وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر – بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية بعنوانـــ:

الفلسفة الوسيطية: اليهودية/المسيحية

– موجهة للسنة الثانية ليسانس فلسفة –

الدكتور قدور رشيد

السنة الجامعية: 2025/2025

وحدة التعليم: أساسية

الرصيد: 5

المعامل: 2

أهداف المقياس:

-**فهم العلاقة بين العقل والايمان:** لأن الفلسفة الوسيطية تمثل محاولة للتوفيق بين المعارف العقلية الفلسفية و العقائد الدينية.

-**التعرف على الجذور الفكرية للفلسفة الحديثة:** لأن الكثير من القضايا الحديثة المتعلقة بالمعرفة و الوجود و الأخلاق تعود جذور الى اهتمامات الفلسفة الوسيطية.

-**ابراز دور التراث اليوناني في الفكر الديني:** من خلال معرفة كيفية توظيف الفلسفة اليونانية خاصة عند أفلاطون و أرسطو داخل الفكر اليهودي.

-**تنمية القدرة على التحليل والحجاج:** لأن الفلسفة الوسيطية تعتمد على الجدل العقلي، والبراهين المنطقية في محاولة الدفاع عن العقائد الدينية و في صياغة الاعتراضات و الردود.

-**التعرف على الحوار الثقافي بين الحضارات:** لأن الفكر اليهودي و المسيحي تأثر كثيرا بالفلسفة الإسلامية، خاصة فلسفة ابن سينا و ابن رشد.

-**ادراك قيمة التسامح الفكري و تعايش الثقافات:** تكشف دراسة الفلسفة الوسيطية التفاعل بين الديانات و الفلسفات المختلفة داخل فضاء حضاري واحد.

-**فهم تطور اللاهوتي:** لأن دراسة الفلسفة الوسيطية يوضح كيف تحولت العقائد الدينية الى نسق فلسفي منظم يعتمد على البرهنة العقلية.

-**فهم قضايا الميتافيزيقا و الالهيات:** مثل وجود الله، صفاته، خلق العالم، النفس، الخلاص، الحرية، الخير و الشر.

-**تكوين نظرة نقدية تجاه الخطابات الدينية و الفلسفية:** عن طريق تحليل وجهة نظر الفلاسفة، و مقارنة مواقفهم المختلفة.

-**المعارف المسبقة المطلوبة:**

-**الالمام بتاريخ الفلسفة اليونانية:** خاصة فلسفة أفلاطون و أرسطو، لأن الفلسفة الوسيطية اعتمدت كثيرا على مفاهيمها، مثل الجوهر، العلة، النفس...الخ

-**الالمام بالمفاهيم الدينية الأساسية:** مثل الوحي، النبوة، الخلاص، الخطيئة، التوحيد، اللاهوت.

-**معرفة علم المنطق:** لأن الفلاسفة الوسيطيين اعتمدوا على القياس و البرهان و الجدل المنطقي في بناء أرائهم.

-**الالمام ببعض أعلام الفلسفة الإسلامية:** و خاصة الفارابي و ابن سينا و ابن رشد، لأن تأثيرهم كان واضحا في الفكر اليهودي و المسيحي.

-**معرفة المصطلحات الفلسفية الأساسية:** مثل: الماهية، الوجود، العلة، الجوهر، العرض، النفس، العقل، الإرادة، الحرية.

-**امتلاك مهارات أولية في التحليل و النقد:** لكي يستطيع الطالب مقارنة المواقف الفلسفية المختلفة و استخلاص نتائجها و أبعادها الفلسفية.

-**محتوى المقياس:**

-التعرف على أهم المدارس اليهودية و المسيحية.

1) مصادر الفلسفة اليهودية: الفلسفة اليونانية.
2) النصوص المقدسة: التوراة-التلموذ.
3) مباحث الفلسفة اليهودية.
4) أعلام الفلسفة اليهودية.
5) فيلون الإسكندري.
6) موسى بن ميمون.

7) علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية

8) الفلسفة المسيحية: مدخل تاريخي

9) مصادر الفلسفة المسيحية: الفلسفة اليونانية.

10) النصوص المقدسة: العهد القديم والعهد الجديد.

11) مباحث الفلسفة المسيحية.

12) أعلام الفلسفة المسيحية. القديس أوغسطين.

13) القديس أنسلم.

14) توما الإكويني .

15) سيجر دي بارابانس.

16) علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية و الفلسفة اليهودية

فهرس المحتويات

مدخل الى الفلسفة الوسيطية (اليهودية/ المسيحية).....1
1-الفلسفة اليهودية: 2
1.1-مشكلة وجود فلسفة يهودية.....3
2.1-مراحلها.....4
3.1-مصادر الفلسفة اليهودية.....5
4.1-مباحث الفلسفة اليهودية.....9
5.1-أعلام الفلسفة اليهودية.....11
1.5.1-المرحلة الأفلاطونية-الهلنستية-فيلون الإسكندراني.....11
2.5.1-المرحلة الإسلامية-الأرسطوطاليسية-الرشدية: موسى بن ميمون.....19
6.1-علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية.....33
2-الفلسفة المسيحية:.....37
-تمهيد.....37
1,2-مشكلة وجود فلسفة مسيحية.....37
2.2-مصادر الفلسفة المسيحية.....40
3.2-خصائص الفلسفة المسيحية.....44
4.2-مراحل الفلسفة المسيحية.....44
5.2-مباحث الفلسفة المسيحية.....46
6.2-أعلام الفلسفة المسيحية.....51
1.6.2-المرحلة الأفلاطونية: أولا-القديس أوغسطين.....51
ثانيا-القديس أنسلم.....66
2.6.2-المرحلة الأرسطوطاليسية: أولا- توما الاكويني.....74
ثانيا سيجر دو برابانت.....84
7.2-علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية و الفلسفة اليهودية.....102
الخاتمة.....111
قائمة المصادر و المراجع (البيبليوغرافيا).....112

-مدخل الى الفلسفة الوسيطية(اليهودية و المسيحية):

يمكن وضع الفلسفتين اليهودية و المسيحية في سياقهما التاريخي بالقول أنهما تمثلان جزءا أساسيا من فلسفة العصور الوسطى، ففي الفترة الممتدة من القرن الأول ميلادي الى غاية القرن 15م(سقوط غرناطة) ظهرت ثلاث فلسفات: **الفلسفة اليهودية، و الفلسفة الإسلامية و الفلسفة المسيحية،** مع العلم أن أغلب مؤرخي العلوم يربطون بداية العصور الوسطى بسقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476م و نهايتها بسقوط غرناطة 1492م، و تميزت هذه الحقبة بسيادة الفكر الديني، حيث أصبحت الفلسفة مرتبطة ارتباطا وثيقا باللاهوت، و غدا العقل خادما للإيمان يسعى الى توضيح العقائد، يسعى الى فهم و توضيح العقائد الدينية و الدفاع عنها و تفسيرها تفسيرا عقليا.

و قد اشتغلت هذه الفلسفات جميعها بمشكلة رئيسية تتمثل في التوفيق بين العقل و الايمان، و ما نجم عنها من مشكلات رئيسية كوجود الله، و مشكلة الشر، و خلود النفس، و حدود العقل مع اختلافها في المرجعيات الدينية و النصوص المقدسة، و الطرق المعتمدة في معالجة هذه القضايا.

و تعود أهمية الفلسفة الوسيطية الى كونها شكلت حلقة وصل بين الفلسفة اليونانية القديمة، و الفلسفة الحديثة، حيث قامت بحفظ التراث اليوناني، و لا سيما فلسفة أفلاطون و أرسطو، ثم إعادة شرحه و تأويله بما يتناسب مع الرؤى الدينية السائدة، و من ثم لم تكن الفلسفة الوسيطية مجرد تكرار للفلسفة اليونانية، بل كانت مرحلة ابداع فكري، ساهمت في تطوير المناهج الفلسفية، و مهدت لظهور الفكر الفلسفي الحديث لاحقا.

فقد نشأت الفلسفة اليهودية في اطار محاولة التوفيق بين العقيدة اليهودية و العقل اليوناني خاصة بعد احتكاك اليهود بالحضارات الهلنستية، ثم الإسلامية و المسيحية، لذلك اهتم فلاسفتها بقضايا النبوة و خلق العالم و صفات الله، و العلاقة بين العقل و النص الديني، و من أبرز ممثليها فيلون الاسكندراني، و سعديا الفيومي، و ابن جيبرول، و موسى بن ميمون.

أما الفلسفة المسيحية، فقد ظهرت هي الأخرى في سياق الدفاع عن العقيدة المسيحية أمام التيارات الوثنية التي تقوم على عبادة الألهة الرومانية (أبولو، جوبيتر، و عبادة الامبراطور، و الديانات كالمانوية)...) و الفلسفات المنافسة كالأبيقورية و الرواقية و الأفلاطونية، و الأفلاطونية المحدثة، ثم تطورت الى أنساق فكرية تجمع بين العقل و الايمان، و قد مرت بمرحلتين: مرحلة عصر الأباء، التي

يمثلها القديس أوغسطين، و المرحلة المدرسية (العصور الوسطى) التي بلغت ذروتها مع القديس أنسلم و توما الاكويني، و كانت قضاياها الأساسية حول اثبات وجود الله، و الثالوث، و خلق العالم، و الخطيئة، و الخلاص، و طبيعة النفس الإنسانية.

و من ثم فان دراسة الفلسفة اليهودية المسيحية في العصر الوسيط يكشف عن المجهودات الفكرية التي بذلها أصحاب الأديان التوحيدية و مفكريها لاستيعاب العقل الفلسفي و توظيفه في فهم العقيدة، كما يكشف عن حجم التفاعل بين الحضارات و الثقافات المختلفة خاصة أن هذه الفلسفات لم تتطور في عزلة، بل تأثرت بغيرها، و لا سيما الفلسفة الإسلامية، التي لعبت دور الوسيط في نقل الفكر اليوناني الى أوروبا، غير أن هذه الوساطة لم تكن مجرد نقل فقط، بل ابداع و إضافة الجديد الذي كان المفتاح الذي حل شفرة باب الحضارة الغربية الحديثة، عن طريق ترجمة مؤلفات الفلاسفة اليونان خاصة أفلاطون و أرسطو، و شروحات الفارابي و ابن سينا، و ابن رشد خاصة لفلسفة التي كانت مجهولة و محظورة عند مفكري العصر الوسيط، لاعتقادهم بأنه ينكر الحقائق العلوية، بالإضافة الى ابداعاتهم في مجالات متعددة، تصب كلها في مشكلة التوفيق بين الفلسفة و الوحي.

1-الفلسفة اليهودية:

المشكل المطروح: هل توجد فلسفة يهودية؟ وإذا سلمنا بوجود فلسفة يهودية، فما هي مصادرها الداخلية والخارجية؟ ومن هم أعلامها؟ وما هي المشكلة الفلسفية الرئيسية التي عالجوها؟ وما هي أراءهم الفلسفية؟

1.1-مشكلة وجود فلسفة يهودية: اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي حول إمكانية وجود فلسفة يهودية، فقد رأى بعضهم أنه لا توجد فلسفة يهودية، في حين يرى البعض الأخر أنه توجد فلسفة يهودية، لكنها مجرد امتداد للفلسفة اليونانية والإسلامية.

يبرر **المعارضون** لوجود فلسفة يهودية وجهة نظرهم بما يلي:

1-لأن اهتمام اليهود كان منصبا على المحافظة على تراثهم الديني بالعمل على تدوين التوراة و تفسيرها، و ذلك قبل العصور الوسطى، و بالتحديد من الفترة التي ظهر فيها فيلون الاسكندراني(50ق م-50م) الى غاية تواجد اليهود في بلاد المسلمين، حيث ظهرت مدارس دينية في بابل بالعراق و فلسطين خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني الى القرن الخامس، فأنتجت كتاب" التلمود" الذي هو عبارة عن شرح الخامات للشريعة الموسوية، و بالتحديد شرح للمشنا (التوراة الشفوية) بلهجة أرامية

يهودية قريبة من السريانية، فأنتجت تلمودين: التلمود الشرقي البابلي و التلمود الفلسطيني الغربي الأورشيلمي،

وهذا يدل على أن الفكر السائد أنذاك هو فكر دينى محض. (1) وعلى حد رأي السياسي اللاهوتي "ابن العبري" أنهم حرموا الاشتغال بالفلسفة، واقتصر فقط على ما جاء به الأنبياء و ما ورد في شريعتهم السماوية " في قوله " العبرانيون حرموا تعلم الحكمة مقتصرين على الشرائع و سير الأنبياء"(2)

2- يرى المفكر الألماني "ريتشارد باير" أن "فيلون الاسكندراني" الذي يعتبره البعض فيلسوفا، هدفه لم يكن ابداع فلسفة جديدة، بل كان تفسير التوراة أو الحقائق الدينية بمصطلحات الفلسفة اليونانية، فرغم قوله بضرورة الفلسفة لفهم الدين، و بإمكانية التوفيق بينهما الا أنه كان لاهوتيا أكثر منه فيلسوفا، و بشهادة الباحث اليهودي مونك الذي قال" لم يوجد في كتب اليهود أي أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التي نجدها لدى اليونان، و لم تكن لهم فلسفة بالمعنى الذي نطلقه على هذه الكلمة."(3) فمثلا كان "فيلون" الذي حاول قراءة التوراة بمصطلحات الفلسفة اليونانية يؤول سفر التكوين كالتالي "ان الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الانسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب الى الأرض هو أدم"(4)

بينما يرى **المؤيدون** أن هناك فلسفة يهودية ظهرت في العصر الوسيط في ظل الحكم الإسلامي في الأندلس، ما بين نهاية القرن التاسع والقرن الرابع عشر، وفي عواصم الحضارة الإسلامية بغداد وقرطبة، وذلك بعد فترة من انطلاق الحركة الفكرية الإسلامية في بغداد، أي بعد احتكاكهم وتعايشهم مع المسلمين، و من خلال ترجمتهم لمؤلفات و شروحات كثير من الفلاسفة المسلمين الى اللغة العبرية

1-جودت السعد " الشخصية اليهودية عبر التاريخ" (المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، ط2، 1988) ص38

2-خالد يونس "اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس"(دار الأرقم، غزة) ص 444.

3-على سامي النشار " "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" الجزء الثاني(دار المعارف، القاهرة، ط3، 1996)ص 72.

4-مصطفى النشار "مدرسة الإسكندرية والتراث الشرقي والفلسفة اليونانية"(دار قباء، القاهرة،ط1، 1995) ص58.

، و يعود الفضل في ترجمة الأعمال الفلسفية لمفكري الإسلام من طرف اليهود الى المناخ السياسي الذي اتخذته الخلافة الإسلامية خاصة في الغرب الإسلامي، لأنه لم تعد العصبية القبلية أساسا تستند عليه في بناء الدولة، الأمر الذي فتح المجال لكل القدرات مهما كانت معتقداتها، و مكن الكثير من اليهود من شغل مناصب سياسية و اقتصادية داخل الدولة كالوزارات و السفارات، فكونوا طبقة غنية عملت على حماية العلم و العناية بالشعر و تشجيع القدرات و المواهب و التأليف في ميدان الفلسفة و اللغة و الأدب، فخلقوا سوقا للعلوم اليهودية الدينية و اللغوية.(1) و فلسفتهم هذه مجرد امتداد للفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية.

2.1-مراحلها: ولابد من الإشارة الى أن الفلسفة اليهودية انشغلت بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين وهي ميزة كل فلسفات العصور الوسطى، ويمكن تقسيم الفلسفة اليهودية الى مرحلتين:

المرحلة الهيلينستية ذات الصبغة الأفلاطونية: البدايات الأولى كانت مع تأثير فتوحات الاسكندر الأكبر و هي مرحلة حاول فيها المفكرون اليهود فهم عقيدتهم و الدفاع عنها أمام الثقافة اليونانية، و البحث عن صيغة توفيقية بين الوحي اليهودي و العقل الفلسفي اليوناني، حيث تمت أول ترجمة للتوراة من العبرية الى اليونانية، و التي تعرف بالترجمة السبعينية، و ذلك نسبة الى عدد مترجميها 72، و بلغت ذروتها مع فيلون الاسكندراني، الذي يعد أكبر ممثل للفلسفة اليهودية في المرحلة الأفلاطونية(ما بين 50ق م و 50م) الى غاية نهاية القرن 2 أو 3 ميلادي.

و المرحلة الإسلامية (العصور الوسطى): و هي المرحلة التي بدأت بتواجد اليهود في بلاد المسلمين، و تأثر فلاسفتهم بالفلاسفة المسلمين أمثال الكندي و الفارابي و ابن سينا، و خاصة ابن رشد، حيث كان تأثيره قويا و بليغا في الفكر اليهودي، من خلال شروحاته لأرسطو، و محاولته التوفيق بين الفلسفة و الشريعة الإسلامية، و قد انتهج مفكرو اليهود منهجه في التوفيق بين أرسطو و الديانة اليهودية، بعدما كان أرسطو مرفوضا أنذاك لإنكاره الحقائق الغيبية في اعتقادهم، غير أن شروحات أرسطو نفضت الغبار عن فلسفة أرسطو، و حاول فلاسفة اليهود التوفيق بين عقيدتهم و فلسفة أرسطو، فظهر الاتجاه

1- أحمد شحلان " ابن رشد و الفكر العبري الوسيط" الجزء الأول(المطبعة و الوراقة الوطنية،ط1، 1999)ص 17،18.

الأرسطو طاليسي في الفلسفة اليهودية، و يمكن تسميته بالاتجاه الأرسطوطاليسي–الرشدي، نظرا لتأثرهم بفلسفة أرسطو و انتهاجهم منهجه في أبحاثهم التوفيقية، و من أكبر ممثليه موسى بن ميمون و إسحاق البلاغ، و التي تعرف مدرستهم بالرشدية اليهودية.

3.1–مصادر الفلسفة اليهودية : ما هي مصادرها الداخلية الخارجية؟

***–المصادر الداخلية:**

أولا-الكتاب المقدس(أو العهد القديم): يمثل النص الأساسي الذي يقوم عليه الدين اليهودي، و يحتوي على ثلاثة أقسام: التوراة، أسفار الأنبياء، و كتب الحكمة. و سمي العهد القديم ب"تناخ"

1-التو ارة: لغة: كلمة عبرية مشتقة من الفعل "يوريه" بمعنى يعلم و يرشد و يوجه، و تعني التوراةالشريعة أو الناموس أو الارشاد أو التوجيه، **واصطلاحا:** في اصطلاح اليهود هي الخمسة أسفار يعتقدون أن موسى عليه السلام كتبها بيده، و هي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، و سفر العدد، و سفر التثنية، و في اصطلاح المسلمين، هي الكتاب الذي أنزله الله تعالى نورا وهدى لبني إسرائيل قبل تحريفه من قبل بني إسرائيل و قبل نسخه بالقرأن الكريم. و 5 أسفار هي:

-سفر التكوين: يتحدث عن الأصول الأولى للبشرية، و يتدرج الى توضيح علاقة العبريين الأولى بإبراهيم عليه السلام، يحكي قصص أدم و نوح و ما كان أمر أبنائه بعد الطوفان: سام، حام، يافت، و يحتوي على55 فصلا أو اصحاحا.

-سفر الخروج: يضم أربعة فصول أو اصحاحا، يبدأ بالحديث عن اضطهاد الفراعنة لبني إسرائيل منذ موت يوسف عليه السلام، وميلاد موسى و نشأته و تحركاته الى أن يأتيه الوحي و يتحدىفرعون و يعمل على اخراج اليهود من مصر، و الوصايا العشرة التي تلقاها موسى و صعوده الى الجبل، و بني إسرائيل يرتدون عنه الى عبادة العجل، ثم يتولى موسى اصلاح ديني، بعد غياب 40 يوما في جبل الطور، إعادة اعلان الوصايا، و التركيز على التوحيد، و ربط العبادة بالطاعة و المسؤولية، فهذا السفر تسيطر عليه شخصية موسى و إعلانه الشريعة من جبل الطور، و خروجه من مصر(1).

-سفر اللاويين: يحتوي على 13اصحاحا) اللاويين قبيلة ينتمي اليها موسى عليه السلام و أخوه هارون) و يحتوي على أحكام الشريعة و الطقوس الكهنوتية، كالقرابين و الذبائح التي يتقربون بها الى الله (أنواع الذبائح، قوانين الطعام) و أوامر أخلاقية كالعدل و الرحمة و احترام الضعيف، تحريم الظلم.

-سفر العدد: يحتوي على 13اصحاحا، ويتضمن سردا احصائيا للعبريين الذين رافقوا موسى عبر صحراء سيناء، و المعلومات

1-1 حسن ظاظا "اليهود في العالم القديم"(دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1971) ص" 12،13

مبنية على الأرقام حول الذبائح و عدد المدن و القرى، و عدد الرجال القادرين على القتال استعدادا لدخول الأرض المقدسة و فيه الرجوع الى متابعة قصة موسى و انحراف العبريين عن اتباعه، خاصة حادثة الجواسيس (12) التي ترتب عنها التيه 40 سنة في الصحراء، و موت الجيل الخارج من مصر، و ترسيخ مبدأ الطاعة من موسى لأتباعه كشرط للدخول الى الأرض المقدسة.

–**سفر التثنية (الاشتراع):** يتضمن إعادة الشريعة وتكرارها على بني إسرائيل للمرة الثانية بعد خروجهم من صحراء سيناء ووصولهم الى جنوب الأردن.

2-الأنبياء: يمثل القسم الثاني من العهد القديم، ويتضمن استمرار لتاريخ العبريين بعد وفاة موسى و غزوهم لفلسطين بقيادة "يوشع بن نون" و هو الفتى أو النبي الذي رافق موسى في رحلته الى الخضر، و هو الذي استلم أمر بني إسرائيل بعد وفاة موسى، و ينقسم الى: الأنبياء الأول و الأنبياء الأخر أو المتأخرون.

أ-الأنبياء الأول: يوضح تاريخ العبريين على أنهم شعب الله المختار، ويحتوي على 4 أسفار: يوشع بن نون، القضاة، صموئيل، الملوك.

-سفر يوشع بن نون: يروي اقتحام العبريين أرض فلسطين بزعامة خليفة موسى يوشع بن نون.

-سفر القضاة: يتضمن سلسلة الزعماء العسكريين والدينيين الذين حاولوا على مدى قرنين من الزمان أن يمنعوا المجتمع العبري من الانزلاق والفجور والكفر، وأن يواصلوا اعداده اعداد قتاليا للاستقرار بقوة في هذه الأرض. (1)

سفر صموئيل: يوضح انتقال صموئيل من صفة قاضي الى صفة نبي، و مساعدته لداود على تولي العبريين و استيلائه على أورشليم مدينة اليبوسيين و هم القبائل الفلسطينية و تشييده قلعة على جبل **"صهيون"** جنوب غرب أورشليم، و لابد من الإشارة الى أن الملك داود هو الذي حوله اليهود المتأخرين الى مثل أعلى، و قلعته في جبل "صهيون" أصبح شعارا سياسيا للمطالبين من اليهود بإقامة دولة في فلسطين، و جنوب فلسطين كانت تسكنه عشيرتان من العبريين، هما: "يهودا" و "بنيامين"، و داود ينتمي الى "يهودا" لذلك منذ توليه الحكم و انشائه الأسرة أصبح قومه يحملون جميعا اسمه و يسمون **اليهود.**

-سفر الملوك: يتحدث عن انقسام مملكة سليمان الى قسمين: مملكة يهودا في الجنوب، ومملكة إسرائيل في الشمال، الأولى عاصمتها أورشليم، والثانية عاصمتها السامرة.

-الأنبياء الأخر(المتأخرون): يحتوي على تراث القادة الروحيين الذين حاولوا بطرق شتى الأخذ بيد اليهود نحو بر الأمان والسلامة في ظروف سياسية وعسكرية حالكة، و هو يحتوي على 4 أقسام: اشعيا، ارميا، حزقيال، الأنبياء الصغار(12)

1-حسن ظاظا، المرجع نفسه ، ص ص45-41..

3-**كتب الحكمة (كتوبيم):** و تسمى أيضا بالهيوغرافيا، و تحتوي 11 سفرا، يغلب عليها الطابع الأدبي شعرا و نثرا، بعضها يتضمن تراثا من القصص و الحكم تواترت عبر الأجيال، كما أن بعضها الأخر يتصل بالتراث السياسي و الاجتماعي و الديني لليهود، و يحتوي الكثير منها على تمجيد لبطولاتهم، و هي مزامير داود(تسابيح و أناشيد) نشيد الأناشيد(عبارة عن مسرحية غنائية من الفولكلور اليهودي الخاص بحفلات الزواج)أمثال سليمان، المرائي(مجموعة من القصائد تنسي الى ارميا في البكاء على أورشليم، روت(قصة بطلة ترجع الى عهد الطغاة) الى غاية 11سفر.(1)

Michnahثانيا-المشنا: يسمى أيضا بالتوارة الشفوية، و هو مجموعة من الشرائع اليهوديةالمروية على الألسنة، و التي يعتبرها اليهود مصدرا المروية على الألسنة، و التي يعتبرها اليهود مصدرا من مصادر التشريع ،و هم يرون أنها تعود

الى سيدنا موسى، و المحاولات الأولى لتدوين المشنا بدأت حوالي من 200م بعد المسيح ب 150سنة، و البعض يرى بعد السبي البابلي حوالي القرن 5م، حيث قام أحد الحاخامات يدعى "رابي" –" يهودا الأمير" بتدوين تلك التعاليم الشفوية في كتاب سماه "المشنا"، و يتضمن قوانين و أحكام دينية مختلفة منها ما يتعلق بالزراعة، ومنها ما يتعلق بالأعياد، و بالزواج و الطلاق، و بالطهارة، و يتضمن 3 كتب: **ز ارعيم،** أي البذور أو الإنتاج الزراعي، و يتضمن القوانين الدينية الخاصة بالأرض و الزراعة، كالصلوات المفروضة و البركات و الأدعية، **وكتاب موعد، أي العيد،** و يحتوي على الأحكام الدينية و الفرائض الخاصة بيوم السبت، و بقية الأعياد و الأيام المقدسة، مثل عيد الفصح من 14–21 أفريل، و يمثل ذكرى خروج بني إسرائيل من مصر و تحررهم من العبودية، عيد الأسابيع، و يمثل ذكرى تلقي موسى للوصايا العشر، بعد 7 أسابيع من الفصح، و كتاب **ناشيم، أي النساء، و فيه الأحكام** الخاصة بالزواج و الطلاق، مثل الخطوبة و المهر و الشهود، **و كتاب** نزيقين، أي الأضرار، و يحتوي على الشرائع المدنية و الجنائية، بما في ذلك القصاص و العقوبات و التعويضات، و المسؤولية عن الأضرار، و القرانين القضائية و إجراءات المحاكم، الشهود، الأحكام، شهادة الزور...الخ. وكتاب قداشيم، أي المقدسات، و يحتوي على ما يتعلق بالذبائح التي تقدم قرابين في المناسبات الدينية، و ما يتعلق بالحلال و الحرام، و غيرها من الأمور المقدسة عندهم، وكتاب طهارون، أي الطهارة. و يتضمن الأحكام بما هو طاهر و ما هو نجس، و ما هو حلال و ما هو حرام من المأكولات و المشروبات و غيرها.

لكن عندما استعصى المشنا على البعض أخذ علماء اليهود يكتبون شروحا مسهبة سميت هذه الشروح أو الحواشي جمارا، بمعنى التكملة، و ذلك بعد زمن جمع المشنا حوالي 200–500 سنة، فظهر:

ثالثا-التلمود: هو شرح للمشنا بلهجة أرامية يهودية قريبة من السريانية، و فالمشنا هو النص القانوني الأساسي و الجمار تشرح و تكمل المشنا، و التلمود يجمع بينهما مع التعليقات الفقهية، و هو المرجع المركزي في الفقه اليهودي، و الجمارا

1-حسن ظاظا، المرجع نفسه، ص 41-45

الذي هو جزء من التلمود كتبها "**الأمورائيم** " أي المتكلمون أو الشارحون، الذين يفسرون و يناقشون القوانين، أو المدارس المعلقة أو الشارحة، و قد تم شرح التلمود في بيئتين مختلفتين: فلسطين غربا، و العراق شرقا، و قد أدى هذا الى ظهور تلمودين: التلمود الغربي الأورشيليمي، و كانت مدينته القدس، و التلمود الشرقي البابلي/العراق،و التلمود الغربي الأورشيليمي ناقص يشرح فقط: زراعيم، موعد، ناشيم، نزيقين) بينما التلمود الشرقي البابلي كامل يشرح كل المشنا.(1)

***-المصادر الخارجية:**

1-الفلسفة اليونانية: أطلع اليهود على الفلسفة اليونانية و أعجبوا بها، و اعتبروها فتحا مبينا في ميدان العقل، لكنهم كانوا يعتزون بكتابهم المنزل من عند الله المدعم بالنبوات المعجزات، فلم ينظروا للفلسفة بأنها مناقضة لعقيدتهم، بل تمسكوا بعقيدتهم و حاولوا تسويقها بالأساليب الفلسفية و قالوا أن التوراة سبقت الفلسفة، و اتهموا الفلاسفة بالأخذ عن الأنبياء الى درجة أن قال بعضهم ان أفلاطون ما هو الا موسى يتكلم اليونانية"(2) و نموذج ذلك "فيلون" الذي كتب شرحا ضخما للتوراة غرضه أن يبين لليونان أن في الكتاب المقدس فلسفة أقدم من فلسفتهم، و مع ذلك فلسفته مزيج من العقيدة اليهودية و الفلسفة اليونانية.

2-الفلسفة الإسلامية: غير أن التيار الفيلوني سرعان ما تراجع وغاب غيابا تاما الى غاية القرن 9م، بداية الحركة الفكرية الإسلامية في بغداد، بمعنى احتكاك اليهود وتعايشهم مع المسلمين كان دافعا لاشتغالهم بالقضايا الفلسفية، حيث تمكن مفكرو اليهود من ترجمة مؤلفات الفلاسفة المسلمين وشروحاتهم للفلسفة اليونانية، فظهرت مدارس تحاكي المدارس الإسلامية كمدرسة ابن سينا اليهودية ومدرسة الغزالي اليهودية والرشدية اليهودية التي من أهم ممثليها موسى بن ميمون وإسحاق البلاغ.

و يمكن أن نستنتج أن الفلسفة اليهودية هي نتيجة تضافر جملة من العوامل الداخلية المتمثلة في الكتاب المقدس في عهده القديم، و المشنا، التلمود، و عوامل خارجية تتمثل في الفلسفة اليونانية و الإسلامية.

1-حسن ظاظا، المرجع نفسه، ص33،33.

1-إبراهيم مدبول و يوسف كرم "دروس في الفلسفة"(دار المعارف، القاهرة،ط1، 1962) ص ص111- 141,

4.1-مباحث الفلسفة اليهودية.

تناولت الفلسفة اليهودية جملة من المباحث تعود في أساسها الى المشكلة الرئيسية التي اشتغلت بها، و هي مشكلة التوفيق بين الوحي اليهودي و العقل الفلسفي، تحت تأثير الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية، و يمكن تنظيم و توضيح مباحثها كالتالي:

1-مبحث العقل و الايمان: هو المبحث الرئيسي الذي تتفرع عنه بقية الموضوعات، فهي تتناول هذا المبحث من حيث امكان التوفيق بين الحقيقة الدينية اليهودية و الحقيقة الفلسفية، و هل العقل قادر على معرفة الحقائق الدينية، و حدود العقل أما النص المقدس المنزل، فمثلا فيلون رأى أن حقائق الفلسفة مأخوذة من التوراة، فهذه الأخيرة أسبق من الفلسفة، و أن فلاسفة اليونان أخذوا من التوراة، و أفلاطون ما هو الا موسى يتكلم اليونانية، فحاول قراءة التوراة بمصطلحات أفلاطونية حتى يثبت ذلك، و يبين أن الحقيقة واحدة، أما إسحاق البلاغ المنتمي الى الرشدية اليهودية، فقال بالحقيقتين: حقيقة دينية، و حقيقة فلسفية، و هو يجعل العقل مصدرا للحقيقة دائما، و معيارها هو البرهان، لكنه يرى أنه على العقل الإنساني الباحث عن الحقيقة أن يبحث عنها بعيدا ب عن الدين حتى ينتهي من عمله، و عندئذ يمكنه الرجوع الى الكتاب المقدس لمعرفة تعليمه بالنسبة للمسألة التي درست بالمنهج العقلي السليم، و في هذه الحالة نجد أنفسنا أمام احدى ثلاث حالات: اما أن يتفق الكتاب المقدس مع الحقيقة الفلسفية، و اما أنه لم يقل شيئا بصدد هذه المسألة، و اما أن يناقضها، و في هذه الحالة علينا أن نؤمن بالنص الديني ايمان المعجزة، لأنها نظريات الإلهية خص بها الله الأنبياء، فهي قدرة فائقة لنطاق الطبيعة، بمعنى البلاغ يقول بوجود حقائق نبوية فائقة للطبيعة يعجز العقل بقدراته الطبيعية عن ادراكها، و هي حقائق تدرج ضمن المعجزات.**(1)**

2-مبحث الالهيات (اللاهوت العقلي): يهتم بالبحث في وجود الله و صفاته و علاقته بالعالم، و من أبرز قضاياه اثبات وجود الله بالعقل، و قد برر ابن ميمون على ذلك بأدلة أخذها من فلسفة أرسطو كدليل العلية و دليل الحركة، و و ممكن الوجود و واجب الوجود، أخذه من ابن سينا، و التأكيد على

و التأكيد على وحدانية الله و تنزيهه و نفي مشابهته للمخلوقين، و يهتم بصفات الله من حيث هل هي

1-زينب محمود الخضيري "**أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**"" **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" (دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2007) ص204.

إيجابية أم سلبية، و عناية الله بالعالم و الانسان، و قد تناول ابن ميمون هذه القضايا متأثرا بالفلسفة الإسلامية و علماء الكلام، حيث نجده يعرض في كتابه "دلالة الحائرين" أراء الفرق الكلامية منتقدا بعضها، مستخدما المنهج الكلامي العقلي في تحليل القضايا الكلامية، رافضا التجسيم، الذي قالت به المجسمة، و بعض الفرق اليهودية التي كانت تروج للفهم الحسي للرب، فقال بوحدانية الله و عدم حسيته، و بارتفاع الحسية عن الله ترتفع جميع الصفات الدالة عن المكان و القرب و الدنو و اللمس و التقدم، مؤولا الأيات الدالة على الحسية في التوراة تأويلا عقليا.**(1)**

3-مبحث الانسان و النفس: اهتمت الفلسفة اليهودية كذلك بحقيقة الانسان و مصيره، و ماهية النفس و خلودها أو بقاؤها، و علاقة النفس بالجسم، و السبل المؤدية الى تحقيق السعادة الإنسانية و الكمال الإنساني، فقد اعتبر فيلون الاسكندراني أن غاية النفس هي الوصول الى الله و الاتحاد به، متبعا أربع درجات لتحقيق هذه الغاية، و ذلك على الطريقة الأفلاطونية، بداية من الدرجة الأولى، و هي معرفة حسية ناقصة يشترك فيها عامة الناس، ثم معرفة ترقى الى سلم الوسطاء، ثم المعرفة التي تصل الى الوسيط الأول (اللوغوس) و أخيرا الدرجة الرابعة، أين تدرك النفس الله ذاته.**(2)**

4-مبحث الكون و الطبيعة: تناولت الفلسفة اليهودية أصل العالم و علاقته بالخالق بالمخلوق، من حيث هل هو مخلوق من العدم (حديث) أم أزلي قديم؟ و نظام الكون و حكمته و علاقة الله بالطبيعة، فمثلا فيلون الاسكندراني رأى أن الله خلق العالم بوساطة اللوغوس (العقل الإلهي) فالله لم يخلق العالم مباشرة، لأنه منزه مفارق، بينما المادة ناقصة، لذلك افترض وسطاء بين الله و العالم قاموا بمأمورية الخلق، على أساس أن الله مقدس و طاهر، فلابد أن يكون بعيدا أن أشياء العالم الخارجي المدنسة، و لا يدنس نفسه بهذا العالم المحسوس.**(3)**

5-مبحث النبوة و الوحي: من أهم مباحث الفلسفة اليهودية، لأنه يرتبط بالدين مباشرة، من حيث هل

1-موسى بن ميمون "**دلالة الحائرين**" ص70.

2-مصطفى النشار، "**مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية**"(دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990) ص70،69.

3-المرجع نفسه، ص 62.

النبوة اصطفاء أم استعداد؟ أي هل النبي يختار فقط أم يحتاج الى مؤهلات، و ما علاقة النبي بالفيلسوف؟ أيهما أرقى، النبي أم الفيلسوف؟ فقد رأى فيلون الاسكندراني أن النبوة حالة روحية سامية يرتفع فيها الانسان فوق العالم الحسي، و هو يتلقى المعرفة الإلهية عندما يتجرد من رغباته الجسدية و يصفو عقله، و الوحي عنده أقراب الى الاشراق العقلي أو الالهام الرباني، متأثرا بالأفلاطونية و السمو الروحي، فالمعرفة الحقيقية بالله لا تتم الا بالمساعدة الإلهية، و النص المقدس و الوحي فوق المعرفة العقلية الخالصة.**(1)**

أما موسى بن ميمون فقد قدم نظرية فلسفية في النبوة، و تتلخص في أن النبوة كمال انساني يجمع بين كمال العقل و كمال الأخلاق، و قوة الخيال، و الوحي يتم عبر فيض من العقل الفعال الى عقل النبي و خياله، لذلك النبوة ليست متاحة لكل الناس، بل لمن تتوفر فيه هذه الشروط، و قد جعل موسى عليه السلام أعلى مرتبة، لأنه وجده أصفى و أكمل.**(2)**

6-مبحث الشريعة و الأخلاق: يتناول هذا المبحث غاية الشريعة و أهدافها، و علاقة الأوامر الدينية بالمصلحة الإنسانية، و الفضيلة و الرذيلة، و العدالة و الرحمة، و تهذيب النفوس بالسلوك العملي، و العلاقة بين العقل و الأوامر الشرعية، فمثلا ابن ميمون اعتبر أن أحكام الشريعة ليست اعتباطية بل معللة بأحكام و مقاصد الشريعة التي تهدف الى اصلاح المجتمع و تهذيب النفوس و نشر العدل و إزالة الوثنية، و اعلاء التوحيد، حيث يقول ابن ميمون " و معظم الشرائع انما جاءت في ذلك و غرض القول هو ما يثبت لك، و ذلك أنه قال القصد الأول، انما كان أن تدركوني و لا تعبدوا سواي، أكون لكم الها و تكونون لي شعبا، و هذا التشريع بالتقريب، انما كان من أجل حصول هذه القاعدة، و من أجلها نقلت تلك العبادات لأسمى حتى يمحى أثر عبادة الصنم" و هنا يتفق ابن ميمون مع الشريعة الإسلامية، التي تقوم أحكامها على مصلحة العباد الدنيوية و الأخروية، لقول الشاطبي البنية التشريعية محكومة بقانون المقاصد"**(3)**

1-Encyclopedia de Philosophy, Philo of Alexandria (Standard Encyclopedia of philosophy) full edition, Website ; plato.standford,edu.

2-موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص ص388-395.

3-المصدر نفسه، ص 600.

5.1-أعلام الفلسفة اليهودية

1.5.1- المرحلة الأفلاطونية: فيلون الإسكندراني (30/20ق م-45م)

1-التعريف بفيلون الاسكندراني: و لد ما بين30/20 ق م، و توفي 45م ، عاش في زمن الحواريين، يعد أكبر ممثل للفلسفة اليهودية في المرحلة الأفلاطونية، فيلسوف لاهوتي يهودي مثقف باليونانية في عصره، كانت له مكانة عظيمة من بين أبناء الجالية اليهودية في عصره، و هو رائد الدراسات التوفيقية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، و قد درس الفلسفة اليونانية و تأثر بها و خاصة فلسفة أفلاطون الى درجة أنه كان يلقب ب"أفلاطون اليهود" ذلك أن فلسفته كانت تقوم على التوفيق بين التوراة و فلسفة أفلاطون، مع العلم أن التوراةكانت لا تقرأ الا بالترجمة اليونانية، في ظل الانتشار الواسع للثقافة اليونانية، و قسم الباحثون مؤلفاته الى3 أقسام: **-كتابات فلسفية محضة:** المجازيات، موضوعة في خلق العالم في ستة أيام في دوام العالم، في العناية الإلهية.

-كتابات في شرح التوراة (الأسفار الخمسة): مسائل في سفر التكوين، حياة موسى، عرض الشريعة، و قد شرح التوراة بالتراجم اليونانية للنصوص العبرية التي غزت العقول في ذلك العصر.

كتابات في التبشير والرد على المخالفين: اعتذار من اليهود، كتاب الفروض.

2- فلسفته: ان السؤال الذي يطرح نفسه عند ما نتناول فلسفة فيلون هو: **هل فيلون فيلسوف دين يتناول الدين تناولا عقليا فلسفيا أم هو رجل دين يدافع عن الدين اليهودي ويفسره تفسيرا عقليا في عصر انتشرت فيه الثقافة الفلسفية اليونانية؟**

لقد كان يجمع بين الاثنين، فقد كان يهوديا حار الايمان حسب تعبير "اميل برييه" يحافظ ويدافع عن الشعائر والتقاليد الدينية لشعبه، وكانت مهمة الفلسفة عنده تنحصر في البرهنة على أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق الفلسفية متفقان منبعهما واحد هو الله، أي بين رجل الدين الذي يسعى الى تأويل الدين تأويلا* عقليا و بين الفيلسوف الذي يسعى الى معرفة الله بالعقل تكامل، فالفلسفة و الدين معا يقودان الى معرفة الله، هذا بعد أن حاول اليهود اظهار أن دينهم يحتوي على فلسفة وهي أسمى وأقدم من فلسفة اليونان، لذلك فلاسفة اليونان هم من أخذوا أراءهم ونظرياتهم من التوراة.(1) و لإثبات أن

1مصطفى النشار "مدرسة الإسكندرية الفلسفية و التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية" (دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990) ص45،45.

hermeneuein-*-الهيرمونطيقا: مشتقة من الفعل اليوناني، و الاسم (هرمس) هو رسول الألهة الألمب الذي كان يتقن لغة الألهة،و له القدرة على معرفة ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم و ينقلها الى أهل الفناء أي الى البشر، و بهذا المعنى أخذت هرمونيطيقا معنى هذا الفهم و تأويل النصوص، و أخذت معنى التفسير الذي يكشف ما هو خفي و مستور وراء hermentics(lcs)النص، و هذا ما يقوم به المؤول، و مصطلح (هرمونيتيكس) الذي ينتهي ب(اكس) يشير الى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، فالتأويل في مراحله الأولى يعني تفسير الكتاب المقدس، لكن التفسير يختلف عن التأويل، فالتفسير هو الكشف و الاظهار يتعامل مع اللفظ، يكون على ما استعصى على الفهم، أو لبس وغموض، وظيفته بيان وضع اللفظ اما حقيقة أو مجازا، بينما التأويل يتعامل مع المعنى ووظيفته تفسير المعنى الباطني.

فلاسفة اليونان و خاصة أفلاطون قد أخذوا من التوراة اصطنع فيلون منهج التأويل، فحاول قراءة التوراة بمصطلحات أفلاطونية، و يثبت وحدة الحقيقة.

و لابد من الإشارة الى أن طريقة التأويل المجازي أو الرمزي كانت مستعملة استعمالا شائعا قبل فيلون عند الاغريق، فكانت مطبقة على الأساطير الاغريقية، ثم عند الرواقيين الذين استعملوا التأويل المجازي بشكل واسع،فكانوا يبحثون عن المعنى المجازي الذي كان ينسب الى الألهة الاغريقية و صفاتها، فزيوس كان يمثل عندهم نارهم الفنانة.(1) و يرون في الواحد رمزا للخير.

-1.2-منهج التأويل الرمزي عند فيلون: يرى فيلون أن ما هو حق من الفلسفة هو ما نجده من التوراة من حكمة، فما هو خاص من النصوص الدينية له معنى مجازي يهدف اليه، و هذا المعنى لا يفهمه جميع الناس بل الخاصة منهم فقط، لذلك كان فكره يظهر دائما في شكل تأويل لنصوص التوراة، و غرضه إيجاد المعنى الخفي وراء المعنى الحرفي الذي قصده الله، فهو يرى **أن المعنى الحرفي(اللفظي) يشبه الجسم و المعنى الخفي يشبه الروح، و مع ذلك لا يجب اهمال المعنى الحرفي، بل يجب مراعاة الجسم و الروح معا(2)**

2.2-نماذج من التأويلات الرمزية لفيلون: كان يهود الإسكندرية و من بينهم فيلون يفسرون التوراة مثلما يفسر الاغريق قصائد هوميروس، فكان يفسر الفصل الأول من سفر التكوين بمصطلحات أفلاطونية كالتالي: ان الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الانسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب الى الأرض هو" أدم" و أعطاه "الحس" و هي "حواء" معونة ضرورية له، فطاوع أي خضع العقل للحس و أنقاد للذة، و هي الحية التي وسوست لحواء، فولدت النفس في ذاتها الكبرياء و هو "قابيل" و جميع الشرور، و انتهى منها الخير،و هو "هابيل" و ماتت موتا خلقيا. كما كان يؤول زواج سيدنا إبراهيم بسارة رمز لاتحاد النفس الصالحة بالفضيلة(3). و ذلك في اطار التوفيق بين فلسفة أفلاطون و الديانة اليهودية "فأفلاطون ما هو الا موسى يتكلم اليونانية"

يؤول فيلون الأية " انا، اله إبراهيم واله إسحاق و اله يعقوب"(سفر الخروج، 0، 6) تأويلا رمزيا على أنها تمثل مصادر ثلاثة للمعرفة على الطريقة الأفلاطونية، و هي:

-طريق المعرفة أو الدراسة (التعلم): و هي طريق إبراهيم.

-طريق المجاهدة و الزهد: هي طريق يعقوب، و هي طريق الصوفيين.

1-اميل برييه "تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنيستة و الرومانية"ج1، ت/ جورج الطرابيشي(دار المعارف، القاهرة،ط1) ص ص 61-65.ـ

2-المرجع نفسه، ص45.

3-مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص45.

طريق الأنبياء: و هي هبة الله، أو نعمة طبيعية عفوية يمثلها إسحاق.(1)

كما اصطنع فيلون كذلك الترميز العددي المشهور عند الفيثاغوريين، فيقول " ان الواحد غير مقسم، فهو صورة العلة الأولى و موجد النفس و الحياة، و لكن الاثنين مقسم، فهو مبدأ الشقاق و أخو الشر" (2) انه تأويل على غرار الفيثاغوريين و الأفلاطونيين لقصص الميثولوجيا اليونانية. و غرض التأويل الفيلوني هو الدفاع عن العقيدة الموسوية ضد من اتهموها بأنها كتابة أساطير، و في نفس الوقت جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة تمثل قانون الطبيعة، غير مختصة بزمان ومكان ما، و تخليص الشريعة اليهودية من طابعها السياسي، فاليهودي دينا لا جنسية(3)

3,2-ميتافيزيقا فيلون: : يرى أفلاطون اليهود أن الله يمثل نقطة البداية لمن أراد ادراك حقيقة العالم و الوجود، و هو يتصف بجميع صفات الكمال، و هي: الله غير محدد، لا شيء يشبهه، ، مفارق للعالم، و مع ذلك يعني به، لأنه العلة الأولى له، انه "أبو العالم و ملكه" و هو الوجود الخالق الحر، لا يوجد في مكان و لا في زمان، لأنه هو نفسه خالق المكان، يتصف بالسمو المطلق، يفوق في سموه الخير بالذات و الجمال بالذات، مكتف بذاته، لا نهائي و مجرد من الصفات، لأن إضافة أي صفة له تجعله ينزل الى مستوى الكائنات المخلوقة و المحدودة، بسيط غير مركب من جسم و نفس أو هيولى و صورة، أزلي و ثابت، و هو واحد، لأن طبيعته بسيطة غير مركبة، و يصفه بتشبيهات أفلاطون للإله "الشمس المعقولة" "الخير الأول" "منبع الفضيلة" "منبع العلم" "أفضل من الفضيلة" و الجديد في فكر فيلون هو محاولته نفي الصفات الدالة على الجسمية و المكان عن الله، لذلك فمن أراد معرفة الله عليه أن يحاول ادراك ما وراء العالم المحسوس، بل ادراك ما وراء العالم المعقول، و التباين بين الله و العالم عنده يرتكز على أساس أخلاقي ديني، فالله مقدس و طاهر، فلابد أن يكون بعيدا عن أشياء العالم الخارجي، و لا يدنس ذاته بأشياء العالم المحسوس، و ما يلاحظ أن هذه الصفات هي مزيج من تأثره بالفلسفة اليونانية و بالديانة اليهودية(4) التي كان حار الايمان بها و يدافع عنها دفاعا شديدا.

1-عبد المنعم الحفني "**الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية** " دار المسيرة، بيروت، ط1، 1980) ص 161.

1-المرجع نفسه، ص141.

2-مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص61.

3-المرجع نفسه، ص62.

وإذا كانت ميتافيزيقا "فيلون" تقول باله متعال، مفارق للعالم، ومع ذلك خالق له، بما يحتويه من كائنات معقولة، وكائنات محسوسة، فكيف يمكن لله المتعالي المفارق أن يقوم بفعل الخلق و يرتبط بالكائنات الناقصة؟

4.2-خلق العالم وافتراض الوسطاء: يرى "فيلون" أن الله خلق العالم من العدم، و الله لا يرتبط بالكائنات الأدنى الناقصة مباشرة في خلقه للعالم، بل عن طريق الوسطاء أو الوسيط أو اللوغوس،(1) فما هو اللوغوس؟

-طبيعة اللوغوس ووظيفته: اللوغوس عنده نوعان: اللوغوس الباطني أو النفسي (العقل)، و اللوغوس الخارجي: و هو الكلام أو التلفظ.

وهذان النوعان يوجدان في الله وفي الانسان، واللوغوس في الله، اما باعتباره العقل الإلهي أو باعتباره كلمة الله، وهناك ارتباط وثيق بينهما، و أفكار العقل و كلمته يوحي بها الى نبي، و من ثمة كلمة الله هي الناموس الإلهي أو الكتاب المقدس و هي أسفار موسى الخمسة، و هي القوة الموجهة للعالم، و هي الفلسفة الحقيقية و المصدر الأول لينابيع المعرفة، و الحكمة باعتبارها الكلمة الخالدة لا تفنى.

اللوغوس الإلهي هو الوسيط الأول و هو مجرد أداة الله الخيرة التي خلق بها العالم، و هو الابن البكر، هو الابن البكر، رئيس الملائكة، فقد كان وجوده ضروريا لخلق العالم من العدم، و الوسطاء عنده كثيرون: أولهم اللوغوس نفسه، أي كلمة الله أو ابن الله، وتليه الحكمة الإلهية*، ويستخدمهما أحيانا كمترادفين، (2) ان اللوغوس أحيانا هو الوسيط الذي خلق به الله العالم، وبواسطته نعرف الله، و يشفع لنا عند الله، و هو ملاك الله المذكور في التوراة، الذي ظهر للأنبياء و أعلن لهم أوامر الله، و تارة هو قانون العالم و قدرة على الطريقة الهيروقليدية و الرواقية، و تارة أخرى، هو النموذج الذي

1-المرجع نفسه، ص 65.

*-لابد من الإشارة الى أن اميل برييه في كتابه "الأراء الدينية و الفلسفية لفيلون الاسكندراني" يميز بين اللوغوس الإلهي و الحكمة الإلهية، و يضع الحكمة الإلهية في المرتبة الثانية.

2-اميل برييه " **الأراء الدينية و الفلسفية لفيلون الاسكندراني**" ت. أحمد يوسف موسى (مطبعة مصطفى ألباني حلبي و أولاده، مصر، ط1، 1954) ص 175.

خلق الله على حسبه العالم. (1) وينقسم الى:

1-الحكمة الإلهية: و تمثل معرفة الله الكاملة لنظام الكون و ترتيبه.

2-**انسان الله أو أدم الأول:** ميزه عن الانسان المخلوق من طين، فالأول عقل انساني محض يقود النفس، فهو غير فاسد، أما الانسان العادي مركب من جسم وروح، فهو فاسد.

3-**الملائكة:** اعتمد على العهد القديم في وجود ملائكة يسميهم الفلاسفة، ودورهم يتمثل في نقل أوامر الله.

3-**الروح الإلهية:** تمثل حضور الفعل الإلهي في العالم، تمنح الحياة و العقل في الانسان، أو الحضور الإلهي داخل الانسان، بمعنى الانسان ليس كائنا ماديا فقط، بل يحمل داخله بعدا الهيا، يتمثل في العقل و القابلية للمعرفة الروحية، و لا تظهر في الانسان فقط بل تظهر في العالم ككل، فهي تمنح الحياة في العالم، في الوجود و الحركة و النظام.

4-**القوى الإلهية:** هي كائنات كثيرة من الملائكة و الجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية، ومنها ما له صلة بالعالم، و هي حاكمة وسيدة عليه، ومنها قوى لها صلة بالإنسان الخاطئ ترشده و تحميه، و هي ملجأ للنفس التي تسعى الى الخلاص.

أخذ فيلون فكرة اللوغوس عن الرواقيين الذين كانوا يرون لوغوسا للطبيعة تحدث بحسبه حوادث العالم و أمور الكون.(2)

و يرى "فيلون" أن الله خلق العالم المعقول من العدم، لأن الأرواح خالية من المادة، و قد جاءت عن الله، أما كل ما هو مادي محسوس فلا يمكن أن يكون الله صانعه مباشرة، و هنا يأتي دور "الوسيط"، فالعالم المحسوس كان نتيجة جعل الوسطاء بين الله و المادة، حيث يقول " ان اله حينما قال "لنضعن الانسان على صورتنا و مثالنا" خاطب وسطاء و وكل اليهم صنع الجزء الفاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو به الجزء الروحي، لأن الانسان مزيج من الخير و الشر، و الله منزه عن الشر،

1-يوسف كرم " **تاريخ الفلسفة اليونانية**" (مؤسسة الهنداوي، ط1، 2014) ص 288.

2-اميل برييه، المرجع نفسه، ص 123.

فلابد أن يكون من صنع مبدأ الشر في الانسان أي جسمه كائن غير الله.(1)

5.1-العالم المعقول والمادة: يعتقد فيلون أن الله حينما أراد أن يخلق العالم، خلق العالم المعقول و أدرك المثل المعقولة التي يتكون منها هذا العالم ثم خلق نموذجه المادي، أي خلق عالم محسوس مادي يشبه العالم المعقول و هو نفس الرأي الأفلاطوني، و يبدو أن المثل بالمعنى الأفلاطوني أودعت عند فيلون في اللوغوس الإلهي، أي جعل هذا العالم بمثابة كائن متوسط ضمن سلسلة الكائنات المتوسطة

العديدة و هناك حقيقة يرددها فيلون هي أن الله رغم أنه مصدر الأشياء كلها، الا أنه ليس مصدر المادة الأولى قبل أن تتشكل في صورتها الحالية، أي قبل أن تصير العالم المحسوس، فالله عنده ليس خالق المادة، لأن المادة في اعتقاده مصدر شر، و لا يمكن أن يخلق الله شيئا يكون شرا، لذلك ترك الله مسألة خلق المادة لكائن من الكائنات المتوسطة.

و يبدو أن هناك ارتباك في فكر فيلون، فأحيانا يعتبر اللوغوس الإلهي يحتوي بداخله العالم المعقول، و تارة أخرى يعتبر العالم المعقول هو المحل الذي يحتوي على اللوغوس الإلهي، و تارة يعتبر العالم المعقول هو اللوغوس الإلهي، و سبب هذا الارتباك هو محاولة فيلون التوفيق بين الأراء الأفلاطونية و الأراء الرواقية، لأن الرواقيون يقولون بمبدأ هو الله (وحدة الوجود) بينما أفلاطون قال بمبدأين العالم المعقول و الصانع، فحاول فيلون أن يدمج بين النظريتين معا، فقال بالعالم المعقول رغم أنه يختلف عن الله الا أنه صادر عنه و تابع له، أي جعل هذا العالم كائن متوسط ضمن سلسلة الكائنات المتوسطة العديدة.(1) لكن، هل الله خالق المادة التي صنع منها العالم المادي المحسوس؟

يرفض " فيلون" أزلية المادة التي قال بها أفلاطون، كما يرفض أزلية العالم عند أرسطو، و رغم ذلك يقول بأن الله ليس مصدر المادة الأولى قبل أن تتشكل في صورتها الحالية و تصير العالم المحسوس،

1-مصطفى النشار، المرجع نفسه "**مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية**" ص ص 66-68.

المرجع نفسه، ص69.

فالله ليس هو خالق المادة الأولى، و السبب الرئيسي وراء رأيه هذا هو اعتقاده بأن المادة مصدر شر، و لا يمكن أن يخلق الله شيئا يكون شرا على مخلوقاته، و ترك مسألة خلق المادة لكائن من الكائنات المتوسطة،(1) و مع ذلك يشير "اميل برييه" في كتابه "الأراء الدينية و الفلسفية لفيلون الاسكندراني" أن

"فيلون" كان يقول بمادة موجودة من قبل، و هو يشير اليها و يذكرها أحيانا بتعابير أفلاطونية، مثل قوله "انها يكون عنها كل شيء كما يكون عن الأم" و هو يشير الى أن بعض الشارحين لفلسفته يرون أن كثير من أرائه لا تفهم الا بافتراض الخلق من العدم، مثل قوله "الاله لم يخرج الأشياء من الظلمات الى النور فقط، و لكن ما كان منها غير موجود سابقا قد خلقه أيضا، انه ليس صانعا فقط، بل خالقا" و هناك دليل أخر هو قوله " ان الاله خلق مع الأجسام المكان و الزمان" فاذا كانت المادة جسمية، فهذا دليل على الخلق من العدم، و أقوى دليل على الخلق من العدم هو أن الله خلق الكائنات أدخله فيلون في مسألة خلق العالم الى الفلسفة، ليست الخلق من العدم، وانما الايجاد على درجات مختلفة المعقولة التي هي بمثابة كائنات متوسطة، التي أسندت اليها مهمة خلق العالم، ويمكن القول أن الجديد الذي

بوساطة كائنات وسطاء بينه و بين العالم. (2)

3-الأخلاق و الحياة الروحية: يرى فيلون أن غاية النفس هي الوصول الى الله و الاتحاد به، و هذه الغاية لا تتحقق الا عبر أربع درجات من المعرفة على الطريقة الأفلاطونية:

1-معرفة ناقصة جدا يكتسبها الانسان بالنظر الى موجودات الله، والكثيرون من الناس يقفون عند هذه الدرجة.

2-معرفة ترقى الى سلم الوسطاء.

3-المعرفة التي تدرك اللوغوس أو أعلى الوسطاء، الوسيط الأعظم.

4-المعرفة التي تدرك الله ذاته، و هذه الدرجة خاصة بأهل الكمال أمثال موسى.

1-المرجع نفسه، ص 69.

2-اميل برييه، المرجع نفسه، ص ص 117-120.

و النفس الراغبة في ادراك الحقيقة يمكنها أن ترتقي في سلم الوسطاء اذا ما تطهرت بالزهد و أكثرت من العبادة الباطنية، و هذا التطهير لا يمكن أن يتم الا اذا أدرك الانسان بطلان المحسوسات، و أدرك أنه عالم زائل، و قد استخدم فيلون حجج الشكاك للتقليل من قيمة المعرفة الإنسانية و من قيمة العالم المحسوس، لأن الشك في نظره يثبت للإنسان عجزه و من ثم يدفعه دفعا نحو الله، ففي داخل

الانسان استعداد روحي لتقبل العقيدة الدينية و الاقبال على الحياة الروحية عندما تغلق أمامه منافذ العقل البشري، و هذا يعني أن فيلون يرى أن استخدام الشك ليس ليدفع صاحبه الى التشاؤم مثلما كان عند اليونان و بالخصوص السفسطائيين، بل ليدفعه الى الطريق الحقيقي و هو طريق الايمان و الحياة الأخروية، فالعقل عندما يكون عقلا خالصا جدا يدخل الى العالم المعقول، و يحدث تحول داخلي، فينفصل عن حياة المادة فيتقرب الى الله، فتكون حياة الانسان ليست مثل الانسان العادي بل النبوة تتطلب تحولا داخليا يتيح له الوصول الى الله.(1)

و تظهر في هذه النزعة الصوفية الفيلونية تركيب بين الفلسفة الأفلاطونية و الثقافة الشرقية المصرية و الرواقية، ففطرة التطهير الأخلاقي و تحول الكائن الى كائن الهي مأخوذة من كتاب الموتى عند الفراعنة المصريين.(2)

1-مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص70.

2-المرجع نفسه، ص71

.

2.5.1-المرحلة الإسلامية من الفلسفة اليهودية (الأرسطوطاليسية- الرشدية):

موسى بن ميمون(1135-1204)

تمهيد: تواجد الفكر اليهودي في الأندلس دليل على تواصل الثقافات فيما بينها، و خير دليل على ذلك تأثر الثقافة اليهودية بالفلسفة الإسلامية في ظل الخلافة الإسلامية الى درجة أن أطلق بعض الباحثين على كل ما أنتجه اليهود في المجال الفلسفي تعبير الثقافة المتأسلمة، و من المتأثرين بالثقافة الإسلامية موسى بن ميمون. و قد رأى بعضهم أنه من غير الممكن أن نتعامل موسى بن ميمون بوصفه يهوديا، بل هو من فلاسفة الإسلام، لأن انتاجه الذي كتبه باللغة العربية أو العبرية يتطرق الى قضايا الذات و الصفات الإلهية، و خلق الكون و الفساد، و النفس البشرية، و الجبر و الاختيار و السعادة الإنسانية، و هي قضايا في مجملها محاور الفلسفة الإسلامية، و قد تناول ابن ميمون ميمون هذه القضايا على نحو شديد التأثر بابن رشد و الفارابي و ابن سينا و الغزالي، و لأن البيئة التي نشأ فيها هي بيئة إسلامية.

1-التعريف بموسى بن ميمون: ولد بقرطبة بالأندلس سنة 1135م، درس على يد أبيه مبادئ الديانة اليهودية، و في اقامته في فاس بالمغرب درس الى جانب التوراة التلمود مؤلفات أرسطو، و شراحه المسلمين: الفارابي و ابن سينا، و درس الطب في مؤلفات جالينوس، و ابوقراط، و ابن سينا، و محمد بن زكريا الرازي، غير أن ضغط الموحدين و اشتدادهم على اليهود دفعه الى الهجرة الى فلسطين، لكن اشتداد الحروب الصليبية بقيادة صلاح الدين الأيوبي في فلسطين دفعه الى مغادرة فلسطين الى مصر، حيث كان اليهود يعيشون في ظل التسامح الديني أيام الخليفة العاضد في مصر (1160-1166م). مارس مهنة الطب، حيث كان طبيبا خاصا لابن صلاح الدين الأيوبي الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لمدة عامين(1198-1200م)، مكث 30 سنة في مصر يعالج المرضى، و يؤلف كتب في الطب و الفلسفة. توفي بمصر في 1204م

-**مؤلفاته:** يمكن تقسم مؤلفاته الى:

-**كتب في الطب:** وهي 10، منها اختصار الكتب الخمسة عشر لجالينوس، مقالة في البواسير و علاجها، مقالة في تدبير الصحة، مقالة في السموم.

-**كتب في الفلسفة و اللاهوت الديني:** كتاب "دلالة الحائرين" كتبه باللغة العربية و بعض فصوله بالعبرية، "تثنية التوراة" كتبه بالعبرية (رتب فيه كل المواضيع الرئيسية في التلمود على نحو مبسط)، "شانوراه" (عبارة عن شرح للمشنا) "سراج الدارسين"، مقال "في صناعة المنطق"

2-أراؤه الفلسفية: السؤال الذي يطرح نفسه: الى أي مدى يمكن التعامل مع موسى بن ميمون بوصفه فيلسوفا؟ هل أعماله الرئيسية المتمثلة في دلالة الحائرين و تثنية التوراة تعد أعمالا فلسفية أم أنها أعمالا خاصة بالشريعة اليهودية أم أنها تخص المجالين معا؟

أشار ابن ميمون في كثير من مرة في كتابه "دلالة الحائرين" الى أن هذا الكتاب يتعلق بالدين، بينما باحثون أخرون رأوا أن ما دام هذا الكتاب و أعمال أخرى تبحث في التوتر القائم بين الايمان و العقل، فاءن هذا العمل يعد عملا فلسفيا.

1.2-التوفيق بين الفلسفة و الديانة اليهودية: هي المشكلة الرئيسية التي عالجها "ابن ميمون" في كتابه "دلالة الحائرين" و في هذه المشكلة يظهر تأثره بالفلاسفة المسلمين و خاصة ابن رشد منتهجا منهجه العقلي في التوفيق بين الفلسفة الأرسطية و الشريعة اليهودية، و يتضمن الكتاب عرض توفيقي لأراء الفلاسفة اليونان و الفلاسفة المسلمين، و يقدم توفيق انتقائي بين الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية، و هو يرى أن كتاب العهد القديم يتضمن ألفاظا عامة مشتركة المعاني، سطيحة بسيطة، موجهة للعامة، و معاني خاصة خفية موجهة للصفوة من الناس، و كتاب "دلالة الحائرين" غير موجه للدهماء أو العامة من الناس، و انما موجه للصفوة منهم أو لطالب مثل تلميذه "يوسف بن يهودا" الذي درس التوراة و الفلسفة و له دراية بالعلوم الحقيقية، و غرضه من هذا الكتاب هو شرح بعض المفردات الغامضة الواردة في أسفار التوراة عن طريق التأويل، و هو يرى أن المرء الذي درس الفلسفة يقف حائرا

مرتبكا بين مفترق طريقين: طريق الايمان، و طريق العقل، بين المعتقدات اليهودية و الحقائق الفلسفية، و عليه أن يختار أحد الطريقين: طريق التوراة، التي تقدم نظرة للحياة و طريق الفلسفة، التي تقدم نهجا نقديا في التفكير، و اذا اختار المرء أحد الطريقين سيفقد الأخر، و لتجنب هذا الارتباك و الحيرة، التي تثيرها بعض فقرات نصوص العهد القديم لابد من استخدام التأويل لهذه النصوص الغامضة، و هو يقول "ان أقصى ما نأمل فيه هو الشفاء من الحيرة"(1)

2.2-منهج التأويل عند موسى بن ميمون: يميز "ابن ميمون" في التأويل بين مستويين من الخطاب النصي: **المستوى الظاهري من النص،** و هو المعنى الحرفي من النص، و **المستوى الباطني،** يمثل المعنى الداخلي الغامض للكلمات، و أطلق عليه أسرار النص، و هو منهج انتهج حاخامات اليهود، و من قبلهم "ابن رشد"، و يستخدم منهج الكتمان أو الاخفاء، الذي استخدمه "ابن رشد" عند مناقشة القضايا المتعلقة بالعلم الإلهي، بل يحذر من كشف التأويلات الفلسفية للعامة مثلما حذر ابن رشد، و قال لا يحل لأهل التأويل كشف التأويلات للخطابيين، فابن ميمون رأى عند إخفاء هذه القضايا على العامة سيصبح من مقدورهم فهم النص من منظور سطحي، بل رأى من الخطر البدء بدراسة القضايا الميتافيزيقية الا اذا وصل الانسان عن طريق التعليم الى درجة التأمل البرهاني و فهم مبادئ المنطق، كشف له عن الحقائق الميتافيزيقية،(2)

و يضع ابن ميمون **شروط للتأويل:**

1-تمار رودافسكي "**موسى بن ميمون**" ت/ جمال رفاعي (دار الأفاق للنشر و التوزيع، ط1، 2013) ص49.

2-موسى ابن ميمون "**دلالة الحائرين**" الجزء الأول (مكتبة الثقافة الدينية، عدم وجود رقم الطبعة و سنة الطبع) ص ص5-7.

1-يجب أن يكون الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله على المعنى الخفي، أي يكون رمزا و درجة أولى نحو المعنى الخفي.

2-يجب أن يكون المعنى الخفي أليق و أجمل من المعنى الذي يدل عليه النص الحرفي.

3-نعود الى التأويل اذا كان التصور الذي أخذ حرفيا يؤدي الى التجسم، فهو ينطلق من المعنى العقلي اليقيني، فالله ليس جسم، لا يحل في مكان، بسيط...الخ و عندما يواجه ظاهرة تخالف هذا الأصل مثل نزول الله، يؤول النص بما ينسجم مع الأصل.

4-نلجأ الى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الظاهري الذي يوجد في النص،

5-أن لا نصل بسبب التأويل الى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة، لهذا ترك النصوص التي تقول بحدوث العالم، لأنه لم يقل بقدم العالم مثل أرسطو، و انما خالفه في ذلك.

6-أن لا يذاع التأويل الا على القليل لفهمه(الخاصة) أي على الذي يكون مستعدا له، و يشترط ابن ميمون معرفة المؤول للغة و التحكم في معانيها.(3) و هنا يظهر تأثره بابن رشد جليا، الذي رفض إذاعة التأويل على الخطابيين، لأنه قد يؤدي التأويل الى التشكيك في ايمانهم.

3.2--نماذج من تأويلات موسى ابن ميمون: يحاول ابن ميمون التوفيق بين فلسفة أرسطو و ما هو وارد في سفر التكوين، فالعالم حسب أرسطو يتكون من العاصر الأربعة: الماء، الهواء، النار، التراب، و يفسر ابن ميمون كلمة الأرض الواردة في سفر التكوين على أنها التراب، أي أحد العناصر الأرسطية الأربعة، و في نفس لبوقت باعتبارها عالم ما دون القمر(الأرض)، و هو يقول " و مما يجب أن تعلم أن الأرض اسم مشترك، يقال بعموم و بخصوص، و أما بعموم فعلى ما دون القمر،

3-محمد يوسف " **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصور الوسطى**"(هنداوي، سي أي سي، طبعة الكترونية) 2018) ص121،122.

أعني اسقاطات العناصر الأربعة، و يقال بخصوص على الواحد منها و هو الأرض"(1) و دليله على ذلك نص سفر التكوين "و كانت الأرض خربة و خالية و على وجه القمر ظلام و روح الله"(2) " و يسمي الله اليابس أرضا"(3) و يؤول نصوص التوراة من ناحية العناصر الأربعة: الأرض، الماء، الروح و الظلام، يؤول الروح على أنها الهواء، و الظلام على أنه النار، لأن النار الاسطقسية ليست هي النار الحسية الملتهبة المنيرة، بل هي نار شفافة.

يؤول ابن ميمون تشبيه التوراة لله بالصخرة تأويلا فلسفيا، بمعنى الاله هو المبدأ الأول و العلة الأولى، لأن طبيعة المبدأ موجودة فيما اقتطع منه، و بحسب هذا المعنى الأخير نسمي الله صخرة، فهو المبدأ و السبب الفاعل لكل ما سواه، غير أن هذا التأويل يمكن أن يعني في الوقت نفسه وحدة الوجود، لأنه يؤكد على أن المادة التي صنع منها العالم جزءا من الله. (4)

4.2-أسس الايمان في العقيدة اليهودية: يحدد موسى ابن ميمون أسس الايمان في العقيدة اليهودية، فالتمتع بنعيم الأخرة و الخلود لا يتحقق الا بالإيمان ب 13 مبدأ، و هي: 1-وجود الله. 2-وحدانية الله.3-روحانية الله و لا ماديته.4-أزلية الله.5- العبادة لا تكون الا لله.6-الوحي عبر الأنبياء,7-أولية موسى على الأنبياء.8-وحي الله أنزل في جبل سيناء.9-عصمة التوراة.10-معرفة الله المسبقة

1- محمد يوسف، المرجع نفسه، ص124.

2-سفر التكوين، الاصحاح 1، الأية2.

3-سفر التكوين الاصحاح 1، الأية 10.

4-موسى ابن ميمون، المصدر نفسه "**دلالة الحائرين**" ص 377.

بأفعال البشر.11-الثواب للخير، و العقاب للشرير.12-مجيء المسيح.13-بعث الموتى.(1)

5.2-ميتافيزيقا ابن ميمون:

1.5.2-الله و صفاته: اهتم ابن ميمون بمواجهة الاعتقادات الزائفة عن الله، لأنه كان يكتب في ظل بيئة إسلامية أمنت فيها بعض الفرق بالتجسيم كالمجسمة (المشبهة)، فضلا عن أن كثير من الكتابات اليهودية كانت تروج للفهم الحسي للرب، فهو يقول بوحدانية الله و عدم حسيته، و بارتفاع الحسية عن الله ترتفع كل الصفات الدالة على المكان و الجسمية و القرب و الدنو، و اللمس، و التقدم، لذلك يؤول الكلمات الدالة على الجسمية و المكان الواردة في التوراة تأويلا عقليا، مثل "فتقدم اليه يهودا" تعني الاتصال و الادراك، و لا تعني الدنو المكاني لأن الله تعالى ليس جسما، فهو تعالى لا يدنو و لا يقترب من شيء، و لا شيء من الأشياء يقترب منه، كما تنتفي كل الادراكات الحسية برفع التجسيم فتصير عقلية، مثل "رأيت الرب" و " يرى له الرب" و "أرني مجدك" كل ذلك ادراك عقلي، لا رؤية عين، فالعين لا تدرك الا الأجسام، و الله ليس بجسم، و فعل "القول" أو "الأمر" لا يعني أن الله يتحدث، و انما يعني أن الله يشاء أن يثبت فهما معينا، و كأنه سمع،(2) و عندما يصطدم ابن ميمون ببعض التعابير التي تبرز حسية الرب مثل "تحت قدميه" "و كتبت بأصبع الرب" و "عيون الرب" و غيرها من التعابير، اضطر الى القول بأنها صيغت على هذا النحو لتتواءم مع القدرة العقلية لأغلبية البشر، التي لها تصور واضح عن الأجساد الحسية، و هو يرى أنه لو كان للخالق جسد لكانت له حدود، غير أن

1-تمار رودافسكي، المرجع نفسه "موسى ابن ميمون" ص 51.

2-موسى بن ميمون، المصدر نفسه "دلالة الحائرين" ص71.

الرب مطلق لا حدود له، ومن هنا فان وجوده غير مادي، و لو كانت مجموعة من الألهة لكانت ذات جسد، لأنها تتميز عن بعضها البعض بالأعراض المادية.(1)

2-الأدلة على وجود الله: يقدم ابن ميمون أربع من الأدلة على وجود الله، بعضها مأخوذ من فلسفة أرسطو و البعض الأخر من فلسفة ابن سينا، منها:

- **الدليل الأول(دليل الحركة):** يقوم على أن الأجرام السماوية دائمة الحركة، و من المستحيل أن تتحرك دون وجود محرك، لأن الحركة لا تذهب الى حد نهائي، و هو دليل الحركة عند أرسطو

-**الدليل الثاني(دليل العلية):** يمكن اختصاره في لكل معلول علة و تسلسل المعلولات يوصلنا الى العلة الأولى و هي الله، و هو دليل العلية عند أرسطو.

دليل الإمكان و الوجوب: ان الموجودات في العالم ممكنة، أي يمكن أن توجد أو لا توجد، الممكن يحتاج الى علة توجده، لذلك لابد من موجود واجب الوجود بذاته لا يحتاج الى علة لوجوده و هو الله، و هو دليل أخذه من فلسفة ابن سينا.

دليل النظام في الكون: في الكون نظام محكم و دقيق، وهذا النظام يدل على وجود مدبر ينظم هذا الكون هو الله، و هو دليل مرجعه العام أرسطو، لكنه تأثر بصياغة ابن سينا له و الفلاسفة المسلمين له.(2)

و هو يرى أن العقل يمكنه اثبات وجود الله، لكن ذات الله و صفاته الحقيقية لا يمكن للعقل الإحاطة بها تماما، لذلك يميل الى ما يسمى بالصفات السلبية(فنقول ما ليس الله عليه، لا ما هو عليه) فهو

1-تمار رودافسكي، المرجع نفسه، ص69.

2- المرجع نفسه، ص ص 83-88.

يرى أن المفردات التي تسند الى الرب غير كافية، و هذا انسجاما مع عدم حسية الرب، و هو يقدم منظومة ثلاثية الأبعاد:

البعد الأول: يتضمن الصفات الإيجابية، و صفات الحركة التي تصف طرق و سمات الألوهية، و يرى أن هذين الصفتين لا يكفيان لوصف الرب برفضهما.

البعد الثاني: منظومة الصفات الجوهرية للرب، تتمثل في الحياة و القدرة و الحكمة و المشيئة، تمثل في مجملها جوهرا واحدا، أما سائر الصفات فيجب أن تفهم اما بوصفها وصفية للفعل الإلهي أو صفات سلبية، و مع ذلك يرى أنه عندما تنسب هذه الصفات الأربع للرب، فإنها تنسب على نحو مجازي.

البعد الثالث: تتمثل في نظرية الاسناد السلبي، فالعقل الإلهي لا يستطيع فهم الله معرفة مباشرة، لذلك لا يجوز وصفه بصفات إيجابية كما نصف بها المخلوقات، لهذا يرى أنه نصف الله بطريقة سلبية، فلا نقول الله عالم، قادر، حي، بالمعنى نفسه الذي نصف به الانسان، بل نقول الله ليس جاهلا، ليس عاجزا...الخ و هو يرى أن هذه الصفات السلبية هي التي تقرب لنا الفهم الدقيق للرب.(1)

2.5.2-خلق العالم عند ابن ميمون: يعرض "ابن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين" ثلاث أراء تتحدث عن قدم العالم أو حدوثه أو بتعبير أخر تتحدث عن أصل الكون، و هذا العرض يكاد مطابقا لعرض "ابن رشد" فالرأي الأول: هو رأي من يعتقد بشريعة موسى عليه السلام، القائل بالخلق من العدم، فالله أوجد العالم من العدم التام المطلق، و الله وحده كان موجودا و لا شيء غيره، فلا ملائكة و لا أفلاك، و لا ما هو داخل هذه الأفلاك السماوية، كان موجودا ثم خلق كل هذه الموجودات على ما هي بإرادته الحرة، و لا من شيء، و الزمان نفسه أيضا من هذه الأشياء المخلوقة، لأن الزمان تابع للحركة، و الحركة عرض في المتحرك، و المتحرك نفسه الذي الزمان تابع لحركته محدث. و هو يميز بين وقت الله، و هو الأزلية، و وقت العالم، و هو ما نسميه الزمان، فلا نستطيع القول أن الله "كان" قبل خلقه للعالم، لأن الفعل "كان" يشير الى الزمان، بينما الله كان موجودا منذ الأزل، اننا نستخدم هذا الفعل لا للإشارة الى حقيقة الزمان، و انما لنتصور الزمان أو نتخيله، و هو عند الانسان مثل الأعراض

1-المرجع نفسه، ص 70، 71.

المخلوقة كالسواد و البياض.(1) و ذلك بالاعتماد على فلسفة أرسطو في تحديد الزمان و حقيقته، لأن اثبات الزمان قبل العالم يستلزم الاعتقاد بقدم العالم، فالزمان عرض لابد له من حامل، و هو وجود العالم، و هذا الرأي حسب "ابن ميمون" يمثل قاعدة التوحيد في الشريعة اليهودية، و سيدنا إبراهيم عليه السلام كان ينادي بإشهار هذا الرأي، فقد كان ينادي باسم الرب الاله السرمدي، و صرح بقوله " مالك السموات و الأرض"(2)

و الرأي الثاني: هو رأي الفلاسفة عموما، باستثناء أرسطو، و هم يعتقدون أنه من المستحيل أن يوجد شيء من العدم، و لا يتحول شيء الى عدم، "أعني لا يمكن أن يتكون موجود ما دون مادة و صورة من عدم تلك المادة، عدم محض، و يفسد الى عدم تلك المادة عدم محض " (3) و يرى " ابن ميمون" أن أصحاب هذا الرأي يذهبون الى القول بأبدية و أزلية المادة، و لكنهم يقولون أيضا بحدوث العالم، و هم يعتقدون أن المادة ليست في نفس مرتبة الله من حيث الوجود، بل هو علة وجودها.(4) حيث يقول "ابن ميمون" " كذلك يعتقدون أن ثم مادة موجودة قديمة كقدم الاله لا يوجد دونها، و لا توجد دونه، و لا يعتقدون أنها في مرتبته تعالى في الوجود، بل هو سبب وجودها، و هي له مثلا كالطين للفخراني أو كالحديد للحداد، و هو الذي يخلق فيها ما يشاء، فتارة يصور منها سماء، و تارة أرضا، و تارة يصور منها غير ذلك."(5) فالمادة هنا بالنسبة الى الله كالمادة بالنسبة للمثال، فهو يخلق منها ما يشاء، و من أهم الممثلين لهذا الرأي أفلاطون، مثلما يوضح رأيه أرسطو في كتاب "السماع" ويعتقد أصحاب هذا الرأي أن السماء أيضا هي موجود فاسد، لكنها ليست موجودة من لا شيء، و لا فاسدة الى لا شيء، بل كائنة من مادة موجودة و فاسدة الى مادة موجودة، مثلها مثل سائر الموجودات. (6)

1-موسى بن ميمون، المصدر نفسه "**دلالة الحائرين**" ص305.

2-المصدر نفسه، ص 306.

3-المصدر نفسه، ص 306.

4-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه " **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" ص 288.

5-موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 307.

6- المصدر نفسه، ص 307.

أما الرأي الثالث: فهو رأي أرسطو وأتباعه وشراحه، أي المشائين، وهم يعتقدون على لسان أرسطو، لا يمكن لشيء مادي أن يخلق بلا مادة موجودة أصلا، والسماء الأولى عنده، والتي تشمل الكون كله، لا تخضع للوجود والعدم، فهم يعتقدون أن الكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التي هو عليها الأن، وسيكون بنفس الصورة، فالعالم قديم وكذلك الزمان والحركة قديمان، و الذي يولد و يفنى هو موجودات ما تحت القمر. (2) و هو يقول " انه لا يوجد ذو مادة من لا مادة أصلا (...) ان السماء ليست واقعة تحت الكون و الفساد بوجه، و تلخيص رأيه في ذلك هو هذا: يزعم أن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل، و لا يزال هكذا، و أن الشيء الثابت الذي لا يقع تحت الكون و الفساد هو السماء، لا يبرح ذلك، و أن الزمان و الحركة أبديان دائمان، لا كائنان فاسدان، و الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر، لا يبرح ذلك"(3) و كل ما في العالم أوجده الله بإرادته و مشيئته، لكن ليس من العدم، و يرى "ابن ميمون" أن أرسطو نفسه يؤكد على أنه ليس لديه براهين قوية على قدم العالم، بل اعتبرها الأدلة التي تميل اليها النفس أكثر من غيرها، و هو يقول " غرضي في هذا الفصل أن أبين أن أرسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، و لا هو في ذلك غالط، أعني أنه نفسه عالم لا برهان على ذلك، و ان تلك الاحتجاجات و الدلائل التي يقولها هي التي تبدو و تميل الها النفس لا أكثر"(4) و هو يرى أن الفلاسفة المؤمنون بوجود الله لابد أن يأخذوا بإحدى هذه النظريات الثلاث، لكن ما هي النظرية التي يعتقد بها "ابن ميمون" و ما هي حججه في ذلك؟

3.5.2-حدوث العالم عند ابن ميمون: يرى "ابن ميمون" أن مسألتي الخلق من العدم، و قدم العالم بما فيه من مادة و حركة و زمان قضيتان احتماليتان، لا يمكن البرهنة عليهما برهانا قطعيا، و هذا يعني أن ما تعتقده النظرية الكلامية اليهودية، و ما يعتقده أرسطو يستويان، و مع ذلك أن أرسطو لم يدعي البرهنة على قدم العالم، و انما أتباعه من الفلاسفة المشائين، هم الذين ادعوا ذلك، و لابد من الإشارة الى أن موقف "ابن ميمون" من أرسطو يختلف عن موقف "ابن رشد" و ذلك لاختلاف طبيعة فكر كل منهما، فابن ميمون يعتقد أن ما قاله أرسطو عن عالم ما تحت القمر حقيقي، لا نقاش فيه، و مقنع، و

1-موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 307.

2-محمود زينب الخضيري، المرجع نفسه، ص 289.

3-موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 308.

و ان كان كل ما يقوله أرسطو عن فلك القمر و ما فوقه أشبه بالافتراضات باستثناء القليل، خاصة فيما يتعلق بنظام العقول، و هذا دليل على أن "ابن ميمون" اتخذ موقفا مشككا من ميتافيزيقا أرسطو، على خلاف "ابن رشد"(1)

يرى "ابن ميمون" أن النصوص الدينية و الحجج الفلسفية على قدم العالم ليست برهانية و لا قاطعة، لذلك وجب رفض نظرية أرسطو، و الاعتقاد بالنظرية اليهودية التي جاءت بها التوراة، و قد رفض موقف المتكلمين مثله مثل "ابن رشد" و لابد من الإشارة الى أن "ابن ميمون" عالم كلام، فهو يقبل الكثير من أمور الدين اذا ما تعارضت مع العقل، و اذا لم يستطع العقل البرهنة على صحتها، (2) على أساس أن هاك حقائق دينية تتجاوز ادراك العقل الإنساني، كالمعجزات و الخوارق، لذلك نجده في مشكلة العالم يأخذ بالحل الذي تقدمه التوراة معترفا بأنها تقدم أحيانا أمورا و مسائل يعجز العقل عن ادراكها، فهو يرجح نظرية حدوث العالم على نظرية القدم، لأن حدوث العالم من أسس العقيدة التي يصح تأويلها، و هو يقول " ينبغي أن نحتفظ بهذا المعنى فانه سور عظيم بنته الشريعة، محيط بها يمنع حجارة كل رام اليها (...) و رجحنا رأي الحدوث و لم يبق في هذا الكتاب الا أن يأتينا بامتناع كون العالم محدثا، ليس من طبيعة الوجود، بل مما يقضيه العقل في حق الأدلة"(3)

ان "ابن ميمون" في الحقيقة اتخذ موقفين، هما: التشكيك في قدم العالم، من ناحية، و اثبات حرية و إرادة الله في الخلق، من ناحية أخرى، و كان قد سبقه الى ذلك "أبو حامد الغزالي" و طرافة "ابن ميمون" لا تكمن في نظرياته ذاتها التي اقتبسها بكل تفاصيلها تقريبا عن ابن سينا و الغزالي و ابن باجة، بل تكمن في كونه كان حذرا، بحيث كان يضع دائما نصب عينيه الحقائق الدينية، و هذه نقطة اختلاف بينه و بين ابن رشد الذي ظل متمسكا بالحقيقة الواحدة و هي الحقيقة العقلية الفلسفية، رغم تأثره بابن رشد في القضايا الكلامية و في منهج التأويل، ان قبول حدوث العالم ضرورة دينية في رأي "ابن ميمون" لا لأن النصوص الدينية تقول بذلك، و انما رفضها يعني انكار الوحي و كافة المعجزات،

1-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه "**أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" ص 289،290.

2-المرجع نفسه، ص 290،291.

3-موسى بن ميمون، المصدر نفسه " **دلالة الحائرين**" ص320..

و هناك مبرر أخر لقبول فكرة حدوث العالم، هو أنه لا توجد براهين قاطعة على قدم العالم، لا يجوز أن تؤول النصوص الدينية لصالح رأي يمكن لنقيضه أن يكون صحيحا. (1)

و هناك ملاحظة لابد أن نشير اليها، هو أن ل"ابن ميمون" رأي غريب يجعلنا نشك في كل ما حاول اثباته من قبل، و هو قوله بأن أدلة وجود الله و وحدانيته و لا جسمانيته يجب الحصول عليها فقط على افتراض قدم العالم، و عندئذ يكون الاستدلال كاملا سواء كان العالم في الواقع قديما أو حديثا، و يقول لا يعني هذا أنني أقول بقدم العالم، و لكني أريد اثبات وجود الله في معتقداتنا بمنهج برهاني، فكيف يمكن له اثبات وجود الله بالبرهنة العقلية معتمدا على فكرة يرفضها أساسا و هي قدم العالم.(2) و هذا تناقض و ارتباك في فكر "ابن ميمون".

ان "ابن ميمون" مثلما شرنا سابقا يختلف مع أرسطو في قدم العالم، فهو يقول بحدوثه، و يتفق معه في القول ببقاء العالم و دوامه، حيث يقول في كتابه "دلالة الحائرين" " انا نوافق أرسطو في النصف من رأيه و نعتقد أن هذا الوجود أبدي و سرمدي(...) و ان كان له تعالى القدرة على تغييره أو إعدامه، لكنه له افتتاح ليس ثم شيء موجود أصلا الا الله، و حكمته اقتضت أن يوجد الخلق حين أوجده، و أن لا يعدم هذا الذي أوجد، و لا تتغير له طبيعة الا ما شاء من جزئيات مما قد علمناه و مما لم نعلمه مما سيأتي، هذا رأينا و قاعدة شريعتنا."(3) لكن كيف تم خلق العالم عند "ابن ميمون"؟

3.5.2-خلق العالم و نظرية الفيض عند ابن ميمون: يقول "ابن ميمون" بالتراتبية الوجودية، حيث يقسم الموجودات الى ثلاثة أقسام، فالقسم الأول، يخص العقول المفارقة، و القسم الثاني، يتمثل في الأجرام الفلكية، و القسم الثالث، يخص الأجسام الكائنة الفاسدة (عالم الكون و الفساد) و يتم الخلق حسب نظرية الفيض، فالعلة الأولى تفيض عنها العقول المفارقة، بأمر و تدبير من الله، و الملائكة المذكورين في الانجيل ما هم سوى عقول الأفلاك، ثم تفيض عن العقول المفارقة العقل الفعال، و عنده انقطع إيجاد المفارقات، و كل مفارق فاض عنه إيجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر، ثم الجسم

1-زينب الخضيري، المرجع نفسه، ص 291،292

2-المرجع نفسه ص 292.

3-موسى بن ميمون المصدر نفسه ، ص 372.

الكائن الفاسد، أي المادة الأولى التي يتركب منها، و كل فلك تخرج منه قوى الى اسطقسات، حتى انتهى فيضها في عالم الكون و الفساد، أي عالم ما تحت القمر(1)

ففي قصة خلق العالم، مادامت العلة الأولى و العقول المفارقة ليست أجساما، فهي لا تؤثر في الموجودات، و لا تفعل بشكل مباشر، لذلك يقول "ابن ميمون" في "دلالة الحائرين" " قيل عن العالم من فيض الله، و أنه أفاض عليه كل ما يحدث فيه، و كذلك يقال أنه أفاض علمه على الأنبياء، و المعنى كله أن هذه الأفعال من فعل ليس بجسم، و هو الذي يسمى فعله فيضا، و هذه التسمية، أعني الفيض، فقد أطلقته العبرانية أيضا على الله تعالى من أجل التشبيه بعين الماء الفائضة."(2) و قد تم تشبيه فعل الله بالفيض، لأنه من الصعب ادراك كيفية فعله مثلما يصعب إدراك طبيعته، وماهيته، باعتبار أن المنظور الديني يعتبر الله فاعل كل شيء، فقد شبه فعل الفيض هنا بعين الماء تفيض من كل الجهات، وتمنح الحياة، و تروي كل الموجودات، و في كل اللحظات و الأوقات. (3)

ففي قصة خلق العالم، مادامت العلة الأولى و العقول المفارقة ليست أجساما، فهي لا تؤثر في الموجودات، و لا تفعل بشكل مباشر، لذلك يقول "ابن ميمون" في "دلالة الحائرين" " قيل عن العالم من فيض الله، و أنه أفاض عليه كل ما يحدث فيه، و كذلك يقال أنه أفاض علمه على الأنبياء، و المعنى كله أن هذه الأفعال من فعل ليس بجسم، و هو الذي يسمى فعله فيضا، و هذه التسمية، أعني الفيض، فقد أطلقته العبرانية أيضا على الله تعالى من أجل التشبيه بعين الماء الفائضة."(4) و قد تم تشبيه فعل الله بالفيض، لأنه من الصعب ادراك

كيفية فعله مثلما يصعب ادراك طبيعته، و ماهيته، باعتبار أن المنظور الديني يعتبر الله فاعل كل شيء، فقد شبه فعل الفيض هنا بعين الماء تفيض من كل الجهات، و تمنح الحياة، و تروي كل

1-المصدر نفسه، ص 300، 299.

2-المصدر نفسه، ص 303.

3--المصدر نفسه، ص 304,

4--المصدر نفسه، ص 303.

الموجودات، و في كل اللحظات و الأوقات. (1)

هذه التراتبية الوجودية حسب "ابن ميمون" لا تتعارض مع جاءت به الشريعة الموسوية، و من هنا كانت قصة الخلق تندرج ضمن مساره الفلسفي العام و هو التوفيق بين الحكمة و الشريعة اليهودية، لذلك فهو يؤول قصة الخلق كما وردت في سفر التكوين، بحيث يمكن تفسيرها وفقا المبدأين التاليين، أولا: هو أن أسلوبها مجازي. وثانيا: المصطلحات المستخدمة فيها مجازية، و حسب تأويله يجب أن يكون ملخص الاصحاح في سفر التكوين كالتالي: لقد خلق الله العالم، في البداية خلق السموات و الأرض، و ما هذه البداية الا العقول التي تعطي الوجود للأفلاك، كما تمنحها الحركة، و بذلك يكون الله تعالى قد خلق مصدر الوجود بأكمله، و في البداية كان الكون مجرد خليط أو عماء من العناصر، ثم أن صوره تكونت تدريجيا، بتأثير الأفلاك، و بطريقة مباشرة بفضل تأثير النور و الظلام، و جاءت للوجود في الأيام الخمس الموجودات التالية: المعادن، النباتات، الحيوانات، و الموجودات العقلية، أما في اليوم السابع الذي نظم فيه الكون بنفس القوانين التي ستستمر بعد ذلك، فهو يوم مميز و قد خصصه الله تعالى لإعلان الخلق من عدم.(2) و قد جاء في سفر التكوين " أذكر يوم السبت لتقدسه (...) لأن في ستة أيام وضع الرب السموات و الأرض و البحر وكل ما فيها و استراح في اليوم السابع، لذلك بارك الرب يوم السبت و قدسه"(3)

يمكن القول أنه رغم أخذه بالتصور الأرسطي للمحركات السماوية أو للعقول الفلكية، و التي يسميها بالملائكة الا أن قوله بالخلق عن طريق الفيض يعد ضربة قاضية لميتافيزيقا أرسطو، و بقوله بنظرية الفيض وضع نفسه مع بقية الفلاسفة المشائين المسلمين، أي مع الذين مزجوا بين الفلسفة الأرسطية و فلسفة الأفلاطونية المحدثة.

يرفض "ابن ميمون" فكرة الخلق وفقا للضرورة الطبيعية التي قال بها أرسطو، و يرى أن وجود

1-المصدر نفسه، ص 304.

2-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 293.

3-العهد القديم، سفر الخروج، الاصحاح العشرون، الأيات 8و 11.

الأشياء وفسادها يعود الى إرادة الله و مشيئته، فهو ان شاء أبقاها، و ان شاء أفسدها، و بذلك يبتعد مرة أخرى عن الفلسفة الأرسطية.(1)

و على الرغم من قوله بالخلق من العدم الا أن المادة الأولى عنده قديمة و مخلوقة في نفس الوقت، و هذه الفكرة نجدها عند ابن رشد، و هو يرى أن أرسطو كان على حق عندما قال المادة قديمة، و كما خلق الله المادة خلق الحركة، فهي ليست قديمة في نظره، بل جعل الله لها بداية، و الزمان في نظره هو مقياس الحركة، فهو مجرد عرض يصحبها و هو مباطن لها، فلا وجود لأحدهما دون الأخر، فالحركة لا توجد الا في زمان و لا يمكن أن نعقل الزمان الا في الحركة، و كل ما لا يتحرك مثل الله يخرج عن اطار الزمان، و لأن الزمان عرض للحركة و للأشياء فهو حادث و ليس قديما.(2)

1—زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 294.

2—المرجع نفسه، ص 294،295.

6.1-علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية

تعتبر الفلسفة اليهودية جزءا من التراث الفلسفي في العصور الوسطى، و قد نشأت و تطورت في تفاعل وثيق مع الفلسفة الإسلامية خاصة، و المسيحية، فقد عاش كثير من الفلاسفة اليهود في بيئة إسلامية **المشكل المطروح: كيف تشكلت الفلسفة اليهودية في اطار تفاعلها مع الفلسفة الإسلامية و المسيحية؟ وهل كان للفلاسفة المسلمين والمسيحيين أثر في ظهور الفلسفة اليهودية؟**

1-علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية:

يرى بعض الباحثين و على رأسهم "جورج فايدا" في كتابه " حكماء و مفكرون يهود في بغداد و قرطبة" أنه لم توجد أي حاجة لدى اليهود للاشتغال بالفلسفة في علاقتها بالحقائق الإلهية، الى غاية نهاية القرن 9 م، باستثناء تيار ظهر في الإسكندرية نتيجة التقاء الثقافة الشرقية بالفلسفة اليونانية، و الذي بلغ ذروته مع فيلون الاسكندراني في القرن الأول ميلادي، رغم تأكيده على أن الدين مصدر الحقيقة المطلقة و ليست الفلسفة، أي رغم بقائه لاهوتيا أكثر منه فيلسوفا، و ما يميزه أنه طرح الحقيقة اليهودية بصبغة فلسفية، غير أن التيار تراجع ابتداء من القرن 2 ميلادي، فلم يعرف اليهود خلال القرون اللاحقة فلسفة الى غاية ظهور الحضارة العربية الإسلامية، و الفترة الذهبية للحضارة اليهودية المتموضعة زمانيا بين نهاية القرن 9 و القرن14م، و مكانيا في عواصم الحضارة الإسلامية: بغداد و قرطبة هي نتاج مباشر للتعايش مع المسلمين، فاشتغال النخبة اليهودية في نهاية القرن9م كان بعد فترة من انطلاق الحركة العربية الإسلامية في بغداد، لأن الدولة الإسلامية تركت للطائفة اليهودية الحرية في ممارسة طقوسها الدينية و الثقافية الموروثة.

ويمكن توضيح أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة اليهودية على المستويين:

أ-على مستوى علم الكلام: بتأثير من علماء الكلام ظهر الجيل الأول من مفكري اليهود أمثال "داود بن مروان المقامي" و "سعيد ابن يوسف الفيومي"(882-942م) المعروف ب"سعاديا" و "أبو بركات" و "كمونة وهبة الله" و كانت لهم علاقة بالأوساط الكلامية الإسلامية، فعرفوا بالقرائين، وهم أشبه بالمتكلمين المسلمين، لأن موضوعاتهم كانت موضوعات علم الكلام، كتجريد الذات الإلهية من المادية، و رفض التجسيم و التعددية، و تعريف الصفات الإلهية و علاقتها بالذات، و فكرة الخلق من العدم، و العدل و المعجزات.

و قد استعرض "ابن ميمون" في تفسيره للمشنا بعض مواقف علماء الكلام بتيارها: التيار العقلاني بقيادة المعتزلة، و تيار الأشعرية) و أعرب عن رفضه لهم، كما استعرض في كتابه "دلالة الحائرين" معلومات عن مواقف المتكلمين، و هذا راجع لطبيعة الحجاج المستخدم في القضايا الكلامية، بالإضافة الى مسائل التأويل في علم الكلام، و من خلال حجاجهم الديني و الأصول الفلسفية حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية.

ب- على المستوى الفلسفي: لم يظهر البحث الفلسفي البحت عند اليهود الا في القرن 10م، و ذلك تحت تأثير من انتقال الفكر الإسلامي من المنهج الكلامي الى المنهج الفلسفي، و ذلك مع الكندي و الفارابي خاصة، حيث ظهر أول فلاسفة اليهود، و أبرزهم: إسحاق الإسرائيلي، و سلمان بن غابرول بن غياث، و إبراهيم بار، و بهيا بن يوسف، و ما يميزهم هو تتلمذهم و تبنيهم للفلسفة الفارابية و الكندية، فمثلا نجد بعض مقاطع الكندي في كتابه " ماهية النوم و الرؤيا" استخدمها القرقساني في وصفه لمفهوم "النوم"، و يعد كتاب "الحدود" لإسحاق الإسرائيلي(850-950م) اقتباسا يهوديا فعليا لكتاب الكندي "رسالة في حدود الأشياء و رسومها"

انتقال السيادة في الفكر الإسلامي من الفارابي الى ابن سينا أدى الى ظهور جيل من المفكرين اليهود يتبع مدرسة ابن سينا الفلسفية، و من هؤلاء "هودا الليفي" و "ابراهيم بن عزرا" و "يوسف القرطبي"، و السبب الرئيسي لاهتمامهم بابن سينا هو اهتمامهم بالتوفيق بين الفلسفة الارسطية و الديانة اليهودية، و قد فهم هؤلاء أن ابن سينا مناصر للدين على حساب الفلسفة لذلك دمج مذهب ابن سينا كأحد أنواع مذهب "مدرسة الغزالي اليهودية" بهدف الدفاع عن اليهودية ضد الرشدية، و قد كتب اليهودي الأندلسي المعروف "يهودا اللاوي" كتابا بالعبرية، و هو "الخزري" دفاعا صريحا عن

كتاب الخزري، نسبة الى مملكة الخزر، و هي من شعوب تركيا في أوروبا الشرقية(من القرن 7م الى القرن 13م) ملك الخزر كان وثنيا ثم تهود، الملك اعتنق المسيحية، ثم أدرك بهتانها، فناقش هذه المسألة مع أحد كبار موظفيه، فقال له المسيحيون ينقسمون الى ثلاث فرق، فاستدعى هذه الفرق و طلب توضيح منهم، ثم استدعى أسقفا و كان معه يهوديا بارع في الجدل، فأغراه للدخول في المناظرة، فقال له الملك ماذا تعرف عن موسى؟ فقال الأسقف: موسى رسول الله، و التوراة تمثل الحقيقة، فقال اليهودي: لقد اعترف بصدق عقيدتي، ثم قال الأسقف: ان عيسى المسيح يمثل كلمة الله، ثم قال اليهودي: انه يقول بكلام لا أعرفه، ثم استدعى مسلما ذكيا عالما، لكن رشى شخص فدس له السم، فمات المسلم، و هكذا نجح اليهودي بمكيدته فكسب ملك الخزر الى عقيدته اليهودية.

عن اليهودية مستعملا كتاب "ابن سينا" "رسالة في معرفة النفس الناطقة و أحوالها"*

استعمالا حرفيا مباشر، كما استعما "إبراهيم بن داود" كتاب الغزالي الرئيسي "مقاصد الفلاسفة" في كتابه العقيدة الرفيعة"

و قد كان اليهود من الأوائل الذين نقلوا كتب "ابن رشد" الى العبرية، حيث قاما اثنان من أسرة "طيبون" هما "موسى بن طيبون" و "صموئيل بن طيبون" من ترجمات كل ملخصات و شروحات ابن رشد لفلسفة أرسطو، و كل كتبه الخاصة في القرن 13م. و قد تحول تراث ابن رشد في القرن13م و بالتحديد في الثلث الأول منه الى تيارين: تيار الرشدية اليهودية(العبرية) التي من أهم ممثليها ابن ميمون، و إسحاق البلاغ، و الرشدية اللاتينية، التي يمثلها "سيجر دو برابانت"

2-علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة المسيحية: تشترك الفلسفة المسيحية مع الفلسفة اليهودية خاصة في مرحلتهما الوسيطية في عدة نقاط و قضايا دينية و فلسفية، كما أن هناك تأثير متبادل بينهما، أولهما اشتراكهما في المرجع الديني، و يتمثل في النصوص المقدسة، مثل العهد القديم، لذلك نجد قضايا متقاربة تناولها الفلاسفة في الديانتين، مثل صفات الله، و خلق العالم، و النبوة، بمعنى اشتغلوا بنفس القضايا الفلسفية كإثبات وجود الله، صفات الله، العلاقة بين العقل و الوحي، كما انتقلت أفكار و مؤلفات الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية الى أوروبا بعد ترجمتها الى اللاتينية، مما أثر في الفلسفة المسيحية المدرسية، و من أبرز الفلسفة اليهود الذين تأثر بهم الفكر المسيحي في العصور الوسطى "موسى بن ميمون" حيث استقاد "توما الاكويني" من بعض أفكاره في اللاهوت و الفلسفة، لأن الفلاسفة المسيحيين وجدوا في مشروعه (الذي أخذه عن ابن رشد)محاولة عقلية للتوفيق بين الفلسفة الأرسطية و الوحي الديني، و قد استفادوا في طريقته في معالجة العلاقة بين العقل و الوحي، و يعد كتابه "دلالة الحائرين " من أهم المؤلفات التي نقلت الفكر اليهودي الى أوروبا المسيحية، حيث يقول إتيان جيلسون في كتابه "تاريخ المسيحية في العصور الوسطى" لقد كان تأثير ابن ميمون في الفكر المسيحي في العصور الوسطى تأثيرا كبيرا, فقد واجه المشكلة نفسها التي واجهها اللاهوت يون المسيحيون، و هي التوفيق بين الفلسفة و الوحي، لذلك استفادوا من نموذجه حتى عندما لم يتبعوه بالكامل"(1)

---

*-المرجع، في الغالب تلخيص لكتاب "جورج فايدا" "**حكماء و مفكرون يهود في بغداد و قرطبة**" ت/ حسن قبيسي (دار الجمل، بيروت، 2011)

كما كان كل من "ابراهام بارهيا" و "أرل بروفانس" أهم الشخصيات اليهودية التي لعبت دور الوسيط بين الرشدية و المعتزلة و أوروبا المسيحية، من خلال أعمالهما كمترجمان لمترجم أخر، من اللغة العربية الى العبرية الى اللاتينة.

1-Etienne Gilson « **History of Christian philosophy in the Middle Ages »** (New york,Randome House, 1955) p231.

2-الفلسفة المسيحية

تمهيد: تطلق الفلسفة المسيحية على التفكير السائد منذ بدء المسيحية الى القرن الرابع عشر ميلادي، و تقسم هذه الفترة الى فترتين: **الفترة الأولى،** تبدأ من بدء المسيحية الى القرن 9م تسمى بفترة الأباء : لأن التفكير كان مقتصرا على أباء الكنيسة، الذين كانت مهمتهم تكمن في وحدة Age patristique الايمان و استمراره و الدفاع عنه، فمنذ القرون الأولى أطلق المسيحيون على أسقفهم لقب "الأب" للتعبير على أنه هو الذي يلدهم الايمان، استنادا الى قول "بولس الرسول" " و لست أكتب هذا لإخجالكم، و انما لأنبهكم كأولادي الأحياء، لأنه و ان كان لكم ربوات من المعلمين في المسيح، ليس لكم أباء كثيرون"(1) **و الفترة الثانية،** و هي فترة فلاسفة العصور الوسطى، و تبدأ من القرن 9 الى القرن 14م.

1.2-مشكلة وجود فلسفة مسيحية: إذا كان كلا من الفلسفة و الدين له ميدان خاص، على أساس أن الدين يقوم على الايمان و التسليم و التصديق المطلق بالحقائق، بينما الفلسفة تقوم على العقل، هفي لا تقبل الحقائق الا بعد الشك فيها، **فهل يمكن أن نتحدث عن فلسفة مسيحية؟ و هل توجد فعلا فلسفة مسيحية؟ وإذا كانت كذلك فما هي مصادرها الداخلية والخارجية؟ و ما هي خصائصها؟**

-**الموقف الأول:** تمثله ثلاثة تيارات ترفض كلها وجود فلسفة مسيحية، و هي:

-**التيار الأول:** يمثله القديس برنارد كليرفيو و بطرس دمياني، و هم يرون أنه لا توجد فلسفة مسيحية، فالدين ليس بحاجة الى فلسفة، لأن موضوع الدين المسيحي هو فكرة الخلاص و النجاة في الأخرة، التي لا صلة لها بالفلسفة، بل ارتباط الدين بالفلسفة و تشابكهما قد يضر بالدين، و بالغاية التي ينشدها الانسان من وراء الدين، و هي الخلاص.

-**التيار الثاني:** يمثله الفيلسوف الألماني فيورباخ، و هو يرى أن للدين مجاله الخاص و هو اللاعقلاني، و للفلسفة مجالها الخاص، و هو العقلاني، و لا توجد صلة بين المجالين، و من المستحيل **أن نجمع بين اللاعقلي و العقلي،** حيث يقول "فيورباخ" في كتابه "روح المسيحية" " ان من غير المعقول أن يتحدث

1-بولس الرسول " **الرسالة الأولى -الى أهل كورنثوس**" الاصحاح 4، الأية 14، الكتاب المقدس في العهد الجديد، ترجمة فاندايك، بيروت، دار الكتاب المقدسة في الشرق الأوسط، 1983، ص 282.

الانسان عن فلسفة مسيحية، كما أنه من غير المعقول أن نتحدث عن كمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدد المفهوم من كلمة"علم""، اذن لا توجد فلسفة مسيحية، و انما هناك فلسفة فحسب، فمجال الفلسفة لا يطابق مجال اللاهوت، و هذا دليل على اختلافهما، و لأن مفهوم الفلسفة و مجالها يشير الى أنه فلسفة فقط، و لا يوجد لها وطن و لا دين.

التيار الثالث: يمثله رجال الدين أنفسهم المتشبعين بالمذاهب الدينية، و هم المدرسيون المحدثون أو الجدد و من أشهرهم "سيرب" و هو يرى أن الفلسفة تقوم على العقل، و العقل في ظل العقيدة Neoscolastique

المسيحية مكبل مغلق داخل أسوار العقيدة، ولا يمكنه أن يفكر خارجها، حيث يرى المؤرخ الفلسفي " فان ستينبرجن" و هو من الذين يؤمنون بعدم وجود فلسفة مسيحية أنه فمنذ أن استقرت العقيدة المسيحية و خاصة الكاثوليكية، توقف التطور الفلسفي، بل قد شل و اختفت حرية التفكير، بل أن الوحي قد قدم حلولا جاهزة لكل المشاكل الفلسفية و بذلك يعفي العقل من القيام بأي محاولة خاصة و بالتالي يمنعه من تكوين فلسفة مستقلة عن الدين، و الفكر المسيحي في نظره لم ينتج الا تلفيقا فلسفيا دينيا "مدرسية" و استمر الحال كذلك حتى تخلص العقل من سيطرة الوحي، و تمكن من أن يخلق العقلانية الحدثة.(1)

الموقف الثاني: من دعاته "إتيان جيلسون": و هو يرى أن هناك فلسفة مسيحية، و هذا التعبير وجد منذ زمن بعيد، و قد استعمله "القديس أوغسطين" في كتابه " ضد يوليان البلاجي"* و قد تحدث عن الفلاسفة المسيحيين في مواضع عديدة من كتابه "مدينة الله"، و يقصد بها أن الفلسفة المسيحية هي الفلسفة الوحيدة الحقيقية، بمعنى الفلسفة الحقيقية هي الديانة المسيحية، و يقصد أن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية، فالعقائد الأصلية الأولى قد جاءت بها المسيحية، و طالبت باعتقادها،

و على العقل بعد أن يعرف هذه الحقائق الايمانية أن يحولها الى حقائق يقينية معقولة، و هذا ما عبر

1-زينب محمد الخضيري، مرجع سابق، ص 107،108.

*-يوليان البلاجي هو أسقف مدينة اكلانوم في إيطاليا في القرن5م، حيث رأى بأن الانسان يولد برئ، يولد بلا خطيئة، و الخطيئة تأتي من اختياره الشخصي فقط و ليست من طبيعة موروثة، أي كان يعارض أفكار أوغسطين، فكتب أوغسطين الكتاب ردا عليه، ليبين أن الخطيئة موروثة ورثها البشر عن أدم، و ضرورة النعمة الإلهية لخلاص البشرية.

عنه بقوله "أؤمن لأتعقل" فالإيمان أولا ثم يأتي العقل بعد ذلك، فينتقل من حقيقة ايمانية الى حقيقة برهانية، فمهمة الفلسفة هي أن تعتقد لتتعقل.(1) و يعد العالم و الباحث الفرنسي الشهير المتخصص في الفلسفة المسيحية أفضل من كتب عن هذه الفلسفة، مفاهيمها، و تاريخ مذاهبها، حيث يقول "انني أسمي فلسفة مسيحية كل فلسفة تعتبر الوحي المسيحي عونا ضروريا للعقل، بالرغم من تمييزها بين النمطين صوريا". كما يقدم جيلسون تعريفا للفيلسوف المسيحي، فيقول: ان الفيلسوف المسيحي هو أولا و قبل كل شيء من يحاول أن يختار من المسائل الفلسفية. و من حيث المبدأ هو قادر على الاهتمام بكل هذه المسائل مثله مثل أي فيلسوف أخر، و لكنه لا يهتم فعلا و واقعيا الا بتلك التي يفيد حلها مسار الحياة الدينية، فالوحي المسيحي لا يعلمنا الا الحقائق الضرورية للخلاص، لذلك الاهتمام الفلسفي بها لا يشمل سوى ما يتعلق بوجود الله و طبيعته، و أصل النفس و طبيعتها و مصيرها، اذن هناك فلسفة مسيحية حسب جيلسون، و ان اختلفت عن غيرها من الفلسفات بموضوعها، و الفيلسوف المسيحي في نظرية ينطلق من نقطة ارتكاز عامة ثابتة تساعده على تحقيق النسقية و الوحدة في مذهبه، تتمثل في اختياره دائما علاقة الانسان بالله كأساس لنظرية عامة تشمل كل الأمور الأخرى، مع العلم أن جيلسون يميز بين فلسفة مسيحية و فلسفة يهودية من جهة، و بين ما نسميه فلسفة إسلامية من جهة أخرى، و يعتبر النمطان مختلفان تماما من الفكر، نظرا لاختلاف الظروف و البيئة التي نشأت فيها كل منهما، فبينما كانت الفلسفة المسيحية من صنع رجال اللاهوت المسيحيين الذين عملوا من أجل المسيحية و باسمها، لم تكن الفلسفة العربية إسلامية بالضرورة، ففلسفة ابن رشد على سبيل المثال لا يمكن اعتبارها إسلامية الا في أضيق الحدود، فعلا وجدت فلسفة عند المسلمين، لكن ليس من الدقة اعتبارها إسلامية و نعتها بهذه الصفة كما نفعل، فبينما جاءت الإضافات الفلسفية الكبيرة عند المسلمين دائما على يد من يطلق عليهم لقب "الفلاسفة"، على العكس من ذلك جاءت الإضافات في أوروبا في الفلسفة على يد اللاهوتيين.(2) ذلك أن الفلاسفة المسيحيون حاولوا بناء فلسفة تنطلق من العقيدة المسيحية و تدافع عنها، بينما الفلاسفة المسلمون اشتغلوا أساسا ضمن اطار الفلسفة اليونانية، و لم يبنوا فلسفتهم مباشرة من الدين، كما أنها لم تصبح علما دينيا، **و اذا كانت هناك فلسفة مسيحية، فما هي مصادرها؟**

1-عبد الرحمن بدوي " **فلسفة العصور الوسطى**" (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1969م) ص ص1-5.

2-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 107.

2.2-مصادر الفلسفة المسيحية

1,2-المصادر الداخلية:

1,1-الكتاب المقدس في العهد القديم و الجديد:

أ-العهد القديم(التوراة و الأنبياء-كتب الحكمة): و هو كتاب مقدس عند اليهود و المسيحيين، و أسفاره عبارة عن قوانين تنظم الحياة الايمانية و الأخلاقية و الاجتماعية عند الأفراد تتضمن تاريخ و تراجم زعماء و شرائع و قوانين و فلسفة و شعر و حكمة و نبوءات تهدف الى الكشف و طريق الخلاص في العهد القديم هو نفسه في الفلسفة المسيحية، حيث يقول القديس "بولس" " ان دراسة الكتاب المقدس هي التي تقود الى طريق الخلاص و الايمان بالمسيح"(1)

ب-العهد الجديد(الانجيل): بالإضافة الى العهد القديم يعتبر العهد الجديد أهم مصادر الفلسفة المسيحية، ويتمثل في الانجيل، و تعني كلمة انجيل البشارة و الخبر السار، و الخبر السار قد تم التنبؤ به في العهد القديم، و قد **صنفت الأناجيل الى أربعة، و هي: متى، مرقس، لوقا، و يوحنا،** أربعة بشائر كتبت بوحي من الله الى أربعة أشخاص: متى، مرقس، لوقا، يوحنا، و كل واحد منهم كان يكتب لطائفة من الناس، و هي مكملة لبعضها البعض، فمثلا انجيل متى يتحدث عن تنبؤ أنبياء العهد القديم، و انتظارهم بشوق مجيء المسيح، و هو موجه لليهود، و انجيل مرقس موجه للرومان، و يعطي نظرة واضحة و سريعة عن المسيح، و يركز على معجزات المسيح و ألام المسيح و صعوده الى السماء، **و أناجيل غير شرعية** لا تعترف بها الكنيسة و عددها تجاوز المائتين.(2) بالإضافة الى **أعمال الرسل،** و هو كتاب

1-بولس الرسول "**الكتاب المقدس العهد القديم و العهد الجديد**" الرسالة الثانية الى تيموتاوس، دار الكتاب القدس في الشرق الأوسط، الاصحاح:3، الأية: 15.

1-ملاك محارب " **دليل العهد القديم**" ص8.

يرجع الى لوقا مصنف الانجيل الثالث، يتحدث عن الذين تولوا نشر المسيحية من الأوائل من الرسل، و أعمال الرسل هي رسائل متنوعة تتكون من 21رسالة، 14 منها منسوبة الى القديس بولس، و 7 تنسب الى الرسل اللاحقين منهم (بطرس و يعقوب، و يهودا) و الأناجيل هي المصدر الرئيسي لناء فلسفة مسيحية عند أباء الكنيسة، لأنهم هم الذين يوجهون الأفراد الى الايمان، و طريق الخلاص و السعادة للبشرية(1)

2.2-المصادر الخارجية:

-الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية: دخلت الفلسفة اليونانية الى المسيحية عن طريق المدرسة المسيحية التي نشأت بالإسكندرية في القرن الثالث ميلادي، و كانت هذه المدرسة دينية بحتة الى جانب المدرسة اليهودية، لكنها أصبحت تتناول العلوم على اختلافها، و شرح الكتب المقدسة، و من علماء الإسكندرية اثنان: **"كليمان" (150-215م)** الذي ولد من أسرة أثينية ثم صار زعيما عرف الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب، و من أقواله " **الفلسفة وحي ثالث أنزله الله على اليونان، كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعا الى المسيحية"** أي الحقيقة واحدة و التوفيق بين الفلسفة و الدين ممكن. و الزعيم الثاني هو **"أوريجان" (185-254م)** و هو مصري ولد من أسرة مسيحية، و كتب مؤلفات لشرح الكتب المقدسة بالأساليب الفلسفية، و يمكن القول أن الفلسفة اليونانية و خاصة الأفلاطونية دخلت الى المسيحية بفضل جهود هذين العالمين، غير أن أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية في المسيحية هو **القديس أوغسطين" (354-430)** يعد أول من دشن المدرسة المسيحية للعصور الوسطى بالغرب و هي **المدرسة الأفلاطونية المسيحية أو الأفلاطونية الأوغسطينية.**(2)

و لابد من الإشارة الى أنه في مقابل الاتجاه المؤيد للفلسفة اليونانية، و هو الاتجاه الذي مثله أوغسطين، و توما الاكويني، و أنسلم، هناك اتجاه رافض للفلسفة اليونانية، و يمثله القديس ترتوليان

1--إتيان جيلسون " روح المسيحية في العصر الوسيط" ت/امام عبد الفتاح امام،ج1(مكتبة مدبولي،الكويت،ط1)ص74.

2- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه ، ص5.

(165-220م) و هو محام كبير من أهل قرطاجنة (مدينة في اسبانيا، و تسمى أيضا قرطاج الجديدة) اعتنق المسيحية، فكان لاهوتيا كبيرا متضلعا من اليونانية و اللاتينية، و هو يرى أن الفلسفة عدوة للدين، فعارضها، و من أقواله " أي علاقة توجد بين أثينا(رمز للفلسفة) و أورشليم(رمز للوحي المسيحي)؟ بين الأكاديمية و الكنيسة؟ بين الخوارج و المؤمنين؟" فالحقيقة الدينية لا تحتاج الى فلسفة، و قد هاجم الفلاسفة في أخلاقهم، و هو يرى أن خير ما في مذاهبهم مأخوذ من التوراة، و من الفلسفة نشأت البدع المسيحية، و له مؤلفات عديدة منها "الدفاع" موجه الى حكم الولايات الرومانية، يبين فيه عدم شرعية الاضطهاد، و كتاب "الى الأمم" يهاجم فيه الوثنية، و كتاب "النفس" يتحدث فيه عن ماهية النفس و أصلها و مصيرها، و أورد فيه أراء و أقوال فيثاغورث و أفلاطون،(1) و هو يعرضها لكي ينتقدها أو لإثبات بعض أفكارهم تقترب جزئيا من الحقيقة، و هنا يمكن القول أنه رغم رفضه المبدئي للفلسفة الا أنه لم يستطع الاستغناء عنها، و هذا يعني أن هناك توترا داخليا في فكره، و هذا يعني أن يرفض الفلسفة اليونانية، لكنه يستخدمها اما للنقد أو لتقوية حججه، و هذا يعني أنه لم يستغن عنها، و بقي في توتر داخلي بين الرفض و الاستعمال. و له كتاب "شهادة النفس المسيحية" يرى فيه أن النفس تنزع بطبيعتها و من صميمها تنزع الى الدين و خاصة في أوقات الشدة، فتظهر العواطف الدينية التي فطرها الله في الانسان، فالنفس بطبيعتها تشهد للحقيقة الدينية حتى قبل الوحي أو التعليم، فالإنسان في أعماقه يحمل معرفة فطرية بالله، و يقصد بشهادة النفس هو أن النفس عندما تتألم تقول تلقائيا " يا الله"، و تميل الى الايمان باله واحد، و تعرف الخير و الشر بشكل فطري، لذلك لا داع للفلسفة اليونانية

1-إتيان جيلسون، الرجع نفسه، ص 195.

سواء فلسفة فيثاغورث أو أفلاطون لإثبات الحقيقة.(1) و قد دافع أباء الكنيسة عن الفلسفة ضد ترتوليان، و أقاموا نزعة توفيقية تربط الايمان بالتعقل.

كما كان للأفلاطونية المحدثة أثر في الفلسفة المسيحية، نسبة الى أفلوطين(204–270م) و هو فيلسوف أفلاطوني، درس في الإسكندرية كتب سلسلة من الرسائل أو المقالات الفلسفية، و جمعت في ست مجموعات، و كل مجموعة تضم تسع مقالات، و يعرف بكتاب التاسوعات، جمعها و رتبها و نشرها تلميذه فورفوريوس بعد وفاته، و جوهر فلسفته الروحية هي أن الوجود كله يصدر عن مبدأ واجد مطلق، و الغاية هي العودة اليه، و الماديات عقبات أمام ادراك الحقيقة، فالرغبات الحسية هي سبب الشرور، و لابد على الانسان أن يترفع عليها، و هذا الترفع و التعفف نجده في الديانة المسيحية ثم تطور في الفلسفة المسيحية التي تعمل على توجيه المدينة، أي الناس الى الحياة الأخروية، و تجاوز كل الشرور ليصل العقل الى المعرفة الايمانية، و هذا ما يعرف بالغنوصية (ليست غنوصية لكنها تتشابه معها)، و صعود الروح و اتصالها بالمبدأ الواحد الأعلى أو بالخير الواحد بعيدا عن الأشياء المادية، و هو نفس المبدأ الذي نجده عند أوغسطين، في المدينة الأرضية و المدينة السماوية، و طبيعة كل مدينة حسب محبتها لله أو للذات و الشيطان، لذلك يقول إتيان جيلسون " ان فلسفة الأفلاطونيين المحدثين اقتربت بأوغسطين الى أعتاب الكنيسة المسيحية"(2) فالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ليست مسيحية، لكنها اقتربت من المسيحية مما سمح لأوغسطين أن يدمجها مع الوحي المسيحي، فقد كانت على أعتابها جاهزة لالتقائها و ادماجها مع الوحي.

1-Robert E, Roberts **« the Theology of Tertullian »** (SOCK, society for promoting Christian knowledge, London, 1924) pp100-110.

2–إتيان جيلسون، المرجع نفسه، ص 196.

3.2--خصائص الفلسفة المسيحية:

أولا-تكمل الايمان عن طريق العقل و تكمل العقل عن طريق الايمان، و هذا ما يجب أن يفهم من العبارة الشهيرة "اِمن لأتعقل" فلا يكفي أن أؤمن فقط بل يجب أن أتعقل ما أمنت به، و في نفس الوقت العقل يحتاج الى من يضعه في الطريق السليم و يوجهه و هو الايمان.

ثانيا- انها فلسفة محدودة المشكلات، تتناول فقط فكرة الخلاص، فهي تتناول الله و صفاته، و الانسان

من حيث هو روح و صلته بالله و الطبيعة من حيث صلتها بالله.(1) فالفكر المسيحي أساسا ينطلق من مركزية مشكلة الخلاص، فالسؤال المركزي: كيف يتخلص الانسان من الخطيئة الأدمية المتجذرة في طبيعته؟ و منها تتفرع بقية المشكلات مثل: طبيعة الانسان و الخطيئة، طبيعة النفس و خلودها، وجود الله و صفاته، النعمة الإلهية، و كل هذه القضايا تصب في مصير الانسان و خلاصه.

ثالثا-مرتبطة بالدين المسيحي ارتباطا كليا، أي النظر العقلي في الدين المسيحي، مصطبغة بالطبيعة المسيحية، فلسي ثمة فرق بين منطق العقل و منطق الوحي.

رابعا- تتميز بكونها فلسفة عملية، و ليست معرفة مجردة عن الحقيقة، و انما طريق عملي للخلاص و تحقيق السعادة.

خامسا-تتميز بقولها أن الايمان يسبق التعقل، و بأنه أمر واجب لتثبيت الايمان، بل الايمان يؤدي

بطبيعته الى التعقل "ان لم تؤمن فلن تتعقل"

4.2-مراحل الفلسفة المسيحية: يمكن تقسيم الفلسفة المسيحية حسب المصدر الفلسفي اليوناني المؤثر، فنكون أمام مرحلتين كبيرتين داخل الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى:

-**المرحلة الأفلاطونية :** تمثل هذه المرحلة الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة أفلاطون و بالأفلاطونية المحدثة، و هم القديس أوغسطين، و الذي هو من فلاسفة عصر الأباء، و القديس أنسلم، و

1-المرجع نفسه، ص5.

من أهم خصائصها، أنها تقدم الايمان على العقل، و ربط الحقيقة بالإشراق الإلهي، و اعتبار الله مصدرا للحقيقة، و التركيز على البعد الروحي و الباطني للإنسان، و في هذه المرحلة تظهر فكرة "أمن لكي تتعقل" أو تفهم، فالإيمان هو أساس المعرفة.

-المرحلة الأرسطوطاليسية-الرشدية: و في هذه المرحلة أصبح المصدر الفلسفي المؤثر هو فلسفة أرسطو، حيث دخلت فلسفة أرسطو أوروبا في القرن الثالث عشر، عبر شروح ابن رشد، الذي انتهج فلاسفة المسيحية نفس منهجه في التوفيق بين الفلسفة اليونانية الأرسطية و الدين الإسلامي، و من ممثلي هذه المرحلة، نجد توما الاكويني و سيجر دو برابانت، و من أهم خصائصها: إعطاء الدور الأكبر للعقل، و استعمال المنطق الأرسطي في فهم اللاهوت و الحقائق الدينية و الدفاع عن الدين، و محاولة التوفيق بين العقل و الايمان بطريقة منهجية متأثرين بفلسفة ابن رشد، و قد ظهرت في الجامعات اللاتينية في أوروبا نزعة تدعى بالرشدية اللاتينية و التي يعد أكبر ممثليها هو سيجر دوبرابانت.

5.2-مباحث الفلسفة المسيحية

يمكن وضع مباحث الفلسفة المسيحية في محاور كبرى تجمع أهم المشكلات التي شغلت الفلاسفة و المفكرين المسيحيين منذ عصر الأباء الأوائل الى العصور الوسطى، و هي تشترك مع الفلسفة اليهودية في بعضها باعتبارهما فلسفتان دينيتان توحيديتان، و هذه المحاور أو المباحث هي:

1-**العلاقة بين العقل و الايمان:** و هي المشكلة الرئيسية التي تجمع كل فلسفات العصور الوسطى، فقد انشغل فلاسفة العصور الوسطى بمشكلة: هل الحقيقة العقلية و الوحي الديني متكاملان أم متعارضان؟ و كيف يمكن التوفيق بينهما؟ و هل العقل خادم للإيمان أم مستقل عنه؟

فهذا القديس أوغسطين يمثل مرحلة عصر الأباء، و المرحلة الأفلاطونية من الفلسفة المسيحية اعتبر أن الحقائق الأولى جاءت بها المسيحية، و طالبت باعتقادها و ما على العقل الا أن يعرفها و يحولها الى حقائق برهانية، في اطار مبدأ " أؤمن لأتعقل" فالإيمان أولا ثم العقل ثانيا، فالعقل عند أوغسطين لا يستطيع ادراك الحقيقة المطلقة لوحده و بذاته، بل لابد له في ذلك من سلطة أخرى هي سلطة الكتاب المقدس، و هي مشكلة أقرب أن تكون مرتبطة بمصادر المعرفة، فقدرة العقل بدون سلطة أقل على الادراك، و السلطة الدينية هي القادرة في بعض الأحيان على اقناع الجميع، و سلطة الكتاب المقدس تعني الايمان به، فالإيمان شرط ضروري و أساسي للتعقل، و التعقل شرط ضروري و أساسي للإيمان.(1)

و في المرحلة الثانية من الفلسفة المسيحية، و هي المرحلة الأرسطوطاليسية-الرشدية، فقد قال معظم الرشديين اللاتين في القرن الثالث و الرابع عشر بنظرية الحقيقتين، بمعنى هناك حقيقتين: احداهما دينية و الأخرى فلسفية، و أن الحقيقتان قد تتعارضان، مما دفع بالكنيسة الى تحريمها في تحريمي 1270 و 1277م، باعتبارها نظرية رشدية، لكن الحقيقة أن ابن رشد

1-حسن حنفي(ترجمة و تقديم) "نماذج من **الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**" (المكتبة الانجلوسكسونية المصرية، القاهرة، ط2، 1978) ص13، 14.

قال بنظرية الحقيقة الواحدة، بمعنى هناك حقيقة واحدة دائما و ان كان لها تعبيران: تعبير فلسفي و الأخر ديني، و كأنهما وجهان لنفس العملية.**(1)** فقد ميز توما الاكويني بين مجال الايمان و مجال العقل، و جعل الفلسفة خادمة للاهوت، و اذا وجدت نتيجة عقلية مخالفة للاهوت و تتعارض مع حقيقة من حقائق الوحي، فان حقائق الوحي هي الحق، على أساس أن معتقدات العقيدة تتمتع باليقين المطلق، و أنه ليس مسموح للمسيحي أن يشك فيها.**(2)**

2-مبحث الالهيات (اللاهوت العقلي): يهتم بالبحث عن الأدلة على وجود الله و صفاته، أي يبحث في وجود الله و وحدانيته وصفاته كالقدرة و العلم و الخير و الكمال، و علاقة الله بالعالم و العناية الإلهية، و فكرة التثليث، فقد رأى القديس أنسلم أن عقيدتي و التثليث و تجسد الكلمة حقيقتان ايمانيتان أساسيتان، لكنه حاول تفسيرهما تفسيرا عقليا منسجما مع الايمان المسيحي انطلاقا من مبدأه المعروف "الباحث عن الفهم أو التعقل" بمعنى المؤمن يقبل العقيدة بالإيمان أولا، ثم يحاول فهمها و توضيحهما بالعقل، ففي عقيدة التثليث، يرى أن الله واحد في الجوهر، لكنه ثلاثة أقانيم (الأب، الابن (الكلمة)، الروح القدس) و ميز بين الطبيعة أو الجوهر، أي الحقيقة أو الماهية المشتركة، و الشخص (الأقنوم) فقد رأى أن الطبيعة الإلهية واحدة، فالأب و الابن و الروح القدس يشتركون في نفس الجوهر الإلهي الكامل، لذلك لا يوجد ثلاثة ألهه، بل اله واحد، أما الشخص أو الأقنوم الذي يدل على الذات المتميزة بعلاقتها الخاصة داخل الثالوث، فهو يشير الى التمييز بين الأقانيم في العلاقات، و ليس في الجوهر، بمعنى الأب والد، و الابن مولود من الأب، و الروح القدس منبثق، فالاختلاف اذن شخصي علائقي، و ليس اختلاف في الطبيعة الإلهية، و قد توصل الى هذا بعدما ميز بين مفهومي الشخص و الطبيعة في عقيدة التثليث.**(3)** و ذلك ردا على اعتراض يقول: اذا كان الأب، الابن، الروح القدس مختلفين، فهل هذا يعني وجود ثلاثة ألهة، فأجاب بأن التعدد في الأشخاص لا يعني تعدد الطبائع، فالطبيعة الإلهية واحدة و مشتركة بينهم، و بذلك وفق بين وحدة الاله و تعدد الأقانيم.

1-زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص138.

2-المرجع نفسه، ص 163.

3-حسن حنفي، المرجع نفسه، ص177.

3-الخلق و الكون: يمكن تلخيص التساؤلات الفلسفية لهذا المبحث في ما يلي: هل العالم مخلوق أم أزلي؟ هل خلق الله العالم من العدم أم أن الكون أزلي و قديم؟ وهل خلق الكون دفعة واحدة أم وفق نظام و ترتيب و حكمة؟ و ما علاقة العالم بالله؟ و هل الله منفصل عن العالم أم حاضر فيه بعنايته و تدبيره؟ و ما الغاية من خلق الكون و الانسان؟ هل له هدف أخلاقي أو ديني أو غائي؟ و كيف نفس وجود الشر في العالم؟ و اذا كان الله خيرا، فلماذا يوجد الشر و الفساد في العالم؟

فقد قال توما الاكويني بالخلق من العدم، فالخلق هو صدور عن علة أولى كونية هي الله، و هو وجود بعد لا وجود، أي بعد عدم تماما كما أن العلة الجزئية توجد معلولها بعد أن لم يكن موجودا.(1)

و قد تمسك الاكويني بفكرة انفراد الله بالخلق و أنكر استعانة الله بمخلوقاته كأدوات أو كعلل ثوان في الخلق.(2) أما سيجر دي برابانت، فقد قال بقدم العالم بعد أن قال بنظرية الفيض متراجعا عنها تحت ضغط التحريم 1270م ليقلل من حجم التعارض بين الفلسفة و العقيدة المسيحية.(3)

4-الانسان و النفس: و هو مبحث يطرح عدة تساؤلات فلسفية و لاهوتية، من أهمها: ما حقيقة الانسان؟ هل هو مجرد جسد أم جسد و نفس معا؟ ما طبيعة النفس؟ هل هي مجرد جوهر روحي مستقل أم مرتبطة بالجسد؟ هل النفس خالدة؟ هل تبقى بعد الموت أم تفنى؟ ما أصل النفس؟ هل يخلقها مباشرة لكل انسان أم تنتقل بالوارثة؟ و هل الانسان حر أم خاضع للقدرة الإلهية؟ و ما أثر الخطيئة في الطبيعة الإنسانية؟ هل الانسان خير بطبعه أم فاسد بسبب الخطيئة الأصلية؟ و كيف يتحقق خلاص الانسان؟ هل بالعقل أم بالإيمان أم بالنعمة الإلهية؟ و ما الغاية من وجود الانسان؟ هل خلق للمعرفة أم لعبادة الله أم لنيل الخلاص؟

فمثلا سيجر دوبرابانت هو أكبر ممثل للرشدية اللاتينية، يرى أن النفس واحدة، أي هناك عقلا مشتركا بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثا فعله فيها، وهذا يعني أن ارتباط النفس بالجسم

1-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 260، 261.

2-المرجع نفسه، ص 266.

3-المرجع نفسه، ص 283.

يعبر عن علاقة فعل فقط، فاتصال الهيولى (الجسم) بالصورة (النفس) هو اتصال و اتحاد بالفعل لا بالماهية، و هذا ما يسمى بالعقل الفعال (وحدة العقل)، و هو عقل كلي مفارق خارج الأفراد يشترك فيه الجميع، و هو ليس عقلا فرديا، بل عقلا كليا و كونيا، و لذلك المعرفة لا تنسب الى نفس فردية خالصة، بل الى هذا العقل الكلي المشترك.(1) متأثرا بابن رشد و الفلسفة الأرسطية، و هو الرأي الذي دفع باللاهوتيين و توما الاكويني الى مهاجمته في كتابه "وحدة العقل"، بينما أوغسطين فقد قال بأن النفس جوهر غير مادي خالد، مبرهنا على خلودها بالذاكرة، و اعتبر النفس صورة للثالوث الإلهي (الأب، الابن، الروح القدس) التي تقابلها ثلاث قوى في النفس هي: الذاكرة، تقابل الأب، و العقل أو الفهم، يقابل الابن، و الإرادة و المحبة، يقابلها الروح القدس، فالنفس هي صورة الله في الانسان.

5-الأخلاق و الخلاص: و يتضمن هذا المبحث تساؤلات مثل: ما مصدر الأخلاق؟ هل مصدر القيم الأخلاقية العقل أم الإرادة الإلهية؟ ما الخير و ما الشر؟ و هل الشر موجود بذاته أم هو غياب الخير؟ و ما الخطيئة؟ و كيف أثرت الخطيئة الأصلية في طبيعة الانسان؟ و كيف يتم الخلاص منها؟ هل بالإيمان أم بالأعمال أم بالنعمة الإلهية أم بها جميعا؟ و ما دور المسيح في الخلاص؟ و لماذا كان التجسد و الفداء ضرورتين؟ و ما هي السعادة الحقيقية للإنسان؟ هل تتحقق في الدنيا أم في الحياة الأخروية؟ و ما مصير الانسان بعد الموت؟

ففي مسألة وجود الشر و الخير في العالم، اعتبر أوغسطين أن الشر ليس له وجود قائم بذاته، بل هو غياب الخير، لأن الخير هو القانون الأبدي الإلهي حسب تعاليم الانجيل، أي النظام العام الصادر عن الله، و يرفض الثنائية المانوية التي تجعل للشر وجود مستقل قائم بذاته، و في مسألة السعادة الحقيقية اعتبر أوغسطين أن المدينة الحقيقية هي مدينة الله، حيث يطلب أفرادها الحياة الأبدية، و يسعون الى السعادة الدائمة في جنة النعيم.

6-السياسة و المجتمع: و هو مبحث يطرح تساؤلات تتعلق بالسلطة و العدالة و تنظيم المجتمع و علاقة الدين بالدولة، و من أهم هذه التساؤلات: ما مصدر السلطة السياسية؟ هل مصدرها الله أم ارادة الناس؟ و ما الغاية من الدولة؟ هل غايتها حفظ النظام أم تحقيق الخير و العدالة؟ و ما علاقة الدين

1-عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق "**فلسفة العصور الوسطى**" ص 165.

بالسياسة؟ هل الكنيسة مستقلة عن الدولة أم تخضع لها؟ و ما صفات الحاكم العادل؟ و هل يجب طاعة الحاكم دائما؟ و متى يجوز مقاومة الظلم و الطغيان؟ و ما هي العدالة الحقيقية؟ و ما العلاقة بين القانون الإلهي و القانون الوضعي؟

ففي مسألة مصدر السلطة، يرى أوغسطين أن الدولة لا تمثلها فقط مدينة الله، بل أيضا المدينة الأرضية (مدينة الشيطان، السياسية، الزمنية)، الا أن المدينة الحقيقية هي مدينة الله، لكن ليس بالمعنى السياسي، و انما بالمعنى الأخلاقي، و التي تتكون من المؤمنين الحقيقيين، و بذلك مصدر السلطة الحقيقية هو الله.(1)

و العدالة الحقيقية هي العدالة القائمة في مدينة الله، بينما العدالة في المدينة الأرضية ناقصة بسبب الخطيئة الأصلية، التي تولدت عنها الأنانية و حب التملك و السيطرة، حيث يعيش الجميع في محبة كاملة، فالعدالة عنده مرتبطة بالغاية القصوى و هي الخلاص و الاتحاد بالله في اطار المسيحية أو الكومنولث المسيحي.(2)

1-مصطفى النشار، مرجع سابق، ص 188.

2-حورية توفيق مجاهد "**الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده**" (مكتبة 485، ط7، 2019) ص 174.

6.2-أعلام الفلسفة المسيحية: 1.6.2-المرحلة الأولى(الأفلاطونية) من الفلسفة المسيحية

أولا: القديس أوغسطين(354-430)

1-حياة أوغسطين و سيرته الذاتية: ليس القديس "أوغسطين" من فلاسفة العصور الوسطى، بل هو من فلاسفة عصر الأباء، ولد بمدينة طاجست بالجزائر (سوق أهراس حاليا) في نوفمبر 354م، درس في هذه المدينة أولا، ثم انتقل الى قرطاجة التي تعلم فيها الأدب و الخطابة، و كان أبوه وثنيا، أما أمه فكانت مسيحية متدينة، و قد كان "أوغسطين" دائم البحث عن الحقيقة منذ طفولته، لكن ليس من أجل الانتصار للعقل، بل من أجل الوصول الى الخلاص و التخلص من الشكوك، ذلك أن هدف كل مسيحي هو معرفة الله، أي تحقيق السعادة، و هو يقول في كتاب "الاعترافات" " غدا سأجد الحقيقة و ستظهر لي الحقيقة(.....) لنبحث أكثر بعناية و لا نيأس(....) لكن أين أجد و كيف أبحث عنها."(1)

و يمكن تقسيم حياة أوغسطين الى المراحل التالية:

أ-أوغسطين و الكتاب المقدس: في التاسع عشر من عمره قرأ كتاب "هورتنسيوس" للخطيب الروماني "شيشرون"(106-43ق م) فكانت نقطة تحول كبرى في حياته، اذ توجه الى دراسة الفلسفة، و من ثمة الى العقيدة المسيحية، فلم يجد مبتغاه و خرج منها خاليا، لأن أسلوب الكتاب المقدس بدا له غامضا،(2) مقارنة ببلاغة شيشرون، و هذا ما غير في مسار حياته فاتجه الى المانوية.

ب-أوغسطين و المانوية: اعتنق أوغسطين المانوية لمدة تسع سنوات، و قد أكسبته هذه الديانة تفسير كل شيء دون اللجوء الى الايمان، فرغم ما في نظريتهم من أراء غريبة الا أنهم كانوا عقلانيين، يعتزون بالعقل و يعتمدون على الفهم.(3) حيث أعجب أوغسطين بسحر كلام "فوستوس" و فكره

1-أوغسطين "**الاعترافات**" ت/إبراهيم غالي، مراجعة محمد الشاوش(المجمع التونسي للعلوم و الأداب و الفنون و الحكمة، ط1، 2012) ص 108.

2- كحول سعودي، "**الدليل الأنطولوجي و قيمة الحدس في اثبات وجود الله عند أوغسطين**"(مجلة حلويات قالمة للعلوم الإنسانية و الاجتماعيةـــ، العدد22، 2017م) ص642.

3-إتيان جيلسون، المرجع نفسه " **روح المسيحية في العصر الوسيط**"، ص 65،66.

الثاقب و هو أحد الأساقفة المانويين الذي وصل الى قرطاجة أنذاك ، و هو يقول" كان قد وصل أحد الأساقفة المانويين يدعى فاوستوس ، و كان" ربق الشيطان" الكبير، و كثرهم الذين يقعون في سحر فصاحته العذبة"(1)و العقيدة المانوية عقيدة وثنية مؤسسها ماني، و هي ترى أن الحياة صراع بين الهين، اله الخير و اله الشر، و هو صراع أزلي، الا أن العقيدة المانوية لم تجب عن كل تساؤلاته بطريقة مقنعة، و اقتنع في هذه الفترة أنه لا يستطيع بلوغ الحقيقة عن طريق العقل فقط ، و لأن كتب المانويين كانت تعج بالترهات عن النجوم و السماء و الشمس و القمر،، و لأن فاوستوس ليس له خبرة بتلك القضايا التي تصوره أوغسطين أنه متبحر فيها،(2) فنبذ المانوية، و هو يقول في "الاعترافات" "من هنا انتقلت الى نظرية اثنية الجوهرين(و هي المانوية) لكنها لا تجد فيها ما يريح، بل كانت تقول قولا قولا مباينا لا يصدر من الأعماق، و عندما رجعت من ضلالها كانت قد صنعت لنفسها الها موجودا عبر الفضاء اللانهائي في كل الأماكن، و ظننت أنه أنت(أي الله)"(3)

ج- من المانوية الى المذهب الشكي: بعد ما نبذ المانوية اتخذ أوغسطين الشكاك كنموذج يحتذى بهم، فأخذ يشكك في كل شيء، فوقع في أزمة شك حادة، حيث يقول" تبعا لذلك نشأت لي أيضا فكرة كون أولئك الفلاسفة الذين يسمونهم الأكاديميين، كانوا أشد حكمة من جميع الفلاسفة الأخرين، لأنهم كانوا يرون ضرورة الشك في كل شيء، و الانسان لا يقدر أن يدرك أية حقيقة، اذن كنت أظن حقا أنهم يرون ما كانت تنسب اليهم العامة، غير فاهم بعد مقاصدهم ذاتها حق الفهم"(4) غير أن هذا الشك لم يتناول وجود الله و عنايته بمخلوقاته، لأنه كان يرى وجود الله أمر بديهي، تبنى الشك و الاحتمالية كمرحلة مؤقتة، لأن دافعه كان الوصول الى اليقين، لذلك لم يعتنق المذهب الشكي سوى ثلاث سنوات،

1-أوغسطين، المصدر نفسه، ص125.

2-المصدر نفسه، ص133.

3-المصدر نفسه، ص212.

4-المصدر نفسه، ص143،144.

5-يوسف كرم "**تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**" ج1، (دار كوكب للعلوم و النشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2020) ص36.

و بسبب أنه وجد الحقيقة في الكتب الأفلاطونية، ترك هذا المذهب رأى أن الشك المطلق مستحيل، و أن هناك حقيقة لا محالة، لذلك أراء الشكاك لم تحقق له مبتغاه.

د- من المذهب الشكي الى المسيحية: بعد ما قرأ "أوغسطين" كتب الأفلاطونيين المحدثين تغير تصوره لله، الذي كان يتصوره جوهرا جسميا ماديا كما كانت تعتقد المانوية، و هو يقول " لذا صعدت هكذا شيئا فشيئا من الأجسام الى الروح التي تحس بواسطة الجسم(....)و أبعدت تفكيري عن طغيان العادة، مفلتة من حشود الأوهام المتناقضة، لتكشف بأي نور كانت تغمر، و هي تصرخ دون أي تردد أن اللامتغير ينبغي أن يكون أفضل من المتغير(....)ووصلت أخيرا في لمح البصر المرتجف الى ما هو موجود، الى الكائن الأسمى، الى الاله."(1) و قد هجر من افريقيا الى روما التي فتح مدرسة للخطابة فيها، ثم الى ميلانو، و هي الأخرى فتح فيها مدرسة الخطابة، و بتأثير من القديس "أمبرواز" في ميلانو، تخلص من الشك و من الأزمة الروحية، و اهتدى الى المسيحية التي رأى أنها مصدر الايمان و الحقيقة، و خرج يشكو الى الله و يقول "كم من الوقت ستظل غاضبا علي؟"(2) و هو يقول " و بعد وصولي الى ميلانو لزيارة الأسقف أمبروزيوس الذي هو على وجه البسيطة من الأخيار و خادمك(....) استقبلني ذلك "الرجل الخادم للاله" استقبالا أبويا، و أكرم وفادتي و عطف علي عطف الأساقفة الحق. و أخذت أحبه."(3) و العامل الأساسي الذي جعله يعجب بالأفلاطونية هو وجود نزعة عقلية فيها، ثم أنه رأى أن الأفلاطونية تتفق تماما مع العقيدة المسيحية، لهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية باعتبارها صورة عقلية للحقائق الايمانية.(4)

ه-من المسيحية الى القداسة: و بتأثير من القديس "أمبروازيوس" أصبح قديسا سنة 387م، ثم أصبح أسقفا سنة 395م، و كتب كتبا يدافع فيها عن المسيحية، ان جوهر المسيحية عنده مرتبط بالخلاص من

1-أوغسطين، المصدر نفسه، ص 214،215.

2-يوسف كرم، المرجع نفسه، ص28.

3-أوغسطين، المصدر نفسه، ص 148.

4-عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق **"فلسفة العصور الوسطى"** ص19.

ملذات الجسد، و لا يكون ذلك الا بالفلسفة المسيحية، لهذا يعد مؤسسا لنوع جديد من الأفلاطونية هو "الأفلاطونية الأوغسطينية" أو "الأفلاطونية المسيحية" مع العلم أنه لم يتأثر بالمشائية و بأرسطو، لأن تفكيره لم يلائم مزاجه و لأن أرسطو في نظره لم يؤمن و لو ظاهريا فقط بالحقائق العلوية التي هي أساس المسيحية.(1)

و قد ترك مؤلفات عديدة منها: كتاب التثليث، الكنيسة الكاثوليكية، في الحياة السعيدة، ضد الأكاديميين(أي ضد الشكاك)، في النظام، مناجيات، الاعترافات، و هو عبارة عن سيرة ذاتية عاشها أوغسطين، من صراعات نفسية بحثا عن الخلاص، و قراءته للكتاب المقدس، ثم اعتناقه للمانوية، ثم للمذهب الشكي، ثم اعتناقه للمسيحية، أخلاق النصارى، أخلاق المانويين، مدينة الله، ردا على الوثنيين، و فيه دفاع عن المسيحية المتهمة بأنها لعنة على الرومانيين و سبب سقوط روما، كما يبين أن الإمبراطورية الرومانية ما هي الا مدينة أرضية، ليس خالدة، أما المدينة الخالدة هي مدينة الله، المؤمنين بالمسيحة.

2-**فلسفته:** إذا كانت أهم خصائص الفلسفة المسيحية هي أنها فلسفة تهتم بالعمل و الخلاص فان فلسفة أوغسطين تندرج ضمن هذا الاطار، فالبحث عن السعادة هو الهدف الأسمى الذي سعى اليه القديس أوغسطين، فالفلسفة عنده هي وسيلة للسعادة، و هي مطلب كل انسان، و لكي تؤدي غايتها فلابد أن يكون موضوعها ثابت هو الخير الأسمى، أي الله، اذن طلب السعادة هو طلب الله، **و لكن هل تستطيع الفلسفة وحدها بلوغ هذه الغاية؟**

هنا يتدخل الدين للمساعدة، و المساعدة تكون بالمسيحية التي تعرض الحكمة كاملة عن الله و النفس، و توفر الوسائل للاتصال بالله، و الايمان بالمسيحية ليس ايمانا غامضا، و لكنه قبول عقلي لحقائقها المؤيدة بشهادات الصديقين و الأنبياء و المعجزات، و يمكن القول أن **الله و النفس هما محور فلسفته، فكيف ينظر أوغسطين الى العلاقة بين العقل و الايمان؟**

1.2-**العقل و الايمان:** يرى أن الحقائق الأولى قد أتت بها المسيحية و طالبت باعتقادها، و على العقل بعد أن يعرف هذه الحقائق الايمانية يحولها الى حقائق برهانية، و هذا ما عبر عنه بقوله "**أؤمن من**

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص20،21.

أجل أن أتعقل" فالإيمان أولا ثم يأتي العقل ثانيا، فيتحول الشيء من حقيقة ايمانية الى حقيقة برهانية، فالإيمان يجب أن يكون متجها نحو التعقل، فلا ينبغي أن يكون ايماننا ساذجا، بل ايمانا عقليا، لأن الايمان في درجة أقل من التعقل، و لابد للإنسان أن يرتفع من مرتبة الايمان الساذج الى مرتبة التعقل، و مهمة الفلسفة تكمن في **تعتقد للتعقل،** و التجربة التي عاناها أوغسطين6 تبين ذلك، فهو انطلق من الايمان بالمانوية، و هو مذهب سابق للتعقل، لكنه لم يحقق له ما كان ينشده، فأفضى به الى الشك طالبا اليقين، فوجده في المسيحية أولا من أجل أن يتعقل ثانيا، و قد وجد هذا في سفر **أشعيا " ان لم تؤمن لن تتعقل"**

2.2-مشكلة المعرفة و الشك عند أوغسطين:

-الرد على الشكاك (الأكاديميين):

سبق "أوغسطين" فلاسفة الفكر الحديث باهتمامه بمشكلة المعرفة، وبإمكان وجود الحقيقة، وكتب "ضد الأكاديميين" أو الشكاك الذين قالوا أن الحواس مصدر غير موثوق به، و أن الحقيقة غير ممكنة ، فقد قالوا أن أحوال الأحلام و الهلوسة تقتضي من أن لا نثق في بكل ما يظهره الحس أمامنا و ، و عارضهم في ذلك، و بحث عن الطريق المؤدي الى الحقيقة ، فوجده عند الأفلاطونيين المحدثين، و هو طريق الوجدان أي المعرفة المباشرة، و امكان المعرفة كانت نقطة البداية في تفكر ديكارت أيضا، و التي عد على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة.(1)

يعد كتاب ضد الأكاديميين أول كتاب فلسفي كتبه "أوغسطين" حيث قام بتحليل فلسفة "الأكاديميين الجدد" كما وصلته من كتب "شيشرون"(106-43 ق م) حيث قام بتحليل موقفهم الشكي و انتقده نقدا لاذعا، و هو الموقف الذي يلغي استطاعة الانسان بلوغ الحقيقة، و فيه يرد على كل الشكوك فيما يخص هذه المسألة، و هو يرى أن الشكاك فاجئوا الكثير بحججهم في عدم وجود الأمل في الوصول الى الحقيقة، فهم يمنعوا كل حكيم من أن يبدي رأيه وحكمه، لذلك يعمل "أوغسطين" على استبعاد حججهم من ذهنه بأدلة قوية و بمساعدة من اليسوع.

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 22.

يسير "أوغسطين" في خطاه رافضا لأراء الأكاديميين الجدد، الذين شككوا في كل شيء، مبررا رفضه لهم بأن الكنيسة تمقت هذه الشكوك و تعتبرها ضربا من الجنون، طالما أن الكتاب المقدس يتضمن حقائق يجب أن نصدق و نؤمن بها ايمانا لا يكتنفه شك، و هو يقول " يستحيل أن تقوم فضيلة حقة من غير ديانة حقة، فالفضيلة الوثنية ينتهكها الشياطين القذرون الوقحون بنفوذهم"(1)

و ينتقد "كاردنياس" زعيم الأكاديمية الجديدة، فيقول له: انك تؤكد عدم علمك بما هو حقيقي، فمن أين لك العلم بما هو محتمل أو قريب من الحقيقي؟(2) و هكذا يكون الشك الأوغسطيني شك منهجي يهدف الى بلوغ الحقيقة، و يظهر هذا من خلال سيرته الذاتية بحثا عن اليقين، التي اعتنق فيها الشك الأكاديمي مؤقتا، و من خلال نقده للشكاك، و يمكن توضيح الشك عند أوغسطين كالتالي:

-**الشك الأوغسطيني:** و قد انطلق أوغسطين من الشك للوصول الى اليقين، وفق المراحل التالي:

أ-من الشك الى اثبات الذات: يرى أن الناس مختلفون في الحياة و العلم و التذكر و الإرادة و الحكم، من حيث هل تنسب الى الهواء أو النار أو الدم؟ و لكنهم متفقون جميعا على أنهم يشكون، اذن هناك حقيقة يقينية هي الشك، و هذه الحقيقة تقتضي حقائق أخرى مرتبطة بها، و هي الحياة و العلم و التذكر و الحكم و الإرادة، و ذلك لأن الذي يشك يحيا و الذي يشك يعلم، و الذي يشك يريد اليقين، و الذي يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها حقائق يقينية، و معنى هذا أن الشك موجود، و هو حقيقة أولا، و معنى هذا أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك هي أيضا حقائق يقينية، اذن هناك ذات هي التي تشك، و هكذا توصل "أوغسطين" الى اثبات وجود الذات(الأنا المفكرة بمصطلح ديكارت) و الطريقة التي توصل بها الى ذلك هي المعرفة الحدسية أو طريق الوجدان، لأن المعرفة الحسية لا تتصل مباشرة بالحقائق، و لهذا فمقياس الحقائق هو حضورها العياني و المباشر في

1-كحول سعودي "**نظرية المعرفة عند أوغسطين من الشكية الى الدوغماتية**" (مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، المجلد17، العدد1، ديسمبر، 2021) ص12.

2-المرجع نفسه، ص12.

النفس. لحد الأن تعرف أوغسطين على ذاته، لكن كيف يستطيع معرفة حقائق العالم الخارجي و ما هو الطريق الذي ينتهجه لمعرفتها؟

ب- من الذات الى العالم الخارجي: بعدما تعرف "أوغسطين" على ذاته لم يبقى له سوى حقائق العالم الخارجي التي لم يستطع معرفتها، و هنا وجب البحث عن طريق أخر هو طريق الأفلاطونية المحدثة، فيميز بين عالمين: العالم الحسي، و العالم العقلي، و العالم الحسي نسخة مشوهة للحقائق الأبدية الموجودة في العالم العقلي، و هي دافع تجعل النفس تعود الى ذاتها و تكشف الحقائق الأبدية الكامنة فيها، فهي بمثابة منبه يدفع النفس الى الرجوع الى ذاتها، فتكشف عن الحقائق المطلقة الكامنة فيها، و هو لم يقل بما قاله الشكاك، ان العالم الحسي باطل، بل قال بأن له وجود و هو حقيقة، لكنه غير كاف، لأن المعرفة الحسية تؤدي الى الايمان فقط، لا الى العلم، أما المعرفة المؤدية الى العلم فهي معرفة الحقائق الأزلية الأبدية، و هذه الحقائق الأبدية موجودة بطبيعتها في النفس الإنسانية، و هي حقائق العلم و المنطق و الرياضة و غيرها من العلوم، و هو في هذا يتفق مع الفلاسفة الأفلاطونيين، سواء كانوا محدثين أو قدماء. لكن إذا كانت النفس فانية و هي معلول و ليست علة، فمن أين أتت هذه الحقائق الأبدية؟

ج-من العالم الخارجي الى وجود الله: يرى "أوغسطين" أن النفس الفانية باعتبارها معلولا لا يمكن أن تكون علة لكل الحقائق الأبدية التي تفوق طاقتها، فهناك مصدرا أخر لهذه الحقائق، و هذا المصدر ينبغي أن يكون خالدا ثابتا هو الله، فهذه الحقائق هي فيض من الله، و الله يكشف عن نفسه داخل الفرد، و معنى هذا أن النفس التي تدرك هذه الحقائق الثابتة تدرك الله ذاته، لهذا قال "أوغسطين" بنظرية الاشراق الإلهي، فمعرفة الله عنده هي معرفة فطرية.(2)

و هكذا يصل "أوغسطين" الى اثبات وجود الله عن طريق الوجدان، و هو يرى أن وجود الله هو الوجود الضروري المطلق، فهو الوجود ذاته الذي يستمد منه كل موجود و كل كائن وجوده منه، و رغم اقراره بأن الله موجود بالبداهة الا أنه ينفي فكرة وحدة الوجود، فالله ليس الطبيعة بل هو خالق

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص22،23.

2-إتيان جيلسون، مرجع سابق، ص45،46.

لها، لذلك فهو مفارق لها، و هو يرفض حلول الله في الأجسام، أي لا يقول بمذهب الحلولية.(1)

بناء على ما سبق نستنتج مصادر المعرفة عنده و هي: الحواس و العقل، و المعرفة الحدسية المباشرة (طريق الوجدان) و المعرفة حسية غير كافية، لأنها ليست طريق للعلم بل للإيمان، و هو بهذا يتبع أفلاطون و الأفلاطونية المحدثة في نظرتهما للوجود و لمشكلة المعرفة. غير أن "أوغسطين" قدم براهين على وجود الله.

3-براهين وجود الله: و لابد من الإشارة الى أن براهين اثبات الله عند "أوغسطين" تعتمد على لغة القلب أكثر من اعتمادها على العقل الخالص، و هي براهين على موجود أمن به هو من قبل و سعى الى تعقله بالبراهين، و ذلك في اطار فلسفته التي تجمع بين العقل و الايمان و فق مبدأ "أمن من أجل أن تتعقل" و هو يقول أنه لولا العناية الإلهية و اللطف الإلهي لعجز عن ادارك الله، و البرهنة عليه،(2) و هذه البراهين هي:

أ-البرهان الحدسي (الوجودي): يقوم هذا البرهان على ما توصل اليه في الشك، على أن الحقائق الأزلية الخالدة في النفس، لابد أن يكون مصدرها أزلي هو الله، تتعرف عليه النفس مباشرة عن طريق الوجدان أو الحدس، ففكرة الله الموجودة في أنفسنا يقتضي وجودها في الخارج، فهو لا يفصل بين الماهية و الوجود، و هودليل يعتمد الى الاشراق أو الادراك الفطري المباشر،(3) و هو يشبه دليل فكرة الكمال أو ما يسمى الدليل الأنطولوجي الذي نجده عند القديس أنسلم ثم نجده عند ديكارت.

ب-البرهان الغائي: و مضمونه أننا نجد في الوجود نظاما و جمالا، و هذا النظام و هذا لجمال لا يصدر الا عن موجد فنان هو الله.(4)

د- برهان تغير الموجودات: يرى "أوغسطين" أن موجودات هذا العالم تتغير من حالة الى أخرى،

1-كحول سعودي، المرجع نفسه "**الدليل الأنطولوجي**" ص643،644.

2-إتيان جيلسون، المرجع نفسه، ص47.

3_المرجع نفسه، ص48.

4-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص26.

فالماء مثلا يتحول الى جماد، و الليل و النهار، الفقر و الغنى، و هذا التغير يكون من الشيء الى ضده، و المعروف عن الشيء لا يعطي نفسه الصفة الجديدة المضادة، لأن هذا يعني أنه حاصل عليها و غير حاصل عليها، لهذا لابد من التسليم بموجود كامل لانهائي خلق هذا التغير و هو الله. وهو يقول" السماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان اذ أنهما تتغيران" (1) و هكذا تكون براهين "أوغسطين" على وجود الله، تندرج في اطار مبدأ فلسفته " أؤمن لأتعقل" أي البرهنة على ما تم الايمان به، فتتحول الحقائق الدينية من حقائق ايمانية الى حقائق برهانية.

4- مدينة الله و مدينة الانسان(فلسفة التاريخ عند أوغسطين): في كتابه مدينة الله يرى أوغسطين أن الانسان يعيش صراع بين نوعين من الحب: حبه لنفسه، و حبه لله، و نتج عن هذا الصراع مدينتين: فحب الذات الى درجة احتقار الله صنع المدينة الأرضية (مدينة الشيطان)، و حب الله الى حد احتقار الذات صنع المدينة السماوية (مدينة الله) و هو يقول "ان المدينة الأولى تتمجد في ذاتها، أما المدينة الثانية فتتمجد في الرب، الأولى تبحث عن مجد أت من البشر، أما الثانية فان الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر."(2) أي أوغسطين يميز بين نوعين من البشر، يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن: الصنف الأول، هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات، يمارسون الشهوات الحسية، و يتبعون الشيطان في جريهم وراء تلبية مطالبه، و هؤلاء هم الذين يشكلون "المدينة الأرضية" أو "مدينة الشيطان" بينما الصنف الثاني، فهم أولئك الذين يحبون الله الى درجة اهمالهم لأنفسهم، و قطعوا علاقتهم مع الشهوات و الملذات الدنيوية، و هؤلاء هم مواطنوا "المدينة السماوية" أو "مدينة الله"،(3) المملكة الأولى اعتبرها وجدت منذ عصيان أدم، حيث دخل الشر الى الأرض نتيجة الخطيئة الأدمية، و تمثلها الامبراطوريات السابقة بما في ذلك الامبراطورية الرومانية، أما المدينة الثانية، و التي يسميها أحيانا مملكة المسيح، يمثلها، أولا: الشعب اليهودي، ثم الكنيسة و الامبراطورية المسيحية، و رأى أن الصراع بين المدينتين أو المملكتين مصيره في النهاية انتصار "مدينة الله"، فلا يوجد سلام الا في ظلها، و هدفه من وراء هذه النظرية هو توضيح تطور التاريخ البشري على أساس أنه تطور المجتمع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر، و المجتمع الديني الذي تسيطر عليه قوى الخير المستمدة من

1-إتيان جيلسون، المرجع نفسه، ص 55،56.

2-أوغسطين "**مدينة الله**" نقلا عن كتاب "الفكر السياسي من صولون الى ابن خلدون" لمصطفى النشار، ص 18.

3-.مصطفى النشار "**مدخل الى الفلسفة السياسية و الاجتماعية**"، ص185،186.

روح الله، الأولى تعمل على تعاسته و شقائه، و الثانية تعمل على خلاص الانسان و سعادته، و المدينتين موجودتين في هذا العالم، أي في الحياة الدنيا، و لا يمكن أن ينفصلا الا في الحياة الأخرة،(1) و على هذا الأساس يبرر سقوط الامبراطورية الرومانية على أنها مملكة دنيوية زائلة حتما، و يرد على الذين رأوا بأن الديانة المسيحية لعنة على الامبراطورية المسيحية التي تسببت في سقوطها، و هنا يبني نظريته على أساس أخلاقي، لا على أساس نظرية في الوجود، بل على رؤية أفلاطون حول النفس و الصراع الداخلي بين قوتي: العقل و الشهوة.(2) لكن كيف ينظر أوغسطين الى الدولة؟ هل تمثلها المدينتين معا أم مدينة الله وحدها؟

1،4--مفهوم الدولة و علاقتها بالكنيسة: ان الدولة عند أوغسطين لا تمثلها فقط "مدينة الله" ، بل-1 المدينة الأرضية(الزمنية، الانسان، الشيطان) أو السياسية أيضا، مع العلم أن الدولة الحقيقية هي -2 المدينة الحقيقية (مدينة الله)، لكن ليست دولة بالمعنى السياسي أو القانوني، و انما بالمعنى الأخلاقي، تتكون من المؤمنين الحقيقيين، الذين يعيشون بحسب محبة الله، و يطلبون الحياة الأبدية، فهي تمثل الم لكوت السماوي الذي يتحقق جزئيا، و يكتمل في الأخرة، أي الجماعة الروحية التي تعيش بحسب ارادة الله و القائمة على حب الله و طاعته، بمعنى "مدينة الله في العالم لكن ليست في العالم" و هذا يعنى أن أتباعها يعيشون في الدولة و يتفاعلون مع مؤسساتها، لكن ولاءهم الأول لله، و ليس للسلطات الأرضية اذن الدولة الحقيقية هي مدينة الله، لأنها تمثل الغاية القصوى للإنسان و هي الاتحاد بالله، و هنا نجد أوغسطين قد حول مفهوم الدولة باعتبارها كمنولث أو شركة من البشر تقوم على القانون و العدالة الى "كومنولث مسيحي" يجمع أفراد المدينة فيما بينهم روحيا وفق مبدأ حب الله و الخضوع له. ان م واطني المدينة السماوية يعيشون كالأخرين (أي مع أفراد المدينة الأرضية) لكنهم ليسوا كالأخرين ، فهم يعيشون حياة روحية، و رغم ذلك الا أن الدولة أو المدينة الزمنية ضرورية ، لها دور يتمثل في ضمان النظام و السلم المدني و منع الفوضى، و هذا ما يسمح للمؤمنين أعضاء مدينة الله أن يعي شوا حياة هادئة مستقرة، لأن الدولة التي ترعاها الكنيسة و يكون مواطنوها من المؤمنين بالله هي مر حلة أرضية ضرورية لبلوغ الهدف النهائي، و الانتقال الى المملكة السماوية التي يرعاها الله مباشرة

3-

1-حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق " الفلسفة السياسية من أفلاطون الى محمد عبده" ص169،170.-4

2-مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص186.-5

في حياة الخلود، حيث يقول "القديس أوغسطين"" تعيش الكنيسة على الأرض مؤقتا و تستنجد بالم-6 واطنين من جميع الأمم، و تؤلف بين قلوب أناس مختلفي اللغات و العادات و الشرائع و النظم، فيستقر السلام على الأرض بفضل وحدة الناس في خدمة الرب"(1)

بناء على ما سبق يمكن أن نستنتج أهم أفكاره السياسية فيما يخص الدولة و علاقتها بالكنيسة:

1-المثل الأعلى للدولة عنده هو المثل المسيحي، الذي لا يقبل بين أفراده ملاحدة أو وثنيين.

2-الدولة التي يؤمن بها تستمد السلطة السياسية شرعيتها من الله مباشرة، بمعنى هي دولة دينية، و أن مهمتها الأصلية تحقيق السعادة على الأرض و تحقيق السعادة الأخروية لمواطنيها.

3-علاقة الدولة بالكنيسة في رأيه تكون كالتالي: الكنيسة تشرف على الدولة لتوجيهها الى الحياة الأخر ة، و الدولة تساعد الكنيسة في تحقيق أغراضها، عن طريق تحقيق النظام و السلام. و لكن النصيب لأكبر للكنيسة، و رغم ذلك لم يفصل بين السلطتين، و جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط، و هذا الارتباط يتضمن تحقيق السلام على الأرض، و مصلحة الدولة تتطلب هذا التعاون كما تتطلبه كذلك مصلحة الكنيسة.(2)

5-مفهوم العدالة عند أوغسطين: يبني أوغسطين مفهوم العدالة على علاقة الانسان بالله، بمعنى نظريته للعدالة متجذرة في رؤيته اللاهوتية و الأخلاقية للعالم، فالعدالة الإنسانية أساسها العودة الى الله و الالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية.(3) أي خضوع الانسان لله و خضوع الجسد و رغباته و أهوائه للعقل، بينما العدالة في المدينة الأرضية ناقصة و محددة، و ذلك بسبب الخطيئة الأصلية التي تولدت عنها الأنانية وحب التملك و السيطرة، لذلك العدالة الحقيقية لا تتحقق الا في مدينة الله، حيث يسود الله و يعيش الجميع في محبة كاملة، و عليه أوغسطين يربط العدالة بالغاية القصوى للإنسان و هي الخلاص و الاتحاد بالله، و ذلك في اطار المسيحية و في ظل "الكومنولث المسيحي" و كل نظام لا

3- أوغسطين **"مدينة الله"** نقلا عن مصطفى النشار، ص 188.

2-مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص 189،190.

3-المرجع نفسه، ص 186.

يقود الانسان الى الله يمثل في نظره عدالة ناقصة أو زائفة.(1) و هنا يظهر الاختلاف بينه و بين أفلاطون الذي جعل العدالة متوقفة على التوازن بين قوى النفس (الشهوانية، الغضبية، العاقلة) هذا على مستوى الفرد، و على مستوى المجتمع، هي أداء كل فرد لوظيفته حسب مواهبه و قدراته المهيأ لها.

6-مبدأ طاعة الحاكم و الاستبداد: يرى أوغسطين أن طاعة الحاكم واجبة بغض النظر عما اذا كان صالحا أو فاسدا، لأن "سلطانه من عند الله" هذا ما أكده القديس بولس الذي قال " لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأن ليس سلطان الا من الله، و السلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاو م السلاطين يقاوم ترتيب الله"(2) فضلا عن ذلك أن الله هو الذي سلطه اذا كان شريرا، و يؤكد أوغسط ين على ضرورة تحمل الظلم و عدم مقاومة الشر، و يستشهد بقول المسيح "اعطوا لقيصر ما لقيصر، و ما لله لله" و هو قول يحدد العلاقة بين الكنيسة و الدولة في نظره، و يقوم هذا المبدأ على محبة الله و ليس محبة قيصر، و مغزاه أن المسيح لم يريد الدخول في صراع سياسي، بل فصل بين السلطتين و المواطن يمكنه أن يطيع قوانين الدولة دون أن يتنازل عن ولائه لله، مادام ذلك لا يتعارض مع الايمان و الضمير الانساني، و هو موقف أوغسطين .(3)

6-موقف أوغسطين من القانون الطبيعي و الوضعي: يرى أوغسطين أن القانون الطبيعي أساس الحياة الاجتماعية، و هذا القانون يكتشفه الناس بالعقل و يحترمونه، و هو يقوم على أساسيين: الأول، ألا يلحق الضرر بالأخرين، و الثاني، أن يعطي لكل ذي حق حقه، فالأساس الأول، يملي على عقل الفرد ألا يعتدي على الأخرين حتى لا يعتدوا عليه، و الثاني يملي عليه ألا يأخذ حقوق الأخرين، و ذلك محافظة على حقه هو، لكن نتيجة للخطيئة الأولى انحطت مرتبة الانسان، و أصبح منذ الخطيئة الأولى خاليا من المواهب الالهية، و اختلت طبيعته الرشيدة، و ابتعد عن القانون الطبيعي، و تطلب الحال وجود سلطة زمنية لتتولى تقويم الأفراد و تحقيق العقاب، و أما بالنسبة للقانون الوضعي فرغم أهميته الا أنه محدود و نسبي، يختلف باختلاف الأزمنة و الأمكنة، فتكون الأخلاق مختلفة باختلاف الأحوال

1- حورية توفيق مجاهد، المرجع نفسه " **الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده**" ص 174.

2-بولس "**رسالة الى أهل رومية**" الاصحاح الثالث عشر، 10.

3--حورية توفيق مجاهد، المرجع نفسه، ص 174.

الانسانية الخاطئة، بينما العدالة ثابتة.(1)

7-موقفه من الملكية الخاصة: يرى أن الدولة تبيح الملكية و تحميها، على أساس أن الملك الحقيقي هو الله، خالق كل شيء، لكنه يؤكد على الحيازة المشروعة، و كافة التعاملات من شراء و هبة و ارث تعطي حق الملكية، و هو يرفض تدخل الدولة لتوزيع الخيرات و المناصب، لأن هذا يؤدي الى تعريض النظام الاجتماعي للاضطرابات، فهذا التوزيع ليس فقط عسير بل مستحيل، لأن العدالة الكاملة و السعادة الدائمة لا تتحقق في الحياة الدنيوية، بل في المدينة السماوية التي لا تتحقق على هذه الأرض، بمعنى موقف المسيحية من الأمور الدنيوية على أساس أن المسيحي لا يبكي على شيء دنيوي، فهو في انتظار المملكة السماوية أعلى و أسمى.(2)

8-نظرية الوجود (الله و الخلق): في حديثه عن خلق العالم، يرى أن هناك مذهبين: مذهب يرى أن الوجود أصله مادي(الطبيعيون من اليونان القدماء، أرسطو، المانويون) و هؤلاء كلهم يقولون بقدم العالم) و مذهب يرى أن أصله عنصر عقلي، و هؤلاء أمثال أفلاطون، لكن أفلاطون لم يقل بالخلق من العدم، بل قال من مادة أزلية تشكل العقل الإلهي، و أوغسطين أفلاطوني يعتبر علة الأشياء مبدأ عقلي، و لكنه لم يأخذ تماما بما قاله أفلاطون، فهو يقول الهيولى أو مادة العالم من خلق الصانع (الله)، فالله خلق الهيولى من العدم، ووجود الله يختلف عن الهيولى و الكائنات الفانية، فوجود الله هو وجود بذاته، بينما الكائنات و الأشياء وجودها بغيرها، و خلق الله العالم راجع الى خيرته ثم الى ارادته ثم الى عقله، فالعالم لم يوجد تبعا لضرورة قاهرة، و انما وجد لأن الله خير، و الخير لا يفعل الا الخير، و الوجود خير من العدم، فالعالم من حيث هو وجود فيض من الخير.(3)

10-النفس عند أوغسطين: يرى أن النفس جوهر غير مادي خالد، و يبرهن على خلود النفس عن طريق الذاكرة، لأن الذاكرة ليست مادية و تحتوي على الحقائق الأبدية الكامنة في النفس، و النفس التي لا تدرك الا الأبدي لا يمكن أن تكون فانية، و هي جوهر مستقل بذاته غير مادي، لأنها تحمل صورة

1-المرجع نفسه، ص 174،175.

2-المرجع نفسه، ص 176.

3-عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق "**فلسفة العصور الوسطى**" ص29.30.

الله أو الثالوث الإلهي (الأب، الابن، روح القدس) ذلك أن النفس عنده تتكون من ثلاث قوى:

الذاكرة: تحفظ الوجود و المعرفة.

العقل أو الفهم: يدرك و يعرف.

الإرادة أو المحبة: تميل و تحب ما تعرف، و هذه القوى ليست أجزاء منفصلة، لأن المحبة أو القوة الثالثة هي التي تجمع بين القوتين، فتكون ثلاثة وجوه لنفس واحدة، و الذاكرة تقابل الأب، و العقل أو الفهم يقابل الابن، و الإرادة و المحبة يقابلها الروح القدس.، و هكذا تكون النفس البريئة صورة الله، أي الانسان يستطيع اكتشاف أثر الله بداخله.، بحيث يتأمل في ذاكرته و عقله و محبته يجد في ذاته بصمة الثالوث الإلهي، لذلك يقول " لا تذهب الى الخارج فارجع الى نفسك، ففي داخلك يسكن الحق"

و يعتبر أوغسطين عالم نفساني أول من استخدم الاستبطان (التأمل الذاتي) في كتابه "الاعترافات" حيث قال الشعور بالزمان مصدر الذاكرة (الزمان هو امتداد النفس، فالنفس تتمدد بين الماضي، و هو ما تم، و الحاضر، و هو ما نعيشه، و المستقبل، و هو ما نتوقعه) و ذلك على أساس أن الزمان لا يوجد كشيء مستقل خارج الانسان، بل هو خبرة نفسية داخلية، من حيث أنه يولد الانتباه أولا، هذا الانتباه يولد الشعور بالحاضر (وعي مباشر) و ثانيا الذاكرة، تولد الشعور بالماضي، فهي ليست مجرد حفظ، بل هي استحضار ما انقضى، لذلك فهي تولد الشعور بالماضي، و ثالثا، التوقع، و هو يولد الشعور بالمستقبل، فالنفس لا تعيش الحاضر فقط بل تمتد الى نحو ما سيأتي، و هذا الامتداد هو التوقع الذي يولد الشعور بالمستقبل، و هكذا، فالزمان عنده ينشأ من النفس من خلال هذه العناصر الثلاثة: الانتباه (الحاضر) و الذاكرة (الماضي) و التوقع (المستقبل)، و هنا يكون قد سبق الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون،(1) في جعله الزمان تجربة داخلية نفسية، و قدة طور برغسون هذه الفكرة في مفهوم La Durée الديمومة ، فالزمان دائما في تدفق شعوري مستمر، فالزمان لا يوجد الا بوصفه تدفق

شعوري، لأنه يرفض وجود زمان خارج النفس.

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص ص31-33.

11-مسألة الخير و الشر في العالم: يرى أن الشر ليس وجودا قائما بذاته، بل هو غياب الخير، و هو بهذا يفسر نظرية الخير الدائم حسب تعاليم الانجيل، لأن الخير هو القانون الإلهي الأبدي، أي النظام العام الصادر عن الله، و يرفض الثنائية المانوية التي تجعل الشر مبدأ مستقل، فالشر في نظره هو نقيض الخير، مثل الظلام الذي هو غياب النور، و الانسان هو من يختار الشر بحرية عندما يبتعد عن الله، لذلك يكون الشر أخلاقي روحي و ليس كوني ميتافيزيقي، فهو ناتج عن سوء استعمال الحرية، لا عن قوة كونية مقابلة للخير، فالخير هو الوجود، أما الشر فهو عدم، فالخير هو الوجود الخالص و الأسمى، فليس له نقيض الا ما ليس موجود، و كل ما هو موجود في العالم فهو خير، و كل طبيعة خير، و كل خير مصدره الله، لذلك فان اللاوجود أو العدم هو الشر، و عندما يتحدث أوغسطين عن الشر الفيزيائي، فيعني به غياب التوافق بين بعض عناصر الخلق و بعضها الأخر.(1)

1- كحول سعودي "الشر الأخلاقي عند أوغسطين من الوجود الى اللاوجود" مجلة منيرفا (المجلد 5، العدد2، فيفري 2021) ص13،14.

ثانيا-القديس أنسلم (1033-1109)

التعريف بأنسلم: ولد في مدينة أوستا (شمال إيطاليا) تلقى تعليمه الأول في المدارس البنديكتية(نسبة الى القديس بنديكت النورسي، و هي مدارس ذات نظام ديني كاثوليكي) أراد أن يكون أحد رجال الدين و ساعدته أمه على ذلك، أما أبوه فكان معارضا شديدا لدخوله زمرة رجال الدين، و لما ماتت أمه اتجه الى الحياة العامة، و بعد العشرين بدأ في التنقل، رحل الى فرنسا ووصل الى مقاطعة نورماندیا، و في مدينة بك التحق بدير بك، و اختار أن يعيش هناك، و أنتخب رئيسا لدير بك، ثم أسقفا، توفي سنة 1109م.

مؤلفاته: مناجاة، بروسلوجيون(مقال في وجود الله) في الحقيقة، في التثليث، الإرادة الحرة، لماذا صار الله انسانا، سقوط الشيطان.

- **فلسفته:** تبنى أنسلم الأفكار الفلسفية لأوغسطين، حيث أعطى الأولوية للإيمان في ادراك الحقيقة، و فلسفته شأن الفلسفات السابقة عليها و اللاحقة لها في العصور الوسطى، اهتمت بالقضايا اللاهوتية، و هي وجود الله و ماهيته، و صفاته، فهي تستند في نقطة انطلاقها الى النص الديني، لهذا فلسفته مسيحية في المقام الأول، و دائما في اطار التوفيق بين اللاهوت المسيحي و الفلسفة، و شهرته تكمن في كونه أنه أراد أن يدافع عن النص الديني خارج النص الديني، أي من خلال العقل الإنساني، و من هنا سعى الى التوفيق بينهما.(1)

1-**العقل والايمان:** هي أول المشاكل الفلسفية التي اهتم بها أنسلم، لأنه، أولا: رجل دين، و من واجبه أن يدافع عن الدين، و الدفاع عن الدين يستدعي التسلح بأسلحة تنتمي الى العقل و الوحي معا، فلا يجب على الحكيم أن يدافع عن الدين بالوحي فقط، و لا بالعقل فقط، لأن كل منهما قاصر على مواجهة الخصوم. و ثانيا: لابد من الايمان لكي يتم تعقل مضمون الايمان، فالعقل بحاجة الى ايمان لكي يهديه و يعبد له الطريق، بمعنى بحاجة الى نقل و وحي، و كتب مقدسة حتى يحسن استخدام قواه في الطريق الصحيح، و الايمان بحاجة الى عقل حتى يستطيع تفسير الأمور الغامضة، و يوضح أياته و يبرهن

1-الشيخ كامل محمد محمد عويضة "**الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**" دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993. ص 106.

برهنة عقلية على صحة ما ورد في الكتب المقدسة، و الدين أسبق وجودا من العقل الإنساني، و من ثمة ينبغي أن تكون له الأولوية،(1) و هذا ما يفهم من قوله " **انني لا أبحث من أجل الايمان بل أبحث من أجل التعقل**"(2)

و بهذا يكون موقفه وسطا بين **الجدليين (روسلان، بيرنجي، دي تور)** الذين رأوا بأن العقل قادر على معرفة كل ظواهر الوجود، و المسائل الايمانية، حيث رأى أنهم مخطئون، لأن هناك قضايا ايمانية يعجز العقل عن البرهنة عليها (مثل فكرة الثالوث) و لأن مجال الايمان أوسع من أن يحيط به العقل علما. و هو يعيب على **اللاهوتيين (بطرس دمياني)** الذين حصروا المعرفة في النص الديني، معتقدين أنه مكتفي بذاته، و هو ليس بحاجة الى تعقل، أي عاب عليهم اهمالهم للعقل و تقليلهم من شأنه، فأنسلم يثق في النص ثقة مطلقة من حيث هو صادق موحى الينا من طرف الله، و في نفس الوقت يثق في العقل، لكن ليس بنفس القدر الذي يثق به في النقل، فصدق العقل يلي صدق الوحي.

فهو يتفق مع رجال الدين في التسليم بأن هناك قضايا يعجز العقل عن ادراك حقيقتها، لكنه يختلف معهم في أننا لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نمنع العقل عن التفكير في مثل هذه القضايا (التثليث أو القربان أو البعث) لأن هذه القضايا ليست ترفا فكريا من العقل، بحيث يستطيع أن يستغني عنها، بل مثل هذه الأسئلة تفرض نفسها على العقل و يجد نفسه خاضعا للتفكير فيها، إضافة الى ذلك، قد لا يبلغ العقل في معالجته لهذه القضايا حد الكمال، لكنه من الواجب أن يجتهد الى أقصى حد، و أن لا نمنعه من اجتهاده هذا، فينبغي للإنسان أن يذهب في البرهنة على صحة الحقائق الدينية الى أقصى حد عقلي ممكن، فقد يهتدي العقل الى صياغة أمثلة اذا تعذر فهم بعض القضايا الدينية لتقريب فهم مغزاها للإنسان، لهذا جعل العقل وسطا بين ادراك حقيقة الأشياء، و عدم ادراكها بالجملة، فالعقل يدرك بلا شك، لكنه يدرك الأشياء بقدر جهده و استطاعته أن يدركها كما يراها أو كما تبدو له.(3)

1-المرجع نفسه، ص 106.

2-المرجع نفسه، ص 107.

3-المرجع نفسه، ص 108،109.

فهو يرى أنه إذا رأينا مضمون الايمان يمكن أن يتعقل، فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل يمكن أن يتعقل أن يؤمن من جديد، وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الايمان، فعلى العقل أن يخضع و يؤمن، فالمرجع في النهاية هو الايمان، و يستشهد بضرورة تعقل الايمان ما قاله النبي "أشعيا" " ان لم تؤمنوا، فلن تفهموا، فالإيمان شرط للفهم (التعقل) و التعقل ضروري لاكتمال الايمان، و بمصطلحات أرسطو، يمكن القول أن الايمان مادة، و العقل صورة، و لا يمكن أن توجد الصورة الا و هي محسوسة، كما لا يمكن أن توجد مادة الا و هي مصورة.(1)

غير أن أنسلم انتهى من حيث بدأ، فوقع في مصادرة عن المطلوب، أو تحصيل حاصل، لأن المشكلة هي الأولوية للعقل أم للنقل و لماذا؟ فكانت اجابته في النهاية الأولوية للعقل، لأن النقل له الأولوية، لأنه يبدأ بالإيمان " أؤمن لكي أفهم (أتعقل)" فهو يبدأ بالإيمان بوجود الله، ثم يستخدم العقل لإثبات وجود الله، لكنه لم يبدأ من موقف محايد، بل افترض صحة الايمان مسبقا، ثم حاول اثبات ما افترضه، و هنا يكمن الاشكال، فالبداية هي الايمان هو الأساس، و النهاية هي العقل يبرر هذا الايمان، لكن هذا العقل لم يكن حرا أو مستقلا، بل كان يعمل داخل الايمان، لذلك لم يخرج عن دائرة الايمان، بل بقي داخلها، و هنا تظهر المصادرة عن المطلوب.(2) لأنه أراد أن يبرهن على صحة الايمان داخل الايمان، و لم يكن خارجه، أي يشكك فيه.

و ما يلاحظ أن أنسلم لم يفصل بين ميدان العقل و ميدان النقل، بل جعل الميدانيين مختلطين، فهو لم يضع حدودا معينة يقف عندها العقل، فعندما نفصل بين المجالين فلا مانع من أن يتحدث عن خدمة كل منهما للأخر، بحيث نصنف قضايا الدين الى نوعين: قضايا تدخل في الاطار العقلي، و من شأن العقل الخوض فيها و مناقشتها، و قضايا أخرى تتجاوز قدرة العقل، لا ينبغي له ان يبحث فيها، لأنه ليس مهيئ له للبرهنة عليها،(3) و هذا التصنيف نجده عند أبوحامد الغزالي و ابن خلدون، الذي رأى أن للعقل ولايته، كما أن للإيمان ولايته، فلا يجوز للعقل أن يحكم في ولاية يحكمها والي أخر هو الايمان

1- المرجع نفسه، ص110.

2-المرجع نفسه، ص 110.

3- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه "**فلسفة العصور الوسطى**" ض67.

2- **براهين وجود الله:** ساق أنسلم براهين وجود الله في كتابيه: المناجاة، بروسلجيون، و هذه البراهين هي:

-**البرهان الأول:** كل الناس يحبون الخير و الخيرات رغم اختلافها الا أنها واحدة تعود الى علة واحدة و هي الخير المطلق و هو الله، لأنه يجب التمييز بين ما هو خير بذاته (الله) و ما هو خير بغيره (الانسان) و عليه الخير الذي هو علة أنواع الخير هو خير بذاته، الخير المطلق، الكائن الأكبر، و هو الله.

البرهان الثاني (برهان الواجب و الممكن): يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود، فكل الأشياء تشترك في كمال تام هو الوجود، و لكل موجود علة، فالأشياء الممكنة الوجود، ليست علة ذاتها، فهي بحاجة الى علة أخرى خارجة عنها هي واجب الوجود الذي هو علة ذاته، و هو الله.

-**البرهان الثالث (التدرج في الكمال):** يقوم هذا الدليل على فكرة التفاوت في الكمال بين الكائنات، فالحيوان أكمل من النبات، و الانسان أكمل من الحيوان، و الملائكة أكمل من الانسان الى أن نصل الى الكمال المطلق و هو الله، لأن هذا الكمال لم يمكنه أن يتصاعد الى ما لا نهاية.

الا أن هذه البراهين ليست عقلية بصفة تامة، و هي معقدة و يظهر فيها أثر أوغسطين في أنسلم، لهذا نجد أنسلم يلجأ الى برهان أخر فوق البراهين كلها، هو برهان قبلي أو الأنطولوجي، الذي تحدث عنه أبو الفلسفة الحديثة "ديكارت" و هو:

البرهان الرابع (البرهان الوجودي، الأنطولوجي): يقوم على فكرة وجود كائن كامل موجود في عقل كل انسان أعطاها الوحي، و هو أكبر مما يمكن تصوره، و لابد على هذا الكائن أن يوجد في الخارج و هو الله، لأن الماهية تقتضي الوجود.(1)

لعبت هذه الحجة دورا كبيرا ابتداء من أنسلم الى عصرنا الحالي، وكانت محل جدال وخلاف من الراهب" **جونيلون**" الذي رد على أنسلم بقوله، ليس كل ما نتصوره في الذهن موجود في الحقيقة، فكثير ما نتصور أشياء ليس لها وجود، كأن تتصور نفسك ملكا أو محلقا في الفضاء، يرد أنسلم: فعلا ليس

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص ص70-72.

كل ما نتخيله يوجد بالضرورة، لكن الأمر مختلف بالنسبة لواجب الوجود(الله)، الذي ماهيته تستدعي وجوده.

هذه الحجة بقيت محل خلاف، حسب انقسام المذاهب الفلسفية الى: **واقعية واسمية**، فالواقعيون و هم المتأثرون بأفلاطون، الذين يرون أن الكليات (الأنواع و الأجناس) لها وجود في الخارج، يؤمنون بهذه الحجة، بينما المذاهب الاسمية، و هم المتأثرون بأرسطو، يرون أن الكليات مجرد أسماء ليس لها وجود في الخارج، الذي يوجد هو الأفراد فقط، لا يؤمنون بهذه الحجة.

أي التي لا تجعل للوجود الذهني دليلا على الوجود الخارجي، فترفض هذه الحجة و ترى أنها خطأ منطقيا، هو المصادرة عن المطلوب، لأنه تفترض ضمنيا ما نريد اثباته، و هذا هو جوهر الرفض، فالحجة تبدأ بتعريف الله بأنه " الأعظم الممكن تصوره" ثم تنتقل مباشرة الى أن هذا التعريف يستلزم وجوده في الواقع، فهي هذه الحجة تسقط في دائرة مفرغة، فهي لا تقدم دليلا خارجيا على وجود الله، بل تعتمد على المعنى المتضمن للكلمة "أعظم" و هذا يعني مصادرة عن المطلوب، بمعنى أدرجنا الوجود ضمن التعريف نفسه، غير أن ديكارت و ليبنتز يقولان بهذه الحجة و يعتبرانها حجة منطقية صحيحة،(1) و يمكن اعتبار هذه الحجة و كل الحجج التي قدمها تطبيقا لمبدأ "أؤمن لأتعقل"

أما موقف كانط(1724-1804) هو أن أنسلم لم يفعل شيئا، و دليله ليس الا تحصيل حاصل، لأن أنسلم أخلط بين المحمول المنطقي، و بين المحمول الواقعي (الأحكام التحليلية و الأحكام التركيبية) و الدليل الوجودي من النوع الأول، لأن المحمول لا يضيف جديدا للموضوع، و نجده في القضايا التحليلية، بينما المحمول الواقعي، نجده في القضايا التركيبية، بحيث المحمول يضيف جديدا للموضوع، بل المحمول لا يكون متضمنا في الموضوع، فالوجود العيني معرفة بعدية عند كانط، بينما التصور الذهني قبلي، و دليل أنسلم يندرج ضمن التصورات القبلية، و ليست تلك التصورات التجريبية البعدية الواقعية.(2)

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 73.

2-إتيان جيلسون، مرجع سابق "**روح المسيحية في العصر الوسيط**" ص 124،125، مأخوذ من كتاب "نقد العقل الخالص" لكانط، ص 652-662.

3-صفات الله: يتضح موقف أنسلم من الصفات الإلهية من خلال البراهين السابقة على وجود الله، و ذلك كالتالي:

*-من خلال البراهين الثلاثة الأولى، نستنتج أن أنسلم يرى أن كل صفات الكمال في هذا العالم بموجوداته ينبغي أن ترد الى الله، أما صفات النقص أو ما يبدو أنه شر فلا ينبغي أن يرد الى الله.

*-من خلال البرهان الوجودي، ندرك أن أنسلم يقول بالوجود عين الماهية، بمعنى ليس ثمة ذات وصفات، فصفات الله هي عين ذاته، و ذاته هي صفاته، فالله متصف بالصفات و الصفات هي الله،(1) هو نفس موقف الفرقة الكلامية في الفلسفة الاسلامية المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء الغزال

و هو الشرط الأول في الصفات الإلهية، و الشرط الثاني، هذه الصفات مطلقة، الشرط الثالث، ألا ينسب الى الله الا ما هو كمال، و هذه الصفات ترجع الى سبع صفات: الحياة، القدرة، العلم، الحق، العدل، البقاء، الخير، فالله حي بحياة و حياته ذاته، قادر بقدرة و قدرته ذاته، عالم بعلم و علمه ذاته...الخ.(2)

ان الماهية بالنسبة للكائنات الأخرى متميزة عن الذات، فقد أدرك الماهية دون أدرك الوجود المحسوس بهذه الماهية، و هذا دليل على أن الماهية بالنسبة للموجودات الأخرى متميزة عن الوجود الواقعي، فمثلا يمكن تصور الحصان و صفاته في الذهن، لكن هذا لا يعني أنه موجود في الواقع، فصفاته مثل شكله و قوته و لونه مستقلة عن وجوده، أما بالنسبة للذات الإلهية، فان ادراك الماهية يعني ادراك الوجود، فاذا حاولنا فصل الذات عن الصفات سنخرج عن مفهوم "الكائن الأعظم" لأن كل صفة تعبر عن ذاته الحقيقية، فلا يمكن أن نفكر في الله ككائن أعظم بدون كماله أو بدون أزليته، أو بدون قدرته المطلقة، فكل صفة هي تعبير عن ذاته، فهذه الصفات الجوهرية مرتبطة بالذات، فوجود الله ضروري لا يمكن تصور هذه الذات دون وجودها، فعند أنسلم:

الذات الإلهية + الصفات الجوهرية= وجود ضروري، إضافة الى ذلك في هذه الموجودات، الماهية

1-كامل محمد محمد عويضة، المرجع نفسه "**الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**" ص125.

2-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص76.

تسبق الوجود، فالإنسانية مثلا توجد أولا، ثم يأتي بعد ذلك الأفراد تحقيقا لهذه الماهية، و هذا يعني الوجود يضاف الى الماهية، على خلاف الله، فالوجود لا ينفصل عن الماهية و لا يضاف اليها.(1)

*-ما يميز الوجود الإلهي عند أنسلم هو أنه وجود قائم بذاته، بينما الكائنات الأخرى بدون استثناء، لا تقوم بذاتها بل تقوم على الله، فلولا الله لما كانت السماوات و الأرض و ما بينهما، فلا مالك الا الله، بمعنى الموجودات فاعلة أو منفعلة، أما الله فهو فاعل و غير منفعل.(2)

أما بالنسبة للإنسان، فأنسلم يتبع ما قاله أوغسطين جزئيا قبله، فالنفس جوهر عاقل حر وبسيط، و لها ثلاثة وظائف صادرة عنها و هي: التذكر، و التعقل، و المحبة. فالإنسان يتذكر ذاته، و يعقل ذاته، و يحب ذاته، و هذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية، فالإنسان يحتوي على صورة الثالوث بداخله.(3)

4-مشكلة المعرفة عند أنسلم: يجمع أنسلم بين العقل و الحواس في المعرفة، و يتم ذلك بنوع من الاشراق الذي تحدث عنه أوغسطين،(4) فمعرفة الله عند أنسلم فطرية و ليست مكتسبة، و أن الله أشرق بنوره و علمه على الانسان، و يظهر هذا في المبدأ الذي ينطلق منه، و هو الايمان سابق على الفهم و التعقل، و قد استخدم العقل لتأكيد الحقائق الدينية، منها الدليل الأنطولوجي على وجود الله، مسلما بأن الله هو الحقيقة المطلقة التي تدركها النفس بفضل نور الله، و هذا يعني وجود المعرفة يرتبط بضرورة وجود مصدر الهي، و دور العقل يكمن في البرهنة على ما تم الايمان به، و الحواس لها دور أدنى، يتمثل في كونها تمدنا بمعطيات عن العالم الخارجي.

4-مشكلة الكليات: القديس أنسلم من الواقعيين* الذين يقولون بالوجود الواقعي للجنس و النوع بغض

1-كامل محمد محمد عويضة، المرجع نفسه، ص 125، 126.

2-المرجع نفسه، 126، 127.

3-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص77.

4-المرجع نفسه، ص77.

*-مشكلة الكليات ظهرت في العصور الوسطى، فالواقعيون هم أفلاطونيون، يقولون بوجود خارجي للكليات، و الأفراد

النظر عن وجود الأفراد، و هو يرى أن التسليم برأي الاسميين ينتج عنه انكار فكرة الثالوث (الاب، الابن، روح القدس) شيء واحد، و بالتالي انكار مادة رئيسية من مواد العقيدة المسيحية، فمشكلة الكليات ليست منطقية فحسب، بل لاهوتية، فان لم يعتقد المرء بأن أفراد الإنسانية المتعددين يكونون انسان واحد، لن يؤمن بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد، و على أساس هذا الموقف من الكليات أقام أنسلم برهانه الوجودي، لأن الحجة الوجودية تقوم على الوجود الذهني هو وجود حقيقي (واقعي) و نسبة الكمال في الذهن هي نسبة الكمال في الواقع، فاذا لم يقل الانسان بأن للكليات وجود في الخارج لم يستطع أن يعترف بالحجة الوجودية التي قال بها القديس أنسلم.**(1)**

و بقية أراء أنسلم ليست ذات قيمة كبيرة، فاتجاهه في الأخلاق و حتى في المعرفة التي أشرنا اليه سابقا في الغالب مستمدة من الوحي، و كل أهميته الفلسفية تنحصر في تلك الحجج التي قدمها للبرهنة على وجود الله.

الخاتمة: ان فلسفة أنسلم كانت دفاعا عن الدين الذي أمن به، فهي ترجع الى النص الديني في المقام الأول لا الى الاجتهاد العقلي، فشهرته كانت بين المؤمنين بالدين المسيحي فحسب، أما المؤمنين بالعقل، أي الفلاسفة، فان أنسلم ليس له شأن كبير بينهم، فحديثه عن الله و صفاته و المعرفة و غيرها كلها مشتقة من الدين، و دوره اقتصر على الربط بين هذه الأراء و تركيبها و تنظيمها و محاولة إعطائها شرعية عقلية.

1-المرجع نفسه، ص 77،78.

= عندهم لها وجود أقل مرتبة وجود الكليات التي توجد في الخارج، في مقابل الاسميون، و هم أتباع أرسطو، يرون أن الكليات ليست الا أسماء، أي تجريدات ذهنية، و الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد المندرجة تحت الأنواع و الأجناس، و أول من اهتم بهذه المشكلة هو فرديجنز دو تور، الذي اتخذ موقفا أفلاطونيا خالصا، و الذي توسع فيها هو سكوت أريجين، لأن الأفلاطونية المحدثة هي التي سادت كثيرا في العصور الوسطى الى جانب القديس أوغسطين الذي تأثر بالأفلاطونية، خاصة في المرحلة الأولى، فمن الطبيعي أن يتخذ الفلاسفة في تلك الفترة موقف أفلاطون، فيجعلوا للكليات وجودا خارجيا.

2.6.2–المرحلة الثانية: الأرسطوطاليسية

أولا–توما الاكويني (1224–1276م)

1– **حياة توما الاكويني و مؤلفاته:** ولد توما الاكويني عام 1224م في مدينة روسكاسيكا Roccasecca بالقرب من مدينة نابولي بإيطاليا، التحق بالخدمة الدينية سنة 1230م، التحق سنة 1239م بجامعة نابولي في إيطاليا، و هنا بدأ يتعرف على فلسفة أرسطو، فتأثر بها، ثم اختار الرهبنة فالتحق بدير الدومينيكان سنة 1244م، نسبة الى دومينيك، و هي حركة رهبان كاثوليك، ظهرت في القرن الثالث عشر، و في سنة 1248 التحق بجامعة باريس، حيث تلقى دروسه على يد ألبير الكبير، ثم تحصل على إجازة اللاهوت سنة 1256م، و بعد الخصومة التي أثيرت حول السماح للرهبان (الدومينيكان و الفرنسيسكان) نتيجة اعتراض بعض الأساتذة العلمانيين على تدريس توما الاكويني بجامعة باريس، سمح لتوما بحمل إجازة التدريس، و لكنه عاد بعد ذلك الى إيطاليا سنة 1259م، و استمر يدرس في جامعاتها حتى توفي سنة 1274م.

–**مؤلفاته:** تنقسم مؤلفات الاكويني الى ثلاثة أقسام: الشروح، و الخلاصات، و المسائل.

قسم الشروح: أشهرها شروح لمؤلفات أرسطو بأكملها: الأخلاق النيقوماخية ، العبارة التحليلات الثانية، السماع الطبيعي، السماء و العالم، الكون و الفساد، الأثار العلوية، النفس، الحس و المحسوس، الذاكرة و التذكر، ما بعد الطبيعة، السياسة، في هذه النصوص يحذو حذو ابن رشد، أي يذكر النص و يحلله، على خلاف ابن سينا و ألبير الكبير، اللذان كانا يضعان كتبا بعناوين كتب أرسطو و تقسيماتها و يتحدثان من عند نفسهما، و له شروحات أخرى، شرح كتاب الأسماء الإلهية لديونيسوس(تلميذ بولس الرسول) شرح كتاب الأقوال و الأحكام، لبطرس الدمياني، و يظهر فيه التأثير الأولي لأوغسطين، و فيما بعد تحول عنه و أعاد تدوينه ليمحوا هذا الأثر، و يثبت أراءه الخاصة، و في المقالتين الأولى و الثانية يحيل ثلاثة عشر مرة الى كتاب ابن سينا "في العقول"، و مرة واحدة لكتاب "صدور الموجود"، و قد ضاع الكتابان.

و كان غرضه هو تكييف فلسفة أرسطو لكي تتفق مع العقيدة المسيحية، حيث نجده يفسر أرسطو تفسيرا مخالفا للنص، و قد فعل ذلك متعمدا لتحقيق الغرض نفسه مخالفا للنص، و الشروح السابقة التي تحدثنا عنها تعبر عن المذهب التوماوي الصرف.**(1)** و هو يمثل الاتجاه الأرسطي المتأثر بالفلسفة الرشدية، رغم معارضته لسيجر دو برابانت الذي يعد أكبر ممثلا للفلسفة الأرسطية –الرشدية في كثير من القضايا و خاصة التي تتعارض مع العقيدة المسيحة.

قسم الخلاصات: تتمثل في خلاصتان رئيسيتان: "الخلاصة اللاهوتية"، و يحتوي على 300 فصل، Summa Theologiae، و فيها يعرض بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية و هو يعرض الفلسفة باعتبارها ملحقة بالعقيدة الدينية، و الثانية: "ضد الكفار" أو الوثنيين Summa Contra gentiles، و فيها كان أقرب الى الناحية الفلسفية، لأنه يعرض المذاهب الفلسفية المبادئ الأساسية في الفلسفة بكل فروعها عرضا فلسفيا منطقيا.

قسم المسائل: و فيها يعرض مسائل جزئية، منها مجموعة منطقية، موجز اللاهوت. يفكك فيها كل قضية الى أسئلة، مثل هل الموجود؟ يقدم تحليله الفلسفي و رأيه الخاص، و يرد على كل الاعتراضات.

2–فلسفته: رغم أن الاكويني يميز بين علم اللاهوت السماوي و الفلسفة (ميدان الايمان و ميدان العقل) الا أنه لم يطور يكون نسقا فلسفيا متكاملا، فهناك علم اللاهوت حتى في كتابه "الخلاصة ضد الكفار أو ضد الأمم" و المسائل التي عالجها هي مسائل ميزت فلسفة العصور الوسطى، و هي:

1.2–العقل و النقل: في حديثه عن علاقة العقل بالنقل يعرف توما الحكمة بأنها علم العلل أو المبادئ الأولى، و هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) و هذه العلل ترجع كلها الى العلة الأولى و هي الله، اذن موضوع الحكمة هو الحقيقة، و العقل وحده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية، فله ميدانه الخاص، فيأتي بعده الوحي (النقل) يضاف الى العقل للاطلاع على الحقائق التي تتجاوز نطاق العقل، مثل العقائد الايمانية وهذه الحقائق تقبل بالإيمان، لذلك نجده:

أ–يميز بين الميدان الحقيقي للعقل و الميدان الحقيقي للنقل و يفصل بينهما من ناحية المنهج و الترتيب، و هو تمييز وظيفي:

-من ناحية المنهج: يشتق العقل مبادئه مما غرس فيه من مبادئ عقلية كمبدأ العلية، و لا يعتمد الا على نفسه، و هذا يعني أنه يعتمد على البرهان و الاستدلال المنطقي، بينما النقل يلجأ الى طرق ثلاثة: ما يأتي به الوحي مسجلا في الكتب المقدسة، و يلجأ الى ما يتفق و كمال الله (ما يأتي به الوحي لا يناقض كمال الله كالخير و الحكمة و الصدق)، و الى ما يتفق و قدرة الله المطلقة(يقبل الايمان أمورا قد تبدو غير ممكنة عقليا، لكنها ممكنة الهيا كالمعجزات)

-من حيث الترتيب: العقل (الفلسفة) يبدأ دائما من المحسوس (المعرفة الطبيعية) و يرتفع الى المعقول بينما النقل يبدأ من الله أو الايمان نحو العالم المحسوس، و مع ذلك لا يفصل بينهما فصلا تاما، فكلاهما يسعى الى الحقيقة، لذلك:

ب-يقول بوحدة الحقيقة: الحقيقة الايمانية تأتي عن طريق المعجزات و النبوات (الوحي)، و المعرفة الفلسفية، و هي التي تقوم على المبادئ العقلية(عدم التناقض، العلية) توضع في العقل الإنساني عن طريق الله، فالله هو الذي وضع هذه المبادئ الفطرية في الانسان، أي مصدرهما واحد هو الله، لذلك لا يمكن أن يتعارض العقل الذي وهبه الله في الانسان مع الايمان (الوحي الإلهي) و هذا يعني أن نظريا العقل لا يختلط موضوعه مع النقل، فالحقيقة واحدة لا تقبل مصدرين للمعرفة: العقل و النقل، فلابد أن يكمل العقل النقل.**(2)**

ج-علم اللاهوت أعلى مرتبة من الفلسفة: لأنه يقوم على مبادئ الوحي الإلهي، فهو أعلى من الميتافيزيقا أو العلم الإلهي الطبيعي الذي هو مبحث من مباحث الفلسفة، و مبادئ هذا العلم لا تناقش بالعقل الطبيعي، لأنها تتجاوز حدوده، و هذه المبادئ تمثل الحقائق الضرورية، المتمثلة في أسرار الايمان كفكرة الثالوث، النعمة و الخلاص، الخلق من العدم...الخ، هي حقائق يقينية لا تناقض العقل، و أي أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة بالضرورة، بمعنى أن العيب يكون في البراهين العقلية، التي تكون لابد غير سليمة، و عليه ليس هناك تناقض بين العقل و الدين، و هو يقول في الخلاصة اللاهوتية " فالتعليم المقدس، اذن ليس له علم أعلى منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 132.

2-المرجع نفسه، ص 133، 134.

متى كان الخصم مسلما بشيء مما قد حصل بالوحي الإلهي، كما يناظر المبتدعين بأي الكتاب المقدس و من يجحد عقيدة أخرى، أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا كشف بالوحي الإلهي فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة، بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للإيمان، لأنه كما كان الايمان مستندا على الحق المعصوم و يستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان، واضح أن الحجج التي تقام على نقض الايمان ليست براهين بل أدلة مردودة"**(1)** و هنا نلمس التأثير الرشدي في توما الاكويني من خلال مقولة ابن رشد في فصل المقال" الحق لا يضاد الحق" و الحقائق الايمانية كما أشرنا من قبل عند توما الاكويني تتجاوز العقل الإنساني، و ان كانت لا تتناقض معه، لكن هناك فرق بين الفيلسوفين، و هذه الحقائق لا يمكن للعقل ادراكها، و بذلك فان مهمة العلم المقدس المعتمد عليها ليست اثباتها، لأن في ذلك مساسا بالإيمان ذاته، لأن هذه الحقائق من جهة أخرى فوق مستوى العقل الاثبات العقلي الإنساني، و العقل دوره يكمن في توضيح ما قد يكون غامضا فيها، اذن الفلسفة أو العقل الإنساني يلعب دورا ثانويا مساعدا، و هي تعتد على حقائق جاهزة على العقل أن يقبلها قبولا أوليا، لذا يسميها توما بخادمة اللاهوت، و هو يرى أنه قد يستخدم اللاهوت المقدس بعض الحقائق الفلسفية لا على أنها يقينية، بل على أنها أقل درجة من حيث اليقين، فهي "أجنبية و ظنية".**(2)**

لذلك، يمكن القول، أن توما فصل بين الفلسفة و الدين متأثرا بابن رشد، أي تحت تأثير الفلسفة الرشدية، و تحت تأثير هذا الغزو جعل للدين دور في الفلسفة، الا أن هذا الدور يكمن في كونها خادمة للدين و تابعة له على أن نلتزم بالحقائق الايمانية،**(3)** و في هذا يختلف عن ابن رشد، الذي فصل بينهما، و جعل الحقيقة واحدة، سواء سلكنا طريق الايمان أو طريق العقل و الفلسفة و البراهين و الاستدلالات المنطقية.

و هذا ما يجعلنا نستنتج أن الحقيقة واحدة عند توما الاكويني لكنها حقيقة دينية، و أي حقيقة عقلية

1–توما الاكويني " **الخلاصة اللاهوتية**" ت/ من اللاتينية الى العربية الخوري بولس عواد (المطبعة الأدبية، بيروت، 1883) ص21.

2–زينب محمود الخضيري، مرجع سابق " **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" ص155،154.

3–المرجع نفسه، ص 155.

فلسفية جاءت مخالفة للدين، فلابد أن تكون خاطئة، و هكذا يكون توما قد بدأ من الدين لينتهي الى الدين أيضا، و لم يكن يعنيه في المقام الأول التوفيق بين حقائق الدين و حقائق العقل، بل كانت مهمته الدفاع عن حقائق الايمان، لذلك يكون ابن رشد فيلسوفا حقيقيا بينما توما فهو عالم لاهوت متفلسف.**(1)**

لكن ما دور فلسفة أرسطو في فكره؟

يرى كثير من الباحثين أن اطلاع توما الاكويني على الفلسفة الأرسطية هو الذي جعله يخوض كثير من المسائل الدينية من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحي محاولا التوفيق بينها و بين حقائق الدين، و يتجلى هذا التأثر خاصة في براهينه على وجود الله.

2.2-براهين وجود الله: برر توما وجود الله ببراهين منطقية و ضرورية، و هو يرى أن الله ليس فطري و ليس واضحا بذاته، لذلك يرد على الذين يزعمون أن الله فطري، و على الذين يزعمون أن الله واضح بذاته، و ذلك كالتالي:

أولا-هناك طائفة يمثلها يوحنا الدمشقي و أنسلم و أوغسطين تقول بأن وجود الله فطري في الانسان، فهذا القول باطل، لأن بعض الناس لا يقولون بوجود الله، و لأن الوجود بالفطرة ليس وجود الله، و انما المبادئ العقل التي نستند عليها في اثبات وجود الله كمبدأ العلية و مبدأ عدم التناقض.**(2)**

ثانيا-توجد طائفة تقول أن الله واضح بذاته، لأن كل الناس يتشوقون الى السعادة، اذن كل من يسعى نحو الله، و عليه وجود الله ضرورة، يرد توما على هذه الحجة كالتالي: فعلا اننا نسعى نحو الخير أو السعادة، لكن الناس مختلفون في تحديد طبيعة هذه السعادة، فمنهم من يربطها بالثروة، و منهم من يربطها باللذات...الخ، اذن فليس صحيح بمجرد وجود رغبة عند الانسان في السعادة يؤدي بالضرورة الى وجود الله.**(3)**

ثالثا-هناك طائفة أخرى تثبت وجود الله على أساس أن وجود فكرة الله في الانسان تستدعي وجوده

1-المرجع نفسه، ص 155.

2-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 137.

3-المرجع نفسه، ص137.

في الخارج، لأن الوجود و الماهية شيء واحد فيما يتصل بالله (أوغسطين و أنسلم)، لأن الله هو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه، و الوجود في الذهن و الخارج أكمل من الوجود في الذهن فقط، يرد توما على هذه الحجة بما قاله الراهب "جونيلون" من أنه ليس بمجرد وجود فكرة في الذهن تستدعي وجودها في الخارج، و الا استطعنا أن نتصور كائنا يعلو كلما وجدنا كمالا جديدا نستطيع أن نضيفه اليه، و من جهة أخرى ليس كل انسان فكرته عن الله هي أنه الكائن الأكثر كمالا، اننا نجد من هؤلاء أمثال يوحنا الدمشقي يذكر لنا أن الله هو العالم،**(1)** أي عالم بكل شيء و علمه أزلي و كامل، و لا يتعارض مع حرية الانسان.

رابعا–هناك فريق رابع يبرهن على وجود الله بأنه واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة، فالحقيقة موجودة، و الله هو الحقيقة، اذن الله موجود وجودا واضحا بذاته، كما ورد في انجيل يوحنا "أنا الطريق و الحقيقة و الحياة"، و يقصد توما دعاة هذه الحجة بأنهم مجموعة من اللاهوتيين المتأثرين بالقديس أوغسطين.

يرد توما على هذه الحجة كالتالي: ان القول بأن الله هو الحقيقة، هذا القول ليس مأخوذ من العقل، بل مأخوذ من الوحي، فأوراق اعتماده مأخوذة من ميدان خارج اطار العقول، اذن ليس القول بوجود الله واضحا بذاته عقليا، لأن هناك من لا يستطيع بعقله أن يصل الى ادراك الله، و على أساس نظرية المعرفة عند أرسطو، كل معرفة تبدأ بالحس، و الحس لا يستطيع ادراك المعقول إدراكا تاما، و الله معقول صرف، فماهيته فوق كل ادراك، فيجب الانتقال من المحسوس الى المعقول لإدراك وجوده لا من أجل بيان ماهيته، و كل مالا نستطيع أن نصل اليه هو القول بوجود العالم المعقول (الله)، بمعنى أنن لا نستطيع أن نعرف ماهية الله،**(2)** و بالتالي لا نحكم عليه بأن واضحا بذاته، فتوما استطاع اثبات وجود الله بالطرق العقلية منتهجا طرق أرسطو في ذلك منتقلا من العالم المحسوس الى الله.

و قد عرض توما براهينه على وجود الله في الخلاصتين: الخلاصة اللاهوتية و ضد الكفار، أخذ هذه البراهين من أرسطو، و هي:

1–المرجع نفسه، ص138.

2–المرجع نفسه، ص139، 140.

-**برهان الحركة و المحرك:** يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة، فكل متحرك لابد له من محرك، و لكن التحريك لا يستمر الى ما لا نهاية، فلابد أن تقف عند محرك لا يتحرك هو المحرك الأول، و هو البرهان الأرسطي محض مأخوذ من المقالة الثانية من كتاب السماع الطبيعي، أما في الخلاصة اللاهوتية فيعرضه بالتفصيل، و هذا البرهان يقوم على قضيتين، الأولى: كل متحرك هو متحرك بشيء أخر، و القضية الثانية: من غير الممكن الاستمرار في المحركات، فلابد من الوقوف عند محرك أول.**(1)**

-**البرهان بالعلية:** ان الموجود المتحرك يفتقر الى علة فاعلة، فالشيء الذي يخرج الى الوجود لا يمكن أن يكون علة فاعلة لنفسه، و لا يجوز التسلسل الى ما لا نهاية، فلابد من اثبات علة فاعلة أولى هي الله،**(2)** و هو برهان يشبه برهان الحركة لأرسطو، أخذه من كتابه "ما بعد الطبيعة" ثم فصله و أقامه برهان محكم الأجزاء ابن سينا، ثم انتقل الى ألان دو ليل الفرنسي (1128-1202) و أخذه منه ألبير الكبير بحروفه و كلماته، و الاختلاف بينهما في نظرتهما للعلية، فنظرة ابن سينا للعلية عقلية فلسفية (علية طبيعية) بينما علية توما الاكويني دينية، بمعنى الخلق، أي العلة الأولى تخلق خلقا من العدم، و لا تخلق خلقا طبيعيا.**(3)**

-**برهان الواجب و الممكن:** يقوم هذا البرهان على أن هناك أشياء ممكنة معرضة للكون و الفساد، و الممكن يمكن أن يوجد و يمكن أن لا يوجد، و من ناحية أخرى ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره، و عند إضافة مبدأ عدم التسلسل الى غير نهاية الى هذين الشرطين، وجب القول بواجب الوجود، الذي وجد بذاته، و الذي لابد من الوقوف عنده و هو الله، فهذا البرهان يقوم على التفرقة بين الماهية و الوجود في ممكن الوجود، بينما في واجب الوجود لا يفرق بينهما، نجد هذا البرهان عند الفارابي، ثم ابن سينا، و أخذه موسى بن ميمون عن ابن سينا، و عن ابن ميمون أخذه توما.**(3)**

1-عبد الرحمن بدوي، ص141.

2-يوسف كرم، مرجع سابق " **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**" ص145.

3-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 147.

4-المرجع نفسه، ص 148، 149.

-**برهان التدرج في الكمال:** ينطلق الاكويني من ملاحظة أن الصفات في العالم ليست متساوية، بل متدرجة، و مضمونه هو أننا نجد في الوجود شيء أكمل و أنبل من شيء، لكن النبل و الخير نسبي، لا يوجد الا بالمشاركة مع خير مطلق و نبل مطلق، فلابد اذن من وجود خير مطلق و نبل مطلق، و الخير المطلق و النبل المطلق هما الحق المطلق، و الحق المطلق يقتضي الوجود المطلق، و الوجود المطلق هو الله، و قد رأى البعض أن هذا البرهان هو انتقال من الماهية أو التصور الى الوجود، مثلما فعل أوغسطين و أنسلم في الحجة الوجودية، لأن توما ينتقل من ما هو حق مطلق الى ما هو موجود مطلق، لكن الحق تصور ذهني، و ليس وجودا، و كذلك الأمر في الخير المطلق و النبل المطلق، فكيف يمكنه أن ينتقل من الماهية الى الوجود رغم انتقاده بعنف الحجة الوجودية عند أنسلم و بونافنتورا؟

و في هذه الحجة اختلف الشراح في تفسيرهم لها، و قيمتها من الناحية التوماوية، خصوصا أنه يقول من الواجب أن ننتقل من المحسوس الى المعقول، و هنا كان توما واقعيا و صاحب نزعة أوغسطينية واضحة، و مهما حاولنا تبرير عكس هذا فانه انتقل من الماهية الى الوجود.**(1)**

البرهان بوجود النظام: و مضمونه هو أن الكون منظم لا في جزئياته، بل ككل، و كل نظام يقتضي علة عاقلة منظمة، و هذه العلة العاقلة هي الله، فهي تمثل الضمان الثابت لاستمراره، و هذا البرهان مأخوذ من أرسطو، و من أفلاطون على صورة أكثر نظاما و أدق تفصيلا.

هذه البراهين كلها تشترك في، أولا: الانتقال من المحسوس الى المعقول، ما عدا البرهان الرابع (التدرج في الكمال)، و هنا نجد الروح الأرسطوطاليسية في نظرية المعرفة قد طبعت هذه البراهين بطابعها الخاص، على خلاف التقاليد الأوغسطينية. و ثانيا: كل هذه البراهين تفترض العلية، فالعلية هي الأصل فيها جميعا.**(2)** و بناء على هذه النظرة الأرسطوطاليسية ينظر توما الى صفات الله.

3.2-صفات الله: يرى توما أن العقل الإنساني لا يستطيع ادراك المعقول الصرف، و الله معقول صرف، فلا نستطيع ادراك ماهيته أو صفاته، و قدرة العقل على ذلك محدودة، لهذا فان معرفتنا بصفات الله لا نصل اليها الى بطريقين: طريق سلبي، أو شبه سلبي، و طريق قياس النظير، الطريق

1-عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 151، 152.

2-المرجع نفسه، ص 152،153.

الطريق السلبي: هو أن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من كمال، و تبعا لهذا سننفي عنه الحركة و التغير و التركيب، و نضيف اليه بدلا من هذا أنه لا متحرك ثابت، و أنع عقل محض بسيط، أي ليس هيولى و صورة، و قوة و فعل، و قد قال أرسطو بهذه الصفات، و أخذها مباشرة عن تصوره للمحرك الأول، أما الطريق الثاني هو معرفة الله عن طريق قياس النظير: و ذلك أن كل علة لابد أن تترك أثرا في معلولها، و هنا ينطلق من المخلوقات، فصفات الموجود يمكن أن نستخلصها منها، ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية، و تبعا لهذا نصف الله بقياس النظير، أعني نقول أن الأشياء متصفة بهذا النوع من الكمال، فلابد أن يكون الله متصفا بهذه الكمالات، و لكن نسبته أكبر جدا مما هي في الموجود، بمعنى يجب أن ننسب الى الله كل الصفات الكمالية الموجودة في المخلوق، و نضيف اليها بعد ذلك حرف الجر "فوق"، فنقول: الله عالم بعلم فوق العلم، و حي فوق الحياة، و قادر بقدرة فوق القدرة، و قادر بقدرة مطلقة، و مريد حر.**(1)**

4.2–خلق العالم: كيف ينظر توما للعالم؟ هل هو قديم أم حديث؟ و ما هي ماهية الخلق؟

ان الخلق هو إيجاد الكل، و إيجاد الكل معناه الخلق من العدم، لأنه مادام كل شيء سيوجد فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شيء، فوجد شيء، فلم تكن ثمة أجسام و لا حركة و لا زمان، و اذ بنا نجد أجساما و حركة و زمان، فالله بكماله المطلق و لا نهائيته المطلقة و ارادته المطلقة ينتج الخلق، و هو خلق من العدم. و هذا الموقف الذي يمثل حدوث العالم، و الذي يمثله توما الاكويني، و لابد من الإشارة الى أن هناك فريقين في مسألة أصل العالم، فالفريق الأول، يعتمد على سلطة أرسطو، يزعم أن في امكان البرهنة على أن الكون قد وجد دائما، أي العالم قديم، و هذه النظرية بصورتها المتبلورة و الواضحة ليست أرسطية في الحقيقة، بل هي رشدية حرمها أسقف باريس "ايتين تومبييه" في عام1270م، أما الفريق الذي يقول بحدوث العالم، فهو يعتمد على كل التراث اليهودي–المسيحي، المعتد أساسا على سفر التكوين، و الذي جاء فيه أن العالم قد بدأ في زمان، ان بدء العالم هو مفهوم فلسفي و ان كان لا يمكن اثباته بالعقل الطبيعي،**(2)** فالوحي وحده هو الذي يقول به، ذهب القديس توما الى أنه لا يمكن البرهنة على قدم العالم، و لا يمكن البرهنة على حدوثه، فخلق العالم في الزمان لا يمكن استنتاجه

1–المرجع نفسه، ص 155.

2-Louis Jugnet **« la Pensee de Saint Thomas diAquin »** (Nouvelles Editions latines, 199) p162

بالضرورة لا من النظر الى العالم في ذاته، و لا من النظر في إرادة الله، الا أننا نستطيع الاعتقاد بحدوثه حتى اذا لم نستطيع البرهنة على ذلك، فالعالم قد بدأ في زمان لأن العقيدة المسيحية تقول بذلك، و هذا يعني أن مسألة بداية العالم لا تحسم بالعقل الفلسفي وحده، بل بالوحي، اذن قضية حدوث العالم هي قضية ايمانية لا عقلية خالصة.**(1)**

الخاتمة: تعد فلسفة توما الاكويني نموذجا بارزا في تاريخ الفكر اللاهوتي المسيحي ممثلا للاتجاه الارسطي–المسيحي، محاولا الدفاع عن العقيدة المسيحية باستخدام البراهين الفلسفية الأرسطية، لذلك يمكن اعتباره لاهوتي متفلسف، و ليس فيلسوفا مثل ابن رشد رغم تأثره ببعض أرائه الفلسفية، حيث سعى الى تحقيق الانسجام بين العقل و الايمان رافضا التعارض بينهما، مؤكدا أن الحقيقة واحدة، حيث فصل فصلا وظيفيا بين العقل و الايمان، ليبين التكامل بينهما، و رغم قوله بالحقيقة الواحدة، الا أنه جعل علم اللاهوت المقدس في المرتبة الأولى، فتكون الفلسفة خادمة للدين، و في حالة التعارض بينهما تكون الحقيقة الدينية هي الصحيحة بينما الحقيقة الفلسفية خاطئة، بين حدود العقل الإنساني الذي له قدرات طبيعية لا يستطيع تجاوز العالم المحسوس، ليفتح المجال للحقيقة الايمانية المقدسة، التي لا يستطيع العقل أن يقتحمها، و التي تمثل الحقيقة الصحيحة، و بالتالي الحقيقة الواحدة عنده هي الحقيقة الدينية.

1–زينب محمود الخضيري، مرجع سابق ، ص257.

ثانيا–سيجر دو برابانت (1235–1284م)

1–حياة و مؤلفات سيجر دو برا بانت: فيلسوف بلجيكي مغمور ظلت كتبه مطمورة قرونا طويلة، الا أن أكتشف بالتدريج ابتداء من 1847م، لا نعرف عنه كثيرا، و حسب العلامة "موندونيه" و هو أول من كتب عن سيجر و أول من نشر كتبه، التي كانت و لا زالت في شكل مخطوطات مهملة أنه ولد سنة 1235م، درس في جامعة باريس، في كلية الأداب، و منذ أن بدأ التدريس و هو يبرز تمسكه بالفلسفة الأرسطية الخالصة تمسكا جريئا، لا يبالي كثيرا باللاهوت و لا بالمسيحية الأرثوذوكسية، و هو أكبر فيلسوف ممثل للرشدية اللاتينية، عاش صراعا قاسيا مع رجال الكنيسة و مع فلاسفة أمثال توما الاكويني، الذي وصف الفلسفة الأرسطية–الرشدية بالهرطقية، و وضع كتاب ينتقده عنوانه "في وحدة العقل" خصيصا لمهاجمته، فقد اعتبره زعيما لاتجاه فلسفي يمثل خطرا على العقيدة المسيحية، ذلك أن فلسفة ابن رشد عموما كانت موضع صراع بين الرشديين اللاتين من جهة، و بين علماء اللاهوت و رجال الكنيسة (صراع بين دعاة التنوير و أعداء التنوير).

و رغم قرار التحريم (الإدانة) في 10ديسمبر 1270م، الذي هو قرار كنسي أصدره أسقف باريس Etienne Tempier"إتيان تومبيه" من ضمن ما يشمله القضايا التي كان سيجر يدرسها، أي ادانة

بعض الأراء الفلسفية التي كان تدرس في جامعة باريس أنذاك، من بينها أزلية العالم، و وحدة العقل البشري، و هي فترة انتشار الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، و رغم هذا يعاود سيجر الاحتكاك بالفريق المضاد في كلية الأداب، و هو الفريق المتمسك بالعقيدة، و لم يتوقف هذا الصراع الى غاية ماي 1275م تحت التهديد بعقوبات شديدة، و قد بدأ الصراع الحقيقي منذ أن أصبح بيار ديسبان

Pierre d'Espagne الذي كان من قبل يدرس المنطق في جامعة باريس هو البابا في سبتمبر 1276م

متخذا اسم يوحنا الحادي عشر، حيث استدعى سيجر و أخرون للتحقيق معهم في 23 نوفمبر 1276م الى أن كان تحريم 7مارس 1277م بمثابة الضربة القاضية بالنسبة لسيجر و جماعته، اذا وضع هذا التحريم نهاية لعمله كأستاذ بالجامعة، و يتحاكم سيجر بالهرطقة، و أحتجز في في مدينة أرفيتو

Orvietto، حيث قتله كاتبه في نوفمبر 1284م طعنا بالسكين بعد أن جن، و هكذا فقد سيجر

الجريء حياته و الرشدي الأول حياته بطريقة قاسية، و ان كانت تعبر عن جو الحياة الفكرية أنذاك.**(1)**

***–مؤلفاته:** تقسم مؤلفات سيجر دوبرابانت الى: شروح على كتب أرسطو، مؤلفات خاصة متنوعة، و قد كتب مؤلفاته ما بين 1266و 1276م

قسم الشروح: عبارة عن شروح لمؤلفات أرسطو، منها "في مسائل الميتافيزيقا" و هو عبارة عن شروح على الجزء الثاني من الكتاب السابع من الميتافيزيقا لأرسطو، و انتهى منه سنة 1276، و "مسائل الطبيعة" و هو عبارة عن اثنتي عشر مسألة في الطبيعة الأرسطية، و "مختصر في الكون و الفساد" و "مسائل في الكتاب الثالث من كتاب النفس" و هو عبارة عن سبعة عشر مسألة في النفس العاقلة، و" الطبيعيات الصغرى" و هو شرح لكتب أرسطو الطبيعية، و له شرح للسياسة، لكنه مفقود.

مؤلفات خاصة و متنوعة (رسائل فلسفية): أهمها كتاب المستحيلات في المنطق، و "مسألة الضرورة و الإمكان" في مجال الميتافيزيقا، و"مسائل طبيعية" المعروفة بمسائل باريس، "مسائل طبيعية" المعروفة بمسائل لشبونة، و "مسألة قدم العالم" و مؤلفاته الفلسفية في النفس " رسالة في النفس العاقلة" و "في العقل" يرد فيه على وحدة العقل لتوما الاكويني، و هو كتاب مفقود، حيث يؤكد موندونيه أن هذا الكتاب هو أهم الكتب النفسية، و"مسائل خلقية"، و "في السعادة" و هو كتاب مفقود.

2–فلسفته: يعد سيجر من أبرز ممثلي الرشدية اللاتينية، فهو يمثل تيار حاول التوفيق بين العقيدة الدينية و الفلسفة المشائية، و هذا التوفيق قائم على الفصل بين الحقيقة الفلسفية الأرسطوطاليسية و الحقيقة الدينية متأثرا بشروحات ابن رشد لفلسفة أرسطو و بطريقته في التوفيق بين الفلسفة و الشريعة الإسلامية، و تعد قضية العقل و الايمان أهم القضايا الفلسفية التي تطرق اليها سيجر خصوصا و الفكر الوسيطي عموما.

1–زينب محمود الخضيري "**أثر فلسفة ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" (دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2007) ص 32،33.

1.2–الفصل بين الفلسفة و الدين (العقل و الايمان): يرى سيجر أن هناك حقيقة عقلية فلسفية علمنا إياها أرسطو و ابن رشد، و حقيقة دينية علمنا إياها الوحي أو النقل، و اعتبر سيجر أن المذهب الأرسطي هو المذهب الفلسفي الذي يقدم الحقيقة العقلية المطلقة، و سيجر هو الفيلسوف الوحيد الذي قدم لنا المذهب الأرسطي دون خلط، و دون تشويه، و دون حذف، لأن الفلسفة الأرسطية في كتابات البير الكبير و توما الاكويني خاصة مصطبغة بصبغة أفلاطونية، و قد جردها هؤلاء من العديد من

قضاياها الأساسية، مما جعلها قابلة للتوفيق بينها و بين تعاليم الكنيسة المسيحية، بينما سيجر و أتباعه فقد عادوا الى الأرسطية الخالصة.**(1)**

و يبدو أن سيجر يفصل فصلا تاما بين العقل و الايمان متبعا في هذا موقف أرسطو، فقد كان هدفه الرئيسي هو معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدا عن أي تأثير ديني، حيث يقول في كتابه " النفس العاقلة" " اننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة بالذات، عن قصد أرسطو، حتى اذا كان الفيلسوف له رأي مخالف للحقيقة (العقائدية) و حتى اذا كان الوحي يعطينا عن النفس تعاليم لا يمكن للعقل الطبيعي أن يصل اليها، فنحن لا نحفل أبدا الأن بالمعجزات الإلهية، بما أننا نناقش كطبيعيين الأشياء الطبيعية"**(2)**

فالحقيقة الوحيدة عنده هي الحقيقة الفلسفية الصادرة عن العقل، غير أنه بدأ يتراجع بعض الشيء بعد الحملة الشنعاء التي شنها توما الاكويني عليه و على الرشديين في كتابه "وحدة العقل"، فقد أصبح يقول هو و أتباعه من الرشديين أنه لا يبحثون عن الحقيقة الفلسفية في حد ذاتها، و انما يبحثون عن قصد الفلاسفة، هو يقول أنه مجرد مؤرخ و شارح للفلسفة الأرسطية، و يحاول معرفة فكر الفلاسفة السابقين، و ليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة، فليست الفلسفة تقرير الحق، و انما هي بحث عن مقصد الفلاسفة.**(3)** و قد رد على كتاب "وحدة العقل" لتوما الاكويني قائلا " يجب أن ندرس هذه المشكلة (مشكلة وحدة العقل) بكل عناية التي يقدر عليها الفلاسفة، و بالوسيلة التي يتيحها كل العقل الإنساني و

1–المرجع نفسه، ص 172.

2–المرجع نفسه، ص 172، مأخوذ من كتاب سيجر دوبرابانت

De anima intellectivia dans Mondonnet, p 153 ,154.

3–يوسف كرم "**تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**"(هنداوي، نسخة الكترونية، 2014) ص171.

التجربة لإدراكها باحثين عن قصد الفلاسفة أكثر مما نبحث عن الحقيقة، بما أننا نسلك مسلكا فلسفيا"**(1)**

و قد كان ازدياد تراجعه تدريجيا عن شجاعته و جرأته كلما ازداد هجوم الكنيسة و رجال اللاهوت على التيار الأرسطي الجذري، الذي وصفوه بالهرطقي، و قد صرح في كتابه "في النفس العاقلة" الذي كتبه بين سنة 1272، 1273م، في حديثه عن اتحاد النفس بالجسم، أن هذا هو فكر الفيلسوف، و اذا

تعارض رأي العقيدة الكاثوليكية مع رأي الفيلسوف فإننا نفضل و نأخذ برأي العقيدة ، و ينطبق هذا على القضايا الأخرى التي تشببهها،**(2)** هكذا أصبح سيجر مجرد مؤرخ لفكر الفلاسفة و خاصة فلسفة أرسطو، يعطي الأولوية للحقيقة الدينية، و يؤمن بوجود عالم أخر من الحقائق غير الحقائق الفلسفية، هو عالم الوحي و العقيدة المسيحية، بعدما ما كان في المرحلة الأولى قبل التحريم 1270، يؤمن بالحقيقة الفلسفية كحقيقة وحيدة، وتراجعه لصالح الحقائق الوحي ليس ناتجا من ايمانه و انما من خوفه من بطش الكنيسة، فخوفه هذا هو الذي أجبره على التراجع عن موقفه المتمسك بفلسفة أرسطو.

و رغم هذا الا أن هناك نص فلسفي في شرحه "السماء و العالم" لأرسطو، وضعه بعد التحريم، يؤكد فيه أن الحقيقة هي ما جاءت به الفلسفة الأرسطية، و مهمته كفيلسوف باحث عن الحقيقة و ليس مجرد شارح لفكر الفلاسفة، حيث يقول" ان هدف الفلسفة ليس معرفة ما يفكر فيه الناس، بل معرفة حقيقة الأشياء"**(3)** و هنا يقع سيجر في تناقض صريح مع نفسه.

و و يبدو تأثير الرشدية واضحا في فلسفة سيجر، اذا كان يرى أن العقل الإنساني يستطيع الوصول الى الحقيقة العقلية، أي الى العلم، و العلم ليس من صنع فرد واحد، بل هو نتيجة تضافر عمل مجموعة من المفكرين، و هو نفس رأي ابن رشد في كتابه "فصل المقال" الذي يقول "فانه ليس منها

---

1 De anima intellectivia dans Mondonnet––زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 173، من كتاب ص156، 157

2–زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 173.

3-Pierre Mandonnet **« Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII »** 2éme edition,vol2 (**les philosophes Belges VI-VII)**Louvain 1908-1911 , p174

صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف لصناعة الصنائع و هي الحكمة؟"**(1)** و في تصريحه أن هدف الفلسفة و هو معرفة حقيقة الأشياء، لا معرفة ما يفكر فيه الناس، قال بها ابن رشد، الذي اعتبر التفلسف هو التأمل و النظر العقلي في الموجودات للوصول الى حقيقة صانعها، أي الانتقال من المعلوم الى المجهول، و هو يقول في بداية كتابه "فصل المقال" " ان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"**(2)**

2,2-بين الحقيقة المزدوجة و الحقيقة الواحدة: لقد قال سيجر بالحقيقة المزدوجة: الحقيقة الفلسفية

العقلية، و الحقيقة الدينية، و مضمونها أنه اذا تعارضت الحقيقة الدينية الايمانية (ما يأتي به الوحي و النصوص المقدسة) و الحقيقة الفلسفية(ما يصل اليه العقل و البرهان)، فانه يمكن القول أن كلاهما على حق، لأن الحقيقتين لا تقاس بنفس المعيار، فلكل منهجه، لذلك قد يظهر التعارض، لكنه ليس تناقضا داخل نفس المستوى، فما هو صحيح فلسفيا هو ما يثبته العقل ضمن حدوده، و ما هو صحيح دينيا هو ما يجب قبوله ايمانيا حتى و لو لم يدركه العقل، فما يفترض أن يكون، فهو لم يصرح بالحقيقتين، لكن نتائجه الفلسفية جعلت خصومه يعتبرون أن مذهبه يؤدي الى القول بنوع من ازدواجية الحقيقة، و هذا ما صرح به جيلسون، فهو في أزلية العالم يصل الى أن العالم قديم، و هذا يتعارض مع الحقيقة الدينية في المسيحية، التي تقول بحدوث العالم، لكنه لا ينكر الحقيقة الدينية،**(3)** و هنا يفصل بين مجالين المعرفة (مجال العقل و البرهان ومجال الايمان) مع قبول نتائج كل منهما قد تبدو متعارضة، مع و هي النظرية التي أصدر بشأنها قراري التحريم 1270، و 1277م، بعد هجوم الفلاسفة اللاهوتيين و توما الاكويني عليه، لأن الحقيقة واحدة و لا يمكن أن يتناقض العقل الصحيح مع الوحي الصحيح، و القول بالحقيقتين هو ما نسب الى ابن رشد خطأ، لأن ابن رشد لم يقل بها، بل قال

1-أبو الوليد ابن رشد "**فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال**" تقديم ألبير نصري نادر (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986، ط2) ص31.

2-المرجع نفسه، ص 27

3-Etienne Gilson, « **The History of ChristianPhilosophy in the Middle Age** (New York Random House,1955) pp 388-392.

بالحقيقة الواحدة، فهناك مصدران للمعرفة في نظره: العقل (الفلسفة) و الوحي (الدين)، لكنهما لا

.ينتجان حقيقتين مختلفتين، فكلاهما يؤدي الى نفس الحقيقة اذا فهمت بشكل صحيح،(1) و اذا تعارض ظاهر النص الديني مع البرهان العقلي اليقيني وجب تأويل النص و تفسيره تفسيرا غير حرفي، فمثلا ابن رشد تأثر بأرسطو، فالعالم قديم أزلي، لكن الحقيقة الدينية، أي النصوص الدينية تقول العالم مخلوق، أي له بداية و له نهاية، اذن هناك تعارضا صريحا بينهما، فابن رشد يقول: اذا ثبت ببرهان عقلي يقيني، فلا يمكن أن يعارضه الشرع، لأن الحقيقة واحدة، و الحل هو التأويل، حيث يعيد تفسير معنى "الخلق" في النص الديني، فالخلق لا يعني بالضرورة الحدوث الزمني الذي يأتي بعد العدم، بل يمكن أن يعني الاعتماد على الله في وجود علاقة سببية دائمة، فيتوصل ابن رشد الى حقيقة واحدة هي أن العالم قديم زمنيا ليست له بداية، لكنه مخلوق يعتمد على الله، و هنا قام ابن رشد بتأويل ظاهر النص، و عليه لا يوجد تعارض حقيقي بين ما أثبته العقل بالبرهان، و ما جاء به الوحي.

غير أن هناك اختلاف بين الباحثين حول ما اذا كان سيجر قال بنظرية الحقيقة المزدوجة أم لا، فقد قال بعضهم أن سيجر قال بحقيقة دينية و أخرى فلسفية في حالة ما اذا حدث تعارض بين الحقيقتين،

أما الفريق الثاني، فقد قال بالحقيقة الواحدة، على أساس عندما تتعارض الحقيقتين: الدينية و الفلسفية، فلابد أن تكون احداهما صحيحة، و الأخرى خاطئة، و هذا الفريق يقسم بدوره الى فريقين: فريق يرى أن الحقيقة واحدة عند سيجر هي الحقيقة الفلسفية، و يمثله مؤرخ الفلسفة "اميل برييه" و فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها سيجر هي الحقيقة الدينية، و الحقيقة الفلسفية عنده مجرد أقوال فقط. و يمثله إتيان جيلسون، و عبد الرحمن بدوي.

أ-الفريق الأول: الذي يمثله اميل برييه، فقد صرح بأن كل الرشديين و على رأسهم سيجر قالوا بالحقيقة الواحدة، و هي الحقيقة العقلية، فقد أنكر اللاهوتيون فلسفة أرسطو لصالح اللاهوت، بينما أنكر الرشديون اللاهوت لصالح فلسفة أرسطو، و هو يشكك في موقف سيجر الذي يعلن أحيانا أن هناك حقيقة واحدة، و أن العقل الإنساني حتى و ان أحسن قيادته، فلابد أنه المخطئ، و في حالة التعارض بين الفلسفة و الدين، فهو يقول اما أن يكون مؤمنا بما يقول عندما يصرح بذلك، أو يقول ذلك خوفا

1-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص175.

من الكنيسة الكاثوليكية، و الوقوع تحت طائلة التحريم الديني، و في هذه الحالة يكون سيجر أيضا مؤمنا بالحقيقة الواحدة، و هي الحقيقة العقلية الفلسفية، و يعتبر برييه أن هذا الاحتمال الأخير هو الذي يمثل موقفه الصحيح، لأنه كان في أغلب كتاباته مولعا بالفلسفة الأرسطية، و يعتبرها المصدر الأول للحقيقة، و النصوص الفلسفية التي كتبها كلها توحي بأنه فيلسوف عقلاني أرسطي–رشدي، يؤمن دائما بحقيقة العقل كحقيقة واحدة، و ان أعلن غير ذلك تحت الضغوطات الدينية من الكنيسة الكاثوليكية.**(1)**

و رغم هذا، الا أن سيجر يختلف في موقفه عن ابن رشد، لأن هذا الأخير رأى بأن الفلسفة و الدين تعبيران مختلفان عن حقيقة واحدة (طريق العقل و طريق الوحي)، بينما سيجر يؤمن بأن الفلسفة و الدين اذا تعارضتا فهو تعارض حقيقي، و أن الحقيقة الوحيدة هي الحقيقة الفلسفية، الا أنه كان عليه أن يوفق بين المجالين حتى لا يتعرض للتهديد و البطش من الكنيسة، و هذا يعكس مأزقا ايبستمولوجيا حقيقيا ناتجا عن تعارض نتائج العقل الأرسطي مع معطيات الوحي، و هذا ما جعله يتبنى موقفا اشكاليا يتأرجح بين التوتر الفلسفي و الحذر الكنسي.

ان ابن رشد و سيجر أمنا ايمانا مطلقا بأرسطو، بينما حاول الأول أن يخلص فكر أرسطو من هيمنة علم الكلام، نجد الثاني لجأ الى التراجع الظاهري عن فكر المعلم الأول، كلما تعرض لضغوطات خارجية من الكنيسة، لأن القول صراحة بحقيقة العقل هو بمثابة انتحار أنذاك، و قد كان التوفيق عند

ابن رشد أحسن و أكمل منه عند سيجر، لأن الفيلسوف المسيحي مقيد بسلطة دينية تحدد له الحقائق الدينية بدقة، و تمثل وحدها سلطة التفسير، بينما الفيلسوف المسلم ابن رشد لم يكن مقيدا بأي سلطة دينية، و التأويل مسموح به مع مراعاة شروطه، بينما في المسيحية غير مسموح به، حيث تمكن ابن رشد في كتابه "فصل المقال" من وضع شروط للتأويل متمسكا بمبادئ الشرع الإسلامي، بينما في المسيحية لا يسمح بالتأويل الى في حدود ضيقة، لأن الاعتقاد المعمول به هو أن المعنى الحرفي يحتوي على كل المعاني.**(2)**

1-Emile Brier **« la Philosophie de Moyen-âge »** (Bibl, de synthèse Historique L'évolution de l'humanité, Paris, 1945) p338.

2–زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 176.

ب–الفريق الثاني: الذي يتزعمه إتيان جيلسون، فهو يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدينية، حيث يصرح جيلسون أن سيجر كان عندما تتعارض حقائق الوحي و النصوص المقدسة مع حقائق العقل الطبيعي، يقول هذه النتائج التي توصلت اليها بعقلي في مجال الفلسفة، و بما أن الله لا يمكنه أن يكذب، فاني أصدق الحقيقة الإلهية، و أتمسك بإيماني.**(1)** و هو يقول أن موقف ابن رشد أكثر صراحة من سيجر، فقد كان ابن رشد يقول أن الحقيقة الخالصة هي التي نتوصل اليها بالعقل، و الدين يملك درجة من الحقيقة لكنه أقل من العقل، و اذا وقع تعارض، فان النص هو الذي يؤول، فنستخلص منه المعنى الذي توصلنا اليه بالعقل، و يقول ابن رشد وحده في العصور الوسطى الذي قال بالحقيقتين، و يرى جيلسون أن سيجر لم يستخدم لفظ "الحقيقة" لأن الحقيقة عنده هي ما جاء به الوحي و النصوص المقدسة.**(2)** و في الحقيقة كما تحدثنا سابقا ابن رشد لم يقل بالحقيقتين و انما قال بالحقيقة الواحدة، و طريق الوصول اليها مختلفة: سواء سلكنا طريق العقل و البرهان، أو سلكنا طريق الايمان و الوحي و النصوص المقدسة، فإننا نصل الى حقيقة واحدة، فموقفه هو نفس ابن طفيل، فالعقل نور من الله، و الوحي نور من الله، و لا يمكن أن يكون الله مصدرا لنورين متناقضين، و الشريعة خاطبت أسمى ما في الانسان و هو العقل، و يرى أن هناك حقائق تتجاوز قدرات العقل الإنساني عليه أن يقبلها دون مناقشة.

و رأى جيلسون أن سيجر غير مجرى مشكلة التوفيق بطريقة عجيبة، عندما صرح بأن الفلسفة ليست هي البحث عن الحقيقة، بل هي مجرد عرض لأراء الفلاسفة، و تعليل جيلسون لهذا الموقف هو أن

سيجر كان رجل دين و أستاذ بجامعة باريس، في بيئة يسيطر عليها الدين، لذلك لم تكن له الجرأة للقول بالحقيقة المتوصل اليها بالعقل تفوق حقائق الوحي.

و كرد على جيلسون، هو أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة و الدين بقوله عن الفلسفة ليست بحثا عن الحقيقة، بل هي مجرد النظر في أفكار الفلاسفة، و انما تهرب من مجابهة هذه

1-Etienne Gilson **« la Philosophie de moyen-âge de Scot Erigène a G d'Occam»** volume 1(collection Payot, Paris 1922) p196.

2-Ibid, p197.

المشكلة العويصة في زمن سيطرت فيه الكنيسة، و كأنه يقول " لا تحاسبونني على أرائي، لأنها مجرد عرض لأراء الفلاسفة، ثم أن فلسفتي لا تبحث عن الحقيقة أصلا" كما اعتمد جيلسون على نص يخدم فكرته، و لم يتناول نصوص أخرى لسيجر، مثل شرحه "للسماء و العالم" **(1)**

وموقف جيلسون يسانده مؤرخ الفلسفة الهولندي "فرديناند ساسن" Ferdinand L,R, Sassen، حيث يرى أن سيجر يصرح صراحة بأنه لا يريد المساس بقيمة حقائق الوحي، و باعتباره فيلسوفا و ليس لاهوتيا، فانه يريد فقط أن يبحث عن النتائج التي يصل اليها العقل، و ما هو قصد الفلاسفة خاصة أرسطو، لكنه لا يمنح هذه النتائج نفس درجة اليقين التي يمنحها للحقيقة الموحى بها، فبينما يمنح ثقته الكاملة لهذه الأخيرة، لأن الايمان يتجاوز العقل، فانه يصرح بأن الفيلسوف مهما كان عظيما، يمكن أن يقع في الخطأ في أشياء كثيرة، كم أن سيجر نفسه لا ينكر أن أرسطو قد ابتعد عن الحقيقة، لأن الحقيقة تكون دائما الى جانب الايمان، و بالتالي فمن الممكن أن رأي الفيلسوف، الذي يمثل العقل البشري، لا يكون متوافقا مع الحقيقة، و في هذه الحالة يفضل سيجر الايمان الكاثوليكي المقدس على رأي الفيلسوف.**(2)** اذن حسب "ساسن" الايمان أعلى درجة من العقل، و الحقيقة الدينية أعلى مرتبة من الحقيقة الفلسفية، و هي التي تمثل الحقيقة النهائية.

و يقول ساسن أن سيجر وجد نفسه أمام تناقض بين النتائج الفلسفية المرتبطة بتبجيله لأرسطو، على أنها تمثل العقل الطبيعي، و بين معطيات الايمان، و لم يستطيع حل المشكلة، و توقف عند هذا الحد، لكنه خضع تماما لحقيقة الايمان، و لم يمنح النظريات الفلسفي صفة الحقيقة المطلقة.**(3)**

و يرى عبد الرحمن بدوي أن سيجر حاول التوفيق بين العقيدة الدينية و الفلسفة المشائية، و هذا التوفيق قائم على أن الحقيقة الفلسفية الأرسطوطاليسية لا تمثل كل الحقيقة، بل تنضاف اليها حقيقة

1–زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 178، 179.

2-Sassen F, **« Siger de Brabant et la théorie de la double vérité »** (Revue néo-scolastique de philosophie, Louvain,1931/30)p171 .

3-Ibid, p178.

أخرى هي الحقيقة الدينية،**(1)** و هذا يعني سيجر في نظر بدوي يقول بوجود مستويين من الحقيقة:

الحقيقة الفلسفية، و هي حقيقة دنيا و ناقصة، و الحقيقة الدينية، و هي أعلى مرتبة و كاملة، و أن هناك تكامل بين الحقيقتين مع أولوية الحقيقة الدينية، و هو تفسير أقرب الى جيلسون و ساسن.

ج–الفريق الثالث: هذا الفريق يمثله ستينبرجن، الذي تبنى موقفا مختلفا، فهو يربط بين فلسفة سيجر و تطور الأحداث في القرن الثالث عشر، مما جعله يرى أن هناك تطور في فلسفة سيجر، فقسم فلسفته الى مرحلتين، في المرحلة الأولى: كان يعرض لنظريات أرسطو الفلسفية، و عندما يجد تعارض، يكتفي بذكر التعارض بينها و بين العقيدة، يترك الاختيار للقارئ، و المرحلة الثانية: كانت بعد تدخل توما الاكويني و أسقف باريس سنة 1270م، غير من تفكيره، حيث أعلن حملة شعواء ضد سيجر، و قال أن الحقيقة لا تتعدد، و القول بالحقيقة المزدوجة قول خاطئ، فإما أن تكون هناك حقيقة نقلية، و اما أن تكون هناك حقيقة عقلية، و اذا تعارضتا، علينا أن نؤمن بإحداهما، لأن القضيتين لا تصدقان معا، اذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة، فالنقل باطل، و اذا كان ما يقول به النقل هو الحقيقة، و ما يقول به العقل يتعارض معه، فالعقل باطل، فإما أن نقول بحقيقة واحدة هي الوحي أو اللاهوت، أو حقيقة واحدة هي الفلسفة.**(2)**

فقد أصبح في هذه المرحلة كلما عالج قضية يعلن بأن دوره كفيلسوف يحتم عليه عرض أراء الفلاسفة الأخرين، و يشير الى أنه اذا تعارضت هذه الأراء مع العقيدة، فلابد أن تكون كاذبة، بل أصبح أحيانا يلجأ الى ما يقوله الوحي دون الفلسفة، فيما يتعلق بالإرادة الإلهية و المعجزات الإلهية، و يشير أحيانا الى عجز العقل الإنساني تجاه القضايا الميتافزيقية العويصة، و يعترف صراحة هي تلك الموجودة في العقيدة، و التي تتفوق على كل عقل انساني، لأنها تعتمد على الوحي و على شهادة الرسل، و يدعو الفيلسوف الى عدم التعرض الى هذه الأمور التي تتجاوز العقل البشري، و المرتبطة بالإعجاز، فدوره هو شرح المستوى الطبيعي فحسب، و يصل ستنبرجن الى أن سيجر بعد أن عاش معاناة كبيرة، تكونت لديه نظرية غير واضحة المعالم عن علاقة الفلسفة بالدين، و البحث عن هذه

1–عبد الرحمن بدوي "**فلسفة العصور الوسطى**" (**مكتبة** النهضة المصرية، القاهرة، 1969، ط1) ص 161.

2–المرجع نفسه، ص 164.

النظرية يكون في كتاباته التي وضعها بعد 1270م، لأنه قبل هذا التاريخ لم يكن يبالي بالعقيدة، و قد استشهد بنصوص من "مسائل في الميتافيزيقا" و "في النفس العاقلة" كتبها بعد التحريم.**(1)**

و يدعي ستينبرجن أن سيجر كان يؤمن بقانون عام يحكم فلسفته، و هو أنه لا يمكن أن يوجد تناقض بين الحق الموحى به و الحق المكتشف بالعقل، لأن الحق هو ما هو كائن، و لا يمكنه أن يوفق بين أشياء متناقضة، أي لا يمكنه أن يجعل ما هو كائن ليس كائنا، فهو لا يجعل ما هو مستحيل ممكنا، و هذا هو مبدأ عدم التناقض الذي أقام عليه ابن رشد نظريته في التوفيق بين الحكمة و الشريعة، معبرا عنه بقوله "الحق لا يضاد الحق"، غير أن زينب محمود الخضيري، تقول لا يوجد في نصوص سيجر ما يؤكد وجود هذا المبدأ.**(2)**

و ينسب اليه أيضا مبدأ ثانيا، مدعيا أنه يحكم العلاقة بين الفلسفة و الدين، و هو أن الحقيقة الدينية أعلى مرتبة من الحقيقة الفلسفية التي يتوصل اليها العقل بمجهوداته الذاتية، من حيث الاطلاق و درجة اليقين، لذلك اذا تعارضتا يجب أن نختار الأولى و نعترف بأن الثانية مناقضة للحقيقة، و ترى زينب محمود الخضيري أنه فعلا أخذ بهذا المبدأ، لكن بعد التحريم 1270م، و أخذ هذا المبدأ في فلسفته التوفيقية احتياطا ضد الهجوم الديني عليه، و لم يأخذ به بدافع الايمان، لأن كل فلسفته عقلانية، فقد كان يلجأ الى مبدأ الايمان أعلى مرتبة من العقل كلما وجد نفسه في مأزق.

و يشير "ستينبرجن" استخدم مبدأ ثالث لتحديد العلاقة بين الحقيقة العقلية و الحقيقة الدينية، و هو أن العقل الإنساني محدود القدرة، لذلك ما يصل اليه لا يطابق الحقيقة، خاصة أن هناك قضايا فائقة للطبيعة، مرتبطة بالعلة الأولى "الله" في النظام الكوني أو النظام الإنساني، تتمثل في المعجزات الإلهية، و ترد زينب محمود الخضيري بأن هناك نصوصا كثيرة يرفض فيها سيجر تفسير أي شيء باللجوء الى المعجزات أو الخوارق الطبيعية. **(3)**

1-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 179، 180.

2-المرجع نفسه، ص 182.

3-المرجع نفسه، ص 183.

وستينبرجن نفسه يصرح أن سيجر كان غاضبا من اللاهوتيين، ففي كل مرة يفرضون عليه بالتنازل عن مقولة فلسفية بعد أن يحرمونها، و لو كان مؤمنا بما جاء في العقيدة لما غضب، و هذا يعني أن ستينبرجن الذي كان يدافع عن صدق سيجر في المرحلة الثانية كان هو في حد ذاته متشككا، و دفاعه ضعيف.**(1)**

و قد قال يوسف كرم بشأن الحقيقة التي يؤمن بها سيجر " ان تغير موقف سيجر لا يهمنا كثيرا، لأن موقفه الأول (الأرسطي–العقلاني الرشدي الخالص) هو الذي يميز شخصيته و هو الذي جعل له مكانا في تاريخ الفلسفة"**(2)**

3.2–مقارنة بين سيجر و ابن رشد: نجد جملة من النقاط يتفق فيها الفيلسوفين، و نقاط تميزهما، و هي:

أولا–يتفق سيجر مع ابن رشد في أن فلسفة أرسطو هي المعبر الكامل و النهائي عن الحقيقة، و يتفق معه في ضرورة الفصل بين مجالي الفلسفة و الدين، و هو الموقف الذي يسمى بالمطالبة بحرية الفكر، بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا، لم يحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين الا في كتبه الخاصة التي ألفها، و هي "فصل المقال" و "مناهج الأدلة" و ألفها خصيصا لهذا الغرض، نجد سيجر يصرح غالبا بأن ما يقوله مجرد عرض لأراء الفلاسفة، و هو ليس مسؤول عنه، لأنه مجرد شارح فقط و لا يهدف الى معرفة الحقيقة، و يتجاوز هذا الموقف بعد التحريم و الإدانة 1270م و يحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين في كتبه.

ثانيا–كان ابن رشد فيلسوفا عقلانيا خالصا، يوفق بين الفلسفة الأرسطية و العقيدة الإسلامية، في كتابيه اللذين أعدهما لهذا الغرض "فصل المقال" و "مناهج الأدلة" بينما كان سيجر يضطر الى التخلي عن نتائجه الفلسفية اذا ما تعارضت مع الديانة المسيحية.

ثالثا–يتشابه الفيلسوفين في كونهما فيلسوفين عقلانيين، لم يجعلا التوفيق هدفا بفلسفتهما، بل كان

1–المرجع نفسه، ص 184.

2–يوسف كرم، مرجع سابق "**تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**" ص211.

هدفهما عرض فلسفة أرسطو في صورتها النقية الخالصة مع أن ابن رشد كان هدفه هو الدفاع عنها، لأنها تعرضت للتحريف من قبل المتكلمين، و من قبل الفلاسفة المشرقيين أمثال ابن سينا (حسب اعتقاد ابن رشد)، رغم أنه لم يهمل التوفيق بينهما

ثالثا–اتفاقهما في البيئة التي عاش كل منهما فيها، و هي بيئة دينية، لكن كل منهما حاول الدفاع عن

فلسفته بطريقته الخاصة، فابن رشد ألف كتبه الخاصة ليبين أن الفلسفة و الدين ليستا متعارضتين، و هو يقول "الفلسفة أخت للشريعة بالرضاعة" ليرد على رجال الدين الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين، و لكنه لم يتراجع مطلقا عن ما جاء في شروحه لفلسفة أرسطو، فكل من الفلسفة و الدين يقولان النفس الحقيقة، و اذا حدث تعرض، فالتأويل هو الكفيل بحل المشكلة، أما سيجر، فقبل 1270م، كان يكتفي بالقول بأنه يعرض أراء الفلاسفة و خاصة فلسفة أرسطو، أي ما هو الا مجرد مؤرخ فلسفة، أما بعد عام1270م، بعد الهجوم المكثف و الشرس عليه و على الرشديين عامة، اضطر الى القيام بمحاولات توفيق في نفس كتبه الفلسفية، و كان اذا تعارضتا الحقيقة الدينية مع الحقيقة العقلية، اضطر الى رفض الحقيقة الفلسفية، و قبول الحقيقة الدينية، و يمكن القول أنه لولا الضغط الديني في الثلث الأخير من القرن الثالث عشر لتمكن من الذهاب الى أبعد ما ذهب اليه ابن رشد.**(1)**

رابعا–ابن رشد قال بالحقيقة الواحدة، نتوصل اليه عن طريق العقل أو عن طريق الايمان، بينما موقف سيجر كان محل اختلاف، فقد رأى البعض أن الحقيقة الوحيدة عنده هي الحقيقة الدينية، بينما رأى البعض الأخر أنها الحقيقة الفلسفية. وفي اعتقادي أن الحقيقة التي قال بها هي الحقيقة الفلسفية و التي تمثل المرحلة الأولى، قبل أن يتعرض للهجوم من اللاهوتيين، لأن المرحلة الثانية لا تعبر عن موقفه الصريح، باعتباره كان تحت التهديد. و قد قال "لويس جونييه" و هو أحد التوماويين المحدثين " لقد تأثر سيجر بشدة بابن رشد، و قد انتهى الى قضايا لا يمكن للعقيدة المسيحية السليمة أن تقبلها، مثل وحدة العقل عند جميع الناس، و قدم العالم، و هو لم يقبل صرحة بنظرية الحقيقتين، و ان وضع مبادئها، بالرغم من محاولاته الصادقة"**(2)**

1–المرجع نفسه، ص 186،187.

2–المرجع نفسه، ص 187

4.2–وحدة العقل عند سيجر: يرى سيجر أن كل النفوس واحدة، فهناك عقلا واحدا مشتركا بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثا فعله فيها، بمعنى ارتباط النفس بالجسم يعبر عن صلة و علاقة فعل فقط، أي اتصال الهيولى (الجسم) و الصورة (النفس) هو اتحاد في الفعل لا في الماهية، و هذا ما يسمى بالعقل الفعال (أو وحدة العقل)، و هو عقل كلي مفارق خارج الأفراد، يشترك فيه الجميع، و هو ليس عقلا فرديا، بل كليا و كونيا، و بذلك المعرفة لا تنسب الى نفس فردية خالصة، بل الى هذا العقل المشترك، و قد أثارت هذه النظرية إشكاليات كونها تتنافى مع الدين، لأنه يؤدي الى انكار المسؤولية و الأخرة و الثواب و العقاب و خلود النفس.**(1)**

و قد تبنى سيجر تفسير ابن رشد لأرسطو، الذي قال بأن العقل الفعال مفارق و أزلي و مشترك بين كل الناس، بينما العقول الفردية هي مجرد استعدادات للاتصال به، و التفكير لا يتم الا عندما تتصل النفس الإنسانية بهذا العقل الأزلي. و يميز سيجر بين النفس العاقلة من جهة، و بين النفس الحساسة–النباتية من جهة أخرى، و هاتان النفسان تتحدان لتكونا نفسا واحدة، و العقل عنده لا يمكن أن يخلق، أي أزلي، لأن أرسطو أكد بأنه غير مختلط و غير مادي و مفارق، فلابد للعقل أن يكون لا ماديا حتى يستطيع استقبال الصور المادية، و هنا يتفق مع ابن رشد في القول بأن النفس العاقلة كلية جوهرها روحي قائم بذاته، لكنه يختلف عن ابن رشد الذي قال في اتصال النفس العاقلة بالجسم تكون صورة جوهرية له، بل اكتفى بالقول بأنها تتحد بالجسم بوظيفتها و بعلمها.**(2)**

فالنفس في نظريته ليست صورة جوهرية للجسم، و هي أخطر قضية رشدية في النفس و المتمثلة في وحدة العقل، و النفس الإنسانية واحدة، و قديمة في الماضي و خالدة في المستقبل، رغم أنه وضع الكتاب على اثر تحريم 1270م، و على اثر تحريم هجوم توما الاكويني " في وحدة العقل".**(3)** و هو

1–عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه "**قلسفة العصور الوسطى**" ص165.

2–زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص ص375–377.

3–المرجع نفسه، ص 377،378.

يصرح في كتابه "في النفس العاقلة" أن مبادئ فلسفة أرسطو تؤدي بالضرورة الى التسليم بوحدة النفس العاقلة، و أمام تعارض هذه الحقيقة الفلسفية مع الحقيقة الدينية، و في حالة الحيرة و الارتباك لابد من التمسك بنور الايمان الذي يعلو العقل، و يدافع عن نفسه أنه يعرض فقط نظرية الفلاسفة، و في الحقيقة أن سيجر ظل مخلصا الا أن تصاعد الضغط الديني و سيطرة الكنيسة على مجريات الحياة الفكرية جعله يحاول التوفيق بين أرائه و العقيدة المسيحية.**(1)**

5.2-خلود النفس: يرى سيجر أن النفس خالدة و لا تفنى أبدا بفناء الجسم، و ان كانت لا تفارق كلية المادة، فهي متحدة دائما بعدد معين من الأفراد تمارس من خلالها فعلها الخاص (وحدة العقل الفعال)، و هو التعقل أو التفكير، أي النفس أو العقل خالدة من حيث طبيعتها، لكنها مرتبطة ببشر أخرين

لممارسة التفكير، اذن هي ليست منفصلة تماما و لا مادية تماما، فهي بين و بين، و يفسر سيجر هذا التناقض بقوله " ان النفس العاقلة منفصلة عن الجسد في طبيعتها و متحدة به في عملها"**(2)**

أما بالنسبة لقابلة النفس العاقلة للفساد أم لا، أبدية في المستقبل، يجيب سيجر أنها غير قابلة للفساد، لأنها ليست مادية، و المادة في الواقع هي مبدأ الفساد، أما بالنسبة لعدم مادية النفس العاقلة، فتتضح من طبيعة عملها، حيث يمكنها أن تستقبل الأنواع المعقولة لجميع الأشياء المادية التي تشارك هذه الأنواع المادية في ماديتها، و هي نظرية مشتركة بين فلاسفة المشائية المسيحية، كما يثبت سيجر أزلية النفس في الماضي و المستقبل بحجج أخذها من أرسطو.

و في ما اذا النفس العاقلة قابلة للانفصال عن الجسد، و ما هي حالتها بعد الانفصال، يقر سيجر بصعوبة المسألة، لكنه يتبنى تفسير ابن رشد، الذي هو على الأرجح تفسير أرسطو، و يصل الى سلسلة من سبع حجج الى أن النفس لا تفنى بفناء الجسد، و أنها علاوة على ذلك لا تنفصل عنه، اذا أنها دائما ما تكون متحدة مع عدد من الأفراد الذين تمارس فيهم وظيفتها الأساسية، و هي الفهم، و لأن النفس

1-المرجع نفسه، ص 378،379

2-Pierre, Mandonnet, OP Cite **« Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle »** p133

2-Ibid, p134.

العاقلة لا تعمل خارج نطاق ما تؤديه في اتحادها مع الجسد، و لا تنفصل عنها أبدا عن جميع الأفراد، فان حالة النفس بعد انفصالها غير قائمة، و قد أعترض على نظريته بحجة أنها تلغي الجزاء و العقاب في الأخرة، الذي ينبغي أن يصاحب حياة الانسان، يرد على هذه الصعوبة بحل يعتبره كثير من المفكرين قديما، و هو أن الأعمال الصالحة و السيئة في ذاتها جزاء أو عقاب، و في هذا يجد الانسان سعادته أو شقاءه.**(1)**

و هذا يعني أن النفس العاقلة خالدة و أزلية عند سيجر كما في تصور ابن رشد، لكنها نفس كلية، نفس يشترك فيها النوع البشري، أما النفوس الفردية، فليس لها نصيب من الخلود في تصورهما.

و تتكون النفس العاقلة عند سيجر من عقل فعال(الذي يحقق الفهم) و عقل ممكن(يمتلك قابلية للفهم)، كما هو في فلسفة المشائين، و الأفراد يمارسون التفكير من خلالهما، و كان سيجر باعتباره فيلسوف رشدي خالص، يذهب الى القول أن العقل الفعال قوامه تفكيرنا التجريدي، أما العقل الممكن، فهو حامل هذا الفكر، و هذا قبل التحريم 1270م، و قبل كتاب توما الاكويني الشهير" ضد الرشديين"و العقل الممكن يعرف منذ الأزل العقل الفعال، لكنه لم يتحد به، و كل العقلين كليين كما هو عند ابن رشد خالدان أزليان،**(2)** لأنهما غير

مرتبطان بجسم، والانسان لا يمتلك عقلا فرديا خالصا مستقلا خالدا، بل يشارك في عقل كلي خالد. لكن طرأ تغيير لهذه النظرية و قال العقل الفعال هو الله نفسه، و أكد أنه يدخل في تكوين النفس العاقلة من حيث مساهمته في عملها التجريدي، و هذا يعني إدخاله لتشبيهات الأفلاطونية المحدثة مما أفسد بقاء الفلسفة الأرسطية.**(3)** و هنا أصبحت المعرفة ليست عملية عقلية طبيعية، بل أصبحت تتضمن نوعا من الاشراق أو الفيض ارتباط العقل الإنساني بمصدر أعلى(الله)، و هذا الموقف لا يعبر عن تراجع كلي لموقفه و انما محاولة للجمع بين الفلسفة الأرسطية و متطلبات العقيدة المسيحية.

1-Ibid, p134.

2-زينب محمود الخضيري، ص 381، 382.

3-المرجع نفسه، ص 383

6.2-قدم العالم: تعبر نظرية قدم العالم عن شكلا من أشكال الصراع الذي كان محتدما في الغرب اللاتيني اثر دخول الفلسفة الأرسطية- الرشدية الى هذا العالم، فقد قال أرسطو بأزلية العالم، فالعالم مخلوق بلا بداية و لا نهاية، ذو ماضي أبدي لا نهائي، بينما يقول سفر التكوين (العهد القديم) و العهد الجديد (العقيدة المسيحية) بالخلق من العدم، فالعالم مخلوق ببداية زمنية، و هكذا وجد الفلاسفة و لاهوتيو القرن الثالث عشر أنفسهم أمام معضلة التناقض بين العقيدة المسيحية و نظرية أرسطو، و سيجر دو بارابنت باعتباره أرسطي-رشدي خالص قال بقدم العالم، و قد عرض نظريته هذه في كتابه "في الضرورة و الإمكان" الذي كتبه ما بين 1271و 1272، أي بعد التحريم، و يبرر نظريته هذه في كتابه "في قدم العالم" بدليلين: ففي الدليل الأول، يعتمد على فكرة منطقية، و هي قدم الأجناس التي تكون العالم الدنيوي، أي تلك الأجناس التي يندرج ضمنها الأفراد، و يفنون فيها، و استمد هذا الدليل من الأورجانون، و يرى سيجر في هذا الدليل و بوجع عام الأجناس و بداخلها الأنواع (الحيوان، النبات ، الانسان) خالدة حتى و ان كان الأفراد حادثون (أي يولدون و يموتون) لكن النوع الواحد كانسان ثابت و دائم الاستمرار، فالأفراد في النوع البشري يخلقون بالتوالد، و هذا النوع البشري يتحقق على التوالي في أفراده، فلا يوجدون جميعا في أن واحد، بمعنى هذا الاستمرار يتحقق بالتوالد، فكل فرد يأتي من فرد قبله، و لا يمكن أن يكون هناك أول فرد، لأن ذلك يعني انقطاع السلسلة، و انقطاعها يناقض مبدأ الاستمرارية الطبيعية، اذن السلسلة لا بداية لها، أي النوع موجود أزلا عبر تعاقب لا نهائي للأفراد، و يستحيل وضع علة أولى، لأنها ستحتاج بدورها الى علة أخرى شبيهة سابقة. والدليل

الثاني، الذي يقوم على الجواهر المفارقة، أي الجواهر العقلية، و تحدث عنه في كتابه "في النفس العاقلة"، و الجواهر المفارقة هي كائنات غير مادية لا تخضع للكون و الفساد، ليست لها بداية و لا نهاية، و هي العقول التي تحرك الأفلاك، و حركة أزلية دائمة لذلك العالم بما فيه من الحركة و الزمان أزلي، لأن الزمان مرتبط بالحركة، و اذا كانت الحركة أزلية، فالزمان أزلي، لذلك العالم قديم.**(1)**

و بالتالي العالم الدنيوي قديم، فما هو خالد في الماضي خالد في المستقبل و العكس صحيح، لكن، اذا كان العالم قديم، هل هو مخلوق عند سيجر أو لا؟ و ما علاقة الخالق بالخليقة أو الواحد بالكثرة عنده؟

1-المرجع نفسه، 275، 276.

7.2-نظرية خلق العالم عند سيجر: تبنى سيجر المبدأ الفلسفي المشهور، و هو" الواحد لا يصدر الا واحدا"، فالعلة الأولى لا تنتج مباشرة الا واحدا، فالله لا يصدر عنه مباشرة الا موجودا واحدا بسيطا هو العقل الأول، و العقل الأول يعقل ذاته و يعقل الله، فالخلق عنده اذن يتم بفيض تدريجي، و يعتبر سيجر أن العقل الأول الذي صدر مباشرة عن العلة الأولى (الله) قديم مثل الله، و يقصد بذلك أنه لم يخلق في زمن، أي لا توجد لحظة زمنية كان فيها الله موجودا وحده، ثم خلقه بعد ذلك، فوجوده ملازم لوجود الله كعلاقة دائمة بين علة و معلول، و يمكن تشبيه ذلك بالشمس و النور، فلا يمكن أن نقول الشمس وجدت أولا، ثم بعد زمن خرج نورها، بل النور ملازم لها دائما، و قد اعتمد سيجر في نظريته لخلق العالم على المبدأ الأفلاطوني الشهير" لا يمكن أن يفيض عن طبيعة بسيط الا مخلوق واحد" بمعنى العلة الأولى تخلق المخلوق الأول، و هو بدوره يخلق المخلوق الثاني، و هكذا الى غاية صدور العالم المادي، و بما أن سلسلة الصدور أزلية، فالعالم كله قديم، و هنا يظهر تأثر سيجر بالأفلاطونية، رغم تأثره بالأرسطية، و في هذه الفكرة يختلف عن أستاذه ابن رشد.**(1)** و يتحكم الله في الوجود كله عن طريق سيطرته على مخلوقه الأول، أي العقل الأول بطريقة غير مباشرة.

لكن، هل العالم خلق من العدم؟

ان موقف سيجر غير واضح، فقد قال في كتاب " مسائل في النفس الثالث" أن الله أخرج العالم من العدم، بمعنى كأن يؤمن بالخلق من العدم، غير أنه يغير رأيه في كتاب لاحق "مسائل في الميتافيزيقا" الذي كتبه بعد التحريم، بين سنتي 1272و 1276م حيث يقول " لا يوجد شيء يأتي من العدم" فلا توجد أي علة قادرة على تحويل شيء من العدم الى الوجود، اذ النفس العاقلة في هذه الحالة ستوجد قبل الجسم، وتلك هي نظرية أرسطو، كما أنكر سيجر حرية الإرادة في الخلق و رأى أن الخلق يتم وفق الضرورة. **(2)**

1-المرجع نفسه، ص277

2-المرجع نفسه، ص 279، 280.

7.2-علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية و بالفلسفة اليهودية

شهدت الفلسفة في العصور الوسطى تفاعلا عميقا بين ثلاث فلسفات مثلت ثلاث ديانات كبرى: اليهودية و الإسلامية و المسيحية، داخل فضاء فكري فلسفي مشترك يتمثل في التراث اليوناني، و لم يكن هذا التفاعل مجرد انتقال سلبي للأفكار، بل مثل عملية معقدة من الترجمة و التأويل و إعادة بناء الفكر الفلسفي، حيث مثلت الفلسفة الإسلامية دور الوسيط في نقل هذا التراث و شرحه، ليمتد تأثيرها الى الفلسفة اليهودية، ثم لاحقا في الفلسفة المسيحية، لذلك نطرح الاشكال التالي: ما علاقة الفلسفات الثلاث فيما بينها؟ و هل كانت علاقة تأثير و تكامل أم علاقة اختلاف و صراع في فهم طبيعة العلاقة بين العقل و الوحي (الايمان)؟

للإجابة عن هذا الاشكال نتطرق الى ما يلي:

1-وحدة المرجعية اليونانية: تشترك الفلسفة المسيحية و الإسلامية و اليهودية في كونها كلها تأثرت بالفلسفة اليونانية ممثلة في قطبيها: أفلاطون و أرسطو، فقد تأثرت الفلسفة اليهودية في مرحلتها المبكرة، و هي المرحلة الهلينيستية بأفلاطون، فحاول مفكرو اليهود التوفيق بين أفلاطون و العقيدة اليهودية، فقد أعجبوا بالفلسفة اليونانية و اعتبروها فتحا مبينا في ميدان العقل، لكنهم تمسكوا بعقيدتهم اليهودية و حاولوا تسويقها بالأساليب الفلسفية، و كان هذا مع فيلون الاسكندراني، الذي قال "أفلاطون ما هو الا موسى يتكلم اليونانية" و اعتبروا أن التوراة سبقت أفلاطون، و أن فلسفته أخذها من كتابهم المقدس**(1)**

و نفس المرجعية كانت للفلسفة المسيحية، بداية من القديس أوغسطين، الذي حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الأفلاطونية، و الأفلاطونية المحدثة، غير أن أهم ما ميز الفكر المسيحي هو اعتبار مفكروه أن الفلسفة أداة ثمينة لتوضيح العقائد الدينية و الدفاع عنها.**(2)**

1-إبراهيم مدبول و يوسف كرم " دروس **في الفلسفة**" (دار المعارف، القاهرة، ط1، 1962) ص 141.

2-المرجع نفسه، ص 142.

أما بالنسبة للفلسفة الإسلامية، فقد لعب مفكروها دور الوسيط لنقل هذه الثقافة الى الفكر المسيحي و اليهودي.

2-دور الفلسفة الإسلامية كوسيط: لقد عرف المسلمون في أواسط الدولة الأموية من العلوم النافعة في العمران، مثل الطب، الكيمياء، الهندسة، مع الخليفة عمر بن عبد العزيز في أواخر المائة الأولى للهجرة، و بدأت هذه العلوم الأجنبية تتسرب الى العالم الإسلامي شيئا فشيئا حتى جاءت الدولة العباسية، فأحدثت أعظم حركة في التاريخ الإسلامي الى درجة أن سمي هذا العصر بعصر الترجمة، و هذا يعني أن الترجمة بدأت في العصر الأموي، لكنها كانت محدودة و غير منظمة، أي بشكل فردي، و بدأت بشكل فعلي في القرن الثاني للهجرة(الثامن ميلادي) و بلغت ذروتها في القرن الثالث للهجرة (التاسع ميلادي) في العصر العباسي مع الخليفة أبو جعفر المنصور، ثم تطورت بشكل كبير مع الخليفة هارون الرشيد، و بلغت ذروتها مع المأمون.

فالمسلمون عرفوا في البداية العلوم و لم يعرفوا الفلسفة، فقد قال الفارابي أن الفلسفة لفظ دخيل جاء عن اليونان، و لم يكن المسلمون قد عنوا بعد في القرن الأول للهجرة بنقل الفلسفة، لأن عنايتهم كانت بالعلوم فقط، و قد جاء نقل الفلسفة بالتبعية عرضا لا أصالة، لأن فلاسفة اليونان كانوا يجمعون بين العلم و الفلسفة، و كان الدارس و المتأمل لعلومهم مضطرا لمعرفة فلسفتهم، الذين كل واحدا منهم يتقن علما ما، و خصوصا ديمقريطس و فيثاغورث و أفلاطون و أرسطو.**(1)**

فقد أنشأ المأمون معهدا للترجمة سنة 215ه، ببغداد، و سمي "بيت الحكمة" و عين له رؤساء كتاب نحارير يعرفون اللغة السريانية و اليونانية الى جانب تحكمهم في اللغة العربية، و تم ترجمة كتب أفلاطون و أرسطو في المنطق و النفس و الميتافيزياء، و لم يكن فلاسفة الإسلام مجرد نقلة و مترجمين سلبيين كما يدعي بعض المستشرقين أمثال أرنست رينان، بل حافظوا على التراث الفلسفي و أضافوا ابداعاتهم الخاصة نابعة من روح الإسلام، الذي يدعو في كتابه الجليل الى التأمل في ملكوت السموات و الأرض لتعزيز الايمان، فقد شرح فلاسفة الإسلام النصوص الفلسفية و أعادوا ترتيبها، فمثلا شرحوا الكتب المنطقية الستة لأرسطو، و هي: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل،

1-عصر الترجمة، موقع الهنداوي Hindawi.org/book/7151714712/

السفسطة، و أضافوا ثلاثة كتب، و يعد مدخلا الى المقولات يسمى باليونانية "ايساغوجي" بمعنى المدخل أو المقدمة، و هو من عمل فورفوريوس الصوري، و يتناول فيه الكليات الخمس، و هي: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام، أما الكتابات الأخران فقد ألحقا بأخر المنطق، هما: الخطابة و الشعر.

و نقل مفكرو الاسلام من كتب أرسطو كتبه الطبيعية، و كتاب "ما بعد الطبيعة" و الذي سمي بالحروف، لأنه يقع في عدة مقالات رتبت على الحروف الأبجدية اليونانية، و أشهرها مقالة اللام التي تبحث في الله، و هو عند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك، و قد قام ابن رشد بشرح هذه الكتب فقرة بفقرة في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة"

و نقل مفكرو الإسلام كتب أفلاطون، كالجمهورية، و سموها "المدينة الفاضلة"، و اقتبسوا منها و تأثروا بها، كما هو في المدينة الفاضلة للفارابي، و نقلوا كتاب النواميس و تأثروا به. **(1)**

و القضية الرئيسية التي اشتغل فلاسفة الإسلام هي التوفيق بين العقل و النقل، أو الفلسفة اليونانية و الدين الإسلامي، فألفوا كتبا كثيرة منها، حيث ألف الفارابي كتاب "أراء أهل المدينة الفاضلة" ليبين أن الفيلسوف و النبي يشتركان في ادراك الحقيقة، و الاختلاف بينهما يكمن في طريقة ادراكهما لها، فالفيلسوف يدركها بالعقل، بينما يدركها النبي يعبر عنها بالصور و الخيال، بغرض تبيين أن الدين تعبير رمزي عن الحقيقة، و كتاب " تحصيل السعادة" الذي كان غرضه من وضعه هو أن يبين دور الفلسفة و الدين في تحقيق السعادة، فالفلسفة في نظره تعطي المعرفة الحقيقية، و الدين يوجه العامة نحوها، و غيرها من المؤلفات حتى يبين أن الحقيقة واحدة، و طرق التعبير عنها مختلفة، اما طريق البرهان العقلي (الفلسفة) أو التمثيل و الخطاب الرمزي (الدين).

و ابن سينا " الفيلسوف الرئيس" كتب مؤلفات كثيرة، منها كتاب "الشفاء" الذي يتناول فيه قضايا فلسفي كبرى، تتمثل في: المنطق، الطبيعيات، و الالهيات، يعالج في هذا القسم الأخير، وجود الله، صدور العالم (نظرية الفيض) و النفس و الخلود، و كان غرضه بناء نسق عقلي يتفق مع العقيدة الإسلامية، و كتاب "الإشارات و التنبيهات" الذي يجمع فيه بين الفلسفة العقلية و البعد الروحي

1-المرجع نفسه.

الاشراقي، و غيرها من المؤلفات التي كانت مرجعا للفلسفات اللاحقة من اليهودية و المسيحية، و شكلت فلسفة ابن رشد و شروحاته لأرسطو مرجعا أساسيا للفكر المسيحي و اليهودي في العصور الوسطى و أسهمت في انتقال الفلسفة الأرسطية الى الغرب اللاتيني، لكن كيف انتقلت الابداعات الفلسفية لفلاسفة الإسلام الى الفكر اليهودي؟

تأثر عدد من المفكرين اليهود بالفلسفة الإسلامية و خاصة فلسفة ابن سينا و ابن رشد خاصة في تفسيره و شرحه لأرسطو، و في معالجته لمشكلة التوفيق بين العقل و النقل في كتابه "فصل المقال" و كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" حيث اعتبر الفلسفة و الشريعة متكاملتان و لا الحق لا يضد الحق، فالحقيقة واحدة، و طريق الوصل اليها، اما الايمان أو العقل، و قد انتهج منهجا يقوم على التمييز بين الخطابيين أو العامة، و الراسخون في العلم أو الخاصة، و المتكلمون أو الجدليون، و انتهاج التأويل، الذي جعله مقتصرا على الفئة الأولى، بسبب تمكنهم من أداتها و هي المنطق،**(1)**

و يضع ابن رشد شروط للتأويل منها: يجب ألا يذاع التأويل على العامة (أهل الخطاب) ؟ لأن الجمهور مفروض عليه الأخذ بظاهر النص، و ترك تأويله، لأنه ليسوا أهلا لإدراكه، و لو ذاع التأويل على العامة لأدى الى كفرهم و خروجهم عن الدين.**(2)** هذا التراث الفلسفي الرشدي و غيره من الأفكار الفلسفية انتقل الى الفلسفة اليهودية ممثلة في الرشدية اليهودية، و التي يعد موسى بن ميمون و إسحاق البلاغ من أكبر ممثليها، و و قد تأثر بن ميمون بالفلسفة الإسلامية و خاصة فلسفة ابن رشد و ابن سينا الى درجة أنه كتب بعض مؤلفاته باللغة العربية، لأن المناخ السائد أنذاك في الحضارة الإسلامية يقوم على التعايش و التسامح، فقد انتهج نفس منهج ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة و العقيدة اليهودية، التمييز بين العامة و الخاصة، عدم إذاعة التأويل على العامة، لأنه يخرجهم عن الملة...) و أقبل الفلسفة الأرسطية كما شرحها ابن رشد، رغم اختلافه عن ابن رشد في بعض القضايا، لأنه قال بالحقيقة الواحدة، لكنها الحقيقة الدينية، حيث جعل الحقيقة الدينية تفوق الحقيقة الفلسفية يقينا، و جعل التأويل المجازي أداة للتوفيق بين الحقيقتين في حالة وجود تناقض ظاهري، لأنه عالم دين ملم بالفلسفة

1-أبو الوليد ابن رشد **"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"** ت/محمد عابد الجابري (مركز الدراسات العربية، بيروت، ط1، 1998) ص74.

2-المصدر نفسه، ص 99.

و ليس فيلسوفا مثل ابن رشد.**(1)**

و يميز بعض الباحثين بين ابن رشد العربي و ابن رشد العبري و ابن رشد اللاتيني، فابن رشد العبري يبدأ في مطلع القرن الثالث عشر وسط سوء فهم لابن رشد الأول (العربي) و يستمر وسط الرقابة في باريس ما بين 1270 و 1277م، أين رفضت الكنيسة أفكاره في أوروبا، و خاصة في الجامعات، هذه الأحداث ساهمت في تراجع الرشدية اللاتينية مؤقتا، لكنها لم تمنع التأثير العميق لأفكاره في النهضة الأوروبية لاحقا، بدلي أنه يصل ذروته في إيطاليا في القرنين الرابع عشر و الخامس عشر، حيث أصبح ابن رشد يدرس في الجامعات الإيطالية بأساليب جديدة بوصفه الشارح الأكبر لأرسطو.**(2)**

ابن رشد العبري، هو ابن رشد الذي استمر في الوجود بتراثه الفلسفي العقلاني رغم النكبة التي حدثت له من طرف الخليفة الموحدي "أبو جعفر المنصور" الذي اتهمه بالزندقة و الكفر و تم نفيه الى "ألسيانة" بالقرب من قرطبة بسبب أرائه الفلسفية التي رفضت من طرف الفقهاء و المتشددين، و رغم ما حدث له في باريس، و كان هذا الاستمرار بفضل الدور الذي لعبه اليهود في ترجمة كل الأعمال الإسلامية، و خاصة أعمال ابن رشد الى العبرية، و قد ساعد تحقيق هذه الترجمة و هذا الانتقال الثقافي المناخ الفكري السائد أيام الخلافة الإسلامية القائم على التسامح و حرية التعبير، تلك السماحة حققت لليهود أمانا و استقرارا لم ينعم به اليهود من قبل طوال رحلتهم الشاقة عبر التاريخ.**(3)**

و قد ترجم اليهود مؤلفات ابن رشد الى العبرية، لأنهم عندما هاجروا من اسبانيا الإسلامية (الأندلس) الى المناطق المجاورة، لم تعد اللغة العربية بالنسبة لهم لغة الحديث و الكتابة، لذلك شعروا بضرورة ترجمة كل الكتب العلمية و الفلسفية الهامة الى العبرية، بمعنى نقل كل التراث الذي كانوا يعتزون به الى لغتهم، و لكن الغريب هو أن بعض المؤلفات العربية الأصول لم يبق لها الا الترجمات

1–زينب محمود الخضيري، مرجع سابق **"أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"** ص197.

2 -Maurice Ruben Hyoun, Alain de libera, 1991 «Averroes et l'auveroisme» Universite de Strsbourg, 1er edition, presses universitaires de France , p14 ;15.

3-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص 88.

العبرية.**(1)**

و يرى أحمد شحلان في كتابه "ابن رشد و الفكر العبري الوسيط" أن اليهود أخذوا شروحات و كل مؤلفات ابن رشد الى اللغة العبرية بداية من القرن الثاني عشر و الثالث عشر، و الى هذه المدرسة (الرشدية اليهودية) يرجع الفضل في استمرار الفلسفة الرشدية، فالرشدية اليهودية لم تكن تراثا فكريا فحسب، بل حملت منهجا فكريا يجعل العقل السلطة العليا و المبدأ الأول الذي يستند اليه في ادراك الكون، و فهم الحقائق الدينية، و أن ابن رشد يمثل المحطة الفكرية التي يتقاسمها الفكر اليهودي و الفكر اللاتيني، و عن طريق الرشدية اليهودية أكتشف ابن رشد، لأن مؤلفاته طيها نسيان غامض لدى أبناء جلدته.**(2)** و من أشهر المترجمين اليهود لفلسفة ابن رشد عائلة "ابن طيبون" كما لا ننسى مدرسة الغزالي اليهودية، التي نشأت متأثرة بالغزالي في مقابل الرشدية اليهودية

و قد كانت قضايا الفلسفية اليهودية نفس قضايا الفلسفة الإسلامية تتصدرها مشكلة علاقة العقل بالنقل، وجود الله و صفاته، خلق العالم أو قدمه، النفس و الخلود، رغم الاختلافات الجزئية في معالجتها لهذه القضايا. لكن كيف انتقلت الفلسفة الإسلامية الى أوروبا المسيحية؟

كان الاحتكاك الثقافي بين المسلمين و أوروبا المسيحية عن طريقين، أولهما: طريق اسبانيا (تواجد المسلمين في الأندلس)، و أول مركز للترجمة كانت في طليطلة جنوب مدريد، ذلك أن الطابع العربي في هذه المدينة مازال الى غاية القرن الثاني عشر، الى درجة يمكن القول أن طليطلة بحضارتها الغربية هي التي غزت أوروبا بأرسطو، ثم بشارحه ثانيا و الطريق الثاني: طريق صقلية و مملكة نابولي، و يمثل المركز الثاني للترجمة مع بلاط الملك المتفتح فريديرك الثاني (1197-1250م).**(3)**

غير أن بداية الترجمة كانت محل خلاف، فقد رأى أغلب المؤرخين أن بدايتها كانت في القرن

1-المرجع نفسه، ص 89.

2-أحمد شحلان " **ابن رشد و الفكر العبري الوسيط**" ج1 (المطبعة و وراقة الوطنية، المغرب الأقصى، ط1، 1999) ص12

3-زينب محمود الخضيري، المرجع نفسه، ص46,47.

الحادي عشر، بينما فؤاد سيزكين (1924–2018) و هو باحث تركي–ألماني تخصص في التراث الإسلامي، و هو من أدق المؤرخين للعلوم و ترجماتها أنها كانت من نهاية القرن التاسع الى بداية القرن العاشر ميلادي، حيث بدأت الترجمة من العربية الى اللاتينية في مدينة صقلية و إيطاليا و اسبانيا، ثم توسعت و انتقلت الى شرق أوروبا و وسطها و جنوبها في القرن الثاني عشر و الثالث عشر و الرابع عشر، حيث وصلت الى بريطانيا، و من أشهر المترجمين في القرن الثاني عشر رئيس أساقفة طليطلة "ريمون" حيث كان المسلمون في هذه المدينة يعيشون جنب الى جنب مع المسيحيين، مما دفعهم الى الاهتمام بالحياة العقلية للمسلمين، و يمكن توضيح أثر الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي كالتالي:

أ–أثر الفارابي في الفكر المسيحي: كان لفلسفة الفارابي أثر كبير في فلسفة العصور الوسطى، حيث تم ترجمت كتابه "إحصاء العلوم" الى اللغة اللاتينة، و أصبح يدرس في المدارس المسيحية، و استفاد منه روجر بيكون، و جيروم دي مورافيا، و هذا الأخير من المفكرين المسيحيين الذين اهتموا بالموسيقى، و منفعة هذا الكتاب كانت في توجيه الباحثين للاهتمام بالعلوم الإسلامية، و بابداعات الفلاسفة المسلمين كالكندي و الفارابي و ابن سينا و ابن رشد، دون أن ننسى تأثيره في فكر سبينوزا اليهودي، حيث نجد تشابها بين رسالة الإصلاح لسبينوزا و كتاب الفارابي "فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة"

ب–ابن سينا و السينوية اللاتينية(السينوية المسيحية): تم ترجمت كتب سبينوزا من طرف جوهانز غونديسالفي، الذي ترجم كتاب "الشفاء" لابن سينا الى اللاتينية، بمساعدة اليهودي سولومون، و أجزاء من الطبيعة، و في السماء و العالم، و في الكون و الفساد، و ترجم "جيراردي كريمونا" كتاب "القانون في الطب" فأصبح كتابا مدرسيا في مختلف الجامعات الأوروبية من القرن الثالث عشر الى القرن السابع عشر، و بهذا الكتاب ارتفع شأن ابن سينا في الغرب و اتسع نطاق نفوذه حتى جعله الشاعر "دانتي" في منزلة بين "ابقراط" و "جالينوس" و يذكر المستشرق "أرنست رينان" أنه ما كاد يظهر كتاب في بلد كالمغرب حتى تسبقه شهرته في باريس أو بولونيا، و بسبب ترجمة كتب ابن سينا الطبية و الفلسفية و شهرته عرفت أوروبا ما يسمى ب"السينوية اللاتينية (المسيحية)".

و قد نشر الأب "دوفر" سنة 1939م بحثا عن "السينوية اللاتينية" في القرن الثاني عشر و الثالث عشر، و بين فيه أن اللاهوتيين المسيحيين النازعين الى السينوية كانوا يغترفون من منهل الفيلسوف الإسلامي ابن سينا، و يتخذونه مصدرا لإلهامهم، و لكن وجد الى جانب هؤلاء مفكرون أخرون كانوا

يتبعون مذهب ابن سينا حتى في الموضوعات التي تخالف العقيدة المسيحية، و هؤلاء هم الذين أطلق عليهم الأب "دوفوا" اسم السينويين اللاتينيين.

و يظهر أثر فلسفة ابن سينا في الفكر المسيحي من خلال الحملة العنيفة التي رفعها "جيروم الأثروني" (لاهوتي مسيحي من أتباع أفلاطون واجه أرسطو و أتباعه) حيث يذكر ابن سينا في كتبه حوالي أربعين مرة معارضا أقواله تارة، و مقتبسا تعريفاته و أمثلته تارة أخرى، و يأخذ تعريف ابن سينا للحق بأنه ما يكون في الذهن مطابقا لما هو عليه خارج الذهن، و يقتبس من ابن سينا تمييزه بين الماهية و الوجود، كما يقتبس تدليله على أن النفس جوهر روحي قائم بذاته، تدرك ذاتها بذاتها دون الحاجة الى البدن، و هو الدليل الوارد في الشفاء، في رسالة في معرفة النفس الناطقة و أحوالها، و في الإشارات و التنبيهات، و هو دليل يعرف بالرجل الطائر أو الرجل المعلق في الفضاء، أما روجر بيكون فهو يمثل ما سماه "جيلسون" اسم الأوغسطينية النازعة الى السينوية، فقد كان روجر بيكون في ابن سينا أعظم قادة الفكر الإسلامي، و ثاني فيلسوف بعد أرسطو، حيث أعجب بقوة حججه للتدليل على خلود النفس، و السعادة الأخروية، و بعث الأجساد و الخلق، و وجود الملائكة.

و في البرهنة على وجود الله اختار المسيحيون فلسفة ابن سينا في الميتافيزيقا و علاقتها بالوحي في فكرة الواحد الضروري، و الموجودات التي هي مجرد إمكانات (الواجب و الممكن).

ج-ابن رشد و الرشدية اللاتينية: لقد كان لشروح ابن رشد لأرسطو تأثيرا كبيرا في الفلسفة المسيحية في أوروبا الى درجة لقبه "دانتي" "بالشارح الأكبر" و لقد لعب اليهود دورا كبيرا، و هو دور الوساطة في نقل مؤلفات ابن رشد الى الفلاسفة و اللاهوتيين المسيحيين، من العربية الى العبرية الى اللاتينية خاصة "فصل المقال" الذي كان له أثر في العالم الثقافي للمسيحيين و اليهود سواء في العصور الوسطى أو في عصر النهضة الأوروبية، و أول من تأثر بابن رشد ألبير الكبير (1206-1286م) الذي عمل على التوفيق بين الفلسفة و المسيحية بالاعتماد على منهج و أراء ابن رشد في هذا المجال، ثم توسع في هذا المجال توما الاكويني، و قد تأسس على اثر هذا التأثر تيار جديد هو "الرشدية اللاتينية" يتزعمه "سيجر دو برابانت" الذي تبنى أفكار ابن رشد فقامت الكنيسة بإدانته و تحريم أرائه في ثلاثة عشر قضية كلها تمثل أراء ابن رشد سنة 1270م، و الت كانت نهايته بخنجر على يد سكرتيره الخاص.

و قد كان لابن رشد تأثيرا كبيرا في عدة فلاسفة في جامعة بادوا، و باريس، و بولونيا، حيث احتفظت جامعة بادوا بفلسفة ابن رشد و شروحه الى غاية القرن السابع عشر. و يكفي أن نشير الى

فلاسفة العصور الوسطى عرفوا أرسطو من خلال شروح ابن رشد، فرغم تحريم الكنيسة لمؤلفات ابن رشد، فان جامعة باريس كانت تدرس في هذه المرحلة أعمالا كثيرة لأرسطو بشروح ابن رشد عليها التي تساعدهم على فهم أرسطو في كلية الأداب، و حتى في عصر النهضة يلجؤون الى ابن رشد لفم أرسطو، و ينظرون الى ابن رشد على أنه ملهم لحركة الفكر ممثلا للاتجاه العقلاني.

د-أثر الغزالي في الفلسفة المسيحية: تم ترجمة مؤلفات الغزالي الى العبرية من طرف إسحاق البلاغ، حيث ترجم تهافت الفلاسفة و المنقذ من الضلال، و تم ترجمة "مقاصد الفلاسفة " الى اللاتينية من طرف "دومينكوس غونديساليوس" مع حذف مقدمته، و مختصر ما جاء به الغزالي هو أن العلم شيء، و الدين شيء أخر، لا نفيا و الا اثباتا، و هذا الذي أخذ به غاليلو و كانط، و قد كتب " ريمون ليل كتابا عنوانه "منطق الغزالي" باللاتينية، و الذي اكتشف فلسفة الغزالي و مؤلفاته الحقيقية جزئيا في القرن الثالث عشر هو "رامون مارتي" مما جعل الغزالي يعرف لدى الغرب اللاتيني في عدد من مؤلفاته، و قد سافر الى تونس في بعثة تتكون من سبعة باحثين معه من أجل تعلم اللغة العربية، كما ترجم و قرأ بعض أجزاء كتاب "احياء علوم الدين"، و قد درس هذا الرجل العبرية أيضا.

و ذكر "ميقاول بلاكيوس" و هو عالم اسباني متخصص في الدراسات الإسلامية أن توما الاكويني قد تأثر بالغزالي في مقدمته لترجمة كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" الى اللغة الاسبانية*.

---

*-أغلب معلومات علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة المسيحية مأخوذ من كتاب عمار طالبي " تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية" مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، ط1، 2017.

***-الخاتمة:** تعد الفلسفة الوسيطية مرحلة أساسية في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد شكلت حلقت وصل بين الفلسفة القديمة و الفلسفة الحديثة، و عرفت تفاعلا عميقا بين العقل و الدين، و بين التراث الفلسفي اليوناني و العقائد الدينية التوحيدية، و قد تجلى هذا التفاعل جليا في الفلسفتين اليهودية و المسيحية، اللتين حاولتا التوفيق بين المعرفة العقلية الفلسفية و بين الايمان، و استثمار المناهج الفلسفية في معالجة القضايا اللاهوتية و الميتافيزيقية و الأخلاقية.

كما أثبتنا من خلال هذه المطبوعة أن الفلسفة اليهودية و المسيحية في مرحلتهما الأفلاطونية و الأرسطوطاليسية لم تكونا معزولتين عن السياق الحضاري العام، بل تأثرتا بصورة كبيرة بالفلسفة اليونانية التي كانتا بمثابة مرجعية مشتركة بالنسبة لهما، و بالفلسفة الإسلامية التي كان لها تأثيرا بالغ الأهمية خاصة في بعدها الأرسطي الرشدي، الأمر الذي ساهم في اثراء الفكر الوسيطي و توسيع أفاقه المعرفية.

كما تبين أيضا من خلال هذه المطبوعة أن الفلاسفة العصور الوسطى لم يقتصر اهتمامهم على القضايا الدينية فحسب، بل تناولوا أيضا إشكالات الوجود و المعرفة و الانسان و الأخلاق و السياسة، مما جعل الفلسفة الوسيطية مرحلة خصبة و مؤثرة في تطور الفكر اللاحق.

و عليه، فان دراسة الفلسفة الوسيطية لا تكتسي أهمية تاريخية فقط، بل تسمح أيضا بفهم جذور العديد من الإشكالات الفلسفية المعاصرة، و الكشف عن طبيعة الحوار الذي قام بين العقل و النقل داخل مختلف الحضارات و الثقافات.

و أخيرا، يمكن القول أن الفلسفة الوسيطية تمثل مرحلة من مراحل الفكر الإنساني، كان لها تأثير في الفلسفة الحديثة، رغم قول البعض بوجود قطيعة بينهما، فالفكر الإنساني كائن حي ينمو و يتطور باستمرار.

قائمة المصادر و المراجع:

قائمة المصادر:

– الاكويني، توما " **الخلاصة اللاهوتية**" ت/ من اللاتينية الى العربية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1883.

–ابن ميمون، موسى "**دلالة الحائرين**" الجزء الأول، مكتبة الثقافة الدينية، عدم وجود رقم الطبعة و سنة الطبع.

–التوراة (الكتاب المقدس في العهد القديم)

–أوغسطين "**الاعترافات**" ت/إبراهيم غالي، مراجعة محمد الشاوش، المجمع التونسي للعلوم و الأداب و الفنون و الحكمة، ط1، 2012.

قائمة المراجع:

أ–المراجع باللغة العربية:

– بولس، الرسول "**رسالة الى أهل رومية**" الاصحاح الثالث عشر، 10

– توفيق مجاهد، حورية " **الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده**"، مكتبة485، ط7.

– شحلان أحمد " **ابن رشد و الفكر العبري الوسيط**" ج1 ،المطبعة و وراقة الوطنية، المغرب الأقصى، ط1، 1999.

3–ابن رشد، أبو الوليد "**فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال**" تقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2. 1986.

–ابن رشد، أبو الوليد "**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**" ت/محمد عابد الجابري ، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط1، 1998.

–الخضيري، زينب محمود "**أثر فلسفة ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**" دار التنوير للطباعة و

النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2007

-السعد، جودت " **الشخصية اليهودية عبر التاريخ**" المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، ط2، 1988.

-النشار مصطفى "**مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية**" دار المعارف، القاهرة، 1993.

-النشار مصطفى "**مدخل الى الفلسفة السياسية و الاجتماعية**" دار المسيرة للطباعة و النشر، عمان، ط1، 2012.

-النشار مصطفى " **تطور الفكر السياسي القديم من صولون الى ابن خلدون**" دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، 1999.

-النشار، على سامي " "**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**" الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1996,

-النشار، مصطفى "**مدرسة الإسكندرية والتراث الشرقي والفلسفة اليونانية**"، دار قباء، القاهرة،ط1، 1995,

-أليسيكي، جورافسكي **"الإسلام و المسيحية"** سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب، الكويت، ط1، 1996.

-بدوي، عبد الرحمن "**فلسفة العصور الوسطى**" **مكتبة** النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969.

-بربيه اميل " **الأراء الدينية و الفلسفية لفيلون الاسكندراني**" ت. أحمد يوسف موسى ، مطبعة مصطفى ألباني حلبي و أولاده، مصر، ط1، 1954.

-بربيه اميل -اميل "تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنيستة و الرومانية"ج1، ت/ جورج الطرابيشي، دار المعارف، القاهرة،ط1.

-بولس الرسول " **الرسالة الأولى –الى أهل كورنثوس**" الاصحاح 4، الأية 14، الكتاب المقدس في العهد الجديد، ترجمة فانديك، بيروت، دار الكتاب المقدسة في الشرق الأوسط، 1983

-بولس الرسول **"الكتاب المقدس العهد القديم و العهد الجديد"** الرسالة الثانية الى تيموتاوس، دار الكتاب القدس في الشرق الأوسط.

-جيلسون إتيان " **روح المسيحية في العصر الوسيط"** ت/امام عبد الفتاح امام،ج1(مكتبة مدبولي،الكويت،ط1

-حسن ظاظا" اليهود في العالم القديم" دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1971.

-حنفي حسن (ترجمة و تقديم) **"نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"** المكتبة الانجلوسكسونية المصرية، القاهرة، ط2، 1978.

-رودافسكي تمار **"موسى بن ميمون"** ت/ جمال رفاعي ، دار الأفاق للنشر و التوزيع، ط1، 2013.

-زيناتي، جورج **"رحلات داخل الفلسفة الغربية"** دار المنتخب العربي-بيروت، لبنان ط2، 2003

-صالح، هاشم **"مدخل الى التنوير الأوروبي"** دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

-عمار طالبي " تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية" مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع،ط1، 2017.

-عويضة كامل محمد محمد **"الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى"** دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

-فايدا جورج " **"حكماء و مفكرون يهود في بغداد و قرطبة"** ت/ حسن قبيسي ، دار الجمل، بيروت، 2011.

-كرم، يوسف **"تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط"** ج1، دار كوكب للعلوم و النشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2020.

-مدبول إبراهيم و كرم يوسف " **دروس في الفلسفة"** دار المعارف، القاهرة، ط1، 1962.

-يوسف كرم " **تاريخ الفلسفة اليونانية"** مؤسسة الهنداوي، ط1، 2014.

-يوسف محمد " **بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصور الوسطى**" هنداوي، سي أي سي، طبعة الكترونية، 2018.

-يونس، خالد "**اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس**" دار الأرقم، غزة,

ب-المراجع باللغة الأجنبية:

-Brier,Emile (1945) **« la Philosophie de Moyen-âge »** (Bibl, de synthèse Historique L'évolution de l'humanité, Paris,)

-Gilson,Etienne,(1955) **« The History of ChristianPhilosophy in the Middle Age »** (New York Random House,)

-Mandonnet ;Pierre (1908-1911)**« Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII »** 2éme edition,vol2 (**les philosophes Belges VI-VII)**Louvain

-Sassen F,(1931) **« Siger de Brabant et la théorie de la double vérité »** Revue néo-scolastique de philosophie, Louvain.

-Gilson,Etienne (1922) **« la Philosophie de moyen-âge de Scot Erigène a G d'Occam»** volume 1(collection Payot, Paris)

-Jugnet Louis **« la Pensee de Saint Thomas d'Aquin »** Nouvelles Editions latines, 199.

-Maurice Ruben Hyoun, Alain de libera, 1991 **«Averroes et l'auveroisme»** Universite de Strsbourg, 1er edition, presses universitaires de France

-Robert E, Roberts **« the Theology of Tertullian »** SOCK, society for promoting Christian knowledge, London, 1924.

-المجلات:

- سعودي كحول "**الشر الأخلاقي عند أوغسطين من الوجود الى اللاوجود**" مجلة منيرفا، المجلد 5، العدد2، فيفري 2021.

- مقداد عرفة منسية **"ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"** الجامعة التونسية، تونس، ط1، 1999 .

-سعودي كحول "**الدليل الأنطولوجي و قيمة الحدس في اثبات وجود الله عند أوغسطين**" مجلة

حويات قالمة للعلوم الإنسانية و الاجتماعيةـــ، العدد22، 2017م.

-سعودي كحول "**نظرية المعرفة عند أوغسطين من الشكية الى الدوغماتية**" مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، المجلد17، العدد1، ديسمبر، 2021.

-سي ناصر، محمد علال "**الرشدية اللاتينية**" مطبوعة أكاديمية مغربية، الرباط، 1992.

الموسوعات:

-الحفني عبد المنعم " **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**" دار المسيرة، بيروت، ط1، 1980.

-بدوي عبد الرحمن "**الموسوعة الفلسفية**" ج1، ج2، بيروت، ط1، 1984.

المواقع:

-عصر الترجمة، موقع الهنداوي 1Hindawi.org/book/7151714712/

-Encyclopedia de Philosophy, Philo of Alexandria (Standard Encyclopedia of philosophy) full edition, Website ; plato.standford,edu.