

# الفكر اليهودي وتأثيره بالفلسفة الإسلامية

تأليف

عبدالله بن أحمد الشاذلي  
على سامي النشار

الناشر // منتديات  
جلال حزي وشركاه  
بالاسكندرية

١٩٧٢



<http://al-maktabeh.com>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## مقدمة الطبعة الأولى

إن اليهود ظاهرة معقدة في تاريخ البشرية ، لا يعرف على وجه التأكيد بدء تاريخهم كما لا يتوقع أذكي المؤرخين نهايتهم ، أعلنوا منذ ظهورهم أنهم شعب الله المختار وأنهم الصفوة التي لا ينازهم في مجال تفكيرهم أو إنتاجهم منازع .

واقدم أرادنا أن نقدم في هذا الكتاب صور من تفكيرهم ولم نجد فيها أى إبداع أو خلق ، كانوا دائماً ذبول لكل مجتمع عاشوفيه وأمعات لكل جيل أنتموا إليه لم يكن لهم أبداً هذا الروح الخلاق الذي ينشئ ويبدع والفكر الأصيل مرآة الشعب يمثل حقيقته ، ولم نجد لهم أبداً فكراً أصيلاً إن التوحيد وهو أجل وحى من السماء إلى الأرض من الله إلى الوجود نزل عليهم كما نزل من قبلهم من الأمم ولكن سرعان ما شوهوه وأضفوا عليه التجسيم الغليظ والنشبية الفج ، فجعلوا الله جسماً ولحماً ودماً بل نزله من السماء إلى الأرض يقتل ويقاقل ، وأضفى عليهم تفكيرهم الدينى هذا الذى أرتبطوا به قسوة لا يعرفها الزمان ولن يعرفها ، قسوة في القديم وقسوة في الوسيط وقسوة في الحديث ، كانوا قساة عتاة حين بدء ملكهم ثم زادت قسوتهم في النفى ثم في منافعهم المتعددة ثم قسوة في العصر الوسيط وانتهت قسوتهم بمذابح قد كانت قدمتها لهم المسيحية في أسبانيا وغيرها ووجدوا الحرم الآمن لدى المسلمين ، ثم زادت قسوتهم وهم مشقتون في أمم الأرض يحاولون في كل بلد عاشوا فيه تملكه إن مادياً أو معنوياً ، ثم هام يحاولون العودة إلى فلسطين وعادوا إليها بطاشين جبارين يتصور كل منهم أنه يهوى الإله القاتل آله واحداً لهم وليس لغيرهم من آله ، آله يقاقل ويقتل لبني إسرائيل .

ولكن لم يفتهم كل هذا على مسرح الفكر ، كانوا يأخذون ويأخذون يغيرون العرض ويقنون الجوهر لأن الجوهر لم يكن أبداً في أيديهم ، ونحن نظهر الإسلام

وأسبل عليهم حمايته أخذوا الفكر الاصلاحى وطلوه بطلاء يهودى وحاووا حين طلبهم لاتين المسيحيين منهم تشويهه وتمزيقه . . . 11

ولقد كانت غايتنا من وضع هذا الكتاب أن نتبع ما يدعى بفلسفة تبهم وأن نوضح أفكار كل فيلسوف ومفكر حتى يتبين للقارىء إلى أى حد لفق هؤلاء اليهود فلسفتهم وسيرى القارىء أنه لم يكن لهم حظ من الابتكار وإنما كان عملهم متابعه أفكار الأسياد والأخذ بها ، ولقد استندنا فى غالب الأمر على اثنين من أكبر مؤلفيهما أما أولهم مونتسكيو وهو كبير المستشرقين اليهود وكبيرهم فى القرن الماضى ، وفيدا عالمهم المعاصر فى هذا القرن .

ونحن نرجو أن يتابع عملنا بمجموعة من الباحثين حتى يوضحوا كثيرا مما آجملنا. ولا يفوتنى أن أقدم شكرى إلى تلميذى العزيز السيد / عدلى على رفقته ولدى الذى امليت صفحات هذا الكتاب عليه وأشرف على طبعه .

والله ولى التوفيق

الاسكندرية فى ٦ جمادى الآخرة سنة ١٣٩٢

د . على سامى النشار  
عباس الشربيني

١٧ يوليو ١٩٧٢

## المَسْئَلَةُ

لأننا فإقتنا من وضع هذا الكتاب هي أن نعرض للقارئ العرب نماذج من الفكر اليهودي تثبت إيجاباً حاسماً أنه لم يكن لليهود قبل الإسلام تاريخ فكري أو أمالة عقلية أو فلسفية . نحن لاننكر على الاطلاق أنه كان لهم — منذ وجدوا على الأرض — دين سماوي بشر بالتوحيد لأول مرة وبصورة حاسمة وكانت لهم عبادة دينية كأوق ما تكون الطهورات الدينية في هذا الوقت ، ولكن لم يكن لهم تاريخ فكري أو أمالة عقلية أو فلسفية . لقد كان أهم ما يميز هذا الشعب العجيب هو النشت والنيه والتنقل في مشارق الأرض ومغاربها ومن المؤكد أن أول كتاب سماوي نزل من السماء إنما كان لموسى أو ما يعرف في التاريخ الديني بصحف موسى ، وما عبر عنه اليهود أنفسهم ثم المسلمون من بعدهم بالتوراة ، ولم تنزل التوراة بلغة هذا الشعب العبرانية أو العبرية لم تكن العبرية قد اكتسبت كلغة أو ظهرت متكاملة ، لم تكن هناك على الاطلاق حينما خرج موسى من مصر ومعها قبيلته ، لقد كانت لغة التوراة الأولى ، لغة صحف موسى هي الهيروغليفية .

وتكونت اليهودية خلال العصور ، وإزدحت بالأساطير وامتلأت بتاريخ حقيقي وغير حقيقي ، كون خلال أجيال متعاقبة وأزمان متفاوتة وكان أهم ما يميز اليهود عن غيرهم من الأمم أن تاريخهم أصبح جزءاً من عقيدتهم ، وبخاصة فيما يعرف بالقوانين التلودية ، ومن لم يخضع لقوانين التلود خضوعاً تاماً فلا يعتبر يهودياً ، وسرى ونحن نبحث الأمر بحثاً منهجياً أن اليهود قد إنلتفوا بهذا التراث الديني العجيب وكأهوا في الأرض أشتاتاً يعيشون هنا وهناك ، أنزلت بهم الوثنية ضرباتها الضيقة ثم أمت المسيحية وزادت من حدة عدواتها وتوزع اليهود في الأرض ، ليس ثمة زباط عقلي أو فكري بينهم سوى إيمانهم بالتوراة في غموض

ولإهم لم يعرفه مجتمع من المجتمعات ، وسوى خضوع معظم للتلود ، وكانوا حينما حلوا المجتمع المغلق ، وظهر الاسلام يعلن التوحيد في أبهى صورته ويتمم اليهودية بأنها حرفت وبدلت في كتابها وعقيدتها ، ولكن الاسلام قد حدد لأول مرة معيشة أهل الذمة من يهود ونصارى ولأول مرة في تاريخ اليهود أحسوا بالاطمئنان فكريا وماديا ، فزدهر مجتمعهم وبدأت أكاديمياتهم المغلقة تتلقى آفاقا من الفكر جديدة فظهر من بينهم مفكرون وفلاسفة ، وسنجد في خلال عرضنا بل خلال أبحاث مؤرخي اليهود أنفسهم أن الفكر اليهودي لم يكن في عهد الاسلام الزاهرة وفيما بعد عهد الاسلام لم يكن سوى إنعكاس لهذا الفكر .

لقد ألهم الفكر الاسلامي في مختلف نزعاته الفكر اليهودي وكون في المجتمع الامرائيلي كل الاتجاهات التي عاناها المسلمون ، وكما ظهرت ككلامه عند المسلمين معتزليا وأشمر يا ظهر عند اليهود فكان منهم من تأثر تأثراً كاملاً بالمعتزلة كما كان منهم من تأثر تأثراً بيناً بالأشاعرة ولإستعدادت فرق اليهود الكلامية كلام كل من المعتزلة والأشاعرة كما هو ولم يكن لهم تراث فكري يضمونونه الآراء التي اعتنقوها وتلقوها من المسلمين ، إن كل ما أضافوه تعبيرات تقليدية من التوراة أو التلود أو للشنا أو الاجادة .

وتفلسف المسلمون أو بمعنى أدق بعض الاسلامين على طريقة يونان مع اختلاف في التفصيلات فظهر فريق من فلاسفة الاسلام كما نعلم كالفارابي وابن سينا وهنا نجد بين اليهود أتباعا فارابين وسينويين ، نجد في فلسفتهم تماما صدأ للمارابي وابن سينا في مذهبها الأفلاطوني المحدث المشوب بأرسطاطاليسية ثم نجد لدى المسلمين إتجاها أرسطاطاليسياً خالصاً وتبع فريق من اليهود نفس الإتجاه ، ونجد غنوصية لدى فيلسوف أندلسي كابن مسرة ومدرسته ويظهر ابن جابرول



يستعيد نفس آراء ابن مسرة ومدرسته ويهال مؤرخوا اليهود أنهم وجدوا أصالة في  
لبن جابيزول ولم يثنهوا إلى أخذه تماماً عن هذا الفيلسوف الأندلسي المسام، ويواجه  
الغزالي الفلسفة ويتابعه بعض مفكرو اليهود متابعة تكاد تكون تامة ، ويزدهر  
التصوف الإسلامى ويقيم تصوفاً يهودياً وكان اليهود في علمهم الطبى والكيميائى  
والطبيعى والفلكى ، وفى التنجيم حالة على المسلمين ، لم يفعلوا شيئاً سوى أن استعادوا  
كل ما كتب المسلمون .

وسقطت الدولة الإسلامية فى الأندلس ، وعمل اليهود للأسياد الجدد ينقلون  
إلهم علم المسلمين وطهم وفلسفتهم . وحين قامت المذبحة الكبرى فى أسبانيا حيث  
كاد أن يقضى الأسبان على اليهود قضاءً يكاد يكون كاملاً ذهب اليهود إلى  
بروقالس فى فرنسا كما إنتقلوا فى مجموعة كبيرة إلى هولندا يحملون علم المسلمين  
ونحن نعلم أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة والفرنسى الكاثولى كى لم يذهب مهاجراً  
إلى روما ، إنه ذهب إلى الشمال ، إلى هولندا .

ولا شك أنه إنلحم بهذا العلم العربى الذى نقله اليهود إلى هناك ، وفى هولندا  
أيضاً ظهر سينوزا حصيلة من العلم العربى تاريخ طويل له مسالكه المتعددة  
سنحاول أن نكشف عنه ونحن نعرض لصور مما كتبه اليهود أنفسهم عن الفكر  
اليهودى وسرى إلى أى مدى إنتقل الفكر الإسلامى إلى اليهود وكان هو فكرهم ثم  
كيف إنتقل هذا الفكر الإسلامى خلال اليهود إلى أوروبا المسيحية ثم أوروبا  
الحديثة .

## نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود

لم تدع اليهودية قبل ظهور الإسلام إلى قيام فلسفة عقلية كما أنه ليس في التوراة بذور مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي يمكن عرضه من خلالها، إنما كانت اليهودية وكتبها المقدسة إعلاناً عن مذهب ديني بحث خُملوا من النظر العقلي، ولا شك أن هذا المذهب الديني يتضمن معرفة الله، ويتضمن من اليهود التبشير بهذه المعرفة لدى غيرهم من الأمم، ولكن اليهود آمنوا بأن الوحي لهم فقط وأن معرفة الله قاصرة عليهم فقط. بنو إسرائيل وغيرهم من الأمم عبيد بني إسرائيل، وشعروا أنهم ليسوا في حاجة أبداً إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي، وأصدقهم غيرهم الباطنية وحسبهم الداخلي ومخيلاتهم الواسعة بأن ينتروا عن التأمل والنظر الخارجي ولذلك لم يحاول حكماء البرانيين للقدامى أن يبحثوا أو أن يدخلوا في صير الوجود ولم يكن وجود الله وروحانية النفس ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الأقيسة العقلية وإنما اعتقدوا في وجود إله خالق وقد نزل الوحي بهذا على أسلافهم، أما وجوده فإنه يتعالى كما يبدو لهم عن البرهنة الانسانية، أما الأخلاقية اليهودية فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهذا الإله الذي صور فقط في صورة إله الاسرائيليين عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين، وقاس وجوباً ومع أعداء بني إسرائيل، وإله العهد القديم جبار منزهة يقتل لبني إسرائيل أينما يراه ويذل من السماء ويحارب معهم ويقتل أعداءهم.

لم يذنب لدى اليهود فكر فلسفي بل إن مونتسكيير الكبير المستشرقين اليهود وقد تبهم يعرف بهذا فيقول: لم يوجد في كتبهم أي في كتب اليهود أي أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التي نجدتها لدى الهنود أو اليونان، ولم تكن لهم فلسفة بالمعنى الذي نطلقه على هذه الكلمة إن اللوسوية في جانبها النظري لا تقدم لنا فكراً لاهوتياً عالماً

ولأى مذهب فلسفى ولكنها تقدم لنا مذهباً دقيقاً يضع الوحى كأساس لها .

ويرى مونك أنه انبثق لدى العبرانيين القدامى بعض لمحات فلسفية فى صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق فى علاقته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل وجود الشر فى عالم فاض عن الإله الخير المطلق وكيف نعرف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الموجود السامى الذى لا يمكن أن طبيعته الخيرة المحضة أن يفيض عنه أى شر وكيف نعرف بوجود هذه المحدودية فى الله بدون أن تتكرر وحدة الموجود المطلق وبدون أن تسقط فى الثباتية .

لقد أجاب الحكماء الموسويون على هذا بأنه ليس ثمة وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد فى الخلق ، وأن هذا الخلق حين فاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر ، كان الله ينظر فى كل فترة من فترات الخلق أن يكون هذا الخلق خيراً ، وقد كان إن الشر لم يدخل فى العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان وقد أصبح موجوداً عاقلاً وأخلاقياً أن يحارب المادة وأن يصارعها ، وهنا قام التصادم بين المنصر العقلى والمنصر المادى فيه ، وفى خلال هذا التصادم ولد الشر ، ويذهب الحكماء العبرانيون إلى أن واجب الإنسان وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة فى جميع أفعاله ، أن تتفق أفعاله مع الخير الاسمى أما إذا ترك المادة تتغلب عليه فإنه يصبح عملاً من أعمال الشر .

ويرى مونك أن هذه النظرية العبرانية القديمة قد تمسك بها أنبياء بنى إسرائيل وحكمتهم مستندين على الفصل الثالث من سفر التكوين ويرى أنها نظرية أساسية فى الموسوية : إن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة فى ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر ، كلنا بين يديه .

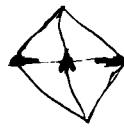
ولكن من هو الإنسان فى نظر الحكماء العبرانيين القدامى ؟ إنه العبرانى

الإسرائيلي ، وهو وحده ذر الإرادة الحرة ويده فقط الحياة والخير ، والموت والشر . وأما غير العبراني الاسرائيلي فهو عبد لبني اسرائيل .

وبقي العبرانيون بمنأى عن كل تفكير عقلي فلسفي ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات للنفاد إليهم كيفوها لتطويع نظريتهم الدينية ، وكل ما نظفر منهم في باب الحكمة هو فلسفات حكمية في صورة شعرية . ويرى مونت أن الحكماء العبرانيين القدامى كانوا كالعرب الجاهلين تماما شغفوا بوضع حكمتهم العملية في صورة أمثال وحكم وفي الأغلب في صور شعرية . ويقول « إن دين العبرانيين لم يترك أي مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة ، ويذكر أنه في إجتماعات الحكماء القدامى العبرانيين أثيرت موضوعات فلسفية ولكنها عولجت من وجهة نظر دينية وفي صورة شعرية . ويعطى أمثلة لهذا كتابيه ( أمثال سليمان ، وكتابه أيوب ) . أما الكتاب الاول فيذكر إجتماعا لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتي العناية الإلهية والمصير الانساني ، وقامت مناقشة طويلة ام تنته بهم إلى نتيجة ما وهنا ظهر الرب في غضب ونهام عن تأمل أسرار الإله وسمهم بمعجزهم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة . وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها .

إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال الدهشة فقط ، إن كل شيء في الطبيعة في نظره سر عميق ، فكيف يستطيع إذن أن ينفذ إلى العناية الإلهية والحكومة الربانية التي محكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود الا محدود اللانهائي . إن عليه فقط أن يخضع متذلا أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لها إرادته . هذه هي القضية الرئيسية التي يتكلم عنها الكتاب الاول ، وهي خالية تماما من كل أثر فلسفي .

أما الكتاب الثاني وهو يصل أيضا إلى نفس النتائج ولكن تشويه مسحة من شك عقلي، ويدل على آثار من تفكير خارجي قد وصل إلى كتب العبرانيين المقدسة، ونفى اليهود إلى بابل، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدانيين وبالفرس في طريق حياتهم، بل في معتقداتهم الديفية وقد نفذت معتقدات الزند أفستا، في اصحاحات العهد القديم حزقيال وذكريا ودانيال وتركت آثاراً يستطیع الباحثون في العهد القديم أن يحدوها بسهولة، حقا كانت الزند أفستا، لاندعو إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الاثنينية ولكنها كانت أيضا تحارب الوثنية، ولهذا فضلها اليهود وقرأوها، وانعكست كثير من عناصرها في العهد القديم، كما أن الروحية التي كانت تشع في الدين الفارسي جمعت اليهود ينجذبون إليها، وينفتح بجمعهم المطلق لكثير من عناصرها، وقبل عامة اليهود كثيرا من عناصر البارسية - أي الزردشئية - وأصبحت جزءا لا يتجزأ من عقائد اليهود، ولكننا نلاحظ أن البارسية نفسها لا تحتوي من العناصر الفاسفية ما يجعلها مذهباً فلسفياً يلهم اليهود روح الفلسفة ونزوة التناسف. ولا يوجد اختلاف كبير هتمايز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنفى، ولكن ما نلبث أن نجد تطورا شبة فلسفي لدى جماعات من يهود الاسكندرية ساد الحكم المقدوني مصر، ولجأ كثيرون من اليهود إلى الاسكندرية، وكونوا جالية غنية ازدهرت تجاريا أشد الإزدهار. وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية يتذوقونها، ولأول مرة في تاريخ اليهود يقابلون حكمة عليا أسمى من تراهم، فتأثروا بها أشد تأثير، كانت النوراة قد ترجمت إلى اليونانية في ترجمتها المشهورة السبعينية، وكان بطليموس فيلاداف قد طلب من اليهود ترجمتها، فقام بالترجمة إثنان وسبعون عالما من علماء مصر ولقى اليهود العبرية وبدوا يتكلمون ويكتبون باليونانية، وكان لابد لبعض منهم أن يخوضوا في التأملات الفلسفية، وكانت



ذابتهم لأن يرفعوا من قدر دينهم في عيون اليونان، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليوناني بعين الاحتقار ويرونه أساطير وخرافات، وبمخلصة حبه أصبح نصي للتوراة في أيديهم، والتوراة كما نعلم هي تاريخ بني إسرائيل، فيها خصصهم وخرلفتهم وما نالهم من نعم حين حافظوا على للشريعة الموسوية، ووطأ نزل بهم من نعم حين عصوا هذه للشريعة، وفيها نزول الله يحارب معهم، وفيها تخلى الله عنهم، وفيها التشبيهات للمادية الغليظة والعبارات الحشوية... كل هذا جعل اليونان بمنأى عنها، ولذلك قام بعض يهود الاسكندرية بمحاولة فلسفية يشرحون بها التوراة شرحاً رمزياً، ويحاولون بكل الوسائل التخفيف من غلواء التجسيم والتشبيه المذنبين إنتشراً فيها. وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لجعلها مقبولة لدى اليونان، وكان اليونان أنفسهم يفعلون في هذا العصر نفس الشيء، كانت الفيشاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون يقومون بشرح الميتولوجيا للأسرار، وكانت هذه الشروح تخدم راجعاً لدى القرءاء، ومرحان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء. كانت الفلسفة اليونانية هي الأساس، والتوراة هي الميتولوجيا والأسرار فأخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً، بل إننا نجد في نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزي الذي إنتشر بين يهود الاسكندرية.

ولقد إنتشرت هذه الفلسفة في عهد بطليموس فلخميتور ويمكن تدلس بقايا منها في سؤفات تركها الفيلسوف اليهودي أرسطوبول كما أن هناك كتاباً آخرأ يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية الممزجة بالعقائد الشرقية، وهذا الكتاب هو كتاب الحكمة ومؤلفه بلاشك يهودي اسكندري.

ولكن ينبغي أن نبين بوضوح مشكلة هامة في هذه المسألة التي أطلق عليها تجاوزاً اسم « فلسفة يهودية » . هل هي فلسفة يهودية حقاً . إننا نعلم أن المثل

الأكبر لهذه الفلسفة هو فيلون ، ولقد ذهب إلى نظرية تحكم فيها الفلسفة اليونانية ، وتتضاد وتكاد تخنق النظرية اليهودية الدينية . إن للوجود الإلهي في نظر فيلون هو الكمال المطلق ، ولا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلي ، أو بمعنى أدق أنه لا يدخل في نطاق العقل الانساني وتنهار في فلسفة فيلون التشبيهات الغليظة ، وصور التجسيمات التي أوردتها العقل القديم ، ولقد ذهب فيلون إلى أبعد حد في التفسير الرمزي بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة ، إنه يقرر كل تشبيه ورد في التوراة إنما يجب أن يؤول ، كما أن الله عنده ليس إله العبرانيين أو إله الاسرائيليين فقط . وإنما هو إله العالم والناس جميعاً ، وأخذ يتفحص أسماءه فوجد أنها تدل على المعنى الكلي وليست خاصة بشعب جزئي ، إنه الموجود ، والموجود حقاً ، إنه العلة الأولى ، إنه أب العالم ، ومملكه ، ونفسه ، وروحه ، وهنا يقابله أقوال للتوراة المتعددة إله إبراهيم وإسحق ويعقوب . يلجأ فيلون إلى تفسير رمزي ، إبراهيم عنده هو العلم ، وإسحق هو الطبيعة ، ويعقوب هو الزهد ويعلم في اصرار أن الأسماء الثلاثة لا تعني أبداً أنبياء بني إسرائيل ، وإنما هي المصادر الثلاثة لمعرفتنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية فيقول إن الله هو شمس الشمس أي أنه الشمس المعقولة للشمس المحسوسة والله مجرد كما هو مثال أو مثال المثل قلاتجليات له وهو بصدد عملية الخلق ، وإن العالم هو عمل قوى متوسطة يشارك في الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجلى الله في الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس في أضواءها وبهذه الوسيلة هو موجود دائم ، حاضر في كل شيء ، فعال في الأشياء الفائضة منه بدون أن يفعل على الإطلاق ، أما الوسطاء التي يفعل الله خلاصهم فكثيرون ، فالوسيط الأول للوجود هو أو الكلمة ، نموذج العالم ، ويليه الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ثم الملائكة ثم نفس الله ، وأخيراً القوات وهي كثيرة ملائكة وجن ناريمون وهوائيون ينفذون الأمر الإلهي .

وقد كان فيلون أحد مؤسسي المسيحية الحقيقية ، أخذ أقواله القديس يوحنا الانجيلي ، وصاغها متلائمة مع عقيدته في المسيح وقد كان فيلون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ أعمال فيلون وتأثر بها .

إننا لا نبحث هنا في التطور التاريخي أو الممهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن بول نفسه كان يهودياً وقد تأثر بالكتب اليهودية المرطوقية وهزجها بحياة المسيح ، كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التي كانت كما نرى فيلونية . كانت هذه الفلسفة فلسفة إنتقائية أو إنتخابية أو جمعة ، فجانبا الصيغة اليونانية نفذت إليها خلال التراث اليهودي الحكمة البابلية ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية ، وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية في فلسفة أفلاطون ومدرسة الاسكندرية من ناحية وفي المسيحية من ناحية أخرى ، وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية وبخاصة نظرتها الوجودية أى القول بوحدة الوجود ، وأخذت المسيحية بنظرتها الملوية أى القول بحلول اللاهوت بالناسوت وبقولها بالوجود وصيغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية المذهب الفيلون بنظرة كل من وجهة نظره الخاصة .

إن المشكلة الأساسية : هل هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكنيس » قد أنكرها إنكاراً باتاً . ومالبت أن انعكس هذا في قلب اليهودية نفسها : إن يهود الاسكندرية ، وهم في محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضعوا لهذه الفلسفة شكلاً خاصاً أصيلاً ، وأخذوا يشيعون ويعلنون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا تلاميذ لليهود . وانتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علائق بين أنبياء بني اسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء



الآخرين أخذوا من معدن النبوة ، كما سيعبر عن هذا بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من الاسلاميين — متأثرين باسرائيليات . أقول انتشرت هذه القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بنى اسرائيل وذكروا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلات بين قدامى الفلاسفة واليهود ، ويوردون فقرة للفيلسوف كليارخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على يهودى فى آسيا ، وأنها تناقشا أثناء المقابلة فى موضوعات فلسفية . وأنه تعلم من هذا اليهودى أكثر مما تعلم هذا اليهودى منه . ويمتبر نومينوس الابامى أفلاطون د موسى يتكلم لغة أهل أثينا ، هذا هو التفسير المخادع الذى قدمه يهود الاسكندرية المثقفون للصلات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لنفوذ الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كسدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حينئذ إلى قسمين الفروسيين والصديقين ، أما الفروسيون : فقد قبلوا الافكار والمذاهب والطقوس العملية السائدة ، وتأثروا بها أشد تأثير ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلاً قديماً وإلهياً ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق الفروسيين الفاسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما الصدوقون ، فقد رفضوا د التقليد الشفوى ، وبالتالي رفضوا كل المذاهب المضرة والمفاندة الجديدة التى لاتوجد فى النص المكتوب . وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق الفروسيين ، أخذت تزاول طقوساً معينة . وقد سميت باسم Esséens أو Essèniens . وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السورىانية Asaya أى الاطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، سميت باسم

الاطباء الروحانيين Theraputes أو أطباء النفوس ، كانوا يعيشون في وحدة واعتكافه وتأمل ، ولكن كان يهود فلسطين أقرب من أطباء الاسكندرية إلى الحياة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار في الحياة العملية وفي الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضا يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل عميقة .

ومن المثير وما يلفت النظر أن تكون هذه الجماعة ، هبشة بمذهب هو مزيج من التصوف والفلسفة . وأن تتطور لدى يهود فلسطين في وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضا أن أطباء فلسطين اليهود كانوا يقسمون ، إلى ثلاثة فئات : أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية . ويعتبرونها أسراراً لا تفتش إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لها وقت طويل وإختبارهم اختباراً حقيقياً هذه هي الصورة الأولى للماسونية التي ابتدعها اليهود أيضا في العصور الحديثة وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكل سليمان مرة ثانية .

يقدر فيلون في كتابه المرسوم بـ *On the omnibus liber* أن هؤلاء الأطباء كانوا يحتقرون الجانب المنطقي في الفلسفة . ولا يدرسون من الطبيعيات إلا الجزء الخاص الذي يبحث وجود الله ومنشأ الأشياء الموجودة كالبرايمينون بمذهب بلع في علم الجن والملائكة الدور الكبير . وذلك بالإضافة إلى بعض التأملات الفلسفية . وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التي كونت فيما بعد الكبالا . منذهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة : ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسي الذي أوحى الغنوصيين ببعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرو مومك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة تمتد من ناحية وعلى الفلسفة الفروحية من ناحية أخرى يضع اليهود في سياق الفلسفة أو الفلاسفة اللاتين حارثوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من

هذه الوجهة عن النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخذون مكانا في تاريخ الفلسفة، ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأوصاف التي تنسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء كانوا من يهود الاسكندرية أو السكيبالا، فإنه من الصعب جداً أن نسميهم بالحلولي فلسفة يهودية، أنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العالم. أهم دوائر منزلة عن تيار الفكر اليهودي المنبثق عن اليهودية نفسها.

كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الاوربي عسلا في اليونان والفكر الشرقي ممثلا في قصص العهد القديم، وفلسفة الهند وحكمة فارس وأساطير الكلدان ويشير مونك في براعة إلى أن اليهود قاموا بنفس الدور مرة أخرى في ظروف مختلفة تماما. ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الاسلامية والعلم الاسلامي إلى أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين.

ولما ظهرت المسيحية عاداها اليهود - أشد المعاداة - كما نعلم، وبدأ الصراع العنيف بين الدينين، وقد أخذ الصراع مظهراً دمويًا مرعباً، وإذا كان اليهود قد ازدهروا - من الناحية العقلية - أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة، فإنه القرون المسيحية الثلاث الأولى قد قضت على كل تقدم عقلي لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم في القدس في كل البلدان، وتفرق علماء اليهود هاربين من إنتقام الرومان. ولم يمد لهم أمل في أن يجهلوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذي يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة. كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود في كل بلد حلوا فيه كجماعة دينية. وبدأوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادي يجمعون جميع تعاليم الفروسيين - وكان معظم اليهود من هذه الطائفة - في كتابهم المقدس المشنا، وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر في مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتقون قد حملوا معهم النصوص القديمة

لكتبهم المقدسة ، فأخذوا - بعمل نقدي واسع - في تحقيقها . وتقويم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المحتواة في كلمات كل كتاب . وإذا ما حاولنا أن نبحث عن أى أثر فلسفى فى الحواشى والشروح المتعددة التى وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحى - سواء فى التلود أو التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة فإننا لا نجد شيئاً هاماً .

إننا نجد آثاراً كبالية تختص بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولا نجد ذكراً للجانب النظرى لكبالاتها ، وهكذا عاش اليهود فى ظلال المسيحية .

\* \* \*

وظهر الإسلام واستقر المسلمون فى البلاد المفتوحة . وأحس اليهود لأول مرة فى تاريخهم بالأمن والطمانينة . كان كتاب المسلمين يعتبرهم « أهل ذمة » لهم حقوق وعلهم واجبات ويعتبر فيدا وهو عالم يهودى معاصر بموقف المسلمين المتسامح أكبر تسامح تجاه أتباع الكتب المقدسة (١) . ووصل عدد كبير من اليهود فى عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية . وسيصل عدد منهم فى الأندلس إلى مقام الوزارة .

ولقد رأينا - من قبل - كيف حمل اليهود الأضعاف للدين الجديد، وبدأوا العداوة فى المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من بين ، وكانت فى الين جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها الكبالات والسحر والطلاسم ، وأن منها من آتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأخبار من ناحية ~~م~~ ووصل لليهود إلى الكوفة ، وسكنوا فيها ،

(1) Vaida : Introduction à l'apensée juive du moyen age p. 21

وعاونوا على اشغال ، التضييع الغالى ، وعلوا الكثير من رجاله السحر والنير نجمات .  
كما اندسوا في قلب الحديث . يذثرون الاسرائيليات المضلة . ولكن حتى في هذا  
لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفي .

وأخذ عدد كبير من اليهود يمتنق الاسلام . وهنا رأى الكنييس ، أن يبدأ  
الحرب العقلية والجدل العقلي . ويقرر هونك أن الحركات العقلية في العالم الاسلامي  
أثرت بقوة على الكنييس وقد ولد هذا نزاعا واصطداما اضمار رجاله من اليهود أن  
يستخدموا وسائل وأسلحة أخرى . — غير الاسلحة المستخدمة في المدارس النلدودية  
لحل المشاكل التي قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية ، وكان اليهود — كما  
قلت — خلوا من أي تراث فلسفي . كانت النزعات الفلسفية التي انبثقت من  
يهود أصبا — كفيلون وغيره — لانتمل اليهودية في شيء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا  
في حركة الترجمة المشهورة — ترجمة علوم اليونان إلى العربية شارك العرب فيها  
المسيحيون السوريان من يعاقبه ونساطرة . وشارك فيها الصائبة ولكننا لانجد  
أبدا اسم يهودي واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سحرية  
وسحرية : السحر والنير نجمات والسيمياء ، وبعض عناصر من كيمياء بدائية ،  
وأمنهن الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا خلوا من كل استعداد  
علمي لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا في الحركة الفلسفية  
نفسها ، انما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية داه العلم الدولية ، وقد تكيفت  
تكيفا — لامثيل له في لغة من اللغات — لتلقى التراث الجديد الذي نقله بمجموعة  
من الكتاب والتراجم ، وهو يحمل معاني جديدة ومصطلحات متشابهة . ومن  
العجب أن يقول فيدا ، إن العربية فرضت على رعايا الخلفاء غير المسلمين —

وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى، (١) إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها، لمتابعة التطور العلمى الخلاق، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام. ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد، ولماذا يتحرق فيدا غيظا حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الفنية. وقد كتب يهود الاسكندرية من قبل باليونانية. وكذلك فعل يهود فلسطين. ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة.

ولقد نقلت التوراة إلى اليونانية، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة. وهى اللغة العبرية إن الواقع أن علماء اليهود بدأوا تفسير الكتاب وعرضه القانون الشفوى — باللغة العربية. وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تعشق الاسلام ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام الهجمات العقلية لاعنائهم وأصبحت العربية والتراث العربى نافذاً فى أعمق الفكر اليهودى. بل لا بد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أرائل عصر النهضة.

إن فيدا نفسه يمتزج بأنه لا يمكن فهم فلسفة ليني بن جارسون وهاسداى كرسكاس، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتها المباشرة بالعربية قد انقطعت. ولكن التأثير العربى الفلسفى كان يشع فى كتاباتهم. بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى. ونحن نلم — وهذا مالا يذكره فيدا — أثر هذين الفكرين النافذ فى تاسينوزا. لقد كاتل المسلمون يعطون. كانوا هم

و العاطين ، وكان اليهود يأخذون د كان هم الآخذين ، بطوال القرون الوسطى ؛  
وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

\* \* \*

نعود إلى الفترة التي نورخها ، فترى الشهرستانى يقننه إلى أخذ اليهود من  
المسلمين د وأما القول في القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في  
الاسلام ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشبهة ، ومع أن  
النص غير دقيق ، إلا أنه يبين - على وجه العموم لإنعكاس الفكر الاسلامى في  
اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة في ذلك العهد وكانت تلودية ، تدين بالنص  
المكتوب وبالانصوص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حولهم ، وكانت  
للفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون - أو تكونت فعلا . وفي  
أكاديمية سورات ، إحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الربانيون هم المسيطرين  
على الحركة اليهودية كانوا - كما قلت عن اليهود عامة - يعيشون في أعماق  
تصوصهم المكتوبة ، وفي الوقت عينه يتمسكون أشد التمسك بالانصوص الشفوية  
كانت المدارس التلودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزلى الإسلامى  
مالبت أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود في عهد أبى جعفر  
المنصور ، يبشر بحركة عقلية جديدة د وهو عنان بن داود ، وينشئ فريقا  
جديدا مقابلا للربانيين ، وهو فريق القرائين . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ،  
وعلى سلطاتهم الدينية ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى إستخدام العقل  
وبدأ البحث الحر .

ولقد كان في هذا صدمة كبرى للربانيين . كانت الربانية مركز الاعتقاد

اليهودى ، تحافظ على وحدتهم طبقا لمعتقدات واحده ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التى وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة فأن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرائى حتى ثارت ثائرة الربانيين .

مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوى تماما ولم يرفض - كما فعل الصدوقون من قبل أى تفسير من أى نوع للتقليد ، لأنه القى فقط بالفكرة التى تقول : ينبغى أن تكون النصوص - مكتوبة أو شفوية - منسجمة مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين - والكلية فى أصلها د كرائم - أى النصين ، أى أتباع النص المكتوب والرواية الشفوية ، ثم تغيرت واشتهرت باسم القرائين وكان القراؤون - أول من ألقوا فى اليهودية بأول مذهب لاهوتى منسق وعقلى ، ويؤيده النظر الفلسفى . كان القراؤون أثرا من آثار المعتزلة<sup>(١)</sup> ، بل كانوا تابعيها فى التراث اليهودى . لقد اتخذ القراؤون اليهود المعتزلة مثالا لهم واتخذوا اسم المتكلمين ، وصما لهم . بل إن المسعودى يصف القرائين بنفس الوصف الذى يصف به المعتزلة د أهل للعدل والتوحيد ، . ويقول القرائى اليهود أهرون بن إيليا صراحة إن القرائين وقصما كبيرا من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة . بل إن كتاب خوزارى اليهودى يذكر د أن ملك الخزر ، طلب أن يعرض عليه فى إيجاز آراء د الأصوريين ، القرائين . وهم أصحاب علم د الكلام ، ويقول موسى بن ميمون فى د دلالة الحائرين ، إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن للنهاية من استعارة هذه الحجج - هى إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفى . ويذهب موزك إلى أن المتكلمين المسلمين واليهودى - بدأوا



يستخدمون المنهج الجدلي الأرسطي - وكان هذا المنهج بدأ يدخل في العالم الإسلامي - لكي يقطعوا المنهج الجدلي أو المنطق الأرسطاليسو ، بل كان لهم منطق آخر ، أجمت عناصره من قبل في هذا الكتاب وفصلته في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، وسيبزيق موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسطاليسى بهذا المنهج الكلامى وسيبهاجه - من وجهة نظر أرسطاليسية - متابعا ابن رشد . وسيجربى وراهم بعد ذلك في نفس الإتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى قام القراؤون بالدفاع عنها فى : أن المادة الأولى لهست قديمة ، أن العالم مخلوق ، وبالتالى فأن له خالقا . إن هذا الخالق وهو الله لا بده له ولا هاية ، أنه غير جسم ، ولا يحيط به حدود المكان إن علمه يحيط بكل الأشياء ، وحياته إنما هى العقل ، بل أنها هى التمثل المحض ، إنه يفعل بإرادة حرة وإرادته متوافقة مع سموه وقدرته وتزهه ، كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يذهب القراؤون وراء المعتزله فيها ، ويتابعونم فيها متابعة تامة .

ولقد ازدهر القراؤون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزله لفترة من الزمن أيضا . وكان منهم يافت ابن صاعير - وهو مؤلف قرانى عربى ( ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر ) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو للتقليد أو للسنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جيل إلى جيل ، مبتدأة بموسى ومنتتية بعنان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعا من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل من موسى . . . حتى شماريا ، ونقله شماريا إلى ابنه رابزيلا - ومن رابزيلا انتقل إلى عنان وكان عنان فى رأى يافت بن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح ببراهاين بيذنه وألم الحقيقة التى بقيت زمنا طويلا مخفية ، ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهي شخصية داوود بن مروان المقمس الرقي ، وقد نشأ في الرقة في العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحي في مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية ويشكك فيداني أنه كان قرائيا بل ويرى أنه كان أقرب إلى الربانيين ، وكتب كتابه الذي رسم باسمه المقمس بالعربية . وسمى الكتاب أيضا « العشرون مسأله » ، وقد أشار إلى كتابه - فيما بعد - كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التي قبلتها الطائفتان ، ولا تحتوي كتاباته على أى جدال ونقض للربانيين وإنما يذهب بهيبن فاقوده في كتابه المشهور « واجبات القلوب » ، إلى أن المقمس حاول في كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيله ، وأهم العقائد التي يعرضها المقمس ، هي أن العالم - كعالم - حسيين - *Microcosme* هو المخلوق الاكمل ، وأنه يشغل درجة أسمى من درجة الملائكة . والملائكة في الثوراة موجودات سماوية ، وأن الانسان في مكان أدنى قليلا منها ، ولكن المقمس ، وهو يقصد العقل والقوى العقلية - متابعاً للمعتزلة ، ويرى في الانسان كل ما في الملاك ، ثم يزداد عنه بصفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصيري واسمه اليهودي جوزيف هاروح : وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » ، وفي الكتاب عرض لكل النظريات التي ينسبها موسى بن ميمون للتكلمين المسلمين ، يعرض أبو يعقوب البصير في هذا الكتاب لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ . أى النظرية ويرد تفسيرات الذرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة الاجتماع والإفراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلي ، بل يخوض في بعض نظرياتهم ويمتنعها - مثل الإرادة الإلهية - الحادثة لا في محل *Sans abstratum* . أما

البراهين التي يثبت بها وحدة الله وعدم جسميته والخلق من عدم فهي نفسها  
براهين المتكلمين . وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب  
القرقيشاني وكتب بالعربية كتاب الانوار والمراقب ، وهو يكاد يكون  
كتابا معتزليا خاصا . أما الربانيون اتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء  
القرائين في إقامة بنائهم الديني مستخدمين أيضا طرق العقل والبراهين ، وقد  
أعدتهم فاسفة العصر ، أي فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة  
الربانيين ومتكلمهم هو سعديا بن يوسف . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود  
أنفسهم من الأقدمين والمحدثين ، أعظم رجال الفكر لليهودى قاطبة ، إذ أنه كان  
أول العلماء الربانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل  
والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أولا هورت يهودى يستند على الكتاب والعقل معا (١)  
ولقد ذهب سعديا الفيومى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ،  
ولسنا هنا بصدد تاريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ،  
وفى اصلته كنعوى عبرى ؛ إنما غايتنا أن نبين أنه كان أيضا تلميذا للمعتزلة .

وقد لاحظت فيدا أن الامام أبا الحسن الأشعري قد ظهر فى زمن سعديا  
الفيومى ، وأن الإمام الأشعري قام بثورة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل  
الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع  
النص أولا ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعديا ، هو ربانى يثبت النص  
أولا ، ثم يؤيده بالعقل ، يشبه موقف الأشعرية . لاشك أن سعديا فعل هذا .  
ولكن نرى - أنه احتضمن كل المذاهب المعتزلية فيما بعد . أى أنه اتخذ منهجه من

(1) Munk . Melanges p. 477 Vadia . Introduction. p. 46

الأشعرية ، ومادته عن المعتزلة . وسرى — فيما بعد — من مفكرى اليهود من يتخذ منهج الأشعرية ومادتهم .

وقد كتب سعديا الفيومى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات ، « والأمانات ، تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة البحث العقلى . ويذكر فيدا أن سعديا الفيومى تابع الكلام المعتزلى إن فى تنسيق أبواب الكتاب وإن فى مادته .

أما عن متابعتة للمعتزلة ، فى تنسيق أبواب الكتاب ، بل فى تناولهم لموضوعاتهم فإننا نعلم أن المعتزلة كانوا يبدؤون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ثم ينتقلون إلى البحث فى الله وصفاته . وكذلك فعل سعديا الفيومى . ثم إن الكلام المعتزلى قد أقيم — كما نعلم — على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد تابع سعديا هذه الأصول واعتنقها ، وبجسها فى فصول متتابعة متناسقة فى كتابه .

إن ما أود أن انتهى إليه هو أن سعديا الفيومى إنما كان أثرا من آثار المعتزلة — لقد أعطى للعقل سلطة كبرى — إن للعقل — عنده — الحق فى أن يتفحص العقيدة الدينية وينبغى أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع عنها أمام « الهجمات الخارجية » . إن العقل يعملنا نفس الحقائق التى يعملنا إيانها النقل ، ولكن النقل ضرورى لكى يعملنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق ، أما إذا خلىنا العقل بذاته ، فإنه لن يعملنا نصل إليها إلا بجهد طويل .

ثم خاض كل ما خاض فيه المعتزلة قبله — وحدة الله وصفاته ، والخلق ،

والنقل والعقل ، وطبيعة النفس الانسانية والسلوك الانساني ... وطبق العقل — كما فعل المعتزلة — على الاخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً ، كما دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة . وهاجم الفيلسوف الافلاطوني الملحد محمد بن ابي بكر الرازي ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم المقولات الارسططاليسية — كما فعل المعتزلة ، وأثبت — على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله وبرهن على الخلق من لا شيء أو من عدم ، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تقرّر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً . وأثبت حرية الارادة الانسانية بحجج تشبه أوهي هي حجج المعتزلة .

هذا هو سعديا الفيومي ، أول من فلف لاهوت المبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن . فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل للربانيين ، جمهور اليهود لاستخدام العقل ؛ ووضع في أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتمقلها . وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده : ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة ، أول فلاسفة الاسلام على الحقيقة .

وبدأت الفلسفة الاسلامية المشائية تظهر على أيدي السكندى ومدرسته ، ثم الفارابي ولسنا هنا في مجال تاريخ تكوينها . فأتى ساعالج نشأتها في الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام — إن شاء الله — ولكني أوجز هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفي القيروان وتمت تأمير هذه المدرسة . والفارابي منها بالذات — تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عنيت — كمادة اليهود — بالطب والسحر والنجوم والصيمياء والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تماج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو اسحق امراييلي (٨٥٠ - ٩٥٠ م) وقد كتب - كتابين : كتاب التعريفات وكتاب المبادئ

وكتاباتة عرض مختلط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطبية . وآرائه الفلسفية هى صدى وانعكاس لآراء المدرسة الاسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه الممزوجة من عناصر أفلاطونية وأرسططاليسية وأفلاطونية محدثة واقد بحث اسحق اسرائيلى الفلسفة - متابعا لفلسفة الاسلام - بأنما هى البحث فى الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الانسانية للتوصل اليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فقرة لتيتاوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لا يتعارض إطلاقا مع فكرة التوواة-المخالفة أو فكرة التلمود فى تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل اسحق اسرائيلى فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهى فى الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذى ينتج عن مادة مجردة موجودة وجودا سابقا . ويقرر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيريته حكمته فى الوجود ولكن هذه الفكرة التى لا تتفق مع التصور المجرد السلبي الذى وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها اسحق اسرائيلى بفكرة الفيض الأفلاطونى فن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفى درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذى يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريبا مع ثالوث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخبط الفكرى الذى نجده لدى الفلاسفة الاسلاميين المشائين وبخاصة الفارابى ، إنما نجده لدى اسحق اسرائيلى . وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة الفيروزان ، فزاه لدى دوناش بن تامين فى تعليق له على سفر يسيره . وهو يهمل فى مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة لو أحسن تفسيرها ، لانتهت إلى

اتفاق تام مع النتائج التي لا تنقض للعلم والفلسفة . ونرى نفس الاتجاه لدى يهودى  
إيطالى أسرته البحرية الاسلامية ، وعاش مده فى شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا  
وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره اسماء هاكونى . وقد تأثر فيه خطى المدرسة  
المشائية الاسلامية الأولى .

ويظهر سالومون بن جبرول ( ١٠٢٠ م - ١٠٥٠ م ) ويحاول هوئلك  
أن يثبت أصالة ابن جبرول فى فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذا لابن  
مسره : الفيلسوف والصوفى الأندلسى .

ولكن ما لبث الكلام الاسلامى أو الفلسفة الاسلامية الخالصة ، أن تظهر  
واضحة فى الفكر اليهودى ، وذلك حين نفذت فى أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس  
اليهودى الربانى فى الأندلس - أما هذا القاضى اليهودى فهو بيبا بن يوسف بن  
فانوده . وقد كتب أيضاً بالعربية « كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ،  
ويرى فيبدأ أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتلى قديم ، فقد  
أستخدم المصطلح القدامى « فرائض القلوب » ، أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض  
الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الانسان الباطنية وعن  
المراج الذى ينبغى أن ينفذه المؤمن للوصول إلى النور الإلهى الأسمى . ولقد  
عرض بيبا فى مقدمة كتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن  
الذى كان يعيش فيه نسي الحياة الباطنية . إن للصامدة قد انكفأوا على العبادات  
والطقوس مع تقليد مستبعد وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تمقل  
فأنعدم للتأمل والنظر . أما عن الخواص ، فقد تمجرو قلوبهم بطواهر الشريعة  
التلمودية ، ونسوا للعنصر الاساسى للدين . ولذلك كتب هو كتابه شفاء للناس  
من هذه النكبات وكمقائد لهم نحو حياة روحية حقه . ويذكر بيبا أن حكاه

اسرائيل القدامى لم يهملوا أبدا ولم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حق قدرها ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعليما متاسكا ومتناسقا ومنظما في هذا الموضوع ، فذلك لأن من الملحوظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بني اسرائيل والأقدهين في هذا الموضوع وفي غيره من الموضوعات . وأن التلمود والمدراش — في رأى بهيا بن فافوده ، مليئان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحي ، وأن عليه هو أن يكتشف هذه المواد ، وأن يضعها في نسقه .

ولكن إذا بحثنا كتاب واجبات القلوب ، نرى أنه لم يستعن بهذه المواد الذي يدعى وجودها في أعماق التلمود والمدراش . لقد استعار من المسلمين من متكلميهم ومتصوفيهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدراسية في كتابه إلا عرضا . فكانت كل أمثلته ورواياته اسلامية بحتة وإن كان أخفى الاسماء الاسلامية — أسماء الرسول محمد ﷺ والخلفاء وأولياء المسلمين — من زهاد وصوفية ، تحت صيغ غامضة وأسماء ملفزة لم يكن بها سوى صدى للزهد والتصوف الاسلامي . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيا قد تأثر بالفزالي ، وكانا متعاصرين ، ولكن فيدا يرى أن كتب الفزالي الصوفية الاخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخرا . وهذا احتمال غير موثوق به . هل أية حال : وقد ثبت — أن بهيا قد تأثر أشد التأثر بالمحاسبي ، وأخذ منه ، وكانت كتب المحاسبي معروفة باتساع في الأندلس . ولقد أثر المحاسبي نفسه في الفزالي أيضا .

ولسنا نريد هنا أن نخوض في فلسفة بهيا بن فافوده من حيث هي فلسفة وأن نعرض لعناصرها ، وإنما نريد أن يبين الآثار الفكرية الاسلامية فيها وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .



يرى بها أن أساس الحياة الداخلية هو الايمان المطلق بوحدة الله ولكن معرفة ذات الله ليست في نطاق قدرة المعرفة الانسانية ، ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر في آيات الله في مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وآمننا بها ، فإننا نتكلم ونؤمن بقدرته وهذا يفرض علينا طاعته ، والاجوء إليه . كذلك الايمان بوحدة الله ، وهي اللائمة بجلاله تامة ، لا يشاركه في طاعتنا له وجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل سواه ، وأن نكون أذلاء أمام سيدنا الأوحده . ولكن الانسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والتنعمات والزلات والهواجس ، وهي اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الانسان علاقته بهذا الكون كله : وهذا هو أول طريق الزهد . ولما كان ارضاء الله هو الغاية السامية للانسان ، وتجنب غضبه هو ما نسمى إليه بكل قدراتنا ، فينبغي أن نحقق في أنفسنا ، وأن نكيف وجودنا للحب الالهي .

ويقرر فيدا أن كل هذه الافكار التي تكون الاطار العام للكتاب والهداية إلى فرائض القلوب ، إنما هي مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الاسلام ثم يقرر فيدا أن وصف بها لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الاسلامي ، وبعض آراء الأفلاطونية المحدثة ، مستمدة من كتاب إخوان الصفاء (١) .

ثم يتضح أثر الكلام الاسلامي الناقد في يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً في المحكمة الربانية في قرطبة (توفي عام ١١٤٩م) وقد كتب بالعربية كتابه "العالم الأصفر" ومصادر الكتاب الأفلاطونية المحدثة العربية ، والمشائية العربية والكلام الاسلامي .

أما عن مصادره في الأفلاطونية المحدثة العربية ، فإن فيدا يرى أنه متأثر بابن جبرول . ومنتأ أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة . ويرى فيدا أن يوسف بن صديق لم يكتب لابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « امبدوقليس المزهوم » . ويستنتج فيدا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يدرك فيدا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذا لابن مسره . وأن كتاب « امبدوقليس المزهوم » الذي أثر في ابن مسرة ، وعن خلاله أثر في ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه . وبخاصة في الهول-المطابقة ، وفي القدماء الخمسة على الخصوص ثم يرى فيدا أن ابن صديق قد قرأ أيضاً « ثولوجيا ارسططاليس » ، وكان قد وصات نسخته العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المشائية ، فكانت أيضاً كتب المشائين الإسلاميين من أمثال الفارابي وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلى - خلال سعديا وبها ، بل متأثر بالأشعرية ، وتبنى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القرأى ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة (١) .

فتابع الأشعرية في تصورهم عن الصفات ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أى أشعري ، وهاجم المعتزلة هجوماً غنياً - بمثلة في شخصية يوسف البصير الذي اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر جهودها لى (١٠٨٥ - ١١٤٠) وكتب كتابه خوزارى . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنياً - استدعى ثلاثة من العلماء - مسيحياً ومسلماً

(1) Vajda : Introduction, p. 103 — 104 .

ويهودياً ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية . والقصة خرافية . ولكن ما يهمننا هو إظهار الأثر الكلامي والفلسفي الإسلامي في كتاب خوزارى .

إن الكتاب في مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، ونقد لها . ويقرر فيها أنه يدين بنقده للفراي .

وظهر لدى اليهود — متفلسفة سينويون صفار من أمثال ابراهيم بن حلوود فكتب كتابه ، « العقيدة الرفيعة » متأثراً خطي بن سينا. وقد عرف ابن داوود لدى المسيحيين باسم داوود المترجم — ثم قتل في طيطلة بأيدي للمسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين ، ابن رشد ، شارحاً كبيراً لأرسطو ، ومحاولاً العودة إلى أعماق المذهب المشائي الحقيقي ، ومهاجماً للتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية فتظهر في القاهرة على يد آخر مفكرها ، هرون بن ايلي . فيكتب في العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة . والكتاب يشبه « دلالة الحائرين » ، في منجه وطريقته .

ويحوى فقرات وأخباراً هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذي استحدث منهم الرجل فلسفته .

ولست أورد أن أخوض في الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فاسفة حقاً يهودية إنما أورد أن أنتهى إلى أنها لم تكن إلا ظلالة لفكر المسامين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر التوراة والتلمود .

ولاشك أن اليهود لم يؤثروا عقليا أو فلسفيا في المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تحريبية لدى الفرق الخارجة عن الاسلام ، وبخاصة الباطنية .

وقد رأينا من قبل — كيف انتشرت الاسرائيليات ، نقابا اليهود المسلسلة من كتب تحوى أقوالا مزيفة للمسيح ، وعبارات وأمثالا من التراث الرباني — وبخاصة كتاب بركيه أبوت Pirque Abot . ثم انتشرت آراء الكبالات اليهودية في العالم الاسلامى تطوى، فيها أخطر أنواع الغفوس . وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المتفلسفة الاسلاميين ، وفي بعض فلاسفة التصوف ، كما دخلت في فرق الباطنية ، وفي التشيع الغالى ، ولا شك فى أننا فى أشد الحاجة إلى دراسة الكبالات اليهودية وآثارها فى العالم الاسلامى .

وقد كانت الكبالات اليهودية تسير فى العالم الاسلامى خفية ، وتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من الاسلاميين داخليا ، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة الميسوية ، نسبة إلى مؤسسها أبى عيسى اسحق بن يعقوب الأصفهاني ، وقد عرف عند اليهود فى أواخر الدولة الأموية ، واتبعه عدد كبير من اليهود ، وكانوا يفسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد آرائه تقاربا ، بل أصلا للقرامطة نفس الاصلاح ، كما زعم أن للمسيح المنتظر خمسة من الرسل ، يأتون قبله واحدا بعد واحد ، وهو يستخدم اصطلاح أيضا الداعى ، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الاسماعيلية ، ولدى القرامطة . بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الاسماعيلية ونسب إليها دعاة الاسماعيليين الأوائل ، ويذهب بعض الباحثين إلى أن أولاد القداح ، منضى الاسماعيلية ، كانوا يهودا من الفرقة الميسوية كما نجد أصلا من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هى : المقاربة أو البوذعانية

وقد ظهرت في همدان ، نسبة إلى يوذعان ، أو يهوذا وينقل عنه أنه كان يطلب  
د تعظيم أمر الداعي ، كما كان يذهب إلى أن التوراة ظاهرا وباطنا وتزيلا وتأويلا .  
وحاول أن يفسر التشبيه الذي ساد التوراة ، ثم آمن بالمذهب القدرى ، وإثبات  
الفعل حقيقة العبد<sup>(١)</sup> . ومن المؤكد أن لهذه الطائفة أثرا في الاسماعيلية ، بل أن  
الاسماعيلية صورة من هذه الفرقة ، إذ تذهب الاسماعيلية إلى القول بأن للقرآن  
ظاهرا وباطنا . كما تؤمن الاسماعيلية بالمذهب القدرى .

ويبغى أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التي ظهرت في العالم الإسلامي كانت  
تجادل المسيحية أيضا ، ويبدو أن الربانيين ، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية  
رفضاً كاملاً ، ولكن القرائين ، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العناية ذهبوا إلى  
اعتراف جزئي بالمسيح . فقرر وأن التوراة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودى  
من بنى اسرائيل تقييد بالتوراة ، واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى  
نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة تأسخة لشريعة موسى ، وهو  
ولى فقط من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العناية في  
الانجيل ، وانتمت إلى أنه ليس كتاباً منزلاً عليه ، أو وحياً من الله تعالى ، بل  
هو جمع أحواله من مبدئه إلى كاله ، وإنما جمعه أربعة من أصحابه الحواريين ،  
فكيف يكون كتاباً منزلاً ؟

وانطلقت هذه الفرقة تبحث في التوراة ، فوجدت ذكرى المسيح ،  
في مواضع كثيرة وهو مسيح النصارى ، ولكن لم ترد لهذا المسيح النبوة  
ولا الشريعة التأسخة . وورد فرقليط ، وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ - ٢٥ .

المسيح عندهم . ويبدو أن عددا من اليهود كانوا يعتقدون أيضا المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الديني » ضد المسيحية والاسلام معا .

إن للنتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « بدء الفتنة » بين المسلمين في موضوعات « الامامة » . ثم اشعلوا اوزارها دينيا حول « الذات الالهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه واكتوى للمسلمون ، بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وميتافيزيقيا الاسلام الحقيقي . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الاسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، فتفلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين .

## تصدير

### تعليقات عن كتاب الأستاذ فيدا

لقد رأينا أن نقدم نماذج من الفكر اليهودي للقارىء العربى وحرصنا كل الحرص أن يكون النموذج الذى نقدمه أصيلاً وأن يكون مكتوباً بيدى يهودى ، وأخترنا بجانب مقطعات أوردتها من موزك قديم المستشرقين اليهود وسيدهم - كتاب الأستاذ فيدا هذا وهو أحدث ما كتب فى الفكر اليهودى ولم يتمكن فيدا برغم موضوعيته فى كتابه أن يخفى مشاعره كيهودى .

فهو يقدم فكر الفيلسوف اليهودى ويمجد الحقيقة الصارخة : أن هذا الفكر إنما هو نتاج للعبرية الفلسفية الإسلامية ، ولكنه يحاور ويداور ويقول أن مفكرى اليهود هؤلاء وأن كانوا قد استمدوا من العرب مادتهم ، إلا أنهم وضعوها فى إطار فكر يهودى تلتحم فيه التوراة والتلود والمدراش والآجادا وغيرها من كتب اليهود ، ونحن لانشك فى هذا الافتعال وأن مفكرى اليهود قد ضمنوا ما أخذوه من المسلمين فى أطارات من التوراة والتلود ولكن - وكما يرى القارىء - أن الجوهر الفكرى اليهودى كان إسلامياً ، وكانت الأراض يهودية . ولاشك أن مفكرى اليهود عرفوا أن الإسلام من حيث هو دين كان المعبر النهائى عن التوحيد ، وهو جوهر الرسالة الموسوية أيضاً ، ولكن التوراة والتلود قد أضفيا عليه الغموض ، وأخفياها تحت تلال من تاريخ مفتعل وذكريات لاشعورية وأوهام وأساطير . وعاون على هذا روح اليهود المادية - ذات الواقعية الحسية فأخفوا الحقيقة الآلية - الوحدة فى بحر خضم من تجسيات وتشبيهات شعر مفكرو اليهود أنهم حين تفلسفوا وجدوا فكراً صافياً وسيافاً عقلياً سامياً يتكلم عن

التوحيد في أبهى صورة وأق وراه عدداً من مفكرى هذا الدين - معتزة أو سنة  
فلسفوا هذه العقيدة التوحيدية ووضعوها في نسق عقلى ولآهوتى، فلم يكن أمامهم  
سوى أن يكونوا تلاميذ أمناء لمفكرى الإسلام . وما كم محاولة فيدا في تاريخ  
هذه الحقبة من تاريخ اليهود .



# مقدمة

للفكر اليهودى فى العصر الوسيط

تأليف : جورج فايدا

ترجمة وتعليقات :

د. هل سامى النشار

وعباس أحمد الشريفينى



## الكتاب الأول

تباشير التفكير الديني في العصر الوسيط  
( بواكير النظر اللاهوتي في العصر الوسيط )



# الفصل الأول

## مقدمة

في الوقت الذي نتناول فيه عرضنا للفكر اليهودي يتضح لنا هذا الفكر من خلال الأدب الغزير الذي نطلق عليه الأدب الرباني الوارد في مجموعات مبعثرة تعرف تحت اسم التلمود والمدراش Midrash ومن الصورة الخارجية — لا يمكن أن نسميه أدبا إلا في المعنى المادى الخاص للكلمة — لهذه النصوص توضح لنا أننا أمام نمط من التفكير مختلف تماما عن الإتجاه العقلى الذى هو أساس الإنتاج الأدبى والفلسفى عند الاغريق — ومع ذلك فإن هذا الأدب فى مقاصده النهائية، ذو صبغة دينية كاملة — كل شئ فيه موجه إلى تنظيم حياة اليهودى بالمعنى الذى تريده التوراة، حياة مطابقة للقانون المنزل بصفته واجبا لامناس منه، وأداة لتطهير الفرد والمجتمع، وأخيرا وسيلة لاكتساب السعادة الأبدية .

إن التلمود هو خلاصة عمل عقلى عظيم، ولكن هذا العمل يتم تبعاً لطرق خاصة بالربانية، مستقلا عن الفكر الاغريقى وهكذا يقيم العلماء المفسرون منها معقدا كل التعقيد وقابلا للتفسير التشريعى الدينى للكتاب المقدس الذى يبدو أنه لا يدين بشئ. للسياق المنطقى عند الاغريق وسواء أكان العلماء من فلسطين أو من بابلون أو حتى من أقاليم أخرى فى المنفى فإن الأساتذة اليهود الذين أنشأوا التلمود من تعاليمهم ومناظراتهم، لم يكن لديهم أية فكرة جديدة عن التيارات الكبرى للفكر القديم، أخلاقيا كان، أو ميتافيزيقيا، أو منطقييا، وإن ما يعرفونه منه يشهد فقط على اتصال سطحي بالفلسفة الشعبية الشائعة، وهى عبارة عن موضوعات عامة لا قيمة لها وهذا لا يمنع أن مناقشاتهم المدرسية قد

ولدت منها جدا بما يختصرا تماما ، وان مذهبه قد تبلور في صيغ قانونية وتعاليم أخلاقية ذات عمق لاحد له ( وان بيانها مدين بلاشك بالكثير للتطبيقات الديرية لتعليم كان في مبدئه شفويا تماما ) : وإذا أعطي ذلك للعقليات اليهودية طابعا لا يمحى ، فإن ذلك قد أكسبها أيضا مرونة عجيبة وقدرة على استخدام كل أنواع الأدوات التصورية .

وأما أصحاب التلود ، وهم يبحثون دون هوادة في أضال الجوانب من الوحي الإلهي كان يمتزج لديهم نقص كبير في الحس التاريخي ذى الروح النقدية الدقيقة ( اللهم إلا تحصيل حديث للثقافة الإلسانية ) ، ولم يفهم ملاحظة معظم المشا كل التي سيثيرها فيما بعد النقد في التوراة ، وليس هناك داع للقول إنهم وجدوا لها الحلول في نظرة مخالفة للتحليل الفيلولوجي في للمصور الحديثة ، ولكن نظرا لانهم ظلوا في استمرار تاريخي مع ماضي الكتاب المقدس أو على الأقل مع أرض إسرائيل ، لم يصب تفسيرهم للكتاب المقدس غالبا في رمزية من نمط اسكندري والتي أساء إستخدامها اليهود الهلينيون ، توقعا لأن يتركونها للديسيحية التي سوف ترددها ضد الدين الام . وعلى العكس ذلك فإن العديد من المشا كل قد خلت بواسطة الربانيين الذين أشركوا عوارض اللغة الإلسانية القاصرة : « إن للتوراة تتحدث بلغة البشر ، وهذا المبدأ herm الذي يرجع إلى القرن الثاني من عهدنا ، سوف يستخدم كقاعدة في العصر الوسيط ، وإبتداء من القرن العاشر ، لكثير من الفروض التي تهدف إلى تخفيف التجسيم المنتشر في الكتاب المقدس .

كان هناك جدلية وروح تحليلية وبعض النظرات للعامة وكثير من العناصر القيمة لتكوين نظرية لاهوتية — ولكن هذه النظرية لم يبتدعها أبدا وبانيو عصر التلود — فقد كان التشريع هو الفكرة الأساسية لديهم — وما كان لاهوتيا حقا يتضح في الوعظ الشعبي في الأجادة وهذا النوع لا يخضع لمذقة منهجية .

وكان لليهودية في عصر التلود أكثر من خصم، كان عليها أن تصده في الميدان العقائدي، وهناك فهدنتاجها الأدبي مواد من نوع جدلي ودفاعي: تبرير للمبادئ، السخرية من عبادة الأوثان، محاولة ضد الغنوصية وضد المسيحية - ولم يثر هذا لاهوتاً عقائدياً يؤكد فقط وحدانية الله، وهو ميراث قديم جداً للعقيدة الإسرائيليتية ومن المعقول أنه ليس من المستحيل أن تجمع - منهجياً - الآراء اللاهوتية لأصحاب التلود أو للعالم بعينه وتنظيمها بشكل ما، ومن الواضح مع ذلك أن مثل هذا التنظيم الذي أجرى في أيامنا عن طريق التقدم العلمي للخصوص، لن يثير شيئاً من عدم وجود مجموعة من العقائد ذات التكوين للمضوى في عصر التلود.

وبالنسبة لبعض السياات العامة: هناك إتفاق في جملة النظرات الجزئية التي يمكن أن تجمع إذا ما درستنا هذا الأدب الغزير تمتد فيه الانجماات الأساسية لعين للتبولفة دون إصراف - الوحدة والقدرة التامة وعلابية أخلاقية للالهوية الخالقة للوجية للفايون، وكذلك إختيار إسرائيل.

ولاجل الصفة الشعبية والوعظية للاجادة، يقدم للتلود والمدارش مواداً وافية نوعاً ما وذات صبغة خاصة بمصر الإنسان وهي مولد متناقضة ظالماً أكثر ماهي متنوعة. تبدو فيها من خلال نظام ملدي واضح، بعض إشارات من المذهب الروحي: ففي نص مشهور: لن يعرف عالم المستقبل بطعام ولا شراب ولا ملذات الجسد، وإنه سوف يتلخص في أن يتفحص المختارون من سناء للخصرة الإلهية. ومع ذلك إذا لم يستطع أحد أن يرفض الإيمان بالحياة بعد الموت والجزاء في الحياة الأخرى والبعث دون الخروج من الطائفة اليهودية، فإن مركز التصل (الاهمية) للحياة البشرية لا يمكن كذلك كاية فيما وراء الموت المادي. وإن ساعة

من الغبطة الأبدية تعدل الحياة الدنيا كلها . ولكن ساعة في تنفيذ مخلص وتام لإرادة الله تعدل كل الحياة الدنيا . وهنا أيضاً فإن تأملات الأجيال تضع على الأفل الأساس لتصورات مختلفة سوف تكون ذات أهمية خلال العصر الوسيط .

وإن عدم وجود روح مذهب فلسفي لم يخلص مع ذلك الفسرد اليهودي في عصر التلود من القلق الميتافيزيقي ، وهو الميزة المشتركة والعذاب الدائم للجنس العاقل الذي يسير على قدمين .

وكانت مشكلة الشر تراود نفسه ، كما كانت تراود نفس أجداده أصحاب الكتاب المقدس . وما خلا الرفض الواضح جداً الذي أدت إليه التيارات الغنوصية لذلك العهد بإعطاء أقل إمتياز لثنائية حقيقة تقول بمبدأين كوينين ذوى قوة متساوية ، خير وشر ، وبعض تأملات عن الفريزة الخبيثة التي أدخلت تحت السيطرة الإلهية وذلك بردها إلى الدور الضروري لفريزة حفظ النوع ، فإن الفلاسفة الدينية للتلوديين لا تقدم لنا كثيراً من الحلول أكثر جدة ولا عمقا من الحلول التي قدمها حزقيال وايوب أو المزامير .

وكان التطلع إلى معرفة فطرية للنفس البشرية تشغل على كل المستويات العقلية مسألتين : مسألة الأصول ومسألة الخسائق الأعظم ، وام يفث يهود عصر التلود النامل في هاتين المسألتين ، وقد فعلوا ذلك في تصور مألوف يضعون فيه كل تفكيرهم ومن خلال التأمل في الكتب المقدسة وبواسطته .

وتقص الصفحة الأولى من التوراة ، بطريقة تبدو لأول وهلة بسيطة متماسكة ، قصة خلق العالم بواسطة الله بشخصه وهو الذي يعمل بإرادته . ولكن عند التأمل في هذا النص تثار مسائل خطيرة ، وبصفة أساسية مسألة المادة السابقة



على العالم المخلوق ، وتبعاً لذلك مسألة علاقة الخالق بها ، وروح الله ترف فوق  
المياه .

أما بالنسبة لمسألة الله فى بصفة خاصة مسألة الوساطة الممكنة بين تنزيهه  
والعالم ، فقد قصد بها أساسياً رؤية العربة الإلهية التى تبدأ بها نبوءة حزقيال .

هذان هما باختصار الموضوعان الرئيسيان للتفكير اللذان كانا قد فرضنا فرضاً  
على أساتذة التلمود Ma'asé merkábâ, ma'asé Beréshit وهناك نصوص معروفة  
فيها تحاط دراسة هذه المسائل الصعبة بالكثير من الحيلة والحذر ، ومعروفة أيضاً  
النصوص التى فيها تصور الأخطار التى ينزلق فيها أصحاب النظر الجسورون ،  
ولكن هناك رصانة عظيمة تنشئ ما يمكن أن يكون المضمون الثابت للنظريات  
الخاصة بهذه الموضوعات .

وإن القليل الذى تفيدنا به فى هذا الشأن بعض الفقرات المختصرة المتناثرة  
يتيح لنا إدراك الحقيقة الآتية لأنه إذا كانت هذه النظريات قد تلقت بعض المؤثرات  
الخارجية ، فإن مسئولية ذلك يرجع إلى الفنوصية لا إلى الفلسفة الإغريقية الخالصة  
كالأفلاطونية أو الأرسططاليسية أو الرواقية أو الأبيقورية . وإن التصور الخيالى  
لتركيب العالم الذى نلحظه من خلال بعض العبارات المقتضبة أو الرموز الغامضة  
يذكر بالـ plérome للفنوص أكثر مما يذكر بطيغورس أو الفيزيقا ( كتاب الطبيعة )  
لأرسطو أو عقيدة بوزيدنويس - وإن المؤلفات المرهمة المتصلة بالوساطة  
الملائكية والتى لقيت نقداً قاسياً إذ تستنتج بعض التدقيق العقائدى تبرز ذلك  
التكديس للأفكار الملفقة المتناقضة الذى نشأ عن [مزاج الهلينية والسامية والفارسية  
والتي شارك فيها بدرجات متفاوتة السكتب المنهولة . وفيلون واللاهوت

لتلبيحى للتقديم وللغوص في الأديان ذلت الأسماء الأخرى الشريفة ، كل ذلك كان غارقاً مرة أخرى في مجموع الإنتاج اليهودى الأجادى .

حول جانب النظرات التى تصطبغ قليلاً أو كثيراً بالفتوحية اليهودية التى مقوم على مجرد الظهور العلم . عرف الربانيون مذاهب علمية أقوى : إن النشريع الدينى النظرى والعملى تطلب فى بعض أجزائه حسابات هندسية فلكية على الخصوص وقيل من النصوص من هذا النوع حفظت بأكملها ، ومن بينها ذكر يرجع إلى كتاب Pirqé وفصول من ربي العازار Rabbi Eliezer وهو تأليف أجادى Aggadique وجيز كتب فى صورته النهائية بعد ظهور الإسلام ، وتتضمن الفصول الأرى من هذا المدراس صورة غريبة عن تكوين المخلوقات يمكن أن تظهر فيها العناصر الأكثر تبايناً : فالمتولوجيا والعلم الفلكورى ، وآراء غنوصية وهيلية وعلم الفلك تختلط فيه لإختلاط لا مفر منه بالمعطيات اللاهوتية اليهودية الحقة — وليس من العجيب قطعاً أن هذا التأليف بقى أحد النصوص الأساسية فى الديانة اليهودية .

ولابد أن ذلك كان خط كتاب علم الكون الربانى وهو كتاب الخلق ( سفر

ياسيرا Séfer Yaçira ) .

وهذا البحث المختصر الفاضل المعمر المجهول المؤلف ( 131 كانت خاتمه

تحدث عن إبراهيم ، فإن هناك على الأكثر إدعاء بأن مرجع إلى الآباء الرواية المصنفة فى الصفحات السابقة وليس الرواية التى تقول بأنه المؤلف ) كان له أهمية عظيمة فى تاريخ الفكر اليهودى ، وهى أهمية لا تقتصر على مجال الكابالا Kabbale — وقد استخدم كأساس متسلط على تأملات ميتافيزيقية

بقدر ما هي صوفية ، وكان موضعاً لشروح حتى آخر القرن الثامن عشر ،  
إذا لم يكن ذلك قد تم في المصور الأخيرة أيضاً ، وقد أتخذ حجة  
لامرض أكثر من مذهب فكري أو فلسفي أو كيمالي — ولذا رأينا أنه  
لامفر من تناوله بالدراسة مع شيء من التحصيل على صورة متقدمه ،  
ومن محض الجواب الأدبي الذي يتضمنه نظراً لطبيعته الخاصة مخالفين بذلك  
خطتنا المرسومة .

# الفصل الثاني

## كتاب الخلق

خلق الله العالم عن ثفتان وثلاثين طريقا خفيا ، وهي كما يبدو فيما بعد ، عبارة عن حروف الهجاء العبرية الاثنتين والعشرين والاعداد العشرة الاولى .

يضاف مباشرة إلى هذه الإشارة ، وهي مفهومة في ذاتها ، إشارة أخرى أقل منها وضوحا بكثير : إن الخلق قد تم أيضاً في ثلاثة كتب ، وبصورة أكثر دقة بواسطة ثلاثة ماهيات لا يقدم عن طبيعتها أقل معلومات وأعلى لها فقط كتحريرات محتملة لمجموع الحروف الساكنة ( أو للأصل ) س ف ر S F R والتي يكون معناها الأشد تحزواً ، عند ما تقرأ كأسم « كتاب » .

وتنقسم الحروف الاثنتان والعشرين إلى ثلاث مجموعات :

١ - الامهات أى الحروف ، ألف ميم شين Alef. mem, chin

٢ - السبعة المزدوجة ( المركبة ) وهي بت Bet ، جيمل Gimel ، دالت Dalet ، كاف Kaf ، بي Pé ، رش Rêsh ، ناف Taw والتي تنطق حسب الحالة نطقاً بدون نفس ونطقاً بنفس .

٣ - الحروف الإثنا عشر الباقية التي توصف بأنها حروف « بسيطة » .

هذا التقسيم هو في الوقت نفسه أساس الخطة العامة للكتاب وهي خطة واضحة نوعاً وملائمة بالرغم من اختلافات هامة كثيرة أو قليلة في الإحصائيات

الجارية (١) .

الفصل الاول : الأعداد العشرة .

الفصل الثاني : الحروف الإثنان والعشرون .

الفصل الثالث : الحروف الـأم ،

الفصل الرابع : الحروف السبعة د المزدوجة ،

الفصل الخامس : الحروف الإثنا عشر د البسيطة ،

الفصل السادس : المطابقات للسبعة والإثنا عشر في الكون الكبير والكون

الصغير .

وتوصف هذه الأعداد العشرة بصفة غامضة جدا ومهمة (والكلمة العبرية لها هي بليما belima) — هل يقصد منها أنها العناصر الأساسية لكل حساب ، وأن العد يبدأ ، كما يقال ، بعد العدد عشرة ؟ أو أن اللفظ يعني د مجرد ، أو غير العيني أو هو أيضا د صادر من العدم ، أننا لا ندرى شيئا عن هذا .

والواضح أن سياق النص من جهة يشير في عبارات حاسمة إلى وحدانية الله وفي نفس الوقت إن هذه السفירות Sefirot عددها عشر لا أقل ولا أكثر، ومن جهة أخرى يكون تفصيلها كالآتي :

د روح الله الحى ،

د النفس (الهواء) الخارج من الروح .

د الماء الناتج عن الهواء ،

---

(١) هناك أحصائيتان جاءت إحداهما بعد الأخرى في طبعة Princeps مانتو ١٥٦٢

ويقوم تمايق سمعية على ترتيب للنس من المحتمل أن يكون هو الذى وضعه (المؤلف)

د النار الناتجة عن الماء ،

من ٥ - ١٠ - د فوق وتمت والشمس والغرب والشمال والجنوب ،

( اتجاهات المكان الستة )

وإن علاقة هذه الماهيات العشر بالله تحدث مبدئياً بسبب ماخوذة من ظواهر  
ضوئية نارية وذلك باستخدام بعض الالفاظ المعارة من الرؤى الغامضة للنبي  
حزقيال والمتعلقة بالعربة الإلهية . وبعد أن يدهو إلى الخيطة عند معالجة هذه  
الأسرار الخفية ينتهي الفصل الأول بعرض لأصل د الاسفار Sefirót ، .

وتبدو هذه الفقرات التي من المهم جداً إدراك معناها الصحيح ، وهو الشيء  
الذي لم يحققه شراح الكتاب المقدس ، أنها تربط بين نوعين مختلفين من النظر :

يبدو أن الاسفار الأربعة الأولى تكون تسلسلاً من لوع فيضى أما الستة  
الأخيرة ( وهي اتجاهات المكان ) فتعتبر على العكس موضوعة في مكانها بوضع  
الاختام التي يحمل كل شخص كأسطورة، واحدة من البديلات الممكنة للاسم  
الإلهي المكون من الحروف ي ه ف ( YHW. ) — أما التفاصيل التي تعلى عن  
العمليات التي قام بها الخالق باستخدام العناصر الثلاث ( الهواء والماء والنار ) فلا  
يمكن فهمها لأننا لا ندرك المعنى الدقيق الذي أراد المؤلف أن يضيفه على الاتصال التي  
يستخدمها .

ويتبين من الفصل الأول وأكثر من ذلك من بقية النص أن الخلق الذي تجده  
مصوراً فيه هو خلق لعالم مثالي أو معقول وليس البتة صنع عالمة اللادى العيني  
الذي يشكل إنتاجه موضوع الفصل الثاني

وقد تم الخلق الملقى بواسطة الائتلاء والمشوين حرفاً والمقوشة في الهواء .

ويقدم لنا تصنيفان مختلفان للإثنان والعشرين حرفا :

الأول يخرج تقسيما لحروف ذات نطق بسيط أو مزدوج بتقسيم ثلاثي لثلاث وسبعة وإثنا عشر، ليس له أية دلالة صوتية (لفظية) والثاني تصنيف صوتي للحروف الساكنة للغة العبرية يرتكز على المخارج اللفظية ، وهو التصنيف الذي حافظ عليه دائما النحو الكلاسيكي منذ ذلك العهد ، وهذا التصنيف الأخير لم يكن له أى دور لاحق ، ويحتمل أنه أورد هنا لإبراز الارتباط بين الكون الأصغر والكون الأكبر . وقد حددت الحروف بخمس مخارج صوتية في الأعضاء الصوتية ، وهي أيضا منقوشة في الكون الأصغر ، بالكلام الذى يخرج من الفم وفى العقل داخل الكون الأكبر .

ويهدف سفر يسيرا إلى تصوير خلق جميع الأشياء عن طريق تعديل الحروف ، ولهذا السبب يحتمل أن هذه التبديلات كانت مادة كل الكلمات التى تعبر عن كل الأشياء وكل الأفكار وأنه لمن الحق أن النص لم يذكر ذلك بجلاء ، وفيما يختص بالارتباطات يقدم لنا إشارتين :

تبعا للإشارة الأولى فإن الحروف الإثنان والعشرين (الأساسية) محددة فى الدائرة ، بواسطة واحد وثلاثين ومائتين ، بابا ، والواقع أننا نحصل على هذا الرقم إذا جمعنا اثنين بأثنين كل حرف مع كل الحروف الأخرى وطرح المجموعات التى لا تختلف فيما بينها إلا بنظام التتابع لعناصرها ، ولا تؤدي هذه الطريقة إلى التبديلات الممكنة — وفى نهاية الفصل الرابع يذكر عدد كل التبديلات حتى العناصر السبعة ، ولكن يأتى المؤلف أن يذهب إلى أبعد من ذلك . وفى الفصل الثانى يقدم مثالا لكلمات ، وفى فكره إذن ، أن الأشياء المتضادة يمكن الحصول عليها بقلب العناصر ذاتها : عين (Ain) + نون (Noun) + جيمل

( Gimal ) . دلذة ، تعبر عن أكبر قدر من الخير ، نون + جيميل + عين  
دجرح ، تعبر عن أكبر قدر من الشر .

وفي الفقرة الأخيرة من هذا الفصل الثاني يوضح المؤلف أخيراً مبدأ الخلق  
من لاشيء في عبارات مبهمه بعض الشيء والتي يرجع عدم دقتها وغموضها إلى فقر  
اللغة العبرية في الالفاظ المجردة ، ولكن ليس هناك شك أنه أراد أن يقابل العدم  
الكامل بالوجود العيني ، واللاوجود بالوجود .

أما الفصل الثالث فيتناول دور العلم الكوني للحروف الثلاثة : ألف وميم  
وشين التي توصف بالحروف الام ، والسبب الذي من أجله اختار المؤلف هذه  
الحروف دون حروف أخرى ليجعلها تطابق العناصر الثلاث : الهواء والماء والنار ،  
غير معروف ، ولا يمكننا هنا إلا أن نفترض فروضا : هل كان ذلك لأن هذه  
الحروف الثلاثة تكوّن الأحرف الأولى من أسماء العناصر المتطابقة ( وليكن  
الشين تنبئ بها كلمة إيش ( Esh ) أى النار ، أو بسبب قرابة ناتجة من القيمة  
الصوتية لهذه الحروف ( ألف . نفس ، ميم : خرساء رمز للهواء ) الشين : مصفّرة  
رمز للنار ) أو أخيراً هل كان ذلك بسبب رسمها في الكتابة ؟ إن من يصل إلى  
الحل الصحيح لا بد أن يكون على قدر كبير من الذكاء .

هذه الحروف الثلاثة ترتبط في الفقرة الأولى بميدان رمزي بلاشك تكون  
كفئاة ، الأثم ، ود البراءة ، ود البلاء ، ود الحقيقة ، أو د العدالة . وذلك  
أيضاً رمز بعيد عن الوضوح . وإذا أمكن لنا أن نعلم بأن الحرف ألف هنا يفهم  
على أنه تمثيل للفظ وسط بين افظين متباعدين أحدهما عن الآخر بأن يكونا  
متضادين أو متقابلين : الهواء في الكون ( بين الماء والسماء ) الفصل المعتدل



(أو الماطر) في السنة (بين الشتاء والصيف) ، الجذع في الكائن الحي (بين الرأس وأسفل البطن) فإنه ليس مؤكداً أن تدخل أيضاً فكرة الحثير والشر في هذه الرمزية . وفي الواقع لا يبدو أن كتاب النطق في أى جزء منه يعالج مسألة الشر الأخلاق أو الميتافيزقى ، ولا يرقى إلى مستوى « فيزيقية » أو على الأكثر إلى « سيكولوجية » ، مقتضبة .

وبناء على ما ذكر في الفقرة الثانية يخرج من هذه الحروف الثلاثة للهواء والماء والنار ، ومنها يصدر ما يطلق عليه المؤلف « الآباء » ، « والأجيال » ، أو ربما « الأبناء » . وتمثل الحروف الثلاثة « سرا عظيماً ، عتوما بأختام ستة ، وأنا نجد هنا إذن وصفا لتكوين عالمنا المادى عااط بالاتجاهات الست للمكان ، ومكون من عناصر الماء والهواء والنار ومشتقاتهم . وواضح أن الحروف الثلاثة والاختتام الستة بتضافرها في تكوين هذا العالم ، تكون أعلى منه أو خارجه عنه بشكل ما ، وهى بالضبط اجابات للأسفار من ٢ — ١٠ (وهى رواية لا يذكرها سفر يسيرا) وإذا لم تكن هاتان النظرتان في البداية مستقلةين أحدهما عن الأخرى بالرغم من أنها في الوقت نفسه متوازيتان ، فإنه يمكن أن تجعل هذا التمييز بين الاسفار Sefirot من ناحية والحروف الثلاثة الام والاختتام الست من ناحية أخرى وأن تبقى الأولى تماماً فيما ندعوه بالعالم المعقول بينما توجد المجموعة الثانية مختلطة بتكوين العالم الجسمى .

ويؤدى كل واحد من الحروف الثلاثة في السياق الإلحق للإحاق وظيفة ثلاثية بوجوده في آن واحد في أصل هنصر الطبيعة . وقسم كبير من السنة واحد الأجزاء الرئيسية للجسم البشرى : التثليث يسيطر هل كل شيء .

ونحن بعيدون في هذا الفصل — كما في الفصل السابق — عن إدراك

التصور الذى تصوره المؤلف عن طريق الخلق . فكل حرف من الأحرف الثلاث يرأس عنصراً أولياً ، وتبعاً للتعبير الخاص بالكتاب ، يكون كل حرف ملكاً على النفس والماء والنار ، وكللوك تعد للحروف « تيجان » . ومن الناحية الأخرى فإن أصل الصورة واضح جلى ، وهى إشارة إلى عادة قديمة جداً عند نساخ الكتب المقدسة ، والتوراة قبلها جميعها وذلك أن تزين بعض الحروف بزخارف تطابق عليها « تيجان » ، وإشارة أيضاً إلى أسطورة تلدودية مشهورة تقضى أن موسى عندما صعد السماء ليتلقى التوراة وجد الله « بسبيل تضفير تيجان لأجل الحروف » . ومع ذلك فإن هناك شئ آخر هو معرفة إذا كانت هذه الصورة تكنس أم لا ، فى فكر مؤلف سفر يسيرا ، معنى من العلم السكونى . . . وإنه من الصعب كذلك تصور ما . من ربط الحروف المتوجه بالمناصر الثلاث .

ويستأنف الفصل الرابع فى صورة موسعة وهو يعالج الأحرف « السبعة » المزدوجة ، هذا النوع من النظر مثله فى ذلك مثل الفصل السابق . فكل واحد من الأحرف السبعة له تطابق ثلاثى فيزيقى وزمنى ( تاريخى ) ومادى . ولكن يضع على هذا التركيب البسيط نظرات تأملية أخرى تعمل على تعقيده . أولاً سيكون لهذه الحروف السبعة خاصية النطق المزدوج ، يوصف بالقوة والضعف ، مما يمكن أن يكون طعماً لرموز عديدة تتعلق بالأضداد فى السكون — ولكن هذا السياق لا يتتابع بعيداً هنا ، ويقتصر الأمر على ربط صفة الشكل واحد من هذه الأحرف وبعد ذلك بتليل ، لإحصاء الأضداد لتلك الصفات السبع ، ولا نتبين مع ذلك على وجود هذا الربط ، ولا نعرف لماذا يرتب المؤلف فى سلسلة تلك الصفات دون غيرها . وفى جزء من الإحصاءات توضع هذه الصفات تحت سيطرة حروفها المختصة بها ، ويستخدم ترتيبها فى تكوين الأشياء التى تتعلق بذلك الحرف

وتبعاً لذلك بنفس الطريقة وبنفس الترتيب ، في الفصل السابق ، الحروف الثلاثة  
الأم مع العناصر الثلاث . ومن جهة أخرى يدفع العدد سبعة المؤلف إلى استئناف ،  
بمناسبة ، السبعة المزدوجة ، نظريته عن المكان بجهاته الست ومركزه .

وبينما يتعلق الأمر في الفصل الأول بالجهات الست للعالم اللامادى ويكون  
مركزه الموطن السماوى لله ، وهناك مجال للاعتقاد بأن المركز هنا هو قدس  
الأقداس الأرضى طبقاً للنظرة القديمة عن التطابق بين قدس الأقداس الأرضى  
وقدس الأقداس السماوى .

ويفيض هذا الفصل كالفصل التسالى بنظرات في التطابق بين الكواكب  
وعلامات الأفلاك وأجزاء الجسم البشرى .

وتختص الفقرة الأخيرة ببيان عدد التبديلات التى يمكن الحصول عليها من  
لفظين أو عدة أفاظ ، ولا يريد المؤلف أن تعدى سبعة ، وليس هناك مع ذلك  
سوى هذا العدد الذى يبرر وجود هذه الفقرة هنا .

وفي الفصل الخامس عندما يسهب المؤلف في تفاصيل مطابقات الأحرف  
والاثنا عشر البسيطة ، فإنه يتبع نفس الطريقة التى إتبعها فيما سبق ، فإن الاثنا  
عشر تطابق سلسلة من الوظائف الجسدية والنفسية واتجاهات متوسطة بين الجهات  
الاصلية الأربع ، وعلامات الفلك وشهور السنة وأعضاء الجسم الأساسية .  
ونجد النص هنا مبهماً متارجحاً مليئاً بالتذييلات ( الحواشى ) .

وفي الفصل السادس والآخر الذى يتناول الاثنا عشر والسبعة والثلاثة يبلغ  
الخلط أقصى مداه . وخلافاً لفقرة واحدة غامضة غموضاً شديداً عن الخير والشر ،  
وتوزيع عجيب للثنا عشر عضو إلى أصدقاء وأعداء ، وإلى أحياء وأموات ،

فإن العنصر الوحيد الذى نلقاه هنا هو الموازنة القائمة بين الأشياء الثلاثة التى يمكن أن تحكم بالخصوص عالم السماء ، وعالم الأرض وجسم الانسان ، أى «التنين - والفلك والقلب» ، ولا نعرف بالتحديد ماذا يعنى مؤلف سفر يسيرا « بالتنين » ، ففى علم الفلك الأغرريقى والعربى يعطى هذا الاسم « لعقدن » القمر الصاعدة والنازلة ، أى الجهتين اللتين يدخل منهما القمر فى سمت الشمس ويخرج منه . ولكن هل فكر مؤلف كتاب الخلق فى نفس الشيء أو بالأحرى فى القطب الشمالى لهذا الكون ؟

- ٢ -

لقد أتاح لنا هذا التحليل المختصر مع ذلك فكرة كافية عن العقيدة التى يتضمنها هذا البحث الوجيز العجيب ؛ وسوف يتيح لنا فى الوقت ذاته مناقشة المسألة التاريخية والنقدية التى يطرحها ، على الأقل فى سماتها الأساسية .

فما يختص بعمر الكتاب ، فليس لدينا ضوابط داخلية أو خارجية ثابتة مبدئياً كافيًا لتحديد من أول وهلة . هناك نصوص من التلوذ يبدو فيها ذكر عن « كتاب الخلق » ليست مؤكدة فى مضمونها الدقيق ، ولكن الأمر يتعلق هنا بنوع من كتابة سحرية قام بعض الأجداد ( الماخامات ) « بخلق » بعض الحيوانات . وأول ذكر مؤكد يوجد عند الشاعر اليهودى العظيم العازار كالير Eleazar Kalir وتاريخه أيضاً موضع شك كبير ، ولكنه هاش قبل قيام الإمبراطورية العربية . وإن سفر يسيرا الذى كان موضع تعليق منذ النصف الأول من القرن العاشر ، قد أدخل عليه تحريف وتغيير قبل هذا التاريخ بكثير ، ويشكو كل الشراح الأوائل من الحالة السيئة لنص .

وبالنظر إلى غياب الشواهد الخارجية ، فإن الميدان لا يزال مفتوحاً  
للقند الداخلي .

هل يكشف الكتاب المذهب المحتوى عن تقارب كل مع الآراء المعروفة في  
مكان آخر والتي يمكن تحديد تاريخها بصورة أكثر تأكيداً ؟ وهل يمكن أفكاراً ،  
سواء بقبولها أو رفضها يمكن أن يكون معه إطاراً زمنياً ؟

وكان التأكيد على الوحدةانية المطلقة لله ، والدعوة الملحة لفهم علاقات الأسفار  
Sefirat بالخالق الأوحد وهي الإشارة الأولى الواضحة ولكنكم لم تكن عددة  
تحميداً وافية . ومن الواضح أن الخطأ المحتمل الذي يحذرنا منه المؤلف هو عقيدة  
السكرتة وبعبارة أدق عقيدة ثنية المبدأ الخالق ، وهو إذن نوع من الغنوصية ،  
وسواء كان هناك أم لم يكن لية جدلية واضحة ضد تصور الصانع أى الماهية التي  
دون أن تكون الإله الأعلى وهي أقل منه بكثير في صفاء الجوهر وفي القوة ،  
فإنها شكلت العالم .

وأشد وضوحاً بكثير تشابه نظرات الفصل الأول من كتاب الخالق ، الذي  
أشير إليه منذ عهد بعيد ، مع نظرات نتاج غريب من الأدب المسيحي القديم ،  
والذي نسب خطأ إلى سان كليمان بابا روما ( القرن الأول ) ، ولكنكم... وهي  
مزيفة ، قد كتبت في صورتها الرائنة في الحقيقة ما بين عام ٣٠٠ ، ٣٥٠ .

وهناك فقرة من هذا المكتوب ( الفصل الحادى عشر - ٩٤ ) يقول :  
( ... ) إنه الماء الذى شكل الكل ، هذا الماء ولد من حركة النفس ( الروح )  
وهذا النفس صور من الله سيد الكون . إن الروح هى يده ، وهى تبتكل الكون

وتفصل الضوء من الظلام وتبسط السماء المنظورة بعد السماء غير المنظورة. (١)  
وهناك أيضاً ، إن روح الله تتبدل إلى هواء ، والهواء إلى ماء ، والماء إلى  
صخر وإلى نار ، .

• إن العناصر الأربعة ( نلاحظ أنها أربعة وليست ثلاثة كما جاء في سفر  
يسيرا ) تأتي من الله الذي لا يكون مبدأ كل الأشياء فحسب بل هم أيضاً السكّلة  
الأخيرة التي يرجع إليها كل شيء ، .

وبالنسبة للجهات الست للمكان ، يبدو التقارب أشد وضوحاً أيضاً :

• ( من الله الواحد ، قلب العلم ، في نظامه العلوى والسفلى في آن واحد )  
تبدأ المسافات اللانهاية التي تتجه أحداها إلى أعلى والأخرى إلى أسفل . هذه  
إلى اليمين وتلك إلى اليسار ، الواحدة إلى الأمام والأخرى إلى الوراء ، وهو  
إذ يمد بصره نحو تلك المسافات الست كأنها نحو عدد متساو دائماً ، يتم خلق  
العالم ، إنه البداية والنهاية ، وإليه تنتهي اللانهايات الست ، ومنه تحصل على  
إمتدادها ، وإن ذلك هو سر العدد سبعة ، .

وحيث أن مؤرخى الأدب اليونانى المسيحى قد كشفوا منذ عهد بعيد عن  
العناصر اليهودية في هذه الكتابات المزعومة لكليمان رالتى حررت في سوريا فإنه من  
المسير ألا نقرر أنها استوحيت في آن وواحد سفر يسيرا وبعض المصادر اليهودية  
المصطنعة بخصوصية لم تعد ضارة بأن أسقط منها فكرة التثنية وحولها إلى مبدأ  
واحد لتخلق المنظور وغير المنظور .

(١) يجب ملاحظة التمييز بين عمل الله في الغير منظور والمنظور ( المؤلف ) .

وإن الآراء عن التطابق بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وعلى الأخص  
بكونها تقيم روابط ثابتة بين النجوم وأجزاء الجسم ، تكشف عن تيار من أفكار  
من علم التنجيم مرمى في كل الهلينية الآفة في انتظار أن ينتشر في عالم العصر  
الوسيط ، وليس أقل في العالم الإسلامي والمسيحي منه في العالم اليهودي . والإسم  
الفني لهذه المطابقات بين النجوم والأجسام هو الملاوية Méloihésie وقد  
خصص لها فصل كامل من الدراسة العظيمة لبوشيه لكالكريك عن « علم التنجيم عند  
الإغريق » .

وهذه المطابقات تتنوع تنوعا كبيرا تبعا لإختلاف المصادر وبالرغم من  
التماثل الخفى ( الباطنى ) لسلك المؤلفات الملاوية Mélothésique الإغريقية  
والاغريقية العربية ، فإن الأبحاث التي تمت حتى الآن لم تؤد إلى كشف أى إتفاق  
لفظى بينها وبين المجموعات المذكورة في سفر يسيرا .

ويرجع أيضا إلى أيديولوجية الهلينية المتأخرة الفضل في تأملات نظرية عن  
الحروف الهجائية ، وإن السوابق لهذه « الفينية للحروف » التي يمكن أن نجدها  
في الأدب اليهودي القديم لا تكفى لتقييم المظهر الذي يتخذه المذهب في « كتاب  
الخلق » ، ولكن ليس أكثر من ذلك بالنسبة للملاوية Mélothésie لا يمكن ربط  
تفصيلها بأى من المذاهب المختلفة والمتعارضة بذاتها مع مذاهب اليونان .

أما عن لغة الكتاب وأسلوبه فأن فحصها الدقيق يسير بنا في نفس الاتجاه  
الذى صرنا فيه عند دراسة مضمونه المذهبي إن لغتها نقيية نسيا إذا ما اتخذنا  
معيارا لذلك كتابات الأحبار اليهود في القرنين الثانى والثالث مع شىء من الكلمات  
المولدة التي تمت بالقراءة إلى لغة النصوص التي يعود تاريخها بالتأكيد إلى عهد  
ما بعد التلمود ، وليس به تعابير عربية بالرغم من أن هذا قد ذكر من قبل واكن

هناك بعض التراكيب الهلينية في لغته ، رسم متكاف للحدود « con ، (الوجود étro) ،  
« Stoikheion كعنصر الهجاء ، وتعيين حروف الهجاء ، (لاوجود non-étro) ، Mëon ،  
وبالاختصار إنه من المستحيل بالنسبة لمعلوماتنا الراهنة ، أن نحدد تاريخنا  
دقيقا ، وكتاب الخاق ، . والاتجاه العام ، مضاد لفكرة الثنية ، ولكنه لا يتخلو  
من تأثيرات أفلاطونية غير مباشرة ، إذا أردنا ، وخصوصية بعض الشيء فان  
التقارب مع بعض شروح Homélie لكليمان المزهوم وهي غنوصية بعض الشيء  
لا يتيح لنا كثيرا أن نرجع تأليف هذا الكتاب إلى ما وراء القرن الثالث الميلادي .  
ولكن من المناسب ، كما نعتقد أن نقر به أكثر من ذلك بسبب المذهب الصوقي  
الذي كان يجهله التلود . إن عدم وجود كلمات عربية والواقعة التي ذكرها أن  
« كالير Kalir ، تفترض إتمام هذا العمل حوالي عام ٧٠٠ — ولن  
نخطئ كثيرا إذن إذا ما إتخذنا ، إلى أن نحصل على معلومات أوسع ، الحد  
التاريخي ما بين ٤٥٠ - ٧٠٠ ،

---

لنتذكر محاولة هامة ودقيقة الاستاذ ايو بيك (Léo Baeck) لربط فكرة سفر يسيرا  
وفكرة بروكس . ولولاني لم أستطع أن أقنع بصدقه آرائه .



## الكتاب الثاني

الفترة اليهودية العربية Ses épigones وما بعدها



# الفصل الأول

## الوسط Le Milieu ( البيئة )

منذ أواسط القرن السابع فرضت الأحوال التاريخية على يهودية الشرق ، يهودية الجزيرة العربية وسوريا وبلاد النهرين وإيران ومصر ، وإنتظاراً لدخول شمال أفريقيا وشبه جزيرة إيبيريا في نفس الدائرة . فرضت عليها أن تعيش في اتصال مع الحضارة الإسلامية التي كان قوامها روح دين جديد وهو الإسلام ، منتقلة بواسطة اللغة العربية التي حلت - بصورة كاملة - تقريباً - محل اللهجات الآرامية في آسيا الصغرى ، والتي سوف توقف لمدة قرون نمو اللغة الفارسية .

ومن المعروف ، وليس هناك داع للعودة إلى هذا الموضوع ، كم كان الإسلام الناشئ مديناً للديانتين الموحدين اللتين سبقته . وبالرغم من كل اختلافاتها فإن نماذج الإيمان التي ترتبط بأسماء موسى ويسوع ومحمد ( عليهم السلام ) كانت متقاربة جداً لدرجة أن وجودهم مما في نفس الإطار كان عاملاً قوياً ، لمشاركة ثقافية آخذين في الإعتبار بصفة خاصة موقف المسلمين المتساح جداً بوجه عام تجاه أصحاب الكتب المنزلة .

وقد ذلت اللغة العربية بواسطة بضعة أجيال من الكتاب ومن المترجمين ليس فقط لحاجات التشريع الديني للعقيدة الجديدة ، ولكن أيضاً لأجل التعبير المناسب عن كل ما نقله تراث الفلاسفة والعلم الهليني المنقول إلى الشرق الإسلامي من أفكار جديدة وتصورات كانت مجهولة حتى ذلك العهد - وفرضت نفسها آنشد على رهايا الخلفاء من غير المسلمين ، وربما على اليهود أكثر أيضاً كما كان على المسيحيين .

ويستطيع العلماء اليهود أن يأسفوا للضرورة التي اضطرتهم إلى إستخدام لغة غريبة (وبخاصة لغة دين غريب) لتفسير الكتب المقدسة وعرض الشريعة الشفوية لأجل مجموعة المؤمنين ، وليبرروا أخيراً ويدافعوا عن عقيدة الأسلاف أمام العقل والمعتقدات المنافسة ، ولم تكن هذه الضرورة أقل حتمية .

وقد صحح عزم الكتاب اليهود طوعاً أو كرهاً على إستخدام اللغة العربية الكلاسيكية أساسياً ودون شك بكثير أو قليل من المهارة والصواب . وعندما حان الوقت لوضع إنتاجهم في متناول المجتمع الأوروبي ، في لإقليم بروفانس من مبدأ الأمر . وصارت الترجمة ضرورية ، وفي صورة صادقة وحرفية أيضاً ، للمؤلفات الأصلية ، وطبعت في أسلوب فلسفي من عبرية العصر الوسيط ( وهي التي سوف تستخدم حتى أواسط القرن الثامن عشر ) في طابع غريب تفسره فقط النماذج العربية من هذه اللغة . وكذلك كان الأمر بالنسبة للأفكار ( ولانفسى أنه لم ينزل ابن سينا وابن رشد عن عرشها في العالم المسيحي إلا بقيام النهضة الأوروبية ، وأن هذا الأخير كان لا يزال مسيطراً في بادوا في أواسط القرن السادس عشر ) .

وسوف نتحدث بحق عن الفكر اليهودي العربي حتى في دراستنا للمؤلفين ، مثل ليفى بن جيرسون وحسداى Hasdai كرسكاس ، الذين لم يعد لهم إتصال مباشر بالعرب الحقيقيين .

وأن ذكر بعض هذه الوقائع سوف يقنع القارىء بأنه من الهم محاولة فهم ذلك الفكر اليهودي العربي ، وتقييم معناه العقائدى والتاريخى بدون شيء من معرفة التربة التي ضرب فيها بمحذوره أى البيئة الإسلامية .

وينبغى ألا يرى في هذا التأكيد تعبيراً عن رغبة عارضة بأن نجعل من الفكر

اليهودى فى تلك الفترة مجرد إنعكاس للفكر الإسلامى . وأن إهتمامنا بتوضيح العلاقات بين هذين الفكرين ، وتقديمنا ، طبقا لما نعتقد أنه حقيقة تاريخية ، الفكر الإسلامى باعتباره معطيا بصفة خاصة (إبتداءً من فترة معينة) ، والفكر اليهودى باعتباره متقبلا ، فأنا لانمى أننا نسمى إلى نوع من تلاعب فيلولوجى تنتمى إلى إبراز ، بالإكثار من عمليات الحذف والتقريب للنصوص ، إنه لم يكن هناك شىء من الاصاله فى ذلك الرصيد من الإنتاج اليهودى العربى من القرن العاشر إلى الخامس عشر . إن واجبنا سوف يتلخص على العكس تماما فى البحث — من خلال التنوع بين شخصيات المفكرين فى القرن الذى عاشوا فيه وموقعهم فى المجال الإسلامى ، وبأى طريقة تمثلوا وأعادوا للحياة والإبداع ، كل فى ذاته ، تراث أسلافهم . وبأى سياق أحاطوه ، ولكن أيضا بأى نسب متغيرة أدخلوا فى داخل هذا السياج ، عناصر أجنبية ، عن علم أو بدون علم وعادة يتم ذلك بقصد طيب لتقوية هذا السياج .

ومع ذلك لم تكن هناك بيئته خارجية فقط ، بل كانت توجد بيئته داخلية أيضا — وبافتراض أن سمات المذهب اليهودى التلوى كانت معروفة ، فإنه يبنى أن نلاحظ على الأثر فى خطوطه الكبيرة ، المركز الدينى لإسرائيل فى بلاد الشرق فى مطلع الفترة التى نتم بها . فسوف نرى بالتدقيق أنه حتى قبل الوصول إلى اللاهوت النظرى فى معناه الحرفى إن نفهم كثيرا الحركات الدينيه الداخليه لليهودية فى ذلك العصر دون الإستناد إلى البيئته الخارجية .

ونظراً لأننا إنزمتنا بإطار نسير فيه . فإنه يبنى لنا أن نرسم أولاً خطرته الخارجية . وسوف نبدأ إذن بمحنا بلحمة عن المواقف الدينى والفلسفى للعالم الإسلامى فى القرنين التاسع والعاشر من العهد الشائع ، وبعرض للقضايا الفلسفيه

الكبرى التي كانت بمثابة أقطاب جذب وطرده للديانة الإسلامية والديانة اليهودية .

## ١ - العرب

إن نمو اللاهوت الإسلامي يحكمه جزئياً تاريخ المجتمع الإسلامي ثم تاريخ الدولة الإسلامية ، وليس من هدفنا أن نروي هذا التاريخ . ولنذكر فقط في الحروب الداخلية التي انفجرت بعد وفاة محمد ببضع عشرات من الأعوام وقف صحابة النبي وهم أعمدة العقيدة والامناء على الدعوى بعد القرآن ، في الغالب في معسكرات متعارضة . ولكن لم يكن من الممكن أن يكونوا جميعهم على قدر متساو من الصواب . وتبعاً لذلك فإن أولئك الذين كانوا على خطأ ، كانوا لا بد من اعتبارهم فاسقين وربما كافرين . وما موقف المؤمن إزاء هذه الحالة المحيرة ؟ من بين أصحاب النبي كان على حق ، وأولئك الذين يعتقد أنهم أخطأوا ، هل يعتبرون فاسقين نهائياً ؟ تلك هي المسألة التي أفلقت ضمير المجتمع الإسلامي ابتداء من النصف الثاني من القرن السابع .

ولم يشارك كل المسلمين في الصراع بين الاخوة الذي شطر الإسلام إلى عدة فرق . فهناك البعض الذين بقوا محايدين وتأوا عن كل الأحزاب . وأن الكلمة العربية التي تعبر عن هذا الموقف هي ( الاعتزال ) ، وأولئك الذين اتخذوا هذا الموقف يدعون بالمعتزلة .

وحول القرنين الأول والثاني الهجريين ظهر مذهب الإعتزال إذن كجماعة من المحايدين آزاء هذا النزاع السياسي في المجتمع الإسلامي ، ورفض المعتزلة بوصفهم محايدين في مسألة الفسق للمسلم الذي شارك في الحرب الأهلية في معسكر أو في آخر .

وفي عبارات أعم : المؤمن الذي ارتكب الكبيرة لا يفقد البتة منزلته كزمن ، ولا يكون كافراً ، ولكن يكون في منزلة بين الإيمان والكفر . ذلك هو الأصل الأول الهام من أصول المعتزلة ، وهو يكاد يتعدى الناحية السياسية ليرفع إلى الجانب الأخلاقي والديني .

وإذا كان المعتزلة من الناحية السياسية محايدين في الأصل (ولا ينبغى مع ذلك تصورهم في ذلك العهد المتقدم كدرسة محددة تماما ومنظمة) فإنهم لم يستمروا على ذلك وقتا طويلا . فقد انتهوا إلى التقارب مع الإرساط التي حبكت المؤامرة الواسعة التي أدى نجاحها إلى قيام العباسيين على رأس العالم الإسلامي . بل إن في معارضتهم للأمويين ، وهي الأسرة التي قضى عليها العباسيون ، أقام المعتزلة مذهباً ثانياً هو من الناحية الدينية أكبر أهمية أيضاً من ذلك ، بمذهب المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة .

ولم يكن خفاءً بنى أمية الذين لا يستحقون وصفهم بالإجرام الممقوت وهو الوصف الذي ألصقه بهم مؤرخو العباسيين ، من يقال عنهم (الحكام الأقياء) . ومن حيث أنهم كانوا على وعى بدورهم على رأس الدين الإسلامي فقد كانوا يعملون وبالدرجة الأولى على تنظيم وبقاء امبراطورية كان للجنس العربي فيها السيادة المطلقة . ولاجل أن يدبروا بنجاح ذلك الملك الضخم والمسير فقد احتاج أولئك الحكام إلى روح عامة حمادة وأقل ما يمكن من روح النقد .

ولاجل المحافظة عليها في هذه الحالة لجأوا إلى وسائل أقل مادية بخص لاف لإجراءات الشرطة الرادعة واستفادوا من المتشابه في القرآن وعملوا على تأييد الفقهاء الذين قالوا بالجبرية المطلقة والإختيار المقيد وعن كل شيء قضى به الله

من قبل وإذا كان الملوك يعملون في الظاهر بغير ظلم فينبغي الرضوخ لآوامرهم ولكن لا أمر الله الذي تحدد منذ الازل .

وإزاء هذا الرأى القائل بالجبر ، عارض أعداء هذا النظام آخرون أيضا لم يكن لديهم دافع سياسى ، ولكنهم أعلنوا عن شعور دينى مكوم لنظرية الإرادة الحرة . كان ذلك بصفة خاصة موقف الزاهد الشهير الحسن البصرى ( المتوفى عام ٧٢٨ ) وهو أعظم شخصية تمثل الزهد الإسلامى فى القرن الاول الهجرى الذى أقام علاقات قوية مع المعتزلة ( وهناك رواية تقول أيضا أنهم تخرجوا من مدرسته ) — ولكن لا يمكن أبدا أن نعتبره واحداً منهم .

وكان الاصل الثانى الالاساس للمعتزلة تبعا لذلك هو أصل حرية الإرادة الذى يقوم جزئيا هو أيضا على الموقف السياسى لاصحابه .

ولكن لم تكن هذه فقط مسائل داخلية للمجتمع التى أثارها التفكير اللاهوتى فى الإسلام لان الإتساع السياسى للامبراطوية العربية أقام روابط عديدة بين المسلمين وأصحاب الديانات الاخرى الكثيرة وحن الوقت الذى فيه كان لا بد أن تتبارى معها ليس فقط فى ميادين القتال ، ولكن فى مجال الافكار أيضا — وكان القرآن قد أمدهم بأسلحة ضد اليهودية والمسيحية ، تحريف ضد الاول باعلانه الثورة الذى زيفه اليهود ، وضد الثانية باعلانه الوحداية المطابقة لله ودفع بالكفر أولئك الذين يذسبون اليه لبناً . ومع ذلك فقد بدت الحجج الجدلية للقرآن ذات فاعلية ضئيلة أمام التفكير الدينى للمسيحية البيزنطية الذى بلغ درجة عالية من الدقة والإكتمال .

أقد جابه الإسلام علاوة على اليهودية والمسيحية أشكالاً مختلفة من الديانة



الفارسية التي تتميز بصفة عامة بفكرة الثنائية أي تقسيم الذات الالهية إلى مبدأ خير ومبدأ شرير - ومن بين المعتقدات الثنائية كانت المانوية وهي أشد الخصوم خطورة على الاسلام . وتقضى تعاليم هذا الدين بوجود مبدئين - متلازمين منذ الأزل ، المبدأ المضيء وهو الخير والمبدأ المظلم وهو الشر وقام نزاع بينهما ، وخلال الصراع الذي تبع ذلك ابتلعت عناصر الظلام قطعا من الضوء ولأجل إعادة للنظام السابق للأشياء . أثار الإله الأعلى للخير خلق العالم المادى دخلت فيه الكائنات المظلمة التي أسرت قطع الضوء .

وأن عملية الخلاص تتلخص في تحرير قطع الضوء من ربكة الظلمات وذلك بفضل زهد بالغ القسوة يزاوله فقط الواصلون لسر المانوية . وأن اختلاط عناصر الضوء والظلام يحكم توزيع الشر في العالم .

وبتخليص هذه الآراء من عنصرها الخرافى فإنها تعنى أن العالم يرتكز على مبدئين متعارضين وأن العالم الحالى فاسد فى أساسه وأن تطهيره لا يمكن أن يحصل إلا بطريقة تنتهى إلى فنائه .

وأخيرا أن الفلسفة اليونانية التي بدأت أفكارها تنسرب داخل العالم الاسلامى من قبل عهد النشاط القوى للترجمة ( من مبدأ القرن التاسع ) تطلبت هى أيضا إتخاذ موقف من جانب العلماء المسلمين الذين شغلوا بتبرير عقلى لعقيدتهم .

وهكذا نرى كيف أن مذهب الاعتزال الذى أقام نفسه فى القرن الثانى للهجرة ( القرن الثامن الميلادى ) بطلا يذود عن الاسلام ضد كل خصومة من أصحاب المذاهب الأخرى ، قد انقاد إلى العكوف على مسألة وحدانية الله ، وخلق العالم والعلاقات بين الخالق والخلق ، وبالدرجة الثانية مسألة الشر وحرية الاختيار . ويطلق على المجموعة الأولى من المسائل نظرية توحيد الله ، والثانية

نظرية العدل الالهي — وكان التوحيد والعدل هما المبدئين الاساسيين للاهوت  
المعتزلي وكانا لها أيضا أهمية كبرى في اللاهوت اليهودي العربي .

وقبل أن نأخذ في دراستها من المناسب مع ذلك أن نعطي لمحة قصيرة عن  
المنهج الذي وجه التفكير الفلسفي والديني المعتزلة .

لما كان استخدام المعطيات القرآنية والسلفية وحدهما ليس له فاعلية في المجادلة  
مع الخصوم المنتسبين إلى عقيدة أخرى والذين يملكون أسلحتهم النظرية ، اضطر  
المعتزلة إلى أن يلجأوا إلى طرق الاستدلال والبرهنة التي استخدمها خصومهم .

واتخذوا إذن العقل مقياسا دون أن ينقلبوا البتة إلى « مفكرين أحرار » ، بل  
كانوا المدافعين عن التنزيل للقرآن ، وخضعت كل تعاليمهم ( ونحن نتكلم هنا عن  
قدماء المعتزلة في الفترة ما قبل النصف الثاني من القرن التاسع ) لذلك الهدف في  
الدفاع عن العقيدة ، وكانت فلسفتهم كلها في خدمة لاهوتهم .

وأطلق على الطريقة التي سار عليها المعتزلة في أبحاثهم علم الكلام وهذه الكلمة  
تعني في اللغة العربية سلسلة من الأصوات ذات معنى مفهوم ، ثم الجدل وفيما بعد  
منطوق لإثبات مفهوم أو الحجة التي تتيح تقرير مثل هذا الأثبات والمتكلم  
( واجمع متكلمون ) هو الشخص الذي كان يستخدم هذا الكلام (١) ولأن الكلام  
يطبق في مذهب حنفي فهو إذن لاهوت في معناه الفني . فإن اللفظ لا يفهم مع  
ذلك دون النظر في سوابقه اليونانية السريانية ، فهذه السوابق تبين لنا أنه يصدق  
في آن واحد على القول الذي ينطبق على أمور آلهية (اللاهوت) والجدل ، ولكن

---

(١) ومن هنا العبارات الغير مفهومة عندما نجعل أصلها ، في العبرية وفي اللاتينية

غالبا ، وليس اطلاقا من المهم أن نأخذ بالإعتبار هذا المصدق الأخير .

هذه الاشارات القنوية لاندل مع ذلك عن ماهية الكلام وبخاصة علم الكلام المعتزلى (١) بكونه منهجاً فلسفياً ، ولكن من اليسير جدا القول بأن علم الكلام لم يكن ما كان يمكن أن يكون .

لم يكن من نواحي كثيرة يتبع الفلسفة المتصالية ، ولا يستخدم .نطق أرسطو في إثباته .براهينه ، إذ أن له مصلحت مختلفة اختلافا تاما عن مصلحت الفلاسفة ، ويرفض العلية التي يقولون بها .

لذلك كان علم الكلام هدفا لنقد لاذع من جانبهم ( في كتاب الدلالة يردد ابن ميمون Maimonide صدامهم في هذه النقطة ) ومن ناحية أخرى فقدما حجة أيضا أهل السنة Orthodoxie بعنف لدرجة أنه اختفى منذ عهد مبكر كدرسة مستقلة ( قائمة بذاتها ) ولكنه ترك آثارا هامة في علم اللاهوت الإسلامى بحيث أنه تجدد أكثر فأكثر منذ القرن الثانى عشر — وقد فقد الجزء الأكبر منه ولا يقدم لنا الادب المعتزلى للقديم أكثر من بعض الآثار لم تكتشف إلا منذ عهد قريب ولم تتم الاستفادة منها — أما عن المعرفة التي يمكن تحصيلها من المذهب القديم المنزلة عن طريق الرد على خصومهم من أهل الحديث doxographes فهي مجردة ومن الصعب تنظيمها .

ذلك أن المصادر تنقل تعاليمهم بطريقتين . إما بتجميع الحلول المختلفة حول

---

(١) يلاحظ أن المدارس التي حاولت فيها بعد التوفيق بين علم الدين التقليدى وعلم الدين العقل لتتخذ منهاج علم الكلام المعتزلى وهي في نفس الوقت خصوم اسلم الدين عند المعتزله.

مسألة لاهوتية مثل الصفات الالهية وإما بإيراد النظريات المختلفة لعالم معين (مع الاصرار بصفة عامة على ما هو متعارض مع الآراء المقبولة) وهى ترك لنا مع ذلك أمر إقامة العلاقة بين المعطيات الغير متاسكة التى تقدمها لنا وبعد أن أعطينا هذا التوجيه العام نستطيع أن نجمع فى لمح وجزية ما يبدو لنا فيما يتعلق بالمذاهب الدينية الاسلامية المختصة بالله وبالخلق وبالإنسان أنه ضرورى ضرورة قصوى لفهم تعاليم علماء الدين اليهود<sup>(١)</sup>.

إن وحدانية الله هى التعليم الاساسى للإسلام فالقرآن والسنة tradition والمتكلمون من أهل النظر متفقون فى ذلك . ولكن عندما يعلن القرآن بأصرح صورة وحدانية الله وتزيهه فانه ينسب اليه مع ذلك صفات وينعت بأسماء حسنى الحى القوى العالم الرحمن ... الخ . وعلاوة على ذلك يفيد القرآن بتعبيرات تجسيمية ومن تفسير هذه الاصداء تنطم النظريات المختلفة المتعلقة بصفات الله .

وتبنى أحد النظريات الاصلية جميع الصفات عن الذات الالهية وصفات الكمال عبارة عن مجرد مرادفات لتحديد الذات الالهية التى لاتدرك عقولنا . أما عن العبارات المنزلة المتضمنة التشابه مع الأشياء المخلوقة فانها صفات مكتسبة مخلوقة وهى وجهاً وصفية لفعل الخلق وإذن فهى صفات فعل مثل الخلق وكونه عادلاً وكونه رازقاً فاعلاً للخير . وهذه الاوصاف متنوعة تشبه المقولات العربية التى تثيرها ، وهى وحدها تدل على الله أما أسماؤه فليست إلا أصواتاً .

هذه النظرية تتعارض تعارضاً صارخاً مع وقع حقيقة الصفات التى تستخلص

---

(١) نظراً لأننا لا نستطيع أن نعلم هذا الكتاب بإشارات إلى المؤلفين ، فانه يهمننا أن نشير مره واحدة الى ان الصفحات التالية مدينه الى حد كبير الى العرض الهائل لعلم الدين الاسلامى انتهى لدمه لويس ماسينيون فى كتابه عن الحلاج Passion d' Al-Hallag ( المؤلف ) .

من القرآن دون اثاره رد فعل من أقوى الردود . وبدلا من أن تتمثل ذات الله كشيء لا تدركه عقولنا ، ينبغى اعتباره ممكن معرفته .

إن تأكيد صفات متميزة في الله طبقا لما جاء في الوحي القرآني يذبى إجابته — فإن الله يعرف صفاته بعلمه الكامل لذاته والذي يشهد فيه لذاته بأنه الواحد وإلى الحد الذي به يطبع في قلوبنا الإيمان بوحدانيته ويكشف لنا صفاته .

وعلى العكس يقول المعتزلة أن أعمال القلب ( المقابلة لأعمال الجوارح ) حرة وإذن فهي لا تخضع للفعل الالهي ، وبعبارة أخرى : حيث أن الانسان حر الإختيار فإن الله لا يستطيع أن يفرض الايمان في قلبه ، ويقتصر اعتناق عقيدة التوحيد لكل انسان على تركيب عقلي لتعريف سالب للتنزيه الالهي ، والتنهيز بين صفات الكمال تكون كاملة ، ولا تعدو تعاريف مبسطة تقريبية كثيرا وقليلًا للذات ، وصفات الفعل تصير مخلوقة ، وتكون خارجة عن الذات الآلهية دون أن تكون محدة بالمكان .

ولا يقل اصرار القرآن عن فكرة اله خالق عن إصراره عن فكرة اله واحد ولذلك كان إحدى المذاهب الجوهرية التي عارض بها المتكلمون الفلاسفة هي أن العالم حادث وليس قديما .

ولا يكاد بعض علماء الكلام يوضحون المعطيات القرآنية ويقنعون بعرض تتابع الخلق والمنزلة والتي تمت نقلا عن القرآن الذي يعيد قصة الخلق في التوراة في ستة أيام وأن خلق العالم يتضمن تسجيل أعمال وحيل البشر في لوح القدر ويعهد إلى الملائكة تنفيذ ما هو مدون في هذا اللوح .

وهذاك نظريات أخرى مختلفة عند فرق إسلامية متطرفة تمزج المفاهيم

القرآنية والحديثية في نظريات فيضية ذات صبغة هيلينية وسوف نتحدث عنها في موضع آخر .

وقد وضع أحد متكلمي المعتزلة (النظام المتوفى عام ٨٣٥ أو ٨٤٥ أو ٨٤٦) نظرية يحددها أن نفيه اليها ، لأن لاهوتى اليهود يشيرون اليها في مواضع متعددة وتتلخص في أن الله خلق كل العناصر دفعة واحدة ، أى أن جميع الموجودات الفردية حسبما تظهر ، توجد في تمام قوتها منذ البداية ( نظرية الكون ) .

خلق العالم إذن ، ولكن كيف تكون ؟ أن التأمل اللاهوتى والفلسفى لا يمكن أن يقنع وقتا طويلا بالمذهب أو بالآخرى عدم وجود المذهب في القرآن الذى لا يتحدث إلا عن أشياء فردية عينية بدون تجريد .

وقد بقى قدامى المتكلمين قريين من البساطة القرآنية بأن جمعوا تحت اسم الجسد وفي كيات يمكن قياسها كل الاشياء المعينة لى فصلها للقرآن الواحدة عن الاخرى ، وكون الله هو الشيء الاعظم ، فانه جسم حقيقة غير ملزم بأى عظمة لسبية ولكنه هو الذى ينشئ التناسب بين الاشياء ، ويصور كأنه سبيكة كثيفة بدون فجوات وبدون مسام ، واحد من ناحية الجوهر .

ولم يلبث أن جاء رد الفعل ضد هذه النظرة ، سواء بوضع الله بمنأى على الإطلاق عن كل الاشياء وبتعريفه بأنه ليس شيئا ولا لاشيء ، وإما بتأكيد كما فعل المعتزلة بأنه شيء لا كالأشياء ، وقد جعلوا منه تصورا أنه قوة خلافة تركيب الجواهر دون أن يمسه شيء منها أنه المطلق المضاد للحادث ( وبالعبارة العربية : الابدى أى ذلك الذى هو كائن دائما في مواجهة الحادث أى الذى يقنى ) .  
ما هي طبيعة هذا الحادث ؟

إن الإجابات على هذا السؤال أى النظريات التمييزية للمتكلمين متعددة ، وعلاوة على ذلك فإن المصادر التى لم تعد تدركها غالبا تقدمها بطريقة مجزئة ومختلطة ، وعلاوة على النقص فى النقل ، وهناك أيضا عاملان يفسران المظهر المضطرب للذهب الطبيعي للكلام .

أولا إن قيام الكلام كان فترة تعلم وتحسس لم ترتفع بعد إلى تكوين نظريات كاملة . وثانيا أن المتكلمين حتى عندما كان لديهم معرفة كافية بالتعاليم المشائية وتعاليم الأفلاطونية المحدثة ، لم يستطيعوا تبنى قضاياها الأساسية .

ذلك أنه كان لديهم إحساس بالغ القوة بالتعارض الباطنى بين إله القرآن ، الخالق والمالك الحقيقى للكون والمحرك الأول الثابت Premier Moteur ، للكائن الموجود المفكر فى ذاته بدون أن يؤثر فى العالم إلا بواسطة القوانين الأزلية للطبيعة ودون أن يعنى بالأشياء الجزئية .

أما عن الكائن الاسمى فى الأفلاطونية المحدثة وهو المنبع الأول لفيض أيدى غير متوقف وبواسطته يتوالد الكل ، فيموزه ذلك العنصر الإرادى الذى هو للصفة الأشد وضوحا لإله الدين ، المؤثر باستمرار والموجه لسير الأشياء .

نتيجة لذلك اضطروا المفكرون الذين أخذوا على عاتقهم تبرئة الدين بوسائل عقلية إلى اقتباس أجزاء نظرياتهم من مدارس فلسفية أخرى وبوجه خاص من الطبيعيين والذريين ومن الأفلاطونية القديمة ومن الرواقين stoiciens ومن الشكاك .

وعلى هذا الوجه لجأ كثير من المتكلمين ، لأجل أن يفسروا تفسيراً عقلانياً تركيب العالم ؛ إلى نظريات ذرية ( من أصل يونانى أو هندى ) .

فالحقيقة الوحيدة لكل شيء مخلوق هي الذرة أي نقطة سداسية التكوين ذات ستة أوجه ، فهي إذن قابلة لتكوينات ست مع ست ذرات أخرى . وتم هذه التجميعات بإرادة الله ، ولكن ليس لها أي وجود خاص أي أنها عبارة عن أحداث ذاتية لا بقاء لها ، فقلبنا ( المشهور — والمقل ) هو أيضا ذرة في توافق عارض مع أعراض معينة تكون حينئذ موضوعية وهي في مجموعها الحقيقي العلم الطبيعي . والزمن أيضا يتحلل إلى آفات متباينة لا يكون فيها إلا مجموعة تعسفية وأن الله هو الذي يمنح بالمصادفة السبق لهذه بالنسبة لتلك .

وتنكر هذه للنظرية بالطبع التصور الأرسطي للكون والفساد وهي تفسر التغيير بالتجميع الذي يسببه الله ، لجوهر الذرة بعرض كفي أثناء أن زمني ( والعرض لا يبقى وقتين ) بحيث يمكننا أن نتكلم عن وجود جديد . وبالعكس إذا كان الله يجمع ذرة مع عرض الفناء فهنا يحدث اللاوجود . إن ما هو خارج عن الذرة ، أي عن الوجود ، هو الخلاء أي اللاوجود .

إن اجتماع الذرات لا ينتظم بأي قانون ولكنه يتم دائما بواسطة الله ، ويضع المتكلمون محل العلية المناسبات التي تستند فقط على إرادة الله ، وتغفلت من أي تفيا أو رقابة انسانية .

وهذه النظرية الغامضة جداً في تفصيلها تقدم لعالم الدين فائدتين :  
أولا أنها تفسر الاعتقاد في قدرة الله العليا على الطبيعة وعنايته الربانية ، ثانياً أنها تقر أن المعجزة أي ( حذف المألوف أو العادة ) تتداخل في المجرى العادي للأشياء .

هل من الحق تبماً لذلك أن الله يحفظ ويسير العالم والإنسان بحكمه المطلق دون الإلتزام بأية قاعدة ؟ أن الاوائل من علماء السنة الذين لم يهتموا كثيراً أو لم



تفلقهم مسألة البشر التي سوف يثيرها المراهقة المانويين ابتداء من القرن الثامن للهجرة ، استطاعوا أن يجيبوا بالإيجاب على هذا السؤال . ومع ذلك فإن تطور علم الكلام في الاسلام سوف يقتضى حلولا أكثر تنوعا .

فيقول بعض علماء الدين ، وهم يفسرون تفسيراً حرفياً المعطيات القرآنية ، أن الله يرتب أعمال البشر ويقررها ويطهرها . بكامل قدرته ، وفي رأى آخرين منهم أن للناس وهم في أصلاب آدم قد قدرت أعمالهم عند الخلق .

إلى أى حد يكفل هذا التقليد ( investiture ) حرية الانسان وإذا ما ضمنها ، كيف تتوافق هذه الحرية مع قدرة الله الكاملة ؟

وفي رأى المعتزلة أن التقليد يقدم في المواقع لكل إنسان كأنه « قدرة سابقة على الفعل فكل إنسان ممكن على أنه السيد المطلق لأفعال قلبه وحرفى لإختياره ، وأن الله لا يتدخل إلا لاجرا حركته .

وأخرون يسلون بصدور الفعل من إرادة الله ، ويبقى الفعل منسوبا للإنسان الذى صدر الفعل عن قلبه وبتعبير علم الكلام « إن القدرة ملازمة فى الزمن للفعل ، .

ونظرية ثالثة لا ترى سوى عمل واحد هو الذى يصدر الفعل فى القلب وهو الذى يظهر ثماره من بعد ، فالقدرة لاحقة للفعل ، .

وتبعاً للمذهب آخر توسع فى شرحه الصوفية أن فعل القلب وأخراجه بحركة لا تترك لإختيارنا بصفته تحقيقاً لمنهج قدره الله من قبل ، وليست مرتبة ترتيباً متلاحقا أوجبه الهوى الألهى ، عن فكر فينا وعن حركة منا ولكنها تكون استعداداً للكسب عن طريق الحب الذى يقوى الاتحاد بيننا وبين الله .

ويكتسب الانسان القدرة بقدر تجرده من قدرة الله وهى قدرة لا حدود لها  
بالدقيق إلا بمقدار هذا التجرد - وبعبارة أخرى إن ازدياد التجرد بالانسان يمد  
الحرية الانسانية وذلك بتشبيها بالارادة الالهية

ولكن لنعد إلى المعتزلة فى رأيهم أن الله عادل ويخضع تبعاً لذلك إلى ضرورة  
عده - ومنذ أن خلق الانسان لأجل أن ينعم عليه بالسعادة كان لابد له أن  
يعطى برسه لكي يبينوا للناس الطريق التى تؤدى إليها ، وأن الله فى حكمه للعالم  
ملوم بما هو صالح للمخلوقات ، فهو لا يستطيع ، كما يقول النظام ، أن يصيب  
بالعمى إنسانا إذا بهر سليم ، ويصيب بمرض عضال إنسانا صحيح البدن ويحرم  
من الثروة رجلاً مؤثراً إذا عرف أنه - البصر والصحة والثروة أكثر نفعا لهؤلاء  
والبديل هو صحيح أيضاً ، وهو لا يمكن أن يخلق مخلوقاً شريراً إذا عرفه إن  
خلق مخلوقات أخرى تناسب أكثر مع كمال الأشياء .

إن الانسان حر ، له أن يطيع أو يعصى ، وعلى الله أن يثيبه بعدالة ولن  
يحرم الصالح من ثوابه ولا ينجو الشرير من عقابه .

ولذا رأى الله مع ذلك من الضرورى لحسن سير الأشياء أن ينزل الضر بصالح  
لا يستحقه أو بغير مسئول فأن عدالته تحتم عليه أن يثيب عن هذه الآلام فى العالم  
الأخر - وقد بالغ بعض المعتزلة فى هذه الفكرة وطالبوا بهذا ( الثواب ) حتى  
للحيوانات التى يصيبها الضر فى هذا العالم .

ويستدعى هذا الرأى أن يكتمل بشريف للخير والشر . فبالنسبة لأهل السنة  
فإن المسألة فى غاية البساطة ، إذ هم يسلبون بحكم الله المطلق ، فليس لهم إلا الإشارة  
لنصوص المأثلة : أن ما حرمه الله هو قبيح ، وأن ما يأمر به هو الحسن ،

والمقياس هو إرادة الله العليا : إذ أمر بالقتل . فلا يكون القتل عملاً شريعياً  
والأمر على العكس بالنسبة للمعتزلة فإن مقياس الحسن والقبح هو العقل . والله  
يخضع له ، وعلى ذلك فهو يأمر بما يأمر به لأنه حسن ، ويحرم ما يحرم لأنه قبيح  
فإنه عند المعتزلة يرتبط نتيجة لذلك بنوع من الحتمية المطلقة كما يلاحظ يحق  
أحد المستشرقين .

والمظهر الثاني للإسلام الذي يجب أن نعتبر هنا إلى بعض سماته الضرورية  
لفهم الفكر اليهودي في الفترة اليهودية العربية هو الزهد والتصوف .

من ناحية المبدأ فإن القرآن والتعاليم الأولى للإسلام لا تحرم مذهب الزهد  
ولا تعالج بوضوح مسألة إدراك الله بواسطة النفس البشرية — ولكن لم يكن  
لكثير من النصوص القرآنية أن تستخدم واستخدمت بالفعل كوضوح للتأمل الذي  
يؤدي إلى نظام خاص للحياة وإلى التعمق في الحياة ( الباطنة ) .

وقد خلقت الأحوال السياسية من حروب أهلية ومن الحكم المطلق لبني أمية  
وحكامهم على الأقاليم ، جواً مهيماً لازدهار الزهد منذ القرن الأول للإسلام .  
وهناك عاملان رئيسيان يكونان أساس هذا الزهد السني : هو الخوف النائي .  
عن مشاهد العقاب التي تنزل بالآثمين والكافرين ، وهو موضوع محبب للقرآن  
وإحساس جاد يبلغ درجة مرضية بالآثم يبعث على الخوف والدموع ، ونجد  
هنا تأثير مسيحي جسيم جداً كان الرهبان يملونه للناسك المسلمين . ويمتزج الدين  
الإسلامي في تلك الفترة بموضوعات ( من الكتاب المقدس . Scripturaires  
preudo-Script ) وإسرائيليات .

وقد ساعد اليهود والمسيحيون بهذا النقل بنصيب متكافئ : أقوال منسوبة

ليسوع ( dicta apocryphes ) وحكم ربانية ( مأخوذة غالبا من بركا أبوت  
(Pirqé Abot)

فالامتناع الموصى به عن الأثم والباطل أولا انتهى عند هؤلاء بأن يكون  
تجرداً من كل ما هو دنيوى وذلك بتطهير القلب ، وسوف يودى تقدم التحليل  
الباطنى فيما بعد لتأكيد الزهد الباطنى والذاتى والتجرد من النوايا ومن الرغبات ،  
وهكذا ينتهى الأمر إلى التجرد abandon . ومع الانصراف بانفصاله عن الأشياء  
المخلوقة وأكثر من ذلك من التجرد يفتح الزهد إلى التصوف .

يقوم التصوف الأول على مسلتين : (١) أن الممارسة العنيفة للعبادة تولد في  
النفس ألوان من نعم أى حقائق لا مادية ومعقولة .

(٢) أن « علم ، القلوب ينبغي أن يمد النفس بحكمة تجريبية تتضمن التسليم  
الإرادى بالنعم المتلقاة ويحفظ الصوفية تعلم القلوب خاصة حركية ، فهو يحدد  
طريقهم إلى الله ويعلمها بأنتى عشرة مرحلة ودور بعضها ، الفضائل المكتسبة  
وبعضها الآخر النعم المتلقاة ( مأخوذة من التصوف اليونانى المسيحى ) وقائمتهم  
المزدوجة تختلف من مؤلف إلى آخر ولكنها تحوى دائما تقريبا التوبة والصبر  
والتجرد والاستسلام لمشية الله .

وقد اهتم الصوفية بصفة خاصة بتعريف الغاية النهائية لهذا المعراج عندما  
يتغلّبون على قيود الجسد فتصل النفس إلى الله الذى تتطلع إليه وهو الحق (Réel)  
وهى كلية جرى إستخدامها منذ القرن الثالث الهجرى وربما جرت استعارتها من  
كتاب الفيلولوجيا المنسوب لارسطو .

وجد التصوف الاسلامى نفسه مضطراً أن ياجأ إلى مفردات لغوية لاهوتية

لذلك العصر ، إلى حد أنه انحرف ليس بأقل حتمية عن الطريق السوي . ولكن أفضى به الأمر أن وقع في أحابيل الميتافيزيقا الذرية والمأذية والاتفاقية (occasionaliste) للمتكلمين الأوائل الذين سبق الحديث عنهم .

ومنذ القرن الرابع الهجري قدم تسرب الفلسفة الهيلينية الذى كان يتزايد دون توقف ، للتصوف الفاظا لغوية ميتافيزيقية أكثر دقة ، ولكنه أحل فيه أيضا مثالية أفلاطونية والفيض emanatisme الأفلوطينى .

وهناك صورة ثالثة للفكر الاسلامى ينبغى علينا أن نرسم خطوطها في إيجاز قبل أن نبدأ دراستنا للفكر اليهودى العربى : وهى الفلسفة الحقيقية .

قامت هذه الفلسفة على أعمال الترجمة الضخمة من اليونانية والسريانية وبصورة أقدر من الفهلوية Pehivi ( الفارسية المتوسطة ) وقد سيطر على كثير من العقول في العالم الاسلامى في القرنين التاسع والعاشر الفكر والعلم الهيلينيين في مختلف الوجوه . الفلاسفة وعلوم الطبيعة والفلك والتنجيم والطب والكيمياء والتقنية (عدا الأدب الخالص الذى لا المترجمون ولا العرب بالأحرى فهموا منه قطرة) .

وكانت الفلسفة التى وصلتهم على هذا النحو وبصورة أساسية هى فلسفة أرسطو ، ولكن لم تكن فى صفاتها كانوا يقرأون الاستاجيرى من خلال شراحه الذين انساقوا وراء اتجاه قوى أكثر فأكثر فى نهاية العصور القديمة ، فحاولوا قليلا وكثيرا أن يلائموا بينه وبين أفلاطون .

وقد أخذ المذهب السيامى لأفلاطون ( الدولة المثالية التى يحكمها الحكيم ) فى مجموع الكتابات الأرسطية محل كتاب السياسة لأرسطو ، ومع ذلك كان كتاب طوماس لأفلاطون معروفا أيضا ولم يؤثر تأثيراً كبيراً وكذلك الاساطير الأفلاطونية التى توضح هبوط النفس رمصيرها فى الدنيا وصعودها إلى أصلها النقى .

ومن ناحية أخرى دخلت عناصر غريبة تماما إلى المجموعة الارسطية Corpus aristotelicien مثل النص المشهور المنسوب لأرسطو تحت عنوان بولوجيا أرسطو طاليس ، الذى هو فى الحقيقة مجموعة من قطع مجرمة من تاسوعات أفلوطين Ennéades رتب و عدلت بواسطة أحد المسيحيين من سوريا الذى وفق فكر المؤلف الملحد فى معنى أكثر توافقا مع روح العقيدة الموحدة . وهناك كتاب لأفلاطونى حديث تركس « عناصر الثالوجيا » (يعنى الميتافيزيقية) نقل أيضا إلى العربية مع بعض التحريفات فى الاتجاه الاسلامى أيضا ، ونعطى لهذا المؤلف الوجيه العنوان الذى عرف به فى العصر الوسيط اللاتينى a LIBER de Causis كتاب العلل أو الخير المحض .

وبالرغم من مجرودات التوفيق التى لاينبغى لنا أن نذكر مبالغها من الحقيقة ولم ينجح الفلاسفة المسلمون أبداً فى ملء الهوة التى كانت تفصل بين الفكر اليونانى والمذهب الصحيح للإسلام ولنبئت منذ الآن بعض النقاط الاساسية على الاقل لذلك النزاع الذى سوف يرثه الفكر اليهودى منذ اللحظة التى سوف ينتشر فيها مذهب الفلاسفة (نعين بالدرجة الاولى إلى تابعى فاسفة أرسطو الخففة بالأفلاطونية ) بين المثقفين اليهود .

وأن حاجيقى أولا من تراث الهيلينية المتتبية ، هو للتعارض بين الله الذى لا يمكن معرفته والعالم وبصفة أعم المتضاديين المعقول والمحسوس ، الواحد والكثرة . وسواء تماثل الله أم لا بالمحرك الأول عند أرسطو فإن تأثيره على العالم لا يمكن تصويره إلا من خلال سلسلة من وسائط معقدة قليلا أو كثيرا : العقول النفوس والأفلاك ، يعنى فى هذا التأثيرى من التلقائية ، أنه انسكاب ، وفيض من وجود الذات الالهية ، ومن ثم ليس هناك خلق إرادى ، إن ضرورة العالم

يتضمن قدمه — وهكذا يكون الوجود الأول *Etro Premier* عند الفلاسفة مجرداً من أخص سماته التي تكون شخصية الله في الديانات الوضعية .

وإن حدوث العالم ذاته لا يمكن أن يحدث في هذه النظريات إلا بالعودة إلى نظرية دقيقة تدخل الثنائية وإذن الحدوث ابتداء من الكائن الفرد ( لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ) الفائض من الأول الذي ينقسم من حيث يعرف في آن واحد أصله وذاته ( الفارابي وتبعه ابن سينا ) .

حقيقة يؤيد الفلاسفة خلود النفس ولكن بالمعنى الذي لا يمكن أن ينفق مع ما كانت تقول به الديانات الوضعية عن الحياة الأخرى وعن بعث الجسد ، وإن الذي يبقى بعد موت الجسد هي النفس العاقلة التي تتحد إذا كانت نقية ( ويكون الإهتمام أكثر بالنقاء العقلي عن النقاء الأخلاقي ) في العقل الفعال *Intellect Agent* ( والدرجة الدنيا معقوضة للعالم القمري في سلسلة طويلة من العقول ) وأنه بفضل مهارة شاقة فقط يرجع ابن سينا مع ذلك إلى نظريته قليلاً من العقيدة القرآنية عن ثواب الآخرة .

وإن نظرية العقول وقوى النفس التي نقات عن أرسطو وشراحه مضائقاً إلى التصور الأفلاطوني للفيلسوف ، رئيس المدينة الفاضلة ، هي التي أتاحت للفارابي ( الفنى لهم ابن سينا وابن ميمون ) إدخال ظاهرة النبوة في تفسير عقيدته . وهبة النبوة عبارة عن اشراق بواسطة النقل الفعال *Intellect Agent* لمخصص مهياً من قبل بصفاته الجسدية والنفسية — وباختصاص تنطبق في الزجل الكامل تمام الإمكانات البشرية والفيض الناشئ من العالم المعقول والتفوق المتواخر على الأقل في الفكر الاستدلالي بواسطة الحدث الميتافيزيقي .

إن المذهب الفيضي هذا كله *émulationisme* الذي يتضمن السمة الضرورية

للعالم وقدمه والذي أقامه الفارابي المتوفى عام ٩٥٠ - وابن سينا المتوفى ١٠٣٩ ،  
قد هوجم بشدة بواسطة متكلم الإسلام العظيم أبو حامد الغزالي المتوفى في ١١١١  
والذي ترجمت بعض مؤلفاته (وكذلك مؤلفات خصميه) إلى العبرية وإلى اللاتينية  
وكثيرا ما كان يقرأها اليهود والمسيحيون . وقد وجد الفلاسفة ، متحدثا رسميا  
باسمهم في شخص ابن رشد ( المتوفى عام ١١٩٨ ) الذي أخذ على عاتقه توضيح أن  
نقد الغزالي لم يوجه في الحقيقة إلا ضد ابن سينا ، ولكن ابن سينا كان قد غيّر من  
المذهب النقي لأرسطو الذي قام ابن رشد باحيائه وهو يعتقد أنه يحافظ في آن  
واحد على الوحدة والتمدد بتصور للعالم كنظام واتلاف القوى المنظمة لأجل  
غاية بذاتها فقد جهد هذا المفكر باعتباره متكلماً أن يبين التوافق التام  
بين الفلسفة وعلم الكلام . وليس هناك سوى حقيقة واحدة ( أما المذهب المشهور  
عن الحقيقة المزدوجة الذي هوجم كثيراً لدى الرشديين اللاتينيين والذي يبدو  
أنه لا يختص بابن رشد العربي الصحيح ) والدين هو التعبير الرمزي عنها لإستخدام  
العامي الجاهل بينما تفسره الفلسفة بطريقة ملائمة ، لأجل رجال البرهان أي  
الفلاسفة الناهيين ، وبين هاتين الجماعتين يقف المتكلمون أي رجال الجدل ،  
- وقد نذرهم ابن رشد بالمذاب - والذين كان منهم المهز مولدا للشكوك  
والبلبله ومن ثم الزندقة ، وأنه لا يمكن علاج الشر الذي أحدثوه علاجا جزئيا  
فقط إلا بإقامة حاجز منيع بين التعليم الخاص للفلسفة وبين التعليم الديني  
للعامه ، وعزم على الفلاسفة اظهار أركان مذهبهم لغير العارفين ، والرجل  
المامى يوعظ فقط بالرموز وبالحدج الخطابية المستخرجة من النصوص المنزله  
بذاتها .



## ٢ - اليهود

ينبغى أن نعيد القول إن الإبداع الرائع للفكر اليهودى ليس هو ذلك اللاهوت النظرى الذى أخذنا على عاتقنا دراسته فى هذا الكتاب. إن الحياة العميقة للرجل اليهودى وأخص مسأله العقلية وتصوراته من النسق العاطفى والعقلى بالنسبة لعلاقاته بالوهية إنما لقينا أكمل تعبيرها فى تلك المجموعة للعجيب المشوشة غالبا من القواعد الشرعية والطقوسية والمناقشات الخاصة بالذمة والموادظ والنوادير المزعومة بالكتب المنزلة بخيوط أقر بدقتها منذ البداية مبدع المجموعة أنفسهم ، وباختصار فى التلمود فالنامود الذى أنتجته العبقريه اليهودية الحقيقية، هو الذى أوجد اليهودية بتكوينه ذاته وهو الذى طبعها بطابع لايندثر فى جملته — وإن الاحوال التاريخية المواثيق التى أحاطت دائما اليهودية فى ذاتها، وتأثيرها الذى وضحه الاحبار الذين قاموا على دراسته ، قد حفظتها ونقلتها وأثرتها وقد فرض هذا التأثير نفسه أكثر فأكثر بلاشك على مجموع اليهود فى جميع الطبقات الاجتماعية وعلى أغلبية لم تستطع بحتمية أن تخصص معظم وقتها للدراسة ، فإنها لم تستطع أن تشارك بخط كبير فى إقامة المذهب الربانى وربما عاشت على روايات بالية .

وبكونها التنظيم الدينى المتين الذى أيدته بصفة رئيسية الاكاديميات التلمودية فى بابل وتضاعف نفوذها على الأقل فى الإمبراطورية الفارسية ثم فى الامبراطورية العربية فى النطاق السياسى لحنفى ، أخذت التلمودية مع ذلك تنهزم فى فجر العصر اليهودى — العربى أمام حركات دينية من العسير علينا تصور أهميتها لدرجة أنه بصرف النظر عن الحالة السيئة للمستندات التى بين أيدينا كان الأمر هنا يتعلق بظواهر أزمة كان من أهمها تلك التى أحدثت الانشقاق الأليم الذى

لم يلتزم حتى يومنا هذا ، والتي لم تستطع أن تغير تغييرا حقيقيا خط التطور للديانة اليهودية الربانية .

وفي منتصف القرن الثامن حدث في العراق إنشقاق القراء بين الذي كان يقول بأن الحياه الدينية لا تقوم إلا على الشريعة المكتوبة وإبعاد التفسير السماعية ( الشفهية ) التي تتضح في التعليم التقليدي للربانيين ويمكن القول إن هذا العمل قد انتهى إلى فشل ، فلم يصل مذهب القرائين إبدأ إلى التخلص تماما من التلود الذي استخدمه علماؤه كلهم بقدر كبير أو قليل ، فنذ مولده تقريبا أدخل مرة أخرى السنة الشفهية تحت اسم آخر . ولكن زعمه بتأسيس كل شيء على كلام الله المكتوب أدى به ، بحالوصية مؤسسه إلى فحص التوراة بعناية وأيضا إلى إتمام النصوص أكثر بكثير مما فعل أحيانا الربانيون . وقد قدمت حركة الربانيين أيضا دفعة خصبة لتفسير خالص للكتاب المقدس والعلوم لمساعدة من نحو وفقة لمة من أنجبر الربانيين إلى بذل مجهود مماثل من جانبهم .

ولم تعرف الديانة اليهودية سلطة مذهبية مركزية ولكنها تمتلك في صورتها الربانية تماسكا داخليا كفل لها دائما الحفاظ على وحدة المعتقدات وقد عرف تاريخها الديني حركات فكرية مختلفة ، أكثر من جدل محتوم ، وبعض التخلي عن المذهب ، وتمرد نادر ، ولكن كل عوامل الخلاف هذه لم تحوله أيضا عن أن يسير بثبات في الخطوط الصحيحة لتطوره أكثر مما هو الحال مثلا في الكنيسة الكاثوليكية التي تتمتع بنظام قوى لمراتب الكهنوت وسلطة مركزية في أمور الاخلاق والعقيدة .

وإن مذهب القرائين الذي كان يزعم أنه يحو محو تاما سلطة الحديث المنقول ، قد فقد مبدأ التماسك ومن ثم لن يتوقف الانقسام الثوري إلى فرق

مختلفة إلا بفضل قيام مذهب تقليدى خاص بالفرقة وبالاضبط بمساواة حديث  
الربانيين .

ولنفس السبب رحب مذهب القرائين بمذهب المتكلمين المعتزلة ترحيبا  
أعظم كثيرا مما فعل للأصل الذى انفصل عنه . ولكنه بتوقفه منذ وقت مبكر عن  
التطور المذهبي ، لم يساير التفكير العربى لليهودى فى مسالك المذهب الأرسطى  
ولم يشارك بنصيب أوفر فى الحركات العقلية للقرون التى تلت .

لم يكن مذهب القرائين هو المرطقة الوحيدة (الاحاد) الذى حدث فى  
العصور الأولى للإسلام على حساب الطائفة اليهودية ، فقد نشأ عن الفتن المختلفة  
لمدعى النبوة وأيضا بتأثير الطوائف المرطقية من المسلمين وقيام جماعات لم  
يتسع أمرها ولم تثبت طويلا ، محدثنا عنها بإقتضاب بعض الكتاب العرب  
والقراؤون منها : إزدهار غير موفق لتأليفات بين مذاهب يهودية وإسلامية ،  
وأنواع من مذاهب فى الزهد من وحي المذاهب المانوية والبوذية لم تمش  
طويلا ، ويبدو أنها لم تترك وراءها آثارا ذات قيمة لا بين الربانيين ولا بين  
القرائين .

وأعظم أهمية من هذه الحركات العابرة التى أثارها بعض النابيين ونالتى لم  
تلبث أن إختفت فور قيامها ، هناك تيار فكري آخر عمل جاهدأ على أن يبقى  
فى نطاق اليهودية التلمودية وانطلق فى الواقع فى طريق آخر تماما وذلك بأن  
يبحث فى تجربة داخلية عن سر الكون . ولقد أثيرنا من قبل بكلمة عن هذا  
التصوف اليهودى وللذى كانت مظاهره أكثر وضوحا خلال القرون الأولى  
التي تلت تأليف التلمود ، مما كانت عليه خلال العصر الأول للتلمود . ومن المناسب

أن نبين باختصار طبيعته ، وسنعود إلى تنازل الموضوع في الكتاب الثالث من هذا المؤلف المخصص لدراسة الباطنية اليهودية .

وباختصار كان التصوف اليهودي خلال الألف الأولى من العهد المسيحي هو هو ، وفي مجاله كان الفصل بين المصور التلمودية والجونية (gaonique) أقل وضوحا بكثير مما كان بالنسبة لتطور الشريعة النقلية وأقل من ذلك أيضا أن نطبق هنا الفصل المؤلف بين المصور القديمة والمصر الوسيط .

ويبحث التصوف في الدين اليهودي ككل تصوف أيضا في آن واحد عن شيء آخر وبدرجة أكبر إما في النظر العقلي وإما في مجرد الخضوع لشريعة منزلة وهو لا يفتقر بنظرة عقلية تماما عن العالم وإن الله الذي يتكشف بعيدا في الشريعة ولدى الأنبياء لا يكفي للمتصوفة ، وهو يزعم إدراك التركيب الباطني للكون الذي لا تحيط القوانين العلمية إلا بخطوطه الخارجية ، ويتطلع إلى تجربة إلهية التي لا يمكن لنصوص الكتب المنزلة وعقلانية الفلاسفة أن تحققها .

وسوف يأتي اليوم الذي تكون فيه هذه الاعتراضات واضحة تماما في أذهان المتصوفة اليهود ، وسوف يلزم مع ذلك وكما سنرى ، إقامة الفلسفة في داخل الديانة اليهودية ، الأمر الذي سيعمل على إبعاد الاتجاهات المخالفة . وفي الفترة التي تهمنا الآن لم تعد هذه هي الحال بعد فالأمر يتعلق فقط بالبحث عن أسرار الكون تكون اداة تجربة باطنية : استغراق الانسان في أعماق وجوده وتأمل يولد إشراقا ينبثق في أعماق قلبه وهو عضو يرمز في العبرية للإحساس ولكن للإدراك العقلي .

إن المسألة إذن في أساسها تجربة لإنسان في حالة الوجد : وأقدم سند عبارة من صفحة رئيسية من كتاب تلمودي الحقيقة Hagiga تشير إلى هذه التجربة

كانها «مدخل إلى الجنة»، وسيطلق عليها بعد «النزول إلى المركابا Merkaba»  
(وهي المركبة الإلهية التي نظر إليها حزقيال).

هذه التجربة عبارة عن «رحلة صباوية للنفس»، وهي موضوع عظيم  
للتصوف اليوناني الشرقي وعلى وجه الخصوص عند الغنوصية. وهكذا حدث  
أن تأملات أولئك المتصوفين القدامى في الديانة اليهودية حددت في رمزيتها  
الواضحة وتعبيرها الأدبي: إحدى التصاعدات لفكرة خرافية التي أثرت منذ  
عصر الكتاب المقدس وعلى فترات، في الفكر الديني لإسرائيل والتي حوربت  
دائما ولم تنهزم أبدا هزيمة تامة.

إن المظهر الخارجي لهذا التصوف اليهودي القديم هو إذن جاف وصيغاتي  
في الغالب: مع الخيالات الوهمية (eschatologique) عن الحياة الأخرى  
التي تطيل الأجادا (Aggada) نجد إلى جانبها وصف تفصيلي للسموات،  
و«القصور»، (هيجالوت hekhalot) التي فيها يتحرك العالم غير المنظور،  
وكذلك علم الملائكة الخصب ويبدو فيها تصور الإلهة في هيئة مجسمة غليظة (وقد  
عاب القراؤون ذلك على الربانيين، وبادلهم الآخرون ذلك، ثم تكفل المسلمون  
بذلك تارة تجاه الأولين وتارة تجاه الآخرين) في أوصاف غريبة لأعضاء جسم  
الخالق (شيور كوما Shior qoma) التي لا يمكن أن تكون سوى إبراز عدم  
النفوذ للجوهر الإلهي بطريقة بالغة الوضوح — يضاف إلى ذلك نظرات  
عميقة الفهم عن الحروف الهجائية والتي لا تبلغ درجة التجريد والتركيب  
لسفر يسير (Sefer Yaçira) ويمتزج بكل هذا الركام من المؤتيات  
السحرية والتي تلعب في البداية دورا إيجابيا في تحقيق التجربة الجذبية  
لتسقط من جديد فيها بعد إل مستوى الإنشاء الأدبي من ناحية

ولدى شعورنا منحة من ناحية أخرى - وحلاوة على ذلك يكاد يكون مؤكداً أن الجذب يكون قد أعد بطريقة جسدية لجمع وتكرار صيغ لا يمكن تأثيرها في المعنى مثلما هو في الرتبة وقوة التحديد (ومع ذلك فإن هذه الصوفية للبيجاوت Hekhalat تركت آثاراً عديدة - لانتحلوا دائماً من قيمة دينية وحسية وجمالية أيضاً - في طقوس الكنيس) . ولكن في تلك الفترة كما في كل الفترات الأخرى تبدو أساساً للتصوف اليهودي في صورة عجيبة من الزهد والرصانة والحفاء حتى في التجارب الفردية .

وكان الأدب الذي نشأ عن هذا التصوف على وجه التدقيق مجهول المؤلفات أو باسم مستعار ، ومن المعلومات ( الخارجية ) التي تقدمها لنا بعض النصوص من القرن العاشر إلى الحادي عشر والتي صدرت كلها تقريباً عن رؤساء المدارس التلمودية في بلاد ما بين النهرين ( وكانوا يعرفون عنها أكثر مما أرادوا اليوح به إلى أتباعهم ) ، ليس لدينا إلا إشارات قليلة جداً عن شخصيات صوفية معينة ، وإن ما هو مؤكد هو ما عن ذلك أنه منذ ذلك العهد كان التصوف الذي كان علة وجوده وهدفه تحقيق التجربة الفردية ، يدعى أنه يقوم على تقليد سرى esoterique وأنه ينتشر بطرق سرية خاضعة لنظام قاس للأركان وحتى قبول المرشحين للإطلاع على الأسرار كان يتم عن طريق إلتقاء يقظ كان يستخدم للفراسة وقراءة الكف في اختيار المختارين .

وهذا التمرز علامة على الإرادة الواثقة بذاتها في الإحتفاظ بالحركة بسلامتها الخاصة وفي نفس الوقت الإبقاء عليها في نطاق الديانة اليهودية الخالصة . وهناك أيضاً خاصية سوف تستمر شبه ثابتة خلال التاريخ الطويل السلم للسرى énéterisme اليهودي ، ذلك أنه كان لى جانب « المتصوفين الخالص » بعض

ملاحظة وغوصيين يهود أفراداً لو جماعات ، وهي حقيقة مؤكدة منذ عهد التلمود. ومع ذلك فقد استطاعوا تماماً ، ولم تستطع الغنوصية الخالصة أن تعيش خلال قرون طويلة في المديانة اليهودية إلا في خفاء تام ، وسوف تعود إلى الظهور فيها بعد ولكن لن تكون سوى خميرة منهجية بدون تأثير مفكك لوحدة الكنيس .

هذه الإختلافات عن الكنيس وهذا الإلحاد وهذه الحركات الصوفية مها كان من الاختلاف والتناقض فيما بينها قد احتفظت بأساس مشترك هو الوحي الذي فسر تفسيرات مختلفة . ولكن في العالم الاسلامي في القرن التاسع لم تقم حركة التفكير الحر تعرض للخطر الأسس ذاتها للديانات الراححة بنقدها إلا سرعان ما حذى على التعبير الأصلي لها قضاء تاماً ، وكانت المانوية قد قامت باعدادها وإستخدمت في سبيل ذلك العقل ونوع من المذهب الحسي أيضاً واضح جداً ، لقد الأدبلن المناهضة ، وهي طريقة كان المدافعون عن هذه الأديان قد أدركوا طبيعتها المؤدية إلى الفساد والنحل — وأخيراً فقد أهدت المانوية مع ذلك إقامة عقيدة بديلة عن الضالدة الأخرى . وأنها قد أتت بالتحلاص الأبدى كما كانت تصور . البشرية المجروحة ، للتعذبة أي أنه كان هناك إذن دين وعقيدة . بينما كان التفكير الحر إذ هو يستخدم من بين الأسلحة التي كانت تقدمها له المانوية ، وبوجه خاص فيما يتعلق بموضوع الشر ، يريد أن ينصب العقل على أنقاض كل عقيدة راسخة .

وتقدم الديانة اليهودية في الشرق ممثلاً لذلك التيار الفكري في شخص هايا فلا ( Hayyawah ) — وهي كتابة خاطئة ، والأكثر إنتشاراً هيوى Hiwvi — البانخي ( باكتر Bactres ) في شرق إيران .

نحن لانعرف شيئا عن حياة هذه الشخصية التي لا بد أنها ازدهرت في النصف الثاني من القرن التاسع ، ولكننا نستطيع أن نكون فكرة دقيقة بهض الشو . ، إذا لم تكن كاملة ، عن تفكيره اللاديني من خلال التغييرات التي كان موضوعها الكتاب الذي أورد فيه فكره في صورة أسئلة ، والذي بلغ به الخبث أن يذمه حتى بين صبيان المدارس في إقليمه ، من هذه الردود كان رد سعيدة أقدمها وأهمها والذي اكتشف جزء كبير منه وطبع منذ حوالي ثلاثين عاما . هذا الكتاب مضافا اليه مصادر أخرى أقل غزارة نتيج لنا أن نعيد تركيب خمسين وربما ستين مسألة لها أيضا الذي اتخذ هدفا لنقده اللاذع كل ميادين العقيدة والحياة الدينية ، في أول الامر الله ، الذي شك في وجوده مستندا إلى الكتاب المقدس ذاته — علم الله الكلي ، والذي هاجم عدله المناقض للكلام الكثيرة التي يمانيا الانسان القاني المرتكب للخطيئة بينما الاله القوي كان عليه أن يخلقه مخلدأ طاهرا . وأن شريعة التكليف مخالفة للعقل وبربرية التضحيات الدامية والختان إن هي إلا تمدى للنصو الروحي لله للرأى الصحيح في نفس الوقت ، على العكس فإن معجزات الكتاب المقدس يمكن تفسيرها تماما بملل طبيعية وأنه لا حاجة لأن تدخل فيها عنصر ما فوق الطبيعة ، وأن الكتاب المقدس يتضمن مع ذلك أمور متناقضة وأخطاء — وعلى هذا الوجه يمكن أن يستخلص منه الحججة التي ثبتت فكرة التثليث عند المسيحيين وتنقضها .

ولا شك أن الكلمة الأخيرة لم تقبل بعد عن المصدر الاساسي الذي إستلهمته هذه الشخصية العجيبة ، وإنه من العسير بصفة خاصة أن نقرر ما إذا كان من المناسب أم لا إعتباره من أتباع المانوية ، والاخذ بالاحوط للقول إنه يبرز أكثر في تيار الزندقة ، من التفكير الحر الاصيل الذي اشتد خلال نفس الفترة في صدر



الاسلام ( ولم يكن سعدية مجهول هذا التيار ) وبالرغم إنه كان من إيماء مانوى  
أساسي ، فإنه إنتهى في الواقع إلى إنكار تام لكل عقيدة راسخة .

ولا يظهر في نقد حيوية Hayyaweüh الذى كان صارما ومنطويا على سوء  
النية ؛ أى أثر من الأيديولوجية الهلينية ، وفي الحالة الراهنة للأسانيد التى بين  
أيدينا ، ليس هناك شيء ذو بال عند تسرب الفكر اليونانى فى الديانة اليهودية فى  
القرن التاسع للمم إلا إشارات غير مباشرة - فقد تحدث مؤلف عربى حوالى  
عام ٨٧٠ عن عداء اليهود ( على العكس من المسيحيين ) تجاه الأبحاث الفلسفية  
أى علم الكلام والطب والفلك التى تقود إلى الإلحاد والتمرد على السلطات الدينية  
القائمة - ونجد نفس الإنذار لدى أحد الكتاب القراء بين الأوائل وعند سعدية.  
ومع ذلك يعتبر سعدية وكثيرون من معاصريه الشواهد الحية على أن فى تكوين  
الصفوة المثقفة اليهودية على الأقل كان علم الكلام والفلسفة والعلوم قد إحتل  
مكانا لا يقل أهمية عنه فى المثل الأعلى الثقافى عند العلماء المسيحيين وعند كثيرين  
من علماء المسلمين فى الفترة ذاتها .





مدخل إلى الفكر اليهودي  
في العصر الوسيط



<http://al-maktabeh.com>

# الفصل الثاني

## القرن العاشر

### القسم الاول

سعدية بن جوزيف الفيومي ( ٨٨٢ - ٩٤٢ ) . لقد وصف إبراهيم بن عزرا بكلمة مأخوذة من التلمود ، سعدية بأنه الرائد العالمي ، فقد كان عالماً بالنحو ومفسراً ومترجماً للتوراة ولاهوتياً وجدلياً ، هذا المصري الذي انتقل عند نضوجه إلى بغداد ، أدى في جميع هذه الميادين عملاً رائداً وشق الطريق لأجيال عديدة من العلماء الذين استطاعوا أن يعمقوا ويوسعوا ويكملوا أبحاثه ، ولكن دون الوصول إلى عالميته . وقد أهتم سعدية بأشياء كثيرة وليس هناك من شيء أكثر تنوعاً من نشاطه العلمي ، ولكن من السهل اكتشاف وحدة هذا للنشاط وسط هذا التنوع الذي لم ينشأ أبداً عن عجزه في تحديد عدد قليل من الموضوعات ، ولا عن نوع من النشفت العقلية بل أن ما يحدد المظاهر المتنوعة لمؤلفات سعدية هو الشعور الذي يحسه عن دوره كعالم أسرائيلي ينبغي أن يكون مستعداً دائماً أن يعلم شعبه وأن يدافع عن العقيدة كل هجوم مهما كان مصدره . وسعدية في أساسه جدلي ومدافع عن الدين إذ أن ما كتبه كان إستجابة لحاجة وقتية وعملية وكان يريد بمؤلفاته في قواعد اللغة ومفرداتها أن يقدم للنهوض اليهودي الرباني أدوات البحث في الكتاب المقدس مثلما تهيأ للفرائين منها من قبل . وتهدف ترجمة الكتاب المقدس وتعليقاته العربية إلى الإحتفاظ بمعرفة كلام الله لدى جميع طبقات الشعب واستبدال الترجوم الذي لم يستجيب لفرضه ، واستبدال اللغة الإرامية باللغة العربية كوسيلة

للتعبير المألوف . والطريقه نفسها التي كانت تغلب في هذه الترجمة الجديدة تحاول أن توضح أن اليهود يفهمون فهما كاملاً للكتاب المقدس ومن ثم يمكن أن يكون لشروحيهم فقط سلطة ذات قيمة ولا داعٍ لأنهم يصير إلى الصمة الدقيقة والعملية لخلافاته مع القرائين، وسوف يبين العرض الذي يلي أن تأليفه الدينية حقا تتسم بطابع الفائدة الموسوية ولقد أوضحت في خطوط عريضة الموقف الفعلي للمذهب اليهودي في تلك الحضارة الإسلامية في القرن العاشر، وحددنا بينته ويكفي أن نكمل هذه الصورة في بعض النقاط لكي يتيسر إدراك معنى التفكير الديني الفاسفي لسعدية في إطاره التاريخي .

وعلى أثر الصراع العنيف بين مذهب المعتزلة الذي أوضحنا تعاليمه الأساسية، والمذهب التقليدي المتمسك حرفياً بالتنزيل والمضاد في شدة لأى غزول للبرهنة العقلية في موضوع العقيدة، رأينا في جيل سعدية ذاته محاولة للتوفيق بين الموقفين المتعارضين وهو توفيق لم يرض في الحقيقة الغلاء من المعسكر الأول أو الآخر، ولكنه استطاع على الأقل أن يجمع أرائك الذين لم يرفضوا مع ذلك الإستعانة بالعقل في مسائل الدين دون أن يتبعوا المعتزلة في أرائهم عن الصفات وحرية الاختيار وقام أبو حنيفة الأشعري وكان معاصراً لسعدية بأدخال علم الكلام في العقيدة السنية ولكنه بعد أن تبني المنهج العقلي عدل في اتجاه محافظ وتقليدي علم الكلام المنطري المعتزلي وفيما يختص بمشكلة الصفات فإنه يرفض أن تقتصر على كلمات دون حقيقة، كما يرفض أيضاً أن يقبل أى تشابه بين الخلق والمخلوقات، وأعتقد أنه يستطيع فهم مسألة الحرية بأن أقر للإنسان بالقدرة على اكتشاف أفعاله عما يتيح له إعتبارها كلمات أفعاله على الرغم من أنها قد حدثت بواسطة الله، علاوة على محتوى المقامد الأشعرية، من المناسب أن يحتفظ الآن بالظاهرة التي تتلخص في أنه في البيئة الإسلامية

المعاصرة لسعدية كان تكوين مجموعة المذاهب الفعلية وفي الوقت نفسه الآمنة  
للسنة موضوع اهتمام عام في ذلك العصر .

حتى أن تعليماً دينياً معقداً وقائماً تماماً على حجة لها اعتبارها مثل .  
تعليم الزرادشتية قد اضطر آرنذ إلى أن يتجدد وأن يستعيد أسلحته من المعين  
التصوري للفلسفة اليونانية العربية وأن يتبنى المنهج الجدلي لهذه الفلسفة . ومن ناحية  
أخرى هناك حقيقة توضح تماماً اختلاف الاتجاهات التي ظهرت حينذاك لدى  
العلماء الذين كانوا ينتسبون إلى أحد الديانات الهامة وأنا لنعلم منذ سنين قليلة أن  
عالمنا مسلماً دحض هو وسعدية بمجيج ماثلة .

أفضية فيلسوف مستقل النزعة كان يعيش معاصراً لهذا العالم لليهودى .

والأمر يتعلق بواحد من أهم الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامى هو الطبيب  
محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام (٩٢٣ أو ٩٢٤) والذي كان معروفاً في العصر  
الوسيط المسيحي تحت اسم رازس ( Razes ) وكانت مؤلفاته الطيبة موضع  
اعتبار كبير حتى فجر العصور الحديثة ولسكنه لم يكن استاذاً في فن الطب  
فحسب بل كان أيضاً مفكراً أصيلاً . أقام الرازى مذهباً فلسفياً المستوحاه من  
الأفلاطونية ويتعارض مع المذهب الأرسططاليس تماماً كما يتعارض مع الديانات  
المنزلة ، إذ كان ينادى بخمسة أصول قديمة : الخالق ، النفس ، المادة ، الزمان ،  
المكان ، وهو يرجع إلى اسطورة ذات أصل أفلاطوني لكي يفسر خلق العالم واتحاد  
الجسد مع النفس ويتلخص في أنه لما كانت تسيطر على النفس رغبة لما اشتاقت  
النفس أشد اشتياق للاتحاد مع المادة في خلق الله هذا للعالم الذي فيه تنعذب  
النفس وتقر بما اقتها وتسمى إلى التخلص من سجنها .

أن أهم مرجع لمعلوماتنا عن القضايا الكبرى للرازي هو تنفيذ قام به أحد علماء الإسلام بالرغم من أنه لم يكن سنياً وكان لاحقاً للرازي بمجملين أو ثلاث ونحن نستحق منه معرفتنا عن هجوم الفيلسوف ضد فكرة النبوة وعن أسطورة خلق العالم التي قد أشرنا إليها آنفاً وعن مذهبه في قدم الزمان والمكان .

يقول الطيب الرازي أن الحكمة الإلهية تتطلب معرفة ما هو مفيد أو ضار لحياة لسان الدنيوية خلاصة المرمدى تأتي لكل إنسان عن وحى مبهم وبدلاً من ذلك فإن للناس تنقسم إلى طوائف عديدة تحت إرشاد الأئمة وهم مصدر دائم لاذع والحروب ، ومع ذلك فكل الناس قادرون على تحصيل هذه المعرفة حيث أنهم جميعاً على درجة متساوية من العقل ، بشرط أن يكون لهم إرادة لاستخدام هذا العقل بطريقة صحيحة ..

ويوضح له خصمه أنه كان هناك دائماً وفي كل مكان أساتذة وتلاميذ ، وأن الناس ليسوا متساوين فيما يختص بالعقل وأن الأنبياء بعثوا ليحكموا بين الناس لشريعة المنزلة وأن هذه الشريعة تعفى الجهلاء والسذج من دراسة المسائل الفلسفية الدقيقة التي تؤدي بهم إلى الضلال .

ويستخدم سعدية حججاً مماثلة تماماً ليبرر شرعية النبوة ولأجل أن يثبت الرازي نظريته عن الزمن المرمدى فإنه افترض نوعين في الزمن : المطلق والنسبي ، والآخر وحده هو الذي يرتبط بحركة الخلق ، واعتراض خصمه قائلاً إننا لا نستطيع أن نتمتع على أية حقيقة يمكن إدراكها عن هذا الزمان المطلق ، فالواقع أن الزمان والعالم عبارة عن فكرتين مرتبطتين عندما ولد الأول بدأ الآخر في الحال ، ويتهيان مما وليس للزمن من حقيقة سوى حركة الفلك والشمس وعدد السنين والهور والأيام والساعات ، فإذا أسقطنا هذه الأشياء من تصورنا يختفي الزمان .



لا يقدم سعدية حججا تختلف عن ذلك عندما يقول أنه من العبث أن نسال عما إذا كان من الممكن أن يكون الزمان خاليا من كل شيء مخلوق قبل خلق الأشياء الكائنة بين الأرض والقمر ، وإذا ما سادت الحيرة البعض في هذا الموضوع فذلك لأنه يعتقد أن الزمان شيء ما خارج دائرة الفلك ، وأنه يلف العالم بأكمله ، وفي الحقيقة أن الزمان عبارة عن مدة بقاء الأشياء الموجودة أى للدائرة الفلكية وما هو تحتها في حالاتها المتتابعة .

إن لعقيدة سعدية الدينية حقيقة تتضح أساسا (١) في كتابه الذى يحمل عنوانه ( العقائد والاعتقادات ) (٢) ، والذى يكشف إنشائه الأدبى عن الارتباط الوثيق بين المؤلف وبين علم الكلام المعتزلى والواقع أن إحدى الخصائص للعرض اللاهوتى لعلم الكلام هو أن ندرس مشكلة قدم العالم قبل الكلام عن الله وصفاته ، وبهذه الطريقة يعمل سعدية الذى يخصص بعد المقدمة ، الفصل الأول لتوضيح خلق العالم والثانى لوحدانية الله .

ومن ناحية أخرى يقوم علم الكلام المعتزلى على أصول خمسة: وحدانية الله ، العدل ، دأى العلاقة بين أفعال الله وأفعال الناس ، الوعد والوعيد اللذان يبينهما التزليل بالنسبة للمؤمن والكافر وموقف مرتكب الكبيرة وأخير الإلزام فى الحياة الاجتماعية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وينعكس وضع هذه المسائل بعد

---

(١) ايس لاطلاقا وينبغى أن ندخل فى الاعتبار دليقة كل سفر يسيرا وكذلك وثائقه التفسيرية والتبديلية .

(٢) les Coyances et les Convictions وهو بالعربية كتاب الأمانات والاعتقادات وبالبرية « سفرها أموتوت وماهوت » واللفظ الأول يشير إلى العقائد الدينية التى هى فى المعلومات المحصلة بالنص التام .

ذلك في فصول كتاب العقائد ، (١) .

إن نقطة البدء في فكرة الدين عند سعدية وما يفرضه عليه منهجه هي نظريته عن العلاقات بين العقل والوحي أن الأصل في حقيقة الدين أن يأخذ أصوله من الوحي، وأن هذا الوحي هو الذى يعطيه شكلا خاصا من الحقيقة، ولكن كان لفكرة الوحي في العصر الوسيط سمة قاطمة ولذلك لم تظهر مشكلة العلاقة بين العقل والدين بمفهومه كوظيفة عامة للضمير الإنسانى ، ولا يخرج الأمر عن علاقة العقل بدين محدد يسترد الميزة القاطمة للشرعية الإلهية.

إذا أقر المذهب العقل للعصر الوسيط أساسا من الحقيقة تتشارك فيه جميع الديانات وقد كان ذلك إلى الحد الذى يعتبر فيه العقل أصلا للديانات المختلفة والمشكلة لن تحمل بالنسبة لآى دين خاص إلا عندما تدع فكرة التنزيل الوحيد القاطع مكانها لفكرة كثرة الأديان المنزلة إليهم .

ولم تعرض المسألة بالنسبة لسعدية على هذا الوجه المتسع لأن اليهودية وحدها هي الدين المنزل وجميع الديانات الأخرى ما هي إلا ابتكارات بشرية تنسب لنفسها خطأ أصلا إلهيا .

أن مضمون التنزيل الحقيقى يغطى مضمون العقل وليس هناك تناقض فيما بينهما بل على العكس أن العقل قادر بوسائله الخاصة على معرفته مضمون الحقيقة المنزلة وهذا التأكيد يسرى فى مجال الأخلاق كما يسرى فى

(١) ٣- التنزيل ٤- حرية الاختيار ٥- أفعال الخير والشر ٦- النفس ٧- البعث

٨- خلاص إسرائيل ٩- الجزء فى العالم الآخر ١٠- السلوك الواجب للإنسان فى هذه الدنيا هي أمور ناجية بالنسبة للعقل .

ذلك فإن من يكون قادرا على استخدام عقله عليه أن يرعه أولئك الذين لم تخلى عقائدهم لذهاب الآراء التى لم توضع توضحا كافيا فريضة -مهلة- لكافرين الذين يسخرون منهم وعندهما تدع البعيدة القائمة على القبول السلبى للآراء التقليدية فكأنها لا تعقبة المركزة على أساس من العقل والنفس ،

جمال الميتافيزيقا ، ذلك أن الحقائق الأساسية للميتافيزيقا مثل المتطلبات الأخلاقية ؛ هي أمور ثابتة بالنسبة للعقل .

لذلك أن من يقدر على إستخدام عقله عليه أن يرشد أولئك الذين لم تخلص عقائدهم ، إذ تصير الآداء التي لم توضح توضيحا كافيا فريسة سهلة للكافرين الذين يسخرون منهم ، وعندما تدع العقيدة القائمة على القبول السلبي للاراء التقليدية ، مكانها العقيدة للمرتكزة على أساس من العقل والفحص . العقلي فلن يكون هناك عذر لعدم الإيمان .

ولا يمكن إلا نخضع للعقل أو أن نقاوم مبدأ الذاتية ويفرق سعديه بسخريته الأفراد السذج الذين لا يزال تفكيرهم يحمل طابع ما يطلق عليه البعض اليوم «عقلية ما قبل المنطق» ، وإن هذه السذاجة على وجه التحديد هي التي تولد العداوة تجاه العلم والنظر ويبدل سعديه جهده ليبين أن الدين لا يقر للنظر العقلي فحسب ولكنه يتطلبه ، وبعدها هذا النشاط العقلي بشعور أشد وضوحاً عن الحقائق التي تتضمنها تعاليم الأنبياء ، ونحن ما نستطيع به الدفاع عن عقيدتنا وفي هذه الحالات ما هي فائدة الوحي ؟

هي فائدة تربوية بقدر ما تجعل الحقيقة في متناول أولئك الذين هم عاجزون بأنفسهم عن التفكير وتجنب من الخطأ أولئك الذين هم مؤهلون للوقوع فيه ، ولكن لا ينبغي أن نقنع بالحصول على الحقيقة بهذه الطريقة ، فالواجب على كل لسان أن يحصل عليها بجهود شخصي بواسطة الحجج العقلية وتحدد هذه الطريقة للنظر في المواقف المتعلقة بالروحي وبالعقل عند سعديه من ناحية تفوق معين للعقل فكل عمل فلسفي ينبغي أن يكون مسبوقاً بالعقيدة المطلقة في حقيقة التنزيل ولكن للتطابق مع العقل هو أحد الضوابط التي تسمح بالإقرار للدين المنزل لأنه كذلك وفي الحقيقة إن سعديه لا يعبر عن هذا الرأي إلا فيما يختص بالأخلاق ولا يمكن يجب أن ينطبق منطقياً على الميتافيزيقا أيضاً . وفي نفس الاتجاه تسير تعاليمهم سعديه في موضوع التفسير الرمزي للنصوص المنزلة وهو يقر هذا التفسير عند ما يكون المعنى الحرفي مخالفاً للعقل ، ولكنه لا يستخدم هذه الطريقة إلا بالكثير من التحفظ والواقع إنه في معظم الاحيان حصل على تأكيد استنباطاته العقلية المسبقة بقضلي

وسائل تأويلية التي يمكن أن تبدوا لنا أنها تلتبس بنصوص الفجوة والكتبا لم تكن لتبطل (التفسير الحرفي بالنسبة للقارئ) في العصر الوسيط .  
أن البرهان على صفة التنزيل لدين ما يتأيد بالمعجزات التي بواسطتها يبنى لكل نبي أن يوثق رسالته .

والأ تبلغ المعجزة قمتها الكاملة إلا عند شهودها المباشرين ولأجل أن يستمر ثبوتها لدى الخلف ، من الضروري أن تكون الرواية معترفا بها كصدر شرعي للمعرفة .

ويعرض سعديّة تصوّره للرواية في إطار من نظرية عامة عن مصادر المعرفة . فهو يقرر أولاً ثلاثة منها : الإدراك الحسي ، المشاهدة المباشرة المنطقية ، الاستدلال العقلي ، إنطلاقاً من معطيات الحواس الأساسية والعقل ويضاف إلى هذه المصادر الأولى الثلاث للمعرفة الرواية الصحيحة ، وهي موجودة ضمناً في المصادر الثلاث ولكنه يحتفظ إلى جانبها بأهمية تتعدى كثيراً مجال الدين ، وأن مذهب الشك الأصلي تجاه الرواية يشير إلى اضطراب في الحياة الاجتماعية ويؤدي إلى عدم الإقرار بشيء على أنه صحيح إلا ما كان موضوعاً للإدراك الحسي المباشر . وليست فكرة الرواية الدينية باختصار سوى تطبيق خاص للمبدأ العام للرواية ، وتنتج هذه النظرة للاهوتي لإعتبار العقيدة بصفتها مصدراً للمعرفة ونوعاً خاصاً للمعرفة التاريخية .

أن الوحي أصل خارق للطبيعة . ولكن العقيدة في ذاتها تستحوذ على تأكيد المعرفة الطبيعية وأن واقعة التنزيل يمكن إثباتها ، وأن هذه الصفة للتنزيل هي التي تمنح قيمة لمضمونه .

وليس الرواية الدينية بإعتبارها موضوعاً للمعرفة هي فقط التي تدخل في

جمال العقل . فإن الرسالة النبوية ذاتها تأتي مؤيدة بعلامة مادية محسوسة تتم لصالح الذي ثبتت له ، وينبغي ألا نرى في هذا الإلتزام إنجما شديداً إلى المعجزة . بالرغم من الاعتقاد في المعجزات في رأى سعديّة مطلوب بصورة مطلقة المؤمن ليكون جديراً بهذه الصفة ، ولكنها الحاجة لإستبعاد كل يقين باطنى لا رقيب عليه ودعم الشعور بالرسالة النبوية بوقائع محسوسة .

أن صحة الوحى الموحى تنضح على وجه الدقة من أنه حدث وكذلك للمعجرات إلى صاحبتة ، أعلم الشعب الاسرائيل بأجمه ، فليس هناك أى شك يشوب صحة حدث أتبع له مثل هذا الاعلام ، وأن الرواية التي تحكية بعيدة هي أيضاً عن كل خطأ .

وبفضل هذا الدور الذي أتبع لنظرية الرواية والمعجزة تبدو إدعاءات المسيحيين والمسلمين للملكية الرواية مرفوضة ضمناً .

وقد لقيت آراء سعديّة نجحاً عظيماً جداً لدى اللاهوتيين اللاحقين وسوف تبرز عليها كثيراً لديهم . ويتحقق الإتفاق بين الفصل والتزويل أولاً بمناسبة مسألة الله .

فإن وجود إله واحد ، مبدع للعالم ليس يقينا عقليا أكثر من كونه محطية منزلة ، ويسير سعديّة في برهنته على الطريقة المعتادة لعلم الكلام ، فيبدأ بإيضاح أن للعالم بالضرورة أصلا في الزمان ، ويفترض تبعاً لذلك وجود خالق .

ويبرهن على قدم العالم ببراهين أربعة :

أولاً : حيث أن العالم يفنى في الفضاء فإن القوة التي تكن فيه هي أيضا فانية والقوة الفانية لا تستطيع أن تبقى العالم في الوجود إلى ما لانهاية ومن المستحيل إذن أن يبقى العالم إلى الأبد .

ثانياً : كل مركب هو بالضرورة من عمل فاعل الذى يركب من اجزائه كلاه ، فالارض والاجسام الموجودة فيها وكذلك السماء مركبة من اجزاء متعددة ولاذن لا بد أن يكون العالم مخلوقا .

ثالثاً : أن كل الاجسام من الكائنات الحية القابلة للكون والفساد ، إلى الاجسام السماوية ، عبارة عن دعائم لاعراض لا تنفك من أن تتوالد وتنفى . وتنشأ الاعراض بدون إستثناء فى الزمان . وتبعاً لذلك تولد الاشياء التى ترتبط باستمرار هذه الاعراض والتي لا يمكن أن توجد بدونها هى ايضا فى الزمان .

رابعاً : إذا كان للعالم موجود وجوداً ابدياً فإنز مناسراً مدياً يجب أن يمضى فى أية لحظة وهو أمر مستحيل حيث السرمدية أن لا يمكن أن تنقضى أبداً ، وإذا كان بقاء العالم هكذا محدوداً فيكون له بالضرورة أيضاً بداية فى الزمان . إن للعالم الذى ينتهى فى المكان وتلاشى القوة التى تتركز فى جسم فان هى آراء أرسطو ليسية ويرجع الفضل إلى أرسطو أيضاً فى تفاصيل البرهنة على نهاية العالم وإستحالة الأفرار بوجود بضعة عوامل ، وإن النتيجة التى تستخلص من هذه المقدمات هى مع ذلك غريبة على الفيلسوف ( أرسطو ) ويقر سعدية مع (جان فيلوبون المفسر المتأخر لأرسطو أن لا بد من قوة لكى تستمر الاشياء فى الوجود وذلك على العكس من أرسطو .

والبراهين الأخرى هى براهين علم الكلام إلا أن سعدية أسقط التصور الذرى الذى يمثل عند العرب أساس البرهان الثانى والثالث .

والنقد الرئيسى الذى يوجهه سعدية إلى النظريات التى تقول بقدم العالم موجه إلى المذهب الحسى الذى يكون أساس هذه النظريات .

ويرى المفكرون الأحرار ذوى الإتجاهات الفلسفية الغير محددة والذين يطلق عليهم العرب اسم الدرزية ، أن العالم كان منذ القدم فى الصورة التى تكشفه لنا حواسنا حاليا ، وأنه من العبث أن نبحث عن المبدأ المتسالى للعالم ، ويعتقد آخرون أنه مركب من أربعة عناصر قديمة أو مخلوقة من جواهر روحية قديمة قدم الله .

وفى رأى عالمنا اللاهوتى أن العيب المشترك فى كل هذه النظريات يتلخص فى أنها ، أرادته ذلك أو لم ترد تتمدى حدود المذهب الحسى الدقيق الذى ينبغى ، باتباعه المنطق الخاص به ، أن ينتهى بالضرورة إلى مذهب الشك ، وإن القائلين بقدم العالم عندما يذهبون بأنفسهم فى الجزء الإيجابى من نسقهم إلى ما وراء المعطية الحسية ، لم يكن لهم الحق فى رفض الخلق من العدم لأن الإحساس المباشر لا يقدم الدليل الفورى .

وبالإختصار فإن مبادئهم لا تقدم لنا أى تفسير مقبول لحقيقة العالم الحاضر على هذا الوجه يقوم الفرض القائل بأن الله خلق العالم من عنصر بدائى بسيط ، على فكرة أن الكائن لا يمكن أن يأتى إلا من كائن آخر ، وإذا كان هذا الافتراض صحيحا فإن البسيط لا يمكن أن يولد إلا من البسيط والمركب من المركب والحرار من الحرار ... الخ ومع ذلك إذا سلمنا بأن الله يمكنه أن يخلق خواص الأشياء ويبدع شيئا جديدا فلا فائدة من وضع عنصر بدائى .

ويمكن أن نقدم نفس الإعتراض على النظرية التى تقول بتولد كثرة الأشياء بواسطة المادة الأولى وتثير الثنائية د الله — المادة ، السؤال كيف أن المادة التى توجد مستقلة عن الله تكون مع ذلك خاضعة له ؟

وإن نقد النظريات المخالفة لم يستمر للأسف فى هذا المستوى فقد إنتهى

الأمر بسعدية إلى الوقوع في لفظية لا تعدو مناقشتها في الغالب ، تبعاً لكلمة مؤرخ حديث للفكر اليهودى أن تكون د جدلاً فضفاضاً خال من العمق د وقد عرف سعدية تماماً أن نظرية الخلق غير قادرة على تفسير الطريقة التي طبقها لها جاء العالم من عند الله ، ولكن إذا سلمنا بمبدأ عدم اللقدم فليس هناك سوى مذهب الخلق الذى يفسر بصورة مرضية مصدر الكون .

وعن كيفية الخلق لا يقدم لنا سعدية مذهباً منفصلاً إنفصالاً تاماً ، وهو يناقش هذه المسألة على الخصوص في كتابه د تعليق على كتاب الخلق ، حيث لا يتحدد فكرة دائماً بوضوح تام عما كان يريد أن يقدمه ببساطه كفسير للذئب موضوع التعليق ويبدوا أنه سلم بالخلق الآتى للعناصر الأربعة وبكل ما هو مكون منه ومركب فيه .

وحيث أنه تقرر الآن أن العالم هو عمل لخالق متصرف كما يشاء يحاول سعدية أن يحدد فكرة الله .

فذاث الله ، كما يذكر في تعليقه على سفر يسيرا ، غير معروفة بل محرم أيضاً أن نستقصيها بينما تباح الدراسة العلمية للخلق وبذلك تنحتم ضرورة الرجوع إلى مصادر اللغة الإنسانية التي سوف تحمل الإستعمال المجازى لها المذهب المتملق بالله . أن الاسماء التي يعطونها له الكتاب المقدس والرواية توافق للقانون المشترك لكل الاسماء فجميعها ذات خاصية إنفاقية أى أنها بدون أن تكون مجموعة مطلقة من الأصوات لا تنفصع عن الجوهر الدائم للشئ المسمى ، ولكنها توجد في ارتباط مع السياق الذى استخدمت فيه فالله يسمى د العالى العظيم ، عندما يراه ديساى دلى عرش عالى عظيم وكذلك تسمى الملائكة والمتلائين ، د أو الحيوانات ، تبعاً لعمامهم فى اللحظة أو أن النجوم تحمل أسماء مختلفة تبعاً لقوة ضوءها أو صفاتها الحرارية ،



وفي الحقيقة أن سعدية لا يقف مع ذلك عند هذه التوضيحية الأولية ، بل أن لديه أشياء كثيرة يقولها لنا في موضوع الله .

فبينما يتعلق بوحدايته فإنه يبرهن عليها من خلال البراهين المبروفة عند علماء الكلام . فالخلق لا يؤدي إلا إلى فكرة إله واحد وأنه لا يمكن أن نسلم بألوهة آخرين بدون براهين إضافية وإذا سلمنا بوجود كائنين علويين يتقاسمان الخلق فإن ذلك يؤدي إلى افتراض وجود إرادتين يمكن أن تقف إحداها ضد الأخرى وأن الأضداد التي تلحظها في الخلق لا تنفي أن الخالق واحد وإذا أخذ في الإعتبار كل الأضداد فإننا نكون مضطرين لتسليم بأكثر من خالقين اثنين .

إن فكرة الخلق تسبغ على الله ثلاث صفات أساسية : الحياة والقوة والحكمة التي بدونها لا يمكن تصور إبداع الخالق . ويمتدبر سعدية هذا معطية منزلة أساسية ويفصح عنها في عبارة معتزلية خالصة .

هذه الصفات الثلاث مع الصفتين القديمتين وهما التوحيد ولتنزيه هي وجهات الذات الإلهية التي نستوعبها بمجملتها بمعرفة فكرة الخالق . وأن تصور اللفظ وعدم كفايتها هي التي تجبرنا على التعبير عنها بإشارات متميزة . وهذا يؤدي بنا إلى القول ، كما يشرح ذلك سعدية في جداله ضد المذاهب الثلاثة ، إن صفات الله هي ذاته وهنا أيضاً ينبج سعدية نهج اللاهوت المعتزلي الذي يهتم ببقاء المطابقة بين الوحدة المطلقة لله ووجود صفاته .

وفي أساس نظرية الصفات تنشأ مسألة منطقية أثارها الكليون منذ العصور القديمة : كيف يمكن أن تتعلق صفات متعددة بموضوع واحد ؟ وترفض الأفلاطونية المحدثة كل تعيين للواحد وهكذا تجعله بمنأى عن العقل . ويريد المعتزلة تفادي هذا الحل الجذري ومن ثم تثبت لدى المعتزلة في آن واحد فكرة الله لشخصه وتطابق صفاته مع ذاته .

وهذا الحل يتضمن تناقضاً لم يتبها اسقاطه لاي حذق جدلي فإذا كان التطابق حقيقى بين الذات الإلهية وصفاتها فان ثبات هذه الصفات مسألة لفظية تماماً ولا عمل لها إلا تخفيف إنكارها ، وإذا كان هناك تمييز فإنه يعمل على قياس التكاثر في الله .

ولم يستطع سمعية هو أيضاً التخلص من هذا القياس المخرج ، وفي رأيه أن اشتقاق الصفات من فكرة الخالق يعنى أن هناك اقتران حتمى يحجب بين الاثنين وأن قصور وسائلنا في التعبير هو الذى يحجب الوحدة الإلهية المطلقة (١).

وهكذا انتهى تقريباً إلى إنكار الصفات من ناحية كلية ( خالق ) تعنى أنه يوجد خلق ، والصفات إذن ليست من الذات ولكنها تعبيرات عن الفعل الإلهي ، وإذا أردنا أن نتفادى كل لفظ غير مناسب عند الحديث عن الله فإننا نقصر على نطق ماهية وجوده ولكنه من ناحية أخرى يتمسك بفكرة شخصية الله بصفات الأصيل .

وهناك من بين الصفات صفة يخص لها سمعية بمحاً عجبياً في تعليقه على سفر يا سيرا ، وهو عبارة عن مقال تركيبى غريب مؤلف من معطيات لاهوتية وفلسفية مختلفة إختلافاً كبيراً ، ومن المناسب أن نقول عنها كلية هنا إذ أنها أثرت تأثيراً كبيراً في نظريات لا بد من تناولها فيما بعد .

فالأرادة ، التي يتحدث عنها سمعية هي الكلمة الخالقة والفعل هو بيان يوضح في رأيه إن الفعل الخلاقه يحدث دون جهد ولا مشقة وفي ظروف مختلفة تماماً عن ظروف فعل البشر وهو مع ذلك ينظر نظرة مادية لهذا التصور لأنه يتصور .

(١) يجب أن نحذر هنا من أن مشكلة الصفات ومشكلة التجسيم التي لا تنصل عنها قد

مطابقاً للنفس الحيوى للإنسان ، نفساً ثانياً ، لطيفاً هو عبارة عن عضو تبليغ الروحى وعضو التبليغ هذا ليس صوتياً فحسب بل أنه أمكن القول بصرى أيضاً ، إذ أن سعدية يتصور أيضاً إشعاعاً منيراً بفضلها تنتظم الرؤى النبوية وينجح سعدية بواسطة استخدام بعض التفسير المتكلف للكتاب المقدس ، فى ربط هذه النظرية بالمذهب الوارد فى سفر ياسيرا ، وفى الوقت نفسه بنظرات الأجر المتصلة بالعرش الإلهى ومختلف صيغ الروحى ويعتقد أنه بكل هذه التراكيب يقوى التنزيه الإلهى ويخفف من تحميمات التوراة وتشبيهاها ، ومهما يكن من أمر فقد لاقى نظريته نجاحاً كبيراً ورأى الأقطاب المتعارضة للفكر اليهودى . فسوف يقبل ابن ميمون كأمر يمكن إن لم يكن كتفسير ثابت نهائياً ، تفسيراً للرؤى النبوية ، وسوف يستحوذ القباليون عن مذهبه فى الهواء الثانى .

وتتكفل الفكرة الميتافيزيقية الخالصة عن الله بالمضمون الدينى فى مناقشة مسألة للمدالة الإلهية . وهنا أيضاً تنضح العقلانية الأخلاقية عند سعدية التى أشرنا إليها فيما سبق : أن المصدر الأخلاقى هو العقل وبكله القزىل . وسوف يفرق سعدية إذن ، إذ هو دائماً يقتضى أمر المعتزله ، بين أوامر العقل وأوامر التكليف وهى المتعلقة بالطقوس وبالعبادة .

### مكتبة

== أثبتت بشكل مختلف فى الإسلام وفى اللاهوت الربانى وفى الفكر اليهودى العربى وقد أقام المسلمون قائمة بالصفات مستوحاة هذه الأسماء الحسنى فى القرآن أما اليهود الذين استوحوا نظرم ، فقد تلافوا هذه القائمة كما هى وحاولوا ملامتها بعقيدتهم وأن يمدوها بتبرير من كتابهم المقدس . ومن ناحية أخرى أثبتت فى عصر التلوه مسألة التجسيم الوارد فى التوراة وكذلك العبارة تستخدم التوراة لغة الإنسان وهى حاول استبدال فى النسخ الأرامية للكتاب المقدس والسكلمة أو المجد يامم الله .

إن العناصر الأساسية لكل منصف منزل هي الأوامر والنواهي والوعود  
للعائمين والوعيد للعصاة ، وتزوي القصص أخيراً . أمثلة الثواب والعقاب (١)  
وهدف التنزيل هو مع ذلك ترسيخ الأخلاق ، أما حقائق العقيدة فتشكل أساس  
الأخلاق . وبالرغم من أن سعديّة خصص فصلاً كاملاً من كتاب الاعتقادات  
للسلوك الإنساني ، يبدو أنه لم يكن لديه النية أن يتضمن هذا الكتاب نبذة كاملة  
عن الأخلاق ، لاهوتية كانت أم فلسفية . وهذا الفصل بأكمله ، مثل بقية الكتاب  
يحمل طابعاً جدلياً فكان موضوعه قبل كل شيء هو نقل ونقد التصورات المختلفة  
للسلوك الإنساني التي تنأى كثيراً أو قليلاً عن المذهب الخالص في التوراة أو السنة  
التي لا يشير إليها المؤلف إلا إلى الحد الضروري لايضاح الانحرافات التي يناقشها .

ويحمل هذا الفصل أيضاً مثل فصول أخرى كثيرة من هذا الكتاب ، طابع  
الأحداث الحاضرة . فإذا كان سعديّة ضحية روح المبالغة التي جماعته يخاف إطارات  
فارغة تقريباً وعضاوين أساء معالجتها ، فإننا نرى أنه كان ذا ملاحظة شقاقة في عصره  
وكان على علم تام بحركات الفكر في بيئته المباشرة ، والدليل على ذلك نقده لمذهب  
الرضي عند الزهراء المسلمين ونقده لنظرية الحب الظاهري التي جعل منها موضوعاً  
لكتاب ظهر في بغداد قبل أن يستقر بها بأعوام قليلة والذي كان له أمر عميق في  
مجتمع المثقفين في ذلك الحين .

وقد كان مثله الأعلى في الأخلاق هو ما سيطر عليه بهية ، توازن القانون  
الديني ، وهذا المذهب الأخلاقي بالرغم من أنه قائم على العقل ، ليس به شيء

---

(١) يمكن أن نرى بسهولة أن هذا التحليل لا يقتضيه لفظون التنزيل يطبق على القرآن

من « العلمانية » ، بل أن له معادل فوق الطبيعة ، وأن وفرة الشروح التي يكرسها سعدية للجواز في الحياة الأخرى تثبت ذلك إباننا وإفيا . وبالتأكيد فرض عليه لإجازه في مؤلفه أن يقتصر على ملخص جاف بعض الشيء للقاعدة الدقيقة للسلوك الأخلاقي التي نهدما أكثر حيوية وأكثر ثراءً وأكثر تنوعاً في التعليم الحسى للتوراة ، وهذا التعليم يبقى مضمراً دائماً ولا يبدو إلا من خلال مقتطفات جمعت لحاجة العرض التحليلي للآراء المخالفة .

وإن خاتمة هذا الفصل ( وهي أيضاً خاتمة للكتاب كله ) التي تؤكد بكثير من القوة الأهمية الكبرى « لنية القلب » في حياة أخلاقية جديدة بهذا الاسم ، توضع أي سياق ينبغي أن يقع المذهب الأخلاقي لسعدية النى لم يلق اتصالاً ( وإياهما عندما وصف بأن « سطحى » ، ذو صبغة نفعية .

ومع ذلك يمكن لهاتين الصفتين الأخيرتين أن توافقا المذهب الأخلاقي عند سعدية إذا ما نظرنا إلى هذا المذهب الأخلاقي من الناحية الغائية التي وضعها المؤلف . وفي الواقع أن المذهب الأخلاقي حتى عندما ننظر إليه من وجهة النظر الإلهية لا يفيد في التحليل الأخير سوى سعادة البشر وإن خلاص الإنسان مرتبط بطاعته للأوامر لأن الرضى الذي يحسه الإنسان يزداد بشعوره بأنه مدين بهذه السعادة لفاعليته هو .

ومع ذلك فإن الله غنى بذاته ، فن غير المقبول إذاً أن يفعل أى شئ . مما يكن لأجل مصلحة خاصة به ، وتبعاً لذلك فإن هدف الخلق هو في صالح المخلوقات وعلى الخصوص الصفوة المختارة من الخلق وهي البشرية .

ولذا يشرح سعدية هذه الفكرة يصل منها إلى بحث العدل الإلهي . حيث أن الحياة في هذه الدنيا مليئة دائماً بالشور والالام فلا يمكن الاعتقاد في العدالة



العدالة الإلهية إن يعاقب الإنسان على عمله لا يمكن أن يكون مستولا عنه ويعلنا  
وثمة المقداح باطنى مباشر المحيط بعلنا أننا نعين أمثالا بأنفسنا والحسرية  
لانتارض الظلم المحيط لله الذى يصرف مقبعا نتيجة تفكير الانسان الحر دون أن  
يكون هذا العلم على لقراره .

أما الخلود فيقوم فى سيكولوجية سمعية على أساس فلسفى ، فالنفس هى  
جوهر واحد وغير جسدى أن القوة والحكمة اللتان تكمنان فيها تنهلان إلهتاوما  
كمرض للجسد والنفس لا تتأهل مع أى جوهر جسدانى (جسواء ونار) لإلهتا  
لا تمثلك أية خاصية مثل هذه الجواهر وأن الوهمان على وحدتها هذا النظام الذى  
تعمل بها قسواتها ، ومن حيث أنها غير جسمانية فى أيسك غير مادية ولكنها  
جوهر مضمء تنسب إل جوهر فلك السماء .

والخلود يرتبط عند سمعية بالبعث وإذ تبقى النفس بعد الموت فى حالة  
وسطى وعند البعث تتحد بالجسد من جديد ، وتلقى معه الجراء الذى تستحقه فى  
الحياة الأبدية سوف يكون البعث فى فترة عودة المسيح لكى يمكن لكل الأحياء  
أن تشارك فى خلاص اسرائيل .

وكان الدافع لسمعية لتأليف كتابه اللاهوتى هو الدفاع عن العقيدة اليهودية  
وتفسيرها تفسيراً عقلياً . وقد تطلب هذا التأليف أن يقبل فى المذهب عناصر  
عديدة كانت غير معروفة فى اليهودية فى عصورها السابقة . ومع ذلك فإن التوفيق  
بين المعطيات المنزلة والتقليدية وما كان يعتقد فى ذلك الحين أن متطلبات العقل ،  
بم فى هذا التأليف دون صدام عنيف ولا تحريف خطير فى المذهب الربانى .

## القسم الثاني

### داود بن مروان المقمص<sup>(١)</sup> والمستصلحون اليهود

إن دراسة اللاهوت عند سعدية قدم لنا معرفة كاملة للشروح العقلية للذهب اليهودي التي خلفها لنا كاملة للشروح العقلية للذهب اليهودي التي خلفها لنا في الفترة الماضية لليهودية العربية . ولم تكن هذه الدراسة هي الوحيدة . والدراسة التي تضمنها الكتاب ( الرسوم عشرون مقالة ) لشخصية يهودية تدعى دافيدى مروان للمقمص كانت سابقة بمض الشيء ولكن ، ليس لدينا من هذا الكتاب شذرات بالعربية والعبرية وبعضها لم ينتشر بعد . ومع ذلك فإنها تكفي لإعطاء فكرة واضحة على الأقل بالنسبة لموقفه تجاه مسألة الله وصفاته .

كان المقمص تابعا لعلماء الكلام في أساس مذهبه ومع ذلك تأثر إلى حد كبير بالفلسفة الأرسطاطالية ذات الصفة الأفلوطينية عند العرب شأنه في ذلك شأن سعدية فهو يشترك مع هذا الأخير ( ومع الكلام ) في تعامله عن الحساب في العالم الآخر فقد أخذ من سعدية التقسيم الأرسطاطاليس للعلوم والفصائل الأولية لأفلاطون .

مكتبة

(١) إن المنطق الدقيق والمعنى لأسمه الأخير « المقمص » والتي يبدو أنه صيغة لم يتقرر بعد ببعض وينقل عن كنفديشاني في أنه وارد من أهالي اللدوقة في بلاد النهرين كان يهوديا بالبلاد ثم اعتنق المسيحية ثم عاد بعدها إلى اليهودية بعد أن قام بدراسات واسعة للفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ معروف في المدرسة المسيحية المشهورة في نصيبين وقد استفاد من المؤلفين المسيحيين في تعليقاته وهي مفقودة اليوم .



وبلاحظ تداخل المؤثرات المختلفة بصفة خاصة في نظريته عن الصفات التي فيها يبدأ بصيغ من المدرسة الكلامية لكي ينتهي إلى تصور أفلاطوني حديث وهو يبدأ بأن يقرر أن الله موجود وأنه واحد وأن وحدته ليست هي وحدة الجنس أو النوع ولا وحدة العدد ولا وحدة المركب . وأن الله هو الواحد البسيط الواحد الأصلي وبعبارة أخرى أنه الأول بدون بداية ؛ والآخر بدون نهاية وهو حله ذاته ، وحيث أنه ليس هناك ذات مشابه لذاته ، يمكن أن نضفي عليه صفات دون خشية أن ندخل فيه تجديدات يمكن أن تكون علامات لخاصة مخلوقة في موضوعه ولكن مامعنى هذه الصفات؟ هل الله حى وعالم بكل الصفات الخاصة بالحياة والعلم أم أنه ، تبعا لعبارة المعتزلة ، د عالم لا يعلم حى لاجماعة؟

ومهما يمكن من شىء فانه لم يكتسب أى من كالاته بعد أن كان مجرداً منها . فإذا قلنا إن د الله حى بحياة ، فإن ذلك يعنى إن حياته أوليه مثله وليكن هذه العبارة في حاجة إلى شرح أكثر دقة إذا سلمنا أن حياة الله تختلف عن ذاته فأننا ننتهى إلى شىء ما مثل التثليث عند المسيحيين فالصفة الدقيقة تكون إذن د إن الله حى بحياة هي ذاته ، واسكن هذه العبارة لا تفرق إلا لفظاً عن تلك التي تقول إن د الله حى لاجماعة ، وترجع الصفتان إلى القول إن الله حى عالم بكل شىء فاعل بذاته وتبدو هذه العبارة لأول وهلة ليس فيها صعوبات وفي الواقع أن النفس التي تهب الحياة للجسم تعيش بذاتها الخاصة بها وعند الملائكة الحياة والذات هما شىء واحد فالأحرى ينبغي أن يكون الأمر كذلك عند الله الخالق لما كلفها .

ومع ذلك ينبغي أن نتساءل إذا كانت هذه الأوصاف يجب أن تعتبر أولاً أنها لحظات متميزة في الذات الإلهية ويجيب المؤلف إنه من وجهة نظر الأوصاف

فإن الأشياء من نوعين البعض يتقبل أوصافاً متباينة لأن الموصوف هو بذاته متباين وهكذا يكون الإنسان لحماً ودماً وعظماً ونفس الخ . . . وفي الأخرى لا يطابق الأوصاف المختلفة تباين في داخل الموصوف ولكنها تطابق تنوع الأشياء التي تنفيها عنه وعلى هذا الوجه نقول أن النفس شيء جوهر ماهيته روحية دون أن تختلف هذه الأوصاف فيما بينها مهما كان قليلاً . وصفات الله هي بالضبط من هذا النوع فهي لا تتحدد أي تنوع في ذاته ولكن يقصد منها أن تنفي عن الله نقائص معينة وإنه في هذا المعنى قال : أرسطو ( ويعني أرسطو الأفلاطوني ) ، عندما نتحدث عن الله فإن الصفات السالبة تكون أصح من الصفات الموجبة ، ودون أن تسقط الصفات الموجبة ينبغي ألا يغرب عن البال أن التعبيرات التي تستخدم عند الحديث عن الله لا تختلف إلا لفظياً ولا تطابق مع تنوع حقيقي في ذاته وإن الاحتفاظ بالصيغ الكلامية لا يمنع وهذا يلاحظ دون عناء ، إن اللقاص انتهى في الواقع إلى حل لمسألة الصفات وهو حل يسير بوضوح في اتجاه اللاهوت السلبى عند الأفلاطونية المحدثة ( وهو يتبع مع ذلك خط التطور الذي يلاحظ في داخل علم الكلام الإسلامى ) .

ويمكن أن نلحق بدراسة سلبية والمقصود هنا نحفظ به من آراء لاهوتية فلسفية لبعض العلماء في آخر القرن العاشر وبداية القرن الحادى عشر والذين لم يتركوا مؤلفات لاهوتية حقيقية ولكن ظهرت أفكارهم في كتابات من نوع آخر: التعليقات على الكتاب المقدس ، والتلمود ، الردود التي أعطيت رداً على فتاوى أيضاً في حالة مؤلف قريب من الأدب العلماني من ناحية نوعه إذا لم يكن بمضمونه الفعل وهكذا تخلص عناصر فلسفية هامة نوعاً ما في أجزاء من التعليقات على ، البنتاتوك pantateuque ، أسفار

موسى الجسة لجاهون ( gaon ) زعيم المدرسة التلودية في بايل الذي كتبه  
صموئيل ابن حفى ، توفي عام ١٠١٣ .

يمتلك هذا المؤلف الاساس المؤلف للتعليم الفلسفى الاول :

تقسيم وتاسل العوم عند آرسطو، اجزاء النفس الإنسانية كما وضعها  
أفلاطون ومن علم الكلام فقد تبنى نظرية الصفات: الله حى وعالم وقوى بذاته  
وليس بصفاتة التى تتميز عنه وبين تفسيره أحياناً عن عقلانية واضحة بعض الشيء .  
وهو يرفض حقيقة علم التنجيم والسحر فقد خدع سحر أندور Andor ساوول .  
Saith والانبيا . وهدم لديهم الموهبة لإظهار المعجزات بإسئناء الرجال الانبياء  
والواقع أن المعجزة التى تفيد فى تصديق التنبؤ تفقد قيمتها المثبتة وإذا كانت فى  
متناول الرجال الاتقياء الذين ليسوا بأنبياء (١) وينتج عن ذلك إن معجزات  
الكتاب المقدس وحدها هى التاريخية ، أما تلك المنسوبة إلى حكماء عصر التلود  
فهى غير محققة .

وكان الحارون حى المتوفى سنة ٣٨ . وهو صهر صموئيل بن حفى لا يعتمد  
كثيراً على أيديولوجية المعتزلة وهو يقر بموهبة المعجزات للرجال من ذوى التقوى  
الخارقة وعلى العكس ينكر كل فاعلية للاستخدام الصحرى لاسماء الله والطرق  
المماثلة ومع ذلك هو يتبنى مذهب المعتزلة فى تفويض آلام الحيوانات .

وتتناول فتاويه أحياناً مسائل لاهوتية وعلى هذا الوجه تبعاً لقصة  
التوراة أن صبيلاً الملك أشعيا أدت إلى إطـالة حياته إلى ما وراء  
الحد الذى تنبأ به عساوى ويعرض حاي ( Haii ) نظرية دقيقة كل الدقة

(١) إن الموقف فى هذه المسألة يوضح أيضاً التأثير الاصلاحى ويتخذ صموئيل بن حفى

موقفه إلى جانب أولئك القديسين يبرهن فضيلة النبى على الرولى .

للم علم الله السابق فانه لا يعرف مقدماً سوف يحدث فعلا فحسب بل ما كان يمكن أن يحدث إذا اختار الإنسان الحر احتمالا آخر غير ذلك الذى عرض لاختياره (في عبارة خاصة بالمدرسة إن علم الله يتناول احتمالات المستقبل) .

وينسب نسيم بن يعقوب القرواني الذى عاش في القرن العاشر والحادى عشر أما من ناحية إقامته في بيئة أخرى سوف تكون موضع إهتمامنا بعد قليل ، ولكن يبدو في النصوص التي يمكن أن نمررها إليه بالتأكيد يظهر أنه تبعا لايدولوجية أفلاطونية محدثة وعلمية مثل ساقية من الفرواين ولكن يبدو مرتبطا بالأحرى بالمذهب المعتزلى .

وهو يستخدم الصيغ الخاصة بهذه المدرسة والمحدثه في الإفتاحيه لكتابه التعليق على التلويح فيقول إن علم الله وقوته وحياته هي ذاته وإن الله لم يفرض أى أوامردون أن يمنح في الوقت نفسه للمؤمن القوة الضرورية لأدائها وهو يحاول في شروحه أن يسقط التجسيم والتشبيه وإن مذهبه عن الحساب معتزلى تماما (تويعض آلام الأطفال) إن الهدف من التنزيل هو إزالة الشك الذى تثيره دائما المعرفة العقلية؛ وفي هذه النقطة يذهب نقد نسيم بن يعقوب إلى أبعد من نقد سعدية الذى يقصر الشك على مذهب وإعداد المعرفة بينما يحمل منها هذا الكاتب مصاحبة لا تنفصل عن المعرفة البشرية مغلنا من بعيد عن مذهب مضاد للمذهب العقلى لجودها ليفى وأن التنزيل وحده هو الذى يعطى إجاباتا لا يتزعزع وأن فيه تكمن رفعة شأن إسرائيل على كافة الشعوب .

• • •

لقد قلنا أن مذهب القرانيين رحب ترحيبا أكبر بعلم الكلام من الربانيين ولم ينفصل عنه لتتبع حركة الفلسفة اليونانية العربية ويفنى (١) الاحتراز مع ذلك

(١) وقد أعطى انزوى في موضوع النظر الكونى للأحياء الذى نقرأه في الكتاب =

من أن المذاهب الكلامية التي يمثلها بعض المفكرين القرائين الذين سوف نلقى نظرة على مؤلفاتهم لإتباع أوفياء يمثلون طوراً متطوراً من علم الكلام الواقع تحت تأثيرات فلسفية وأن أكثر الشخصيات بروزاً في تلك الحركة الفكرية هما العالمان العظيمان من القرائين في القرن الحادى عشر : يوسف البصير ويوسف الضربى وتلميذه جوزيه بن جودة .

وكان موقفهما الأساسى أكثر عقلانية بالتأكيد من موقف سعيدية .

إن الشرط الذى لاغنى عنه لثبوت التنزيل هو المعرفة العقلية لله فالمعجزات ليست لها أية قوة مؤكدة بالنسبة لحقيقة العقائد التى يأتى بها الأنبياء طالما إننا لم نكتسب الإقتناع بأن الكائن الذى بعثهم أراد الخير لنا وإنه ليس روحاً كاذبة وإنه الوسيلة التى بها يستقر هذا الإقتناع فى نفوسنا بدون العقل الذى يرينا-كلمة الخالق وقوته .

إن عقلانية هذين العالمين اللاهوتيين تتأكد على الخصوص فى مجال علم الأخلاق فهذه الأخلاق القائمة على الوضوح العقلى لا تعتمد على أى نوع من التنزيل . فإذا لم يكن الأمر كذلك كما يدعى الأشاعرة إن الخير والشركا نا محدين تماماً بكلمة الله الموحاة فإن يكون هناك سبيل لتأكيد الإرتباط بحقيقة الله وتنزيله ، وإن نكون أيضاً مضطربين لتحقيق إذا كان التنزيل المزعوم آتى أم لا من عند الله .

المهتدين  
== الحقيقة ، والأخرى موضوع العلاقات بين الثلاث عمدة من الصفات الإلهية المذكورة فى ( الخروج ) والأشعار المعصرة .

( ١ ) وهى ممتزلة أيضاً مثل العدالة الإلهية التى تستخلص من كتاب الفراء الذى

ينسب إليه .

إن القانون الأخلاقي له قيمته عند الله تماماً كما هو عندنا فنحن نمجّد الخيرية الإلهية ولن يكون لهذا معنى إذا كان معيار الخير والشر من الحكم الإلهي فقط فالله يعمل الخير لأنه بدون حاجة إليه والواقع إن الإنسان لا يأتي الشر إلا بسبب دافع شخصي ويجب مع ذلك ألا نذهب إلى حد القول مع بعض المعتزلة . إن الله ينبغي بالضرورة أن يفعل الخير بسبب خيرية ذاته لأنه خالق العالم حينئذ بكونه نتيجة للخيرية الإلهية الأصلية . لا بد وأن يعتبر أيضاً كشيء قديم والله يحكم لا يفعل إلا للخير ولسكنه لا يفعله إلا ما اختاره الحر وقيل خالق العالم لا يمكن التحدث عن واجبات الله نحو مخلوقاته ولكن إذا ما قضت طبيسته الحرة دعوتهم إلى الوجود فإنه من الضروري عليه أن يتم بخلصهم .

ويتبع هذان الكاتبان المعتزلة في نظرياتهم الغامضة المتعلقة بخلق العالم والتي يدلون عليها بوجه خاص بدليل العوارض الحادثة ( النظرية الثالثة لسمعية ) ، وهما يؤيدان الاقتران الذي استبعده سمعية مع النظريات الذرية لعم الكلام لدرجة أنها تنضج لديهم بصورة أشد تعقيداً بكثير من رد كتاب الاعتقادات والعدالة الإلهية عند القرائين عبارة عن استعادة أمينة لنظرية العدالة عند المعتزلة فيها أيضاً إصرار على ضرورة تعويض آلام المخلوقات غير العاقلة والأطفال الصغار والحيوانات .

### القسم الثالث

## مدرسة القيروان وبدء الأفلاطونية المحدثة اليهودية

إن علم الكلام الإسلامي واليهودي يتضمن بعض العناصر من أصل أفلوطيني وأرسطي ولكنه كان له دائما إتجاه لاهوتي ودفاعي في أساسه وبإستثناء علم الكلام في إنحطاطه لم يدخل التفكير الفلسفي فيه إلا في صورة أداة .

ويختلف عن ذلك إختلافا كبيرا موقف المفكرين سواء منهم المسلمين أو اليهود الذين دون أن ينصرفوا عن الخلفية اللاهوتية ودقتها أرادوا أولا أن يؤلفوا كتبنا فلسفية متوحين ما نقل اليهم من تعاليم أفلاطون (وغالبا يقرأ أفلوطين) وأرسطو وبدلا من آراء مشقته ومنهج جدلي معين فقد قبلوا نسقا متكاملًا للتفكير ، وهو نسق كلي يفهم ويستوحى على درجات من العمق ويمجوز بطريقة أساسية كثيرا أو قليلا لأسباب لاهوتية لا تكون البنية ذاتها للتركيبات الجديدة .

• • •  
- ٩ -

إن أول فيلسوف أفلاطوني عدت — أفلاطونية عمدة ذات صبغة مدرسية يعود استمالتها إلى كتب فلسفية متداولة وهي لاتبين عن أية علاقة عميقة بين عقلية المؤلف وروح المذهب الأفلاطوني - أول فيلسوف في اليهودية هو إسحاق اسرائيل حوالي ( ٨٥٠ - ٩٥٠ ) المنعز أول مهنة الطب (١) بتجاح في القيروان وهي مركز ثقافي هام في ذلك العصر .

---

(١) قوله ترجمت كعبه الطيبة لدى اللاتينية وكانت محل لغة في أوروبا زمننا طويلا والتي

صعبى الطب العربى اليونانى ذوى الطيبة الجالينية .

وفي كتاباته الفلسفية ( كتاب التعاريف وكتاب العناصر ) وهي محفوظة فقط في ترجماتها العبرية واللاتينية من أصولها العربية لا يبرر فيها الكثير من الاصلالة ويمتلئ عرضه في كثير من المواضع باستطرادات كثيرة منطوية وميتافيزيقية وطبية عن طريق هذه الاستطرادات وكذلك عن توضيحاته اكتاب التعاريف تأتي مفرقتا بأرائه الفلسفية:

وبالرغم من عدم إصالته وتعبيراته الملتوية فإن مؤلفاته لإسحاق امرائيلي نضعنا أمام المسائل التي تثيرها عوارلات تركيب المذهب اليهودي والفلسفة الإغريقية وعلى الخصوص الفاسفة الأفلاطونية المحدثة والفاسفة المشائية أيضا .

فالفلسفة تتلخص أساسا في التقرب من الله بمقدار ما يكون ذلك في إستقامة الإنسان وهذا التعريف للفلسفة الذي أعلنه نقلا عن فقرة من تناوس لشرح الأفلاطونية المحدثة لأرسطو ، لا يتعارض مع المثل الأعلى الديني في الكتاب المقدس والتلود ولكن الجدير بالملاحظة أنه عند إسحاق يكشف التقرب الأولوية معنى أكثر عقلية منه أخلاقيا ، بينما يسم للفلاسفة تماما بأن استقامة المعرفة يتولد عنها إستقامة الفعل .

ويسلم إسحاق امرائيلي بفكرة الخلق ويفرق بوضوح بين فعل الله الخالق من العدم والتوالد الطبيعي للأشياء الذي يحدث على أساس موجود من قبل .

فقد خاق الله العالم لأنه أراد أن تنزل فيه طبيته وحكمته وهذه الفكرة التي لاتتفق مع التصور المجرد وبالآخرى السلبى الذي تتخذه الأفلاطونية المحدثة عن الله يوجد مرتبطا في توضيح آخر بالنظرية الفيضانية خلق الله العقل الذي منه فاضت كل المخلوقات الأخرى . وأن امتزاج فكرة الخاق مع نظرية الفيض غير مبنى على سبب ولا تفهم النظرية بوضوح إلا بالنسبة للعالم العلوى .



من العقل تفيض النفس بدرجاتها المختلفة، من الدرجة السفلى للنفس يأتي فلك السماء الذي يؤثر في الطبيعة وهذه سلسلة تطابق تقريبا مع الثلاثية: العقل النفس، الطبيعة. وعندما تتعدى الفلك السماوي فإن سلسلة الفيوضات تتوقف، وتكون العناصر التي هي أصل الأجسام المركبة تدين مباشرة بنشأتها إلى القوة الإلهية هناك أيضا فقرة تقول نفس الشيء في موضوع النفس التي لها مع ذلك مكانتها في سلم الفيوضات. في كتاب التماريف يتحدث المؤلف عن التأثير الواقع بواسطة الفلك على العالم الأرضي الذي تكون من قبل وتشمل سلسلة الفيوضات جملة الكائنات الموجودة ونجد هذا التردد من قبل عند الأفلاطونيين والمحدثين اليونانيين حيث يتقرر مبدئيا أن المادة تنشأ في العالم العقلي ولكن تدع جانبا هذه النظرة لأجل إهراض ثنائى صريح للعالم الحسى والعالم ما فوق الحسى .

يدخل إسحاق اسرائيل في نسقه الأفلاطوني المحدث بعض المذاهب المأخوذة من المدرسة الأرسططالية وخاصة نظرية العناصر وفكرة النفس العقلية والحيوانية والنباتية ، فالأولى تفيض مباشرة من العقل ويتبعها الاثنان الآخران والنفس الفردية هي جوهر مستقل عن الجسم وهي تتعد به لأجل أن يعرف الانسان الحقيقة (فكرة أفلاطونية) وبجيا حياة مطابقة للقانون الأخلاقي ويلقى الجزاء الإلهي الذي هو عبارة عن إتحاد للنفس الفردية مع النفس الكلية وعلى ذلك يصل مذهب إسحاق اسرائيل عن الجزاء بمنهج مختلف إلى النتيجة ذاتها التي يصل إليها للفكر الديني الخالص .

وكذلك الأمر فيما يختص بنظرية النبوة فإذا كان الأنبياء يتلقون التنزيل في غلاف محسوس فإن العجب في ذلك طبيعة الأعضاء المستقلة والتنزيل في الحلم يكون نصف جسدى ونصف روى وإذا كانت الحقيقة في كتب الأنبياء تبدو

تارة في صورة روحية وتارة تحت غطاء من الحسوسات فإن ذلك لكي تتوافق مع حفلية الطبقات المختلفة من القراء .

وإننا نجد هنا تفسيران متمزجان إمتزاجا سطحيا للتزويل النبوي أحدهما سيكولوجي ( وهو مشروح شرحا وافيا عند الفاران واتباعه من المسلمين واليهود ) والآخر غائي .

• • •

- ٢ -

وقد استمر تأثير عمل إسحاق إسرائيل خلال جيل أو جيلين في القيروان كما يشهد بذلك مستند تؤكد أهميته المذهبية له مكانا في تاريخ الفكر اليهودي ، إذ يوجد تعليق على سفر ياسيرا ، مكتوب عام ٩٥٦ . وتنقله بعض المخطوطات تحت اسم المؤلف نفسه ولكن بالرغم من أنه يحتوى جريا على مطالبه لا يمكن أن يكون في صورته الراهنة من تأليفه . وقد كتب أحد مريديه وهو دوناش بن قيم وهو دون أن يكون نسقا لاهوتيا أو فلسفيا عبارة عن محاولة تركيب لها إعتبارها بالنسبة للعصر والبيئة العلم ، والفلسفة اليونانية العربية والمعطيات التقليدية اليهودية . والتعليق عبارة عن رد على تعليق سعية الذي يشير إليه في مواضع عديدة مع توجيه بعض النقد الشديد نوحا ماء . ومع ذلك فقد كتب بروح مختلفة إختلافا واضحا وأكثر موضوعية وعليه نقل اشرفا في الموضوعات خلعت النظم اللاهوتي . ولم يمنع ذلك المماق من أن يبدو مقتضا تماما بأن المحكمة اليهودية القديمة إذا حضرت تفسيراً وافياً وكما نقلت منذ عهد ابراهيم . إنما تتوافق دائما مع نتائج العلم النبوي الذي ثبت ثبوتاً حاسماً .

إن من --- لومات للمعلق موسوعية فقد كانت علوم الحساب

والفلك والفيزياء والطب مألوفة لديه مثلما كانت لدى أكبر علماء عصره وفيما يختص بالفلسفة فإن ما نلاحظه عنده من تقصير إنما نجد في عمق آرائه للفلسفية أكثر من علمه بها ومع ذلك فهناك انطباع بأن مدرسة القيروان لم تكن قد قرأت نهوضا موسعة لأرسطو ولكنها كانت تأخذ فكره من كتب مختصرة ذات صبغة أفلاطونية محدثة واضحة وأما علمه عن مذاهب النحاة العرب فإن معرفة المعلق به يستحق التقدير ومن هذه المعرفة استفاد فائدة أوسع من سمدية في تفسيره لكتاب الخلق .

وكما فعل إسحاق فقد تصدى هذا المعلق القيرواني أيضا لمسألة صفات الله تعالى يتناولها إلا في كلمتين عندما لاحظ ببساطه أن لغة التزويل جاءت في تناول صفات العقل البشري وحيث كانت عقليته علمية مطلقة فقد أكد على برهان لوجود الله بواسطة الحركة وعلى الذات الإلهية ، التي تسمى على الزمن الذي لا يمكن أدراكه قبل خلق الاجسام السماوية التي تكونه أي الزمان والحركة .

( وفي النظام المجيب للخلق مواضع متبادلة وتعتبر العناصر وتداول الفصول ) تنجز بأكثر وضوح القدرة الكاملة لله والعناية الإلهية وقد أشاد المؤلف بانسجامات في الطبيعة في شروح ترجع في معظمها إلى مصادر قديمة وذات صفة رواقية ويقدم موازنة غريبة لتأملات ذات صبغة مماثلة لبعض آباء الكنيسة مثل بازيل وجريجواردي نيسى من كتاب « الستة أيام » ، وكذلك لأفكار ( تيودوريه دي سين ) وهي مترجمة إلى العربية . عن العناية الإلهية وفيها يعظم بمهارة فائقة زلته عن المادة الأولى الأزلية والتي تفرق فيها غالبا المذاهب الفلسفية اللاهوتية عن فكرة الخلق من عدم وباختصار إن الخلق هو الخير الأعظم وإن الشر ليس سوى عدم الوجود ( كما علمنا هذا أرسطو في تعليق جان فليبيون ) وكذلك الظلمة ( كما قال سعدييه من قبل ) ليست إلا عدم الضوء وهكذا يكون الأساس قد خلص من إدعاء الثنائيين ( الماتوية ) بإقامة الظلمات مبدئيا من الشر خصم الله .

ومن الأسف الشديد أنهم غير معروفين جيداً وكثير من مؤلفاتهم لم تنشر بعد ولكن توجد بعض أعمال رائدة توجد دراسات تركيبية شاملة ولكن يستثنى من هذا يعقوب الفرقشاني أحد رؤساء القرائين ومعاصر ألسعدية وكتاب الرئيس بمجموعة كبيرة من اللاهوت والنشريع الديني (وكتاب الأنوار والمرافق) قد نشر حديثاً في أمريكا وفي إنتظار تقييم المواد المحتواه في هذا النص الذي وصلت أخيراً أول النسخ منه إلى أوروبا ، ينبغي أن نكتفى بعرض بسيط له ونشير فقط أنه بالنسبة لبعض المذاهب المعبرة حتى الآن أنها أحدث . ويبدوا الفرقشاني كبشر بأفكار مرضناها في صلب الكتاب ( لسموئيل بن حننى في علم التنجيم والسحر .

أما بالنسبة للإنسان الذى يصف هذا المعلق تركيبه البدنى على طريقة علم التشريح عند جالينوس فإن له نفساً روحانية وهى الدرجة الأقل سموا من النفس العاقلة ذات الثلاث درجات والتى يوجد تحتها أيضاً النفس الحيوانية والنفس النباتية وأن وصف التسلسل ، أو التدرج لهذه الأنفس الثلاث يعطى بصحة أفلاطونية محدثة تماماً ولقد وصلت إليها هذه الأفكار خلال تعاليم اسحاق إسرائيل وهى فى الحقيقة مأخوذة من كتاب فيولوجيا لأرسطو .

وترتبط هذه النفس مع العالم العلوى فى ظاهرة النبوة أماروح موسى فإما خاصة غير عادية ، وتعرف فيها بدون مشقة على مدى للجذب الأفلوطينى الذى عرف المؤلف أن يمزجه بمهارة مع معطية من الكتاب المقدس ومن الأفاذا ، وبالنسبة للدرجات السفلى فإنه يوضح دور الحلم رابطاً مرة أخرى تعليم الاحبار مع نظريات موروثه من أفلاطون وأرسطو فى شيايه عن قدرة التنبأ للنفس التى تخصصت تقريباً من عبودية الجسم فى النوم .

سابتاي دونلو

Sabbatai Donnale

لا يمكننا ونحن ندرس للفكر اليهودى فى القرن العاشر أن ندع جانباً شخصية لا تنتمى إلى البيئة اليهودية العربية لأنها تقع فى أطراف هذه البيئة من ناحية أقامتها وتكوينها ومذهبها .

أنه الطيب وعالم الفلك دونلو الذى عاش فى جنوب إيطاليا فى النصف الأول من القرن العاشر ( ومؤلفه الرئيسى تعليق بالعبرية بعنوان هاكونى Hakmoni ) على سفر ياسيرا كتبه فى عام ٩٤٦ ) وكان على اتصال منذ صباه بالحضارة العربية إذ أسره القراصنة المسلمون الذين كانت إغاراتهم تثير الرعب لدى سكان إيطاليا ، ولم يعد إلى بلده إلا بعد بضع سنين وتقلب على الظن أنه قد بدأ تعليمه خلال ذلك الظنى الاجبارى .

ومن ناحية أخرى حيث أن إقليم جنوب إيطاليا كان أقلياً خارجياً للإمبراطورية البيزنطية كان لا يزال فى تلك الفترة بلداً تعود الحضارة اليونانية فقد تلقى دونلو على الأقل نصيباً متواضعاً من التراث العلمى اليونانى .

وقد قام بتعدوه روح علمية كما اعتقد صادقاً ( وفى الوقت نفسه باتفاق تام مع تعليم الأجداد ) بكتابة تعليقه على كتاب الخلق ، فى مؤلف لا يزال المصدر الوحيد لنا عملياً عن آرائه اللاهوتية والفلسفية (١) ، وإذ يبين كتاب هاكونى لدونلو عن ثقافة علمية متينة تتضح أهميته على الخصوص فى مذاهبه الأثرولوجية والكوزمولوجية وبالنسبة للأولى فإنها تكنس صورة تطبيق على الفقرة ٢٦ المشهورة من الفصل الأول

(١) ان النفس الذى يحس الانسان بعينه عدم امكان رؤية الله .

لسفر التكوين ، لتصنع إنسانا على صورتنا وشبهنا، ماذا يعنى فى هذا النص واستعمال الجمع؟ وكيف يكون التشابه الذى يبدو أنه يقره بين الله والإنسان متوافقا مع التنزيه لله ؟

حتى الملائكة نفسها لا تعرف هذا التشابه أى حقيقة الله وكذلك الناس حتى لو كانوا أنبياء أو قديسين وأن ما يتمثل فى ظاهرة ماديا فى الرؤى أى مجد لله لا يعنى إلا الحضور الإلهى والصور التى تظهر فيها والأصوات التى تسمع تكون متناسبة مع الضعف البشرى ومع ذلك إذا اتخذت هذه المظاهر أشكالاً متعددة وذلك كيف تفادى نسبة تشابه دقيق بالخالق. كيف يفهم إذن النص الذى يتضمنه ؟

لقد تشاور الله فى صنع الإنسان مع روحه المقدسة ومع العالم (ومن ثم تفسير الجمع) ، والإنسان يشبه فى آن واحد الله والعالم فمن الله يحصل الإنسان على نواحي كثيرة (إنهاء الحياة وأعماله تقيم فى الواقع حاجزا لا يمكن تخطيه بينه وبين خالقه) والله مالك البشر والعالم وكذلك الإنسان عندما يطيع الله يكون سيداً على الأشياء ويمكن أن يأتي بالمعجزات. والحكمة الإلهية هى إمكانية لعلم الله المحيط وإذا كان الله هو مفضى الكون فإن الإنسان يعنى بنوويه والإنسان وهو يبذر ويزرع ويبنى بمرق جبينه يعيد فعل الله الخلاق ويملك العلم الإلهى السابق صفته قدره التفوق عند الإنسان التى تنبأ فى النوم عند توقوف وظائف الجسد أحيانا بالأشياء المستقبلية ويرى أرواح الملقوق وأماكن وأشخاص لم يكن قد رآها أبداً وأخيراً أن الفكر الإنسانى هو بنسوح ما صورة إلهية غير مفهومه لأنه لا جمل أن يؤثر فى العقل يحتاج التعبير بعلامات خارجية .

وقد تلقى الإنسان من الله ميول خيرة وشريرة والأخيرة لا غنى عنها لبقاء العالم. الانجاب والأعمال المضاربية وشعور الإنسان بأنه فلن كان هو هذه

للغريزة ولا يفعل بشيء آخر ويستطيع الله أن يدع الإنسانية تفنى ويهدم خلقها بما يشاء من المرات ولكنه أراد أن يبقى عمله الذي خلقه في جملته توافقاً مع خلوده هو، وذلك بالرغم من الفناء الفردي والإجاز للتفكير بوجوده بضمه كائنات علوية ومن ثم كلف للإنسان الحق في إستخدام ميله للشر طالما أن هذا الميل يطابق غريزة البقاء والإنجاب ولكن ليس ضد إرادة الله .

ومن ناحية أخرى إن الإنسان يشبه العالم وهنا يمرض دونولو في أدق تفاصيل نظراته للعوالم الصغيرة التي قدم منها سفرياً سيراً عينات كثيرة .  
وإن مذهب دونولو عن تركيب العالم والمخلوقات يجمع عناصر من الأجادا ومن سفر ياسيرا ومن الفاسفة .

قبل الخلق كانت الشريعة المنزلة كما يعلمنا الاحبار، سابقة على العالَم وكانت الاثنى عشر حرفاً التي تولفها موضوع تأمل إلهي، وبدقة أكثر كان الأمر يتعلق بعملية تنظيمية طويلة في خلالها قلب الله الحروف في كل الاتجاهات وعن طريق التجميعات التي تمت على هذا الوجه والتي لا تعرف كيف ربطت باسم الله الأعظم وجد في صورته أداة أتاحت له أن يخلق كل شيء في الحال وفي نفس الوقت صدمت هذه التجميعات مادة لكل اللغات .

وبعد أن أنجز تجميعات الحروف والكلمات وكذلك تحليل العناصر التي حصل عليها، أخذ الله في إحصاء الأجرام السماوية وحركاتها المختلفة التي كان لابد من خلقها، وبواسطة هذه الحسابات قدر كل الأجيال القادمة وأعمالها وأستطاع أن يحدد مقدماً الجزاء المستحق لكل فرد ويحدد لكل إنسان النجم الذي يتحكم إن خيراً أو شراً في مولده ومع ذلك يبادر دونولو بإضافة أن النجوم لا يمكن أن تكون سبباً في السعادة أو الشقاء والإنسان كما قدر الله لا يفوته الخطأ بسبب ميله

الشرير والذي بدونه لا يمكن أن يعيش ولكن بالتوبة يمنحه الله الطريق إلى صلاح نفسه .

وإن مذهب دونولو في إسقاطه إلى سفر ياسيرا وإتخاذ تصور الدور التكويني لتجميعات الحروف يستخلص بعضاً من عناصره من الإجداد القديمة والحديثة ( الشريعة السابقة الوجود على خلق العالم ، عملية التأمل الإلهي قبل تنفيذ خطة الخلق وتدخل الاسم الإلهي ودور التوبة ) وهو مدين للفلسفة بأفكاره عن الخلق المثالي ( مفهوم وجد أيضا في سفر ياسيرا ) وتأمل نموذج من نوع ما ( خلق الخلق على مثاله ) ولكن ليس هنا تأمل حقيقي لنموذج حيث أن هذا النموذج لا يبقى ثابتاً بل أن الأمر يتعلق بتغيير مستمر لعدد معين من المعطيات ، وبتحليل أخير إذن فإن موضوع التغيير الذي يبدو أن دونولو يضيف عليه أهمية كبرى في مبدأ الأمر ما يلبث أن ينصرف عنه لأجل تأملات أخرى .

ولم يكن كل ذلك ليستحق منا أن نقف عنده كثيراً لو أن هذا المذهب لم يلق انتشاراً عظيماً لم يكن متوقفاً كثيراً ، والواقع أن للتفسير العلمي لكتاب الخلق لم يدخل خلال العصر الوسيط الأول في اليهودية الأوروبية إلا عن طريق تعليق دونولو فقد ذكره أخبار فرانسوا بنجاسة راشي ، وقد تصرب بصفة خاصة في الأوساط الحاسيدية في بلاد الرين فقد نقل منه الإزاردى فرمس قطعاً طويلة التي يقول عنها أنها وصلت إليه رواية عن أساتذته ، وهناك معلقون آخرون لم يكشف عنهم حتى اليوم ، لسفر ياسيرا يبدو أنهم أخذوا عنه ، وعلى هذا الوجه فقد غذى الهاكوني تياراً فكرياً ذا أهمية تاريخية لا يمكن إغفالها .



# الفصل الثالث

سالمون بن جايبرول

( حوالى ١٠٢٠ - ١٠٥٠ )

لقد أشرنا ونحن بسبيل دراسة الفكر اليهودى فى القرن العاشر إلى وجود تسرب كثير ذى صبغة أفلاطونية محدثة فى القضايا التركيبية التى حاول كتاب تلك الفترة إقامتها بين معطيات التفكير الفلاسفى والعلمى ومعطيات العقيدة التقليدية. ولكن هذه العناصر التى لم تكن ذات أهمية عند سعدية ( وأكثرا قليلا عند المقصص ) والتى كانت عند القيراورين مأخوذة عن مذهب شائع إلى مستوى التعليم الفلاسفى للمبتدئين هذه العناصر لا تحد إلا تسربا عمليا أو على الأقل سطحيا للأفلاطونية المحدثة فى اللاهوت اليهودى .

وفى أسبانيا الإسلامية حيث تحقق مع معرفتنا الغالبة به ، تيار قوى من الأفلاطونية المحدثة منذ النصف الثانى من القرن العاشر فقد وجدت المجموعة المذهبية لأفلاطون ( وليست أفلاطونية بتاتا فى معناها الدقيق ) متحدثة باسمها لديه حيوية فكرية نادرة فى شخص سالمون بن جايبرول المسقى وافنسبرول اللاتينى (١) .

---

(١) نحن نعلم أنه يتميز بشخصية لم يحدث الألام بها إلا فى ١٨٤٦ بواسطة سالون هونك لقد جهل المدرسون أن أفنسبرول ( ابن جايبرول ) ينتمى إلى اليهودية طبقا لما يرفوه من كتابه وإيس هناك شيء يشبه الدهشة أكثر من هذا الجهل .

إن ما يميز ابن جابريول عن المفكرين اليهود الذين تناولناهم حتى الآن (وعن معظم أولئك الذين سوف نلقاهم فيما بعد) لأنه كان شخصية مركبة وقلقة ببعض الشيء .

وقد تميز شعره العلماني ( إذ أنه واحد من أعظم شعراء المدرسة الأسبانية إن لم يكن أعظمهم ) بشعور قوي جدا بقيمته الشخصية وبمذهب عقلى حاد جدا وتقريبا مرضى وأخيرا بتشائم أصيل يوضحه موقفه الفلسفي وفي نفس الوقت يبين عن السبب العميق للتأثير الذي وقع عليه من الأفلاطونية المحدثة (١) .

ويتبرجم شعره الديني (٢) غالبا عن تطلعاته الصوفية في اتجاه عقلى قوى ولكن إلى جانب هذه الانطلاقات نحو خلاص الفرد الذي لا يصل إليه الرجل المادي فإنه لا يتغنى بحماس أقل بموضوعات طقوسية تقليدية وكألم المنفى والأمل في الخلاص الجمعي الموعود ، وفي بعض أشعاره الدينية يخضع للممارسة التي تصل إلى استخدام اللغة الغامضة والأسلوب المتصنع لمدرسة البيتامين Paitamin التي كان يمثلها الرئيسي العازار كالير .

(١) إذا أمكننا أن نثق بما لدينا من أخبار قليلة من تاريخ حياته وخيبة آماله التي عاينها أثناء حياته القصيرة وصحته الضعيفة باستمرار فإنها تساعد على تفسير الصفة الكئيبة التي لوت حياة ابن جابريول .

(٢) وأنه تحت هذا العنوان من المناسب أن ندرج تأملة الرائع والمكتوب في نثر موزون والمرسوم باسم « التاج الملكي » والذي فيه مزج ابن جابريول بفن أخاذ في تصوراته الفلسفية - الفلكية بتصويرات دينية ملتزمة ومن تفسيره للكتاب المقدس نعلم فقط بعض فقرات . ونقلا عن تلك المعينات النادرة هناك ما يحمل على الاعتقاد أنه أدخل الإبدولية الأفلاطونية المحدثة في صورة شائعة في تفسيره للكتاب المقدس .

ويتمثل لنا الأساس لمؤلفه الفيلسوف في كتابه « ينبوع الحياة ، الذى لا يمتلك منه سوى نص لاتينى من القرن الثانى عشر وفى مختصر عبرى مأخوذ عن العربية . بواسطة شمتوب بن فالكيريا Shemtôb ben Falqéra فى القرن الثالث عشر ولا يشكل هذا المكتوب الذى كتب فى صورة حوار خيالى بين استاذ وتلميذه ، مع ذلك إلا الجزء الاول لتأليفه أوسع يحتمل أنه لم ينجز أبداً .

وهذا الكتاب الميتافيزيقي الصرف الذى يكاد يخلو من أية خاصية عقائدية ، أمكن أن يوصف بأنه كتاب متداول فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وذلك من أحد العلماء الأوائل الذين قاموا بتحليله ، ولكن هذا للتحديد شديد الضيق ، وفى عدة نقاط يعتمد بشكل عموس من المذهب الشائع عند أفلوطين وتابعيه ولا يخفى الفناع المحكم من الموضوعية الفلسفية تماما اهتماماته اللاهوتية . ومع ذلك فإن كتاب ينبوع الحياة يتخطى نطاق مختصر بسيط بما فيه من سعة تأملاته والمجهود الفكرى الذى بذله فيه دون أن يصل دائماً إلى الوضوح والدقة .

أن أساس مذهب ابن جابربنول هو نظرية عن المادة وعن الصورة وكان أرسطوا قد اعتبر هذين التصورين من وجهة نظر التغير — فالمادة كانت فى رأيه مبدأ القوة والصورة هى الفعل الذى يمنح الحالة الراهنة . وبالمناسبة فقد نقل هذا التمييز إلى الجنس والنوع ، فالجنس الغير محدد نسبياً يتعين كادة والنوع هو الذى تحدده الصورة .

وقد ذهب أفلوطين إلى أبعد من ذلك فى هذا الطريق ، فكل الجواهر المعقولة ويدخل فيها العقل ( nous ) ، يجب أن تتكون من مادة وصورة ، لأننا نجد حتى فى العقل ، فى حالة تعدد تعييناته التى هى المعانى ، شيئاً ما مشتركاً يتعين بواسطتها .

هذا المذهب الأفلوطيني هو نقطة البدء عند ابن جابريول مع ذلك الاختلاف الذي لا يعتبر العام كإداه ، بسبب عدم تعيينها ولكن كعامل فعال .

وفي الواقع إذا كانت الكائنات من كل نوع تمثل إلى جانب إختلافاتها ، سمات مشتركة ، فإن هذه المشاركة تشير إلى وجود جوهر متماثل هو أساسها كلها ، بينما تختص إختلافاتها بمبدأ التنوع . فالأصل المشترك هو المادة . ومبدأ التنوع هو الصورة ، وفي الواقع هناك دائما مشاركة وتنوع ، إذن هناك تركيب من الصورة والمادة .

ويمثل المشترك في مواجهة الإختلافات العنصر الأصيل ، والمادة إذن هي الدعامة ، والصورة التي تتنوع تكون مدعومة بها ، ويفغى لهذه الثنائية أن تتكرر في جميع درجات العام والخاص — ويرجع الأنواع السافله إلى الجنس الأعلى نحصل على سلسلة مطابقة للمواد وللصور ، وفيها تحتوى الدرجات العليا دائما الدرجات السفلى .

فالجوهر الجسمي المشترك هو أساس الأجسام الأرضية والسموية ، ولما كان تصور الجوهريه يشمل الجوهر الجسدي والجوهر الروحي ، فإن هذين الجوهرين يضربا جذورها في مادة مشتركة . فهناك إذن مادة واحدة في أساس كل حقيقة .

ويفوق تفكير ابن جابريول في هذه النقطة بوضوح تفكير أفلوطين الذي يفصل فصلا مطلقا بين المادة المحسوسة والمادة المعقولة ، وعنده أن المادتين لاتحملان نفس الإسم إلا بسبب تشابه وظيفتها .

وإلى هنا تكون برهنة ابن جابريول متماسكة ويبدو تتابع المواد والأشكال في وضوح ، وعلى العكس يظهر تعقيد كبير عندما يدخل هذا الفيلسوف في هذا التابع فكرة نظام متسلسل الدرجات ، وإن تتابع الخاص والعام مماثل لتتابع

الأسفل والأعلى . وكل سلسلة الكائنات تسير من الجزئية القصوى إلى البساطة القصوى .

وتكون المادة السماوية في وضع متدرج في أعلى المادة الأرضية ولكنها تنظم تحت المادة الجسمية الكلية التي بدورها لا تكون بالنسبة للمادة العامة العقلية إلا بما يكونه الخاص بالنسبة للعالم .

ويبقى غامضاً بعض الشيء كيف تتوافق فكرة مادة متشابهة في جميع درجات الكائن وفكرة تسلسل المواد في ذهن ابن جابريول . ونحن لانملك لأجل أن نصل إلى حل هذه المسألة ، إلا نقطة إستناد واحدة هي تحليل مفهوم المادة الجسمية . يقول ابن جابريول إن ما يكون جسماً هو الصورة الجسمية التي يحويها ، وتبعاً لذلك تكون المادة التي تستخدم كدهامة لهذه الصورة هي في ذاتها لاجسمية ولا تكفى صفة جسمية إلا بإضافة الصورة الجسمية إليها . وتوجد مادة الجوهر الجسماني إذن على حافة العالم الجسماني واللاجسماني ولكن المؤلف لا يدخلها إلا عن طريق برهنة خاطئة بسبب ذلك في عالم المعقول ، حيث أنه بذلك يفترض تبعية الجسماني للروحاني ، وتكون الدهامة اللاجسمانية للعالم موضوعة في أسفل درجة من عالم المعقول بدلاً من إعتبار الأساس المتعادل الذي يترقب إلى جسمية وعقلية .

وينتهي ابن جابريول إذ هو يمزج التصاعدي الذي يسير أحدهما من المواد إلى الصور ، والآخر من الجزئي إلى العام . ينتهي إلى الشكل الآتي : بالمادة الأولى تتطابق صورة أولى ، وهذه كانت محمولة على تلك ، وهما تكونان معاً الكائن المشتق العلوي وهو العقل ( l'Intellect ) ، والمادة الأولى والصورة الأولى هما العنصران النهائيان لكل حقيقة ، وهما يتضحان في صور وفي مواد خاصة تتولد

الكائنات الخاصة من تفاعلها .

ومن حيث أن الواقع كله يتأخص في المادة وفي الصورة ، فإن نسق العالم كما يكونه ابن جابريول يمثل سمة وحدة أكثر وضوحا من الكون الذي تصوره الأفلاطونيون المحدثون . وفي الواقع أنه إذا كان هؤلاء الفلاسفة يسلمون بوحدة العالم وذلك بردها إلى سلسلة واحدة من الفيوضات ، فإن هذا العالم لا يكون أقل تجزئة من جزئين متميزين من ناحية ذاتها ومن ناحية قيمتها ، وقد جاءت بالفشل كل محاولات الأفلاطونية المحدثنة لأجل التغلب على هذه الثنائية الأساسية للروح والمادة ولم يصل ابن جابريول أيضا إلى التغلب على هذه الصعوبة ولكنها في نسقه يكون الاحساس بها أقل منه في غيرها .

وذلك أن العالم الجسماني عنده ليس الوجه الأخير لسلسلة فيها ينتهي الكائن الذي ينأى أكثر فأكثر عن أصله الأول، ويصير على هذا الوجه أكثر فأكثر خشونة، منتبيا بتحوله من معقول إلى مادية .

إن أصل العالم الجسماني هو صورة الجمالية التي تطبع بتأييدها المادة وتعيين الجسم ، وهذه الصورة هي حد لسلسلة الصور التي تتابع ، أنها للكمية . وإذا كانت الصورة في درجاتها العاليا وحدة فإن صورته الجسمية هي تكاثر ناشئ من الوحدة وتكون للواحد ما تكونه الكثرة العددية للوحدة الحسائية ، وعندما تولد من الوحدة الإولية للصورة عظمة الفضاء (١) فإن الانتقال يتم من الحقيقة العقلية إلى الحقيقة الجسمية .

(١) لأجل التعبير عن تركيب الامتداد يستخدم المؤلف عبارة من « سفر ياسيرا » ( تسجيل في الهواء لعدد والحروف ) ، وانه من الواضح أن أحد المراجع النادرة ندره نصوي ، من « ينبوع الحياة » إلى الأدب اليهودي يكون على وجه الدقة من هذا النوع .

وهكذا ليس هناك تعارض قيمى مطلق بين عالم المحسوس وعالم ما فوق المحسوس . فالأول موجود فى أدنى درجة من سلم القيم ولكنه لا يكون شيئاً فى أعلى درجة . والمادة الأولى الموجودة تحت للعالمين بكونها هى بذاتها فإن مفهوم المادة يكون متعادلاً بالنسبة للفرد بين المحسوس والمعقول .

ولم ينب عن ابن جابريول الصعوبات التى تتعرض لها عندما نجعل حقائق مستقلة عن أفكار متعلقة بعضها ببعض الآخر مثل المادة والصورة وعندها نعرف أحدهما بأنها دعامة والأخرى مسندة فاننا لانحدددهما إلا فى علاقتهما المتبادلة لا نعرفها إلا فى ذاتيهما .

وقد أقر أيضا الصعوبة التى تتمثل لنا فى استحالة النظر إلى المادة والصورة كاشياء متميزة بدون تحليلها ، كما يحدث لكل ما هو شئ إلى مادة وصورة .

ومع ذلك فالبرغم من الجهود الفكرى الضخم الذى بذله ليجعل من نفسه مسيطراً عليها فانه لم يستطع الوصول إلى حل مرضى لهذه الصعوبات .

كيف - وهذه المشكلة فى الواقع - تخرج حقيقة العنصرين الأساسيين التى يفترضها التسق؟

والحل الذى يقارن التابع الأنتولوجى للأشياء بالتابع المنطقى للتصورات يبدو غير كاف ، ولأجل أن تفسر بأى طريقة ينشأ السفلى من العلوى ، ينبغى التسليم بأن قوة تكن فى العلوى أو بالأحرى أنه هو القوة التى تزدهر فى تكاثر معلولاتها وإذ يسلك ابن جابريول هذا الطريق فانه يعود إلى المذهب المشترك للدرسة الأفلاطونية المحدثة التى كان قد ابتعد عنها عند ما حلل ، وقد بانخ آخر مدى فى نتائج تحليله ، كلية الموجود فى مادة وفى صورة . وهنا على العكس تعود إلى الظهور نظريته الفيضية التى فيها تصدر الكائنات السفلى من الكائنات العليا وحيث أن هذه

ذات قوة كبيرة بقدر ما يكون جوهرها أكثر نقاء وأكثر روحانية وأكثر بساطة. وإن ما يكون في المواد البسيطة ذات القوة الديناميكية يوجد منسوباً إلى الصورة وهي أساس الحاضر متضادة مع المادة وهي أساس القوة .

هذه الطريقة في النظر لا تتوافق بالمرّة مع نظرية ابن جابرول التي تقول بأن للمادة الأولية على الصورة ، بحيث أن كل درجة للوجود يكون صورة بالنسبة للدرجة الأعلى ، وتكون مادة بالنسبة للدرجة الأدنى ، وهناك تعد هذه هي الحال وعلى العكس فإن المادة لا تدين بتناسكها إلا إلى الوحدة وإلى بساطة الصورة. وإن النقص والتحلل المتزايدين للأشياء هما نتيجة لمبدأ خشن أكثر فأكثر ويجرد الصورة تدريجياً من بقائها وروحانيتها الأوليين ، وإذا يؤيد ابن جابرول مثل هذه النظرية فقد قدر له بأن يتخلى عن تصور لمادة وصورة فريدتين ومتجالستين لا يمكن التفسير المتكامل للحقيقة أن يقنع بهما ، وأخيراً وجد نفسه مضطراً أن ينسب للصورة التغيرات التي تحدث بواسطة المادة ، وإلى المادة التغيرات التي تحدث بواسطة الصورة .

إن تصور المادة والصورة لا يقدمان إلا إطاراً للكون عند ابن جابرول ، وهو يضع ، مثل الأفلاطونيين المحدثون الآخرون ، بين الله والعالم ثلاث ماهيات متوسطة هي العقل والنفس والطبيعة .

وحيث أن التعارض في الواقع مطلق بين الله وعالم المحسوس فمن المستحيل إلا يكون هناك وسائط بينهما .

إن الله واحد مطلق والعالم هو الكثرة ومن الضروري إذن أن يكون بينهما الواحد للنسب القابل لأن ينتشر في كثرة العالم الجسماني وأن يدخل فيها كعنصر مكون . وحيث أن العالم محدود والله غير محدود ، فيلزم وجود وسيط لا يكون



على الاطلاق أحدهما أو الآخر ، ونذهب إلى النتيجة نفسها إذا اعتبرنا للعالم محدودا في الزمان بالنسبة إلى الله المشرف على الابدية .

هذه الوسائط ضرورية لان الموجود لا يمكنه أن ينتج سوى موجود واحد شبيه به ، ويطبق هذا القانون على الله بالرغم من أن الله يخلق من العدم وفلسوفنا يؤكد ذلك .

وفي عالم الجسماني ، كل معلول له علة لا في الاجسام ولكن في الصور الكامنة فيها ، والتي يأتي أصلها من القوى فوق المحسوسة وأن القوة التي في عالم المحسوس التي تتجلى في تعدد معلولاتها هي واحدة في المعقول ، وتتطابق القوى العاملة في عالم اللا عضوي وكذلك في الحياة النباتية والحيوانية والعقلية مع مجموعة مماثلة لجواهر معقولة ، وبالنظر إلى الإنسان فإنه يمكن إستخلاص من تركيب الكون الصغير إلى تركيب الكون الكبير .

وتنقسم النفس إلى نباتية وحيوانية وعاقلة . وعلاقة النفس العاقلة بالعقل تشير بهض الصعاب فالعقل يمثل المعرفة في وحدتها البدائية والنفس العاقلة تمثلها في إنتشارها أي في تكاثر تصوراتها أو تبعاً لصيغة أخرى ، إن العقل يعرف بالحدس وينقل الحقيقة إلى النفس العاقلة التي تعرف عن طريق الاستدلال .

إن محتوى المعرفة هو إذن نفسه ولكنه في درجة أعلى يتمثل في وحدته بينما في درجة سفلى يبدو متعدداً ومشتقاً . وكذلك الامر في كل درجات الموجود ، ومحتوى الموجود ، مثل العناصر المكونة له ، من صورة ومادة ، هو دائماً متماثل ولا يختلف إلا بالطريقة التي يظهر بها ، وفي النهاية إن أصل الاشياء يوجد في علم الله الذي يحتويها كلها في وحدة بعيدة المنال وبعيدة التصور على تفكيرنا ، ومحتوى العلم الإلهي متماثل لمحتوى الوجود للأشياء ، ومن ثم جاءت كلمة جايرول : « إن قوة الله تدخل في كل شيء ، توجد وتعمل في كل شيء » .

فالعقل وهو درجة سامية للوجود المخلوق يحتوى كل الدرجات السفلى تماما مثل معرفة كل درجات الوجود التي تفيض منه .

ويتعارض هذا المذهب بالمعارضة الثنائية للمحسوس والتصوير التي بفضلها تتحدد معرفة العقل بعالم ما فوق المحسوس بينما معرفة العالم المحسوس لا يمكن أن تغفل مساعدة الحواس .

ومن وجهة نظر العقل البشرى الفردى تعمل الحواس على إيقاظ المعرفة التصويرية النائمة في النفس ( التذكر الافلاطوني ) ، وعلى أن تثير فيها عن طريق معرفة الجواهر المحسوسة ومعرفة الجواهر فوق المحسوسة ، ويمزج ابن جابريول بهذه الفكرة التصور الارسططاليسى الذي بمقتضاه لا يتقلد الفكر الانساني من وجوده الاصلى بالقوة إلى وجوده بالفعل إلا بواسطة الإدراك الحسى .

إن الصعوبة الكبرى التي تظهر في نسق ابن جابريول عندما يحاول عرض إنبثاق للعالم من الكائن الاعلى ، تأتي من الثنائية التي تسير من أعلى إلى أسفل كل سلم الموجودات ، من الصورة ومن المادة . فهناك إذن في افه ثنائية ما ، أى إرادة ونشاط ( على عكس المذهب الشائع للدرسة الافلاطونية المحدثة ) ، وهى إرادة تلقائية الأمر الذى يقضى بأن العالم مدين بوجوده إلى فعل خلاق إرادى وليس إلى عملية فيضية ضرورية .

وفي التفصيل تبقى غامضة كثير من النقاط الاساسية إذ يعلن المؤلف في فقرات متعددة أن المادة والصورة تصدران من الإرادة الالهية ، وفي الواقع أن الإرادة تستطيع إنتاج أضداد ، وفي أغلب الاحيان مع ذلك تكون الصورة وحدها هى التي تعتبر متولدة من الارادة الالهية ، وهذه الطريقة للنظر تتفق مع التصور الذى يراه ابن جابريول عن الارادة . فالصورة لاتعمل في آخر الامر إلا على استمرار

الارادة التي تطبع بها الطاقة الديناميكية في المادة .

وتتلخص ثنائية الفعل الالهي على وجه التحديد في أن الصورة تأتي من الله بواسطة الإرادة، وأن المادة بدون ارادة، ويقول ابن جابريول إن الماده تتولد لا من صفة إلهية ولكن من الذات الإلهية . والواقع أن الإراده لا يمكن أن تخلق بمعارضه الذات الإلهية ولكنها مرتبطة بها وهي تقوم بالخلق فالفعل الخلاق لا يكون إذن حراً حرية كاملة ، فهو محدود بقانون مفروض في ذات الله ، أعنى بامكانيات الخلق التي تتجسد في المادة وهي أساس الوجود الذي ينشأ في للذات .

ولاجل الوصول إلى حل لهذه المصاعب التي تنشأ عندما تريد أن تقدر العلاقة بين ارادة الله وذاته ، يقول ابن جابريول ان الاراده في وجودها . بصرف النظر عن فعلها ، هي هي الله . وهي مع ذلك تتميز عنه عندما تبدأ في الفعل ، وكذلك فان الارادة تصير لانهاية حينها لاتعمل ، وتبعاً لذلك تكون الارادة في هذا النسق في منتصف الطريق بين مظهر الذاتية الالهية وبين أقنوم خارجي عن الله ، وهو موقف غير مفهوم ، ويشبهه ابن جابريول الارادة بالحكمة أو كلمة الله وهو نظر يتصل بنظرية الكلمة ( logos ) ويذكرنا بفيلون Philon دون أن يكون من الممكن ، بالنظر إلى ما لدينا من معارف ، إقامة تتابع تاريخي بين المفكر اليهودي السكندري وهذا الافلاطوني المحدث من ملقا .

## الفصل الرابع

بهية بن جوزيف بن باقودا

(حوالى ١٠٨٠)

إن بهية صاحب كتاب واحد ، وفيما وراء هذا الكتاب إختفى المؤلف تماماً لدرجة أن حياته بقيت مجهولة تقريباً ، ولم يتيسر لتاريخه أن يكتب ، وبصورة تقريبية جداً أيضاً ، إلا عن طريق أبحاث علمية دقيقة .

وكان كتابه شيئاً جديداً من نوعه في الأدب اليهودى (وكان هو شاعراً بذلك تماماً) وهو مؤلف عن حياة داخلية ، أى مقدمة لكتابه «واجبات القلوب» (١) وهو ليس تأليف فى علم الأخلاق لأنه يتجاوز كثيراً خطة السلوك الذى ينبغى للإنسان مراعاته نحو جيرانه ، فالخلق الفردى والاجتماعى يستخدم كسلم فى التحركات الأولى للصمود يقود المؤمن إلى « نور الله الأسمى » ، ويتضمن الكتاب أيضاً أوليات ذات طبيعة عقائدية وسوف نعرف سبب ذلك فيما بعد .

ليس هناك من شيء أم ، كما يشبه ذلك الكتاب المقدس والسنة والعقل ، من أن نجعل باطننا متوافقاً مع ظاهرنا ، وأن نخدم خالقنا وسيدنا من كل قلبنا ، « اصنع يا إسرائيل . . . سوف تحب السيد إلهك . . . هذه العبارة هى الدين

---

(١) هذا هو نفس العنوان العربى « كتاب الهداية الى فرائض القلوب » وبالعبودية « هونوت هاليبابوت » وتبعا للتعبير فى قال به المعتبرة القدماء ان واجبات القلوب كعروض مع واجبات الجوارح من أفعال ونواهي خارجة تقضى بها الأخلاق والدين .

كله ، والكتاب بأكمله ليس في حقيقته إلا تعليقا على هاتين العبارتين من الكتاب المقدس اللتين تشتملان توضيحاتها .

وذلك لا يمكن أن يكون شيئا جديداً ، وهو جديد مع ذلك في إحساس بهية ، لأن هذا القرن كان قد تناسى حياته الداخلية ولم تكن الممارسة والإعتقادات عند الجمهور سوى محاكاة ذليلة ، وإعادة آلية لدراس محفوظ بدون فهم لاحظ فيه للتفكير . أما النخبة المزعومة — وهي تخرق هنا خرقاً من تجربة مريرة في كتاب يخلو من آية إشارة ذاتية — هذه النخبة تنهمك في قياسات تشريعية وكيكة للتلودية مضيفة حياتها تدفق في تفريعات ضئيلة ( وهذا في الحقيقة يفيد في كسب ألقاب الشرف ) ونهمل الشيء الوحيد الضروري .

ويقدم كتاب « مقدمة واجبات للقلوب » الدواء لهذه الشرور ويكون كمرشد على الطريق الروحية الحقيقية .

لم يكن يجهل علماء اسرائيل القدامى هذه الروحية ولم يستخفوا بها ، وقد أشار بهية إلى ذلك بقوة في مقدمته . وإذا كانوا لم يتركوا دراسة هتماسكم ومستمرة في هذا الموضوع ، فإن ذلك يرجع ، كما نعرف ، إلى نقص لديهم في عملية التنسيق في هذا الميدان كما في الميادين الأخرى .

ولكن التلود والمدراس يشتملان على مواضيع واسعة تنحو باعجاب إلى تركيب من هذا النوع ، ولم يفث بهية بصفته من علماء التلود ، معالجة هذه المواضيع ( ويثبت ذلك نصوصه ، وهناك رواية قائمة تروى أنه حوكم أمام محكمة ربانية في مكان ما من أسبانيا الإسلامية ) .

وإذا نظرنا عن قرب إلى هذا الأمر فإن هذا الجانب الأدبي للتقليد الرباني

يبدو ظارفا تماما في مصدر ذى تأثير مختلف كل الاختلاف . فقد استعمار  
هية العنوان والخطة ومذاهب كثيرة وتوضيحات لهذه المذاهب  
والاسلوب ، لاستعمار كل ذلك وإلى حد عجيب حتى في أدب اللاهوتيين في مصر  
الوسيط الذين لا يضيفون باستعمال حقوق الجار ، من الكتاب الزهاد والصوفية  
المسلمين . وهو يستعير أيضا عما قدمه له الأدب اليهودي من مادة مماثلة التي يدها  
جانبا في هذه الجمالة ، ومن الصعب أن نعلم أن ذلك كان من جهل (١) ولكنه إذا كان  
يستعير فإنه يفعل ذلك عن بصيرة ، ولم يكن أبدا عبدا لنصر واحد فقط ولا  
لفسق واحد ، وحتى عندما ينقل عن غيره ، فإنه يعرف ممارسة للقصاصات عندما  
تكون مصادره ذات صبغة اسلامية زائدة ، وعلى الخصوص عندما تقوده هذه  
القصاصات الى تأكيدات يعرف أنها تناقض المذهب اليهودي (٢) .

(١) لأنه كتابا آخرين اعتنقوا الروحانية على الخصوص ابراهيم بن موسى بن ميون  
أنشأوا لاهوتا زاهدا أكثر صراحة من لاهوت بهية ولا شيء تقريبا من المواد الربانية ،  
وقى هذا الشأن قيد كثيرا مقارنة ( واجبات القلوب ) بكتاب ( طريق الفضلاء ) لمؤلف  
حديث هو موسى حايم لوزانو وقد استلمه كتابه من مصدر آخر .

(٢) وبالمثل يقال انه من المستحيل تعيين ، باستثناء بعض الأجزاء ، مصادر محددة  
لاستعمارات بهية . وأن تحديد نشاطه الأدبي حوالي ١٠٨٠ يحقق الفرض القوي استمرار  
وقتا طويلا والقوى جعل منه تابعا للزالي القوي لم تكن مؤلفاته الزهدية والصوفية قد كتبت  
يفد وبالتالي لم تكن قد ذاعت في الغرب الاسلامي في تاريخ يمكن تعيينه أن تأليف كتاب  
( واجبات القلوب ) وباختصار فإن المقارنة الداخلية المذهبين تشهد ضد هذا الفرض ،  
ويستعمل بهية حكايات وحكم يكون أبطالها أو مؤلفوها الحقيقيون أو الخياليين ، شخصيات  
مسلمة : محمد والخلفاء والقديسون المسلمون وأحيانا المسيح والسكنة يجعل عملها دائما أسماء .  
أعلام بتعهدات غامضة وملتفة .

وعلى هذا الخلال يبقى اتجاه بهية غامضا بهض الشيء ، فنحنها نتحدث عن تطابق انتخابي ، لعقله مع الصوفية المسلمين فإن ذلك لا يمتي سوى حلا لفظيا ، وحتى من الناحية المادية لا يكون دقيقا تماما حيث أنه يعيد التفكير ، وقد نجرؤ على القول أنه يعيد صوغ هذه الصوفية الى درجة أنه يحور في اتجاهاتها ومضونها .

وعلى ذلك بدلا من أن نتوه في تخمينات عن سر هذه الشخصية التي لم نعلمها أن تتكشف للقارى . وتتفتح أمامه ، بل لاجل أن يستفيد فقط من تجربته الباطنية ، علينا أن نوضح خطوط المذهب الذي وضعه بهية في مؤلفه ، واجبات القلوب ،

إن أساس الحياة الباطنية هو الإقرار الصادق بوحدة الله ولكن الله يعلو عن المدى المباشر للملكة المعرفة لدينا ولا ندرکه الا بالنظر في مخلوقاته ، وأن الذي يقدر وحدانية الله ، يقدر أيضا بالضرورة سلطانه ، ومن ثم يأتي الالتزام الذي لا مفر منه بطاعته والتسليم له . وبالمثل أن وحدانية الله تنفي اشتراك أى كائن معه مهما كان ، وانطلاقا من هذا تكون الطاعة الواجبة له ، والتي ينبغي أن تكون أيضا مطلقة ، وأفعالنا ينبغي أن تكون صادقة أى ، خاصة ، وأن نكون أنفسنا اذ لإكل الذل أمام سيدنا الأوحد . والإنسان معرض مع ذلك الى كل أنواع الضعف التي تأتي التوبة وامتحان الضمير لتقبله منها . ولكن خطر الوقوع في الذنوب لا يمكن استبعاده نهائيا الا عن طريق العزلة التامة عن العالم أى الزهد . وأخيرا أن رضى الله هو هدفنا الأعلى ورجاؤنا الأسمى بينما ليس هناك شيء أشد خشية من غضبه ، وانا لن نبلغ تلك الغاية من وجودنا إلا بحب الله .

تقدم هذه التأملات اطار و المقدمة لواجبات القلوب ، ويمكن القول انها

تحدد مقامات في الحياة الباطنية وممراج روحى ينهى أن نثبعه على طريقة العرض المنهجي للتصوفين المسلمين .

وعندما يتحدث بيهية عن وحدة الله ، فإنه يركب التعليم الكلاى ( الذى تلقاه عن سمدية ) والمذهب الأفلاطونى المحدث الذى عرفه عن المقمص بواسطة الأفلاطونين المحدثين الاسبان الذين لانرفهم عن غير هذا الطريق ، أو بواسطة رسائل « اخوان الصفا » (١) .

العالم مخلوق لان كل ما فيه مركب ، والمركب يستلزم صانعا يؤلف من اجزائه كلا ، ويكون سابقا عليه ، ويعطى بيهية هذا البرهان وصفا غائبا ، فالعالم ليس مؤلفا فقط ، ولكن تنظيمه يبين عن خطة ويظهر حكمة خالقه .

وبالضرورة كانت الكثرة مسبوبة بالوحدة ، فاصل الاشياء اذن هو في الوحدة المطلقة وهى الله ، هى ليست وحدة العدد ولكنها بمثابة الواحد المطلق ( فى التمييز الحالى يكون الصفر ) الذى يسبق الواحد العددى فى نظام الاعداد ، بينما لاتكون الوحدة بالنسبة الاشياء سوى تعيين عرضى ، لأنها ذات الله نفسها .

كيف تتوافق هذه الوحدة المطلقة مع وجود الصفات ؟

ليس هناك صفات ذاتية أخرى غير وحدة الله ووجوده وقدمه ، أما كل الصفات الاخرى فليست الا أحوالا تخص قدرته . وحق هذه الصفات الثلاثة لاتكون مجموعا ثلاثيا الا فى الظاهر ، وأن نطق واحدة منها تستدعى بالضرورة نطق الاثنتين الآخرين . وعلاوة على ذلك فهى سالبة تماما أو على الأصح لا يمكن تطبيقها على الله ، وهى لانعمل الا على نفي الضد . واننا لانستطيع أن يكون

(١) ( أخوال الصفا ) ويقال اخوان النقاء وهى الترجمة الحرفية لعبارة العربية اخوان الصفا ، وهم أفلاطونيون محدثون شريون ( وخاصة من البصرة ) الذين نشروا الصام والفلسفة اليونانية فى نوع من موسوعة مكونة من خمسين رسالة فى القرن العاشر الميلادى وأدخل هذا التأليف الى أسبانيا بسنة قبله قبل التاريخ المعدل لكتاباه ( واجبات القلوب )



لدينا أى علم عن الله ذاته ، وان عقلنا الضعيف يتبح لنا فقط استنتاج وجوده من خلال أفعاله و مخلوقاته .

وتتجلى حكمة الله في التسميات الكبرى الخلقه ، كما تظهر في أدق التفاصيل وعلى الخصوص في ذلك الكون الصغير العجيب وهو الانسان . فقد غمره الله بنعم سابعة ، التفكير ، والذاكرة ، والذسيان ، والحياء ، والكلام ، ولكن أسمى هذه النعم هو العقل، ومن المهم أن نتدبر مكانته في المركب الإنساني .

يتكون الإنسان من عنصرين الجسم والنفس ، وفي النفس جمع الله خاصتين تتعارض اتجاهاتها : فالاولى وهى الشهوة تعمل على تأكيد بقاء الفرد وبالتبعية بقاء النظام القائم في العالم، وهى تفرس في النفس عند الولادة ، والاخرى وهى العقل الذى يعمل على أن يحول الانسان عن العالم ويقوده على أن ينفصل عنه في وقت مبكر ، الامر الذى يؤدي إلى انبيار الحضارة ولكنه لا يظهر فعله قبل أن يبلغ للفرد سنا معينة .

والعقل عبارة عن « جوهر دقيق ، غريب عن عالم الاجسام الكثيفة ، وكونه غريبا فهو يعانى من عزلته، ويحاول أن يعود إلى عنصره الاصلى . وبينما تندعم الشهوة وتقوى عن طريق الطعام والملذات الجسدية ، ليس للعقل في الدنيا صديق ولا حام . وقد وضع الله النفس في الجسم لتكون موضع إمتحان ، فهى مكلفة أولا بمساعدة الجسم التى حلت فيه . ولكنها إذ هى تمد صاحبها بمحاجاته التى لا تهصى ، تهمل ما هو أساسى لها ، وفيما بعد عندما تستضىء بنور العقل ، تترك الجسم إلى عناية خالفه لتتجه إلى الاعمال التى هى خاصة لها .

وإننا لنجد أنفسنا هنا ، بدون حاجة إلى القول ، في تقليد أفلاطونى واضح مخفف مع ذلك بمجموعة من الخرافات ، وموضوع في تصور دينى وأخلاقى كلى ، فالنفس التى تقيم في هذا العالم بإرادة خالفها ، تؤدي أيضا الوظيفة التى

أرادها الله لها فهي تساعد الجسم وتعاون على بقاء نظام الكون كما شاء الله أن ينظمه .

إن النعم التي يفر الله بها الإنسان تفرض عليه واجب الشكر - وهذا أحد الموضوعات الرئيسية عند هبة - نحو الذي أحسن إليه، وهذا الشكر لا يمكن أن يترجم إلا بخصوع تام لإرادة الله . ولكن بسبب طبيعته المركبة التي تكون الشهوة فيها ، كما نعرف من قبل ، متميزة بالنسبة للعقل ، يكون الإنسان غير قادر على الدخول بسهولة في طريق الطاعة . ولأجل تأييد العقل لإذن فقد أوجد الله القانون الديني الذي يفرض على الإنسان حكماً إنتظاراً لأن يبلغ الجزء الأفضل من كيانه نضجة . إن الشرع والعقل هما المؤدبان للآسان ، وفي المبدأ إذا كان الذوق يخصص بالعقل فإن هبة يعرض مع ذلك دور كل منها بطريقة توازن هذين العاملين للحياة الدينية في أهميتها وفي فاعليتها . ويبين على وجه الخصوص أن الشريعة المنزلة وحدها تجعل الإسرائيلي قادراً على القيام بواجب الشكر لله . وإن التكاليف تكون في الواقع متناسبة مع النعم ، أما تلك النعم الخاصة تماماً التي منحت لإسرائيل فتخضعها لواجبات من جوهر خاص . وإن إسرائيل كأمة ومجتمع ديني هي شعور جمعي ، فهي تحفظ ويتبني لها أن تحفظ ذكرى صداقة للنعم التي أسبغها عليها ذلك الذي اختارها . فالقانون إذن ليس فقط تكلفة ضرورية (بفضل استمداداتها المفصلة) للعقل ولكنه أيضاً وعلى الخصوص د ميثاق لإختيار إسرائيل ، .

لإن القانون والعقل يؤثران في الإنسان بما يسميه هبة « إنذاراً على الأول عن طريق الوحي ، والثاني عن طريق نوع من صوت باطني ، وتبعا لدرجة الروحية التي يصل إليها الناس الذين يسلكون مسلكا مختلفا اتجاها أحدهما أو الآخر . وعلى

كل حال لا يتمتع المثقفون هنا بأى احتياز، فليس هنالك كمال روحى بهيمه عن متلول أبسط فرد من المؤمنين . وفي درجة عليا فإن الإتجاهين من طاعة للثريفة وخضوع عقلى بمنزجان فى التقوى بذاتها والمزدهة نزاهة مطلقة، مصنوعة من شكر بلا مشاركة وحب عرض لله . وينبغى القول مع ذلك بأن هيمه وجد شيئا من المشقة فى أن يوازن بين العنصر العقلى والعنصر التسليمى، حيث أنه يميل إلى تكريس المكان الأول للعقل متبعاً الميل الطبيعى لعقليته وتكوينه الفلسفى .

ويتخذ العقل أيضاً وظيفة فوق الفردية تجاه النفس الإنسانية المقترنة تماماً بضرورة خدمة الله ، ولكنها تجد ذاتها عاجزة لأنها مريضة بالشهوة والكبرياء والتفاخر، بقدر الشرور التى عقدتها فى علاقتها مع الجسم ، وسكنها فى المجتمع ، وتثار مناظرة باطنية — ويضمها هيمه فى شكل محاورة — بين النفس والعقل فيكشف العقل لصاحبه عن الألم الذى يعاينه وعن الدواء المر الذى يمكن أن يشفيها بالإفصال عن كل ما هو تافه وعن إمكانية شفائها لأنها حرة أن تختار بين الخير والشر وإخراج هذا الإختيار، وحده تحدده إرادة الله ، وأخيراً عن أصله السماوى . وإنا نجد هنا أيضاً ولكن مستتر أثر من الخرافة الأفلاطونية عن هبوط النفس .

وإن النفس التى أرشدها العقل على هذا النحو ( وهى فى هذا السياق تذكر بوضوح ، للنفس Nous ، عند الأفلاطونية المحدثة ) تعرف ملخذاً تريد وإن مبدأ حياتها فى الطاعة والذى يدعمه إقتناع بحريتها الباطنية سوف يجعلها تحمل للأعلى ما تتطلبه ذاتها من هم أدنى منها ، وهى تعلم أيضاً أن عند إنحلال المركب التى هى داخله فيه حالياً، يجب عليها أن تعود إلى موطنها السماوى حيث يتم تقديم الحساب والحكم على الكيفيات التى يكون هيمه حذراً جداً بالنسبة لها، ولائق مع ذلك يدعو إلى الظن بأنه بتصوره إلا أن يكون روحياً خالصاً .

وعن الحرية كما يفهمها هية فإنها تتعلم بعدة فضائل ذات أهمية قصوى للحياة الباطنية ، وينتج عن الجبرية الفيزيقية التي يعتنقها أن العمل الظاهرة التي يدين لها الإنسان ببقائه غير موجودة أمام إرادة الله المتسلطة إلا في صورة وسائط مكلفة بمهمة وقتية يمكن الله أن ينزعها منها في أية لحظة ، وإذن فكلما تقدم الإنسان في الحياة الروحية كلما تخلص من تلك الوسائط لكي لا يتطلع إلا نحو المقسم الوحيد للحياة . وهذا هو موقف التجرد . وفكرة التجرد واللفظ الذي يعينه وكثير من التوضيحات التي تتصل به قد أخذها هية من كتابات الزهاد المسلمين ، ولكن إن ما يفصله عنهم أنه بمنحه الإنسان الحرية الأخلاقية ، بينما لا يفعل ذلك المسلمون السنيون أو يفعلونه فقط إلى حد ضئيل ، استطاع أن يلائم بين تأدية الواجبات الفردية والاجتماعية والثقة المتكاملة في الله الذي يسمح أو لا يسمح الإنسان أن ينفذ ما يكون قد فرره بنية مستقيمة ولكن بشعور تام بحدوده بالنسبة لفاعلية عمله إن كل ما يتوسط بين الله والإنسان هو في الحقيقة العدم ، وعلى ذلك لا يكون لأفعالنا قيمة إلا باتجاهها لإتجاهها مطلقا إلى الله ، وأن الفضيلة التي ينبغي الحصول عليها هي « تطهير العمل » ، أي الاخلاص ، لأنها هي موضوع الصراع المستمر بين النفس وبين عدوها الفادر وهو الشهوة التي عندها تكون كل الوسائل طيبة لافساد الاخلاص . وهي تهاجنا على أرض العقيدة ، فتحاول أن توفقنا في الخطيئة فيما يختص بمبادئ الدين العظيمة مثل الخلق ووحدة الله والطاعة الواجبة له والنزول والقانون والنبوة والرواية وخلود النفس والعدالة الالهية والجزاء في الآخرة . وهي تعمل جاهدة لافساد أعمال الإنسان بأن توحى اليه الكبرياء إن فعل خيرا أو على العكس ترده عن فعل الخير بأن تقيم أمامه شبح النفاق وهو كابوس المخلصين . وهي إذ تدخل في روع الإنسان أنه ليس حرا فإنها تحاول أن تجعله يعتقد أن نواياه ليست ملكا له .

ويجب أن تدفع المذاهب الزائفة التي تثيرها الشهوة بواسطة حجج مناسبة. فنحن ندرك الآن لماذا بدأ كتاب « واجبات القلوب » بمرض فنى لمسائل عقائدية هريصة يبدو مختلفا مع باقى الكتاب ، وأن الإيماءات الهديفة التي تحاول الشهوة بواسطتها منعنا عن العمل ، سوف لا تكون ذات فاعلية إذا ما طبقتنا القاعدتين البسيطتين « تمييز الارواح » ، يكون الفعل خيرا إذا لم تنتظر الجزاء عليه إلا من الله وحده ، فإذا أحسننا بأننا مستعدون لعمله حتى عندما لا يحس بنا أحد ولكي نتمحق الكبرياء والاعتزاز بالنفس ، يجب أن نذل أنفسنا والذل هو فضيلة هامة جدا لدرجة أنه يعالجها في فصل خاص ، والذل هو أكثر من مجرد وسيلة لانقاء الكبرياء ، وهو عامل رئيسى فى الحياة الروحية لأنه يعين العبد على التخلص من صفات السيادة التي لا تناسب سوى الله وحده ، وترده إلى موقف الخضوع وهو الموقف السليم الوحيد أمام سيد كل شئ . ( الله ) وهو الذى يفتح أيضا الباب لكل فضائل الحياه الباطنية الأخرى .

ولأن الانسان مركب فهو لا يستطيع أن يستمر دائما فى الطاعة وأن يودى كل واجباته نحو الله . فهو يتخلى عنها بالضرورة تقريبا . وأن اصلاح أخطائه يتم عن طريق التوبة . ولا يمكن التحدث عن التوبة إلا عندما نشعر بأننا قد أذنبنا ثم الاقتناع والتعهد بالألا نسقط ثانية . وهذه مسألة عامة عند المسلمين وقد عرفها سعدي . أما الايضاح الذى قام به بهية فى هذا الموضوع فيقدم تشابها كبيرا مع تعاليم المؤلفين المسلمين ، ولكن عالم اللاهوت اليهودى يصر بصورة أقوى من البعض منهم على ضرورة إصلاح الخطأ المرتكب على حساب جاره ثم ياف بالصمت ، وهو أمر ذو مغزى ، كل الوسائل المصطنعة للتفكير التي تمتلئ بها كتب الزهاد المسلمين . وعندما تتحقق شروط التوبة بإخلاص وصدق فليس هناك ذنب لا يمكن الصفح عنه منها عظم .

لكي نتأكد من نقاء حياتنا الباطنية من المفروض علينا أن نرقب بيقظة كل الحركات، وأن نمارس بدون توقف إمتحان الوجدان . ويعرض بهيمة بإسباب مظاهره المختلفة . وبإختصار هذه هي الطريقة الواجب اتباعها: أن نقابل نعم الله بسلوكتنا تجاهه مقدرين لنعمة ونحن نساءل إذا كنا تجاه محسن انساني أو شخص سام فإننا لانفعل أكثر مما نفعله إذا كان الامر متعلقا بآله .

وبعد أن عرض الإعداد للحياة الباطنية على هذا الوجه يتبقى وصف هذه الحياة نفسها ، إنها مكونة من ارتباط بالقيم الروحية والانصراف عن المتع الزائلة لهذه الدنيا وهي متجهة بقوة مطلقة نحو الله بدون أن تشمل مع ذلك القطيعة للكاملية مع العصر، وهو ما يكون ضد نظام العالم الذي أراده الخالق . وتبعاً لذلك فإن الزهد ( وأنه على هذا الوجه يحدد بهيمة متابعاً العرب نوع الحياة للفضلاء ) لا يقر التقشف الزائد عن الحد ، والنسك والطهارة الكاملة . وهو قبل كل شيء إمتحان مستمر للوجدان وخضوع لإرادة الله . ولا يوجد مع ذلك في كل عصر الا عدد ضئيل من الزهاد الكاملين في العالم ليكونوا نموذجاً وتشجيعاً لمعاصريهم الى الحد الذي يدهى فيه هؤلاء الى ممارسة التجرد .

إن قوة الحياة الروحية هي حب الله أي انطلاق النفس الذي يحملها الى أن تتجه بجهورها اطلاقاً نحو الله لكي تلحق بضموته اللطوى . وأن التوضيحات التي يكرسها بهيمة لهذه المرحلة العليا من الكمال لا تؤدي الا الى خيبة أمل للقارىء . فإلى جانب قطع مأخوذة من الأدب الاسلامى معروضة بطريقة مهلهلة مشوشة يكون هذا الفصل في أساسه تعليقاً مستلهاً من التلود من الآيتين الأولىين للشمة Shema ( أصغ يا اسرائيل . . . صوف تحب السيد . . . ) ومن الواضح أن بهيمة قد وصل الى النقطة التي فيها لم يستطع بعد محاكاة المسلمين دون أن يجعل لنفسه أفكاراً صوفية ، كان يراها بلا شك منافية لتقوى اليهودية الحقة . وكان حب الله في

لاهوته على الأكثر بمجموعة درجات الكمال التي وصفها من قبل، والتي لم يتجاوزها كثيراً. وأن حبيب، الله كما رسم صورته المثالية يقف على بعدهينة من موضوع الحب. وهذا الحب ناشئ لا من رغبة ومن فورات عاطفية بقدر ما هو ناشئ من الخوف والهيبية، وهو لا يعرف عذوبة الود التي لا توصف مع موضوع حبه ولكنه يجهل أيضاً على العكس آلام البعد وعذاب الجذب الروحي، وذلك الرعب المرضى المشاهد كثيراً لدى الصوفية المسلمين الذي يضره لا بالصحة الأخلاقية فقط بل أيضاً بالصحة الجسدية للحب.

ومن ثم هل يمكن إعتبار بهية متصوفاً؟ لا بالتأكيد إذا اعتبرنا كصفات ضرورية للصوفية الصحيحة، الجذب الحقيقي أى الإتحاد مع الله وإفناء الشخصية. ولا يوجد عند بهية إذا تحدثنا بعبارات الصوفية المسيحية سوى طريق التطهير وطريق الإثراق وليست البتة طريق الحلول أو الاتحاد مع الله. وقد يكون من الأحوط ألا نتحدث هنا لا عن مذهب زهدى في بنيتة يوجد مع ذلك أفكار معينة ولكنها ليست حاسمة عند التصوف، إن ما هو مختص بهية هو أن مادة العاطفة الصوفية (وهذه وظيفة عامة للنفس البشرية وأساساً مستقلة عن كل تعيين عقائدى) قد وصلتته ليس فقط عن طريق اليهودية ولكن أيضاً وبنسبة عجيبة عن طريق دين أجنبى دون أن يتوقف مذهب اللاهوتى لأجل ذلك عن أن يكون خاصياً مثل أى مذهب لاياً كان من لاهوتى لليهود أو المسيحيين أو المسلمين كل فى مجاله الخاص. باختصار إذا نظرنا الى تصاليم بهية من الراوية التاريخية أو الراوية للتصورية كأننا نصدم دائماً بسر شخصيته الذى لم ننتجح فى النفوذ إليه، أما مذهب المعروف بسموه ودقته فلا يميل أكثر من اكتساب الميل (الانجذاب إليه).

# الفصل الخامس

## الافلاطونية المحدثه اليهودية

في القرنين الحادى عشر والثانى عشر

بعد المجهود الفكرى العظيم الذى بذله ابن جابرول وقيام بهية بتركيب مذهب كامل للحياة الباطنية ، لم نجد الفلسفة اليهودية فى أسبانيا ( ولانقصد هنا الأقاليم الأخرى الداخلة فى دائرة الحضارة الإسلامية ) من يمثلها ، إذا استثنينا جودا هاليفى ، إلا شخصيات من الدرجة الثانية أو الثالثة بالنسبة للأصالة وقوة الفكر .

وفى مبدأ الأمر إستمرت الافلاطونية المحدثه فى تقديم إطار تصورى ولكنها كانت أفلاطونية محدثة شعبية فقيرة من الناحية الميتافيزيقية ، وكانت تستقى من مصادر متنافرة ، وقد أعانها فى ذلك كتب إخوان الصفا ، ومن المحتمل أيضا بعض الافلاطونيين المحدثين الأسبان الذين لانعرف عنهم إلا شيئا ضئيلا لسوء الحظ ، ولكن نقلت أيضا مؤلفات الفارابى وابن سينا ( والى بعضها قوى أكثر فأكثر التأثير الأرسططاليسى الذى سوف يتغلب تماما يوما ما ) ، بينما لم ينسئ أيضا ما اكتسبه المفكرون اليهود من الأجيال السابقة . كانت تقرأ مؤلفات ابن جابرول وهية ويستفاد منها ، وكذلك سعدية ومعه بقيت بعض عناصر كلامية . ولقد عاش بعض المؤلفين الذين سوف نتناولهم الآن فى إقليم من أسبانيا الذى إنتزع من المسلمين . ومن ثم جاءت الاتصالات بالفكر للسيسى والاهتمام بالمجادلات التى كانت أشد حماسة مما كانت عليه من قبل .



## القسم الأول كتاب النفس

وهناك عينة غريبة جداً لهذه الافلاطونية المحدثة تتمثل في تأليف مجهول المؤلف ( وإن نسبته إلى بهية غير صحيح ) وعنوانه ( هن النفس ) ( كتاب معاني النفس ) والذي لا نعرف تعيين عصره بدقة ( وعلى كل حال لا يكون سابقاً كثيراً على نهاية القرن الحادى عشر ) ولا المكان الذى ألف فيه .

لا يتردد ذلك المؤلف المجهول أن يماثل مذهب النوراة بيمتياز يقينية الافلاطونية المحدثة . ولكن هذه اليمتيازات التى تعرض فى صورة شائمة قد تحولت عن غرضها الاصلى ، لانه ادخلت فيها فكرة الخلق . وفى نفس الوقت يعرض فيه المذهب الفيضى بمجازة المؤلف : العقل الفعال والنفس والطبيعة والمادة وأجرام الافلاك والنجوم وأربع عناصر ، وهذا تتابع ضرورى ، ولكن الكل مخلوق بواسطة الله . علاوة على ذلك تشابه الكائنات العليا مع التجليات المختلفة للمجد الالهى ، وهى عملية صبغ المفاهيم الفلسفية بصبغة لاهوتية التى فتح سعادة الطريق اليها ، ولتى سوف نلتقى بها فيما بعد . إن الكائنات العليا تفرس القوة الإلهية فى الكائنات الدنيا لكى تتجلى الحكمة الالهية فى كل العالم . وإن ما يبرز بصفة خاصة فى هذه النظرية ، هو ثنائية العالم المحسوس والعالم فوق المحسوس .

ويغلب التصور نفسه على السيكولوجية . فالنفس وهى جوهر مستقل عن الجسم ، تكون جزءاً من العالم فوق المحسوس ، وهى تهبط من العالم العلوى ( وهى لانولد كما يدعى ابن سينا فى نفس الوقت مع الجسم ) ثم تكتسب خلودها عندما تعود إلى موطنها السماوى — وإن هبوطها فى هذا العالم السفلى عبارة عن رحلة

شاقة تترك كل مرحلة منها آثاراً فيها — وهي فكرة كانت منتشرة في الهلينية في عهد إنحطاطها ، وأسفلت بصفة خاصة بواسطة الغنوصية ، والنفس عندما تتحدد مع الجسم تنحط إلى أن تنفى أصلها، ويجب عليها أن تتخلص ، عن طريق معرفة الفضيلة ، من ارتباطاتها بالجمانية لكي تستطيع أن تعود إلى العالم الروحي . ولا يمكن لهذه العودة أن تتحقق إلا إذا رجعت للنفس إلى أصل كاملها العقل والاخلاق . وإذا لم تكن سوى الكمال الاخلاقي ، دون المعرفة ، فإنها تدخل بعد الموت جنة أرضية لتجد فيها ما لا يزال يمزجها .

ولقد لجأ أفلاطون من قبل ومن بعده الأفلاطونيون المحذثون إلى فكرة تناسخ الارواح ليصور عقاب النفس التي تترك الجسد مدلساً . وقد رفض المفكرون اليهود ( ماعدا معظم القباليين ) هذا الاعتقاد ، وعلى العكس قال اسحاق لسراييل من قبل ، نقلاً عن مصادر يونانية ، وكرر ذلك ابن جابريول بأن النفوس التي دلت على هذا الوجه ، محكوم عليها أن تهيم تحت السماء التي تتطلع إليها ولا تستطيع دخولها .

إن كل تلك الصور الاسطورية توضح بقوة في كتاب النفس x (Dal'Amo) حتى الوصف المفصل للأنواع المختلفة من المقوبات التي تنزل بالفئات المختلفة من المذنبين .

## القسم الثاني

### ابراهيم بار هيا

Abraham Bar Hiyya

إن المجد الحقيقي لهذا المفكر اليهودي القبطاني يتمثل في مؤلفه في الحساب والفلك ، بينما يبين إنتاجه الفلسفي واللاهوتي، وهو الذي يهمننا هنا ، عن حماسة واحترام أكثر منه عن تمآاذ ووضوح . وهذا لا يمنع أنه بكونه عقلية عمدة بالبحث ولديها معلومات واسعة ولو أنها غير مستوعبة تماما ، إنه قد أثار كثيرا من المسائل التي سوف نجد لها موضع تناول بكثير من العمق عند مفكرين لاحقين .

وقد عرض ابراهيم بار هيا آراءه المتناقضة نوعا ما في نطاق الفلسفة واللاهوت في مؤلفين صغـيرين موجزين نسبيا ومكتوبين بالعبرية . أحدهما يعرض في صورة مواظف في الدروس النبوية تتلى في الكنيس في يوم « الغفران للكبير grand Pardon » وهو « الهيجون هانفش Heggou ha-nefesh »<sup>(١)</sup> ، والثاني يحمل عنوان « ميجلات هاميجال Megilat ha-megalle »<sup>(٢)</sup> وهو

---

(١) وترجمة العنوان الكامل هي : « تأمل النفس الخريزة عندما تدق على أبواب

التوبة » .

(٢) يعني : « التصنيف الصغير المنزل » ( من تاريخ وظروف مجيء المسيح ) ولكن

في تلك الصورة التي عبر تماما عن الموضوع الرئيسي للكتاب ، فأق هذا العنوان القوي اقل في صور متنوعة كان بالأكد لاحقا للمؤلف ومن التواريخ المذكورة في النص يستخلص

أنه تم تأليف هذا الكتاب فيما بين ١١٢٠ و ١١٢٩ .

مؤلف متعلق بالعلم بالمسيح الموعود .

وإذا تربط المواد المنفردة في هذين التصنيفين (والمذكور أولاً يبدو أنه كان سابقاً تاريخياً على الثاني) ، فإننا نحصل على لوحة كاملة بمض الشيء - والتي ينبغي علينا أن نردها هنا إلى حجم أكثر تواضعاً - لتأملات ابراهام بارهيبيا .

أن الواجب الاساسى للإنسان الذى وهب للعقل هو أن يعرف الله ، ولكن هذه المعرفة لا تتحقق إلا عن طريق معرفة الذات . وإذا سلطنا على هذا الوجه مع اليونانيين بأن ( le gnothi seauton ) هو تعاليم إلهى فإن العلم يكون له قيمة دينية (١) .

وينتهى التحليل الميتافيزيقي ، ابتداء من الإنسان ، إلى المادة ، والصورة ، وهما مبدءان غير قديمين المبدئين القديمين ، لم يوجدوا أيضاً في الفكر الإلهى قبل الخلق حيث أن الله خالق العالم من العدم .

ومن ناحية أخرى فقد اعتنق ابراهام بارهيبيا مع ذلك المذهب الفيضى الشائع وأن الخلاف الوحيد هو أن المادة لا تدخل في هذا المذهب في سلسلة الفيوضات ولا تندرج فيه الجواهر الروحية التى فيها تفيض صور العالم الجسدى التى هى في حاجة لأن تكتمل بالمادة .

---

(١) ويسكر المفكرون المسلمون واليهود ( المتكلمون أو الفلاسفة ) سواء أكانوا صوفية أو قباليون ، كثيراً هذه الفكرة التى تأخذ بالطبيعة معنى مختلفاً عند كل جماعة : فقد وضعا المسلمون على لسان عمدة وجلوه يقول ( كل من عرف نفسه فقد عرف ربه ) أما اليهود فقد دروا آية في الكتاب المقدس : يعقوب ص ١٩ ، ص ٢٦ ويفسرونها هكذا ( سوف أرى الله من خلال جسمي ) .

ويكون العالم العقلي في خمس درجات، أو في رأى المؤلف هناك على حد قول الفلاسفة ، خمسة عوالم مضيئة ، : العالم المضيء ، وعالم السيادة وأخيراً عوالم العقل والنفس والطبيعة . وهى عبارة عن تجليات النور الالهي وهى تطابق أيضاً الدرجات المختلفة للروحى الموجه إلى البشر وإلى الملائكة ، كما هو موجه إلى الصور المختلفة للسعادة في الدار الآخرة .

هذه التأملات المركبة (١) التى حصلنا أساسياً على تسيبها ، بينما هناك كثير من التفاصيل لم نحدد بعد ، بواسطة ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثنة عن نظرية ( الضوء ، في هذا السياق معادل رمزى للعقل ) هذه التأملات المركبة تقدم هذه الخاصية التى تجعل من التصورات الفلاسفية آراء لاهوتية . وهذه الطريقة التى شاهدناها مطبقة عن سعدية (٢) وفى كتاب النفس ، هى سمة أساسية من منهج ابراهام بارهيا (٣) .

وإذا اعتبرنا جدلاً الاحتمالات المختلفة الممكنة للصورة فانا نكتشف أن واحداً من بينها هو الإتحاد الممكن تحليله مع الجسم ، وفى هذا الامتزاج لا تكون الصورة

---

(١) أسربت هذه التأملات خلال مقاطعة البروفنس مع تنيير وسوء فهم فى لاهوت مذهب الحسادى أى الربى الذى تلقى هكذا شيئاً من الأفلاطونية المحدثنة على غير تولد .

(٢) وأدى سجل بوضوح تأثيره أيضاً مع سفر ياصيرا عن تفصيل تفسيرات ابراهام بارهيا .

(٣) الذى ظهر عنده اتجاه سوف يستمر واضحاً . فهو اعتبار تعاليم الفلاسفة نقلاً لا قيمة له للمذهب الذى تنزل على امرائيل .

شيئا آخر غير النفس الانسانية .

وإن سيكولوجية ابراهام بار هياا المختصرة وذات العبارات للفنية المترددة تتأثر تأثرة بأفلاطون وتأثرة بأرسططاليس ، وتستختم كطعم لنظرية عن الجزاء أى علم الآخرة ، أى أنثروبولوجية ومذهب فى التوبة التى ، على الرغم من الاضطراب الذى يسودها فى أغاب الاحيان ، تبدو ذات أهمية لتاريخ الفكر .

وتبعاً لما تبلغه النفس من الاكتمال العقلى والاخلاقى ، أو أحدهما أو الآخر فقط ، أو لاثىء منها ، فإنها تعرف بعد الموت مصائر مختلفة .

إن الاكتمال العقلى والخالق مجتمعين يدخلانها مباشرة فى عالم المقبول ، أما النفس المكتملة عقليا ولكنها مدنسة بالخطايا ، فيجب أن تحتل العقاب الذى يتلخص فى أنها تهيم تحت شمس تحرقها بلبيبها ، أما النفس النقية أخلاقيا ولكنها خاطئة عقليا فإنها تنقل فى أجسام أخرى حتى تكتسب المعرفة . وأخيراً إن النفس التى لا تمتلك عقلا ولافضيلة ، فإنها تهلك مع الجسد .

ولم تكن هذه للنظرية الافلاطونية المحدثة تماما هى الكلمة الاخيرة عند ابراهام بار هياا الذى ينكر أيضا نظرية تناسخ الأرواح . وبإقترانها مع مذهبه عن التوبة يعرض مذهبها آخر لا يكون بدوره متلائما كثيرا مع مذهبه فى علم الآخرة وهو لاهوتى محض .

ويبين مذهبه فى التوبة القائم بالطبع على أساس من الحرية الإنسانية ، عن كثير من التقارب مع مذهب بهية ، وهذا لاينق وجود اختلافات معينة ولكنها فى نقاط ثانوية .

ومن وجهة نظر السلوك هناك فضلاء كاملون متجردون تماما من الدنيا

علاوة على الأثرار الذين لا ينصلحون ، وهناك خاطون ثابتون قد انصرفوا عن الدنيا بفضل جهد شاق . فالأولون لا يوحدون في الآخرة إلا بمجاهج روحية خالصة ، أما الجزاء الذى ينتظر الخاطنين الثابنين فلن يكون ماديا أيضا ، ولكنه يشمل رؤية الطيبات التى كانوا محرومين منها فى الدنيا وبذلك يقهرون ميولهم الخبيثة . هذا التأمل الغريب مأخوذ من ابن سينا .

ويرفض ابراهام بار هيبا فى كتابه الثانى ، فكرة تناسخ الأرواح التى لم يبعدها بطريقة واضحة جداً فى كتابه الأول . ويمرو الآن تعيين مصير النفس بوضوح إلى أمر جازم من العدالة الإلهية ويقول فيه إن نفس الخاطنين تهلك إذا تجردت من المعرفة وتتحمل العقاب إذا ما حصلت على المعرفة ، وعلى العكس يتوقف الجزاء المقرر للفضلاء فقط على فضائلهم لا على درجة إدراكهم .

وتبدو انثروبولوجية ابراهام بار هيبا أكثر لاهوتية منها فلسفية إذ أنها تتم بصورة مطلقة تقريبا بالمؤمن أو بذلك الذى يجب أن يكون مؤمنا بمولده أى بالإسرائيل .

والإنسان الذى خلق مباشرة بواسطة الله والذى منح السيادة على باقى المخلوقات الأرضية ، يتميز على المخلوقات الأخرى . وبالمثل كان وضع اسرائيل بعيداً عن بقية البشر (١) .

---

(١) يقول الموقف لأنه من الحق فى أى مكان لا يتجرد أحد من الكرامة المختصة عادة باسرائيل ، لأن أبواب التوبة مفتوحة لأى كان يدها : ولكن هذه النظرة العالمية لا تستمر فى بقية الكتاب .

ويمتاز الإنسان عن المخلوقات الحية من درجة سفلى بالنفس العاقلة — ولكن هذه النفس النقية فى أصلها تفرق نتيجة لزلة آدم ، فى النفسين السفليين (الشهوانية والمعنوية ) ، ولم تستطع أن تتخلص منهما إلا تدريجيا وفى مبدأ الأمر بفضل التكفير الجزئى الذى سببه الطوفان الذى خلصها من روابط الشهوانية ، وليست هذه النفس النقية نصيبا لكل الناس ومنذ عهد آدم لم تنتقل إلا إلى فرد واحد فى كل جيل (١) إلى أن تصل من خلال شيث ونوح وإبراهيم واسحق إلى يعقوب ثم تنتشر لدى أبناء هذا الجبر الاثنا عشر ثم عند ذرية هؤلاء ، وعلى هذا الوجه جاءت الأمة اليهودية ( التى تخلصت نهائيا من لطمخة الزلة الأولى عند التنزيل فى سيناء ) تستحوذ بصفة مطلقة على النفس النقية .

فى هذه النظرية التى تثير الدهشة لوجودها لدى لاهوتى يهودى ، يمزج إبراهيم بارهيا نظامين مختلفين من التأملات : التأملات المتصلة بالخطيئة الأولى التى لها فى الحقيقة سوابق تلبودية ، ولكن كان ظهورها من جديد عند هذا الكاتب يبين باحتمال كبير عن تأثير مسيحى ( وسوف نحمد فيما بعد مثلا أكثر وضوحا على ذلك ) ، ومن ناحية أخرى التأملات المتعلقة بانتقال مبدأ روحى مقصور على أفراد مختارين يفتقلون من جيل إلى جيل ، لأنه المذهب المنسوب خطأ للقديس كليمنتين . ولكن كان المصدر المباشر لإبراهيم بارهيا تبعا لكل الاحتمالات ، هو المذهب الاسلامى عن « النور المحمدى » أى القبس الالهى الذى انتقل انتقالا

---

(١) لكى نفهم معنى هذا التأمل ينبغى أن نتذكر أن الفكرة ذات الطابع الافلاطونى المحدث تخلط بين الحطة الكوزمولوجية والحطة الفردية ، وهو خاطئ فتح له الطريق غموض نظرية أرسططاليس فى العقل .



ورأيها من آدم إلى مؤسس الاسلام— وسوف يكتفى هذا المذهب أهمية عظمى  
في تفكير جوداها ليثى كما سنرى قريبا .

من المناسب أن نميز داخل الأمة المختارة نفسها من وجهة نظر المستوى  
الروحي الذى بلغته بضمنه جماعات من المؤمنين التى يطابق سلوك كل منها الاقسام  
الصفرى المختلفة للشريعة المنزلة ( الوصايا العشر ، والفيثيك أو للكتاب الثالث  
والاعداد وثالثا الديترونوم أو للكتاب الخامس ) ، ولأجل أن يعرض ابراهام  
بار هيبا هذه النظرية ويميز تلك الفئات الثلاث من البشر لم تفعل شيئا سوى أن  
ينقل أفكار الفارابى عن الأنواع المختلفة من المدن ، أى المدينة الفاضلة وتلك  
التي تكون أقل منها . وهذا مثل جديد للتوافق اللاهوتى لنظرية منزعجة من  
سياق فلسفى خالص .

وعن فكرة النبوة كتب أيضا ابراهام بار هيبا بضمنه صفحات شيقة ،  
ولكن فى سياق مختلف تماما عن ذلك الذى قنا بتحليله منذ قليل (١) .

هناك ثلاث درجات من النبوة تتجلى على التوالي فى ثلاث فترات من تاريخ  
العالم : من آدم إلى الطوفان ، ومن نوح إلى التنزيل على جبل سيناء ، والثالث  
يشمل موسى ومن جاءوا بعده . ولكن نبوة موسى ، طبقا للمذهب اليهودى  
الإجماعى منذ البتاتوك ، تبدو منفردة بصورة مطلقة عن نبوة الآخرين الموحى  
إليهم .

---

(١) لأن الأمر يستحق الإشارة اليه ، لأن ابن ميمون سوف يتأثر بصورة دقيقة فى  
علمه عن النبوة بهذا المذهب السبامى للفارابى الذى استخدمه ابراهام بار هيبا لأجل تفسير  
عام للتفسير فى الكتاب المقدس .

والسمة الأخيرة لتفكير ابراهام بار هيا هي مذهبه الخاص بعلم المسيح  
الموحد و علم الآخرة .

وكما فعل الكثيرون من المفكرين اليهود الآخرين ابتداء من سعية ، فقد اجهد  
ابراهام بار هيا ذهنه وحسّل في افراط نصوص الكتاب المقدس ليحسب تاريخ  
قيام المسيح الموحد ، وقد قرره بفضل ترتيب نوهين من الاعبارات : نظرات  
فلكية (١) ، وتأويل يقيم ارتباطا بين الستة أيام الخاصة بخلق العالم والسبع فترات  
( التي تتبعها الفترة السابعة التي فيها سوف تم كل الاشياء ) المتعلقة بتاريخ العالم  
وهذه النظرية كما يرضها ابراهام بار هيا ذات تأثير مسيحي بالرغم من بعض  
السوابق في الاجادا . وهناك اتفاقات في التفاصيل تجعل من المحتمل أنه قد أخذها  
بطريق مباشر أو غير مباشر عن أيدي دور الأشييل .

إن ابراهام بار هيا ، بابداعه هذا الاطار الزمني لتاريخ العالم ، يعارض  
التأثير الاسامي للأفلاطونية المحدثة ، لان السمة الأساسية للأفلاطونية المحدثة  
الموجهة إلى الابدئ والمعقول أن تقلل من قيمة الزمن والتاريخ ، بينما يعود هو  
إلى تصور عام للعالم مطابق أكثر بكثير للمذهب اليهودي التقليدي .

وستكون العلامة لنهاية الأزمنة بمك الموتى الذي يقدم هذا الكاتب لتأييده  
كل أنواع البراهين العقلية . ويبدو هذا المذهب مضطربا نوعا ما ، ولكنه يتميز  
بخصوصية ضيقة : سوف يبعد الوثنيون تماما من البعث وسوف تقع كل الأرض  
التي أخلت من ساكنيها الآخرين في النهاية من نصيب أبناء اسرائيل - وإلى جانب هذا

---

(١) علامة على أن ابراهام بار هيا كان رياضيا وعالما بالفلك مهوراً فقد كان أيضا  
مريدا مقتنعا ب علم التنجيم وعارك أيضا ز لقامة طوابع النجوم مما حدا بأسسه معاصريه .  
هو جودا برزيلاي أن يلومه بعدة على ذلك .

يتمسك المؤلف بفكرة الجزاء الروحي في جهنم والجنة ، وباختصار أن عمله من الآخرة هو صورة لبقية فكره : نفس المجموعة من الأفكار المتناثرة التي تجرد مؤلفاته من معظم أهميتها النظرية ولكنها تجعل منه مبشرا في مجالات مختلفة وتؤكد له بعض الإهمية في توضيح الفكر اليهودي في العصر الوسيط (١) .

• • •

ولنفرد هنا ملاحظة مختصرة لأحد معاصري ابراهيم باز هيبا هو التلودي جودا بن بارزيلاي البرشلوني الذي ترك تعليقا مضطربا كل الاضطراب على كتاب الخليفة ، ولم يكن لديه أى شيء من الفكر المنظم ولكن ما يختص به شخصيا في هذا الكتاب المحشو بمستنخرجات من مؤلفين مختلفين ، يمكن أن يشهد اهتمام مؤرخ اللاهوت اليهودي لسبين : مناظرته ضد الدين المسيحي ، وكيفية من عقلية يمكن أن نصفها بأنها ما قبل القبالية لأنه يهد من نواحي كثيرة لمذهب السرية في الصورة التي سوف ينتشر بها بعد ذلك بعشرات الأعوام .

وفيا يختص بعلاقة الله بالخلق ، يوضح جودا بن بارزيلاي ( Juda ben Barzilai ) نظرات من الاجادا المتأخرة ومن سعديفة في تعليقه على « سفر ياسيرا » .

(١) هناك مؤلف سابق لايبراهيم بار هيبا هو الشاعر والاديب مومى بن مزرا القى اشتغل أيضا بالفلسفة ، ولكن ما أمكنه أن يكتبه في هذا الشأن قد فقد بأكله تحريبا . ويبدو أنه لم يكن له أهمية . ونحن نعرف أنه نرا لابن جايبول وقد حفظ أنا فيه قطعة من أمبدوقليس المزوم ، مما يدل أنه كان يتابع تيار الأفلاطونية الحديثة في أسبانيا حيث كانت هذه النصوص زائعة . وهو أيضا أول مؤلف يهودى ينقل بوضوح عن الفارابى ( في عصره ) .

ومن الله الذى يكون فى مبدأ الامر وحيداً فى وحدانيته يخرج روح القدس . ذلك أن الله يحوى فى ذاته كل الاشياء بالقوة ، ولكن لانه لم يخلق فانه يبقى بجهولا ، ولا يمكن أن يسمى الله ، فوجود العالم قائم إذن على نوع من الضرورة ملتصقة بالذات الالهية نفسها . والروح القدس الذى هو أول مخلوق وشارة الالهية للمخلوق ، يحيى العوالم ، وتتخلص وظيفته فى أنه يتجلى لللائكة والانبيا . وقد بين چودا بن بارزىلاى الخطر من اقامة الروح القدس بهذا الوصف فى أفنوم ، مما يضر بوحدة الله ، وهو يعتقد أنه يتقى ذلك بابرار صفة الخلق لهذا الجوهر الذى يلوم المسيحيين لوما شديداً لانهم منحوه صفة الالهية (١) .

ويبدو أنه يميز أيضا من روح القدس ، مخلوقا آخر يطلق عليه الاسم التقليدى د عرش المجد ، أى النور الذى يتجلى للانبيا لكي يطمئنهم على صحة رسالتهم . ولكن هذا النور يكون كثيفا جداً عند مصدره حتى يمكن أن يرى عادة فى تمام صفاته . فهو يبدو إذن فى صورة مخففة غالبا ، وأحيانا فى صورة بشركا فى الرؤية التى لمح فيها النبى دانيال د قديم الايام ، .

وفى تفسيره دسفر ياسيرا ، يستخدم چودا بن بارزىلاى غالبا طرقا سوف تفتشر فى تفسير القباليين ، وهى نظرات فى حروف الهجاء ورسما وقيمتها العددية ، ولكنه يجمل أيضا نظرية الاسفار والاسماء التى سوف يطلقها القباليون على هذه الاسفار . ويورد مع ذلك تعليقا غير معروف فيه يبدأ هذا التأمل الاخير دون أن يكون له صورته الكلاسيكية .

(١) فيما يتعلق بخلاص غير المطهرين كان چودا بن بارزىلاى متشدها مثل ابراهام بار

هيا ، وقد وعدم جيبا بهم .

## القسم الثالث

يوسف بن صديق

( المتوفى عام ١١٤٩ )

هذا العالم الذى كان على اتصال بجوداها ليني و ابراهام بن عذرا والذى كان هو نفسه شاعراً ، أنهى حياته العلمية كمضو فى المحكمة الربانية فى قرطبة . وقد كتب باللغة العربية مؤلفا فى المنطق لم يبق منه سوى عنوانه ، ومؤلفا نصف فلسفى ونصف لاهوتى تحت عنوان « العالم الصغير » ، ( Le Microcosme ) لازلنا نقرأه فى ترجمته العبرية .

ويدل هذا الكتاب على معرفة واسعة ومهارة جدلية عظيمة ، بما يتعارض مع النقص فى قوة وتماكك التركيب العام للفلسفة الذى يبسطه .

ونرى فيه المؤلف متأثراً بثلاث تيارات فكرية هى الافلاطونية المحدثة والارسططاليسية وعلم للكلام .

ويتغلب تأثير المصدر الاول بوضوح ، وهذا التأثير منقول عن تعاليم ابن جابربنول — وفى الواقع أن يوسف بن صديق هو الفيلسوف اليهودى الذى يدعى بالاكتر إلى كتاب « ينبوع الحياة » ، ولكنه استخدم أيضا أسانيد أخرى من الافلاطونية المحدثة . وفيما يتعلق بأحد المسائل اللاهوتية العويصة ( وهى تلك المتصلة بالإرادة الإلهية ) التى لم يجرؤ على حلها بنفسه ، يحيلنا إلى « كتاب أمبدوقليس » ، مما يدل على أنه كان مطلعاً على الانتاج الذى كانت تستقى منه المدرسة الافلاطونية المحدثة فى أسبانيا الاسلامية المنبثقة عن ابن مسرة — وأخيراً تمثل

تعالیه عددأ كبيرأ من الاتصالات الوثيقة بكتاب «تسوعات أفلوطين» . وكانت هذه الإتصالات من التعدد والكثرة لدرجة أنه يمكن ارجاعها فقط إلى كتاب الثيولوجيا لارسططاليس الذى لم يفسر فيه معظم النصوص الأفلوطينية المشار إليها ، ويبقى علينا أن نعين الطريق التى أمكن لها أن تصل إلى يوسف بن صديق .

بالنسبة للفكرين اليهود السابقين تبدو نسبة العناصر الارسططاليسية فى ارتفاع عظيم فى كتاب « الكون الصغير » ، ولكن لا يكون هذا الارتفاع إلا من ناحية الكم ، أما وضع المسائل فيبقى أيضا من جوهر أفلاطونى محدث ومن علم الكلام . وهل كانت زيادة العنصر الأرسططاليسى عند هذا المفكر اليهودى فى الربع الثانى من القرن الثانى عشر ، تبين بأن معاصره چودا هاليفى نظر بجدية ( وقد أوضح الغزالى الطريق ) إلى الخطر الذى تمثله الأرسططاليسية بالنسبة للأديان المزلّة ، وأيضاً إنتصار هذه الفلسفة عند الجيل التالى ، جيل ابراهام بن داود الذى تابعه عن قرب ابن ميمون .

وبالنسبة لعلم الكلام كان يمكن أن يحدث تأثيره بصورة كافية عند يوسف بن صديق من خلال سعديّة وحبية أيضا . ولكن الحقيقة تختلف ، وباختصار فقد حدث الآتى : استخدم كتاب « الكون الصغير » ، بتوسع علم الكلام الأشعرى ليهاجم دون مداراة علم الكلام المعتزلى الذى يمثله أساسيا القرأتى يوسف البصير .

يبدأ يوسف بن صديق من تلك الفكرة التى تتلخص فى أن معرفة الذات هى مفتاح معرفة الكون ، انطلاقا أيضا من معرفة الله بكونها شىء ممكن ، هذه الفكرة التى ذكرنا مفتأها وانتشارها عندما لحصنا المذهب اللاهوتى لابراهام بارهيبيا ، برزت هنا أيضا بقوة لأنها امتزجت مع تصور الكون الصغير الذى صار مألوقا عند القراء اليهود من طريق « سفر ياسيرا » . فالإنسان وهو باعتباره كوننا

مصنفاً يمكن بدقته في تركيبه الجسماني والنفسي تركيب العالم الكبير .

هذا هو التصوير الذي يقع فيه كل عرض يوسف بن صديق ، وهو عرض خماسي فيه فلسفة الطبيعة والميكولوجيا واللاهوت الصحيح ( الله وصفاته ) والأخلاق وعلم الآخرة .

وعلم الكون ( Ontologie ) عند يوسف بن صديق يتبع على العموم نظيره عند ابن جابروله الذي يتميز بالتمسك بالثنائية ، الصورة - المادة ، حتى في المقبول . وفي التفاصيل يلاحظ تأثير أرسططاليسى قوى جداً ، وكذلك في نظرية العناصر ، وفي مذهب « للعنصر الخامس » ، الذي لم يقر بوجوده أفلوطين وابن جابروله وبهية . وعلى العكس يقبى مؤلفنا نظرات معظم للشراح اليونان والعرب لأرسطو ، وهم الذين عقدوا النظرية العامة للصورة وللمادة بأن أدخلوا « الصورة الجسمانية » ( الكم أو الأبعاد الثلاثة ) ، وأعطوا أول تحديد للمادة غير المحددة تماماً في ذاتها .

وبعد الوصف الفسيولوجى للإنسان الذى فيه وضعت مهطيات الطب اليونانى العربى في خدمة موازنة دقيقة بين « العالم الصغير » والكبير ، أخذ علم النفس الحقيقى عند يوسف بن صديق على عاتقه بصفة خاصة ، لإثبات عدم جسمانية النفس وجوهريتها ، وهو تدليل غزير من جوهر أفلاطونى محدث وأعظم احكاماً من تلك التى نقرأها عند اسحاق اسرائيل وفي « كتاب النفس » :

فالنفس لا جسمانية أولاً لأنها مجردة من كل صفة مكانية ( امتداد أو شكل ) والجسم على الخصوص غير حى في ذاته ، وهو لا يتلقى الحياة إلا من النفس ، وتبعاً لذلك يجب أن تكون النفس بصفتها مبدأ حيويًا للجسم ، غير جسمانية ، وإلا يكون من الضرورى أن نفترض له نفساً ثانية ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

والنفس ليست عرضاً (وهذا ضد بعض المنكلمين ، ولكن البرهنة كلها خاطئة لأن علم الكلام يستخدم لفظ «عارض» ، في معنى آخر خلاف أرسطو) وهي تكون جزءاً من وجود الانسان ذاته بحيث أنه من المستحيل أن نفكر في الانسان دون أن نفكر في نفس الوقت في النفس ، وهي لا تتميز فقط عن العوارض العابرة ولكن أيضاً عن العوارض المستمرة مثل اللون الأسود للزنجي . ذلك أن هذه العوارض الدائمة تكشف عن صفتها الحقيقية بأنها في الواقع لا تلتصق بطريقة دائمة ببعض الافراد ، ولكنها تخضع للتغير بالنسبة لآخرين .

فالنفس هي الوجود ذاته للانسان ، لأنها تكمن في جميع الافراد ، وباختصار هي جوهر روهي مستقل عن الجسم الذي تحكمه . وقد حاول يوسف بن صديق بعد ذلك أن يحصل ، عن طريق تفسير تمسقى إلى أقصى حد ، على الالفاظ نفسها لتعريفه الافلاطوني المحدث في تعريف أرسطو دون أن ينجح في ذلك إطلاقاً .

ولم يصل يوسف بن صديق مثل ابن جابرول والافلاطونيين المحدثين ، إلى أن يميز بدقة العقل والنفس للفرديين من العقل والنفس الكليين ، وبصرف النظر عن الغموض الذي يشيع على هذا الوجه ، في كل هذا القسم من علم النفس لديه ، فإن علاقات المستويين ، البشري والكوني ، تتضح بالطريقة التالية :

كل نفس فردية تستخلص بشأنها من النفس الكلية ، وهذه جنس بالنسبة للأولى ، لأنه بالنظر إلى وجود نفوس جزئية ، من الواضح أنه يوجد نوع «نفس» ، ولكن يكون العام بالنسبة لتخلص ما يكون الكل بالنسبة للجزء ، وعلى ذلك توجد نفس كلية تحتوي كل النفوس الجزئية .

وإذا كانت النفس الكلية تنقسم إلى كثرة من النفوس الجزئية تختلف حسب الافراد ، فإن ذلك يرجع إلى تكاثر الاجسام التي تستخدمها كاستقبال لها . وكذلك



ضوء الشمس الذى يكون واحدا ولكنه ينعكس بطريقة مختلفة على مختلف الأجسام التى يضيئها . وهذا الانقسام لا ينزع أبداً من النفس الفردية خاصيتها الجوهرية .

والجزء الثانى من الكون الصغير يتبع بكونه عرضا لاهوتيا بالمعنى الدقيق ، الخطوة المعتادة فى كتب الكلاميين : وحدة الله والعدل الإلهى وأفعال البشر والجزاء . أما المذهب المتعلق بالذات الإلهية فهو متأثر متأراً قويا بروح أفلاطونية محدثة ، وهو سلبى بوجه خاص والالوهية التى لا يمكن معرفتها فى الواقع ( والتى يثبت وجودها ، كما يقول علم الكلام ، ابتداء من حدوث العالم غير القديم )<sup>(١)</sup> لا تنبأ للعقل البشرى إلا من خلال أفعالها .

ويستمد العالم نشأته من إرادة الله التى ، وهى مكتملة بذاتها وليس لها أدنى حاجة ، قد أبدعته عن خيريتها المحضة .

ويفترض تعدد الأشياء وحدة الله ، فالتى ، بالنسبة للأشياء هو ما يكونه الواحد بالنسبة للأعداد الأخرى ، ولكن وحدته تنفى كل فكرة عن الكم ، وهى على الأصح لا يمكن إدراكها ، وهذا دليل جديد على السكالات الإلهية ، وحيث أنه يجب إبعاد كل فكرة كمية ، فإن فكرة اللانهاية ذاتها لا يمكن أن تنسب إلى الله إلا فى معنى مجازى .

وإن الصعوبات المتصلة بكل محاولة للتوفيق بين علم اللاهوت المنسكرفى

---

(١) فى هذا الجزء من عرضه يقيم ابن سديق رأيه على فكرة الكلاميين عن الجوهر الفرد ، دون أن يهتم بالتناقض الاصلى بين هذه الفكرة والتصوير الارسطاطيليسى الأفلاطونى المحدث الذى يتخذ أساسا فى الجزء الاول من كتابه .

أساسه ، والمعطيات المنزلة عن الصفات الالهية ، نحس بها بالطبع لدى يوسف ابن صديق بقوة ليست أقل مما لدى أى عالم لاهوت آخر .

ومن بين الصفات كانت الإرادة هى التى شغلت وأهمته بالأكثر ، لأن الإرادة الخلاقة الخالدة لله تستدعى قدم العالم ، ثم تلغى مع ذلك حرية الله وسلطانه ، بينما يودى افتراض إرادة مخلوقة إلى صعوبات أخرى ويعرض للخطر بوجه خاص مبدأ لامادية الله .

ولا يعطى يوسف بن صديق حلا صريحا لهذه المشكلة ، وهو يوجه مع الكلاميين الأشاعرة . نقداً قاسياً للمنزلة ( ويمثلهم يوسف البصير ) الذين يعتبرون إرادة الله مخلوقة . فالإرادة هى هى الذات . ولكن المؤلف يتمتع عن تفسير كيف أن عدم قابلية الله للتغير تتفق مع الإرادة ، وفتح بالرجوع إلى كتاب أمبودقليس ، أى إلى النظر الأفلاطونى المحدث عن كلة الإرادة التى رأينا مثالا لها عند سالمون بن جابريول .

وإذ يوضح يوسف بن صديق مذهبه فى الصفات بالتفصيل لا يستمر أميناً تماماً لموقفه الأول فى الثنى ، وفى رأيه أنه من الممكن أن نسلم بالصفات بشرط أن نتصورها بمثابة للجوهر ومختلفة عن تلك التى يمكن للمعرفة الانسانية الوصول إليها ، وهكذا يبدو إذن أن المؤلف قد سلم بتعيين معين لجوهر الالهية ، ولكنه يعلن فى صفحات تالية أن الصفات هى مجرد تعيينات للفعل الالهى ، وحيث أن الخلق كان كاملاً ، فإنا ننسب إلى الله الحكمة ، وذلك لايعنى مع ذلك سوى نفى الجهل بالنسبة له .

ويتلقى هذا المذهب الهزيل طابعا خاصا فى التطبيق الذى يكون له فى حياة الانسان الباطنية وفى سلوكه الاخلاقى .

إذا ما تأملنا في أفعال الله يمكن القول إن الله خير ورحيم . ويدعونا هذا التعيين الذي نخص به الذات الإلهية إلى محاكاة فعله ، ولذا تمثل الصفات بالنسبة لنا قدوة أخلاقية .

لننظر في نهاية الانسان ، إنها لا يمكن أن تكون سوى الحكمة أى معرفة العالم فوق الحسى ، ولكن المعرفة تشترط من ناحية أخرى استقامة الفعل وهذه تقودنا إلى السعادة الأبدية ، ونعرف أيضا انه كأنه الخير الحقيقي ثم نبذل الجهد في التشبه به .

ومن ثم لا يتوافق الكمال الإنسانى مع الكمال العقلى ، لأن الكمال العقلى شرط ضرورى له ، ولكن الكمال لا يتم إلا بمحاكاة الله ، الاله الفاعل لا المتأمل فى حياة أخلاقية .

ويبقى يوسف بن صديق أفلاطونيا باقامته هذا المذهب وبمجمعه الفلسفة تشبها بالله بقدر الامكان . وبتأكيده الالتزام وبتأخاذا الله نموذجا لنا فى ممارسة فضيلة العدل ، ولكنه يربط بذلك الأفلاطونية وتعاليم الكتاب المقدس والتلود فى هذا الموضوع : « كونوا قديسين لأنى أنا قديس . . . » .

وفى علم الآخرة عند هذا المؤلف ، يستمر للتأثير الأفلاطونى مسيطراً ، فهو يرفض مع ذلك فكرة تناسخ الأرواح ( وباشمئزاز كبير ) مثلا يرفض مذهب المعتزلة من الجراء بالنسبة لآلام الحيوانات . ويؤكد بصفة خاصة وبصراحة أكبر من كل سابقه ، على الروحانية للتكاملة للجزاء . فيها يقل العامة فى هذا الشأن ، فليس هناك جزاءات ولا عقوبات جسدية فى الآخرة ، وتناخص سعادة النفس فى هودتها إلى عالمها الأسمى حيث تضىء بدون وسيط بالنور للفائض من الله . وعلى المكس تحيا النفس الدنسة حياة تميسة وهى عمولة فى حركة الأفلاك

وعترقة بالنار الالوية . وهذا لا يتضمن انكاراً للبعث ، لأن الفضلاء بعد أن يتمتعوا بالثواب ، سوف يعودون إلى الحياة في عهد المسيح المنتظر ، ولن يذوقوا الموت بعد ذلك . هذا هو الامتياز الوحيد الذي يمنحه يوسف بن صديق للاعتقاد التقليدي عن الآخرة .

\* \* \*

### القسم الرابع

ابراهيم بن ماير بن عذرا

(حوال ١٠٩٢ - ١١٦٧)

عُرِف عن ابراهيم بن عذرا بوجه خاص أنه نحوي ومفسر للكتاب المقدس وعالم بالتنجيم ( ومؤلفه العظيم عن التنجيم بعنوان « بداية الحكمة » ، الذي كان في متناول جمهرة المسيحيين في وقت مبكر - يوجد منه أيضا ترجمة بالفرنسية القديمة - كان له شأن عظيم في العصر الوسيط ) .

لم يؤلف ابراهيم بن عذرا مؤلفات فلسفية لها ثناء من الانتشار أو الأهمية (١) ، إذ في الواقع أنه كان غير مستقر ودائم التنقل . ومثلا لف تعليقاته على الكتاب المقدس على حسب ظروف حياته المتقلبة . ومن هنا تنوع كتابات البعض من هذه التعليقات التي وصلتنا . وقد جاءت عقليته صورة من هيئته الخارجية . فقد

---

(١) لا يوجد سوى كتيبات له عن أسماء الله ، وكتابة « أساس الخوف » ( من الله ) هو موجز أيضا يشتهر من للنوع الفلسفي . ولكن تعليقاته على الكتاب المقدس تحتوي على استطرادات تبين لنا بقية التنزيل - تصورات الفلسفية واللاهوتية والفلكية .

عاج مسائل من أكثر المسائل حيوية، ولكنه كان عاجزا عن أن يتناول بنضوج مسألة هامة واحدة في تأملات محكمة ومطورة وبملاحظات نافذة، وكان مجادلا قاسيا ( فقد ألح بسوطه المفسرين القراءين في شراسة خاصة ) . وكان كلامه القارس لا يرعى حرمة لسلطات الماضي ذاتها التي كان مع ذلك يحفظ لها احترامها كبيرا . وفي الغالب كان أسلوبه مقتضبا إلى حد الغموض ، مليء بكتابات وصيغ ذات كثافة لا حد لها . وكان هذا الغموض متعمد في الغالب لأن بعض آراء ابن عذرا كانت — وكان هو يعرف ذلك جيدا — جريئة جدا ، لكي يستطيع أن يعرضها بدون فضيحة وبدون خطر ، في صورة سهلة التداول لا لول قارىء وفي مبدأ الامر كانت له جسارة في التفسير لان شدة روح النقد حملته أحيانا على تحقيقات تسمى الاخطاء التاريخية لاسفار موسى الخسة وجعلت منه أحد للبشرين بالنقد العقلي لاسفار موسى ( قد تأثر سبينوزا من قبل بملاحظات ) (١) . وكانت له آراء فلسفية جريئة أيضا لانه ، باستثناء ابن جابريول ، لم يكن هناك أحد من المفكرين اليهود السابقين متشبعا في عمق بالأيديولوجية الأفلاطونية مثله .

وأن تصوره لله يصطبغ بصبغة قوية من مذهب الحلوليين، فأنه هو الصورة الأصلية التي تفيض عنه كل القوى الفردية والعالم العقلي المجرد من التخير والفساد، يوجد أيضا بواسطة الله دون أن يكون وحده مطلقة مثله .

إن الجواهر العقلية تتكون من المادة والصورة .

---

(١) ينبغي مع ذلك ألا نأخذ فكرة « مبالغا فيها عن » العقلانية ، لابن عذرا — فن المفهوم أنه كان مبدئيا مشابها لتفسير الأدبي وأبعد التفسير الأجدى . ولكن لم يكن له منهاجيا قويا في الحقيقة .

وقصة الكتاب المقدس عن الخلق لا قيمة لها إلا بالنسبة للعالم المحسوس الذي له بداية زمنية ، ولكنه تشكل بوسيط من الجواهر العقلية الخالصة .

وخلود النفس عبارة عن اجتماع النفس الفردية مع النفس الكلية ، وهذه باجتماعها مع نفس النبي تكون العلة للفعالة للاشراق للنبوى .

ويتحدد علم الله بالكينونات العامة وبالمثل عنايته الربانية هي نوعية بالنسبة لهذا العالم السفلى المشكل من مادة قديمة غير مخلوقة . ولا يكون موضوعا للعناية الخاصة ولا يفلت من التمييز التنجسي العام سوى الافراد الذين تكون نفوسهم في اقتران مع النفس الكلية ، ثم الاسرائيلي عندما يكون مخلصا في الإتحاد مع الله .

## القسم الخامس

### جوداها ليني

(١٠٨٥ - ١١٤٠)

في تاريخ الفكر اليهودي لانستطيع أن نضع المؤلفات اللاهوتية لجوداها ليني تحت أى من العناوين الثلاث : الكلام ، الافلاطونية المحدثة ، المعنانية ، وهي التى تتيح لنا ترتيب كل مفكرى العصر الوسيط تقريبا ، من أشدهم تفاعلا إلى أعظمهم أهمية ، في سبيل عرض تعليمي .

وذلك أن جوداها ليني أعلن بأنه ليس فيلسوفا ، وقد حمله الاتجاه الاسامي لروحه أن يحيا بقوة عقيدته اليهودية المتمثلة في مراعاة أحكام التوراة التى لم يجل أحد قيمتها الروحية خيرا منه ولم كان يسمعه إذا أمكن لوجوده أن ينقضه بنامه في تحقيق تبعاً للشريعة المنزلة في الاطار الطبيعي لهذه الحياة ، أى في الارض

المقدسة ، مستخدما الوسيلة الطبيعية للتعبير عن الحياة الدينية ، أعنى اللغة العبرية التى تسمى على كل اللغات الاخرى . ولكن اسرائيل فى المنفى ، لم تحتفظ إلا ببضعة بقايا من العلم القديم الذى كانت تحتزنه ، والذى لم يكن علم اليونان سوى تقليد باعته له ، وقد اتناست تقريبا لغة الاجساد ( وكان جوداهالبنى يحس كسوء مأساوى بوجه خاص ، تنازع أيدولوجيته والوطنية مع اتجاهه الشعرى ، ليجد لنفسه مخرجا فى اللجوء إلى علم العروض العربى ) وقد أدعت الاديان المشتقة من اليهودية أنها تجاوزتها ونسختها ، وأحست الفلسفة بقوتها لتحل محل أية عقيدة منزلة .

ويشور جوداهالبنى ضد هذا ، فالفلسفة لاتعطى أقل اليقين ، وليس هناك حاجة من ثم للاجتهد لبيان اتفاقها مع الدين ، وبالأحرى لا حاجة للتمسك فى سبيل تبرير الدين فى مواجهة الفلسفة ، إذ ليس هناك من يقين حقيقى سوى اليقين الدينى ، وليس هناك من دين صحيح تماما ومطابق فى كل النقطاط للتنزيل فى سيناء ، وهو الاساس المشترك لكل أديان التوحيد ، إلا فى أحضان اسرائيل .

هذا هو التصور اللاهوتى الاساسى لجودا هالبنى ، وهو مدين بالكثير من الناحية للتاريخية إلى النقد الذى مارسه النزالى ضد الفلسفة ، وهو كما رأينا ، فى أساسه نقد ابن سينا . ومن ناحية أخرى يحتفظ جودا هالبنى بالكثير من عقلانية سابقة من اليهود حتى أن أول نظره على فكره لاتدع بحالا للاقتراض . وقد تأثر إلى حد لا يمكن اهماله بالفلسفة التى كان يهاجها ، ولكن كل هذا لا يقلل شيئا من قوة علمه اللاهوتى وأصانته العميقة . وأن تحليل كتابه « حوزارى » ( Kozari ) (١) سوف يعرفنا بالخطوط الرئيسية لهذه اللاهوتية .

(١) هذا المؤلف المكتوب بالعربية يتخذ موضوعه تاريخ ، أسطورى بالنسبة =

ليس هناك يقين مطلق في مجال الميتافيزيقا .

وإن إدعاء الفلاسفة أنها تجلو لنا العلل العليا للحقيقة ، يرتكز على خلط . بأى حق في الواقع تشبه المعرفة للصحيحة التي يمدنا بها المنطق والرياضيات بذلك المظهر للمعرفة الذي يقدمها لنا الميتافيزيقا ؟ — في الواقع هناك اختلاف عميق بين هذين النوعين من المعرفة ، فليس هناك أية مناقشة للمدارس في شأن الرياضيات بينما لا يوجد اتفاق بين علماء الميتافيزيقا إلا داخل المدرسة الواحدة ( وقد نقل مؤلفنا حجج الغزالي في هذا الشأن ) .

وتوضح بعض الامثلة توضيحا تاما تصف النظريات الفلسفية .

وإن نظرية العناصر الأربعة لا تتحقق البتة في التجربة التي يظهر لنا وجود أربع خواص أساسية ( الحار ، البارد ، اليابس ، الرطب ) ولكنها لا تعطى أبداً هذه الخواص في نقائها ، وفي ترتيبات يسميها الفلاسفة عناصر .

كم هي غريبه النظرية الفيضانية التي يقول بها الأرسططاليسية العرب والتي تقول إن من كل عقل منفصل يفيض عنه عقل آخر ، وعندما يفكر الأول في الله أو الفعل الأعلى منه مباشرة ، ويفيض ذلك عندما يتأمل في نفسه .

وقضية خلود العقل المكتسب تقود إلى ذلك للتصور السخيف القائل بأن الخلود يبدأ في لحظة معينة عندما تتحقق جملة معينة من المعارف .

---

== نظريته ، اعتناق أحد ملوك الكازار ( وهي قبيلة في جنوب شرقي روسيا ) لليهودية ومرض في صورة عاورة بين ذلك الملك وعالم يهودى استدعاه ليفيده بمعلومات عن الدين الذي اعترف له عالم مسيحي وعالم مسلم ، وكان قد استشارها من قبل ، أن مذهبيها له صدرا عنه ؛



وهناك أيضا عندما يكون المذهب الفلسفي متوافقا مع تعليم الدين ، فان الدين هو الذى يكون مصدراً للحقيقة .

هذه الامثلة توضح أن نقد جوردا هالينى لا يمثل رفضا مطلقا للفلسفة . وهو لم يهاجم الاسس الفلسفية ذاتها ولم ينكر نتائجها . وليست الميتافيزيقا عبثا فى ذاتها ، بل إن جهودها المبذولة حتى اليوم هى التى لا طائل من ورائها . إن العقل يتطلب أن نرجع للعالم إلى مبدأ إلهى ، وأن التفسير الفلانى للعالم بصفته أنه يبرهن على وحدة العلة الاولى ، هو اسمى من أى تفسير آخر .

إن وجود الله ووحدته هما مع ذلك حقيقتان عقليتان دون أن تكونا قابلتين للاثبات الدقيق ، ولم تفشل الفلسفة إلا عندما أرادت أن تعين عن قرب العلاقة بين الله والعالم .

وهناك أيضا أخلاق تنشأ فقط عن العقل ولكنها تكون أولية وفعلية تماما ، أما مصدر الحقيقة الدينية فهو التنزيل فى الكتاب المقدس المضمون صحته بواسطة الصفة العامة لإصداره . وكان ذلك ، كما نذكر ، الحجة الرئيسية عند سعدية .

وإذا كانت هناك ميتافيزيقية حقيقية ، فلا يمكن إلا أن تكون متفقة اتفاقا تاما مع المواد المنزلة . ولكن هذه الميتافيزيقا ليست موجودة — وهنا يختلف جوردا هالينى مع سعدية تماما كما يختلف مع الأفلاطونيين والمحدثين من اليهود — يدعى الفلاسفة أن المعرفة التى يعلمونها تأتي من الدين بكونها تجعل من العقل الإنسانى قادرا على الإتحاد مع العقل الفاعل ، وبواسطة هذا الأخير مع الله ، وهم يفسرون أيضا الوحي للنسبى فى هذا المعنى .

إنه من الحق أن الحياة الدينية الحققة تركز على اتحاد الإنسان مع الله .

ولكن هذا الإتحاد لا يتحقق بواسطة العقل ، واثباتاً لذلك على ما نذكر إنه لم يتوصل فيلسوف إلى ذلك أبداً .

ولا يمكننا أن نسلم مع الفلاسفة بأن العقل البشرى قادر بقواه الخاصة ، أن يجد الطريق إلى الإتحاد مع الله ، فإن طبيعة الروابط الدينية ذاتها تنفي ذلك الإدعاء ، ذلك أن لها نقطة ابتداء دائماً من الله ، وإذا كانت رغبة الإتحاد مع الله مفروسة في داخل كل الناس ، فإنه ليس أقل من ذلك حقاً أن كل الأديان والفلسفات التي تحاول الوصول إلى هذا الإتحاد بوسائلها الخاصة لا تحصل إلا على وهم الإتحاد مع الله . والوحي الإلهي وحده هو الذي يمكن أن يهدي الإنسان للفاني طريق الإتحاد وأن هذا الوحي هو المصدر ليس فقط للدين الوحيد الحقيقي ولكن للدين الوحيد الصحيح .

ومع ذلك فإن المبادأة في الحياة الدينية لا تختص إطلاقاً بالله ، وكذلك لا يتقدم الانسان في طريق الكمال الفلسفي بفضل وسائله الخاصة فقط . ألم يقل أرسطو أن العقل البشرى يصير بالفعل بواسطة العقل الفاعل وأن عمله الخاص به يتلخص فقط في اكتساب الاستعدادات لتلك النتيجة ؟ وبالمثل إن واقع التنزيل لا يستنفد كل الحياة الدينية ، بل الإنسان على العكس مدعو إلى استخدام الوسائل التي يقدمها له الوحي ليكون لنفسه الاستعدادات لتلقى الفيض الإلهي .

هناك إله الفلاسفة ولكنه كم هو مختلف عن إله الدين ذلك أن إله الفلاسفة يستريح في طمأنينة أبدية دون أن يهتم بالانسان الذي يرتفع نحوه من خلال الدرجات الوسيطة من السلسلة الفيضية للأفلاك وللعقول ، وهو معراج يتم بقوة القياسات المنطقية أى الحب العقلي الذي يستسلم حالماً يقابل عقبة شاقة ، أما إله الدين فيتجه نحو الانسان ويجذبه نحوه ، واليه يتجه المؤمن عن رغبة وعن تجربة باطنية ، أى عن حدس . وتدهوه تجربته أن يفنى في حب الله ، وأن

يموت لأجله إذا لزم الأمر<sup>(١)</sup> .

إن الفيلسوف وهو يقترّب من الله لا يبحث إلا أن يروى ظمأه للمعرفة .  
وقد تكون العلة الأولى أم موضوعات المعرفة فهي لا تختلف أساساً عن كل  
موضوعات للمعرفة .

ويتجاوز الدين المعرفة على مستوى الحياة الباطنية ، لأنه يصدر عن ملكة  
خاصة أسمى من العقل تستخدم كوسيط بين الله والإنسان وتكون العضو النفسى  
الروحى .

هذه الملكة الدينية (ويسمىها جوداها ليني ه شىء إلهى) التى تنتقل بالوراثة  
لا يختص بها إلا شعب إسرائيل ، وإلى أن يتكون هذا الشعب ، فإن د الشىء  
الإلهى ، لا يمثله إلا فى شخصية واحدة فى كل جيل<sup>(٢)</sup> وهو مع ذلك ليس شيئاً  
سوى استعداد لا يبلغ تطوره للكامل إلا بفضل الشريعة الإلهية وعلى  
الخصوص عن طريق التشريع الخاص بالعبادات والاحتفالات ، ولا يدرك العقل  
تماماً نتائج إتمام الشريعة ، وينبغى مقارنتها بفعال الدواء أو بالحركة الخفية  
للأعضاء التى تبدو قليلة الأهمية فى الظاهر والتى يودى أقل تغير فيها إلى  
الموت .

وتفمر الميزات الدينية للأرض المقدسة بماخ ذلك البلد الملائم على الخصوص  
لإزدهار حياة العقيدة ، فإن شجرة الكرم لا تثمر إلا فى تربة ثلاثها ويفضل

---

(١) هذه اللمسة الصوفية يمكن أن نسمها أيضاً فى الشعر الدينى لجودا هاليفى .

(٢) أننا نتعرف هنا على التأمل فى الوعظة الإلهية التى أشرنا فى الفصل السابق الى

أصلها ونفوذها فى اللاهوت اليهودى .

زراعة مناسبة ، وهكذا الدين المؤيد بملاحظة الشريعة الإلهية لا يزدهر إلا في فلسطين .

وإذا كانت لاهوتية الاختيار عند جوردا هاليني تقارب بينه وبين ابراهام بارهيا ، فإن النتائج التي استخلصها منها تبدو بعيدة عن الخصوصية الضيقة البعيدة عن التسامح التي تصدنا كثيرا في أحد مؤلفات سافه . وهناك قانون أخلاقي مطبق لدى جميع البشر ، وأي شخص يراعيه ، يمكن أن يطمئن إلى أنه سيجازي عليه . وأن هبة النبوة هي فقط الميزة المطلقة لإسرائيل ، ولكن الأجانب الذين يأتون ليلتحقوا باليهودية يمكن أن يبلغوا الدرجات السفلى من الحياة الدينية التي لا يتجاوزها كثيرا مع ذلك أغلبية الشعب المختار ، وسوف يخفى هذا التحديد أيضا في عهد المسيح الموعود .

وأن اختيار إسرائيل يأتي من واقع اتحاده الدائم مع الله ، وهو يتضح في الظاهر من أن مصائر الشعب المختار موجهة بطريقة خارقة للطبيعة . فبينما يخضع بقية البشر لقانون الطبيعة ، أي إلى « العناية الإلهية العامة » ، فإننا نجد إسرائيل تحكمها عناية ربانية خاصة خارقة للطبيعة ، والتي تتضح بالجزء والعقاب ، وهي قائمة في حالة النشأة الراهن للشعب ، كما كانت في الماضي البعيد عندما كان لا يزال يشكل أمة قائمة .

لكن ألا يكون للهوان الراهن لليهود الذي عوقبوا به ، تكذيباً قاطعا لادعائهم أنهم صفوة البشر ؟ ويفهم جوردا هاليني هذا الاعتراض بقوله إن اليأس والذل الذين يمثلان الحالة الراهنة لإسرائيل يطابقان الحالة التي تعتبر المسيحية والاسلام الحالة المثالية - وقد يكون العيب الوحيد الذي يمكن لوم إسرائيل عليه ، هو أنها لم تتحمل بشجاعة كافية هذا الموقف في سبيل « حب الله » . ومع ذلك فقد تحملته ،

وفي الواقع كم هو ضئيل عدد أولئك الذين يرضون بتغيير حالهم في حين أن ذلك لن يكلفهم سوى كلمة واحدة .

وأم من هذا الاتحاد الخارجى يكون الاتحاد الباطنى وهو الذى يضع الشعب المختار فوق مستوى الحياة العقلية الخاصة ، والصورة العليا لهذا الاتحاد عبارة عن نصيبهم من الأنبياء ، فهم يدركون الله فى تجربة مباشرة ( حيث تستخدم المظاهر المحسوسة كوسيط ) ولا يكون الله بالنسبة لهم « الله » ولكن « إلههم » ، وهذا اليقين أساس حب الله الذى به يتميز الدين عن الفلسفة كما رأينا ، ونجد الإتحاد مع الله فى الحياة الدينية بجميع درجاتها . وإذا كانت النبوة عند « الفلاسفة » هى الازدهار الكامل للملكات الإنسان الطبيعية ، فإن جوردا هاليقى يكتشف فى كل الحياة الدينية درجة سفلى من النبوة الخارقة وما فوق العقل .

ولامتياز الحياة الروحية للفضلاء عن حياة الأنبياء إلا بضياب للتجليات ، ومع ذلك فإن الله يكون حاضرا معهم ، وهذا الحضور يثير تجرد النفس إلى الله وهو مالا تستطيع المعرفة الضمنية أن تقوم به أبداً . وتبلغ الحياة الفاضلة قمتها فى الصلاة وخدمة الله ، ومنها يستمد القوة التى تنفذ إلى الحياة اليومية .

والزهد الكامل أى الحياة المكرسة بصورة مطلقة للتأمل ليست هى فى رأى جوردا هاليقى ، النظام المثالى المطابق لشريعة الله ، ولم تكن كذلك فى رأى بهية أيضا . وإن الكمال الزهدى ، كما يصوره الكتاب المقدس بواسطة « حوارى الأنبياء » ، لم يعد ممكنا فى عصرنا الخالى من التنزيل . ولذلك يرسم مؤلف كتاب « خوزارى » لوحة للحياة يسير فيها التنفيذ الفعلى للإرادة الإلهية مع الصلاة وتطبيقات التقوى — وتتقدس حياة الإنسان الفاضل بالإفعال الدينية التى أمر

بها الله ، إنها عبارة عن خدمة في ( طاعة بهيجة ) وإن أحدا لم يقيم خيرا من  
جودا هاليفي الموضوع التلودى عن ( الفرحة بمراعاة التعاليم ) وهى المحرك  
لكل السلوك الدينى عند اليهودى الخاص للتوراة . وأن أخلاق الرجل الفاضل  
هى أكثر من قاعدة للسلوك قائمة مبدئيا على مبادئ نفعية : أنها تتضمن حب  
الجار والتواضع وضبط النفس ، ويحبها الرجل الفاضل حياة منسجمة لأنه بكونه  
سيداً على ملكاته النفسية ، يعرف كيف يعين لكل واحدة منها مكانها ، وذلك  
بالتحكم فيها بواسطة العقل . وهذا تصور أفلاطونى قام جودا هاليفي بثلاثته  
لاهوتيا وتطبيقه فى المصائر الدينية الخارقة للانسان . فالرجل الفاضل يسيطر  
على قوى نفسه لكي يضع نفسه معها فى خدمة الله . وإذا ما هددت متاعب الحياة  
اليومية بتفكير الاتزان ، فإن هذا الاتزان يعود إلى الانتظام بفضل المواقف  
الروحانية التى تندمج بمناسباتها فى خطة سير المؤمن : السبت والأعياد وصيام  
الكيبور بصفة خاصة ، وإن الفاضل إذ يرتفع بهذه الطريقة إلى الاتحاد الملائكى  
وما فوق العقل ، فإنه يكتسب فى هذه الدنيا اليقين بالسعادة فى الآخرة ويحصل  
مقدما على تذوق لنعيمها .

هذه الصورة للحياة الدينية تشتمل على عنصرين : عنصر وصفي قائم على  
ملاحظة الظواهر الدينية ، وعنصر تفسيري يفسر هذه الظواهر عن طريق أطوار  
ميتافيزيقية معينة ، وهنا نحس بتأثير الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة ، فإن فكرة  
الانسان الموهوب تملكة نفسية خاصة تهيء له الإتحاد مع الله ، تذكرنا بفكرة  
( الانسان المؤلمة ) فى التفكير الهليني وكذلك تملكة للنفس ما فوق العقلية التى  
يرد برفلوس إليها المعرفة بالالهى .

وهناك أيضا تقارب لا ينكر بين رؤية العالم القيسى ومفهوم المملكة الدينية .

فالتصور تفيض في استمرار من العالم الاعلى الى العالم الادنى ، وتبعاً للاستعدادات التى تنبأ للمادة فأنها تنلقى نفوساً كاملة أكثر فأكثر من نباتية وحيوانية وعاقلة .

ولا تشكل الملكة الدينية فى ناحية منها سوى الدرجة العليا من هذه السلسلة .

ولاجل أن تكون حاضرة القوى المختصة بكل واحدة من صور الخلوقات ، ينبغى أن يكون حاضراً تأثير البيئة ( المناخ — الغذاء — التربية ) التى ينمو فيها للفرد ، وإن الإستعداد الدينى للشعب اليهودى يزدهر طبيعياً تحت سماء فلسطين وتحت تأثير الأعمال الدينية التى يأمر بها التوراة .

وتظهر قرابة هذه النظريات مع المذهب الفيضى للأفلاطونية المحدثة أيضاً فى نقطة أخرى هامة ، إذ يقال أن هناك تطابقاً للاستعدادات فى الدرجات المختلفة للكائن مع القوى العليا التى تتيسر له أتم التبو . ثم أن هذا للتطابق ضرورى ، وتكون الملكة الدينية متأثرة بهذه الضرورة بالرغم من موقفها المتمايز — وأكثر من هذا يقر جوداً هاليفى بأن الدين يمكن ، بعد كل شيء ، أن يقتنع بافتراض مادة غير مخلوقة .

هذه الإرتباطات ، مما تكن صحيحة ، مع الفكر المعاصر يجب ألا نجمعها مع ذلك ننكر الاختلاف العميق الذى يفصل جوداً هاليفى عن الفلاسفة — فهو يرفض على الخصوص أن يقر بوجود تلك الخلوقات الوسيطة بين الله والعالم ، وهى التى تلعب دوراً عظيماً جداً فى الأفلاطونية المحدثة . والعلية الخاصة بالاشياء وهى آلية خالصة ، ولا تخرج عن نطاق الطبيعة ، وأن الله هو المبدأ الوحيد للصور ، ولكن هذا لا ينفى أن الخلوقات على جميع درجاتها تنمو تبعاً لضرورة قصوى تحددها استعداداتهم .

ولكن كيف تتفق هذه الجبرية مع الفصل الذى لايقبل وضوحا الذى يقيمه  
جودا هاليفى بين إله اسرائيل الذى يغير بسلطانه مجرى التاريخ، وبين المخلوق  
الاول عند التفكير الفلسفى الذى يعمل بفضل ضرورة ملحة ؟

وينحل التناقض جزئيا على الأقل ، بالتفريق بين الفعل الخلاق ، وهو فعل  
حر تلقائى ، للارادة الإلهية ، والنظام القائم فى هذا العالم الذى يشمل أيضا  
العلة الإلهية للصور ، وأن شريعة الكون مزدوجة : ولم يكن جودا هاليفى أول  
لاهوتى يقول بذلك ويتلخص فى أن هناك فاعلية خالقة ذات سلطان حروفاعلية  
إلهية محترمة للنظام الدائم عند إعادته فى داخل الطبيعة . وهناك ظاهرة واحدة  
تقطع مع ذلك انسجام هذه الثنائية : إن الحياة الدينية ذات صبغة خارقة فى  
أساسها وهى توجد فى الواقع متداخلة فى أطارات الطبيعة ، بينما يجب أن تظهر  
فى الوقت نفسه ، فاعلية الله المعجزة أى متحررة من الجبر . والعلية أيضا فى  
العالم تنشأ فى الخيرية الإلهية ، وهى تحتفظ مع ذلك بسمة علاقة ضرورية بين  
المادة والصورة . وعلى هذا الوجه يدع جودا هاليفى قائما التنافر بين التصورين  
الذى يعتبر أحدهما الله كبدأ سام للصور ، والآخر كأنه إرادة تدير العالم .

وفى تفصيل نظرية الذات الإلهية ، يبقى جودا هاليفى أيضا قريبا من  
الأفلاطونية المحدثة ، بينما هو يخفف من اللاهوتية التجسيدية بإقراره أن بعض  
الاسماء الإلهية تعبر عن فاعليات الله ، وبعضها الآخر يعبر عن العلاقات التى  
يقيمها عقلنا بينه وبين العالم ، وهو يعارض بوضوح أيضا الفلاسفة الذين ينكرون  
الإرادة لله ، والتى بدونها يبقى الخلق ونظامه بدون تفسير . وأخيرا فإن  
التأملات فى المجد والحضور الإلهيين الذى أخذ بها ووضعها ، يستخدمان فى  
تركيب مذهب فى اختيار اسرائيل وفى الحياة الدينية الخاصة بالأمة المختارة .



# الفصل الرابع

الارسططاليسية اليهودية

ورد الفعل المضاد للارسططاليسية



## مقدمة

لقد قلنا في فصل سابق كيف أن مذهباً مشابهاً متقارباً أكثر فاكثراً ( كان يعتقد ذلك على الأقل ) من المذهب الأصلي لأرسطو ، تغلب عند المفكرين المسلمين ، على تيارات الفكر الكلاسيكي والأفلاطوني المحدث . ولم يتابع الفكر اليهودي في أسبانيا هذه الحركة إلا متأخراً قليلاً . ففي النصف الثاني من القرن الحادي عشر كان علم الكلام والأفلاطونية المحدثة الشائعة لازالت متغلبة ( باستثناء ابن جابرول ) ولم يكن أكثر من ذلك إلا في مؤلفات إبراهيم بارهيا التي كشفنا عن تطفل قوي لعناصر من الفارابي وابن سينا . ولكن اتضح طابع الفلسفة المشائية من قبل بصورة أقوى كثيراً عند يوسف بن صديق ، وبالرغم من أن الأدب اليهودي لم ينتج حتى ذلك الحين مؤلفات أرسططاليسية صريحة ، فإن جودا هاليقي في تقديمه للفلسفة ، كان يقصد فلسفة ابن سينا وابن سينا وحده (١) .

وقبل أن نبدأ في دراسة المشائين اليهود ، من الضروري أن نكمل رسم صورة مختصرة التي نحدد بها موضع الفلسفة في بيئة الثقافة العربية .

ونحن نعرف أن الفكر الهليني عند انتقاله إلى العرب كان مزيجاً من الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة . وإذا كانت الأفلاطونية المحدثنة قد اختلطت

---

(١) من الحق أنه ينبغي أن نتم هنا بتأثير الفزالي ، ولكن هذا التأثير لا يفسر إلا إذا كان كتاب خوزاري يستجيب لحاجة رداهنة ملحمة - وإذا أخذنا في الاعتبار المستوى الثقافي لليهود في أسبانيا ، فن الواضح أن كثيرين منهم قد تأثروا بفلسفة ابن سينا قبل أن يجهدوا الفكر المشائي تعبيراً أدبياً في داخل اليهودية نفسها .

اختلاطاً قويا بمناصر أرسططاليسية ، فإن مذهب الإستاجيرى قد تاق خلال انتقاله الى الشرق كثيرا من الإضافات ، وتأثر بتغيرات كثيرة في اتجاه أفلاطونى محدث ، وقد كان المذهب الفيضى بصفة خاصة هو الذى حور بصورة أساسية تركيب الميتافيزيقا الأرسططاليسية ، وفى المذاهب التى فيها تكون المادة جزءاً من سلسلة الفيوضات ( وهذه بوضوح حالة الفارابى ) فإن التصور الثنائى للكون يدع مكانه لمذهب أحادية المادة .

علارة على ذلك فإن الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التى تنفذ فى الأرسططاليسية لها نعمة دينية بواسطتها يتحول فى عمق التصور الأرسططاليسى للفضيلة الماطمئنة المعرفة . وفى التركيب الجديد يكون الهدف من المعرفة هو إدراك لعالم ما فوق المحسوس ، وتصير السعادة الناشئة عن حقيقة المعرفة ، نعيم الإتحاد مع الله ، الذى يقدمه الغنوصى . وهذا التطور الذى بدأ من قبل عند الملقين على أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، يبلغ ذروته فى العصر الوسيط الإسلامى .

وبالرغم من تلك الغزوات للاراء الاجنبية فإن المبادئ الرئيسية لمذهب أرسطو تطفو دائما إلى السطح ، ويفصل تطور الفكر الفلسفى الإسلامى من جديد المادة عن الصورة ، يرد دور الألوهية إلى صياغة لمادة وجدت قبل هذه العملية ، ويعرف الله مع أرسطو ، بأنه الفكر السامى المفكر بذاته ، وهى فكرة لم تنجح أبداً فى التوفيق بينها وبين التصور الأفلاطونى المحدث عن الألوهية التى هى وحدة مبدئية تملو على كل فكر ، ويشير هذا التعريف مسألة إذا ما كان العلم الذى عند الله عن ذاته ، يحوى علم العالم الذى يصدر عنه .

فالنفس الإنسانية التى تفيض عن النفس الكلية تصير صورة للجسم ، وفى

الوقت نفسه نجد أنفسنا أمام كل الصعوبات الناجمة عن نظرية للعقل عند أرسطو .

وفي الواقع يكمن العقل الإنساني في الجسم ولا يكون إلا مستقبلاً سلبياً للمعقولات ، والعقل الفاعل الذي يضع المعقولات ويجعل العقل السائب قادراً على الإتحاد معها ، يأتي من الخارج في المركب البشري ، فكيف يتصور من ثم الخلود الشخصي حيث أن العقل الفاعل ليس خالداً بكونه لافردياً ، أما النفوس الأخرى التي تولدت في الجسم الفردي ، فتهلك في نفس الوقت مع هذا الأخير .

وتترك نظرية المعرفة المذهب الأفلاطوني التذکر وتستعيد مذهب التجريد : ذلك أن العقل يجعل المعقولات بالفعل ويخلصها من المخيلة حيث تكون متضمنة فيها . ومع ذلك فإنا نحاول توفيق هذا المذهب الغامض غموضاً شديداً عند أرسطو مع نظرية الإشراق للعقل الإنساني السائب بواسطة العقل الفعال الكوني .

أما عن تكوين الروح العلية ، فإننا نلقت النظر بشدة إلى ضرورة ( والتي لم يرغب للشعور بها أبداً عند الأفلاطونيين المحدثين ) الإعداد الميتافيزيقا بدراسة مبدئية للنطق والعلوم الرياضية .

وأخيراً ظهرت العقلانية الأرسططاليسية بأكثر أو أقل قوة وأمكن إدراك السعادة بالإتحاد مع الله على الخصوص كشاركة في السعادة الأسمى للمعرفة الإلهية .

وتتيح لنا خصائص الفلسفة المشائية اليونانية - العربية قياس المسافة التي تفصلها عن الدين المنزل . ولقد كان التوتر أقل شدة بين العقيدة المنزلة والأفلاطونية المجددة بمقدار أن الأفلاطونية المجددة كانت عمثلة بوجه عام في العالم الإسلامي في صورة شعبية ،

وعلى العكس أثار العرض المنسق للمذهب الأرسططاليمي رد فعل قوى وصراع بين الإتجاهين المتعارضين الدينى والفلسفى ( ابن سينا - الغزالى - ابن رشد ) ، وإنما لا نفهم لماذا رأى جوردا هالبنى فى الأرسططاليسية الخصم الأصيل للمقيدة ولكن بينا يحدد هجوم المسلمين ضد الفلسفة موافقهم من اتباع الفلسفة ( وهذه حالة ابن رشد على الأقل ) ، كانت اليهودية تبذل جهودها لإسقاط التناقض بين الدين والفلسفة ، وهو موقف مختلف تمام الإختلاف عن المواقف فى الفترة السابقة ، حيث نشاهد باستمرار تقريبا (مع بعض اشارات مخالفة عند المفكرين المحدثين أمثال ابراهام بارهيا ويوسف بن صديق ) مقارنة ساذجة كثيراً أو قليلا لتعاليم احدهما والاخرى .

إن المقيدة والمقل ، هذان القطبان للفكر الإنسانى ، يتجاذبان ويتنافران باستمرار . ومن المهم بصورة مطلقة أن ندرك تماما ، لأجل فهم حقيقى المذاهب التى علينا أن ندرسها الآن ، دوافع هذا التجاذب أو ذاك التنافر من وجهة نظر الفكر فى العصر الوسيط .

ولا تعوزنا نقاط الإتصال بين العالمين الروحانيين . ومن المناسب ألا نهمل هذه الإنتقاءات تماما مثل الإختلافات ، فإن لها دائما مدى عاما ، ولا تنحصر فى نقاط مذهبية منعزلة .

ومن وجهة نظر معينة تكون الأرسططاليسية مثل الأفلاطونية المحدثنة تأكيدا مطلقا لأسس المذهب الدينى الموحد ، فنقول احدهما والاخرى بوجود كائن فريد هو المبدأ السام للحقيقة ، وهذه هى حال الأفلاطونية المحدثنة على الخصوص . وعندما يتم التركيب بين نظرية الفيض عند هذه المدرسة وميتافيزيقا أرسطو فان د المحرك الأول ، يكتسى أيضا صبغة المصدر الأول لكل كائن .

أما البراهين على وجود الله التي أقامتها الفلسفة فقد بناها للاهوت أيضا كما هي وبعد أن كان علم الكلام قد استخدمها على الأقل بصورة جزئية .

وجاءت الفلسفة أيضا تصدق على المذهب الدينى الذى ينسب إلى العالم غاية كل ما فيها منظم ، وترجع الأرسططاليسية كل تفسير إلى صور الأشياء ، وهى القوى التى تعمل فى سبيل غاية محددة . ولكن بما أن كل الصور تأخذ مصدرها من الله - وهى هذا الوجه وسفت الأفلاطونية المحدثة المذهب البدائى لأرسطو - فإن الغايات الفردية تنتظم فى الغاية الإلهية السامية .

ويتأكد مذهب العناية الإلهية فى النظرية الميتافيزيقية التى تعتبر تنظيم العالم هو تحقيق الخبر لكل المخلوقات ، وأن الفيض المستمر للصور فى عالم ماتحت فلك القمر يؤكد مع ذلك التعلق الدائم لغاياتها بالنسبة لله .

هذا التصور للحقيقة يتاق تطبيقا فرديا بالنسبة للانسان .

بالنسبة للجسم والنفس ، يكون الأول تابعا للثانية ، وعند الأفلاطونية المحدثة تختلف النفس الفردية التى هى فيض من النفس الكلية ، عن الجسم فى جوهرها ، أما فى الأرسططاليسية فإن النفس على الأقل تكون مستقلة عنه . ويتضمن المذهب الأفلاطونى المحدث خلود النفس ، وهو ما يقره أيضا المذهب المشائى بتحديدته مع ذلك على الجزء الأعلى أى العقلى ، من النفس الإنسانية . وهكذا يحدث أن الحجج الفلسفية المؤيدة للاجسامانية النفس وخلودها نجدوها مستخدمة استخداما شائعا فى اللاهوت .

من هذه المذاهب الفلسفية تستخلص نتيجتان لها أهمية عظمى بالنسبة

للتصور الدينى للعالم .

فأولاً: ما هي العلاقة في النظام الميتافيزيقي بين العقل الإنساني والله ؟

هناك التهام كلي للعالم الأرضي مع المبدأ الإلهي المقسم للصور ، وتكون هذه العلاقة الخاصة بالعقل الإنساني إشراقاً للروح الإنساني بواسطة الروح الإلهي . فكل معرفة هي تلقي الصور التصويرية الناشئة عن العالم العلوي للروح ، أي مشاركة الفكر الإنساني في مجال الحقيقة الذي يتحقق في فترة وراء الزمن في التعقل المحض . فالروح المفكرة لا تولد الحقيقة ، ولكنها تتلقاها مباشرة من العقل الفعال وفي النهاية من الله ، ويتضمن مثل هذا التصور للمعرفة لفكرة الوحي .

ثانياً: إن التصور الميتافيزيقي لماهية الإنسان ، هو تصور روحي لا مادي نابتاً من شيء غير المادة ، يشكل الأساس لمثل أهل للحياة ، مصطبغاً بقوة بدينية في الأفلاطونية المحدثة ، ومتطلباً موقفاً أخلاقياً قاسياً في الأرسططاليسية ، والأولى تطبع الثانية مع ذلك في مجرى للتاريخ بطابع ديني واضح أكثر فأكثر من الثانية .

وعلى هذا الوجه تكون أوامر الأخلاق المنزلة مبرورة بواسطة التأمل العقلي ، وعلاوة على ذلك فإن هذا التأمل العقلي يضع ملاحظة هذه التعاليم كشرط للخلاص في العالم الآخر .

وإلى جانب هذه الالتقاء الواضحة والهامة جسدياً ، هناك تناقضات لا قيدوحة عنها تقوم بين الدين والفلسفة .

ويختلف الألوهية عند الأفلاطونية المحدثة أو عند الأرسططاليسية وهي وحدة سامية أو فكر سام ، (اختلافاً جذرياً عن الله المشخص في الديانات الموحدة وهو الله ذو الإرادة والأخلاقية ، وأن سموه الواحد ، الأفلاطوني المحيوت



الحال من كل تعيين ، أمكن لوقت طويل أن يختلط بالسمو الفائق لمناطق بالنسبة لكل مخلوق لإله الدين ، ولم يظهر التناقض بين التصورين إلا عندما نظرنا في العملية الإلهية ، من ناحية هناك الألوهية ، وهي درجة عليا من الفيوضات ، ومبدأ القوى يفتح بالضرورة في مجموع القوى الفردية ، ومن ناحية أخرى هناك الله المخصص الذى يخلق بالإرادة . وإذا كانت سلسلة درجات الحقيقة تطابق درجات الفيوضات ، فإن العناية الإلهية تنخفض إلى غاية الصيرورة للقائمة في الله .

والنفس الإنسانية باعتبارها نوعا خاصا من الصور الوافدة من العالم العلوى ، ينظم مصيرها بواسطة القوانين التى تطابق مع ماهيتها .

وهكذا تحصل النفس ، في الأرسططاليسية ، على السعادة حالما تصل إلى درجة معينة من المعرفة . ومن ثم يكون الخلاص مشروطا بالمستوى العقلى أكثر منه بالمستوى الأخلاقى الذى يبلغه الانسان . ويرى الكمال الخلقى الذى يكون في خدمة غاية أخيرة من نوع عقلى ، مردودا إلى دورة كوسيلة ، ويقوم هذه النتيجة بدقة أقل بالنسبة للأفلاطونية المحدثة الخالصة . ولكن هنا أيضا يكون للفعل الأخلاقى معنى مخفف على الخصوص ويحمل من الممكن عودة النفس إلى عالم المعقول ، وليس لعلاقة الانسان بأقوه شخصى ، وهي موضوع لقانون العام لتسلسل درجات الكون وأن سلسلة المعلومات التى تربط الكائن الأعلى بالعالم الأرضى ، هي عامل رفعة للنفس المعدة لإعدادا تاما في العالم الروحى ، القرينة من الله ، ومن خلالها يتصل الاشراف العقلى الذى يكون له سمة الضرورة ويأتى ليأخذ مكان الرسالة النبوية .

وبلا أدنى شك نحن هنا أزاء دين ، ولكنه دين صيغ من صوفية عقلية ومن تأمل ميتافيزيقى بعيد جدا من العقيدة المشخصة للذهب التوحيدى .

وفى مركز هذه الرؤية للعالم يوجد تصور للتسلسل الحركى للمعولات الذى يؤسس نظاما للتغير يخضع لقوانين من ناحية حركته ومن ناحية غايته وفى داخل هذا النظام نجد القانون الطبيعى وقانون المعرفة متحدى اتحادا وثيقا ، هذا النظام يكون مثلا على الخصوص بواسطة الصورة التى تكون ، طبقا لفكرة الأرسطاطاليسية ، تصورا وفى الوقت نفسه قوة فعالة ، وهكذا يحقق التغير التصورات ، ولكن تسلسل هذه التصورات هو فى الوقت عينه سياق من العال والمعولات .

وتتحد وجهتا النظر هاتين فى فكرة الفيض التى تعنى فى آن واحد تفتح التصورات ابتداء من مبدأها الأول وتكشف القوى ابتداء من مصدرها العلوى .

ويأتى ادخال نوع ثالث من التسلسل أيضا ليقوى ارتباط المبدأين الأولين بصورة أكبر .

وفى الواقع أن اقرار مشابهة الفكر بالشيء موضوع الفكر فيؤدى ذلك إلى اعتبار الصورة روحا مفكرة . ومن ثم يمكن تفسير الالتحام المثالى للتصورات بأنه التهام حقيقى ، وتصير سلسلة الفيوضات بهذه الطريقة ترتيبا كينونات عقلية تحتوى كل منها نفس المحتوى من التصورات ، ولكن فى تشتت متزايد دائما بقدر تكاثر عناصره ، ومن وجهة نظر أخرى هذه الكينونات هى قوى ديناميكية ، الأمر الذى يتيح لها أن يصدر بعضها من البعض الآخر من جهة ،

وأن تنقل الصور إلى العالم الجسماني من جهة أخرى ، وهي إذ تفعل ذلك تطبع الصور نفسها كتنصيرات في الفكر الانساني ، وهكذا ندرك كيف أن كل مظاهر تسلسل الحقائق يمكن أن تبدو كتجليات لمبدأ إلهي صوري .

إن نظام الطبيعة محدود بهذه الديناميكية ومعرف بها ، وهو ليس مقصوراً على التنظيم المنبثق عن الحقيقة التجريبية ، ولكنه يتضمن أيضاً الحقيقة والخبرة ، حتى يدخل الله فيها . ويرى التناقض الذي لا يرد لذلك الترابط للصيرورة والفاعلية والفاعلية الحرة التلقائية لإله الدين ، ويتضح التفسير الطبيعي ، للكون متوافقاً مع السحر والتنجيم ولكنه ينفي المعجزة بالمعنى الدقيق للكلمة .

ولذلك كان العصر الوسيط المتأخر يعتبر تفكيراً حراً ، ظاهرة تفسير الكون تفسيراً طبيعياً محضاً . ولم يعد هناك ملحدون (الدهرية في عصور الإسلام الأولى) . ولم يؤخذ هذا الاتجاه مأخذ الجد في المدرسة ، منذ أن صارت البراهين على وجود الله التي أقامتها المشائية مألوفة للجميع . وتعنى كلمة تفكير حر ، الآن إنكار ميدان الحوار الذي وضعته الأديان المنزلة فوق الطبيعة . ويرفض التفكير الحر في صورته الأساسية الدين المنزل ، وفي صورة مخففة يعمل فقط على إعادة العقيدة داخل نطاق التصور الطبيعي للعالم ، مقرراً أن الغاية ليست محكومة بإرادة حرة شخصية ، ولكن بقانون الطبيعة التي لا تعرف عملياته بعد تغيرات ولا توقف إذا ما انطلقت .

ولكن كان الفلاسفة ، عندما قاموا بهذه الملائمة بصفة عامة ، يعتقدون باخلاص أنهم يفكرون ولا يقلدون ، ومن هنا جاء المعنى المزدوج المنسوب إلى التنزيل ( وليس حقيقة مزدوجة ) : خارجي أي تصور شخصي وخارجي وصري أي تصور حركي وطبيعي .

## القسم الاول ابراهيم بن داوود

( المتوفى حوالي ١١٨٠ )

إن أول إنتاج للأدب اللاهوتي اليهودي فيه تتغلب نهائياً الفلسفة المشائية ( في صورتها السينوية ) ، هو كتاب « العقيدة الرفيعة » لابراهيم بن داوود . وفي الحقيقة لم تعالج فيه مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة في كل اتساعها ولا في كل مقلها . وتحملنا قراءة هذا المؤلف . الذي لم ينتشر انتشاراً كبيراً ( والذي لا نستطيع قراءة إلا في ترجمة عبرية مطبوعة طبعاً حديثاً ) في سهولة على الإعتقاد بأن هناك انصبغاً كاملاً يسود التفكيرين .

وكما فعل سابقوه من الأفلاطونيين المحدثين في القرن الثاني عشر ، وبالمثل جودا هاليني ، كان ابراهيم بن داوود مقتنعاً بأن المذهب الديني يحوى كل ما كان الفلاسفة يعلمونه من حق . وفي هذه النقطة كان التوافق ، في رأيه ، كاملاً ، ولكن كان ذلك مجرداً لامعاً بصفة خاصة لليهودية أنها وضعت وبضربة واحدة في متناول الأمة المختارة كل الحقيقة التي لم يتنبأ للفلسفة أن تصل إليها إلا بعد جهود طويلة وشاقة .

وعندما وجدت الفلسفة الحقيقية ( أعنى المذهب الأرسططاليسى السينوى ) نفسها في تناقض واضح مع المذهب اليهودي ، نرى ابراهيم بن داوود يحور في أغلب الأحيان المشكلة بدلاً من أن يحاول حلها مواجهة — وخيراً من هذا أيضاً فإنه تجنب — وبالذات في حالة الفيض بصفة خاصة — أجزاء النسق

التي تتعرض بوجه خاص للنقد من وجهة نظر العقيدة المنزلة . ومن ثم فإننا ندرك أن التأليف اللاهوتي لابن ميمون الذي وضح بدقته ما تركه كتاب العقيدة الرفيعة ( بتبصر في الظلام وهذا قد أخفى هذا المؤلف الذي كان مع ذلك أقل من كتاب ( الدلالة ) من جميع الوجوه .

كان الغرض من الكتاب ، كما يقول المؤلف ، أن نحل الصواب التي تولدت عن مسألة حرية الإختيار ، وفي الواقع لم تعالج هذه المسألة فيه بإفاضة أكبر ولا بعناية أكثر من مسائل أخرى كثيرة .

ونقرأ فيه ، كمقدمة ، لمحة عن مبادئ الفيزياء والميتافيزيقا عند أرسطو .

وتفتح مناقشة أسس الفلسفة الطبيعية من مادة وصوره وحركة ، الطريق إلى عرض البراهين عن وجود الله ، ولعلم النفس ( بتفصيل كبير ) وأخيرا إلى البرهنة على خلود النفس وتحديد علاقتها بالكيونات المعقولة .

وكالت البراهين عن وجود الله هي براهين الفلسفة المشائية الإسلامية ( وجود محرك أول لانهائي ، وإذن لاجسماني ) ، إن الكائن الضروري الذي يحوي ماهيته الوجود ، هو أصل الكائنات الحادثة .

لا يمكن أن يوجد سوى كائن واحد له وجود ضروري منه تستمد كل المخلوقات ، غير المادية والمادية ، نشأتها ، وحتى أرواح الكواكب ليس لها بذاتها سوى وجود حادث وأن الله هو الذي يمنحها الوجود الضروري .

وقد غير الأرسططاليسيون المسلمون التصور الذي كان استاذهم قد أقامه عن الألوهية ، فقد جعلوا منه العلة الوحيدة للكون ، واكنتم إذا كانوا قد أدخلوا في

نسقم نظرية الفيض بوضعهم فيه مكان سلسلة : العقل والنفوس والطبيعة ، سلسلة طويلة من العقول والنفوس والأفلاك مع افتراض أن العقل الأخير يحكم عالم ماتحت فلك القمر ، فإنهم أضافوا إلى هذا الفكرة اليهودية والإسلامية لإله خالق - ويقلد إبراهيم بن داوود بالضبط نظرية ابن سينا ، ولكنه آخر الأمر لا يعتمد إلى تبنى رأى القائل بأن الأفلاك وأرواحها تستمد من الله مباشرة ، ثم إنه أكثر استعداداً للتسليم بأن عالم ماتحت فلك القمر يستمد مصدره من العالم العلوى للأفلاك والعقول ، ويؤكد مع ذلك ، في فقرة أخرى ، أن السماء والأرض خلقتا بواسطة الله بدون وسيط ، ولا تنقل الأرواح الفلكية الفعل الإلهي إلا فيما يتعلق بتفاصيل التغير في هذا العالم الأدنى ، وهو مع ذلك لا يرفض نظرية الفيض الكلي إلا لأنه يرى أن التأملات التي تتضمنها تتجاوز امكانيات العقل البشري .

وفي اختصار أن النفوس الفلكية خالدة والعالم الجسماني وحده هو المخلوق .

ويتبع ابن داوود ، في تعريف النفس ، أرسطو وابن سينا ، فالنفس هي كمال أول لجسم طبيعي ذى حياة ، وهي ليست عرضاً ولا مزيجاً من عناصر مختلفة متجمعة في الجسم .

وأن التنظيم المعجيب الذى يظهر في تركيب الكائن الحى يجعل فرض المزيج غير مقبول ، فالكائن الحى يمتلك خواصاً غير موجودة في العناصر يظن أنه مكون منها ، ونحن مضطرون إذن إلى التسليم بإضافة مبدأ ما غير مادي إلى عناصره المادية .

والنفس المساوقة مستقلة عن الجسم . والواقع أن موضوع تفكيرنا هو التصورات العامة ، وهي إذن مختلفة ما هيبة من كل موجود جسدى لبسداء بالضرورة من الفرد . وكل مفهوم يمتد علاوة على ذلك إلى ما لانهاية من حالات ممكنة . ومن ثم فإن التصور بكونه لانهاى فى ذاته ، يتعارض مع الموجود الجسمانى وهو بالضرورة نهائى ، وبالمثل فإن عدم قابليته للتجزء يفضله عن الحقيقة الجسمانية القابلة دائما للتجزء .

لكل هذه الأسباب لا يمكن للتصور أن يعرف بواسطة الأعضاء الجسمية ، وينبغى إذن أن يتطابق العامل غير الجسمانى معه فى النفس .

وثبت ظاهرة الشعور السيكولوجى أيضا أن الإنسان يملك نفسا قادرة على أن تعرف ذاتها بينما لا تعرف الحواس إلا موضوعها وليس ذاتها أبداً .

والنفس المفكرة بكونها مستقلة عن الجسم ، لانفنى عند موت غلافها . ويعارض هذا الرأى فى وضوح مذهب أرسطو الذى يقول إن النفس هى صورة الجسم ، لأننا لانفهم فى هذه الحالة كيف يمكن للصورة أن تستمر فى الوجود بعد تحلل المادة التى تستخدم كأساس لها . ويحل المواقف هذه المشكلة ( مع ابن سينا ) بأن يعلم بأن ليس لنا الحق فى بسط استحالة الصورة بدون مادة مطابقة فيما وراء الحالات موضع الملاحظة .

ولا يمكن للنفس بكونها جوهر فردى ، أن تكون ، على العكس من تأكيد الأفلاطونيين المحدثين . جزءاً من النفس الكلية ، ومن ثم لم يعد هناك مجال لمسألة الوجود السابق للنفس الإنسانية .

وفى الأصل لا يملك العقل الإنسانى إلا القدرة على المعرفة ، وباعتباره قوة

كامنة فإنه يتحقق بالفعل حين يكتسب المعرفة ، وباكتساب عقلنا مبادئ المعرفة يطلق عليه عقل بالفعل وحين يثرى بالمعرفة المشتقة من هذه المبادئ فإنه يصبح عقلا مستفاداً ، وبمروره من القوة إلى الفعل فإنه يلتمس مع ذلك مبدأ محركاً الذي يجب أن يكون بالمصادفة عقلا يملك من قبل المعرفة الفاعلة . وعلى هذا الوجه نصل إلى فكرة العقل الفعال .

ويكون هذا العقل الفعال في رأى ابراهيم بن داوود وكذلك عند الأرسططاليسين العرب . عقلا كونياً . وهي درجة أسفل عن الكينونات غير المادية ، وهو يطبع صورها الخاصة في الكائنات الارضية وتكون التصورات التي تأتي منه وتدخل المعرفة في العقل الفردى ، وهذه المعرفة تكون على هذا الوجه مشاركة متحققة في فاعلية فوق الزمنية ، في عالم الحقيقة .

وتكون الكينونات الأخرى غير المادية هي الأرواح المحركة للكواكب .

والصورة السامية لإشراق العقل الفعال وهي النبوة ، ويكون مصدرها المباشر في العقل الفعال وليس في الله ، وهي تمنح علم الأشياء المستقبلية . ولا تختص به النبوة بالخيالة التي لا يمكن لفاعليتها إلا تكبير صفوها . وهذا لا يمنع أن للتزليل يتضمن وجهاً محسوساً لأن فعل المخلوقات الروحية يتوافق بنوع ما مع نقائص العقل الانساني .

إن للنبي وظائف دينية واجتماعية وبعثه الله لغاية هي نقل التعاليم الإلهية وتعليم أولئك الذين يكونون غير قادرين بذاتهم على المعرفة — وتنحصر النبوة الصحيحة في اسرائيل وترتبط بالأرض المقدسة .

والإنسان حر ، وبالنسبة لأفعاله فإن الله حدد علمه الكلي وعظيم قدرته .



والمذهب الأخلاقي لإبراهيم بن داوود يستغل موضوعات أفلاطونية وأرسططاليمية ، وهكذا يعرف الفضيلة بأنها العلاقة السليمة بين أجزاء النفس بعضها بالبعض الآخر وفي الوقت نفسه بأنها البيئة الصحيحة لها . وهذه الأخلاق تتأمل مع التنويع الذي توجه قوانينه الطقوسية على الخصوص لتدريب المؤمنين على الطاعة ، وتكون خاضعة لقوانين أخلاقية صحيحة . ومع ذلك فإن الأخلاق العقلية كما يتصورها إبراهيم بن داوود تمتد إلى أخلاق دينية قائمة على حب الله وخشيته وحب الجوار .

إن الغاية الأخيرة للإنسان هي المعرفة وبأكثر دقة هي معرفة الله ، وتفتح العلوم التجريبية الطريق إلى الميتافيزيقا التي تكون هذه المعرفة بالضبط هي محتواها الحقيقي . وإن معرفة الله هي أساس حب الله ، ويتحقق كمال الإنسان ويبلغ سعادته عندما يصل إلى هذا التعبير المزدوج النهائي من معرفة وحب :

## القسم الثاني

### موسى بن ميمون (ميمونيد)

( ١١٣٥ — ١٢٠٤ )

لقد تحقق في شخص ابن ميمون وفي تأليفه تركيب الروح المليئة اليونانية والروح اليهودية الربانية بدون أن يحدث ذلك أبدا بنفس القوة .

وأساس هذا التركيب هو أولا معرفه كلية لا يبق فيها شيء غريب لا من الأدب الرباني في كل إتساعه ولا في مجموعة العلوم اليونانية العربية من الطب إلى العلوم المزعومة من التنجيم والسحر والتي استبعدتها هورباشتران .

ولكن هذه المجموعة من المعارف أمكن ، وسوف يمكن لآخرين أن يستحوذوا عليها ، ولكن ما أتاح استغلال هذه المعلومات بطريقة ناجحة بصفة عامة هو الموضوع وروح للنظام التي وهبت بصورة استثنائية للشرقيين من يهود وعرب — واستطاع ابن ميمون أن يتعلم المنهج من المدرسة الملمنية ، ولكن آخرين توصلوا إلى ذلك قبله وبعده . إن استعداده الأصيل ولحمة أساسية من عبقريته التي هيأت له أن يضع هذا الخليط الكثيف المضطرب صعب التطبيق من التعليم الرباني ذلك النظام ( ويخدمه أسلوب رائق يعتبر أيضا استثنائيا لدى أصحاب التلود ) الذي صار نموذجا لمن جاءوا بعده ، والذين لم يحافظوا عليه إلا في صورة باهتة تماما .

ويبدو أيضا من العسير رسم القليل من الصور السيكولوجية في كل دقائقها مثل صورة ابن ميمون . وعبثا يقول في أحد كتبه أن مذهب التلود لا يصل إلا إلى مدخل القصر حيث يستطيع الفيلسوف أن يتجول في حرية ، وعبثا يبذل جهده في كتيبات ليمين صياغة عامة لآخلاق الربانيين طبقا لكتاب الأخلاق النيقوماخية . وكم أراد أن يتابع أرسطوا والفارابي وابن سينا وابن طفيل ، وعندما نتأمل في مؤلفاته ذات الانتشار العظيم (١) ، فإننا نتساءل أحيانا إذا لم يكن قانونه الرباني بعد كل شيء ، مرآة أكثر صدقا لروحه من كتاب (دلالة الحائرين *guide des Egarés*) ومثل مؤلفات معظم اللاهوتيين اليهود . وكانت مؤلفات

## المفتدين

(١) وهو يتميز بتعقظ كبير جدا في التعبير عن مواطنه ، والنهات الفنية والمطوية لادرة جدلية ، وكان ابن ميمون من هذه الناحية من اتباع صمدية ، وكان بعيدا جدا عن بهية وجودا حاليه . وعلى العكس كان ابنه ابراهام ، كما ذكرنا ، كاتباً زاهدا ذا آراء مقدمة ، وكان أبوه الذي حفظنا له رسالة عزاء ، يبدو متأثرا جدا بيهية .

ابن ميمون - مثلها في ذلك مثل معظم كتابات المتكلمين لليهود - تحكمها حاجات راهنة ( وليس هناك من شيء أكثر افادة في هذه الناحية من رسائله التي هدأت احداها ثورة متعلقة بعودة المسيح أو فتواه الشهيرة عن التنجيم). ولكن الحقيقة أنه كتب قانونه الشامل الذي أدخل فيه عرضا لجميع القوانين الخاصة بالقرايين والتطهير والتي توقفت العمل بها منذ عهد طويل (حتى تلود بابل لم يعالجها بصورة كاملة) ، بينما يشير في (الدلالة) بأن الاضحيات لم تكن سوى امتيازاً للضعف الروحي لامة لم تكدم تخرج من الاسترقاق ومن الوثنية ، وأن الامانة التي ينسبها القانون الرباني هنا أيضا حيث يناقض بالتأكيد مذهبه العقلي الذي لدينا عنه شواهد واسعة ، كل ذلك يبين عن قوة تأثير مخالف لتأثير الروح العلية الخالصة .

ومع ذلك فإن الروح اليونانية في المنهج والوضوح تفتتح في هذا القانون الذي يفتتح بمختصر في اللاهوت لا يكون تأثير المشائية فيه أقل وضوحا من تأثير (الدلالة) . وفي هذا المؤلف الافتتاحي ( للمعرفة ) لم يخشى ابن ميمون أن يقضى إلى جمهور للتلموديين ، وصدتيا بدون تكوين فلسفي ، بجملته من التعاليم النظرية التي لم يكن لعربي مثل ابن رشد أن يسمح بالإفشاء بها إلى العامة بأى حال<sup>(١)</sup> . وهو لم يفعل ذلك وهو آسف ، ولم يعتبر ضرورة البرهنة عقليا على

---

(١) ومع ذلك لم يقل فيه - اكل شيء وفي كتاب « الدلالة » لا يمكن أن نميز نوعا من الباطنية ولكن بمرط أن يلجا إلى فقرات التي يدعو المؤلف بنفسه أحيانا بأشاراته . فاننا يمكن أن نعيد تركيب فكرة المتكامل الذي يكون في بعض تفاصيل منه يكون الملقون المهدون ، وبمضمهر رأ كانط باصراف ولم يقرأ أرسطو ولا للعرب قراءة كاتبة ، كانوا بالطبع بيدين عن أن يكون لهم نفس الرأي .

موضوعات العقيدة كأنها إلزام فرضته التنازل التي حرمت الأمة اليهودية من عظمتها العقيدة وشتها بين الأجانب . وكان تأليفه اللاهوت العظيم (١٥) ، موجها بالدقة إلى حل التناقض الظاهر بين الفاسفة والدين ، وأن يستخدم التكدليل لاوتك الذين استطاع هذا التناقض أن يشككهم إما في أجسدهما أو الآخر .

وهناك بكل وضوح تعارض صريح جدا بين الدين اليهودي وفلسفة المدرسة المشائية ، ولكن في الحقيقة إن العقيدة الإصرائيلية وحكمة اليونان ليستا خصمين لايمكن التوفيق بينهما ، إذ أنها في جوهرهما متشابهان ، بل أكثر من ذلك أن الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لإستيعاب محتوى ، فالإيمان صورة من المعرفة ، وموضوعات الايمان لايمكن إدراكها مباشرة إلا بواسطة العلم الفاسفى الذى تكون درجاته هي درجات اليقين الدينى . فالفلسفة هي الطريق الذى يقودنا إلى الله ، إنها عنصر أساسى للدين .

---

(١) لقد كتب بالعربية ثم ترجم مرتين إلى العربية ، وأن الترجمة الأقل دقة ولكنها الأحسن تركيبيا استخدمت كأساس لترجمة اللاتينية التى بواسطتها صرف يوما الآن كوتشى الآراء للفلسفة لربى موسى ( Ralbi Moyas ) . وأن التاريخ المضبوط لتأليف كتابه هو دلاله الحائرين ، ( guide des Egarés ) ( وبالعربية mone Melouk him مورى بوكهيم ) موضع بحث ( ١١٨٥ أو ١١٩٠ أو ١١٩٧ ) وخطة الكتاب وبخاصة خطة الجزء الأول من ثلاثة أجزاء ليست واضحة تماما . وقد يكون هناك أسس واضح لتأليفه القدى ما يزال قيد البحث بدون جنوى - الآن . ونحن نعرف مع ذلك أن لابن حيمون كان قد أفكر فى مبدأ الأمر فى مؤلفين متحيزين أحدهما عن النبوة ، والآخر عن التعميمات الكتاب المقدس وحيث أن الأعمال الإلهادية لهذين المؤلفين جاءت آخره للأمر متمزجة فى كتاب ( الدلالة ) من الممكن أن وحدة الخطة قد تأثرت بذلك .

ليكن هذا الموقف متجاوزاً حدود العقلانية ، ولكن هذا في الظاهر فقط وفي الواقع كيف تمثل ابن ميمون المعرفة الميتافيزيقية . فبدلاً من أن يجعل منها النتيجة الضرورية للأبحاث الاستدلالية التي تيسر منهجياً ، فإنه تصورهما ( كما تصورهما الفيلسوف المسلم ابن طفيل ) كحدس خاطف ، كأشراق آني غالباً ما يكون في منأى عن العقل . أليست هذه معرفة تكون قد اكتسبت اكتساباً تاماً ونهائياً في آن ما ، وهذا هو السبب الذي من أجله يعرض الأنبياء دائماً الحقائق الميتافيزيقية والفيزيقية أيضاً ( وهذه تستخدم مقدمة لتلك ) تحت ستار من الرمزية . وقد حاولت الفلسفة حقاً أي تعطى تفسيراً عقلياً لتلك الأشياء ، ولكنها لم تستطع أبداً أن تبلغ وضوح ودقة العلوم الأخرى .

هذا التصور للعلوم الفيزيقية والميتافيزيقية أدى بابن ميمون إلى أن يشبها بالعلم السري للتلمود ( تأملات عن الخلق ورؤية العربة الإلهية بلزقيال ) ، ولنفس السبب يرى أن الحدس النبوي هو مجرد ( مع تهمز لاهوتي ) كالمعنى فيما بعد ) درجة أعلى من الحدس الفلسفي .

هناك إذن ، إذا أردنا ، نوع من التصوف الفلسفي في أساس المذهب العقلاقي عند ابن ميمون ، وهذا لم يمنع المؤلف في تفصيلات أبحاثه ، أن يستخدم أدق المناهج في الاستنباط الميتافيزيقي . ولكن هذا التطبيق المحكم للطرق العقلية لا يرتد إلى فرض أشكال تصورية لفكر هو في ذاته غير عقلي ، وهو ليس درعاً ، بل إننا تركيبة خارجية تماماً ، وهو يتطابق في ( شعور ) ضمير الفيلسوف بذلك التصور بأن الحقيقة الميتافيزيقية هي حقيقة عليية . وإلى جانب الإقرار بأن التفكير الاستدلالي غير قادر على إدراك كيد الحقيقة ، كان هناك في ذهن ابن ميمون لاقتناع بالقيمة الموضوعية للتأمل العقلي . ولكننا لا نرى أبداً كيف أنه في نقطة

خاصة من المعرفة الميتافيزيقية يمتزج التمثيل التصوري مع الحدس الإشراقى .

وباختصار إن ما يوجد فى المعرفة من تصورات عليا لا يخجل بالتوازن بين الفلاسفة والدين ، وأو النبوة تتضمن المعرفة التصورية وأن مباحثات الفيلسوف تتحرك أحيانا فى إشراق مفاجئ . للعقل أقل كثافة فى الحقيقة من الإشراق المتاح للأنبياء .

ولكن يمكن إقامة الوحدة الأساسية للفلسفة والدين ، فإن النسق الارسططالىسى يجب أن يجرى عليه كثيرا من التفسيرات ، ومع ذلك فإن ابن ميمون فى مبدأ عرضه ، انفق مع المذهب المشائى فيما يتعلق بنقد علم الكلام والبراهين على وجود الله ، وأن وجود الله يمكن البرهنة عليه ، على خلاف النسق الذى تابعه المتكلمون بدون أن يفترض مقدما بالخاصية المخلوقة للعالم ، وكذلك بالتسليم مؤقتا بقدمه . وبعد أن رفض ابن ميمون براهين علم الكلام ، اتبع الطريق الذى سلكه أرسطو . وهكذا يتلاقى مذهبه معظم الوقت مع مذهب إبراهيم بن داوود ، فيبدأ بإثبات وجود المحرك الأول غير المتحرك ، ومن ثم يستخلص على غرار الارسططاليسين المسلمين ، أن الوجود الحادث للأشياء يفترض موجوداً له وجود ضرورى . ومن حيث أنه توجد مخلوقات تتحرك وهى متحركة ، وأخرى متحركة دون أن تتحرك ، فإنه ينتج عن ذلك وجود موجود يحرك بدون أن يكون متحركاً ، ويتقرر أن الأشياء تتم من القوة إلى الفعل ، وهذا المرور يفترض مبدأ فاعلا يوجد خارج الأشياء ، وكما أن التفتقر إلى ما لانهاى خلف ، فينبغى أن يكون هناك مبدأ للفاعلية خلو من كل إمكانية .

ويستمد الكون منشأ من الله ، وتستند هذه القضية إلى برهان مأخوذ من حدوث الأشياء ، فلا يمكن أن يكون هناك سوى موجود واحد ضرورى ، أما

تعدد الموجودات حتى غير المادية فغير يمكن إلا إذا كان أحدهما هو علة للآخر  
وتبعاً لذلك فإن كل شيء يستمد مصدره الله ومن ضمنها الحركات غير المادية  
للافلاك السماوية .

لا يمكن للعالم أن يوجد إذا لم يوجد موجود تستبعد ذاته الا وجود ، وفي  
الواقع إن الوجود الذي بالنسبة لكل المخلوقات لا ينضاف إلى الذات إلا بصفته  
تعييناً عرضياً في الله ، هو هو في الذات ، كما يقول ابن ميمون ، متفقاً في هذا  
مع ابن سينا .

هذه العلة العليا لكل ما هو موجود ، ذات بساطة مطلقة ، ذلك أن كل  
مخلوق يملك كثرة من التعينات يفترض وجود هذه وكذلك تركيبها ولا يمكن  
من ثم أن يكون موجوداً أولياً .

ويكون الله إذن بسيطاً إطلاقاً ، وكل كثرة منفية عنه ، كثرة تعيينات للعقل  
تماماً مثل تعيينات المركبات الحقيقية ، وهو تصور أفلاطوني تبناه ابن ميمون  
لأنه بدا له ضرورياً من الناحية المنطقية فقط ، ولكن لأنه مطابق للمذهب  
الوحدة المطلقة لله ، كما تعلمها الديانة اليهودية .

وإن نظرية الصفات التي أيدها ابن ميمون ترتكز بكيافتها على هذا التصور  
للوحدة الإلهية .

إن كل تأكيد هو مستحيل بالنسبة لله ، والتأكيد ، هي الحكم ، يتضمن في الواقع  
موضوعاً ومحمولاً ، ومن ثم ينتج كثرة التبعينات .

إن الصفات التي يمكن أن نفسها إلى الله لا يمكن أن تكون متميزة عن ذاته ،  
لأن اجتماع الذات والصفات تدخل أيضاً الكثرة فيه ، واكتنفاً لا يمكن أيضاً أن

تكون ملتصقة بذاته التي في هذا الفرض ، تتضمن جملة من التعيينات .

وذات الله لا يمكن أن تعرف لأن التعريف يعنى إرجاع المفهوم المعروف إلى ما يشترط له ، ولا ، يوصف ، بتمديد خواصه ، فذلك لا يمكن أن يقع إلا عندما يتعلق الأمر بذات مركبة .

إن الافتراض مع علم الكلام أن صفات الله مشابهة لذاته طريقة ماثوية لتعيين صفات موجبة له .

وحق الوحدة والوجود لا يمكن أن تنقرر كصفات لله لأنه لا شيء يميزها عن جوهره ، وهما لا يلتزمان بصورة تعيينات منفصلة .

ولم تكن علاقاته مع الأشياء هي أيضا التي من شأنها تعيين الله . ويمكن التسليم بهذه العلاقات دون الإضرار بالوحدة الإلهية . ولكن الله مختلف إطلاقا عن كل شيء آخر ، مما يفتى كل علاقة بينه وبين الأشياء الأخرى .

والتأكيدات الوحيدة الموجبة التي يمكن أن نذكرها بالنسبة لله ، تلك التي تشير إلى الفاعليات التي تصدر عنه ، فإنه لا يمكن أن يعرف إلا بكونه العلة الأسمى للوجود .

وباستبعاد كل معرفة موجبة بالله ؛ يذهب تفسير الأقوال التي يتضمنها الكتاب المقدس عن الله . وقد فسر ابن ميمون مثل سابقه هذه الأقوال من ناحية كأنها سلبية مدركة في صورة إثبات ، ومن ناحية أخرى كأنها تخص لا الكائن ولكن أفعال الله .

ولكن المشكلة التي يجب حلها ليست فقط نظام التأويل إنه أيضا وبصفة خاصة النظام الفلسفي .



والامر يتعلق باختصار أن نحدد بدقة ما يمكن معرفته عن الله بالرغم من استحالة التأكيدات الإيجابية .

إن صفات العقل لا تدخل الكثرة في الذات الإلهية ، فإن الفاعل بسيط بل أنها الوجوه المختلفة لفاعليته التي تعرف تحت اسم صفات الفعل . وعلى هذا الوجه سوف تفسر تجسيديات الكتاب المقدس عندما ننسب فيها إلى الآلهة حالات شعورية إنسانية من حب وغضب ورحمة .

وإن الأحكام التي نطلقها على الذات الإلهية هي في الحقيقة سلبية ومن ثم ما قيمة معرفة المضمون الذي يحتويه أحكام من هذا النوع ؟

يجيب ابن ميمون أننا نعلم ما ليس في الله ، فإننا نميزه بدقة متزايدة عن كل ما يوجد خارجاً عنه وننفي كل نقص عن وجوده .

وعندما تؤكد أنه لا جسماني ، فإننا نضعه بعيداً عن الكون الجسماني ، ونحن نقرر أنه غير معلل ، فإننا نعلمه عن مجموع الوجود ، والقول بأنه موجود لا يعني إلا أننا نبعد عنه عدم الوجود ، وعندما نسميه الواحد ، فإننا نضعه خارج الكثرة . ويكمل ابن ميمون بناءه حين يربط بين وجهي نظرية الصفات ، صفات الذات و صفات الفعل ، ولأجل أن يعرف الله بأنه العلة المكتفية بذاتها لكل وجود ، فإنه ينبغي أن نبعد عن ذاته كل نقص قد يعرقل فعله ، وصفة القدرة باعتبارها صفة ذات تنفي كل عجز بالنسبة لله الذي يعينه في الوقت نفسه كهدو للفعل الأسمى الكامل ، وإن علم الله هو غياب الجهل من وجوده وفي الوقت نفسه هو يقين للألوهية كعلة فعالة عاقلة ومنظمة . وعلى هذا الوجه يعرف الله كعلة/الفاعلية الكاملة . ولكن حيث أنه لا يمكن إدراك ذاته فإن ظاهرة وجوده فقط هي التي يمكن للعقل التوصل إليها .

وتبدو هذه النظرية لصفات الحاب متعارضة مع التفسيرات التي يقدمها ابن ميمون عندما يعالج مسألة العلم الإلهي فإله هو المفكر وحدة ، ويستطيع إذن أن ينسب إلى الله الفكر بدون أن تتأثر وحدة ذاته . ويمتد علم الله على كل الأشياء الجزئية في العالم . ومن الحق أن هذا العلم ليس له سوى الاسم المشترك مع علمنا الإنساني ، ولا يبقى في آخر الأمر إلا أن ينسب ابن ميمون بطريقة إجمالية إلى الله علما معنا .

وعندما يضع الصفات المسماة بموجبة في غربال النقد القاسي يذهب ابن ميمون إلى أن الله يعرف مخلوقاته ، أما أن ينسب إلى الله العلم الشامل المحيط بكل شيء ، فإن هذا يعني ببساطة أن نسلب عنه الجهل ، ولكن هذا السلب يقرر بقاء المعرفة في الله .

والذي ندرك الغرض من هذا للذهب ، ينبغي أن نختصر من المعنى العميق لتطهير الأفلاطونية المحدثة المتصل بالله ، فإله عال فيما وراء الوجود حيث أنه ، كما يقول ابن ميمون ، لذات والوجود ليسا إلا شيئا واحدا فيه . فلا يمكن إذن أن ينسب إليه الوجود . ولكن ذاته لا تحتوى على الإطلاق ما تعودنا أن نطلق عليه هذا الاسم . وكذلك نفى الجهل عن الله لا يتضمن ، كما أراد الأفلاطون ، غياب المعرفة فيه ، وهذا يعود بنا فقط إلى القول بأن علم الله لا يفسر بطريقة ملائمة بالصفة الموجبة للعلم . وأنه في هذا المعنى أقر ابن ميمون العبارة الكلامية : د الله عالم لا يعلم ، وقوى لا بقوة .

لإن نفى كل تعيين موجب يعبر في الواقع عن تمام الوجود ولكن تمام المعرفة أيضا ، وفي هذه النقطة يذهب ابن ميمون إلى أبعد من الأفلاطونيين المحدثين .

ماذا يذمى في هذا النسق تصور الكتاب المقدس لله ، كوجود أخلاقي  
ما هية ؟

إن ذلك التصور لا يمكن في الحقيقة أن يشغل فيه إلا مكانا ثانويا حيث أن  
الصفات الأخلاقية تعبر فقط ، في رأى ابن ميمون عن مظاهر للفاعلية الإلهية ،  
ويلاحظ مع ذلك أننا نستطيع أن نقنع بالأنا نعرف سوى فعل الله ، ومعرفة الله  
ليست هي إدراكه بالنظر ، ولكن إدراك فعله الأخلاقي الذي يستخدم ك نموذج  
لفعلنا (١) .

وإلى هنا كان ابن ميمون يسير متابعا أرسطو متابعا تاما ، أرسطو مصبوغا  
في الحقيقة بصفتين يونانية إلى حد ما ، ولكنه عندما يصل إلى مسألة الخلق لا يستطيع  
إلا إظهار المعارضة القوية بين الفكر الفلسفي والفكر الدينى . وكانت المسألة  
الحقيقية هي معرفة ما إذا كان العالم قديما أو أنه له بدء بحيث يتقرر إذا كان قد وُجد  
بالضرورة أو بواسطة فعل إرادى (٢) .

ويتضمن الخلق الإرادى مع ذلك أن العالم كانت له بداية مطلقة وأنه عبثا  
محاولة إخفاء التعارض الحاسم بين الفيض الضرورى والخلق الحر ، مع تفسير  
السياق القديم للعالم ابتداء من الله كأنه فاعلية دائمة للإرادة الإلهية . وأكثر من  
ذلك مسألة الأصول في معناها الدقيق ، والتعارض بين الدين والفلسفة تتم بمسألة  
حكم العالم ، هل الله يحكم الكون كسيد مسيطر ، تبعا لإرادته الخاصة أو أن ذاته  
مرتبطة بالنظام الأبدى للأشياء ؟

---

(١) لقد التقينا بهذا التعليم في كتاب « الكون الصغير » ليوست بن صديق وألقى لم  
بقراءة ابن ميمون .

(٢) وعلى هذا الوجه صيغت المسألة منذ نقد النزالي .

إن نظرية قدم العالم كما هاجمها ابن ميمون ، لم تكن هي نظرية أرسطو في صورتها الاصلية ، فقد وضع للفيلسوف الله والعالم كبداية مستقيمتين ومتساويتين في الوجود ، بينما توجه انتقادات الدلالة ، نحو تصور عالم يفيض من الله فيضا قديما . والمادة في هذه الرؤية للعالم تكون جزءا من سلسلة الفيوضات ، بينما هي في تعليم أرسطو تكون متعلقة بالله .

ومع ذلك فإن الحجج التي أقامها ابن ميمون خلال المناقشة لتأييد القضية المخالفة هي إذن ضد فرض النشأة الزمنية للعالم وهي تقوم لا على نظرية الفيض ولكن على الثنائية الأرسطاطاليسية المحضة . والحركة لا يمكن أن يكون لها بداية مطلقة لأن ميلاد الحركة من حيث كونه انتقالا من القوة إلى الفعل ، هو أيضا حركة ، مما يؤدي إلى العودة إلى اللانهاى . ويقال أيضا أن كل تغير يفترض مادة فإذا كانت المادة غير قديمة فإن ميلادها يتضمن بالضرورة وجود مادة أخرى . وإلى هذه الحجج التي قدمها أرسطو من قبل يضيف بروفلس حجة أخرى مأخوذة من تصور الفعل الالهى . فإذا كان لهذا الفعل بداية ، فإنه يمر في لحظة معينة من القوة إلى الفعل . ولكن الله بكونه ، كما يعرف ، فعل محض وأبدى ، فإن مثل هذا الانتقال لا يمكن تصوره . ومع ذلك ليس هناك سوى المخلوقات التي يتعاقب فعلها بعامل خارجى ، وهي تارة تفعل وتارة لا تفعل . وهذا يستبعد بوضوح عندما نتكلم عن الله . وأخيرا أن مما يطابق الحكمة الإلهية أن يخلق عالم في أكل صورة ممكنة ، وأن عالما قديما فقط هو الذى يستجيب لهذا المثل الأعلى .

وعيب هذه البرهنة يتلخص في رأى ابن ميمون ، أنه يريد أن يطبق القوانين التي تسيطر على التغيير في داخل العالم ، على علاقة الله بالعالم ، دون أن نقاسم هل لنا الحق أن نقر لهذه القوانين بقيمة مطلقة . إن ذلك الذى يسلم بأن العالم هو

نتاج للتغير لا يتصور بالضرورة أن هذا التغير مشابه في كل النقاط لكون الأشياء في العالم . ولأنه إذن لدور أن تماثل قانون التغير في العالم مع القانون الذى يكون في أساس التغير ذاته في هذا العالم (١) . وأتينا نقس في الخطأ نفسه عندما نستخلص حجة تؤيد قدم العالم من طبيعة الإرادة الإلهية ، وحيث أن الإرادة الإلهية مطلقة ، فلا يمكن أن نسأل لماذا تعمل في لحظة ما . ولا تعمل في أخرى ، وهى تبقى هى هي ذاتها ، حتى عندما تختار ، لأجل تلقائيتها ، لحظة محددة لفعلها .

وفي رأى ابن ميمون أن نظرية الفيض سقطت لأنها لم تأخذ في حسابها تركيب العالم الحسى . ويمكن أن نسلم مع أرسطو أن نظام عالم ما تحت فلك القمر ، أى تعدد الصور التى تتخذها المادة ، هو معقولة لتأثير الأفلاك — ولكن هذا التعدد يوجد في عالم الأفلاك التى لا تسير حركاتها المختلفة بمقتضى قانون عام ، ومن ثم لا تكون معقولة إلا إذا أدركنا تنظيمها المقرر بالعلم وكان الإرادة الإلهية قد فرضته .

وتظهر كل هذه البرهنة نوعا من القرابة ، كما يشير ابن ميمون نفسه ، مع أحد البراهين الكلامية عن الخلق ، إذ يقرر علم الكلام في الواقع أنه لا يمكن لآى عنصر تركيبى للعالم الحالى أن يعتبر كوجود ضرورى ، حيث أنه لا يوجد شيء .

---

(١) لأجل أن نكون دقيقين ، ينبغي ملاحظة أن ابن ميمون يصيغ هذا الاعتراض بطريقة تضعف من قوته ؛ عندما يقول أنه يجب ألا تطبق الشروط المناسبة لكائن يكون من قبل (الإنسان مثلا) في تغير هذا الكائن (في حاله الجنين) ومن الواضح أن علاقة المدم التى منه أخرج الله العالم بهذا الأخير هى من نظام مختلف اطلاقا عن العلاقة بين درجتين من نفس الحقيقة الحسية مثل تلك التى يوضح بها ابن ميمون فكره .

لا يمكن أن يكون خلافاً لما هو عليه في الحقيقة ، إذن أنها بالتأكيد إرادة مستقلة التي أعطت باختيار حر ، لكل شيء التركيب الذي يملكه فعلاً .

ومع ذلك فإن معنى برهنة ابن ميمون واتجاهها تختلف إختلافاً تاماً ، إنها لم تكن ، كما يدعى عالم الكلام ، العناصر المكونة للعالم المكون حالياً هي التي تمثل كلها صفة الإمكان ، فالعالم محكوم بواسطة قوانين تعين فيه ما هو ممكن ، وما هو غير ممكن ، والشروط الأخيرة لتغير العالم هي ، إذا أردنا ، ممكنة . ومع ذلك فإن ابن ميمون لا ينتهي من ذلك إلى تبعيتها تجاه الإرادة الإلهية وإذا لم تكن هذه الشروط ممكن استنباطها منطقياً ، فإنه يترتب على ذلك أن نظرية الفيض غير كافية لتفسير نشأة العالم . ومن ناحية أخرى لأجل أن تستفنج أن العالم قد تلقى صورته بفعل حر للإرادة الإلهية ، فإنه ينبغى الافتراض مقدماً أن مصدره كان من الله .

ولا تؤدي البرهنة المنطقية الخالصة إذن إلى إقامة بطريقة لاشك فيها خاصية الخلق للعالم ، بالرغم من أن الحجج المؤيدة لهذا الفرض تتطلب بقوة على البراهين التي تقدمها القضية المعارضة . وأن العاطفة الدينية هي التي تعمل على ترجيح الفرض ، فهي تتطلب لإلها أسمى من الطبيعة ، إن الغائية الطبيعية الحركية لا تعمل إلا في داخل العالم ، وهي تابعة لنوع آخر من الغائية ، هي غائية الإرادة الإلهية وأن الفيض لازال باقياً في هذا النسق ، إنه عامل إرتباط للحكم الذي يمارسه الله في العالم ، ويلعب الفيض دوراً معيناً وحتى عند خلق العالم ولكنه محدود . وفي الواقع أن الجواهر غير المادية التي لا يمكن أن تتفرد بواسطة المادة تختلف فيما بينها بأن تتشاطر بالتبادل ، أعني بأن ينبثق أحدهما عن الآخر .

وفي الجملة أن خلق العالم هو مع ذلك فعل حر لله نابع من مشيئته السامية

والتي تخضع لها دائماً الغائية الطبيعية للنظام المحايث للعالم .

أما عن التدخل الشخصي فه في تكوين العالم ، وقد تقرر على هذا الوجه ، فإن ابن ميمون يمد نفسه وقد تخلص من ضرورة إعطاء الأفكار الدينية التي تخص فعله وعلاقاته بالعالم ، تفسيراً طبيعياً ، ، وذلك بأنه يحولها إلى حركية غير شخصية — وهو لا يستخدم مع ذلك هذه الميزة إلا بكثير من الاعتدال ، كما تبين ذلك على الخصوص نظريته في المعجزة .

إن المعجزة يمكنه حيث أن العالم غير مضاف بكليته في شبكة من ضرورات ، ولكن في الواقع إن المعجزات ، أعنى الحوادث التي لا تدخل في النظام الطبيعي للأشياء ، تكون جزءاً من تنظيم العالم الذي يبدأ بالخلق . وهذه الطريقة الأساسية جداً للنظر والتي لا يخشى ابن ميمون من عرضها في موافق العامة لم تستمر متكاملة في كتاب « الدلالة » ، حيث يبدو المؤلف مقراً بإمكانية التدخل الإلهي في سير الأشياء ، بالرغم من أن هذا التدخل يمثل جزءاً من خطة قائمة مسبقاً للكون . ويخضع الجزء الأعظم من معجزات الكتاب المقدس مع ذلك في « الدلالة » لتفسير مجازي أو يكون راجعاً إلى تجربة داخلية لمخيلة النبي .

وتبدو نظرية ابن ميمون المتصلة بالعلم الإلهي في اتفاق تام مع المذهب الديني عن العلم الرباني لله .

إن علم الله يمتد أيضاً إلى الأشياء الجزئية ومع ذلك لا يستخلص ابن ميمون كل النتائج لهذا الإثبات الأسامي الموجه ضد المشائين عندما يفحص طبيعة العناية الإلهية .

وهل العكس من أرسطو وإتباعه فإنه يُسقى على الخاصية الفردية بالأسباب

النوع البشرى . ويسلم مع الفلاسفة أنه بالنسبة للمخلوقات الارضية الاخرى ، فإن العناية الإلهية ليست سوى جنسية ، وأن العناية الإلهية التي تتخذ من الإنسان موضوعها تمارس بفضل إتحاد العقل الإنسانى مع العالم المعقول ومع الله ، وهى تعمل هكذا فقط داخل الانسان دون أن تقهر الحرية . ومن ناحية أخرى إن العلاقة بين النفس الانسانية والله بكونها وثيقة كثيراً أو قليلاً طبقاً لدرجة الكمال الذى يبلغه الانسان ، فإن العناية الالهية توجد فى النهاية محددة بعوامل عقلية أكثر منها أخلاقية .

وتمارس العناية الالهية إذن فى الأفراد تبعاً لكمالهم العقلى الذى يقاس على الالتحام الوثيق كثيراً أو قليلاً لعقلهم مع العقل الفعال . وهى علاقة طبيعية تماماً وتقوم بالضرورة عندما تتحقق لها الشروط الطبيعية والنفسية ، وعند درجة عامة على الخصوص لهذا الاتحاد نجد أنفسنا تجاه الوحي النبوى ، الذى يعود هكذا فى النطاق الطبيعى للنفسية الانسانية ، كما يعلم ذلك ابن ميمون متابعاً للفلاسفة العرب .

ولكن إذا كان النبى عند الفلاسفة المسلمين من أتباع أرسطو لا يشبه تماماً وببساطة بالحكيم فى الفلسفة الهلينية ، فإن التحفظات التى يحيط بها ابن ميمون النواة الفلسفية لنظريته تمنحها خاصية لاهوتية واضحة تمام الوضوح .

وإبتداء من درجة معينة من الكمال العقلى ، يضىء العقل الفاعل الذات بطريقة خاصة . يمكن لهذا الاشراق أن يختص إما د بالعقل البشرى ، ( ومنه ينتج تمام المعرفة التأملية ) وإما د الخيال ، ( وهو ما ينتج عنه الاستعداد للتنبؤ ) . ولكن بينما يكون للتنبؤ هو الفعل المشترك للعقل الفعال على ملكتى النفس فإن المهتمين الآخرين لا يستفيدون من هذا الاشراق لا لإحدى هاتين الملكتين أو الاخرى .



ويكون الإنسان فيلسوفاً أو عرّافاً ، ولكن لا يكون الإثنين معاً في آن واحد<sup>(١)</sup> ، فقط يبقى التنبؤ ، حتى بتفسيره على هذا الوجه ، ظاهرة طبيعية حيث أنه ، ينطق سليم ، يكفي تحقيق كل الشروط المطلوبة لكي ينسكب الإشراق على الذات . وقد استخلص الفلاسفة المسلمون في الواقع هذه النتيجة . وعلى العكس لم يلتمس ابن ميمون منها شيئاً بأى ثمن . وهو يحتفظ للإرادة الإلهية بوظيفة جوهرية في مراجعة هبة التنبؤ . وهي مع ذلك وظيفة سلبية لأنها تتلخص لا في منح هذه الهبة ولكن في رفضها حتى إذا تحققت كل الشروط الطبيعية . وعلى هذا الوجه قامت فكرة الرسالة الحارقة للنبي في قوائمه ، وفي نفس الوقت يحدد التنزيل في الكتاب المقدس مكانه الفريد بصورة مطلقة ، ويجرد من كل تشابه بالتنزيلات المزعومة التي تكون في رأى الأرسطاطاليسيين المسلمين ، الأساس للديانات المختلفة والدين اليهودى هو العقيدة المنزلة في أعلى درجاتها مما لا يمكن لأى تنزيل لاحق أن ينسخها .

ومهما يكن من أمر هذه التحفظات الخاصة بابن ميمون ، فإن النبي يبقى رجلاً موهوباً بصورة استثنائية من ناحية العقل والخيال . ما هي ثمرة استعداداته ؟ وبعبارة أخرى ما هو الموضوع الخاص برسائته ؟

إن علم النبوة عند الفلاسفة المسلمين لم يكن لديه في أساسه إلا رسالة نبوية واحدة ليفصرها : هي رسالة محمد مؤسس الدين والمشرع ، فليس هناك ما يثير العجب أنها رجعت ، لأجل تفسير فلسفى . إلى التأملات القديمة عن التشريع ، وبصفة خاصة تأملات أفلاطون . إن الفكرة الثلاثية للرئيس المشرع المثالى ،

---

(١) ومع ذلك كان للفارابى يسلم ، ولقد اختلف معه ابن ميمون في هذه النقطة ،

بنوع من التنبؤ قائم بصورة مطلقة على ملكة التخيل .

والشريعة المثالية والمدينة القاضية تتوافق في إعجاب مع المعطيات الإسلامية : محمد ( أو أيضا الإمام عند الشيعة ) والقرآن والجماعة الإسلامية . ولذلك ترك المفكرون الإسلاميون ( وأولهم الفارابي الذي كان كل الآخرين تابعين له في هذه النقطة ) جانبا كتاب « السياسة » ، لأرسطو لأجل كتاب « القوانين » ، لأفلاطون ومن وجهة النظر هذه فإن علم النبوة عند فلاسفة المسلمين يختص بالذهب السياسي . وهنا أيضا يأخذ ابن ميمون طريق الفارابي ، بأن يحصل من موسى ( الذي يشير ، كما يفعل كل اللاهوتيين اليهود ، إلى تنزيهه ذي الصبغة الاستثنائية ) الرئيس والمشرح الأسمى ، ومن التوراة الشريعة المثالية . ومع ذلك فإن المذهب السياسي الذي تصوره على هذا الوجه يقع عنده في صورة مختلفة بعض الشيء ، لأنه يهجم فحصى المسألة من ناحية هدف التشريع أكثر من مسألة لشأته ، وهي مسألة دقيقة وتؤدي في سهولة إلى الزندقة .

إن النبي إذ يشرف عليه نور العقل للفعال ، يدرك الحقيقة نفسها التي يدركها الفيلسوف ، وهو نفسه فيلسوف . ومن ناحية أخرى وبفضل التأثير الذي يمارس على ملكته الخيالية ، فإنه يتنبأ بالأشياء المستقبلية ويستطيع التعبير عن الحقيقة في تلك الصورة الرمزية التي تضعها في متناول العامة . ولكن لا ينبغي أن نعتقد ( وهنا يتعارض ابن ميمون مع ابن سينا والفارابي ) أن معرفة النبي يمكن مقارنتها بمعرفة الفيلسوف ، وأن الفلسفة تكفي لفهم الحقائق الميتافيزيقية وأن المعرفة النبوية تتجاوز كل معرفة استدلالية ، لأنها تتضمن حدثا لا يتبها للفيلسوف الذي تكون معرفته لهذا السبب محدودة ، أما بالنسبة للفاعلية المتعلقة بالمعجزات للنبي والتي ركز عليها ابن سينا بقوة ، فإن ابن ميمون يردها إلى شيء ضئيل . وحيث أن نظريته تدرج المعجزة في نظام الطبيعة فإن دور النبي يقتصر على إعلان المعجزات التي لم يطلبها هو نفسه .

وتبعا لنظرية ابن ميمون عن نشأة العالم فإنه يضطر إلى تناول مسألة  
لا تعرض في ميدان الأرسطاطاليسية الخالصة وهي مسألة غاية الخلق .  
فالأرسطاطاليسية تقر بحق غائية في داخل العالم ، ولكن إذا كان العالم هو نتاج  
لا لفعل إرادى ، ولكن لفاعلية ضرورية فإن مسألة غائية مقسامية لا يكون لها  
أى معنى .

ويهتم ابن ميمون بتوضيح أن هذه الغائية لا تعرض أيضا عندما نسلم بقضية  
الخلق الإرادى . وأنه من الخطأ أى نأخذ الإنسان كغاية للخلق . وإذا كان الأمر  
كذلك فإننا قد اضطررنا إلى إعتبار جزء من الكون شيئا سطحيًا، ولا نستطيع أن نعين  
أية علة لوجود الكائنات الروحية إلا على من الإنسان ، ومع ذلك فإن هذه  
المسألة لا يمكن إلا أن تدخل في تسلسل لانتهائى . فإذا فرض أن الإنسان قد خلق  
ليعبد الله ، فسوف نبحث عن علة وجود هذه العبادة ، وهكذا إلى ما لانهاية .  
ويقودنا ذلك إذن إلى وضع الغاية الأخيرة للعالم فى الإرادة الإلهية التى لا يمكن  
أن تتحدد بأى دافع خارج عنها . لقد أراد الله العالم فى جلته ، فإذا كانت بعض  
أجزائه توجد لأجل أجزاء أخرى ، فإن هذه لا تكون سوى غايات فردية وليست  
أخيرة .

هذا المذهب يبين عن قرابة معينة مع مذهب المناسبات عند الأشاعرة .  
ولكن يشير ابن ميمون نفسه إلى اختلاف هذا المذهب مع مذهبه عندما يشرح  
بأنه لإقلال من شأن الله أن ننكر أية غائية فى داخل العالم . وبدلا من أن يكون  
الفعل الإلهى تحكيميا محضاً ، فإنه يكون دائما موجهاً بالحكمة العليا التى أحدثت  
العالم فى أكل طريقة ممكنة . وقد خلق الله كل ما كان وجوده ممكنا لأن الوجود

في ذاته خير (١) .

ويفتح من الغائية عند ابن ميمون أن الخاصية الشخصية لله لا تتضمن بالضرورة في لسانه ( بكونها على الأقل أنها تُفسر في كتاب والدلالة ) عنصراً أخلاقياً . وأما إذ ننظر إلى الغايات الأخيرة للإنسان ، كما يتمثلها ابن ميمون ، فإنا نقبل أيضاً أنه أقرب في هذه المناسبة إلى أرسطو منه إلى الكتاب المقدس .

وإن الكمال الإنساني هو قبل كل شيء من نظام تأمل وروحي : والأخلاقية ليست سوى وسيلة تيسر السير نحو ذلك الكمال . وعلى العكس من سعدية الذي يفسر الوحي في معنى أخلاقي خالص ، يرى ابن ميمون الاختلاف بين الشريعة الإلهية والشريعة البشرية في الواقع أن الأولى لا تمنع بالإهتمام بنعيم العيش المادي للناس وتنظيم علاقاتهم المتبادلة ، ولكنها ترشدنا إلى الحقيقة التي تشرق على أرواحهم والأخلاقية هي إذن على الخصوص عامل للتنظيم الإجتماعي ، وهي تفيد حلاوة على ذلك في تحرير الإنسان من سيطرة الشهوات ، وتحقق على هذا الوجه المناخ الذي لاغنى عنه لإزدهار العقل .

تأتي هذه الأيدولوجية من التصور الأرسطاطليسي المعرفة وهي الكمال والسعادة العلويين للإنسان . وأكثر من ذلك أنها تفيض في معنى أرسطاطليسي

---

(١) يعرض مذهب ابن ميمون هنا نقطة ضعيفة . فإذا وجب أن يكون للفعل الإلهي حتى لا يكون خال من المعنى ، هدف ، فإن الغائية لا تكمن فقط في داخل العالم ولكن تمتد إلى مبدئه وهو بالذات ضرورة تحقيق أكبر خير ممكن ، أي الوجود ومن ثم تخضع الإرادة الإلهية ، القائدة كأنها مسيطره ، مع ذلك النوع من التجديد .

لما طفة تحفظ لفضائلها الأخلاقية ، عندما تكون تابعة للفضائل الإلهية ، مع ذلك بقيمة مستقلة . ولا ندمى مع ذلك أن النظرية الأخلاقية الأرسططائيسية المعرفة قد فسدت في معنى ديني بواسطة الأفلاطونيين المحمدين اليونانيين ، وبهدم بواسطة الفلاسفة العرب واليهود . وفي تحليل أخير ، إن المعرفة قد تحولت نحو الله ، حيث كانت معرفة الطبيعة فقط درجة أولية للمعرفة الميتافيزيقية التي يكون موضوعها الخاص والاسمى هو الألوهية . وليس الأمر متعلق هنا باتحاد صوفي ، ومع ذلك فإن تقوى ابن ميمون تحمل طابعا تأملياً لا سبيل إلى إنكاره (١) . وتبلغ هذه التقوى قمتها في الرؤية السعيدة . فإن الحياة الدنيا ليس لها سوى قيمة نسبية ، وبدون أن تبلغ حالة الزهد الحقيقي فإنها ترى في مثلها الأعلى في ذلك التجرد الذي تحقق فقط بواسطة موسى والأخبار والذي يتأخص في الإتجاه الدائم نحو الله والبقاء دائماً مرتبطين به ، وأن نزاول في نفس الوقت النشاط الخارجى والعلاقات مع الناس ، وهو باختصار نفس المثل الأعلى الذى عند بهية .

والمعرفة هي أيضا شرط للخلود . ويقول ابن ميمون ومعها الفلاسفة أن الخلود لا يكتسب إلا بحضور الفكر الإنسانى عن طريق المعرفة ، وهذه الفكرة الميتافيزيقية لها هي أيضا ، معنى ديني . فإن الإتحاد مع الله المتحصل بفضل المعرفة يمد الإنسان بالحياة الأبدية . وهذه المعرفة السامية تتمثل أحيانا عند ابن ميمون

---

(١) وترجم هذا في الفصل الأخير من « مجموعة قوانين ابن ميمون » بلفظة مستهارة من علم الآخرة عند اليهودية التقليدية ، ولكنها مشوبة بمعنى جديد ؛ وأنه ليس بسطرارة اميرائيل هل الأمم الأخرى تتضح نهاية الأزمنة . ولكن بتحرر الانسانية من كل أنواع الاسترقاق والتي تمنعها من الثفان تماما في الصل لمعرفة الله .

( وقد سبقه يوسف بن صديق ، كما رأينا ، في هذا الطريق ) كادراك للفعل  
الأخلاق الإلهي الذي يستخدم من ثم كنموذج لفضلنا . وإنما بصفة عامة لأنها  
التقوى التأميلية التي تعطى التفسير الغالب في كتاب « الدلالة » .

كيف يتيح الدين ، الذي صار عقليا على هذا الوجه ، للدومنين الذين حرموا  
من ثقافة فلسفية أن يجدوا خلاصهم ؟ .

في الإسلام قد حل البعض هذه المسألة بأن ميزوا بين المظهر الباطني والظاهري  
لدين . ولم يكن هذا التصور غريبا عن ابن ميمون ، فهو يعلم بأن هناك حقائق  
دينية يتمتع إيصالها إلى الجمهور ، ولكنه لا يذهب بعيداً في هذا الطريق مثل  
معاصره ابن رشد ( الذي يبدو أنه لم يكن قد قرأ له في التاريخ الذي ألف فيه  
كتابه « الدلالة » ) إن التوراة لا يسمح فقط بإذاعة عامة للحقائق الأساسية ،  
ولكنه يأمر بذلك إيجابياً ، وعلى الخصوص تلك التي تقيم وحدة الله وعدم  
جسمانيته ، وأنه بفضل هذا القدر الضئيل من المعارف الدينية الذي يتعلمه كل  
مؤمن ، حتى أقل فرد من الإسرائيليين ، يمكن أن يؤخذ حظه في الآخرة .

ويتلخص هذا القدر الضئيل في الثلاثة عشر « بنود العقيدة » التي أدخلها ابن  
ميمون في تعليقه على « الميشنا Mishna » .

وإن تبعية العنصر الأخلاقي للدين للعنصر النظري يحدد أيضاً موقف ابن  
ميمون تجاه الشريعة الدينية . وهو بصفته تلوذياً بقدر ما هو فيلسوف ، فإنه  
يعطى مع ذلك ، على الأقل في نص مشهور في « الدلالة » التفضيل للفلسفة .  
فالتلوذ لا يتجاوز مدخل القصر الذي فيه يستطيع الفيلسوف أن يتجول فيه  
كيف شاء .

ويمين ابن ميمون الشريعة المنزلة وظيفة إتمام الإكمال المادى والأخلاقى  
للإنسان بينما يكون الكمال الروحى للأمة اليهودية موضوعا للنصوص التى تشتغل  
على حقائق العقيدة . وإن قانون الطقوس الدينية فى جملته عبارة عن وسيلة لتحقيق  
أحد الغرضين والآخر .

وقام ابن ميمون بتحديد تفصيل لهذه الفكرة التى كانت مألوفة لفترة طويلة  
لدى المفكرين اليهود .

وإن جزءاً من القوانين ( السبت والأعياد الإخراج وعصاة الجسد على  
الأذرع ) يتضمن تفسيراً عقلياً ، ويفسر بعضها الآخر من وجهة نظر تاريخية .  
وقدرت هذه القوانين لمحاربة آراء وممارسات كانت سارية فى عهد التنزيل ،  
وأن التشريع الخاص بالاضمحيات على الخصوص ليس سوى امتياز للامراتيليين  
القدامى الذين كانوا عاجزين عن تصور دين بدون ذبائح دائمة .

ولاجل أن يفسر التشريع فى الكتاب المقدس لجأ ابن ميمون أيضاً إلى للمنهج  
المقارن ، بأن أبرز خاصية القانون المنزّل بالنسبة إلى قانون وثنى قديم جداً ،  
والذى كان يعتقد فى عصره أنها القوانين للصائبية (١) .

وليس هناك أدنى شك فى أن ابن ميمون لم ينجح إذ هو يصبغ التشريع  
الدينى بصبغة روحية ، فى أن يقيم تركيباً لا تعوزه القوة بين المذهب  
الارسططاليسى والمذهب اليهودى التقليدى . ولكن المثل الأعلى الدينى المكتسب

---

(١) أن الأمر يتعلق هنا فى الحقيقة بأدب قديم ذا تأثير يونانى سوريانى موجه إلى

مهاجرة ادعاءات للعرب الحثاس -بطرة فى الامبراطورية الاصلامية .

بهذه الطريقة يبقى أرسططاليسيا في أساسه . ومن ثم ليس عجيبا أن مذاهب ابن ميمون لم تلبث أن أثارت خلافات حامية في داخل المجتمع اليهودى .

\* \* \*

لنذكر هنا باختصار مؤلفا حاول أثناء انشقاق القرائين ، وفي عصر متأخر جداً مع ذلك ( في عام ١٣٤٦ ) ، أن يماثل بعضاً من كتاب « الدلالة » لابن ميمون ، أنه كتاب « شجرة الحياة » ( Eç Hayyim ) ومؤلفه أرون بن ايلي التيقومادى .

لقد دافع هذا المؤلف ، الذى كان غامساً للتأثير الدائم للاهوتيين من طائفته ، عن النظريات الأساسية لعلم الكلام ضد انتقادات كتاب « الدلالة » .

فعلم الكلام الذى كان متوافقاً تماماً مع مذهب الكتاب المقدس كان في أساسه ذا أصل يهودى ، بينما كان النسق الأرسططاليسى غريباً عن اليهودية في مصدره كما كان في نظرياته .

وينبغى ألا نأخذ على علم الكلام أنه تبنى النظرية الذرية فقط ، لأنه استخلص منها الحججة لصالح عدم قدم العالم . وإن فحص الطبيعة دون التشييع لرأى ، يبرر النظرية الذرية ، ومع ذلك فإن الفلاسفة الذين اعتمقوها كانوا جميعاً معارضين لفكرة الخلق .

وإن البراهين التى بها تلبت المدرسة القرائية القديمة الخلق براهين رائجة . وقد أخطأ ابن ميمون بانصرافه عنها ومحاويلته فصل مسألة وجود الله عن مسألة الخلق .

ولم يكن ابن ميمون موافقاً أيضاً عندما استبعد صفات الله الموجهة — فإذا



نظرنا عن قرب إلى الصفات السالبة التي سلم بها ، فإنها تتضمن أيضا تأكيدات موجبة للألوهية .

إن العناية الإلهية تمتد إلى جميع المخلوقات ، وعندما يقصر ابن ميمون فعل العناية الربانية الفردية على النوع البشري فإنه يعطى للذهب الأرسططاليسى امتيازاً يتعارض مع رأى الكتاب المقدس (١) .

ولأنه لمن الخطأ أن تعتبر مع ابن ميمون الشر فقط على أنه الحرمان من الخير ، فإن وجود الشر يفترض على العكس فعل إلهي موجب يتلخص في إلغاء خير ما . وحتى التسليم بالتعريف الأرسططاليسى للنفس بأنها صورة للجسم العضوى ، فإن النفس ليست مرتبطة بالجسم ، بل هى جوهر مستقل مختلفة أساسيا عن صورة الأشياء الطبيعية ، وتبعاً لذلك هناك مجال لتأييد خلود النفس محل خلود العقل الوحيد المكتسب الذى قال به كثيرون من الأرسططاليسيين .

وقد اعتنق آرون بن ايلى بعض آراء ابن ميمون مثل امتياز هبة النبوة عند موسى ، عن تلك الخاصة برجال الله الآخرين . ولكن الأمر يتعلق هنا ، كما أثرنا إلى ذلك ، بطريقة للنظر لم تتغير فى أساسها منذ عهد الكتاب المقدس .

وقد فضل هذا القرائى فى بعض النقاط مع ذلك آراء خصوم علم الكلام ، فلم يحافظ على مذهب الإرادة المتميزة لذات الله ، والتي خلقت خاصة بواسطة لأجل خلق للعالم ، ولا مذهب تعويض آلام الحيوانات .

ولم تعد القوانين الأخلاقية عنده مثل عند المتكلمين القدامى قوانين للعقل ، بل لأنها تدخل فقط ، كما يقول تلاميذ أرسطو ، فى مجال التسليم الكلى .

---

(١) هذه الآراء لم تمنح آرون بن ايلى من التسليم إلى حد كبير بالقوانين الجبرية

## القسم الثالث

### الخلاف حول ابن ميمون

لم تجد الأعمال الفلسفية اللاهوتية لابن ميمون في اليهودية مواصلين مباشرين جديرين باستاذم . وقد كان القرن الثالث عشر في النطاق الفلسفي فترة باهته عند اليهود بقدر ما كانت مجيدة عند المسيحية الغربية - كان هناك نقص في الشخصيات النابهة حقاً . ولكن كان هناك أيضا شعور بالتفوق الساحق لكتاب « الدلالة » وإحساس أكبر بالضييق آزاء جرأة البعض من مذاهبه ، وإزاء الروح نفسها التي عالجها ابن ميمون العلاقة بين العقيدة والفلسفة ، وضرورة استيعاب المذهب المشائي الذي حدده ابن رشد ، وانتقال مركز الثقافة اليهودية من أسبانيا الاسلامية ( التي أخذت في الضمور ) نحو شمال شبه جزيرة ايبيريا واقليم البروفنس ، وتبعاً لذلك ندرة الاتصالات المباشرة مع الفكر العربي ، وعلى العكس كثرة تمرب الفلاسفة المسيحية في تعبير لايتنى ، كانت هذه هي السمات البارزة لذلك العهد . ونضيف إلى ذلك الانتشار الواسع أكثر فأكثر للقبالية ( والتي لم تكن علاقتها المحددة مع الفكر الفلسفي قد بحثت بعد بأبحاث كافية وتفصيلية ) والالتزام الجدلي الذي كان ملحا أكثر فأكثر تجاه المسيحية ، وكنتيجة منطقية الإحساس بحاجة ما لصياغة « الاحكام العقائدية » التي تعتبر أقل شيء مطلوب لتحليل الانتهاء إلى اليهودية وسوف يكون لدينا جميعا العوامل التي تعين تطور ما بعد ابن ميمون لعلم اللاهوت اليهودي . وفي الصورة العامة لتاريخ الفكر يبرز فقط اثنان من الفلاسفة اللاهوتيين من بين جمهور الكتاب من الدرجة

الثانية أو الثالثة هما : ليني بن جرسون وهسدای كرسكاس ، وهما الوحيدان اللذان يجدر تحليل مذهبيهما بشيء من التفصيل .

( ١ )

إن ما لقيه كتاب د دلالة الحائرين ، من إنتشار فائق السرعة والمدى ترجم لأول مرة في حياة مؤلفه ، كان من نتائجه المباشرة الاتساع الهائل للأوساط اليهودية التي تأثرت بالتأمل العقلي . ومن الآن فصاعداً سوف يشارك يهود لإقليم البروفنس وإيطاليا بفاعلية في العمل الفلسفي الذي كان لا يزال حتى ذلك الحين ، مقصوراً على اخوانهم في الدين في أسبانيا والبلاد العربية . وهناك نتيجة أكبر أهمية أيضاً وتناخص في أن الفلسفة لم تمد ملكاً مطلقاً تقريباً لأصحاب مهنة الفكر ، ولكنها صارت عامل ثقافة عامة في طبقات واسعة نسبياً من المجتمع اليهودي في البلاد المطلة على غرب البحر الأبيض المتوسط .

ومع ذلك منها يكن نفوذ ابن ميمون عظيماً ، ومن حيث أنه تلمودي أكثر بكثير منه كفيلسوف ، فلم يكن الإعجاب الذي أختص به بدون تحفظ . إذا كانت الروح العامة في مؤلفاته التي تفوح منها عقلانية هلينية ، ولأقل من ذلك نظراته الجزئية ، تصدم أولئك الذين لم يتجاوز نشاطهم العقلي كثيراً نطاق العلوم التقليدية للمذهب الرباني ، ويجعلهم على حذر من الفلسفة وكذلك كان أولئك المطالعون اطلاعاً وافياً على النظريات الفلسفية ، قادرين على تمييز التأثير الخبيث والنتيجة الضارة التي كان من المحتمل أن يمارسه المذهب العقلي المشائي في الحياة الدينية ، وكذلك الخطر الذي كانت تمثله الفلسفة بصفه عامة نحو أسس العقيدة ذاتها ، كما كان يتصورها الناس في ذلك الحين .

وكما يحدث دائما في مثل هذه الحالة ( ونشير إلى النتائج المفجعة في ناحية ما ، اللاهوتية موسى مندلسون ، وهو مع ذلك مؤلف حسن النية إذا جاز ذلك ) فان التلاميذ ، وبصفة خاصة الأقل شأنا ، يتجاوزن أستاذهم . وفي الأوساط التي كانت تعلن انتمائها إلى ابن ميمون والتي لم تحو بعد ، كما قلنا ، علماء متخصصين ، ظهرت فيها اتجاهات مقلقة للمذهب الأصلي الذي كان مؤلف الدلالة أكثر حماسة في دفعها بدون شفقة .

كان أول هجوم وجه ضد آراء ابن ميمون أثناء حياته ، فقد وجه إليه اللوم بأنه يغلف بالصمت في كتابه و مجموعة القوانين ، الاعتقاد بالبعث الجسماني (١) ( ولقد فعل ذلك أيضا في كتاب الدلالة ) واقتصر على تأكيد خلود النفس ، بالرغم من أن ابن ميمون وضع البعث في تعليقه على الميشنا ( Mishna ) كأنه كمقيدة إيمانية لا غنى عنها ، وأن الحديث بالتورية الذي تأثر به في كتابه الرئيسي لم يقاق الكثيرين . ومن المؤكد أن البعث بالجسد ، وكذلك كل علم الآخرة المختص بالمخلص لا يمثل عند ابن ميمون إلا مركبا من معطيات تقليدية ، لم يكن عليه إلا التسليم بها ، ولكنه ربما لم يوافق على حرفية هذا المركب موافقة كاملة من ضميره الديني . وقد تقلب لديه خلود النفس و خلاصتها الذي تصوره في نطاق نظرية السعادة العقلية لأرسطو ، على المذاهب التقليدية للبعث والنجى التاريخى المسيح الذى لم يأمل فيه والذى يكرر فيه مذهب الربانيين .

وكان الالغاء الجذرى للنظريات التجسيمية ووضع تفسير كامل آخر للتصورات التلودية المتعلقة بالآخرة وتنحو نحو روحانيا كانت مأخذ عبر عنها

---

(١) إن الاتهام لم يكن دقيقا تماما من الناحية المادية ولكنه كان صحيحا من ناحية

بصراحة تنفارت صغراً أو كبراً بعض التلموديين من رجال القرن الثالث عشر مهاجمين بها ابن ميمون ، فقد رأوا أيضاً فى منهجه فى تفسير الكتاب المقدس التوراة للتفسير المجازى المبالغ فيه بواسطة بعض مريديه والذى انتهى ، برضى حفاظ العقيدة ، إلى رفع كل مضمون إلهى من الكتب المنزلة ، والذى أدى فى بعض الحالات التى كانت موضع نزاع عنيف من المهتمين ، إلى ترك الممارسة المادية للأوامر التى اكتشف فيها هؤلاء المفسرون معنى أخلاقياً أو ميتافيزيقياً .

كل هذا الجدل الذى لم يكن من غرضنا تتبع تاريخه الخارجى ، والذى لإشتهر بتدخل ليس فقط من أحبار شمال فرنسا الذين كانوا بعبيدين تماماً عن التفكير العقلى ، بل أيضاً بتدخل السلطات الكنسية ، كل هذا الجدل لم يكن يجرى فى روح فلسفية وكان هناك فقط شخصية تدعى جودا الفخار الأسباني هو الذى عرف أن يرتفع بالنزاع إلى المستوى الجدير بموضوعه .

فقد اهتم بأن يبين كيف أن التوفيق بين الروحى والفلسفة الذى قام به ابن ميمون ، يعنى فى الحقيقة تبعية الدين للفلسفة وإذا كان قدم العالم يفرض نفسه براهين نظرية ملزمة ، فإن ابن ميمون قد قام باعترافه بتفسير الكتاب المقدس فى هذا الاتجاه . ومع ذلك فليس هناك شيء أكثر وضوحاً من موقف الكتاب المقدس فى هذه النقطة ، ذلك أن الحريات الوحيدة التى يمكن أن تتاح لنا تجاه المعنى الحرقى للكتاب المقدس قد منحتنا إياها التصور المنزلة التى رفعت للتفسير الدقيق لفقرة أخرى مماثلة . وعلى هذا الوجه كانت الاشارات للتجديدية عن الله وعلى العكس لم يكن لنا الحق أبداً أن نضحى بالتوراة لأجل شكوك الفلسفة وإرتياها . وفى آخر الأمر لم ينصف هذا النوع من التوفيق لا التوراة ولا الفلسفة ، كما تثبت ذلك نظرية المعجزة التى أوضحها ابن ميمون . فأية فائدة

في التقليل بقدر الإمكان عدد معجزات الكتاب المقدس عندما يكون من المستحيل  
لغاؤها كلها؟ وأية فائدة من التأكيد، مثل ابن ميمون، بأن طول الحياة المنسوب  
في الكتاب المقدس إلى الأجيال الأولى من البشر، لم يكن تماما ولكنه أقصر على  
أفراد عينوا بالاسم في النص؟ ولم تكن الحالات المنعزلة أقل تعارضامع النظرات  
الملمية عن المدة الطبيعية المقصوى للحياة البشرية، من التسليم بمخالفة عامة في  
مسار الطبيعة .

(٢)

أن أنتشار الآراء الفلسفية لإنتشارا عاما ( وآراء ابن ميمون بصفة أساسية )  
خلال الوخط وتفسير الكتاب المقدس لم يؤد إلى قلق الأوساط المحافظة ، حتى  
وسط القرن الرابع عشر . وكان ابن ميمون نفسه هو الذي تعرض للهجوم (١)  
بل كان سوء إستخدام آرائه التي كان أعلنها قبل الأوان من شأنه أن يبلبل  
أذهان الشباب ، ومن ثم كانت الرغبة في منع الشباب من دراسة العلوم الدلسة التي  
كان لابد أن تقتصر على سن أكثر نضجا . وقد أتمجه بعض المغالين أيضا إلى  
التجريد التام للحياة اليهودية من الثقافة غير الدينية . وكان ذلك بدون جدوى .

وقد أنصب الهجوم على الفلسفة حينذاك بشكل مذهبي في نقطتين أساسيتين :  
الامراف في الرموز الذي دافع به تلاميذه، عبثا ضد الاتهام الذي لم يكن له ما يبرره  
بقدر ما يتاح بها الحكم على ضمير الأخرى ، بأن أستبدلوا الحقيقة الحية للتوراة  
بمذاهب تصورية خالية من كل مضمون ديني منزل ، وأنهم نظموا سلوكهم تبعاً

---

(١) لم يكن إلا في القرن الخامس عشر وهو عصر مظلم وبالتالي غامض أن يهاجم  
شعوتوب بن يوسف ، وهو قبال أيضا ، ابن ميمون نفسه وبمنف واضح .

لذلك . ثانيا وجد الفلاسفة أنفسهم متهمين بأنهم يستطون كلية الفعل الحارق لله ، وأنهم يخضعون للكون لضرورة القوانين الطبيعية .

وأن ما نعرفه بشكل محسوس عن مذاهب المفكرين المتهمين لا يتيح لنا في الحقيقة التعرف على الأساس الكلى لهذه الاتهامات . فلم يكن أى فيلسوف يهودى مشائى أو أفلاطونى محدث واضحا حتى فى النتائج الأخيرة وخاصة للعمامة المتضمنة فى مبادئ الفلاسفة الجبرية الفلكية التى كان أصحابها كثيرين وغالبا ما يعلنون عن أفكارهم بتهور فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ولكن ، كما سنرى فى حالات عديدة أنه فى خلال تناقض داخلى استطاع أكثر من مذهب لاهوتى وفلسفى أن يتجنب آنذاك التناقض الذى لا يمكن التخلص منه منطقيا ، مع الآراء الأساسية للمعقيدة التقليدية لليهودية . ولقد وضع خصوم الفلسفة أن العقلانية كانت تغزو اللاهوت اليهودى بطريقة تثير القلق وأبد أعمال ابن ميمون كانت بلا أدنى شك هى المستولة عن ذلك فى معظمها . وأن المفكرين الذين نشأوا فى مدرسته بدون أصالة ولا عمق (بالنسبة لتابعيه المباشرين) كانوا على استعداد أن يرحبوا ترحيبا كبيرا بمؤلفات المشائين العرب وبصفة خاصة بانتاج مفكر معروف آنذاك هو ابن رشد الذى قام صموئيل بن تيبون ، وهو مترجم كتاب الدلالة ، بوضع بضعة رسائل عنها باللغة العبرية . وسوف نترجم فيما بعد تعليقاته وشروحه لارسطو ويطلق عليها بالعبرية وسوف تسمى « مذهبا رشديا » ، يهوديا ، والذى لا يتضمن نفس مظهر المذهب الرشدى اللاتينى ، ويتخذ غالبا موقفا دقيقا واضحا بعض الشيء تجاه « الشارح » .

وهناك قضيتان هامتان من تعاليم ابن رشد تطبع بطابعها الفلسفة اليهودية لعهد ما بعد ابن ميمون : الفاعلية الإلهية التى تفهم على أنها المكونة « لنظام »

العالم . وقد وضعت في صورة مشابهة لفكرة المشاركة بالمثال التي عرفت أهميتها لدى توماص الاكوتيني مثلا ، ونظرية العقل البشري التي سواء كانت مقبولة أو مرفوضة ، سوف تصبح بعد ذلك جزءا مكملا للنظرات الفلسفية وأن يكون لها بالطبع إنعكاس على مسألة بقاء النفس وخلودها .

\* \* \*

## القسم الرابع القرن الثالث عشر

بعد الاشارة إلى السمات العامة للمصر ، ليس من المهم أن نبرز هنا ملاحظات قد تكون موجرة بالضرورة وبالتالي سطحية وناقصة ، المؤلفين الذين ، سواء كانوا معلمين أو جامعين أو ملخصين أو وعاظ أحيانا ، يعممون آراء ابن ميمون ، ويكيفون ابن سينا أو ابن رشد ، وأحيانا يروجون باضافتها إلى تلك العناصر الفلسفية ، نظرية قبالية أكثر أو أمتساعة . فالتالين منهم إذن بالنسبة للقرن الثالث عشر ، إلا باثنين من الكتاب من أتباع فلسفة المصر ، وتخصص مذكرة مختصرة لأحد اللاهوتيين الذي يستحق في الحقيقة دراسة أكثر تقدما والتي لم تقم الأبحاث العلمية بعد بإيجاد الاساس الضروري لها وهو موسى بن نجمان الذي يطلق عليه باللاتيني « نجمان » .

مكتبة

المشترين (١)

أن نجمان شخصية جذابة ومعقدة ، وقد كان تلوديا من أشد التلوديين نفاذ بصيرة وقد أجبر على أن يكون مجادلا ضد المسيحية ومؤلفا لتعليق على الكتب الخمس الأولى من الكتاب المقدس ، حيث يتضح فيه ناحية مرفقه الذقة واضحة جداً .



وكان بالنسبة لأساس تفكيره تابعاً للمذهب القباليين الذي تمدنا وثيقة أساسية هي « سفرها باهير ( Le Séfer Habahir ) ، بالمادة لجزء كبير من الملاحظات الباطنية ، وهي غامضة عن قصد ، ومنشورة في تعليقه (١) وبدون أن يظهر مبالغة في نقده للمذهب العقلي ، فإنه لم يتوان في نقده العنيف لعقلانية ابن عذرا أو ابن ميمون . وقد ابرز بقوة خاصية الاعجاز الأساسية للتوراة الذي لا يتطابق إطلاقاً مع « نظام طبيعي ، مزعوم ، إذ يدعى الأطباء أن نظر كلب مسعور يسبب ضرراً لصحيتته وتشفى التوراة لسمة الثعبان عن طريق النظر إلى ثعبان من نحاس . وبالمثل يعيب على ابن ميمون أنه أراد أن يقلل من معجزات الكتاب المقدس . فإن معرفة الحقيقة من أول وهلة ليست ثمرة البرهنة ، ولكن بالأحرى للسنة ( وفي رأى نجمانيد هذه السنة هي غالباً أمر باطنى ) والوحى . وإذا كان هو يعارض ارسطو بصراحة ، فإنه لم يقع بذلك فى نوع من مذهب العال المناسبة ، وهو مذهب يخلو من فكرة القانون الطبيعى ( ومع ذلك فهو يعتقد نظرية المادة الأولى التى تتطابق قليلاً مع مذهب المعرفة الدينية fidéisme ) وهو المذهب الذى يقرر أن معرفة المبادئ الأولى إنما هى متضمنة فى العقيدة المنزلة . وهو يقر أيضاً إلى حد كبير ببحرية النظام النجمى ، ولكن يضعه فى آخر الأمر تحت سيطرة الله . وأن التشريع الإلهى لا يصدر أيضاً عن تحكم محض ، فليس هناك تعاليم غير عقلية ولا عملة فقط من المجد الأعظم لله ، وهى تهدف دائماً إلى الكمال الخلقى للالسان . ولقد اهتم نجمانيد وهو يتسابع فى هذا جوداها ليفى وإبراهام بأرهييا ، بالعنصر التاريخى فى التطورات الدينية لليهودية التى أعادتها

---

(١) وقد كتب نجمانيد أيضاً تعليقا مختصراً قبالياً ، وقد نشر حديثاً ، على « سفر باسيرا » أما التعليقات الطبعوع باسمه فى نشرات معروفة لهذا المنص فهو ليس من تعليقه .

الظرات الأفلاطونية المحدثة والارسطاطاليسية إلى الورا .  
وباختصار فإن نجمانيد كلاهوتى يتابع فى نواحى كثيرة جوداهالبنى . ولكن  
العنصر اللاهوتى الحقيقى من مؤلفاته لم يعرض بطريقة منسقة ولا بطريقة قابلة  
للوصول إلى جمهور عريض ( حيث أنه يتفتح على القبالية المقتصرة على الماطلين  
على الأسرار ) لاحداث تأثير عميق حقا ومستمر وعلى الخصوص ليشجع السائرين  
فى الطريق . ولم يستطع نجمانيد أكثر من جوداهالبنى أن يحصل على تحرير الفكر  
اليهودى من الفلسفية العيسانية . هذه الفلسفة التى ستحتفظ باليد الطولى وكل  
محاولات التنسيق والتأمل ، وهى دائما محاولات غلصة وغالبا بارعة وعبقرية  
أحيانا لم تصل إلا إلى فروض تركيبية يتعرض فيها المذهب الدينى للخطر فى نقاط  
أساسية عندما لا تكون الفلسفة هى التى توجد مشوهة بصورة تدعو للثناء وامتيرة  
بل ان استطعنا القول ، محترمة .

ويمكن ملاحظة البعض من هذه الظواهر فى عمل اثنين من كتاب النصف الثانى  
من القرن الثالث عشر ، وعلينا الآن أن ننظر فيها .

## ( ٢ )

حاول هيلل بن صموئيل ( Hillel ben Samueï ) وهو يهودى ايطالى ، فى  
دراسة حالة من علم النفس النظرى ( بعنوان Tagmoulé ha—nefesh أى  
«جزاء النفس» ) أن يوضح مسألة خلود النفس ونظرية العقول التى لم يعالجها  
ابن ميمون فى عمق والتى حددها مذهب ابن رشد تجديدا كاملا .

ولقد استطاع أن يدير مناقشته الخالية من البراعة لنظريات ابن رشد ،  
وأن يستفيد ، بفضل معرفته باللغة اللاتينية ، من كتابات توما الاكوينى .

وقد انطلق هيل من تعريف النفس الذى اجمع عليه اتباع ارسطو والذى يتلخص فى أنها كمال جسم عضوى حى أى صورة جوهرية لذن وليست تعييننا عرضيا ، وبالتالي فهى ثابتة وغير قابلة للانقسام . وهو يتفق مع ابن سينا وينقل عنه اما مباشرة واما خلال كتاب النفس والمتأثر بابن سينا هو دى اينما ( De Anima ) للمسيحى الاسبانى د دوميبيك جونديسالينوس ، بسط هيل هذا التعريف بأن أبرز ليس فقط أن النفس جوهر صورى مستقل ولكنها تفيض أيضا من جواهر روحية محضة .

ونحن نعرف أن ارسطو بتحليله لعمليات النفس وبصفة خاصة أرفع هذه العمليات وهو التجريد . قد اهدى إلى وضع العقل الفاعل الذى يرد استعدادات النفس البشرية إلى اعمال بتأثيره عليها ، ولا يُعرف كيفية ذلك ، من الخارج . وأن العقل البشرى الحقيقى ، بصفته مستقبلا للصور ، يكون منفصلا ولكنه من جوهر مختلف مفارق للجسد وقد أثارت نظرية ارسطو هذه والتي لم يفصح الفيلسوف عن غموضها ، عدة تفسيرات وأدت إلى نظريات لعقول مختلفة ، من قبل عند الشراح الرئيسيين لارسطو ، عند تيمستوس والكسندر الافروديسى ، وأكثر من ذلك أيضا عند العرب ، عند السكندى والغاربانى وابن سينا فقد جعل الكسندر الافروديسى من العقل المنفعل ( أو الماسدى الهولانى ) مجرد عضو جسمانى ، أى خليط معين من عناصر قادرة على أن تتلقى من العقل الفعال . ومع ذلك فقد أثارت هذه النظرية المادية ذلك الاعتراض بأنه إذا كان العقل المنفعل جسديا أى خال من ماهية معينة ، فإنه لا يستطيع أن يستقبل فى زمن معين ، سوى صورة واحدة ، بينما يجب أن يكون بالتعريف قادراً على استقبال جميع الصور ، ولذلك اعتقد تيمستوس متابعا لتيوفراست أن العقل المنفعل عبارة

عن جوهر غير متولد وغير متأثر وبسيط ، وإذا كان العقل المنفعل بسيطاً وأبدى مثل العقل الفاعل عندما يحل هذا في ذلك وأن يجعل العقل مكتسباً ، ويجبر دائماً أن يكون بالفعل وأبدياً ، فإن الفكر البشرى بالصورة التي منحنا إياها بطريقة حسية ، يصير غير معقول . ونحن نعرف جيداً أن الفكر البشرى بكونه غير متغير وأبدى ، يبدأ ويتغير . ومن ناحية أخرى يحدث لكل نفس أن تتأمل حالياً الصور . ثم إذا كان الفاعل أبدياً أو المنفعل أيضاً ، فكيف تكون فيها الصور التي عرفتها النفس بطريقة انطباعية متوادة ، وكيف تكون هذه المعارف مختلفة تبعياً للأفراد بينما أن العقل المنفعل ، وهنا نقطة الضعف في نظرية تيمستيروس هو بالنسبة للجميع ؟

وتحاول نظرية ابن رشد أن تحمل هذه الصعوبات . كيف تخاطر هذه الصور في الفكر بواسطة العقل ؟ أولاً يجب أن تستقبل بواسطة العقل المنفعل لكي تكون معقولات ، ولكن لأجل أن تكون حقيقية ، أى لأجل أن تطابق حقيقة ما ، يجب أن تكون مجردة من الصور المحسوسة ، وأنها أبدية في دلالاتها الأولى يجب أن تكون متوادة في علائقها الثانية . ثم أن الصور التي يستخلصها العقل بواسطة التجريد ، تكون صورها فردية ، وهي تتبع إذن مصير الفرد أى أنها تفسد معه ، أما أن يكون العقل المنفعل مشتركاً لدى كل الناس ، فإن وجود مبادئ ضرورية تفرض نفسها بوضوح على الجميع ، يثبت ذلك — ومع ذلك فإن العقل المنفعل بكونه نتاجاً للعقل الفاعل فإنه يكون فاسداً في الفرد ، ولكنه أبدى إلى الحد الذي فيه يفكر النوع البشرى بالعقل في مجموعه ، في كل المعقولات . وحينئذ يكون الفكر الفردي لكل واحد كجزء منفصل عرضياً ووقتياً من كل فكر كلى .

هذا هو السياق الذي تدخل فيه القضية الرشيدة المشهورة من وحدة

ومع ذلك فإن هذه القضية تسبب ارتباكاً شديداً لدى اللاهوتيين ، ذلك أن العمليات التجريدية للعقل البشرى تستلزم ، كما رأينا ، تدخل عنصرين : الصور التي تقدم مضموناً للمعقولات ، والعقل الفاعل الذي يحل بالفعل في العقل المتفاعل . ولكن لكون هذه الصور مرتبطة بمحددنا ، فإن الموت الطبيعي يلقى أحد الشروط التي يمكن به للفرد أن يستفيد من النفعالية الاشرافية الدائمة للعقل الفاعل ، فلا يمكن إذن التناهي بأى دوام لفرديتنا المفكرة بعد الموت ، والعقل المادى المفقار هو وحده الأبدى ، وإلى هذا تنتهى مشكلة خلود النفس في اتجاه التعاليم الدينية .

هذه الاشارات البسيطة إلى الحد الأقصى ، ضرورية لفهم المناقشات التي سوف تتواتر في الأدب الفلسفى اليهودى ابتداء من هيلل بن صموئيل فيما يخص مسألة العقل والتي تجددت بالنظرات العميقة لابن رشد .

ويلخص هيلل فى فقرتين متميزتين من كتابه ، رأى ابن رشد بطريقتين مختلفتين . فهو يشير أولاً إلى شرح الفيلسوف العربى على « كتاب النفس » لأرسطو الذى يستخلص منه ذلك المذهب الذى يقول إن نفس كل البشر هى واحدة ، بل هى هى ، وأن تعددها الظاهر ليس إلا عرضياً ، وتعددتها إنما ينشأ من ارتباطها بأجسام مختلفة . وفى مكان آخر يناقش نظرية وحدة العقل عند جميع الناس ، وهنا عرض خال من الخدق يفصل عن خطأ مذهباً واحداً وبذاته ، لأنه حتى عندما يتحدث ابن رشد عن وحدة النفس ، فإنه لا يشير فى الحقيقة إلا إلى جزئها المفكر اما الخواص الحيوانية والنباتية المرتبطة بالجسم فتشارك فى تعددها .

وقد بدأ هيلل بأن اعتنق برهنة ابن رشد المؤيدة لوحدة النفس

وعرض هذا الجدل بالطريقة التالية .

إن الصورة ، وهي ماهية تصورية للأشياء ، هي ذاتها عند جميع الأفراد . وينتقل ابن رشد من تقريره هذا إلى تأكيد وجود نفس مشتركة لكل الأفراد ، إذا ما أخذناهم كل على حدة . وليس هناك نفوس فردية لأن هذه لا يمكن أن تكون قديمة ولا مخلوقة . وقد استبعد الفرض الأول لأن صورة شيء ما لا يمكن أن توجد مفارقة لمادتها ، وعلى ذلك لا توجد النفس منفصلة عن الجسم . والفرض الثاني يلزم التسليم بأن الصور تولد وهو معاطة . فإذا لم نرد أن نستند إلى المعجزة التي تقرر أن أصل الوجود من لا شيء (Exnihilo) ، فلا يبقى إلا التسليم بأن الصورة تتولد إما من صورة أخرى وإما من المادة ، وفي الحالة الأولى كما في الأخرى فإننا نجرؤ على معارضة فكرة الصورة ذاتها . ومن ثم يكون من المستحيل أن نؤيد مع ابن سينا ، أن نفس الفرد تولد مع الجسم ، وينبغي أن نرفض تماما تعدد النفوس الفردية . فلا يمتلك النوع البشرى إذن سوى نفس واحدة . وهذه هي النتيجة التي توصل إليها هيل مقتنيا أثر ابن رشد . ولكنه عندما وصل إلى هذه النقطة غير صعبته مع ابن رشد ، لأن من هذه النفس المتفردة الكلية تفيض ، في رأيه ، كثرة النفوس الفردية . وفي اعتقاده أن اعتراضات ابن رشد ضد افتراض ميلاد النفس قد لا تنصب على هذه بطريقة الفيض ، ومن الواضح مع ذلك أن برهنة ابن رشد إنما هي موجهة على وجه الدقة ضد فكرة الفيض . وأنا لا نرى بأي علة عميقة اعتنق هيل نظرية ابن رشد لاجل أن يعود بمد ذلك ، بواسطة بحث نقدي هزيل وبمجرد تعبير لفظي في العبارات إلى موقف ابن سينا .

وتتجه المناقشة الثانية لهيل إلى قضية وحدة العقل ليجعلها موضع نقده متابعا

خصوم ابن رشد من المسيحيين ، وذلك بنقله كتاب «وحدة العقل ضد الرشديين (De Unitate Intellectus contra Averroistas) اتوماس الإكويني وعلى الخصوص في ذلك الجزء من شرحه الذي يبرهن فيه أن تفسير الشارح العربي هو على الضد من أرسطو في حرفيته وفي روحه وهو مع ذلك يعتمد في خاتمته من نظرية الاكويني لأنه إذا اعتنق معه أن العقل المنفعل يكون جزءاً متكاملًا من النفس الفردية ، فإنه يبقى مخلصاً للعرب بإبقائه على البهجة فوق الفردية للعقل الفعال .

وفي سبيل انتفاء العقل المنفعل إلى النفس الفردية يستخدم نفس الحججة الأساسية التي كان يستخدمها توماس في مهاجمته لاعتراضات ابن رشد ، فإذا كانت النفس ، تبعاً للتعريف الأرسططاليسى ، هي صورة للجسد ، كيف يمكن للعقل نفسه ، تبعاً لرأى أرسطو ذاته ، بأن يكون مستقلاً استقلالاً تاماً عن الجسد ، وأن يكون جزءاً من النفس ؟ وقد أراد ابن رشد أن يرفع ذلك التناقض الداخلي لعلم النفس الأرسططاليسى بفصل العقل عن النفس المنصقة بالجسد ، ليجعل منه جوهرًا فوق الفردى . ويرفض هيلل اعتبار هذه الصعوبة ملزمة في رأى ابن رشد ، فالنفس يمكن أن تكون صورة للجسد . وهي تمتلك مع ذلك قوى مستقلة عن الجسد . وفي هذا الفرض لا شيء يتعارض مع خلود الجزء المفكر للنفس الذى قد يكون مستقلاً عن الجسد في ماهيته كما يكون مستقلاً عنه في فاعليته ، والذي يمكنه من ثم البقاء بعد تحلل الجسد . وقد استفاد هيلل من الآراء الأكثر عمقا للأكويني ، ووجد هنا محاولة ابن سينا للبقاء ، في داخل التصور الأرسططاليسى للنفس ، على الاستقلال الجوهري للنفس المدركة وعدم فسادها .

وعلى هذا الوجه إذن تكون النفس البشرية خالدة في ماهيتها الخاصة بها ومع

ذلك فإن هيلل بتأمله في الغايات الأخيرة ومصير العقل البشرى يضع السعادة الأسمى للإنسان في الارتباط بالعقل الفعال ، وهي طريقة للنظر تستخدم استخداماً مزدوجاً الخلود الذاتي للنفس ، إذا لم يتناقض معه صراحة . وفي الواقع يعتمد هيلل اعتماداً وثيقاً هنا على مذهب ابن رشد بالشكل الذي كان ابن رشد قد عرضه في رسائله عن اتصال العقل المفارق بالإنسان ، ولكن في تلك الرسائل لا يعتبر العقل المنفصل مفارقاً للنفس الفردية . ومرة أخرى لم ينجح هيلل في أن يضم في تركيب متكامل مواداً متنافرة في علم النفس الأرسططاليسى ونسقه التفسيري الكبير .

( ٣ )

إن تأثير ابن رشد وأكثر من ذلك تأثير فاسفته التي لا تنتمي قضايها بالضرورة إلى التعاليم الصحيحة للشارح ، قد طبع بطابع خاص آراء اسحق البلاج ، المترجم لكتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالي والذي عاش في قطلونيا أو في إقليم بروفس خلال النصف الثاني للقرن الثالث عشر .

وقد تناول في مقدمته لتلك الترجمة العربية للغزالي ، تلك الفكرة الرشدية التي تقول إن التنزيل يتضمن الحقيقة العقلية في صورة متلائمة مع إدراك العامة ، وأن طريقة العرض المطلوبة لهذه الغاية تكفي لتفسير الاختلافات الظاهرة بين الطريقتين الفلسفية والدينية في تصور نفس الحقيقة . ومع ذلك يؤكد البلاج (Albalag) من قبل في هذا البيان ، ولم يخالفه ابن رشد في هذا التفكير ، أنه علاوة على تلك الحقيقة العقلية ، يتضمن الوحي أيضاً مذاهب نبوية خالصة لا يمكن للعقل إدراكها .

وفي نص آخر يتقدم هذا الإقرار بحقيقة فوق العقل في اتجاه المذهب



المشهور من الفلسفة الرشدية اللاتينية عن الحقيقة المزدوجة ، والتي تناهض في أنه من الممكن أن يكون هناك تناقض صريح بين الحقيقة العقلية والتزويل ، وهو الأمر الذي ، إذا نظرنا إليه من وجهة النظر الطبيعية المحضة ، يكون مستحيلا ، ويمكن أن يكون ممكنا بمقتضى القدرة الإلهية التي تنزل على الأنبياء . وأن الشريعة تجعل المفكر يشايح كثيرا من الأشياء يضطر العقل إلى أنكارها ، وأنه من الخطأ من الناحية اللاهوتية والفلسفية ، أن نرغب في التوفيق بين الفلسفة والدين . ولم يخلص ابن ميمون من ذلك وهو الذي - لأسباب دينية - أخضع الحقيقة الفلسفية للتحريفات . ومن ناحية أخرى فإن تمارض الفلاسفة مع التزويل يرجع إلى اختلاف طرقهما في التوصل للمعرفة . فالفلاسفة تدرك حتى المحسوس في صورة تصورية بينما يدرك النبي ، حتى التصور في صورة محسوسة . ومن خاصية الحدس في النبوة ومن خاصية التصور في الفلاسفة ينتج حتما اختلاف مضمون كل منهما . فالحقيقة الفلسفية لا يمكن إدراكها إلا بوسائل المعرفة الفلاسفية ، والحقيقة المنزلة لا تصل إلا عن طريق النبوة ، وأوامك الذين ليسوا بأنبياء لا يستطيعون أن يفعلوا شيئا إلا أن يسلموا في إيمان خالص وبسيط بالحقيقة النبوية . ومع ذلك يبقى التفسير الفلسفي للنبوة ممكنا ، بينما ليس هناك من شيء يضمن لنا الوصول إلى المعنى العميق للنصوص المقدسة . وإن إعادة التفسير الذي قام به البالاج نفسه قد تم بكلية في روح الفلسفة الرشدية ، سواء تعلق الأمر باستخلاص عملية الخلق في الأيام الستة من ناحية قدم العالم ، والمشور في الكتب المقدسة وفي الإيجادا على نظرية ابن رشد عن العلم الإلهي . وفي الحقيقة إذن ، إذا ما أقر في المبدأ بأن مضمون التزويل يمكن أن يتجاوز العقل أو حتى يتعارض معه ، فإن البالاج بخصمه لاقاعدة التفكير الفلسفي ، وأن قضية الحقيقة المزدوجة تفيد بالضبط في تخليص الفلسفة من كل تدخل لاهوتي .

من الواضح أنه يستحيل الحكم على أخلاص مثل هذا الموقف . ويمكن القول  
لأنه لا يفيد إلا في تغطية فكر حر حقيقى يرى أن كل الوسائل صالحة لإزالة  
العوائق عن قوة التنزيل الذى يستجيب دائما لكل مسألة حقيقية . فإذا كانت الحقيقة  
واحدة ، وإذا كانت هذه الوحدة لا تتضح إلا في تطابق الفلاسفة والدين وبواسطته  
فكيف العمل إذا ظهرت اختلافات بينها ؟ إن العقل لم يقتنع لفترة طويلة ،  
بالتوفيقات الشاقة التى تلجأ إليها مبدئيا في كل حالة خاصة ، ألم يكن هناك ثم  
- وهذه هى النواة الصادقة لقضية الحقيقة المزدوجة - صورتان متضادتان للعقل  
العارف ، وبالتالي حقيقتان ذاتيتان يمكن أن تتعارضا ، بدلا من تجزئة تصـور  
الحقيقة إلى جزئين ؟ .

• • •

### القسم الخامس

ليفي بن جيرسون

Levi ben Gerson

( ١٢٨٨ - ١٣٤٤ )

يعتبر اليهود البروفسالى بن جيرسون ، باستثناء براعته في المعرفة الربانية ،  
من بين خيار علماء العصر الوسيط باجائته في الرياضيات وفي الفلك ، وأيضا بكونه  
مخترعا لادوات جديدة للملاحظة ، ولقد حاول في جهود فكرى جرىء أن يعطى  
لم الفلك التقليدى دقة علمية مطابقة بعلامته مع الطبيعة الارسطاطليسيه . وقد  
قام بشرح جزء كبير من الكتاب المقدس الذى أهتم أن يستخرج منه ، بتحليل  
متأنيه - وعملة - ، لا التعليم الدينى الصحيح فحسب ، بل التعليم الاخلاقى والفلسفى

أيضا ، وعلق أيضا على مؤلفات كثيرة لإبن رشد ، وعن طريق الترجمة اللاتينية لجزء كبير من أعماله العملية والفلسفية سطع تفكيره في العالم المسيحي بينما انحصرت اليهودية على وجه الخصوص ، علاوة على تعليقاته عن الكتب المقدسة ، في مؤلفه الرئيسي وهو ملاحم الرب ، ( Combats de Seigneur ) أو د ملاحم موت ادوناي ، .

ولا يدعى المؤلف في كتابه وضع اسق كامل في اللاهوت ، ولكنه يناقش المسائل الفلسفية الدينية الكبرى في براعة تثير الإعجاب ، وهذه المناقشة التي تشكل لحتها لا تتيح لنا أن نشك بان هذا النسق لم يكتمل في ذهن المؤلف . وقد كانت طريقة العرض في هذا الكتاب مدرسية : بمناسبة كل مسألة يقدم لمحة عن الآراء السابقة ثم فحص للاعتراضات التي أثيرت أو يمكن إثارتها ، ومن خلال هذه اللوحة تبدو القضية الخاصة بالمؤلف . إلا أنه قد تأثر تأثراً كبيراً بالمذهب المشائي من أرسطو نفسه ومن شراحه ثيمستقيوس والكسندر ، ومن المسلمين الفسارابي وإبن سينا وعلى الخصوص إبن رشد .

والواقع أن إبن رشد موجود في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب وأن د ملاحم الرب ، هي بصفة خاصة معارك عقلية ذات قوة نادرة ، وقد أعادت التفكير في أرسطو عبر الشارح القرطبي العظيم ، وهي التي أرادت أن تحقق ، معه إذا أمكن . وضده إذا لزم الأمر ، تركيباً منسجماً من الفلاسفة والتزويل .

وقد غيّر المشاؤون الأفلاطونيون المحدثون ذوى النزعة المشائية الفكرة الإرسطاطايسية عن الله ، الفكر الاسمي ، بفكرة الله الواحد البعيدة عن كل تعيين . ويعود ابن جيرسون مع ابن رشد إلى المذهب الصحيح لأرسطو ، ومن ذلك الحين يرفض اللاهوتية apophatique حتى في صورتها المعتدلة عن نظرية الصفات

السالبة - فليس من الدقة القول إن الصفات الموجبة تضر بالوحدة الإلهية . وفي الواقع أن القيام بتمييزات تصورية في موضوع ما لا يعني إدخال الكثرة فيه . ففي شيء أحمر يمكن تمييز تصور اللون وتصور الاحمرار ولكن هذا التمييز لا يتضمن أى نوع من الثنية ، وبالمثل عندما نتحدث عن الله وننطق بمباراة يلعب فيها الجوهر دور الموضوع بالنسبة للفكر ، فإننا لا ندخل تمييزاً بين هذين التصورين . ويقول أيضاً بما أن الوجود والوحدة ليستا عرضيين في الله ، فليس من الملائم أن نعزوهما إليه إيجابياً ، بل تقتصر على نفي الضد عنه ، ولكن إذا ما رجعنا إلى مذهب أرسطو الصحيح الذى أقامه ابن رشد ، فإن الوحدة والوجود تتحد بذاتها في كل الأشياء مع الجوهر ، وإنما تبعاً لذلك تعينيات لا تتضمن أى تكاثر في الذات ، وأن نسبتها الإيجابية لله هي أمر مشروع تماماً ، واقد أراد ابن سينا وابن ميمون أن يثبتا أنه لا يوجد بين صفات المخلوقات وصفات الله سوى علاقة بالاشكيك فإن الالفاظ نفسها مداولات مختلفة تماماً تبعاً لانطباقها على الله أو على شيء آخر . وعلى العكس يؤيد ابن جيرسون أن الأمر يتعلق بالصفات ذاتها ، ولكنها تختص بالله في كمالها وفي صفاتها ، وبالمخلوقات بالاشتقاق والمشاركة . وتكتسب فكرة الله إذن عند ابن جيرسون ، مضمونا أكثر إيجابية مما يكون لها عند ابن ميمون مثلاً . هل يعنى ذلك أن هناك عودة حقيقية إلى التصور المشخص للكتاب المقدس ؟ إطلاقاً لا ، لأن إله ليفى بن جيرسون يبقى بقوة الفكر الأعلى والمبدأ الصريح الاسمى للوجود .

وتحدد علاقة هذا الإله مع العالم خلال بحث مسألة الخلق فؤكد ابن جيرسون كما فعل ابن ميمون ، ( وابن رشد ) الفكرة التي تقول إن العالم مخلوق ، وأكثر من ذلك ، وعلى العكس من ابن ميمون ، فقد بذل جهده لإثبات ذلك بحزم ،

وكانت حجته الرئيسية هي الغائية . لا شيء يوجد عبثا في الطبيعة ، وكل كائن يستحوذ على التركيب الذي يلائمه أكبر ملائمة ، وأن الكائنات تنظم بعضها بالنسبة للبعض الآخر وأنه يوجد في الكون نظام يفترض علة وحيدة نهائية تنظم وجوده .

وإن البرهنة على عدم قدم العالم تصدر عند ليفي بن جيرسون عن تقديم مزدوج من المذهب الفيضي ومن أرسطو .

وإن القضية التي تقول بأن الكائنات هي في آن واحد قديمة ومخلوقة بواسطة الله إنما تتضمن تناقضا ما ، وهي تؤدي بنا إلى التسليم بأن الله يخلق الموجودات باستمرار ، وإذن تعود الجواهر ، وهي باقية على حسب تعريفها ، في كل لحظة إلى العدم ، وأن الشيء لا يلد أبداً الشيء ، فلا يبقى إلا أن نقرر الآتي : أما أن يكون العالم قديما وأما أن يكون مخلوقا مرة واحدة . وإن النظام الغائي للعالم يجعلنا نختار العبارة الثانية من هذا التقرير .

ولاجل دحض فكرة قدم العالم يمكن أيضا أن نلجأ إلى حجة أخرى كان علم الكلام قد استخدمها من قبل : لا يمكن تصور زمن مضي لا نهاية له . وقد أقام أرسطو هنا تمييزاً لم يقبله ابن جيرسون إن اللانهاى بالفعل ممتنع (وعلى ذلك تكون السلسلة العلية محدودة) ، ولكن الزمن المنتهى يمكن أن يعتبر كاللانهاى بالقوة ، وبالمثل في أى نظام كمي آخر يمكن بدون تحديد زيادة الحجم بدون أن يصبح لا نهائيا على الاطلاق ، بل على العكس يرى ابن جيرسون أنه إذا كان الماضي هو تتابع آفات فليس هناك حجم حقيقي ، أى أن تصور عالم قديم يتضمن تصور زمن منتهى يكون لا نهائيا بالفعل .

كان أرسطو قد رأى دليلا على قدم العالم في الظاهرة التي تقرر بأن، في الكون

كما يبدو لنا بالفعل ، لا شيء يأتي من لا شيء . وقد عارضه ابن ميمون قائلاً بأن حجة مستمدة من طبيعة الأشياء الفعلية لا تكون صحيحة بالضرورة لكي تفسر بدقه نشأة هذه الأشياء . وقد رجح ابن جيرسون إلى هذه الحجة ولكن بتمييز مكل أعطاهما قوه أكبر . إذ ينبغي أن نفرق بين القوانين التي تحكم هذا التغيير الخاص وتلك التي تنطبق على تغيير قصير الامد ، وبعبارة أخرى إن القوانين التي يخضع لها هذا الشيء بكونه بالتدقيق هذا الشيء المعنى ، لا تنطبق عليه قبل أن يتلقى تعينه . وعلى العكس فإن القوانين التي تختص بشيء ما لا لأنه هذا الشيء ، ولكن لأنه موجود ، إن هذه القوانين تكون صحيحة لهذا الشيء بالنسبة لتغييره ، كما تكون صحيحة في وجوده الفعلي . إن شروط التغيير ليست تجريبيه خاصة كما أرادها ابن ميمون . فهناك أيضا قوانين ضرورية تنطبق على كل تغيير مهما كان نوعه .

هذه الفكرة لقوانين تفرض نفسها على كل تغيير أدت بإبن جيرسون إلى نتيجة لم تكن منتظرة بمد برهنته على عدم قدم العالم . فهو يقول إن المادة قديمة ، وأن الله بكونه المبدأ الاسمي للصوّر ، فإن الصوّر وحدها يمكن أن تصدر عنه ، بينما المادة تختلف ماهية عن الصورة . ومن ناحية أخرى إن التغيير ذاته يتطلب من قبل أساسا هو المادة .

وينبغي مع ذلك أن نتحرز من أن ابن جيرسون ، عندما يتكلم عن المادة القديمة أو حتى الجسم القديم ، لم يكن يقصد المادة الأولى عند المشائين ، فإن المادة الأولى تعرف كأنها استعداد لتلقى الصوّر ، ولكن هذا الاستعداد ، في رأى ابن جيرسون ، لا يكون ملازما لاي قدم ؛ فالمادة وجدت كجسم هندسي عرض ولا شيء أكثر من ذلك . أما الاستعداد لتلقى الصور الجسمية فقد أعطى لها بعد

ذلك . ومع ذلك فإن المادة بكونها تجسيم محض بدون شكل ، هي قديمة وأن الله قد أخرج العالم منها<sup>(١)</sup> وليس من العدم .

إن هذه المادة لا يكون لها فعل ، إذا لم يكن هناك استعداد معنى أو إمكانية تغير<sup>٢</sup> محايد تماما ، على مضمون الخلق الإلهي . وذلك بما يلغى الخطر اللاهوتي للنظرية — وهي إذا أردنا ، ذات وجود سابق ولكن من حيث أنه ليس هناك زمن إلا في داخل العالم المكون<sup>٣</sup> من قبل ، فإن المادة القديمة ، غير المعروفة تكون تحت الزمن ، كما أن الله يكون فوق الزمن .

إن العالم المخلوق غير القديم يتضمن أن خالقه ، بدلا من أن يكون الفكر الساكن في ذاته أو النبع الأول لفيض ضروري ، يمتلك إرادة ، ولكن قد يكون ذلك وهم جديد أن نعتقد أنه بهذا الوضع قد وصلنا إلى التصور الديني لإله فاعل بإرادته عالم بكل شيء الخ... إن الحججة التي أبعد بها ابن جيرسون فكرة الخلق من العدم توضح أنه تمسك بحزم ، بالسلمات الرئيسية لإله الفلاسفة أي أنه الصورة الاسمي والفكر الاسمي . ولكن الله من حيث هو فكر أسمي ، لا يمكن أن يفكر إلا بالعام . ومع ذلك إذا كانت المادة قديمة بشكل ما ، وإذا كان النظام

---

(١) إن جدة هذه القضية تلغس في أنها تمنح وجودا حقيقياً للمادة الأولى غير المهينة والعارية أيضا من صورة الجسمية ، والتي كان الفلاسفة العرب القدماء ( ومنهم ابن جابرول ) ويتصورونها فقط بالتجريد . وقد لاحظ دويهن ( Duhen ) أن هذا الموقف الجديد كان متمثلا بدقة في المدرسية اللاتينية في القرن الرابع عشر ، وأن الله قادر ، في رأي دنس سكوت وأتباعه ، هل أن يبقى بصورة معجزة المادة الأولى خالية لإطلاقا من أية صورة - وقيل أن تنتهي إلى علاقة تأثرية بين الفكرين من الخير ألا يقوئنا اختلاف السياق المذهبي عند ابن جيرسون وغند أتباع سكوت .

وحده المسجل في الصور يصدر عن الله ، فإنه من الواضح أن الله لا يستطيع معرفة  
المخلوقات العديدة الفردية التي تولد من اتحاد الصورة بالمادة . وفي لصق ابن ميمون  
كان ذلك هو الضد ، حيث أنه إذا قبلنا ، ولو كان ذلك على أنه اعتقاد لا يمكن  
البرهنة عليه فلسفيا ، أن الله أبدع العالم من العدم ، فإن ذلك يقودنا أيضا إلى  
التسليم بأن الصانع يعرف كل تفاصيل صنعه . وعند ابن ميمون إن العلم ، هو  
كلمة « متشككة » ، وأنه يمكن دائما رفع الصعوبات الناشئة من الرأي القائل بأن الله  
يعرف الأشياء الجزئية حين نقول إن فكرتنا عن العلم ليس لها في الحقيقة شيء  
مشترك مع علم الله . وبالنسبة لليفي بن جيرسون الذي لا يقر بأن بين الصفات  
الإلهية والصفات البشرية سوى الفرق بين الخاص والمشارك ، إن هذا المهرب يمكن  
أن يُسد ، ذلك أن ما يعارض فكرة العلم الإنساني هو أيضا مستحيل بالنسبة لله ،  
ويقرر أيضا بوضوح أن الله يعرف العام وحده ولا يعرف الجزئي من حيث هو  
جزئي . ولكن فقط كحلقة من سلسلة النظام الكلي . ويتابع هذه الفكرة إلى النهاية  
بدقة منطقية دون أن يتوقف حتى في الحل المقترح ، كأنه أرسطاطاليمي حقيقي ،  
بواسطة أستاذه ابن رشد . ففي العقول غير المادية وأذن يشكل أعلى في الله ،  
فإن المذوق والعقل لا ينفصلان كما في ذلك المركب من الصورة والمادة الذي  
هو عقلنا . وعلى هذا الوجه لا يعرف الله إلا ذاته في معنى ، ولكن في معنى  
آخر ، إنه يعرف كل الأشياء ، وهو يسمو عن المقابلة بين الكلي والجزئي ،  
وهو خاصية شعورنا نحن المحدود ، وعلى العكس فإن منطق مذهبه أرغم  
ابن جيرسون ألا يتم هذا التوافق ، وأقل منه أيضا ذلك الذي اقترح من قبل وهو أكثر  
سطحية . وهناك نتيجة أخرى تثير الدهشة : إن تحديد علم الله يشكل عنده حجة  
إصالح حرية الإنسان ، ومثلما كان الجزئي موضوعا للعلم الإلهي فإن ما يقرره  
الإنسان خاصا به ليس في نطاق هذا العلم الإلهي .  
إن الله إذ يعرف ذاته ، يعرف عالم الصور الكلي غير المتغير



والذى ينشأ عنه ، وبدقة أكثر فإن الله والصورة ایسا شيتين ، وان الوحدة العليا للصورة هى فيه : وتبدأ الكثرة خارجاً عنه ، وإن عبارة « الله يخلق العالم » تعنى أنه أنشأ من ذاته الصورة غير المركبة والصورة الواحدة باطلاق ، طالما هى فى السياق الإلهى . ويتصور ابن جيرسون متابعا دائما لابن رشد أن هذه النشأة للصور بطريقة مختلفة تماما عن الافلاطونيين المحدثين العرب وعلى الخصوص ابن سينا الذى كان يقول إن من الواحد لا يصدر إلا واحد . وعند ابن جيرسون أن الله خلق مباشرة جملة مخلوقات لا مادية وحدد فى الحمال كيف أن الصور الموزعة بينهم ، إذا جاز هذا القول ، تفيض على العالم المادى ، ويقتصر الفعل الإلهى فى معناه الدقيق ، على عملية الخلق المتصورة على هذا النحو . إما العقول المتفرقة حالما تخلق وتقلد وظائفها ، فتتولى حكم العالم وهى لا تدير نظام الطبيعة العادى فحسب ، بل أيضا النبوة والعناية الإلهية وحتى المعجزة .

ونجد عالمنا الارضى موكل بالعقل الفعال الذى يكون دوره تجاه الحمال الخاص به ، مع حفظ كل النسب ، هو ذات دور الله بالنسبة للكون . وبما أن عالمنا يقع تحت تأثير الاجسام السماوية فإن العقل الذى يديره لا يعرف فقط ، مثل العقول الأخرى المرتبطة بملك آخر ، نظام الصور التى توجد فى فللكها الخاص بها ، ولكن لديه أيضا ، بشكل ما ، عقل الكون باكمله . ويتحقق فى العقل الفعال إذن ومرة أخرى أيضا ، جملة الصور ، ولكن بشكل أقل اطلاقا وأقل وحدة بما هو فى الله . غير أن ذلك العقل لا يعرف أيضا الجزئى ، فكيف يتصور حينئذ أنه يتحكم فى النبوة التى تنبأ بالاحداث الجزئية ، وبالعناية الإلهية التى هى طبعا للتقليد الدينى ، فردية ، وأخيراً المعجزة التى هى تخرق فى حالة جزئية ، النظام العام للأشياء ؟

وقد وافق ابن جريرسون على أن العقل الفعال الذى لا يعرف الأشياء الجزئية لا يمكن أن يوحى بها للنبي . وان ما يصدر منه هو الإشارة إلى النظام العام الذى تدخل فيه الحالة الجزئية التى تشكل موضوع هذه النبوة أو تلك . هذا النظام العام ليس شيئاً غير التعمين النجمى الذى يتحكم فى الأفراد كما يتحكم فى الجماعات - ومن الطبيعى أنه لأجل إعلان حوادث من نظام جزئى ، لا تكفى معرفة عامة للأفلاك المختلفة ، ولكن يذغى معرفة كل الارتباطات النجمية المطبقة فى الحالات الفردية ولكن العقل الفعال ، بدون معرفة الأشياء الجزئية العينية فى هذه الدنيا ، هو على العكس عالم تماماً بكل تفاصيل التعمين النجمى . ويشارك النبي فى هذه المعرفة بقدر كما له النبوى . ولا يبقى عليه إذن إلا العمل على تطبيق ما يعرفه من النظام النجمى للأشياء فى كل الحالات الجزئية التى تعرض له . وإن مبدأ التعمين غير النبوى هو ذاته ، إلا أنه عند العراف أو الساحر لا يكون العقل هو العضو المستقبل ، ولكن ملكة أدنى هى المخيلة ، والمخيلة لا يمكنها أن تستقبل مكاشفة العقل الفعال لأن الذى يمدّها بالمعلومات من درجة أقل رفعة مثل نفوس الكواكب . ولذلك تقدم العرافة درجة من اليقين أقل من النبوة . ولا يخضع للتعمين النجمى إلا فى نقطة واحدة ، فإن حرية الاختيار للإنسان قادرة على تحطيمه ، ويمكن أن يحدث على هذا الوجه ( فى حالة التوبة مثلاً ) أن المصيبة التى يتنبأ بها الانبياء لا يتم وقوعها (١) .

---

(١) لا فائدة من الإشارة الى لم يختلف تأثير هذا المذهب عن مذهب ابن ميمون الذى رفض قطعا التعمين النجمى بكونه على الأنفل . وثوراً فى الحياة الإنسانية . ومع ذلك كانت حالته استثنائية لأن عدداً كبيراً من مفكرى اليهود فى العصر الوسيط ، وبخاصة ابراهيم بن عزرا وتوما يند وكذلك آخريين كدثيرين الذين لا يمكن التحدث عنهم فى إطار هذا العرض =

وإذا أخذنا في الإعتبار هذه النظرة الخاصة لنظرية علم الله السابق والنبوة ،  
أخذ ليني بن جيرسون مذهب ابن ميمون عن العناية الإلهية — فالعناية الفردية  
في « دلالة الجائرين ، محدودة بالإنسان ، وبدقة أكثر بذلك الذى يشارك فى العقل  
وبمقدار مشاركته فيه ، لأن العناية الربانية هى كشف للعقل الكامل أو هى درجة  
أولية للنبوة ، ومن ثم يتطعم مذهب ابن جيرسون الذى يرى أن العلم السابق  
ليس سوى معرفة نظام الوجود بواسطة العقل للفعال . وإن طبيعة هذه المعرفة  
ذاتها تقدم مبدأ تفسير المعجزه . فالمعجزة لاتصدر من الله ولكن من العقل الفعال  
وهى لكونها خرقا للنظام الطبيعى الاشياء ، فإنها أخذت فى الإعتبار قبل وضع  
نظام الخليقة . وهذا فى الظاهر ، هو نفس مذهب ابن ميمون ، ولكن باختلاف  
ذى مغزى . فالمعجزة عند ابن ميمون ، حادث جزئى أستدرك من قبل فى النظام  
العام للخليفة ، وعند ابن جيرسون ليس الحادث الجزئى ، ولكن الشروط العامة  
التي أستدركت هى التى عملت على أنه فى حالة معينة تحدث تلك المعجزة المعينة . وهذه  
الشروط تشكل جزءاً من النظام العام للصور المتضمن فى العقل الفعال . وفى آخر  
الامر فإن المعجزة تصدر أيضا عن القوانين الطبيعية وتوجد كامنة فيها .

وإن البحث الأكثر تفصيلا والاكثر عمقا الذى أنكب عليه ابن جيرسون فى  
كتابه « ملاحم الرب ، يتعلق بمسألة العقول التى ذكرنا فيما سبق مدلولاتها  
الرئيسية .

وقد قدمت له المادة « التاريخية ، لهذا البحث بواسطة ثمسديوس والكسندر

---

== كانوا خاضعين بدرجات متفاوتة للاعتقاد فى علم التنجيم ، يخففه عادة حرية الاختيار الانسان  
والموقف المتميز لاسرائيل فى حساب الله .

ألافروديسى من القدماء ، وابن رشد والمدرسين المسيحيين من بين المحدثين وهو يعتقد مع ذلك أن الآراء الوحيدة ذات الأهمية الحقيقية هي آراء الاثنين الأولين إما الآراء الأحدث فلا تغير المواقف الأساسية إلا في نقاط ثانوية . والمخلص الذى يقدمه للحلول المقترحة هو في الحقيقة غير دقيق . فهو يسلم بأن العقل الفاعل لا يخص النفس الفردية ، وكان هذا مذهباً ارسططاليسياً لاشك فيه . ولأنه لم يعرف تاريخ المسألة إلا من خلال مطالعته لابن رشد ، لم ير دون أن يتحدث عن ارسطو الذى لم يفصح أبداً بدقة وبطريقة واضحة عن هذه النقطة ، أن ذلك لم يكن رأى كل الشراح . ولقد انساق مع ذلك إلى ذلك التصور عن طريق الخطأ ، الذى انتهى باكتساح تام للتفكير العربى ، بين العقل الإنسانى بكونه فاعلاً حقيقة ، أى العقل بالفعل أو الفاعل والعقل الفعالم ، وهو ماهية متعلقة بالعالم الروحى ، وموزعة الصور التى تحمل في العقل الإنسانى ، والاختلاف بين ثمستبوس والكساندر لم يعد يتعلق في هذا النظر ، سوى بالفعل المنفعل الهولانى ، ولاجل أن تجد الصور في هذا العقل مستقبلاً لا يغيرها ( إلا إذا كان بلا فكر حقيقى ، خالياً من التوافق مع واقع ما فوق العقلى ) كان ينبغى أن يكون هذا العقل بدون مزيج ، أى غير مختلط بالجسم ولا ملوث بتمييز ما من نوع حسى آت من الجسم ، ومن ناحيته أخرى أن استقبال الصور يعنى المعرفة بالنسبة للعقل ، لأن التصور والصورة هما شيء واحد ، وعلى هذا الوجه يتحقق الانتقال ، — مشروعا كان أو غير مشروع ، وهو ما لا يختص المؤرخ بتقريره — من ارتباط الفكر مع موضوعه إلى علاقة الصورة بالمادة وهى علاقة صحيحة في نظام الأشياء القينية ، ومن هنا يتطلب العقل أن يتخلص في الوقت نفسه من كل اتصال بالمادة وأن يكون متبهاً تماماً وخالياً من كل تعيين صريح . ولكن هذا الشرط الأخير لم يتحقق في نظرية ثمستبوس لأنه إذا كان العقل الهولانى ماهية لا مادية ، فإنه يمتلك

بالضرورة ، وحتى لا يكون لاشيء ، تعيناً صريحاً ، بينما استعداد النفس في رأى  
الكسندر ، ينقصه الشرط الأول الذى يريده أن يكون في منأى تماماً عن أية  
جسدية . وأن نظرية الكسندر تقدم فقط نتيجة عن طريق تمييز عقلى على الأقل :  
فالنفس بكونها دعامة للاستعداد الادراكى اعنى بالعقل الهولانى ، هى شرط  
لوجود هذا العقل وليس الوظيفة ، ويحدث استقبال التصورات ، بواسطة العقل  
( الذى يصير على هذا الوجه مكتسباً ) بمعزل عن أساسه . وهذا هو السبب الذى  
جعل ابن جيرسون يقف أخيراً إلى جانب الكسندر ويرفض بحسب مذهب  
ثمستوس وكذلك مذهب المحدثين الذين لا يختلفون عنه إلا باقرارهم أن العقل  
الهولانى لم يكن له وجود سابق ، ولكنه يولد في نفس الوقت مع الإنسان . أما  
بالنسبة لوحدة العقل ، ( الهولانى ) التى يقول بها ابن رشد ، فهى في تناقض  
واضح مع تفريد الفكر . ونحن نعرف بالتجربة أن إنساناً ما لديه معرفة ليست  
موجودة لدى إنسان آخر . وفي فرض عقل مشترك وحيد ، فإن هذا العقل إذن  
يكون لديه معرفة ومجرداً منها في آن واحد . كيف نفسر أيضاً أن الإنسان يتطلع  
إلى المعرفة ؟ إن العقل الكونى بهذا الاعتبار ايس لديه حاجة بذلك ، وأرتباط  
الإنسان به والذى بفضلها تفرد المعرفة ، يتوقف مع الموت ، وبذلك يصير  
التفريد ملغياً .

إن تبنى رأى الكسندر ، والذى تعين بالتمييز الذى ذكرناه ، يحدد أيضاً مذهب  
الخلود عند ليني بن جيرسون . فالنفس المرتبطة بالجسد والى تنفى فيه ، لا تؤكد  
سوى وجود العقل الهولانى الذى يعمل ، أى يدرك التصورات منفصلاً عنها ،  
وعلى ذلك يمكن لهذه التصورات أن تبقى بعده . ويمكن هذا البقاء قد يتحدد في  
رأى الشارح اليونانى بالتصورات المكونة للمعقولات ، وتلك التى يكون موضوعها

الأشياء المحسوسة ، ليس لها بقاء ، وبكونها صور خالصة فهي لا توجد خارج الروح ، وبكونها مجرد انتاجات تجريدية فهي لا تبقى أيضا في الفكر وراء كل واحدة من العمليات التي تجعلها بالفعل . وإن المضمون الوحيد المستمر لفكرنا يقدمه إدراك الماهيات غير المادية التي تبقى مستقلة عنه ، وأن معرفتها هو اتحاد بها وإن امتداد هذه المعرفة يحدد نصيبها من الخلود المكتسب بواسطة كل ذات عارفة .

وقد رفض ابن جبرسون الفرض الأول والآخر المتعلقةين بهذه القضية فالاتحاد بالعقل الفعال أى إدراك ماهيته ، لا يكون ممكنا إلا لعقل يكون قد أدرك أولا مجموع كل الصور الفردية وأيضا كل ارتباطاتها التي تشكل مضمون هذه الماهية . ولكن هذه المعرفة ليست في نطاق العقل الإنساني المحدود إلى درجة كبيرة . وعلى العكس إن التصورات التي نكونها ابتداء من الحقيقة المحسوسة ، تكون أكثر من مجرد انتاجات للتجريد . ونحن ندرك فيها الماهية الدائمة للأشياء . ويمكن أن يكون لها إذن وجود مستمر ، وبكونها معروفة لنا فإنها سبقت في الوجود الفعل الإدراكي الذي تقتصر وظيفته على إنفاذها في ذهننا في صورة نوعية ، وقد تكون مع ذلك متولدة في الفعل الإدراكي وبواسطته ، وأنها بكونها موضوعات غير مادية فإنها تنأى عن صحة المبدأ الذي صاغه أرسطو والذي يتأخر في أن كل ما يولد يفسد ، وهكذا يتيح مذهبه التصوري في ناحية خاصة لابن جبرسون أن يستبعد التفسير الرشدي لنظرية الكسندر التي ترى أن التصورات المكونة لمضمون الفكر الإنساني الذي يعمل في جسم فان ، تزول في نفس الوقت مع ذلك الفكر وذلك الجسد .

إن جملة التصورات المنتحقة في ماهية النفس ، وليكن بدون النفس ، تكون

العقل المكتسب الباقى ، لأن اختفاء المستقبل لا يعنيه ، فالعقل المكتسب هو جملة تصورات ، وهى بالتالى ليست التصورات المنزلة ، ولكنها فى جملتها هى الباقية . وبعبارة أخرى أن التصورات التى تكونت مزقيل تشتمل على تلك التى تأتى بعدها . وفى كل لحظة فإن التصورات الأعلى والأعم هى التى تكون ، إذا شئنا ، نطاقا يضم كل ما يمتلكه عقلنا .

ويعتقد ابن جيرسون أنه بهذه الطريقة يحافظ على السمة الفردية للعقل المكتسب الذى لا يمحوه اتحاده مع العقل الفعال . وهكذا يبدو الخلود الشخصى مبرراً تبريراً فلسفياً ، وسوف يلاحظ مع ذلك أن هذا الخلود ، إذا كان شخصياً ، لا يذكر بشئ من تصورات الديانات المنزلة ، ويكون فى الوقت نفسه خالياً من تلك المحة الصوفية التى تقوى نوعاً ما الفكرة الأفلاطونية المحدثة عن اتحاد النفس بمصدرها الاصلى . ومرة أخرى يستبين الإتجاه الفيضى وأساسه لفكر ابن جيرسون وباختصار يبقى العقل المكتسب وراء عقول متسامية نسيباً وكذلك حكم العالم والعناية الإلهية والنبوة والمعجزة كانت تصور كتروس فى آلة مكتفية بذاتها وتعمل بطريقة مستقلة استقلالاً كاملاً عن العقل الخالق الوحيد الذى يجعلها فى حركة دائبة والذى يمود بعده الكائن الوحيد الاسمى حقيقة إلى الفكر فى ذاته إن التقارب الواضح مع التعليم الدينى والألغاء الجذرى للإفلاطونية المحدثة أم يتركاً أمراً كبيراً لإثبات أن ابن جيرسون ، فيما يتعلق باحقق نواياه . أحد المفكرين اليهود الأكثر بعداً عن روح الكتاب المقدس والسنة .

## القسم السادس

### هسدای كرسكاس

(حوالى ١٣٤٠ - ١٤١٠)

كان هسدای كرسكاس زعيما روحيا للمجتمعات اليهودية فى أراجون فى فترة عصيبة ( فقد أتم مهمته فى إعادة بناء المجتمعات التى أيدت خلال الاضطهاد الكبير فى عام ١٣٩١ ) وكان هذا العمل أكثر إلحاحا عليه من أن يضيف الكثير من الأعمال الأدبية ، فلم ينه من كتابه الرئيسى *د نور الله La Lumière du Seigneur* ( أو ادوناي ) إلا فى السنة نفسها التى توفى فيها .

وإن خطة هذا الكتاب تبين عن اهتمامات لاهوتية وعقائدية أكثر منها فلسفية فهو يرتب المذاهب الأساسية التى يعالجها حسب قيمتها وبكونها أجزاء من العقيدة دون أن يتم عرضها فى سياقها الفلسفى : وجود الله ووحده ، الحقائق التى تؤسس التنزيل ، وهى الحقائق التى ، دون أن ترتبط ارتباطا عضويا بالتنزيل ، لها مع ذلك قيمة دينية عامة ، وأخيراً مجموعة من المذاهب بلا صفة عقائدية ملزمة .

ومن ناحية الفلاسفة الحقيقية ، أعلن كرسكاس فى مبدأ الأمر ، موقفا غنيا ، فهو لا يلبث أن يعلن أن التوراة وحدها ، وليست الفلسفة ، هى التى يمكن أن ترشدنا إلى الحق . وفى الحقيقة أن موقفه تجاه الفلسفة لا يقف عند حدود نقد سلبى محض ، فهو يحارل أن يعال لإيجابيا مذاهب اليهودية بمقابلة الفلسفة الحقة بالمزيفة . ويمكن أن يقارب فى هذا جوردا هالينى والغزالى ، ولسكن لا يمكن أن نفعل ذلك دون محاذير هامة . فالفلسفة بالفلسفة الأولى عاجزة أساسا عن إدراك



الحقيقة الدينية - ويسلم كرسكاس للعقل بالقدرة على معرفة بعض الحقائق الفلسفية العامة ، وأكثر من ذلك يحاول أن ينفذ فلسفياً إلى المسائل التي كان مؤلف د الحوزاري ، قد تركها تماماً للعقيدة ، ومن ناحية أخرى أنه ، إذ ينقد الفلسفة يهاجم ، على العكس من الغزالي ، لا الفلسفة عموماً بقدر ما يهاجم المدرسية الارسططاليسية التي كانت سائدة حينذاك ، وقد لام قبل كل شيء عقلانية الدين التي يرى فيها الآفة الأساسية لهذه الصورة من التفكير ، وفي الواقع مع ذلك أن مذهب الفيدايزم ( fideisme ) المبدئي الذي أظهره كرسكاس لم يمنعه كثيراً من أن يحافظ على كامل استقلاله العقلي تجاه المطبات التقليدية حتى عند ما توجه مساعيه الفكرية وتنتهي إلى إعادة تقييم هذه المساعي على حساب التصورات التي يوحى بها مذهب ارسطو .

وفي نظرة التاريخ العام للفلسفة أن الجزء الأهم من كتاب د نور الله ، هو ذلك الذي خصص للفحص النقدي لكتاب الطبيعة لارسطو ، والذي جعل من كرسكاس أحد المبشرين بالفلسفة الطبيعية في العصور الحديثة (١) .

ومن الواضح أن كرسكاس قد احتفظ بالتقسيم الأساس للوجود إلى مادة وصورة ، ولكنه أعاد تفسير فكرة المادة بشكل يصور فيه الجسم تصوراً جديداً

---

(١) لم يكن كرسكاس أول مفكر يهودي (ونحن لا نتحدث هنا عن الاسمين المسيحيين) قام بمراجعة التصورات الأساسية لعلم الفيزياء عند ارسطو ، فإن هبة الله أبو البركات وهو مؤلف بندهاي من آخر القرن الثامن ( وقد اعتنق الاسلام في أواخر أيامه ) كان قد سبقه في هذا الطريق . وقد أوقفت الحرب مطبوعات العالم الوحيد الذي انشغل بمجد في هذا المؤلف الذي لم يكن لدينا عنه حتى الوقت الحاضر إلا معرفة غامضة جداً عن تاريخ حياته ولم نستطع في هذا الكتاب اثبات شيء من أعماله .

فالمادة ليست شيئاً غير الأساس المشترك للعناصر الأربعة ، ولكنها أم تعد مجرد  
امكانية الوجود ، وهى بكونها جوهرأ مستقلا قادرة على الوجود الفعلى بدون  
الصورة . وتأتى صور العناصر لتجعلها محسوسة ولكن لا تمنحها الوجود  
بالفعل .

والنقطة الثانية من هذا النقد تتعلق بالفكرة الأرسططاليسية للمكان . ففى  
رأى أرسطو أن المكان هو محل الجسم ، ويقول آخر هو حد الجسم المتضمن بالنسبة  
للجسم المتضمن . ومن ثم ليس هناك مكان بدون جسم أى ليس هناك خلا ،  
وتؤدى هذه النظرية ، فى رأى كرسكاس ، إلى نتائج متناقضة . فالملك الخارجى  
ليس محددأ بأى جسم ، فهو لا يكون إذن فى المكان . فاذا كان المكان ليس سوى  
حد المتضمن بالنسبة للمتضمن ، فإن أطراف الجسم فقط وليس الجسم كله ، هى  
التي يمكن القول بإنها فى مكان معنى . ماذا يبقى حينئذ من المعنى الطبيعى لفكرة  
المكان ؟ وعلى العكس رأى كرسكاس إذ بدلا من أن يكون المكان مجرد المتضمن  
للأجسام فإنه يملك بالنسبة لها اسبقية انتولوجية . فكل جسم يشغل مكان ، يكون  
إمتداده مساو لمكانه . وهذا الإمتداد الذى يكون قابلا لاستقبال الجسم ، يكون  
المساهية الحقيقية للمكان . ويكون هذا المكان إذن ، بالنسبة لفكرته الحقيقية ،  
إمتدادا محضا يسبق دائما الجسم الممتد . ونتيجة لذلك لا يكون المكان الخالى  
فكرة متضادة ، كما كان يظن ارسطو وهو يطبق بدون حق على المكان ما لا يصح  
إلا على الجسم . فالجسم يجب أن يوجد دائما فى المكان . ولكن هذا الزوم لا يصح  
بالنسبة للإمتداد الذى لا يكون سوى إمتداد — وكان ارسطو يعترض أيضاً  
على وجود الخلاء الذى لا يمكن معيه للجسم ، بكونه غير ممكن نفوذه أن يملأ  
الإمتداد غير الجسمى . وهنا أيضا يوجد ، فى رأى كرسكاس ، امتداد غير

مشروع لخاصية متعلقة بالجسم المادى إلى إمتداد من حيث هو كذلك . وعندما تقتنع بوجود الحلاء ، فلا يمكن أن تتخلص من النتيجة بأن المكان لانهاى . ويمكن للحقيقة الجسمية أن يكون لها حد نهائى ولكن خارجا عنها يمتد المكان الحالى وباختصار إن المكان عند كرسكاس ( كما سوف يكون فيما بعد عند نيوتن ) هو المتضمن للانهائى للأشياء ، وهو يشمل كل شىء ، وهو صورة لوجود الكلى الإلهى ( وفى هذه النقطة أيضا يتلاقى كرسكاس مع نيوتن ) .

لانهاية المكان ، ولكن لانهاية الزمن والعدد أيضا ، هى القضايا الثلاث التى يؤكدها كرسكاس . وقد حاول أن يرفع فكرة اللانهائى التى لإتقلها ارسطو واتباعه تحت وطأة اعتراضاتهم ، ذلك أن فكرة الحجم اللانهائى يقود إلى تلك النتيجة المستحيلة بأن لانهايا يكون أكبر من لانهاى آخر ، فمثلا إذا اسقطنا قطعة من مستقيم تمتد من نقطة إلى لانهاية ، فالذى يبقى سيكون أيضا لانهاى . ويعارض كرسكاس هذا الاستدلال قائلا بان أفكار المتساو والأصغر والأكبر لا يمكن تطبيقها إلا على إحجام متتبية . ولكنها تفقد معناها فى مجال اللانهائى . ومن حيث أن اللانهائى غير قابل للقياس ، فإن مسألة أن نعرف إذا كان مستقيمان لانهايان أحدهما أكبر من الآخر أو مساو له ليس لها أى معنى . وهناك اعتراض آخر لارسطو يتلشى أيضا أمام الصياغة الدقيقة لفكرة اللانهائى . إن التسليم باللانهائى لايعنى أن الحجم يتوقف فى مكان معين أى أن يكون نهائيا ، ولكنه يتجاوز كل حد يمكن تصوره . ويزعم ارسطو أن الحركة الدائرية لجسم لانهاى مستحيلة لأن انصاف قطر الدائرة التى يضعها بأنها لا بد أن تكون لانهاية ، فإن المسافة التى تفصلها يجب أن تكون كذلك أيضا ، ولا يمكن قياسها أبدا . ويجيب كرسكاس بأنه ليس هناك نقطة منها تصير انصاف قطارها لانهاية . وهذه النقطة لا يمكن أن تكون

سوى نقطة نهاية نصف القطر. ولكن لانهاية الامتداد تعنى بالتدقيق أنها لاتتضمن  
لنقطة نهائية ، وكل نقطة منها على نصف القطر ليست سوى مسافة منتبهة من  
المركز ، ولا نهائية نصف القطر تعنى فقط أنه يمتد وراء نقطة ما ومن وراء كل  
نقطة من الممكن أن تعين نقاط أخرى وأن تبلغ مسافات أكبر دائما بدون أن  
نخرج أبداً من النهائي. وكذلك الشأن بالنسبة للعدد. فقد كان ارسطو ينكر وجود  
عدد لانهاى ، لانه بكونه بالضرورة زوجيا أو فرديا ، فإن هذا العدد ، قد  
يوجد بسبب هذا التعيين عائداً فى تسلسل نهائى . ويؤكد كرسكاس ، إذ يقم  
التمييز ذاته فيما يتعلق بالحجم ، أن فكرة الزوجية والفردية لا تنطبق إلا على العدد  
المنتهى (١) .

ومن ناحية ما يتابع كرسكاس هنا تفكير ابن جيرسون عن اللانهائى . ولكن  
كان ابن جيرسون يتصور اللانهائية كاحتمال لزيادة حجم معين بغير تحديد ، بدون  
إقرار لانهاى موجود فى ذاته . وعلى العكس يؤيد كرسكاس حقيقة هذا اللانهائى  
معتقداً مع ذلك أنه يتميز أساسا بعدم التمام ، ولا يمكن أبداً الوصول اليه عن  
طريق الزيادة المطلقة للنتهى . وإذا كان ابن جيرسون ينتهى ، ابتداء من تصوره  
للانهائى ، إلى استحالة وجود زمن بدون بداية ، أى له لانهاية منتبهة ، فإن  
كرسكاس يؤيد على وجه التدقيق أن هذه النتيجة لاتأتى من الفرض . وكذلك  
بالنسبة للزمن المنته تبقى مسافة الحاضر منتبهة كلها رجعتنا إلى الماضى ، فقبل كل  
لحظة توجد أخرى ، وليس هناك أبداً كلى منته .

---

(١) يوجد هنا اختلاف لغوى يضعف من الحجة ، إذ لم يكن العدد اللانهائى هو الذى  
كان ينبغى أن نتحدث عنه ، لأنه ، وهو متعين لا يمكن أن يكون سوى منته وانها لانهاية  
التصال العددى التى بالنسبة لها لم يمد لفكرة الزوجى والفردى معنى .

هناك إذن تسلسلات لانتهائية . أليست السلسلة العلية واحدة منها ؟ في الرد بالإيجاب تسقط البرهنة الأرسططالينية - وفي هذا يكتمى نقد كرسكاس لأرسطو أهمية لاهوتية — عن وجود الله بواسطة المحرك الأول ، . ويبقى الدليل الوحيد المأخوذ من إمكانية حدوث الموجودات . أما عن ما هيبتها الخاصة بها ، فإن الأشياء لا تكون إلا وجودا ممكنا . وهذه الحـالة الواقعة تسلم بوجود بالضرورة موجود ، والذي به تتحقق إمكانية الأشياء . وقد رأى ابن ميمون من قبل أن هذه الحججة كانت غير متعلقة بمسألة نهائية أو لانتهائية التسلسل العلي . وقد نظر كرسكاس إلى أبعد من ذلك عندما يقول إنه حتى باقرارنا يتسلسل على لانتهائى ، يجب أن نضع موجوداً ضروريا هو المبدأ الأخير للكون الذى تتعلق به بالاطلاق كل الموجودات ، ولكن يوجد الموجود فى المادة ما نتصوره بشكل ما — فلا مجال إذن أن نوافق ابن جيرسون فى افتراض مادة مستقلة عن الله وهو المبدأ الأسمى للصور ، وباختصار أن الله هو العلة الوحيدة المطلقة للعالم .

ومن ثم لا يهمنى أن نعتبر العالم قديما أو أنه وجد فى زمان . فالعالم الذى يفترض أنه بدون بداية زمنية يكون أيضا ناشئا من العدم لأعد — وهنا يتفق كرسكاس مع توماس الاكوينى — الخلق من العدم يعنى أن العالم فى كل وجوده ينشأ فى الله ولا يمتلك أساسا لوجود مستقل عنه .

وليس هناك ما يمنع ، فى رأى كرسكاس ، أن عالما قديما يكون من عمل الإرادة الإلهية ، وأنه يتم فقط من هذه الإرادة تصور جزئى بعض الشيء ، وكان ابن ميمون الذى رأى فى الإرادة أساسيا عاملا لحرية الاختيار ، يقول بأنه لا يمكن التحدث عن صنع للعالم بواسطة الإرادة الإلهية ، إلا إذا اعتبرت هذه الإرادة حرة للغاية . فالعملية الإرادية والضرورة لا يمكن التوفيق بينهما تماما فى

رأيه . وعلى العكس يرى كرسكاس ماهية الإرادة في الإثبات الداخلى لغرض متصل بواسطة تحقيق هذا الغرض . ولكن عمل الإثبات هذا يمكن أن يفتج بالضرورة عن ماهية الذات . وعندما نقول إن الخيرية الإلهية تحقق الخير بضرورة ماهيتها فإن الصفة الإرادية للفعل الخالق تبقى مع ذلك سليمة ، وفي منطق متشدد تماما أضطر كرسكاس أن يقرر قدم العالم ويعلن مع ذلك أن مذهب الثوراة يفرض علينا أن نتخذ للتعبير عن الحقيقة ، الاعتقاد بالحدوث الزمنى للكون .

وكما فعل في مفهوم الإرادة الإلهية ، اخضع كرسكاس نظرية ابن ميمون عن الصفات لتغييرات هامة ، ومتابعا لابن رشد وابن جبرسون ، قد أقر الله بصفات ذات موجبة ، على عكس ابن ميمون الذى نعرف أنه حاول أن يعطى معنى سلبيا لصفات الله الموجبة ، وهى محاولة كان مآلها الفشل فى رأى كرسكاس ، فإن عبارة « الله عالم بكل شئ » ، تعنى فقط عند ابن ميمون ، « أن الله ليس بجاهل » ، ولكن يجيب كرسكاس أن ليس للجهل ضد آخر غير العلم ، وأن نفى الأول هو إثبات الآخر . ومن ثم فإن فكرة العلم ذات قيمة بالنسبة للإلسان والنسبة لله . فإذا كان العلم الإلهى لا يمكن مقارنته ، ذلك أنه لانهائى وأصيل بينما كل علم آخر له نهاية ومشقق ، ويتبع ذلك أيضا أنه يجب أن تتطابق كثرة من أمثال تلك السليبات مع كثرة الإثباتات حيث أن ضد الجمل وضد المعجز يكون هناك بكل وضوح أشياء مختلفة . وتوضح عبارات ابن ميمون هذا التصور بأن الذات المفردة لله باطلاق يحمل فى ذاته كل المضمون الإيجابى الذى لاتعرفه إلا فى الصفات المنفصلة للعلم والقوة الخ... وعلى العكس يؤكد كرسكاس أن هذه الصفات يجب أن تتعين لله فى معناها الصحيح وبالتالى فى تنوعها أيضا .

وبالطبع تنشأ هنا مسألة توفيق كثرة الصفات مع وحدة الله ، فيقول كرسكاس

لأنه من الحق إطلاقاً أنه لا يمكن أن يكون هناك أى تركيب إلا حيث توجد كثرة من الأجزاء المنفصلة وليست هذه هى الحال عندما تكون الصفات فى الذات مرتبطة بضرورة داخلية فيما بينها ومع الذات ، وتبقى الوحدة سليمة إذا كانت كل واحدة من التعيينات التى يمكن أن تتضمنها تسلم بالآخرى ولا يمكن أن تبقى منفصلة عنها — ولم يعرف كرسكاس للأسف أن يستخلص هذه الفكرة الخصبية بوضوح كافٍ . وكما حدث بالنسبة لسابقه فقد استمرت ذات الله فى رآية - وبوضوح — فوق كل كثرة ، وبالتالى فوق كل معرفة . ومن ثم تصوره الذى يثير الدهشة ، والذى كان موضع النقد الشديد بعد ذلك ، عن الذات والصفات الإلهية : فالذات الإلهية هى فى ذاتها خالية من كل كثرة وتسمو على كل إدراك ، وأن صفات الذات لا تكونها وهى تضاف إليها ، ولكن الرابطة التى تجمعها ضرورية ويقول آخر إن وراء صفات الذات التى يمكن معرفتها يوجد أيضاً الذات غير المتعينة والخفية بصورة مطلقة فالنور يختص بالضرورة بالجسم المضيء ولكنه لا يكون هذا الجسم ، هذه هى المقارنة التى استخدمها كرسكاس . ويمكن القول بدون تلاعب بالألفاظ أن هذه المقارنة لم تتر كثيراً غموض تصوره .

ومن بين الصفات التى درسها كرسكاس بشكل خاص صفتى الوحدة والوجود اللتين اعتبرهما ابن ميمون ، تماماً مثل الآخرين ، أنه لا يمكن تطبيقهما على الله فى معناهما الإيجابى ، لأنه كان يعتبرهما ، مع ابن سينا تعينيات عرضية جاءت لتضاف إلى الذات . وعلى العكس تناول ابن رشد وابن جيرسون المذهب الارسططاليسى الذى يقرر بأن الوجود والوحدة هما الذات ، وليس من الملائم من ثم أن نصف بها الله كما نصف بها شيئاً آخر . ولم يقنع كرسكاس بأى من هاتين النظريتين ، وقام بنقدهما مستخدماً الحجج التى قدمها كل واحد من الفريقين

ضد الآخر . فإذا كان الوجود هو هو الذات ، فإن أى حكم وجودى ليس سوى تكرار لا معنى له ، وإليه لا يمكن أن تضاف كعرض للثانية لأن الجوهر من حيث هو سند للاعراض ، لا يمكن أن ينتظر ، ليأتى إلى الوجود ، عرضا يحمله ويتصور كرسكاس إذن الوجود كشرط منطقى للذات ، وهى لا تقبله كاعراض ولكنها مفترضة من قبل . وهنا أيضا لم يصل كرسكاس مع ذلك إلى صياغة نظريته بطريقة واضحة . فقد رأى أن الوجود يمكن أن يكون متضمنا في إنفصال الجوهر والعرض ، ولكنه من ناحية أخرى لم يوضح للعلاقة بين الوجود والذات لأنه إذا كان الوجود يشترط الذات ، فإن الحكم الوجودى يصير من جديد تكرارا لفظيا ، وهو اعتراض عارض به كرسكاس نفسه ابن رشد . وابن جيرسون . وإذا ما لاحظ أن الزعم المتضمن في تصور الوجود له صفة خاصة ، فإنه يبذل جهده عبثا لتوضيحه ، وينعكس شبكة الداخلى في تعبيراته ، فبينما يقرر بالتدقيق توضيح الطبيعة الايجابية لتصورات الوحدة والوجود ، فإنه يفسر دائما وبطريقة سلبية هذين اللقطين خلال عرضه . فهو يأخذ الوجود كأنه نفى لعدم الوجود ، والوحدة كأنها نفى لكثرة .

إن ترك اللاهوت الساب للافلاطونية المحدثة والعودة إلى ارسطو جمعات ابن رشد وابن جيرسون يقينان تصور إله مفكر سام ، وأن سعادة الذات الإلهية من حيث هى فكر تكمن فى أن تعرف . ويعتقد كرسكاس على العكس أن الله هو فى ذاته خيرية . وأن هذه الخيرية هى التى تتميز مبدأ وحدة كل الصفات التى تتضمن أيضا الفكر . وهناك اعتباران يمنعان النظر مع ارسطو بأن سعادة الله فى المعرفة التى لديه عن ذاته . فقد أقام ارسطو هذا التصور بالتمثيل مع خطوات العقل الإنسانى ، ولكن ينتج بوضوح من هذا أن السعادة لا تكون فى امتلاك



المعرفة ولكن في تحصيلها . فهي إذن لا تناسب الله الذى يملك إلى الأبد المعرفة دون أن يكون لزاما عليه تحصيلها . ثم هناك أيضاً اعتراض أقوى ، إذا كانت ذات الله هى الفكر المحض ، فكيف تتصور سعادته ؟ . إن الغبطة لا تختص بالعقل ولكن بالعاطفة ، وبالتالي لا يمكن أن نراها لدى إله يدرك بلا مدافعة كعقل . وإن نتكلم عن غبطة عند الله إلا إذا تمثلناه إيس فقط كموجود مفكر ولكن كأن لديه إرادة أى احساس . ماذا ستعنى حينئذ د غبطة ، الله ؟ انها تختص بفعل الخلق ، تعبيراً عن الإرادة الإلهية — ولما كان الله هو الخيرية العليا بماهيته ، فإن الخير يفيض من ذاته ، وتكون سعادته فى الخلق الذى لا يكون فعلاً فريداً ، ولكنه يحفظ العالم باستمرار فى الوجود . ويجب الله مخلوقاته ، وهذا الحب الذى هو أعظم جداً من الحب الذى يحمله له مخلوقاته ، يقتبط بفعل الخير .

وحيث أن الله بجهوره هو الخيرية السامية ، يكون خلق الخير ، إذا أمكن التعبير على هذا الوجه ، هو وظيفته العضوية ، فالخير إذن هو الغاية الأخيرة التى بالنسبة لها لم تعد مستطيع أن نتساءل ، مع ابن ميمون ، لماذا أرادها الله .

ويتبع هذا التصور لله أيضاً أن يكمل الخلق بالمادة التى كان استخراجها من صورة محضة يعتبر مشكلة فى رأى ابن جيرسون . والله هو الخير الاسمى والعالم مستمد منه تماماً ، ويوجد إذن بينهما اتحاد معين فى الماهية . ومن المعقول التسليم بأن الخير الاسمى يصدر عنه الخير المستمد صورة كان لإم مادة .

ولأول نظرة يمتد أننا نلتقى هنا بتقليد للشائية المصطنعة بأفلاطونية محدثة فأنه تصدر الأشياء منه بمقتضى كاله ، بل يحقق فيها أعظم كمال ممكن . وكان أفلاطون يقول د إيس من حسد لدى الله ، وهو يعنى عند الفلاسفة العرب واليهود أن الله بمنح لكل موجود أعلى درجة للوجود التى يكون قادراً على أن

يتلقاها . وتختلف هذه الآراء التي يبينها ابن سينا بتوسع كبير مع ذلك بوضوح كبير عن أساس التفكير عند كرسكاس . ففي رأى الفيلسوف المسلم يكون كمال الله في الفكر ، وغبطته في الإنتاج الداخلى للفكر ، أما حبه فيشعر به نحو ذاته بصفته الكمال الاسمى . ويناسب هذا الكمال أن يفيض الخير منه . ولكن هذا لا يحدث ، ويرفض ابن سينا بصراحة هذه الفكرة لأن الخير يصدر عنه ، وهو لا يريد هذا الصدور وأنه يرضى به فقط كنتيجة ضرورية لوجوده .

وعلى العكس يرى كرسكاس جوهر الله في خيريته ويتصور صدور العالم عنه بطريقة إرادية ملزمة . فالله هو إرادة ، والحب لا يقتصر على ذاته ولكنه موجه إلى مخلوقاته وإلى الكمال الذى يتحقق فيها . وبيننا يعتبر ابن سينا وكثير من المفكرين الذين تابعوه حب الله نحو مخلوقاته هو كاندفاع شعورى يليق بالالوهية ويفسرون تبعاً لذلك نصوص الكتب المقدسة عن الحب الإلهى كأنها تترجم المعالية الخيرية للخالق . ولا يعتبر كرسكاس الحب كأنه حركة شعورية ولكنه ينظر إليه كأنه قائم فى تلقائية الله . وأن الله لم يكن يرضى عن نفسه فقط فى الخير باعتبار أنه يصدر من فاعليته ، ولكن حبه موجه بطريقة شخصية نحو مخلوقاته وبصفة خاصة نحو الإنسان .

إن علم الإنسان عند كرسكاس ونظراته فى مصير الإنسان تتناقض أيضا فى نقاط أساسية مع المذهب الارسططاليسى . ويفحص كرسكاس هذه المسائل بمنافسة الهدف من التنزيل ، فإذا بحثنا عن الغاية الاخيرة التى تفتطم فيها كل الغايات الخاصة التى يعرضها الشرع ، يبدو أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون فى السعادة الدنيوية الغائية ، ومن ثم لا يكون الهدف الأخير من التنزيل هو الكمال الخلقى للإنسان ، ويستمر كرسكاس أمينا للتقليد الارسططاليسى إذ يعتبر أن

معنى الفعل الخلقى يكون بأكله في نتائجه الاجتماعية وفي السمور بالخير العام، وأن  
الغاية الأخيرة للتوراة لا يمكن أن تكون إلا في الخير الاسمي للانسان وهو السعادة  
في الحياة الأخرى، وبالنسبة للمفكر الازسططاليسى يكون بلوغ هذا الهدف  
بواسطة الإكتمال العقلي للانسان. وإن ما يبقى بعده هو العقل المكتسب وأن السعادة  
في الآخرة هي سعادة المعرفة .

ويرفض كرسكاس هذا التصور العقلاني للسعادة مستخدما في ذلك حججا  
تتعلق بالتدقيق بتلك التي كان قد استخدمها ليهاجم الفكرة المشائية عن السعادة الإلهية .  
فالسعادة والغبطة، حتى سعادة المعرفة تختصان بدائرة الشعور وليس بالعقل،  
وإذا كان العقل المكتسب يبقى بعد موت الإنسان فإن مسألة سعادته ليست موضع  
بحث، فإن الحس والإرادة ليستا مجرد ظاهرتين متلازمتين للفكر ولكنها عنصران  
مستقلان للشعور، ولذلك فإن الغاية الأخيرة للانسان لا يمكن أن تكون في العقل  
المحض . وثانياً فإن مجرد امتلاك المعرفة لا يمنح الغبطة، فالمعرفة التي لم تعد تنمو  
بعد الموت لا يمكن أن تكون الخير الذي يتجه اليه شعورنا . إن الخير الاسمي  
للانسان، أي حب الله، هو بالنسبة له الغاية الأخيرة ومن وجهة نظر الله  
ليس هناك سوى الوسيلة لاكتساب السعادة . ولكن بما أن هذه السعادة تكمن  
على وجه الدقة في السعادة المنتحصلة من حب الله، فليس هناك تعارض بين هذين  
الانجمايين وأن حب الله في ابديته تتضمن الغاية الأخيرة كلها للانسان . وحيث  
أن حب الله ليس نتاجا للمعرفة، فإن السعادة الاسمي ليست من نصيب الفلاسفة  
وحدهم، ويكون الوصول لا بواسطة الحكمة النظرية، ولكن بفضل التوراة التي  
تجملها نصب عينها في جميع أوامرها . وكما فعل جوداها ليفي، ولكن بدون

الرجوع إلى نظرية التفاعلية الخارقة للقانون الطقوسى، يعطى كرسكاس مرة أخرى للدين المنزل تفسيراً مستقلاً تجاه الفلسفة .

ومن اللحظة التي زحزح كرسكاس العقل عن المكانة الأولى التي كان يشغلها في اللاهوت المتأثرة بالفلسفة المشائية ، كان عليه أن يقطع أيضاً مع علم النبوة العقلي عند الفارابى وابن ميمون . وفى رأيه أن النبوة ظاهرة طبيعية ، وهى الدرجة الأعلى للاتحاد الذى يكون أيضاً بين الإنسان والله ، وأن هذا الاتحاد ، بدلا من أن يستند على العقل ، يتبع تغيرات الحب الناتج عن طاعه الأمر الإلهى . ومن الواضح أن ذلك التصور ، المجرد من العقل ، إذا لم يكن ضد العقل ، للحياة الأبدية لا يمكن أن يقدم إلا باعادة صياغة كاملة لعلم النفس عند ابن رشد أو ابن جيرسون . كان يجب أن يتوقف الخلود عن أن يكون ميزة للعقل المكتسب . وبدون أن يرفض كرسكاس إذن التصور الارسطاطيلى الاسامى عن النفس بأنها صورة للجسم ، فهو يحاول أن يحدده لكي يوفقه مع الاستقلال الجوهرى للنفس ، وفى نفس الوقت أن النفس وهى على صورة الجسم ، عبارة عن جوهر روحى مهيأ للمعرفة التي منها يأتي بسهولة ، خلودها الجوهرى . ويعود كرسكاس هنا إلى موقف ابن سينا الذى تناوله الاكويين وعمقه دون أن ينجح مع ذلك فى أن يربط فى وحدة عضوية حقيقية حدى التعريف النفس كصورة والنفس كجوهر . وأهم من ذلك الجزء السالب من نظريته وهى نقد مذهب خلود العقل المكتسب فإن هذا المذهب يقدم مساواة العقل بجملة التصورات التي كونها . ويعترض كرسكاس متسائلاً : اين الوحدة لعقل مكون من تصورات عديدة ؟ وقد يقال لنا أيضاً أن العقل المنفعل يكون فعلاً بواسطة الفكر الذى به تكتسب التصورات وهذا التأكيد يتضمن أن العقل الفاعل ينشأ بالضرورة من العقل المنفعل الذى

يشكل أساسه . وحينئذ كيف يمكن أنه حينما يتلاشى الفعل المنفعل مع النفس الفردية الذي هو جزء منها ، أن يستمر في البقاء العقل المكتسب مفارقاً ؟ وتتركز كل هذه المشكلات ، في رأى كرسكاس ، في النظرية الشهيرة التي تقول بأن في الفكر بالفعل يكون العقل والعامل والمعقول هم هم شيئاً واحداً . وهو انتقال لا مبرر في تماثل الارتباط الضروري للذات المفكرة مع موضوع التفكير . وبدون أن يتناول مباشرة الأسس الأخيرة للنظرية التي ينقد نتائجها على الخصوص ، فقد أوضح كرسكاس في هذا البحث بعض النظرات الخصبة لإعادة نظر مبدئ الموقف الارسططاليسى — وهنا أيضاً يبدو لنا كرسكاس بنوع ما مبشراً بالفكر الحديث .

ومن حيث أن خلود النفس أمراً جوهرياً ، فهي لا قيمة لها بالنسبة للجزء المفكر فقط . لكن بالنسبة للإرادة والشعور التي تركز عليهما السعادة الأبدية أكثر من العقل .

ويتضح المعنى العميق لهذه الإرادية في بحث مسألة الحرية .

يقدم كرسكاس هذه المسألة بطريقة مختلفة تماماً عما كانت عليه من قبل في اللاهوت اليهودى النظرى . فقد كان يسود هذا اللاهوت منذ سعدة الاهتمام بالتوفيق بين حرية الإنسان وعلم الله الكلى وقدرته — وإذ يدع مؤلف « نور الله » هذه المشكلة اللاهوتية بعيداً ، فإنه يبرز على الخصوص لاسألة الفلسفية الخاصة بملأمة حرية الاختيار للإنسان مع قانون العليّة . ولأجل اثبات الحرية يستمر في الاعتماد على الحجج التقليدية : الامكانية القائمة في جوهر الإرادة في الاتجاه نحو ناحية أو أخرى ، وضعف كل جهد إنسانى إذا كان عمله مقدرًا من قبل ، وإلغاء المسؤولية المتضمنة أن أمراً إلهاً قد أتى على الإنسان . وتتلخص

البرهنة على الجبرية في الفكرة التي تقرر أن كل تغيير مشروط بالعلية وأن علم الله الكلي لا يُطلب إلا بصورة احتياطية . ولكن التجديد الاساسي في هذا المبحث يتلخص في أنه ينتهي إلى الحل الجبري . ويبدو أن كرسكاس يصيغ حله كلائمة بين القضيتين المنطقتين . وأن قضية الحرية صحيحة في ذلك المعنى بأن الممكن غير المتعين أو الحادث الجبري يوجد إذا ما حل الإنسان فقط في جوهر الشيء الفردي . ونستطيع الإرادة الإنسانية بمقتضى ماهيتها وحدها أن تختار بهذه الطريقة أو بتلك . وإذا فهمنا الأمر على هذا الوجه ، فإن الاستناد إلى الطبيعة الإنسانية يكون قد تقرر تماما . وكذلك أن واقع التعليم الأخلاقي يفترض أن فعل الإرادة لا يسيطر عليه اجبار باطنى . وعلى العكس ينبغي أن تبرر الجبرية من حيث أننا نضع إلى جانب ماهية الشيء الجزئى العلة التي تؤثر فيه . وإذا أخذت الإرادة الإنسانية في ذاتها ، يكون لها امكانية الاختيار بشكل مختلف ، ولكن العلة التي تؤثر فيها تتحدد بدون اختيار في أى اتجاه سوف تختاره في كل حالة . فإذا وجد رجلان في ظروف خارجية وداخلية متشابهة ، فإن القرار الذي سوف يتخذهانه ، ازاء حالة معينة يجب أن يكون متماثلا أيضا .. وبالنسبة للعلة التي تعين التغيير في كل أجزاءه ، تفقد فكرة الاحتمال كل مداها .

وفي الواقع إذن فإن محارلة التوفيق المزعوم بين الحرية والجبرية إنما تنتهى بالتسليم تماما الجبرية ، ولا تعمل إلا على تحديد تصور ينحو إلى الغموض . وأن تلك المحارلة الجريئة جدا والجديدة كل الجدة في الفلسفة اليهودية لاعادة تفسير في اتجاه جبرى ، عقيدة الديانة اليهودية بالحرية ، ليست أصيلة إذا ما وضعناها في الاطار العام لتاريخ الفكر . وان الموقف الذي يتخذه كرسكاس والمتمثل منذ عهد طويل في للفلسفة الاسلامية ، قد اتضح بصورة نهائية عند ابن رشد الذي

أتم بجلاء تام تحول المذهب الصحيح للقدر الأزلى إلى فكرة التعيين العلى للفعل  
الانساني والذي جعل من تعاون الارادة الانسانية والمثل الخارجية حداً وسطاً  
من الجبرية المفرطة والحرية المتفالية .

وكان كرسكاس على العكس مستقلاً عن سابقه عندما حاول أن يُبعد  
الاعتراضات ذات الطابع الاخلاقي التي يمكن إثارها ضد الجبرية .

وفي النظر الجبري لا يفقد التعليم الاخلاقي بناتاً مغزاه ، إنه بالأحرى الدافع  
الذي يمين للخير عمل الإنسان ، وأكثر من ذلك فإن الجبرية لا تسلب مجهود  
الإنسان في سبيل نعم العيش الخارجى من معناه ، حيث أن هذا المجهود تماماً هو  
الذي ينتجه وهي لا تجعل عبثاً المجهود الاخلاقي للإنسان والقاعدة التي تربطه به ،  
ذلك أن أحدهما والآخر عبارة عن وسائل ضرورية لجلب الخير ، حيث أن الخير  
والشر لا ينجمان عن اجبار ملتصق بوجود الانسان ولكن عن عرض دقيق  
لدوافع الارادة .

أما الثواب فيبحث أيضاً من الزاوية نفسها ، ذلك أن خيرية الله هي التي  
تعطى معنى لعدالته ، وأن ليس للعقاب الالهى صفة الانتقام بل إنه واق . فأنه  
يعاقب ايحول الإنسان عن الشر بالخوف ، وأن الوعد والوعيد يهتان إرادة  
الخير التي يكون تحقيقها هو الغاية الاخلاقية . هذا التصور الجبري لعلم الاخلاق  
هو لمحة أخرى تجعل القارىء لكرسكاس يفكر في الفلسفة الحديثة .

والى التبرير الغائى للثواب يضاف تبريره من وجهة النظر العالمة اذا ارتبط  
الفعل الانساني بشروط ضرورية، فإن الجزاء ، خيراً كان أو شراً ، يكون عدلاً  
دائماً ، طالما كان ناتجاً بالضرورة من سلوك الانسان كما ينتج الحرق من ملامسة

النار . وتكن السعادة الأبدية في الاتحاد الباطنى مع الله ، وهى نتيجة ضرورية للحب الذى يحمله الإنسان نحو الله . ولكن هذا الحب يتولد بدوره من ذلك القربان البهيج للنفس إلى الله ، ذلك القربان الذى يتميز بتنفيذ تعاليم التوراة الجديرة بهذا الاسم . وعلى هذا الوجه إذن يجب أن تتدفق السعادة من الحب بمقتضى ضرورة باطنية ، وتنقص عندما يعوز الحب المقدر لهم . تلك هى العلة فى أن الفعل الإرادى وحده قابل للثواب أو العقاب على الرغم من أنه لا يكون أقل تمييزاً من الفعل الاجبارى . فهناك جبرية داخلية الإرادة وهى التى تضى وحدها على الضرورة الأولية صفة مثلما يكون للفعل الإنسانى قيمة أخلاقية أى أنه يقرب الانسان من الله أو يبعده عنه ، وباختصار يمكن القول تقريبا أن الله والإنسان قد شملتهما الجبرية نفسها ، وأنها فى الله فقط خبرية ذاته بينما الانسان قد أجبر بواسطة الحب الإلهى . أن الله تعمل بخيرية لأن جوهره هو الخير . وتتضمن سعادة الانسان فى المشاركة فى الخير . وقوة الخير بصفتها الاسعادية تكون فى الارادة وفى الحب . ولكنها بقيامها فى الذات لا تلتمس حرية ليست لإجراً .

وينبغى أن نلاحظ مع ذلك أنه إذا كان كرسكاس لا يخشى أن يوضح حتى النتائج المنطقية المنطرفة لهذا المذهب الجرى ، فإنه يخفف الجراءة بمراوغات افضلية على الأقل ، فهو يقول إن تصور الجبرية الذى عُرِضَ منذ قليل ، يمكن موضوعياً ، ولكنها يجب أن تلتطف بالنظر إلى التوراة التى لا تقر تعاليمها ضرورة أخرى بالنسبة لفعل الإنسان سوى علم الله .

إن التركيب اللاهوتى الفلسفى لكرسكاس هو بلا جدال الأقوى والأعظم أصالة بعد ذلك التركيب الذى حاول إقامته ابن ميمون . ولذلك فإنه بالنظر إلى



مواقف ابن ميمون ، تتضح مواقف كتاب د نور الله ، على خسير وجه . فقد حاول كتاب د الدلالة ، أن يركب د مذهبا ارسطاطاليسيا مؤلها ، بأن أعطى لافاعلية الخلافة لله تركيبا إراديا . وكان ابن ميمون في هذا مشتركا مع كرسكاس . ولكن في التفسير اللاحق لنفسه ، وبصفة خاصة في نظريته عن القيم . وبالتالي في نظريته عن علم الإنسان . استمر ابن ميمون أمينا للمذهب العقلي الارسطاطاليسى . وقد ظهر المذهب الإرادى لـ كرسكاس قبل كل شيء في تطبيقه للاهوتى لنظرية القيم . فإن القيم الدينية النهائية تقع خارج دائرة العقل وكذلك فكرة الله والانسان وعلاقتهما المتبادلة تتلقى هنا مضمونا جديداً كل الجدة ، وانتشار المذهب الإرادى يضع في الظل ما كان بالتدقيق أساسيا عند ابن ميمون : الحرية والتلقائية الميتافيزيقيتان ، ففى رأى ابن ميمون تكون الإرادة والضرورة نافيتان أحدهما للأخرى . أما كرسكاس فيلائم ملائمة تامة جوهر الإرادة مع الضرورة التى من ثم لم تعد ضرورة المذهب الفيضى . وأن الاتحاد الطوباوى وظيفة لا للعقل ولكن للحب الذى يتكون عند الإنسان بمقتضى الضرورة وأخيراً قد يكون من الصعب جداً أن نقرر من الذى أبتعد أكثر عن اليهودية التاريخية ، ابن ميمون الذى أخذ من الدين التقليدى فكرة الحرية . أم كرسكاس الذى يدين له بفكرة أولوية القيم للإرادة والحب .

## القسم السابع

### الفلسفة اليهودية في القرن الخامس عشر

#### في أسبانيا وإيطاليا

كان هداى كرسكاس آخر مفكر يهودى في العصر الوسيط يستحق هذا الوصف نظراً لأصالة واتساع نظراته . ولما تحتفظ من بين كتاب القرن الخامس عشر الذى يتميز فى أسبانيا بكارثى ١٣٩١ و١٤٩٢ ، إلا بعدد قليل منهم ، وهم مؤلفون على سعة من العلم وبراعة فى التفسير استخدمت فى شرحه وؤلفات الثقاة من كتاب العهد الماضى . وكان ذلك يفرض احترامهم بقدر ما عملوا فى ظروف خارجية غير مواتية أكثر فأكثر ، ولكن قيمتهم للفلسفة لم تكن ذات بال ، وتعتبر للشهرة التى لا يزال يتمتع بها بعضهم لدى البعض مثل اللاهوتيين فى الكنيس ، شهادة بالقصور للعقل عند المعجبين بهم . وكانت سمات اللاهوت النظرى فى ذلك العهد هى نظر فلسفى مشوه عن المذهب التقليدى مع نزعة دفاعية . وفى آخر القرن وخاصة فى إيطاليا من عصر النهضة ما خفينا ما تبقى من الفكر الفلسفى اليهودى ، ولكن لم يتمكن من أن يمدّه بخصوبة حقيقية أو أن يضفى عليه حياة جديدة اللهم إلا استثناء واحداً تقريباً . ولهذا أمكن لثبوت كامل أن يتضمن لامؤلى القرن الخامس عشر فحسب بل كتاباً ينتمون إلى القرنين التاليين ، وإلى مندلسون حوف يبق التفكير الميتافيزيقى فى اليهودية أما قبالياً أو يتغذى من معين تشكل عناصره من ابن ميمون وابن رشد وبعض آثار من المدرسة المسيحية ( إلى جانب تلك القبلا ذاتها ) ومن الصعوبة بمكان التوفيق بين هذه العناصر المختلفة .

إن ما يمثل التراث الأدي لهذه المرحلة هو ما نقرأه في كتاب سيمون بن سمحه دوران ( ١٣٦١ - ١٤٤٤ ) والذي يُعرض للنفس في صورة تعليقات على البركا ابوت Pirqué abot ( التي تحتوي مقدمتها تحت عنوان ماجن ابوت Magen abot معظم نظراته الفلسفية ) وعن سفر أيوب ككتاب جدل . وبين فكره في تواز معين مع فكر كرسكاس دون أن يكون يمكننا إقامة ارتباط أدبي بينهما .

ويرفض دوران كما فعل مؤلف « نور الله » التصور النسافي للصفات الذي اعتنقه ابن ميمون ، ولكنه لأجل إبعاد خطر التكرار الذي ينتج من تماثل الصفات مع الذات ، لا يجد سوى حجة متمسكة بشكل ساذج : إن صفات الله ليست حقا متماثلة مع الذات إلا منذ اللحظة التي تفكر فيها أنها مضافة إليه فعلا .

ولأجل أن يدحض النظرية المشائية من خلود النفس والمقل المكتسب بإعلانه على العكس الدوام الجوهرى للنفس ، يلجأ إلى فكرة مأخوذة من القبالا . وهي أن النفس الانسانية تحتوي علاوة على أجزائها للذات المرتبطة بالجسد ، جزءا صغيرا غير مادي يأتي من الله ( نشاما Neshama ) والذي يكون الدعامة للتركيب الإدراكي . وإنما لا نرى تماما الارتباط العضوي لهذا التصور لدوران مع بقية سيكولوجيته التي تبقى ارسططاليسية . ولعله يعتقد دائما أنه باستطاعته أن يثبت على هذا الأساس أن سعادة الإنسان لا تتوقف على درجة المعرفة ولكن على سلوكه الأخلاق وطاعته للتعاليم الإلهية . وحيث أن الكمال ليس من نوع عقلي في أساسه ، فلن يكون العناية الإلهية موضوعا أساسيا أو تلك الذين هم على

صلة بالله عن طريق العمل ، كما كان يرى ابن ميمون . ولكن هذا السجال نصيب لكل الناس . ومع ذلك إذا قاد نقد المذهب العقلي لابن ميمون كرسكاس إلى لسق نظرى شخصى وإلى مواقف جديدة تماما بالنسبة لمذاهب الخلود والنبوة ، فإن دوران يتبع بخضوع كتاب « الدلالة » ، إلا أنه يمد له في حالات التناقض الصارخ مع التعاليم التقليدى لليهودية . وهكذا يتبنى نظرية النبوة لابن ميمون ، وهو يشير فقط وبقوة اشد منه إلى سمة لا أساس لها للهبة الإلهية للنبوة حتى عندما تتحقق الشروط الطبيعية المسبقة .

وإن الاسهام الاعظم أصالة لدوران في اللاهوت اليهودى هو البحث الذى خصصه في مقدمته لشرح سفر أيوب لموضوع « العقائد » . وكان الأساس الذى بدأ منه هنا أيضا هي تعاليم ابن ميمون الذى كان قد وضع ثلاثة عشر بندا لقانون الإيمان تمثل في تفكيره الأقل الذى لاغنى عنه لتبرير الانتماء إلى الديانة اليهودية . وبالنسبة لطبيعتها فإن الكثير من هذه البنود كانت في الواقع حقائق فلسفية ، وكان ابن ميمون يعتبر التسليم بها ضروريا للخلاص حتى لأقل فرد من الاسرائيليين .

وإذ يقنأول دوران هذا الموضوع يقوده فيه وجهة نظر متعارضة تماما ، فلم يعد الأمر يتعلق بتحديد ما ينبغى على كل شخص أن يسلم به من حقائق العقل لاجل أن يكون يهوديا ، ولكن بتحديد ما يمكن للفيلسوف أن يمتنقه خارج المعنى الحرفى للتنزيل ليستمر يهوديا . ولقد اثبتنا بما فيه الكفاية أنه باستثناء واحد أو اثنين من المفكرين الأحرار الحقيقيين ، كانت السمة الملزمة لإطلاقا للتنزيل ولكل تنزيل فى أحق تفاصيله ، سواء الخاصة بالرواية أو التشريع ، معترفا بها اعترافا كاملا من جميع الفلاسفة اليهود والمسلمين ، وكانوا يطالبون فقط بحرية التصرف — ولم

يكن أحد آخر أكثر وضوحا وأكثر جرأة من ابن رشد - في تفسير السكتب المقدسة بحيث يحدون فيها المذهب الفاسق، وأن يكون هذا المذهب يمكن تناوله أو صعب المنال ، يمكن إطلاع العامة عليه أو غير ممكن . وهكذا لم تكن إشارات الاحاد التي وجهها أهل السنة في الجماعتين إلى أتباع أرسطو من المسلمين واليهود ، تختص إذن بالمذاهب التي اعتنقوها في معارضة واعية وإرادية للتزويل ، حيث أنه لم يكن هناك معارضة كبيرة ، ولكن كانت تختص بتلك التي كانت تزعم لنفسها أنها مستخلصة حرفيا من التزويل بالتأكيد عن طريق مناهج للتفسير لم يكن أهل السنة على استعداد للبتة للتسليم بشرعيتها ، وتبعاً لذلك فقد قامت ، بالنسبة للفكر المؤمن ، اللهم إلا إذا رفض جملة كل تفكير عقلي ، مسألة معرفة إذا كان من الممكن أن يفتق التفسير الفلسفي للدين في حدود محكومة . وهكذا سار دوران إلى تمييز العقائد ، الأساسية للديانة اليهودية عن بقية المضمون الديني ، وهو مقتنع بأن إعادة تفسير تعليم خاص للتوراة (الذي يكون في مبداه حقيقيا لإطلاقاً في جميع تفاصيله بدون تمييز للهم والاقول أهمية ) لا يؤدي إلى الكفر ، فإن ذلك الذي يشتت يقع في الخطأ ، ولكن لم يزل مؤمنا بعد ، وعلى العكس يجب أن تكون المذاهب الأساسية موضوعات للعقيدة كما هي ، ولا يمكن أن تخضع لأي نوع من تفسير جديد - وهذه المذاهب ثلاث : وجود الله والتزويل والجزاء . ولكن دوران استنتاجها كلها من تصور الوحي . فليس الوحي يمكننا بدون الله الذي يتزل ، ومن ناحية أخرى فإن الجزاء هو الدعامة الضرورية للشريعة المنزلة ولم تكن هذه النظرية جديدة ( ودوران نفسه لا يقدمها على أنها كذلك ) فقد رأى ابن رشد من قبل في هذه الحقائق ( التي لم يكن يصفها مع ذلك بأنها بنود العقيدة ) الأساس المشترك لكل الأديان المنزلة ، ولكن في تصور ابن رشد على التدقيق لا يمكن لهذه المبادئ أن تترجم تصورات عقلية خالصة ، وهي لا تؤدي حينئذ الواجب الذي عينه لها دوران ، وهو واجب تكوين الأساس المتين للعقيدة الدينية التي ليس لأي مذهب عقلي الحق أن يأتي إبتداؤها ، ومع

ذلك يذفى التسليم ، حتى لا ندمغ بالعقم كل المجهود اللاهوتى لدوران ( ولكنه لم يبين بوضوح فى هذه النقطة ) أنه أعطى لتلك الآسس مغزى خارقا لا يرد إلى ضرورة طبيعية ما فى المعنى الفلسفى .

( ٢ )

إن السلف الذين كانوا على شئ من العقوق ونقص فى المعلومات لم يحتفظوا بتلك النظرية للمعتقدات تحت اسم مؤلفها الحقيقى ، ولكنهم لسببها بخفة إلى جوزيف أبو J. Ablo ( المتوفى فى عام ١٤٤٤ ، وهو تلميذ كرسكاس ، والذى كان مؤلفه « المبادئ » Prineipes ، مرجعا لجميع اللاهويين ، السطحيين ، وقد ألفه متتبعا موضوع العقائد . إن هذا الكاتب الذى يدين بشهرته إلى السمة التركيبية والأسلوب السهل ومنهج العرض الواضح فى مؤلفه ، لم يكن أكثر من جامع بدون أصالة كبيرة ، ومجادله من المهارة ما يكفى لعمل توافق نوعى من كتابات أجنبية عديدة ، كان يزخر بها كتاباته ، ولكنه لم يستطيع أن يبدع منها نسقا تندمج فيه المواد المنقولة عن ابن ميمون وكرسكاس ودوران وتوماش الاكويى فى شكل عضوى حقيقى .

وكانت نقطة البدء عنده أن استولى على المبادئ الثلاث التى اعتنقها دوران والذى لم يزد على أن يحدد أفكاره وأن يبرز مقصدا له ربما لم يكن متضحا وضوحا كافيا . والواقع أن دوران برده العقائد الأساسية للدين المنزله إلى الآسس الثلاث المعروفة ، لم يرفض البنود الثلاثة عشر لابن ميمون ، ولكنه رتبها كقضايا مشتقة ، تحت عناوين ثلاث : الله والروحى والجزاء . ويستخدم البونفس الطريقة مع ذلك الاختلاف بأنها ليست بنود ابن ميمون ( التى جعل منها مثل استاذة كرسكاس نقدا لا ذعا وظالما أحيانا ) التى يعتبرها المشتقات الصحيحة لتلك

الأسس، ولكنه يشكل منها اسما دقيقا لمذاهب عقائدية مستنتجة من المصدر الثلاثى للدين للنزول، وتشكل الأسس الثلاث ومشتقاتها المباشرة جملة الحقائق التى لاغنى عنها لكل دين منزل. ويمكن أن يكون هناك علاوة على ذلك، أسس خاصة لدين معين لا تشتق مباشرة من تصور الوحي الحقيقى. وحق هذه - وهى فى الواقع حقائق المعقدة الخاصة بالديانة اليهودية - يحاول البر تدعيمها فى رسم القاعدة الثلاثية.

وبعد دوران سلم البر فى مبدأ الامر بأن الخطأ الذى يقع على حقيقة عقائدية منفردة غير المبادئ الأساسية للثلاث، لا يودى إلى الكفر. ولكن هذا الموقف المنساح لا يكون سوى ظاهريا. ففى الحقيقة نحن ازاء مذهب عقائدى محكم تماما يحرص للغاية حمل التفكير الفلسفى الحر، ذلك أن نفي أحد المبادئ المشتقة يتضمن، فى رأى البر، إنكاراً لمبدأ أعلى، ولا يكون مؤمنا، وإن يكون له حظ فى الحياة المقبلة إلا ذلك الذى يتقبل تلك للمبادئ العليا مع كل نتائجها. وأن مبدأ التنزيل يشمل علم الله الذى وسع كل الأشياء الجزئية، وأن للجزء نقيضه المنطقية وهى العناية الفردية. وعلى هذا الوجه إذن فإن كل رأى يحرص الفعل الإلهى فى حدود الطبيعة يكون فى نزاع مع الدين المنزل وبالتالي يكون الحادا.

إن ذلك الالتحام المنطقى للمذاهب المشتقة عن المبادئ العليا يقدم أيضا ضابطا لتمييز صحة الديانات التى تزعم أنها تقوم على التنزيل، ومبدئيا، وهذه كانت الحال عند ابن رشد، أن تصور التنزيل الذى يشتمل فى الحال المذاهب الأساسية الثلاث، لم يكن له صفة قاطعة. فالنبوة هى باختصار ظاهرة طبيعية، ولذلك نلقاها فى كل مكان، ولا شئ يمنع من أن كثرة الديانات التاريخية لها نفس الحق فى أن تنسب إلى مصدر إلهى. وحيث أن وظيفة النبو الأساسية هى

تنظيم الحياة الاجتماعية ، فإن هناك بالضرورة ، وفي كل مكان ، مشرعين ملهمين . ولا تتميز الديانات المختلفة إلا بدرجة السمو الشخصي التي يصل إليها مؤسسوها ، وتبعاً لذلك بالجمال المتغير لمضمونها المذهبي . وفي الظاهر تبنى البو هذه الطريقة في التفكير ، فالتشريع الإلهي شرط لاغنى عنه لحياة اجتماعية منظمة ، وعلى ذلك لا يمكن أن يترك الله الإنسان بدون مشرع يلهمه هو ، ويمكن أيضاً أن توجد بضع ديانات منزلة حاملة لقضايا شرعية متنوعة تتلائم مع اختلافات طبيعة الناس الذين وجهت لهم — وهذا يرفع كل قيمة عملية للامتياز الذي أعطى في مبدأ الأمر للمذهب اللاهوتي السياسي للفلاسفة — وإن هذه الكثرة للتزويل ذات عدد محدود : إذ الأمر يتعلق بالديانات المنزلة قبل موسى عليه السلام والتي جاء ذكرها في الكتاب المقدس ، وهي تلك التي وجهت لآدم ونوح وإبراهيم . وتبعاً لمذهب تلودي كان لديانة نوح قوة الشريعة لكل الشعوب ، وبالنسبة لأمرائيل فقط فقد اكتملت بالتزويل في سيناء . وأن التنوع الحالي للمعتقدات (وبالأحرى أيضاً العادات البشرية) يُفسر تبعاً لتنوع التزويل الذي نزل على نوح ، بينما الديانات المزعومة التي لم يأت ذكرها في التوراة لاحقاً لها في الوجود ، لا المسيحية ولا الإسلام اللذان ظهرا بعد اليهودية . ويعتبر البو ( وهو الذي كان المتحدث عن اليهود في مناظرة تورنوز للشهيرة Tortose ) الجدل ضد المسيحية أحسن الواجبات الأكثر إلحاحاً لعالم الكنيس . ويقوم جدله على أساس نظريته عن الارتباط الضروري للأسس الأولى للدين مع المذاهب المشتقة منه ، والدين الوحيد الذي يمكن أن يدهى مصدراً إلهياً هو الذي يتطابق ليس فقط مع المبادئ العامة ولكن أيضاً مع النتائج التي تنشأ عنها . وأن الاختلافات الوحيدة المقبولة بين الأديان لا يمكن أن تتعلق إلا بالتنظيمات التشريعية وليس بالمعقيدة أبداً . ومن الممكن نظرياً أن تفسح القوانين التي جاء بها موسى بواسطة نبي يأتي بعده ،



ولكن فقط وبشرط أن يتلقى هذا النبي من الله نفس الشهادة العلنية بصحتها التي تلقاها موسى، ولا يمكن لكل الأديان مع ذلك أن تتضمن لإحقيقة واحدة بذاتها، ولكن تتعين هذه الحقيقة في ملاحظها الأساسية بما يتضمنه التصور الديني النهائي للتزويل وقد خالفت المسيحية هذه الحقيقة بتحطيمها وحدة الذات الإلهية التي يتطلبها نفس تصور الله. وكما عرضها البروتستانت المسيحية في أساسها مخالفة للعقل. ثم إنه يقيم تمييزاً قاطعاً بين ما يخالف الطبيعة وما يخالف العقل. ويمكن لحدود الطبيعة أن تنتقل بواسطة الله، ولا يمكن ذلك أبداً لحدود العقل.

وفي الواقع أن الدين الحق الذي يطابق العقل دائماً هو مع ذلك خارق للطبيعة في أساسه، فإن مصدره في النبوة التي تتعلق بإرادة الله. فإن الشروط النفسية المطلوبة للنبي تتجاوز للطبيعة البشرية العامة، ولكنها ليست إلا شروطاً ضرورية (والتي يمكن لله مع ذلك الاعفاء منها بصورة استثنائية) والشروط الكافية هو إرادة الله للعالم، ومحموى التنزيل خارق للطبيعة أيضاً حتى في جزئه الأخلاقي الذي، إذ يهدف إلى السعادة في هذه الدنيا، يصدر في أساسه من العقل. وإن ماهية الفضيلة تلتخص في الوسط للصحيح، ولكن أرسطو نفسه اعترف بأنه من المستحيل أن تحدده عن طريق التصور. وأن التنزيل وحده إذن، كما قال أرسطو بذلك من قبل، هو الكفيل بإقامة نظام صالح أخلاقي وسياسي بصورة حسية. وبالأحرى من المناسب أن نلجأ إلى وسائل خارقة لبلوغ الغاية السامية للدين وهي السعادة الأبدية. ويرى البروتستانت كرسكاس أن في القيام بالتعاليم الإلهية، وليس في العقل، الوسيلة الوحيدة التي تهيئ النفس لدخول الحياة الأبدية، وأنه ينتهي إلى مذهب نسليسي وسطحي للتعاب كاية على عقلانية أرسطو. ومن ثم جاء علاجه الانتخابي لمسألة الخلود السعيد، ذلك أن الهستداف من وجود

الإنسان هو اكمال قوة المعرفة لديه . وأن المعرفة التي تقدم الكمال ليست هي مع ذلك المعرفة النظرية ، ولكنها تتلخص في الاقتناع بأن خلاص الإنسان يكون في الحصول على رضى الله ، وذلك ما تعرفنا التوراة وحدها بوسائله ، كما يقول بذلك جوداهاالبنى . وهذا هو نفس مذهب الانتخاب كما رأينا بمناسبة النظرية الخاصة بالنبوة . وأن معالجة المسائل اللاهوتية الأخرى بمثل ذلك هو جرعة بارعة جدا من العقلانية وجرعة من العقيدة ، إنه توفيق مستمر بين ابن ميمون وكرسكاس .

( ٢ )

إن آخر اللاهوتيين من المدرسة الاسبانية الذى علينا أن نتحدث عنه هنا هو اسحق ابرافايل ( ١٤٣٧ — ١٥٠٩ ) والذى تعبر حياته المضطربة التي انتهت في ايطاليا ، عن التقلصات الأخيرة لليهودية من شبه جزيرة ايبيريا . وتوضح ثقافته بعض الشيء تأثير تيار الافكار في عصر النهضة الذى لم يعد لدين يهوداخبانيا الوقت للاسهام فيه في وطنهم الاصلى . ويبدو أنه كان له بعض الاطلاع على للمؤرخين العلمانيين للعصور القديمة ( وكذلك أيضا مع المدرسين ) وأنه عرف الترجمة اللاتينية للمؤرخ اليهودى فلافيوس جوزيف Flavius. josephe وقد تركت قراءاته العلمانية وكذلك خبرته في الحياة العامة آثارا في الآراء السياسية التي يوضحها في تعليقاته الغزيرة على الكتب المقدسة ، وعلى وجه الخصوص حين كان يفسر الانبياء الاوائل ، . ولكن الجزء الاعظم من تأليفه وهو غنى بعمده الموسوعى ، تخصص للمسائل اللاهوتية : انتظار مجئ المسيح المنتظر على الخصوص وموضوع العقائد . وفيما يتعلق بالموضوع الاخير فقد بذل الكثير من الحذق في الدفاع عن ابن ميمون ( وقد قام بالتعليق على كتابه الدلالة ) ضد الاعتراضات

على بنوده الثلاثة عشر العقيدة ، لكي ينتهي إلى تلك النتيجة ببطلان وضع ثلاثة عشر معتقدا أو ثلاثا ، حيث أن لكل كلمة من التوراة أهمية متساوية وتتطلب افتتاح بالعقيدة بدون أى نوع من التحرز . ويمكن القول إنه لم يحدد في المسألة ، ولكن عن طريق عودة ظاهرة إلى حل قديم لم يفعل سوى أن أفاض في معنى مذهب المعرفة عن طريق العقيدة عند دوران والبو .

وتغلب الروح نفسها على للدراسة التي خصصها لمسألة الخلق : عودة إلى ابن ميمون ليهاجم بمنف راديكالية ابن جيرسون وجراءة كرسكاس ، فيرفض رأى ابن جيرسون عن الوجود السابق للمادة باسم التناسب بين المادة والصورة الذي ينفي وجود مادة بدون صورة . فيقول مع ابن ميمون بتعارض الحاق الإرادى مع قدم العالم ، فإن ضرورة الإرادة عند كرسكاس تلتفى فكرة الإرادة ذاتها . والرأى وحده بخلق العالم فى الزمان ، وهو لا يمكن اثباته فلسفيا ، ولكنه غير مضاد البتة للعقل ، يناسب متطلبات العقيدة . والمشكلة التي تشغل ابرافائل هنا هى أنه يتصور أن العمل الخلاق لله قد بدأ فى لحظة معينة ، ولذلك فهو يميل إلى الظن بأن العالم الحالى قد سبقته عوالم أخرى لا عدد لها والتي كان كل واحد منها قد خلق زمن محدد .

ثم إنه يناهى بعزم أكثر عن ابن ميمون فيها يختص بمذهب النبوة الذى أضفى عليه كتاب «الدلالة» بدون حق معنى عقليا والذى أراد ابرافائل أن يكون فوق الطبيعة تماما . فالنبوة تأخذ أصلها مباشرة من الله ، وليس من العقل الفعال ، وهى ليست مرتبطة باستعدادات خاصة من العقل والخيال . والشرط الوحيد المسبق من جانب الإنسان هو نقاؤه الأخلاقى والذى بدونه لا يمنح الله لأحد هبة النبوة .

وفيا يتعلق بالعبادة الإلهية يتبع ابرافانل الخط العام للفكر النظرى لليهود فى العصر الوسيط بأن جعلها خاصة بإسرائيل وحدها وفوق الطبيعة ، أما الأمم الأخرى فقد تمترك أمرها إلى العبادة العامة التى تعمل عن طريق الطبيعة . فالشعب اليهودى يملك بفضل التوراة ، ميزة الاتحاد فوق الطبيعة مع الخالق . وها نحن نعود على هذا الوجه إلى مذاهب جوداها ليفى ، ولكنها داخلة فى نسق مدرسى لم يحتفظ بشئ من حرارة الاتصال التى استطاع الشاعر العظيم أن يضعها فى لاهوته .

( ٤ )

السكى تم هذه الروح الشاملة للفكر الفلسفى اللاهوتى اليهودى فى العصر الوسيط ، من المناسب أن نخصص هنا مختصراً للأنشطة الفلسفى لليهود المقيمين فى إيطاليا فى القرن الخامس عشر ومستهل القرن السادس عشر .

فى أواسط القرن الخامس عشر كتب جودا مسرليون *Juda Messer Léon* الذى أدى ما يجب عليه نحو الحركة الإنسانية لعصر النهضة بأن جمع كتابا فى الخطابة يمكن تطبيقه على الكتاب المقدس ، ولكن يبدو فيه تأثيرات من كتابات الأفدمين : أرسطو وشيشرون وكانتيلين ، أما بقية مؤلفه الذى يمثل جزءاً ضئيلاً منه ، والذى كان موضع دراسة دقيقة ، فيتحرك بأكمله فى فلك أرسطو وابن رشد والمدرسية المسيحية المتأخرة ، ويبدو أن كل ذلك لم يكن له أية أهمية لاهوتية .

إن المع شخصيات لتلك الفترة هو بالتساكىد جودا بن اسحاق ابرافانل المعروف باسم ليون العبرى *Leone Ebreco* والذى ولد حوالى ١٤٦٠ وتوفى

بعد ١٥٢١ . وقد نشأ في أسبانيا ولكنه جاء إلى إيطاليا وهو لا يزال شابا ليتشرب في عمق من الأفلاطونية المحدثة لعصر النهضة . وفي روح ذلك التيار الفكري ألف مؤلفه الشهير « محاورات الحب Dialaghi damore » . وقد أحدث هذا الكتاب الرائج تأثيراً عميقاً جداً في إيطاليا وفرنسا ( فقد ترجم إلى اللغة الفرنسية في وقت مبكر ) وهو ينتمى كما نعتقد ، للتاريخ العام للفلسفة . ونحن لانثبته هنا إلا للذكرى . وقد حرر في لغة عامية ( ولا يهم أنه كتب أولاً باللغة الأسبانية أو الإيطالية ) ومن الواضح أنه وجه إلى جمهور من الأدباء دون أي اعتبار لاهوتي أو عقائدي . ومن الممكن أنه قد احتفظ بصلات عديدة مع الفكر العربي اليهودي ، وأيضا مع بعض الأفكار الأساسية للتنزيل في الكتاب المقدس . وليس أقل من ذلك أنه تأليف لاديني حتى أننا نفضل أن نضعه بين وثائق الفكر الفلسفي المحض للمصور الحديثة على نفس مستوى تأليف جوردانوبرونو أو « تأملات ، ديكارت » .

وعلى العكس هناك مفكر يهودي آخر اختلط أيضا في حياته الخارجية بالأوساط الأفلاطونية المحدثة لكواترو تشيتو ( Quattrocento ) (١) وتناول موضوعا من ابن رشد وقد عرضت لنا الفرصة من قبل للحديث عنه .

وقد تعارن ايلي دل مديجو ( Elie del Medigo ) ( وهو من جزيرة كريت وتوفي في شبابه عام ١٤٩٣ ) مع بيك دي لاميراندول ( Picde la Mirandole ) الذي قدم إليه ترجمات جديدة لابن رشد وضعت بالعبرية وشرحها باللاتينية والعبرية . وقد قام بالتدريس في بادوا حيث استمرت الجامعة مدة قرن الموطن الرئيسي للارسططاليسية الضاربة للرشدية ، ولذلك لا يبدو في مؤلفه ( إلى الحد الذي تمت دراسته منه ) كثيرا من تأثير الأفلاطونية

(١) وهو اسم يطلق على حركة فنية وادبية في إيطاليا في القرن الخامس عشر .

المجدلة لعصر النهضة (١) .

وفي كتيب بعنوان « فحص للدين » يركز على كتاب « فصل المقال » وهو مؤلف يعرض فيه ابن رشد طريقته في مواجهة روابط الفلسفة وعلم اللاهوت ، يتناول دل مديجو قضيته الحقيقة المزدوجة ومن المحتمل جدا تحت تأثير مذهب بادوا الرشدى ، دون أن يشير إلى اسحاق البلاج الذى كان فى الآداب اليهودى سابقا عليه فى هذه النقطة .

ونحن نعرف أنه ، فى رأى ابن رشد ، ليس هناك سوى حقيقة واحدة ، وأن الفلسفة وحدها هى التى تفسرها تفسيرا مناسباً ، ولكن المعنى العميق للتزويل يتطابق بالضرورة معها ، ولذلك كان للفلسفة الحق فى تفسير الوثائق الموحى بها بطريقة تجعل تعاليمها تتوافق مع تعاليم التزويل ، والفلسفة حرة تماما فى تفسيراتها بشرط وحيد هو أن تبقى على فكرة التزويل ذاتها . ومع ذلك يجب العناية بأن ينأى العامة عن المعنى الباطنى للدين ، وتقتصر معرفتهم على المعنى الحرفى للكتاب المنزّل ، ولا يختلف تفكير ابل دل مديجو فى هذه النقطة ، ولكنه يفترق مع ذلك عن المفكر العربى فى أنه يوقف مشروعية إعادة التفسير الفلسفى تجاه المذاهب الأساسية للدين التى يريد أن يعتقد بها الفيلسوف مثل العامة . ونجد هذه الآراء موضحة فى الفقرات الثلاثة عشر لابن ميمون والتى ترجع إلى المبادئ الثلاث التى يذكرها دوران عن وجود الله والوحى والجزاء ، وإذا ما قام نزاع بين المعنى الدقيق لهذه المبادئ والفلسفة ، فيجب أن يُجمل لصالح التعليم الدينى .

---

(١) وعلى العكس فاله الأطلاوية تدين بكثير من التناقض لفكر اليهودى وبصفة خاصة لأقبالا . ولكن هنا أيضا ننظر أجمالا هامة لاستقبال أفضل .

وفي مقابل ذلك ليس على الفلسفة أن تلام مذهبها مع الوحي ، لأن الوحي  
والفلسفة يشكلان مجاين متميزين ويخضعان لقوانين مختلفة .

وعندما ينتهي ايلي دل مديجو بهذه الطريقة ، إلى نظرية الحقيقة المزدوجة ،  
فإنه يدخل بعض التمديدات ، فإن كل الخلافات التي لا تختص بالمبادئ الأساسية  
للدين ، يمكن أن تحمل بواسطة التفسير . وعلاوة على ذلك يرى المؤلف أنه من  
المستحيل أن تصدم العقائد الأساسية للمبادئ الواضحة للعقل كما حدث للعقيدة  
المسيحية وباختصار فإن تصور الحقيقة المزدوجة يطبق فقط في الحالات التي  
فيها يتعارض الوحي مع نتائج الاستنباط الفلسفي ، وفي ايجاز لا تتجاوز رشدية  
ايلي كثيرا حدود حل وسط تحوطه احتياطات رشيدة بين مذهب الحقيقة  
المزدوجة والتفسير الفلسفي للدين (١) .

---

(١) لا يمكننا أن ندرس في نطاق هذا العرض لأعمال جوزيف سالون دل مديجو (المتوفى  
عام ١٦٥٥) وهو من نسل ايلي وبصفته تلميذا لجاليو الذي تبني نظريته الفلكية ، وقد  
حاول أيضا أن يقطع في بعض النقاط مع المذهب الارسططاليس في العصر الوسيط ، وعلى  
الخصوص بنقد تفصيلي لتصور الصورة ، وتوضح اتجاهاته المفيدة المتأثرة أساسا بأفولوبين  
في التقدير الذي كان يحتفظ به لقبالا النظرية بينما لم يستطع أن يدفع بشدة القبلا العملية  
ولكنه لم ينسئ في الجملة نقا فلاهيا متناقضا .





الكتاب الثالث

القبالا La Kabbale



## القبالا

لقد اضطررنا ، ونحن نرسم الاطار التاريخي للفكر اليهودي في العصر الوسيط ، أن نستخلص سمات التصوف اليهودي الأكثر بروزاً . ولكن كان الأمر يتعلق حينئذ بأن نحدد فقط في مجموعة مركبة ، مكانا للحركة لم تكن ، حتى ازدهار النسبة الفلسفية اللاهوتية الأولى عند اليهود والعرب ، قد أدت كل ما يمكن أن تؤديه . ولكن ليس هناك من يجهل أنه كان على التصوف اليهودي أن يعرف تاريخاً أطول بكثير ( وهو اليوم لم يبلغ بعد آخر مداه ) ، ويهزف الجميع أيضاً أنه يحمل في الترتيب الزمني الغربي للمصور الوسطى لاسم القبالا أو الكبالا ولقد عرف هذا الاسم حظاً كبيراً جداً لدرجة أنه انتهى بأن صار معادلاً للتصوف اليهودي . هل هذا المعنى صحيح من وجهتي النظر التاريخية والمذهبية ؟ هل القبالا هي المذهب السباطني في عصر التلود أو هي هذا التصوف للركابا Mirkaba ، والذي عرفنا خطوطه العريضة من قبل ؟ أو هل هي امتداد له على الأقل في خط مباشر ؟ ومن ناحية أخرى هل الانجلاء العقلي والافكار العامة التي نعتبرها عادة من خصائص التصوف مهما يكن مظهره الديني أو الفلسفي ، يمكن أو لا يمكن أن تتأكد للقبالا ؟ .

وقد عرّف التصوف بكثير من المواد . وعلى كل حال فلن نعرّفه الأكثر شيوعاً والذي جعل منه السعى للاتحاد مع الالهية ، لا يناسب القبالا التي هي في أساسها التطلع إلى معرفة ، أي معرفة العالم ونشأته وحكمه ونهايته ، ولكن هذه المعرفة لا تحاول أن تتكون عن طريق البحث المنهجي للواقع الحسي ولا بواسطة الجدل التصوري ، بل أنها تتحقق بما وراء العقلي ، عن طريق التأمل والاشراق .

ونحن نعرف من قبل أنه من البداية المعروفة للمذهب الباطني اليهودي قد وجدت طرق تفضل أحدهما أو الأخرى ومن شروطها الثابتة عمل طويل شاق في التركيز وتجرد باطني، وأيضاً تدخل مدد خارق للطبيعة، ومهما تكن هذه الشروط ضرورية فهي ليست كافية. فإن ما يمنحه الاشراف للقبالي لا يكون في أساسه - وهذا هو ادعاء العارفين بالأسرار - سوى نقل الوحي الاصيل.

وفي أساس القبالا، إذا نظرنا إليها من الداخل، توجد إذن المغالطة التي تقول بتطابق الحدس مع التقليد، وهو ما تمكسه نفس الاسم لهذا المذهب (فالقبالا تعنى التقليد).

إنه معرفة للكون ومعرفة بتركيبه الداخلي وروحانية الكون مكتسبة عن طريق فوق العقل وتفعل بوحى أولى ولا تتم هذه النقلة إلا في دائرة محدودة من المطلعين على الأسرار، وأخيراً أنها معرفة تؤدي، كما سنرى، إلى الخلاص الفردي والجمعي: سمات لكل ايدولوجي مركب ومتنافر قد أطلق عليه في العصور القديمة اسم الفنوص.

أما من مصادرها فالقبالا عبارة عن صورة الفنوص، وإذا لم يمكن التخلص عن استعمال الكلمات التي تنتهي بالمقطع (isme)، فإنها الفنوصية أكثر من الصوفية اليهودية. وبما أن هذا الفنوص يدعى أنه يرشد اتباعه لما يمكن تسميته الحياة الداخلية للألوهية، فإننا نجد أنفسنا نتحدث عن التيوسوفية (théosophie) (١)، وسواء أكانت القبالا فنوص أو تيوسوفية، فإنها لم تكن تصوفاً إلا إلى حد إنها نغرس التجربة الجذبية وهي في معظم الحالات بعيدة عن أن تكون اهتمامها الرئيسي.

(١) التيوسوفية théosophie وهو المذهب النازل بمناجاة الله والأرواح.

وإذا تقرر ذلك فإنه من الحق التأكيد بأن المذهب القبالي قديم جداً ، قديم قدم سرب الفصوص في الديانة اليهودية . ومن المحتمل إذن أن يكون سابقاً للمسيحية بمئتين أو ثلاثة أجيال ، وكل المرآة هي أن نعرف فقط إذا كان المذهب الباطني ( esotérique )<sup>(١)</sup> الذي كان من الممكن أن يأخذ مجراه في تلك القرون البعيدة ، مشابهاً أم لا للتعاليم التي تزخر بها الوثائق الكلاسيكية للقبالا وعلى الخصوص الزهر ( Zohar ) الذي يؤخذ غالباً وبخطأ جسيم ، على أنه التعبير الوافي عن المذهب القبالي . وإن الاجابة لا يمكن أن تكون إلا بالنفي .

إن القليل الذي نعرفه عن المذهب اليهودي القديم للأسرار ويشمل سفر ياسيرا الذي درسناه دراسة مطولة ، لا يقدم لنا إلا جزءاً ضئيلاً من المذاهب الأساسية للقبالا الكلاسيكية ، وأن وثائق هذه القبالا حتى عندما لا تنسب إلى مؤلفين نعرف تاريخهم معرفة حققة ، تحمل منهم علامات واضحة لكتابة متأخرة تمتد ، إذا أردنا أن نكون أكثر تسامحاً ، من النصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر .

ولا تُعهم القبالا الكلاسيكية في ناحية ما إلا عن طريق اللاهوت والفلسفة العربية اليهودية .

هل يرجع هذا التحقيق إلى القول بأنه ليس هناك أية علاقة حقيقية بين المذهب السري القديم أي الفصوصية اليهودية القديمة والقبالا التي تنسب إليها

---

(١) يجب الخلط من أنه خلال العصر التلودي وأيضاً الجاهوني لم تستخدم أبداً كلمة قبالا ، خصوصاً في معنى التقليد السري ، ولكن التقليد العام ( وق معنى أسبق أيضاً بين الكتابات التلمودية من الكتاب المقدس ) وحتى نصل إلى معلومات أكثر دقة فإن هذا المعنى لم يوجد إلا ابتداءً من القرن الثاني عشر .

دأبنا من طريق مصادرنا المزيفة ؟ وبعبارة أخرى ألا تكون القبالة بادهايتها أنها سبب  
مبجلة لقدمها ومضمونها ، خدعة كبرى ؟

لا بالتأكيد ! أولاً قد بدأت أبحاث حديثة توضح الحقيقة بأن روابط كثيرة  
تربط بطريقة مباشرة المذهب السري للمصور الجاعونية بالقبالا التي ظهرت على  
غير انتظار ( وهي مفاجأة ناجمة عن نقص معلومتنا ) في القرن الثاني عشر  
في إقليم بروكس . وبعد ذلك ، وهنا يجد الفيلسوف ضالته أكثر من المؤرخ  
أو العالم في فقه اللغة ، يظهر في فكر من يتدبر المذاهب السرية عامة ، الخسالية  
من احتمالات الزمان والبيئة ، أنه يوجد في القبالا شيء ما قديم ، ولكن ذلك  
الشيء من الصعوبة إدراكه لأنه ليس سوى مجموعة ميول أو تركيباً فكرياً  
أو موقفاً عقلياً لا يمكن أن يكون مستقبلاً وله قوة استيعاب عجيبة . إنه طريقة  
لإثارة مسائل هي بعد كل شيء قديمة جداً وكلية ، وليكن الحلول ، أى المضمون  
المذهبي ، قد تنوعت تنوعاً هائلاً في تعبيرها كما في أساسها . وتبقى وثائق المذهب  
السري لما قبل القبالا ، ولكنها تنتهي بالأكثر من معالم أدبية قد تجاوزها  
الفكر الحى تماماً .

إن ما نعنيه القبالا حالياً هو أنها نتاج يفترض خلاوة على المذهب السري  
اليهودى القديم ، مجموعة متكاملة من السكتابات التلودية والمدراشية ، وكذلك  
تقريباً كل النظرات اللاهوتية والفلسفية للمصر اليهودى العربى .

وتبدو القبالا كتقليد سري ، أعنى أن أركانها ليست في متناول الجميع ،  
ولا يمكن أن يصل إليها إلا عدد قليل من العسافرين بالأمرار ، ومع ذلك فإن  
هذا لا يعنى أن المذهب القبالي يقبع في ميدان محصور وأنه يقصر موضوعه على  
مجموعة معينة من مسائل الفلسفة واللاهوت والروحانية ، أنه على العكس مفهوم :

إلى أقصى حد وينضم إلى الدين نظريا وعمليا مثل الفلاسفة ويعيد شرح الدين في ناحيته وفي ضوء المبادئ الخاصة به ، وقبل كل شيء هو مبدأ التعاطف العام والتطابق الحقي لكل درجات الوجود (١)

وهكذا تحمل القبالة معها من البداية جملة الانتاج العقلي لليهودية في العصور السابقة ( باستثناء الأدب اليهودي الهليني ) ويتخذ الرجل القبالي موضوعا دائما للتأمل ، الكتاب المقدس وكل المذاهب الشفوية ، الهالاخا والاجادا ، فهو يتأهل الكتابة المقدسة ويعيد التفكير فيها ويفسرهما بواسطة طرق تفسير الاجادا التي يدفعها إلى حد لا النفوذ الحاد فقط ولكن الدقة المفرطة أيضا والفاق المطلق. ويمجد أصحاب الاجاد أنفسهم خاضعين لذات المعاملة. وأن الصور الأدبية للاجادا (مناقشات بين مختلف الأحبار وأقاصيص عن السير وأمثال ومواعظ ذات تركيب خاص مرتبطة بدروس الكتاب المقدس للسكنيس ) نجدها مقلدة وغالبا يعاد ابداعها بفن عجيب في وثائق قبالية ذات أهمية قصوى هي «سفرها باهير» وجموعة الكتابات الزهارية .

وتواصل أيضا القبالا بحماس أعظم وتوضح وتسبب وتصفي التأملات في الحروف الأبجدية والحركات والنبرات التي بدأها الصوفية في عصر ما بعد التلود .

وكانت الطقوس ( ويدخل فيها الأضحيان التي لم تعد سوى ذكرى ) - وهي

---

(١) من المعروف أن التعاطف العام ليس من ابداع القبالا ، بل أنه يأخذه من أصله الفنوصي السحري ومن سفر ياسيرا ومن مصادر وحيه اليونانية العربية في آن واحد ، سواء أكلت فلسفية أو سحرية أو من السحر المتصل بالألهة ولكنه وسما وعمقها مثل كل الأشياء المتشكلة .

دائماً للصلة بين الإنسان والالوهية . هي حقاً الميدان المختار للنظر القبالي الذى كانت مادته التعبير برمزيه معقدة بقدر ما هي فائضة عن الاتصال بين الإله الذى يجمل عن الوصف والدرجات الأدنى للوجود .

وكما أن فى اليهودية لا تقتصر المظاهر الخارجية للعاطفة الدينية والاشارات المحسوسة للعقيدة ، على الصلاة ، ولكن تُضَلَفُ بِشبكة محكمة من الممارسات والنواهي كل الافعال فى الحياة البشرية من أقلها شأنًا إلى أعظمها أهمية . كذلك تستحوذ القبالا على كل ذلك — وتجمل منه مادة لرموزها دون أن تتزلق منفذحة بسهولة فى تلك الحالات ، من التفسير الآنى الباطنى الذى إذا ما اكتشف المعنى الباطنى مرة فإنه بتخلص من المعنى الحرفى وما يفرضه من تكاليف هذا المذهب التكريسى المقتصر على دوائر مغلقة ، عرف أن يستفيد فائدة عظيمة من القانون الطبقى الذى بقيت الفلسفة أمامه فى بلادة دائمة . وهكذا حدث أن القبالا ، مهما تكن خفية ، سوف تبقى دائماً على اتصال بالشعب الذى لم يكن للفلاسة أنفسهم أن يواجهوه أبداً .

ويعيش القبالي ويفكر فى التقليد اليهودى ، ويستخدم طرقاً ورتبها عن قدامى الأحبار لاستكشاف وتعميق معطيات الكتب المقدسة ولكنه يفعل أكثر من ذلك أيضاً : أنه يعيد النظر فى المذهب ويطلب التأمل فيه ويجدده على طريقته .

أولاً المذهب الاسامى والاكثر تحديداً هو اختيار إسرائيل أى الدور المفجع للشعب اليهودى فى خطة التاريخ العام ، وبجىء المسيح المنتظر ، والحل الحارق لمشكلة الاقتلاع التى لا يمكن حلها بشرياً ، أى نفى شعب الله ، أنها دراما ذات ثلاثة عناصر : إسرائيل والأمم والله ذاته وبأكثر دقة « حضوره المقسم ، أى الشكينا (Shekhina) ، الذى يتبع شعبه فى المنفى ويتألم معه أى أنه ألم جمعى



وخلص جمعى أيضا ، لأن في التناقض الدائم بين الخلاص الفردى والخلاص الجمعى ، يكون لهذا الأخير المحل الأول هنا . وتيسر الفضائل الفردية هذا الخلاص وتمهده بيننا تعوقه الزلات الفردية وتؤخره . ولكن لن تبلغ نفس الرجل الفاضل القبضة النهائية في ديار السعادة حيث يكون استقرارها ، إلا في الخلاص الجمعى والنهائى لإسرائيل وبواسطته، في ذلك الصمود الحتمى إلى ملكة السماء ، الموسوم بعودة « الشكينيا الدنيا » إلى المدينة المقدسة في أرض الميعاد ، وإرجاع « الشكينيا العليا » في ترتيب التجليات الإلهية التى لن يمكر توافقها فيما بعد أى سقوط تسببه قوى الشر . فإن خلاص البشرية والكون بأكله أيضا معلق بإسرائيل ، ولكن الجماعية من حيث هى كذلك، هى التى مُنحت هذه العظمة الميتافيزيقية .

ولا تعيش كل المعرفة القديمة في القبالا والسحر والسحر ذى الصلة بالآلهة والخرافات الشعبية أقل مما تكون في المظاهر الأرفع من النشاط العقلى والروحى، كل هذا يشكل مجال القبالا العملية (وهى أيضا وسيلة الاتصال بين الجمهور والنخبة الباطنية) التى لا يمكن تحديدها مع ذلك بالنسبة للقبالا النظرية .

ولأجل أن تتكون القبالا النظرية لم يُكتف بحركة داخلية من نمط تفكير غنوصى أثريت من كل ما قدمته السنة اليهودية الصحيحة . وكان ينبغى أن تنفذ الفلاسفة الدينية اليهودية العربية في هذه الحركة . ولم يكن ذلك سوى مزج مذهبي يرجع إلى اتصال الفكر القبالي مع فلسفة العصر الوسيط التى تكوّن الثيوسوفية (théosophie) (أو بالأحرى « لاهوتية صوفية ») التى تتمثل لنا فى سماتها القبالا الكلاسيكية .

وترحب القبالا بالفلسفة واللاهوت دون تمييز بينهما كما أعطيت لها بدون

تمييز من مصادرها المتنقلة في اللاهوتيين اليهود ، من سعدية إلى ابن ميمون ،  
( ولا نعرف كثيرا إلى أى حد بالضبط ) والأفلاطونيين المحدثين والمشائبيين  
العرب .

ولنبدأ أولا ثبثاً مختصراً عن هذه الاستعارات ونحيل فيما يخص بالنظريات  
المشار إليها إلى الفصول السابقة من هذا الكتاب .

١ — مذهب النفس الثاني ، المتحد بمجد الله ، مأخوذ من شرح سعدية  
على سفر ياسيرا .

٢ — أخلاق الزهد لبيبة ، التعلق (debêqût) بالله ، اتجاه صوفي ،  
ولكنه لا يصل إلى الاتحاد الكامل .

٣ — تأملات في الأسماء الإلهية ، مأخوذة من جودا هاليثي وإبراهيم  
بن عزرا .

٤ — مذهب الإرادة والكلية جاء إلى القباليين من ابن جابريول ويوسف  
بن صديق .

٥ — تفسير فلسفي لتاريخ النفاق ، نظرات تاريخية فلسفية لإبراهيم بارهيا .

٦ — مذهب فيض أفلاطوني محدث ، نظرية درجات الوجود وهي ذات  
تدرج ثلاثي : العقل والنفس والطبيعة .

٧ — علم النفس الأفلاطوني المحدث .

٨ — مذهب العقل الفعال أى القوة الكونية التي بها يرتبط الملمهون - نظرية

علم للنجوة لابن عيمون (١) .

كيف ضمت القبالا كل هذه الأكداس الضخمة من المواد التي لم تكن من  
الناحية الموضوعية مهيئة تماماً لقبولها في معظمها ؟

من الواضح أنه يجب الانحياز على هذا السؤال إلا بكثير من الحذر ،  
وأن نضع كل الفروق الدقيقة التي تتطلبها كل حالة خاصة . هل ينبغي في الواقع  
الإشارة إلى أن القباليين ، إذا ما نظرنا إليهم كأفراد أو كمدارس ، لم يكونوا  
على اتفاق فيما بينهم أكثر من الفلاسفة ؟

ولكن الميدان لم يستكشف بعد إلا بصورة ضئيلة لاجل أن تكون الإجابة  
دقيقة بقدر ما هي مطلوبة ، ولا نستطيع أن نلاحظ سوى بعض الملامح البارزة :

إن أحد التجارب الأساسية للقبالا والتي تلقتها من السابقين القدامى من  
الغنوصيين ، تلك العاطفة المسيطرة سيطرة مطلقة والتي تلخص في أن الله يمكن  
معرفة ، وأن الألوهية مخفية ؛ فانه لا نصل إليه بالفكر حتى الحدس منه . وحتى  
لا ينتهي القبالا إلى العدم لاشك أن هذا التصور لم يأتيها من الأفلاطونية المحدثة  
حيث توجد مع ذلك في صورة قريبة من الصورة التي تكسبها في الغنوصية .

---

(١) لا نستطيع هنا إلا أن نقول كلمة عن مذهب الحسدائ Hassidisme ( وهو انفل  
يمكن أن يؤدي معنى البسك piétisme ) الذي كان مزدهراً في القرنين الثاني عشر والثالث  
عشر وعلى الخصوص في الملم الرين ، ولكن أيضاً في جنوب ألمانيا وفي فرنسا ، وهو حركة  
ذات اتجاه زهدى واضح جداً وقد وضعت قواعد التقوى ذات ارتباطات مسيحية مؤكدة ،  
ويرتبط لاهوتها بمعدية ، وكان يشوبه غالباً سوء الفهم من خلال الترجحات الخاطئة أو نقل  
غير أمين . ونجد فيها نظرية الشكينا لهدية مرتبطة بأمالات من الإنسان البدائي والملائكة ،  
جاءت من صوفية المركابك وبنوع من نظرية اللوجوس ( Loges ) .

ولكن باتصال القباليين بالفكر اليونانى العربى سوف يعينون الله غير المعروف فى سهولة على أنه « العلة الأولى » ، وهى عبارة أخذت من سياق مذهبى مختلف كل الاختلاف .

إن الأسفار التى سوف نرى دورها قريبا بتفصيل أكبر لتعرض مرات عديدة ك مساوية للعقول فى مذهب الفارابى وابن سينا .

وقد أقيمت نظرية النطاق بين هذه الأسفار وأسماءه على أساس من مسألة الصفات التى أثبتت ؛ كما رأينا ، فى لاهوت العصر الوسيط بمقتضى مسألة منطقية أثارها الإغريق فى مبدأ الأمر .

ولكن القبالا ، عن طريق حركة جزئية يدخل فيها بقدر كبير ذلك الحدس الذى يتيح اقتناع راسخ والذى يؤثر ، لهذا السبب تأثيرا سيئا ومؤلما أيضا فى أولئك الذين لا يشاركون فى تلك العقيدة ، إذ تستولى على عبارات وتصورات يونانية هربية ، فإنها تنقلها و تدمسها بها ، ونقلبها ضد الفلسفة باستغلالها من بعد عظيم .

وليس للفلاسة إلا نظرة جزئية ناقصة خالية من الأمرار التى يستحوذ القباليون عليها استحوادا كاملا .

وإزاء التركيب الفلسفى للعالم وضع مشروع قبالي نقل رسمه من الفلاسة ويتلخص فى أن عالم الأسفار يرتب فى التسلسل التدريجى للوجود ، فوق عالم العقول . وفى نسق أكثر تعقيدا تكثر فيه السلاحس الهابطة ، يجب على درج العقول الفلسفية أن تنفتح بمكان متواضع كل التواضع ، ليس تحت درجة النظام السفروق فحسب ، بل أيضا تحت الدرجات المختلفة للتدرج الملائكى .

وهناك أيضاً تبديل ، على مستوى الأسفار ، للدور المؤثر للعقل في علم النبوة عند الفارابي وابن ميمون مع التفريق الموروث عن مذهب الربانيين القدامى ، بين نبوة موسى والوحى الأقل لإشراقاً لرجال الله الآخرين .

وهنا أيضاً تثار مسألة صحة هذا الإدعاء ، فقد كان يجب علينا أن نتساءل إذا ما كانت القبالة ، كما تبدو لنا في التاريخ ، عبارة عن خدعه عريضة . وبالمثل ومن وجهة النظر المذهبية ألا تقتصر بصفه خاصة على عو وقع للمعطيات اللاهوتية الفلسفية التي أنتهبت من المفكرين اليهود والعرب ؟

وإننا نضع المسألة في صورة متجاوزة الحد عندما نتخذ موقفاً - فاشيطان له أيضاً الحق في حمام - مع النقاد العقلانيين للقبالا الذين أرقعوها ، في العلم اليهودى في القرن التاسع ، بازدرء بعيد عن الروح العلمية الصافية النزيهة . لقد ألقينا بالإجابة التي نعتقد أنها سليمة عندما أشرنا كيف أن القبالا أعادت الاجادا إلى الحياة وأطالت بقاءها وذلك يكفى لتقرير أنها تمتلك حيوية ذاتية ونفمة فكرية خاصة بها .

وعلى أية صورة قيمت لدى العقلانيين أو لدى أوائلك الذين يعتبرون اليهودية دين ناقص ومذسوخ بعقيدة من نوع أعلى جاءت بعده ، فإن القبالا تيار فكري أصيل ، ولكن لكل تيار فكري ، سواء كان ذا صبغة لاهوتية أو فلسفية ، مصدره ، باستبعاد مسألة الوحى ، في تطلع العقل البشرى إلى الوصول إلى الإجابة عن عدد معين من الاسئلة يلقيها على نفسه دائماً وفي كل مكان ، وبالتأكيد منذ العصور القديمة للنوراة والإغريق ، وهذه الاسئلة التي صيغت دائماً بكثير من الوضوح والدقة لم تلق مع ذلك أبداً أى حل يرتضيه العقل المكتفى بمصدره الوحيدة ، وهذه المسائل هي نشأة العالم ، مسألة الله ، الوحدة والكثرة ومسألة الثمر ، كل هذه المسائل نجدتها في القبالا .

وتعالج هذه المسائل في القبلا بطريقة لا يمكن أن نخشى عن التحليل النقدي ، المصادر المركبة للمذهب الباطني اليهودي ، ولكن بأصالة كبيرة لدرجة أنه من المستحيل رد هذا المذهب إلى أى من المركبات الثلاث التي قدمينها فيه : أيديولوجية الكتاب المقدس ، والتلود ، الغنوصية ، والفكر الذي يتغذى من الهلينية في الفترة اليهودية العربية .

ولناخذ مثالين :

أثار اللاهوت النظرى مسألة نشأة العالم وبذل اللاهوتيون جهدهم بكثير أو قليل من النجاح لها عقليا دون الإساءة إلى تلقائية الله السامية . وعلى كل حال يتلخص الحل المطابق للعقيدة باعتراف الجميع في تبيان أن الله أخرج العالم من العدم *ex nihilo* ولا علينا أن نتصور في صور متنوعة ذلك العدم ، أو ذلك اللاوجود الذي يضطرنا القصور اللغوي مع ذلك إلى أن نسميه بشيء . ما ، وهذا الشيء . ما ، غير المعين إطلاقا هو شيء خارج عن الله . وإذ يستخدم القبالي نفسه العبارات ذاتها ، فإنه يقبل المعنى رأساً على عقب ، فيقول إن العدم هو المظهر الأكثر باطنية ونوع وجود كامن لله ، ويمنى الخلق من العدم إذن وبنوع ما صيغة أو عدة صيغ للوجود في ما هيته الباطنية ، غير متجمل . وأكثر ووضوحاً إثارة مسألة الشر .

في السكتات المقدس وفي الأدب الرباني طالما أنه يفسر التنزيل بدقة ، تعرض هذه المسألة مثل مسألة الآلام الإنسان الفاضل . في الغنوصية يتساءل الإنسان على العكس كيف أن الله الذي هو بتعريفه هو الخير بماهيته ، يمكن أن يفعل الشر ويكون علة الآلام . إن التلود من قبل وقد وقف -أثلاً دون الثنائية الغنوصية ، فإنه مع ذلك جعل منها نوعاً من التسليم باعتبارها قدراً تبريرياً : أى أنها تقابل

رحمة الله وقسوته ولكنها ليست ماهيات سابقة . ولكن القبالا وهي في حرفةتها  
بمتزجة بهذا التقابل ، فإن تلك الثنائية التي تحاول القبالا في ياس الأتدها تحول  
إلى مذهب ثنائى، تتحكم فى ناحية ما فى كل النسق الخاص بالأسفار . ونشاهد فى  
هذا المعنى هودة للحياة الغنوصية تثير الدهشة فى الثلث الثانى من القرن لثالث عشر  
مع تأملات موسى بن سيمون ( من برجوسى ) وأتباعه عن الفيوضات الخفية  
والشيطانية المتقابلة مع الأسفار (١) . وهناك تعبير آخر عن هذا المجهود وهو  
أكثر دواما لأنه لا يزال حيا فى مذهب الحاسيديين البولونى الأوكرانى وهو نظرية  
« القشور ، لاسفار اليسار .

وإن مذهب ابن جابريول عن النور إذ هو يتكاتف ويصير ماديا وبالتالى  
يسقط كلما ابتعد عن مصدره الأول ، يأتى أيضا ليقول كلمته فى جملة هذا التفكير .  
ومن كل تلك المعطيات المتباينة ولكنها ترتبط كلها بالمسألة نفسها ، وهى مسألة  
قديمة لم تحل ، تعمل القبالا مركبا جديداً ( وأيضاً عدة مركبات ) الذى يقدم  
خبر شاهد على حيويتها وشخصيتها المتميزة فى ميدان الفكر .

ونحن لا نستطيع للأسف التفكير ، بعد هذه المقدمات ، فى أن ندرس هنا  
فى تفصيل مختلف المذاهب القبالية ، وأن نستخرج ، كما يتطلب ذلك النهج الصحيح ،  
الحصة الشخصية والاصالة لكل من المفكرين الذين أقاموها . وأن المؤلفات  
القبالية هى من مبدأ الأمر وفى معظمها مؤلفين مجهولين وتحت أسماء

---

(١) يمكن المرء أن يتساءل إذا كانت تلك الحركة التى تمطت فى لأقليم برونس ،  
لا تؤيد ارتباطا ما مع حركة البيجين (albigeois) واسكن لا يمكن لأية إشارة إيجابية أن  
تثار حتى الوقت الحاضر اصالح هذا الفرض المفرى .

مستعمارة<sup>(١)</sup> ثم أن الإتساع العظيم لميدان القبالات وصعوبة الوصول اليه على الخصوص ،  
والذى لم يهد بعد بصورة وافية لكي يفتح عرضا جادا تركيبيا لا يختص بمجموعة  
صغيرة من العلماء يعملون في اطمئنان كامل في هذا النظام الصعب ، وعلى ذلك  
سوف نقبل التضحية بالفروق الضئيلة والاختلافات الضرورية ، وسوف يقتصر  
على تقديم لمح مقتضبة من منهج القبالات وتخطيط عام عن عالمها مع ملاحظة  
الاشارات السابقة .

ولن تكون القبالات شيئا إذا لم تجد الوسيلة لتوصيل الحقيقة الروحية ولو إلى  
المطلعين على الأسرار فقط ، وهذه الحقيقة هي حياة الكون نفسه . وبالرغم من  
أن هذه الحقيقة ليست سوى خطة الوجود ، فإن القبالات لا تمتلك وسيلة التعبير  
للطوبى في اللغة التي لا يعتبرها المذهب السرى اليهودى . في مقابلة الفلاسفة ، مناسبة  
للتعبير عن الحقائق الروحية ؟ وعلى العكس تماما فإن اللغة تمكس ، على الأقل  
في أنقى صورتها وهي اللغة العبرية التي تفهم بطريقة معينة ، الطبيعة الروحية

---

(١) وأظهر مثل هذه النسبة المزيفة هو نسبة الزوهر Zohar إلى سيميون بار يوحاي  
وهو عالم فلسطينى من القرن الثانى الميلادى . إن الزوهر أو بالأصح مجموعة العكبات التي  
تتضمنها الزوهر الحقيقية ( شرح اشراق للبنتساتوك ) واضافات مختلفة ، انتهى بان يصير  
للكتاب الحقيقى لمذهب القبالات . ولكن عند نقره في السنين الأخيرة لقرن الثالث عشر آثار  
الشك في أن يكون كتب بواسطة ناشره المزعوم وهو للقبالي موييزى ليون وقد أثرت  
بعض الأبحاث الحديثة نهائيا أن هذا الشك له ما يبرره تماما ، فإن الزوهر ومعها بضعة من  
اضافاتهما هي في الواقع تأليف هذا اللاهوتى الذى يحتمل أنه أراد لاذ وضعه في التداول تحت  
اسم عظيم من الماضى ، أن يوازن التأثير السيء للفلسفة الارسطاطالية في معاصريه من اليهود  
وقد قدمت الأبحاث نفسها أيضا تبويها أفضل من تبويب المؤرخين السابقين من أصحاب  
الكتابات المختلفة في المجموعة الزوهرية ومن ضمنها ألتان على الأقل نختلفان في نقاط هامة من



الأساسية للعالم ، وهو اقتناع يشارك فيه المذهب السرى اليهودى ( esoterisme ) مع المذاهب السرية للمسلمين والهندوس والصينيين ، إلا أن كلامنا تلك المذاهب السرية ترى مفتاح اغتما عن أسرار الكون فى اغتما المقدسة الخاصة لها : اللغة العربية أو السنسكريتية أو الصينية . واللغة المألوفة هى باختصار ترديد لغة الخالقة لله . ولكن يحد المزمّن أمامه هذه اللغة الالهية فى صورة حسية فى الكتب المنزلة التى تشكل ، من وجهة النظر هذه ، نسيجاً ضخماً من الرموز وان وراء المعنى الحرفى الذى لا يهّم القبالى ( ولأنه ليعذر جداً مع ذلك من العامة ) وفيها وراء المعنى المجازى الذى لا يعبر بعد كل شىء سوى عن حقيقة أخرى يمكن التعبير عنها ( ولندكر هنا الفصل الأول من سفر التكوين عن نظام العالم عند أرسطو ) ، هناك المعنى الرمزى ، وهو تمثيل معبر عن شىء ما يقع وراء دائرة التعبير والاتصال ولا يتعلق الأمر إذن بالمرّة باقامة معادلات بين الإشارات والأشياء المعنوية . وهذه هى وظيفة الطريقة المجازية التى فيها بمقتضى تلك المعادلات ، تتعرض الإشارة لحطأ الإختفاء عندا اكتشاف الشىء المعنى ، أما الرمز نفسه فيمتلك وجوده فى ذاته مستقلاً عن اكتشاف الشىء الذى يرمز إليه . هذه هى العلة العميقة التى لاجلها ترى القبالا رموزاً فى كل شىء فى متناولها تماماً لتحتفظ بحملة المادة التقليدية التى يقدمها لها المذهب الربانى Le rabbinisme .

وتفرض هذه الطريقة الرمزية للتفكير مع ذلك على القبالا عبثاً ثقيلاً وتفصيلاً متصفاً كانت هى ضحيته فى الغالب . ومن اللحظة التى يكون فيها كل شىء رمزاً من المستحيل أن تدع أى شىء مها يكن ، خارجاً عن المذهب . وان مجموعة الرموز التى جاء بها التنزيل والسنة وحتى العالم الحسى بأكمله ، هى من ثم ضخمة بالنسبة لتلك الرمزية من الدرجة الثانية أو ، إذا أردنا ، بالنسبة لتلك القائمة من الاصطلاحات الرمزية التى ترسم للعالم الإلهى .

وفي الواقع أنه يمد تطور كان لا بد أن يكون طويلا ومعقداً ولكن كانت معظم مراحلها مقلقة بالظلام بالنسبة لنا ، قد بلورت الشيسوفية اليهودية تأملاتها عن الحياة الداخلية للألوهية حول تلك الأسفار العشر التي كانت في « كتاب الخليقة » ، هي أيضا الأعداد العشرة التي تلعب في الحقيقة دور العواجل الخلاقه ، وهذه التأملات هي أيضا مجهولة المؤلف بالرغم من أنها متناسبة من قبل لروح الله والعناصر وجهات المكان . وكانت في القرن الثالث عشر شيئا ما مثل ضروب من التجليات الالهية للكامنة في ذاتها وغير ظاهرة . ولكل واحدة منها اسم خاص بها وشخصية قاطعة في وضوح كبير أو قليل . وأن التعبيرات الفنية لا تتخلو أيضا من تغيرات ومع ذلك فها هو الثابت الأكثر ثباتا للأسفار :

١ — كيتير اليون Keter Elyon ( أى أعلى عليينى ) أى التاج الاسمى لله .

٢ — هوكا Hokhma ( أى الحكمة ) الحكمة أو الفكرة للأولية لله .

٣ — بينا Bîma العقل أو مبدأ تنظيم العالم .

٤ — حسد Hesed الحب أو الرحمة .

٥ — جهورا Gebhoura ou Dîn ( الجبروت ) للقوة أو الحكم مبدأ القدرة

٦ — راحاميم أو تيفرت Rahamim ou Tiféret الرأفة أو الجمال مبدأ

متوسط بين الاثنين السابقين .

٧ — نيساه Necah المدة ( أى الأبدية ) .

٨ — هود Hod الجملة

٩ — يزود Yesod التأسيس ( لكل القوى الفاعلة في الله ) .

١٠ - ماخوف Malkhūt (الملكوت) الملكية المتمثلة أيضا مع الحضور الإلهي (أى الشكيننا shekhina) والمعتبرة حجر الزاوية الصوفي في المجتمع الاسرائيل .

وتنظم المادة الرمزية العريضة بشكل متوسط حول هذه الاسماء العشرة وتستخدم للتعبير الوجاهات اللا معدودة والعلاقات المتعددة المعقدة والدقيقة التي تربط ، تحقيقا لغاية القباليين ، الاسفار بعضها ببعض الآخر . وهنا يلعب التفسير المتصف والارتباطات الخيرة التي تفيض بها المناهج الهرسية للأخبار . فالرموز ورموز الرموز تماسك لتحميا حياتها الخاصة وتتحرك وتمتزج وتولد روابط جديدة ، وبأختصار أنها لا تعتبر فقط عن مذهب قد سبقها في الوجود أو بعبارة أخرى تتمايش معه ، ولكنها تخلقه أيضا جزئيا ويكون له بذلك مرونة وقابلية للشكل . سوف تهيء ميدانا غير محدود عمليا للبراعة في التفسير لاجيال طويلة من الباطنيين الذين لم تتوقف سلسلتهم بعد .

وبالرغم من كل الاحتياطات والتحرزات اللفظية تمنح النظرية العامة الاسفار بعض المعرفة الالوهية ، ولا يهجم أن تكون هذه الماهيات مدركة على طريقة الغنوصية كقوى داخلية للنظام الإلهي أو في روح الافلاطونية المحدثة كوجردات متوسطة ذات سلسلة منتظمة تاريخيا بين اللانهائي والنهائي ، ولا يهجم أيضا ، من وجهة النظر هذه ، أن تكون الاسفار هي هي الله أو هي فقط د أعضاء ، اقدرته للتي ، دون أن تكون خارجة عنه ، لا تكون من جوهر ذاته ، وتكون رهن إشارته . وعلى العكس كما أشرنا الى ذلك من قبل ، تكون عدم امكانية معرفة الله إحدى التجارب الاساسية للقبالا . فالله بالنظر إليه في ذاته يكون وراء كل معرفة نظرية أو جذبية إنه ما د لا يمكن للفكر (أى السفر الاولى) تصوره ، أى د لإعدام الفكر ، أى

د اللانهاى ، ( En Sof ) .

ويتطلب هذا اللفظ الأخير والرئيسى تعليقاً قصيراً ، لأنه لفظ غامض يمكن أن يفسر بأنه د هاليس له نهاية ، أو د ذلك الذى لانهاية له . وهو مبدأ غير شخصى للكلمة أو للوجود الاسمى الذى يجب أن يتجلى من حيث هو مفيض وخالق . وفى العبرية يستعمل اللفظ أولاً بدون أداة ، ثم بعد عام ١٣٠٠ صار اسم فكرة الأداة إنتظاراً أن ينتهى فى الأدب المتأخر للذهب الحاسدى ( hessidisme ) البولونى الاكراتى ، ولكى يصبح مجرد مرادف لغوى لله د فاللانهاى ، أعنى الكمال المطلق الينا فى لكل تنوع ، وبالتالي لايمكن أن تنسب إليه الإرادة . وهو لايتجلى وإنما يستنتج وجوده فقط من الخاصية المحدودة لكل مخلوق . وهذه التجربة الأساسية هى مع ذلك مشروحة فى مختلف المذاهب القبالية عن طريق ألفاظ ورموز عديدة ومختلفة لاندع مجالاً لجمعها غامضة أحياناً .

ومها يكن من تغييرات فى التفصيل فان الله المجهول يفترض بطريقة ما فى النسق العشرى للأسفار ( وقد تناقش القباليون كثيراً فى مسألة مفرغة إذا كان د اللانهاى ، مشابه أم لا د للناج ، أى ترديد لمجادلة الفلاسفة المتعلقة بتماثل أو عدم تماثل الله أى المحرك الأول ) أو يتضمنه . وفى الحالة الأولى كما فى الأخرى لا يمكن للنظر أن يتخلى عن إثارة مسألة علاقة الماهيات التابعة أو المتضمنة مع ينبوعها الأصيل .

ويمكن إيجاد رد القبالة على هذا السؤال الكلمة واحدة ، ولكن هذه الكلمة هى على الأقل ذات مفهوم مزدوج وتودى إلى تلاعب لفظى مما

يسمح بتفسيرين مختلفين تمام الإختلاف . وتستعير التيوسوفية في الواقع من المفردات الفلسفية لفظ اسيلوت (acilout) الذى يصدق على الفيض في معناه الأفلاطوني المحدث . وقد استمر لها هذا المعنى في الواقع عند نهمايد وفي أجوار معينة من الزوهر ولكن اللفظ ينسب في أصله إلى حرف جر عبرى يعنى د بالقرب من auprès de ، ويقدم المعنى الأصل إذن الحجة لتفسير أسيلوت الذى بمقتضاه تكون الأسفار عبارة عن قوى موجودة د بالقرب من الله ، وتعمل في وحدته . وهكذا ينشأ التمييز بين القضية المتحققة في الله أثناء الفعل الخلاق و د عالم المفارقة ، وهو نتاج ذلك الفعل ذاته المفارق لله ، وهى قضية لا تتضمن أى تغيير في الألوهية . وهو فعل غير زمنى للقادرة الخالقة الكامنة في الله الذى يحيط عليه القوة بالتأمل وظهور هذه القوة إلى الفعل وتكون الجذور الخفية لكل تغير حتى تغير الأسفار هي في اللامتناهي .



## خاتمة

لقد رأينا الانساق المختلفة للفكر اليهودي، ولقد حاول فيدا ما وسعه الجهد أن يبين أصالة كل نسق وأن يعرض لأساسه اليهودي، ولقد افتمل هذا انفصالا كبيرا، فلم يكن لليهود أو للامة الموسوية عامة أصالة فكرية، إنها دائما أمة تابعة أنالا أنكر أبدا ميزاتها وقدراتها ولكن تنقصها، بل يندم فيها ميزة الخلق والإبتكار والأصالة، إنها تتلقى وتأخذ تأخذ الجوهر وتطور أعراضه وتضفي عليه طلاء فيبدو وكأنه شيء جديد ولكن في الحقيقة لا جدة فيه ولا أصالة وهكذا كان تاريخ فكرهم، أخذوا بالفكر الإسلامى كاملا، معتزليا كان أو أشعريا أو صوفيا أو فلسفيا أفلاطونيا، ومشائيا. وأضافوا اليه شذرات ومقتطفات من توراتهم، وتلودهم، ولكن لم تطمس هذه الشذرات-ولو قليلا-جوهر هذا الفكر لأنه كان فكرا إسلاميا بحتا، إننى أقرر بحسم أنهم أمة المحاكاة والتقليد وكان المسلمون أسياد الدنيا وحكام الكون. ولم يفعل هؤلاء اليهود: الشعاعون بالأمن والطمانينة في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية سوى أنهم أخذوا بأراء السادة، لست أذهب وأقول إن هذا إنما كان نتيجة نقص فيسيولوجى فى العقل اليهودى أو خلهم كبشر من القدرة على الفكر والتفلسف، لا أقول هذا أبدا ولست أقول أيضا بأن اليهود شعب كسول عقليا لا يريد أن ينفق طاقته إن كانت له طاقة عقلية أصيلة أو أنه يريد أن يعيش عيشة طرية رجوة أنا لست أريد أن أقول إنه يسرق كل شيء ويأخذها وكأنها ملك له، ولست أريد أن أقول إن عدم أصالته أو ابتكاره الفلسفى إنما يعود إلى التوراة أو التلود وقد امتلأ بأساطير خرافية وقصص درامية عنيفة وتاريخ مبتذل فتمتته خارجيا وداخليا من التفلسف والتفكير لست أريد أن أقول كل هذا، وإن كان من الممكن أن يكون كل هذا سببا أو

أسباب عدم اصالته الفكرية.

ولكنهم كبشر أصابهم البهر حين كون الدين الجديد فلسفة بل فلسفات انتشرت في كل مكان عاشوا فيه ، والمجتمع غلاب ، فرأى اليهود ، وكانوا جزءا من هذا المجتمع ، وكأقلت ، آمنين في دار الإسلام أن يأخذوا بهذا الفكر .

وكان على فيدا أن يضع الفكر لليهودى في النسق الآتى :

(١) النسق الكلامى وقد تابع فيه اليهود أو علماء اليهود المعتزلة أحيانا والاشاعرة أحيانا أخرى .

(٢) النسق الصوفى وقد تابع فيه الصوفية لليهود التصوف الإسلامى متابعة تامة .

(٣) النسق الفلسفى وينقسم لدى اليهود إلى قسمين . قسم مشائى مع صبغة أفلاطونية محدثة ، وقسم مشائى خالص :

ألم تكن هذه هى أقسام الفلسفة الاسلامية متكاملة ؟ وتابها لليهود متابعة تكاد تكون تامة ولقد بحث فيدا بحثا مستفيضا في الشخصيات اليهودية الفلسفية وتنبه أحيانا إلى اثر الفكر الإسلامى الكامل فى أكثر مفكرى اليهود حتى عصر النهضة ، ولكنه لم يرد أولا أن يعترف بهذا الامر كاملا ، وثانيا لم يتبين له أن تقسيم الفلسفة الإسلامية هى أسبق من قيام الفلسفة اليهودية هى تقسيم الفلسفة اليهودية بل إن التتابع التاريخى يثبت تماما صدق قولى هذا .

ظهر المعتزلة وأزددهروا وحيثئذ ظهر معتزلة يهود وقام الإمام أبو الحسن الأشعري حر كته العقلية المشهورة ، فظاهر مفكرون يهود اعتنقوا نفس آرائه أيضا



وأسربت آثار من فلسفة الأفلاطونية المحدثة إلى بعض مفكرى الاسلام فتابعهم  
يهود أيضا وفعلوا نفس الشيء . وظهرت أفلاطونية عرفت خطأ باسم أعمال  
( أنبا درقايس المزعوم ) وأخذت بها مدرسة فى الاندلس هى مدرسة ابن مسرة  
فاعتنقها ابن جرول ، وظن المستشرق اليهودى ( مونك ) وفيدا من بعده ،  
أن لابن جرول أصالة خاصة وهو تلميذ مخلص لابن مسرة .

وأدرك العالم الاسلامى ظهور الفلسفة ومحاولتها القضاء على كيانه فظهر  
مفكر الاسلام العظيم أبو حامد الغزالى يعانى التجربة الفلسفية اليونانية ثم يحطم  
صرحها ويضع فلسفة اسلامية خالصة . . . وكذلك يفعل اليهود يقلدون  
ويكتبون فى نقد الفاسفة ومهاجمتها ، وفى ( قرطبة ) فى الاندلس للبعيد يظهر ابن  
رشد فيلسوفا مشائى يلتحم بأرسطو ويعتق نظرياته ويأخذ بأرائه ، وكذلك  
يفعل موسى بن ميمون ، وتظهر المذاهب الصوفية لدى اليهود محاكية لمذاهب  
التصوف الاسلامية فكانوا اتباعا للحاسبى والغزالى .

ماذا بق لهم؟ ماذا بق لليهود من فكر سوى الفكر الاسلامى فى اجزائه .  
كان الاسلام النعمة الكبرى على أهل هذا الدين الكتبانى اعطاهم الراحة البدنية، كما  
اعطاهم الراحة الفكرية، وعاشوا فى الترف العقلى كما عاشوا فى الترف المادى ،  
ودارت دورة المغيب على أهل الاسلام فى الاندلس الخصب ، وأهزت الدنيا  
تحت أقدامهم ، وانزعت بلادهم بلدة بعد بلدة وسهلا بعد سهل ، وسرعان  
ما انقلب اليهود كوحوش مفترسة على أهل الاسلام انقلبوا يحاربون فى صفوف  
الغازى المسيحى المنتصر ويكشفون له عن عورات المسلمين وعن مسالك  
بلادهم وعن كنوزهم وثوراتهم ، لا يعرفون فى تاريخهم الطويل سوى الغدر  
والخيانة، وكيف ينقلبون على من أحسن إليهم أعظم الاحسان، ويمكن لهم فى

أرض الإسلام ولقرون طوال أسعد حياة عرفها مجتمع في العصور الوسطى .  
ولذلك أننا نرى الفيلسوف اليهودى ابراهيم بن داود، والذي عرفته العصور  
اللاتينية باسم آفينديث المترجم اليهودى المشهور، والذي كان معاوننا لجند  
سيلانوس في ترجمته يقدم لآسياده الجدد ترجمات للكتب العربية الفسافية  
والعقلىة الى القشتاليه لينقلها جند سيلانوس إلى اللاتينية ، ولا شك أنه أراد  
بهذا أن يخدم آسياده الجدد، لقد عاش أجداده هذا الفيلسوف السينوى فى قرطبة  
أجيالا طويلة ينعمون بالتسامح الإسلامى ، وكان أجداده ربانية وأخباراً  
ولكن حين سقطت طليطلة فى أيدي المسيحيين الاسبان، ورأى ابن داود أن  
الدائرة سوف تدور على المسلمين ذهب فوراً إلى طليطلة ونصح الاسبان القادمين  
من الشمال بترجمة الكتب الإسلامية فى مختلف العلوم، حتى يتغلب الاسبان على  
المسلمين أيضا بسلاحهم، سلاح العلم والفكر .

وقد تبدو العملية بسيطة فى ظاهرها ، محاوله من منكر يهودى أن ينقل  
الفلسفة من لغة إلى لغة وأن ينشر الفكر حيثما كان ، وقد كان هو فياسوفا  
سينويا وكتب كتاب ( العقيدة الرفيعة ) على طريقة فلسفية سينوية ، ولكنه قام  
بعملية تخريبية فكرية تثبت عمق الخداع والمكر اليهوديين .

فى هذا الوسط وتمت اشرافه كتب جان كبير أساقفة طليطلة كتاب ( المال  
الأوائل والثوانى ) المنسوب لابن سينا والذي أصل السينوية الطليطلية ثم  
الأوغسطينية الضاربة نحو السينوية وقد كانت أعمال ابراهيم بن داود أو جان  
الاشبيل مدعاة للإقياس أكبر حركة الخلافة فى العصور الوسطى فى وسط  
الأكليريوس المسيحي .

أما العملية الثانية التخريبية التي قام بها فهو أنه أخفى حقيقة الفكر الغزالي وقدم ترجمة لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي وقد حذف منه المقدمة التي يقول فيها الغزالي إنه سيرعرض في هذا الكتاب لأقوال الفلاسفة، وأنه سيقوم بنقدها في كتاب آخر هو كتاب التهافت، حذف هذه الجملة أو هذا المدخل، وقدم عرض الغزالي لأراء الفلاسفة وكأنه أراء الغزالي لكي يشبث ان الغزالي فيلسوف مشائى يعتنق أراء افلاطون وإرسطو واليونان عامة .

أنه أراد دائماً وكعادة لليهود أن يشوه أراء المفكرين الذين يدافعون عن دينهم، طالما كان هؤلاء الفلاسفة أو المفكرون غير يهود .

حقاً ان اللاعن تنهوا بعد إلى حقيقة الغزالي، ولكن بعد أن استمر، وانفوزة من الزمن وبمعاونة ابن داود اليهودى وبعض رجال الكنيسة المسيحية، أن يشوهوا من حقيقة الفكر الغزالي، ولم يشفع لابن داود ما فعله وما قدمه من خدمات للمسيحية، فلقد قتل في شوارع طليطلة، قتله المسيحيون أنفسهم، حين رفض اعتناق المسيحية، وحين تبين لهم ما ينقله لهم من فكر ملحد .

قتل المسيحيون ابراهيم بن داود، وعجبا أن يأتي موسى بن ميمون فيلسوف اليهود الأكبر، وكان قد اعتنق الاسلام في الأندلس، وفي مصر عاد إلى يهوديته ويأتى قاضى من المغرب ويتنبه للأمر وينذهب إلى قاضى مصر ويطلب تنفيذ حكم المزند في اليهودى الآبق، ويرى قاضى مصر أن موسى بن ميمون قد أكره في المغرب على اعتناق الاسلام، ولا إكراه في الدين، ويعيش ابن ميمون أجنباً في مصر حتى وفاته، بل يسمح المصريون لليهود بحمله على الأهناق إلى القدس حيث دفن هناك، هكذا عامل الإسلام أهل الذمة من اليهود والنصارى في أيامهم الكبيرة .

وفي عام ١٤٩٢ ميلادية قامت المذبحة الكبرى المشهورة في التاريخ بمذبحة اليهود في أسبانيا حيث قضى على اليهود قضاءً نهائياً في أسبانيا المسيحية. وتفرق اليهود في بقاع الارض، وهاجرت مجموعة كبرى منهم إلى دار الاسلام في شمال افريقيا. والبعض إلى تركيا، والبعض الثالث إلى هولندا والبروفانس، ونحن لا نؤرخ هنا للدوايمرات الفكرية التي قام بها اليهود في البلاد الاسلامية وخاصة تركيا وما نشرته طائفة الدونمه فيها من عقائد تحاول بها طعن الاسلام في صميمه، وما قامت به من مؤامرات سياسية استهدفت القضاء على الاسلام حتى تتمكن من انشاء إسرائيل في أرض العرب القديمة، فلسطين، وإنما ما أقوله الآن بحزم أنه كان لليهود وللدونمه بالذات الأثر الكبير في قيام القومية الطورانية وتمجيد رمزها الذئب الاغبر وإنما استطاعت التأثير في جمعية تركيا الفتاه ثم في قيام كمال أتاتورك ولم يكن هو إلا منفذاً فكرياً ومسكرباً لأفكار الدونمه ومؤامراتها في فصل الأتراك عن العرب، كما عاون يوسف ناحوم حاخام تركيا ثم مصر بعد ذلك في القيام بتخريب فكري وسياسي خطير في العالم الإسلامي.

وكان اليهود أيضاً رسل الماسونية والماسونية في آخر تحميلاً نظام يهودي ضافن على الاسلام أشد الضغن، أستشرى كسرطان مخيف في أعماق العالم العربي والإسلامي وسقط ضحيته المدد العديد من العلماء والجهلاء على السواء.

وكان اليهود وراء كل بجمع ماسوني في العالم العربي والماسوني، ثم احتضن اليهود أيضاً فكرياً وعقائدياً البهائية والبابية وعملوا على نشرهما في العالمين العربي والإسلامي، لست أود أن أخوض في هذا المجال في العمل الفكري التخريبي اليهودي في العالم الإسلامي وإنما أود أن أشير إلى أن يهود أسبانيا الذين انتقلوا إلى هولندا حلوا معهم العلم العربي والعالم الإسلامي سواء في الكتب العربية

نفسها أرى في الكتب اليهودية التي لم تكن سوى نتاج متطابق وأنعكاس تام للفكر العربي ، وحين أراد ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة وأبوها ان يهاجر من بلده فرنسا لم يتجه ، وهو الفيلسوف الكاثوليكي إلى روما الكاثوليكية ، إنه ذهب إلى هولندا البروتستانتية حيث قضى عشرين عاما من عمره ، بل كان هذا الفيلسوف المنقذ غيرة وحماسا غافلا عن علم كبير وفكر عميق خصب بين أيدي اليهود، وهناك ، ان النقد الباطني لكثير من كتابته ولكثير من نظرياته يثبت أن هناك تشابها بينها وبين الآراء والنظريات الاسلامية ، بل هناك أخذاً ، ولكن أين الدليل وأين الوثيقة ؟ هل لم يطلع الفيلسوف المنقذ حماسا وغيره على كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون في اللاتينية والكتاب الذي كتب بالعربية ، ثم ترجم في حياة مؤلفه إلى العبرية نقل الى اللاتينية في ترجمات متعددة ، والكتاب يحوى آراء المسلمين من الا شاعرة احنوا . أ كاملا ويهاجها هجوما مرأ ، ونحن نعلم عن يقين أن توما الاكوييني قد فعل هذا أيضا تابع ابن ميمون في عملية نقل آراء الأشاعرة ، ثم لقدها نقداً مرأ عنيفا وجاء ديكارت ، فهاجم توما الاكوييني أشد هجوم ، ونقده أشد نقد وأخذ بأراء أعدائه وأعتقها ، وكان أعداء توما الاكوييني على وجه الحقيقة هم الأشاعرة والغزالي .

لم يكن طريق الانتقال واضحا ، حتى تكشفت لنا مسالك متعددة ، ووثائق جديدة كان أهمها الفكر اليهودي أو بمعنى أدق الفكر الاسلامي في جوهره مصبوغا بطلاء خارجي يهودي ، وكانت اللغة العبرية ، بجانب اللغة اللاتينية لغة أساسية في جامعات أوروبا ، إنها لغة العهد القديم ، وكان لا بد للمسيحيين في العصور الوسطى وفي اوائل العصور الحديثة من دراسة العهد

القديم، فلانتقل العلم الاسلامى فى مختلف فروعہ والفكر الاسلامى فى مختلف اقسامه الى العالم الاوروبى، وأثر فى مختلف الفلاسفة منذ ديكارت وأسينوزا الى عهد كانت. ولقد أدخل مفكرو الاسلام الى أوروبا خلال اليهود وخلال الترجمات اللاتينية نفسها المنهج النقدى، نقد الفلسفة ونقد الفكر وقوانينه الى العالم الاوروبى، كما أدخلوا المنهج التجريبي الاستقرائى أمام الحياه الحديثه وانشأها. وأما لا أعرض لكل هذا هنا. إن له مجالاً آخر سأتكلم فيه.

أنا إنما أتكلم هنا عن اليهود وفكرهم ومدى تأثيرهم بالفكر الاسلامى ولم يكن اليهود على شيء كانوا نقله فحسب، ولكنهم استطاعوا أن يضعوا كهمدم دائماً، بريقاً خاطئاً على كل ما نقلوه وأستطاعوا ببراعة تادره، أن يخفوا كل حقيقة، وأن يحاولوا التوفيق والتلفيق، وهم فى هذا حقاً ابرع الشعوب.

أسماء الأعلام مرتبة حسب الحروف الأبجدية





(۱)

ابراهام بارهيبا : ۴۴ ، ۹۵ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ،  
۱۶۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۸ ، ۱۸۲ ، ۱۸۹ ،  
۱۹۲ ، ۳۰۰

ابراهام بن داود : ۱۹۷ ، ۲۰۰ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۸

ابراهام بن عذرا : ۱۶۷ ، ۱۷۴ ، ۳۰۰

ابراهيم بن موسى بن صيمون : ۱۴۴

ابراهيم بن داود : ۲۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۶ ، ۳۱۷

ابن جابريول (سالمون) : ۲۵۲ ، ۲۵۰ ، ۲۸ ، ۱۳۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷

۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۵۴ ، ۱۵۶ ، ۱۶۷

۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۱۷۵ ، ۱۸۹ ، ۳۰۰ ، ۳۱۵

ابن رشد : ۱۹ ، ۲۹ ، ۶۲ ، ۸۲ ، ۱۹۲ ، ۲۰۵ ، ۲۲۴ ، ۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۲۶

۲۳۸ ، ۲۳۹ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۵۰

۲۵۱ ، ۲۵۵ ، ۲۶۴ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۲۷۰ ، ۲۷۲ ، ۲۷۳

ابن سينا : ۲ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۶۲ ، ۸۲ ، ۸۱ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۱ ، ۱۷۷

۱۸۹ ، ۱۹۲ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷

۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۴۵ ، ۲۵۱ ، ۲۶۵ ، ۲۶۸ ، ۲۷۶ ، ۲۷۹

۲۸۱ ، ۲۸۶ ، ۲۸۸ ، ۳۰۲ ، ۳۱۶

ابن مسره : ۲ ، ۳ ، ۲۵ ، ۲۸ ، ۳۱۵

ابن طفيل : ۲۰۴ ، ۲۰۷

أبو الحسن الأشعري : ۹۶ ، ۳۱۴



( ب )

۸۹ :	البلخی
۱۲۵ :	بازیل
۵۸ :	بروکس
۷ :	بطلموس فلاذف
۸ :	بطلموس فلاخمیتر
، ۱۴۸ ، ۱۴۴ ، ۱۴۲ ، ۱۱۰ ، ۲۸ ، ۲۶ ، ۲۵ ، ۲۰ :	بہ بن جوزیف بن فاودا
۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۵۵ ، ۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۵۰ ، ۱۴۹	
۱۰ :	بول

( ت )

۸۰ :	ترکس
۲۱۹ ، ۲۸۰ ، ۲۶۳ ، ۲۴۱ ، ۲۳۶ ، ۲۳۴ ، ۱۹ :	توما الاکوینی
۲۵ :	تیودی دیستیز
۲۴ :	تیتاوس
۲۳۷ :	تیوفراسے

( ث )

۲۵۵ ، ۲۵۴ ، ۲۵۳ ، ۲۴۵ ، ۲۲۷ :	ٹیمپوس
-------------------------------	--------

( ج )

۱۱۷ :	جاہون
۱۲۶ :	جالنوس

جر مجواردی ۱۲۴:

جان فلیون ۱۲۵:

جود ابن بارزیلا اللہ شلونی ۱۶۶، ۱۶۵:

جودا سر لیونہ ۲۸۶ :

جوزیف ابو ۲۸۵، ۲۸۲، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰ :

جودا ہالیفی ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۶۸، ۱۶۷:

۱۹۸، ۱۹۲، ۱۸۹، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳

۳۰۰، ۲۸۴، ۲۲۶

جوزیف ماروح ۲۰:

جوزیہ بن جردہ ۱۱۹، ۲۱:

( ح )

حای ۱۷۷:

حزقیال ۸۷، ۴۳:

حوندیاس الینوس ۲۳۷:

( د )

داود بن مروان المقصی: ۱۱۴، ۲۰

دیکارت ۳۲۰، ۳۱۹، ۲۸۷، ۳ :

دوناش بن تامیم ۱۳۴، ۳۴ :

دل مدیجر ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷ :

( ر )

رابزیلا ۱۹ :

(ص)

۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۷ : سابقای در نلو

۵۸، ۵۵ : سان کلجان

، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۱، ۹۰، ۸۷، ۲۸، ۲۲، ۲۲، ۲۰ : سمدیة الفيومی

، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰

، ۱۱۸، ۱۱۶، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹

، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۴۶، ۱۳۱، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۰، ۱۱۹

۳۰، ۱۰۳۰، ۲۲۲، ۱۷۹، ۱۶۸، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۵۹

۱۷۵، ۱۶۳ : سلجان (النبی)

۲۸۹، ۲۸۵، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷ : سیمون بن سمحه دوران

(ش)

۱۷ : الشهرستاني

۱۹ : شمسا ریا

۱۳۳ : شمتسوب

(ص)

۱۲۶، ۱۱۷ : صموئیل بن حنفی

۲۳۳ : صموئیل بن تیون

(ع)

۱۴ : عبد الله بن سبأ

۱۹، ۱۸، ۱۷ : هنان بن داود

عیسی (النبی) : ۱۰۶، ۷۸، ۶۱، ۳۱ :

۱- المتارح واللاله

المازار کالیر : ۱۳۲، ۵۸، ۵۴ :

۲- نکره کالاجمعه

المازار ربی : ۲۴۴ :

۳- لار لرد یعنون

غ

۴- فیسی امر صا حمر

الغزالی : ۳۱۹، ۳۱۶، ۳۱۵ :

(ف)

فلافیوس جوزیفت : ۲۸۴ :

فیدا : ۰۳۳، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۶، ۱۴ :

۳۵، ۳۴

فیلون : ۴۳، ۱۵، ۱۲، ۱۰، ۹ :

فیثاغورث : ۱۰ :

الفاران : ۲۰۴، ۱۹، ۱۸، ۱۶، ۱۳، ۱۵، ۸، ۲۸، ۲۴، ۲۳، ۲ :

۲۰۳، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۳۷، ۲۲۰

(ک)

کلیار اخوس : ۱۱ :

کرسکاس هاسدای : ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۲۹، ۶۲، ۱۶ :

۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱ :

۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸ :

۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵

الکسندر الافردیس : ۲۲۷، ۴۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶ -

کنت : ۲۲۰ :

(ج)

لیفی بن جیرسون : ۶۲۶، ۶۲۹، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹

۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۶۲

۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۸

لیویک : ۵۸

(د)

سیدنا محمد ﷺ : ۲۶، ۶۱، ۶۴، ۲۱۹، ۲۲۰

محمد بن زکریا الرازی : ۹۷، ۹۸

موسی (النبی) : ۱، ۱۱، ۳۰، ۵۲، ۶۱، ۱۲۶، ۱۶۳، ۱۷۵، ۲۸۲، ۲۸۳

موسی بن میمون : ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۶۹، ۸۱، ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۹۹، ۲۰۳

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲

۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰

۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸

۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۳

۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵

۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۰۰

۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۱۹

موسی بن عزرا : ۱۶۵

موسی حاییم لوزاتو : ۱۴۴

موسی مندلسون : ۲۳۰، ۲۷۱

۲۳۴ :	موسی بن نجمان
۳۱۶ ، ۳۱۵ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۱۸ ، ۶ ، ۵ ، ۴ :	موزک
۳۱۵ ، ۲۶ :	المحاسبی
۱۸ :	المسعودی

( ن )

۲۳۶ :	نجمانید کالاهوتی
۱۱۸ :	نسیم بن یعقوب القروانی
۷۲ :	النظام
۲۶۱ :	نیوتن
۱۱ :	نومینوس

( ه )

۹۰ ، ۸۹ :	هایینا
۲۹ :	هرون بن ایلی
۳۰۰ ، ۲۴۲ ، ۲۴۱ ، ۲۴۰ ، ۲۳۹ ، ۲۳۶ :	هیلل بن صموئیل
۸۹ :	هیدی

( ی )

۱۹ :	یافت بن صاعیر
۲۸ :	یاهودا لینی
۱۲۶ ، ۲۱ :	یمقوب القریشانی



یوسف بن صدیق : ۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰ ، ۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۷ ، ۲۷ :

۳۰۰ ، ۲۲۴ ، ۱۹۲ ، ۱۸۹ ، ۱۷۴

یوسف البصیر القرائی : ۱۶۸ ، ۱۱۹ ، ۲۸

یوسف الضریر : ۱۱۹ :

یوحنا : ۱۰ :

یوذعان : ۳۱ :



# محتويات الكتاب

صفحة

• • • • •	مقدمة الطبعة الأولى
٢	المهمل
٤	— نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود
	— تصدير:

٢٣	• • • • • تعليقات عن كتاب الأستاذ فيدا
٢٥	• • • • • — مقدمة للفكر اليهودي في العصر الوسيط

## الكتاب الأول

تباشير التفكير الديني في العصر الوسيط

### الفصل الأول

٣٩	• • • • • مقدمة
----	-----------------

### الفصل الثاني

٤٦	• • • • • كتاب الخلق
----	----------------------

## الكتاب الثاني

الفترة اليهودية العربية Les épigomes وما بعدها

### الفصل الأول

٦١	• • • • • — الوسط Le Milieu (البيئة)
----	--------------------------------------

٦٤	• • • • • ١ — العرب
----	---------------------

٨٣	• • • • • ٢ — اليهود
----	----------------------

صفحة

٩٣ . . . . . مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط

## الفصل الثاني

القرن العاشر

٩٥

القسم الأول

القسم الثاني -

١١٤ . . . . . داود بن مروان المقمص والمستصلحون اليهود

القسم الثالث

١٢١ . . . . . مدرسة القيروان وبدء الأفلاطونية المحدثة اليهودية

١٢٧ . . . . . سابئى دونلو

## الفصل الثالث

١٣١ . . . . . سالمون بن جايبرول

## الفصل الرابع

١٤٢ . . . . . بهية بن جوزيف بن فاقودا

## الفصل الخامس

الأفلاطونية المحدثة اليهودية

في القرنين الحادى عشر والثانى عشر

القسم الأول

١٥٥

كتاب النفس

القسم الثانى

• Abraham Bar Hiyya بارهيا

صفحة

القسم الثالث

١٦٧ . . . . . يوسف بن صديق

القسم الرابع

١٧٤ . . . . . ابراهام بن مايير بن عذرا

القسم الخامس

١٧٦ . . . . . جوداها ليفى

الفصل السادس

الأرسططاليسية اليهودية

ورد الفعل المضاد للأرسططاليسية

١٨٩ . . . . . مقدمة

١٩٨ . . . . . — القسم الأول : ابراهام بن داوود

٢٠٣ . . . . . — القسم الثاني : موسى بن صيمون ( ميمونيد )

٢٢٨ . . . . . — القسم الثالث : الخلاف حول ابن ميمون

٢٣٤ . . . . . — القسم الرابع : القرن الثالث عشر

٢٤٤ . . . . . — القسم الخامس : ليفى بن جيرسون

٢٥٨ . . . . . — القسم السادس : هداى كرسكاس

— القسم السابع : الفلسفة اليهودية فى القرن الخامس عشر

٢٧٦ . . . . . فى اسبانيا وإيطاليا

الكتاب الثالث

٢٩٣ . . . . . القبلا

٣١٣ . . . . . الخاتمة

رقم الأيداع بدار الكتب ٧٢/٢٤١٠  
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في  
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر  
شارع منتورا بجوار سيدى عبدالرزاق  
تليفون : ٢٥٨٤١