النزعة الأرسطية

في فلسفتي سليمان بن جابريول وموسى بن ميمون

الدكتورة
شيرين كمال محمد

مؤسسة كورس الدولية

النزعة الأرسطية في فلسفتيّ

سليمان بن جابيرول وموسى بن ميمون

٢٠١٩٩٠

تقديم

أ.د. حربي عباس عطيتو

دكتورة

شيرين كمال محمد

مؤسسة حورس الدولية

كمال، شيرين.
النزعة الأرسطية في فلسفتي سليمان بن جابيرول وموسى بن ميمون. تأليف / شيرين كمال.
قسم النشر الإسكندرية : مؤسسة حورس الدولية ٢٠١٩
٢٥ سم، ٢٨٦ ص
تدمك :978-977-6759-16-9
مدير النشر : د.محسن معالي

الريادة للنشر والطباعة - دبي - الإمارات العربية المتحدة
الخبيصى - دبي - ت : ٠٠٩٧١٥٦٧٩٦٢٨٦
Alreeyada.publish@yahoo.com
مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع
جميع الحقوق محفوظة ويحظر طبع أو تصوير أو تخزين أى جزء من الكتاب بأية وسيلة من وسائل تخزين المعلومات إلا بإذن كتابى صريح من الناشر
طبعة أولى ٢٠٢٠
رقم الإيداع : ٣٤٦٢
١٤٤ شارع طيبة - سبورتنج - الإسكندرية

Email : Hours.alex@hotmail.com Mob :01223293638
EmailHours.alex2007@yahoo.com Mob : 01270379876

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم : أ. د. حربي عباس عطيتو محمود
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

يتناولُ هذا الكتاب موْضوعًا من الموْضوعات الشائكة والجادة عن الفكر الفلسفي اليهودي في القرون الوسطى، وهى فترةٌ أو حقبةٌ زمنيةٌ تكادُ تنعدمُ حوْلها الأبحاث والدراسات الفلسفية اليهودية لصعوبة موْضوعاتها وتعقدها، وقلة مصادرها ومراجعها التي أغلبها باللغة العبرية، مع القليل من الترجمات الحديثة الأجنبية والعربية .

و قد استطاعت الباحثة تناوْل هذا الموْضوع المهم في هذا الكتاب بعنوان " النزعة الأرسطية في فلسفتيّ سليمان بن جابيرول وموسى بن ميمون – دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ مقارنةٌ "، وهى رسالةٌ علميةٌ نالت بها صاحبتها درجة دكتوراه الفلسفة في الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية، بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات المصرية والعربية .

ركّزت الدراسة على فيلسوفين يهوديين عاشا في العصور الوسطى بالأندلس وتأثرا بالحضارة الاسلامية فيها والتي تركت فيهما أثرًا كبيرًا يتضحُ في سيرتهما وآرائهما الفلسفية، الأول هو سليمان بن جابيرول (1021 م – 1058 م) المعروف عند اللاتين باسم Avicebron، وكان يُعتبرُ أعظم شعراء اليهود في أسبانيا، وتعكسُ فلسفته الكثير من آراء إخوان الصفا، وهو لم يقتبسُ من التوراة ولا التلمود ولكنه حاول أن يجعل من الأخلاق اليهودية ووجهة النظر

الإسرائيلية أخلاقًا ووجهة نظر عالميةً من خلال اللجوء إلى العقل والاعتماد عليه.

و يُعدُّ كتاب " ينبوع الحياة " لابن جابيرول أشهر مؤلفاته الفلسفية وأهمها، وقد كتبه بالعربية إلا أن النسخة الأصلية له قد ضاعت، ولم يُعرف أن كاتبها هو ابن جابيرول إلا في القرن التاسع عشر، وله مجموعة حكم اطلق عليها " اللآلئ المختارة "، أما أشهر ابتهالاته فهى قصيدة " التاج الملكي " التي يتحدثُ فيها عن وحدانية الله وبدائع الخلق، فضلاً عن أجروميةٍ عبريةٍ جاءت في صورة قصيدة بقى بعضها .

أما الفيلسوف اليهودي الأندلسي الثاني الذي يتناولُه هذا الكتاب فهو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون (1135 م – 1204 م)، وهو من أبرز الأطباء ورجال الدين والمفكرين اليهود الأسبان، حاول التوفيق بيْن فلسفة أرسطو والعلم من ناحيةٍ والدين والعقيدة اليهوديين من ناحيةٍ أخرى، ومن أشهر مؤلفاته " دلالة الحائرين " الذي يُعدُّ النموذج الأوضح لتأثير الفلسفة العربية الاسلامية على التفكير الفلسفي اليهودي، والحائرون هنا هم علماء اليهود الذين اغوتهم الفلسفة وتأثروا بالاراء الفلسفية الالحادية حسب وصف ابن ميمون، فوقعوا في حيرةٍ بيْن العقل والنقل، أو بيْن ما تقررُه الفلسفة بالعقل، وما تقررُه الشريعة اليهودية بالنقل .

و برغم أهمية هذا الكتاب وما احرزه من شهرةٍ واسعةٍ وما تركه من أثرٍ في كثيرٍ من كبار فلاسفة اليهود وغيْر اليهود، إلا أنه تعرض لحملة انتقادات واسعةٍ في الأوساط اليهودية، الأمر الذي أدى في النهاية لحظره واحراق نسخه، بيد أن هذا

الكتاب يظلُّ من نفائس الفكر اليهودي في القرون الوسطى، ويبدو فيه تحرر ابن ميمون من هيّمنة اللاهوت اليهودي وتناوله لمفاهيم العدالة الإلهية وعلاقة الدين بالفلسفة، أو التوفيق بيْن موسى كليم الله وأرسطو طاليس زعيم الفلاسفة، حتى ينظرُ العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل .

و قد أفاد ابن ميمون في فلسفته عمومًا وفي هذا الكتاب خصوصًا من آراء الفلاسفة والمتكلمين والأدباء المسلمين وكتاباتهم، خاصةً الفارابي وابن رشد وابن سينا وغيْرهم، أما عن أسلوبه في كتابته فنجده يستعملُ في أحوالٍ كثيرةٍ ألفاظًا عربيةً مأخوذةً من القرآن والمصادر الفقهية الاسلامية، ومع هذا كان أسلوبه أيضًا مشبعًا بالروح العبرية، وكان يستخدمُ لغةً عربيةً غنيةً بالمفردات بعيدةً عن التكلف لكنه لم يهتم اهتمامًا كافيًا بقواعد الاعراب الصحيح لّلغة العربية، وترك " دلالة الحائرين " أثرًا كبيرًا في الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر لا سيما لدى كلٍ من ليبنتز واسبينوزا وهيجل .

و اسهم ابن ميمون أيضًا في إعداد مصنفٍ للفقه التلمودي في القرن الثاني عشر، يتألفُ من أربعة عشر سفرًا عُرف باسم " تثنية التوراه "، انتهج فيه المبدأ العقلاني، وحذف الكثير من المعتقدات والخرافات التلمودية السائدة آنذاك .

و قد انتهت الباحثة من دراستها إلى أن الفكر اليهودي في الأندلس خيْر دليلٍ على تلاقي الثقافات وتواصلها، حيْث تأثرت الثقافة اليهودية في ظل الخلافة العربية الاسلامية بالأندلس بكل فنون الأدب العربي وبالفلسفة العربية الاسلامية، وتأثر فلاسفة اليهود على مختلف مذاهبهم وانتماءاتهم المختلفة بكل ما ابدعه العقل العربي في مجال الفلسفة، فتأثر سعديا جاوون وسليمان بن جابيرول ويهودا

اللاوي وموسى بن ميمون وغيْرهم كثيرون بكل اتجاهات الفلسفة العربية الاسلامية .

إن بالكتاب جهدٌ بالغٌ ومنهجٌ واضحٌ، وأفكاره مترابطةٌ ولغته سليمةٌ خاليةٌ من الأخطاء، وتعقيباته تتسمُ بالعمق وتظهرُ بزوغ ملكة النقد لدى الباحثة بدرجةٍ متفوقةٍ، وهو بما يحملُه من هذه المزايا العديدة يعدُّ إضافةً جديدةً للمكتبة العربية بصفةٍ عامةٍ والفلسفية بصفةٍ خاصةٍ، لذا يسعدُني سعادةً غامرةً أن أقدمُه للقارئ العربي مزهوًا وفخورًا ومعتزًا به، وبمؤلفته الدكتورة / شيرين كمال محمد علي، التي أرى أنها تقفُ على أرضٍ صلبةٍ راسخةٍ في مجال البحث الفلسفي، وأنها باحثةٌ وكاتبةٌ واعدةٌ متميزةٌ، وإني على يقينٍ وثقةٍ كاملين أنها ستثري المكتبة الفلسفية بعطاءٍ زاخرٍ حافلٍ من أبحاثها وكتاباتها .

و الله المُوْفق لسواء السبيل

د. حربي عباس عطيتو محمود
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية
ا

مقدمة

كانت اليونان قديماً مهدًا لنشأة حضارةٍ كبرى، تطوّرت من خلالها معظم العلوم المَوْجودة وقتها تطوّرًا هائلاً، وعُرفت لها فروعًا جديدة بل ونشأت علومٌ جديدةٌ أيضًا، كما ظهرت عدة مذاهب وتيارات فلسفية تُعتبر بداية الفلسفة الحقيقية، والتي امتد تأثيرها لقرونٍ طويلةٍ حتى بعد انتهاء عصر حضارة اليونان، ولا يزالُ بعضها مستمرًا إلى اليوم .

و لم يكن العالم لا الشرقي ولا الغربي يدري شيئًا عن هذه العلوم والفلسفات، إذ لم يكن هناك اتصالٌ بيْنه وبينْ الحضارة اليونانية، إلى أن جاءت فتوحات الإسكندر الأكبر ونشرت ثقافة اليونان في بلادٍ عدةٍ شرقًا وغربًا، ولكن لم تستفد كل البلاد التي وصل إليها انتاج اليونان الحضاري العلمي والفلسفي والأدبي بهذا الكنز الكبير الذي وصل إليها بلغة اليونان وليْس بلغاتها.

إلى أن جاءت الفتوحات العربية الاسلامية ووصلت للبلاد التي سبقها إليها اليونان بحضارتهم وثقافتهم، فأخذوها ضمن ما أخذوا من علومٍ ومعارفٍ أخرى كثيرةٍ وإن كانت اليونانية على رأسها، وترجموها وشرحوها وأفادوا منها، وعملوا على نشرها في بلادٍ أخرى لم تكن تعرف عنها شيئًا، بل وأعادوها لنفس البلاد التي وصلت إليهم منها مع ترجماتٍ وشروحاتٍ وتعليقاتٍ لا تقلّ أهميةً عن الأعمال الأصلية، وتجعلُ الاستفادة منها أكثر بكثيرٍ.

وكان الحكم الاسلامي يتميّزُ بالتسامح وتقبل الديانات الأخرى والتعايش مع أهلها في سلام، واعطاهم الفرصة للاشتراك في هذه الحركة الثقافية النشطة بنصيبٍ وافرٍ، فأستفادوا منها وأفادوا أيضًا، وكان من بيْنهم اليهود، وظهر أثر

الحكم الاسلامي كأوضح ما يكونُ في الأندلس، التي كانت في عهده قبلة العلماء والمفكرين والأدباء و الفلاسفة من كل أنحاء العالم، ومنارةٌ تشعُ نور العلم والثقافة والحضارة .

و كان المذهب الأرسطي من بينْ أهم الفلسفات القديمة التي انتقلت مع فلسفات اليونان وكان له تأثيره البالغ في كل البلاد التي وصل إليها، وخاصةً في العصور الوسطى ومع ظهور الفلسفة المسيحية، وأيضًا لدى الفلاسفة الاسلاميين، وعن طريقهم إلى فلاسفة اليهود ومفكريهم، ويرجعُ هذا الانتشار الكبير إلى موْسوعية هذا المذهب وشموله لمعظم العلوم السائدة في عهد صاحبه، فهو لم يكن فيلسوفًا فحسب بل كان أيضًا مؤسس علم المنطق، وعالمًا طبيعيًا وبيولوجيًا، وله اسهاماته المهمة في الأدب والشعر، و في الأخلاق والسياسة، وهى مجالاتٌ متعددةٌ قلما تجتمع في شخصيةٍ واحدةٍ خاصةً في ذلك الوقت .

و الدراسة التي نقدمُها نحاولُ فيها القاء الضوء على الأثر الذي احدثته فلسفة أرسطو في فيلسوفين يمثّلان اللاهوت اليهودي في القرون الوسطى في الأندلس الاسلامية، وهما سليمان بن جابيرول وموسى ابن ميمون، الأول شاعرٌ كبيرٌ بجانب كوْنه فيلسوفًا والثاني طبيبٌ نابغةٌ، وكلاهما عاش في الأندلس، ولهما أهميةً بالغةً في اللاهوت اليهودي و دوْرًا فعّالاً فيه، ومن ثم فإن معرفة أهم أعمال كلٌ منهما وكيْفية معرفته بالأرسطية و المؤثرات اليونانية الأخرى، والمتوْسطات العربية بيْنهما وبينْ هذه الأعمال والأفكار اليونانية، ومقدار تأثر كلٌ منهما بأرسطو وما أخذه منه من أفكارٍ ظهرت في أعماله، يقودُنا كل هذا لفهمٍ أفضلٍ للفكر اللاهوتي اليهودي في العصور الوسطى في الأندلس الاسلامية .

أهمية الدراسة :

تُعدّ هذه الدراسة بمثابة محاولةٌ للتعرف على الأصول الأرسطية التي ترجعُ إليها بعض أفكار اللاهوت اليهودي، وذلك من خلال مثالين لفيلسوفين يهوديين أسبانيين بارزين في التاريخ واللاهوت اليهوديين، تأثرا بالأرسطية بشكلٍ واضحٍ وملحوظٍ، بعد أن وصلتهما من خلال متوْسطات لفلاسفةٍ عرب مسلمين، وهما سليمان بن جابيرول وموسى بن ميمون .

اشكالية الدراسة وتساؤلاتها :

تحاولُ هذه الدراسة معرفة أثر فلسفة أرسطو في فلسفتي ابن جابيرول وابن ميمون، تأكيدًا لمقولة التواصل الفكري بيْن الحضارات والثقافات والفلسفات المختلفة، وذلك من خلال التساؤلات التالية :

1 – ما المسائل الرئيسية التي أثارها أرسطو في فلسفته ؟

2 – ما تفاصيل فلسفة ابن جابيرول من خلال أعماله الفلسفية ؟

3 – ما نواحي تأثر ابن جابيرول بالأرسطية ؟

4 – ما الأفكار الرئيسية التي تناولها ابن ميمون في فلسفته من خلال أعماله الفلسفية الرئيسية ؟

5 – ما الأثر الذي احدثته فلسفة أرسطو في مذهب ابن ميمون ؟

6 – ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن جابيرول وابن ميمون ؟

خطة الدراسة :

تتكوّنُ الدراسة من ثلاثة فصول تسبقُها مقدمة وتلحقُها خاتمة، بالإضافة إلى ثبتٍ بأهم المصطلحات الواردة في البحث، وملحق صوْر، وقائمةٍ بالمراجع العربية والأجنبية المطبوعة والإلكترونية، الفصل الأول بعنوان : الفكر الفلسفي عند أرسطو، ويتناولُ التعريف بأرسطو ومؤلفاته وأهم أفكار مذهبه الفلسفي الموْسوعي، في مجالات الطبيعة والنفس والبيولوجيا والميتافيزيقا والمنطق والسياسة والأخلاق والشعر والأدب .

و الفصل الثاني بعنوان : النزعة الأرسطية في فلسفة سليمان بن جابيرول، ويتعرضُ لحياة ابن جابيرول وأهم المؤثرات في فلسفته، وأشعاره الدينية والدنيوية، وأفكاره الفلسفية من خلال ثلاثةٍ من أهم أعماله، " ينبوع الحياة " و" اصلاح الأخلاق " و " اللآلئ المختارة "، والمؤثرات الأرسطية في كلٍ منها .

أما الفصل الثالث فهو بعنوان : موسى بن ميمون ومدى تأثره بفلسفة أرسطو، وبه عرض لحياة ابن ميمون وأهم أعماله الدينية والفلسفية والطبية، وعلاقته بالفلاسفة المسلمين وتأثره الواضح والبالغ من خلالهم بأرسطو، وأهم ستة جوانب في مذهبه ظهر فيها هذا التأثر واضحًا جلّيًا، وهى العناية الإلهية، والخلق، وأسباب الوصايا، والنفس، والكمال البشري، والفلسفة العملية والأخلاقية .

منهج الدراسة :

هناك عدة مناهج استخدمتها الباحثة في هذه الدراسة أهمها المنهج التاريخي لتتبع الوقائع والأحداث التاريخية والمنهج التحليلي لتحليل فلسفات الشخصيات الواردة و أفكارها والمنهج النقدي لنقد الفلسفات والأفكار، والمنهج المقارن لمقارنتها

ببعضها البعض .

الدراسات السابقة :

1 – من أهم المؤلفات التي ركّزت على ابن جابيرول وفلسفته كتابٌ بعنوان " ابن جابيرول اليهودي الأندلسي وأثر الفكر العربي في مؤلفاته " ليونس مرشد عمرو، و صدر في عمّان بالأردن عام 2014 م، وتناول أثر الفكر العربي في ثقافة اليهود في العصر الوسيط، وحياة ابن جابيرول، وأشعاره، وفلسفته من خلال أهم كتبه " ينبوع الحياة، اصلاح الأخلاق، اللآلئ المختارة "، واللغة العبرية عنده .

و يضيفُ هذا البحث مزيدًا من التركيز على الأثر الأرسطي في فلسفة ابن جابيرول، والذي امتزج بمؤثراتٍ أخرى ولم يكن واضحًا بشكلٍ كاملٍ .

2 – وأيضًا من الأبحاث السابقة عن ابن جابيرول بحثٌ بعنوان " مسميات الرب في أدب سليمان بن جابيرول " للباحث عمّار أحمد خلف قطب، وهو بحثٌ مقبول النشر ضمن فعاليات مؤتمر الدراسات العبرية واليهودية – رؤى معرفية جديدة، في كلية الآداب جامعة عين شمس عام 2016 م، وركّز على الجانب الديني في فلسفة ابن جابيرول خاصةً الأسماء المختلفة للرب عنده ومقارنتُها بأسماء الله الحسنى في الاسلام .

و يتناولُ هذا البحث فلسفة ابن جابيرول من كافة جوانبها المختلفة وليْس الديني فحسب، مع اظهار جوانب التأثير الأرسطي فيها .

3 – ومن الأبحاث المهمة عن ابن ميمون كتابٌ بعنوان " موسى بن ميمون – حياته ومصنفاته " لإسرائيل ولفنسون، وصدر في القاهرة عام 1936 م، تناول فيه سيرة حياة ابن ميمون، وأهم مؤلفاته الفلسفية والطبية، وجوانب فلسفته

خاصةً من خلال كتابه الرئيسي " دلالة الحائرين " .

4 – وكذلك هناك مؤلفٌ آخرٌ بعنوان "موسى بن ميمون "لتمار رودافسكي ترجمة جمال الرفاعي، نُشر في عام 2013 م، ويتناولُ حياة ابن ميمون وجوانب فلسفته في اللغة والمنطق، والصفات والمشيئة الإلهية، والرعاية والعدالة الإلهيين، والنبوءة و المعجزات، واللاهوت الفلسفي، والكوْن والأنثروبولوجيا، والطبيعة والظواهر الخارقة، والأخلاق والسياسة والشريعة، وأخيرًا السعادة الإنسانية. يضيفُ هذا البحث لهذه المؤلفات تركيزًا أكثر على تأثر ابن ميمون بأرسطو .

5 – ومن أهم الدراسات السابقة أيضًا التي تناولت البحث في فلسفة موسى بن ميمون رسالة ماجستير بعنوان " فلسفة ابن ميمون في ضوء العلاقة بينْ العقل والإيمان – دراسةٌ نقديةٌ مقارنةٌ "، قامت بها الباحثة شادية أحمد حسين أحمد غنيم، تحت اشراف أ. د. عادل محمود بدر، في كلية الآداب جامعة المنصورة عام 2015 م، والتساؤلات الرئيسية التي ركّزت عليها الباحثة تدورُ حوْل الأبعاد النظرية لفلسفة ابن ميمون، وملامح التوْفيق بينْ الفلسفة والدين عنده، وهل يمكنُ اعتباره فيلسوفًا خالصًا أم أنه أقرب ما يكونُ لعالم الكلام ؟ وذلك من خلال عرض المؤثرات الفكرية في فلسفة ابن ميمون، والصفات الإلهية عنده، والمقدمات النظرية لفلسفته، والسببية الإلهية و دوْرُها في علاقة الله بالعالم عند ابن ميمون .

و ما يضيفُه هذا البحث بعد هذه الرسالة فيما يتعلقُ بابن ميمون هو العرض الشامل لكافة جوانب فلسفته وليْس الجانب الديني فقط، مع التركيز على ما بها من أثرٍ أرسطيٍ واضحٍ.

الفصل الأول
الفكر الفلسفي عند أرسطو

تمهيد

أولاً : حياة أرسطو

ثانيًا : مؤلفاته

ثالثًا : تصنيفه للعلوم

رابعًا : مذهبه الفلسفي

1 – المنطق

2 – الطبيعة

3 – النفس

4 – البيولوجيا

5 – الميتافيزيقا

6 – الأخلاق

7 – السياسة

8 – الفنون (الشعر والأدب)

9– تعقيب

تمهيد :

أرسطو هو أحد أعظم الفلاسفة في كل العصور، وأعماله كان لها تأثيرٌ امتد لقرونٍ من العصور القديمة المتأخرة إلى عصر النهضة، وحتى اليوْم ما زال هناك اهتمامٌ كبيرٌ بدراستها، فلقد كان باحثًا معجزًا وكاتبًا ترك مجموعةً عظيمةً من المؤلفات، ربما يصلُ عددها إلى مائتي أطروحةٍ، لم يتبق منها الآن سوى حوالي 31 كتابًا، وكتاباته لا تقتصرُ على ناحيةٍ واحدةٍ بل تشملُ العديد من المجالات المختلفة، كالمنطق والميتافيزيقا وفلسفة العقل والأخلاق والنظرية السياسية وعلم الجمال والبلاغة، وكذلك تخصصات أخرى غير فلسفيةٍ مثل علم الأحياء التجريبي، حيْث برع إلى درجةٍ كبيرةٍ في وصف النبات و الحيوان .

و في جميع هذه العلوم المتباينة كان لأرسطو إضافاتٌ متميزةً أنارت الطريق أمام دارسيها فيما بعد، وحفّزت على القراءة فيها والاستزادة منها كما أثارت الجدل [1]، وقد قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء « عن أرسطو : « فيلسوف الروم وعالمها وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها « . [2]

وبسبب هذا الاتساع في مجالات الدراسة بالإضافة للبعد الزمني، فإن فلسفة أرسطو لا تسهُلُ الإحاطة والإلمام بها، فهناك تاريخٌ طويلٌ يمتد لأكثر من ألفي عام من التفسيرات والتأويلات المختلفة والاستيلاء أيضًا على

---

١ محمد علي أبو ريّان – معجم أعلام الفكر الإنساني – الجزء الأول – تصدير إبراهيم مدكور – (د . ت) – ص 483 .

٢ ابن أبي أصيبعة – عيون الأنباء في طبقات الأطباء – تحقيق ودراسة عامر النجار – المجلد الأول – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ٢٠٠٠ م – ص ٢٧٢ .

نصوص أرسطو وأفكاره من قبل فلاسفة ينتمون لتقاليدٍ دينيةٍ وعلمانيةٍ متنوعةٍ، ورغم ما تعرض له ذلك العبقري من هجومٍ من المدرسة الحديثة على أيدي فلاسفة مثل بيكون وجاليليو وديكارت وهيجل وبريخت و فيكتور هوجو فهو لم يزل حيًا بيْننا .[١]

أولاً : حياة أرسطو :

هو أرسطاطاليس نيقوماخوس، ومعنى أرسطا أو أرستا : حسنٌ، ومعنى طا أو تا : الذي، ومعنى ليس : تقولُ، فيكونُ معنى الاسم : حسنٌ ما أو الذي تقولُ، وهو بالرومية أرشدادالاليس، فعُرّب ليصبح أرسطاطاليس، أما اسم نيقوماخوس والده فمعناه : المجاهد القاهر، وكان اسم والدته أقسطيا .[٢]

و الأحداث الرئيسية في حياة أرسطو وصلتنا من خلال كتاب ديوجينيس اللائرسي« حياة الفلاسفة »، وبعض كتابات فلاسفة آخرين، ولكن كتابات أرسطو تكاد تخلو من أي ذكرٍ مباشرٍ لحقائقٍ عن حياته .[٣]

وُلد أرسطو عام ٣٨٤ ق . م في استاجيرا من أعمال آسيا الصغرى، وهى مستعمرةٌ يونانيةٌ كانت تطلُّ على الشاطئ الشرقي لبحر إيجة[٤] وميناءٌ على خليج ستريمونيك،

---

١ George Grote – Aristotle – edited by Alexander Bain , G. Croom Robertson – Vol. I – John Murray – London – UK – 1872 – P. v

٢ شمس الدين الشهرزوري – تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراح – تحقيق عبد الكريم أبو شويرب – جمعية الدعوة الاسلامية العالمية – الطبعة الأولى – ١٩٨٨ م – ص ص ١٦٠ / ١٦١ .

٣ Alexander Grant – Aristotle – William Blackwood and sons – London – England – 1888 – P. 1 .

٤ محمد علي أبو ريّان – مرجع سابق – ص ٤٨٣ .

و الذي يسمّى الآن خليج كونتيزا [١]، غيرْ بعيدةٍ عن جبل أثوس، وكذلك قريبةٌ من مقدونيا، وقد لُقّب فيما بعد بالاستاجيري نسبةً لها [٢]، وكانت أسرته قد توارثت مهنة الطب أبًا عن جدٍ [٣]، فوالده كان الطبيب الخاص للملك أمينتاس الثاني (٣٥٩ ق . م – ٣٣٦ ق . م) ملك مقدونيا وصديقه، ومن هنا بدأت الرابطة القوية لأرسطو مع السلطة المقدونية والتي أثّرت بشكلٍ كبيرٍ في حياته [٤]، ويبدو أنه هو نفسه عمل في صباه في مهنة أبيه، فوجد الفرصة من خلال ذلك لفهم الطب الأبوقراطي والذي كان علمًا وأيضًا طريقةً فنيةً، حيْث تعلم فنون العلاج المختلفة والحجامة وتضميد الجروح واستعمال اللصقات واجراء العمليات الجراحية البسيطة [٥]، واصبح فيما بعد عضوًا في جمعية إخوة إسكيبيادس الطبية، ولقد توفى والده وهو مازال صبيًا صغيرًا، وفي سن الثامنة عشرة ارسله الوصي عليه وكيل والده بروكسينوس إلى أثينا مركز العالم الفكري آنذاك لاستكمال تعليمه [٦]، ولقد حفظ جميله بعد سنواتٍ وتبنى بدوْره ابنه نيقانور و اشرف على

---

١ George Henry Lewes – Aristotle – Smith Elder CO. – London – UK – 1965 – P. 6 .

٢ – Alexander Grant – op. cit. – P. P. 1 / 2 .

٣ عدنان سبيعي – الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفي – دار العصماء – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – ٢٠١٢ م – ص ٦٣ .

٤ ول ديورانت – قصة الفلسفة – ترجمة فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – لبنان – الطبعة السادسة – ١٩٨٨ م – ص ٧٣ .

– And : Georgios Anagnostopoulos – Aristotle›s life – in A companion to Aristotle – Blackwell – USA – 2009 – P. 4 .

٥ بنيامين فارنتن – العِلم الإغريقي – الجزء الأول – ترجمة أحمد شكري سالم – مراجعة حسين كامل أبو الليف – تقديم مصطفى لبيب – سلسلة ميراث الترجمة – العدد ١٨٨١ – المركز القومي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠١١ م – ص ص ١٣٦ / ١٣٧ .

٦ ول ديورانت – مرجع سابق – ص ٧٣ .

تعليمه و تربيته . [1]

ومع رغبته العارمة في التحصيل العلمي راح يختلفُ إلى العديد من الأساتذة في أثينا، وشارك هناك في دروس البلاغة والسياسة التي أُلقيت في السوق العامة أو في مكانٍ آخر لتجمع المواطنين بالقرب من هضبة الأريوباجوس، واستمع لبعض خطب ديموستين [2]، ولكن أشد الناس شهرةً علميةً في أثينا في ذلك العصر وتأثر بهما هما رجلان : أديبٌ وفيلسوفٌ، فأما الأديب فهو إيسوكراتيس الذي أخذ يدرسُ ما كان لليونان من فنٍ أدبيٍ، ويستخلصُ أصول البيان اليوناني وقواعد البلاغة، وكان قد اشتهر إلى هذا بمهارته الخاصة وإجادته تحبير الخطب وتدبيج فصول الكلام، فصحبه أرسطو وسمع له، ولا شك في أنه أثّر فيه تأثيرًا خاصًا، وظهر هذا في عناية أرسطو بوضع أصول الشعر و الخطابة وتنظيم قواعد البيان، وأما الفيلسوف فهو أفلاطون صاحب الأكاديمية المشهورة والتي كانت تحتلُ مكانًا بارزًا ومتميزًا في التعليم في العالم اليوناني آنذاك، و كان غائبًا عن أثينا لمّا وصل أرسطو إليها، وعاد في عام 365 ق . م ليلتقي بتلميذه الجديد . [3]

---

١ جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ٢٠٠٦ م – ص ٥٢ .

– And : Georgios Anagnostopoulos – op. cit. – 2013 – P. 42 .

٢ جورج سارتون – تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان – الجزء الثالث، القرن الرابع ق . م – ترجمة توفيق الطويل وآخرون – اشراف إبراهيم بيومي مدكور وآخرون – سلسلة ميراث الترجمة – العدد ١٦٤٠ – المركز القوْمي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠١٠ م – ص ١٥٢ .

٣ طه حسين – كتاب نظام الأثنيين لأرسطو – دار المعارف – القاهرة – ١٩٢١ م – ص ١٦ .

و قد احدث التحاق أرسطو بالأكاديمية في عام 366 ق.م ضجةً في صفوف الطلاب، فلأنه شريفٌ من الأشراف، ترعرع في جوٍ عابقٍ بالثقافة، كان آيةً في الرقة والدماثة والأدب وحسن الخلق، كيّس لبيب، لا يخلو مع كل هذا من حذلقةٍ، فهو يتكلفُ لثغةً مصطنعةً، ويعتني بزيه ومظهره أكثر مما يليقُ بمن خلصت نفسه للفلسفة، مثلما وصفه أفلاطون، إلا أنه تكشف عن عقلٍ تعددت مواهبه على نحوٍ لا يُصدق، فإنه لأقرب إلى المحال أن يتفتح عقلٌ واحدٌ لكل هذه الألوان المختلفة من المعرفة ، من السياسة و المسرح والشعر والطبيعة والطب وعلم النفس والتاريخ والمنطق والفلك والأخلاق والتاريخ الطبيعي والرياضة والبيان وعلم الأحياء، إنها صحافٌ منوعةٌ زخرت بها المائدة الحافلة بشتيت الأطعمة والتي كان يشبعُ منها نهمه للعلم والمعرفة، وقد قال أفلاطون يومًا متفكهًا إن أكاديمته جزءان تلاميذه جميعًا هم جسمها وأرسطو هو عقلها المفكر المتفتح المستنير [١]، كما كان يسمّيه أيضًا بالقارئ [٢]، ولاندفاعه وتهوّره أحيانًا كان يقولُ عنه إنه ينقصُه اللجام لا المهماز [٣].

وظلّ أرسطو في الأكاديمية لمدة ٢٠ عامًا، وفي السنوات الأخيرة من هذه الفترة التي

---

١ هنري ودانالي توماس – المفكرون من سقراط إلى سارتر – ترجمة عثمان نوية – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٧٠ م – ص ٣٠ .

– And : Carlo Natali , D. S. Hutchinson – Aristotle , His life and school – Princeton University – UK – 2013 – P. 57 .

٢ G. R. G. Mure , M. A. – Aristotle – Bouverie house – London – UK – first edition – 1932 – P. 4 .

٣ روبرت ودفين، جودي جروفس – أرسطو – سلسلة أقدمُ لك – العدد ٦٩٧ – ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام – المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠٠٥ م – ص ١٢ .

ارتبط فيها بأفلاطون وأكاديميته بدأ يلقي محاضراته الخاصة، لاسيما في موضوع الخطابة، وأثناء إقامته في الاكاديمية خاض الملك فيليب الثاني ملك مقدونيا حربًا ضد عددٍ من الدوْل – المدن اليونانية، وقد دافع الأثينيون عن استقلالهم دفاعًا ضعيفًا، و بعد سلسلةٍ من التنازلات المذلة سمحوا لفيليب أن يصبح في عام 338 ق . م سيّد العالم اليوناني، ولم يكن سهلاً في هذه الفترة أن يكون هناك مقيماً مقدونيًا في أثينا، لكن مع ذلك فقد بقيت العلاقات وديةً داخل الأكاديمية بينْ أرسطو وأفلاطون، وكان الأول دائماً ما يعترفُ للثاني بفضله الكبير عليه، وقد اعتمد في جزءٍ كبيرٍ من مذهبه الفلسفي على أفلاطون، وكانت تعاليمه ونظرياته في معظمها تعديلاً أكثر منها تنصلاً من مذهب أفلاطون، وإن كان هذا لم يمنع أنه بالفعل كان قد بدأ يبتعدُ وينأى بنفسه عن نظرية أفلاطون الرئيسية عن المُثل .[1]

و عند وفاة أفلاطون عام ٣٤٧ ق . م، كانت القدرة المتميزة والبارزة لأرسطو تتيحُ له النجاح في خلافته في قيادة الأكاديمية، إلا أن اختلاف طريقته الشاسع عن طريقة أفلاطون في التدريس إضافةً لكوْنه أجنبيًا لم يعطياه الفرصة لهذا، وأُختير ابن أخ أفلاطون سبيوسيبيوس بدلاً منه[2]، وفي نفس الوقت كانت استاجيرا قد هوجمت و دُمرت من قبل قوات فيليب المقدوني والذي كان يهاجمُ المدن التجارية في شبه الجزيرة الكالسيدية، فكانت ضربةٌ مزدوجةٌ لأرسطو أن يفقد وطنه الأم وأيضًا وطنه الثاني أثينا التي كان وجود أفلاطون يجعلُها

١ John B. Morrall – Aristotle – in Political thinkers general – editor by Garaint parry – Vol. VII – Routledge – Taylor and Francis group – UK – 2013 – P. 44 .

٢ يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – السلسلة الفلسفية – لجنة التأليف والترجمة والنشر – ١٩٣٦ م – ص ١٤٢ .

– And : Henry B. Veatch – Aristotle , A conten porary appreciation – Indian University press – Bloomington – USA – 1974 – P. 6 .

كذلك بالنسبة له [١]، حينها غادرها متجهًا إلى أسوس في ميسيا على الساحل الشمالي الغربي من تركيا الآن، وكان حاكمها هيرمياس صديقه و زميلاً سابقًا له في الأكاديمية ،فنزل في ضيافته، وهناك واصل النشاط الفلسفي الذي كان قد بدأه في الأكاديمية، كما اتجه أيضًا لتوسيع أبحاثه في علم الأحياء البحرية .[٢]

و بقى في أسوس لمدة ثلاث سنوات تقريبًا ، وساعد هيرمياس على التفاوض مع مقدونيا وتكوين حلف معها، وهو ما اغضب الملك الفارسي، فقبض على هيرمياس غدرًا ونفّذ فيه حكم الاعدام حوالي عام 341 ق . م، وقد خلّد أرسطو ذكرى هيرمياس في قصيدته " إلى الفضيلة "، وهى الوحيدة الباقية من أشعاره . وانتقل أرسطو إلى الجزيرة الساحلية المجاورة ليسبوس، وهناك واصل أبحاثه الفلسفية والتجريبية لمدة عامين آخرين، وكان يعملُ جنبًا إلى جنب مع ثيوفراستوس، وهو من سكان ليسبوس وكان أيضًا طالبًا سابقًا في الأكاديمية، وفي ليسبوس تزوّج أرسطو من بايثياس ربيبة صديقه هيرمياس وانجبا ابنةً كان اسمها أيضًا بايثياس، ثم تزوَج للمرة الثانية بعد وفاتها من هيربيلليس التي ظلّت معه إلى نهاية حياته، وانجبت له ابنه نيقوماخوس، الذي اسماه على اسم أبيه . [٣]

و في عام ٣٤٣ ق . م وبناءً على طلب من فيليب ملك مقدونيا، ابن الملك أمينتاس

١ **Werner Jaeger – Aristotle , fundamentals of the history of his development – translated with the author›s corrections and additions by Richard Robinson – Oxford University press – London – UK – 1934 – P. 105 .**

٢ **A. D. Code – Aristotle – in Encyclopedia of classical philosophy – Fitzrory Deaborn publishers – London – 1997 – P. 79 .**

٣ **عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة – الجزء الأول – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٨٤ م – ص ٩٩ .**

الثاني، ذهب أرسطو إلى بيلا العاصمة المقدونية، ليصبح معلماً لابن فيليب البالغ من العمر ثلاثة عشر عامًا، الذي سيكونُ بعد ذلك الإسكندر الأكبر، مما اوصله لمكانةٍ عاليةٍ ومقام رفيعٍ، ويُروى أنه حصل مقابل تعليمه ليْس على الأموال فحسب، بل أيضًا على الآلاف من العبيد لمساعدته في جمع عيناتٍ لدراساته الطبيعية، وإن كان هناك اعتقادٌ آخرٌ بالمبالغة في هذا التصوّر [١]، كما أن هناك روايةً أخرى للدلالة على حفاوة الملك فيليب و ترحيبه بأرسطو معلماً لابنه أنه قد قال له : « لم أفرح بشيءٍ مثل فرحي بولادة الإسكندر في زمانك » .

و على الرغم من الآراء المتعددة للمؤرخين التي تؤكّدُ التأثير الكبير لأرسطو في تنشئة الإسكندر، ففي الواقع إن القليل فقط معروفٌ عن هذا التأثير [٢]، ومنه أنه قد علّمه الشعر ولا سيما الإلياذة، التي كان يضعُ تحت وسادته نسخةً منها اعطاها له معلمه، وتاريخ بلاد اليونان وفارس، وجغرافية آسيا الصغرى، والأخلاق، والسياسة، ولم يتأثر الإسكندر بدروس أرسطو فحسب بل تأثر كذلك بروحه في التدريس [٣]، ولكن هذا الأثر كان موْجودًا بما يتناسبُ مع فترة التدريس القصيرة التي لم تستمر في الغالب سوى عامين فقط أو ثلاثة، منذ أن كان الإسكندر في الثالثة عشرة من عمره حتى الخامسة عشرة، حينما اصبح نائبًا لوالده وكان يقومُ بمهام وظيفته ولم يكن متفرغًا للدراسة، و إن كانت بعض الافتراضات تذهبُ إلى أن ارتباطهما استمر ثماني سنوات،

---

١ محمد علي أبو ريّان – مرجع سابق – ص ٤٨٥ .

– And : Jonathan Barnes – Aristotle , a very short introduction – Oxford University press – USA – 2000 – P. 10 .

٢ محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية – المجلد الأول – عويدات للنشر والطباعة – بيروت – لبنان – ٢٠٠٠ م – ص ١٥٢ .

٣ جورج سارتون – مرجع سابق – ص ١٧٣ .

وهو احتمالٌ لا يمكنُ تأكيده أو نفيّه بشكلٍ حاسمٍ [١]، لأنه لا يُعرفُ الكثير عن حياة أرسطو بينْ عامي ٣٤٧ ق . م – ٣٣٥ ق . م، أي منذ مغادرته للأكاديمية وحتى عوْدته لأثينا للمرة الثانية والأخيرة [٢]، بعد وفاة فيليب وتولي الإسكندر الحكم وبدءه الإعداد لغزواته وفتوحاته العديدة، حيْث انتهى هنا عمل أرسطو فعاد لأثينا التي لم يكن قد زارها منذ وفاة أفلاطون، ووجد الأكاديمية هناك مزدهرةً بإدارة إكسينوكراتيس والأفلاطونية هى الفلسفة السائدة، فأقام مدرسته الخاصة في مكانٍ يُسمّى الليسيوم، أمام بابٍ من أبواب أثينا يُسمّى باب ديوكاريس [٣]، وبالقرب من معبد لايسان أبولو [٤]، ولم يكن صاحبها القانوني لأنه كان أجنبيًا فسجّلها باسم ثاوفراسطس صديقه وتلميذه ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة، وحين كان يُدرّسُ هناك كان من عادته المشي أثناء ذلك واستمرت هذه العادة مع أتباعه فعُرفوا بالمشائين [٥]، ولقد أُكتشفت حديثًا الآثار المتبقية من هذه المدرسة تحت شوارع أثينا الحديثة . [٦]

و طيلة ثلاث عشرة سنة كرّس كل جهده للتعليم ووضع الأطروحات الفلسفية، ويُقالُ إنه كان يقدمُ نوْعين من المحاضرات : المناقشات المفصلة في الصباح وهى مقتصرةٌ على قلةٍ مقربةٍ منه من الطلاب الفائقين، والمناقشات العامة في المساء وهى موَجّهةٌ للجمهور من راغبي المعرفة [٧]، وكانت المدرسة تحت رعاية

---

١ محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٥٢ .

٢ Werner Jaeger – op. cit. – P. 124 .

٣ محمد علي أبو ريّان – تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الطبعة الثانية – ٢٠١٤ م – ص ١٥ .

٤ G. R. G. Mure , M. A. – op. cit. – P. 5 .

٥ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٤٢ .

٦ روبرت ودفين، جودي جروفس – مرجع سابق – ص ٢١ .

٧ يوسف كرم – مرجع سابق – ص١٤٣ .

المقدونيين، وتحوّلت إلى مؤسسةٍ علميةٍ ضخمةٍ تملكُ مكتبةً كبيرةً ويشرفُ عليها عددٌ من المعلمين . [1]

و في أواخر حياة الإسكندر حدث تحوّلٌ عنده عن معلمه القديم الذي كان ما زال على صلةٍ قويةٍ به، فقد كان من حاشيته أحد أقرباء أرسطو ويُدعى كاليسثينيس، وكان يقومُ بعمل مؤرخ حملات الإسكندر، واظهر اعتراضه على محاولات الإسكندر أن يفرض على رعاياه اليونانيين وضعًا لا يتفقُ مع الدستور باعلانه نفسه إلهًا، وأخذه بأسلوب الطغيان الشرقي على نحوٍ مفرطٍ، وكان هذا الموْقف من جانب المؤرخ مصدر هلاكه، فلقد أُتهم بالتحريض على مؤامرةٍ لقتل الإسكندر، وشُنق، أو في روايةٍ أخرى أنه أُلقى به في السجن ومات فيه قبل أن يحُاكم، ويُقالُ إن الإسكندر اعتبر أرسطو مسئولاً عن خيانة قريبه، وفكر في الثأر منه، وأن ما منعه هو انشغاله بغزوّ الهند .

وعند الموْت المفاجئ للإسكندر في عام ٣٢٣ ق . م، أُطيح بالحكومة الموالية لمقدونيا في أثينا، واصبح هناك اتجاهٌ عامٌ مضادٌ لكل ما هو مقدوني، ولذلك لُفقت لأرسطو تهمة العصيان والتمرد، وللهروب من الملاحقة القضائية فرّ إلى شالسيس في أيبويا، وبرر ذلك ب « كي لا تكون للأثينيين فرصةً أخرى لارتكاب الخطيئة ضد الفلسفة، مثلما فعلوا مع سقراط »، إلا أنه بعد بضعة شهور فقط من إقامته هناك توفى في عام ٣٢٢ ق . م، متأثرًا بمرضٍ في المعدة . [2]

---

١ محمد علي أبو ريّان – تاريخ الفكر الفلسفي – مرجع سابق – ص ١٦ .

٢ ألفرد إدوارد تايلور – أرسطو – ترجمة عزت قرني – دار الطليعة – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٩٢ م – ص ١٦ .

– And : Richard Kraut , Steven Skultety – Aristotle›s politics , critical essays – Rowman and Littlefield publisher – USA – 2005 – P. 182 .

و تشيرُ وصيّته التي لا يزالُ نصّها باقيًا حتى الآن إلى تقديره للحياة العائلية واهتمامه وعنايته الشديدين بمستقبل أطفاله وخدمه، إذ تحدث عن زوْجته الثانية هيربيلليس وعن طيبتها وحسن معاملتها له، وترك لها ميراثًا، وتدلُّ قائمة الخدم الذين ذكرهم وكافئهم على أنه كان يعيشُ حياةً موسرةً، كما لم ينس زوْجته الأولى بايثياس، فاوصى بوضع بقايا جثمانها في نفس المقبرة التي وُري هو فيها، وجاء في العبارة الأخيرة في وصيّته : « حيثما أُدفنُ يُنقلُ رماد زوْجتي بايثياس على نحو ما كانت رغبتها، ويوْم يؤوبُ نيقانور ميْمونًا من رحلته فليهد، انجازًا لنذرٍ كنت نذرته لزفس وأثينا منقذي استاجيرا، تمثالين من الحجر بطول أربع أذرع « .[1]

ثانيًا : مؤلفاته :

يتميّزُ أرسطو بأنه أول العلماء الإغريق الذين من الممكن دراسة مؤلفاتهم في شكلها الأصلي، بعكس العلماء السابقين عليه من طاليس حتى ديموقريطس والذين تعتمدُ دراستهم على أجزاءٍ متناثرةٍ من أعمالهم وعلى اقتباسات اللاحقين وتعليقاتهم [2]، ويبلغُ عدد الكتب التي وضعها أرسطو المئات، ويذكرُ بعض الكُتاب القدامى أن عددها بلغ أربعمائة كتاب، والبعض يرى أنها بلغت الألف [3]، ولكن من الممكن أن لا تكون كل الكتابات التي نُسبت إليه من كتاباته، وربما كان معظمها من جمع التلاميذ والأتباع و تصنيفهم، ويبدو أن أرسطو لم ينشر في حياته أية كتابات باستثناء كتاباته عن

---

١ ألفرد إدوارد تايلور – مرجع سابق – ص ١٨ .

٢ بنيامين فارنتن – مرجع سابق – ص ١٣٣ .

٣ ول ديورانت – مرجع سابق – ص ٧٥ .

– And : Jonathan Barnes – op. cit. – P. 4 .

المنطق والبلاغة، والشكل الحالي لمؤلفاته قد حُرّر بعد ذلك .[١]

و كُتب أرسطو موْضوعةٌ في قالبٍ تعليميٍ لكلٍ منها موْضوعٌ خاصٌ لا يحيدُ عنه، والكلام فيه مرتبٌ ترتيبًا منطقيًا، فلا حوار ولا استطراد ولا انتقال من مسألةٍ لأخرى لمجرد تداعي المعاني مما يظهرُ لدى أفلاطون، وهى على سبعة أقسام :

١ - المحاورات التي كتبها أيام الشباب أثناء دراسته في الأكاديمية، واتبع فيها نهج أفلاطون، وقد ضاعت معظمها وبقيت أجزاءٌ قليلةٌ فقط منها، وأهم ما بقى : أوجريلوس أو في الحكاية، يوديموس أو في النفس، في الفلسفة، في العدالة، في الشعراء، في الثروة، في التربية، في العشق، السياسي، السوفسطائي، المائدة .[٢]

٢ - الكُتب المنطقية (الأورجانون) : الأورجانون أو الصك هو الاسم الذي اطلقه الكُتاب القدامى لمؤلفات أرسطو على أعماله في المنطق، ومنه أخذ بيكون بعد ذلك عنوان « الأورجانون الجديد » لكتابه[٣]، وأرسطو هو أول من جعل المنطق علمًا خاصًا، وأهم كُتبه فيه : المقولات، العبارة أو القضية، التحليلات الأولى أو القياس (مقالات عن الاستدلال)، التحليلات الثانية أو البرهان (مقالات عن البرهان)، الجدل أو الطوبيقا (المواضيع الجدلية وتشملُ ثمانية مقالات عن الجدل)، الأغاليط، وفي أحيانٍ كثيرةٍ يشيرُ الفلاسفة الاسلاميون إلى هذه الكُتب بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيقورياس للمقولات، باري أرمنياس للعبارة، أنالوطيقا الأولى للتحليلات الأولى، وأنالوطيقا الثانية للتحليلات الثانية، طوبيقا للجدل، سوفسطيقا

---

١ ول ديورانت – مرجع سابق – ص ٧٧ .

٢ محمد الجبر – الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، أرسطو نموذجًا – دار دمشق – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – ١٩٩٤ م – ص ٥٦ .

٣ Alexander Grant – op. cit. – P. 50 .

للأغاليط .[١]

٣ - الكُتب الطبيعية : السماع الطبيعي (سُمّي كذلك للدلالة على أنه من تدوين التلاميذ الذين استمعوه عن أرسطو)، السماء، الكوْن والفساد، الآثار العلوية (أي الظواهر الجوّية)، النفس، ثم ثمانية كُتب صغيرة جُمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هى : الحسّ والمحسوس، الذكر والتذكر، النوْم واليقظة، تعبير الرؤيا في الأحلام، طول العمر وقصره، الحياة والموت، التنفس، الشباب والهرم، ثم خمسة كُتب في التاريخ الطبيعي هى : تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، حركة الحيوان .[٢]

٤ - الكُتب الميتافيزيقية أي ما بعد الطبيعة (على الأغلب فإن أندرونيقوس الرودسي هو الذي جمعها واطلق عليها هذا الاسم لأنها تأتي بعد الطبيعيات)، وكان أرسطو قد سمّى موْضوعها بالعلم الإلهي، وبالفلسفة الأولى، وهى تُعرفُ عند الاسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة، وأيضًا بكتاب الحروف لأنها مرقومةٌ بحروف الهجاء اليوناني .[٣]

٥ - الكُتب الخُلقية : الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات)، والأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات)، والأخلاق الكبرى (في مقالتين) .

---

١ أبو نصر الفارابي – كتاب الجمع بين رأيَيّ الحكيمين – تقديم وتعليق ألبير نصري نادر – دار المشرق (المطبعة الكاثولوكية) – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية – ١٩٦٨ م – ص ٢٦ .

٢ Edward Grant – A history of natural philosophy from the ancient world to the nineteenth century – Cambridge University press – USA – 2007 – P. 146 .

٣ Gary S. Rosenkront , Joshua Hoffman – Historical dictionary of metaphysics – Searecrow press – UK – 2011 – P. 1 .

٦ – الكُتب السياسية : السياسة، والنظم السياسية وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينةً دولة يونانيةً .

٧ – الكُتب الفنية : في الخطابة، في الشعر [١]، وهى تدلُّ على تضلعه في الثقافة اليونانية بجميع فنونها، وعلى رسوخ قدمه في الأدب وسموّ ذوقه . [٢]

و لقد كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو، وقال عنه شيشرون : « إن أسلوبه يتدفقُ كنهرٍ من تبرٍ » [٣]، ولا شك أن هذا الاعجاب كان منصبًا على مصنفاته الأولى، فكُتبه العلمية جافة مجهدةً موْضوعةً بلغةٍ دقيقةٍ لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليْس فيها حوارٌ ولا قصصٌ، وكان أرسطو قد دلّ على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى، إذ جعل للحوار نصيبًا ضئيلاً وللشرح النصيب الأكبر، وعُني كثيرًا بتحديد معاني الألفاظ ووضع ألفاظ جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته وانتقلت إلى اللغات الأوربية، وإلى اللغة العربية بحيْث يصحُ أن يُقالُ إنه الواضع الحقيقي لّلغة العلمية العامة . [٤]

أما أسلوبه في التأليف فله مراحل أربع : فهو أولاً يعيّنُ موْضوع البحث، ثم يسردُ الآراء في هذا الموْضوع ويمحصُها، وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم، ثم يسجلُ الصعوبات أي المسائل المشكلة في الموْضوع ويستقصيها للنهاية، ولقد جاء في كتاب « الجدل « تعريفٌ للصعوبة بأنها وضع رأيين متعارضين لكلٍ منهما حجته في الجواب عن مسألةٍ بعيْنها،

---

١ أبو نصر الفارابي – مرجع سابق – ص ٢٧ .

٢ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٤٨ .

٣ John S. White – Plutarch›s lives – Biblo and Tannen – USA – 1995 – P. 209 .

٤ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٤٨ .

وأخيرًا ينظرُ في المسائل نفسها، ويفتشُ عن حلولها مستعينًا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة .

و هناك نصٌ لأرسطو من كتاب « الميتافيزيقا » يوضّحُ هذه المراحل ويؤكّدُ عليها : « من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغُ الاطمئنان بعد حلّ الصعوبات التي اعترضته، ثم لأن الباحث الذي لا يبدأُ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أي جهةٍ هو متوجهٌ، فهو مستهدفٌ لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحثُ عنه أم لم يجد، من حيْث إنه لا يتوخى غايةً، وأما الذي يبدأُ بمناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيعُ أن يعيّنُ لنفسه غايةً، والذي يسمعُ الحجج المتعارضة جميعها يكون موْقفه أفضل للحكم « . [1]

و لتعيين الموْضوع ميزةٌ أخرى هى تعيين نوع الدليل الذي يلائمه، فإن: « البعض لا يقبلُ إلا لغةً رياضيةً، والبعض لا يريدُ إلا أمثلةً، والبعض يريدُ

الاستشهاد بالشعر، والبعض يحتّمُ في كل بحثٍ برهانًا محكمًا، بيْنما غيْره يعتبرُ هذا الاحكام اسرافًا، ولكن يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوعٍ من العلم، فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موْضوعٍ وإنما فقط في الكلام على المجردات، لذا فالمنهج الرياضي لا يصلحُ للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوي على مادةٍ«. [2]

ثالثًا : تصنيفه للعلوم :

يقولُ رينان : « إن سقراط اعطى العالم الفلسفة، وأرسطو اعطاه العلم «، وقد

---

١ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٥٠ .

٢ Werner Jaeger – op. cit. – P. 293 .

– And : David Bronstein – Aristotle on knowledge and learning , the posterior analytics – Oxford University press – UK – 2016 – P. 110 .

كانت الفلسفة موْجودةً قبل سقراط والعلم موْجودًا قبل أرسطو، ولكن التقدم الذي احرزاه بعد هذين الفيلسوفين كان كبيرًا جدًا وملحوظًا، ومبنيًا على الأسس التي وضعاها، لقد كان العلم قبل أرسطو جنينًا ووُلد بمجيئه . [١]

فلم يكن أرسطو فيلسوفًا فحسب بالمعنى الحديث الضيّق لهذا المصطلح، لقد كان إنسانًا صاحب تعاليم شاملةٍ كلّيةٍ، وتقريبًا لم يكن هناك فرعٌ من فروع المعرفة المعروفة في عصره لَم يجذب انتباهه، ولم يكن أعظم خبيرٍ فيه، فضلاً عن اسهاماته في تأسيس علوم جديدةٍ حين وجد ضرورةً لها، وأهمها علم المنطق وعلم الحيوان، فهو أبعد ما يكونُ عن كوْنه فيلسوفًا مجردًا . [٢]

و لقد قامت المدنيات السابقة قبل اليونان بمحاولاتٍ علميةٍ، ولكن هذه المحاولات كانت مرتبطةً بالنواحي الدينية، كما يظهرُ من أفكارهم التي تعبرٌ عنها كتاباتهم الهيروغيليفية والآشورية التي لا يزالُ الغموض يكتنفُها، أو بعبارةٍ أوضح فإن هذه الشعوب التي سبقت اليونان كانت تفسرٌ كل ظاهرةٍ طبيعيةٍ غامضةٍ تفسيرًا دينيًا خارقًا . [٣]

و الواضح لنا أن اليونانيين في أيونيا هم أول من اقدموا على تقديم تفسيراتٍ طبيعيةٍ عن تعقيدات الكوْن وحوادثه الغامضة، لقد بحثوا في الطبيعيات عن الأسباب الطبيعية لحوادثٍ معيّنةٍ، وفي الفلسفة عن نظريةٍ طبيعيةٍ للكل . [٤]

١ **Robertl Price – The antidote for war and discontent (how wisdom , knowledge and human nature can change us) – Indian University press – Bloomington – USA – 2009 – P. 90 .**

٢ ول ديورانت – مرجع سابق – ص ص ٨٢ / ٨٣ .

٣ المرجع السابق – ص ٨٥ .

4 **Fleming H. Revell – The revolt against god , the conflict between culture and Christianity – Minnesota University – USA – 1944 – P. 79 .**

و لقد كانت هناك أسماءً بارزةً في مجال العلوم في هذه الفترة منهم طاليس و أنكسمانس وهيراقليطس وإمباذوقليس، وغيرْهم، إلا أن الامكانات الضعيفة والقليلة جدًا في المعدات والآلات اللازمة في التجارب والاختبار، بالإضافة لجمود الصناعة اليونانية وركودها تحت كابوس نظام الرق، وكذلك تعقيد الحياة السياسية في أثينا واليونان بوجهٍ عام، كل هذه عوامل حالت لفترةٍ طويلةٍ دون حدوث تطوّرٍ علميٍ كبيرٍ و انجازاتٍ علميةٍ مهمةٍ . [1]

إلى أن جاء أرسطو وامسك بحبل التطوّر العلمي، وقدم أعمالاً علميةً بملاحظاتٍ تفصيليةٍ دقيقةٍ واستقصاءٍ متعددٍ، وعرض كل النتائج التي توصل لها في مجموعةٍ مهمةٍ من العلم المنظم [2]، وقد رأى أنه ينبغي في البداية قبل أي دراسة الفصل ما بينْ الفلسفة ومنافسين لها قد تختلطُ بهما عند النظرة السطحية الأولى، وهما الجدل والسفسطة، أما الجدل فهو فن البرهان الدقيق ابتداءً من مقدماتٍ معينةٍ، سواءً كانت صحيحةً أو فاسدةً، و لهذا الفن استخداماته الخاصة، ولكنه في ذاته لا يهتمُ بصدق المقدمات أو صحتها، لأن هدفه المباشر ليْس اظهار الحق وإنما المحافظة على الاتساق، أما العلم أو الفلسفة فهدفهما المباشر هو الحق وفقط الحق، ولذا يلزمُ البدء من مقدماتٍ صادقةٍ ويقينيةٍ، و ليْست محتملةً أو ممكنة التصديق كما هو الحال في الجدل . [3]

أما السفسطة فتختلفُ عن العلم من وجهة النظر الأخلاقية، ذلك أنها مهنة تؤمّنُ عيش صاحبها عن طريق إساءة استخدام البرهان والخداع باستخدام

1 **William Wians – Aristotle›s philosophical development – Rowman and Littlefield publisher – USA – 1996 – P. 83 .**

٢ **ول ديورانت – مرجع سابق – ص ٨٥ .**

٣ **ألفرد إدوارد تايلور – مرجع سابق – ص ٢١ .**

المهارة المنطقية في البرهنة الظاهرية على أخطاءٍ علميةٍ أو أخلاقيةٍ، يقولُ أرسطو : « إن السوفسطائي يكتسبُ رزقه من حكمةٍ ظاهريةٍ ولكنها غيرْ حقيقيةٍ »، أي أنه يرى أن السوفسطائي إنما يتاجرُ في الحكمة، لأن اهتمامه الفعلي ينصبُ على تناول أجره، بيْنما العلم والفلسفة يقومان على الاستخدام غيرْ المغرض للعقل في البحث عن الحق واكتشافه . [1]

و كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيفٍ تامٍ للعلوم، فالعلم عنده ينقسمُ أولاً إلى نظريٍ وعمليٍ بحسب الغاية التي ينتهي إليها، فالعلم النظري ينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظرُ فيه من ثلاث جهات : من حيْث هو متحركٌ ومحسوسٌ وهذا هو العلم الطبيعي، و من حيْث هو مقدارٌ وعددٌ وهذا هو العلم الرياضي، ومن حيْث هو وجودٌ بالاطلاق وهذا هو علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غايةٍ متمايزةٍ منها، وهذه الغاية هى تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وأما بالنسبة إلى موْضوع يُؤلّفُ ويُصنعُ وهذا هو الفن . [2]

و العلم العملي يدبّرُ أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواحٍ : في شخصه وهو الأخلاق، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل، وفي الدولة وهو السياسة .

و العلم النظري أشرف لأنه كمال العقل، والعقل أسمى قوى الإنسان، ولأنه العلم للعلم لا لغرضٍ آخرٍ يرتبُ إليه ويتبعه، وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسموّ موْضوعه وبعده عن التغيير .

---

١ ألفرد إدوارد تايلور – مرجع سابق – ص ٢٣ .

٢ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٥٠ .

ولم يُدخل أرسطو المنطق في أقسام العلوم لأن موْضوعه هو قوانين الفكر بصرف النظر عن موْضوع الفكر، وعلى ذلك فهو علمٌ يُتعلمُ قبل الخوض في أي علمٍ آخرٍ ليُعلمُ به أي القضايا يُطلب البرهان عليها وأي برهانٍ يُطلب لكل قضيةٍ، ولا ينبغي طلب العلم و منهج العلم في آنٍ واحدٍ، وليْس هذا ولا ذاك بسهل التناول، وإذن فالمنطق ألة العلوم (الأورجانون)، أو هو علمٌ جديدٌ يهدفُ لتقرير المنهج العلمي، فموْضوعه صورة العلم لا مادته .[1]

رابعًا : مذهبه الفلسفي :

١ – المنطق :

يدورُ علم المنطق حوْل البحث عن مقاييس المعرفة اليقينية وشروطها وسبل التمييز بينْ الأقيْسة الفاسدة والصحيحة، ولا سيما ما يفيدُ اليقين منها وهو البرهان، وهو علمٌ يكادُ يكونُ من وضع أرسطو بحذافيره، فإن كان يبني في الفلسفة الطبيعية والإلهية على ما انتهى إليه الفلاسفة السابقين عليه كأفلاطون وإنكساغوراس وإنباذوقليس و هراقليطس، فإنه لا يكادُ يكونُ له رائدٌ في هذا الباب، إذا استثنينا سقراط وأفلاطون الذين نبّها لبعض أصول الحوار المنطقي، كتحديد المفردات وأساليب التدليل وغيرْها مما تحفلُ المحاورات الأفلاطونية بالشواهد عليها، أما تصنيف مبادئ هذا العلم تصنيفًا علميًا واضحًا فلم يسبق أرسطو إليه أحدٌ قط.[2]

و لا شك أن الفكر المنطقي ظهر قبل ظهور فن المنطق، لأن الفكر البشري ينبعُ من أسلوبٍ وطريقٍ يجتهدُ فن المنطق أن يكشفه ويبديه، فالبشر عمومًا يفكرون بطريقةٍ منطقيةٍ ويستفيدون من الطريق الصحيح للتفكير بشكله الطبيعي، إلا

١ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ١٥٥ .

٢ ماجد فخري – أرسطو طاليس المعلم الأول – سلسلة قادة الفكر – العدد ٢ – المطبعة الكاثوليكية – بيروت ـ لبنان – ١٩٥٨ م – ص ٢٤ .

في الموارد التي قصدوا فيها المغالطة أو أنهم بسبب تعقيد موْضوع التفكر وقعوا في الخطأ، لذا لا يمكنُ تحديد بداية الفكر المنطقي في التاريخ لأنه يرتبطُ بظهور البشر، وما يظهرُ في كُتب المنطق من ما يُسمّى بقوانين الفكر كان الهدف منها أن تحقق مراعاتها صيانة الفكر عن الخطأ وابعاده عن الزلل، يقولُ ابن سينا : « المراد من المنطق أن تكون للإنسان ألةً قانونيةً تعصمُه مراعاتها عن أن يضلّ فكره . [1]

أما تدوين المنطق من حيْث هو علمٌ أو فنٌ ممتازٌ فيرجعُ إلى ما قبل أرسطو، لأنه نُقل عنه قوْله : « إنّا ما ورثنا عمن تقدمنا في الأقيسة المنطقية إلا ضوابط غيرْ مفصلةٍ «، لذا فإن الصورة الاجمالية للمنطق كانت موْجودةً ولكن كما قال المحققون، إن أرسطو قد تعهد بشرح موْضوعاته وتكميلها، وخاصةً مع انتشار السوفسطائية ومغالطاتها في زمنه، فأخذ على عاتقه الوقوف سدًا منيعًا أمامها، ويقولُ فروغي في كتابه « سيرَ الحكمة في أوروبا « : « إن أرسطو قد وضع الأساس في كشف القواعد الصحيحة للاستدلال و استخراج الحقيقة في مقابل مغالطات السوفسطائيين وجدلهم، وقد وصل لهذه القواعد للمنطق والقياس من خلال سقراط وأفلاطون « [2]، وإن كانت هناك مجادلاتٌ بشأن المنطق قبل أرسطو في اليونان قديماً فبما أنه قام بتهذيب المنطق وتكميله فقد نُسب إليه، كما يقولُ ابن خلدون في مقدمته : « إن السعي للفكر قد يكونُ بطريقٍ صحيح أو بطريقٍ فاسدٍ، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى فيه المفكر لتحصيل المطالب العلمية ليفرّقُ بينْ الصحيح والفاسد، فكان ذلك قانون المنطق، وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا جملاً ومفترقًا، لم تهُذب طرقه ولم

---

١ مصطفى طباطبائي – المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين – ترجمة عبد الرحيم ملازني البلوشي – دار ابن حزم – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٩٠ م – ص ١٥ .

٢ المرجع السابق – ص ١٨ .

تجُمع مسائله حتى جاء أرسطو، فهذّب مباحثه ورتّب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها « .[١]

و كان هدف أرسطو الذي يسعى إليه وظهر واضحًا خاصةً في كتابيه « التحليلات الأولى» و« التحليلات الثانية « هو استخدام المنطق في وضع أسس علمٍ ناضجٍ متقدمٍ متطوّرٍ[٢]، وقد عرّف المنطق بأنه ألةٌ للعلم، وموْضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو صورة العلم، وقد أثّر هذا التعريف على العصور الوسطى اسلاميةً ومسيحيةً، فردّده الاسلاميون كما هو وكذلك المسيحيون[٣]

ويحتلُ القياس مكانةً بارزةً في منطق أرسطو، ويعني الوصول لنتيجةٍ من خلال علاقةٍ بينْ مقدمتين، وذكر أرسطو عدة أنواعٍ منه منها الصالحة التي تنتجُ نتيجةً منطقيةً ومنها غيرْ الصالحة، وذلك على أساس شروطٍ معيّنةٍ تتوافرُ في تركيب بعض الأنواع فتجعلُها صالحةً ولا تتوافرُ في أخرى[٤]، وهذا التركيب والشروط التي يجبُ توافرها به هى سبب تميّز القياس الأرسطي عن أشكال قياسٍ تقليديةٍ كانت معروفةٌ قبله

---

١ وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون – مقدمة ابن خلدون – حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمد الدرويش – الجزء الثاني – دار البلخي – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – ٢٠٠٤ م – ص ص ٢٦٢ / ٢٦٣ .

2 John Woods – Aristotle›s earlier logic – series History of logic , studies in logic – No. 53 – Individual author and college publications – UK – 2014 – P. 11 .

٣ علي سامي النشّار – المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – الطبعة الخامسة – ٢٠٠٠ م – ص ص ٦ / ٧ .

4 Richard Patterson – Aristotle›s modal logic , essence and entailment in Organon – Cambridge University press – USA – 1995 – P. 206 .

و اختلافه عنه، وما جعلت له المكانة والانتشار حتى الآن .[1]

و انتشر علم المنطق بعد أرسطو في مراكزٍ مختلفةٍ عن طريق محبيه وأنصاره، وفي مقدمة الذين اشتغلوا بترجمة الكُتب المنطقية في العالم الاسلامي كما يذكرُ القفطي في كتاب « أخبار الحكماء « : « ابن المقفع هو أول من اعتنى في الملة الاسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور، ترجم كُتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة : قاطيغورياس وباري أرمينياس وأنالوطيقا، وذكر أنه ترجم « إيساغوجي « لفورفوريوس بعد المنصور، وفي أيام المأمون الخليفة العباسي الآخر (ت ٢١٨ ه) ازدادت معرفة المسلمين بالأفكار اليونانية أكثر من ذي قبل، حيْث نقل ابن خلدون والمؤرخون الآخرون ما نصه: « وجاء المأمون واوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونان و استنساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك « .

كما أشار ابن النديم أيضًا إلى أسماء من ترجموا الرسائل المنطقية لأرسطو من المسلمين وذكر أيضًا شراحها، فقال إن حنين بن إسحاق ترجم « قاطيقورياس « أو المقولات، وأن ممن شرحوا هذه الرسالة يحيى النحوي، كما ترجم يحيى رسالة « باري أرمينياس « أو العبارة، والتي تتعلقُ ببحث القضايا إلى السريانية وترجمها أبوه إسحق إلى العربية، ومن أشهر شراحها وأهمهم أبو نصر الفارابي والكندي .

و كما لاقى المنطق الأرسطي ترحابًا واهتمامًا به من العديد من علماء المسلمين، فإنه أيضًا قد قوبل بالرفض والمعاداة من قبل آخرين، ومع تقدم التاريخ الاسلامي

---

1 **Gunther Patzig – Aristotle›s theory of the syllogism , a logico-philological study of book A of the « Prior analytics « – translated from the German by Jonathan Barnes – D. Reidel publishing company – USA – 1968 – P. 8 .**

ازدادت كل فئةٍ امعانًا في الموافقة أو المخالفة .[1]

و من أمثلة الفريق الأول الشرّاح الاسلاميون المشائيون أو الأفلاطونيون المحدثون، وهؤلاء قبلوا منطق أرسطو كوحدةٍ فكريةٍ كاملةٍ واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع، وحاولوا التوْفيق بينْ العناصر غيرْ الأرسطية وبينْ المنطق الأرسطي مع زياداتٍ واضافاتٍ لغوْيةٍ استلزمتها طبيعة لغتهم العربية، من أمثلتهم الكندي ومدرسته والفارابي ومدرسته ثم ابن سينا وتلامذته ومدرسته الممتدة حتى نصير الدين الطوسي، وفلاسفة الأندلس حتى ابن رشد، ومن المتقبلين أيضًا للمنطق عددٌ من الأصوليين والمتكلمين و المناطقة المتأخرين، وقد أخذوا به مع بعض التعديلات والإضافات من أبحاثٍ خاصةٍ بهم .[2]

و عدّد ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ ه) أسماء بعض العلماء المسلمين الذين كانت لهم تصانيف في معارضة منطق أرسطو، وذلك في كتابه « مفتاح دار السعادة » : « فوقفت على مصنفٍ لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك، وعلى رفض كثيرٍ من أهل الكلام و العربية، كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري، وخلقٌ كثيرون لا يحصون كثرةً » .

و بعض هؤلاء كانوا من أكابر المعتزلة، لكن المخالفة لمنطق أرسطو لم تكن خاصةً بأهل الاعتزال بل امتدت لفئاتٍ أخرى من المسلمين كالأشاعرة والشيعة والصوفية و غيرْهم .[3]

---

١ مصطفى طباطبائي – مرجع سابق – ص ١٧ .

٢ علي سامي النشّار – مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الرابعة – ١٩٧٨ م – ص ٢٧ .

٣ مصطفى طباطبائي – مرجع سابق – ص ١٨ .

و من أمثلة هؤلاء المتكلمون والأصوليون الأولون، فلم يقبلوا المنطق الأرسطي على الاطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوْهره، وأيضًا وقف فقهاء أهل السنة والجماعة ومفكرو السلف من المنطق الأرسطي خاصةً واليوناني عامةً موْقف العداء، واصطنع بعضهم حجج الشكّاك اليونانيين، وأضاف إليها حججًا ابتدعوها، كما حارب الصوفية المنطق ورفضوه، ورفضوا أي منهجيةٍ تستندُ إلى العقل، ولم يقتصر الأمر على هذه الفئات فقد شمل أيضًا اللغويين وفلاسفة التاريخ ورواد علم الاجتماع السياسي، والذين رفضوا بدوْرهم منطق أرسطو وطبّقوا في أبحاثهم المنطق الاسلامي الخالص،و ظهر نفس الأمر لدى العلماء التجريبيين الطبيعيين والكيميائيين والأطباء، فقد طبّقوا في أبحاثهم التجريبية منطق الأصوليين وهو منطقٌ استقرائيٌ، ورفضوا تمامًا المنطق الأرسطي القياسي[1]

و من الخطأ الاعتقاد أن نظرية القياس الأرسطية انتفت بظهور المنطق الرياضي الحديث، فمن يعارضون بينْ منطق أرسطو والمنطق الرياضي إنما يسيئون فهم العلاقة بيْنهما، إذ أن المنطق الرياضي ليْس جنسًا آخر من المنطق يباينُ المنطق الأرسطي، بل هو منطقٌ صوريٌ في ثوبٍ جديدٍ .[2]

إذن لماذا هذا الظن بالتعارض بينْ منطق أرسطو والمنطق الرياضي ؟ يبدو أن مرجع ذلك لعدة أسباب، أولها أن المنطق الرياضي نشأ في حوالي منتصف القرن التاسع عشر على أيدي الرياضيين لحلّ مشكلات تتصلُ بأصول الرياضيات، بيْنما

---

١ علي سامي النشّار – مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي – مرجع سابق – ص ص ٢٧ / ٢٨ .

٢ المرجع السابق – ص ٣٠ .

– And : Robin Smith – The Axiomatic method and Aristotle›s logical methodology – South West – USA – 1982 – P. 55 .

كان الفلاسفة لا يزالون على اعتقادهم بأن المنطق الصوري قد بلغ تمام نضجه من حيْث الجوْهر على الأقل في مؤلفات مبتكره أرسطو، وهذا السبب يطلعنا على حقيقةٍ تاريخيةٍ لا يلزمُ عنها أن الموْضوعات المنطقية التي تناولها الرياضيون مباينةً من حيْث الجوْهر لموْضوعات المنطق الأرسطي، أي البحوث التي اودعها أرسطو كتابيّ « التحليلات الأولى » و « العبارة »، وهى البحوث التي يمكنُ مقارنتها ببحوث المنطق الرياضي، والحقيقة أن نظريات هذا الأخير هى امتدادٌ للمنطق الصوري الأرسطي وتكملةٌ له .[1]

و السبب الثاني أن المنطق الرياضي قد اصطنع منذ نشأته لغةً رمزيةً تشبهُ لغة الرياضيات، وكان المناطقة التقليديون قانعين في الأكثر بلغاتهم الطبيعية، كالألمانية والإنجليزية، يعالجون بها مسائلهم المنطقية، وهذا أيضًا لا يدلُّ بذاته على الخروج من ميدان المنطق الصوري إلى منطقٍ آخرٍ ينافيه أو يعارضه، فأرسطو كان أول من استخدم المتغيرّات في المنطق، فخطا بذلك الخطوة الأولى نحو التعبير الرمزي الشامل، وإذا كان تلامذته وأتباعه اهملوا السير في هذا الطريق، فإنه ليْس هو المسئول عن ذلك، والمهم أن ندرك في هذا الصدد أن نظرية القياس، وهى النظرية المركزية في المنطق الأرسطي، لا تمتنعُ عن الصياغة الرمزية الشاملة التي تحققُ كل مطالب المنطق الرياضي، وتنبغي ملاحظة أن العلاقة بينْ المنطق الصوري الأرسطي والمنطق الصوري الحديث ليْست كالعلاقة بينْ الفيزيقا الأرسطية والفيزيقا الحديثة، فالتعبير الرياضي الذي تقبلُه قضايا العلم الطبيعي الحديث لا يقبلُ مثلاً تعريف أرسطو للحركة بأنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة، لذلك لم تكن النهضة الحديثة في علم الطبيعة في القرن السابع عشر امتدادًا للعلم الأرسطي، بل ثورةٌ عليه، ولا يمنعُ هذا بالطبع من أن بعض عناصر التفكير

١ يان لوكاشيفتش ـ نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث ـ ترجمة عبد الحميد صبرة ـ دار المعارف ـ الإسكندرية ـ ١٩٦١ م ـ ص ص ٧ / ٨ .

الأرسطي قد تسربت إلى الثائرين عليه أنفسهم، مثل بيكون وديكارت . [1]

أما السبب الثالث فهو الخلاف الظاهري بينْ بعض نتائج المنطق الرياضي وبعض قوانين المنطق الأرسطي، وقد بينّ لوكاشيفتش أن القائلين بهذا التناقض إنما يستندون في الواقع إلى تأويلٍ خاطئٍ لنظرية القياس الأرسطية، ويمكنُ اعتبار المنطق الأرسطي بسبب بعض القيود فيه محدودًا ضيّقًا، وأنه ليْس إلا بقعةً صغيرةً في الحقل الذي اتسعت آفاقه للمناطقة المحدثين إلى غيرْ حدٍ، لكن لا مجال للقوْل بتناقض قوانينه مع قوانين المنطق الرياضي . [2]

٢ – الطبيعة :

علم الطبيعة يبحثُ في الجوْهر المحسوس المتحرك، فموْضوعه الأجسام من حيْث الحركة، وليْس المقصود الأجسام أيًا كانت، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك والممتدة بالفعل، ومن ثم فهذا التحديد تخرجُ منه الأجسام الرياضية لأنها لا تتحركُ بالفعل وليْست محسوسةٌ، كما أن الحركة أيضًا ليْست أي حركةٍ كانت، بل يجب التفريق في داخل الأجسام بينْ ما هو طبيعيٌ وما هو صناعيٌ، فما له الحركة من ذاته يُعتبرُ جسماً طبيعيًا، وما له الحركة من الخارج يُعتبرُ جسماً صناعيًا، والجسم موْضوع علم الطبيعة هو الذي يوجدُ مبدأ حركته في داخله، وعلى هذا فمن الممكن تعريف موْضوع علم الطبيعة بشيءٍ من التفصيل بأنه الجسم القابل للتحرك ومبدأ حركته من ذاته، ويُسمّى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم الطبيعة . [3]

---

١ يان لوكاشيفتش – مرجع سابق – ص ١٠ .

٢ المرجع السابق – ص ١٢ .

٣ عبد الرحمن بدوي – أرسطو – سلسلة خلاصة الفكر الأوربي – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٣ م – ص ص ١٩٨ / ١٩٩ .

و تابع مذهب أرسطو المذهب الطبيعي الأيوني عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط، إذ كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثرٌ كبيرٌ في فلسفته، واتجه إلى الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمرين .[1]

و كتاب « السماع الطبيعي » هو الكتاب الرئيس لأرسطو في الطبيعيات، وقد سُمّي بهذا الاسم لتضمّنه المحاضرات التي القاها على تلاميذه، والترجمة العربية للعنوان حرفيةٌ، لأنه في الأصل اليوناني هناك كلمةٌ تعني السماع أو ما يُسمعُ أو المحاضرة أو جمهور المستمعين، وكان الأحرى بالمترجم العربي أن يتخذ المعنى الثالث فيكون العنوان « محاضراتٌ في العلم الطبيعي »، ولكن أين ومتى القى أرسطو هذه المحاضرات ؟

هناك ثلاثة احتمالات : ١ - في أثينا حينما كان لا يزالُ عضوًا في أكاديمية أفلاطون ٢ - في أثينا بعد عودته من آسيا الصغرى وانشاءه الليسيوم ٣ - في أسوس التي انتقل إليها بعد وفاة أفلاطون، وإن كان هذا احتمالاً ضعيفًا نظرًا لقصر مدة إقامته في أسوس و التي لم تزد عن ثلاثة سنوات تقريبًا (حوالي ٣٤٨ ق . م - ٣٤٥ ق . م)، فليْس من المحتمل أنه كان لديه من الوقت ما يسمحُ له بتأليف هذه المحاضرات في الطبيعيات و القائها، هذا من ناحيةٍ ومن ناحيةٍ أخرى فإن ثمة إشاراتٍ إلى أماكنٍ في أثينا وردت في ثنايا الكتاب، مثل : الطريق من ثيبة إلى أثينا، أثينا، المشي إلى ثيبة، وهذه الإشارات تعني في الغالب قرب المؤلف من هذه الأماكن، مما يدلُّ على أن القاءه لهذه المحاضرات كان في أثينا، ولكن تحديد الفترة التي أُلقيت فيها هناك وكُتب الكتاب بعدها عليه خلافٌ كبيرٌ بينْ العلماء ، ما بينْ من يرى تأليفه إياها في المرحلة الأولى المبكرة أثناء دراسته في الأكاديمية، ومن يذهبُ إلى أنه من نتاج

١ محمد رجب - أرسطو عبقري الفكر اليوناني - سلسلة أدبيات، نبع الآداب والثقافة المعاصرة - المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة - ٢٠٠٩ م - ص ٥٦ .

المرحلة المتأخرة بعد عودته لأثينا ثانيةً وانشاءه لمدرسته [1] ، وهناك رأيٌ ثالثٌ بيْنهما هو أنه قد بدأها في المرحلة المبكرة أثناء دراسته ثم أتمّها بعد ذلك بعد عوْدته بعد سنواتٍ، حيْث عدّل ونقّح ما كان مكتوبًا في مرحلة الشباب، وأضاف إليه الجديد خاصةً المقالة الثامنة والأخيرة، ليكملُه ويظهرُ الكتاب . [2]

أما الترجمات العربية لهذا الكتاب فعديدةٌ، ولكن الأخبار عنها مضطربةٌ في جميع المصادر التاريخية، وأقدمها ترجمة أبو سلمة سلاّم الأبرش وهو من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ومن نقلة عهد البرامكة، وكان لا يفارقُ هرثمة بن أعين إبّان محاصرته مدينة السلام، ثم ترجمة إسحاق بن حنين (ت ٩١٠ م أو ٩١١ م)، فترجمةٌ غيرْ مؤكدةٍ اشترك فيها كلٌ من ابن ناعمة الحمصي وقسطا بن لوقا حيْث ترجم كلٌ منهما نصفًا من نصفيّ الكتاب، بالإضافة إلى ترجماتٍ عن شروحاتٍ للكتاب مثل شرح ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي، وكذلك شروحاتٌ عربيةٌ للكتاب مثل شرح أبو أحمد بن كرنيب (أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق ابن إبراهيم بن يزيد الكاتب)، وأبو الحسن ثابت بن قرة الصابي الحراني، و أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة، و إبراهيم بن الصلت، والفارابي، وابن الهيثم، و علي بن رضوان الضوّي، وابن باجة، وعبد اللطيف بن يوسف البغدادي . [3]

و موْضوع علم الطبيعة الذي يتناولُه هذا الكتاب وكُتبٌ أخرى بالنسبة لأرسطو هو البحث في الجوْهر المتحرك المحسوس، أي أن هذا العلم ينصبُ اهتمامه

---

١ أرسطوطاليس – الطبيعة – الجزء الأول – ترجمة إسحاق بن حنين – شرح ابن السمح، ابن عدي، متّى بن يونس، أبي الفرج بن الطيب – تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٤ م – ص ١ .

٢ أرسطوطاليس – مرجع سابق – ص ٤ .

٣ المرجع السابق – من ص ٩ إلى ص ١٨ (بتصرفٍ) .

على الأجسام من حيْث حركتها التي يمكنُ ادراكها بالحواس الخمس، سواءً كانت حركةً بالفعل أو استعدادً أي بالقوة، وبالتالي فإنه لا يدرسُ أي جسمٍ بل الأجسام القابلة للحركة والامتداد، وهذا التحديد يخرجُ الأجسام الرياضية مثلاً من مجال دراسته لأنها لا تتحركُ وأيضًا فهى غيرْ محسوسةٍ .

و أيضًا فإن الحركة في هذه الحالة ليْست أي حركة بل يجب التفريق في داخل الأجسام بينْ ما هو طبيعيٌ وما هو صناعيٌ، فما له الحركة من ذاته يُعدُّ جسماً طبيعيًا، وما له الحركة من الخارج يُعدُّ جسماً صناعيًا، والنوْع الأول فقط هو موْضوع علم الطبيعة، و مجموع هذه الأجسام معًا هى الطبيعة .[1]

و في رأي أرسطو إن المذاهب التي تلغي الحركة كالمذهب الإيلي ومذهب الميجاريين مثلاً هى مذاهبٌ ضد الطبيعة، إذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علمٍ آخرٍ إلا بافتراض الحركة، وإلا كان العلم ممتنعًا، لأن الحركة شيئٌ ثابتٌ وضروريٌ وأساسيٌ لقيامه، فضلاً عن أنها أمرٌ واضحٌ في التجربة الحسّية لا سبيل إلى نكرانه أو المكابرة فيه، بل لا جدوى من البرهنة عليها لأنها توضيح الواضح من المشكلات، فإنه لا شيئ أوضح منها، وإذا أراد أحد البرهنة عليها لابد له من اللجوء إلى ما هو أقل وضوحًا منها، أي لابد من البرهنة على الواضح بالأكثر منه غموضًا !

و سبب أساسية الحركة وأهميتها كما يذهبُ أرسطو يرجعُ إلى أن الكوْن يقعُ ما بينْ حدّين أو طرفين متناقضين، أحدهما صورة دون مادة أو هيولى والآخر مادة أو هيولى بلا صورة، ومرور المادة خلال الصورة يظهرُ بمراحله المختلفة في عالم الطبيعة، وهو ما يقومُ عليه، والانتقال من الصورة إلى المادة في الطبيعة

١ محمد الخطيب – الفكر الإغريقي – منشورات دار علاء الدين – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – ١٩٩٩ م – ص ١٩٩ .

هو التحرك نحو الغايات أو الأهداف، فكل شيءٍ في الطبيعة له غايته ووظيفته، وليْس هناك شيءٌ بلا غرضٍ . [١]

و تقعُ الحركة عند أرسطو في أربع مقولات هى الجوْهر والكم والكيْف والمكان، فمن حيْث مقولة الجوْهر هى حركة الكوْن والفساد أو حركة التغيرّ، حيْث إنه ليْس لأرسطو رأيٌ واحدٌ في العلاقة بينْ التغيرّ والحركة، ففي بعض الأحيان كان يفرقُ بيْنهما، ولكن في أكثر الأحيان كان يميلُ للخلط بيْنهما، والفرق بينْ حركة الكوْن والفساد و حركة الاستحالة أن حركة الكوْن والفساد تتعلقُ بالصفات الذاتية للشيء، ففيها يحلُّ موْجودٌ محل آخر، أي أن الحركة فيها إنما تتمُّ بينْ نقيضين، بيْنما حركة الاستحالة لا تتعلقُ بالصفات الذاتية بل بالعرضية، ففيها يحلُّ عرض محل عرض آخر، فليْست الحركة هنا بينْ نقيضين، بل بينْ أعراضٍ لا يصلُ الاختلاف بيْنها إلى حدّ التناقض . [٢]

و يتحدثُ أرسطو في كتابه « الكوْن والفساد « عن بعض آراء السابقين عليه فيقولُ : « من القدماء من رأوا أن ما يسمّى كوْنًا مطلقًا ليْس إلا استحالةً، وآخرون منهم رأوا أن كوْن الأشياء واستحالتها ظاهرتان مختلفتان، فالذين يزعمون أن العالم كله ذو صورةٌ واحدة ويجعلون الأشياء كلها تخرجُ من مبدأٍ واحدٍ بعيْنه هؤلاء يلزمُهم بالضرورة أن يروا الكوْن مجرد استحالةً وأن يفترضوا أن ما يولدُ بالمعنى الخاص إنما هو يستحيلُ، وعلى ضد ذلك

١ محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٦٨ .

٢ المرجع السابق – ص ١٧٢ .

– And : Bas C. , Van Fraasen – An introduction to the philosophy of time and space – Princeton University press – USA – 2015 – P. P. 18 / 19 .

الذين يسلّمون بأن المادة تتألفُ من أكثر من عنصرٍ واحدٍ كإمباذوقليس و إنكساغوراس ولوقيبوس، هؤلاء يجب أن يكون لهم رأيٌ مضادٌ للأول تمامًا[1]

و مع ذلك فإن إنكساغوراس في هذا قد نكر التعبير الخاص، وغلب في لغته الخلط بينْ وُلد وهلك وبينْ تغيرّ، على أنه يعترفُ بتعدد العناصر كما يفعلُ فلاسفةٌ آخرون، كذلك قال إمباذوقليس إن عناصر الأجسام كانت أربعةً، وبإضافة العنصرين المحركين يكونُ المجموع ستة عناصر، أما إنكساغوراس فارتأى أنها غيرْ متناهيةٍ في العدد كما كان يرى لوقيبوس وديمقريطس، واللذان يريا أن جميع الأجسام مركبةٌ في البداية من أجزاءٍ لا تتجزأُ أو ذراتٍ وهى لا متناهيةً في عددها ولا في أشكالها، وأن الأجسام لا تختلفُ في أصلها بعضها عن بعضٍ إلا بالعناصر التي تتركبُ منها وبوضعها وترتيبها « .[2]

و يشترطُ أرسطو في الجوْهر الذي يتكوّنُ أن يكون بالقوة إلى ما يتحركُ إليه، فمثلاً البذرة هى بالقوة شجرةٌ، وعندما يتكوّنُ الجوْهر يصبحُ بالفعل ما كان يمكنُه أن يكون، فالشجرة اصبحت شجرةً بالفعل بعد ما كانت شجرةً بالقوة في البذرة، ومن حيْث مقولة الكم هى حركة الزيادة والنقصان، ومن حيْث الكيْف حركة الاستحالة، أما من حيْث المكان فهى حركة النقلة .[3]

و يرفضُ أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ مستحيلٌ في رأيه، ولا يتفقُ مع رأي أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكوّنُ من أشكالٍ

1 **Aryeh L. Kosman – Aristotle›s definition of motion – 12 / 4 / 2013 – http://www.jstor.org/stable/4181824 .**

٢ **أرسطو طاليس – الكوْن والفساد – ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه بارتلمي سانتهلير – نقله إلى العربية أحمد لطفي السيّد – الدار القوْمية للطباعة والنشر – القاهرة – (د . ت) – ص ص ٩٠ / ٩١ .**

٣ **محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٦٩ .**

هندسيةٍ، ويرتبطُ بهذا اعتراضه على الغرض الألي القائل إن كل كيْفٍ مؤسسٌ على كم أو على التركيب والتفكيك وله وجود التحقيق الخاص به، وهو يرفضُ أيضًا الرأي القائل إن المكان شيئٌ فيزيائيٌ، فلو كان هذا حقيقيًا فسيكونُ هناك جسمان يشغلان المكان نفسه في الوقت نفسه وهما الشيئ والمكان الذي يشغله، كما لا يعدُّ أرسطو المكان متناهيًا، ومن ثم ليْس هناك سوى تصوّر المكان على أنه الحد، لهذا فإن المكان حد الجسم المحيط إزاء ما هو محاطٌ .

كما يحددُ أرسطو أربعة أنواعٍ من العلّل المادية والفاعلة والصورية والغائية، وهى ليْست علّلاً بديلةً، فليْس المقصود لشرح أي شيئٍ انتقاء إحدى هذه العلّل، بل إنها جميعًا يجب أن تكون ماثلةً، في كل حالةٍ من الوجود أو انتاج شيئٍ من الأشياء فإن العلّل الأربعة تعملُ في وقتٍ واحدٍ، زيادةً على ذلك فهى موْجودةٌ معًا في الانتاج الإنساني والكوْني، موْجودةٌ في انتاج المواد المصنعة على يد الإنسان وفي انتاج الأشياء على يد الطبيعة، و لكنها أكثر وضوحًا في الحالة الأولى .[1]

و العلّية تحتلُ مكانةً بارزةً في فلسفة أرسطو الطبيعية، وتنبه هو نفسه لهذه المكانة فأخذ يتناولُ العلّية في العديد من مؤلفاته إما بشكلٍ صريحٍ مفصلٍ أو سريعٍ مقتضبٍ، فقد افرد لها عدة موْاضع من كتبه، منها الكتاب الثاني من « الطبيعة « بأكمله، وعرض لها في الفصل التاسع من الكتاب الثاني من « الكوْن والفساد «، كما تحدث عنها في الفصل السابع من الكتاب الأول من « الميتافيزيقا

« في تعليقه على آراء السابقين عليه في العلّل، وأيضًا في بعض فقرات الكتاب الثاني من المؤلف نفسه، وتحدث عنها في فقراتٍ من كتابه الصغير « دعوة

---

1 D. W. Graham – Aristotle – Clarendon press – Oxford – USA – 1987 – P. P. 181 / 182 .

للفلسفة «، وشرح نوْعًا آخر من العلّل المفردة في كُتبه البيولوجية مثل حديثه عن العلّة الغائية في الفصل الأول من الكتاب الأول من « أجزاء الحيوان « .[١]

فلمفهوم العلّية لدى أرسطو دائرةٌ واسعةٌ من التطبيقات، ولا يقصرُه على حالات القوى أو الأحداث التي تحدث شيئًا ما، بل يطبّقه أيضًا على أنواع التفسير المختلفة، فعلّة شيءٍ ما إنما هى عاملٌ تفسيريٌ يشكّلُ ادراكه معرفة لماذا يكونُ شيءٌ ما على صورته القائمة .[٢]

كانت العلّية عند أرسطو في حقيقة الأمر بمثابة أداة للعمل في يد الباحث، أو الخطة و المنهج الذي يطبّقُه على بحوثه المختلفة، إنها طريقةٌ جديدةٌ للنظر إلى الأشياء، نموذجٌ جديدٌ يجعلُنا نرى العالم بطريقةٍ مختلفةٍ، وإذا كانت النظريات يحُكمُ عليها بما تحملُه من استعدادٍ أكثر مما لها من قدرةٍ تفسيريةٍ مباشرةٍ، يبدو المفهوم الجديد للعلّية يفوقُ القديم كثيرًا في فائدته، مما يمكنُ معه القوْل بأنه كان في الواقع نموذجًا مشكّلاً للنسق الفلسفي الأرسطي كله .[٣]

و كان أفلاطون قد فطن إلى أن العالم مفتقرٌ إلى علّةٍ، فقال بالصانع ينظمُ المادة و يطبعُ فيها صوَر المثل، ولكن أرسطو لم يتابعُه في هذه الفكرة، وارتأى أن ظاهرة الحركة في الطبيعة هى فقط التي تفتقرُ إلى علّةٍ فائقةٍ للطبيعة، فاثبت للطبيعة محركًا أول هو الله، وهو بالنسبة لأرسطو صورةٌ مطلقةٌ وليْس صورةٌ لهيولى بل صورةٌ لصورةٌ فهيولاه هى صورةٌ والصورة باعتبارها الكل هى الفكر، وهذا ما يعبرٌ عنه تعريف أرسطو الشهير لله بأنه فكر الفكر أي لا يفكرُ إلا في ذاته، إنه ذات

---

١ محمود مراد – دراسات في الفلسفة اليونانية – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٤ م – ص ١٥٥ .

٢ A. D. Code – op. cit. – P. 80 .

٣ D. W. Graham – op. cit. – P. 182 .

تفكيره وموْضوعه .

و ذهب أرسطو في بادئ الأمر إلى أن الله يحركُ العالم كعلّةٍ فاعليةٍ، ولكنه تراجع عن هذا الرأي لأن المماسة بينْ المحرك والمتحرك ضروريةٌ للتحريك، فكيْف يمكنُ أن تتحقق مماسة الله للعالم وهو غيرْ ماديٍ ؟ لذلك انتهى إلى أن الله يحركُ العالم كعلّةٍ غائيةٍ، و شرح ذلك بقوْله : « إن السموات تشتهي أن تحيا حياةً شبيهةً بحياة المحرك، ولكنها لا تستطيعُ لأنها ماديةٌ لذا تحاكيها بالتحرك حركةً متصلةً دائريةً « . [1]

و لّما كان لا حركة دون محركٍ فإنه لابد من أن يكون المحرك الأول غيرْ متحركٍ، لأنه إذا كان متحركًا لاحتاج إلى محركٍ ولم يعد الأول، وهذا المحرك الأول فعلٌ محضٌ لا تخالطُه القوة، لأنه لو كان قوةٌ أو تخالطُه قوةٌ لاحتاج لمحركٍ وقبل التحريك، يقولُ أرسطو : « إن المحرك الأول يحركُ دون أن يتحرك وهذا شأن المعشوق والمعقول «، أي شأن العلّة الغائية، فبما أنه فعلٌ محضٌ وكمالٌ مطلقٌ فهو يعقلُ ذاته، فالتعقل فيه عين المعقول، وإذا عقل غيرْه فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خيرٌ من رؤيته، ففي الله العاقل والمعقول والعقل واحد . [2]

أما بالنسبة لأن الله معشوقٌ فإن أرسطو يقولُ في تفسير ذلك : « إنه علّة الخير في العالم، ونحن نرى كل شيءٍ منظماً في ذاته، ونرى الأشياء منظمةً فيما بيْنها، وكما أن خيرْ الجيش نظامه، وأن القائد خيرْه أيضًا وبدرجةٍ أعظم لأنه علّة النظام، فكذلك للعالم غايةً ذاتيةً هى نظامه، وغايةً خارجيةً هى المحرك الأول علّة النظام

---

١ **Mary Louise Grill , James G. Lennox – Self motion : from Aristotle to neutor Newton – Princeton University press – USA – 1994 – P. xiii .**

٢ **أبو نصر الفارابي – مرجع سابق – ص ٢٩ .**

«، فعلى هذا لا يعقلُ الله سوى ذاته، فهو لا يعقلُ العالم ولا يهتمُ به .

كما يقولُ أرسطو إن المحرك الأول ليْس جسماً ويحركُ كغايةٍ، فأما أنه ليْس جسميًا فلأنه لو كان كذلك فسيكونُ بالضرورة إما متناهيًا أو لا متناهيًا، ولا يمكنُ أن يكون المحرك الأول جسماً متناهيًا، لأنه لا يمكنُ أن تحرك قوةٌ متناهيةٌ حركةً لا متناهيةً منذ الأزل وإلى الأبد، كما أن المادة قوةٌ وتتعاقبُ عليها الصوَر فتمرُّ من حالٍ إلى حالٍ، ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكنُ للجسم أن يكون لا متناهيًا لأن الأجسام محدودةٌ .[1]

و لمّا كان الله غيرْ جسمٍ فهو ليْس في مكانٍ، والعالم يتحركُ نحوه كغايةٍ، فإنه لمّا لاحظ أرسطو النظامَ في حركات الأفلاك وحركات الكائنات من القوة إلى الفعل تسائل عن سبب هذا الاتجاه نحو الكمال، فوجد أن الحل الوحيد هو القوْل بكائنٍ مطلق الكمال موْجودٍ والعالم يحاولُ أن يحاكيه في كماله ولكنه لن يدركُه أبدًا لأن العالم ماديٌ .

أما عن أصل العالم والحركة فإنه كان يعتقدُ بقدمهما، وله في ذلك حججٌ : العلّة الأولى ثابتةٌ وتظلّ هي هي دائماً، لها نفس القدرة ومحدثةً نفس المعلول، فلو فرضنا وقتًا لم تكن فيه حركةٌ، لزم عن هذا الفرض أن لا تكونُ هناك حركةٌ أبدًا، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قديماً، لزم أنها تبقى دائماً .[2]

أما في قدم العالم فيقولُ أرسطو إن الهيولى أبديةٌ أزليةٌ لأنه لو كانت الهيولى حادثةً لحدثت عن موْضوعٍ، ولكنها هي موْضوعٌ تحدثُ عنه الأشياء (ملاحظة : فكرة

١ أبو نصر الفارابي – مرجع سابق – ص ص ٣١ / ٣٢.

٢ G. R. G. Mure , M. A. – op. cit. – P. 163 .

– And : Edward R. Dougherty – The evolution of scientific knowledge from certainty to uncertainty – Spie press – USA – 2016 – P. P. 12 / 13 .

وجود شيءٍ من لا شيئ أو الخلق من عدم لا أثر لها في الفكر اليوناني)، والصورة منطبقةٌ على الهيولى منذ الأزل والتمييز بيْنهما ليْس تمييزًا حقيقيًا لأن العالم قديمٌ وحركته قديمةٌ .[١]

و جديرٌ بالذكر أن أرسطو بهذه الآراء في الطبيعة وعن الحركة بالتحديد كانت له ما يمكنُ اعتباره سُلطةٌ علميةٌ، وقفت في رأي البعض عقبةً لمدة مئات السنين أمام تطوّر علم الفلك في الاتجاه الصحيح، إذ كان أفلاطون نفسه قد قال بأن الأرض متحركةٌ، وانكر عن حقٍ أن تكون في مركز الكوْن، كما أنه من المحتمل أن يكون الافتراض بأن الأرض تابعٌ من توابع الشمس، وهو الافتراض الكوبرنيقي، قد نشأ في المدرسة الأكاديمية، أما أرسطو فإنه أكّد على أن الأرض هى مركز الكوْن، وهاجم أفلاطون بشدةٍ لقوْله بحركتها .[٢]

و بيْنما كانت لدى أفلاطون وغيرْه من الفلاسفة مفاهيمٌ للزمان، نجدُ أن أرسطو قد وضع نظريةً في الزمان متطوّرةً تمامًا [٣]، اجتمعت فيها كل الملامح السابقة لمفهوم الزمان عند الفلاسفة السابقين مما جعلها تتسمُ بالشمول، كما كان لها أكبر الأثر في تطوّر نظرية الزمان في القرون التالية، لأن النظريات التي جاءت بعدها سارت إلى حدٍ كبيرٍ في إطارها واعتمدت على نفس فروضها ومقدماتها .[٤]

يقولُ أرسطو : « إن الجوْهر يتقدمُ على سائر المْوجودات، فإذا كانت الجواهر فاسدةٌ فالأشياء كلها فاسدةٌ، إلا أنه لا يمكنُ في الحركة أن تكون كائنةً أو فاسدةً

١ أبو نصر الفارابي – مرجع سابق – ص ٣٢ .

٢ ألفرد إدوارد تايلور – مرجع سابق – ص ص ٧٧ / ٧٨ .

3 Ariotti P. E. – The concept of time in late antiquity – in International philosophical quarterly – V. XII – 1972 – P. P. 526 / 527 .

٤ عبد الرحمن بدوي – الزمان الوجودي – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٥ م – ص ٥٢ .

لأنها دائمةٌ، ولا الزمان أيضًا، فإنه ليْس يمكنُ أن يوجد متقدمٌ أو متأخرٌ إن لم يكن هناك زمانٌ، والحركة أيضًا يجب أن تكون متصلةٌ على مثال الزمان، فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة أو انفعالاً لها « .[1]

إذن فأرسطو يتناولُ الزمان كأحد لواحق الحركة بالإضافة إلى اللامتناهي والخلاء والمكان، فيبحثُ عن طبيعته وتعريفه وعلاقته بالحركة والمْوجودات، ويبدأُ كلامه عنه بالتساؤل هل ينتمي إلى الأشياء المْوجودة أم غيرْ المْوجودة ؟ وما هى طبيعته ؟ ويذهبُ إلى أن المرء يمكنُ أن يشك في الزمان إما أنه لا يوجدُ على الاطلاق، أو أنه يوجدُ و بطريقةٍ غامضةٍ، فجزءٌ من الزمان كان ولن يعود وهو الماضي، وجزءٌ منه سيكونُ لكن ليْس بعد وهو المستقبل، وأما ما نسمّيه حاضرًا فإنه يزولُ باستمرارٍ في اللحظة التي نقولُ عنه فيها إنه حاضرٌ ويتحولُ في الحال إلى ماضٍ، ومن ثم فإن أجزاء الزمان وهى الماضي والحاضر والمستقبل ليْست إلا أجزاءً اعتباريةً لا وجود لها في الحقيقة، ومن هنا يمكنُ افتراض أن ما يتركبُ من أشياءٍ غيرْ موْجودةٍ لا يمكنُه المشاركة في الواقع، بالإضافة إلى أنه لا يمكنُ لشيءٍ منقسمٍ أن يوجد إلا بوجود كل أو بعض أجزائه، والزمان قد وُجدت بعض أجزائه، بيْنما البعض الآخر يجب أن يوجد، ولا جزء منه كائنٌ رغم أنه منقسمٌ .[2]

و هناك من يستنتجُ من ذلك أن الزمان يوجدُ بطريقةٍ غامضةٍ، ومن ثم يتجنبُ أرسطو أن يجعلُ له وجودًا حقيقيًا، ويُعتقدُ في الوقت نفسه أن الدراسات البيولوجية التي قام بها أرسطو كان يجب أن تؤدي به إلى قوْلٍ قاطعٍ وأكثر صراحةٍ عن حقيقة الزمان، بمعنى أن الزمان لابد أنه حقيقيٌ لأن الاختلافات التي تحدثُ للكائنات العضوية المتطوّرة تكونُ خلال الزمان، وهو عاملٌ

١ عبد الرحمن بدوي – أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الثانية – ١٩٧٨ م – ص ٧٤ .

٢ محمد علي أبو ريّان – تاريخ الفكر الفلسفي – مرجع سابق – ص ١٠٠ .

ضروريٌ لتطوّرها، وقد ظهرت هذه الحقيقة الكاملة للزمان متضمنةً في فكرة الكائن العضوي المتطوّر عند أبقراط، الذي رأى أن هناك ميّلٌ إيجابيٌ من جانب هذا الكائن للشفاء في ظل ظروفٍ بيئيةٍ ملائمةٍ أو حتى بدونها، والتأكيد على هذا الميّل يقومُ على افتراض الوجود الحقيقي للزمان، فهو حقيقيٌ بمعنى أن له تأثيره المباشر على الواقع، وتُعتبرُ هذه العلاقة بينْ الزمان وعمليات الحياة والطب عند أبقراط ارهاصًا للارتباط بينْ الزمان والرؤية البيولوجية في القرن التاسع عشر، لكن أرسطو من وجهة النظر هذه لم يكن على استعدادٍ تامٍ لنسبة حقيقةٍ كاملةٍ إلى الزمان .[1]

و في الفصل العاشر من الكتاب الرابع من « الطبيعة » يقومُ برفض ثلاثة آراء عن الزمان ينسبُها إلى السابقين عليه، الرأي الأول هو تعريف الزمان بأنه الحركة الدائرية لفلك العالم، ويقومُ رفضه لهذا التعريف على أساس أن أجزاء الدوران ستظلُ زمانًا رغم أنها ليْست دوراناتٌ، بالإضافة إلى أنه لو كان الزمان حركة الفلك فسيعني هذا أنه لو كان هناك أكثر من فلكٍ فسيكونُ هناك أكثر من زمانٍ واحدٍ في نفس الوقت وهذا غيرْ صحيحٍ .

و الرأي الثاني هو تعريف الزمان بفلك العالم، ويرفضُه على اعتبار أنه رأيٌ ساذجٌ لقيامه على الحجة الفاسدة أن كل شيءٍ يوجدُ في الزمان، وكل شيءٍ يوجدُ في فلك العالم، ومن ثم فالزمان هو الفلك [2]، ويجب ألا يُعتبرُ رفض أرسطو لتعريف الزمان بحركة فلك العالم رفضًا لأفلاطون على اعتبار أن هذا التعريف هو ما ورد في محاورة « تيماوس »، وذلك لأن نسبة هذا التعريف إلى أفلاطون تقومُ على

١ أميمة ضياء الدين محمد سوكة – مفهوم الزمان في الفكر اليوناني – دار كلمة للنشر والتوزيع – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠١٣ م – ص ص ١٧٩ / ١٨٠ .

2 Turetzky Ph. – Time – Routledge – London & New York – 1998 – P. 19 .

سوء فهم لبعض فقرات المحاورة التي يعرّفُ فيها أفلاطون الزمان ليْس بأنه حركات الأجسام السماوية وإنما بأنه مقياس هذه الحركات .

أما الرأي الثالث فهو تعريف الزمان بالحركة او التغيرّ عمومًا، ورفضه يرجعُ إلى أن تغيرّ أي شيءٍ أو حركته تكونُ فقط في الشيء ذاته وحيْثما يكونُ، بيْنما الزمان موْجودٌ بالتساوي في كل مكانٍ ومع كل الأشياء، كما أن التغيرّ دائماً ما يكونُ أسرع أو أبطأ و الزمان ليْس كذلك، لأن السريع والبطيء يُعرّفان بالزمان، فالسريع هو ما يتحركُ كثيرًا في وقتٍ قصيرٍ، والبطيء هو ما يتحركُ قليلاً في وقتٍ طويل، لكن الزمان لا يعرّفُ بالزمان بأن يكون كميةً معيّنةً منه أو أحد أنواعه، أي أن أرسطو يرفضُ الزمان بالحركة لأن في هذا انكارًا للاختلاف بينْ الاثنين، بالإضافة إلى أنه لو كان الزمان مماثلاً للحركة فسيكونُ على حالة السكون أن توجد خارج الزمان وهذا مستحيلٌ .[1]

لكن لو أن الزمان لا يمكنُ أن يكون الحركة فإن أرسطو يعتقدُ أنه لا يوجدُ بدون الحركة أو التغيرّ عمومًا، وبذلك يربطُ أرسطو الزمان بالحركة كما فعل أسلافه لكنه يختلفُ معهم منهجيًا، حيْث يستندُ في ربطه للزمان بالحركة أو التغيرّ إلى أننا حين لا نشعرُ بتغيرٍّ في أنفسنا لا يبدو لنا أن زمانًا قد مرّ [2]، ويشيرُ أرسطو إلى أنه لا توجدُ ضرورةٌ للتمييز بينْ الحركة والتغيرّ، فالزمان متضمنٌ في أي نوعٍ من التغيرّ سواءً كان كوْنًا أو فسادًا أو نقلةً أو استحالةً أو زيادةً أو نقصانًا .[3]

---

1 **Von Leyden W. – Time , number and eternity in Plato and Aristotle – in The philosophical quarterly V. 14 – No. 54 – January 1964 – P. 48 .**

٢ **عبد الرحمن بدوي – الزمان الوجودي – مرجع سابق – ص ص ٥٢ / ٥٣ .**

3 **Turetzky Ph. – op. cit. – P. 19 .**

لا يوجدُ زمانٌ إذن بدون الحركة أي لابد أن يكون من نفس جنس الحركة، ولكن كيْف ذلك ؟ هنا يربطُ الزمان بالمكان فيقولُ إن الحركة تخضعُ للمقدار الكمي، وكل مقدار كمي متصلٌ، فالحركة إذًا متصلةٌ مثله، والزمان يخضعُ للحركة وبالتالي فهو متصلٌ مثلها، و إذا كنا نميّزُ في الشيئ المتحرك بينْ نقطة بداية ونقطة وصول أي بينْ سابقٍ ولاحقٍ في المكان، والحركة خاضعةٌ للمكان، فبالامكان التمييز في الحركة بينْ سابقٍ ولاحقٍ، وبما أن الزمان خاضعٌ للحركة فلابد أن تكون به هذه الصلة بينْ سابقٍ ولاحقٍ [١]، ومن ثم فإن لدينا ثلاث متلازمات هى المكان أو المقدار والحركة والزمان، تُولّدُ النقطة الأول أو المكان، ويُولّدُ الجسم المتحرك الثانية أو الحركة، بيْنما يُولّدُ الآن الثالث أو الزمان، و ما يمكنُ ملاحظته من بيْنها هو الجسم المتحرك والذي ندركُ حدوث الحركة من ادراكنا له . [٢]

و بالإضافة لتعريف أرسطو للزمان بأنه عدد الحركة يشيرُ إليه مرارًا كمقياسٍ لها، لكن كيف ينطبقُ كلا المصطلحان على الزمان ؟ وما التمييز بيْنهما ؟ لتوضيح هذا يُعرّفُ الكم بأنه ما يقبلُ القسمة إلى مكوّناتٍ تصلحُ أن تكون أفرادًا، وهو يكونُ كثرةٌ لو أنه قابلٌ للعدّ ومقدارٌ لو أنه قابلٌ للقياس، والكثرة هى ما يقبلُ القسمة إلى أجزاءٍ منفصلةٍ، و المقدار هو ما يقبلُ القسمة إلى أجزاءٍ متصلةٍ مثل الخط والسطح والجسم الصلب، و لهذا فليْس من الصعب فهم لماذا يجبُ أن يُطلق على الزمان أنه مقياسٌ، حيْث إن الحركة متصلةٌ ويمكنُ أن تنقسمُ إلى أجزاءٍ متصلةٍ، فهى قابلةٌ للقياس مثلما أن

---

١ عبد الرحمن بدوي – الزمان الوجودي – مرجع سابق – ص ٥٤ .

2 Callahan J. F. – Four views of time in ancient philosophy – Greenwood press publishers – Westport – Connecticut – 1979 – P. 55 .

الخط قابلٌ للقياس .[1]

و يعتقدُ أرسطو أننا لا نقيسُ فقط الحركة بالزمان وإنما أيضًا الزمان بالحركة، إذ يميّزُ الزمان الحركة بما أنه عددها وتميّزُه الحركة كذلك، فنصفُه بأنه كثيرٌ أو قليلٌ بقياسه بالحركة، تمامًا كما يُعرّفُ العدد بما يُعدُّ فنعرّفُ مثلاً عدد الخيول بفرسٍ واحدٍ كوحدةٍ، لأننا نعرّفُ كم عدد الخيول باستخدام العدد، ثم باستخدام الفرس الواحد كوحدةٍ نعرّفُ عدد الخيول نفسه، وكذا مع الزمان والحركة تُقاسُ الحركة بالزمان والزمان بالحركة، يحدثُ هذا بصورةٍ طبيعيةٍ لأن الحركة تتطابقُ مع المسافة، والزمان يتطابقُ مع الحركة لأنها كمياتٌ متصلةٌ ومنقسمةٌ، تتصفُ الحركة بهذه الصفات لأن المسافة لها هذه الطبيعة، و يتصفُ الزمان بنفس الصفات بسبب الحركة، تُقاسُ المسافة بالحركة والحركة بالمسافة إذ يُقالُ إن الطريق طويلٌ لو أن الرحلة طويلةٌ، ويُقالُ إن الرحلة طويلةٌ لو أن الطريق طويلٌ، وكذلك مع الزمان والحركة .[2]

يرى أرسطو أن الزمان مقياسٌ للحركة وأنه يقيسُها بتعيين حركةٍ سوف تقيسُ كل الحركة، كما يقيسُ الذراع الطول بتعيين مقدارٍ سوف يقيسُ الكل، لأن المقياس لابد أن يشبه دائماً ما يقيسُه، لذلك فإن وحدة الحركة هى التي تقيسُ الحركة في الحقيقة، لكن الزمان يقيسُها بتعيين وحدتها، فوظيفة الجزء أن يقيس الكل، والحركة فقط هى التي تكون جزءًا من الحركة، بصورةٍ مشابهةٍ يقيسُ الذراع الطول بتعيين جزءٍ من الطول سوف يكونُ مقياسًا، وكما يقيسُ الزمان الحركة بتعيين حركةٍ ستقيسُ كل الحركات، فكذلك تقيسُ الحركة الزمان بتعيين زمانٍ سيقيسُ كل الأزمنة، لكن بالطبع فهذه الحركة أيضًا يعيّنُها الزمان بما أنه

---

١ **Callahan J. F. – op. cit. – P. 50 .**

٢ **Ibid – P. 53 .**

مقياس الحركة .[1]

٣ – النفس :

لم تتكوّن الفلسفة التصوّرية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط، حين استطاع أن يكتشف وجودًا آخر غيرْ الوجود الحسيّ هو الوجود الذهني أي وجود التصوّرات، فالأقدمين لم يكونوا يقولون بوجودٍ آخرٍ غيرْ هذا الوجود الحسيّ، ولم يكتشفوا طبيعة هذا النوْع الجديد من الوجود، ولكن سقراط مع ذلك ولو أنه استطاع لأول مرةٍ تمييز هذا الوجود المحسوس الصرف، فلم يستطع تحديد ماهية هذا النوْع الجديد من الوجود، و كذلك الحال بالنسبة لأفلاطون، فعلى الرغم من كل المحاولات التي قام بها من أجل تمييز الوجود التصوّري وتحديد معالمه، بحيْث يصبحُ وجود التصوّرات متمايزًا عن وجود المحسوسات، فإنه كان لا يزالُ حسّيًا إلى حدٍ بعيدٍ، ولم يستطع أن يميّز بوضوحٍ حقيقة هذا الوجود، فجاء أرسطو وجعل لهذا الوجود التصوّري المقام الأول، وبينّ خصائصه و حدّد طبيعته، خصوصًا فيما يتصلُ بالوجود الحي، أو النفس .[2]

و علم النفس تابعٌ للعلم الطبيعي في رأي أرسطو، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي، ويقولُ عن ذلك : « إن جميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقةٌ بالجسم وداخلةٌ في العلم الطبيعي »، أي أن علم النفس يقومُ على دراسة موْجوداتٍ طبيعيةٍ مركبةٍ من هيولى وصورة، ومن ثم فإنه يعتبرُ جزءًا من العلم الطبيعي عند أرسطو .

---

1 **Callahan J. F. – op. cit. – P. 67 .**

٢ **عبد الرحمن بدوي – أرسطو – مرجع سابق – ص ٢٣٤ .**

و النفس في رأي أرسطو لا تنفصلُ عن الجسم باعتبارها صورته، ولا يمكنُ لإنسان أن تكونُ له نفسٌ بلا جسم [١]، والرابطة بيْنهما ليْست ألية بل عضويةٌ، فالنفس ليْست شيئًا يدخلُ في الجسم ويخرجُ منه، إنها ليْست شيئًا على الاطلاق بل هي وظيفةٌ. [٢]

و يلجأُ أرسطو في تعريف النفس إلى طريقته التقليدية وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في المْوضوع من قبل، فيقولُ أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا ادراك ماهية النفس، فالفيثاغوريون مع قوْلهم بوجود النفس مستقلةً، فإنهم جعلوا النفس شيئًا عاليًا يكادُ لا يكونُ له أدنى صلةٍ بالأجسام، وكذلك فعل أفلاطون، ومعنى هذا العلوّ للنفس أن أي نفسٍ يمكنُها أن تحلُّ بأي جسم، وهذا لا يمكنُ أن يكون صحيحًا في رأي أرسطو [٣]، وهو يخلصُ إلى نتيجةٍ عامةٍ أن القدماء اجمعوا على أن للنفس صفتين جوْهريتين هما الحركة والادراك، فالذين يقدّمون ناحية الحركة على ناحية الادراك منهم كديمقريطس و لوقيبوس، يصفون النفس بقوْلهم إنها ضربٌ من النار أو جوْهرٌ حارٌ يتركبُ من ذراتٍ كروْيةٍ لطيفةٍ تتخللُ كل شيءٍ وتبثُ فيه الحركة، فتكونُ النفس عندهم بمثابة ما يولّدُ الحركة في الحيوان، وعلى هذا المنوال ينسجُ فيثاغورس وإنكساغوراس وطاليس و سواهم ممن ذهبوا إلى أن النفس هي مبدأ الحركة في الحيوان، إلا أن من الفلاسفة من يقدّمُ ناحية الحسّ على ناحية الحركة في تأويله للنفس، فإنباذوقليس الذي زعم أن الشيء لا يُعرفُ إلا بمثله، يشيرُ إلى أن النفس التي تدركُ العناصر الأربعة

١ **Douglas Justin Young – Soul as structure , Plato and Aristotle on the harmoniq theory – A dissertation presented to the faculty of the graduate school of Cornell University , in partial fulfillment of the requirements of the degree of doctor of philosophy – 2007 – P. 215 .**

٢ **محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٧٨ .**

٣ **محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٠ .**

ينبغي أن تتركب من هذه العناصر، وأفلاطون الذي يذهبُ إلى أن مراتب المعرفة أعدادٌ يرى أن النفس مركبةٌ من الأعداد، وإلا ما كانت قادرةٌ على المعرفة، وهذان الفريقان رغم اختلافهما في الرأي متفقان على أن للنفس خاصيةٌ عامةٌ كبرى هى مباينتها للجسم .[1]

و لا يتفقُ أرسطو مع هذه الآراء كلها، لذا يأتي بتعريفٍ جديدٍ يضعُه أولاً ثم يشرحُه، وهذا التعريف هو : « إن النفس كمالٌ أولٌ لجسم طبيعي آلي ذي حياةٍ بالقوة »، وكلمة آلي هنا معناها أنه مستكملٌ ليْس فقط كل أدواته، بل وأيضًا من ناحية وظائف الأعضاء، إلا أن هذه الوظائف في هذه الحالة ليْست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تهيؤٌ لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائفٌ مستخدمةٌ بالفعل .

أما عبارة كمالٌ أولٌ أو فعلٌ أولٌ فيُقصدُ به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبةٍ عليا، والكمال حينما يكونُ أول يكونُ في مرتبةٍ أحط من مراتب الفعل، ومعروفٌ أن المرتبة الدنيا للفعل هى التي يكونُ فيها الفعل تارةً متحققًا، و تارةً غيرْ متحققٍ، أي الذي لا يكونُ بالفعل باستمرارٍ، فلما كانت النفس لا تؤدي وظائفها باستمرارٍ، كما هو الحال في حالة النوم مثلاً، فإن فعلها في هذه الحالة فعلٌ أولٌ أي في المرتبة الدنيا، ما دام ليْس بفعلٍ مستمرٍ .[2]

و المهم في هذا التعريف قوْله إن النفس فعلٌ، فإنه يلاحظُ أولاً أن أفلاطون حينما

---

١ ماجد فخري – مرجع سابق – ص ٥٩ .

– And : Herbert Granger – Aristotle›s idea of the soul – Kluwer academic press – Boston – USA – 1996 – P. 25 .

٢ محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٠ .

قال عن النفس أنها شيئٌ يتحركُ بالذات لم يبينّ طبيعة النفس الحقيقية، كما أن قوْل إكسينوقراط أن النفس عددٌ يتحركُ بالذات ليْس قوْلاً صائبًا، وإن كان قوْل كل منهما أعلى بكثيرٍ من قوْل ديموقريطس بأن النفس مكوّنةٌ من ذراتٍ لطيفةٍ.(١)

و النفس أيضًا عند أرسطو هى ما به نحيا ونفكرُ، وهذا التعريف ينصبُ على وظائف النفس بالاجمال من نفسٍ نباتيةٍ وحساسةٍ وناطقةٍ، وهذا التقسيم لا يُقصدُ منه إلا أن هذه وظائفٌ مختلفةٌ تقومُ بها نفسٌ واحدةٌ، وهذا يختلفُ عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي الذي يقسّمُ النفس لشهوانيةٍ وغضبيةٍ وعاقلةٍ، فإذا كان أفلاطون يجعلُ هناك أنواعًا ثلاثةً من النفوس فأرسطو ينظرُ إليها باعتبارها وظائف تنسجمُ عن طريق التصاعد فيما بيْنها .(٢)

و هذه الوظائف هى الوظيفة الغاذية والوظيفة الحاسة والوظيفة الناطقة، ويتكلمُ أرسطو أيضًا عن وظيفةٍ نزوعيةٍ وعن وظيفةٍ محركةٍ، يمكنُ اعتبارهما

تأثيرين ثانويين للإحساس بقدر ما يستلزم النزوع ويستثير الحركة، وأحيانًا يدعو أرسطو وظائف النفس هذه أو قواها أجزاء النفس .(٣)

أما المذهب الذي وضعه أرسطو في النفس فهو مذهبٌ ثنائيٌ، فهو يقولُ في تعريفه بوجود بدنٍ ونفسٍ، ولم يكن واقعيًا صرفًا كما كان الأقدمون ممن سبقوه، ولا مثاليًا صرفًا كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الألمانية مثلاً، وثنائيته

١ محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٤ .

– And : Douglas Justin Young – op. cit. – P. 36 .

٢ عبد العال عبد الرحمن عبد العال – مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من إمبادوقليس حتى أفلوطين – تصدير محمد فتحي عبد الله – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠٠٤ م – ص ص ١٤٩ / ١٥٠ .

٣ جان بران – أرسطو والليكيوم – تعريب جورج أبو كسم – تقديم عادل العوا – الأبجدية للنشر والتوزيع – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – ١٩٩٤ م – ص ١١٠ .

قائمةٌ على فكرته الخصبة التي تسودُ معظم فلسفته، وهى فكرة الهيولى والصورة، فكما أنه ثنائيٌ في تصوّره للأشياء من حيْث أن كل شيءٍ يتألفُ من مادةٍ وصورةٍ، فهو كذلك ثنائيٌ في مذهبه في النفس، فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى، والنفس هى بمنزلة الصورة، وفي هذه الثنائية تكونُ الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بيْنما تكونُ الهيولى بمثابة القوة، فالنفس من البدن هى إذن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تُستكملُ به .[1]

و يترتبُ على هذا وجود علاقةٌ وثيقةٌ بينْ الحالات النفسية والعمليات الفسيولوجية، وأن الجسم والروح يتحدان ببعضهما بنفس الطريقة التي يتحدُ بها الشمع بالختم المطبوع عليه، ولقد كان الميتافيزيقيون قبل أرسطو يناقشون الروح المجردة دون أي اعتبارٍ للبيئة الجسدية، وهو في رأي أرسطو خطأٌ كبيرٌ، وفي الوقت نفسه يناقشُ أرسطو الروح أو العقل ليْس كنتاج الظروف الفسيولوجية للجسم ولكن كحقيقة الجسم، والجوْهر الذي فقط من خلال الحالات الجسدية يكتسبُ معناه الحقيقي .[2]

إن نشاط الروح يظهرُ في كلّياتٍ أو أجزاءٍ معينةٍ تتوافقُ ومراحل التطور البيولوجي، وهى كلّيات التغذية التي تقتصرُ عليها النباتات والحركة التي تزيدُ بها عنها الحيوانات والعقل ميزة البشر المتفردة ،وهذه الكلّيات تشبهُ الأرقام الرياضية التي يضمُّ الأعلى فيها الأقل منه، ويجب أن تُفهمُ ليْس كالأجزاء المادية الفعلية، ولكن كمثل هذه الأشكال المحدبة والمقعرة التي نميّزُها في نفس السطر، ويظلُّ العقل أعلاها ويشملُها جميعًا، ومن العبث أن نتحدثُ عنه كما فعل أفلاطون، كرغبةٍ واشتهاءٍ في جزءٍ منه وشعورٌ بالغضب في آخرٍ، لأن

---

١ محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ص ١٧٨ / ١٧٩ .

2 – A. D. Code – op. cit. – P. 82 .

الادراك الحسيّ هو كليةٌ لتلقي صوَر الأجسام الخارجية بشكلٍ مستقلٍ عن المادة التي تكوّنها، مثلما يأخذُ الشمع شكل الختم من دون الذهب أو المعادن الأخرى التي يتألفُ منها الختم، ومثل موْضوع الانطباع ينطوي التصوُّر على الحركة ونوْعٍ من التغيير النوْعي، لكن التصوُّر ليْس مجرد استقبالٍ سلبيٍ بل له عمله ونشاطه في المقابل فهو يمثّلُ حركة الروح خلال الجسم .[1]

و موْضوعات الحسّ قد تكونُ إما خاصةٌ مثل اللوْن الذي هو خاصٌ بالبصر والصوْت الذي هو خاصٌ بالسمع، أو مشتركةٌ يمكن استقبالها من قبل العديد من الحواس في تركيبةٍ مثل الحركة أو الشكل، أو عرضيةً استنتاجيةً مثلما نعرفُ لوْنًا ما ونربطُه بشيءٍ أو كائنٍ يتميّزُ به، ومن الحواس الخمس هناك اللمس أساسيًا أوليًا، والسمع هو الأكثر فائدةً، و البصر الأكثر نبلاً .

و أعضاء هذه الحواس لا تعملُ أبدًا بشكلٍ مباشرٍ، ولكن من خلال بعض المتوْسطات مثل الهواء، حتى اللمس الذي يبدو أنه يعملُ عن طريق الاتصال الفعلي، ينطوي على بعض وسائط الاتصال وأدواته، ويرى أرسطو أن القلب هو مركز الحسّ الذي يحتوي الصفات المشتركة بينْ كافة موْضوعات الإحساس التي تجعلنا نحسُّ بها، ومن ثم فإنه يجلبُ لنا الوعي بالمحسوسات ويمكنُنا من التمييز بينْ تقارير الحواس المختلفة .

كما يعرّفُ أرسطو الخيال بأنه الحركة التي تحدثُ بناءً على الإحساس الفعلي، و بعبارةٍ أخرى هو العملية التي يتمُّ من خلالها التقاط الانطباع الحسيّ والاحتفاظ به في العقل، ومن ثم فهو أساس الذاكرة، والتي يمكنُ تعريفها كحيازةٍ دائمةٍ للصورة الحسّية التي تمثّلُ الشيئ أو الكائن موْضوعها، والأوهام والأحلام

١ جورج طرابيشي – مرجع سابق – ص ٥٥ .

كلاهما على حدٍ سواء بسبب إثارةٍ في عضو الحسّ مماثلةٌ لتلك التي تنتجُ عن الوجود الفعلي للظاهرة الحسّية .[1]

أما العقل فهو مصدر المبادئ الأولى للمعرفة، وهو يعارضُ الحواس القاصرة المختلفة من فردٍ لآخر، بيْنما الفكر واحدٌ بينْ الجميع، وأيضًا في حين أن الحواس تتعاملُ مع الجانب المادي الملموس من الظواهر، يتعاملُ العقل مع الجوانب المجردة والمثالية، ولكن في حين أن العقل هو في حد ذاته مصدرٌ للأفكار العامة، فهو أيضًا احتماليٌ، فإنه لا يصلُ إليها إلا من خلال عملية التنمية التي فيها ينتقلُ الحسّ تدريجيًا إلى الفكر، و تُوحّدُ التقارير الحسّية وتُفسرُها، هذا العمل من العقل في الكائنات المفكرة يثيرُ السؤال التالي : كيْف يمكنُ للفكر غيرْ المادي تلقي الأشياء المادية ؟ يمكنُ ذلك فقط بالاتصال بينْ الفكر والأشياء، ويذهبُ أرسطو إلى أن العقل الفعّال يصنعُ موْضوعات الفكر، ويتميّزُ بهذا عن العقل السلبي الذي يستقبلُ ويجمعُ

و يقارنُ بينْ موْضوعات الفكر، العقل الفعّال يجعلُ العالم جليًا واضحًا، ويضفي عليه من الأفكار ما يجعلُ مكوّناته في متناول الفكر، تمامًا مثلما ترسلُ الشمسُ أشعتَها إلى الأشياء المادية، والتي بدونها لن تكونُ ألوانها مرئيةً ولن يكونُ هناك ما يمكنُ مشاهدته، أما عقل الروح البشرية أو العقل الموْجود في البشر فهو جزءٌ من هذا العقل الفعّال، ليتعرّف الإنسان من خلاله على العالم المحيط به ومكوّناته.[2]

---

١ D. W. Graham – op. cit. – P. 225 .

– And : Johansen T. K. – Aristotle on the sense organs – Cambridge University press – 1998 – P. 76

٢ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ص ٢١٢ / ٢١٣ .

٤ - البيولوجيا :

ربما يكونُ تأثير أرسطو قلّ تدريجيًا في المجالات العلمية المختلفة مع تقدم العلوم و نموّها، خاصةً بالنسبة لعلميّ الفلك والميكانيكا، واللذين تقلص الاهتمام بالدراسات الأرسطية فيهما أسرع من غيرْهما، ولكن وحتى اليوْم، لا يزالُ له تأثيره في علم البيولوجيا أو دراسة الأحياء، ومازالت أعماله في هذا المجال تحظى باهتمامٍ كبيرٍ بعد كل هذه القرون .[١]

و تكشفُ مؤلفات أرسطو عن مدى اهتمامه بالبيولوجيا، وعن أنها من أهم ميادين بحوثه الرئيسية، صحيحٌ أنه كان بحقٍ دائرة معارف كبرى في جميع ألوان المعرفة العلمية والطبيعية والفلكية والرياضية في عصره، فضلاً عن العلوم الفلسفية بالطبع، وهذا هو السبب في تسميَته بالمعلم الأول، إلا أنه كان رائدًا في علم البيولوجيا، سواءً بالنسبة لقوة ملاحظاته، أو للشواهد التي جمعها من ملاحظات الآخرين، أو لمناقشاته النظرية، ويصفُه ديفيد روس قائلاً : « كان أرسطو أعظم علماء الحياة بينْ القدماء بلا منازع »، كما يقولُ تشارلز داروين : « لقد كان لينيس وكوفييه معبوديّ على اختلافٍ في طريقة العبادة، لكنني أراهما الآن إذا قيسا بأرسطو مجرد تلميذين »، وكارلوس لينيس (١٧٠٧ م - ١٧٧٨ م) هو عالم نبات سويدي يُعدُّ مؤسس علم النبات، أما البارون كوفييه (١٧٦٩ م - ١٨٣٢ م) فهو عالمٌ فرنسيٌ يُعدُّ مؤسس علم التشريح المقارن .

و هذا يوضّحُ خطورة آراء أرسطو البيولوجية التي سيّطرت على الفكر البشري فترةً زمنيةً طويلةً للغاية، فلقد استمر تأثيرها حتى القرن الثامن عشر، بالرغم مما

١ **Fritz Mauthner – Aristotle – translated by Charles D. Gordon – McClure , Phillips & Co – New York – USA – 1907 – P. P. 48 / 49 .**

بها من أخطاءٍ، وكانت كُتبه عن الحيوان هى خير مؤلفاته على الاطلاق، وأعظم ما اثمره العلم في اليونان في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وظلّ علم الأحياء عشرين قرنًا ينتظرُ مؤلفًا يضارعُه .[١]

و قد استفاد من علاقته بتلميذه الإسكندر وطلب منه جمع كثيرٍ من العيّنات الحيوانية المتنوّعة خلال غزواته التي شملت مناطق واسعة من العالم القديم، وبعد أن أُرسلت هذه المادة العلمية الغزيرة إلى أثينا اخضعها أرسطو للبحث والتصنيف، لينتهي إلى تقسيم الكائنات الحية لأنواعٍ وأجناسٍ وفقًا لخصائصٍ معيّنةٍ .[٢]

و لخّص أرسطو بحوثه العلمية واسعة النطاق في علم الحيوان وعلم الأحياء البحرية في كتابٍ عُرف فيما بعد بعنوانٍ زائفٍ هو " تاريخ الحيوان "، وأضاف له أطروحتين قصيرتين هما " في أجزاء الحيوان " و" في تكاثر الحيوان "، وكان لهذه المؤلفات وغيرْها تأثيرٌ قويٌ على التراث العربي ولاسيما عند الجاحظ، وابن قتيبة، والنويري في " نهاية الإرب "، والدميري في " حياة الحيوان "، وغيرْهم .

و على الرغم من أن أرسطو لم يدّع أنه أسّس علم الحيوان، فقد كانت ملاحظاته التفصيلية لمجموعةٍ كبيرةٍ متنوعةٍ من الكائنات الحية غيرْ مسبوقةٍ، وتؤكّدُ أنه هو أو أحد مساعديه في الأبحاث يجب أن يكون من المتمتعين ببصرٍ حادٍ للغاية، لأن بعضًا من سمات الحشرات التي وصفها بدقةٍ شديدةٍ لم يذكرُها غيرْه حتى اختراع

---

١ إمام عبد الفتّاح إمام – أرسطو والمرأة – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٦ م – ص ٤٣ .

٢ ج. ج. كراوثر – قصة العلم – ترجمة وتقديم ودراسة يمنى طريف الخولي، بدوي عبد الفتّاح – المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٨ م – ص ٤٢ .

المجهر في القرن السابع عشر .[1]

و النطاق الذي شمله أرسطو بأبحاثه العلمية يثيرُ الدهشة، ومعظمها تدورُ حول تصنيف الحيوانات إلى أجناسٍ وأنواع، ولقد احصى أكثر من ٥٠٠ نوع في أطروحاته، وهذا العدد قد لا يكونُ ضخماً الآن، لكنه كان هائلاً بالنسبة لعصره، ووصف معظمها بالتفصيل، وعرض لما لا حصر له من المعلومات حول التشريح، والنظام الغذائي، و البيئة المناسبة، وطرق الجماع، والجهاز التناسلي للثدييات والزواحف والأسماك و الحشرات، وهذه المعلومات هى مزيجٌ من التحقق الدقيق وبقايا الخرافات، وفي بعض الحالات اثبتت قصصه التي لم تكن موْثوقًا بها في عصره حول الأنواع النادرة من الأسماك، صحتها ودقتها في وقتٍ لاحقٍ بعد قرونٍ عديدةٍ، كما أنه قد تناول أيضًا بالشرح والتحليل مشكلاتٍ بيولوجيةً استغرقت آلاف السنين لحلّها، مثل طبيعة التطور الجنيني، لهذا وعلى الرغم من اختلاطها بالخرافات فيجب أن يُنظرُ إلى الأعمال البيولوجية لأرسطو باعتبارها انجازًا هائلاً، فلقد اجرى تحقيقاته بروحٍ علميةٍ حقيقيةٍ، وكان دائماً على استعدادٍ للاعتراف بالجهل عند عدم كفاية الأدلّة، وكان يؤكدُ أنه عندما يكونُ هناك صراعٌ بينْ النظرية والملاحظة لابد للإنسان من الثقة بالملاحظة والمراقبة، والنظريات يمكنُ الوثوق بها فقط إذا كانت نتائجها تتفقُ مع نتائج الملاحظات .[2]

و لقد تعلّم أرسطو التشريح عن والده، وقام هو نفسه بتشريح أكثر من خمسين حيوانًا، لكنه على الأرجح لم يشرّح جسدًا بشريًا قط، ولهذا فقد كان يعرفُ عن الأعضاء الداخلية للحيوان أكثر مما يعرفُ عن الإنسان، ويرجعُ هذا إلى أنه لا هو ولا أبقراط قد تحررا من سلطان الدين ليقدما على

---

١ ج. ج. كراوثر – مرجع سابق – ص ٤٩ .

٢ A. D. Code – op. cit. – P. 81 .

تشريح الأجسام البشرية، وربما يكونُ قد شرّح فقط جنينًا بشريًا، لكنه لم يأخذُ عنه معلوماتٍ مباشرةً، فقد كان يأخذُ معلوماته من مصادرٍ كثيرةٍ ومنوَعةٍ، كملاحظات مساعديه، والرعاة، والصيادين، وقناصي الطيور، و صيادي السمك في بحر إيجه، ولهذا لم تكن مؤلفاته البيولوجية على درجةٍ واحدةٍ من القيمة والأهمية، فبعضها إشاراتٌ عامةً بغيرْ شرحٍ أو تفصيلٍ، وبعضها الآخر رواياتٌ لقصصٍ رواها رحالةٌ .[1]

٥ – الميتافيزيقا :

اطلق أندرونيقوس الرودسي تلميذ أرسطو وناشر مؤلفاته اسم الميتافيزيقا على أعمال الأخير في الفلسفة الأولى، إما لأنها تتجاوزُ كتاباته عن الطبيعة و المادة أو تأتي بعدها[2]، بيْنما لم يطلق أرسطو على أيٍ من من كتبه اسم الميتافيزيقا، فماذا كان يطلقُ على المادة التي سُمّيت بعده بالميتافيزيقا ؟ لقد كان يستخدمُ ثلاثة أسماء مختلفة :

1 – أحيانًا كان يسمّيها بالعلم الأول، وكلمة أول هنا تدلُّ على أسبقيةٍ منطقيةٍ، فإذا كانت العلوم الطبيعية المختلفة تدرسُ العلّل القريبة والمباشرة، كعلّة غليان الماء وسقوط المطر وغيْرها، فإن الميتافيزيقا تدرسُ العلّل البعيدة أو الأولى، فهى العلم الأول الذي يسبقُ موْضوعه منطقيًا بقية العلوم الأخرى جميعًا، وهى تفترضُه منطقيًا ولو أنه يأتي بعدها في ترتيب الدراسة .

2 – وأحيانًا ثانيةً كان يسمّيها بالحكمة، على اعتبار أنها الغاية التي تسعى إليها العلوم الأخرى في بحثها، مما يعني أن العلوم المختلفة بالإضافة للوظيفة المباشرة التي تقومُ بها تقومُ بوظيفةٍ أخرى تخرجُ بها عن حدود بحثها الخاص، وهى أن

١ إمام عبد الفتّاح إمام – مرجع سابق – ص ٤٤ .

٢ محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٨٥ .

تكشف عما تنطوي عليه منطقيًا من فروضٍ سابقةٍ .

3 - وأحيانً ثالثةً يسمّيها بعلم اللاهوت أو الإلهيات أو العلم الشارح لطبيعة الله . [1]

و دراسة أرسطو لما بعد الطبيعة تقعُ في أربع عشرة مقالة عُرفت بحروفٍ الأبجدية اليونانية من حرف الألف إلى حرف النون، ولذلك يسمّيها العرب «كتاب الحروف » [2]، غيْر أن ما فيها من تكرارٍ كثيرٍ وما بيْنها من قلة تناسق يحملُ على الاعتقاد بأن أرسطو لم يقصدُ جعلها كلها في مؤلفٍ واحدٍ، وهى تترتبُ على النحو التالي :

المقالة الأولى تُعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى وتعرضُ لمذاهب الفلاسفة في هذه العلل ثم تنقدُها، وهى مرقومةٌ بالألف الكبرى .

المقالة الثانية مرسومةٌ بالألف الصغرى مما يدلُّ على أنها أُضيفت للكتاب بعد ما تمّ جمعه، والغرض منها بيان امكان هذا العلم بابطال التداعي إلى غيْر نهاية في سلسلة العلل، واظهار وجوب الوقوف عند عللٍ أولى .

المقالة الثالثة مرسومةٌ بحرف بيتا، وتعرضُ مسائل هذا العلم واشكالاته .

المقالة الرابعة مرسومةٌ بحرف جما، وتتناولُ أن هذا العلم يبحثُ في الوجود بما هووجودٌ، وفي المبادئ الأولى وبخاصةٍ مبدأيّ عدم التناقض والثالث المرفوع.

---

١ إمام عبد الفتاح إمام – مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمةٍ للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو – نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الثانية – ٢٠٠٧ م – ص ١٠٩ .

٢ محمد عبد الرحمن مرحبا – مرجع سابق – ص ١٨٦ .

المقالة الخامسة مرسومةٌ بحرف دلتا، وهى بمثابة معجمٌ فلسفيٌّ يعرّفُ ثلاثين لفظًا أو أكثر من المصطلحات الفلسفية .

المقالة السادسة مرقومةٌ بحرف إبسلون، وتعرضُ لتقسيم العلوم النظرية، وأنه لا يوجدُ علم بالعرض، وماهية العرض .

المقالة السابعة مرسومةٌ بحرف زيتا، وتبحثُ في الوجود من حيْث قسمته إلى جوْهرٍ وعرضٍ، وفي الهيولى والصورة ونقد نظرية المثل الأفلاطونية .

المقالة الثامنة مرسومةٌ بحرف إيتا، وتبحثُ في الهيولى والصورة .

المقالة التاسعة مرسومةٌ بحرف ثيتا، وتبحثُ في القوة والفعل .

المقالة العاشرة هى مقالة الأيوتا، وتبحثُ في الواحد والكثير .

المقالة الحادية عشرة هى مقالة الكبا، وهى على قسمين : الأول (ف ١ – ٧) تكرارٌ للمقالات الثالثة والرابعة والسادسة، والثاني (ف ٨ – ١٢) تكرارٌ للمقالتين الثالثة و الرابعة من السماع الطبيعي عن الحركة والتغيّر واللاتناهي .

المقالة الثانية عشرة هى مقالة اللام، وتبحثُ في ضرورة وجود محركٍ أولٍ ثابتٍ يحركُ ولا يتحركُ، وفي ماهية الكواكب والأفلاك وعقولها .

المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة هما مقالتا نو وموء، وهما بمثابة مقالتان نقديتان لآراء أفلاطون بصدد المُثل والأعداد .[1]

و قد بدأ أرسطو برسم معالم تاريخ الفلسفة، ورأى أنها نشأت تاريخيًا

١ حربي عباس عطيتو محمود – مقدمة في الميتافيزيقا – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ٢٠١٥ م – ص ص ٣٨ / ٣٩ .

بعدما تمّ تأمين الضروريات الأساسية [١]، وكانت نتيجةً لشعور الفضول والتساؤل الذي لم يتقبل الأسطورة الدينية سوى بشكلٍ مؤقتٍ فقط ، وعبّر عن ذلك في المقالة الأولى (ألفا) بقوْله : " إن البشر جميعًا يسعون إلى المعرفة بحكم طبيعتهم " [٢] ويشيرُ إلى أن السؤال الفلسفي الجوْهري الذي كان ومازال وسيظلُ يُسألُ في كل الأوقات هو : ماذا يكونُ ؟ و يضيفُ أنه يماثلُ في المعنى سؤالٌ آخرٌ عن الهوْية أو الكينونة أو حقيقة شيءٍ ما أو كائنٍ ما، وهو ما يؤدي للسؤال عن الأصل الأول للعالم كله [٣]، ويرجعُ هذا إلى أن الإنسان هو جزءٌ من هذا العالم وعندما يفهمُه سيستطيعُ فهم نفسه والهدف والغاية من وجوده، وسيمكنُه تحقيقها بشكلٍ أفضلٍ، ولقد كان من المفكرين الأوائل طاليس وأناكسيمنيس وأناكسيماندريس فلاسفة الطبيعة، ثم جاء فيثاغورس وتلاميذه بأفكارهم عن المجردات الرياضية، وكان الوصول جزئيًا لمستوى الفكر النقي مع بارمنيدس وأنكساغوراس، واكتمل بعدها في أعمال سقراط الذي اتجه للتعبير عن المفاهيم العامة في شكل تعريفاتٍ، حتى وصل من خلالها للاستقراء والقياس .

بالنسبة لأرسطو كان موْضوع الميتافيزيقا يتناولُ المبادئ الأولى للمعرفة العلمية و الحالات المطلقة أو النهائية لكل وجودٍ، وبشكلٍ أكثر تحديدًا إنها تتعاملُ مع الوجود في حالته الأساسية أو الوجود كوجودٍ والسمات الأساسية له، وهذا

---

١ Karsten Friis Johansen – A history of ancient philosophy , from the beginnings to Augustine – translated by Henrik Rosenmeier – Routledge – USA – first published – 1998 – P. 276 .

٢ أرسطو طاليس – دعوة للفلسفة – قدّمه للعربية مع تعليقاتٍ وشرحٍ عبد الغفار مكاوي – دار التنوير للطباعة والنشر والتوْزيع – بيروت – لبنان – (د . ت) – ص ٧ .

٣ Karsten Friis Johansen – op. cit. – P. 276 .

يختلفُ عن الرياضيات التي تتعاملُ مع الوجود من حيْث أنه خطوطٌ وزوايا، وليْس الوجود كما هو في حد ذاته، وفي طابعها العالمي تشبهُ الميتافيزيقا ظاهريًا الديالكتيك والسفسطة، لكنها تختلفُ عن الأول والذي هو مؤقتٌ ولا نهائيٍ، وعن الثانية التي هى ادعاءٌ كاذبٌ للمعرفة . [١]

إن بديهيات العلم تندرجُ تحت البحث في الميتافيزيقا حيْث إنها خصائص كل وجودٍ، ويؤكدُ أرسطو أن هناك بعض الحقائق الكوْنية، ويدافعُ عن قانونيّ عدم التناقض والثالث المرفوع ضد أتباع هيراقليطس وبروتاجوراس، يفعلُ ذلك من خلال اظهار أن انكارهما هو انتحارٌ، لأنه يؤدي إلى التشابه بين كل الحقائق والثوابت وأيضًا إلى اللامبالاة في السلوك، وبما أنه علم الوجود كوجودٍ كان السؤال الرئيسي لميتافيزيقا أرسطو هو : ما معنى الجوْهر الحقيقي أو الحقيقة ؟ ولقد حاول أفلاطون الإجابة عن السؤال نفسه من قبل عن طريق افتراض عناصرٍ كليةٍ وثابتةٍ للمعرفة والوجود وهى الـمُثل أو الصوَر، التي هى وحدها الحقيقية الدائمة إلى جانب الظواهر المتغيّرة للحواس، وقد هاجم أرسطو هذه النظرية الأفلاطونية عن المُثل على ثلاثة أسسٍ مختلفةٍ . [٢]

أولاً إن الـمُثل لا يمكنُ عن طريقها شرح تغييرات الأشياء، والانتهاء أو الاندثار الأخير والنهائي للشيئ، فهى ليْست أسباب الحركة والتغيّر في الأشياء المادية المحسوسة، ثانيًا الـمُثل غيْر قادرةٍ أيضًا على شرح كيف نصلُ إلى معرفة أشياءٍ معيّنةٍ، لذلك فلكي نكونُ على علمٍ بها يجب معرفة جوْهرها، ومع ذلك فإن الـمُثل تضعُ المعرفة خارج هذه الأشياء، بالإضافة إلى أن افتراض أننا نعرفُ هذه الأشياء

١ **Alfarabi – Philosophy of Plato and Aristotle – translated with an introduction by Muhsin Mahdi – Free press of Glenoe – New York – USA – 1962 – P. 79 .**

٢ **Alfarabi – op. cit. – P. 82 .**

بشكلٍ أفضلٍ من خلال إضافتها على المفاهيم العامة لـمُثلها هو بنفس درجة عبث تصوّر أننا يمكنُنا جمع أرقامٍ أفضل عن طريق ضربها، وأخيرًا إذا كانت هناك حاجةٌ للمُثل لشرح معرفتنا بأشياءٍ معيّنةٍ فيجب من ثم استخدامها لشرح معرفتنا بالأعمال الفنية، رغم أن الأفلاطونيين لا يعترفون بهذا النوْع من الـمُثل، والأساس الثالث للهجوم هو أن الـمُثل ببساطةٍ لا يمكنُها تفسير وجود موْضوعاتٍ معيّنةٍ، فأفلاطون يرى أن الـمُثل لا توجدُ في الموْضوعات المعيّنة المشتركة فيها، ومع ذلك فجوْهر شيءٍ معيّنٍ لا يمكنُ فصله عن الشيء نفسه، وعلاوةً على ذلك و بصرف النظر عن المصطلح الخاص عن المشاركة، فأفلاطون لا يفسّرُ العلاقة بيْن الـمُثل وأشياءٍ معيّنةٍ، وهى في الواقع مجازيةٌ فقط لوصف الـمُثل كنماذج من الأشياء، فإذا كان ما هو جنسٌ لكائنٍ ما هو نوْعٌ بالنسبة لفئةٍ أعلى، فإن نفس الفكرة تنطبقُ على كلٍ من الـمُثل وشيءٍ معيّنٍ في نفس الوقت، وأخيرًا وعلى أساس فكرة أفلاطون عن الـمُثل، علينا أن نتصوّر وجود صلةٍ وسيطةٍ بين مثالٍ وجسمٍ معيّنٍ، وهلم جرًا لا نهاية، يجب أن يكون هناك دائما الإنسان الثالث بيْن الإنسان الفردي ومثال رجلٍ .[1]

و على الرغم من هذا الهجوم الشديد على نظرية الـمُثل الأفلاطونية فلا يزالُ جوْهر فلسفة أرسطو الميتافيزيقية أفلاطونيًا، وأيضًا متأثرًا بأفكارٍ كلدانيةٍ وإيرانيةٍ كانت رائجةً بيْن جدران الأكاديمية .[2]

بالنسبة لأرسطو المثال ليْس شيئًا خارج الكائن أو الموْضوع بل هو في ظواهرٍ متنوعةٍ من المعاني، والجوْهر الحقيقي أو الموْجود الحقيقي ليْس هو المثال المجرد وإنما هو الشيء الفردي الملموس، ومع الأسف فإن نظرية أرسطو عن الجوْهر

---

١ Karsten Friis Johansen – op. cit. – P. 278 .

٢ جورج سارتون – مرجع سابق – ص ١٥٩ .

لا تتفقُ تمامًا مع نفسها، في التصنيفات يميلُ مفهوم الجوْهر إلى أن يكون اسميًا، أي أن الجوْهر هو مفهومٌ نطبّقُه على الأشياء، أما في الميتافيزيقا فيميل للواقعية، أي أن الجوْهر له وجودٌ حقيقيٌ مستقلٌ، ويثيرُ العجب أيضًا التناقض الواضح في مزاعمه بأن العلم يتعاملُ مع مفاهيم عالميةٍ، وأن الجوْهر يُعاملُ كفردٍ، على أي حال إن الجوْهر بالنسبة له هو دمج المادّة إلى المثال أو الشكل .

استخدم أرسطو مصطلح المادة في أربع حواسٍ متداخلةٍ، أولاً : هو البنية الداخلية الأساسية للتغيرات، ولاسيما التغيرات في النمو والانحلال أو الاضمحلال، ثانيًا : هو الامكانية التي لديها ضمنيًا القدرة على التطوّر إلى واقعٍ ملموسٍ (من القوة إلى الفعل)، ثالثًا : إنه نوعٌ من المواد من دون صفاتٍ محددةٍ ولذلك فهو غيْر محددٍ ومؤقتٍ، رابعًا : إنه يتطابقُ مع المثال عندما يُحملُ عليه في مرحلته الفعلية والنهائية . [1]

إن تطوير الامكانيات لحقيقةٍ وواقعٍ هو واحدٌ من أهم جوانب فلسفة أرسطو، وكان يهدفُ من وراءه إلى حلّ الصعوبات التي أثارها المفكرون في وقتٍ سابقٍ مع الإشارة لبدايات الوجود والعلاقات بيْن الواحد والمتعدد، والحالة الفعلية في مقابل المحتملة للأشياء يمكنُ تفسيرها من حيْث الأسباب التي تعملُ على الأشياء، وهناك أربعة أسباب : السبب المادي أو العناصر التي يتمُّ من خلالها انشاء الكائن، السبب الفعّال أو الوسائل التي يتمُّ انشاؤه بها، السبب الرسمي أو التعبير عن ما هو عليه، السبب النهائي أو ما يصلُ إليه في النهاية . [2]

و إذا أخذنا تمثالاً من البرونز كمثالٍ، فسببه المادي هو البرونز، وسببه الفعّال هو النحّات، بقدر ما وضع من البرونز في الشكل وكيْف، والسبب الرسمي هو فكرة التمثال بعد اكتماله، أما السبب الأخير

١ عبد الرحمن بدوي – مؤسوعة الفلسفة – مرجع سابق – ص ١٠٢ .

٢ جورج سارتون – مرجع سابق – ص ١٦٥ .

فهو فكرة التمثال من خلال الرسائل التي يظهرُها النحّات من خلال العمل على البرونز، وهو يميلُ إلى أن يكون نفس السبب الرسمي، و كلاً منهما يمكنُ أن يكون السبب الفعّال أو يندرجُ تحته، وهما أيضًا الأكثر أهميةً من بيْن الأسباب الأربعة، واللذان يعطيان التفسير الأكثر صدقًا للكائن[1]

إن الغاية أو الغرض أو الحدّ النهائي من شيءٍ هو الوصول لأقصى الكمال بالنسبة للشيء أو الكائن نفسه، وليْس حسب مفهومنا نحن عنه، ولذلك فالسبب الأخير هو داخليٌ في طبيعة الكائن وليْس شيئًا يمكنُنا فرضه عليه، وبالنسبة لأرسطو إن الله هو أولاً وقبل كل جوْهرٍ، هو المصدر الأول اللازم للحركة والذي هو نفسه غيْر متحركٍ، هو الوجود والحياة الأبدية والقداسة

و النعيم الكامل [2]، ويشيرُ جورج سارتون إلى أن أرسطو استمد إيمانه بوجود الله من مصدرين هما مقدرة النفس على التنبؤ كما يحدثُ في الأحلام، ومنظر السموات المرصعة بالنجوم والذي أدى به لتأييد مذهب ألوهية الكواكب، فساهم مساهمةً قوْيةً في رواجه في العصر الهلنستي . [3]

٧ - الأخلاق :

تشتركُ الأخلاق اليونانية على تعدد صوْرها ومذاهبها في أنها أخلاق سعادةٍ لا أخلاق واجبٍ، على العكس تمامًا مما عليه الأخلاق المحدثة خصوصًا ابتداءً من كانط، فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضعُ قواعد يجب على السلوك الإنساني السيرْ وفقًا لها، فتقولُ له : افعل هذا لأنه واجبك، فالأخلاق

١ عبد الرحمن بدوي – موْسوعة الفلسفة – مرجع سابق – ص ١٠٣ .

٢ محمود زيدان – مناهج البحث الفلسفي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – فرع الإسكندرية – ١٩٧٧ م – ص ٤١ .

٣ جورج سارتون – مرجع سابق – ١٥٩ .

اليونانية تقولُ له : افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك، فالخيرْ والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجهٍ عام شيئٌ واحدٌ، وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، حيْث يشيرُ إلى أن فعل الخيرْ والنجاح و تحصيل السعادة كلها ألفاظٌ متعددةٌ تدلُّ على معنى واحدٍ . [١]

و عُني أرسطو بالمشكلة الخلقية والتي كان سقراط وأفلاطون من قبله أعظم مفكريها، وألّف في هذا المْوضوع أربعة مؤلفات هى الأخلاق الأوديمية والأخلاق النيقوماخية والأخلاق الكبرى بالإضافة لبحثٍ صغيرٍ عن الفضائل و الرذائل، إلا أن كتاب « الأخلاق النيقوماخية « يُعدّ أهمها جميعًا وأعمقها، أما ما عداه فهو ترديدٌ لبعض ما ورد فيه أو تلخيصٌ له، وقد سُمّي بالأخلاق النيقوماخية لأن نيقوماخوس ابن أرسطو كان قد عُني بتصحيحه ونشره، أما عن الرأي القائل بأن أرسطو قد اهدى الكتاب لابنه نيقوماخوس وبالتالي فعنوانه هو الأخلاق إلى نيقوماخوس، فهو رأيٌ ضعيف الاحتمال، حيْث إنه لا تردُ في الكتاب أية عبارةٍ تفيدُ هذا الاهداء، بل على العكس من ذلك يقولُ أرسطو في مقدمة الكتاب إن الشباب سيئ الاستماع لمثل هذه الأبحاث التي تتناولُ المْوضوعات السياسية . [٢]

و ينقسمُ الكتاب إلى عشر مقالاتٍ، المقالة الأولى في الخيرْ الإنساني، والمقالات من الثانية إلى الخامسة في الفضائل الأخلاقية، والمقالة السادسة في الفضيلة العقلية، و السابعة في العفة والشهوة واللذة، والمقالتان الثامنة والتاسعة في الصداقة، و المقالة العاشرة في اللذة والسعادة [٣]، ومن أهم ما يتعرضُ له الفارق بينْ المعالجة

١ G. R. G. Mure , M. A. – op. cit. – P. 127 .

٢ أميرة حلمي مطر – الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٩٨ م – ص ٣١٧ .

٣ جورج سارتون – مرجع سابق – ص ٣٢٣ .

الفلسفية وغيرْ الفلسفية للمسائل الأخلاقية وأيضًا السياسية .[1]

و يلي هذا الكتاب في الأهمية كتاب « الأخلاق الأوديمية « نسبةً لأوديموس، والذي كان الرأي السائد أنه قام بكتابة المؤلف عن أرسطو ونشره، ولكن المراجعة و التحليل الدقيقين له جعلا هناك اتجاه قوي إلى أنه من تأليف أوديموس نفسه، لما فيه من أفكارٍ أقرب له وتختلفُ اختلافاتٌ ملحوظةً عن « الأخلاق النيقوماخية «.[2]

و تقومُ آراء أرسطو في الفعل الأخلاقي والفضيلة الخلقية على القول بغائيةٍ موْضوعيةٍ، تلفُ العالم كله بما في ذلك كافة الأعمال البشرية، فالغاية التي يبتغيها الناس لذاتها فقط هى الخيرْ الأعظم، أو السعادة التي تتكشفُ من خلال العلم الأعلى، و يقصدُ به العلم السياسي، وهذه السعادة لا في الثروة المادية ولا في اللذة ولا حتى في الفضيلة وحدها وإنما هى كمال الفعل، فنشاط الإنسان نشاطٌ عاقلٌ، وغاية الإنسان العاقل هى تأدية وظيفته على أحسن وجهٍ، وتوافق كل فعلٍ من أفعاله مع الفضيلة المقابلة له، والمهم هو تجسيد القدرات في الحياة العمليّة، الانتقال بالخصال الخيرّة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهنا تسودُ القاعدة التي تحكمُ الألعاب الأوليمبية، وهى أن الجائزة تُمنحُ للمنتصر لا للأقوى أو الأجمل[3]

و من هنا جاءت العبارة التي يستهلُ بها أرسطو كتاب « الأخلاق النيقوماخية «، و هى : « كل فنٍ وكل فحصٍ عقليٍ وكل فعلٍ وكل اختيارٍ إنما يرمي إلى خيرْ ما، لذلك فالخيرْ بحقٍ هو ما يقصدُ إليه الجميع «، ولا غرو في ذلك، فالغائية إن كانت ظاهرةً في الطبيعة فهى في الإنسان أظهر، ولأن علم الأخلاق

---

١ **Werner Jaeger – op. cit. – P. 233 .**

٢ **Ibid – P. 228 .**

٣ **محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٦ .**

علماً عمليًا، والعمل متجهٌ بالضرورة إلى تحقيق غايةٍ لوْلاها لما فعل الفاعل، فمن الطبيعي أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين ما يُطلقُ عليه غاية الحياة، وهى تُسمّى بهذا الاسم لأن الغايات وإن تعددت فهى مرتبةٌ فيما بيْنها يخضعُ بعضها لبعضٍ ويؤدي إليه، ولابد من الوقوف عند حدٍ في سلسلتها أي الانتهاء لغايةٍ قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجهُ إليها الأفعال جميعًا، هذه الغاية من غيرْ شكٍ هى الخيرْ الأعظم [١]، ويجب توافر شرطان به، الأول أن يكون غايةً قصوى أو خيرًا تامًا يُختارُ لذاته لا كوسيلةٍ لغايةٍ أبعد، والثاني أن يكون كافيًا بنفسه أي كافٍ وحده لأن يسعد الإنسان دون حاجةٍ لخيرٍ آخرٍ [٢]، ومعرفة هذه الخيرْ أو الغاية القصوى تهمُنا إلى أكبر حد لأن عليها يتوقفُ توجيه الحياة، و يذهبُ كافة الناس إلى أنها السعادة . [٣]

غيرْ أنهم يختلفون في فهمها، ويحكمون عليها بحسب السيرَ، والسيرَ ثلاث: سيرة اللذة وسيرة الكرامة السياسية وسيرة النظر أو الحكمة، الأولى أو اللذة غاية العبيد والبهائم وهى حياة العوام الأجلاف، وإن كان يجب النظر فيها وعدّها من الخيرْات لأن كثيرًا من أهل المناصب يطلبونها هم أيضًا، أما الثانية أو الكرامة السياسية فيطلبُها الممتازون النشيطون، ولكنها في حقيقتها متعلقةٌ بالذي يولّيها أكثر من الذي يتقبلُها، والخيرْ يجبُ أن يكون ذاتيًا لا يُمنحُ ولا يُنتزعُ، أما الثالثة أو الحكمة فهى الأعلى مرتبةً وغاية الفلاسفة الأعلى مكانةً من الناس . [٤]

و لقد شارك أرسطو السعادة بينْ النفس والجسم، وقسّمها لخمسة أقسام تتحققُ باكتمالها :

١ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ص ٢٤٢ / ٢٤٣ .
٢ محمد رجب – مرجع سابق – ص ١٢٩ .
٣ يوسف كرم – مرجع سابق – ص ص ٢٤٢ / ٢٤٣ .
٤ محمد رجب – مرجع سابق – ص ١٢٨ .

الأول : في لطف الحسّ وصحة البدن، وذلك بسلامة الأعضاء واعتدال المزاج، كي يُنظرُ حسنًا ويُسمعُ جيّدًا، وكذلك باقي الحواس .

الثاني : في جوْدة الفكر والرأي، وذلك يكونُ يتعلم العلوم وحسن الأدب وكثرة التجارب .

الثالث : في نجاح الأمور، وذلك إذا ما استتم الإنسان كل ما انتواه وعزم على فعله .

الرابع : في المحمدة والحمد، وذلك إذا احسن الناس الثناء على بعضهم بذكر الآثار الحسنة والشيّم الزكية .

الخامس : في الثروة والغنى، وذلك إن اجتمع للمرء من معاشه ما يمكنه به وضعه مواضعه ومواساة أصدقائه والمستحقين .[1]

و يرتبطُ بالسعادة مفهوم الوسط، وهو مفهومٌ مركزيٌ في فلسفة الأخلاق الأرسطية، ويعكسُ القدرة على التوَجه الصحيح لاختيار السلوك الأحسن، وتحديد موْضع الخيرْ، فالإنسان الفاضل يختارُ الوسط دائماً بينْ الافراط والتقتير، فتكونُ الفضيلة وسطًا بينْ رذيلتين، فالكرم وسطٌ بينْ التبذير والبخل، والشجاعة وسطٌ بينْ التهوّر والجبن، من هنا جاء مصطلح « الوسط الذهبي»، غيرْ أنه في الأمور الحسنة لا يكفي الأخذ بالوسط منها، بل ينبغي الأخذ بالأحسن اطلاقًا[2]

و ليْس مذهب أرسطو في الوسط الذهبي في الأخلاق سوى النتيجة المباشرة

١ شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع – الفلسفة السياسية – تحقيق ناجي التكريتي – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ١٩٨٣ م – ص ص ١٣٠ / ١٣١ .

٢ محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٧ .

لنظريته في العلّية، إذ لمّا كان يوحّدُ بينْ صورة الشيئ ومادته فإن هذا التوحيد هو الوسط أو اعتدال عمل الصورة والمادة، ولما كان يوحّدُ كذلك بينْ العلّة والهدف في الشيئ القائم فمن المحتم أن هذا التوحيد هو اعتدال عمل هاتان العلّتان . [1]

و يذكرُ أرسطو في « الأخلاق النيقوماخية » قوْل رجل الدوْلة الأثيني صولون : « لا تصفُ أي شخصٍ بأنه سعيدٌ إلا بعد موْته »، وقد رأى أرسطو في نفسه القدرة على تفعيل هذا المفهوم، حيْث فصّل القوْل في وجهة نظر صولون، فرأى أن ثروة أسلاف المرء هي أمرٌ يؤثرُ في سعادته لبعض الوقت على أي حال، وفسرّ ذلك بأنه : « سوْف يكونُ من السخف إن لم يكن لثروة الأسلاف تأثيرٌ ما لفترةٍ ما في سعادة الأخلاف » وهي عبارةٌ مكتوبةٌ في الأصل على هذا النحو وبحروفٍ مميّزةٍ . [2]

و يقسّمُ أرسطو الفضائل إلى نوْعين أساسيين : خلقيةٌ كالشجاعة والعدل، ونظريةٌ أو عقليةٌ كالعلم أو الفن، ويرى أن أشرف الفضائل فضيلة النظر العقلي أو النظر للحقيقة، النظر البعيد عن متاعب الحياة العملية وهمومها، إنه نظرٌ مطلوبٌ بحد ذاته فلا ينزعُ إلى أي هدفٍ خارجي غيرْ هدف تأمل الحقيقة، وينطوي على سعادةٍ خاصةٍ به وحده، وكان هذا المثل الأعلى الذي يتطلعُ إليه أرسطو انعكاسًا لواقع اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، واقع انفصال العمل الفكري عن الجسدي، واحتكار المواطنين الأحرار للنوْع الأول منهما . [3]

---

١ A. Losev , A. T. Godi – Aristotle – Progress publishers – Moscow – 1982 – P. 158 .

٢ نيكولاس وايت – السعادة، موجز تاريخي – ترجمة سعيد توفيق – سلسلة عالم المعرفة – العدد ٤٠٥ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكوْيت – أكتوبر ٢٠١٣ م – ص ص ١٣ / ١٤ .

٣ محمد الخطيب – مرجع سابق – ص ٢٢٧ .

و لقد دفعه هذا للتطرف في ارجاع كل الفضائل إلى العقل، لأن الفضائل الخلقية تعتمدُ على الإرادة وتحتاجُ للتعوّد والمران الطويل، فالفضيلة الأخلاقية إذا كانت تعني تحكم العقل في الإرادة لتحديد الوسط العدل إلا أن هناك فضائلٌ عقليةٌ تتكوّنُ بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفطنة والرغبة في العلم، ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعلقُ إلا بالأفعال الجزئية المختلفة، وهى متوقفةً على وجود ظروفٍ معينةٍ ملائمةٍ للعمل، ولكنها لا تسمو إلى مرتبة العلم بالكليات والمْوجودات الضرورية الوجود، لذلك فهناك فضيلة تعلو على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هى فضيلة التأمل النظري، وهنا يتركُ أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبي ويلجأُ إلى الميتافيزيقا يستمدُ منها المبادئ الأولية التي يترتبُ عليها رأيه في فضيلة التأمل النظري [١]، و يؤكدُ ابن خلدون على هذا المعنى في مقدمته حيْث يقولُ : « ما تسمعُه في كُتب المنطقيين من تقدم التصوّر وتوْقف التصديق عليه هو بمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو، ثم يزعمون أن السعادة في ادراك المْوجودات كلها ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين »، تلك هى السعادة العقلية أو الفضيلة العقلية . [٢]

كما يشيرُ في « الأخلاق النيقوماخية « لفضيلةٍ خلقيةٍ اعطاها درجةً عاليةً من الأهمية وافرد لها مقالتين فيه، وهى الصداقة، والتي في رأيه تربطُ ما بينْ عدة فضائل أخرى وبيْنها وبينْ السعادة، وأن العمل على اسعاد صديقٍ هو مصدرٌ لسعادة من يقومُ به ولذّته أكثر أحيانًا من سعيّه لسعادته الشخصية [٣]، ويقولُ أرسطو : « لا

١ أميرة حلمي مطر – مرجع سابق – ص ص ٣٢١ / ٣٢٢ .

٢ وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون – مرجع سابق – ص ٣٢٠ .

٣ Lorraine Smith Pangle – Aristotle and the philosophy of friendship – Cambridge University press – New York – first published – 2003 – P. P. 6 / 7 .

أحد يستطيعُ الحياة بدون أصدقاء، حتى لو امتلك كل الخيرْات والنعم الأخرى «، فالصداقة كما يرى هى ضمانةٌ أساسيةٌ للحياة والأمان والممتلكات، وأيضًا تربطُ الدوْل ببعضها وتوحّدُها وتعملُ على استقرار المجتمعات وبقائها وتحقيق العدالة فيها . [1]

٦ – السياسة :

في رأي أرسطو أن : الإنسان هو حيوانٌ سياسيٌ، فالبشر هم مخلوقاتٌ من لحم ودم، يتعاملون ويحتكون مع بعضهم البعض في المدن والمجتمعات، ومثل عملهِ في عِلم الحيوان جمعت دراسات أرسطو السياسية بينْ الملاحظة والنظرية، حيْث قام هو وطلابه بتوثيق الدساتير ل 158 دوْلة، لم يتبق منها سوى دستور أثينا الذي حُفظ على ورق بردي [2]، وكان قد ألّفه بينْ عاميّ ٣٢٨ ق . م – ٣٢٥ ق . م، ولمّا أُكتشف عام ١٨٨٠ م شكّ الكثيرون في نسبته لأرسطو، ولكن ثبت بعد ذلك أنه مؤلفه، وقد جعله على بابين، يضمُّ الأول واحد وأربعين فصلاً وخصّصه لتطوّر النظام السياسي الأثيني حتى القرن الرابع قبل الميلاد، ويضمُّ الثاني ثمانية وعشرين فصلاً شرح فيه التنظيم السياسي والإداري في أثينا في زمانه شرحًا دقيقًا وافيًا، معوّلاً في ذلك على من سبقوه من المؤرخين خصّ بالذكر منهم هيرودتس وتكديدس، كما اعتمد على تنقيباته في بعض الوثائق والمستندات . [3]

---

١ Lorraine Smith Pangle – op. cit. – P. P. 16 / 17 .

٢ جورج سباين – تطوّر الفكر السياسي – الجزء الأول – ترجمة حسن جلال العروسي – مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان – تصدير عبد الرازق أحمد السنهوري – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – (د . ت) – ص ١٤٦ .

٣ أرسطو طاليس – دستور الأثنيين – عرّبه عن الأصل اليوناني وعلّق عليه أوغسطينس بربارة – وزارة الثقافة السورية – الهيئة العامة السورية للكتاب – دمشق – سوريا – ٢٠١٣ م – ص ١٤ .

و قد أشار أرسطو إلى أن الهدف من جمعه لهذه الدساتير هو التحقق والتحري و الاستقصاء لما يجعلُ الحكومة جيدةً وما يجعلُها سيئةً، والتعرف على العوامل الايجابية أو السلبية للحفاظ على الدستور لتأكيد ما عرضه بكتاب "السياسة"[١]

وهذا العمل هو المؤلف الرئيسي لفلسفته السياسية، ويبدو أنه قد كُتب على فترةٍ طويلةٍ من الزمان وأن آراءه قد تطوّرت فيه على مدى هذه الفترة، لأنه لا تسودُه روحٌ واحدةٌ ولا اتجاهٌ فكريٌ ثابتٌ، بل يغلبُ على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الاصلاح والبحث فيما ينبغي أن يكون، في حين يغلبُ على الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التي تعتمدُ على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيرًا ماديًا يبينُ العوامل والأسباب الاقتصادية التاريخية التي تؤثرُ في سيرْها، ويرى الباحث فرنر ييجر أن تفسير تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون في المؤلَف يرجعُ إلى أن بعض أجزاءه كُتبت في وقتٍ متأخرٍ نسبيًا بعد انحسار هيّمنة تعاليم أفلاطون على أرسطو إلى حدٍ ما .[٢]

و إذا كان أفلاطون قد اعتقد أنه يمكنُ في السياسة تطبيق مبادئ لها من الدقة واليقين ما لمبادئ الرياضيات،إلا أن عناية أرسطو قد انصرفت منذ البداية لدراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية، وقد تركت هذه الخبرة العملية أثرها على تفكيره السياسي والذي ظهر في عنايته بتصنيف الدساتير وتحليلها والبحث في الثوْرات وأسبابها والعوامل المؤثرة في ثبات الحكم أو زواله، ومن مزايا منهجه الاستقرائي التاريخي أنه لم يدرس الدوْلة منفصلةً عن المجتمع الذي تنشأُ فيه .[٣]

١ جورج سباين – مرجع سابق – ص ١٤٦ .

٢ أميرة حلمي مطر – الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الخامسة – ١٩٩٥ م – ص ٢٧ .

٣ المرجع السابق – ص ٣٠ .

و لذلك فإنه يرجعُ إليه الفضل في اعطاء صورةٍ علميةٍ للسياسة، فإن المبادئ بل و أكبر النظريات والأحداث كانت عند أفلاطون من قبل، ولكنها كانت في المحاورات على حال اختلاطٍ وتشويشٍ ظاهريٍ على الأقل، فجاء أرسطو ورتّبها وإن لم يسلّم بها كلها، فعند أفلاطون يستترُ المذهب العميق المتسلسل وراء استطراداتٍ تقطعُ مجراه كثيرًا جدًا، فلا تظهرُ الرابطة الخفية التي تجمعُ أجزاءه إلا للأعينّ البصيرة النقّادة، وهذا هو ضرر الحوار، أما عند أرسطو فترتيب الأحداث على أدق ما يكونُ المنهاج، وقد تكونُ بعض التفاصيل أحيانًا ليْست في موْضعها، وبعض الايضاحات ليْس لها ما يبررُها، وأخرى أوجز مما ينبغي، غيرْ أن الإطار العام على غاية ما يكونُ من النظام، فأرسطو إذن أسّس العلم السياسي على صورته الحقة .[1]

و لقد رتّب أرسطو كل أسباب الثوْرات، وحدّد عددها مقتصرًا على العموميات أوسعها وأضبطها معًا، ثم بينّ كيْف يعملُ كل واحدٍ منها على حسب المبادئ المختلفة للحكومات، وكما كان يعتبرُ الثوْرات في مجموعها فهو يدرسُها بتفاصيلها الدقيقة مبرزًا دائماً سندًا لنظرياته حجةً من الأحداث التاريخية، فكان نظره نفّاذًا وحكيماً إلى حد أنه في زماننا هذا و بعد حوالي ألفين وأربعمائة عام من التجارب والمغايرة اللانهائية للأحداث التاريخية الجديدة في تاريخ المجتمعات الإنسانية، يصعبُ مع كل هذا أن يُقالُ أكثر مما قال أرسطو في كتاباته السياسية، ولا توجدُ ظاهرةٌ سياسيةٌ جاءت بعده لا تدخلُ في الإطارات التي رسمها من قبلُ .[2]

---

١ أرسطو طاليس – السياسة، مع مقدمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسية حتى العصر الحاضر لبارتلمي سانتهيلير – ترجمة أحمد لطفي السيّد – منشورات الجمل – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ٢٠٠٩ م – ص ص ٣٤ / ٣٥ .

٢ المرجع السابق – ص ص ٤٤ / ٤٥ .

و يرى أرسطو أن البشر بطبيعتهم كائناتٌ اجتماعيةٌ، والاشتراك في امتلاك العقل يقودُنا للاتحاد الاجتماعي، وأن الأصل التاريخي للدوْلة يوجدُ في الأسرة، فأولاً وُجد الفرد ووجد لنفسه رفيقًا فنشأت الأسرة، وهى في رأي أرسطو تشملُ العبيد، فهو مثل أفلاطون لا يرى خطأً في نظام العبودية، وعندما تتحدُ مجموعةٌ من الأسر تتطوّرُ لجماعةٍ ريفيةٍ، وبتجمع عددٍ من هذه الجماعات تتكوّنُ المدينة الدوْلة [1]، وهى المجتمع المكتفي ذاتيًا، ولا يقلُّ طبيعيةً عن الأسرة، وكان تأسيسه شيئًا عظيماً وبالغ الأهمية في التاريخ الإنساني لأنه فقط في داخل الدوْلة يستطيعُ البشر تحقيق امكاناتهم، وشُكلت في الأساس لتلبية الحاجات الطبيعية، ثم استمرت بعد ذلك لغاياتٍ أخلاقيةٍ وتعزيز حياةٍ أعلى، وهى في الواقع ليْست مجرد اتحادٍ محلي للوقاية من الأفعال الخاطئة والدفع للأفعال الصحيحة، وليْست أيضًا مجرد مؤسسةٍ لحماية البضائع والممتلكات، إنها منظمةٌ أخلاقيةٌ تسعى لدفع عجلة التنمية للبشر، ويذهبُ أرسطو إلى أن الدوْلة غايةٌ في ذاتها و الفرد غايةٌ في ذاته وأن الغاية الأولى تتضمنُ الثانية، فالكل والأجزاء في الدوْلة أشياءٌ حقيقيةٌ لها حيواتها الخاصة كغاياتٍ ولها حقوقٌ متساويةٌ، ومن ثم فالرأي الذي ينظر لطبيعة الدوْلة على أن الأجزاء هى الأهم فيها من الكل، وكذلك الرأي الذي يرى العكس و يعطي الأهمية كلها للكل أو الدوْلة، كلاهما خاطئان كما يشيرُ أرسطو . [2]

و يؤكدُ أرسطو أن جميع المجتمعات تسعى للخيرْ، وأن الدوْلة، ويقصدُ بها دوْلة المدينة مثل أثينا، هى أعلى نوعٌ من المجتمعات وتسعى لأعلى الخيرْات، والأسرة التي تسبقُ الدوْلة زمنيًا تحتوي سلسلةً من العلاقات ما بينْ الزوج والزوجة، الأم والطفل، السيّد والعبد، ويرى أرسطو أن العبد هو مجرد

١ جورج سباين – مرجع سابق – ص ١٤٦ .

٢ Karsten Friis Johansen – op. cit. – P. 293 .

قطعةٍ من الممتلكات الحية، ليْس له أي وجودٍ إلا من خلال علاقته بسيّده، وأن العبودية هى نظام الطبيعة وحكمها لأن هناك طبقةٌ حاكمةٌ وأخرى خاضعةٌ لها من بينْ الناس تتصلان ببعضهما البعض كما الروح للجسد، و مع ذلك فيجب أن نميّز بينْ أولئك الذين هم عبيدٌ بطبيعتهم، وأولئك الذين اصبحوا عبيدًا فقط بسبب الحرب والغزو والأسر خلالها [١]، كما يرى أيضًا في أوجه التشابه بينْ الأسرة والدوْلة أن الملك بالنسبة لشعبه هو مثل رب الدار بالنسبة لأهل داره . [٢]

و تتطلبُ الإدارة المنزلية امتلاك الثروات، والثروة هى كل شيءٍ يمكنُ أن تُقاس قيمته بالمال، والتعاملات المالية كان شكلها الأول المقايضة، ولكن مع الصعوبات التي تواجهُ الانتقال بينْ بلدانٍ متباعدةٍ عن بعضها البعض، نشأت العملات النقدية، في البداية كانت مجرد كميةً محددةً موزونةً أو مقاسةً من المعادن، بعد ذلك طُبعت عليها أرقامًا لتحديد مبلغ كل منها، وهى تقفُ بينْ المنتج والمتلقي وتضمنُ العدالة لكلٍ منهما، ويتحدثُ أرسطو عن طرق اكتساب الثروات ويميّزُ بينْ ثلاثٍ منها : جنْي المنتجات الطبيعية كما في الصيْد والزراعة وتربية الحيوانات، والمقايضة، والتجارة . [٣]

تلك الطرق تندرجُ تحت ما يسمّيه بالاقتصاد أو أويكونوميا، وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا حاجاتهم، ويزدادُ بارتقاء العمل وزيادته، وينطوي على الفائدة للأفراد والمجتمع، ولكن هناك طرقٌ أخرى

١ ماجد فخري – مرجع سابق – ص ١٢٨ .

٢ شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع – مرجع سابق – ص ٢٥ .
– And : Richard G. Mulgan – Aristotle›s political theory – Oxford University press – London – UK – 1977 – P. 76 .

٣ ماجد فخري – مرجع سابق – ص ١٢٨ .

للوصول للمال والثروات يسمّيها فن تداوْل المال أو خريماتيكا، وهو غنى ناتجٌ عن أساليبٍ مثل التلاعب في التجارة والاحتكار والربا، وقد ضرب له مثلاً بطاليس الملطي، الذي علم بفضل دراسته للفلك والتنبؤات الجوّية أن محصول الزيتون سيزدادُ في عامٍ من الأعوام، فاحتكر إيجار معاصر الزيْت، واستطاع الحصول على ثروةٍ طائلةٍ بما فرضه من إيجارٍ على استخراج زيْت الزيتون، وهذا الاحتكار في التجارة خطرٌ وغيرْ صالحٍ للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبطُ بغنى المجتمع ولا يعودُ على المجتمع بأيّ فائدةٍ .[1]

و الملكية الجماعية للزوجات والممتلكات التي رسمها أفلاطون في « الجمهورية « تقومُ على مفهومٍ زائفٍ للمجتمع السياسي، لأن الدوْلة ليْست وحدةً متجانسةً كما يعتقدُ أفلاطون، ولكنها تتكوّنُ من عناصرٍ متباينةٍ، ويستندُ تصنيف الدساتير على حقيقة أن الحكومة يمكنُ أن تفعل إما لصالح المحكومين أو الحاكمين، ويمكنُ أن تكون إما مركزةً في شخصٍ واحدٍ أو مشتركةً من قبل عددٍ قليلٍ أو كثيرٍ، وبالتالي هناك ثلاثة أشكالٍ حقيقيةٍ صالحةٍ من الحكومة وهى الملكية أو المونركية، والأرستقراطية، والجمهورية الدستورية، أما الأشكال المنحرفة والفاسدة منها فهى الطغيان، والأوليجاركية، و الديمقراطية، والفرق بينْ النوْعين الأخيرين ليْس أن الديمقراطية هى حكومة الكثيرين والأوليجاركية قلةٌ من الناس، ولكن أن الديمقراطية هى دوْلة الفقراء والأوليجاركية للأغنياء[2]، وتقفُ هذه الدوْل أو الحكومات الست في الترتيب التالي للأفضلية : الملكية أو المونركية، الأرستقراطية، الجمهورية الدستورية، الديمقراطية، الأوليجاركية، الاستبداد، وعلى الرغم من أن مثالية الشخص

---

١ أميرة حلمي مطر – الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس – مرجع سابق – ص ٣٠ .

٢ جورج سباين – مرجع سابق – ص ١٤٩ .

الملكي تجعلُه أعلى شكل من أشكال الحكومة، فإن غياب مثل هؤلاء الناس يضعُ هذا الشكل من الحكم عمليًا خارج النظر، وبالمثل أيضًا فإن الأرستقراطية الحقيقية نادرًا ما وُجدت في شكلها غيرْ الفاسد، وفي الدستور إن الشخص الصالح والمواطن الصالح يتزامنان معًا، فالتفضيلات المثالية إذن تعتبرُ الجمهورية الدستورية أفضل شكلٍ ممكنٍ من الحكومة، خاصةً أنه يقومُ على هيمنة طبقةٍ وسطى كبيرةٍ، وهى أساس الدوام والاستمرار في أي دوْلةٍ، ولكن مع انتشار السكان من المرجح أن تتحوَل إلى الحكومة الديمقراطية .[1]

و على الرغم من تلمذة الإسكندر على يد أرسطو فإن علاقتهما تثيرُ كثيرًا من العجب والتساؤلات، من أهمها أنه لا يوجدُ للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أي ذكرٍ في كتابات أرسطو، بل على العكس تفصحُ فلسفته عن كراهيةٍ للحكم المطلق للملوك وتمسكٍ دائمٍ بنظام الحياة في المدن اليونانية، بالرغم من أنه نظامٌ كان قد آذن وقتئذ بالأفول واهتزت أركانه بفعل جيوش مقدونيا وإمبراطورية الإسكندر .[2]

غيرْ أنه في كتابه له « السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة « قدّم له العديد من النصائح المهمة في شتى المجالات، في عشر مقالاتٍ تناولت موْضوعات متعددة، منها على سبيل المثال حديثه في المقالة الثانية عن الحروب وفنونها و الطرق المختلفة لتحقيق النصر فيها ، ومن بيْنها نشر الألوْية والرايات، وقرع الطبول والنفخ في الأبواق، وأشار إلى أن الغرض من ذلك هو ارهاب العدوّ و نشر الخوْف و الاضطراب بيْن صفوف جنوده بتأثير هذه المناظر والأصوات، مما

---

١ جورج سباين – مرجع سابق – ص ١٥٢ .

٢ أميرة حلمي مطر – الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس – مرجع سابق – ص ٢٧ .

يسهّل من التغلب عليه و هزيمته .[1]

ما هي أفضل دوْلة ؟ سؤالٌ تصعبُ الإجابة عنه، فالأعراق والأجناس المختلفة يوجدُ ما يقابلها من الأشكال المختلفة للحكومات، والسؤال لا ينبغي أن يكون مجردًا عن أفضل دوْلةٍ وإنما عن ما هي أفضل دوْلةٍ في ظلّ الظروف الحالية، ولكن مع ذلك وبشكلٍ عام فإن أفضل دوْلةٍ ستمكّنُ أي شخصٍ من العمل أفضل والحياة أسعد، ولتحقيق هذه الغاية يجبُ أن تكون الدوْلة المثالية لا كبيرةً جدًا ولا صغيرةً جدًا ولكن مكتفيةً ذاتيًا، وأن تحتل موقعًا متوسطًا بينْ البر والبحر، وتتكوّنُ من المواطنين المْوهوبين، وينبغي أن يُستبعد من العمل بالحكومة أولئك الذين يعملون في التجارة والتبادل التجاري، وأفضل دوْلةٍ سوف لا تجعلُ الرجل العامل مواطنًا، وستقدمُ الدعم للعبادة الدينية، وستحمي الأخلاق و تحافظُ عليها من خلال التأثيرات التعليمية التدريبية في وقتٍ مبكرٍ والقانون، وهو بالنسبة لأرسطو التعبير الخارجي عن الأخلاق المثالية دون انحياز المشاعر الإنسانية، و من ثم فهو ليْس مجرد اتفاقيةٍ أو عرفٍ وإنما قوةٌ أخلاقيةٌ تتوازى مع كل فضيلةٍ، و مع أنه عالميٌ في طابعه فهو يتطلبُ التعديل والتكيّف مع ظروف كل دوْلةٍ .[2]

و ينبغي أن يقوم التعليم على أساسٍ من التشريعات، ليكون متوافقًا مع نتائج التحليل النفسي ومتابعًا للتطور التدريجي جسديًا وعقليًا، يجبُ أن يكون الأطفال خلال السنوات الأولى من أعمارهم محميين بعنايةٍ من جميع المؤثرات الضارة عليهم، وتُقدمُ إليهم الألعاب المسلية كما يتمُّ إعدادهم لمهامٍ وواجباتٍ كبيرةٍ في الحياة، ويجبُ أن يبدأ تعليم الأدب في السنة السابعة من عمرهم

١ أرسطو طاليس ـ السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة ـ ترجمة يوحنا بن البطريق ـ تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي ـ دار علوم العربية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٥ م ـ ص ١٤٨ .

٢ طه حسين ـ مرجع سابق ـ ص ٣٨ .

ويستمرُ حتى عامهم الحادي والعشرين، وتنقسمُ هذه الفترة إلى مرحلتين، الأولى من سن السابعة إلى سن البلوغ، والأخرى من سن البلوغ إلى سن الحادية والعشرين، ولا ينبغي أن يُترك هذا النوع من التعليم لمؤسسةٍ خاصةٍ وإنما ينبغي أن تضطلع به الدولة، وهناك أربعة فروعٍ رئيسيةٍ للتعليم : القراءة و الكتابة، والجمباز، والموسيقى، والرسم، ولا ينبغي دراستها لتحقيق هدفٍ معينٍ بل بروحٍ ليبراليةٍ متحررةٍ مما يخلقُ مواطنًا حرًا حقيقيًا، فالجمباز لا ينبغي التركيز عليه بشكلٍ متواصلٍ واعطاءه الاهتمام الأكبر وإلا فسيؤدي لخلق شخصيةٍ وحشيةٍ قاسيةٍ، و يجب ألا يُدرسُ الرسم فقط لمنع الناس من التعرض للغش في الصوَر ولكن لجعلها أقرب ما يمكنُ إلى أصل ما تصوّره، وألا تُدرسُ الموسيقى لمجرد التسلية وإنما لتأثيرها في المشاعر، وفي الواقع إن كل تعليمٍ حقيقيٍ هو كما رأى أفلاطون يؤثرُ ويحركُ أحاسيسنا ومشاعرنا .[1]

و هناك عنصران من تعاليم أرسطو أثّرا في المؤسسات السياسية الأوروبية لقرونٍ عديدةٍ : تبريره للعبودية ودفاعه عنها، وإدانته للربا، حيْث يرى أن بعض الناس يعتقدون أن حكم السيّد لعبدِه يتعارضُ مع الطبيعة وبالتالي فهو غيرْ عادلٍ، إلا أنهم مخطئون تمامًا، العبد هو الشخص الذي بطبيعته ليْس ملكًا لنفسه بل لشخصٍ آخرٍ[2]، و لكن أرسطو يوافقُ مع ذلك على أنه في الواقع والممارسة الفعلية فإن الكثير من العبودية غيرْ عادلٍ، ويعتقدُ أنه إذا كان يمكنُ أن تقوم الآلات غيرْ الحية بمهامٍ وضيعةٍ، لن تكون هناك حاجةً للعبيد كأدواتٍ للمعيشة، ومع ذلك فهناك بعض الناس قليلو الشأن جدًا وغيرْ عقلانيين، هؤلاء من الأفضل لهم أن يسيّطر عليهم أسيادٌ عن أن يُتركوا لحال سبيلهم، فلن يحسنوا إدارة حياتهم وسيؤذوا أنفسهم

---

١ A. Losev , A. T. Godi – op. cit. – P. 186 .

٢ جورج سباين – مرجع سابق – ص ١٥١ .

ومن حولهم [١]، هذا بالإضافة إلى أن المواطنين الأسياد الذين حبتهم الطبيعة بقدراتٍ عقليةٍ عاليةٍ ستكونُ لديهم الفرصة للتمتع بحياتهم وإفادة المجتمع بأنشطتهم الفكرية والثقافية الأدبية والعلمية والفنية، مما لا يستطيعُه العبيد . [٢]

و قد ذُكرت العديد من الاعتراضات والردود على مسألة الرق الطبيعي عند أرسطو، فإذا كان العبيد ليْس لديهم أي عقل أو ادراك فكيْف سيمكنهم فهم أوامر أسيادهم لتنفيذها ؟ وإذا كان الفيْصل أنهم لا يدركون الفضائل الحقيقية، فهم ليْسوا وحدهم، بل إن أغلبية المجتمع كذلك، ومن ثم فالغالبية ستكونُ عبيدًا، وهو أمرٌ مستحيلٌ وغيرْ مقبولٍ تمامًا .

و حتى مع افتراض أن الرق هو طبيعيٌ وعادلٌ، وتقسيم الناس لعبيدٍ وغيرْ عبيدٍ أو حكام ومحكومين هو طبيعة الحياة، فمن المنطقي اعطاء التعليم المؤهل لمجموعة العبيد لرفعها لمستوى متطابقٍ للحكام، فمن الأفضل البحث عن حلولٍ بدلاً من تصنيف الناس ومعاملتهم بمعاييرٍ معيّنةٍ ثابتةٍ لا تتغيرّ والتشكيك في عقلانيتهم[٣]

٨ - الفنون (الشعر والأدب) :

يعرّفُ أرسطو الفن بأنه تجسيدٌ للشكل الخارجي للفكرة الحقيقية، ويرجعُ إلى الحب الطبيعي للتقليد الذي يميّزُ البشر، والسرور الذي نشعرُ به في التعرف على التشابهات، إلا أن الفن لا يقتصرُ على مجرد النسخ، بل هو يصوّرُ الطبيعة بشكلٍ مثاليٍ ويكملُ النواقص بها، إنه يسعى للوصول إلى نوعٍ

١ **Garnsey P. – Ideas of slavery from Aristotle to Augustine – Cambridge University press – UK – 1996 – P. 33 .**

٢ **Alexander Grant – op. cit. – P. 120 .**

٣ **David D. B. – The problem of slavery in western culture – Oxford University press – UK – 1966 – P. 77 .**

عالمي في ظاهرةٍ فرديةٍ، ولذلك فالتمييز بيْن فن الشعر والتاريخ لا يكونُ على أساس أن أحدهما يستخدمُ وزنًا وقافيةً والآخر لا، الفرق هو أن التاريخ يقتصرُ على ما حدث فعلاً، بيْنما يصوّرُ الشعر الأشياء في طابعها العالمي، ومن ثم فالشعر هو أكثر من الفلسفة وأرقي من التاريخ، وهذا التقليد و المحاكاة قد تظهرُ الناس إما أفضل أو أسوأ مما هم عليه فعلاً، أو كما هم دون تغييرٍ .[1]

و الكوميديا هى تقليدٌ لأسوأ الأمثلة الإنسانية، ليْس بالمعنى المطلق للسوء، ولكن المقصود أن من هو وضيعٌ وفي مرتبةٍ دنيا هو ما يتمُّ تصويره في الأعمال الكوميدية المضحكة والهزلية، أما المأساة، من ناحيةٍ أخرى، فهى تقليدٌ لنماذج جادةٍ وذات مغزى، بشكلٍ تقريبيٍ أو تمامًا كما هى، والتمثيل هو الذي يؤثرُ من خلال العمل وليْس مجرد السرد، من خلال تصوير الأحداث التي تثيرُ الخوْف أو الشفقة والتعاطف في ذهن المشاهد، وتأخذُه خارج المنظور الأناني الفردي إلى الاتصال مع جوانبٍ إنسانيةٍ عامةٍ، ويماثلُ هذا تفسير أرسطو لاستخدام الموسيقى الطقوسية في عبادة باخوس والآلهة الأخرى، فهى تتيحُ متنفسًا للحماسة الدينية، وتثيرُ مشاعر الإنسان الدينية .

و المحاكاة التي يقومُ عليها الفن بـأنواعه عند أرسطو هى نظريةٌ في الفكر الإغريقي تعني المشابهة في القوْل أو الفعل أو غيْرهما، وكانت تُطلقُ أولاً على ما يتصفُ به الحيوان من قدرةٍ على التلوّن الدائم أو المؤقت بألوان البيئة التي يعيشُ فيها اضطرارًا للتكيّف في سبيل الدفاع عن النفس، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى الأدب .[2]

١ خليل الموسى – وحدة القصيدة بين أرسطو والنقّاد العرب القدماء – منشورات وزارة الثقافة السورية – دمشق – سوريا – ٢٠٠٧ م – ص ٩ .

٢ خليل الموسى – مرجع سابق – ص ١١ .

و مصطلح المحاكاة من المصطلحات المعيارية، ولذلك هو يختلفُ من ظرفٍ إلى آخرٍ ومن موقفٍ إلى سواه، وهو يعودُ إلى الحساسية الذاتية واختلاف وجهات النظر حول الأشياء الجميلة، وقد مرّت النظريات الجمالية عند الإغريق بمراحلٍ إلى أن وصلت إلى نظرية المحاكاة عند أفلاطون فأرسطو .

و يبحثُ أرسطو في كتابه « فن الشعر « خصائص المأساة والملهاة كما رآها في مسرحيات إيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديس ثم أريستوفانيس، ويُعتبرُ في كتابه هذا واضع الأسس التي تقومُ عليها نظرية فنون الأدب، والفواصل التي تقومُ بيْن كل فن وآخر على أساس خصائصه من ناحية المضمون ومن ناحية الشكل على السواء، ولقد كان يلاحظُ في عصره وفي ضوء الأدب اليوناني القديم أن فنون الأدب ينفصلُ بعضها عن بعض انفصالاً تامًا، حتى إنه يحوّلُ هذه الملاحظة لقاعدةٍ عامةٍ أخذ بها الكلاسيكيون في القرن السابع عشر الميلادي، واصبحت من المبادئ الرئيسية للمذهب الكلاسيكي الذي كان انتاجه أوضح وأكبر ما يكونُ في المسرح الشعري، حيْث نرى الكلاسيكيين ينادون بضرورة فصل التراجيديا عن الكوميديا فصلاً تامًا، ويعيبون أشد العيْب أن تتخلل المأساة مشاهدٌ أو شخصياتٌ فكاهيةٌ .[1]

و يظهرُ واضحًا من كتاب ارسطو أنه اهتم اهتمامًا كبيرًا بالمأساة وكان حظها في فصوله عظيمًا، بيْنما لم تحظ الملهاة إلا بإشاراتٍ قليلةٍ جدًا، وربما يكونُ انشغاله بالمأساة إلى هذا الحد هو الدافع الرئيسي الذي يكمنُ وراء ما يذهبُ إليه البعض من ان المأساة هي أشرف صوَر المسرحية، إن لم تكن أقدمها أيضًا .[2]

١ محمد مندور – الأدب وفنونه – مطبوعات معهد الدراسات العليا العالية – القاهرة – ١٩٦٣ م – ص ٢٣ .

٢ سيّد حامد النسّاج – البناء الدرامي للمأساة عند أرسطو – دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٧ م – ص ١٣ .

و يفتتحُ أرسطو دراسته عن المحاكاة بتحديد العلاقة بيْنها وبيْن الطبيعة الإنسانية، بقوْله : « ويبدو أن الشعر بوجهٍ عام قد نشأ عن سببين، كلاهما أصيلٌ في الطبيعة الإنسانية »، فالمحاكاة فطريةٌ ويرثُها الإنسان منذ طفولته، ويتميّزُ عن سائر الأحياء بأنه أكثرها استعدادًا للمحاكاة، وأنه يتعلمُ عن طريقها معارفه الأولى.[1]

كما أن الإنسان في العموم يشعرُ بمتعةٍ إزاء أعمال المحاكاة، وتؤكدُ ذلك التجربة، فمع أننا يمكنُ أن نتألم لرؤية بعض الأشياء، إلا أننا نستمتعُ برؤيتها هى نفسها عندما تُحاكى في عملٍ فنيٍ محاكاةً دقيقةً، وذلك مثل أشكال أقل أنواع الحيوانات وجثث الموتى، بل إن ذلك يتضحُ في حقيقةٍ أخرى، وهى أن التعليم يعطي أعظم المتع، لا للفلاسفة وحدهم وإنما لسائر البشر مهما قلّ نصيبهم منه، وسبب استمتاع الإنسان برؤية صورةٍ هو أنه يتعلمُ منها، فحين يتأملُها يكتسبُ معلومةً أو يستنبطُ ما تدلُّ عليه، وحتى لو لم يكن قد رأى من قبل أصل الصورة أو الشيئ المحاكى فإن الاستمتاع في هذه الحالة لن يُعزى إلى الصورة كمحاكاةٍ وإنما إلى جوْدة التنفيذ أو التلوين، أو إلى سببٍ آخرٍ مشابهٍ .

ثم يقومُ أرسطو بوضع تصنيفٍ واضح المعالم لأشكال المحاكاة في الشعر، تبعًا لمنظومة العناصر التي يتألفُ منها، فيقولُ : « إن الشعر الملحمي والتراجيدي و الكوميدي وفن تأليف الدراميات، وغالبية ما يُؤلفُ للصفر في الناي واللعب على القيثارة، كل ذلك بوجهٍ عام هى أشكالٌ من المحاكاة، ولكن مع ذلك فإن كل نوْعٍ يختلفُ عن الآخر من ثلاثة مناحي : المادة، والموْضوع، والطريقة « .[2]

و وحدة الموْضوع هى أهم سمةٍ من هذه السمات الثلاث، وتقتضي أن يكون

١ عصام الدين حسن أبو العلا – نظرية أرسطوطاليس عن الكوميديا – مكتبة مدبولي – القاهرة – ١٩٩٣ م – ص ٧ .

٢ عصام الدين حسن أبو العلا – مرجع سابق – ص ٩ .

موْضوع العمل الفني واحدًا تامًا، أي له بدايةٌ ووسطٌ ونهايةٌ، وهذا يعني أن أرسطو يشترطُ ترتيب الحوادث ترتيبًا منطقيًا، إلا أن منطقيته فنيةً خالصةً، فهي تستلزمُ التناسق في العمل الفني لتؤلف موْضوعًا ذا حلقاتٍ متتابعةٍ يؤدي كلٌ منها إلي ما يليها وينبثقُ عن ما قبلها، ولهذا كان اهتمامه بالحبكة المحكمة، فقد شددّ على قانونيّ الضرورة والاحتمال في بناء حكاية العمل الشعري، ويقصدُ بقانون الضرورة توالي جزئيات الحدث على سبيل الحتم، بمعنى أنه إذا حدث (أ) فحدوث (ب) بعده يكونُ أمرًا ضروريًا، ويقصدُ بقانون الاحتمال امكانية توالي جزئيات الحدث على نحوٍ مقنع، بمعنى أنه إذا حدث (ب) بعد (أ) يكونُ حدوثه أمرًا محتملاً ومقنعًا وليْس غريبًا ولا متناقضًا، فمنطق الأحداث عند أرسطو أن لا تكونُ مفتعلةً وتكونُ منطقيةً في تسلسلها الواحد بعد الآخر، مما يجعلُ المشاهد يعايشُها كحقيقةٍ .[1]

كما تقتضي وحدة الموْضوع أن تقوم الأحداث على فعلٍ واحدٍ، وهذا يعني أن أرسطو يميّزُ بيْن الفعل في الواقع والفعل في الفن، فالحكاية لا تكونُ واحدةً إذا كانت تدورُ حوْل شخصٍ واحدٍ، لأن هذا الشخص تكونُ له أفعالٌ كثيرةٌ في الحياة، ولذلك يختارُ الشاعرُ من حياة هذا الرجل ما يتناسبُ وطبيعة العمل الفني، ويبتعدُ عن الحشو والزيادة، ولذلك قال : « إن وحدة الخرافة لا تنشأُ كما يزعمُ البعض عن كوْن موْضوعها شخصًا واحدًا، لأن حياة الشخص الواحد تنطوي على ما لا حدّ له من الأحداث التي لا تكوّنُ وحدةً، كذلك فالشخص الواحد يمكنُ أن ينجز أفعالاً لا تكونُ فعلاً واحدًا « .

و على هذا الأساس كان تفريق أرسطو بيْن وظيفة المؤرخ ووظيفة الشاعر، فالأول يروي الأحداث التي وقعت فعلاً، في حين أن الآخر يروي الأحداث

---

١ خليل الموسى – مرجع سابق – ص ص ٢١ / ٢٢ .

التي يمكنُ أن تقع، ويقولُ في ذلك : « إن مهمة الشاعر الحقيقية ليْست في رواية الأمور كما وقعت فعلاً، بل رواية ما يمكنُ أن يقع والأشياء الممكنة، إما بحسب الاحتمال أو بحسب الضرورة « .[1]

و بالإضافة إلى هذا الاهتمام بفنون الشعر والمسرح اهتم أرسطو أيضًا بالموسيقى و انجذب لها، لا من حيْث قيمتها الخُلقية فقط كرأي أفلاطون بل من الوجهة الفنية البحتة أيضًا، وكان على علم بما اهتدى إليه فيثاغورس من الصفة العددية للتوافق الموسيقي، إذ كان قد فطَن إلى أنه إذا قُسّم وترًا مهتزًا في آلةٍ موسيقيةٍ ما أقسامًا بنسبٍ بسيطةٍ فإنه يحدث تآليف جد لطيفةٌ يرتاحُ لها السمع، وتوْسع أرسطو في ذلك فاجرى التقسيم بهذه النسب في أنابيب البوص، وادرك أهمية تكرار الاهتزاز وإن كان قد خلط بيْنه وبيْن سرعة انبعاث الصوْت، واخطأ كما اخطأ أرخيتاس في ظنّه أن سرعة الصوْت تزيدُ تبعًا لزيادة درجته .[2]

---

١ خليل الموسى – مرجع سابق – ص ص ٢٥ / ٢٦ .

٢ جورج سارتون – مرجع سابق – ص ٢٣٠ .

تعقيب :

من أكثر الأوصاف التي تنطبقُ على أرسطو أنه عالمٌ موْسوعيٌ، فأبحاثه وكتاباته كان لها نطاقًا واسعًا للغاية، وفروع العلوم والمعارف التي شملها كانت متباينةً ومتعددةً، ومنها ما كان موْجودًا من قبله، ومنها ما لم يكن موْجودًا أو معروفًا بشكله الذي اصبح عليه من بعده، ولكنه في كل الأحوال كانت له بصمةً وأثرًا بالغ الأهمية في كلٍ منها امتد لقرونٍ طويلةٍ بعده، في مختلف البلاد والثقافات .

و قد تكونُ هذه الموْسوعية ممكنةً إلى حدٍ ما في العصور اللاحقة عليه، ولكن في زمنه وبالامكانيات والمعدات العلمية المحدودة المتاحة، كان هذا انجازًا وشيئًا فريدًا بحقٍ يصعبُ تكراره .

و جعل هذا أعماله في مقدمة المؤلفات التي اهتمت الشعوب التي وصلتها علوم اليونان وفلسفاتهم بنقلها للغاتها والاستفادة منها، ومن بيْنهم العرب المسلمون، وعنهم انتقل لأوربا وعرفتها من خلالهم، وأيضًاوصلت لأيدي اليهود وعلمائهم، وشاركوا في ترجمتها ونقلها وشرحها والتعليق عليها، ثم كان لها تأثيرًا كبيرًا وملحوظًا في أعمالهم و مؤلفاتهم التي أُتيحت لهم الفرصة لوضعها في بلاد المسلمين .

الفصل الثاني
النزعة الأرسطية في فلسفة سليمان بن جابيرول

تمهيد

أولاً : حياة سليمان بن جابيرول

ثانيًا : مصادر فلسفته

ثالثًا : الشعر عند ابن جابيرول

رابعًا : فلسفة ابن جابيرول ومدى تأثرها بالفلسفة الأرسطية

1 – كتاب " ينبوع الحياة "

– الأثر الفلسفي اليوناني في " ينبوع الحياة "

– أثر " ينبوع الحياة " في الفلسفات اللاحقة

2 – كتاب " اصلاح الأخلاق "

– الأثر الفلسفي اليوناني في " اصلاح الأخلاق "

3 – كتاب " اللآلئ المختارة "

خامسًا : مكانة ابن جابيرول عند العرب واليهود

تعقيب

تمهيد :

ابن جابيرول (1021 م - 1058 م) شاعر أسباني وفيلسوف ديني وأخلاقي، يُطلقُ عليه جراتس لقب أفلاطون اليهود، بيْنما يُسمّيه ستينسشنيدر الكاتب الفلسفي الأكثر أصالةً بينْ اليهود والعرب [1]، يُعرفُ في الثقافة العربية باسم سليمان بن يحيى بن جابيرول، وكنيته أبو أيوب بن يحيى، أما في المصادر اليهودية فهو شلومو بن يهودا بن جابيرول أو שלמה אבן גבירול، وأحيانًا كان يُطلقُ عليه سليمان الأسباني، ثم أصاب اسمه شيءٌ من التحريف في اللغة اللاتينية، فجاء على أكثر من صورةٍ منها إبنكبرون وإبيكبرون وأفنسبرول [2] وأفيسبرون [3] وأفيسمبرون أو أفيسنبرول .

و ربما لم يمثّلُ أحدٌ من مفكري العصور الوسطى تجانس الأديان السماوية الثلاثة كما فعل ابن جابيرول، والذي انتشرت كتاباته بعد وفاته بشكلٍ كبيرٍ وتُرجم العديد منها إلى الكثير من اللغات المختلفة، واهتم المفكرون المسيحيون في القرون الوسطى بها كثيرًا، وبلغت مكانته لديهم إلى حد أن وصفه غيوم دي أوفيرني أسقف باريس في القرن الثالث عشر بأنه أعظم الفلاسفة، وفي فلسفته نجد أفضل مثالٍ لصوفية العصور الوسطى المبكرة، والتي تتخطى الحدود بيْن الديانات السماوية الثلاثة وتجمعُ بيْن مثلها العليا وأفكارها الصوفية، وكان ابن جابيرول أحد أهم المفكرين في جلب المعتقدات الصوفية لكلٍ من اليهودية

---

١ **Jewish Encyclopedia.com – Solomon ibn Gabirol – http://jewishencyclopedia.com/articles/6448-gabirol-solomon-ibn**

٢ **جورج فيدا – الفكر اليهودي في العصر الوسيط – ترجمة وتعليق علي سامي النشار – منشأة المعارف – الإسكندرية – ١٩٧٢ م – ص ١٣١ .**

٣ **Encyclopedia Britannica – Ibn Gabirol – https://www.britannica.com/biography/Ibn-Gabirol**

والمسيحية، فكان بهذا سابقًا قبل مجيئ عصر النهضة بمئات السنين إلى الدعوة إلى الخروج من التفكير الضيّق والقيود التي تكبّلُ الإنسان، من خلال فلسفةٍ روْحيةٍ تحلقُ به بعيدًا عن هذا العالم . [1]

أولاً : حياة سليمان بن جابيرول :

لا يُعرفُ إلا القليل عن حياة ابن جابيرول، من ذلك أنه وُلد في ملقة [2] لأسرةٍ يهوديةٍ محافظةٍ بسيطةٍ [3]، والده يهودا كان من مدينة قرطبة التي كانت في ذلك الوقت تحت الهيّمنة العربية [4]، ويبدو أن أسرته كانت من بيْن الأُسر الكثيرة التي تفضّلُ الترحال من مدينةٍ إلى أخرى عبر بلاد الأندلس في تلك الفترة من تاريخها التي كانت تتسمُ بالثورات والقلاقل في عصر ملوك الطوائف [5]، وقبل عشر سنوات من ولادة سليمان وعندما اندلعت الحرب في ذلك الجزء من شبه الجزيرة الأسبانية انتقلت الأسرة إلى سرقسطة التي كانت تحت السيّطرة العربية أيضًا، وفي وقتٍ لاحقٍ انتقلوا إلى ملقة حيْث وُلد سليمان [6]، وتوفى

---

١ Tom Block – Sophia , The Journal of Traditional Studies – summer 2004 – Solomon Ibn Gabirol – http://www.tomblock.com/shalom_solomon

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٣ يونس مرشد عمرو – ابن جابيرول اليهودي الأندلسي وأثر الفكر العربي في مؤلفاته – تقديم محمد حماد – دار أسامة للنشر والتوزيع – عمّان – الأردن – الطبعة الأولى – ٢٠١٤ م – ص ٥٧ .

٤ Chabad.org – Solomon Ibn Gabirol – http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/111875/jewish/Solomon-Ibn-Gabirol.htm

٥ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٥٧ .

٦ Chabad.org – op. cit. .

والداه عندما كان طفلاً [1]، فانتقل للحياة في سرقسطة سعيًا وراء الحصول على تعليمٍ متميزٍ، حيْث انضم إلى طلبة قرطبة الآخرين الذين أقاموا هناك حول علماء مشهورين على رأسهم جيكوثيل بن حسن، والذي جعل ابن جابيرول تحت رعايته وحمايته، فخلّده الأخير في قصائد مدحٍ وثناءٍ، واشتهر وهو في السادسة عشرة من عمره لتراتيله الدينية باللغة العبرية المتقنة، وكانت اللغة الأكثر انتشارًا في الأدب الأندلسي هى العربية أما العبرية فلم تظهر إلا في أواخر هذا العصر كوسيلة تعبير للشعراء اليهود، وقد افتخر في إحدى قصائده آنذاك بأنه وهو في السادسة عشرة يملكُ حكمة رجل في الثمانين من عمره [2]، وثقافةً ومعرفةً واسعةً حيْث كان يتقنُ ست لغاتٍ هى العبرية، والكلدانية أو الآرامية، والعربية، و البربرية، واللاتينية، والكنسية، رغم صعوبة تعلم اللغات في ذلك الوقت.[3]

و مع ذلك فقد ارتكب خطأ هجاء صمويل بن ناجريلا، وهو رجل دولة يهودي صاعد ووزير في مملكة غرناطة البربرية، وكان أيضًا شاعرًا موهوبًا وتلموديًا و استراتيجيًا، وكاتبًا نموذجيًا للرسائل، ولكن بعد ذلك اعترف ابن جابيرول بفضل هذا الوزير عليه، والذي اصبح القاضي الأكبر في وقتٍ لاحقٍ .

و عند مقتل جيكوثيل في عام ١٠٣٩ م على أيدي أولئك الذين قتلوا ملكه واستولوا على السُلطة [4]، كتب ابن جابيرول قصيدةً في رثائه تتألفُ من أكثر من ٢٠٠ بيْت، كما كان قد كتب أربع مرثيات أخرى عند وفاة راف هاي جاوون، وكانت سرقسطة قد عانت من الحروب

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **Encyclopedia Britannica – op. cit. .**

٣ **Isaac Myer – The philosophical writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol – published by the Author – 1888 – P. 6 .**

٤ **Encyclopedia Britannica – op. cit. .**

والنزاعات المتوالية، كما أثّر الحسد والضغينة والبغضاء من حوْله عليه في عمله هناك، حتى اصبحت الحياة لا تُطاق بالنسبة إليه، فقرر الهروب و فكر في مغادرة أسبانيا كلها، غيْر أنه بقى يتنقلُ في أرجائها [١]، وبيْن مراكز الثقافة العربية ومدنها الشهيرة في هذا العصر كقرطبة وإشبيلية وسرقسطة و غرناطة وفلنسيا [٢]، واكتسب لفترةٍ صديقًا وراعيًا آخر هو صمويل ابن ناجريلا، والذي كان في حاجةٍ إلى شاعرٍ متمكنٍ، ووضع ابن جابيرول قصائد اشتهرت على نطاقٍ واسعٍ عن صمويل وكذا يوسف ابنه وأبناءه الآخرين، ومعظم المعلومات الشخصية الأخرى عن ابن ناجريلا يمكنُ استقراءها من شعره [٣]، ولكن في وقتٍ لاحقٍ حدثت خلافات أخرى بيْنهما، واصبح ابن ناجريلا القاسم المشترك الأساسي في قصائد ابن جابيرول الساخرة . [٤]

و على الأغلب فإن ابن جابيرول لم تكن له إخوةٌ، كما أنه لم يتزوّج، ولم يكن هذا بسبب كره النساء أو الانجاب، إذ أن الروايات تشيرُ وبالاستناد إلى شعره، إلى أنه تمنى لو كان لديه أبناءً [٥]، ولكن السبب يرجعُ لإصابته في سن التاسعة عشرة بمرضٍ جلديٍ مزمنٍ خطيرٍ تسبب في معاناته من الدمامل وألمٍ شديدٍ مستمرٍ، وتشوُّه منظره ونحول جسمه وضعفه الشديدين، وكان يلازمُ الفراش بسببه لفتراتٍ طويلةٍ، ومما يُذكرُ عنه أنه كان دائمًا ما يشعرُ أن حياته لن تطول بسبب هذا المرض، ويدعو الله أن يجعل منه تكفيرًا عن خطاياه، هذا

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ I. Davidson – Solomon ibn Gabiral (selected religious , poems) – New York – USA – 1974 – P. 15 .

٣ Encyclopedia Britannica – op. cit. .

٤ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٥ محمد بحر عبد المجيد – اليهود في الأندلس – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – المكتبة الثقافية – القاهرة – ١٩٧٠ م – ص ٥٠ .

فضلاً عن الفاقة والعوْز والحياة البائسة التي عاشها وشكّلت له مأساةً مستمرةً، ولعل هذه الظروف كلها قد فرضت عليه إيثار العزلة والاختلاء معتكفًا بنفسه عن الناس، حتى صار عنده طبعًا متأصلاً بالشعور بالحياء والخجل عند ملاقاة الناس لإحساسه بأنه ذو عاهةٍ مستديمةٍ، إضافةً إلى أن فقده لوالديه خلق عنده قناعةً بسوء طالعه وتعثر حظه، فنشأت لديه نظرةً تشاؤميةً عميقةً تأصلت في نفسه، جعلته في ضيقٍ وعصبيةٍ مستمريْن، شديد الحساسية حاد المزاج سريع الغضب لأتفه الأسباب .[1]

و أكّد ذلك موسى بن عزرا (١٠٥٥ م – ١١٣٥ م) وهو شاعرٌ عبريٌّ وناقدٌ أدبيٌّ ومؤلف كتاب « المناقشة واحياء الذكرى »، حين ذكر أن : « ابن جابيرول كان معروفًا بمزاجه المتقلب وعصبيّته التي كان لها تأثيرها في كثيرٍ من الأحيان على تفكيره، وشيطانه الداخلي التي لم يتمكّن من السيّطرة عليها "، وكان ذلك مما أدى إلى قلة بل انعدام أصدقائه ومريديه، وزيادة أعدائه وخصومه، والذين سعوا لمحو ذكره وآثاره، وأدى النسيان الذي لفّ سيرته والغموض الذي انتاب جوانب من حياته إلى إثارة الأجيال التي جاءت بعده وسمعت بالقليل الباقي عن حياته المثيرة، ذلك القليل الذي اعوّزته رواية الوقائع الحقيقية، فاتجه المهتمون بذكره إلى الروايات الأسطورية التي استعانت بقصصٍ من نسج الخيال، فكان أن وصلتنا حكاياتٌ مثيرةٌ على نمط الأساطير العجيبة، وكان من بيْنها أنه كان يعرفُ السحر فقام بصنع تمثالٍ خشبيٍ لامرأةٍ جميلةٍ بثّ فيها الحياة لتقومُ على خدمته، وتصادف أن شاهدها مبغضوه، فوشوا به لدى القاضي متهمين إياه بالفاحشة وخاصةً أنه ليْس متزوّجًا، وحين استُدعى وسُئل عن ذلك، احضر تلك الدمية وأعادها إلى سابق عهدها كتمثالٍ خشبيٍ في حلبة القضاء .[2]

---

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٦١ .

٢ المرجع السابق – ص ٦٤ .

و تتفقُ جميع الشهادات على أن ابن جابيرول كان شابًا لم يكمل الأربعين من عمره في وقت وفاته التي حدثت في فالنسيا، في أعقاب سنواتٍ من الترحال والتنقل، ولكن هناك افتراضٌ خاطئٌ بأنه توفى قبل بلوغه عامه الثلاثين يرجعُ إلى سوء فهمٍ لبعض كلمات موسى ابن عزرا والحريزي [1]، كما أن هناك تاريخٌ غيْر صحيحٍ آخرٍ للوفاة و هو 1070 م في يواسين، أكد عدم صحته صاعد الأندلسي [2]، رغمَ أنه قُبل من العديد من الكتاب في القرون الوسطى والحديثة، من بيْنهم مونك ودوكس وغراتز و جوتمان . [3]

و لم تخلُ وفاته كذلك من أسطورةٍ أحاطت بها، تشيرُ إلى أن رجلاً مسلمًا كان حاقدًا عليه قام باستدراجه ثم قتله ووارى جثمانه تحت شجرة تين، صارت بعد فترةٍ قصيرةٍ تطرحُ ثمرًا عجيبًا في حسنه وحلاوته، خلافًا لسابق عهدها من الثمر، مما لفت الأنظار إليها وراح الناس يتحدثون عنها ويتناقلون سيرتها حتى وصلت لمسامع الحاكم، فاستدعى صاحب الشجرة وسأله، فانكر في البداية معرفته بالسبب والسر و لكنه تحت وطأة الإلحاح اعترف بجريمته، ونال عقابه بأن أمر الحاكم بتعليقه على نفس الشجرة [4]، وقد ذكر هذه الأسطورة ابن يحيى في الكابالاه، ولكن لا توجدُ أية أدلة تؤكدُها وثبتت عدم صحتها [5]، وهى تقريبًا نفس الطريقة التي

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي – طبقات الأمم – نشره وذيّله بالحواشي واردفه بالروايات والفهارس لويس شيخو اليسوعي – نُشر بتتابع في السنة الرابعة عشرة من مجلة المشرق – المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين – بيروت – لبنان – ١٩١٢ م – ص ٨٩ .

٣ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٤ Grayzel S. – A history of Jews – New York – USA – 1968 – P. P. 294 / 295 .

٥ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

ذُكرت عن وفاة الحاخام يهودا اللاوي .[1]

ثانيًا : مصادر فلسفته :

عاصر ابن جابيرول ما يمكنُ تسميّته بالعصر الذهبي اليهودي تحت الحكم الاسلامي للأندلس، وخاصةً خلال المائتي عام من 850 م – 1050 م، حيْث كان اليهود قادرين على تلقي العلم والعمل مثلهم مثل غيرْهم في مجتمعٍ يساوي بينْ جميع من فيه ولا يفرّقُ بينْ أحدٍ منهم إلا بعلمه وعمله، وقد جسّدَ ابن جابيرول هذا التعايش بينْ المسلمين واليهود ربما أكثر من أي يهوديٍ آخرٍ في القرون الوسطى [2]، وكانت سرقسطة التي نشأ فيها من أهم مراكز التجمع اليهودي في الأندلس بل أهم مركز ثقافي لهم، حيْث كانت محط أنظار علمائهم وأدبائهم، وذلك بفضل وجود رجال بارزين من اليهود كان يعيشون بها ويعملون على استضافة العلماء والأدباء وازدهار الثقافة اليهودية بشكلٍ عام، وفي الوقت نفسه كانت هذه المدينة عاصمةً لواحدةٍ من ممالك الطوائف ومركزًا من مراكز الثقافة العربية الاسلامية، تضاهي مثيلاتها من العواصم الأخرى في الأندلس الاسلامية، ومن هنا بدأ ابن جابيرول بتلقي علومه الأولى من الثقافة اليهودية جنبًا إلى جنب مع علوم الثقافة العربية الاسلامية، وبخاصةٍ الفلسفة و المنطق والأدب والشعر واللغة، ومنذ الوهلة الأولى ظهرت لديه عبقريةٌ خارقةٌ وجّهها إلى فهم ألغاز الوجود وكشف أسراره، وساعد على ذلك ظروف حياته الأولى من التقلبات والتناقضات فتارةً دفءٌ وتارةً بردٌ، وتارةً سلامٌ وأمانٌ وأخرى خصومةٌ وعداءٌ، مما أدى لتعدد أنشطته الذهنية وتنوّع أحاسيسه وأخيّلته [3].

١ **Chabad.org – op. cit. .**

٢ **Tom Block – op. cit. .**

٣ **I. Davidson – op. cit. – P. 5 .**

و لقد كان للصوفية أثرها عليه مثل التقاليد اليهودية نفسها، ويظهرُ هذا في التشابهات العديدة الشديدة الوضوح بيْن أفكاره والنصوص الصوفية السابقة مثل رسائل إخوان الصفا التي كُتبت في بغداد في القرن التاسع، مما قد يشيرُ إلى أنه بعد الكتاب المقدس كانت هذه الكتابات الاسلامية مصدر الهامه الرئيسي، فعلى سبيل المثال استعار من الأفكار الاسلامية أن الإنسان كان نموذجًا مصغرًا لله، على الرغم من اعتراض التقليديين الدينيين المعاصرين له على هذه الأفكار، بالإضافة إلى ذلك فإن العديد من المصطلحات التي استعارها ابن جابيرول من الاسلاميين اصبحت من أساسيات النظام الكابالاني .[1]

و علاقة ابن جابيرول بالكابالاه بالتأثر والتأثير كان أول من أشار إليها واعتبره كابالانيًا هو سليمان مونك، ثم اجرى بعده إسحاق ماير دراسةً في 500 صفحة لتأكيد ذلك، وهناك دراساتٌ حديثةٌ أيضًا بدايةً بتلك التي قام بها مانويل جيل عام 1857 م، وكارل درابر في عام 1930 م، وجليس جوتمان عام 1933 م، وجوزيف كلاوسنر في عام 1934 م، وأخيرًا كورت شوبرت عام 1955 م، إلا أن الدراسة التي قام بها ج. شولم هدمت بشكلٍ قاطع صورة ابن جابيرول ككابالاني، والتي استمرت لمئات السنين نتيجة التحليل الخاطئ للمصادر الكابالانية في أعماله .[2]

و من خلال ابن جابيرول كذلك بدأت الأشعار الصوفية الدخول في المصطلحات الكابالانية والشعر الليتورجي اليهودي في العصور الوسطى بشكلٍ عام، كما أنه تبنى أفكارًا صوفيةً عن العلاقة بيْن الله والكون، والله والإنسان بمصطلحاتٍ اسلاميةٍ صميمةٍ، وبالإضافة إلى الاقتباس من

١ **Ibid – P. 7 .**

٢ **Jochanan Wijnhoven – The mysticism of Solomon ibn Gabirol – The Journal of religion – New York – USA – 1965 – P. 138 .**

رسائل إخوان الصفا فلقد تأثر بشدة بأفكار الصوفي ابن مسرة، الذي قدم الصوفية إلى أسبانيا، وكان ممن تأثر به أيضًا الفيلسوف الاسلامي الكبير ابن عربي، وابن جابيرول وابن عربي كانت بيْنهما الكثير من القواسم المشتركة، حتى وصفهما الباحث ميغيل أسين بالاسيوس بأنهما " ضوءان يشعان من نفس المركز "، وأضاف : " بالنسبة لكلاهما كانت البداية مفهوم الله، و يرمزان له بالضوء، لأن الخلق هو من تأثير الحب أو إرادة الرحمة للواحد، وهى في الأصل الأفكار الأساسية في فلسفة ابن مسرة، وتظهرُ بوضوحٍ في كتابات ابن العربي وابن جابيرول . [1]

و كان تأثير الكتابات العربية الصوفية في كتابات ابن جابيرول كبيرًا لدرجة أن كتاباته في كثيرٍ من الأحيان لا يمكنُ تمييز الجانب اليهودي فيها، والمستوْيات الروْحية التي يحددُها للبشر للسعي إليها تتوافقُ مباشرةً مع المسار الصوفي الذي اتبعه الصوفيون الاسلاميون وسعوا لتحقيقه ، وكان تفكيره المنطلق بعيدًا سببًا في انفتاحٍ غيْر مسبوقٍ في مجتمعه اليهودي، وقد أشار إلى أن الحقيقة والصلاح ليْسا قصرًا على الشعب اليهودي، وأنه ينبغي للمرء أن يعترف بكلمات الحكمة ويقبلُها بغض النظر عن مصدرها، وهذا التسامح يستندُ أيضًا إلى إخوان الصفا الذين اظهروا تساهلاً غيْر مسبوق تجاه الأديان الأخرى، ونادوا بضرورة عدم وجود عداء بيْن وجهات النظر الدينية المختلفة، وقبول تعاليم جميع الفلاسفة والحكماء دون النظر لمعتقدهم الديني، وأخذ ابن جابيرول عنهم هذا الانفتاح، والذي قرّبه من المفكرين في القرون الوسطى أتباع الديانات السماوية الأخرى.[2]

---

١ **I. Davidson – op. cit. – P. 7 .**

٢ **Tom Block – op. cit. .**

و على الرغم من عدم امكانية تحديد أي المصادر أكثر تأثيرًا عليه، فإننا نرى بوضوح في صفحات فلسفته وشعره مزيجًا فريدًا من اليهودية والاسلامية و الأفلاطونية المحدثة المختلطة بالأرسطية والفيثاغورية والكتاب المقدس و الصوفيتين اليهودية والاسلامية، كما نجدُ الاستخدام الواضح للاقتباسات من الكتاب المقدس في جميع أنحاء شعره، وفي مفهومه للكلمة الإلهية نسمعُ صدى لما يُسمّى بلاهوت أرسطو، وفي حديثه عن العرش الإلهي نرى أثر المسلمين واليهود، وفي التسلسل الهرمي الميتافيزيقي السببي نلاحظُ تأثير كتاب العلل أو " الايضاح في الخيْر المحض "، وفي تركيزه على مبدأ اسماه العنصر الأول في كتاباته العربية والذي تُرجم بالمادة أولى، أو الأساس في شعره العبري، نسمعُ صدى للكتابات المنسوبة بالخطأ لإمباذوقليس، وظهر أثرها في بعض النصوص اليهودية والاسلامية في العصور الوسطى، حيْث ينسبُ مؤلفوها بعض الأفكار إلى إمباذوقليس، ومن أبرزها مبدأ المادة الفائقة النقاء أو العنصر الأول في صميم الوجود، والذي إما يكونُ مقترنًا بالصورة الأولى أو أنه في حد ذاته مركبٌ من ثنائية الحب والكراهية .[1]

و المعنى الدقيق لهذا التقليد أو التقاليد لا يزالُ غيْر واضح، ولكن يمكنُ العثور عليها في كتابات الشهرستاني والشهرزوري وأمونيوس وأبو الحسن العامري، وفي بعض التقاليد العبرية الكابالانية في العصور الوسطى، وبعض أفكار ابن مسرة وإسحق إسرائيلي وابن حسداي، وربط ابن جابيرول بهذا التقليد له ما يبررُه ليْس فقط في ضوء تركيزه الخاص على العنصر الأول، والذي يليه تركيزٌ أكثر على دور المادة في الكوْن، ولكن أيضًا في ضوء ما ذكره مترجمه في القرن الثالث عشر شيم توف بن فالاكويرا

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٧١ .

بأن ابن جابيرول يبدو أنه قد تأثر بكتاب إمباذوقليس " المواد الخمس " [1]، و بعض ما أخذه عنه هو المصدر الوحيد الباقي حاليًا لبعض كتابات إمباذوقليس المفقودة، إن صحت نسبتها إليه، ولكنها تؤكّدُ في جميع الأحوال أن إمباذوقليس كان له تأثيرًا حقيقيًا على الفلسفة الدينية اليهودية والكابالاه في العصور الوسطى، و علاوةً على ذلك فإن مكان المادة في نظام ابن جابيرول يشابهُ ما جاء عنه بكتاب " المواد الخمس "، وإشاراته للوسطاء الذين يربطون درجات الخلق المختلفة مماثلةٌ لما ذكره إمباذوقليس عن الهواء بيْن الرائي والمرئي والذي يحملُ خصائص من كلٍ منهما .

و كان سعديا الفيومي هو المؤلف اليهودي الوحيد صاحب التأثير الملموس عليه، وهناك من الأدلة ما يشيرُ إلى عكس الرأي القائل بأن ابن جابيرول كان يهدفُ بالدرجة الأولى للتوفيق بيْن الأفلاطونية المحدثة مع مفهوم التوحيد اليهودي، حيْث وجد جيجر انسجامًا تامًا بيْن مفهوم ابن جابيرول عن الإله والمفهوم اليهودي التاريخي عنه، وأشار جوتمان وإيسلر إلى أن في مذهب ابن جابيرول عن الإرادة اختلافًا ظاهرًا عن مبدأ انبثاق الوجودية في الأفلاطونية الحديثة ومحاولة مقاربة لعقيدة الكتاب المقدس عن الخلق، ولا يمكنُ انكار أن مفهوم التوحيد اليهودي نجد آثاره في مذهب ابن جابيرول عن وحدانية المواد الكلّية.[2]

ثالثًا : الشعر عند ابن جابيرول :

وصف الحريزي ابن جابيرول الشاعر في كتابه " تحكموني " على النحو التالي : " رابي سليمان الصغير نشر أريج الأغنية العبرية وكان يكتبُ الشعر كما لم يكتبُه أي

١ **Tom Block – op. cit. .**

٢ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

شاعرٍ سواءً من قبله أو بعده، والشعراء الذين جاءوا بعده سعوا للتعلم من قصائده، ولكنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى طول كعبيه فيما يتعلقُ بقوة أسلوبه وكلماته، و إذا كان قد عاش لفترةٍ أطول فإنه كان بالتأكيد ستكونُ له انجازاتٌ هائلةً في الشعر، لكنه رحل وهو لا يزالُ شابًا "[1]، وابن جابيرول كان أول شعراء العبرية في استخدام الأوزان العربية الحادة التي قدمها دوناش بن لابراو، وكذلك كان من الرواد في المدرسة الأسبانية للشعر العبري .[2]

و يقول عنه سليمان مونك : " إن ابن جابيرول لجديرٌ بأن يُسمّى الباعث الحقيقي للشعر العبري، وأن يُعتبرُ صاحب الصدارة بيْن شعراء اليهود في العصور الوسطى، وربما كان أكبر شعراء عصره، نعم لقد صبّ شعره في قوالب الشعر العربي، ولكنه فاق شعراء العرب في مراتب الشاعرية وسموّ أفكاره وإحساسه الشاعري " .[3]

و كان فنانًا ماهرًا ذا أسلوبٍ جميلٍ قلّ أن يضارعه فيه أحدٌ، ودلّت مهارته في النثر والشعر والارتجال على سيّطرته على كنوز اللغة ومنابع المعاني فيها، و بالرغم من ذلك فقد كان عليه في بعض الأحيان أن يبذل جهودًا من أجل ايجاد التعبير الذي يمكّنه من أن ينقل للقارئ أحاسيسه الجيّاشة وشعوره الفيّاض، ولم يكن يجدُ هذا التعبير دائمًا، وكثيرًا ما تظهرُ في شعره تعابيرٌ متعارضةٌ تزيدُ عما هى عليه لدى أصحاب المدرسة الأسبانية الآخرين، وتبدو بعضًا من أبياته لم تحظَ بالتشذيب أو الرتوش وكأنما لم ينفسح المجال أمامه لإعادة النظر فيها، ولعل الغريب في الأمر أن توجد إلى جانب

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٣١٢ .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٣ آنخل جنثالث بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي – نقله عن الأسبانية حسين مؤنس – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٥٥ م – ص ٤٩٣ .

هذه الأبيات أبياتٌ أخرى تفاجئُ القارئ بجمال مبانيها وحلاوة معانيها وجزالة ألفاظها، وابن جابيرول لا يدهشُنا فقط بالجمع بيْن التضارب و التناسق في أشعاره وإنما أيضًا بالجمع بيْن الأساس العقلي والأساس العاطفي في كثيرٍ من انتاجه أيضًا، فتعبيره عن حدة الألم تصاحبُه بهجة الحب، وانتقاده الرصين يأتي بجانب نقاشه الحاد .[1]

و تشتركُ كل قصائد ابن جابيرول سواءً كانت طويلةً أو قصيرةً في أن أبياتها كلها تنتهي مع المقطع نفسه، حتى قصيدة « عناق » والتي تتكوّنُ من ٤٠٠ بيْت، وفي هذا أيضًا اتبع الشعراء العرب، وقصائده كلها حتى غيْر الدينية منها يتخللُها شعورٌ دينيٌ قويٌ، وأرقى تراكيبه تظهرُ في القصائد التي كتبها في مدح الحكمة[2]، و قصائده الست في رثاء والده التي انطوت على يأسٍ وقنوطٍ شديدين[3]، ومدائحه للحاخام جيكوثيل ورثائه له عند وفاته وكذا رثائه وفاة راف هاي جاوون، وأبياته في مدح صمويل بن نجريلا، ولقد كان كثيرًا ما يشكو من أن الكثير من أفكاره النبيلة كان موْضع سخرية أصدقاءه وانتقادهم، وكانوا ينصحونه بتحويل تفكيره إلى مسائلٍ أكثر أهميةٍ، وكانت راحته أنه على الرغم من أن جسده كان على الأرض يكونُ عقله في السماء .[4]

و قد انخرط في الصراع غيْر المتكافئ بيْن النحاة السرقسطيين والغرناطيين بشأن اللغوْيات العبرية، وكان في صف الفريق الأول، ولكوْنه قرطبيًا متحررًا كان يسيئُ

---

١ سليم شعشوع – تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الاسلام – مدخل دراسة وتذييل لويس صليبا – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد ٧ – دار ومكتبة بيبلون – جبيل – لبنان – ٢٠٠٧ م – ص ٢٣٧ .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٣ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ٢٣٣ .

٤ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

إلى الأرثوذكس ببدعٍ وهرطقات مثل التوْصية بعدم وجود الأطفال، انتقاد العالم و استنكاره، الأفلاطونية المحدثة، جنون العظمة، إلى جانب استخدام صفات الحيوان لخصومه، وهذا ما اضطره في النهاية للهروب من سرقسطة، ووصف الظروف التي أدت إلى رحيله في قصيدته " أغنية الخوْف " :

أجلسُ بيْن كل شخصٍ ملتوي ومخادعٍ، وقلبي هو فقط الحكيم
واحد يخدعني بسم الأفعى، والآخر يهجوني ويحاولُ إثارة حيرتي وبلبلتي
و ثالث يضعُ لي السم في دواءٍ لعلاجي، ويستحثني : اشرب، اشرب
شعبٌ لا أقبلُ بآباءه حتى ككلابٍ لأغنامي

و تظهرُ هذه القصيدة وغيْرها من قصائده أن كوْنه شاعرًا يهوديًا لم يحمه من كراهية اليهود الآخرين في سرقسطة الذين لقّبوه باليوناني بسبب ميوله العلمانية، بالرغم أن لغة الكتاب المقدس تظهرُ واضحةً في الكثير من أشعاره، مع سيْره كمعظم شعراء العبرية المعاصرين له على خطى الشعر العربي وأسلوبه في الأوزان والقافية ومعظم الصوْر المتطوّرة، والعديد من قصائده تظهرُ تأثير المتنبي والمعري .

و يظهرُ الأثر العربي في موْضوعات أشعاره في قصائده عن الفخر المبالغ فيه، و الحب والهجاء والنبيذ والربيع والمطر والزهور، ووصفٌ تفصيليٌ مؤلمٌ لمرضه الجلدي المزمن [1]، كما تظهرُ الأسماء الحسنى لله من القرآن والسنة في قصائده مثل أحد وموْجود وحيّ وكبير وقوي ونور وإله حكيم، مع اختلاف أن أسماء الله الحسنى قد عُرّفت بأداة التعريف حتى يستطيعُ الكاتب والقارئ لها معرفتها وتمييزها، وهى هكذا لا تحتاجُ لإضافةٍ وتتصدرُ الجمل دون وصفٍ أو خبرٍ يدلُّ على ماهيتها، أما عند فصلها فلابد من الحاق خبرٍ أو وصفٍ كيلا يتجهُ المعنى

١ **Encyclopedia Britannica – op. cit. .**

للمخلوق دون الخالق . [1]

و كان أول شعراء العبرية الذين استخدموا الأوزان العربية الحادة التي تمّ ادخالها من قبل دناش بن لابراو تلميذ سعديا، واطلق عليه ابن عزرا اسم " كاتب الأغاني ذات الأوزان "، واستخدم اقتباسات من قصائد ابن جابيرول لتوضيح عدة أوزان في شرحه للقواعد، كما أن وصفه الشعري الطويل للقلعة أدى لاكتشاف بقايا قصر الحمراء الأول الذي بناه يوسف بن صمويل ابن ناجريلا، ومن انتاج غزيرٍ للغاية له تمّ الحفاظ على حوالي 200 قصيدةً علمانيةً وأكثر من ذلك قصائد دينيةً، ولكن لم تتبق أي مجموعةٍ شعريةٍ له، والعديد من بقايا مخطوطات قصائده ظهرت فقط في الآونة الأخيرة بيْن قصاصات من المخطوطات القديمة التي وُجدت في القاهرة والعراق، وأُدرجت قصائد دينية له في كُتب الصلاة في كل أنحاء العالم . [2]

و من القصائد الدينية التي قامت على التضرع لله، وهو أكثر المضامين شيوعًا في الانتاج الأدبي الأندلسي، القصيدة التالية :

أيتها النفس الحكيمة اسجدي لإيل، وسارعي لعبادته برهبةٍ
إلى نهايتك تتوجهي ليْل نهار، فلماذا تطاردين العبث ؟
إيل حيٌّ يتحكمُ بحياتك، إنه خفي كما أنت خفيةٌ
إن كان خالقك طاهرًا نقيًا، فإنت مثله طاهرةٌ وكاملةٌ
قوي يحملُ على ذراعه السموات

---

١ عمّار أحمد خلف قطب – مسميات الرب في أدب سليمان بن جابيرول – بحث مقبول النشر ضمن فعاليات مؤتمر الدراسات العبرية واليهودية، رؤى معرفية جديدة – كلية الآداب – جامعة عين شمس – ٢٠١٦ م – ص ٣٠ .

٢ Chabad.org – op. cit. .

و قد استخدم هنا إيل وقوي كمسميين للرب دلالةً على القوة [1]، ومثل هذه القصائد الدينية وبخاصةٍ الصلاة القصيرة تشيرُ إلى درجةٍ عاليةٍ من التمكن في الأدب الأسباني المغربي، وتظهرُ أيضًا التأثير العربي، وقصيدته النثرية الشهيرة " التاج الملكي " التي تتحدثُ عن قياسات أفلاك الكوْن، تشعرُ القارئ بمدى ضآلته وضعفه في مواجهة الكوْن، لكنها تعطيه التعويض بالإشارة إلى النعمة الإلهية . [2]

و لقد بدأ كتابة الشعر العبري في سنٍ صغيرةٍ جدًا، وفي السادسة عشرة كتب قصيدةً شهيرةً بعنوان " أزهاروث " تبدأُ بكلمات " أنا سيْدٌ، والغناء هو عبدي "، و هى تعرضُ لحوالي 613 مبدأً من تعاليم التوراة، وتمّ تضمينها في كتاب الصلاة مع قصائد " أغنية المجد " و " أغنية الوحدة " و " التاج الملكي "، كما كتب أيضًا قصيدة " كينوث " في رثاء تدمير الهيكل وإسرائيل [3]، وقبل أن يكمل العشرين من عمره كتب قصيدة " عناق "، وتحوي قواعد اللغة العبرية بشكلٍ مبسطٍ وحوالي 55 شكلاً من أشكالها، وتتألفُ من أربعمائة بيتٍ مقسمةٌ إلى عشرة أجزاءٍ، استطاع سليمان بارون انقاذ خمسة وتسعين بيتًا منها والحفاظ عليها [4]، وقد نشر أيبرت ترجمةً لاتينيةً لها في فرانكفورت عام ١٦٣٠ م، ثم طُبعت بعد ذلك عدة مراتٍ بلغاتٍ مختلفةٍ [5]، وفيها يلومُ ابن جابيرول أبناء شعبه من اليهود على اهمالهم اللغة العبرية، ويطلقُ عليهم الجماعة العمياء [6]، فنصفهم كان يتحدثُ بلغة أيدوم أو

---

١ عمّار أحمد خلف قطب – مرجع سابق – ص ١٢ .

٢ Encyclopedia Britannica – op. cit. .

٣ Chabad.org – op. cit. .

٤ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٤ .

٥ Isaac Myer – op. cit. – P. 4 .

٦ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٤ .

الأسبانية، والنصف الآخر باللغة الخاملة أو لغة كيدار وهى العربية .[1]

وتتضمنُ أعمال ابن جابيرول الأدبية الرئيسية ما يمكن أن نسمّيه بشعر الحكمة، و هى قصائدٌ تعكسُ بوضوحٍ العلاقة بيْن الشعر والفلسفة، وتظهِر سعي ابن جابيرول للبحث عن المعرفة والارتقاء وإعادة اكتشاف الحكمة، والمعنى الكامن وراء هذه القصائد، والذي ينعكسُ أيضًا في أعماله الفلسفية، هو أن إقامتنا على هذه الأرض مؤقتةٌ، وهو يصوّرُ نفسه على أنه يكرّس حياته للمعرفة من أجل تجاوّز الفراغ واللا قيمة للوجود البدني، ويثيرُ أسئلةً فلسفيةً مهمةً عن طبيعة اللغة والنفس واللاهوت، ويرسمُ أوجه تشابهٍ بيْن عمل الله في الخلق من خلال الكلمة وعمل الشاعر و الفيلسوف بالكتابة، ويدعو لإعادة تصوّر الذات الإنسانية المقدسة والعلاقة بيْن بناء النظرية الفلسفية والخيال الشعري، وأشهر الأمثلة وأوضحها على هذا الشعر الفلسفي الصوفي هو تحفته « التاج الملكي »، التي تُقرأُ حتى اليوْم في أهم

الأعياد اليهودية وهو عيد الغفران كيبور [2]، لأنها تحتوي على نسخةٍ شعريةٍ من اعتراف الخطايا الذي هو جزءٌ أساسيٌ من ذلك اليوْم [3]، وهى قصيدةٌ تسحرُ الألباب بجمال ألفاظها وعمق معانيها، كما أن فيها فكرةٌ علميةٌ عن العالم، حيْث

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – تاريخ الشعب اليهودي أو كيف يروي اليهود تاريخهم – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد ٣ – دار ومكتبة بيبليون – بيبلوس – لبنان – ٢٠١٤ م – ص ٦٥ .

٢ Daniel H. Frank , Oliver Leaman - Routledge history of world philosophies – Vol. 2 – History of Jewish philosophy – Routledge – London and New York – First published – 1997 – P. 124 .

٣ Arthur Hyman – Eschatological themes in medieval Jewish philosophy – under the auspices of the Wisconsin-Alpha Chapter of Phi Sigma Tau – Marquette University press – 2002 – P. 66 .

يتصوّرُ التسلسل الهرمي لأفلاك النجوم والكواكب السماوية، ويصفُها بتفصيلٍ دقيقٍ بادئًا بالله على قمتها، ثم الفلك العاشر وهو العقل، فالتاسع هو العالم، والثامن النجوم، والسابع كوْكب زحل، والسادس المشترى، والخامس المريخ، والرابع الشمس، والثالث الزهرة، والثاني عطارد، والأول القمر، ثم بعد ذلك الأرض [١]، ويتحدثُ بعد ذلك عن المخلوقات كسلسلة مترابطة الحلقات كل حلقةٍ ترتبطُ بما بعدها . [٢]

وفي القصيدة أيضًا إشارةٌ لسعي كل المخلوقات بالفطرة للقرب من الله الخالق [٣]، وحديثٌ عن عودة الروح البشرية من بعد الممات إلى أصلها الطاهر [٤]، وكذا يظهرُ التأثير الأرسطي في حديثه عن العقل الفعّال ودوْره في عملية الخلق، ودوْر الحواس الجسدية المهم في الحصول على المعرفة مع ما فيها من مواطن ضعفٍ وقصورٍ [٥]، وأهم المصادر التي استعان بها في كتابتها هى نصوص العهد القديم، والتي اسعفته بالأدوات التعبيرية وشكّلت له معينًا لا ينضبُ يستقي منه تعابيره، بل لقد لجأ في كثيرٍ من الأحيان إلى الاقتباس الحرفي لعباراتٍ بكاملها منها [٦]، والأجزاء الفلسفية من القصيدة والتي تشكّلُ مقدمةً فلسفيةً للاستنتاج الليتورجي (العلم الأخروي المسيحاني) لها موْضوعها الرئيسي الذي هو الطبيعة العظيمة لله [٧]

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٦٦ .

٢ Marla Segol – Medieval religious cosmopolitanisms , truth and inclusivity in the literature of Muslim Spain – New York – USA – 2013 – P. 80 .

٣ Ibid – P. 82 .

٤ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٦٦ .

٥ Marla Segol – op. cit. – P. 86 .

٦ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ١٦٤ .

٧ Arthur Hyman – op. cit. – P. 66 .

ووحدانيته وقدرته : « أنت إلهنا وكل ما خلقته عبيدك ويعبدونك، ولن يضير عظمتك وألوهيتك كفر من يعبدون غيْرك ويقصدون النيْل منك « . [1]

« أنت واحد وسر وحدتك يثيرُ التعجب لأنه لا يعرفُه أحدٌ، أنت واحد ووحدتك لا تقلُّ ولا تزيدُ ولا تكونُ أقلُ مما يجب أن تكونُ ولا أكثر، أنت واحد ولكن ليْس الواحد الذي يُحسبُ أو يُعدُّ، فالعدد والتغيير لا يمكنُ أن يصلا اليك ولا التوصيف ولا الصورة « . [2]

« أنت الضوء الأسمى، وعيون من هو نقي الروح سوف تراك، بيْنما غيوم الخطيئة ستحجبُك عن أعين الخطاة، أنت الضوء الخفي في هذا العالم والظاهر في عالم الجمال، « في جبل الرب سوف يُرى «، أنت الضوء الأزلي والذي تتوقُ إليك العيْن والقلب « (مقتطف من « التاج الملكي «، القسم الأول الثناء على الله وحمده) .

و تُرجمت القصيدة للإنجليزية سبع مرات على الأقل، وتوجدُ اصداراتٌ أخرى لها باللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية والهولندية واللاتينية والفارسية والعربية .

و لا شك في أن ابن جابيرول فاق جميع شعراء عصره باضفائه روحًا شعريةً جميلةً على المواضيع الدينية، وقد رأى في كتابة هذا النوْع من القصائد واجبًا عليه تجاه خالقه، وأضاف إلى الآداب العبرية انتاجًا لم يكن مثيلٌ منذ عهد الكتاب المقدس، و هو المقدمات الشعرية القصيرة التي وضعها لبعض الصلوات، ووضعها تطلبُ منه تركيزًا عقليًا كبيرًا من حيْث الفكرة والتعبير عنها، وذلك بالنظر إلى

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٦٦ .

٢ Arthur Hyman – op. cit. – P. 67 .

أن كل مقدمةٌ كانت تتألفُ من أربعة أو خمسة أبياتٍ، وهى الصورة الشعرية المعروفة في الشعر العربي باسم، وجذبت إليها شعراء عربًا كبارًا، وصحيحٌ أن هذه الأبيات من الشعر سهلةٌ من حيْث القافية إلا أنها بالنظر لكوْنها قصيرةٌ فلم ينجح في كتابتها إلا شعراء مهرةٌ متمرسون في فن الاختصار .

و بالإضافة إلى ذلك النوْع من الأشعار وعشرات القصائد الأخرى في هوى الصبايا أو الصبيان وفي الخمر، ووصف الطبيعة والحدائق، فقد كان هناك أمرًا واحدًا ينغصُ عليه جميع حياته ويحتلُ قسمًا كبيرًا من أشعاره، ألا وهو الخوْف من مفاجأة القدر له بالرحيل شابًا، قبل أن يحقق كل ما يصبو إليه، غيْر أنه وجد في حكمة الخالق اكتفاءً وتنفيسًا وتعزيةً فكريةً، فنراه في بعض أشعاره قد قرّر أن ينتظر النهاية و يقبلها كما يقبلُها بقية الناس، فيقولُ : « ولماذا نقلقُ من الموْت ونجفلُ من ذكره، ولماذا نكرهُ الكأس وعلينا أن نشربها حتى الثمالة ؟ »، وكان يعبّرُ في كثيرٍ من الأحيان عن أن الموْت في حد ذاته لا يخيفُه ولكن المخيف حقًا بالنسبة له هو الحساب يوْم الدين . [1]

و قد جُمعت أشعار ابن جابيرول في مجموعةٍ كبيرةٍ من ثلاثة أجزاء طُبعت في تل أبيب أعوام ١٩٢٤ م و١٩٢٥ م و١٩٢٧ م، وموْجودةٌ في مكتبة جامعة القاهرة، ويحتوي الجزء الأول على الشعر غيْر الديني، والثاني على الشعر الديني، والثالث على النوْعيْن . [2]

١ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ص ٢٣٩ / ٢٤٠ .

٢ إبراهيم موسى هنداوي – الأثر العربي في الفكر اليهودي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٦٣ م – ص ٨٧ .

رابعًا : فلسفة ابن جابيرول ومدى تأثرها بالفلسفة الأرسطية :

قام ابن جابيرول بنفس الدور الذي لعبه فيلون من قبل حيْن كان الوسيط بيْن الفلسفة الهيلينية خاصةً الأفلاطونية وبيْن العالم الشرقي، وقدّم المزيج الناتج للعالم الأوروبي المسيحي، وبعد ألف سنة قام ابن جابيرول أيضًا بالتوْليف بيْن الفلسفتين اليونانية والعربية وقدم نتاج ذلك لأوروبا، ومن الغريب أن التعاليم الفلسفية لكلٍ من فيلون وابن جابيرول تمّ تجاهلها من قبل زملائهما اليهود، وكلاهما كذلك كان له تأثيرٌ كبيرٌ جدًا على الأوساط المسيحية لا اليهودية في عصره، وكانت تعاليم ابن جابيرول مثله مثل الفلاسفة العرب واليهود الآخرين، في سعيها لجلب فلسفة اليونان تحت مظلة الكنيسة المسيحية مجرد عودة لتعاليم العلماء المسيحيين في وقتٍ سابقٍ، والذين ترجموا الأعمال الرئيسية للفلسفة اليونانية إلى السريانية والعربية .

كما يشيرُ سيرلن إلى تشابهٍ آخرٍ بيْن ابن جابيرول وسبينوزا، وهو أن كلاهما ابقى أفكاره الفلسفية خاليةً من التحيّز اللاهوتي [1]، ولقد نجح في الجمع ما بيْن عناصر التصوّف للأديان السماوية الثلاثة، وهو ما ابعد عنه اليهود المتشددين لرفضهم له، بيْنما جذب إليه انتباه الصوفية منهم ومن المسيحيين والمسلمين كذلك، وفعل هذا في الوقت نفسه الذي بقى فيه مخلصًا تمامًا لدينه وعقيدته اليهوديين [2]، وكتابات الفلاسفة اللاحقين عليه تشيرُ إلى اقتباساتٍ له من الكتاب المقدس، ولكن لا يوجدُ أي أثرٍ باقٍ لها، وأحدها أشار إليه إبراهيم بن عزرا في تفسيره لقصة الجنة و يقدمُ الأفكار الفلسفية في النص التوراتي، واثنان آخران يظهرا ابن جابيرول كمؤيدٍ للتفسير التوراتي العقلاني لسعديا الفيومي، والذي شرح المعجزات

---

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **Tom Block – op. cit. .**

المرتبطة بالثعبان النحاسي وحمارة بلعام، وأيضًا قدم سليمان بارون وديفيد قمحي وكلاهما من القرن الثاني عشر، نماذجًا من تفسيرات ابن جابيرول .[1]

ويذهبُ بعض العلماء والباحثين إلى أن ابن جابيرول يُعتبرُ أحد تلامذة المدرسة الأفلاطونية النجباء في علم ما وراء الطبيعة، ولكنه في الحقيقة قد أخذ من كل مذهب بطرفٍ على طريقة علماء عصره من العرب المسلمين، فاعتمد على مذهب أفلاطون و مذهب أرسطو ومدرسة فيلون السكندري، وذلك على غيْر علمٍ منه، وعذره في ذلك هو أنه لم يقف على أفكار كل مذهبٍ على حدة، بل إنه كان تلميذًا بارًا للأساتذة العرب في هذه الدراسات من أمثال ابن سينا والفارابي وغيْرهم، كما كان تابعًا مخلصًا لمدرسة ابن مسرة المعتزلية الأندلسية، ولما كان أولئك العلماء قد أخذوا بعلوم اليونان فدرسوها وشرحوها وأضافوا ما كان ينقصُها حتى تبلورت على أيديهم نظريةً فلسفيةً متكاملةً في علوم ما وراء الطبيعة قدموها للعالم سهلةً سائغةً، لذا فإن ابن جابيرول اطلع على هذا العلم كاملاً متبلورًا وأخذه على هذه الصورة التي يصعبُ معها ارجاع أصولها إلى مدرسةٍ بعيْنها من مدارس الفلسفة اليونانية .[2]

ولقد كان التداخل كبيرًا وملحوظًا في هذه الفترة خصوصًا ما بيْن الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة من ناحيةٍ والأرسطية من ناحيةٍ أخرى، وظهر ذلك بشكلٍ واضحٍ وملحوظٍ في المؤلف الذي نُسب لأرسطو وحمل عنوان « لاهوت أرسطو »، وهو في حقيقته أجزاءٌ من تاسوعات أفلوطين[3]، هذا فضلاً عن الأفلاطونية

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٣ .

٣ Peter Adamson – Aristotelianism and the soul in the Arabic Plotinus – Journal of the history of ideas – New York – USA – 2001 – P. 211 .

المحدثة نفسها من المذاهب الجامعة التي لم تأخذ من أفلاطون فحسب بل من معظم المذاهب الفلسفية اليونانية ومن بيْنها الأرسطية .[1]

و يهتمُ ابن جابيرول أولاً وقبل كل شيءٍ بفهم طبيعة الإنسان والهدف من وجوده، فيجب أن نفهم طبيعتنا أو ماذا نكونُ حتى نعرفُ الغرض من وجودنا وكيْف نحققُه، هذه المجموعة من الأسئلة الإنسانية المترابطة هى ما يهمُ ابن جابيرول حتى عندما يبدو أنه منهمكٌ في دراساتٍ كوْنيةٍ وميتافيزيقيةٍ خالصةٍ لا علاقة لها بالإنسانيات، فهو يستكشفُ الحقائق الكوْنية والميتافيزيقية في محاولةٍ لفهم كيفية تحقيق أفضل حياةٍ بشريةٍ ممكنةٍ، كما يصفُ عمل الله الابداعي عبر كتاباته الفلسفية والشعرية بطرقٍ عديدةٍ نجد بيْنها اختلافًا وتفاوتًا يصلُ إلى حد التعارض والتناقض في بعض الأحيان، ويستخدمُ مجموعة مصطلحات تتعلقُ بوصف هذا الفعل الإلهي، منها : الخلق، الانبثاق، الإرادة، الحكمة، الكلمة، الرغبة .[2]

و لقد أحب الميتافيزيقا واشتغل بها وكتب عدة أبحاثٍ واسعةٍ وعميقةٍ فيها، أثارت غضب البعض من اليهود، فعلى سبيل المثال كان ابن جناح الباحث المشهور في علوم اللغة ومن أصدقاء ابن جابيرول من المعارضين بشدةٍ للبحث فيما وراء الطبيعة، كما ادعى العالم ابن داوود بعد وفاة ابن جابيرول بمائة عام أنه قد ضلّل الأمة بأبحاثه الميتافيزيقية، وقد فسّر ابن جابيرول نفسه سبب هذا الموْقف منه بأن يهود سرقسطة يريدون منه أن يخاطبهم بلغةٍ واضحةٍ وليْس بلغة العلماء، وأنهم يعادونه لأنهم إنما يظنون أن أبحاثه هى ضربٌ من السحر [3]،

١ Isaac Husik – A history of mediaeval Jewish philosophy – The Macmillan company – New York – USA – 1916 – P. 64 .

٢ I. Davidson – op. cit. – P. 15 .

٣ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ٢٣٥.

ولعل هذا هو السبب في بقائها لزمنٍ طويلٍ مجهولةً منسيةً، حتى كادت أن تختفي تمامًا، على ما هى عليه من الأهمية .[1]

1 – كتاب " ينبوع الحياة " :

" ينبوع الحياة " أو بالعبرية מקור חיים، هو الكتاب الفلسفي الرئيسي لابن جابيرول، وكان مكتوبًا باللغة العربية في شكل حوارٍ بينْ معلمٍ وتلميذٍ، واُشتق اسمه من المزامير (10 : 36) : " لأن بيدك النافورة أو مصدر الحياة، في ضوءك لا نرى ضياءً آخر "، وأيضًا من موْضوع الكتاب الذي يدورُ حوْل أن المادة والصورة هما أساس الوجود ومصدر الحياة في كل شيءٍ خُلق، وتُرجم إلى اللاتينية عام 1150 م برعاية مطران طليْطلة ريموند، الذي أسس مكتبًا للترجمة به رئيس شمامسة سيغوفيا دومينيكوس غونديزالفي أو غونديساليموس مع الطبيب اليهودي الذي تحوّل للمسيحية جون هيسبانوس أو هيسبالنسيس المعروف باسم ابن داوود [2]، حيْث ترجم الأخير النص العربي للكتاب شفهيًا إلى الأسبانية، ثم ترجم الأول الأسبانية إلى اللاتينية المكتوبة، والكتاب يحملُ أيضًا عنوان " من المادة والصورة "، ومخطوطته في مكتبة مازارين الفرنسية تحت عنوان " المادة الكلّية " .

و عن سبب كتابة الكتاب باللغة العربية وليْس العبرية فهو رغبة ابن جابيرول في نشر مذهبه الفلسفي في الأوساط العلمية العالية في عصره، لما كانت عليه اللغة العربية من انتشارٍ وسيْطرةٍ حيْث كانت لغة العصر في ذلك

---

١ شاهين مكاريوس – تاريخ الإسرائيليين، اليهود قديمًا وحديثًا مع تراجم مشاهيرهم شرقًا وغربًا – خاتمة بقلم روفائيل بن شمعون – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد ١٠ – دار ومكتبة بيبليون – جبيل – لبنان – ٢٠٠٧ م – ص ١٧٥ .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

الوقت، ويكونُ بذلك قد كتبه لا يقصدُ منه بني قوْمه اليهود فحسب، بل يتوجهُ به لشعوب العالم أجمع ويحققُ لعلمه الانتشار، والأمر لا يرجعُ إلى التفسير القائل بأن اللغة العبرية في تلك الفترة من تاريخها كانت على حالةٍ من الضعف والاضمحلال بحيْث لا تصلحُ للقيام بمهام التعبير العلمي وخاصةً في مجالٍ كمادة الكتاب الميتافيزيقية، مع ما في هذا من الحقيقة المؤكدة، ولكن فيما يتعلقُ بابن جابيرول فهو شاعرٌ قبل أن يكون ناثرًا، وقف على اللغة العبرية وتملك أسرارها، حتى استطاع نظم الشعر بها على كافة الوجوه وفي كافة المَوْضوعات، مما أهلّه لأن يوصف بفارس الكلام، هذا بالإضافة لنظمه قصيدة " عناق " النحوْية قبل كتابة " ينبوع الحياة " .[1]

و قد فُقدت النسخة العربية الأصلية للكتاب وبقيت فقط النسخة اللاتينية[2]، و دخلت حظيرة الدراسات الخاصة باللاهوت في الكنيسة المسيحية الكاثولكية مع صوَرٍ مختلفةٍ من التحريف في اسم مؤلفه حتى لم يكن يُعرفُ إن كان يهوديًا أم مسيحيًا أم مسلماً[3]، إلى أن حلّ عام ١٨١٦ م وبطريق الصدفة عثر المستشرق

اليهودي الفرنسي سليمان مونك في المكتبة الأهلية بباريس على مخطوطٍ عبريٍ لشيم توف بن فالاكويرا يحمل عنوان " مختارات من كتاب ينبوع الحياة "، فلفت انتباهه الشبه بينْ عنوانيّ المخطوط والكتاب اللاتيني، وقارن بيْنهما ليكتشف أن الكتاب هو لفيلسوفٍ يهودي كتبه باللغة العربية، وأن المخطوط ترجم مختاراتٍ من الأصل العربي إلى اللغة العبرية في القرن الثالث عشر، ثم قام العالم اليهودي الشهير يعقوب بلوبشتاين بترجمة الكتاب من اللاتينية إلى اللغة العبرية عام

---

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ص ٢١٠ / ٢١١ .

٢ Chabad.org – op. cit. .

٣ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٣ .

1926 م .[1]

و " ينبوع الحياة " يتناولُ بالمعالجة خمس قضايا أساسية هى : 1 - المادة و الصورة بشكلٍ عام وعلاقتهما بالمواد الفيزيائية 2 - المادة التي تسببُ مادية العالم 3 - البراهين على وجود المواد الأولية أو الأساسية كوسائطٍ بينْ الله والعالم المادي 4 - البراهين على أن هذه المواد الأولية توجدُ بالمثل من مادةٍ وصورةٍ 5 - المادة الكوْنية والصورة الكوْنية .

ويمكنُ تلخيص المذاهب الرئيسية للكتاب على النحو التالي: 1 -جميع الكائنات المخلوقة تتكوّنُ من الصورة والمادة 2 - مثلما ينطبقُ هذا على العالم المادي الذي يتكوّنُ من موادٍ ماديةٍ أو مركبةٍ، فهو ينطبقُ أيضًا على العالم الروْحي الذي يتكوّنُ من كائناتٍ ماديةٍ بسيطةٍ، وهى حلقة الوصل بينْ المادة الأولى الإلهية والمادة التي تنقسمُ إلى تسع فئات، أو بعبارةٍ أخرى العالم المادي 3 - إن المادة والصورة هما دائماً و في كل مكانٍ في علاقة ترابطٍ وتكاملٍ وتدعيمٍ من كلٍ منهما للأخرى .

و بمعنى آخر فإن موْقف ابن جابيرول هو أن كل الأشياء الموْجودة تُنقسمُ إلى ثلاث فئاتٍ : المادة الأولى أو الله، المادة والصورة أو العالم، والإرادة كوسيطٍ بيْنهما[2]، ويرجعُ هذا الرأي لديه إلى اعتقاده بأن العدد ثلاثة هو نموذج الكمال في التعبير عن التعددية الديناميكية التي تعودُ إلى الاتحاد، فإن كل موجودٍ له مصدرٍ أو سببٍ، والقوة الوسيطة بيْنهما التي تجمعُهما تكملُ العدد ثلاثة، ولعل هذا من العوامل التي ساعدت على الاعتقاد لفترةٍ طويلةٍ بمسيحية كاتب " ينبوع الحياة "، بالرغم من أنه ليْس هناك ما يمنعُ من وجود هذه الفكرة في اللاهوت

---

١ جورج فيدا - مرجع سابق - ص ١٣٣ .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

اليهودي . [1]

و هناك موادٌ روْحيةٌ تتميّزُ بالجانب العقلي فيها، وموادٌ ماديةٌ تحتوي بحكم مكانها في التسلسل الهرمي للكوْن على عددٍ وافرٍ من الصوْر، وكلاهما أثار الجدل بينْ العلماء المسيحيين، فالنوْع الأول أو المادة العاقلة أو الذكية أكّد البعض أهميتها لأنها تدخلُ في تكوين الكيانات غيرْ المادية وتميّزُ بيْنها وبينْ الله، بيْنما رآها البعض تتعارضُ مع الثنائية التي تستندُ عليها ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، أما النوْع الثاني أو المواد المادية وما بها من صوْرٍ فرآها البعض تعرضُ وحدة الفرد للخطر، إذ أُثير سؤالٌ حوْل ما إذا كانت الكائنات الحية تتكوّنُ من روحٍ واحدةٍ أو كثيرةٍ، وإذا ما كان الاحتمال الأخير هو الصحيح كما قال ابن جابيرولٌ يكونُ التساءل : كيف يمكنُ لمثل هذا الكائن المركّب أن يكون كيانًا وحدوْيًا ؟ [2]

و الجواب أن ابن جابيرول يربطُ ما بينْ الله والعالم من خلال سلسلة من الفيّضات أو الانبثاقات تتمُّ بالإرادة الإلهية، وكان ابن جابيرول قد وضع كتابًا منفصلاً عنها لكنه فُقد، ولم يشر لذلك إشاراتٌ تفصيليةً لها في " ينبوع الحياة "، ولكن ما ذكره عنها فيه يكفي لمعرفة رؤيته لها [3]، وعلاقة هذه الإرادة بالله أو الجوْهر الأول لا تزالُ تمثّلُ اشكاليةً إلى حدٍ ما، فهى القوة الخلاّقة لله ولذا من المفترض أنها في الله ولا تنفصلُ عنه، لكنها أيضًا أول ما يفيضُ عن الله وبهذا لا تكونُ سمةً وإنما أقنومًا منفصلاً، و لكن في كلتا الحالتين فإنها هى السبب في جميع المواد التي تمّ انشائها، سواءً

---

١ **Eliezer Schweid – The classic Jewish philosophers from Saadia through the Renaissance – translated by Leonard Levin – Brill – Boston – USA – 2008 – P. P. 73 / 74 .**

٢ **جورج فيدا – مرجع سابق – ص ١٣٦ .**

٣ **Eliezer Schweid – op. cit. P. 79 .**

الروْحية أو المادية .

و اعتماد ابن جابيرول على الدور الابداعي للإرادة الإلهية وبالتالي على طواعية الخلق يتناقضُ بشكلٍ كبيرٍ مع أسلافه اليونانيين الذين رأوا الحتمية هى الأساس في الخلق، بيْنما ابن جابيرول والعديد من خلفائه اليهود يؤكدون على الطواعية في العمل الابداعي الإلهي أو الإنساني، إنهم يرون العالم ليْس كسلسلةٍ من الخطوات المحددة سلفًا أو خلودًا متدفقًا من الضرورة كما يصفُ جوتمان، ولكن كفعلٍ حرٍ من الله، وفي نظام ابن جابيرول المادة والصورة غيرْ قابلان لاختزال بعضهما البعض وينبعان في نهاية المطاف من مصادرٍ مختلفةٍ وموْجودان في كافة مستويات الخلق في العالم . [1]

و على الرغم من أن دوْر الإرادة بالوساطة في الكوْن يشيرُ إليه ابن جابيرول في معظم الأحيان بأنه يكونُ بيْن المادة والصورة من جهةٍ والجوْهر الإلهي من جهةٍ أخرى، فإنه أحيانًا ما يذكرُه على أنه يكونُ بيْن المادة والصورة للربط بيْنهما وتكوين الموْجودات، وفي بعض الأحيان يصفُ الإرادة بأنها المصدر المباشر للمادة والصورة وليْست مجرد وسيطٌ بيْنهما أو بيْنهما وبيْن الجوْهر الإلهي، غيْر أنه في أحيانٍ أخرى أيضًا يذهبُ إلى أن الإرادة هى المصدر المباشر لخلق الصورة فقط وليْس المادة، و مما يؤكدُ ذلك إشارته إلى أن الإرادة مطابقةٌ للحكمة، وأن الحكمة هى المصدر الوحيد للصورة وليْس المادة، حيْث إن الجوْهر الإلهي نفسه هو المصدر المباشر للمادة، وهذا يعني أن مذهب ابن جابيرول يتضمنُ أن الإرادة الإلهية ليْست مسئولةٌ فقط عن توليد المادة والصورة أو إحداهما، ولكنها مسئولةٌ بطريقةٍ ما عن العلاقة بيْنهما في كل الأشياء المركبة منهما، ومن ثم فإنها مسئولةٌ عن الحفاظ

---

١ **L. E. Goodman – Routledge Encyclopedia of Philosophy – Ver. 1.0 – Routledge – London and New York – 1998 – P. 3776 .**

على جميع الأشياء، وتمثّلُ قوة الله الخلاّقة في جوْهر الوجود .[1]

و لكن علاقة الحكمة والإرادة هنا أقل وضوحًا مما هى في قصيدة "التاج الملكي"، و تبدو في جزءٍ من حوار المعلم وتلميذه في بداية الكتاب، حيْث يسألُ الطالب أستاذه عن الغرض من حياة الإنسان، فيجيبُه معلمه بأنه ربط الروح البشرية بالعالم العلوي لأن كل شيءٍ يعودُ إلى ما يشبهُه، ليسأل التلميذ مجددًا عن كيْفية تحقيق ذلك، لتكونُ إجابة الأستاذ أنه يتمُّ بالعلم والعمل، وبهما ترتقي الروح للعالم العلوي، فالعلم يؤدي للعمل، والعمل يبعدُ عن الروح تلك الأشياء الضارة بها المقيّدة لها، فتعودُ من ثم إلى طبيعتها وجوْهرها الحقيقي، أي أن المعرفة والعمل يحرران الروح من استعبادها في العالم المادي ويخلّصاها من الأوهام والضلالات، وبالتالي يمكنُها العوْدة إلى العالم العلوي .[2]

و المعلم هنا يرشدُ الطالب لجوْهر الروح وطبيعتها، موضحًا أن مهمة الروح هى معرفة كل الأشياء على حقيقتها، وبخاصةٍ اكتساب المعرفة بالجوْهر الأول، وهو الذي يحافظُ على كل شيءٍ ويحرّكُه، ثم يسألُ الطالب ما إذا كان من الممكن معرفة الجوهر الأول، ويردُّ المعلم بأنه من الممكن فقط معرفته من خلال أعماله .

و في سؤال للطالب عن فائدة المعرفة، يجيبُ المعلم بأنها النجاة من الموت والارتباط بأصل الحياة ومصدرها وهو العقل الكوْني، والمعرفة التي يتحققُ بها الخلود تبدأُ بمعرفة العالم بما في ذلك السماوات والعقل الكوْني، وتنتهي بمعرفة الإرادة والجوْهر الأول .[3]

و اهتمام ابن جابيرول الواضح بالإرادة الإلهية يفسّرُ جزئيًا اعتقاد العديد

١ **L. E. Goodman – op. cit. – P. 3778 .**

٢ **Arthur Hyman – op. cit. – P. P. 70 / 71 .**

٣ **Ibid – P. 73 .**

الفرنسيسكان المسيحيين أن " ينبوع الحياة " من تأليف مسيحي وأوغسطيني بالتحديد، حيْث استنتج بعض الباحثين على أساس فكرة الإرادة الإلهية لدى ابن جابيرول أنه مثل أوغسطين يعني بها سُلطةً إلهيةً في مقابل الفيْض أو الانبثاق، في حيْن أن تفاصيل الكوْن عند ابن جابيرول معقدةٌ ومفهومه عن الإرادة مخالفٌ لأوغسطين، فمجرد التشابه مع أوغسطين لا يعني أنه أوغسطيني، ومن الخطأ منهجيًا تقييمه أو نقده من وجهة نظر الأوغسطينية التي لا تقودُنا لفهم الصورة الميتافيزيقية التي حاول رسمها .

وابن جابيرول مثل أبروقلس يعطي أولويةً ملحوظةً للمادة، مخالفًا أرسطو الذي مصدره النهائي هو الله أو الجوْهر الأول، أما الصورة فمستمدةٌ من الإرادة الإلهية و أحد الانبثاقات عن الإله، وهناك مفارقةٌ في اعطاء المادة التي يتعاملُ معها القانون الكنسي باعتبارها مصدر كل الشرور أصلاً إلهيًا مباشرًا، غيْر أن أولوية المادة و أصلها الإلهي يرجعان لأنها جنسٌ صنع تمييزاتً بالاختلافات المتتالية .[1]

و يُرجعُ ابن جابيرول المادة والصورة إلى الوجود المطلق، وفي الألوهية أو اللاهوت يفرّقُ ما بيْن الوجود والصفات أو السمات، ويُرْجعُ الإرادة والحكمة إلى السمات، فهو يعتقدُ أن الألوهية هى الوجود وهى أيضًا الإرادة أو الحكمة التي هى متطابقةٌ مع الطبيعة الإلهية، هذا المؤقف أساسي في مذهب ابن جابيرول الذي يعلّمُ أن وجود الله هو معرفةٌ .[2]

و يعرّفُ ابن جابيرول - مستخدمًا المصطلحات الدينية - فلك أو عالم المادة الكلّية والصورة الكلّية بالعرش الإلهي، ثم يأتي بعد ذلك العقل الكلّي، فالمجال الخارجي المسئول عن الدوْران اليوْمي للسماوات، فالأجرام السماوية المتبقية،

١ **L. E. Goodman – op. cit. – P. 3779 .**

٢ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

فالأرض، وأخيرًا العناصر الأربعة .[1]

و كيْف يتمُّ ربط الصورة والمادة ؟ يبدو ابن جابيرول متناقضًا تجاه هذا السؤال و يعرضُ بديلين، فمن ناحيةٍ يشيرُ إلى أن الصورة والمادة متبادلان فيما بيْنهما، ولا يتميّزان إلا وفقًا لمنظورنا لهما في وقتٍ معينٍ، وبالتالي فكلاهما أجزاءٌ من المادة البسيطة، ومن ناحيةٍ أخرى فإنه يؤكّدُ على المعارضة الكاملة بيْن المادة والصورة، مما يعني أن كلاً منهما يمتلكُ خصائص خاصةً متبادلةً تجعلُ من الاستغناء عن أحدهما لحساب الآخر غيْر ممكنًا .

و تظهرُ أهمية هذه الاختلافات في مناقشة ابن جابيرول بشأن الخلق، فعند وصف ما تتوقُ له المادة وتسعى إليه، يقولُ ابن جابيرول أنه برغم انشاء المادة بعيدةً عن الصورة فإنها تتوقُ الآن لّلقاء معها، ومع ذلك في سياقاتٍ أخرى يؤكّدُ أن المادة لا تبقى حتى لحظةً دون صورةٍ وإنها ودائمًا كانت كذلك متحدةً مع صورةٍ، وبالإضافة إلى ذلك يقدمُ ابن جابيرول رأيين عن عملية الخلق الفعلية، فوفقًا ل " ينبوع الحياة " إن المادة الكلّية تأتي من جوْهر الله والصورة من الإرادة الإلهية، في حين أن النصوص الأخرى تشيرُ إلى أن كلاهما ترجعُ نشأتهما للإرادة الإلهية .[2]

و يمكنُ مقارنة عملية الخلق عند ابن جابيرول بالكلمة التي ينطقُها الإنسان بفمه، فبتعبيره عنها يتمُّ تسجيل صورتها ومعانيها في أذن المستمع ومن ثم في ذهنه، على نفس المنوال يعبّرُ الخالق العظيم والمقدس عن كلمته ومعناها يتمُّ تسجيله في جوْهر المادة التي تحتفظُ به، بمعنى آخر الصورة المخلوقة تُطبعُ في المادة وتُسجلُ عليها، ويوضّحُ ابن جابيرول هذا المعنى قائلاً : " إن خلق كل

١ **Arthur Hyman – op. cit. – P. 67 .**

٢ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 125 .**

شيئٍ من قبل الخالق أي انبعاث الصورة من المصدر الأول أو الإرادة، وتدفقُها عبر المادة، يشبهُ تدفق مياهٍ من نافورةٍ وهبوطها منها، مع اختلاف أن هذا التدفق يتواصلُ بلا انقطاع ويكونُ خارجًا تمامًا عن الحركة والوقت، وطبع الصورة في المادة عندما تصلُ إليها من خلال الإرادة هو كالصورة التي يراها من يتطلعُ في مرآةٍ " .[1]

و يبتعدُ ابن جابيرول عما كان معتادًا في الكتابات اليهودية في العصور الوسطى من النقل من الكتاب المقدس، ويجعلُ عمله يتخذُ توجهًا صوفيًا كاملاً، وبالنظر إلى بعض عبارات الكتاب يمكنُ ملاحظة التأثير الصوفي الواضح : " الطالب : ما هو الدليل على أن سبب حركة المادة هو الرغبة والحب ؟ المعلم : لأنه من الواضح تمامًا أن الرغبة و الحب ما هما إلا محاولةٌ للانضمام للحبيب والتوّحد معه، والمادة تبذلُ الجهد للانضمام إلى الصورة والاتحاد بها " .

و هنا نرى في التصوّف اليهودي الأصداء الأولى للفكرة والمثل الصوفي الأساسي وهو الاتحاد مع الله، ويصفُ ابن جابيرول الله بأنه الخالق الذي هو وحدةٌ بسيطةٌ مطلقةٌ، لدرجةٍ تتجاوزُ فهم العقل والادراك البشريين [2]، إنها وحدةٌ حقيقيةٌ لا تعرفُ أي ازدواجيةٍ أو تعدديةٍ مما يوجدُ في العالم [3]، ووصفه له في « ينبوع الحياة « يقومُ على الازدواجية وأحيانًا أيضًا الثلاثية في المصطلحات، فوحدة الله تبدو من ناحيةٍ في جوْهرٍ تام الاختفاء، ومن ناحيةٍ أخرى في النشاط الظاهر للإرادة الإلهية، وثالثًا في حكمة الله وكلمته الإلهية، ومع الميْل أكثر للرؤية الثنائية عن الثلاثية لهذا الخالق البسيط للغاية فابن جابيرول أحيانًا يضعُ الإرادة

---

١ **Tom Block – op. cit. .**

٢ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 127 .**

٣ **Isaac Husik – op. cit. – P. 68 .**

الإلهية مع الحكمة الإلهية .[1]

- الأثر الفلسفي اليوناني في " ينبوع الحياة " :

إن جويل وجوتمان يعتقدان بأن " ينبوع الحياة " ما هو إلا مجموعةٌ من نصوص الأفلاطونية المحدثة، إلا أن كوفمان يعترضُ مشيرًا إلى أن الكتاب يحتوي على بعض تعاليم لا يمكنُ العثور عليها في مذهب أفلوطين، وبعضها الآخر لا يمكنُ التوفيق بينه وبين الأفلاطونية الحديثة، فأفلوطين يتحدثُ عن مادةٍ مزدوجةٍ، أما ابن جابيرول فحديثه ينصبُ على مادةٍ واحدةٍ أو كلّيةٍ، ووفقًا لأفلوطين الموضوع برمته ليس بذي أهميةٍ كبيرةٍ، بينما هو حجر الزاوية لنظام ابن جابيرول .[2]

و ابن جابيرول يصفُ المادة البحتة بأنها تنبعُ مباشرةً من الجوْهر الإلهي نفسه، بعكس الصورة التي تنشأُ بشكلٍ ثانويٍ غيرْ مباشرٍ عن الإرادة الإلهية، وبرغم أن هذا لا يعني أن الجوْهر الإلهي هو نفسه يتكوّنُ من المادة، كما استنتج بعض أتباع ابن جابيرول مثل ديفيد دينانت في تاريخ الفلسفة المسيحية والذين واجهوا مشكلة مع الكنيسة في تنظير الله كمادةٍ، فإن هناك رأيٌ لدى ابن جابيرول بأن هناك صلةٌ حميمةٌ بينْ الله والمادة، بالرغم أن السياقات الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية تميلُ لربط الله بالصورة، ويعللُ ابن جابيرول هذا بأن كلاً من المادة والله خفيان تمامًا وكلاهما الأساس بالنسبة لكل شيئٍ آخرٍ، بيْنما الصورة والإرادة أو الحكمة التي ترتبطُ بها أقل تأثيرًا ودوْرها الوساطة بينْ الله والكوْن[3]

و مع أن الله بالتأكيد بالنسبة لابن جابيرول هو وحدةٌ مطلقةٌ، فإن نظريته

١ Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 127 .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٣ شاهين مكاريوس – مرجع سابق – ص ١٧٢ .

يمكنُ أن تكون على النحو التالي : كما أن التحرك الأساسي الخفي لله يتجهُ إلى الفعل المتمثل في الحكمة أو الإرادة أو الكلمة، فأيضًا المواد النقية جدًا التي تسبقُ الوجود تتحركُ باتجاه أن تظهر، أي أن تصبح أكثر تشكلاً، ونصلُ من هذا إلى معنى مهم هو أن صوْر الظلام والخفاء تتفوّقُ على صوْر الضوء والظهور لأنها تتصلُ بالله والكوْن، وكما يسبقُ جوْهر الله الخفي أفعاله ويكونُ أساسًا لها، فالمادة الخالصة أيضًا تسبقُ التشكيل وتكونُ أساسًا له وكذلك كل الموْجودات، ومن ثم فالله والمادة يشتركان في ظلامهما وخفاءهما ذوا المكانة العالية الرفيعة. (١)

و في " ينبوع الحياة " نجدُ التنقل السريع والمفاجئ بينْ الصفات الإيجابية و السلبية لمفهوم المادة، ومن المؤكد أن المادة الخالصة الكلّية لها مجموعةٌ إيجابيةٌ من الصفات لدى ابن جابيرول بالمقارنة مع المادة المادية أو الدنيا، فمثلاً هذه الأخيرة تحملُ تسع فئاتٍ أرسطيةٍ، بيْنما الأولى لا تحملُ أي كميةٍ أو نوعيةٍ أو أي من الفئات التسع، وغالبًا ما تظهرُ المادة لدى ابن جابيرول بعكس السائد لدى غيرْه أكثر سموًا و علوًا حتى من الصورة النقية الخالصة، ومع ذلك هناك الكثير من الأجزاء في الكتاب يعلي فيها من مكانة الصورة، كما هو الحال في الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة، على سبيل المثال يجعلُ من الصورة مصدرًا كونيًا للوحدة والضوء، وهى تكملُ المادة بارتباطها بها فتتكوّنُ الموْجودات، على الرغم من رأيه بأن المادة في حد ذاتها لديها نوْعٌ من الأسبقية على الوجود والاكتفاء بنفسها عن الاستكمال بالصورة، ومن ثم يمكنُ القوْل أن ابن جابيرول حاول ايجاد أهميةً متساويةً لكلٍ من المادة

---

١ **Julius Guttmann – Philosophies of Judaism , the history of Jewish philosophy from Biblical times to franz Rosenzweig – introduction by R. J. Zwi Werblowsky – Anchor books – New York – USA – 1966 – P. 110 .**

و الصورة والتأكيد على الترابط الحميم بيْنهما الذي تنتجُ عنه كل المَوْجودات، و تعرضه لهذا المعنى الأرسطي واسهابه فيه وشرحه شرحًا وافيًا جعل كتاباته موْضع جدالٍ وخلافٍ عظيمين بينْ أهل الحقائق وأهل الفلسفة الاسمية .[1]

و يقولُ ابن جابيرول : " إن الله وحده هو الحقيقة الخالصة والجوْهر بالفعل، و ليْست له صفاتٌ ولكن فيه إرادةً وعلماً لا باعتبارهما صفتين له وإنما وجهين لفهمه، ومنشأ الخلق انطباع الصورة على المادة الكلّية التي وُجدت قبل الخلق، و الجواهر المفارقة بمعنى الأفكار المجردة من الأشياء التي توجدُ فيها "[2]، ويمكنُ مقارنة هذا بما ذكره أرسطو في كتابه " النفس " : " وحينْ يفكرُ العقل في الصوْر الرياضية يفكرُ فيها باعتبارها مفارقةٌ، ولو لم تكن كذلك "، ولا توجدُ مفارقةٌ في الحقيقة، فليْس التجريد إلا عمليةٌ عقليةٌ حتى إن المدرك الكلي يوجدُ كفكرةٍ لا حقيقةٍ، ولكن بينْ الكائن الروْحي الخالص الذي هو الله وبينْ المادي الفج الذي نلحظُه في الأجسام المَوْجودة في العالم توجدُ صوْرٌ متوسطةٌ للوجود، كالملائكة والأرواح وهلم جرًا، حيْث لا تنطبعُ الصورة على المادة .[3]

وعلى عكس أفلاطون يركّزُ ابن جابيرول مع الأفلاطونيين المحدثين على جواهر العقل والروح، مما يعني أن واقع جميع الصوْر هو في المواد الروْحية البسيطة للعقل والروح وليْس في الصوْر في حد ذاتها، أي أن المواد الروْحية البسيطة ليْست في المقام الأول الصوْر كما نجدُ لدى أفلاطون، في المقابل على عكس الأفلاطونية من ناحيةٍ أخرى، لا ينظرُ ابن جابيرول إلى العالم العلوي كعالمٍ من الصوْر ولكن

١ شاهين مكاريوس – مرجع سابق – ص ١٧٤ .

٢ ديلاسي أوليري – الفكر العربي ومكانه في التاريخ – ترجمة تمّام حسين – مراجعة محمد مصطفى حلمي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مهرجان القراءة للجميع – مكتبة الأسرة – القاهرة – ٢٠٠٧ م – ص ١٩٨ .

٣ ديلاسي أوليري – مرجع سابق – ص ١٩٩ .

من الصورة والمادة، وهذا يعني أيضًا اتفاقًا مع أرسطو على الرغم من تطبيقه غيرْ الأرسطي على العالم العلوي، ويعني أيضًا أنه على عكس الرأي الأفلاطوني و الأفلاطوني المحدث في المادة كشرٍ، يظهرُ لدى ابن جابيرول رأيًا مغايرًا عن المادة العليا، لأنه بالنسبة إليه كلاً من الصورة والمادة في العالم الأعلى تحملان كل الصفات الايجابية التي تحملها الصوْر في الرأي الأفلاطوني. ومن ثم فإن " ينبوع الحياة " يوضّحُ أن صاحبه إنما يعتقدُ بصحة القليل من المذاهب الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ولكنه غيرْ موافقٌ لها تمامًا فقد خالفها في كثيرٍ من المباحث والمواضيع الجوْهرية .[1]

و بالإضافة إلى العديد من الاختلافات الأخرى عن أفلوطين، هناك نقطةٌ واحدةٌ أساسيةٌ من الاختلاف هى الإشارة هنا إلى مادةٍ كلّيةٍ، وتركيز ابن جابيرول على وجه التحديد على هذه المادة يقودُه إلى أن يتصوّر بشكلٍ فريدٍ اللحظة الأخيرة للعودة الأفلاطونية المحدثة باعتبارها لحظةً من الظلال المضيئة، فبما أنه لا يوجدُ سوى العنصر المادي فقط أعلى العقل بالنسبة له فالعودة إلى العقل سوْف تسترشدُ بضوء الحكمة داخل ظلّ المادة الأولى الكلّية .[2]

و هناك مصدرٌ آخرٌ هو كتابات إمباذوقليس، كما يشيرُ شيم توف بن فالاكويرا الفيلسوف اليهودي الأسباني في مقدمة إحدى طبعات " ينبوع الحياة " إلى اعتماد ابن جابيرول على كتاب " المواد الخمس " لإمباذوقليس، بل إن بعض الفقرات في " ينبوع الحياة " هى المصدر الوحيد الباقي لبعض كتابات إمباذوقليس المفقودة، إن صحت نسبتها إليه، ولكنها تؤكدُ في جميع الأحوال أنه كان لإمباذوقليس تأثيرًا حقيقيًا على الفلسفة الدينية اليهودية والكاباله في العصور الوسطى،

---

١ شاهين مكاريوس – مرجع سابق – ص ١٧٤ .

٢ L. E. Goodman – op. cit. – P. 3777 .

ويذكرُ كوفمان ثلاثة مقتطفاتٍ من" المواد الخمس "، قد لا تظهرُ بشكلٍ كافٍ تأثر ابن جابيرول بكتابات إمباذوقليس وأخذه منها، إلا أنها تهدفُ لاثبات أن جميع الجواهر الروحية تتكوّنُ من مادةٍ روحيةٍ، وعلاوةٌ على ذلك فإن مكان المادة في نظام ابن جابيرول يشابهُ ما جاء عنه بكتاب " المواد الخمس "، وإشاراته للوسطاء الذين يربطون درجات الخلق المختلفة مماثلةٌ لما ذكره إمباذوقليس عن الهواء بيْن الرائي والمرئي، والذي يحملُ خصائص من كلٍ منهما .[1]

- أثر " ينبوع الحياة " في الفلسفات اللاحقة :

كان للكتاب تأثيرًا مباشرًا قليلاً نسبيًا على المفكرين اليهود اللاحقين عليه، على الرغم من أنه كان ملحوظًا بيْن بعض الأفلاطونيين المحدثين من اليهود وفي الدوائر الكابالانية، غيْر أن تأثيره على المفكرين المسيحيين كان كبيرًا[2]، وأول من ذكر ابن جابيرول كفيلسوفٍ هو موسى بن عزرا، حيْث امتدح شخصيته وأفكاره، وفي أحد كتبه يقتبسُ عدة مقاطع من " ينبوع الحياة "، كما يأخذُ منه أيضًا إبراهيم بن عزرا سواءً في نثره أو في شعره ولكن من دون الإشارة إليه، وكذا يبدو تأثر يوسف بن صدّيق واضحًا به في كتابه " العالم الصغير " .

و كان إبراهيم بن داود من طليطلة في القرن الثاني عشر أول من اتخذ موْقفًا معارضًا لابن جابيرول، حيْث أشار إليه إشارةً عابرةً في أحد كتبه كشاعرٍ، ولكن من أجل عرض تأثير ابن جابيرول الفيلسوف كتب كتابًا عربيًا تُرجم إلى العبرية وجه فيه اللوم لابن جابيرول لعدم قيام فلسفته على أسس الموقف الديني اليهودي، واتهمه بضعف حجج نظرياته الفلسفية وعدم كفايتها، كما أشار جوتمان إلى احتمال أن ابن داود قد انضم إلى قائمة معارضي ابن جابيرول لأنه اكتشف في نظريته عن الإرادة

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **L. E. Goodman – op. cit. – P. 3777 .**

و تعريفها بكلمة الله قربًا من لوجوس العقيدة المسيحية، أما شميدل فيعتقدُ، وهذا من الغريب بعض الشيئ، أن " ينبوع الحياة " قلّ تأثيره على اليهود لأن به إشاراتٌ إلى الاعتقاد في الثالوث، بيْنما لا يتفقُ إيسلر مع هذه الآراء مشيرًا إلى أن ما جاء في " ينبوع الحياة " يمكنُ أيضًا العثور عليه في كتبٍ أخرى دون أن يتسبب هذا في ابتعاد اليهود عنها، ومن ناحية أخرى فهذه الانتقادات بدلاً من تقلّلُ من مكانة ابن جابيرول بيْن اليهود جعلته على العكس أكثر انتشارًا .[1]

و لكن بعد موسى بن ميمون قلّ تأثير ابن جابيرول بشكلٍ ملحوظٍ، على الرغم من بعض آثارٍ له في الأدب اللاهوتي في القرن الثالث عشر، بالإضافة إلى جمع فالاكويرا مقتطفاتٍ من " ينبوع الحياة " مع مجموعة من المفكرين السابقين على ابن ميمون مثل هارون ب. جوزيف وإسحاق بن لطيف وإبراهيم ابن زداعي وصموئيل بن زارزا وموسى بن سليمان من ساليرنو، وتعتمدُ مراجع لاحقة على ابن جابيرول في التعرف على الفلسفة المدرسية، مثل تلك التي كتبها إيلي زابيلو وإسحاق أباربانيل ويهودا أباربانيل وموسى ألموسنينو وجوزيف سليمان دلميديجو .[2]

و أول علامةٌ مؤكدةٌ على التأثير المباشر الذي مارسه ابن جابيرول على الفلسفة المسيحية هو وجوده في أعمال دومينيكوس غونديساليموس، الذي لم يترجم فقط " ينبوع الحياة " إلى اللاتينية وإنما ادرج أيضًا أفكار ابن جابيرول في مذهبه، بيْنما يشيرُ ويليام أوف أوفيرني إلى عمل ابن جابيرول تحت عنوان " حكمة الحياة "، وهو يتحدثُ عن ابن جابيرول كمسيحيٍ، ويثني عليه واصفًا إياه بأنه من كبار الفلاسفة، أما ألكسندر هاليس وتلميذه بونافينتورا فقد قبلا آراء ابن جابيرول

---

١ L. E. Goodman – op. cit. – P. 3781 .

٢ Ibid – P. 3783 .

عن أن المواد الروْحية تتكوّنُ من المادة والصورة، وكان وليام لامار هو أيضًا من المدافعين عن مذهب ابن جابيرول .

و استمرت أفكار "ينبوع الحياة"، وخاصةً فيما يتعلقُ بمادية الجواهر الروْحية، في التأثير على الفلسفة المسيحية وصولاً إلى جيوردانو برونو، ولكن كانت هناك نقاطٌ خلافيةٌ رئيسية بيْن ابن جابيرول والدومينيكان وعلى رأسهم ألبيرتو ماجنو وتوما الإكويني، وهى ثلاثٌ : 1 – كلّية المادة حيْث ذهب الإكويني إلى أن المواد الروْحية غيْر ماديةٍ 2 – تعدد الصوْر في الكيان المادي الذي نفاه الإكويني 3 – قوة نشاط الكائنات المادية الذي أكّده ابن جابيرول، بيْنما أشار الإكويني إلى أن ابن جابيرول ارتكب خطأً عندما طبّق على الوجود الحقيقي مزيجٌ نظريٌ من الأجناس والأنواع، فتوّصل بالتالي لنتيجةٍ خاطئةٍ أن كل شيءٍ في الواقع يتكوّنُ من المادة والصورة كأجناسٍ وأنواعٍ على التوالي . [1]

بيْنما قُبلت هذه الأفكار بقوةٍ لدى أتباع مدرسة الفرنسيسكان مثل بونافينتورا ودونز سكوت [2]، بعدما وصلت إليهم في أوائل القرن الثالث عشر وكان تأثيرها سريعًا عليهم من خلال رسالته عن المحبة والسلام والتسامح والإخاء في سبيل الله، وادخلوا هذه الأفكار في ممارستهم للمسيحية فاصبحت رهبانيتهم ذات طابعٍ صوفي، وبالإضافة لتعليقات أسقف باريس، أشار الباحث بيتر كول إلى أن معرفة الفلسفة الأوروبية في القرن الثالث عشر مستحيلةٌ دون فهم هذا الكتاب وتأثيره . [3]

---

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **Encyclopedia Britannica – op. cit. .**

٣ **Tom Block – op. cit. .**

2 – كتاب " اصلاح الأخلاق " :

" اصلاح الأخلاق " هو أطروحةٌ أخلاقيةٌ اسمها مونك " دليل العامة في الأخلاق "، كتبها ابن جابيرول في سرقسطة في عام 1045 م، بناءً على طلب بعض الأصدقاء الذين رغبوا في امتلاك كتابٍ يعالجُ خصائص الإنسان وأساليب تحسينها [1]، والعنوان الذي وضعه له هو " اصلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكماء "، ولقد كتبه باللغة العربية على طريقة العلماء اليهود بالرسم العبري، ثم ترجمه ابن تيبون بعنوان " اصلاح صفات النفس "، وكانت هذه الترجمة عام 1167 م أي بعد موْت ابن جابيرول بحوالي قرن من الزمان، ثم ترجمه إلى اللغة العربية الحديثة نوح برؤون، ونُشرت هذه الترجمة في تل أبيب عام 1964 م [2]، وتوجدُ للكتاب نسخةٌ وحيدةٌ من النص العربي الأصلي في مكتبة بودليان في أوكسفورد، وتمّ نشرها مع ترجمةٍ إنجليزيةٍ ل س. س. وايس (نيويورك، 1901 م)، كما توجدُ للكتاب العديد من الطبعات منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر . [3]

و يتكوّنُ من خمسة أجزاء في كلٍ منها أربعة فصول [4]، وبالمقارنة مع سعديا الفيومي سلفه وبحيا بن فاقودة وموسى بن ميمون خلفيه، فإن ابن جابيرول اتخذ موقفًا جديدًا، من حيْث أنه وضع تنظيمًا لمبادئ الأخلاق بشكلٍ مستقلٍ عن المعتقد الديني أو العقيدة، وعلاوةً على ذلك فأطروحته سابقةٌ في التأكيد على الجانب النفسي للأخلاقيات، وأساس أطروحة ابن جابيرول هو الترابط والاعتماد المتبادل بيْن الجانبيْن المادي والروْحي فيما يتعلقُ بالسلوك الأخلاقي،

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٢٣٠ .**

٣ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٤ **L. E. Goodman – op. cit. – P. 3776 .**

ويمكنُ تلخيصها كما يلي :

إن صفات الروح تظهرُ من خلال الحواس وتتكوّنُ هذه الحواس بدوْرها من العناصر الأربعة، وحتى مع أن هذه العناصر قد يتمُّ تعديلها واحدًا تلو الآخر، فإنه يمكنُ التحكم في الحواس وتوجيه صفات الروح إلى الخيْر أو الشر، ولهذا فإن ابن جابيرول يعزو الفضائل إلى الحواس، ويقصدُ بها الحواس الجسدية الخمس، وليْس الحواس الخفية مثل التصوّر والفهم التي تمثّل جزءًا من طبيعة الروح، ومن أجل تنقية روحه والسموّ بها يجبُ على الإنسان بالضرورة معرفة سماتها بدراسة نفسه كما هو، وأن يفحص عن كثبٍ شخصيته واتجاهاته، ويروّضُ نفسه على التخلي عن كل ما يقيّده بالزمان والمكان ويسعى إلى الروْحيةو الالتزام، وقدرة الإنسان على بذل هذا الجهد في حد ذاتها دليلٌ على الخيْر والبركة الإلهيين .

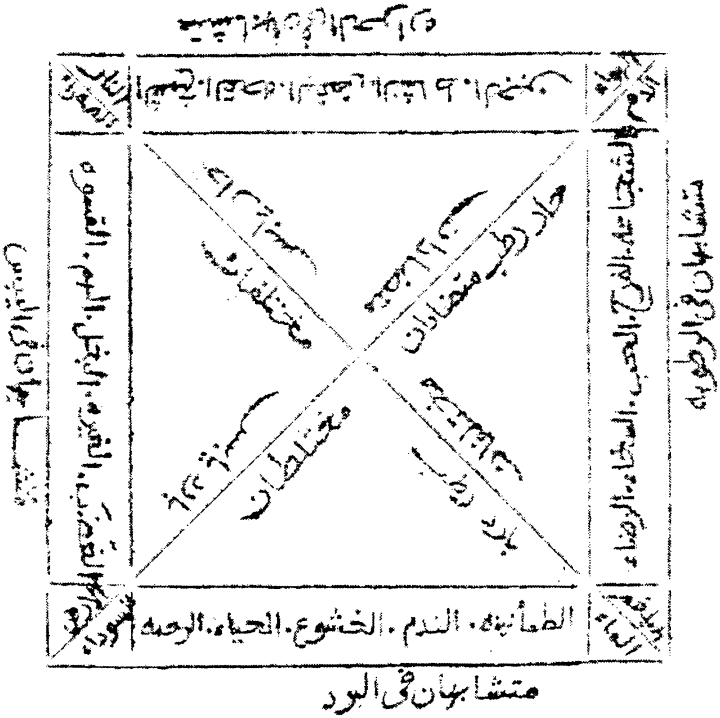
و بالرغم من أهمية التفكير العقلاني وأساسيته في اثبات أي نظريةٍ، يجدُ ابن جابيرول أنه من الضروري اللجوء إلى الحجج بعيدة المنال والخيالية في اثبات أفكاره، وهكذا يقولُ : " إن الإنسان ليشعرُ بالضآلة الشديدة عند مقارنة نفسه مع اتساع العالم وعظمته " [1]، ويعرضُ لأكثر من عشرين سمةٍ أخلاقيةٍ يربطُ بيْنها وبيْن الحواس الخمس ، فيرتبطُ الكبرياء عنده بحاسة البصر، لأن الإنسان المغرور يرفعُ حاجبيه بغطرسةٍ، كما يربطُ الحب بحاسة السمع لمجرد آيةً واحدةً جاء فيها : " اسمع يا إسرائيل، أنت تحبُ الرب إلهك "، أما الصفات التي ينسبُها لحاسة الشم فهى الإرادة الحسنة والغضب الشديد حيْث يتمُّ التعبير عنهما في التنفس، بيْنما صفات كالمرح و الطمأنينة والهدوء يقرنُها بحاسة التذوّق لاحتوائها على الاشباع والاستمتاع أو عدمهما، وأخيرًا صفات الكرم والتسامح أو البخل يعزوها لحاسة اللمس لأن

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

الإنسان الكريم يوصفُ دائمًا بمفتوح اليدين والعكس بالنسبة للبخيل فقبضتاه مضمومتان .[1]

و يجمعُ ابن جابيرول أهم الصفات الأخلاقية التي توصل لها ويربطُها بالعناصر الأساسية في الشكل التالي :



و يعلقُ على هذا الشكل بقوْله : " وبعد رسمنا لهذا الشكل على هذا البيان، نقولُ الآن إن جملة ما حصّلنا من أخلاق الإنسان عشرين خلقًا منها محمودةٌ بذاتها ومنها مذمومةٌ بذاتها، فينبغي لمن أراد أن يحصل على اصلاح أخلاقه أن يسير بنفسه

١ L. E. Goodman – op. cit. – P. 3776 .

على السيرة الجيّدة، حتى تصيرُ له الأخلاق المحمودة، واعلم أن جميع أخلاق الإنسان التي تظهرُ فيه في حال الشباب والنحول، فهى فيه في حالة الطفولة والصبا وإن كان ليْس في قوته أن تظهرُ فيه، وإنما هى فيه بالقوة لا بالفعل، وكما ترى بعض الصبيان يظهرُ فيهم خلق الحياء، وبعضهم القحة وبعضهم يميلُ إلى اللذات، و بعضهم إلى الفضائل وبعضهم إلى الرذائل، فهذه وأشباهها هى في اخلاق النفس البهيمية، فإذا صاروا إلى حال الشباب اظهرت قوة النفس الناطقة فعلها، واصرفت فاعلها إلى حسن الرأي في اصلاح الأخلاق " .[1]

و ابن جابيرول هنا يشيرُ إلى أن الصفات الفاضلة والصفات الرذيلة تبقى كامنةٌ في النفس البهيمية منذ الصغر حتى تظهرُ إلى الفعل في الشباب، وفي هذا الوقت تقوي النفس الناطقة فتعمدُ لكبح جماح النفس البهيمية، في محاولةٍ لاصلاح أخلاقها الفاسدة، وهذا ما أشار إليه جالينوس في المختصر الذي حققه بول كراوس حيْث يقولُ :" فيُحتاجُ إذن أن تكون الناطقة محبةٌ للجميل مشتاقةٌ للحق عارفةٌ باتفاق الأشياء واختلافها، وأن تكون الغضبية سلسة الانقياد، وأن تكون الشهوانية ضعيفةٌ، وكل شيءٍ يتحركُ بحركاته ويفعلُ أفعاله التي هى له، فيقوى وإن سكن عن ذلك ضَعفَ، فمن اعتاد من صباه القصد والعفة فشهواته معتدلةٌ، ومن لم يكن يمنعُ نفسه شهواتها من صباه ولا يقمعُها فإنه يكونُ شرها، فالأدب يكسبُ الغضبية السلاسة والشهوانية الضعف " .[2]

لقد كان الهدف الرئيسي لابن جابيرول هو توجيه قرّائه إلى تحسين الصفات الأخلاقية واصلاحها، وكان يعتقدُ أن هذا يمكنُ أن يحدث من خلال الاستشهاد بأبسط وقائع الحياة المادية، فأجهزة الادراك أو الحواس ليْست فقط أدواتً، ولكنها

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ص ٢٣٤ / ٢٣٥ .

٢ المرجع السابق – ص ٢٣٨ .

أيضًا رموزًا لمختلف مظاهر الحياة المادية، وبعد أن نسب إلى كل منها عددًا من الدوافع التي تُسمّى الفضائل أو الرذائل، يطوّرُ مفهومًا عامًا للحياة كما هي في هذا العالم والتي ينبغي أن تسترشد بالعقل وتُحكمُ به، فيجب أن يجعل الإنسان نفسه الحيوانية دائمًا خاضعةً لنفسه العقلانية، أي أن يتحكم عقله في غرائزه ودوافعه الطبيعية، و الجهد الذي يبذلُه الإنسان للوصول لهذه السيطرة هو ما يتيحُ له السعادة، والعامل الرئيسي فيه هو الذكاء أو العقل الذي هو الوسيط بيْن الجانبيْن الإلهي والحيواني في الإنسان، وأي إنسانٍ يجعلُ لعقله السيادة على ميوله ودوافعه الطبيعية قد يتمتعُ بالنعيم الذي يشيرُ إليه ابن جابيرول .[1]

- الأثر الفلسفي اليوناني في " اصلاح الأخلاق " :

لقد ركّز ابن جابيرول في كتابه بشكلٍ خاصٍ على مذهب الوسط الأرسطي[2]، هذا فضلاً عن أنه من ناحية الشكل وضع تقسيم الأخلاق في شكلٍ يذكرُنا بمربع أرسطو الشهير في المنطق، بالإضافة للأثر اليوناني في حديثه عن أنواع النفس، وضرورة سيْطرة النفس العاقلة أو الناطقة وتغلبها في الإنسان إذا ما أراد اصلاح أخلاقه .

و هو يدعّمُ هذا ببعض آيات الكتاب المقدس وبعض المقاطع التلمودية وباقتباساتٍ من الفلاسفة اليونانيين والشعراء العرب، ويصف البشر بأنهم قمة الخلق، وبما أن الهدف النهائي من الوجود الإنساني هو الكمال فيجب عليهم التعالي على أحاسيسهم وفصل أنفسهم من هذا الوجود الأساسي من أجل تحقيق

---

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **Aaron W. Hughes – Jewish philosophy A to Z – Edinburgh University press – UK – first published – 2005 – P. 87 .**

السعادة للروح .[1]

و يمكنُ العثور على العديد من هذه الأفكار القياسية بسهولةٍ داخل الأفلاطونية المحدثة اليهودية الكلاسيكية، ومع ذلك وكما أشار شلنجر فإن ابن جابيرول يقدمُ فكرًا أصيلاً، وهى العلاقة بيْن الصفات الأخلاقية والحواس الخمس في الإنسان، ومن ثم يجب على الجسد والروح معًا أن يشتركا في سعي الشخص لتحقيق السعادة : " في أفعال الحواس وكذا في الأفعال الأخلاقية يجب أن يبقى المرء في الوسط ويتجنبُ الافراط أو التفريط " .

و هو يذكرُ أرسطو ويقولُ عنه : "وأرسطاطاليس يقولُ : "كما أن حسن الصورة ضياءٌ للجسم فكذلك حسن الخلق نورٌ للنفس ""، كما يتحدثُ عن جالينوس قائلاً : " وجالينوس يقولُ في كتاب " أخلاق النفس " إن الغضب والحرد هما اسمان لعنصرٍ واحدٍ "، ويشيرُ لسقراط بقوْله : " سقراط المتأله يقولُ : " من الذين لا تنقصُهم النجابة من يطلبُ رتبةً يصغرُ قدره عنها، ومن انزل نفسه منزلة العاقل انزله الناس منزلة الجاهل، ومن ساء خلقه دامت بغضته ونفر الناس منه "، كما يقتبسُ ابن جابيرول من كلٍ من سعديا وديوجين وأردشير وبوزورغ - مهر والكوتي وغيْرهم .

و شهرة كتاب " اصلاح الأخلاق " أقل بكثيرٍ من " ينبوع الحياة "، ومع ذلك فهناك إشاراتٌ إليه لدى كلٍ من حسادى بن شبروت وبديرسي وبراتشيا النكيداني وغيرهم، وبرغم عدم وجود البراهين المؤكدة على معرفة موسى ابن ميمون بالكتاب فمن المحتمل جدًا أنه كان على درايةٍ به، وأنه لتأثره به جعل الهدف من الأخلاق تحسين الصفات أي الطابع والشخصية، كما كان لابن جابيرول أيضًا من خلال كتابه تأثيرٌ كبيرٌ وملحوظٌ على بازيا كما تشهدُ على ذلك

١ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 124 .**

العديد من نقاط التشابه بيْنه وبين أحد كُتب الأخير، وقد اثبت ذلك برول .[1]

3 – كتاب " اللآلئ المختارة " :

كتبه ابن جابيرول في نفس الوقت تقريبًا الذي كتب فيه "اصلاح الأخلاق"[2]، و هو مجموعةٌ من الحكم والأمثال والمسائل البديهية والأخلاقية، واستشهد به العديد من الفلاسفة والمفسّرين والتلموديين والأخلاقيين، وهو مشابهٌ جدًا لمجموعاتٍ عربيةٍ وعبريةٍ أخرى للأقوال الأخلاقية، والتي كانت ذات قيمةٍ كبيرةٍ عند العرب المحبين للأمثال واليهود[3]، وقد كتبه ابن جابيرول بالعربية كسابقيه وبالرسم العبري، وترجمه إلى العبرية يهودا بن تيبون[4]، وتوجدُ العديد من النسخ المخطوطة والمطبوعة للكتاب والبعض منها مع الترجمة والتعليق[5]، نُشر أولها في إيطاليا عام 1484 م، ثم تُرجم للاتينية ونُشر في مدينة فرانكفورت عام 1630 م، وطبعةٌ أخرى باليهودية الألمانية (اليديش) نُشرت عام 1739 م، وأُعيد طبعها عام 1767 م[6]، ثم طُبع في ليونيفيل عام ١٨٠٤ م[7]، وطُبعت نسخةً باللغة العبرية عام ١٨٣٥ م وتوجدُ في مكتبة الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية في القدس، وتُرجم إلى الألمانية ونُشر بها عام ١٨٤٢ م[8]، وفي هامبورج عام ١٨٤٤ م[9]، ونُشر جزءًا من الكتاب في برلين عام ١٨٤٧ م على شكل نظم شعري بالألمانية،

١ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٢ **Chabad.org – op. cit. .**

٣ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٤ **Chabad.org – op. cit. .**

٥ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٦ **آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٤ .**

٧ **ديلاسي أوليري – مرجع سابق – ص ١٩٨ .**

٨ **آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٤ .**

٩ **ديلاسي أوليري – مرجع سابق – ص ١٩٨ .**

و طبعةٌ للترجمة العبرية في لندن عام ١٨٥١ م .

و مادة الكتاب ترجعُ في أغلبها إلى أصولٍ عربيةٍ، مع القليل مما يعودُ لأصولٍ يونانيةٍ أو رومانيةٍ أو شرقيةٍ [١]، وبالإضافة إلى أنه يحوي العديد من المقتطفات من التوراة والتقاليد الحاخامية، على العكس تمامًا من « ينبوع الحياة » [٢]، وأما عن منهج الكتاب فقد جعله ابن جابيرول في أبوابٍ، كل بابٍ وضع فيه ما ينطوي تحته من الأمثال والحكم مما يندرجُ تحت موْضوعٍ بعيْنه، وبلغت هذه الأبواب أربعة وخمسين بابًا عرض فيها لمادة الكتاب بأساليبٍ متنوْعةٍ من مناحي التعبير، فمن أسلوب السؤال وإجابته لأسلوب الأمر والوصية أو الوصايا على لسان الحكيم لولده، لسرد الحكاية المتضمنة للعبرة، إلى غيْر ذلك من الأساليب المتنوّعة . [٣]

و في أحد أبواب الكتاب بعنوان القيادة يستعملُ ابن جابيرول أسلوب سرد حكايةٍ تحملُ المعاني التي يريدُ عرضها، فيقولُ على لسان الحكيم : « كتب أرسطاطاليس إلى الإسكندر : « اقرن الحكم بالشعب واحلل عليهم من احسانك لهم، فتصلُ إلى حبهم لأن حكمك للشعب باحسانك لهم خيْرٌ من أن تحكمُهم بقهرك لهم، إذ ما فائدة تملك الأجساد دون تملك القلوب، فالتملك الحق هو تملك القلوب، لأنك عندما تملكُ القلوب بفضلك فسوْف تنشدُ الأجساد معها، واعلم أن الشعب عندما يستطيعُ القوْل يعملُ » »، و المعنى المراد هنا أن قيادة القائد لا تصلحُ إلا باحسانه لمن هم أتباعه، لأنه بهذا يملكُ قلوبهم وبالتالي يملكُ الأبدان، فتتحققُ له القيادة الصحيحة دون قهرٍ ولا

---

١ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٤٩٤ .

٢ Jochanan Wijnhoven – op. cit. – P. 137 .

٣ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٢٦٢ .

اكراهٍ .[1]

خامسًا : مكانة ابن جابيرول عند العرب واليهود :

ابن جابيرول لم يكن فقط أول فيلسوفٍ يهودي في أسبانيا، لقد كان أول فيلسوفٍ أسباني، إذ كان أول من كتب عن موْضوعاتٍ فلسفيةٍ في الأندلس[2]، ومع ذلك نادرةٌ هي المصادر التي تعرضت لابن جابيرول وترجعُ إلى عصره أو بعده بقليلٍ و خاصةً المصادر العربية، وإلى جانب قلة هذه المصادر فإن ذكرها له جاء مقتضبًا مختصرًا لا يكفي للدلالة على المكانة الحقيقية له، ومن بيْن من ذكروه من المصنفين العرب صاعد الأندلسي الذي يقولُ عنه : « وكان من أهل الاعتناء ببعض علوم الفلسفة سليمان بن يحيى المعروف بابن جابيرول من سكان سرقسطة، وكان مولعًا بصناعة المنطق لطيف الذهن حسن النظر أخفر »، ولقد كان صاعد من المعاصرين لابن جابيرول حيْث توفى بعده بحوالي اثنا عشر عامًا، ووصفه لصفاته وأخلاقه وبأنه كان لطيف الذهن حسن النظر يدلُّ على أنهما التقيا، وبالإضافة لصاعد أشار لابن جابيرول قلةٌ لا تكادُ تُذكر من العلماء العرب .

أما عن اليهود من أبناء عصره الذين ذكروه فقد نال عندهم حظًا أوفر مما ناله لدى العرب، ومنهم موسى بن عزرا يذكرُه في العبارة التالية : « وأبو أيوب سليمان بن يحيى بن جابيرول القرطبي نشا في ملقة وتربى في سرقسطة، حسّن أخلاقه وهذّب طبعه وهجر الأرضيات ورشّح نفسه للعلويات بعد أن نقّاها من أدناس الشهوات، فقبلت ما حمّلها به من لطائف العلوم الفلسفية والتعاليم الرياضية »، وهذا الذكر من جانب ابن عزرا رغم اقتضابه يؤدي لرسم صورةٍ

---

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٢٧٠ .

٢ Isaac Husik – op. cit. – P. 60 .

تكادُ تكونُ دقيقةً جدًا في ابراز الشخصية الإنسانية والعلمية لابن جابيرول . [1]

أما عند الباحثين فقد نال نتاج ابن جابيرول وشخصيته الكثير من من الدراسة و النقد، سواءً من حيْث ميزاته الشخصية أو تكوينه الثقافي أو نتاجه الأدبي، هذا نحميا آلوني يقولُ : « إن ابن جابيرول كان عالمًا بكافة العلوم اليهودية التقليدية إلى جانب اضطلاعه الكامل بالعلوم العربية من كافة جوانبها الأدبية والفكرية».

ثم حاييم شيرمان يذكرُ ابن جابيرول بقوْله : « منذ بداية طريقه كان ابن جابيرول واثقًا من أنه موعودًا بعظائم الأمور وأكثرها رفعةً، والدليل على ذلك قصائده الأولى في الفخر بنفسه والتي كتبها في السادسة عشرة والسابعة عشرة من عمره، حيْث يبالغُ فيها بالاعتداد بنفسه أيما اعتدادٍ « . [2]

١ يونس مرشد عمرو – مرجع سابق – ص ٣١١ .

٢ المرجع السابق – ص ٣١٣ .

تعقيب :

ابن جابيرول من أوائل الشعراء والفلاسفة اليهود وأهمهم، عاش في الأندلس حياةً قصيرةً مليئةً بالصعوبات والأزمات، وتأثر كغيرْه من الفلاسفة اليهود بالمَناخ الثقافي والحضاري الذي أتاحه الحكم الاسلامي هناك، وحركة الترجمة العربية النشطة للأعمال اليونانية المختلفة، فتعرف من خلالها على آراء معظم الفلاسفة اليونان ومذاهبهم، ومع الاعتماد الكامل على هذه الترجمات العربية عن الأعمال الأصلية، تداخلت أفكار الفلسفات المختلفة، ونُسب بعضها لغيرْ أصحابها الحقيقيين .

و كان هذا هو السبب في اعتبار ابن جابيرول لفترةٍ طويلةٍ أفلاطونيًا محدثًا خالصًا، ولكن اكتشاف كتاباته التي ضاع معظمها وإعادة ترجمتها وتحليلها أكّد أن فيها أثرٌ من معظم المذاهب اليونانية، وليْست الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة فقط، وكان للمذهب الأرسطي نصيبٌ ليْس بالقليل من هذا الأثر، فظهرت آراؤه وأفكاره بل واسم صاحبه بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ في أهم ثلاثة أعمال لابن جابيرول : « ينبوع الحياة » و« اصلاح الأخلاق » و« اللآلئ المختارة »، مما يثبتُ وجود نزعةٍ أرسطيةٍ في فلسفة ابن جابيرول .

و لا يمكن اغفال الجانب الديني لديه، والذي يبدو بوضوحٍ بالغٍ في أعماله الشعرية، وخاصةً قصيدة « التاج الملكي » التي تُنشدُ حتى اليوْم في قَداس يوم الغفران كيبور، إضافةً لقصائدٍ أخرى عديدةٍ في موْضوعاتٍ منوْعةٍ، ظهرت فيها مهاراته اللغوْية العالية وتمكنه التام من أدواته الشعرية .

و استطاع ابن جابيرول بأشعاره وفلسفته ترك أثرٍ بارزٍ ليْس في التاريخ اليهودي وحسب بل المسيحي والاسلامي أيضًا .

الفصل الثالث
موسى بن ميمون ومدى تأثره بفلسفة أرسطو

تمهيد

أولاً : حياة موسى بن ميمون

ثانيًا : أهم أعماله

ثالثًا : علاقته بالفلاسفة المسلمين

رابعًا : تأثره بأرسطو

1 – العناية الإلهية

2 – الخلق

3 – أسباب الوصايا

4 – النفس

5 – الكمال البشري

6 – الفلسفة العملية والأخلاقية

خامسًا : وفاته والاختلاف حوْله بعدها

تعقيب

تمهيد :

ابن ميمون (30 مارس 1135 م – 13 ديسمبر 1204 م) فيلسوف وقاضي وطبيب يهودي من أبرز الشخصيات وأهمها في الفكر اليهودي في العصور الوسطى، معروفٌ بالعبريّة باسم משה בן מימון موشيه بن ميمون، أو ميموناي מימוני، أو ميمون موشيه رابي מימון בן משה רבי، وأشهر تسمياته رام بام רמב"ם التي هي الأحرف الأولى من الاسم رابي موشيه بار ميمون، أي الحاخام موسى بن ميمون، وباليونانيّة هو Μωυσής Μαϊμονίδης موزيس ميموناديس [1]، أما بالعربية فاسمه هو أبو عمران موسى بن ميمون بن يوسف بن عبيد الله القرطبي، واُشتهر بلقب الرئيس موسى، وعبرّ العالم المسيحي عن أبوته بتسميَته ميمونيدس [2]، وسبب تسمّيته بموسى يرجعُ في الغالب إلى ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود والذي يحتفلون فيه بذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية في الرابع من شهر نيسان العبري، أما تكنّيته بأبي عمران فلا علاقة لها بابنٍ له عُرف بهذا الاسم، ولكنه العرف السائد جرى على استعمال هذه الكنية لكل من عُرفوا باسم موسى، وقد عُرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطفلسي الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، كما عُرف بها موسى بن يعقوب الإسرائيلي طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله، وكذا الشاعر موسى بن طوبى الإشبيلي الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر [3]،

---

١ موسى بن ميمون – رسالة اليمن – ترجمة وتقديم نبيل فيّاض – نشر المترجم – (د . ت) – ص ٢ .

٢ ول ديورانت – قصة الحضارة – تعريب زكي نجيب محمود – تقديم محيي الدين صابر – Foxit Software – 2004 م – ص 4948 .

٣ إسرائيل ولفنسون – موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٣٦ م – ص ٢ .

و هناك قوْلٌ مشهورٌ يُذكرُ عنه : « من موسى لموسى لم يكن هناك قط مثل موسى».[1]

أولاً : حياة موسى بن ميمون :

وُلد في قرطبة بأسبانيا لعائلةٍ يهوديةٍ ذات أصولٍ مغربيةٍ تُعرف بعائلة الباز، وهى عائلةٌ كبيرةٌ وعريقةٌ ذات صيتٍ كبيرٍ، هاجر بعض أفرادها إلى الشام والعراق ومصر خلال عصورٍ مختلفةٍ[2]، وكانت تُعدُّ من ثماني أجيال من العلماء التلموديين[3]، و كان الحي الذي عاش فيه يقعُ على مقربةٍ من الجامع الكبير والقصر الملكي .

و كانت قرطبة في ذلك الحينْ عاصمة الأندلس وأهم مدينة في أوروبا، وعاش اليهود فيها حالةً من الازدهار الثقافي خلال حكم بني أمية للأندلس (٧٥٦ م – ١٠٣١ م)، وخاصةً في ظلّ حكم الخليفة المستنير عبد الرحمن الثالث، وتطوّرت حياة النخبة من اليهود [4]، ونبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر، كما ازدهرت علوم اللغة العبرية على أيدي مناحم ابن

---

١ **Rabbi Ariel Bar Tzadok – Maimonides , was he a closet Kabbalist ? – Kosher Torah.com , addressing the difficult issues in Torah Hashkafa – http://www.koshertorah.com/PDF/Maimonides.pdf – P. 1 .**

٢ **Encyclopedia Britannica – www.britannica.com/biography/Moses-Maimonides .**

٣ **ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – تاريخ الشعب اليهودي، أو كيف يروي اليهود تاريخهم – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد ٣ – دار ومكتبة بيبلون – بيبلوس – لبنان – الطبعة الثانية – ٢٠١٤ م – ص ٨٢ .**

٤ **تمار رودافسكي – موسى بن ميمون – ترجمة جمال الرفاعي – آفاق للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠١٣ م – ص ٢٢ .**

سرّوق أول من دوّن القاموس العبري ودوناش بن لبرط أول من ادخل البحور العربية في الشعر العبري، والوزير حسداي بن شفروط، والنحوي أبو زكريا يحيى بن داوود بن حيّوج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة) وكتاب الأفعال ذوات المثلين (المضعفة) وكتاب التنقيط و كتاب النتف، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتابيّ التنقيح واللمع، و كذا كان الازدهار لعلوم الدين اليهودية حيْث أسس العالم موسى بن أخنوخ المدرسة الدينية العالية، بمساعدة الوزير حسداي بن شفروط، وهى المدرسة التي استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة، وكانت كعبةً يحجُّ إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار .[1]

و لكل هذا ظهر التأكيد على ضرورة التوفيق بينْ التعاليم اليهودية والمعارف الدنيوية، وكما ذكر الباحث كريمر فإن رجال البلاط من اليهود تلقوا تعليماً كانت المُثل الأدبية جزءًا رئيسيًا فيه، وكانوا يمتلكون تعليماً دنيويًا ويهوديًا تقليديًا، وكان هذا النموذج قائماً بالفعل أمام ابن ميمون حيْث كان والده عالمًا من علماء الشريعة بالإضافة لكوْنه قاضيًا[2]، أما والدته فكانت قد توفيت بعد أشهرٍ قليلةٍ من ولادته، وكان له أخٌ وأختٌ .[3]

و ارتحلت عائلته من قرطبة متنقلةً من مكانٍ إلى آخر في الأندلس، بعد أن قام الموحدون بغزو الأندلس محتلين قرطبة عام ١١٤٨ م[4]، وخيرّوا كل غيرْ

---

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٤ .

٢ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٢ .

٣ سليم شعشوع – تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الاسلام – مدخل دراسة وتذييل لويس صليبا – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد ٧ – دار ومكتبة بيبلون – جبيل – لبنان – ٢٠٠٧ م – ص ٢٢١ .

٤ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٢ .

المسلمين ما بينْ الاسلام أو النفي أو المَوْت، فاضطرت عائلة ابن ميمون لمغادرة قرطبة والسفر عبر جنوب أسبانيا، ولمدة اثني عشر عامًا عاش أفرادها حياة البدو الرحل، يتجولون ويتنقلون ما بينْ هنا وهناك في أسبانيا [١]، وخلال هذه السنوات بدأ ابن ميمون في دراساته التي استهلها بعلم التنجيم الذي تبينّ له فيما بعد أنه عديم الجدوى، غيرْ أنه اهتم بعلم الفلك بوصفه وسيلة مساعدة في التعرف على التقويم الديني [٢]، لذا كان يرى أنه علمٌ ضروريٌ للعالم اليهودي، وأن من يعرفُ هذا العلم ويهملُ تطبيقه في أصلح وجهٍ كان أحد الذين قيل عنهم في سفر أشعيا (١٢ – ٥) : « وإلى فعل الرب لا ينظرون وعمل يديه لا يرون » . [٣]

و درس ابن ميمون كتاب « الاستكمال » ليوسف المؤتمن ابن المقتدر بالله ابن هود، وهما أميرا سرقسطة وكانا من أكبر المعنيين بالعلوم والمشاركين فيها، ووضع ابن ميمون شرحًا للكتاب وذكر عنه أنه جديرٌ بأن يُدرسُ بنفس العناية التي تُدرسُ بها كُتب إقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس . [٤]

و في عام ١١٦٠ م استقرت العائلة لحوالي خمس سنوات بمدينة فاس المغربية [٥] حيْث لا تصلُ إليها أيدي سلطات الاحتلال، بالرغم من أنها لم تبتعد عن الخطر تمامًا،

---

١ Jewish Encyclopedia.com , The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia – Maimonides – http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10302-maimonides-maimuni#anchor20 .

٢ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٢ .

٣ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٨٦ .

٤ آنخل جنثالث بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي – نقله عن الأسبانية حسين مؤنس – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٥٥ م – ص ٤٥٤ .

٥ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

و كتب ابن ميمون هناك « رسالة في من يُكرهون على تغيير عقيدتهم »، ردًّا على ما ذهب إليه الحاخامات بشأن أن الشهادة أفضل من تغيير العقيدة، وقد حثّ أتباعه على التمسك سرًا بعقيدتهم والاستمرار في الصلوات والتمسك بالأوامر والنواهي بما يتماشى مع واقع الاكراه الديني [١]، وكان والده ميمون قد كتب أيضًا قبله رسالةً بهذا المعنى . [٢]

و خلال هذه الفترة واصل دراساته الطبية التي كان قد بدأها من قبل [٣]، وفي الوقت نفسه بدأت شهرته تنمو بشكلٍ مطردٍ، وبدأت السلطات التحقيق في الأفعال الدينية لهذا الشاب الموهوب، حتى اُتهم من قبل أحد مخبريها بجريمة الارتداد عن الاسلام، ولولا شفاعة أحد أصدقاءه المسلمين لكان قد لقى نفس مصير صديقه يهوذا بن شوشان، الذي كان قد اُعدم قبل فترة وجيزة بتهمةٍ مماثلةٍ [٤]، وتسببت هذه الظروف في رحيل أسرة ابن ميمون مجددًا عن المغرب في الرابع من إبريل ١١٦٥ م متوَجهةً للشرق صوْب فلسطين، ووصلت السفينة بعد رحلةٍ عاصفةٍ إلى عكا [٥]، حيْث كان يهود أسبانيا يجدون الترحيب من الجالية اليهودية فيها وأولهم الحاخام يوسف بن أليجاه، ولم يكن في فلسطين كلها، وهى وقتئذ مسيحيةٌ، غيرْ نحو ألف عائلةٍ يهوديةٍ فقط بالكاد، ففي بعض المناطق كان هناك أقل من عشرين عائلةٍ إلى عائلةٍ واحدةٍ، وفي طبرية كانت هناك خمسون عائلةً، أما القدس فكان فيها مائةً، وسكن يهود المدينة المقدسة في ركنٍ تحت قلعة داوود حيْث كانت صناعة الصباغة مقتصرةً عليهم، ولكن بعد فترةٍ طُردوا جميعهم من

١ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٣ .

٢ Colette Sirat – History of Jewish philosophy in the middle ages – Cambridge University press – New York – USA – 1996 – P. 157 .

٣ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٣ .

٤ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٥ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٣ .

القدس .[1]

و خلال هذه الفترة قام ابن ميمون بالتوجه إلى القدس حيْث أقام فيها ثلاثة أيام، و كان لهذه الرحلة بالغ الأثر في نفسه، فاقسم بتكرارها كل عام، وقال : « اقسمت بالحفاظ على الشرائع خلال هذين اليومين سواءً لي أو لعائلتي، وبتكليف نسلي بالحفاظ على الصوم في الأجيال التالية وتقديم الزكاة بما يتماشى مع قدراتهم، و اقسمت أيضًا بالصوم في العاشر من شهر آيار وتكريسه للعبادة والصلاة « .

و ارتحلت عائلة ابن ميمون مجددًا إلى مصر في شهر مايو من عام ١١٦٦ م، و وصلت إلى الفسطاط بعد إقامةٍ لفترةٍ قصيرةٍ في الإسكندرية، واستقروا في أحد أحياء المدينة التي كان يقيمُ بها المسلمون والمسيحيون واليهود، وتعايشت ثلاث طوائف يهودية في الفسطاط هى القرّائية وطائفةٌ أخرى عراقية وثالثةٌ فلسطينيةٌ، و كان لكل طائفةٍ معبدها الخاص بها، وتعرّف ابن ميمون خلال السنوات الخمس الأولى من إقامته في الفسطاط على كتابات الطائفة الإسماعيلية التي أكّدت على أهمية المعاني التي لا يستطيعُ الوصول إليها سوى الصفوة، وعلى نفي كل الصفات البشرية عن الذات الإلهية، ووفقًا لهذا النهج لا يجوزُ نسب أية صفة إيجابية للرب بل فقط تُنسبُ إليه الصفات على نحو السلب، وأكّد الباحثون على أهمية هذه العقائد في تطوّر فكر ابن ميمون، خاصةً فيما يتعلقُ بفكرة التأكيد السلبي التي تعتمدُ على رؤى الأفلاطونية المحدثة والفكر الإسماعيلي .[2]

و خلال السنوات الأولى من إقامته في مصر تعرض ابن ميمون للعديد من المحن، حيْث توفى والده وتولى شقيقه الأصغر داوود الانفاق على الأسرة من خلال تجارته في الأحجار الكريمة، ثم لم يلبث أن مات بدوره في عرض البحر،

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ص ٨٢ / ٨٣ .

٢ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ص ٢٣ / ٢٤ .

ومعه فُقدت ليْس فقط ثروته الخاصة، ولكن أيضًا المبالغ الكبيرة التي اودعها عنده التجار الآخرون، أثّرت هذه الأحداث على صحة ابن ميمون وعانى لفترةٍ من مرضٍ شديدٍ [١]، وقد وصف مقدار الحزن الذي أصابه في رسالةٍ بعثها إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن إلياس، قال فيها : « وقد حدث أن توفى سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية فيه من أقاصي البلدان الرومية والمغربية، ثم فجعتني مصائبٌ كثيرةٌ في مصر من جراء أمراضٍ طرأت عليّ وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين سعوا لقتلي، وأما الطامة الكبرى فهى وفاة التقي أخي داوود غرقًا في البحر الهندي ومعه مالي وماله ومال آخرين، وترْكه ابنةً صغيرةً وأرملةً، فلم أشعر بنفسي إلا وقد اوشكت على الهلاك، وقد مرّت بي ثمانية أعوام وأنا حزينٌ عليه حزنًا لا عزاء لي فيه، وكيف أتعزى عن أخٍ كان لي تلميذًا وكان رب بيْت، وله درايةٌ بالتلمود و الأسفار المقدسة كما كان له علمٌ بقواعد اللغة، وكان قلبي يفيضُ فرحًا كلما وقع نظري عليه، ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربة، ولولا انهماكي بالبحث في شئون الدين والفحص في العلوم والفلسفة ما لهوت قليلاً عن همي » [٢].

ثم وجد نفسه مضطرًا لتحمل مسئولية إعالة الأسرة فتحوّل إلى الطب، لأنه كحكماء التلمود القدماء رفض وازدرى جعل رزقه من تعليم اليهودية والسلطة القضائية [٣]، ولقد كان بالإضافة إلى المعرفة الجيدة في الفلسفة وفي الدين حيْث كان من أحبار اليهود وفضلائهم، كان أيضًا أوحد أهل زمانه في صناعة الطب وأعمالها

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ١٠ .

٣ L.E. Goodman – Routledge Encyclopedia of Philosophy – Ver. 1.0 – Routledge – London & New York – 1998 – P. 5096 .

متفننًا في العلوم، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين ومن بعده ابنه الأفضل عليّ يستطبانه [1]، ورجال القصر يتزاحمون عليه، ومع ذلك فقد كان يخدمُ الكبراء و الصغار والأغنياء والفقراء على السواء [2]، وكانت الطريقة التي اتبعها في ممارسته المهنية تبدأُ بعلاجٍ بسيطٍ، وتسعى إلى العلاج عن طريق اتباع نظامٍ غذائيٍ معينٍ قبل اللجوء إلى الأدوية، وقد تحدث عن مهنة الطب في رسالةٍ وجهها إلى تلميذه يوسف بن أكنين فقال : « أنت تعرفُ مدى صعوبة هذه المهنة بالنسبة لمن يمتلكُ الضمير اليقظ ويتحرى الدقة، ولا يهتمُ سوى بما يمكنُ أن تؤيده الحجج والأدلة و البراهين » . [3]

و قد نظم القاضي السعيد بن سناء الملك أبياتًا من الشعر في مدح ابن ميمون و علمه في الطب قال فيها :

أرى طب جالينوس للجسم وحده ... وطب أبي عمران للعقل والجسم
فلو أنه طبّ الزمان بعلمه ... لابرأه من داء الجهالة بالعلم
ولو كان بدر التم من يستطبُه ... لتمّ له ما يدعيه من التمّ
وداواه يوم التمّ من كُلف به ... وابرأه يوم السرار من السقم [4]

و لقد كان ينهمكُ في عمله حتى وقتٍ متأخرٍ من الليل، ومن العجيب أن

---

١ ابن أبي أصيبعة – عيون الأنباء في طبقات الأطباء – تحقيق ودراسة عامر النجار – المجلد الأول – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ٢٠٠٠ م – ص ٥٣١ .

٢ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٨٦ .

– And see : Steven Harvey , Maimonides in the sultan›s palace – Joel Kraewer perspectives on Maimonides – Oxford University press – UK – 1991 – from P. 475 to P. 481 .

٣ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٤ ابن أبي أصيبعة – مرجع سابق – ص ٥٣١ .

امكن له مع هذا الجهد أن يجد الوقت الكافي لدراساته، وخاصةً أنه منذ وقتٍ طويلٍ حُمِّل عبء رئاسة كلية الرابيين أو اللاهوت اليهودية في العاصمة المصرية وهى مسئوليةٌ كبيرةٌ، ولكن مع كفاءته الفذة امكنه اصلاح الكثير من العيوب سواءً في العبادة بالمعبد أو في الحياة المنزلية لطائفته، وقد لاحظ أنه من المحرم أن تتسلل مراسم القرّائين إلى الحياة الدينية للربانيين، لكنه رأى أن يكون أكثر تسامحًا مع القرّائين الخوارج .[1]

و كانت سُلطته الرسمية على اليهود في مصر، ولكنه أيضًا كانت له علاقاتٌ قوْيةً ومراسلاتٌ مع المجتمعات اليهودية في بلادٍ أخرى، خاصةً في اليمن في الجنوب الشرقي، وفي أسبانيا وألمانيا في الشمال الغربي، وسعى جاهدًا لايجاد سُلطةً مركزيةً لليهود تجمعُهم على تشتتهم وتفرقهم في هذه البلاد المتباعدة، وتجعلُ لهم قوةً ونفوذًا[2]، ولقد رفض دعوةً أتته من ملكٍ أفرنجي في عسقلان يُعتقدُ أنه ريتشارد قلب الأسد، ليصبح طبيبه الخاص، إذ قنع بأنْ يبقى كما هو سعيدًا بلقب رئيس النجادة أو الحاخام الأكبر لجميع اليهود بمصر، وهذا اللقب حماه من أعداء دينه على مدى واسع جدًا، واصبح لقبًا موروثًا في عائلته حتى القرن الرابع عشر .[3]

كما حمته علاقته بالقصر ورجاله من رجلٍ من الأندلس كان يُعرفُ بأبي العرب بن معيشة، وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على اعلانه اسلامه بالأندلس وشنّع عليه وأدام أذاه، فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل وقال

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٨٧ .

٢ **Eliezer Schweid – The classic Jewish philosophers from Saadia through the Renaissance – translated by Leonard Levin – Brill – Boston – USA – 2008 – P. P. 149 / 150 .**

٣ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٨٧ .

له : « رجلٌ مكرهٌ لا يصحُ اسلامه شرعًا » .[1]

و قد تزوَج ابن ميمون بأخت أبي المعالي اليهودي، وكان كاتبًا عند أم الملك الأفضل، وتزوَج أبو المعالي أخت ابن ميمون، ورُزق هذا الأخير من زوجته بنتًا تُوفيت صغيرةً وولدًا واحدًا اسمه إبراهيم أتاه على كبرٍ إذ كان في الخمسين من عمره، عُنى بتربيته عنايةً فائقةً، فحقق له ما كان يرجوه فيه بأن اصبح عالمًا كبيرًا وطبيبًا يُشارُ إليه بالبنان .[2]

ثانيًا : أهم أعماله :

كتب « رسالةً في المنطق « باللغة العربية، وذكر في بدايته أن : « المنطق لا يُعدُّ علمًا قائمًا بذاته، بل هو وساطةٌ إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيمًا معقولاً، وهو للعقل كالقواعد لّلغة، فكما تعينُ القواعد على فهم اللغة، يرشدُ المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل « .

و لقد ألّف هذا العمل وهو في السادسة عشرة من عمره، لشرح مصطلحات المنطق وتفسيرها في أربعة عشر فصلاً، وترجمه إلى العبرية موسى بن تيبون، و نُشر لأول مرة مع اثنين من التعليقات مجهولة المصدر في البندقية في ١٥٥٢ م، و منذ ذلك الحين نُشرت منه أربعة عشر طبعةً، ونُشرت الترجمة اللاتينية بواسطة سيباستيان مونستر (بازل، ١٥٢٧ م)، كما قام بالترجمة الألمانية م. س. نيومان (فينيسيا، ١٨٢٢ م) وهيلبيرج (بريسلاو، ١٨٢٨ م)، وهناك العديد من التعليقات المكتوبة على هذا المؤلف، إلا أن الأكثر أهميةً من بيْنها هو ذلك الذي

١ جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي – أخبار العلماء بأخبار الحكماء – علّق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ٢٠٠٥ م – ص ٢٤٠ .

٢ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ٢٢٤ .

لموسى مندلسون .[1]

و من كتاباته المهمة كذلك بالعربية كتاب « السراج » الذي يبحث في بدايته تاريخ نشأة الرواية والاسناد عند اليهود[2]، وتمتّ ترجمته إلى العبرية على أيدي العديد من العلماء : يهوذا الحريزي، يوسف بن إسحاق، يعقوب بن موسى من هويسكا، صمويل بن تيبون، سليمان بن يعقوب من سرقسطة، نثنائيل بن يوسف من سرقسطة أيضًا، إسرائيل الإسرائيلي، ونُشرت الترجمة العبرية لأول مرة في نابولي عام ١٤٩٢ م .[3]

و هناك كتابٌ آخرٌ له في العلم يحددُ الأسس الفلسفية للعقيدة اليهودية، وهو نظريةٌ في الصفات والتصرفات الأخلاقية والحاجة لدراسة التوراة والقوانين المتعلقة بعبادة الأصنام وأهمية التوْبة، وكذلك كتابٌ عن القضاة ينتهي بالقول بأن المسيح سيأتي، وستعودُ السيادة لإسرائيل، وتقيمُ السلام مع الدوَل الأخرى، وتقودُ العالم في دراسة العلوم والفلسفة، وعلى النقيض من ذلك فإن المسيح لن يجعل الناس أغنياء، وسيدخلُ تغييرات في التوراة، ولن تكون هناك حاجةٌ إلى معجزاتٍ .[4]

و أيضًا كتاب « المشناه رسالة السنهدرين » والذي أثار جدلاً لا يزال قائمًا حتى اليوم لمحاولته من خلاله ادخال بنود الإيمان وأسسه إلى اليهودية، وقد بدأ يكتبُه باللغة العربية عندما كان لا يزالُ في أسبانيا وعمره ثلاثة وعشرون عامًا،

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ عبد المنعم الحفني – موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية – مكتبة مدبولي – القاهرة – ١٩٩٤ م – ص ٤٠ .

٣ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٤ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٨٧ .

واستمر يكتبُ فيه في أثناء هجرة أهله دون أن يقطعه متحملاً صعابًا جمةً منها عدم وجود المادة تحت يده، ولكن واسع علمه في أمر التلمود مكّن ذاكرته من أن تعي الكثير من المادة التي يطلبُها .

و انتهى من هذه العملية في مصر عام ١١٦٨ م وكان هذا أولى انتاجاته المهمة، وقد امتاز بوضوح الأسلوب، ولم يكن شبيهًا بالأعمال الدارجة التي كانت تصدرُها المدارس الفرنسية وكانت المناقشات فيها عن التلمود دسمةً عما هى عن المشناه، فابن ميمون كان يتحدثُ بحريةٍ تامةٍ مستقلاً عن التلمود، وقد وضع مقدماتٍ قبل كل بابٍ في مؤلفه للتعريف بها به، كما وضع مقدمةً عامةً في بداية المؤلف يذكرُ فيها أن هذه القوانين وحدها هى المراجع التي لا يصحُ الحيد عنها أبدًا، وأن أهم نقط في المشناه هى المرتبطة بالعلوم، ويبيّنُ ما إذا كانت تلك النقط تختصُ بالرياضيات أو بالفلك أو الطبيعيات أو علم التشريح أو الأدب أو الفلسفة .

و الكتاب يتكوّن من ١٤ جزء، وفيه جمع كل الشرائع اليهودية الدينية والمدنية و الجنائية، وكذا جميع الاختلافات في الآراء بيْنه وبيْن من سبقوه بل ومن تبعوه، وضمّ كافة الأمور المناسبة للحياة الدينية في فلسطين حتى فلسطين القديمة، ولم يترك أي تفصيلاتٍ في عالم التلمود الواسع أو الأدب البابلي القديم، واشتهر هذا المؤلف بحسن تنظيمه وأسلوبه السلس .[1]

و تفسيره للأدب في المشناه عن أقوال الآباء كتبه في ثماني فصول، تحدث فيها بأدبٍ أفلاطونيٍ كما يقولُ الفلاسفة العرب ولكن في قالبٍ يهوديٍ، إذ كان مقتنعًا تمامًا بأن الأسلوبيْن اليهودي واليوناني كلاهما صحيح، وكان عقله منطقيًا فأخذ

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ٩٠ .

يعملُ خاضعًا فقط لتأملاته الفلسفية واثبتها بيْن القواعد التقليدية.[1]

و أولى طبعات الكتاب ظهرت في إيطاليا عام ١٤٨٠ م، والثانية في سونشينو ١٤٩٠ م، والثالثة في القسطنطينية ١٥٠٩ م، والرابعة والخامسة والسادسة و السابعة في البندقية في أعوام ١٥٢٤ م و١٥٥٠ م و١٥٥١ م و١٥٧٥ م، و الثامنة في أمستردام ١٧٠٣ م، وآخر الطبعات وأكثرها اكتمالاً تلك التي كانت في ليبسيك ١٨٦٢ م، كما تُرجمت مقتطفات من الكتاب إلى الإنجليزية على أيدي ه. برنار وإ. سولويوسزيك، في لندن عام ١٨٦٣ م .[2]

إلا أن هذا الكتاب مع أهميته الكبرى، قد احدث فتنةً بسبب اعتماده على العقل أكثر من النقل، وقيل لأنه ادخل فيه وهو كتابٌ تشريعيٌ نظرياتٌ فلسفيةً مستقاةً من مصادرٍ غيْر إسرائيليةٍ، ولم يقل رأيه صراحةً في المعاد الشرعي وفقًا لتعاليم أحبار التلمود، في حين وجه عنايةً مفرطةً إلى البحث في الروح في الدنيا والآخرة، الأمر الذي جعل الناس يعتقدون أنه لا يؤمنُ ببعث الأجسام، وقد اضطره ذلك لأن يفرد كتابًا للبحوث الفلسفية، فكان مصنفه الأكبر وأعظم ما ابدع « دلالة الحائرين »، والذي كتبه باللغة العربية بالحروف العبرية رغبةً منه في أن ينتشر الكتاب بيْن جماهير اليهود في البلاد العربية دون العرب، وأيضًا لأنه خشى أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشاعرة فتنةً عليه، فيتناولون تعميماته بالرد الواجب، خاصةً أنه لم يتوخ فيها المُوْضوعية ولم يقدم الدليل عليها، بالإضافة إلى أنه يذكرُ أنه يعارضُها ثم عندما يتحدثُ تفصيلاً يبيّنُ أنه يوافقُها فيما يخصُ الديانتين الاسلامية و اليهودية من أمورٍ عامةٍ، وقد تورط في أخطاءٍ نحويةٍ لا تُحصى تثيرُ الشك في

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ص ٨٣ / ٨٤ .

٢ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

حقيقة مقدرته، خاصةً وأنه ينقلُ عباراتٍ كاملةً من المؤلفين العرب لا ينسبُها لأصحابها، ومؤلفه خليطٌ من مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة العرب المسلمين، صبغها بصبغته الخاصة ووجهها وجهةً يهوديةً . [1]

لذا يُعتبرُ « دلالة الحائرين » إحدى روائع الفكر الفلسفي الأرسطي وتحفه، ولكن أكان ابن ميمون يقصدُ حقًا أن يُفهم كتابه على هذا النحو ؟ الحاخام الكابالاني إبراهام أبو العافية ينفي ذلك ويشيرُ لأن استخدام ابن ميمون للفلسفة اليونانية هو لخدمة غرضٍ آخرٍ، فقد مكّنته من كشف أسرارٍ معينةٍ في التوراة والغوص في أعماقها الخفية . [2]

و هناك نصٌ مهمٌ فيما يتعلقُ بابن ميمون والكابالاه لديفيد باكان تحت عنوان « ابن ميمون في النبوة »، وهو شرحٌ لأجزاءٍ مختارةٍ من « دلالة الحائرين » و تعليقٌ عليها، وقد كتب البروفيسور نوربرت ساموبلسون من جامعة تمبل عن كتاب باكان: « لقد اثبت باكان بنجاحٍ أنه لا خط فاصل سواءً من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية بيْن الفلسفة اليهودية والتصوف اليهودي، فكلاهما يوصلُ إلى نتائجٍ مماثلةٍ » . [3]

والهدف الأساسي لكتاب « دلالة الحائرين » اوضحه ابن ميمون في النص التالي: « لقد وضعت هذا الكتاب ليْس لعامة الناس ولا للمبتدئين، ولا لأولئك الذين يهتمون فقط بالقانون كما هو دونما أن يشغلوا أنفسهم بمبادئه، إن هذا العمل هو بالأحرى من أجل تعزيز الفهم الصحيح للروح الحقيقية للقانون، لتوجيه هؤلاء الأشخاص المتدينين الذين مع تمسكهم بالتوراة يدرسون الفلسفة، ويشعرون أن

١ عبد المنعم الحفني – مرجع سابق – ص ٤١ .

٢ Rabbi Ariel Bar Tzadok – op. cit. – P. 2 .

٣ Ibid – P. 5 .

هناك تناقضاتٌ بيْنها وبيْن التعاليم الحرفية للكتاب المقدس « .

فالهدف الأسمى إذن الذي يرمي إليه ابن ميمون هو أن يلقي أشعةً من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور، ويعبّر عن ذلك بقوْله : « العقل الفائض علينا هو الصلة بيْننا وبيْن الله تعالى »[1]، ولأجل ذلك فعندما يتحدثُ عن الأفلاك والعقول المفارقة والمادة والصورة والفيْض وغيْرها من المشكلات الفلسفية فإنه لا يهدفُ للمعنى الفلسفي فحسب وإنما يقصدُ تفسير إحدى مشكلات الشريعة ومن ثم فهم كثيرٍ من أمور الشريعة[2]، ولقد رأى أن الصراع المفترض بيْن الدين و الفلسفة قد نشأ من سوء تفسير التجسيم والقراءات السطحية للكتاب المقدس و التفسيرات الحرفية للاستعارات المجازية فيه، فأسلافه مثل سعديا وبهيا ويهوذا اللاوي كانوا في تفسيراتهم للتجسيم يضعون العديد من المصطلحات قيد البحث و يعتبرونها مجازًا، أما هو فقد وضع لا مادية الله كعقيدةٍ، واعتبر أي شخص نفى هذه العقيدة في مستوى المشرك، وكرّس جزءًا كبيرًا من الجزء الأول من « دلالة الحائرين « لتفسير التجسيم في الكتاب المقدس، ولتحديد معاني المصطلحات المختلفة وتعريفها ببعض التعبيرات الميتافيزيقية المتعالية، واوضح بعضها كمتجانساتٍ متشابهةٍ في النطق وتدلُّ على اثنين أو أكثر من الأشياء المختلفة، وبعضها الآخر كمجازاتٍ .[3]

و لكن تنبغي الإشارة إلى أنه لو نشر ابن ميمون كتابه هذا قبل نشر مؤلفيه عن تفسير المشناه والتشريع الإسرائيلي لما كانت له تلك الشهرة بيْن اليهود، ولما كان لنظرياته التي ادخلها على التفكير الديني أدنى أثر، ولولا شهرته رئيسًا دينيًا

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٦٦ .

٢ محمد أحمد عبد القادر – ملامح الفلسفة المشائية بين ابن رشد وموسى بن ميمون – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٩١ م – ص ٧٩ .

٣ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

ما قبل الرأي العام اليهودي « دلالة الحائرين »، وربما كان أمره ينتهي بالنسيان [1].

و قد قام ليو شتراوس في عام ١٩٦٣ م بالترجمة الإنجليزية لكتاب « دلالة الحائرين »، وهى أفضل ترجمةً إنجليزيةً كاملةً له، وفي مقدمتها انتقد شتراوس طريقة القراءة المباشرة للعديد من المفكرين قبل العصر الحديث، بما في ذلك ابن ميمون والذي رأى أنه قام بالعديد من المحاولات لاخفاء معتقداته الحقيقية، حتى لا يصبحُ هؤلاء الغيْر قادرين على فهمها وقبولها في حيرةٍ وبلبلةٍ، ويبتعدوا عن تقواهم وعقيدتهم الأصلية البسيطة . [2]

و هناك ترجماتٌ أخرى للكتاب أولها ترجمة صمويل بن تيبون له إلى العبرية، و ظهرت لأول مرةٍ في إيطاليا حوالي عام ١٤٨٠ م، ومنذ ذلك الحين نُشرت عدة مرات مع تعليقاتٍ [3]، ويُذكرُ أن صمويل كان شديد التمسك بحرفية النص العربي إلى حد أنه كان ينقلُ أحيانًا كلماتً عربيةً في ترجماته، كما كان يعطي لبعض كلماتٍ عبريةٍ معاني تختلفُ كثيرًا عن معانيها الحقيقية، وهذه الطريقة في الترجمة تجعلُ فهم النص صعبًا، ولهذا فإن ترجمة دلالة الحائرين تحتوي على عباراتٍ كثيرةٍ صعبة الفهم

---

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٦٠ .

٢ **Daniel H. Frank – Encyclopedia of Philosophy – Vol. 5 – Editor in Chief Donald M. Borchert – Thomson Gale – USA – 2nd edition – 2006 – P. 654 .**

٣ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

– And see : Kenneth H. Green – The return to Maimonides in Jewich thought of Leo Strauss , Albany = state – University of New York press – USA – 1993 – P. 65 .

و خاصةً لمن ليْست لديه درايةٌ ومعرفةٌ بأساليب العربية، وقد لاحظ ابن ميمون نفسه هذا عندما عرض عليه صمويل بن تيبون ترجمته لكتابه، فنصحه قائلاً : « إن من يترجمُ ترجمةً حرفيةً من لغةٍ إلى أخرى فهو غيْر موْفقٍ، لأنه يحافظُ على نظام الكلمات والجُمل غيْر آبهٍ بما في الترجمة من الابهام والنقص والتشويش، ولا تصحُ الترجمة على هذا النحو مطلقًا، وما يجب اتباعه أن يفهم المترجم موْضوع الترجمة فهمًا دقيقًا ثم يترجمُ دون أن يعبأ بتقديم كلمةٍ أو تأخير أخرى»[1]

و هناك ترجمةٌ عبريةٌ أخرى قام بها الحريزي ونشرها شولسبيرغ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بعد أن ظلّت زمنًا طويلاً نسيًا منسيًا، لأنها لم تلق رواج ترجمة ابن تيبون بيْن جمهرة علماء اليهود بسبب ما كان ينقصُها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية وتعسفه كثيرًا في معانيها الأصلية و استعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض، ولا يصلحُ استعماله في موْضوعاتٍ منطقيةٍ وفقهيةٍ، وكان إبراهيم بن موسى قد اصدر بعد وفاة والده منشورًا إلى جميع طوائف اليهود ذكر فيه أن والده شهد بأن صمويل ابن تيبون غاص في أعماق أسرار دلالة الحائرين وفهم مقاصدها، بيْنما جاءت ترجمة الحريزي مشوهةً وفاسدةً .

كما شنّ صمويل حملةً شعواء على الحريزي وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية، وكذلك نصح شيم توف بن فالاكويرا العلماء بأن لا يستعملوا الترجمة الحريزية المليئة بالأغلاط، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن تادرس على ترجمة الحريزي قائلاً إن الأخير ادخل فيها أغراضًا لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمةٌ لم تُراجَع أو تُصحَح تصحيحًا

---

١ إبراهيم موسى هنداوي – الأثر العربي في الفكر اليهودي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٦٤ م – ص ١٨٧ .

كافيًا، وبالمثل نحا الشاعر مشولم دفيارة باللائمة على الحريزي.[1]

كما أن هناك ترجمةٌ أسبانيةٌ للكتاب قام بها بدرو الطليطلي في القرن الخامس عشر[2]، وترجمتان لاتينيتيان قام بإحداهما أوجست جوستينيانوس (باريس، ١٥٢٠ م)، وكتب الثانية جونيور بوكستورف (بازل، ١٦٢٩ م)، واعتمد الأول على النسخة العبرية للحريزي، وترجمته هى مجرد نسخةٌ من الترجمة اللاتينية القديمة، أما الثاني فترجمته تستندُ على ترجمة ابن تيبون، والنسخة العربية الأصلية للعمل مع ترجمةٍ فرنسيةٍ نشرها سليمان مونك، كما تُرجم العمل مرتين إلى الإيطالية، الأولى كانت لجوديدياه بن موسى من ريكاناتي عام١٥٨٠م، والثانية ل د. ج. ماروني عام١٨٧٠م، وتُرجم الجزء الأول إلى الألمانية بواسطة فورستينثال (كروتوسشين، ١٨٣٩ م)، والثاني عن طريق م. إ. شتاين (فيينا، ١٨٦٤ م)، أما الثالث فترجمه سشيير (فرانكفورت، ١٨٣٨ م)، وهذا الجزء الأخير تُرجم للإنجليزية تحت عنوان « أسباب قوانين موسى »، وترجمه تاونلي (لندن، ١٨٢٧ م)، كما نشر م. فريدلاندر ترجمةً إنجليزيةً كاملةً (لندن، ١٨٨٩ م) .[3]

و من كُتبه اللاهوتية أيضًا « رسالة في حساب مواعيد الأعياد اليهودية »، و « الفرائض »، و« مقالة في السعادة »، ورسالةٌ بعث بها إلى الربانيّ يعقوب الفيومي عن الشدة التي يلاقيها اليهود في بلاد اليمن، ونُقلت إلى العبرية على يد صمويل بن تيبون، وله مقالةٌ في التوْحيد نقلها إلى العبرية إسحاق بن ناثان في القرن الرابع عشر .

---

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ص ١٢٦ / ١٢٧ .

٢ آنخل جنثالث بالنثيا – مرجع سابق – ص ٥٠٢ .

٣ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

و آخر عملين لابن ميمون هما « الأطروحة على البعث » الذي صدر في عام ١١٩١ م، و« رسالة في علم التنجيم » وصدر في ١١٩٥ م، الأول كتبه للرد على تهمة أنه بيْنما يعلنُ الإيمان في البعث الجسدي، فإنه لم يحافظْ على هذا الاعتقاد، و التهمة لا تخلو من الوجاهة نظرًا لأن مفهومه عن الآخرة فكريٌ محضٌ، وطبيعته تجعلُه يشكُ في المعجزات، وهو يدافعُ عن نفسه بالقوْل بأن المسألة المهمة ليْست إذا ما كانت القيامة ستحدثُ أو كيف ستحدثُ، وإنما هل من الممكن أن تحدث، وعلى أساس هذا يكونُ تقبل الاعتقاد في الخلق أو عدم تقبله، ومن ثم امكانية البعث الجسدي، أما « رسالة في علم التنجيم » فقد كتبه في وقتٍ كان يعتقدُ فيه الكثير من الناس أن الأجرام السماوية تمارسُ تأثيرًا على الأحداث الإنسانية، ومع ذلك فقد أشار إلى أنه يرى أنه لا يوجدُ أساسٌ علميٌ لهذا الاعتقاد، وأنه ينبغي التخلي عنه حتى لو كان يمكنُ العثور على التأكيد عليه في الكتابات المقدسة .[١]

أما كُتبه الطبية فهى عديدةٌ ونالت اهتمامًا كبيرًا على مرّ العصور، وهى :

١ - مقالةٌ في تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل بن صلاح الدين، ونقلها إلى العبرية موسى بن صمويل بن تيبون، ثم نُقلت إلى اللاتينية ونُشرت أوائل القرن السادس عشر في أوروبا، كما تُرجمت للألمانية ونُشرت في البندقية عام ١٨٤٣ م .

٢ - مقالةٌ في السموم والتحرر من الأدوية القتّالة، وتُسمّى أيضًا بالمقالة الفاضلية وهى في السموم على اختلافها، ونقلها إلى العبرية أيضًا موسى ابن تيبون، ونُقلت إلى اللاتينية بعد ذلك وإلى الفرنسية في القرن التاسع عشر .

---

١ زينب محمود الخضيري - أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - ٢٠٠٧ م - ص ٤٢ .

٣ - مقالةٌ في البواسير وعلاجها وتُرجمت للعبرية .

٤ - كتابٌ في الجماع في ثلاثة أجزاء وتُرجم للعبرية .

٥ - مقالةٌ في الربو تُرجمت للعبرية .

٦ - « فصول في علم الطب »، وهو تقليدٌ لأبقراط، وتُرجم للعبرية كما تُرجم للاتينية في أواخر القرن الخامس عشر .

٧ - « شرح على فصول أبقراط »، وهى مقالةٌ نقلها موسى بن تيبون للعبرية

٨ - مقالةٌ في بيان الأعراض، وقد نُقلت فيما بعد إلى العبرية ثم إلى اللاتينية، وهى آخر ما كتبه ابن ميمون وهو مريض .

٩ - كتابٌ في الصحة والأخلاق، وقد تُرجم إلى اللاتينية وطُبع في القرن السابع عشر، كما تُرجم للألمانية عام ١٩٣١ م .

١٠ - كتابٌ في أسباب الأمراض وعلاماتها، كتبه بالعبرية ونقله للعربية سليمان بن حبيش المقدس .

١١ - رسالةٌ في الأشربة والأطعمة، نقلها إلى العبرية زكريا بن إسحاق .

١٣ - اختصارٌ للكُتب الستة عشر لجالينوس، وقد أضاف إليه خمسة كُتبٍ لغيْره ولم يغيّرُ في أسلوب النصوص الأصلية التي نقلها، مكتفيًا باختيار منتخباتٍ منها .

١٤ - « شرح أسماء العقار »، وهو مكوّنٌ من أربعمائة وستة فصول يقدمُ

فيها ابن ميمون وصفًا لمختلف العقاقير . [1]

و هناك ما يُسمّى بقَسَمْ ابن ميمون وهو وثيقةٌ تتعلقُ بمهنة الطب وكان يُتلى كبديلٍ عن قَسَمْ أبوقراط، وهو بخلاف صلاة ابن ميمون الأكثر طولاً منه [2]، وقد لا يكون ابن ميمون هو من كتب هاتين الوثيقتين بل كُتبتا بعده، وقد ظهرت الصلاة مطبوعة للمرة الأولى عام ١٧٩٣ م ونُسبت إلى ماركوز هرتس وهو طبيبٌ ألمانيٌ من تلاميذ إيمانويل كانط . [3]

و له كذلك كتابان في الرياضيات هما : « تهذيب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسي في الهيئة »، و« تهذيب كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات » . [4]

ثالثًا : علاقته بالفلاسفة المسلمين

ربما ليْس هناك رجلاً آخر من أبناء اليهود تأثر بالحضارة الاسلامية إلى الحد الذي تأثر به ابن ميمون، فلقد اتصل بكثيرٍ من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب و مصر، وظهر تأثره بهم جليًا في مدوّناته من مصنفاتٍ كبيرةٍ ورسائلٍ صغيرةٍ، و التي تضمنت تحليلاتً وشروحًا ونقدًا لمذاهبهم [5]، وقد قال العالم الشيخ مصطفى عبد الرازق إنه ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الاسلام،

---

١ زينب محمود الخضيري – مرجع سابق – ص ص ٤٣ / ٤٤.

٢ موسى بن ميمون – مرجع سابق – ص ٢٣ .

٣ المرجع السابق – ص ٢٤ .

٤ زينب محمود الخضيري – مرجع سابق – ص ٤٤ .

– And see : Herbert A. Davidson – Moses Miamondes – Oxford University press – New York – USA – 2005 – from P. 58 to P. 62 .

٥ Kenneth Seeskin – Maimonides – Cambridge University press – New York – USA – 2005 – P. 58 .

وأشار إلى أنه قال في كلمةٍ القاها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول إبريل عام ١٩٣٥ م ما نصه : « وأبو عمران موسى بن ميمون فيلسوفٌ من فلاسفة الاسلام، فإن المشتغلين في ظلّ الاسلام في ذلك اللوْن الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغيرْ مسلمين يُسمّون منذ أزمانٍ فلاسفة الاسلام، وتُسمّى فلسفاتهم فلسفاتٌ اسلاميةً لأنها نبتت في بلاد الاسلام وفي ظل دوْلته، وتميّزت ببعض خصائصه من غيرْ نظر لديانات أصحابها و لا جنسياتهم ولا لغاتهم »[١]، ويقولُ الشهرستاني (ت ٥٤٨ ه) في كتابه « الملل و النحل » : « المتأخرون من فلاسفة الاسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين بن إسحاق ... إلخ »[٢]، وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الاسلام فمثله مثل موسى بن ميمون الإسرائيلي « .[٣]

و هذا هو الرأي الذي قال به أيضًا كارلو نالليو في محاضراته في علم الفلك و تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، فابن ميمون حسب رأيه من فلاسفة العرب والاسلام .[٤]

و نجد أن ابن ميمون قد اهتم للغاية بأعمال الفارابي، وكان من أكثر الفلاسفة العرب الذين أشار إليهم في كتاب « دلالة الحائرين »، ومن الواضح أنه قد قرأ مؤلفاته بعنايةٍ، ورأى أن صاحبها يستحقُ مكانةً رفيعةً للغاية، وكان الفارابي يُنظرُ إليه بوصفه أرسطو الثاني أو المعلم الثاني، لكثرة مقالاته وشروحه على أعمال أرسطو،

---

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ص و/ ر .

٢ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني – الملل والنحل – صحّحه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد – الجزء الثالث – دار الكُتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية – ١٩٩٢ م – ص ص ٥٠١ / ٥٠٢ .

٣ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ر .

٤ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ص ٢١٨ / ٢١٩ .

وكان له تأثيرٌ بالغٌ في مجالاتٍ عدةٍ على الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، بما فيها المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والتشريع [١]، و يتضحُ مدى تأثر ابن ميمون بفلسفة الفارابي في الخطاب الذي كتبه لصمويل ابن تيبون والذي وجه فيه نصيحةً إليه بعدم الاطلاع على أية نصوصٍ عن المنطق سوى تلك التي كتبها الفارابي، فإن « كل ما كتبه ملئٌ بالحكمة » . [٢]

و رأى الباحث بيرمان أن ابن ميمون تأثر بالفارابي أكثر من تأثره بأي شخصٍ آخرٍ في العصور الوسطى، وأنه بيْنما قرأ الآخرون الفارابي فإن أحدًا منهم لم يحاولْ القيام بعملٍ رئيسي لتطبيق نظريته بالتفصيل على أية تقاليدٍ دينيةٍ، وهو ما سعى إليه ابن ميمون .

كما تأثر ابن ميمون أيضًا بكلٍ من ابن باجة وابن سينا والغزالي وابن طفيل و ابن رشد، فأشار إلى أبي بكر بن باجة (ت ١١٣٩ م) خمس مرات في كتاب « دلالة الحائرين »، وعلى الرغم من أهمية ابن سينا (٨٩٠ م – ١٠٣٧ م) فإنه لعب دورًا أقل وضوحًا في فكر ابن ميمون بالرغم من أنه كان له تأثيرٌ واضحٌ في الفلاسفة السابقين عليه، ولكن ابن ميمون ذكر في أحد الخطابات التي بعثها إلى ابن تيبون أنه « على الرغم من الصعوبة التي تكتنفُ أعمال ابن سينا فهى على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية و الخطورة »، ولهذا بدأ عدد من الباحثين في تعقب بعض الآثار الفكرية لابن سينا في كتابات ابن ميمون . [٣]

---

١ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٩ .

٢ Israel Efros – Maimonides› treatise on logic , the original Arabic and three Hebrew translations – American academy for Jewish research – New York – USA – 1938 – P. 19 .

٣ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ص ٢٩ / ٣٠ .

و لم يشر ابن ميمون صراحةً إلى الغزالي، بالرغم من أن بعض الباحثين بدأوا في البحث عما تركه الغزالي من أثرٍ في ابن ميمون [١]، أما الفيلسوف المعروف ابن طفيل (ت ١١٨٥ م) والذي اكتسب شهرته بفضل قصته الفلسفية « حيّ بن يقظان »، و تدورُ أحداثُها حول ولدٍ نشأ في جزيرةٍ منعزلةٍ، فربما يكونُ قد ترك أثرًا على ابن ميمون برغم عدم وجود دليلٍ قاطعٍ على هذا . [٢]

أما بالنسبة لابن رشد (ت ١١٩٨ م) فقد كانت ترجماته للأعمال الفلسفية اليونانية عمومًا والأرسطية خاصة صاحبة التأثير الأكبر والدور الأهم في نقلها للحضارة الغربية وتعريفها بها [٣]، وعلى الرغم من أن ابن ميمون وابن رشد وُلدا في قرطبة وكتبا أعمالهما في نفس الفترة، فإنه ليْس هناك أي دليلٍ على أنهما التقيا، ومع هذا فقد كان ابن ميمون على درايةٍ بأعمال ابن رشد، واثنى عليها لكلٍ من تلميذه يوسف بن يهودا ومترجمه صمويل بن تيبون [٤]، ولقد لاحظ الباحثون وجود أوجه تشابهٍ كثيرةٍ بينْ ابن ميمون وابن رشد، فأشار الباحث كريمر إلى أنهما من نسل عائلاتٍ أندلسيةٍ موَقرةٍ من العلماء، كما أنهما كانا من القضاة والأطباء البارزين، فضلاً عن اتقانهما العلوم والفلسفة وأخذهما بمذهب أرسطو الطبيعي، وقد أكّدا على أن الشريعة تحثُّ على دراسة الفلسفة، ويكمنُ التشابه أيضًا في أن أعمال كلاهما تُرجمت إلى اللغة اللاتينية مقدمةً الفكر الأرسطي إلى

---

١ Herbert A. Davidson – op. cit. – P. 65 .

٢ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٣٠ .

٣ Svetlana V. Tyutina – Hispanic orientalism , the literary development of a cultural paradigm from medieval Spain to modern Latin America – Florida international University – 2014 – P. 74 .

٤ حسن ظاظا – موسى بن ميمون والمسلمون – مقالة بمجلة الفيصل السعودية – العدد ٢٢١ – دار الفيصل الثقافية – السعودية – أبريل ١٩٩٥ م – ص ٤٧٠ .

الفلسفة السكولاستية اللاتينية .[1]

و كنتاجٍ لهذا التأثر بالعديد من الفلاسفة المسلمين جاءت تعاليم ابن ميمون صورةً معدّلةً من مذاهبهم الفلسفية تناسب العقيدة اليهودية، وكان لهذه التعاليم نجاحٌ سريعٌ حيْث انتشرت بينْ معظم المجتمع اليهودي في زمانه، غيرْ أن هذا النجاح لم يكن دون معارضة في معابد اليهود في أراجون وقطالونيا وبروفاتس، وهى الأماكن التي لجأ إليها اليهود من اضطهاد الموحدين، أما معبد مدينة ناربون فلقد دافع عن هذه التعاليم، و لكنه لم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمي الكنيس اليهودي إلا في القرن التالي نتيجةً لجهود داوود كمتشي .[2]

و لقد وضع ابن ميمون في كتابه « المشناه رسالة السنهدرين » ثلاثة عشر مبدأً أو ركنًا للإيمان اليهودي، أو ما يُسمّى بالأصول الثلاثة عشر لليهودية [3]، وبالعبرية شلوشاه عسار عيقاريم [4]، وفيها يبدو الأثر الاسلامي واضحًا جليًا

---

١ ول ديورانت – مرجع سابق – ص ٤٩٤٩ .

٢ ديلاسي أوليري – الفكر العربي ومكانه في التاريخ – ترجمة تمام حسين – مراجعة محمد مصطفى حلمي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مهرجان القراءة للجميع – مكتبة الأسرة – القاهرة – ٢٠٠٧ م – ص ٢١٥ .

– And see : Mauro Zonta – The relationship of European Jewish philosophy to Islamic and Christian philosophies in the middle ages – Jewish studies quarterly 7 – University of New York press – (W . D) – from P. 128 to P. 140 .

٣ حسن ظاظا – الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه – دار القلم – دمشق – سوريا – الطبعة الرابعة – ١٩٩٩ م – ص ١٣٤ .

٤ عبد الوهاب المسيري – مؤسوعة اليهود واليهودية والصهيونية – المجلد الثالث – نشر المؤلف – (د . ت) – ص ٥١١ .

خاصةً الأشعري، ذلك لأن الأشعرية كانت عقيدة الدوْلة الأيوبية التي كان ابن ميمون كبير أطبائها في مصر، وكذا يظهرُ في بعضها أثرًا مزدوجًا للمسيحية والاسلام معًا [1]، وهى :

١ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه هو الموجد لكل المخلوقات و المدبّر لها، وهو وحده الصانع لكل شيءٍ، فيما مضى والآن وفي المستقبل .

٢ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه واحدٌ لا يشبهُه في وحدانيته أي شيءٌ وهو وحده إلهنا، كان منذ الأزل وهو كائنٌ الآن وسيظلُّ كائنً إلى الأبد

٣ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه ليْس جسماً ولا تحدُّه حدود الجسم، ولا شبيه له على الاطلاق .

٤ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه هو الأول والآخر .

٥ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه هو وحده المستحق للعبادة .

٦ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن كل كلام الأنبياء حقٌ . [2]

٧ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن نبوة موسى كانت حقًا وأنه كان أبًا للأنبياء كلهم، من جاء منهم قبله ومن جاء بعده .

٨ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن التوراة الموْجودة الآن بأيدينا هى ما أُعطيت لموسى .

٩ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن هذه التوراة غيرْ قابلةٍ للتغيير، وأنه لن تكون

١ سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ص ٣١٥ / ٣١٦ .

٢ حسن ظاظا – الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه – مرجع سابق – ص ١٣٤ .

هناك شريعةٌ أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه .

١٠ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه عالمٌ بكل أعمال بني آدم و أفكارهم لقوْله : « هو الذي صوّر قلوبهم جميعًا، وهو المدرك لكل أعمالهم » .

١١ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً أن الخالق تبارك اسمه يجزي الحافظين لوصاياه و يعاقبُ المخالفين لها .

١٢ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً بمجيء المسيح، ومهما تأخر فإنني أنتظره كل يوم

١٣ – أنا أؤمن إيمانًا كاملاً بقيامة الموتى في الوقت الذي تشاءُ فيه ذلك إرادة الخالق تبارك اسمه، وتعالى ذكره الآن وإلى أبد الآبدين .[١]

و قد بينّ ابن ميمون أن أصوله هذه هي الحد الأدنى، من يؤمنُ بها فهو اليهودي الحق، وحتى لو ارتكب الموْبقات سيظلُّ له نصيبٌ في العالم الآتي ويظلُّ محط عطف اليهود، أما من يرفضُها فيجب أن يُنبذ ويُباد، ويُسمّى كوفير بعيقار أي كافرٌ بالأصول منكرٌ لها، ويكونُ قد فصل نفسه عن الجماعة فهو مين أي كافرٌ أو مرتدٌ .[٢]

و ابن ميمون في هذه الأصول يعطي العقائد اليهودية بُعدًا فلسفيًا لا نجده في التوراة ويعكسُ تأثرًا مباشرًا بقضايا علم الكلام، والجدل الذي أُثير بينْ مختلف الفرق الاسلامية حوْل التشبيه والقدر وغيرْها، وأصوله في معظمها نتاج تفاعل مع الفكر الديني الاسلامي، فإما الأخذ بمقولةٍ ما أو ردٌ عليها وتأكيد

---

١ حسن ظاظا – الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه – مرجع سابق – ص ١٣٥ .

٢ عبد الوهاب المسيري – مرجع سابق – المجلد الخامس – ص ١١ .

عكسها . [1]

كما يشيرُ ابن ميمون إلى أثر الفكر الاسلامي في الفكر اليهودي في نصٍ جاء في الجزء الثاني من « دلالة الحائرين »، فيقولُ : « أما هذا النذر اليسير الذي نجدُه من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلقُ به لبعض العلماء وعند القرائين فهى أمورٌ أخذوها من المتكلمين الاسلاميين، واتفق أن أول ابتداء الاسلام بهذه الطريقة كانت فرقة المعتزلة، فأخذ عنهم أصحابُنا ما أخذوا وسلكوا طريقهم »، وكذلك ورد في الكتاب بحثٌ مفصلٌ في منزلة المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين مما يدلُّ دلالةً واضحةً على أن ابن ميمون قد درس المذاهب الفلسفية الاسلامية دراسةً وافيةً . [2]

و من هنا يبدو رأي حسين أتاي محقق كُتب ابن ميمون في محله، حين يقولُ : « وعلى ذلك فالفلاسفة من أمثال ابن ميمون لا يعتبرون فلاسفة اسلاميين من ناحية الشكل فحسب لمجرد انتسابهم إلى المجتمع الاسلامي، بل لمشاركتهم في ثقافة ذلك المجتمع أيضًا، فابن ميمون فيلسوف اسلامي من ناحية الشكل والمَوْضوع أو المضمون لأنه نشأ في ذلك المناخ الفكري وساهم فيه وأضاف إليه بقدر ما أخذ منه، والقَوْل بأنه فيلسوف اسلامي لا يعني أنه مسلمٌ آمن بالاسلام دينًا وعقيدةً، بل هو فيلسوف اسلامي بالمعنى الثقافي الحضاري فحسب « . [3]

و يضيفُ نبيل فيّاض في مقدمة ترجمته « رسالة اليمن « لابن ميمون : « إنه لمن غيرْ المقبول التخلي عن ابن ميمون عربيًا لأسبابٍ دينيةٍ ضيقةٍ، فإن الثقافة العربية

---

١ موسى بن ميمون – دلالة الحائرين – تحقيق وترجمة وتقديم حسين آتاي – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الثانية – ٢٠٠٢ م – ص XXX .

٢ إبراهيم موسى هنداوي – مرجع سابق – ص ١٦٢ .

٣ موسى بن ميمون – دلالة الحائرين – مرجع سابق – ص XXX .

قامت على أسسٍ معرفيةٍ دينيةٍ ثلاثةٍ، اسلاميةٍ ومسيحيةٍ ويهوديةٍ، فابن ميمون يهودي الدين، لكنه عربي اللغة والبيئة والتفكير، وحتى إن وجدنا في بعض نصوصه ما يعارضُ المسيحية أو الاسلام فلا يمكنُنا تصنيفه خارج الفرع اليهودي للثقافة العربية، ولا ننسى أن الجدل بينْ الأطراف ذات الانتماءات المختلفة إن داخل الاسلام أو خارجه، لم يستطع أن يحول بينْ المرء وانتمائه للثقافة العربية الشاملة، و « دلالة الحائرين » أو « رسالة اليمن » على سبيل المثال لا الحصر عملان يحملان الهوية العربية لغةً وبيئةً، وإن كانت لهما بعض الخصوصيات الدينية التي يمكنُ أن تضفي على الثقافة العربية أحد أشكال الغنى والتعددية « . [1]

رابعًا : تأثره بأرسطو :

في الفترة التي عاش فيها ابن ميمون في القرن الثاني عشر كان قد ازدهر الفكر الأندلسي الأرسطي [2]، وكان هناك اتجاهٌ قويٌ بينْ اليهود بعد وصول ترجمات الفلاسفة العرب للأعمال الأرسطية إليهم إلى محاولة التوفيق بيْنها وبينْ الشريعة اليهودية، وكان ابن ميمون على رأس هذا الاتجاه ومن أقوى مؤيديه [3]، وكان من بينْ كتاباته المبكرة ما أُعتبرُ ملخصًا لمنطق أرسطو وجّهه للمبتدئين في الفلسفة [4]، و لقد رأى أن الفلسفة قبل أرسطو لا تستحقُ تعبير فلسفة كاملة، ويتضمنُ تفسيره للمشناه إشاراتٍ كثيرةً إلى شواهدٍ ونصوصٍ أرسطيةٍ يمكنُ اقتفاء أثرها لدى مؤلفين عرب من فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام خاصةٍ الأشاعرة، ويرى الباحث ديفيدسون أنه مع بلوغ ابن ميمون لسن الأربعين اصبح عليماً بالخطوط

---

١ موسى بن ميمون – رسالة اليمن – مرجع سابق – ص ٢ .

٢ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٧ .

٣ Robert Eisin – The book of job in medieval Jewish philosophy – Oxford University press – New York – USA – 2004 – P. 43 .

٤ Eliezer Schweid – op. cit. – P. P. 151 / 152 .

العامة للفلسفة الأرسطية العربية .[1]

و مع مضي الوقت كتب عمله الفلسفي الرئيس « دلالة الحائرين »، الذي اظهر فيه معرفةً وثيقةً بأرسطو وأشار إليه كثيرًا في هذا المؤلف، ويُستدلُ من أحد الخطابات التي بعثها ابن ميمون لمترجمه صمويل بن تيبون أنه أحسّ بتقديرٍ بالغٍ لأرسطو[2]، و جاء في هذه الرسالة :

١ – إن كتابات أفلاطون معلم أرسطو تأخذُ شكل الأمثال والحكايات الرمزية و يصعبُ فهمها، ويمكنُ الاستغناء عنها لأن كتابات أرسطو تكفي، ولا يجبُ أن نشغل أنفسنا بكتابات الأولين من الفلاسفة، فعقل أرسطو يمثّلُ أقصى ما يصلُ إليه العقل إذا استثنينا من تلقوا وحيًا إلهيًا ، كما عبرّ عن ذلك بقوْله : « أرسطو هو أمير الفلاسفة، إنه ذلك الذي رُقي بعد الأنبياء لأعلى درجات الحكمة البشرية »[3] .

٢ – إن أعمال أرسطو تمثّلُ جذور جلّ الأعمال في العلوم وأُسسها، لكنها لا تُفهمُ إلا بواسطة شروح الإسكندر الأفروديسي وثيماستيوس وابن رشد .

و تشيرُ الكثير من الفقرات الواردة في « دلالة الحائرين » إلى الحضور الطاغي لأرسطو، فيصفُه في الفصل الخامس من الجزء الأول بأنه رئيس الفلاسفة، ويؤكدُ على استعداده لبحث كل الأمور الغامضة، وفي الفصل الرابع عشر من الجزء الثاني يقولُ إنه لن يلتفتُ إلا لآراء أرسطو، إذ أن آراءه هي فقط التي ينبغي أن تُفهم، وينبهُ في الفصل التاسع عشر من الجزء الثاني لعمق فكر أرسطو وغرابة

١ **Herbert A. Davidson – op. cit. – P. 68 .**

٢ **تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٨ .**

٣ **جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ٢٠٠٦ م – ص ٥٧ .**

ادراكه .

و من الواضح أن ابن ميمون قد قرأ على الأقل بعضًا من أعمال أرسطو المترجمة، حيْث يقارنُ في أحد خطاباته التي بعث بها إلى ابن تيبون بينْ بعض هذه الترجمات من حيْث كفاءتها ونوعيّتها، ويذكرُ خمسةً من أعمال أرسطو صراحةً وهى : الطبيعة، والسماوات، والأخلاق النيقوماخية، والبلاغة، وما وراء الطبيعة، وقد اقتبس الكثير من هذه الأعمال ولكن من خلال الملخصات العربية لها، ومن المرجح أنه لم يكن لديه الوقت الكافي لدراسة أرسطو، وبالمثل توجدُ في أعماله إشاراتٌ إلى فلاسفة مثل أفلاطون وأفلوطين وأبقراط وجون فيلوبونوس وإقليدس، ولكن لا توجدُ أدلةٌ على أنه قد قرأها بالفعل .[1]

و لكن مع كل ذلك يرى ابن ميمون أنه إذا كان ما جاء في المذهب الأرسطي صحيحًا من أن كل شيءٍ في الكوْن هو نتيجةٌ لقوانين ثابتةٍ، وأن الطبيعة لم تتغيرّ، وليْس هناك من شيءٍ خارقٍ، سيكونُ من السخف أن نعتقد في المعجزات وفي النبوة و الوحي، إلا أنه لا يستطيعُ إلا الاعتراف بسُلطة أرسطو وتأثيره، فيحاولُ جاهدًا التوفيق بيْنه وبينْ الكتاب المقدس، بالتأكيد على أن حديث الأخير عن خلق العالم السفلي هو في اتفاقٍ تام مع وجهات النظر الأرسطية، ومعتمدًا على تأويل لغة الكتاب على أساس أنها استعاريةٌ مجازيةٌ، فلقد لخّص الفصل الأول من سفر التكوين هكذا : « إن الله خلق الكوْن من خلال انتاج العقول في اليوْم الأول، والتي منها استمدت الأفلاك وجودها وحركتها، ثم اصبحت مصدر وجود الكوْن كله، والذي لم يكن به في البداية نظامٌ وكان يتألفُ من العناصر الأربعة، ولكن من خلال تأثير الأفلاك و بشكلٍ مباشرٍ أكثر بتأثيرٍ من الضوء والظلام اتضحت معالمه وشكله، وفي

١ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ص ٢٧ / ٢٨ .

الأيام الخمسة اللاحقة جاءت إلى حيّز الوجود المعادن والنباتات والحيوانات ثم الكائنات الفكرية، وفي اليوْم السابع كان الكوْن لأول مرة تحكمُه القوانين الطبيعية التي لا تزالُ مستمرةً حتى الآن، وهو يوْمٌ باركه الله «، وأيضًا فسرّ ابن ميمون خطيئة آدم باعتبارها استعارةً مجازيةً للعلاقة بينْ الإحساس والفكر والأخلاق، وأن أبناء آدم الثلاثة هم إشارةٌ إلى العناصر الثلاثة في الإنسان وهى النبات والحيوان والعقل .[1]

و هناك نصٌ جاء في الجزء الثاني من « دلالة الحائرين « في اثبات وجود الله و البرهنة على وحدانيته، يعتمدُ فيه ابن ميمون بشكلٍ أساسيٍ على المذهب الأرسطي و ما جاء به، فيقولُ : « إن كل الحركات تنتهي لحركة الفلك المتحرك الذي لزم أن يكون محركه السبب الأول الذي يستحيلُ كوْنه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التي ليْست بجسمٍ ولا قوةٍ في جسمٍ، وهو واحدٌ لا يتغيرٌ لأن وجوده ليْس مقترنًا بزمنٍ، وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض وهو فاعلٌ موْجودٌ أبدًا على حالةٍ واحدةٍ « .[2]

و يؤكّدُ على هذا المعنى بمعارضة من يصفون الله بالأوصاف المادية من خلال شرح الآية : « نصنعُ إنسانًا على صورتنا وشبهنا «، وهى الآية ٢٦ في الفصل الأول من سفر التكوين، فيقولُ : « إن الناس ظنّوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدلُّ على شكل الشيئ وتخطيطه، فيؤدي ذلك إلى التجسيم المحض، ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذّبوا النص، غيرْ أن صورة إنما هى الصورة الطبيعية أي المعنى الذي بجوْهر الشيئ بما هو، وحقيقته من حيْث هو ذلك الموْجود المعنوي الذي يكونُ عنه الادراك الإنساني، فالمراد من الصورة هو

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ إبراهيم موسى هنداوي – مرجع سابق – ص ١٦٢ .

الصورة النوْعية التي هى الادراك العقلي لا الشكل والتخطيط « .[1]

كما يتكلمُ عن الملائكة فيقولُ « أما أن الملائكة موْجودون فهذا مما لا يحتاجُ لبرهانٍ شرعي لأن التوراة قد نصّت عليه في عدة مواضع، ويُسمّي أرسطو الملائكة عقولاً مفارقةً وهى واسطةٌ بينْ الله وبينْ الموْجودات وبها تتحركُ الأفلاك «، أي أنه يتبنى آراء أرسطو فيما لا يتعارضُ مع الشريعة التي لها عنده المنزلة الأولى والرئيسة .[2]

و من بعض أهم الأفكار التي تأثر فيها ابن ميمون بأرسطو ما يلي :

١ – العناية الإلهية :

يحتلُ البشرُ موقعًا متوسطًا في التسلسل الهرمي للوجود، لهذا فابن ميمون يعارضُ وجهات النظر التي تتمحورُ حول الإنسان فقط وتعالجُ البشرية كهدفٍ أساسي للخلق، وتعتبرُ كل الموْجودات الأخرى بمثابة الشرور التي تواجهُ البشر، ومع ذلك يعاملُ ابن ميمون البشر أيضًا بطريقةٍ استثنائيةٍ، فيرى أنه في حين أنهم يشتركون في الطبيعة المادية التي تميّزُ كل الموْجودات الدنيوية، فإن ما يتميّزون به من الفكر والعقل يجعلُهم يدركون الغاية النهائية الكبرى لهم وهى تحقيق الوجود غيرْ المادي الذي يميّزُ العقول المفارقة، وهذه الطبيعة المزدوْجة للإنسان هى المفتاح لفهم آراء ابن ميمون في العناية الإلهية .

و من هذه الآراء اتفاقه مع معظم الفلاسفة في انكار العناية الفردية، ويدللُّ على ذلك بعدم الوجود الواضح للعدالة في الظروف المحيطة بالأفراد، كما يذكرُ اعتبارًا آخرًا أيضًا هو أن معرفة الله لكل الأشياء بما في ذلك ما تخضعُ له من

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٦٧ .

٢ إبراهيم موسى هنداوي – مرجع سابق – ص ١٦٢ .

تغييراتٍ يستتبعُ بالضرورة تغييرًا في جوْهر الله، غيرْ أن ابن ميمون تعامل مع هذا الاعتبار الأخير على أنه ثانويٌ، ولن يمثّل عقبةً في طريق افتراض العناية الفردية إذا لم يكن هناك الاعتبار الأول، وهذه الملاحظة تشكّلُ مقدمةً لمناقشة ابن ميمون لموْضوع العناية الإلهية .[1]

يبدأُ ابن ميمون بسرد خمس وجهات نظر مختلفة حول هذا الموْضوع، الأولى هى وجهة نظر أبيقور، الذي ينفي أي شكلٍ من أشكال العناية الإلهية، وهو الرأي الذي رفضه أرسطو بالأدلة والبراهين[2]، فذكر أن العناية الإلهية موْجودةٌ لكنها تمتدُ فقط إلى ما هو أبديٌ، والعقول المفارقة والكواكب والنجوم هى موْضوعات خبرة العناية الفردية بيْنما العناية الإلهية في العالم الدنيوي تشملُ الأفراد فقط من كل الأنواع، و الظروف التي تحيطُ بأي فردٍ سواءً كان كائنًا صغيرًا لا يكادُ يُرى كالنملة أو من البشر إنما تخضعُ للصدفة، وأرسطو في رأي ابن ميمون قد تبنى هذا الرأي للاعتبارات التجريبية[3]، وهناك رأيٌ ثالثٌ هو رأي المدرسة الاسلامية الشرعية والذي يتفقُ مع أرسطو في أنه لا ينبغي التمييز بينْ أيٍ من الأفراد في العالم الدنيوي، غيرْ أنه يرفضُ الشكل المتطرف للحتمية، فالله هو السبب المباشر لكافة الأحداث، وبهذا يحافظُ هذا الرأي على فكرة القدرة الكلية لله ومعرفته المطلقة، وتنسبُ المدرسة اللاهوتية القديمة أو المعتزلة حريةً محدودةً للبشر،

و بذلك تحافظُ على مفهوم الحكمة الإلهية في اصدار الوصايا ،والعدالة الإلهية

---

١ **Daniel H.Frank , Oliver Leaman – History of Jewish Philosophy – Routledge history of world philosophies – V. II – Routledge – London and New York – First published – 1997 – P. 214 .**

٢ **Ibid – P. 216 .**

٣ **Ibid – P. 219 .**

في مكافأة المرء ومعاقبته بحسب أفعاله واتباعه الوصايا أو عدم اتباعها [1]، كما أنها ترجعُ العيوب الخلقية والتشوّهات التي يعاني منها الأطفال الرضع ووفاة الصالحين أيضًا لحكمة الله، فحدوثها هو من أجل زيادة مكافأة المتألم في العالم الآخر، وحتى الحيوانات سيكونُ لها التعويض في هذا العالم الآخر عن معاناتها .

و تكتملُ قائمة الآراء التي يعرضُها ابن ميمون برأي التوراة، والذي يؤكّدُ على حرية الإنسان ويقومُ على شكلٍ متطرفٍ من العناية الفردية، وأن كل ما يصيبُ الأفراد مهما كان بسيطًا أو تافهًا يتفقُ تمامًا مع مبدأ الجدارة، ويستطردُ ابن ميمون في نقاشه برفض وجهة نظر بعض الحكماء، خاصةً الرأي المعتزلي والآراء المتطابقة معه بأن الله يزيدُ من معاناة الفرد من أجل زيادة المكافأة، وكذلك تعويض الله الحيوانات أيضًا لمعاناتها، ويختتمُ ابن ميمون بعرض رأيه أن العناية هي على البشر فقط من بينْ المخلوقات الدنيوية، وفيما يتعلقُ بالأنواع الأخرى يتفقُ مع وجهة نظر أرسطو، وأساس هذا التمييز هو الفكر والعقل، حيْث تترتبُ العناية الإلهية على أساس الانبثاق الفكري الإلهي وما وُهب منه للبشر، وتُقيّمُ تصرفاتهم جميعًا لتحديد الثواب والعقاب، يقولُ ابن ميمون : " وأما ما أعتقدُه أنا في العناية الإلهية فهو أنها في هذا العالم السفلي خاصةٌ بالنوْع الإنساني فحسب، أما الحيوانات والنباتات فأرى فيها رأي أرسطو، فلا أعتقدُ أن ورقة الشجرة تسقطُ بعنايةٍ خاصةٍ بها، ولا أن العنكبوت الذي يفترسُ الذبابة يفعلُ هذا بقضاء الله وإرادته، ولا أن السمكة التي تختطفُ الدودة تأكلها لمشيئةٍ إلهيةٍ خاصةٍ، بل إن هذا كلّه يتمُّ بالاتفاق المحض، وإنما العناية الإلهية تابعةٌ للفيْض الإلهي، ومن يتصلُ به ذلك الفيْض العقلي حتى صار ذا عقلٍ وكُشف له كل ما يُكشفُ لذي العقل هو الذي صحبته العناية الإلهية وقُدرت أفعاله بالجزاء

---

١ **Daniel H.Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 221 .**

و العقاب "[1]، فقد يكونُ غرق سفينةٌ نتيجةً للمصادفة، إلا أن وجود ركاب معيّنين على متنها يكونُ وفقًا للحكم الإلهي، ودرجة العناية الإلهية التي ينالهُا المرء يحددُها مستوى الكمال البشري الذي يحرزُه ويصلُ إليه .[2]

و العقل البشري الذي يتحققُ من خلاله هذا الكمال يؤكّدُ ابن ميمون على أنه يأتي إلى حيّز الوجود جنبًا إلى جنب مع جسم الإنسان عند ولادته، ويرى متابعًا في ذلك الشارح الأرسطي الإسكندر الأفروديسي، أن العقل البشري مثل كلّيات الروح الأخرى يبدأُ كامكانيةٍ ماديةٍ غيرْ متحققةٍ، إلا أنه يختلفُ عن هذه الكلّيات كالإحساس والخيال والشهية في أنه يمكنُه إذا ما تحقق واصبح بالفعل أن يظلّ على قيْد الحياة بعد الموْت ويصبحُ خالدًا، على النقيض من ذلك فإن الكلّيات الأخرى حتى لو تمّ تحقيقها فإنها تنتهي بوفاة الإنسان، ومفهوم ابن ميمون للعقل البشري يعودُ إلى أرسطو كما يفسرُّه شراحه، والذي كان لديه القليل ليقوله عن طبيعة هذا العقل لاهتمامه بشكلٍ أساسيٍ بوظيفته، ولكن في زمن ابن ميمون كان التركيز أكثر على طبيعة العقل البشري الذي يمثّلُ أقل درجات العقول السماوية .

و يعارضُ ابن ميمون رأي ابن سينا في أن المعرفة يتلقاها العقل البشري من العقل الفعّال الذي يودعها فيه، ويرى بدلاً من ذلك أن العقل البشري يتلقى المعرفة من خلال قدرته على تجريد المعرفة من الأشكال الخيالية التي تعودُ إلى الادراك الحسيّ، مشيرًا إلى أن العقل في الواقع هو ما يبقى من إنسان بعد الموْت، ومن خلال امتلاك الفضائل العقلية يكتسبُ الإنسان الوجود الأبدي .

و تركز الجزء الأكبر من باقي مناقشة ابن ميمون على مسألة المعرفة الإلهية،

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ص ١٠٥ / ١٠٦ .

٢ Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 216 .

فإذا لم يكن الله لديه علمٌ بالأفراد كما يدعي الفلاسفة، فإنه لا يمكنُه بالتأكيد ممارسة العناية بالأفراد، ولكن أيضًا افتراض معرفة الله المسبقة لجميع الأفراد من خلال الخلود في الزمان ينطوي على عددٍ من المشاكل الخطيرة، إذ يعني أن الله من ثم يعرفُ ما هو غيرُ موْجودٍ، والذي لا يمكنُ أن يكون موْضوعًا للمعرفة [١]، وعلاوةً على ذلك فمعرفة الله لكثرةٍ من الأشياء يلغي بالتالي وحدته، كما أنه يجعلُه خاضعًا من ثم للتغيير مع تغيرّ ظروف الأفراد، وأيضًا فالمعرفة الإلهية المسبقة تنفي الامكانية عن كل شيءٍ يجب بالضرورة أن يحدث وفقًا لمعرفة الله [٢]، وفي نهاية المطاف يحلُّ ابن ميمون كل هذه المشاكل بالقوْل بعدم التشابه الكامل بينْ الإنسان والمعرفة الإلهية، فالله يمكنُ أن يعرف اللانهائيات، وظروف الأفراد المتغيرّة مع معرفةٍ واحدةٍ لا تتغيرُ ولا تنفي الامكانية، بالإضافة إلى أن معرفة الله لكل شيءٍ لا تأتي من الكائنات نفسها وإنما من تطابقها مع الجوْهر الإلهي، لذا فإن معرفة الله لا تعتمدُ على أي سببٍ خارجي، فهى معرفة الخالق عن خلقه والمخلوق دائماً يتبعُ معرفة خالقه ويتفقُ معها لا العكس .

يختتمُ ابن ميمون عرضه لموْضوع العناية الإلهية بتأويله لسفر " أيوب "، و مناقشة مفهوم الكتاب المقدس عن المحاكمة، ويُعتبرُ سفر " أيوب " حكايةً رمزيةً فلسفيةً لتأكيد قصة الشيطان والله في مفتتح الكتاب ،فأيوب وأصدقائه كلٌ منهم يمثّلُ واحدة من وجهات النظر المختلفة عن العناية الإلهية .

و في مناقشة ابن ميمون لهذا الموْضوع ما يشيرُ إلى اتفاقٍ ضمني مع آراء الفلاسفة السابقين، ففي تفسيره لسفر " أيوب " لا تتطابقُ الآراء الخمسة التي يذكرُها به

١ **Arthur Hyman – Eschatological themes in medieval Jewish philosophy – under the auspices of the Wisconsin-Alpha Chapter of Phi Sigma Tau – Marquette University press – 2002 – P. 83 .**

٢ **Arthur Hyman – op. cit. – P. 85 .**

مع تلك المبيّنة في بداية بحثه عن العناية الإلهية، ويظهّر رأيه الخاص العناية الإلهية مندمجةً في النظام الطبيعي، فالفكر والعقل يمكّنان الإنسان من تجنب المصائب و الكوارث، على الرغم من أن الوفاة هى المصير الحتمي له في نهاية المطاف كما يحدثُ لكل المخلوقات المادية .[1]

و كانت رسالة ابن ميمون الأساسية تتضمنُ أن هناك عنايةً فرديةً، ولكنها ليْست شخصيةً بالمعنى الحرفي للكلمة، فبقدر ما يرتفعُ الإنسان في سلم الكمال يكونُ قادرًا على رؤية الشرور المادية القادمة واتخاذ خطواتٍ لتفاديها، وأيضًا بقدر ما يحررُ الإنسان نفسه تدريجيًا من الاشغالات المادية ويصبحُ فكرًا وعقلاً مفارقًا، بقدر ما لا يعاني من الآلام الجسدية، وهذا هو معنى أمر الله أن الشيطان رمز الشرور المادية الدنيوية، قد يستطيعُ فعل ما يشاء مع أيوب، لكنه لن يلمس الروح، أما الشخص الذي يعيشُ حياةً ترتكزُ وتقومُ في أساسها على الاعتبارات المادية فستكونُ كل المعاناة والشقاء من نصيبه .[2]

٢ – الخلق :

في « دلالة الحائرين » يشيرُ ابن ميمون إلى أربعة آراءٍ في مسألة الخلق والانشاء، وهى آراء علماء الكلام وموسى وأفلاطون وأرسطو ،ويرفضُ رأي علماء الكلام الذي يشيرُ إلى أن الكوْن يجب أن يتمّ انشاءه ثم بعد ذلك تكونُ الأسباب التي إذا تمّ انشاؤها فإنه لابد لها من خالقٍ، ومثل توما الأكويني يرى أنه من المستحيل أن تكون ظهرت بالاعتبارات المنطقية وحدها سواءً تمّ انشاء الكون أو أنه أبديٌ، ولذا فإنه يقصرُ مناقشاته بعد ذلك على نظريات موسى وأفلاطون وأرسطو، وهذه الآراء التي يذكرُها هى :

١ **Arthur Hyman – op. cit. – P. 88 .**

٢ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 218 .**

موسى : تمّ خلق العالم منذ البداية وبشكلٍ كاملٍ من العدم .

أفلاطون : تمّ خلق العالم من جديدٍ من المواد الأساسية المَوْجودة مسبقًا .

أرسطو : العالم أبديٌ وأفضل فهمٍ له أنه امتدادٌ أبديٌ للمادة .

و بناءً على ما يذكرُه بشكلٍ صريح يفضّلُ ابن ميمون نظرية موسى، ولكنه يتركُ للقارئ أن يرى في أفلاطون بديلاً معقولاً، إلا أنه كان هناك دائماً اتجاهٌ يصرّ على أنه يتبنى سرًا وجهة نظر أرسطو .[1]

إن أرسطو يقررُ أن العالم أبديٌ وأن كل ما هو أبديٌ هو ضروريٌ، وأخذ أتباعه في العصور الوسطى هذا بمعنى أنه بالرغم من اعتماد العالم وجوديًا على الله، فإنه ليْست هناك لحظةً ما تُعتبرُ بداية وجوده وبالتالي فهو لا يدينُ في هذا الوجود لقرار انشاءٍ، و يمكنُ القوْل إنه موْجودٌ ليْس بسبب أي شيءٍ يفعلُه الله لكن ببساطةٍ بسبب وجود الله، و لأن طبيعة الله لا تتغيرّ فكذلك الحال بالنسبة إلى وجود العالم أو بنيّته الأساسية، و النتيجة الأكثر أهمية لوجهة النظر هذه هى أن الله لا يمارسُ حرية الاختيار، وهو ما يعني أنه وفقًا للرأي الأرسطي يحكمُ العالم من خلال الضرورة .[2]

و الحجج القياسية لتأكيد هذا الموقف تأخذُ إحدى طريقتين، إما أنها تظهرُ أن هناك شيئٌ متأصلٌ في طبيعة العالم ويجعلُ الخلق غيرْ ممكنٍ، أو أن هناك شيئٌ متأصلٌ في طبيعة الله يقومُ بذلك، والمثال على الطريقة الأولى هو التغيير الذي يستمرُ دائماً من شيءٍ إلى شيءٍ آخرٍ، كما هو الحال في خروج الدجاج من البيض أو تحوّل البذرة إلى شجرةٍ كاملة النمو، وإذا كان هذا صحيحًا فإنه من المستحيل لشيءٍ أن يوجد من لا شيءٍ أو من العدم، والمثال على الطريقة الثانية هو أنه إذا

١ Arthur Hyman – op. cit. – P. 91 .

٢ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٨٩ .

كان الله هو الكمال، فإنه لا معنى لنفترض أن الله يستطيعُ أن يفعل أي شيءٍ جديدٍ مثل جلب العالم إلى حيّز الوجود .

و جواب ابن ميمون على الحجة الأولى هو أنها قدمت العالم كما نعرفُه، حيْث أن التغيرّ ينطلقُ من شيءٍ لشيءٍ آخرٍ، ولكن لماذا يجب علينا افتراض أن خلق العالم يتبعُ نفس النمط ؟ فإن الخلق هو نظرية المنشأ أو الأصل، كيْف يأتي شيئٌ من البداية، على النقيض من ذلك فالتغيير هو نظرية التطوّر والتبدل، كيْف يخرجُ شيئٌ موَجودٌ في آخرٍ، وكما نعلمُ جميعًا فإن أصل الشيء قد يكونُ مختلفًا تمامًا عن تطوّره في وقتٍ لاحقٍ، و بالتالي فإنه من الخطأ تمامًا أن نفترض أننا سنتمكنُ من خلال استقراء تجربتنا في العالم كما هو في الوقت الحاضر من معرفة ما كان عليه لحظة انشائه، ويترتبُ على ذلك أن الحجة الأولى ضد الانشاء ليْست حاسمةٌ، مما يعني أنه يبقى احتمالاً .[1]

أما جواب ابن ميمون على الحجة الثانية فهو أنه إذا كان كائنٌ مثاليٌ يرغبُ في شيءٍ جديدٍ فذلك لا يعني التغيير، فإذا كان إنسانٌ يخططُ اليوم لرحلةٍ يقومُ بها غدًا ووقعت أحداثٌ تسببت في الغاءها، فقد يضطرُ إلى تغيير رأيه، ولكن افتراض أن شيئًا مماثلاً يحدثُ مع الله هو أمرٌ سخيفٌ، وابن ميمون يريدُ من وراء هذا المثال أن يشيرَ إلى أنه من الممكن لموْجودٍ أن لا يتأثر بالظروف الخارجية لكي يرغب في شيءٍ جديدٍ طالما أنه جزءٌ من نيّته الأصلية، وهذا ما يُعبرٌ عنه أحيانًا بالقوْل إن تغيير إرادة الإنسان لا يعني تغيير الاستعداد، لذلك فمرةً أخرى هذه الحجة ضد الانشاء ليْست حاسمةً . [2]

و يدركُ ابن ميمون أن كل حججه المشيرة لامكانية الخلق ليْست كذلك في حقيقتها، وللذهاب أبعد من ذلك والبحث عن حقيقة الخلق، يعودُ للرأي بأن

١ إسرائيل ولفنسون – مرجع سابق – ص ٩٢ .

٢ المرجع السابق – ص ٩٤ .

كل ما هو أبديٌ ضروريٌ، فإذا كان من الممكن تبينّ أن هناك ميزاتٌ في العالم ليْست ضروريةً، فإنه يتبعُ ذلك أن العالم يجب أن يكون قد خُلق .[1]

و لكن على الرغم من فشل الجهود للتدليل على خلق العالم أو الخلود فيه، فهناك أسبابٌ للاختيار ما بينْ الرؤى الكوْنية المختلفة، فالخلق هو أكثر قبولاً من الناحية المفاهيمية والأفضل لاهوتيًا، أكثر قبولاً لأن الفعل الابداعي الحر يسمحُ بالتمييز بينْ العالم المركّب والبساطة الإلهية، والأفضل لأنه قد تقوّض رأي ابن سينا في أن الله هو المحدد للصدف والطوارئ في العالم، من خلال اثبات أنه لم يكن هناك في أي وقتٍ من الأوقات طبيعةً أخرى غيرْ ما هى في العالم الآن، ويفترضُ الغزالي أن مفهوم الانشاء في وقتٍ معينٍ هو الالحاد، أما وجهة نظر الأرسطية الأفلاطونية المحدثة فليْست مترابطةٌ ولا حقيقيةٌ، وتقللُ على نحوٍ غيرْ ملائمٍ من اعتماد العالم على فعل الله، و تتركُ ظهور التعقيد من البساطة دون تفسيرٍ كافٍ ومقنعٍ .[2]

ويؤكدُ ابن ميمون هنا على اختلافه مع أرسطو وأتباعه حول مسألة علم الفلك، ففي العصور الوسطى كان الأرسطيون يعتقدون أن الله يفكرُ ويعبرٌ بالوعي الذاتي، و لأنه واحدٌ وبسيطٌ فما ينبثقُ منه يجب أن يكون واحدًا وبسيطًا أيضًا، وقد انبثق عنه أول العقول السماوية، والذي هو في رأي الفارابي على بيْنةٍ من أمرين الله و نفسه ،لذا فهو قادرٌ على توليد أمرين العقل السماوي الثاني والفلك الخارجي من الكوْن، وعلى النقيض من ذلك يرى ابن سينا أنه نظرًا لأن العقل الأول على معرفةٍ بالله وبالازدواجية في حد ذاتها فإنه تنبثقُ عنه ثلاثة أشياء، والنقطة المهمة هنا هى أن تأثير الله على المجال الأبعد غيرْ مباشرٍ، وإنما التأثير المباشر هو لنشاط

---

١ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 219 .**

٢ **L.E. Goodman – op. cit. – P. 5099 .**

العقل الأول، وتستمرُ هذه العملية حتى نحصلُ على عشرة عقولٍ وتسعة أفلاكٍ أوليةٍ تشكّلُ الصورة القياسية في علم الكوْنيات في العصور الوسطى .[1]

و ينتقدُ ابن ميمون هذا الحساب في نقطتين، أولاً إذا كان المنشئ لسلسلةٍ سببيةٍ واحدًا وبسيطًا فلا معنى ولا مبرر إذن لتعقيد ما نشأ عنه، وكل شيءٍ آخرٍ في التسلسل يجب أن يكون واحدًا وبسيطًا كذلك حتى لو كان يحتوي على الآلاف من الأعضاء، وليْست هناك وسيلةٌ لحساب تعقيد الفلك السماوي المركّب من المادة و الصورة، لكن بالنسبة للأفلاك الداخلية يجب أن يكون هناك حسابٌ للتعقيد لأنه سيشملُ ليْس الفلك نفسه فقط بل النجوم أو الكواكب المرتبطة به المركّبة أيضًا من مادةٍ صورةٍ، فكيْف يمكنُ الحصول على درجة التعقيد إذا بدأنا مع ما هو في الأصل واحدٌ ؟

و ثانيًا إن هناك خصائصٌ في الأجرام السماوية تتحدى التفسير العلمي ولا تخضعُ له، ويتمُّ التعامل معها على أنها من المسلمات، فمثلاً إذا كانت الأفلاك الخارجية تضفي الحركة على تلك الداخلية، فإن المتوَقع أن الحركة الكروية تقلُّ وتبطأُ ونحن نتحركُ باتجاه الأرض، ولكن ليْس هذا هو الحال دائماً كما يشيرُ ابن ميمون، ففي حالة بعض الأفلاك يكونُ الأسرع حركةً فوْق الأبطأ، وفي حالاتٍ أخرى يكونُ العكس أي الأبطأ حركةً فوْق الأسرع، وهناك حالاتٌ ثالثةٌ تكونُ فيها حركات الأفلاك متساويةً في السرعة على الرغم من أحدها يكونُ فوْق الآخر .[2]

---

١ **L.E. Goodman – op. cit. – P. 5101 .**

٢ **Abraham Josbua Hescbel – Maimonides – translated from the German by Joachim Neugroschel – Image books – Doubleday – New York , London – 1991 – P. 72 .**

و إذا لم يكن هناك أي تفسيرٍ لحدوث هذا من بعض الأفلاك، أو لصدور ضوءٌ من بعض النجوم والكواكب أكثر من غيرْها، أو لازدحام بعض مناطق السماوات نسبيًا في حين أن البعض الآخر فارغٌ، أو غيرْ ذلك من الظواهر، فلا داعي للتفكير فيها بعيدًا عن الضرورة والحتمية والتسليم بخلق الله للعالم بطريقةٍ معيّنةٍ وفقًا لإرادته .[1]

و يعترفُ ابن ميمون أن حجته لا تشكّلُ دليلاً قاطعًا، لأنه لن يستطيع أن يفسرّ شيئًا لم يمكنْ للعلم تفسيره، ويشيرُ إلى أن العلم يحققُ تقدمًا ولكن في حالة الأجرام السماوية فإن التقدم مستبعدٌ تمامًا، ذلك لأنها بعيدةٌ جدًا عن ابداء الملاحظات الوثيقة و مرتفعةٌ جدًا في الرتبة، وكل ما نستطيعُه هو فقط الاعتماد على استدلالاتٍ غيرْ مؤكّدةٍ عن صفات الحجم والسرعة والاتجاه، لذا فلن نعرف أبدًا طبيعتها الأساسية .

و من ناحيةٍ أخرى يقيمُ ابن ميمون توازنًا تامًا بينْ قصة الخلق في التوراة و الفيزياء الأرسطية، من حيْث أن ترتيب المْوجودات الطبيعية في فيزياء أرسطو قد جاء مطابقًا لترتيب المخلوقات في سفر التكوين، فحسب طبيعيات أرسطو

يكونُ الكوْن والفساد عن طريق الحرارة والبرودة واختلافات النسب والعلاقات بيْنهما، والتي ترجعُ إلى حركة الأفلاك مما يؤدي إلى اختلاف العناصر الناشئة عنهما، بحيْث يكونُ أخف العناصر وأبسطها هو النار وأثقلها هى المعادن، وتستمرُ عملية تكوّن المْوجودات وفق نفس الطريقة ليتمّ تركيب النبات

---

١ **Leo Strauss – Philosophy and law , contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors – translated by Eve Adler – Suny press – New York – USA – 1995 – P. 91 .**

ثم الحيوان وأخيرًا الإنسان .[1]

و ابن ميمون أيضًا يقدمُ سببًا عمليًا للاعتقاد في الخلق، حيْث يتساءلُ : كيف يمكنُ لله اصدار الوصايا دون حريةٍ ؟ وبالإضافة لذلك هناك سببٌ نصيٌ، فالإيمان بالخلق موجودٌ في الكتاب المقدس مثل الاعتقاد في الخلود، وينتهي إلى أن نظرية موسى توفّرُ البديل الأفضل، في حين أن نظرية أفلاطون، والذي يحتفظُ بفكرة الانشاء من جديدٍ، غيرْ مقبولةٍ، وبعض الناس يخطّئون ابن ميمون لعدم الاتيان بحجةٍ أقوى نيابةً عن موسى، وقد ردّ على هذا بالقوْل أنه بالنظر إلى حدود علمنا، فإن هذا هو أقوى حجة، وعلى الرغم من أنه غالبًا ما يُنظرُ لابن ميمون كجزءٍ من التقليد الأرسطي، و غالبًا ما يعبرٌ عن الثناء لأرسطو، فإن نظريته عن الخلق تبينُ أنه على استعدادٍ للتخلي عن أرسطو أحيانًا .[2]

و لكنه مع ذلك يتفقُ مع أرسطو في النهاية في نقطةٍ مهمةٍ وهى أن البحث في هدف الكوْن مسألةٌ عديمة الجدوى، لأنه لا يمكنُ تقديم إجابةٌ نهائيةٌ قاطعةٌ فيها، فحتى إذا سلّمنا بأن الكوْن موْجودٌ لأجل الإنسان، وأن هذا الأخير موْجودٌ بهدف خدمة الله، فيبقى السؤال : ما هو هدف خدمة الله ؟ إن الله بها لن يكون أكثر بلوغًا لحد الكمال، و إذا كان الهدف منها أن نبلغ نحن حد الكمال، فإن السؤال يمكنُ أن يتكرر : ما هو الهدف من أن نبلغ حد الكمال ؟، ولذا فالسؤال يجبُ أن يُترك بلا إجابةٍ، وفي بحثنا عن الهدف من الخلق يجب أن نصل أخيرًا إلى الإجابة، إنها إرادة الله أو

١ Leo Strauss – op. cit. – P. 92 .

– And see : Gad Freadenthal – Maimonides›s philosophy of science – Cambridge University press – USA – 1996 – from P. 65 to P. 132 .

٢ – Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. 73 .

حكمته التي قضى بها . [1]

٣ - أسباب الوصايا :

المبدأ الأساسي الذي تقومُ عليه مناقشة ابن ميمون للوصايا هو أن لكلٍ منها غرضًا ساميًا تسعى إليه الإرادة الإلهية، وكل فعلٍ لله يهدفُ إلى غايةٍ نبيلةٍ ويعززُ تحقيقها، وهذه الأهداف والغايات السامية النبيلة ليْس في أيهّا أية فائدةٍ لله، وإنما هى تشريعاتٌ لصالح أتباعه فحسب، والوصايا تأتي لتعزيز غايتين رئيسيتين، الأولى هى الكمال الجسدي أو المادي، الأمر الذي يتطلبُ خلق مجتمعٍ أخلاقيٍ جيْد التنظيم، و يتبنى ابن ميمون هنا الرأي الأرسطي بأن البشر هم حيواناتٌ اجتماعيةٌ، تحتاجُ المجتمع من أجل وجودها وبقائها، أما الغاية الثانية والأكثر نبلاً فهى الكمال الفكري والعقلي، فالقانون الإلهي يخلقُ الوسط الاجتماعي اللازم لتمكين الإنسان من تحقيق هذا الكمال، كما أنه يوفّرُ المعتقدات الحقيقية التي تدلُّ طالب الكمال على الاتجاه الصحيح لتحقيق مسعاه، وحتى تحقيق المعرفة في الفيزياء والميتافيزيقا يحتاجُ إلى الالتزام بهذا القانون . [2]

و يستفيضُ ابن ميمون في مناقشاته من أجل اثبات أنه يوجدُ أساسٌ عقلانيٌ للشريعة، فيرى أن الحصول على احترام كل الشعوب يستلزمُ الاعتراف بعقلانية الشريعة اليهودية، وأنها لو لم تكن عقلانيةٌ ما كان البشر اهتموا باليهود، ولكانوا فقدوا امكانتهم بينْ الشعوب الأخلاقية، ومن هنا يميّزُ ابن ميمون بينْ الوصايا العامة و الخاصة بقوْله أنه بيْنما أُعطيت الوصايا العامة لاعتباراتٍ نفعيةٍ، فقد يكونُ

---

١ **Marvin Fox – Interpreting Maimondes , Studies in Metrology Metaphysics and Moral Philosophy – The University of Chicago Press – Chicago – P. 257 .**

٢ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 216 .**

للوصايا الخاصة ذات القدر من النفع الذي كمنُ في تطهير الشعب، وهو ينتقدُ بقسوةٍ من يسعون لايجاد مبرراتٍ لكل جزءٍ من الشرائع ويصفُهم بالجنون.[1]

ثم يقسّمُ الوصايا إلى أربعة عشرة فئةٍ مختلفةٍ، ومما يلفتُ الانتباه أنها ليْست متطابقةً تمامًا مع الفئات الأربعة عشرة التي يعرضُها في " مشناه التوراة"، وينبغي النظر إلى الاختلافات بيْنهما في ضوء اختلاف المستمعين المتلقين والأهداف المرجوة من ورائها لابن ميمون، وفي " دلالة الحائرين " يتبنى أيضًا النهج التاريخي الأنثروبولوجي في عرض العديد من الوصايا التي ليْس لها هدفٌ واضحٌ، ونظرًا للتداعيات السلبية لهذا النهج على الجماهير فقد كان يمتنعُ عن تقديم هذه الوصايا في إطارٍ قانونيٍ، وكان يعللُ ذلك بإيمانه بالقوْل بأن في بعض الأحيان يكونُ الصمت أفضل جزءٍ من الحكمة، بيْنما في أوقاتٍ أخرى يصبحُ من الضروري كشف الحقائق التي يتوَصلُ إليها الإنسان بل إنه يكونُ مضطرًا لذلك، والتوازن بينْ هذين المبدأين تعكسُه كل مؤلفات ابن ميمون، ولقد كان يعتقدُ أنه وجد المفتاح لفهم الكثير من الوصايا من كُتبٍ زعم كاتبوها أنها تحتوي على معتقدات المشركين القدماء الذين يُعرفون بالصابئة و ممارساتهم .[2]

و في رأي ابن ميمون فإن العقبة الرئيسية أمام تحقيق معرفة الله الحقيقية هى الوثنية، ولهذا السبب فإن التوراة تذهبُ إلى أبعد مدى في مكافحتها، والوصايا الغامضة الغرض هى للقضاء على معتقدات المشركين وممارساتهم، والذين كانوا يهيّمنون على العالم القديم، والغموض الشديد في أسباب الوصايا والذي يظهرُ في قوانين مثل تلك التي تمنعُ اختلاط الصوف والكتان أو حلق زاوية اللحية،

١ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢٤٣ .

٢ المرجع السابق – ص ٢٤٦ .

تشهدُ على انتصارٍ وحيدٍ للقانون الإلهي هو في تخليص العالم من دين الصابئة، فالممارسات التي يحرمُها القانون هى على وجه التحديد تلك التي كانت سائدةً بينْ المشركين القدماء .[١]

و مع ذلك فالتوراة لم تحاولُ القضاء على جميع أشكال ممارسات المشركين، و يشيرُ ابن ميمون هنا إلى الوصايا التي تنطوي على التضحية كمثالٍ، فالصلاة هى الوسيلة الأفضل لعبادة الله عن التضحية، ولكن الناس لا يمكنُ اجبارهم على التخلي في ليلةٍ وضحاها عن الممارسات التي كانوا قد اعتادوا عليها، وإلا فإنهم سيتخلون سريعًا عن القانون الإلهي ويعودون لممارساتهم الوثنية إذا كانوا مُنعوا من تقديم التضحيات، ولذا ترك الله التضحيات، ولكن على أن تكون الممارسات التي كانت من قبل من أجل تعزيز الاعتقاد في كثيرٍ من الآلهة المادية تصبحُ الآن لتعزيز الاعتقاد في إلهٍ واحدٍ وراء الكواكب والأجرام السماوية التي كانت تُقدمُ إليها، والتوراة تُغيرٌ أيضًا في كل التفاصيل البارزة لهذه الممارسات من أجل النأي بنفسها عن الديانات الوثنية، على سبيل المثال أنواع الحيوانات التي قد تكونُ الأضحية، وكذلك الحدّ بشدة من الظروف التي يتعينُ القيام بها بالتضحيات، بيْنما القيود نفسها من ناحية أخرى لا تنطبقُ على الصلاة، مما يساعدُ على تعزيز الكمال في السلوك بطريقةٍ أكثر مباشرةً، ويرى ابن ميمون أن كل الوصايا يجب أن تعتمد على أخذ الظروف التاريخية في الاعتبار لتحقيق دورها الفعّال في تشكيل مجتمعٍ مثاليٍ، وفي كثيرٍ من الأحيان يكونُ الطريق الملتوي الطويل هو الوحيد الممكنُ للوصول إلى الوجهة النهائية .[٢]

---

١ **Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 215 .**

٢ **Ibid – P. 217 .**

٤ – النفس :

يشيرُ ابن ميمون إلى أن كلمة النفس اسمٌ مشتركٌ يدلُّ على كثيرٍ من المعاني، اسم النفس الحيوانية العامة لكل حساسٍ، واسم الدم، واسم النفس الناطقة أي صورة الإنسان، واسم الشيئ الباقي من الإنسان بعد المَوْت، واسم الإرادة والغرض : « جعل عظماءه إلى حكمةٍ » (المزمور ١٠٥ / ٢٢) أي بإرادته[١]، وكل ذكرٍ للنفس جاء مضافًا للإله إنما يعني الإرادة، وبالنسبة لكلمة الروح فهى كذلك اسمٌ مشتركٌ يُطلقُ على كثيرٍ من المعاني، اسم الهواء أحد المبادئ الأربعة، واسم الريح الهابة، و اسم الروح الحيواني، واسم الشيئ الذي يبقى من الإنسان بعد المَوْت لا يلحقُه الفساد، واسم الفيْض العقلي الإلهي الذي يفيضُ على النبيين فيتنبأون به، واسم الغرض والإرادة، وكل روحٍ تُنسبُ للإله بحسب المعنيين الأخيرين أي إما الفيْض العقلي أو الإرادة .

و هكذا يبقى في الإنسان شيئٌ بعد المَوْت لا يلحقُه الفساد يسمّيه ابن ميمون النفس أو الروح وهو يؤمنُ بخلود هذا الشيئ، ولكن هل يؤمنُ ببعثه دون الجسد ؟ لقد وضع رسالةً عن البعث، ويرى القفطي أنه في تلك الرسالة ينكرُ الميعاد الشرعي دون أن يحدد كوْنه ينكرُ البعث بالجسد أم النفس أم كلاهما معًا، ويشيرُ ولفنسون إلى أن ابن ميمون لمّا لم يدلِ برأيٍ صريحٍ يتعلقُ بمشكلة البعث الجسدي ظنّ الجمهور أنه لا يؤمنُ ببعث الأجساد، وبخاصةٍ أنه افرط في الحديث عن حياة الروح في الدنيا والآخرة، و هو في رأي ولفنسون لم يحسم هذه المشكلة مما أثار أعدائه عليه، خاصةً مع نجاحه المتزايد والمتواصل ، بيْنما يؤكّدُ ديورانت أن ابن ميمون آمن ببعث

١ Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. P. 218 / 219 .

الأجساد على أنه أحد مبادئ الدين اليهودي فقط [1] ، وهو ما ذكره في « دلالة الحائرين « من أنه يؤمنُ بالبعث الجسدي والروْحي فقط لأن الشريعة اليهودية تنصُ على ذلك، يقولُ : « وكذلك أنفس الفضلاء فإنها على رأينا مخلوقةٌ ولا تُعدمُ أبدًا، وعلى بعض الآراء من يتبعُ ظواهر المدرشوت فإن جثثهم أيضًا تكونُ منعمةً دائماً أبد الآبدين كاعتقاد من شهر اعتقادهم في أهل الجنة «، ويظهرُ التأثير الأرسطي على ابن ميمون حين يشيرُ إلى أن الإنسان يتميّزُ على سائر الكائنات الحية بالقوة الناطقة أي العقل الهيولاني، وهو يتميّزُ بها لاحتياجه للتعاون مع الآخرين في تدبير شئون حياته لأنه حيوانٌ اجتماعيٌ . [2]

٥ – الكمال البشري :

يضربُ ابن ميمون مثلاً للتوضيح بملكٍ في قصرٍ مفتوح الأبواب، وهناك مجموعاتٌ مختلفةٌ من الناس في المدينة أو البلدة وخارجها تحاولُ الاقتراب من الملك، ولكن القليل فقط من يتمكنون من الدخول إلى الغرفة الداخلية، ولكي يوضّحُ معنى المثل لقراءه يقسّمُ ابن ميمون الناس، أو اليهود تحديدًا، لعدة مجموعاتٍ، المجموعة الأولى هى أولئك الذين يحترمون القانون اليهودي ويلتزمون به، وهم يظلّون بعيدًا عن القصر وحتى لا يرون جدرانه، وحتى السلطات الحاخامية وهى المجموعة الثانية تظلُّ خارجه بحثًا عن المدخل إليه، أما أولئك الذين يمسكون بمبادئ الدين الحقة ويدرسون العلوم الطبيعية

---

١ حسن حسن كامل إبراهيم – الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الاسلامي فيها – سلسلة فضل الاسلام على اليهود واليهودية – العدد ٧ – مركز الدراسات الشرقية – القاهرة – ٢٠٠٣ م – ص ١٥١ .

٢ Lenn E. Goodman – Maimonides on the soul – in Maimonides after 800 years , essays on Maimonides and his influence – edit by Jay Harris – Harvard University press – from P. 66 to P. 82 .

فيمكنُهم الولوج إلى الداخل، وهؤلاء المتمكنين في علم الميتافيزيقا يصلون للغرفة الداخلية، وأخيرًا من بلغوا الكمال في هذا العلم ووهبوا أنفسهم لعبادة الله وتنفيذ أحكامه يكونُ مكانهم في مجلس الملك، وهم الأنبياء .[1]

و يدعو ابن ميمون إلى شكلٍ من أشكال الزهد لأولئك الباحثين عن الكمال والساعين إليه، ويمكنُ ملاحظة هذا الأمر في عدة مناقشات أخرى في " دلالة الحائرين "، حيْث يؤكّدُ فيها على أهمية العزلة الاجتماعية، وينتقصُ بشدةٍ من الأفعال المرتبطة بحاسة اللمس، وينادي بأن أولئك الأقرب إلى الكمال يجب أن يشاركوا في نظامٍ أشد صرامةً من ذلك الذي يقومُ عليه المذهب المتوسط الأرسطي، وقد قدّم عقيدةً عامةً على أنها المثل الأعلى الأخلاقي، ضمّن فيها أداء الوصايا بطريقةٍ مثيرةٍ للاهتمام، حيْث يتيحُ هذا الأداء و الانخراط فيه الفرصة للإنسان للتأمل في الله، بيْنما يخصصُ للانشغال بالأمور المادية أوقاتًا أخرى من اليوْم، ومن خلال هذا التدريب يمكنُ له بلوغ درجةٍ يكونُ فيها يتأملُ في الله باستمرارٍ حتى أثناء انخراطه في أنشطةٍ ماديةٍ، ويحتفظُ بالعزلة الفكرية أثناء التفاعل بنشاطٍ مع الآخرين، هذه هي حالة الآباء الأوائل الذين نجحوا في الحفاظ على الهوية المزدوجة من العقل المفارق، بالإضافة إلى كوْن كلٍ منهم مخلوقٌ ماديٌ ترتبطُ روحه عضويًا بجسده .[2]

إذن فإن التأمل الفلسفي في الخالق يعادلُ حب الإله، ولكن هل يعني هذا الرغبة الصوفية في الاتحاد به ؟ هنا يقتبسُ ابن ميمون من سفر إرميا (٩ / ٢٣ - ٢٤) : « لا يفتخرُ الحكيم بحكمته ولا يفتخرُ الغني بغناه، بل ليفتخر المفتخر بأنه يفهمُ و يعرفُ أني أنا الرب الصانع رحمةً وقضاءً وعدلاً في الأرض، لأني بهذا أُسرُّ «،

---

١ Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 218 .

٢ عبد الوهاب المسيري – مرجع سابق – المجلد الثالث – ص ٥١١ .

و يفسرّ ابن ميمون هذه الكلمات بأن الخالق يسرُّ بمقدرة الإنسان على أن يسمو على كل ما هو متغيرٌ مثل القوة الجسدية والكمال الجسدي، ويذهبُ ابن ميمون إلى أن السلوك الأخلاقي ذاته لا يحققُ هذا إذ أنه خاضعٌ للتغيرّ باعتبار أنه يتوقفُ على وجود الآخرين، وعلى الفرد أن يطمح إلى أن يُشبه اكتفاء الخالق بذاته، ولا توجدُ صفةٌ واحدةٌ يستطيعُ الإنسان أن يحقق من خلالها هذا الاكتفاء إلا معرفة الخالق داخل الحدود المتاحة للإنسان أي صفاته، وهى معرفةٌ تدفعُ الإنسان لمحاولة محاكاة الخالق . [1]

و الفصل الأخير من " دلالة الحائرين " يؤكدُ بشكلٍ أساسيٍ على النهج نفسه إلى الكمال، فالكمال الفكري هو الكمال الحقيقي للبشر، ومعظم الوصايا تهدف للكمال الأخلاقي، الذي يُعتبرُ وسيلةً وليْس الغاية النهائية، أما الكمال المادي والجسدي فقد رفضه ابن ميمون لأنه كمالٌ وهميٌ، برغم أن الكثيرين يجعلون له قيمةً كبيرةً ولكن ابن ميمون يؤكّدُ على وجوب عدم التركيز عليه من أجل تحقيق الهدف الرئيسي الذي ينبغي أن يسعى له كل إنسانٍ وهو معرفة الله والتقرب منه، لتكونُ حياته قائمةٌ على المحبة والخير والصلاح والبر . [2]

للوهلة الأولى يبدو أن ابن ميمون يفترضُ المثالية الأخلاقية التي سبق أن عرضها كوسيلةٍ على أنها الغاية النهائية، ولكن الكمال الفكري لم يعد يُعتبرُ غايةً وإنما وسيلةً، مما دعا بعض المفسرين إلى التمييز بينْ نوْعين مختلفين من المُثل الأخلاقية، الأول يسبقُ بلوغ الكمال الفكري والثاني يليه، ولكن الأرجح أن ابن ميمون يرى أن التقرب من الله يتممُّ الكمال الفكري، وليْس أنه الغاية النهائية، والمثال الذي يأخذُه في الاعتبار هو كمال الأنبياء ولا سيما موسى، والذين يجمعون بينْ الجانبينْ الفكري

---

١ عبد الوهاب المسيري – مرجع سابق – المجلد الثالث – ص ٥١٣ .

٢ Daniel H. Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 219 .

و الجسدي في وقتٍ واحدٍ، وهى المعضلة التي واجهها أفلاطون في قصته الرمزية الشهيرة عن الكهف، ويحلُّها ابن ميمون عن طريق نظريته عن الكمال المنبثق، فعودة الإنسان إلى الكهف بعدما نظر الى الضوء المباشر للشمس ناتجةٌ عن شعوره الداخلي بالاكراه لكمال الآخرين، وعلاوةً على ذلك فإن الإنسان لا يضحي تمامًا بكماله في نزولٍ مرة أخرى لظلام الأشياء والعالم المادي، فعقله يستمرُ في التمتع بالضوء المباشر للشمس، والإنسان المثالي الكامل يمدُّ العناية الإلهية للبشرية من خلال التقرب من الإله والتأمل فيه والتشبه به .[1]

و في رأي ابن ميمون أن النبي لابد وأن تتوافرُ فيه قدرةٌ عقليةٌ ممتازةٌ وقوة تخيّل عاليةٌ، فإذا ما وُجدت هاتان القوتان واقترن بهما السلوك الصالح كانت النبوة ظاهرةٌ طبيعيةٌ لا يمكنُ حرمان صاحبها منها، لأن هاتان القدرتان أو القوْتان تمكّنان النبي من قبول الفيْض الربانيّ أو الوحي من العقل الفعّال .[2]

٦ - الفلسفة العملية والأخلاقية :

بالنسبة لابن ميمون فإن أعلى درجات الكمال هى العقل الذي يكونُ من خلاله التحقق من كل الأمور الإلهية التي يمكنُ التأكد منها، والسلوك السليم سواءً بالنسبة للفرد أو للمجتمع هو وسائل تحقيق هذه الغاية، على الصعيد السياسي هذا يعني أن الدولة يجبُ أن تفعل أكثر من حماية الحياة والممتلكات، يجب أن تتأكد من أن جميع مواطنيها يتلقون تعليماً في المسائل الدينية وأن البعض منهم يحققُ الاتقان والتميّز فيه، وعلى المستوى الشخصي يعني أن الأخلاق ليْست غايةً في حد ذاتها بل وسيلةً للتحكم في العواطف

١ عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - الجزء الثاني - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٨٤ م - ص ٥٠٠ .

٢ المرجع السابق - ص ٥٠٢ .

وخلق جوٍ يمكنُ أن يزدهر فيه العلم والفلسفة، وبيْنما الكمال الفكري هو التفريق بينْ الحقيقة والزيْف، فالكمال الاخلاقي هو التفريق بينْ الخيرْ والشر و اختيار المقبول اجتماعيًا .

و تبعًا لذلك كان آدم ينعمُ مع المعرفة الميتافيزيقية المثالية في جنة عدن ولكنه لا يزالُ لا يعرفُ أن من الخطأ عدم تغطية عورة الجسم، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة لا تخضعُ للدقة العلمية فإن ذلك لا يعني أنها عشوائيةٌ، على العكس من ذلك فهى من بينْ أكثر العادات الأساسية والمهمة للإنسان، ويعبرٌ ابن ميمون عن هذه النقطة بالقوْل بأن : « كشف القانون على الرغم من أنه ليْس طبيعيًا، يدخلُ فيما هو طبيعيٌ »، وهذا يعني أنه على عكس الحقيقة العلمية يفترضُ القانون سياقًا اجتماعيًا و شعورًا بالعار، وفي رأي ابن ميمون فإنه لا يزالُ يحتاجُ إلى دراسته بالتفصيل، و يستطردُ : « إنه جزءٌ من الحكمة الإلهية ذلك الذي يتعلقُ بدوام هذا النوْع». [1]

تأثرت فلسفة ابن ميمون العملية بأفلاطون وأرسطو، حيْث رأى أن الروح مثل الجسد يمكنُ أن تكون مريضةً أو صحيةً، ومثلما يذهبُ أصحاب الأجسام المريضة إلى الأطباء سعيًا للعلاج فإن أصحاب النفوس المريضة بحاجةٍ إلى البحث عن الحكام الحكماء الذين هم أطباء النفس [2]، ومن أهم ما حرص على اظهاره والتأكيد عليه أن الشريعة اليهودية على فهمٍ وبيّنةٍ كاملةٍ للروح

و الظروف اللازمة لتحقيق كمالها، وأهمها هو الوصول إلى الوسط بينْ النقيضين، وكتب عن ذلك ما يلي : « إن الفضائل هى آيات النفس، والتصرفات السوية هى الوسط بينْ آيتين سيْئتين، واحدةٌ منها هى افراطٌ أو مبالغةٌ، والأخرى

---

١ **Oliver Leaman – Moses Maimonides – The American University – Cairo – 1993 – P. P. 104 / 105 .**

٢ **Ibid – P. 107 .**

تفريطٌ أو تقصيرٌ «، وفي وقتٍ لاحقٍ في الكتاب الأول من « مشناه التوراة « يتابعُ بالقوْل : « إن الطريق الصحيح هو الوسط في كل واحدةٍ من الصفات الشخصية للإنسان « . [1]

و مثل أرسطو يدركُ ابن ميمون أن هناك اختلافاتٌ من شخصٍ إلى آخرٍ وأنه في بعض الأحيان يمكنُ لإنسانٍ أن يتجاوز الوسط لأسبابٍ علاجيةٍ، أيضًا مثل أرسطو يشددُّ على أن الفضيلة هى العادة التي لا يمكنُ تطويرها إلا من خلال الممارسة، وبالتالي فالحاكم الحكيم يصفُ التصرفات والأفعال الأخلاقية التي يجب أن تتكرر حتى لا تعودُ مرهقةً أو تشكّلُ عبئًا وتصبحُ جزءًا من شخصية الفرد، وإذا ما كان يمارسُ عاداتٍ خاطئةً فالحاكم يجب أن يتبع في التعامل معها نفس المسار المتبع في العلاج الطبي للأجسام والذي يهدفُ لإعادة التوازن .

يعتقدُ ابن ميمون أن نظريته سليمةٌ في حد ذاتها، ويمكنُ الاستدلال عليها من أقوال الأنبياء والحكماء، ويستشهدُ بما جاء في المزمور : « قانون الرب مثالي لاستعادة الروح « كدليلٍ على أن الكتاب المقدس يعترفُ بمفاهيم الصحة النفسية و المرض، ويربطُ أيضًا الالتزام بالوسط بالقوْل أن : « أعمال الإله هى الأكثر مثاليةً و كمالاً، وليْست فيها أي امكانيةٍ لوجود فائضٍ أو نقصٍ «، والله يحكمُ الطبيعة، لذلك يعتقدُ ابن ميمون أن الحاكم الحكيم يحاولُ تنظيم المجتمع .

و قد أشار ابن ميمون مراتٍ عديدةً إلى أن الشريعة اليهودية لا تطالبُ الناس أن يعيشوا حياة النسّاك، فيجوّعوا أو يضربوا أنفسهم أو يؤذوا صحتهم، ويفسرّ ابن ميمون كل ما تدعو إليه شريعته اليهودية من خلال العوْدة إلى عقيدة الوسط، مثل حثّ الناس على التبرع لأعمال الخير، وبرّ والديهم، والكفّ عن بعض العلاقات الجنسية، والابتعاد عن الكراهية أو

١ **Oliver Leaman – Moses Maimonides – op. cit. – P. 108 .**

الانتقام، والامتناع عن تناول بعض الأطعمة، من أجل الحفاظ على التصرف المعتدل، وللسبب نفسه يتمُّ ترتيب الأعياد بحيْث ينطوي بعضها على الابتهاج والفرح في حين تنطوي الأخرى على أشكالٍ معتدلةٍ من انكار الذات، و في جميع الأحوال فالشريعة لا تطلبُ أي شيءٍ من أجل الطاعة وحدها .[١]

كما يذكرُ ابن ميمون فإن هناك حالاتٍ تتعذرُ فيها المقارنة بينْ الجسد والروح، و لا سيما أن منطق الشريعة يختلفُ عن المنطق الطبي، فالطبيب لا يتعاملُ مع مفهوم الإنسانية العام ولكن مع حالةٍ معينةٍ للمريض الذي يأتي له، وهذا لا ينطبقُ على الشريعة والتي في رأي ابن ميمون تتعاملُ مع الحالة العامة ولا تعيرُ اهتمامًا للحالات الفردية أو النوادر، وهذا هو السبب في أن الشريعة لا تتوقفُ على الوقت والمكان و إنما تحاولُ وضع معيار ما هو مطلقٌ وعالميٌ، ويضربُ مثالاً على ذلك بأن الشريعة تنصُّ على حدٍ أقصى محددٌ وثابتٌ لكمية الخمر المسموح للشخص أن تكون في دمه، وأن تكون قابلةٌ للتخلص منها، برغم أنه بدون شكٍ هناك اختلافاتٌ بينْ الأفراد تجعلُ من أحدهم أكثر يقظةً من آخرٍ بعد تناولهما نفس كمية الخمر، ولكن ليْس الغرض من الشريعة أن تأخذ هذه الاختلافات في الحسبان، بل هى تضعُ القاعدة و تطبّقُها على قدم المساواة .[٢]

و لا يزالُ أي شخصٍ على درايةٍ بابن ميمون سوف يرى أن قبوله عقيدة الوسط من الصعب التوفيق بيْنه وبينْ باقي جوانب فكره، إنه عندما يصفُ الله كحاكمٍ للكوْن يحققُ التوازن بينْ العدالة والرحمة، فإن عقيدة الوسط تكونُ منطقيةٌ ولها ما يبررُها، و لكن عندما يصفُه بأنه يفتقدُ للعاطفة ولا يضاهى أي شيءٍ في الخليقة، فإنها لا تكونُ كذلك، وبالمثل عندما يصفُ الأنبياء كمقدمي الشريعة تكونُ عقيدة الوسط معيارًا

---

١ **Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. P. 91 / 92 .**

٢ **Oliver Leaman – op. cit. – P. P. 107 / 108 .**

مناسبًا، إلا أنه عندما يصفُهم بأنهم يبخلون بالوقت الذي يقضونه مع الآخرين و يفضّلون قضاءه في وحدةٍ للتفكير في الله في تأملٍ صامتٍ، فالوسط عندئذ لا يحققُ الغرض منه على الاطلاق .[1]

لقد كُتبَ الكثير حوْل مسألة أيًّا من هذه الاتجاهات يمثّلُ رأي ابن ميمون الحقيقي (فوكس ١٩٩٠ م، ديفيدسون ١٩٨٧م، شوارزشيلد ١٩٩٠م)، وبعكس كتابه « ثمانية فصول « والذي يذكرُ فيه أن المبرر الوحيد لتجاوز الوسط يكونُ علاجيًا، يتحدثُ المقطع التالي عن أن هناك أوقاتً يصلُ فيها الانحراف عن الوسط إلى مستوى أعلى من ذلك، وكما يقول ابن ميمون فإن الشخص الذي يتصفُ بالتوازن في صفاته الشخصية يمكنُ أن يُسمّى حكيماً، في حين أن الشخص الذي يتجاوزُ الوسط عندما تقتضى الظروف يُعرفُ بالتقيّ الورع :

« إن الشخص الذي يبتعدُ تمامًا عن التكبر والتعالي ويصبحُ على النقيض متواضعًا جدًا يكونُ من المتقين، فهذا هو معنى التقوى وأساسها، أما من يحرصُ على الالتزام بالوسط في التواضع فهو من الحكماء، فهذا هو معيار الحكمة، والأمرُ نفسه ينطبقُ على كل الصفات الشخصية الأخرى، فالمتقين يوجهون سماتهم الشخصية من المنتصف أو الوسط نحو أحد النقيضين، بعض هذه الصفات نحو الحد أو الطرف الأخير، وبعضها نحو الأول، وهذا هو معنى داخل خط الشريعة أي تجاوز نصها « .[1]

التقوى من ثم تنطوي على الوصول إلى مستوى أعلى من الوسط، وفي هذا الصدد يستشهدُ ابن ميمون بالنصوص التي تتحدثُ عن موسى ولا تصفُه بأنه كان حليماً وإنما بأنه كان حليماً جدًا، وتنطبقُ كتاباتٌ مماثلةٌ على رأي ابن ميمون في الغضب، في كتاب أرسطو « الأخلاق النيقوماخية « ينبغي الثناء على

١ **Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. 92 .**

الشخص لكوْنه يغضبُ على الأفراد المستحقين لذلك وبالشكل الصحيح وفي الوقت المناسب، فالشخص الذي يسمحُ لنفسه بتلقي الإهانات والشتائم دون أن يغضب يفتقرُ إلى الإحساس والكرامة ويتصفُ بالخنوع والمذلة، وكما أنه من الخطأ أن تطلب الكثير جدًا فمن الخطأ كذلك أن تطلب القليل جدًا . [1]

و لكن يخالفُ ابن ميمون هذا الرأي الأرسطي عن الغضب ويرى أنه صفةٌ سيئةٌ للغاية، وأنه « من المناسب للشخص التحرك بعيدًا عنه إلى الطرف الآخر، وتعليم نفسه أن لا يغضب حتى على شيءٍ من المناسب أن يغضب بسببه » (فرانك ١٩٩٠م)، فإذا كانت الوداعة بالنسبة لأرسطو تدلُّ على فقدان الثقة بالنفس، فبالنسبة لابن ميمون هى ليْست فضيلةٌ فقط وإنما فضيلةٌ بامتيازٍ، ويؤكدُ هذا بالإشارة مرةً أخرى إلى موسى وأنه يمثّلُ أعلى مستوى يمكنُ للشخص أن يحققه ، وسبق وأن اعرب عن آراءٍ مماثلةٍ في « مشناه التوراة »، عندما ناقش الحاجة لدراسة الفيزياء والميتافيزيقا، ويختمُ مع الثناء لأولئك المتواضعين :

« عندما يدرسُ الإنسان كل المخلوقات، من الملائكة والأفلاك ثم البشر وهلم جرًا، يدركُ أن الحكمة الإلهية تتجلى في كلٍ منها، ويزيدُ حبه لله وتتعطشُ روحه له ويتوقُ بشدةٍ إلى محبته، كما أنه يمتلئُ بخوفٍ ورعدةٍ منه، ويصبحُ واعيًا بضآلته وقلة شأنه عندما يقارنُ نفسه مع أيٍ من الأجسام الكبيرة والمقدسة، أو بأيٍ من الأشكال النقية غيرْ المادية والتي ليْس لديها أي ارتباطٍ بالمادة، فيحسُّ عندئذ بالخزى والعار والفراغ والنقصان « . [2]

و ليْس الأمر أن ابن ميمون قد تخلى عن فكرة أن الطبيعة تتجنبُ النقص أو الزيادة ولكنه يشيرُ إلى أن أعلى مستوى من التميّز البشري يتطلبُ أحيانًا حد التطرف،

١ **Oliver Leaman – op. cit. – P. 105 .**

٢ **Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. 93 .**

و هكذا ذهب موسى بدون ماء لمدة أربعين يومًا وليلةً عندما كان وحيدًا في الجبل، و بلغ هذا المستوى الرفيع من التركيز الذي في رأي ابن ميمون وصل إلى أن « توقفت جميع وظائف جسمه عن أداء عملها »، وفي ضوء ذلك فإن الهدف الأسمى ليْست الحكمة العملية بالمعنى الأرسطي وإنما التواضع والرهبة والخجل في وجود الله .[1]

و في مواضع أخرى يشيرُ ابن ميمون إلى إن هدفنا لا ينبغي أن يكون تخفيف الانفعال ولكن أن نتعالى فوْقه، وقد رأينا أن الله لا يخضعُ للعاطفة، وابن ميمون يعني بهذا أن الحالة المثالية هى الشخص الذي يتصرفُ بطريقةٍ نزيهةٍ تمامًا في البت في القضايا والحالات المختلفة على أساس الجدارة، دون اللجوء إلى الشعور والذي لن يكون له أي تأثيرٍ في الوقت الذي سيكونُ فيه الشخص مازالُ يعدُّ للحكم المناسب، كما جاء في « دلالة الحائرين » :

« يتعينُّ على حاكم المدينة إذا كان نبيًا اكتساب صفات الغيرة والحقد والغضب، و لكنه لا ينبغي أن يسمح بأن يفقد زمام الغضب ولا أن يترك العاطفة تتغلبُ عليه و تتمكنُ منه، لأن جميع المشاعر شريرةٌ وخطيرةٌ، ولذا يجب أن نحترس منها بقدر الامكان، وأحيانًا فيما يتعلقُ ببعض الناس فإنهم يجب أن يتصفوا بالرحمة والرأفة، و لكن وفقًا لما يليقُ » .

و في أطروحةٍ عن الصفات الشخصية يعترفُ أنه قد تكونُ هناك أحيانًا أوقاتٌ من الضروري للإنسان أن يظهر فيها الغضب، غيرْ أنه يصرُّ على أن باطنه يجب أن يبقى هادئًا تمامًا، وخلال أعماله سواءً الدينية أو الفلسفية يصرُّ ابن ميمون على أنه من المستحيل الوصول لحب الله وتحقيق أعلى مستويات التركيز لمن هو مريضٌ أو غيرْ منضبطٍ أو يعيشُ في خوفٍ من الضرر الجسدي، ولكن في

1 **Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. 95 .**

النهاية فإن الكمال الأخلاقي هو فقط شرطٌ ضروريٌ لتحقيق الكمال الفكري .

و فيما يتعلقُ بالمسئولية الأخلاقية يتبنى ابن ميمون الموْقف الأرسطي الذي يرى أنه لا يمكنُ أن يكون البشر مسئولين أخلاقيًا عن أفعالهم إن لم يكونوا قادرين على اختيارها [1]، حيْث أشار أرسطو في كتاب « الأخلاق النيقوماخية « إلى أن الأفعال المنطلقة عن الإرادة هى التي تستحقُ الثناء أو الذم، وهو يعني بالفعل الاختياري أن يكون أصل الفعل من قبل الشخص ويكونُ واعيًا بما يقومُ به [2]، ويعبرُ ابن ميمون عن هذا الرأي قائلاً : « إذا لم يكن للبشر القدرة على اختيار أفعالهم على نحوٍ حرٍ فبأي حقٍ إذن يمكنُ للرب ان يعاقب الأشرار ويكافئ الأتقياء ؟ «، فعقيدة الثواب والعقاب تنتفي وتصبحُ عديمة الجدوى إن لم تكن لدينا إرادةٌ حرةٌ، والمسئولية الأخلاقية تعتمدُ على حرية الاختيار، وبهذا يربطُ ابن ميمون قضية الحرية البشرية بالمسئولية الأخلاقية، ويضعُ اشكالية العلم الإلهي في سياق التساؤل عمن يتحملُ مسئولية الذنب البشر أم الرب، ووفقًا للصورة الجبرية فإن الرب مسئولٌ عن الخطأ البشري فتصبحُ نظريات الثواب لا طائل منها، وكان ابن ميمون حريصًا على تدعيم العلاقة القائمة بينْ العلم الإلهي وحرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية . [3]

و لقد كان يرى أن القانون اليهودي يحتوي في جزئه التأملي الميتافيزيقا التي تعتمدُ عليها فلسفة أرسطو، مصاغةٌ بلغةٍ مناسبةٍ لذكاء العامة من الناس، وفي جزئه العملي هو خطةٌ لمنظمةٍ اجتماعيةٍ قد تمّ تنظيمها لانتاج كائناتٍ ذكيةٍ بالفعل، فممارسة القانون وحدها لن تفضي إلى أعلى درجات الكمال، وإنما ينبغي الوصول إليه بالعقل، ولذا فابن ميمون يؤكّدُ أن المقصود بهذه الممارسة هو إعداد

١ تمار رودافسكي – مرجع سابق – ص ٢١٢ .
٢ المرجع السابق – ص ٢٢٠ .
٣ المرجع السابق – ص ٢١٢ .

البيئة المناسبة للوصول إلى الكمال الذاتي، وحيْث إن الدين والتقاليد ليْست فوْق العقل، لأن الله الذي منح العقل للإنسان لكي يصل لأعلى درجات الكمال لا يمكنُ أن يطلب منه أداء أعمال مضادةٌ لهذا العقل، ومن ثم فإنه يجب ألا يؤمنُ أي إنسان بأي شيءٍ مضادٍ للعقل حتى ولو رأى معجزاتٍ، لأن العقل الذي ينكرُ البيئة يمكنُ الاعتماد عليه أكثر من العينْ التي تشاهدُ المعجزات .[1]

و مثل أفلاطون يعتقدُ ابن ميمون في الآثار العلاجية للفلسفة، ويظهرُ ذلك في الفصل الأخير من « دلالة الحائرين » حيْث يذكرُ أن الفلسفة تعلّمُ أن معظم الأشياء التي يعتمدُ عليها الناس بشكلٍ كبيرٍ في حياتهم هى « لا شيئ سوى سعيٌ وراء أوهام بحتةٍ، من أجل شيئٍ لا يتصفُ بالدوام »، فالفلسفة تعلّمُنا أن نتخلى عن هوْسِنا بالمالِ و الملابس والأرض، ونركّزُ اهتمامنا على الأبدية .

في نهاية المطاف فإن العلاقة بينْ الفضيلة الأخلاقية والفكرية أكثر تعقيدًا من عرض ابن ميمون الأول، إنها ليْست مجرد أن الأولى وسيلةٌ للثانية، وإنما أنه بعد تحقيق الأخيرة، بعدما يتأكدُ الإنسان أن متاع الدنيا عابرٌ وزائلٌ وغيرْ مرضي أو مشبع، فعندئذ سيخضعُ سلوكه لعملية تحوّلٍ، فبدلاً من السعى للحصول على المتاع الدنيوي سوْف يتخلى عنه تمامًا ويهتمُ بقضاء أكبر قدرٍ ممكنٍ من الوقت في حالةٍ من الرهبة والخشوع والتأمل .[2]

خامسًا : وفاته والاختلاف حوْله بعدها :

في نهاية حياته كان ابن ميمون يشكو من ضغوط العمل والتأليف، وكيف أنها قد حرمته الهدوء والسكينة وقوّضت صحته، حتى توفى عام ١٢٠٤ م[3]،

١ **Herbert A. Davidson – op. cit. – P. 90 .**

٢ **Abraham Josbua Hescbel – op. cit. – P. 93 .**

٣ **Encyclopedia Britannica – op. cit.**

وحزن عليه كل يهودي في العالم، وشُيعت جنازته باحتفالٍ مهيبٍ، وصام الناس وقُرئ عليه من التوراة التكهن بالمصيبة القوْمية ومن كتاب صمويل قُرأت قصة أسر التابوت « شاع المجد من إسرائيل لأن تابوت الله قد أُسر »، ودُفن الجثمان في المعبد الذي يحملُ اسمه بحارة اليهود بالقاهرة ثم نُقل بعد فترةٍ إلى طبريا بفلسطين، وقد كُتب رثاءً على قبره هناك لم يُعرفُ من هو كاتبه، وصفه بأنه مخلوقٌ سماويٌ نزل إلى الأرض [1]، ولا يزالُ القبر مزارًا إلى اليوم .

و قد أثارت آراءه وافكاره معارضةً خلال حياته وبعد وفاته [2]، ولكنه لم يتخلى عنها حتى عندما تسببت في دخوله في صراعٍ مع السُلطة في بلاده، لأنه كان من المستحيل في رأيه نبذ قناعات المرء ومعتقداته أو رفض الحقائق المعترف بها بسبب بعض التصريحات المتضاربة في التلمود أو المدراش، وكانت له السيْطرة على السُلطة من خلال علومه الطبية، فحذف العديد من القوانين الواردة في التلمود والمشناه لأنها لا تتوافقُ مع وجهات نظره، ومنها تلك التعاليم التي تعتمدُ على آراءٍ خرافيةٍ أو على الاعتقاد في الشياطين، وفي الوقت نفسه أجاز أشياءً كانت ممنوعةً في التلمود على أساس ضررها بالصحة، لأن معرفته الطبية قادته للتأكد من أنها غيرْ مؤذيةٍ .

و في اختياره لّلغة أيضًا انحرف عن العرف، حيْث رفض لغة التلمود الآرامية بما يجتمعُ فيها من خليطٍ من العديد من العناصر المستمدة من لغاتٍ أخرى، لأنها كانت معروفةً فقط لأولئك الذين كان لهم اهتمامٌ خاصٌ بها لأجل السعي للدراسات التلمودية، وبالتالي فقد فضّل أن يكتب المشناه بالعبرية الحديثة ليسهلُ فهمها وانتشارها بينْ عددٍ أكبرٍ، وليْست المشناه فقط وإنما معظم كتاباته

---

١ ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – مرجع سابق – ص ص ٨٩ / ٩٠ .

٢ L.E. Goodman – op. cit. – P. 5096 .

كانت بهذه اللغة . [1]

و في عام ١٢٣٣ م قام الحاخام المتعصب سليمان مونبلييه، في جنوب فرنسا، بتحريض سلطات الكنيسة لحرق « دلالة الحائرين » باعتباره كتاب هرطقة خطير، إلا أن الجدل خفّ بعد بعض الوقت [2]، ثم مالبث أن اندلع مرةً اخرى حوالي عام ١٣٠٠ م و مُنعت دراسة كتابات ابن ميمون قبل سن الخامسة والعشرين، ولكن انتهى السجال تمامًا بطرد اليهود من فرنسا عام ١٣٠٦ م [3]، واعترف العالم ليْس اليهودي فقط و إنما الاسلامي والمسيحي أيضًا بتأثير ابن ميمون، فقد أخذ الفلاسفة المسلمون يدرسون « دلالة الحائرين » باشراف معلمين من اليهود، وكانت تراجم لاتينية له تُدرّس في جامعتيّ مونبلييه وبدوا، وكثيرًا ما كان ألكسندر الهاليسي ووليم الأوفيرني يقتبسان منه في جامعة باريس، واقتفى ألبرتو ماجنوس أثر ابن ميمون في كثيرٍ من المسائل، وكان يشيرُ له باسم موسى المصري [4]، وكان القديس توماس ينظرُ في آرائه ويتدارسُها . [5]

و على الرغم من تحفظات بعض التقليديين اليهود حتى اليوْم على العقلانية في أعماله الفلسفية والفقهية، فلا يزالُ ابن ميمون شخصيةً شامخةً في الفكر والفلسفة اليهوديين [6]، واُعترف به كأحد أعمدة الإيمان في عقيدته، ومن أعظم

---

١ Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .

٢ L.E. Goodman – op. cit. – P. 5096 .

٣ عبد الوهاب المسيري – مرجع سابق – المجلد الثالث – ص ٥١١ .

٤ David Yellin , Israel Abrahams – Maimonides – Varda books – USA – 2002 – P. P. 212 / 213 .

٥ المعرفة – موسى بن ميمون –
www.marefa.org/index.p #.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B5.D8.A7.D8.AF.D8.B1/موسى_بن_ميمون

٦ L.E. Goodman – op. cit. – P. 5096 .

الفلاسفة اليهود، وتُرجم عمله إلى اللاتينية ليترك تأثيرًا امتد طويلاً وظهر فيما بعد لدى فلاسفة مثل اسبينوزا وليبنتز [1]، ويقولُ إسرائيل ولفنسون إنه لم يحدث أن كان لكتابٍ عبريٍ مثل هذا التأثير بعد التوراة والتلمود، لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يتلونه ويدرسونه في الكنائس، واصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرسُ كُتب الدين وفقه الشريعة . [2]

أما تقييم فلسفة ابن ميمون فإنه اعتمد على وجهة النظر الفلسفية الخاصة لكل مفسرٍ أو محللٍ لها، فبالنسبة لمؤمنٍ تقليديٍ مثل الأكويني رأى أنه محقٌ في القوْل بأنَ هناك قضايا مثل الخلق لا يمكنُ حلّها عن طريق اللجوء للظواهر والمحاولات المضللة لاضفاء الصفات البشرية المجسمة على الله، ولكن المشكلة هى أنه قد ذهب بعيدًا جدًا في رفض التجسيم، فإذا كان الله لا يمكنُ تشبيهه بأي شيءٍ يتعلقُ بالخلق، وإذا كانت مصطلحاتٌ مثل حكيمٌ أو قويٌ أو حيٌ تبدو غامضةً تمامًا عند تطبيقها على الله وعلينا، فإن مفهوم الألوهية يبقى غيرْ مفهومٍ إلى حدٍ كبيرٍ بالنسبة للمتعبد العادي المتوَسط،أما بالنسبة لعالم طبيعة مثل سبينوزا فابن ميمون مستعدٌ تمامًا لرفض العلم واللجوء إلى المفاهيم التقليدية مثل الخلق والإرادة الإلهية، والمسلم به أن علم الفلك في العصور الوسطى لم يكن لديه تفسيرًا واضحًا لحركة الكواكب، ومع ظهور الثورة العلمية وُجد واحدًا على الأقل في رأي سبينوزا، ولو كان ابن ميمون متمسكًا بكلمته و ترك الحجة الأقوى تقودُه إلى حيْث تشاء، وهو ما اهتم به سبينوزا وركّز عليه، لكان قد احتوى هذا العلم الجديد، والخلود في العالم، وضرورة كل حدثٍ وقع فيه، و من أجل القيام بذلك كان عليه التخلي عن فكرة أن الكتاب المقدس هو مصدر الحقيقة الفلسفية أو العلمية، ونظر إليه باعتباره فقط يلقي الضوء على كيْفية العيْش، وغنيٌ عن القوْل أن هذا كان سيصبحُ كارثةً على ابن ميمون .

١ **Encyclopedia Britannica – op. cit.**

٢ **عبد المنعم الحفني – مرجع سابق – ص ٤٤ .**

و حتى لو كان قام بهذه الخطوة وقرأ الكتاب المقدس من أجل محتواه الأخلاقي كانت ستظهرُ المشاكل، فابن ميمون من النخبة، حيْث يتمُّ قياس القرب من الله بكم المعرفة التي لدى المؤمن، والنتيجة هى أن الناس الذين تمنعُهم الظروف من متابعة دراساتهم المتقدمة لا يمكنُ أن يكونوا قريبين من الله أو يتمتعوا بحبه، وهذا الرأي سواءً كان صحيحًا أو خاطئًا فإنه الآن يبدو مزعجًا للكثيرين . [1]

أخيرًا بالنسبة لملحدٍ تبيّن لنا فلسفة ابن ميمون ما يحدثُ إذا قمنا بإزالة جميع المكوْنات المجسمة لتصوّر الله، إذ سنكونُ مع الجوْهر المجهول لله صعب الوصف [2]، وفي محاكمته بتهمة المعصية في عام ٣٩٩ ق . م سُئل سقراط كيف أن أحكم شخص في أثينا يدعي أنه يجهلُ المعرفة التي يسعى إلى تحقيقها، وكان جوابه هو أنه حكيمٌ لأنه وعلى عكس الآخرين يعترفُ أنه عندما تُقارنُ الحكمة الإلهية بالحكمة البشرية تظهرُ الأخيرة كذات قيمةٍ ضئيلةٍ أو معدومةٍ، وعلى الرغم من أنه من المشكوك فيه أن ابن ميمون قرأ كلمات سقراط، فهناك اعتقادٌ بأن هذه هى نفس الفكرة التي حاولُ الحفاظ عليها، أن الشخص الأكثر حكمةً هو الذي ينتفضُ في وجلٍ ورهبةٍ في مواجهة شيئٍ أكبر بكثيرٍ مما يمكنُه فهمه فتجتمعُ لديه التقوى والحكمة معًا،و برغم أنه ليْس الجميع في تاريخ الفلسفة سيوافقون، فليْس هناك شكٌ في أن مذهب ابن ميمون وأفكاره لها تاريخٌ طويلٌ وستبقى ذات تأثيرٌ قويٌ . [3]

---

١ **Leo Strauss – op. cit. – P. 76 .**

٢ **Jewish Encyclopedia.com – op. cit. .**

٣ **المعرفة – موسى بن ميمون – مرجع سابق .**

تعقيب :

موسى بن ميمون من أبرز الشخصيات اليهودية الأسبانية التي تأثرت بالفلسفات اليونانية خاصةً الأرسطية، من خلال متوَسطاتٍ فلسفيةٍ عربيةٍ اسلاميةٍ عديدةٍ، تأثر بها أيضًا، وسعى جاهدًا للتوفيق بيْن هذه الفلسفات وبيْن عقيدته اليهودية، واثبات عدم التعارض بيْنها .

وبلغ من تأثره بالفلاسفة العرب المسلمين أن اعتبره البعض واحدًا منهم بصرف النظر عن ديانته، نسبةً إلى نشأته بيْن أفكار المذاهب الاسلامية والكلامية المتعددة، و أخذه منه وإضافاته لها .

أما عن تأثره بالفلسفة اليونانية فقد كان عميقًا أيضًا، ورأى أن الكثير من آراء مفكريها قد ورد ذكرها في التوراة ولكن بأساليبٍ مختلفةٍ، وكان تأثره بأرسطو أوضح ما يكونُ، ووضعه على رأس قائمة الفلاسفة معتبرًا أنه لا فلسفة سوى ما جاء بها، و ظهرت نزعته الأرسطية في معظم أعماله لا سيما « دلالة الحائرين » مؤلفه الفلسفي الرئيسي الكبير الذي احدث ضجةً وتأثيرًا لم ينتهيا حتى الآن، وأيضًا في كتاباته المنطقية، وحتى في مؤلفاته الدينية العديدة ذات المكانة العالية في الشريعة اليهودية حتى اليوم .

و بالإضافة لهذه الجوانب الفلسفية والدينية فقد كان طبيبًا ذائع الصيت يسعى إليه العامة والملوك والوزراء أيضًا، وله كُتبٌ طبيةٌ مهمةٌ للغاية استمرت دراستها في جامعات أوروبا لقرونٍ بعده .

إن ابن ميمون أحد أكثر مفكري اليهود وفلاسفتهم الذين تركوا أثرًا وعلامةً في التاريخ والشريعة اليهوديين لم ولن يمحوهما الزمان .

خاتمة

ناقشت هذه الدراسة التعريف بالمذهب الأرسطي وأهم أفكاره، والأثر الذي احدثه في آراء فيلسوفين يمثّلان اللاهوت اليهودي في القرون الوسطى هما سليمان بن جابيرول وموسى بن ميمون، اللذان عاشا في الأندلس الاسلامية وقت ذروة مجدها وقمة حضارتها، حين كانت قبلة كل طالب علم ومعرفة في أي مجال، أو حتى طالب حياةٍ حرةٍ آمنةٍ يستطيعُ فيها ممارسة شعائره الدينية دون خوفٍ .

وجد كل هؤلاء مبتغاهم في الأندلس، وكان على رأسهم ومن أهمهم اليهود، الذين كانوا يطلبون كلا الأمرين، وعاشوا بيْن العرب فاستفادوا منهم وأفادوهم، حيث شاركوهم في ترجمة علوم اليونان وفلسفاتهم التي وصلت إليهم مع الفتوحات، وأخذوها عنهم بالإضافة للعلوم والفلسفات العربية، وأضافوا إلى كل ذلك إضافاتهم وبصماتهم الخاصة، فأفاد منهم العرب وغيْرهم، خاصةً عندما ساهموا في نقل هذا التراث إلى باقي أوروبا ليكونوا من أسباب معرفة الأوروبيين به .

و أهم النتائج التي توْصّلت إليها من تلك الدراسة ما يلي :

أولاً : أرسطو هو أحد أعظم الفلاسفة في كل العصور، وأعماله كان لها تأثيرٌ امتد لقرونٍ من العصور القديمة المتأخرة إلى عصر النهضة، وحتى اليوْم ما زال هناك اهتمامٌ كبيرٌ بدراستها، فلقد كان باحثًا معجزًا موْسوعيًا تناول في مذهبه الفلسفي مجالات الطبيعة والنفس والبيولوجيا والميتافيزيقا والمنطق والسياسة والأخلاق والشعر والأدب، و كانت له اسهاماته القيّمة البالغة الأهمية في كلٍ منها، ومنها ما كان هو صاحب الفضل في ابتكارها، وانفرد بقدرته على الجمع

بيْنها جميعًا وهو ما ندر أن يوجد لدى غيْره، خاصةً في زمانه .

ثانيًا : سليمان بن جابيرول فيلسوف وشاعر يهودي أندلسي عاش حياةً قصيرةً في أزهى عصور الأندلس الاسلامية، وتعرف على العديد من الفلسفات اليونانية من خلال متوْسطاتٍ عربيةٍ اسلاميةٍ، وسعى للتوفيق بيْنها وبيْن العقيدة اليهودية، خاصةً في قضية نشأة العالم وتنمية الأخلاق واصلاحها، وهى أهم المسائل الأساسية في فلسفته .

ثالثًا : في كتاب ابن جابيرول الرئيسي " ينبوع الحياة " يظهرُ في نظريته التي يعرضُها خلاله عن خلق العالم التأثر بعدة أفكار من الفلسفة الأرسطية مع غيْرها من فلسفات اليونان عن المادة والصورة وكيْفية خلق الله للعالم، وفي أطروحته الأخلاقية " اصلاح الأخلاق " يركّز بشكلٍ خاصٍ على مذهب الوسط الأرسطي، فيشيرُ إلى أنه في الأفعال الأخلاقية يجب أن يبقى الإنسان في الوسط ويتجنبُ الافراط أو التفريط، ويذكرُ في الكتاب أرسطو بشكلٍ صريحٍ ويستشهدُ بأقواله، وفي أحد أبواب كتابه " اللآلئ المختارة " بعنوانٍ القيادة استعمل أسلوب سرد حكايةٍ تحملُ المعاني التي يريدُ عرضها، فعرض لنصائحٍ وجهها أرسطو لتلميذه الإسكندر ليستطيع تحقيق النجاح في حكمه لشعبه .

رابعًا : موسى بن ميمون من أهم وأشهر فلاسفة اليهود وأطبائهم ، اطلع على مذاهب كثير من فلاسفة العرب وأفكارهم ومنهم تعرف على فلسفات اليونان، وكانت لأرسطو المنزلة الكبرى والعالية لديه وظهر أثره واضحًا في معظم أفكاره وآرائه، و لكنه مع ذلك كان اهتمامه الأكبر بمسائل العقيدة اليهودية مثل الذات الإلهية وصفات الله وكيْفية التقرب منه باتباع وصاياه في التوراة، ومسألة خلق العالم، وسعى جاهدًا للتوفيق بيْن عقيدته وآراء المذاهب الفلسفية .

خامسًا : من المسائل التي تأثر فيها ابن ميمون بأرسطو العناية الإلهية حيْث يتبنى رأيه فيها خاصةً فيما يتعلقُ بالنباتات والحيوانات، وخلق العلم حيْث يبرهنُ بالحجة على صحة الرأي الأرسطي وهو أن العالم أبديٌ وأفضل فهمٍ له أنه امتدادٌ أبديٌ للمادة، وفي حديثه عن الوصايا التوراتية والغرض منها يشيرُ إلى رأي أرسطو بأن البشر هم حيواناتٌ اجتماعيةٌ تحتاجُ لمجتمعٍ أخلاقيٍ جيْد التنظيم من أجل الحفاظ على وجودها وبقائها، و يظهرُ التأثير الأرسطي عليه في حديثه عن النفس الإنسانية حينما يذكرُ أن الإنسان يتميّزُ على سائر الكائنات الحية بالقوة الناطقة أي بالعقل الهيولاني التي يتميّزُ بها لاحتياجه لها للآخرين في تدبير شئون حياته، ويشيرُ إلى أن هذه القوة إذا ما حافظ عليها ونماها ستكونُ سبيله لتحقيق الكمال البشري والقرب من الله، كما تأثرت فلسفته العملية بأفلاطون وأرسطو، حيْث رأى أن الروح مثل الجسد يمكنُ أن تكون مريضةً أو صحيةً، و مثلما يذهبُ أصحاب الأجسام المريضة إلى الأطباء سعيًا للعلاج فإن أصحاب النفوس المريضة بحاجةٍ إلى البحث عن الحكام الحكماء الذين هم أطباء النفس، ومن أهم ما حرص على اظهاره والتأكيد عليه أن الشريعة اليهودية على فهمٍ وبيّنةٍ كاملةٍ للروح و الظروف اللازمة لتحقيق كمالها، وأهمها هو الوصول إلى الوسط بيْن النقيضين

سادسًا : من أهم ما اتفق فيه ابن جابيرول وابن ميمون: 1 - معرفتهما بفلسفات اليونان ليْس بشكلٍ مباشرٍ بل من خلال الفلاسفة العرب المسلمين مع نشاط حركة النقل والترجمة للعلوم والفلسفات والآداب المختلفة ومنها اليونانية.

2 - اهتمامهما بشريعتهما اليهودية التي كان لها لدى كلاهما مكانةً عاليةً

ومتميّزةً تعلو عما سواها، وعند التأثر بفلسفات اليونان حاولا التوفيق بيْنها وبيْن شريعتهما، ونجحا في هذا أحيانًا ولكن عند الاصطدام بتعارضٍ ملحوظٍ لا يمكن تجاوزه بيْنهما كانا يختاران العقيدة والشريعة ويعطيانها الأولوية.

3 - آرائهما الأخلاقية، حيْث يتشابهان في أفكار فلسفتيهما الأخلاقيتين وخاصةً في ضرورة الاهتمام بالجانب العقلي أو الروْحي في الإنسان لتحقيق الكمال، والاقتراب من الله وهى الغاية الأسمى .

أما أوجه الاختلاف بيْنهما :

1 - مدى تأثر كلاً منهما بفلسفة أرسطو، فهذا التأثر لم يكن واحدًا لدى كلاهما في درجته ونوْعيْته، فابن جابيرول كان أرسطو بالنسبة له أحد الفلاسفة اليونان الذين تأثر بهم، واتفق معه أحيانًا واختلف أحيانًا أخرى، أما ابن ميمون فاحتل أرسطو في فلسفته مكانةً عاليةً تميّز بها لديه عن غيْره من فلاسفة اليونان أو أي فلاسفة أو مفكرين آخرين .

2 - رأييهما في خلق العالم، حيْث كان لهما رأيان مختلفان في خلق العالم، فظهر لدى ابن جابيرول الأثر اليوناني الأفلاطوني المحدث المختلط بالأرسطية، بيْنما كان للجانب الديني والشريعة اليهودية ومحاولة التوفيق بيْنها وبيْن المذهب الأرسطي الغلبة لدى ابن ميمون .

ثبْت بالمصطلحات

1- جهبذ - ص 17 :

الجهبذ وجمعها جهابذة هى كلمةٌ فارسية الأصل دخلت اللغة العربية، وكانت تُطلقُ على الخبير في علم الحساب الذي يستطيعُ عمل الحسابات الطويلة والمعقدة بالنسبة للعصور القديمة، وهؤلاء الجهابذة كانوا يعملون في خدمة السلطان أو الوالي، وكان منصبهم يوازي منصب المراقب المالي أو مراجع الحسابات في العصر الحالي، ثم امتد معنى التسمية واصبحت تُطلقُ على الخبير العارف ببواطن الأمور والقادر على تمييز الجيّد من الردئ .

2 - نحرير - ص 17 :

النحرير هو الحاذق الماهر، العاقل المجرب، المتقن، الفطن، البصير بكل شيءٍ، فهو ينحرُ العلم نحرًا .

3 - جبل أثوس - ص 19 :

يقعُ في شمال اليونان، ويُعرفُ أيضًا باسم ولاية الجبل المقدس، ويُعتبرُ منطقةً نُسكيةً حيْث يقيمُ هناك رهبان من مختلف الكنائس الأرثوذكسية، ويخضعُ لسُلطة بطريرك القسطنطينية المسكوني، وعاصمة الجبل والبلدة الوحيدة فيه هى كاريس، ومن أجل الابتعاد عن الشهوات الحسّية يُمنعُ منعًا باتًا دخول النساء لجميع مرافق المنطقة، الأمر الذي اكسب الجبل قدرًا من الشهرة، وحتى إناث الحيوانات الأليفة باستثناء بعض القطط و الدجاج ممنوعٌ دخولها للمكان، وانتهاك حرمة الجبل ودخول النساء إليه يُعاقبُ عليه بالسجن من سنة إلى سنتين، وقد دعا برلمان الاتحاد الأوروبي اليونان مرتين إلى تغيير هذا القانون ولكن الطلب رُفض، وقد أُدرج الجبل ضمن قائمة التراث

العالمي لمنظمة اليونسكو في عام 1988 م .

4 – مقدونيا – ص 19 :

دوْلةٌ تقعُ في وسط شبه جزيرة البلقان جنوب شرق أوروبا، وتُعتبرُ إحدى البلدان التي خلفت يوغسلافيا، اعلنت استقلالها عام 1991 م، واصبحت عضوًا في الأمم المتحدة عام 1993 م، وفي مجلس أوروبا منذ ديسمبر 2005 م، اصبحت أيضًا مرشحةً للانضمام للاتحاد الأوروبي وتقدمت بطلبٍ للانضمام للناتو، وهى بلدُ حبيسٌ إذ تحدها كوسوفو من الشمال الغربي، وصربيا من الشمال، وبلغاريا من الشرق، و اليونان من الجنوب، وألبانيا من الغرب، وعاصمة جمهورية مقدونيا هى مدينة سكوبيه، ومن المدن الأخرى بها بيتولا، كومانوفو، يرياب، تتوفو، أوهريد، فلس، شتيب، كوتشاني، كوستيفار، كافادارسي، سترومبكا، ويوجدُ بالبلاد أكثر من 50 بحيرةٍ، بالإضافة لستة عشر جبلٍ يزيدُ ارتفاعها عن 2000 متر .

5 – هضبة أريوباجوس – ص 20 :

هضبةٌ في أثينا باليونان سُميت هى ومجلس النبلاء بالمدينة بهذا الاسم نسبةً إلى الإله آريس، أحد الآلهة الإغريقية الأوليمبية الاثنى عشر العظام، وهو من آلهة الحرب، وعُرف عند اليونان تحت اسم مارس، حيْث يشتركان في كوْكب المريخ المكرس لهما، إلا أن آريس أُعتبر أكثر نبلاً وأخلاقًا من مارس، واسمه مازال مجهول الاشتقاق، وثمة تضاربٌ حوْله، فهو المقاتل أو الشجاع، أو ربما يكونُ مشتقًا من الإله إيرا البابلي إله الحرب والطاعون وأحد آلهة العالم السفلي، ولقد كان مارس محبوبًا أكثر عند الرومان بوصفه حارس الدوْلة المنتقم من كل الأعداء، حيْث وُضع في المرتبة الثانية بعد جوبيتر عندهم على عكس اليونان الذين أحبوا أكثر الآلهة المسالمة، وآريس كان من الآلهة التي تتميّزُ بالذكاء على الرغم من شجاعته، لكنه كان هائجًا ومحبًا للدماء

و الصراعات والمعارك، مما جعل اليونان يعبدونه خوْفًا منه لا حبًا فيه، وهو من اوجد المشعل والحربة، ويُعد الكلب والنسر من حيواناته المقدسة .

6 – معبد لايسان أبولو – ص 25 :

أو معبد أبولو أبيكوريوس، يقع على أحد المنحدرات الجبلية النائية في بيلوبونيز على ارتفاع 1130 متر، وهو من أكثر المعابد اليونانية الباقية على أصلها بشكلٍ رائع، بناه المهندس ليكون أكتينوس فيما بينْ عاميّ450 و400 ق . م، ويمزجُ بينْ 3 أنواعٍ من العمارة اليونانية هى الأعمدة الدوريسية والأيونية والكورنيثية، وسُجل في اليونسكو كأثرٍ عالمي في عام 1986 م .

7 – الدستور – ص 26 :

كلمةٌ مشتقة من كلمة دست الفارسية، وتعني القواعد التي يُعمل بمقتضاها، و اصبحت تشيرُ إلى مجموعة القواعد الأساسية التي تبينُ شكل الدوْلة ونظام الحكم فيها وتشريعاتها والهياكل القانونية والسياسية لها ومدى سُلطتها إزاء الأفراد وحقوقهم وواجباتهم فيها، وقد يكونُ مكتوبًا أو غيرْ مكتوب، كما أن للكلمة معاني أخرى أيضًا منها الإجازة أو الوزير أو الدفتر الذي تُكتبُ فيه أسماء الجنود ومرتباتهم، أو الذي تجُمعُ فيه قوانين الملك .

8 – سفسطة – ص 33 :

أصل هذا اللفظ في اليونانية سوفيسما، وهو مشتقٌ من لفظ سوفوس، ومعناه الحكيم والحاذق، والسفسطة عند الفلاسفة هى الحكمة المموّهة، وعند المنطقيين هى القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم واسكاته، كالقوْل بأن : الجوْهر موْجودٌ في الذهن، وكل موْجودٌ في الذهن، فالجوْهر

عرضٌ، وقيل إن القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يُسمّى قياسًا سوفسطائيًا، وكذلك إن السفسطة قياسٌ ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويُقصدُ به خداع الآخرين أو خداع النفس، ولكن إذا كان القياس كاذبًا ولم يكن مصحوبًا بهذا القصد لم يكن سفسطةٌ، بل مجرد خطأٌ أو انحرافٌ عن المنطق .

9 – الديالكتيك – ص 72 :

كلمة يونانية الأصل تعني فن الجدل والحوار ويقومُ على تبادل الحجج والجدال بينْ طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معيّنةٍ، وطريقةٌ من طرق التفكير تعملُ على تحليل الواقع والظواهر الاجتماعية على أساس تناقضاتها من أجل تجاوزها .

10 – أجلاف – ص 78 :

الجلف هو الشخص السمج الأحمق الفظ العنيف القاسي الشرس، غليظ الطبع خشنه، الجافي في معاملاته مع من حوْله، والبربري السوقي الهمجي .

11 – ورق البردي – ص 82 :

يعيشُ نبات البردي على ضفاف نهر النيل وفي منطقة الدلتا حيْث تتواجدُ المستنقعات، وتتمُ زراعته في المياه الضحلة التي لا يتجاوزُ عمقها 90 سم، ويصلُ طول النبات إلى خمسة أمتار تقريبًا، وثماره تُؤكلُ نيئةٌ أو مطبوخةٌ، أما صناعة الورق منه فتكونُ من قصب النبتة، حيْث يتمُّ تقطيعها بشكلٍ طولي ثم تُصفُ القطع بجوار بعضها البعض، و القطعة التي في منتصف القصب هى الأفضل لورق البردي، ولقد انتشر استخدام هذا الورق في مصر وسوريا واليونان وإيطاليا وغيرْها، حيْث كانت تُرسمُ عليه المخطوطات والرسومات التي تدلُّ على الحضارات المختلفة عبر

العصور، ولكن مصر هى أكثر دوْلة استخدمته وكانت تصدّرُه للدوْل الأخرى، وبقيَت محتكرةٌ لزراعة نباته ومصدرةٌ له حتى القرن التاسع عشر حين بدأ استخدام الورق المعروف حاليًا، ولم يقتصر استخدامه على الكتابة وإنما أيضًا تمّ استخدامه في لف الموتى، وقد عُثر عليه في توابيت بعض المومياوات وأحيانًا بينْ أيديها، واُستخدم في العصر الروماني على نطاقٍ واسعٍ في الكُتب والمراسلات القانونية والعقود التجارية .

12 – مقايضة – ص 86 :

المقايضة هى النظام الذي يتمُّ بمقتضاه تبادل البضائع أو الخدمات مباشرةً بسلعٍ أو خدماتٍ أخرى دون استخدام وسيلة تبادل مثل المال، وهى أول نظام اقتصادي معروف، وعادةً ما تكونُ ثنائيةً ولكنها أيضًا قد تكونُ متعددة الأطراف أي بوساطةٍ من خلال المنظمات المقايضة، والمقايضة موْجودةٌ حتى الآن حتى في المجتمعات المتقدمة حيْث تكونُ بديلاً عن التعامل بالنقود في أوقات الأزمات النقدية، كأن تكون العملة غيرْ مستقرةٍ، على سبيل المثال التضخم أو الانكماش، أو ببساطةٍ غيرْ متوْفرةٍ لاجراء التجارة .

13 – الجمباز – ص 90 :

كلمة جمباز من أصلٍ يونانيٍ وتعني تدرّب عاريًا، والجمباز نوْعٌ من أنواع الرياضة التي تكونُ فرديةً في أدائها، وتقومُ على أداء سلسلةٍ من الحركات باستخدام أجهزةٍ ومعداتٍ خاصةٍ بها، وللرجال هناك 6 أجهزة هى البساط الأرضي وحصان الحلق وطاولة القفز، والمتوازي وجهاز العقلة والحلق، أما للنساء فهناك نوْعين من الجمباز هما الجمباز الفني والجمباز الايقاعي، والجمباز عمومًا يحتاجُ للقوة والمرونة والبراعة والسرعة

في أداء الحركات، وممارسة هذه الرياضة تساعدُ على تقوية العضلات وتقليل آلامها والشدّ والالتهابات فيها، وتزيدُ من مرونتها وتقوي العظام و تحافظُ على وزن الجسم بشكلٍ مثالي .

14 – دراميات – ص 94 :

الدراما أو التعبير الدرامي هو نوْعٌ من التعبير الأدبي الذي يُؤدى تمثيلاً في المسرح أو السينما أو التلفزيون أو الإذاعة، وتهتمُ القصص الدرامية غالبًا بالتفاعل الإنساني وكثيرًا ما يصاحبُها الغناء والموسيقى، وترجعُ كلمة دراما في أصلها إلى كلمةٍ يونانيةٍ قديمةٍ تعني العمل، وتأتي أيضًا بمعنى التناقض حيْث يجتمعُ في هذا النوْع من التمثيل خليطٌ من الضحك والجد والواقع والخيال والسعادة والفرح والحزن والشقاء، وتنقسمُ الدراما في المفهوم الإغريقي إلى ثلاثة أجزاءٍ هى 1 – الملهاة أو الكوميديا وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي للضحك ويُشار إليه بالقناع الأبيْض الضاحك 2 – المأساة أو التراجيديا وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي إلى الحزن ويمثّله القناع الأسوْد الباكي 3 – نوْعٌ خاصٌ من الدراما يقعُ بينْ الاثنين حيْث يعتمدُ على قصص الأساطير ويُعرفُ باسم التراجيكوميدي، و يتناولُ الشخصيات الأسطورية ببعضٍ من السخرية، وحديثًا يمكنُ ادراج بعض أنواع الكوميديا السوْداء تحت هذا المسمى .

15 – ملقة – ص 102 :

مدينةٌ أسبانيةٌ قديمةٌ واقعةٌ جنوب البلاد، وهى عاصمة مقاطعة ملقة في منطقة أندلوسيا، تطلُّ على البحر المتوْسط وتقعُ وسط مدينة كوستا ديل سول، وتبعدُ حوالي 100 كم شرق مضيق جبل طارق، وهى أهم ميناء أسباني بعد برشلونة، تحيطُ بها الجبال ويوجدُ حوْلها نهريّ غوادالمدينا وغواداهورس،

مُناخها اللطيف المعتدل المتوْسطي شبه الاستوائي يجذبُ إليها السياح بشكلٍ كبيرٍ، وقد تأسست المدينة في عام 1000 ق . م على يد الفينيقيين الذين اسموها مالاكة، وهو اسمٌ مشتقٌّ من كلمة ملح في الفينيقية وبعض اللغات السامية كالعبرية والعربية، حيْث كانت الأسماك تُملحُ تلقائيًا على موانئها، واستوْطنها التجار الفينيقيون ووصفوها بأنها ضوء الليل وذلك لانعكاس ضوء القمر على شاطئها المطل على البحر الأبيْض المتوْسط، وبنوا فيها قلعةً .

16 – قرطبة – ص 102 :

عاصمة مقاطعة قرطبة التابعة لمنطقة أندلوسيا في جنوب أسبانيا وتقعُ على ضفة نهر الوادي الكبير، اشتهرت أيام الحكم الاسلامي لأسبانيا حيْث كانت عاصمة الدوْلة الأموْية هناك، من أهم معالمها مسجد قرطبة، وذكر ياقوت الحموي عن أصل اسم مدينة قرطبة أنه يرجعُ إلى مصدرين أولهما أعجميٌ رومانيٌ والثاني عربيٌ، أما معنى الكلمة في اللغة العربية فيُقصدُ بها العدو الشديد، وفي روايةٍ أخرى تأتي بمعنى صرعه، وتعني أيضًا السيْف، وقد فتح المسلمون الأموْيون قرطبة على يد القائد مغيث الرومي مولى الخليفة الوليد بن عبد الملك، في عام 710 م، وجعلوها مقرًا لولاتهم على الأندلس فظلّت كذلك حتى سقوط الدوْلة الأموْية على أيدي العباسيين عام 750 م، ولكن لم يعلُ شأن قرطبة إلا مع قدوم الأمير الأموْي عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس فارًا من العباسيين، فاستولى على مقاليد الأمور في الأندلس الاسلامية وجعل قرطبة عاصمةً له عام 756 م، وكان هذا بداية عصر قرطبة الذهبي، حيْث اصبحت عاصمة الأندلس الاسلامية بأكملها وأهم مدينةٌ في شبه الجزيرة الأيبيرية .

17 - سرقسطة - ص 102 :

عاصمة مقاطعة سرقسطة وأيضًا عاصمة منطقة أراغون في شمال شرق أسبانيا، تقعُ على نهر إبرة، قال أحد المؤرخين في وصفها : " هى قاعدةٌ من قواعد الأندلس، كبيرة القطر، آهلةٌ، ممتدة الأطناب، واسعة الشوارع، حسنة الديار والمساكن، متصلة الجنّات والبساتين، لها سورٌ حصينٌ، وهى على ضفة نهرٌ كبيرٌ يأتي بعضه من بلاد الروم وبعضه من جبال قلعة أيوب ومن غيرْ ذلك، فتجتمعُ مواد هذه الأنهار كلها فوْق مدينة تطيلة، ثم تنصبُ إلى مدينة سرقسطة، وهى المدينة البيْضاء، وسُمّيت كذلك لكثرة جصها وجيارها، ومن خواصها أن لا تدخلُها حيةٌ البتة، وإن جُلبت إليها ماتت، ومن الناس من يزعم أن فيها طلسماً لذلك، ومنهم من يقولُ إن أكثر بنيانها من الرخام الذي هو صنفٌ من الملح الدرائي، ومن خواصه أن لا تدخل الثعابين موْضعًا يكونُ فيه، واسم المدينة مشتقٌ من اسم قيصر أغسطة الذي بناها، وقد جعلها على شكل الصليب و لها أربعة أبوابٍ : بابٌ إذا ما طلعت الشمس من أقصى المطالع في القيْظ قابلته عند بزوغها، فإذا غربت قابلت الباب الذي بإزائه من الجانب الغربي، وبابٌ إذا طلعت الشمس من أقصى مطالعها في الشتاء قابلته عند بزوغها وهو الباب القبلي، وإذا غربت لاقت الباب المقابل له "، ومن أهم معالم المدينة قصر الجعفرية الذي بناه المقتدر أمير طائفة سرقسطة في النصف الثاني من القرن الحادي عشر .

18 - الكابالاه - ص 106 :

هو علم الأسرار والخفايا عند اليهود، وكان يُسمّى أيضًا الحكمة الغيبية، ثم اصبح حركة تصوّف يهودية ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي، وتبلوّرت عن اتجاهين عملي ونظري، ظهر الاتجاه العملي في الشرق ثم انتقل لإيطاليا في

النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وبعد ذلك إلى ألمانيا، وتتخذُ مدرسة هذا الاتجاه الصلوات والابتهالات والتأمل سبيلاً للتقرب إلى الذات العلية أو الله، ومعرفته وحبه حبًا خالصًا منزهًا عن كل غرض وغاية عدا الأمل في التجلي الإلهي، أما الاتجاه النظري فلقد ازدهر في أسبانيا وجنوب فرنسا، واتبع علماؤه المناهج الفلسفية في الاقناع، وأفكار الكابالاه يتضمنُها كتابٌ أساسيٌ شهيرٌ هو كتاب " الزوهر " أو الضياء، وهو يتكوّنُ من جزأين أحدهما بالعبرية والآخر بالآرامية، وعدد صفحاته حوالي 2000 صفحة .

19 – قصر الحمراء الأول – ص 115 :

قصر الحمراء واحدٌ من أروّع القصور في تاريخ العمارة الاسلامية، ومن أعظم الآثار الأندلسية وأجملها، بما حواه من بدائع الصنع والفن، وهو جزءٌ من معالم مدينة غرناطة حيْث يقعُ في الجزء الشمالي الشرقي منها، ومن المرجح أن سبب تسميَته هو لوْن حجارته الضارب للحمرة، ويتكوّن من مجموعة أبنيةٍ محاطةٌ بأسوارٍ تقومُ على ربوةٍ عاليةٍ ترتفعُ إلى 100 م وتُسمّى السبيكة، والأبنية على ثلاثة أقسام : القسم العسكري و يقعُ في شمال الشرقي للقصر، وهو قلعةٌ تحرسُ الحمراء ولها برجان عظيمان، و القسم الثاني هو القصر الملكي في الوسط، والثالث هو المخصص للخدم، ويرجعُ بناء القصر إلى القرن العاشر الميلادي، حيْث كانت هناك قلعة الحمراء أو كما كان يُطلقُ عليها قصبة الحمراء فوْق الهضبة الواقعة على ضفة نهر حدرة اليسرى، وعندما تولى زعيم البربر باديس بن حبوس حكم غرناطة بعد ظهور دوْل الطوائف انشأ سورًا منيعًا حوْل الهضبة التي قامت عليها القلعة، وبنى داخل السور قصرًا أو مركزًا لحكومته، وهذا هو قصر الحمراء الأول، وتوالت بعده القصور والانشاءات على أيدى العديد من السلاطين بدءًا من محمد بن

الأحمر النصري ثم ولده محمد، ثم أبو الوليد إسماعيل ثم ولده يوسف .

20 - عيد الغفران كيبور - ص 117 :

يوم كيبور هو يوم الكفارة، ويُعدُّ هذا اليوم واحدًا من أهم الأعياد اليهودية إن لم يكن أهمها على الاطلاق، ويكونُ في العاشر من شهر أكتوبر، ويبدأُ قبل غروب الشمس من اليوم التاسع وحتى غروب شمس اليوم التالي، فمدته حوالي 27 ساعة طبقًا لما جاء في سفر التكوين، حيْث قال الله في نهاية خلق كل يوم : " رأى الله أنه حسن، وكان مساء، وكان صباح "، وبداية هذه الشعيرة ترجعُ لعصور العبريين الأولى، بل من الراجح أن الشريعة الموسوية نفسها قررت يومًا في السنة لحساب النفس والندم على ما بدر من المؤمن من الخطايا، والتكفير عنها بالصوم وأيضًا بالذبائح والصلوات والأموال، وردّ المظالم إلى أهلها وطلب الصفح من المعتدى عليهم، وكان اسمه قديماً يوم هكبوريم أي يوم الكفارات .

21 - العلم الأخروي المسيحاني (الليتورجي) - ص 118 :

مصطلح ليتورجي أو ليتورجيا يوناني الأصل ويعني عمل أو فعالية الشعوب، واتخذ في المسيحية معانى جديد هى الاشتياق الإلهي ومجد الثالوث المقدس، والرحمة الأبدية والطاقة الروحية ونهر الحياة النابع من محبة الله للبشر، وظهر سر الليتورجية في العقلية الملتهبة وفي خيْمة العهد وفي هيْكل أورشليم ظهورًا تاريخيًا فعّالاً وضّحته كلمات الأنبياء، وتجسد في شخص يسوع المسيح .

22 - الرباعيات الشعرية العربية - ص 120 :

الرباعية والتي تُسّمى أيضًا الدوبيت هى أحد فنون الشعر، ظهرت أولاً في الشعر الفارسي قبل أن تنتقل إلى العربية، وكلمة دوبيت مكوّنةٌ من كلمتين

إحداهما دو بمعنى اثنين والأخرى بيت بمعنى بيْت الشعر، والرباعية بيْتان من الشعر متفقان في الوزن والقافية، وليْس من شرطه موافقة المصراع الثالث، وقد ذكر القاضي التنوخي (ت 384 ه) الرباعيات حين قال : " حضرني أبو أحمد عبد الله بن عمر الحارثي، وعندي صوفيّ يترنمُ بشيءٍ من الرباعيات، فلم يستطبه أبو أحمد، فقال له على البديهة : يا أخي لا أقطعُ حديثك إلا بخيرٍ "، وقد ذكر مصطفى صادق الرافعي خمسة انواعٍ للرباعيات على أساس القوافي، وهى : 1 - الرباعي المعرج، ويُشترطُ في قوافيه أن يكون بينْ ثلاثٍ منها أو بينْ أربعتها الجناس التام 2 - الرباعي الخاص، ويُشترطُ فيه أن تكون كل قافيتين متقابلتين بيْنهما جناسٌ تامٌ 3 - الرباعي المنطق، ويكونُ الجناس فيه بينْ القافيتين الأولى والثالثة والقافيتين الثانية والرابعة، ولكنه لا يكونُ تامًا 4 - الرباعي المرفّل، وفيه جناسٌ غيرْ تام بينْ القافيتين الأولى والثالثة وتامٌ بينْ الثانية والرابعة أو العكس 5 - الرباعي المردوف، ويحسُنُ فيه التزام الجناس .

23 - معجزة الثعبان النحاسي - ص 122 :

ورد في التوراة أنه لّما تذمر بنو إسرائيل من طعام المنّ الذي رزقهم به الله بمعجزةٍ هو والماء، ارسل إليهم حيّاتً ساماتً لمعاقبتهم، حيْث كانت تلدغُهم فمات الكثير منهم، وأخيرًا ذهبوا لموسى واعترفوا بخطيئتهم واعتذروا له وطلبوا منه ان يدعو لهم الله أن يبعد عنهم هذه الحيّات، فأمر الله موسى أن يصنع ثعبانًا من النحاس ويضعه على عمودٍ، وكل من يُلدغُ يجب أن ينظر إليه، وفعل موسى ما أُمر به، وراح الناس الذين لُدغوا ينظرون للثعبان النحاسي فيصيرون أصحاء من جديدٍ .

24 – معجزة حمارة بلعام – ص 122 :

قصةٌ وردت في التوراة عن رجلٍ اسمه بلعام ارسل بالاق ملك موآب في طلبه ليأتي ويلعن الإسرائليين الذين كانوا على وشك دخول أرض كنعان، وكان بالاق يخشاهم، فوعد بلعام باعطائه مالاً كثيرًا مقابل لعنهم، فيركبُ بلعام على حمارته وينطلقُ في طريقه إلى بالاق، ولكن يعترضُ طريقه ملاكٌ يحملُ سيْفًا طويلاً، ولا يتمكنُ بلعام من رؤيته، لكن حمارته تراه، فتحاولُ تفاديه يمينًا ويسارًا، ثم أخيرًا تقفُ مكانها ولا تتحركُ، فيغضبُ بلعام جدًا، ويضربهُا، فإذا بها تنطقُ وتقولُ له : لماذا تضربُني ؟ أي خطأٍ فعلته معك ؟ فيجيبُها بلعام: جعلتني أبدو كأحمقٍ ولو كان لدي سيْفٌ لقتلتك، ثم يتمكنُ بلعام من رؤية الملاك وبيده السيْف واقفًا في الطريق، ويسمعُه يقولُ له : لماذا تضربُ حمارتك؟ لقد أتيْت لأقطع عليك طريقك لأنه لا ينبغي أن تذهب لتلعن إسرائيل، ولو لم تمل حمارتك من قدامي لكنت قد قتلتك ولم آوذيها، عندئذ يقولُ بلعام : لقد اخطأت ولم أعرف أنك واقفٌ في الطريق، ويسمحُ الملاك لبلعام بالذهاب، فينطلقُ إلى بالاق، ويحاولُ رغم ما حدث لعن الإسرائيليين، ولكنه يجدُ نفسه بدلاً من ذلك يباركُهم ثلاث مراتٍ .

25 – مكتبة مازارين – ص 124 :

مكتبةٌ فرنسيةٌ تقعُ داخل قصر معهد فرنسا في باريس، على الضفة اليسرى لنهر السين وأمام متحف اللوفر، أسسها الكاردينال مازارين وهو رجل سياسة غمس نفسه بشكلٍ غيرْ عادي في شئون العلم والفن، ووقف بجانبه جابرييل نوديه الدارس العظيم والمثل الأعلى للمكتبيين، وكتابه " مشروع لبناء مكتبة " الذي نُشر عام 1627 م يتضمنُ برنامجًا

لمكتبةٍ عالميةٍ تحوي أهم الكُتب في كل فروع المعرفة في لغاتها الأصلية و ترجماتها بالإضافة للتعليقات عليها، وبعد أن التحق بخدمة مازارين عام 1642 م وجد الفرصة مواتيةً لتنفيذ برنامجه، وجاءته الهدايا من جميع الجهات، وكلف الجنرالات والدبلوماسيين في الخارج بجلب الكُتب، كما قام بنفسه برحلاتٍ طويلةٍ إلى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا لهذا الغرض، ليتجمع لديه في النهاية ما يقربُ من 40 ألف كتابٍ، تمّ تجليدها تجليدًا فاخرًا بالجلد المراكشي، ووُضعُ عليها شعار الكاردينال بماء الذهب، و افتُتحت المكتبة لكل الراغبين في الدرس والتحصيل، واُعتبرت ثامن عجائب الدنيا، إلا أنها وقعت فريسة حرب الفروند في بداية الخمسينات من القرن السابع عشر ودُمر معظم ما بها من كُتبٍ ووثائقٍ نادرةٍ، ولم يحتمل نوديه انهيار حلم عمره أمام عينيه فرحل عن فرنسا، وعندما استرد مازارين قوّته وبدأ في إعادة بناء المكتبة، مات نوديه وهو في طريقه لفرنسا، واليوْم تضمُّ المكتبة أغنى مجموعة من الكُتب والمخطوطات النادرة .

26 - مكتبة بودليان - ص 140 :

هى المكتبة البحثية الرئيسية في جامعة أكسفورد، وأحد أقدم المكتبات في أوروبا، و ثاني أكبر مكتبةٍ في بريطانيا بعد المكتبة البريطانية، تأسست بشكلها الحالي في عام 1602 م، بعد تدمير مكتبةٍ سابقةٍ عليها في أكسفورد، وهى أحد مكتبات الايداع المعتمدة للأعمال التي تُنشرُ في المملكة المتحدة، ومخوّلةٌ بالحصول على نسخةٍ من كل كتابٍ يُنشرُ بجمهورية أيرلندا، ومختصةٌ بالمراجع بشكلٍ أساسيٍ ولا يُسمحُ بالاستعارة منها إلا في أضيّق الحدود عن طريق المكتبات الأُخرى .

27 - عيد الفصح - ص 153 :

هو أحد الأعياد الرئيسية في اليهودية، ويُحتفلُ به لمدة سبعة أيام ابتداءً من من 15 إبريل بحسب التقويم اليهودي، لاحياء ذكرى خروج بني إسرائيل من مصر الفرعونية كما يوصفُ في سفريّ التكوين والخروج والتفسير اليهودي التقليدي لهما، بأن بني إسرائيل كانوا عبيدًا للمصريين فتمردوا على الفراعنة وذهبوا إلى سيناء لمدة أربعين سنة حتى استقروا في بلاد كنعان، وفي خلال ترحالهم في بادية سيناء انزل الله على موسى وبني إسرائيل وصاياه وجعلهم شعبًا واحدًا، ومن هنا كانت الأهمية الوطنية لعيد الفصح بجانب أهميته الدينية واعتباره عيد الحرية أو عيد نشأة الشعب اليهودي، ويصومُ اليهود عادةً اليوْم السابق لعيد الفصح، ويحرمُ في هذا العيد أكل الخبز أو أي طعام مصنوع من العجين المختمر، وبدلاً منه يُؤكل فيه فطير غيرْ مختمر مخبوزًا خصيصًا لِلعيد يُسمّى مانساه، و ذلك كرمزٍ لاستعجال بني إسرائيل عند خروجهم من مصر حيْث لم يتمكنوا من الانتظار لانتفاخ العجين عندما أعدوا مؤونتهم .

28 - المشناه - ص 163 :

كلمةٌ عبريةٌ مشتقةٌ من الفعل العبري شنأّه ومعناه يثّني أو يكررُ، ثم اصبح معنى الكلمة يدرسُ، وبشكلٍ محدد دراسة الشريعة الشفوْية، وهى أوْل ما تمّ تأليفه في التوراة الشفهية، وتتضمنُ الشرائع ومجموعةً واسعةً من من الشروح والتفاسير تتناولُ أسفار العهد القديم التي قالها التنائيم، وهناك آراءٌ مختلفةٌ حوْل بداية صياغة المشناه، ولكن الرأي الأكثر شيوعًا هو أن تحريرها وصياغتها النهائية كانا في نهاية فترة التنائيم، في بداية القرن الثالث بواسطة الرابي يهودا الناسي وحكماء جيله .

المراجع المستخدمة في التعريف بالمصطلحات

أولاً : المراجع والمَوْسوعات العربية والمترجمة :

(1) المراجع العربية :

1 – رشاد عبد الشامي – الرموز الدينية في اليهودية – سلسلة الدراسات الدينية و التاريخية – العدد 11 – مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة – 2000م.

2 – سيّد حامد النسّاج – البناء الدرامي للمأساة عند أرسطو – مكتبة غريب – القاهرة – 1987 م .

3 – عبد العزيز الدولاتي – مسجد قرطبة وقصر الحمراء – دار الجنوب للنشر – تونس – 1977 م .

4 – محمد خليفة حسن أحمد – تاريخ الديانة اليهودية – دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – 1998 .

5 – محمد عبد الله عنان – الآثار الأندلسية الباقية في أسبانيا والبرتغال، دراسةٌ تاريخيةٌ أثريةٌ – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – 1961 م .

(2) الكتب الأجنبية المترجمة للعربية :

6 – الأنبا سلوانس – 100 سؤال وجواب من كتب التقليد اليهودي القديم – ترجمة وتعليق ميخائيل مكسي إسكندر – مكتبة المحبة – 2007 م .

7 – ألفرد هيسيل – تاريخ المكتبات – ترجمة شعبان خليفة – المكتبة الأكاديمية – القاهرة – 1993 م .

(3) الموسوعات والمعاجم العربية :

8 – إمام عبد الفتّاح إمام – معجم ديانات وأساطير العالم – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1995 م .

9 – جميل صليبا – المعجم الفلسفي – الجزء الأول – دار الكتاب اللبناني – بيرْوت – لبنان – الطبعة الأولى – 1982 م .

10 – حسين مؤنس – موْسوعة تاريخ الأندلس، تاريخ وفكر وحضارة وتراث – الجزء الأول – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الأولى – 1996 م .

11 – رشاد الشامي – موْسوعة المصطلحات الدينية اليهودية – المكتب المصري لتوْزيع المطبوعات – القاهرة – الطبعة الثانية – 2003 م .

12 – سامي أبو شقرا – موْسوعة الأديان – الجزء الأول – دار الاختصاص للنشر – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 1989 م .

13 – سامح فرج – معجم فرج للعامية المصرية والتعبيرات الشعبية للصنّاع و الحرفيين المصريين في النصف الثاني من القرن العشرين – الهيْئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة – 2006 م .

14 – سليم إلياس – الموْسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان – الجزء الثاني مذاهب وديانات قديمة – مركز الشرق الأوسط الثقافي للطباعة و النشر والترجمة والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 2008 م .

15 – محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين – القاموس المحيط –

تحقيق محمد نعيم العرقسوسي – مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوْزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الثامنة – 2005 م .

16 – محمد علي التهانوي – موْسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم – الجزء الأول – مكتبة لبنان – بيرْوت – لبنان – الطبعة الأولى – 1996 م .

17 – نور الدين خليل – قاموس الأديان الكبرى الثلاثة : اليهودية، المسيحية، الاسلام – مراجعة محمود آدم – مؤسسة حورس الدولية – الإسكندرية – 2006 .

18 – هاشم عبود الموْسوي – موْسوعة الحضارات القديمة – دار المنهل للطبع و النشر والتوْزيع – بيرْوت – لبنان – 2013 م .

19 – هيا الملكي – آثار كلاسيكية، آريس الإله – الموْسوعة العربية – مؤسسة أعمال الموْسوعة للنشر والتوْزيع – دمشق – سوريا – 1999 م .

20 – يوسف عيد – الديانة اليهودية – موسوعة الأديان السماوية والوضعية – دار الفكر اللبناني – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 1995 م .

(4) المواقع الإلكترونية العربية :

21 – جمهورية مقدونيا – موْقع المعرفة الإلكتروني –
https: / /www.marefa.org /جمهورية_مقدونيا

22 – سناء الدويكات – ورق البردي – موْقع موْضوع.كوم – 14 / 1 / 2016 م – / mawdoo3.com ورق_البردي

٢٣ – مجلة البيان الإماراتية الإلكترونية – مقال بعنوان الأرض التي يُحرّمُ

على الإناث دخولها - مؤسسة دبي للاعلام - ١١ / ٦ / ٢٠١٣ م -
www.albayan.ae /five-senses /travel /2013-06-11-1.1901774

24 - مجلة البيان الإماراتية الإلكترونية - مقال بعنوان قصر الحمراء شاهدٌ على روْعة الحضارة الاسلامية في الأندلس - مؤسسة دبي للاعلام - 2 / 7 / 2013 م -
www.albayan.ae /editors-choice /asfar /2013-07-02-1.1914830

25 - وسام طلال - ما هى رياضة الجمباز ؟ - موْقع موْضوع.كوم - 1 / 10 / 2014 م - ما هى_رياضة_الجمباز/ mawdoo3.com

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

26 -Kaufman Kohler - Jewish Theology systematically and historically considered - the Macmillan company - 1918 .

27 - Scott G. Mcnall - Theoretical perspectives in sociology - Martin's press - New York - USA - 1979 .

28 - Steven M. Sheffrin - Principles in action - Prentice Hall economics - Prentice Hall - New York - USA - 2003 .

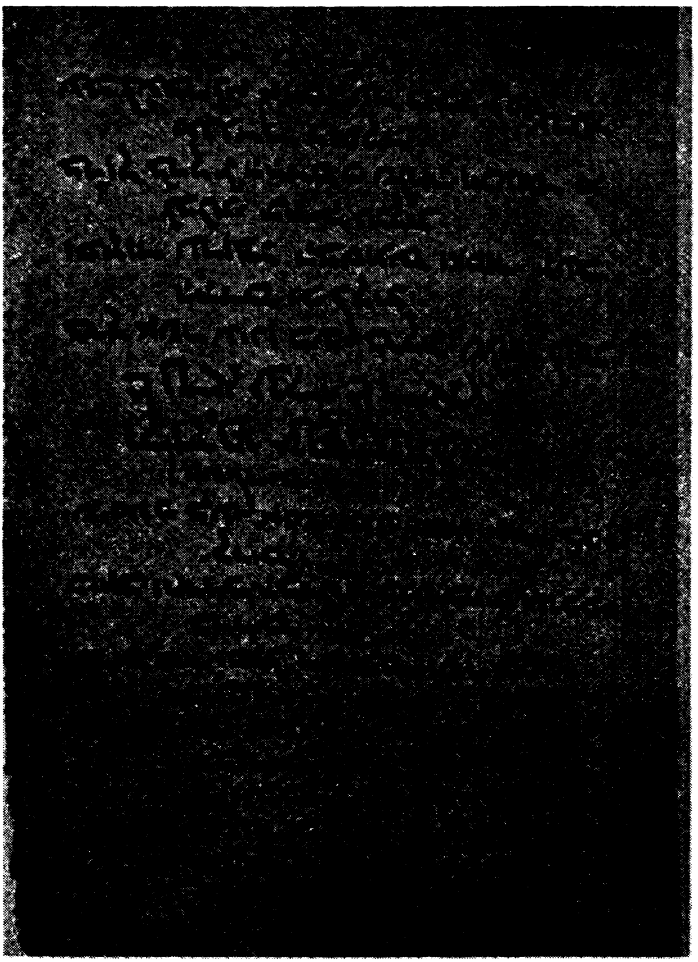
ثبت بالصور

أرسطو طاليس ـ

تمثال نصفي لأرسطو من الرخام

مخطوطة عربية تصوّرُ أرسطو

تمثال لابن جابيرول في حديقة مدينة ملقة الأندلسية

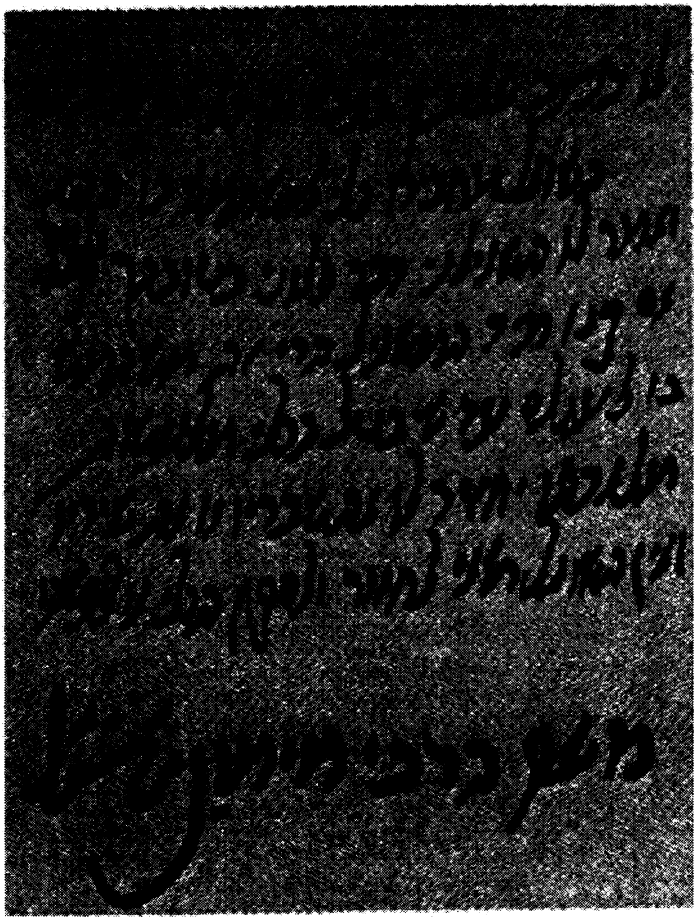


مخطوطة قصيدة لابن جابيرول

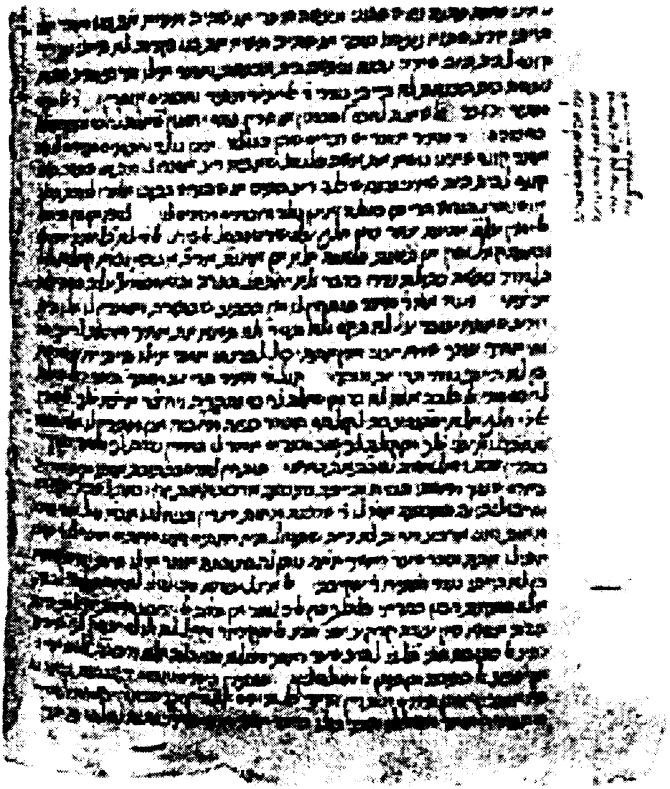
شاهد قبر سليمان بن جابيرول

موسى بن ميمون

تمثال موسى بن ميمون في حديقة بقرطبة



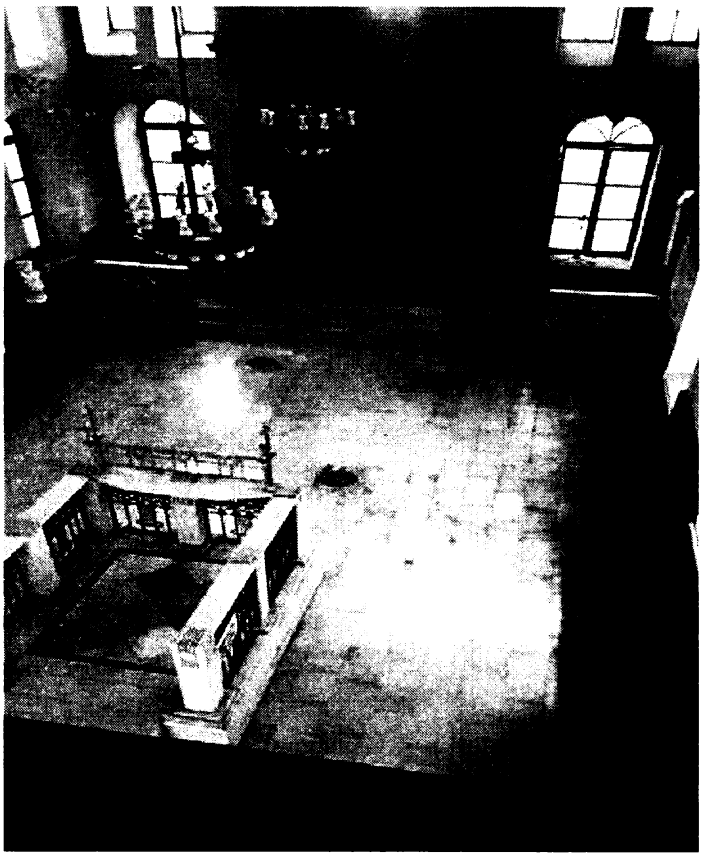
صورة لتوقيع ابن ميمون في مخطوط



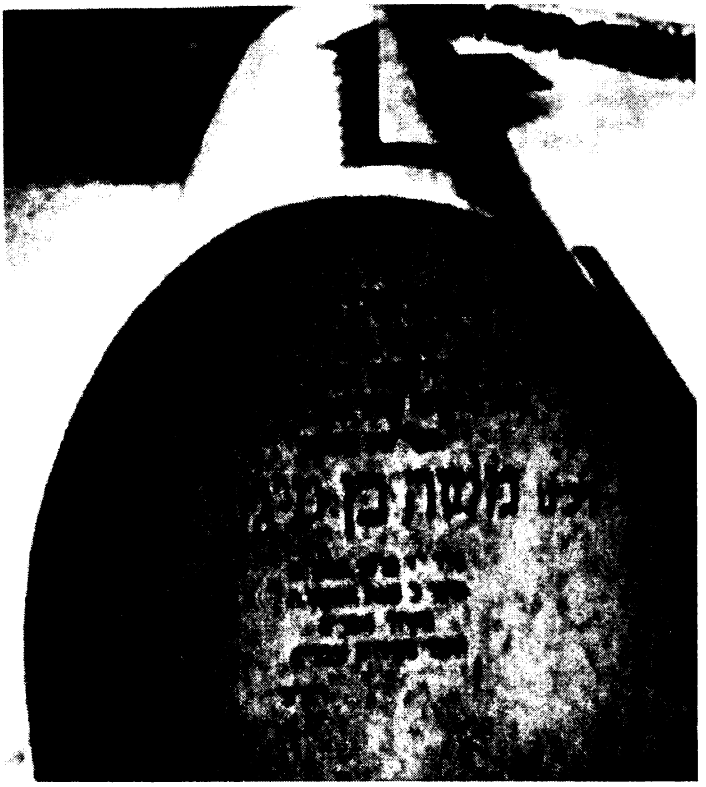
مخطوطة لتفسير المشنا لابن ميمون مكتوبةً بالكرشوني أي العربية بأحرفٍ عبريةٍ

صفحة مصوّرة من " دلالة الحائرين " تعبّر عن أثر أرسطو في فلسفة ابن ميمون ، حيث تظهرُ أرسطو جالسًا على كرسيٍ و فوقه نجومٌ مسدّسة

لوحة مدخل معبد موسى بن ميمون في ١٥ ش درب محمود في حارة اليهود بالموسكي في القاهرة القديمة



مكان الصلاة في معبد موسى بن ميمون بالقاهرة



صورة ضريح موسى بن ميمون بعد نقل رفاته
من معبده في القاهرة إلى طبريا بفلسطين

المصادر والمراجع والقواميس والمَوْسوعات والمواقع الإلكترونية المستخدمة في البحث

أولاً : العربية :

(١) المصادر العربية والمترجمة إليها :

١ - ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - تحقيق ودراسة عامر النجار - المجلد الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ٢٠٠٠ م .

٢ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - الملل والنحل - صحّحه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد - الجزء الثالث - دار الكُتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٩٢ م .

٣ - أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي - طبقات الأمم - نشره وذيّله بالحواشي واردفه بالروايات والفهارس لويس شيخو اليسوعي - نُشر بتتابع في السنة الرابعة عشرة من مجلة المشرق - المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين - بيروت - لبنان - ١٩١٢ م .

٤ - أبو نصر الفارابي - كتاب الجمع بين رأييّ الحكيمين - تقديم وتعليق ألبير نصري - دار المشرق (المطبعة الكاثولوكية) - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٦٨ م .

٥ - أرسطو طاليس - السياسة، مع مقدمة في علم السياسة منذ الثوْرة الفرنسية حتى العصر الحاضر لبارتلمي سانتهيلير - ترجمة أحمد لطفي السيّد - منشورات الجمل - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ٢٠٠٩ م .

٦ - أرسطو طاليس - السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة - ترجمة يوحنا

ابن البطريق - تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي - دار علوم العربية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٩٥ م .

٧ - أرسطو طاليس - الطبيعة - الجزء الأول - ترجمة إسحاق بن حنين - شرح ابن السِمح، ابن عدي، متّى بن يونس، أبي الفرج بن الطيب - تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤ م .

٨ - أرسطو طاليس - الكوْن والفساد - ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه بارتلمي سانتهلير - نقله إلى العربية أحمد لطفي السيّد - الدار القوْمية للطباعة والنشر - القاهرة - (د . ت) .

٩ - أرسطو طاليس - دستور الأثنيين - عرّبه عن الأصل اليوناني وعلّق عليه أوغسطينس بربارة - وزارة الثقافة السورية - الهيْئة العامة السورية للكتاب - دمشق - سوريا - ٢٠١٣ م .

١٠ - أرسطو طاليس - دعوة للفلسفة - قدّمه للعربية مع تعليقاتٍ وشرحٍ عبد الغفار مكاوي - دار التنوير للطباعة والنشر والتوْزيع - بيروت - لبنان - (د . ت) .

١١ - جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي - أخبار العلماء بأخبار الحكماء - علّق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ م .

١٢ - شمس الدين الشهرزوري - تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراح - تحقيق عبد الكريم أبو شويرب - جمعية الدعوة الاسلامية العالمية -

الطبعة الأولى – ١٩٨٨ م .

١٣ – شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع – الفلسفة السياسية – تحقيق ناجي التكريتي – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوْزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الثالثة – ١٩٨٣ م .

١٤ – موسى بن ميمون – دلالة الحائرين – تحقيق وترجمة وتقديم حسين آتاي – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – الطبعة الثانية – ٢٠٠٢ م .

١٥ – موسى بن ميمون – رسالة اليمن – ترجمة وتقديم نبيل فيّاض – نشر المترجم – (د . ت) .

١٦ – ول ديورانت – قصة الحضارة – تعريب زكي نجيب محمود – تقديم محيي الدين صابر – Foxit Software – 2004 م .

17 – ول ديورانت – قصة الفلسفة – ترجمة فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت – لبنان – الطبعة السادسة – 1988 م .

18 – وليّ الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون – مقدمة ابن خلدون – حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمد الدرويش – الجزء الثاني – دار البلخي – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – 2004 م .

(٢) المراجع العربية :

١٩ – إبراهيم موسى هنداوي – الأثر العربي في الفكر اليهودي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٦٣ م .

٢٠ - إسرائيل ولفنسون - موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته - لجنة التأليف و الترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٣٦ م .

٢١ - إمام عبد الفتّاح إمام - أرسطو والمرأة - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٦ م .

٢٢ - إمام عبد الفتاح إمام - مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمةٍ للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو - نهضة مصر للطباعة والنشر والتوْزيع - القاهرة - الطبعة الثانية - ٢٠٠٧ م .

٢٣ - أميرة حلمي مطر - الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٩٥ م .

٢٤ - أميرة حلمي مطر - الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٨ م .

٢٥ - أميمة ضياء الدين محمد سوكة - مفهوم الزمان في الفكر اليوناني - دار كلمة للنشر والتوزيع - الإسكندرية - الطبعة الأولى - ٢٠١٣ م .

٢٦ - حربي عباس عطيتو محمود - مقدمة في الميتافيزيقا - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ٢٠١٥ م .

٢٧ - حسن حسن كامل إبراهيم - الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الاسلامي فيها - سلسلة فضل الاسلام على اليهود واليهودية - العدد ٧ - مركز الدراسات الشرقية - القاهرة - ٢٠٠٣ م .

28 - حسن ظاظا - الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه - دار القلم

- دمشق - سوريا - الطبعة الرابعة - 1999 م .

29 - حسن ظاظا - موسى بن ميمون والمسلمون - مقالة بمجلة الفيصل السعودية - العدد 221 - دار الفيصل الثقافية - السعودية - أبريل 1995 م .

30 - خليل الموسى - وحدة القصيدة بين أرسطو والنقّاد العرب القدماء - منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق - سوريا - 2007 م .

31 - زينب محمود الخضيري - أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - 2007 م .

32 - سليم شعشوع - تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الاسلام - مدخل دراسة وتذييل لويس صليبا - سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ - العدد 7 - دار ومكتبة بيبلون - جبيل - لبنان - 2007 م .

33 - سيّد حامد النسّاج - البناء الدرامي للمأساة عند أرسطو - دار غريب للطباعة والنشر والتوْزيع - القاهرة - 1987 م .

34 - شاهين مكاريوس - تاريخ الإسرائليين، اليهود قديماً وحديثًا مع تراجم مشاهيرهم شرقًا وغربًا - خاتمة بقلم روفائيل بن شمعون - سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ - العدد 10 - دار ومكتبة بيبليون - جبيل - لبنان - 2007 م .

35 - طه حسين - كتاب نظام الأثنيين لأرسطو - دار المعارف - القاهرة - 1921 م .

36 - عبد الرحمن بدوي - أرسطو - سلسلة خلاصة الفكر الأوربي -

مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1943 م .

37 – عبد الرحمن بدوي – أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غيرْ منشورة – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الثانية – 1978 م .

38 – عبد الرحمن بدوي – الزمان الوجودي – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – 1945 م .

39 – عبد العال عبد الرحمن عبد العال – مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من إمباذوقليس حتى أفلوطين – تصدير محمد فتحي عبد الله – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – 2004 م .

40 – عدنان سبيعي – الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفي – دار العصماء – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – 2012 م .

41 – عصام الدين حسن أبو العلا – نظرية أرسطوطاليس عن الكوميديا – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1993 م .

42 – علي سامي النشّار – المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – الطبعة الخامسة – 2000 م .

43 – علي سامي النشّار – مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الرابعة – 1978 م .

44 – عمّار أحمد خلف قطب – مسميات الرب في أدب سليمان بن جابيرول – بحث مقبول النشر ضمن فعاليات مؤتمر الدراسات العبرية واليهودية، رؤى

معرفية جديدة – كلية الآداب – جامعة عين شمس – 2016 م .

45 – ماجد فخري – أرسطوطاليس المعلم الأول – سلسلة قادة الفكر – العدد 2 – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – لبنان – 1958 م .

46 – ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس – تاريخ الشعب اليهودي أو كيْف يروي اليهود تاريخهم – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – العدد 3 – دار ومكتبة بيبليون – بيبلوس – لبنان – 2014 م .

47 – محمد أحمد عبد القادر – ملامح الفلسفة المشائية بينْ ابن رشد وموسى بن ميمون – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – 1991 م .

48 – محمد الجبر – الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، أرسطو نموذجًا – دار دمشق – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – 1994 م .

49 – محمد الخطيب – الفكر الإغريقي – منشورات دار علاء الدين – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – 1999 م .

50 – محمد بحر عبد المجيد – اليهود في الأندلس – الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر – المكتبة الثقافية – القاهرة – 1970 م .

51 – محمد رجب – أرسطو عبقري الفكر اليوناني – سلسلة أدبيات، نبع الآداب و الثقافة المعاصرة – المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع – القاهرة – 2009 م .

52 – محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية – المجلد الأول – عويدات للنشر والطباعة – بيروت – لبنان – 2000 م .

53 - محمد علي أبو ريّان - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني، أرسطو و المدارس المتأخرة - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الطبعة الثانية - 2014م.

54 - محمد مندور - الأدب وفنونه - مطبوعات معهد الدراسات العليا العالية - القاهرة - 1963 م .

55 - محمود زيدان - مناهج البحث الفلسفي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - فرع الإسكندرية - 1977 م .

56 - محمود مراد - دراسات في الفلسفة اليونانية - دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر - الإسكندرية - الطبعة الأولى - 2004 م .

57 - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - السلسلة الفلسفية - لجنة التأليف و الترجمة والنشر - 1936 م .

58 - يونس مرشد عمرو - ابن جابيرول اليهودي الأندلسي وأثر الفكر العربي في مؤلفاته - تقديم محمد حماد - دار أسامة للنشر والتوزيع - عمّان - الأردن - الطبعة الأولى - 2014 م .

(٣) المراجع الأجنبية المترجمة للعربية :

59 - ألفرد إدوارد تايلور - أرسطو - ترجمة عزت قرني - دار الطليعة - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - 1992 م .

60 - آنخل جنثالث بالنثيا - تاريخ الفكر الأندلسي - نقله عن الأسبانية حسين مؤنس - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - الطبعة الثانية - 1955 م .

61 - بنيامين فارنتن - العِلم الإغريقي - الجزء الأول - ترجمة أحمد شكري

سالم – مراجعة حسين كامل أبو الليف – تقديم مصطفى لبيب – سلسلة ميراث الترجمة – العدد 1881 – المركز القومي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – 2011 م .

62 – تمار رودافسكي – موسى بن ميمون – ترجمة جمال الرفاعي – آفاق للنشر و التوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – 2013 م .

63 – جان بران – أرسطو والليكيوم – تعريب جورج أبو كسم – تقديم عادل العوا – الأبجدية للنشر والتوْزيع – دمشق – سوريا – الطبعة الأولى – 1994 م .

64 – ج. ج. كراوثر – قصة العلم – ترجمة وتقديم ودراسة يمنى طريف الخولي، بدوي عبد الفتّاح – المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القوْمي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – 1998 م .

65 – جورج سارتون – تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان – الجزء الثالث، القرن الرابع ق . م – ترجمة توْفيق الطويل وآخرون – اشراف إبراهيم بيومي مدكور وآخرون – سلسلة ميراث الترجمة – العدد 1640 – المركز القوْمي للترجمة – القاهرة – الطبعة الأولى – 2010 م .

66 – جورج سباين – تطوّر الفكر السياسي – الجزء الأول – ترجمة حسن جلال العروسي – مراجعة وتقديم عثمان خليل عثمان – تصدير عبد الرازق أحمد السنهوري – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – (د . ت) .

67 – جورج فيدا – الفكر اليهودي في العصر الوسيط – ترجمة وتعليق علي سامي النشار – منشأة المعارف – الإسكندرية – 1972 م .

68 - ديلاسي أوليري - الفكر العربي ومكانه في التاريخ - ترجمة تمّام حسين - مراجعة محمد مصطفى حلمي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مهرجان القراءة للجميع - مكتبة الأسرة - القاهرة - 2007 م .

69 - روبرت ودفين، جودي جروفس - أرسطو - سلسلة أقدمُ لك - العدد 697 - ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام - المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القوْمي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى - 2005 م .

70 - مصطفى طباطبائي - المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين - ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي - دار ابن حزم - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - 1990 م .

71 - نيكولاس وايت - السعادة، موجز تاريخي - ترجمة سعيد توْفيق - سلسلة عالم المعرفة - العدد 405 - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكوْيت - أكتوبر 2013 م .

72 - هنري ودانالي توماس - المفكرون من سقراط إلى سارتر - ترجمة عثمان نوية - مكتبة الأنجلو المصرية - 1970 م .

73 - يان لوكاشيفتش - نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث - ترجمة عبد الحميد صبرة - دار المعارف - الإسكندرية - 1961 م .

(٤) المَوْسوعات والمعاجم :

٧٤ - جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة - دار الطليعة - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة - ٢٠٠٦ م .

٧٥ - عبد الرحمن بدوي - موْسوعة الفلسفة - الجزء الأول - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٨٤ م .

٧٦ - عبد المنعم الحفني - موْسوعة فلاسفة ومتصوّفة اليهودية - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٩٤ م .

٧٧ - عبد الوهاب المسيري - موْسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلدين الثالث والخامس - نشر المؤلف - (د . ت) .

٧٨ - محمد علي أبو ريّان - معجم أعلام الفكر الإنساني - الجزء الأول - تصدير إبراهيم مدكور - (د . ت) .

(٥) المواقع الإلكترونية العربية :

79 - المعرفة - موسى بن ميمون -

www.marefa.org /index.ph /#موسى_بن_ميمون

D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B5.D8.A7.D8.AF.D8.B1

ثانيًا : الأجنبية :

(١) المراجع الأجنبية :

80 - A. D. Code - Aristotle - in Encyclopedia of classical philosophy - Fitzrory Deaborn publishers - London - 1997 .

81 - A. Losev | A. T. Godi - Aristotle - Progress publishers - Moscow - 1982 .

82 - Aaron W. Hughes - Jewish philosophy A to Z - Edinburgh University press - UK - first published - 2005 .

83 - Abraham Josbua Hescbel - Maimonides - translated from the German by Joachim Neugroschel - Image books - Doubleday - New York | London - 1991 .

84 - Alexander Grant - Aristotle - William Blackwood and sons - London - England - 1888 .

85 - Alexander Nehamas - Pity and fear in phetonic and the poeties - Princeton University press - USA - 1994 .

86 – Alfarabi – Philosophy of Plato and Aristotle – translated with an introduction by Muhsin Mahdi – Free press of Glenoe – New York – USA – 1962 .

87 – Ariotti P. E. – The concept of time in late antiquity – in International philosophical quarterly – V. XII – 1972 .

88 – Arthur Hyman – Eschatological themes in medieval Jewish philosophy – under the auspices of the Wisconsin–Alpha Chapter of Phi Sigma Tau – Marquette University press – 2002 .

89 – Bas C. Van Fraasen – An introduction to the philosophy of time and space – Princeton University press – USA – 2015 .

90 – Callahan J. F. – Four views of time in ancient philosophy – Greenwood press publishers – Westport – Connecticut – 1979 .

91 – Carlo Natali D. S. Hutchinson – Aristotle His life and school – Princeton University – UK – 2013 .

92 – Colette Sirat – History of Jewish philosophy in the middle ages – Cambridge University press – New

York – USA – 1996 .

93 – D. W. Graham – Aristotle – Clarendon press – Oxford – USA – 1987 .

94 – Daniel H. Frank ⁞ Oliver Leaman – Routledge history of world philosophies – Vol. 2 – History of Jewish philosophy – Routledge – London and New York – First published – 1997 .

95 – David Bronstein – Aristotle on knowledge and learning ⁞ the posterior analytics – Oxford University press – UK – 2016 .

96 – David D. B. – The problem of slavery in western culture – Oxford University press – UK – 1966 .

97 – David Yellin ⁞ Israel Abrahams – Maimonides – Varda books – USA – 2002 .

98 – Douglas Justin Young – Soul as structure ⁞ Plato and Aristotle on the harmoniq theory – A dissertation presented to the faculty of the graduate school of Cornell University ⁞ in partial fulfillment of the requirements of the degree of doctor of philosophy – 2007 .

99 – Edward Grant – A history of natural philosophy from the ancient world to the nineteenth century – Cambridge University press – USA – 2007 .

100 – Edward R. Dougherty – The evolution of scientific knowledge from certainty to uncertainty – Spie press – USA – 2016 .

101 – Eliezer Schweid – The classic Jewish philosophers from Saadia through the Renaissance – translated by Leonard Levin – Brill – Boston – USA – 2008 .

102 – Fleming H. Revell – The revolt against god ! the conflict between culture and Christianity – Minnesota University – USA – 1944 .

103 – Fritz Mauthner – Aristotle – translated by Charles D. Gordon – McClure ! Phillips & Co – New York – USA – 1907 .

104 – G. R. G. Mure ! M. A. – Aristotle – Bouverie house – London – UK – first edition – 1932 .

105 – Gad Freadenthal – Maimonides›s philosophy of science – Cambridge University press – USA – 1996 .

106 – Garnsey P. – Ideas of slavery from Aristotle to Augustine – Cambridge University press – UK – 1996 .

107 – Gary S. Rosenkront ا Joshua Hoffman – Historical dictionary of metaphysics – Searecrow press – UK – 2011 .

108 – George Grote – Aristotle – edited by Alexander Bain ا G. Croom Robertson – Vol. I – John Murray – London – UK – 1872 .

109 – George Henry Lewes – Aristotle – Smith Elder CO. – London – UK – 1965 .

110 – Georgios Anagnostopoulos – Aristotle›s life – in A companion to Aristotle – Blackwell – USA – 2009 and 2013 .

111 – Grayzel S. – A history of Jews – New York – USA – 1968 .

112 – Gunther Patzig – Aristotle›s theory of the syllogism ا a logico-philological study of book A of the " Prior analytics " – translated from the German by Jonathan Barnes – D. Reidel publishing company – USA – 1968 .

113 – Henry B. Veatch – Aristotle ا A conten porary appreciation – Indian University press – Bloomington – USA – 1974 .

114 – Herbert A. Davidson – Moses Miamondes – Oxford University press – New York – USA – 2005 .

115 – Herbert Granger – Aristotle›s idea of the soul – Kluwer academic press – Boston – USA – 1996 .

116 – I. Davidson – Solomon Ibn Gabiral – New York – USA – 1974 .

117 – Isaac Husik – A history of mediaeval Jewish philosophy – The Macmillan company – New York – USA – 1916 .

118 – Isaac Myer – The philosophical writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol – published by the Author – 1888 .

119 – Israel Efros – Maimonides› treatise on logic ا the original Arabic and three Hebrew translations – American academy for Jewish research – New York – USA – 1938 .

120 – Jochanan Wijnhoven – The mysticism of Solomon ibn Gabirol – The Journal of religion – New York – USA – 1965 .

121 – Johansen T. K. – Aristotle on the sense organs – Cambridge University press – 1998 .

122 – John B. Morrall – Aristotle – in Political thinkers general – editor by Garaint parry – Vol. VII – Routledge – Taylor and Francis group – UK – 2013 .

123 – John S. White – Plutarch›s lives – Biblo and Tannen – USA – 1995 .

124 – John Woods – Aristotle›s earlier logic – series History of logic ׀ studies in logic – No. 53 – Individual author and college publications – UK – 2014 .

125 – Jonathan Barnes – Aristotle ׀ a very short introduction – Oxford University press – USA – 2000 .

126 – Julius Guttmann – Philosophies of Judaism ׀ the history of Jewish philosophy from Biblical times to franz Rosenzweig – introduction by R. J. Zwi Werblowsky – Anchor books – New York – USA – 1966 .

127 – Karsten Friis Johansen – A history of ancient philosophy ⁞ from the beginnings to Augustine – translated by Henrik Rosenmeier – Routledge – USA – first published – 1998 .

128 – Kenneth H. Green – The return to Maimonides in Jewich thought of Leo Strauss ⁞ Albany = state – University of New York press – USA – 1993 .

129 – Kenneth Seeskin – Maimonides – Cambridge University press – New York – USA – 2005 .

130 – Lenn E. Goodman – Maimonides on the soul – in Maimonides after 800 years ⁞ essays on Maimonides and his influence – edit by Jay Harris – Harvard University press .

131 – Leo Strauss – Philosophy and law ⁞ contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors – translated by Eve Adler – Suny press – New York – USA – 1995 .

132 – Lorraine Smith Pangle – Aristotle and the philosophy of friendship – Cambridge University press – New York – first published – 2003 .

133 - Marla Segol - Medieval religious cosmopolitanisms ! truth and inclusivity in the literature of Muslim Spain - New York - USA - 2013 .

134 - Marvin Fox - Interpreting Maimondes ! Studies in Metrology Metaphysics and Moral Philosophy - The University of Chicago Press - Chicago .

135 - Mary Louise Grill ! James G. Lennox - Self motion : from Aristotle to neutor Newton - Princeton University press - USA - 1994 .

136 - Mauro Zonta - The relationship of European Jewish philosophy to Islamic and Christian philosophies in the middle ages - Jewish studies quarterly 7 - University of New York press - (W . D) .

137 - Oliver Leaman - Moses Maimonides - The American University - Cairo - 1993 .

138 - Peter Adamson - Aristotelianism and the soul in the Arabic Plotinus - Journal of the history of ideas - New York - USA - 2001 .

139 - Richard G. Mulgan - Aristotle's political theory - Oxford University press - London - UK - 1977 .

140 – Richard Kraut ‖ Steven Skultety – Aristotle's politics ‖ critical essays – Rowman and Littlefield publisher – USA – 2005 .

141 – Richard Patterson – Aristotle's modal logic ‖ essence and entailment in Organon – Cambridge University press – USA – 1995 .

142 – Robert Eisin – The book of job in medieval Jewish philosophy – Oxford University press – New York – USA – 2004 .

143 – Robertl Price – The antidote for war and discontent (how wisdom ‖ knowledge and human nature can change us) – Indian University press – Bloomington – USA – 2009 .

144 – Robin Smith – The Axiomatic method and Aristotle's logical methodology – South West – USA – 1982 .

145 – Steven Harvey ‖ Maimonides in the sultan's palace – Joel Kraewer perspectives on Maimonides – Oxford University press – UK – 1991 .

146 – Svetlana V. Tyutina – Hispanic orientalism

the literary development of a cultural paradigm from medieval Spain to modern Latin America – Florida international University – 2014 .

147 – Turetzky Ph. – Time – Routledge – London & New York – 1998 .

148 – Von Leyden W. – Time number and eternity in Plato and Aristotle – in The philosophical quarterly V. 14 – No. 54 – January 1964 .

149 – Werner Jaeger – Aristotle fundamentals of the history of his development – translated with the author's corrections and additions by Richard Robinson – Oxford University press – London – UK – 1934 .

150 – William Wians – Aristotle's philosophical development – Rowman and Littlefield publisher – USA – 1996 .

(٢) المَوْسوعات الأجنبية :

151 – Daniel H. Frank – Encyclopedia of Philosophy – Vol. 5 – Editor in Chief Donald M. Borchert – Thomson Gale – USA – 2nd edition – 2006 .

152 – L. E. Goodman – Routledge Encyclopedia of Philosophy – Ver. 1.0 – Routledge – London and New York – 1998 .

(٣) المواقع الإلكترونية الأجنبية :

153 – Aryeh L. Kosman – Aristotle's definition of motion – 12 / 4 / 2013 – http: / /www.jstor.org / stable /4181824 .

154 – Chabad.org – Solomon Ibn Gabirol – http: / / www.chabad.org /library /article_cdo /aid /111875 / jewish /Solomon-Ibn-Gabirol.htm .

155 – Encyclopedia Britannica – Ibn Gabirol –" https: / /www.britannica.com /biography /Ibn-Gabirol

156 – Encyclopedia Britannica – Maimonides – www.britannica.com /biography /Moses-Maimonides .

157 – Jewish Encyclopedia.com – Solomon ibn Gabirol – http: / /jewishencyclopedia.com / articles /6448-gabirol-solomon-ibn .

158 – Jewish Encyclopedia.com ⁞ The unedited full-

text of the 1906 Jewish Encyclopedia – Maimonides – http: / /www.jewishencyclopedia.com /articles /10302-maimonides-maimuni#anchor20 .

159 – Rabbi Ariel Bar Tzadok – Maimonides | was he a closet Kabbalist ? – Kosher Torah.com | addressing the difficult issues in Torah Hashkafa – http: / /www. koshertorah.com /PDF /Maimonides.pdf – P. 1 .

160 – Tom Block – Sophia | The Journal of Traditional Studies – summer 2004 – Solomon Ibn Gabirol – http: / / www.tomblock.com /shalom_solomon .

الفهرس

تقديم.....5

المقدمة.....9

الفصل الأول: الفكر الفلسفي عند أرسطو.....15

تمهيد.....17

أولاً: حياة أرسطو.....18

ثانيًا: مؤلفاته.....27

ثالثًا: تصنيفه للعلوم.....31

رابعًا: مذهبه الفلسفي.....35

1 – المنطق.....35

2 – الطبيعة.....42

3 – النفس.....58

4 – البيولوجيا.....65

5 – الميتافيزيقا.....68

– الأخلاق.....75

7 – السياسة.....82

8 – الفنون (الشعر والأدب).....91

تعقيب.....97

الفصل الثاني : النزعة الأرسطية عند سليمان بن جابيرول.....99

تمهيد.....101

أولاً : حياة سليمان بن جابيرول.....102

ثانيًا : مصادر فلسفته.....107

ثالثًا : الشعر عند ابن جابيرول.....111

رابعًا : فلسفة ابن جابيرول ومدى تأثرها بالفلسفة الأرسطية....121

1 – كتاب " ينبوع الحياة ".....124

–الأثر الفلسفي اليوناني في "ينبوع الحياة".....133

–أثر "ينبوع الحياة" في الفلسفات اللاحقة.....137

2 – كتاب " اصلاح الأخلاق ".....140

–الأثر الفلسفي اليوناني في "اصلاح الأخلاق".....144

3 – كتاب " اللآلئ المختارة ".....146

خامسًا : مكانة ابن جابيرول عند العرب واليهود.....148

تعقيب.....150

الفصل الثالث : موسى بن ميمون ومدى تأثره بفلسفة أرسطو.....151

تمهيد.....153

أولاً: حياة موسى بن ميمون.....154

ثانيًا: أهم أعماله.....162

ثالثًا: علاقته بالفلاسفة المسلمين.....173

رابعًا: تأثره بأرسطو.....181

1 – العناية الإلهية.....185

2 – الخلق.....190

3 – أسباب الوصايا..... 197

4 – النفس..... 200

5 – الكمال البشري..... 201

6 – الفلسفة العملية والأخلاقية..... 204

خامسًا: وفاته والاختلاف حوْله بعدها..... 212

تعقيب..... 217

خاتمة..... 218

ثبت بالمصطلحات..... 222

المراجع المستخدمة في التعريف بالمصطلحات..... 237

ثبت بالصور..... 241

المصادر والمراجع والقواميس والمَوْسوعات والمواقع الإلكترونية المستخدمة في البحث.....255

الفهرس.....280