

حضور كتاب «فصل المقال» لابن رشد في الفلسفة اليهودية بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر

أ. د. أشرف حسن منصور(*)

مقدمة

كان لفلسفة ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ / ٥٢٠ - ٥٩٥) حضور طاع في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى وعصر النهضة؛ إذ أحدثت فلسفته تياراً فلسفياً هاماً هو الرشدية اليهودية، والتي ظلت حية ومؤثرة في الفكر اليهودي حتى القرن السابع عشر مع سبينوزا. والملفت للنظر أن دراسة وشرح اليهود لأعمال ابن رشد لم تكن قاصرة على الرشديين اليهود، بل امتدت إلى مفكرين يهود لا يُصنّفون عادة على أنهم رشديون، أمثال ليفي بن جرشوم (١٢٨٨ - ١٣٤٤) ويوسف بن شيم طوب (١٤٠٠ - ١٤٨٠). وقد ظهر لدى الرشديين اليهود ظاهرة شرح الشرح، أي شرحهم لشرح ابن رشد على أرسطو، فقد كانت هذه هي طريقة دراسة الفلسفة وممارسة التفلسف لدى يهود العصور الوسطى. وقد صاحبت ظاهرة شرح الشرح ظاهرة أخرى لدى الرشدية اليهودية، وهي ظاهرة النص الموازي، أي النص المكتوب بالتوازي مع نص آخر لابن رشد، على طريقة إعادة الصياغة paraphrasing. ويعد كتاب «فصل المقال» في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» من مؤلفات ابن رشد التي أثرت بقوة على فلاسفة اليهود من القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر، وقد تراوح هذا التأثير بين:

(١) استيحاء موضوعه الأساسي وهو التبرير الديني لمشروعية الاشتغال بالفلسفة، وبيان الفرق بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، مع توضيح نقاط الالتقاء بينهما، وهو ما

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر.

يظهر لدى موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) وإسحق البلاغ (النصف الثاني من القرن الثالث عشر)؛

(٢) إعادة صياغة أفكاره الأساسية في صورة نص مواز في حالتي شيم طوب بن فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥) وإليشع دل مديجو (١٤٥٨ - ١٤٩٣).

وتهدف هذه الدراسة رصد حضور كتاب «فصل المقال» لدى أربعة من فلاسفة اليهود في العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة: موسى بن ميمون، وإسحق البلاغ، وشيم طوب بن فالاقيرا، وإليشع دل مديجو، والبحث في أسباب الاهتمام اليهودي بهذا الكتاب بالذات، خاصة وأنه لم يُترجم إلى اللاتينية وبالتالي لم يكن هاماً بالنسبة للرشدية اللاتينية، وكان مؤثراً في الرشدية اليهودية وحدها. إذا كان إرنست رينان وهاري ولفسون ويوليوس جوتمان وليو شتراوس على حق في ذهابهم إلى أن الاستمرار الحقيقي لفكر ابن رشد كان في الرشدية اليهودية، لا الرشدية اللاتينية، وأن الفلاسفة اليهود هم الذين فهموا ابن رشد أفضل من اللاتين، فإن هذه الدراسة تحاول تحقيق هذه الفرضية بتناولها لتاريخ كتاب «فصل المقال» لدى الرشدية اليهودية، كاشفة عن توظيف الفلاسفة اليهود لكتاب «فصل المقال» خدمة لاهتماماتهم، وبذلك نصل إلى الكشف عن ملمح جديد للرشدية اليهودية، وهو اتباعها لطريقة ابن رشد في التعامل مع قضية العلاقة بين الفلسفة والدين.

ومع الفكر اليهودي في العصور الوسطى وعصر النهضة، نشهد ظاهرة جديدة، وهي تلازم النقل والإبداع في كل عصر. ذلك لأن اليهود لم يتوقفوا أبداً عن ترجمة الأعمال الفلسفية العربية، ولم يتوقفوا كذلك عن التأليف المستقل. فحتى نهاية القرن الخامس عشر كان إليشع دل مديجو يترجم أعمال ابن رشد ويشرحها، بجانب أعماله المستقلة. فالإبداع كان معاصراً وموازياً للنقل عند اليهود في هذه الفترة. ظاهرة أخرى شهدتها القرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر في الفكر اليهودي وهي ظاهرة شرح الشرح، أي شرح المفكرين اليهود لشروح ابن رشد على أرسطو، وكذلك ظاهرة أخرى وهي إعادة صياغة نص فلسفي عربي بأسلوب الكاتب paraphrasing، أو ما أسميه النص الموازي، أي النص المكتوب باستيحاء نص آخر وبالتوازي معه، وهذا هو ما حدث مع عدد من مؤلفات ابن رشد، ومنها رسالة إمكان الاتصال بالعقل الفعال والتي أعاد كتابتها شيم طوب بن فالاقيرا في أواخر القرن الثالث عشر، وموسى الناربوني في النصف الأول

من القرن الرابع عشر، وأهم أعمال ابن رشد التي شهدت إعادة كتابة من فلاسفة يهود هو كتاب «فصل المقال».

إن كل ما يميز الرشدية اليهودية باعتبارها تياراً فكرياً حاضراً بقوة في كتاب «فصل المقال»، بحيث نستطيع أن نقول إن علامة انتماء الفيلسوف اليهودي إلى ابن رشد أو الرشدية هو تبنيه للأطروحات الأساسية في كتاب «الفصل»، وهي: موقف ابن رشد في التمييز بين خطاب الفلسفة وخطاب الدين، والتبرير الديني لمشروعية الاشتغال بالفلسفة، والتأويل المجازي للنص الديني إذا تعارض مع العقل، وتأويله كي يتفق مع النظرية الأرسطية في قدم العالم. لقد كان كتاب «فصل المقال» حاسماً في تحديد هوية الرشدية اليهودية، وفي تشكيل مواقفها، وفي تمييزها عن غيرها من تيارات الفكر اليهودي في هذه الفترة، خاصة تلك التي تمسكت بالمحتوى الظاهري لفكر موسى بن ميمون، والذي يدل على تبنيه لنظرية الخلق من العدم. كما أن ما يميز الرشديين اليهود هو تفسيرهم الرشدي لكتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون؛ إذ ذهب الرشديين اليهود إلى أن ابن ميمون عندما أعلن عن تبنيه لنظرية الخلق من العدم في كتابه فقد كان يتخفى، وكان يتبنى قدم العالم سراً، وهو القدم الذي يعني الخلق الأزلي. ونظرية الخلق الأزلي حاضرة في كتاب «فصل المقال». لقد عمل الرشديون اليهود على قراءة «دلالة الحائرين» في ضوء «فصل المقال».

أولاً: كشف موسى بن ميمون عن معرفته بكتاب «فصل المقال»^(١)

وفي مقابل كل التشكيكات التي وُجّهت لمسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد، وكدليل قاطع على هذا التأثير، نستشهد فيما يلي بخطاب أرسله يوسف بن يهوذا تلميذ ابن ميمون إلى أستاذه، ورد ابن ميمون عليه. في هذا الخطاب يذكر يوسف اسم ابن رشد بوضوح، وفي سياق يتضح منه أن التلميذ والأستاذ يعرفان فلسفة ابن رشد جيداً وخاصة كتابه «فصل المقال». والمعلوم أن يوسف بن يهوذا هو التلميذ الذي أهدى له ابن ميمون كتابه «دلالة الحائرين»^(٢).

(١) اعتمدت في كتابة هذا الجزء على بعض المواضع من كتابي: العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسينوزا، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤.

(٢) يوسف بن يهوذا (١١٦٠ - ١٢٢٦) طبيب وشاعر يهودي من أصل مغربي. رحل عن المغرب وانتقل إلى الإسكندرية ومنها إلى القاهرة حيث التقى بموسى بن ميمون ولزمه لفترة قصيرة لم يتمكن فيها من تلقي كل التعليم الفلسفي منه، ولذلك بقي يوسف غير مقتنع بالكامل بالفلسفة وفي حالة ريبة وشك منها=

كتب يوسف رسالته إلى ابن ميمون في لغة عالية الرمزية ومليئة بالمجاز^(١)، كي لا يعرف أحد ماذا يقصد، رغبة في الاحتفاظ بسرية الموضوع. يتكلم يوسف في رسالته عن ابنة ابن ميمون رائعة الجمال التي أحبها يوسف حباً شديداً وتزوجها لكنها لم تكن مخلصة له، بل خانتة وهي لا تزال في فراش الزوجية. ويوجه يوسف اللوم لابن ميمون لأنه هو الذي جعله يثق في هذه الفتاة. ويُذكره يوسف بأنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج^(٢). والواضح أن يوسف يقصد بالفتاة الجميلة: الفلسفة التي أحبها وطلبها للزواج وفق الشريعة، أي أنه كان يريد من الفلسفة أن تتألف وتنسجم مع الدين. لكنها خانتة، لأنه اكتشف أنها ليست مخلصة له، أي للدين، بما أنها كانت تتناول أفكاراً تخالف الدين. واللوم الذي يوجهه يوسف لأستاذه أنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج منها، إذ يعني أن ابن رشد وابن ميمون هما اللذان جعلوا يوسف يثق في الفلسفة، وجعلاه يتبناها بعد أن اطمانَ منها من أنها سوف تخدم الدين جيداً وسوف تنسجم وتتفق تماماً معه، وهو ما لم يحدث حسب رسالة يوسف. والواضح أن يوسف يقصد من شهادة ابن رشد على عقد الزواج، كتاب ابن رشد «فصل المقال»، لأنه هو الكتاب الذي يبرر فيه ابن رشد الاشتغال بالفلسفة على أساس شرعي وباستخدام حجج فقهية.

وفي رد ابن ميمون على هذه الرسالة يدافع عن الفلسفة ضد اتهامات تلميذه ويُفهمه أنه كان دائماً سئ الظن تجاهها ودائم الشك فيها، وأنها لهذا السبب لم تكن تكشف عن

=ومن تأثيرها على العقيدة الدينية، وهذا ما دفع ابن ميمون إلى إهدائه «دلالة الحائرين» عليه يشفيه هو وكل من كان في حاله من الحيرة. استقر يوسف بعد ذلك في حلب ومارس الطب فيها حتى وفاته. وكان له اسم عربي هو أبو الحجاج يوسف بن يحيى السبتي المغربي، وكان صديقاً لابن القفطي وكتب عنه في كتابه «تاريخ الحكماء».

(١) الرسالتان ترجمهما دانيال هيلر روزن في دراسة له حول «فصل المقال» لابن رشد:

Daniel Heller-Roazen: «Philosophy before the Law: Averroes' Decisive Treatise». Critical Inquiry, vol. 32, no. 3, pp. 412 - 442.

كما أثبتت سارة سترومسا معرفة ابن ميمون الجيدة بـ «فصل المقال» عن طريق مقارنتها بينه وبين موقف ابن ميمون من نوع التأويل الذي استخدمه ابن رشد والذي خرج عنه ابن ميمون عن قصد:

Sarah Stroumsa, Maimonides in his World: A Portrait of a Mediterranean Thinker (New Jersey: Princeton University Press, 2009), pp. 73-74.

(2) Daniel Heller-Roazen, op. cit. pp. 437 - 438.

وجهها بالكامل له مما جعله يعتقد في خيانتها^(١). وتوضح رسالة يوسف أن تبرير ابن رشد الديني للاشتغال بالفلسفة في «فصل المقال» لم يقنع يوسف، وأن كل ما قاله ابن رشد عن عدم وجود أي تناقض بين الحكمة والشريعة وعن إمكان التعايش بينهما ليس صحيحاً من وجهة نظر يوسف. وهذا ما دفع ابن ميمون لاستخدام طريقة أخرى للتوفيق بين الفلسفة والدين غير طريقة ابن رشد في «فصل المقال»، وهي طريقة التأويل الفلسفي للتوراة، أي استخراج الأفكار الفلسفية الأرسطية من داخل النص التوراتي لتوضيح الاتفاق التام بينهما، وهي طريقة أشد إقناعاً لشخص مثل يوسف بن يهوذا من طريقة ابن رشد. وما يهمني في هاتين الرسالتين أنهما تكشفان عن معرفة ابن ميمون وتلميذه لابن رشد ولنظريته في إزالة التعارض بين الدين والفلسفة، خاصة كتابه «فصل المقال» الذي يتناول فيه ابن رشد هذه القضية.

ثانياً: إسحق البلاغ

١) رشدية إسحق البلاغ:

كشف البلاغ عن الكثير من الأفكار الرشدية الراديكالية التي تبناها وحاول التوفيق بينها وبين الدين بتطويره لصيغته الخاصة من نظرية ازدواجية الحقيقة. والحقيقة أن سبب شهرة البلاغ ترجع إلى هذه النظرية التي كان الوحيد الذي تبناها من بين فلاسفة اليهود على مدى قرن كامل. وقد ظهرت هذه النظرية في تعليقاته على ترجمته لمقاصد الفلاسفة للغزالي. وقد ذهب إلى أن المعرفة الفلسفية ليست في حاجة لأن تتفق مع تعاليم الوحي، مما يعني تبنيه للنظرية الرشدية الذاهبة إلى أن للعقل استقلاله التام في النظر، وأن طبيعة البحث البرهاني تقتضي النظر في طبائع الأشياء وفق مبادئ العلم الأولى، أي في استقلال عن أي فروض دينية مسبقة. وذهب البلاغ إلى أنه في حالة ظهور تناقض بين الفلسفة والدين فيمكن للمرء أن يوافق الدين من أجل الإيمان وحسب، وأن يرفض وجهة النظر الدينية من منطلق فلسفي، دون إحداث أي ضرر سواء بالفلسفة أو بالدين^(٢). ومعنى هذا أن نظرية البلاغ في ازدواجية الحقيقة ترفض وتقبل نفس الشيء في الوقت نفسه، فهي مثلاً تقبل قدم العالم على أساس الفلسفة والبرهان العقلي، وترفضه على أساس الإيمان.

(1) Ibid: P. 440.

(2) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

هذا الموقف القابل والرافض لنفس الشيء في وقت واحد قد تم النظر إليه من قبل الأصوليين اليهود على أنه مخادع ومراءٍ، وأنه مجرد مناورة فكرية من البلاغ لتمرير أفكاره الرشدية الراديكالية حول الدين والفلسفة معاً والانفلات من التكفير أو من تهمة الهرطقة التي كانت مسيطرة على رقاب كل المفكرين في العصور الوسطى (وحتى الآن في بلادنا الإسلامية). وقد نظر إليه المفكرون، اليهود والمسيحيون على السواء، على أنه يحتفظ سرّاً بفلسفة ابن رشد الراديكالية التي أساسها القول إن الدين للعامة والفلسفة للخاصة، وبأنه يهدف في الحقيقة إخضاع الدين للفلسفة على أساس أولوية العقل على الوحي وعلو المعرفة العقلية على المعرفة الآتية من الوحي^(١).

لكن بصرف النظر عن هذا الرأي في فلسفة البلاغ، والذي ينظر إليها بسوء نية وتآمر، فإن البلاغ قد حاول تقديمها في شيء من الواجهة. إذ كانت وجهة نظره أن المرء عندما يتبنى هذا الموقف من الفلسفة والدين بنية صافية وقلب طاهر وعقل سليم، فإن قبوله لهذا الموقف سيكون بناءً على مواجهته لجمع ساذج وواه بين الإيمان والفلسفة، حيث يتم لي عنق قواعد الإيمان البسيطة كي تناسب الفلسفة، كما في تأويل النصوص الدينية لإثبات اتفاقها مع نظرية فلسفية معينة مثلها فعل ابن ميمون؛ وفي الوقت نفسه تكييف الأفكار الفلسفية كي تناسب قواعد الإيمان، مثل محاولة إثبات العناية الإلهية الخاصة بالشعب اليهودي باستخدام البرهان الفلسفي. بهذه الطريقة تفقد الفلسفة استقلالها ويفقد الدين أيضاً استقلاله، ويتم الخلط بينهما، ونكون قد ضيعنا قيمة العلم العقلية وقيمة الدين الإيمانية بالمرج بين العلم والإيمان. ومن أجل عدم التضحية بأي من هذين المجالين، ومن أجل إقامة الفصل بينهما وكسبهما معاً، كان على البلاغ أن يجمع بينهما ويضحي بنظرية وحدة الحقيقة لدى ابن رشد، إذ لم ينتبه البلاغ إلى أن ابن رشد لم يكن موفقاً بين الدين والفلسفة ولم يكن مازجاً بينهما ولم يكن قائلًا بازدواجية الحقيقة، بل كان يقول بحقيقة واحدة فقط يكشف عنها العقل، لكنه في الوقت نفسه كان يقول بطريقتين مختلفتين لتعبير عنها: الطريقة البرهانية الخاصة بالفلاسفة، والطريقة الخطابية الخاصة بالجمهور.

(1) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 227.

٢ تبني البلاغ لنظرية الخلق الأزلي الرشدية:

ومن أجل عدم التضحية بالعقل أو الإيمان، كان على البلاغ أن يحل محل البحث الفلسفي من قيوده المفروضة عليه من الدين. واعترض بشدة على محاولات موسى بن ميمون الفاشلة لتفنيد نظرية قدم العالم فلسفياً من أجل الحفاظ على ما اعتقده من أن التوراة تقول بالخلق وعدم إثارة اليهود في إيمانهم بالخلق من العدم. وعلى الجانب الآخر فهو لم يمنح نفس الحرية التي ألحقها بالفلسفة للوحي؛ ذلك أنه مارس تأويلاً فلسفياً رشدياً للتوراة باعتبارها تقول بالقدم، لكنه القدم المفهوم على أنه الخلق الأزلي للعالم. ففي شرحه لسفر التكوين ولكيفية خلق العالم فيه، نظر إلى قصة الخلق على أنها مجرد تعليم ظاهري مقدم للعامة، وأن النص الديني يخفي التعليم الحقيقي وهو القدم^(١). ولم يكن البلاغ بذلك ممارساً للتأويل الفلسفي للتوراة رغبة منه في إثبات نظرية فلسفية عن طريق النصوص الدينية، بل كان هدفه الحقيقي من وراء هذا التأويل إثبات أن ظاهر النص في بداية سفر التكوين يدل على الخلق الأزلي، لا الخلق من العدم، وأن التوراة إذا تم التعامل معها بالعقل وجدناها لا تقول بالخلق من عدم وأن نصوصها أقرب إلى القول بالقدم، وهو نفس موقف ابن رشد في «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة». لقد كان موقف البلاغ تجاه النص التوراتي هو عدم تطويع هذا النص ليتفق مع نظرية فلسفية معينة، ولم يكن ما فعله من تأويل للتوراة كي تدل على قدم العالم سوى تكرار لمنهج ابن رشد في التأويل الظاهري الذي استخدمه في «فصل المقال»، إذ تأسس هذا المنهج على استقرار ظاهر النص لإبراز أن هذا الظاهر، أي غير المؤول، يدل على أن الخلق كان من شيء وفي زمان^(٢). وقد تمسك البلاغ بالفكرة الرشدية القائلة إن النص الديني

(١) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٩٦.

(٢) يقول ابن رشد: «فإن ظاهر الشرع إذا تضحى ظهرت من الآيات الواردة في الإنشاء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين»؛ بمعنى أن الحدوث هو للصور لا لجوهر العالم، وهو حدوث لأجزاء العالم لا للعالم كله؛ «أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تبارك وتعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (هود ١/١١) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى ﴿يَوْمَ يُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم ١٤/٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ظاهراً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت ٤١/١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء... والظاهر، الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء»، فصل المقال، ص ١٠٦.

لم يكن يهدف أبداً تقديم أي أفكار فلسفية أو ميتافيزيقية، لأنه موجه للجمهور بصفة أساسية، وبالتالي فلا يمكن استخراج أي أفكار فلسفية منه لأن هذا لم يكن هو قصده الأصلي. وفي هذه الفكرة بالذات كان البلاغ رشدياً صميماً ومبتعداً أشد الابتعاد عن ابن ميمون صاحب نظرية احتواء التوراة على تعليم فلسفي سري موجه للخاصة كدليل على صحتها. ولم يعاود هذا الموقف الرشدي الظهور مرة أخرى في تاريخ الفلسفة اليهودية إلا مع إيشع دل مديجو في القرن الخامس عشر، وسبينوزا في القرن السابع عشر.

٣) التوراة للعامة والفلسفة للخاصة:

وقد كان البلاغ عقلانياً رشدياً تماماً في نظريته لفئة الناس التي تتوجه إليها التوراة، فهي عنده موجهة للعامة في الأساس، وهدف عقائدها هو حمل الناس على الطاعة عن طريق عقيدة الثواب والعقاب الأخرويين. وألمح البلاغ إلى أن هذه العقيدة تستهدف الجمهور بصفة أساسية، مما يعني أنها ليست مؤثرة في الخاصة من الفلاسفة؛ إذ أن قيمتها هي في أثرها الانفعالي العاطفي والأخلاقي، لا في صدقها أو محتواها المعرفي. وحتى إذا كانت بعض العقائد تشير إلى حقيقة تبرهنت في علوم البرهان مثل وجود الله ووحدانيته وبساطته، فإن المقصود منها في التوراة ليس معناها العقلي بل تأثيرها العملي وفائدتها في حمل الناس على الطاعة والصلاح، أي منافعها للاجتماع المدني حسب ابن رشد ومن قبله الفارابي. وفي ذلك اختلف البلاغ تماماً عن ابن ميمون وأستاذه ابن سينا، اللذان ذهبا إلى وجود محتوى معرفي فلسفي في العقائد الدينية أعلى من فائدتها العملية، هدفه الكمال المعرفي والفضيلة النظرية. ويعترف جوتمان بأن الوحيد الذي يتفق معه البلاغ في فصله لأي محتوى معرفي من العقائد الدينية والتأكيد على نفعها العملي فقط هو ابن رشد^(١). لكن في حين أن هذه النظرة كانت مما حرص ابن رشد على إخفائه وعدم التصريح بها للعامة، بل وقال بعكسها في «فصل المقال» و«الكشف» على سبيل التخفي والدفاع عن الفلسفة، إلا أنها صارت واضحة معلنة عند البلاغ^(٢).

وهدف التوراة عند البلاغ هو تقديم أفكار نظرية بسيطة للغاية للعامة الذين لا يقدرّون على الوصول إلى مثل هذه الأفكار بالبرهان. وقد دفع هذا الرأي في التوراة البلاغ إلى مزيد من

(1) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 228.

(٢) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٠٦.

التمسك بنظريته في ازدواجية الحقيقة؛ ذلك لأن تعبير التوراة عن عقيدة وجود الله ووحديته وبساطته هو إشارة إلى اتفاقها مع الفلسفة في هذا الشأن، لأن الفلسفة تصل ببرهانها العقلي إلى نفس هذه الأفكار. لكن لم تزل صيغة البلاغ في ازدواجية الحقيقة مقيدة وليست مطلقة، لأنه عاد مرة أخرى إلى التأكيد على أن المحتوى الفلسفي للتوراة كان معروفاً للأنبياء فقط واندثر بموتهم ولا يمكن استخراجه من التوراة مرة أخرى. ويقصد البلاغ بذلك أن الأنبياء ربما توصلوا إلى برهنة على حقيقة هذه العقائد أو اكتشفوها ببرهان ما على طريقة الفلاسفة بالضبط، لكن هذا البرهان اختفى بموتهم ولا يمكن استخراجه من التوراة لأنها موجهة للعامة في الأساس ولا تحتوي على برهان على صدق عقائدها، لأن هذا البرهان لم يكن ليفيد العامة في شيء. ولذلك أوصى البلاغ بأن الفيلسوف لا يجب عليه أن يبدأ بالتوراة باحثاً فيها عن أفكار فلسفية، بل يجب أن يبدأ بالفلسفة ذاتها وعلومها البرهانية باحثاً عن الحقيقة، وإذا توصل البرهان إلى حقيقة ما، فيمكن للفيلسوف أن يبحث عما إذا كانت التوراة قد أشارت إليها أم لا. وإذا لم يجدوها فسوف يكون هذا تأكيداً على أن التوراة ليست كتاباً فلسفياً بل كتاباً تشريعياً أخلاقياً سياسياً. أما إذا وجد في التوراة ما يناقض الحقيقة البرهانية صراحة، فيجب على الفيلسوف أن يقبل ما تقوله التوراة حتى لو تناقض مع العقل، لأن التوراة ليست موجهة للفلاسفة بل للعامة من الناس، وليست كتاباً في الفلسفة والعلم، وغايتها أخلاقية سياسية وليست علمية^(١). ولذلك لا يضر الفيلسوف أبداً إذا اعترف بما يناقض العقل في النص الديني، لأن هذا النص الديني ليس موجهاً له بل للعامة، والعامة لا تؤمن إلا بالتخيل، وبالترغيب والترهيب. وهكذا نرى كيف أن نظرية ازدواجية الحقيقة عند البلاغ قائمة على أسس رشدية على الرغم من أنها ليست مستعارة بالكامل من ابن رشد؛ إنها بالأحرى التطوير الطبيعي والامتداد المنطقي لنظرية ابن رشد في «فصل المقال». وفي ملاحظة هامة للغاية يشير جوتمان إلى أن نظرية البلاغ في العلاقة بين الدين والفلسفة تتفق مع نظرية سبينوزا^(٢). لكن الذي لم يشر إليه جوتمان أن هذا الاتفاق يجعل سبينوزا رشدياً، وهذا ما أثبتناه في كتاب «العقل والوحي».

٤) حضور كتاب «فصل المقال» لدى البلاغ:

نستطيع تلمس حضور كتاب «فصل المقال» لدى إسحق البلاغ من كتابه «تصويب

(١) المرجع السابق: ص ٢٠٩.

(2) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 230.

آراء الفلاسفة «Tiqqun DeZot ha-Philosophim»، وهو يبدو في الظاهر أنه إعادة صياغة لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، إلا أنه في حقيقته رد على الغزالي عن طريق كتابي ابن رشد «فصل المقال» وتهافت التهافت». دافع ابن رشد في «فصل المقال» عن نظرية قدم العالم الأرسطية، لكن من حيث كونها تعني الخلق المستمر أو الحدوث الأزلي، وعلى الجانب الآخر نجد أن البلاغ يتبنى نفس الموقف ولا يستخدم مصطلح «قدم العالم»، لما له من دلالات سلبية في التراثين المسيحي والإسلامي، ويستخدم المصطلح الرشدي «الحدوث الأزلي» (حيدوش نيتزحي). وقد دافع البلاغ عن نظرية الخلق الأزلي في ثلاث خطوات، ترد كلها إلى منهج ابن رشد في «فصل المقال». في الخطوة الأولى يبرهن على قدم العالم متبعاً شروح ابن رشد على أرسطو، من جهة ضرورة الحركة الأزلية للسماء. وفي الخطوة الثانية يأتي بشواهد من التوراة على صحة نظرية الخلق الأزلي، وهو ما سبق أن فعله ابن رشد في «فصل المقال» عندما أوضح أن الآيات التي يُستدل منها على الخلق لا تعني في ظاهرها الخلق من العدم بل تعني الخلق من شيء وفي الزمان الذي هو لاحق لحركة الفلك، مما يعني الخلق الأزلي، وعندما ذهب إلى أن وصف المحدث كصفة لفعل الله لا تليق به إلا إذا كان محدثاً للعالم أزلاً، لأن الذي أفاد الحدوث المتصل الأزلي أولى باسم المحدث من الذي أفاد الإحداث المنقطع بعد العدم. وفي الخطوة الثالثة يلجأ البلاغ إلى تحليل لغوي لكلمة «في البدء» Bereishet وهي أول كلمة في سفر التكوين، وتؤخذ عادة على أنها تدل على خلق الله للعالم من العدم، لكن البلاغ يحللها على أنها تعني أسبقية الله كعلة فاعلة للعالم، أي الأسبقية الأنطولوجية لا الزمانية، أي أسبقيته بالعلية لا بالزمان. ويتشابه هذا التحليل اللغوي للكلمة مع ما قام به ابن رشد من تحليل لكلمة «خلق» في «فصل المقال»، وفسرها على أنها تعني في سياق القرآن الخلق من شيء لا من العدم، وعندما رد الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلى خلاف لغوي حول لفظ الحدوث.

ثانياً: شيم طوب بن فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥)

١) السياق الفكري:

لم يكن إيشع دل مديجو هو أول من استفاد من كتاب ابن رشد «فصل المقال» وأعاد إنتاجه لمعالجة نفس القضية التي عالجها ابن رشد وهي العلاقة بين الفلسفة والدين، بل سبقه في ذلك شيم طوب بن فالاقيرا. إذ أعاد فالاقيرا إنتاج «فصل المقال» في كتاب بعنوان «رسالة

المجادلة»^(١) Iggeret ha-Vikkuah. والمهم في هذه الرسالة أنها أدخلت مصطلحاً توسط بين ما كان يقصده ابن رشد بالحكمة وما كان يقصده بالفلسفة، إذ تحدث فالاقيرا عن «حكمة الفلسفة». وكان فالاقيرا يهدف بذلك إلى التمييز بين نوعين من الحكمة: حكمة الفلسفة وحكمة الدين. ذلك لأن كلمة الحكمة واردة كثيراً في التوراة، وكذلك في القرآن، لكنها لا تعني فيهما الحكمة بالمعنى الفلسفي، بل الحكمة بمعنى التروي والبصيرة الآتية من التقوى الدينية. وكشف فالاقيرا عن وعي بأن ما يتحدث عنه النص التوراتي وما يقصده بالحكمة غير الذي تقصده الفلسفة، وهو المعرفة العقلية بالموجودات والمتسلحة بالمباديء العقلية العامة فقط. وبذلك عمل فالاقيرا على زيادة في ضبط المصطلحات الرشدية التي ربما كانت غير واضحة في أصلها العربي نفسه. ولذلك فإن ما فعله فالاقيرا في تحليلي هو أنه امتد بمنهج ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة من خطاييهما إلى توظيف نفس هذا المنهج في الفصل والتمييز بين كلمة الحكمة المستخدمة كثيراً في النصوص الدينية وكلمة فلسفة، ثم نحت مصطلح جديد وهو حكمة الفلسفة. لقد كان من عادة مفكري اليهود أن يستغلوا ورود مصطلح الحكمة في النص التوراتي لإثبات أن التوراة تكلمت عن الفلسفة وسمحت بالاشتغال بها، وفي مقابل هذا التبرير الديني التقليدي المعتاد للفلسفة، يتخلى عنه فالاقيرا بهدف التمييز بين الفلسفة والدين تمييزاً رشدياً.

كان شيم طوب بن يوسف فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥) من أهم الفلاسفة الرشديين اليهود في العصور الوسطى، وأحد أبرز المتمسكين بمذهب ابن رشد. شجع على دراسة الفلسفة وكان حريصاً على نشرها بين اليهود، وكان في ذلك مخالفاً لرأي موسى بن ميمون الذي حذر كثيراً من تدريس الفلسفة ونشرها بين العامة ونادى بقصرها على الخاصة. ولحرص فالاقيرا على إشاعة الفلسفة بين جمهور اليهود، كان عليه أن يثبت فائدتها العامة أولاً، ثم فائدتها للدين بوجه خاص، وذلك عن طريق استخدامه لنفس المنهج الذي اتبعه ابن رشد في «فصل المقال»، وهو إثبات أنه لا تعارض بينها وبين الدين وأن الدين يوصي بها. ولم يجد فالاقيرا من طريقة يحقق بها هذا الهدف سوى إعادة إنتاج «فصل المقال» ونقل أفكاره الأساسية، وفي بعض الأحيان تكرار بعض عبارات ابن رشد في هذا الكتاب. وعلى هذا الأساس ألف رسالة تعرف

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate. An Introduction to Jewish Philosophy. (Cambridge and London: Harvard University Press, 1987).

باسم «رسالة المجادلة»، أو في المناظرة بين الدين والفلسفة، أعاد فيها صياغة الأفكار الأساسية في «فصل المقال» لكن في صورة حوار بين رجل دين يسميه «التقي» the pietist وفيلسوف يسميه «العالم» the scholar. ويبدو أن فالاقيرا قد وجد أن خير طريقة يستعين بها لتقديم أفكار ابن رشد للجمهور اليهودي هو تقديمها في صورة محاورة، وذلك تحقيقاً للمزيد من الإقناع بتوضيح حدة المجادلة بين الدين والفلسفة أولاً، ثم بحل هذا المجادلة من خلال المحاورة ثانياً. ذلك لأن أسلوب المحاورة يمكن الكاتب من وضع إجابات محددة على الاعتراضات المعروفة ضد الفلسفة. وقد نجح فالاقيرا بأسلوب المحاورة في تقريب الفلسفة لجمهور كبير من اليهود ضمناً لانتشار أوسع وسمعة طيبة للفلسفة. فأسلوب المحاورة أكثر قدرة على إقناع غير المتخصصين في الفلسفة من اليهود وإشاعتها بين جمهورهم. ذلك لأن المطلع على كتاب «فصل المقال» يلاحظ أنه يتبع أسلوب الاستدلال الفقهي ويفحص عن مشروعية الاشتغال بالفلسفة من وجهة نظر الشرع، بالبحث فيها إذا كانت محظورة أو مكروهة أو مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب، ويختار ابن رشد الحكم الأخير، أي أنها واجبة بالشرع، ويثبت ذلك على طريقة الفقهاء. ولم تكن هذه الطريقة مناسبة لفالاقيرا، لا لمجرد بعد اليهود عن أسلوب الاستدلال الفقهي وبعد عامتهم عن أسلوب الحجة والبرهان وحسب، بل لأن كتاب ابن رشد على درجة عالية من الحرفية والتجريد والتركيز، أما فالاقيرا فقد أراد كتاباً مبسطاً يصل لجمهور واسع، ولذلك اختار المحاورة. إن استخدام فالاقيرا لأسلوب المحاورة مكنه من توظيف أسلوب الجدل والخطابة مع بعض الأدلة البرهانية لتحقيق هدفه وهو الدفاع عن الفلسفة أمام الجمهور.

ويذكر هارفي أن رسالة فالاقيرا ظهرت في الفترة الفاصلة بين النزاع الميموني الأول والنزاع الثاني، وهي الفترة التي شهدت هدوء حدة المواجهة بين الدين والفلسفة لدى اليهود⁽¹⁾. نستطيع بناء على ذلك القول إن هذه الفترة الهادئة أو الهدنة المؤقتة هي التي سمحت لفالاقيرا بأن يكتب رسالته هذه، وأنه لم يجد خيراً من «فصل المقال» كي يعيد إنتاجه دفاعاً عن الفلسفة وتوضيحاً لأنها لا تناقض الشريعة. لم يكن فالاقيرا يعلم بالطبع أن النزاع بين الدين والفلسفة سوف يعاود الظهور وبحدة أشد في السنوات القليلة التالية، لكن يبدو أنه كان يتوقع استئناف هذا النزاع في المستقبل فكتب رسالته استباقاً. ويضيف هارفي أن من أهداف فالاقيرا توضيح أن

(1) Ibid: p. 94.

دراسة اليهود للفلسفة سوف تنجح في عقلنة الديانة اليهودية وفي تقديم اليهود للعالم المسيحي المحيط لا في صورة الشعب الجاهل المتعصب لتراثه التقليدي النصي، بل الشعب الذي تنتشر فيه الثقافة والذي يستطيع البرهنة على صحة عقيدته بالعقل^(١). وهو هدف مختلف تماماً عن هدف ابن رشد الذي أراد مجرد الدفاع عن الفلسفة ضد الاتهامات التقليدية الموجهة لها في ديار الإسلام، وضمان مجال متحرر من سيطرة رجال الدين يمكن الفلاسفة من العمل.

٢) دفاع فالاقيرا عن الاشتغال بالفلسفة:

كان على فالاقيرا أن يتعامل مع أسباب السمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة لدى اليهود، ويحل هذه الأسباب كي لا تكون عائقاً أمام انتشار الفلسفة بينهم. ومن هذه الأسباب، تعارض الفلسفة والدين في عدد من القضايا الإشكالية مثل قدم العالم وحدوثه، وإشكالية علم الله بالجزئيات، وطبيعة وحدانية الله، وطبيعة خلود النفس، والطريقة المثلى لقيادة المرء لحياته، أو إشكالية السعادة وما إذا كان طريق الوصول إليها هو الفلسفة وحياة التأمل وكمال القوة الناطقة، أم هو الطريق الديني المؤسس في اتباع الشريعة وأداء الشعائر الدينية.

عاش فالاقيرا في الفترة التي بدأ فيها يتزايد التأثير الرشدي على الفكر اليهودي، وهي الفترة التي استطاع فيها اليهود تمييز فكر ابن ميمون عن فلسفة أستاذه ابن رشد وإدراك أن ابن رشد هو الذي يقدم النظرة العلمية البرهانية للأفكار الفلسفية في «دلالة الحائرين». كذلك تميزت هذه الفترة بأنها شهدت بداية حركة ترجمة أعمال ابن رشد للعبرية، وبداية تشكل الرشدية اليهودية باعتبارها تياراً مسقلاً عن التيار الميموني الذي كان يخلط بين الدين والفلسفة والذي سيطرت عليه إشكاليات التأويل المجازي والرمزي للنص الديني بعيداً عن الاهتمامات العلمية الخالصة. وكانت هذه الفترة أيضاً هي التي شهدت بداية دراسة اليهود للفلسفة دراسة نسقية منظمة تحت تأثير أعمال ابن رشد. ونظراً للتاريخ المبكر لفالاقيرا بالنسبة لتاريخ الرشدية اليهودية (منتصف القرن الثالث عشر)، نستطيع القول إنه كان من أوائل الرشديين اليهود بجانب إسحق البلاغ الذي عاش في نفس الفترة.

وعندما نقول إننا نشهد مع فالاقيرا بداية التمايز بين التأثير الرشدي والتأثير الميموني على الفكر اليهودي، فنحن نقصد بذلك أن فالاقيرا قد تبني في كتابه «رسالة المجادلة» وجهة النظر

(1) Loc. cit.

الرشدية في الفصل التام والحاسم بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، مع تبرير الاشتغال بالفلسفة من داخل الدين، والدفاع عنها من داخل الخطاب الديني وبلاستعانة بالنصوص التوراتية. كل الفرق بين فالاقيرا وابن رشد أن الأول يستخرج نصوصه من التوراة لدعم الاشتغال بالفلسفة وتبريره دينياً، بدلاً من النصوص القرآنية في كتاب «فصل المقال».

ولأن «رسالة المجادلة» تتبنى موقف ابن رشد في «فصل المقال» بالكامل، ونظراً للتاريخ المبكر لهذه الرسالة بالنسبة لتاريخ الرشدية اليهودية، فإن ما نستنتجه من ذلك أن شروحات ابن رشد على أرسطو لم تكن هي من أوائل مؤلفاته التي أثرت في الفكر اليهودي، ولم تكن ذلك هي الوحيدة التي شكلت معالم الرشدية اليهودية. ومعنى هذا أن الرشديين اليهود قبل أن يدخلوا في الدراسة المفصلة لشروح ابن رشد، كانوا على معرفة وثيقة بنظريته الخاصة في العلاقة بين الدين والفلسفة، وبفصله الحاسم بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة من كتاب «رسالة المجادلة».

كان تعليم الفلسفة قبل فالاقيرا محظوراً لدى اليهود من قبل علماء الدين اليهود، نظراً لما يشكله من خطورة على العقائد الإيمانية اليهودية؛ وكذلك كان محظوراً من قبل فلاسفة الإسلام الذين حذروا كثيراً من اطلاع العامة على علوم البرهان من طبيعة وما بعد طبيعة، خوفاً من أن تهز هذه العلوم إيمانهم التقليدي، ومن قبل ابن ميمون نفسه الذي كان حريصاً على حجب كتابه «دلالة الحائرين» عن الجمهور لنفس الأسباب. لكن لم يكن فالاقيرا يرضى أن تكون الفلسفة مقتصرة على أفراد معدودين من أقرانه اليهود، وأراد لها انتشاراً أوسع⁽¹⁾. وكانت وجهة نظره أن اليهود سوف يستفيدون من تعلمهم للفلسفة إذا ما تلقوا تعليماً فلسفياً صحيحاً. ولم يكن هذا التعليم الصحيح عند فالاقيرا سوى نظرية ابن رشد فيالدفاع عن الفلسفة بمبررات دينية والتي وضعها في «فصل المقال». ولذلك قام فالاقيرا بإعادة تقديم أفكار ابن رشد في هذا الكتاب، لكن في صورة حوار بين عالم ومتدين، كي يبرر لليهود تعلم الفلسفة ويزيل مخاوفهم التقليدية من أن تؤثر الفلسفة على عقيدتهم. ولذلك كان عليه أن يتعامل مع تلك التعاليم الفلسفية التي كان يُخشى منها على الدين: قدم العالم وحده، وعلم الله للجزئيات، والنبوة، وطبيعة وحدانية الإله، والعلاقة بين ذاته وصفاته

(1) Raphael Jospe. FALAQUERA, SHEM TOV BEN JOSEPH IBN. Encyclopedia Judaica, vol. 6, pp. 679 - 683, (at 682).

والتي تنطوي على إشكالية الكثرة في الذات الإلهية بتعدد صفاتها، وخلود النفس، والطريقة المثلى لقيادة الإنسان لحياته أهي بالشرعية أم بالعقل. ولأن كل هذه المسائل قد عالجها ابن رشد في «فصل المقال» ولنفس الهدف وهو إزالة ما يبدو من تعارض بين الدين والفلسفة حولها، فقد اتبع فالاقيرا ابن رشد حذو النعل بالنعل في توضيح أن هذه القضايا الفلسفية لا تعارض العقائد الدينية بل تؤكدتها وتكملها^(١).

والحقيقة أن إعادة فالاقيرا إنتاج «فصل المقال» لا تقتصر على مضمونه وحسب، بل هي تبدأ من عنوان رسالته، فهي رسالة في «المجادلة في شرح الاتفاق بين الشريعة والحكمة». المجادلة التي يقصدها فالاقيرا هي المجادلة الظاهرية بين الشريعة والحكمة والذي يعتقد في اختلافهما، ومهمته في هذا الكتاب إزالة هذه المجادلة الظاهرية وإثبات الاتفاق العميق بينهما، وهو ما يمثل إعادة صياغة لعنوان كتاب ابن رشد. لكن يجب علينا الانتباه إلى فروق دقيقة بينهما. ففي حين يتحدث ابن رشد عن «تقرير» للاتصال، يتحدث فالاقيرا عن «شرح» للاتفاق. فالاقيرا إذن لا يقتصر على تقرير الاتصال بل يشرح الاتفاق بينهما. فالمسألة لديه لم تكن مجرد «اتصال» بين الشريعة والحكمة، تلك الكلمة التي تحمل معنى التواصل بينهما، لأن ابن رشد ينظر إلى الشريعة والحكمة على أنهما يقعان على متصل واحد، طرفه الأول يأتي من الوحي والنص الديني ويقع في المستوى العامي الجمهوري، وطرفه الثاني هو الحكمة العقلية البرهانية المقتصرة على الخاصة. أما فالاقيرا فهو يريد إثبات الاتفاق الكامل بينهما، نظراً لتغير ظروف عصره الذي شهد زيادة التوتر بين الدين والفلسفة، مما فرض عليه لا مجرد الاكتفاء بتقرير الاتصال بل شرح الاتفاق، زيدة في الدفاع عن الفلسفة وفي إزالة أي تعارض بينها وبين الدين.

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, p. xi.

أضاف ستيفن هارفي إلى ترجمته الإنجليزية لرسالة المجادلة مجموعة من الدراسات حول مصادر فالاقيرا التي اعتمد عليها في كتابته للرسالة، وحول علاقة هذه الرسالة بالدراسات الحديثة للفكر اليهودي الوسيط وخاصة دراسات ليو شتراوس، ودراسة حول أهمية الفلسفة بالنسبة لدراسة التوراة لدى اليهود في العصور الوسطى وتحديد موقع فالاقيرا من مفكري اليهود الذي تناولوا هذا الموضوع، وأخيراً دراسة حول سبب توقف فالاقيرا عن كتابة الشعر وتخصيص كل كتاباته للفلسفة وللتفسير الفلسفي للتوراة، ربما تحت تأثير ابن رشد أيضاً وتنحيته للخطاب الشعري والخطاب الخطابي عن الخطاب البرهاني. فالبرهان وحده حسب ابن رشد، وحسب فالاقيرا أيضاً، هو القادر وحده على فهم النص الديني فهماً عقلياً، لا الشعر. وما يهمننا في دراستنا هو دراسة هارفي الأولى حول مصادر فالاقيرا، والتي حصرها هارفي في كتاب «فصل المقال».

٣ إعادة فالاقيرا إنتاج كتاب «فصل المقال»:

يقول هارفي: «إن تتبع مصادر عمل فلسفي وسيط والكشف عنها... هو عمل في غاية الإمتاع والإفادة. وهما شبيهان بما يحدث للذي يحل لغزاً أو يكشف سرّاً»^(١). فلأن ابن رشد غير مذكور على الإطلاق في رسالة فالاقيرا، فإن الكشف عن مصدره الرشد يمثّل حلاً للغز وكشفاً عن سر عميق. لكن لحسن الحظ فإن مهمة هارفي في تتبع أصول رسالة فالاقيرا إلى «فصل المقال» كانت سهلة للغاية، نظراً للتطابقات العديدة التي سوف نعرفها معه بين كتاب فالاقيرا وكتاب ابن رشد.

تتبع رسالة فالاقيرا كتاب ابن رشد في ذهابها إلى أن الشريعة تأمر بإعمال العقل، والفلسفة هي إعمال العقل، وبالتالي فالشريعة تأمر بدراسة الفلسفة، وبذلك لا يكون هناك تعارض بين الشريعة والحكمة. لكن رسالة فالاقيرا صامتة تماماً إزاء موضوع هام في كتاب ابن رشد وهو حظر تعليم التأويل الفلسفي للنص الديني على الجمهور. هذا الحظر تجاوزته فالاقيرا، نظراً لأن الهدف الأصلي من رسالته نشر الفلسفة بين اليهود. ولو كان قد كرر تحذيرات ابن رشد وابن ميمون لكان متناقضاً مع هدفه الأصلي. هذا بالإضافة إلى أن التأويل الفلسفي للتوراة كان قد انتشر بالفعل بين اليهود، أولاً من خلال كتاب «دلالة الحائرين»، وثانياً من خلال تلاميذ ابن ميمون. وكان كتاب ابن ميمون قد أحدث نزاعات وانشقاقات فكرية عميقة بين اليهود في ذلك العصر، حتى أنه أحرق في فرنسا في ثلاثينيات القرن الثالث عشر. وبالتالي فقد كان فالاقيرا يتجنب التطرق إلى هذه القضية الصعبة التي كانت محل النزاع حول شرعية الفلسفة والتي عرفت بالنزاع الميموني. كما لم يكن متوقعاً من فالاقيرا أن يحذر مما كان منتشرأ أصلاً في عصره وهو التأويل الفلسفي، إذ لم يكن فالاقيرا يهدف تقديم الفلسفة لليهود باعتبارها مجرد منهج لتأويل النص الديني، بل كان يريد تقديمها على أنها علم برهاني، تماماً كما قدمها ابن رشد. ذلك لأن التأويل الفلسفي للنص الديني ليس سوى منتج جانبي للنشاط الفلسفي، ذلك النشاط المنشغل بصفة أساسية في تأسيس الرؤية العلمية للعالم.

واعتقد أنه من المحتمل أن يكون فالاقيرا قد اطلع على الأصل العربي لكتاب «فصل المقال»، والذي يجعلني أتوصل إلى هذا الاستنتاج، أن جولب ناشر الترجمة العبرية لفصل المقال

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, p. 83.

يقول إنها تعود إلى أواخر القرن الثالث عشر أو أوائل الرابع عشر^(١). لكن هذا التاريخ يجعلنا نشك في أنها الترجمة التي كانت في حوزة فالاقيرا، لأن فالاقيرا قد توفي ١٢٩٥، وهو قد وضع رسالته قبل هذا التاريخ بكثير. والذي يجعلني أرجح أن الأصل العربي كان هو الذي قرأه فالاقيرا، أن مؤلفاته الأخرى تشي بأنه كان مطلعاً على مجمل الأعمال الفلسفية العربية في أصولها، وكان ينقل منها بتوسع، وكان معروفاً عنه أنه يعرف العربية.

٤) تحليل مضمون الرسالة:

تبدأ الرسالة بحوارات سريعة ومركزة بين العالم والتقي، يحاول فيها العالم أن يحث التقي على إلقاء كل التهم التي يمكن توجيهها للفلسفة من وجهة نظر الدين. وحسب التقي فإن الخطأ الوحيد للعالم هو أنه درس الفلسفة وأصابته الحيرة من جراء هذه الدراسة، وتكلم بأشياء خاطئة وعمل على قيادة الناس إلى الضلال بعيداً عن الشريعة. وذلك بسبب أن الفلاسفة أنكروا الشريعة، أي أنهم لا يؤمنون بخلق العالم ولا بأن الله يعلم الجزئيات. ذلك لأن هذه المعتقدات الفلسفية هي كفر بالشريعة، وكل ما يضر الشريعة لا يصح دراسته^(٢). يذكرنا هذا بتعامل ابن رشد في «فصل المقال» مع نفس هذه الاتهامات التقليدية للفلسفة، وخاصة تعامله مع نفس هذين الاتهامين اللذين سبق للغزالي توجيههما للفلسفة.

ويدافع العالم في رسالة فالاقيرا عن الفلسفة بذهابه إلى أن الكافر هو ذلك الذي ينكر، لا ذلك الذي لا يؤمن. وكان يقصد بذلك أن الذي يستحق اسم الكافر هو الشخص الذي ينكر أمراً يمكن للعقل أن يثبت في الشريعة بوضوح ويكون مصرحاً به فيها بوضوح، وأن خلق العالم وعلم الله للجزئيات غير واضح في النص التوراتي، بل هما استنتاجان من عندنا. وتتمثل الخلفيات الرشدية لهذا التمييز في أن ابن رشد يطلق اسم الكافر على من ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، والمعلوم من الدين بالضرورة عند ابن رشد ثلاثة مبادئ فقط يشترك فيها الدين مع الفلسفة وهي وجود الله والنبوات والسعادة والشقاء الأخرويان.

(1) N. Golb, «The Hebrew Translation of Averroes' «Faṭṭ al-Maqāl» », Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 25 (1956), pp. 91-113, (at 93); Golb, N. «The Hebrew Translation of Averroes' «Faṭṭ Al-Maqāl» (Continued). » **Proceedings of the American Academy for Jewish Research** 26 (1957): 41-63

(2) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 17 - 18.

ولما كان خلق العالم من العدم غير واضح في القرآن عند ابن رشد، ولما كان القرآن أقرب إلى القول بالخلق لا من العدم المطلق بل من شيء وفي الزمان، فإن القول بقدم العالم لا ينكر شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ولا يوقع الفيلسوف في الكفر. فالكفر هو حسب ابن رشد إنكار وجود الله وحسب، أما الاختلاف في طبيعته وطبيعته علاقته بالعالم فليس كفراً. ويقول فالأقيراء إن الفلاسفة لا تنكر عقائد الإيمان بل تؤمن بالإله الخالق، وهو بالطبع يقصد الخلق بالمعنى الرشد، أي الخلق الأزلي المستمر لا الخلق من العدم^(١)، لكنه لم يكن صريحاً في الإعلان عن هذه النظرية.

أما بالنسبة لإنكار الفلاسفة لعلم الله للجزئيات، فقد كان فالأقيراء صامتاً تماماً إزاءه ولم يتناوله أبداً في رسالته، كما أنه لم يكرر موقف ابن رشد الراض للتمييز بين الكلي والجزئي في علم الله من الأصل^(٢). والسبب في ذلك في رأيي يرجع إلى أن ابن رشد نفسه سكت عن هذه المسألة في فصل المقال، مما أدى إلى سكوت فالأقيراء عنها لأن رسالته تحذو فصل المقال حذو النعل بالنعل. فابن رشد لم يتناول مسألة العلم الإلهي إلا في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي «تهافت التهافت»، وفالأقيراء كان ملزماً نفسه بإعادة كتابه «فصل المقال» وحده ونقل أفكاره الأساسية فقط. كما أن هناك سبباً آخر لسكوت فالأقيراء عن مسألة علم الله للجزئيات، وهو أن هذه المسألة من القضايا الإيمانية الأساسية التي يتأسس عليها إرسال الله للنبوات وعنايته بالعالم والثواب والعقاب، فلن تكون النبوة والعناية والحساب ممكنة إلا إذا كان الله يعلم الجزئيات، وإنكار علمه للجزئيات يمكن أن يترتب عليه إنكار أصلين من أصول الدين الثلاثة التي قررها ابن رشد: النبوة والسعادة والشقاء الأخرويان. ولذلك كله سكت فالأقيراء عن هذه المسألة التي ربما وجد أنها لا يمكن التوفيق فيها بين الفلسفة والدين.

وفي الجزء الثاني من رسالته يدخل فالأقيراء في مناقشة الفوائد التي تعود على المرء من دراسة الفلسفة، ويذهب إلى أن هذه الدراسة ضرورية لتلك القلة من الناس «المدققين في إيمانهم والذي يسعون للوصول إلى مرتبة الكمال الإنساني»^(٣). وعلى الرغم من أن «فصل المقال» لا يحتوي على مثل هذه الدعاية لتعليم الفلسفة بناء على فوائدها للوصول إلى الكمال الإنساني،

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 19 - 22.

(2) Ibid: pp. 86 - 87.

(3) Ibid: p. 29.

إلا أن مؤلفات أخرى كثيرة لابن رشد تحتوي على نفس هذه الدعاية، وهي ليست قاصرة عليه بل كانت مداراً مشتركاً لكل فلاسفة الإسلام. لكن فكرة «القلة من الناس الذين يسعون لبلوغ الكمال الإنساني» والذين لا يكتفون بالشرعية بل يتعدونها إلى المستوى الأعلى للحكمة النظرية، هذه الفكرة تدل على تبني فالاقيرا لتمييز ابن رشد بين الكمال المناسب لعامة الناس، وهو الحد الأدنى من الكمال والذي تحققه الشريعة، والكمال الأقصى الذي هو كمال القوة الناطقة الذي يتحقق بدراسة الحكمة النظرية، وهو غير المتوافر إلا للخاصة. إن فالاقيرا يريد أن يقول إن الفلسفة ضرورية لمن أراد بلوغ المرتبة العليا من الكمال، لا مجرد الاكتفاء بالكمال المناسب للعامة، وهو هنا رشدي تماماً. وهذا ما يظهر في قوله: «والآن فالنظر إلى هذه الأشياء إذا رغب الإنسان في معرفة حقائقها ولم يكتف بالتراث وحده وسعى لمعرفة أسبابها وعلتها، فإن الأولى هو معرفته [العقلية البرهانية] بالأشياء التي هي أصل الأصول وجذر الجذور، التي يجب على الإنسان السعي لمعرفةا وتعللها على حقيقتها، لا بالعرض. وهذا ليس ضرورياً لكل الناس، بل لأولئك المدققين في إيمانهم والذين يسعون للوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل، وتعلل ما يؤمن به بالعقل لا بالخيال. أما بالنسبة للآخرين الذين لا يصلون إلى هذه الدرجة من التعقل، فإن التراث كاف وحده دون معرفة الأسباب»⁽¹⁾. أي أن تعقل أصول الإيمان من مبادئها العقلية يؤدي بالإنسان إلى مرتبة الكمال. ويظهر هنا بوضوح تقسيم ابن رشد للناس إلى عامة يكفيهم النص الديني كما هو، وخاصة يبرهنون على ما في النص الديني بالعقل. كما تظهر في النص فكرة أنه لما كان للإيمان أصول، فإن البرهان العقلي على هذه الأصول هو أصل الأصول، وهو الأولى والأجدر في السعي إليه بالنسبة للإنسان الكامل. كما يظهر في النص أيضاً التمييز الفلسفي الذي تبناه ابن رشد بين إيمان العامة القائم على الخيال وإيمان الخاصة القائم على العقل، ذلك التمييز الذي ضمنه ابن رشد في عبارات قصيرة سريعة في «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة».

وفي الجزء الثالث من رسالة فالاقيرا يستشهد بنصوص من التوراة لإثبات شرعية الاشتغال بالفلسفة. ثم يتحول إلى نقل يكاد يكون حرفياً للتبرير الديني للفلسفة عند ابن رشد من منطلق أنها تدلنا على معرفة الله من مخلوقاته. فهو يعرف الفلسفة بأنها «دراسة المخلوقات وفحصها باعتبارها تدل على معرفة الخالق». هذا التعريف رشدي تماماً، بل هو نقل حرفي لتعريف

(1) loc. cit.

ابن رشد الذي ظهر في «فصل المقال» وكذلك في «تهافت التهافت» و«تفسير ما بعد الطبيعة»^(١). ويشرح فالاقيرا هذا التعريف بقوله إنه «كلما كانت معرفتنا بكيفية خلق الأشياء أكمل، كلما كانت معرفتنا بالخالق أكمل»، وهو ترديد حري في لما قاله ابن رشد في «فصل المقال»^(٢). ويستمر فالاقيرا ذاهباً إلى أن الشريعة «دفعتنا إلى معرفة الخالق تبارك وتعالى بمعرفة صادقة». ولتحقيق هذه المعرفة الصادقة «فمن الضروري أن تسبق تأملات المرء معرفة الأشياء التي هي للنظر كأدوات بالنسبة للعمل. وهذه هي من نوع الأقيسة». ولما كان القدماء قد برعوا في دراسة المنطق، ولما كان المنطق هو أداة النظري العقلي الضروري لمعرفة الخالق حق معرفة، «فلا فرق فيما إذا كان هؤلاء القدماء من أمتنا أو لم يكونوا، ذلك لأن النظر إذا كان على الطريق الصحيح... فلسنا نقلق مما إذا كان هذا الطريق من أمتنا أو لم يكن... ومن الضروري إذن أن نفحص كتبهم الموضوعة في هذا الغرض. وما كان منها من الحق قبلناه، وما كان ليس حقاً وخالف كلمة واحدة في شريعتنا رفضناه»^(٣). لكن لا يدخل فالاقيرا بعد ذلك في التبرير الرشدي لخطأ العلماء وأنهم معذورون فيه لأنهم سعوا من البداية في طلب الحق لا غيره، وطالب الحق معذور حتى ولو أخطأ. رسالة فالاقيرا إذن انتقائية على الرغم من أنها تنقل حرفياً من «فصل المقال»، إذ هي تأخذ أفكاراً وتترك أخرى.

لكن يزيد فالاقيرا على كل ما أخذه من ابن رشد فكرة أخرى وهي رده على الاعتراض المقدم من النقي حول عدم توصية التوراة بالنظر العقلي، وخلو التراث اليهودي القديم

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

(٢) يقول ابن رشد: «... فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»، فصل المقال، ص ٨٥ - ٨٦.

(3) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 40 - 41.

يقول ابن رشد: «... فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأنبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم». فصل المقال، ص ٩٣.

من الاشتغال بالفلسفة. فعندما يسأل التقي العالم لماذا سكت الشرع عن هذه الوسيلة العقلية ولم يذكرها في الكتاب، يرد عليه العالم بقوله إن هذه الوسيلة ليست لكل الناس، بل لفئة قليلة للغاية منهم؛ والفكرة المتضمنة هنا هي أن الكتاب هو للعامة في المقام الأول. وعندما يسأل التقي لماذا لم نعرف عن قدمائنا أنهم اشتغلوا بالمنطق والفلسفة ولم تصلنا منهم مؤلفات في هذين الموضوعين، يرد بقوله إنهم ألفوا كتباً بالفعل لكنها مفقودة^(١). وهذا غير صحيح بالطبع، لكن الفكرة القائلة إن قدماء اليهود كتبوا في الفلسفة لكن ضاعت هذه الكتب، كانت فكرة منتشرة لدى فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وظهرت في «دلالة الحائرين». فالأقيرا إذن يخرج عن النص الرشدي في «فصل المقال» ليحل معضلة بالاستعانة بابن ميمون.

وفي حين قصر ابن رشد أصول الإيمان على ثلاثة فقط: وجود الله والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويان، وسع فالأقيرا هذه الأصول وزاد عليها أصولاً أخرى مثل خلق العالم، لكنه كان يقصد به الخلق الأزلي المستمر وهو معنى الخلق الذي أكد عليه ابن رشد في «فصل المقال»؛ وخلود النفس، لكنه سكت عن الاختلاف بين النظرية الفلسفية في خلود النفس والنظرة الدينية، فالنظرية الفلسفية في الخلود تنظر إليه على أنه خلود عقلي للنفس العاقلة خلوداً نوعياً وليس فردياً، لكن يبدو أن فالأقيرا سكت عن تحديد نوع الخلود مثلما سكت ابن رشد في «تهافت التهافت». وأخيراً، استخدم فالأقيرا كلمتي «الثواب والعقاب» الأخرويان، بدلاً من الكلمتين الرشديتين «السعادة والشقاء» الأخرويان، وهذه نقطة خلاف أساسية بين الفلسفة والدين، انحاز فيها فالأقيرا للدين^(٢)، لأن كلمتي «السعادة والشقاء» محيدتان، إذ يمكن أن يعنيا سعادة وشقاء بدنيان أو روحيان ومعنويان، استخدمهما ابن رشد عن قصد كي لا يحسم أمر البعث أهو للبدن أم للنفس؛ أما فالأقيرا فقد احتفظ بالكلمتين الدينيتين «الثواب والعقاب» لأنه لم يكن يمثل درجة راديكالية ابن رشد. لقد سكت فالأقيرا عن عمد عن نفس الإشكالات التي كانت تفرق بين الدين والفلسفة، إذ أراد التوفيق والجمع بينهما ولذلك ابتعد عن كل المسائل الخلافية.

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 43 - 44.

(2) Ibid: pp. 46 - 48.

رابعاً: إيشع دل مديجو (١٤٥٨-١٤٩٣)

١) حياته وأعماله:

كان دل مديجو فيلسوفاً وطبيباً ومترجماً وشارحاً لابن رشد. ولد بمدينة كانديا بجزيرة كريت، ودرس علوم الدين اليهودي ثم الفلسفة والطب، وكان يجيد اليونانية واللاتينية والعبرية لغته الأم. رحل سنة ١٤٨٠ إلى بادوا لاستكمال دراسته للطب، وهناك تعرف على بيكو ديلا ميراندولا الذي كلفه بترجمة وتلخيص أعمال ابن رشد من العبرية لللاتينية. وتوفي دل مديجو سنة ١٤٩٣ بعد عملية جراحية لاستئصال ورم في فكه.

انتقل بيكو ديلا ميراندولا إلى بادوا لدراسة الفلسفة على يد نيكوليتو فرنيا، والذي كان أرسطياً راديكالياً وأستاذاً للفلسفة بجامعة بادوا من ١٤٦٧ إلى ١٤٩٩. وكانت بادوا آنذاك مركزاً للدراسات الرشدية وتحوي تياراً رشدياً قوياً. لكن عند دراسة بيكو للترجمات اللاتينية لابن رشد، وجد الكثير من مؤلفاته لا يوجد إلا في ترجماتها العبرية. وكي يتعرف على كامل فلسفة ابن رشد كلف دل مديجو بترجمة ترجمات ابن رشد العبرية إلى اللاتينية. وهذا ما يثبت قولنا إن إيطاليي عصر النهضة كانوا في حاجة إلى معرفة مؤلفات ابن رشد الأصلية، وخاصة من كان منهم رافضاً لفكره وللمشائية كلها وميلاً أكثر للأفلاطونية المحدثه مثل بيكو، وذلك كي يستطيعوا مواجهة التيار الرشدي القوي في إيطاليا في ذلك العصر. إن بيكو صاحب المذهب الأفلاطوني المحدث لا يمكن أن يكون قد اتخذ من دل مديجو مدرساً خاصاً له في فلسفة ابن رشد ومعلماً شخصياً للغة العبرية إلا بسبب رغبته في تجاوز فلسفة ابن رشد نحو الأفلاطونية.

وخلال عمله مع بيكو ترجم دل مديجو من العبرية إلى اللاتينية أعمال ابن رشد الآتية:

١) جوامع الآثار العلوية.

٢) المقالات من الأولى إلى السابعة من تلخيص ما بعد الطبيعة (مفقود في العربية).

٣) مقدمة ابن رشد لتفسير ما بعد الطبيعة.

٤) أجزاء عديدة من تلخيص الآثار العلوية.

وكتب دل مديجو في فينيسيا سنة ١٤٨٠ رسالة بعنوان «سؤال حول فاعلية العالم»^(١) Quaestio de efficientia mundi لجيرولامو دوناتو الذي كان يدرس الفلسفة هناك وكان في حاجة إلى تعريف لمفهوم العالم. وكي يجب دل مديجو عن هذا السؤال، استعان بنظرية ابن رشد في العالم. وفاعلية العالم عند ابن رشد كما عرضها دل مديجو هي كونه مبدأ كل الحركة وكل التغير الحادث فيه، مكتفياً بذاته وعلّة فاعلة لكل ما يحدث فيه، وهي في النهاية النظرية الرشدية في قدم العالم وفي شمول السببية الطبيعية فيه. والذي جعل دوناتو يستعين بدل مديجو بالتحديد هو رغبته في معرفة النظرية الرشدية في العالم، لمعرفته أن المفكرين اليهود آنذاك كانوا على معرفة وثيقة بمذهب ابن رشد وأن الترجمات والشروحات العبرية لأعماله كانت منتشرة بينهم. وقد كان دل مديجو يبلغ العشرين من عمره وقت تأليفه لهذه الرسالة، مما يعني معرفته المبكرة بتفاصيل مذهب ابن رشد وبالفروق الدقيقة بينه وبين غيره من الأرسطيين. لقد كان مفكرو إيطاليا في ذلك الوقت في حاجة إلى معرفة فلسفة ابن رشد، إذ رأوها مناسبة لتوجهاتهم الطبيعية والإنسانية والتي انتشرت في عصر النهضة.

وبالإضافة إلى كل ما سبق فقد كلف بيكو دل مديجو بإعداد بعض الرسائل في النظرية الرشدية في النفس والعقل. واستجابة لهذا الطلب كتب دل مديجو رسالتين شهيرتين في هذا الموضوع. في الرسالة الأولى شرح دل مديجو نظرية ابن رشد في وحدة العقل، تلك النظرية التي تعرضت لإدانة الكنيسة سنة ١٢٧٧، والتي سوف يدينها المجمع اللاتيراني سنة ١٥١٣. وفي الرسالة الثانية شرح نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال، واستعان رسالة ابن رشد في إمكان الاتصال بالعقل الفعال، والتي كان قد شرحها من قبل موسى الناربوني. وقد وضع دل مديجو هذه المؤلفات بين ديسمبر ١٤٨١ ويناير ١٤٨٢، أي في فترة شهرين فقط^(٢). وعندما انتقل إلى بادوا كتب رسالة حول «سؤال حول المحرك الأول»^(٣)، شرح فيها براهين ابن رشد على وجود المحرك الأول، كما وردت في شروحه على «السماع الطبيعي».

(1) Giovanni Licata, «Elia del Medigo sul problema della causalità divina. Un'edizione critica della *Quaestio de efficientia mundi* (1480)». *Mediaeval Sophia*. Studi e ricerche Sui Saperi Medievali, 14 (luglio-dicembre 2013), pp. 59-81.

(2) Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat*, P. 13.

(3) Ibid: P. 14.

في مقدمته لرسالتيه في نظرية ابن رشد في النفس والعقل، ذهب دل مديجو إلى أن هناك صعوبات تتعلق بدراسة الفلسفة إذا تعارضت مع التوراة، وإلى أنه لا يقبل كل ما يقوله الفلاسفة ويكون متعارضاً مع العقيدة، وأنه في حالة الخلاف بين الفلسفة والتوراة فهو يعتمد على الوحي وحده. وقد أكد بوضوح على أن هدفه هو من أعماله الفلسفية هو أن يشرح فكر الفلاسفة باستخدام المناهج المنسوبة للفلسفة. وأعلن أن هذا ليس ضد الدين الحق. يقول دل مديجو: «... لا يعتقد أحد من المؤمنين بشريعة قوما أن ما أعتقده في هذا الشأن هو [ما أشرحه من الفلسفة]؛ ذلك لأن إيماني في الحقيقة هو إيمان أبناء إسرائيل»⁽¹⁾. وهذا مثال واضح على استخدام دل مديجو للتقية والتخفي، إذ يقول إن ما يعرضه من أفكار الفلسفة شيء وإيمانه شيء آخر، وأنه إذا تعارضت الفلسفة مع الإيمان والوحي والدين فهو يقف بجانب الإيمان والوحي والدين. إن هذه العبارات هي مجرد رخصة يستخدمها لممارسة الفلسفة ولتسكين روع رجال الدين الذين ترتعش جوانبهم عند سماع كلمة فلسفة. وقد كان هذا الأسلوب في التقية والتخفي معروفاً ومنتشراً بين الرشديين اللاتين واليهود على السواء. أما قوله إنه يلتزم بكل ما تقوله التوراة، فهذه إشارة خفية للفلاسفة الذين يعلمون جيداً أن موقف التوراة من قدم العالم وخلود النفس يمكن تأويله بطرق شتى، وأن التوراة أقرب إلى فكرة قدم العالم من فكرة الخلق من العدم، وهذه هي النظرية التي سبق وأن نادى بها يوسف بن كاسبي وليفي بن جرشوم وموسى الناربوني. أما قوله إن إيمانه هو إيمان أبناء إسرائيل، فالمقصود منه أن يقول إن إيمانه هو إيمان البسطاء، إيمان العامة، وهذا غير صحيح بالمرّة، إذ أنه مجرد أسلوب في السخرية وفي خداع من لم يتمرس في قراءة كتب الفلاسفة.

وقد اتضحت نظرية الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو من خلال تعامله مع مسائل شائكة مثل طبيعة الخلود، وهل هو فردي أم جمعي ونوعي. وبالطبع فإن دل مديجو ولكونه رشدياً خالصاً فقد بنى النظرية الرشدية في الخلود النوعي للنفس العاقلة، لكنه وفي الرسالة التي شرح فيها هذه النظرية (وهي الرسالة الثانية في النفس والعقل والتي شرح فيها نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال) كان متخفياً، مظهراً نفسه في صورة المدافع عن الدين، إذ يقول: «سوف أشن حرباً شعواء ضد مذاهب الفلاسفة التي تظهر على أنها مناقضة للتوراة، على الرغم من أنني أعتقد أن التوراة والحكمة إذا فُهما بطريقة صحيحة فلن يكون هناك

(1) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 15.

صراع بينهما»^(١). وهذه استراتيجية أخرى في التخفي وفي الترخيص لنفسه لممارسة الفلسفة، ويبدو أن دل مديجو كان في ذهنه عبارة ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل بوافقه ويشهد له». ويذهب جيفن إلى أن موقفه هذا دفاعي في الأساس، وأنه يمكن أن يكون راجعاً إلى أن دل مديجو قد تعرض لهجوم من اليهود الألمان الأشكيناز الأكثر أصولية وتعصباً، والذين هاجر بعضهم إلى إيطاليا وتمركزوا في الأكاديمية التلمودية ببادوا. وكان هؤلاء اليهود أتقياء من أتباع القبالة، وكان معروفاً عن أتباع القبالة عداؤهم للفلسفة ولدارسيها ورفضهم الشديد لاستخدامها في وضع الديانة اليهودية على محك العقل. وقد كان دل مديجو يهاجمهم نظراً لتدينهم المظهري واهتمامهم الزائد بالشعائر وتمسكهم بالقبالة والأسرار الصوفية على حساب النظر العقلي. وظلت العداوة بينه وبينهم قائمة طوال السنوات العشر التي أقامها في بادوا، وربما كانوا السبب في تركه لهذه المدينة ولإيطاليا كلها. لكن المؤكد أنهم أرغموه على ترك بادوا أوائل سنة ١٤٨٢ والعودة لفينيسيا^(٢).

وعاد دل مديجو للعمل مع بيكو سنتي ١٤٨٤ و ١٤٨٥ في فلورنسا. وفي يفهم بيكو موقف ابن رشد من أفلاطون كلف دل مديجو بترجمة تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون، وهو المعروف بـ «جوامع سياسة أفلاطون». وفي هذه الفترة ترجم دل مديجو ثلاث مسائل لابن رشد حول كتاب «التحليلات الأولى»^(٣). وفي نفس هذه الفترة كتب دل مديجو ملاحظات وتعليقات مطولة على شرح ابن رشد الأوسط على «السماع الطبيعي»، وشرحاً على «جوهر الأجرام السماوية»، الذي قال عنه إنه نتاج لمنافشته المستفيضة له مع بيكو في أكتوبر ١٤٨٥. وفي نفس السنة أعطى دل مديجو محاضرات عامة في منزل بيكو بفلورنسا، وكذلك في أماكن عامة حول المدينة نظراً لشهرته على أنه متخصص في فلسفة ابن رشد^(٤).

وفي سنة ١٤٨٦ عاد دل مديجو إلى بادوا وترجم أجزاء من شرح ابن رشد على التحليلات

(1) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 15.

(2) Ibid: P. 16.

(٣) لم يكن جيفن واضحاً في تحديد العنوان الأصلي لهذه المسائل، لكن ربما كانت هي بعض رسائل ابن رشد في المنطق، مثل «مقالة في المقاييس الشرطية»، و«مقالة في المحمولات المفردة والمركبة»، و«مقالة في جهات النتائج في المقاييس المركبة»، و«مقالة في جهات المقاييس المختلطة من المطلق والضروري والممكن». انظر جمال الدين العلوي: الكثر الرشدي، ص ٤٢ - ٤٥.

(4) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, pp. 18 - 19.

الأولى. وفي ديسمبر من نفس العام كان ييكو في روما يدافع عن أطروحته، واستعان بدل مديجو كي يكتب له إجابات عن أسئلة حول «الوجود والماهية والوحدة»، وأرسل له دل مديجو رسالة بنفس العنوان، وأجزاء من ترجمته لشرح ابن رشد للتحليلات الأولى، وكتب أيضاً عن وجهة نظر ابن رشد في الوجود والوحدة، وأقنع ييكو أن القبالة ترجع إلى الأفلاطونية المحدثه، وأن تصور ابن رشد للكون أصدق وأدق من التصور الأفلاطوني المحدث^(١).

وانتقل دل مديجو إلى فينيسيا سنة ١٤٨٨، ويحتمل أنه ترجم رسالة ابن رشد في «البذور والزروع». وفي نفس السنة نشر خمسة من أعماله: «مسألة في فاعلية العالم»^(٢)، و«المحرك الأول»^(٣)، و«الوجود والماهية والوحدة»^(٤)، «ملاحظات على السماع الطبيعي»، وترجمته لتلخيص ابن رشد لكتاب «الآثار العلوية». وكان دل مديجو أول يهودي تُطبع كتبه وهو لا يزال حياً. وكان آخر عمل له وهو في إيطاليا هو ترجمته لتفسير ما بعد الطبيعة. وفي سنة ١٤٩٠ انتقل إلى كريت، وهناك كتب أهم أعماله «فحص الدين»^(٥)، والذي كان سبينوزا يحتفظ بنسخة منه في مكتبته.

٢) دواعي تأليفه لرسالته «فحص الدين»:

بعد ما تعرض له دل مديجو من اضطهاد على أيدي اليهود الأصوليين في إيطاليا، والذين اضطروه إلى تركها والعودة إلى بلده الأم في كانديا بجزيرة كريت، فقد كان من الطبيعي أن يقدم تبريراً لدراسته للفلسفة ولشروحه وترجماته العديدة لأعمال ابن رشد، وذلك بتوضيح العلاقة بين الفلسفة والدين، وتحديد موقفه من دور الفلسفة في دراسة الدين، ونقاط الاتفاق والاختلاف بينهما.

ولأن دل مديجو فيلسوف رشدي صميم، ولأنه في الوقت نفسه يهودي يقدم فكره في إطار اجتماعي سياسي ديني، فقد كان عليه تقديم تبرير لممارسة الفلسفة والتفكير الفلسفي. ولذلك كتب عمله الأساسي «فحص الدين»، فور وصوله لكريت، بناء على طلب

(1) Ibid: pp. 25 - 27.

(2) De Mundi Efficentia.

(3) De Primo Motore.

(4) De Esse Essentia et Uno.

(5) Geffen, **Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat**, pp. 30 - 31.

من صديقه شأؤول كوهن أشكينازي^(١). لكن لمر يكتب دل ميدجو هذا الكتاب تلبية لطلب هذا الصديق وحسب، بل إن ما دفعه هو كل ما مر به في حياته من اضطهاد وملاحقة وإدانة من قبل الجماعة اليهودية المتشددة في إيطاليا. ولمر يحدد دل مديجو خيراً من كتابي ابن رشد «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» ليستقي منها تبريراً لمشروعية الفلسفة؛ فابن رشد نفسه وضع هذين الكتابين لنفس الأهداف وانطلاقاً من سياق ثقافي ديني مشابه لمر يكن متقبلاً للفلسفة وكان معادياً لها.

يقول جيفن: «كرر دل مديجو في كتاباته نظريات ابن رشد وشرحها فقط. والحقيقة أن هذا كان هدفه من البداية، لأنه تصور دور الفيلسوف على أنه يتمثل في عرض مذاهب الفلاسفة العظام السابقين»، وهو في ذلك متفق مع ابن رشد نفسه في علاقته بأرسطو وفي فكرته عن دور الفيلسوف أيضاً. «ولذلك فقد فهم نفسه على أنه شارح وعارض لفلسفة ابن رشد، وكان نادراً ما يختلف عنه في أي نقطة فلسفية. ولأجل ذلك كانت كتاباته توفر لنا فرصة لتقييم أثر ابن رشد وأهميته في الدوائر الفلسفية الإيطالية في أواخر القرن الخامس عشر»^(٢). والحقيقة أن دل مديجو لا يعطينا وحسب فرصة لتقييم دور الرشدية في إيطاليا في عصر النهضة، بل يقدم لنا كذلك نموذجاً لاستمرار الفكر الرشدي لدى يهود عصر النهضة؛ إذ أن دل مديجو يمثل استمراراً قوياً لسلسلة الفلاسفة الرشديين اليهود، تلك السلسلة غير المنقطعة من موسى ابن ميمون وحتى سبينوزا.

الفرق بين ابن رشد ودل مديجو أن الأول عمل على عزل الخطاب الجدلي تماماً والقضاء على الحالة الجدلية ذاتها؛ فإما قبول الشرع بالتقليد حرفياً حسب طرائق المقال الخطاب الديني، أو القبول حسب البرهان ووفق قواعده وشروطه. وكان الخطاب الجدلي لديه مسؤولاً عن انقسام الأمة الإسلامية إلى فرق ومذاهب متصارعة. فلما كان ابن رشد قد استبعد الخطاب الكلامي تماماً من منظومته المعرفية وسحب منه كل ادعاء بالعلمية، وقسم الناس تقسيماً حاداً إلى عامة على ظاهر الشرع وخاصة من أهل البرهان، فإن المرتبة الوسطى لديه وهم الجدليون ليس لهم شرعية وجود. أما دل مديجو فقد سمح بمكان لأهل الجدل، وأصر على ضرورة أن يقبلوا مبادئ الشريعة بطرقهم الجدلية، واضعاً هدفاً نهائياً لهذه الطرق

(1) Ibid: P. 33.

(2) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 38.

وهو ألا تتعرض لمبادئ الشريعة بالنفي أو بالتأويل. والحقيقة أن ما يُرخصه دل مديجو لأهل الجدل، وهو حرية التواجد في المجتمع مع التحذير من تعرضهم لمبادئ الشريعة، سبق لابن رشد أن رخصه للفلاسفة في «تهافت التهافت»^(١)؛ وبذلك حول دل مديجو رخصة الفلاسفة إلى رخصة للجدلين. لكن ابن رشد كان يكرر التحذير من اطلاع أهل الجدل على التأويل الفلسفي العقلي الكامل لظاهر الشرع^(٢)، لأنه كان يعرف أنهم لن يستوعبوه ولن يطيقوه بمستواهم العقلي الذي ثبتوا عنه.

وتتمثل أهمية دل مديجو في أن العالم اللاتيني لم يعرف «فصل المقال» و«تهافت التهافت» إلا في أواخر القرن الرابع عشر، ولذلك كانت معرفته بكامل مذهب ابن رشد ناقصة، ولم يتمكن من معرفة موقف ابن رشد من العلاقة بين الفلسفة والدين إلا من شروحه على كتاب النفس. ومعنى هذا أن صورة ابن رشد في العصور الوسطى اللاتينية لم تكن سوى الصورة السرية الراديكالية، أما مواقفه الأكثر مهادنة مع الدين في «فصل المقال» وفي «تهافت التهافت» فلم تصلهم. أما اليهود فقد كانوا على معرفة أوثق بـ«فصل المقال» عن طريق ترجمة قديمة له ترجع إلى القرن الثالث عشر؛ وكان إسحق البلاغ قد وضع في ترجمته لمقاصد الفلاسفة للغزالي ردود ابن رشد على الغزالي في «تهافت التهافت»، هذا علاوة على أن فالاقيرا كان قد وضع «رسالة في النزاع» بين الدين والفلسفة في أواخر القرن الثالث عشر (بين ١٢٩٠ و ١٢٩٥). أهمية دل مديجو إذن هي في تعريف عصر النهضة بكامل مذهب ابن رشد وخاصة موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة^(٣)، لأن عمله الأهم «فحص الدين» هو إعادة صياغة لـ«فصل المقال» وفق احتياجات عصره وحسب الوضع الفكري لذلك العصر. لقد كانت المنظومة الرشدية لدى اللاتين في حاجة إلى إكمال، ولذلك استعانوا باليهود لإكمال معرفتهم بابن رشد.

(١) «إن الحكماء الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد... ويرون مع هذا [علاوة عليه] أنه لا ينبغي أن يُتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله أو لا يبعد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود أم ليس بموجود؟»، تهافت التهافت، ص ٥١٠، ٥٥٥.

(٢) «ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان... والذي يجب على أئمة المسلمين... أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها»، فصل المقال ص ١١٣ - ١١٤. «وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور». فصل المقال، ص ١١٩.

(3) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 71.

٣) اشتقاق دل مديجو مباديء أخرى خارج التأويل من مباديء ابن رشد الثلاثة:

اتبع دل مديجو ابن رشد في كل شيء قاله عن العلاقة بين الدين والفلسفة، وتبنى تقسيمه للناس إلى عامة وخاصة؛ بل إن المرء ليجد أن الجدلين مختلفين من كتابه تأثراً بابن رشد الذي استبعد الجدل تماماً وسحب منه صفة العلمية. كما اتبع ابن رشد في قوله إن الفلاسفة يجب أن يتوقفوا عند عقائد ثلاثة ولا يتناولوها بقول مثبت أو مبطل، وهي: وجود الله والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويان^(١). لكنه من هذه المباديء استنبط مباديء مشتقة منها يجب أن يسلم بها الفلاسفة أيضاً، وهي غير موجودة لدى ابن رشد. فالمبدأ الأول هو وجود الله، ومنه يشتق وحدته ولا جسميته. والمبدأ الثاني هو النبوة، ومنها اشتق علم الله للجزئيات. والمبدأ الثالث هو الثواب والعقاب، وهو هنا يختلف عن ابن رشد الذي لم يتحدث عن «الثواب والعقاب» بل عن «السعادة والشقاء الأخرويان»، لكن دل مديجو غير من كلمات ابن رشد ليقترب هذا المبدأ من الأصولية الدينية؛ واشتق منها العناية الإلهية. لكن العناية الإلهية هي في الثواب فقط، وكان الأجدر أن يشتق أيضاً العذاب والعقاب الإلهي لکه لم يفعل^(٢). ثم وضع دل مديجو أربعة مباديء أخرى: قدم التوراة، بمعنى أنها لم تحرف، وأولوية نبوة موسى على كل الأنبياء، وبعث الموتي، ومجيء المسيح. وكان في ذلك مجاملاً لليهودية أكثر من اللازم، إذ وسع دائرة التوقيف حتى شملت كل أساسيات الديانة اليهودية. وهذا ما يصل بمبادئه إلى أحد عشر مبدأً.

٤) تقسيم دل مديجو اليهود إلى قبالة وعامة وأنصاف فلاسفة:

في موقفه من التأويل ذهب دل مديجو إلى تقسيم مواقف اليهود إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول وهو أهل القبالة، وهو ينظر إلى كل حرف من التوراة على أنه يحوي أسراراً وألغازاً وشفرة معينة لا يقدر على فكها سوى المتميزين الذين تمرسوا في التصوف والتنجيم. والقسم الثاني يفرض أي تأويل ويأخذ التوراة بظاهرها ويقبل معناها الحرفي. والقسم الثالث وهم أشباه الفلاسفة الذين يحاولون تأويل التوراة كي تتفق مع الفلسفة. والواضح أن أهل القبالة هم أهل الغنوص والعرفان وطريقهم صوفي ويستعينون بالتنجيم. وأشباه الفلاسفة هم مثل موسى

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ١٠٨.

Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 415.

(2) Ibid: P. 177.

بن ميمون، ودل مديجو لا يصرح بذلك^(١)، لكن ابن ميمون هو الذي ينطبق عليه وصف دل مديجو لأشباه الفلاسفة الذين يريدون إثبات اتفاق التوراة مع الفلسفة ويستخدمون هذه الفكرة هدفاً وموجهاً للتأويل؛ فدلالة الحائرين مليئة بمثل هذه التأويلات التي تثبت اتفاق عبارات التوراة مع بعض النظريات الأفلاطونية المحدثّة والمشائية. والواضح ن سبينوزا اتبعه في رفضه لكل هذه الأنواع من التأويلات، خاصة تأويل أشباه الفلاسفة، وذلك كما اتضح من نقد سبينوزا لابن ميمون في «رسالة في اللاهوت والسياسة». ويذهب جيفن إلى أن دل مديجو يقصد بأشباه الفلاسفة، هؤلاء اليهود الذين تلقوا تعليماً فلسفياً في جامعات شمال إيطاليا، والذين حاولوا تأويل التوراة كي تتفق مع الفلسفة، خاصة يوحنا الألماني Johanan Alemanno الذي حل محل دل مديجو باعتباره معلماً لبيكو^(٢)، والذي أول «نشيد الأنشاد» تأويلاً أفلاطونياً محدثاً في كتابه «سلام النفس»^(٣) Heshek Shelomo. وربما كان دل مديجو رافضاً للتأويل الفلسفي للتوراة قاصداً منه التأويل الأفلاطوني المحدث والذي مارسه يوحنا الألماني، ولا يعني هذا أنه يرفض التأويل المشائي لأنه هو نفسه كان مقتنعاً به. ذلك لأنه سمح بالفيلسوف الحقيقي فقط بتأويل التوراة، ومنع أشباه الفلاسفة، ومعنى هذا أن أشباه الفلاسفة عنده هم أتباع الأفلاطونية المحدثّة وأن الفلاسفة الحقيقيين هم المشائيين وحدهم. ولا شك أن دل مديجو قد ورث هذا العداء للأفلاطونية المحدثّة من ابن رشد.

٥) تبني دل مديجو لأفكار «فصل المقال» حول العلاقة بين الدين والفلسفة:

اختلف الباحثون حول نظرية دل مديجو في العلاقة بين الدين والفلسفة. فمنهم الذي تمسك بالرأي القائل إن دل مديجو يكشف في تعامله مع التوراة والديانة اليهودية عن نظرية ازدواجية الحقيقة، ومنهم ليون روث^(٤). أما فرينكل وجيفن فينفيان تبني دل مديجو لهذه النظرية. والحقيقة أن دل مديجو كان رشدياً حتى النخاع، إذ تبني نظرية ابن رشد في وحدة الحقيقة وازدواجية الخطاب المعبر عنها، تبعاً لتبنيه للتقسيم الرشدي للناس إلى عامة وخاصة،

(1) Ibid: P. 436.

(2) Ibid: P. 180.

(٣) وهو غير كتاب الفيلسوف اليهودي الليتواني سليمان ميمون الذي يحمل نفس العنوان. وسليمان ميمون هو آخر الفلاسفة الرشديين اليهود الذين ستنالهم في هذه الدراسة.

(4) Roth, Leon, "The Abscondita Sapientiae of Joseph del Medigo", *Chronicon Spinozanum*, 2 (1922), pp. 54-66.

وانقسام الخطاب بالمثل إلى خطاب للعامة (الخطابة والشعر) وخطاب للخاصة (البرهان). وقد جاء الأثر الرشدي الحقيقي في سبينوزا من هذه النظرية (نظرية ازدواجية الخطاب)، لا من نظرية ازدواجية الحقيقة، إذ انتقلت إلى سبينوزا عن طريق دل مديجو كما أثبت كل الباحثين الذين تناولوا هذه النقطة.

كان دل مديجو رشدياً خالصاً، إذ ظل يتمسك بمواقفه الرشدية أثناء نقاشاته العديدة المطولة مع تلميذه الإيطالي جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا. فعلى الرغم من أن بيكو قد تتلمذ على يد دل مديجو الذي علمه أصول الفلسفة الرشدية من ترجماته العديدة لشروح ومؤلفات ابن رشد من العبرية إلى اللاتينية، إلا أن فكر بيكو ظل يتجه دوماً نحو الأفلاطونية المحدثه والقبالة، والتي كان دل مديجو يعتبرها، إخلاصاً لرشديته وتمسكاً بنقد ابن رشد لصدورية ابن سينا وتنقيته للأرسطية مما علق بها من تأويلات أفلاطونية محدثة، فاقدة للقيمة البرهانية الحقيقية^(١).

إن النص التالي من كتاب دل مديجو «فحص الدين» هو أكثر النصوص الكاشفة عن رشديته الأصيلة، وعن تبنيه للنظرية الرشدية في العلاقة بين الفلسفة والدين، أي التمييز بينهما على أساس اختلاف خطاييهما، مع اتفاقهما في شيء واحد فقط هو النفع العملي. يقول دل مديجو: «ونحن نقول^(٢) إن أتباع الدين الذين هم على حق في آرائهم لا يشكون في أن هدف شريعة موسى هو قيادتنا في شؤوننا الإنسانية بالأعمال الصالحة كما بالآراء الصادقة، طالما كان ذلك ممكناً لكل الناس، ووفقاً كذلك لطبيعة القلة الممتازة بالنظر إلى ما يخصهم وحدهم. ولذلك وضعت شريعة موسى والأنبياء مبادئ أساسية معينة تقليداً وعن طريق الطرق الخطائية والجدلية وفق طريقة تصديق العامة، وأن هذه الشريعة حفزت القلة الممتازة للبحث في طرق التصديق المناسبة لهم [وهي الطرق البرهانية] بالنظر إلى هذه المسائل... ويتضح من ذلك... أن شريعة موسى تهدف إلى كمال كل من يدين بالدين على قدر طاقته. وبما أن العلم البرهاني مستحيل على العامة بوجه عام، وهو ممكن فقط للقلة الممتازة، فلهذا السبب فإن شريعة موسى تتطلب الشبيئين معاً^(٣)، أي التصديق بالحجج الخطائية والبرهانية. يوظف

(1) Fraenkel, Carlos: «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», P. 213.

(٢) يبدو من هذه الكلمة أن دل مديجو سوف يقول شيئاً خاصاً به يتبناه عن قناعة، وهو في الحقيقة رأي ابن رشد. لكن استخدامه لضمير الجمع «نحن» يدل على أنها تشير إلى فئة الفلاسفة التي تضمه هو وابن رشد.

(3) Geffen, David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat, pp. 393 - 394.

دل مديجو في هذا النص التمييز الرشدي بين الفلسفة والدين على أساس اختلاف خطائيهما، ويكرر فكرة ابن رشد القائلة إن الشرع دعا كل فئات الناس إلى التصديق باستخدام الطرق المناسبة لكل فئة، مع تنبيه الخواص إلى طريقة التصديق المناسبة لهم وهي البرهان. ويكاد دل مديجو في النص السابق يكرر نصوص ابن رشد في «فصل المقال»^(١)، وهذا هو السبب الذي دعا الباحثين سابقى الذكر إلى القول إن كتابه هو إعادة إنتاج لـ «فصل المقال».

ومثله مثل ابن رشد، يذهب دل مديجو إلى أن الدين يتفق مع الفلسفة في بعض العقائد البسيطة، مثل وجود الله ووحدانيته وبساطته وتنزيهه. والملاحظ في حديث دل مديجو حول هذا الموضوع أنه يؤكد على أن الدين هو الذي يتفق مع الفلسفة، لا الفلسفة مع الدين، لأن دل مديجو باعتباره رشدياً خالصاً كان يقيس الدين على العقل، ويتخذ من العقل حكماً على الدين، لا العكس. كما يتفق مع ابن رشد في أن بعد هذا الحد الأدنى من الاتفاق بين الدين والفلسفة، فإن الدين يختلف عنها في شيء أساسي. فلما كان غرض الشريعة سياسي - عملي - أخلاقي، فيمكن أن يجد الفيلسوف أشياء فيها متعارضة مع العقل، ولن يكون هناك أي سبب يجعل الفيلسوف يقبلها إلا على أساس هذا الغرض السياسي. وأبرز مثال يضربه دل مديجو على ذلك هو حديث الدين عن الملائكة باعتبارهم جند الله ووسائله في تحقيق إرادته في العالم. فالدين يتحدث عن الملائكة باعتبارها كائنات عاقلة تدرك بالحس، ولديها صفات حسية وعضوية وتتكلم مثل البشر. أما الفيلسوف فيعرف أن حديث الدين عن الملائكة هو في حقيقته إشارة إلى العقول المفارقة التي لا يمكن إدراكها بالحس ولا تتصف بأي صفات جسمية أو عضوية، فضلاً عن أنها لا تتكلم. ولأن الدين قدم الله على أنه ملك ويقدم الملائكة التي هي في حقيقتها قوى الطبيعة على أنها جنوده، فلا يجب تقديم مثل هذا التأويل للعامة، لأن هدف الدين سياسي، ويهدف في الأساس تقريب حقائق الكون للعامة بالطريقة التي يفهمونها. ولذلك تكلم النص الديني عن نظام الكون بالصورة السياسية التي يراد للمجتمع أن يدار وفقها.

ويتبع دل مديجو ابن رشد تماماً في تحذيره من التصريح بمثل هذا التأويل للجمهور، لأنه يشككهم في حافية النص الديني، ويقدم لهم هذا النص على أنه أكاذيب، ويتركهم غير قادرين على استيعاب الحقيقة الفلسفية للكون، لأنهم غير قادرين على استيعاب فكرة الله باعتباره المبدأ الأول. يقول دل مديجو: «لقد ابتعد الكثيرون الذين يتفلسفون من بين أمتنا

عن منهج التوراة وغرضها. وذلك لأنهم سعوا نحو تغيير كل المعاني الحرفية للآيات الموجودة في كل أفرع التوراة وقصصها، كما لو أنهم أرادوا أن يجعلوا كلماتها أكثر جمالاً ويؤسسوها على المعاني التي توصل إليها البرهان العلمي. وهم لم يفلحوا لا في هذا ولا في ذاك... وإنني أعتقد أن هذا ما لا يجب فعله أبداً... ومنهجي بالتالي مختلف تماماً عن منهج الكثير من متفلسفة أمتنا. فإنهم بدلوا هدف كل من التوراة والفلسفة، وخلطوا بين نوعي البحث - اللاهوتي والتأملي - كما خلطوا بين المنهج العام والمنهج الخاص؛ يقصد بالمنهج العام الخطابة والجدل المناسبين للجمهور، وبالمنهج الخاص البرهان المناسب للخاصة؛ «وهم مثل الوسطاء بين علماء اللاهوت من أهل الملة والفلاسفة»^(١). أي أنهم لم ينجحوا في أن يكونوا علماء لاهوت ولا في أن يكونوا فلاسفة، ولم ينجحوا في خدمة العقيدة كما لم ينجحوا في خدمة الفلسفة. وهؤلاء هم أهل الجدل الذين رفضهم ابن رشد وأصر على استبعادهم تماماً في نسقه الفكري، وفي المجتمع أيضاً، لأنه متأولون، خلطوا بين أنواع الخطاب ولم يفصلوا بينها. ويضرب دل مديجو مثلاً على هؤلاء بـابن ميمون، الذي يقول عنه إنه سار على طريق «المتفلسفة». ومعنى هذا أن ابن ميمون في نظر دل مديجو هو مجرد متكلم يهودي، وليس فيلسوفاً وليس فقيهاً. وفي عبارة رشدية واضحة تماماً يقول دل مديجو عن التصريح بالتأويل للعامة: «عندما نقول هذه الأشياء العميقة كما هي في حقيقتها للعامة، فنحن لا نفيدهم بل نضرهم، لأنهم لا يفهمونها»^(٢). والضرر يتمثل في تشكيكهم في إيمانهم بحرفية النص الديني، دون أن يكونوا قادرين على استيعاب المعاني البرهانية لما صرح لهم به.

٦) دل مديجو ونظرية الحقيقة المزدوجة:

يجمع كل من درس دل مديجو على أنه اعتنق نظرية الحقيقة المزدوجة^(٣). لكن يخطيء

(1) Geffen, David, *Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat*, P. 406.

(2) Ibid: P. 429.

(3) Julius Guttman: «Elia del Medigo's verhältnis zu Averroes in seinem Behinat ha-Dat», op. cit. ; Adolph Hübsch: «Elia del Medigo's Bechinat ha-dath, und Ibn Roschd's Faql ul Maqâl»; Geffen, David: «Insights into the Life and Thought of Elijah del Medigo, Based on his Published and Unpublished Works». Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 41/42 (1973-1974), pp. 69-86); Motzkin, Aryeh Leo: «Elijah Del Medigo, Averroes, and Averroism», in *Philosophy and the Jewish Tradition*. Edited by Yuhuda Halper (Leiden/ Boston: Brill, 2012), pp. 51 - 62.

جيفن عندما يذهب إلى أن الفيلسوف اليهودي الوحيد الذي تبني نظرية الحقيقة المزدوجة قبل دل مديجو هو إسحق البلاغ، وأن البلاغ قد أخذ هذه النظرية من الرشدين اللاتين المعاصرين له؛ ذلك لأن البلاغ نفسه قد أخذها من ابن رشد مباشرة، ولم يكن هو الوحيد الذي اعتنقها قبل دل مديجو، إذ قد عثرنا على آثار لهذه النظرية لدى شيم طوب بن فالاقيرا معاصر البلاغ، كما عند يوسف بن كاسبي في القرن الرابع عشر. إذا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة تتأسس في قبول ما يقوله الوحي وما يتوصل إليه العقل حتى لو كانوا في تعارض ظاهر، فإن أصول هذه النظرية رشدي لا شك في ذلك. كل الفرق أن اللاتين اعتنقوا صيغة حادة من هذه النظرية، وهي القائلة بقبول حقيقة العقل وحقيقة الإيمان حتى لو كانوا في تناقض واضح وصرح، أما الصيغة الرشدية المعتدلة والتي اعتنقها الرشديون اليهود فتنص على أن التناقض بين العقل والإيمان ظاهري وحسب، وأن تناقض النص الديني مع العقل يمكن أن يرفع بتأويل النص الديني مجازياً وعقلياً. هذه الصيغة الرشدية الأصلية التي أطلقنا عليها الصيغة المعتدلة، وهي صيغة توفيقية كما نرى، لم تكن موجودة لدى اللاتين، ولذلك قوبلت الصيغة اللاتينية لنظرية الحقيقة المزدوجة بالمقاومة والإدانة من قبل الكنيسة ورجال الدين، لأنها كانت تعني لديهم عد صدق نوايا القائل بها ومناورته من أجل تمرير آراءه المناقضة للعقيدة الدينية.

ويعدد جيفن المعاني المختلفة لنظرية الحقيقة المزدوجة، ويقول إن دل مديجو وفق هذه المعاني قد تبني تلك النظرية، لكننا نخالفه في ذلك، لأن المعنى الذي قصده دل مديجو غير حاضر في هذه المعاني الثلاثة:

١. تعني نظرية الحقيقة المزدوجة أن المرء يمكنه أن يتبنى فكرتين متناقضتين في وقت

= Josep Puig Montada: «Eliahu del Medigo, the Last Averroist», in Ben-Shamai, Hagai, and Shelomoh Pines, Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World (Proceedings of an International Workshop Held in Memory of Professor Shlomo Pines At the Institute for Advanced Studies, the Hebrew University of Jerusalem 28 February - 2 March 2005). Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, (2013), pp. 155 - 186; Fraenkel, Carlos: «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013);

واحد: فكرة دينية وفكرة فلسفية. لكن هذا تشخيص عام للنظرية ولا يعطي أي أساس لقبول المتناقضين.

٢. أن من يتبنى هذه النظرية يعرض لموقف أرسطو فقط أو أي فيلسوف آخر دون أن يكون مؤمناً بهذا الموقف.

٣. تعني هذه النظرية أن استنتاجات الفلسفة هي مجرد استنتاجات العقل البشري، القاصر والمحدود والمقيد، في حين أن حقائق الإيمان آتية من وحي فوق العقل وبالتالي فحقيقة الإيمان أعلى من الحقيقة التي يصل إليها العقل.

حكم جيفن على دل مديجو بأنه حسب هذه المعنى الثلاثة يقول بنظرية الحقيقة المزدوجة. لكن ما غفل عنه جيفن هو أن كل هذه التوصيفات تنطبق على نظرية الحقيقة المزدوجة في صيغتها اللاتينية، أي الصيغة الحادة التي تعتقد بالفعل في وجود تناقض حقيقي بين العقل والإيمان، ثم تحاول بناء على ذلك قبولها معاً. أما الصيغة المعتدلة التوفيقية التي تبناها دل مديجو وهي الصيغة الرشدية فتتص على أن التناقض بين النص الديني والعقل هو تناقض ظاهري فقط، ويزال بالتأويل. ولما كان التأويل المجازي العقلي للنص الديني غير معروف لدى اللاتين، أو على الأكثر لم يكن منتشرًا بينهم، فقد ظل النص الديني لديهم متعارضاً مع العقل، وهذا هو السبب في اعتناق الرشدية اللاتينية للصيغة الحادة من نظرية الحقيقة المزدوجة، إذ لم تكن أمامهم وسيلة للقضاء على تعارض النص مع العقل. لكن وعلى الرغم من هذا الاختلاف، إلا أن هذه النظرية سواء في صيغتها اللاتينية أو صيغتها لدى الرشدية اليهودية، كانت تقوم بوظيفة خاصة، وهي التخفي والتقية ومهادنة السلطات الدينية، وإتاحة الفرصة لحرية التفلسف بعيداً عن الاضطهاد الديني.

وإنني أرى أن نظرية الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو يجب أن تفهم في سياق رشدي، لا في سياق لاتيني كما ذهب جيفن، بمعنى فهمها في ضوء نظرية ابن رشد في «فصل المقال». فدل مديجو يذهب إلى أن لكل من الدين والفلسفة منهجته الخاصة به وحده، وكل منهما يتناول موضوعات خاصة به وحده. وإذا تناول الدين والفلسفة نفس الموضوع، فإنها يتناولانه بطريقتين مختلفتين في التفكير وفي المنهج، بحيث لا يمكن تحويل نتائج أحدهما إلى الآخر. فما يتوصل إليه الدين من حقائق لا يمكن نقله إلى الفلسفة، ولا يمكن أن يوضع موضع البرهان

الفلسفي. وحتى إذا توصلت الفلسفة إلى شيء يناقض فكرة أخرى في الدين، فإن المتدين لا يجب عليه أن يرفضها، بل يقبلها لأنها مبرهن عليها بالعقل، ويجب عليه بالمثل أن يقبل حقيقة الدين حسب الإيمان. ومن الواضح أن دل مديجو بذلك يتوجه إلى المتدين لا إلى الفيلسوف، وبالتالي فإن نظرية الحقيقة المزدوجة هي نفسها مزدوجة، أي تقوم بوظيفتين عند دل مديجو: جعل المتدين يقبل حقائق الفلسفة ولا يرفضها بسبب إيمانه، والتخفي للفيلسوف نفسه وإتاحة الحرية له في بحثه بعيداً عن تحريمات رجال الدين.

معنى الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو

في مقدمته لرسالته في العقل سنة ١٤٨١، يكرر دل مديجو نفس موقفه السابق من العلاقة بين الدين والفلسفة ويقول: «إنني لا أعتقد أن نصوص التوراة يمكن أن تُفسر بمنهج الفلسفة، ولا أن تكون [التوراة] في حاجة إلى الفلسفة. ولا أحد يعتقد عكس ذلك، وفق وجهة نظري، إلا ذلك الذي لا هو مؤمن بالتوراة ولا هو بفيلسوف... وعلاوة على ذلك، فلا يجب لأحد أن يعتقد أنني على خطأ لأنني في أعمالي الفلسفية أتعامل مع الفلسفة وفق طريقة الفلاسفة...»^(١). والواضح في هذا النص فصل دل مديجو لمنهج الدين عن منهج الفلسفة، تماماً كما فعل ابن رشد في «فصل المقال». وهو يستند إلى هذا الفصل ليبرر الاشتغال بالفلسفة، المتناقضة في نتائجها مع عقائد الدين، وهي نفس طريقة ابن رشد في تبرير النظر الفلسفي. هذا علاوة على أن دل مديجو يرفض التفسير الفلسفي للتوراة، ذلك التفسير الذي يهدف جعلها متفقة مع الفلسفة، ويشير إلى أن التوراة في غير حاجة إلى الفلسفة لأنها كاملة ومكتفية بذاتها. وهو في ذلك أكثر راديكالية من ابن ميمون، لأنه يرفض تأويل النص التوراتي ليتفق مع النظريات الفلسفية، تماماً كما فعل ابن رشد في «الفصل» و«الكشف»، إذ تعامل مع ظاهر النص القرآني وحسب. دل مديجو إذن يناصر الرأى الظاهرية الحرفية للنص الديني، إذ أن هذه القراءة هي التي تحافظ على معناه المباشر المقصود وعلى مقصود النص وهو مخاطبة العامة، أما ما يمكن استخراجه من معان باطنة بالتأويل فليس هو مقصود النص ولا مقصود واضع الشريعة، لأن النص الديني لا يخاطب الفلاسفة بل يخاطب العامة وحدها وفق مستواها الفكري؛ وسوف يتكرر هذا الموقف الرافض للتفسير الفلسفي للتوراة والاقتصار على معناه الظاهري لدى سبينوزا

(1) Paris Hebrew Mss, 968, fol. 79 a, cited in Geffen p. 82.

بعد قرنين من دل مديجو، وتحت تأثير دل مديجو نفسه الذي كان سينوزا يحتفظ بنسخة من كتابه «فحص الدين» في مكتبته. كما أن في قول دل مديجو إن من يحاول تأويل التوراة بالفلسفة لا هو بالمؤمن ولا هو بالفيلسوف، هو رفض منه للمنهج الكلامي الجدلي، وللموقف الجدلي تماماً، وهو نفس موقف ابن رشد.

وإذا كان دل مديجو يكشف في فكره عن نظرية الحقيقة المزدوجة، فإن هذه النظرية تأتي لديه في إطار رشدي تماماً. وخير دليل على صحة تحليلنا هذا أن دل مديجو يقدم نفسه لا على أنه شارح لأرسطو بل على أنه شارح لابن رشد، متبنياً نظريته في فصل المقال الديني عن المقال الفلسفي، إذ يقول: «ومثلما شرح ابن رشد عبارات أرسطو شرحاً وافياً، فإن عليّ أن أشرح عبارات ابن رشد، بما أن حكمته قد قاربت الضياع في زمننا»⁽¹⁾. إن حكمة ابن رشد التي يقصدها دل مديجو هنا تشمل كل فلسفة ابن رشد وأفكاره وأهمها منهجه في التعامل مع المسائل الفلسفية الشائكة دينياً بطريقة برهانية، مع استبعاد تناقضها مع الدين على أساس اختلاف خطاب الدين عن خطاب الفلسفة.

لكن لنا وقفة مع هذه العبارة الأخيرة وهي «بما أن حكمته قاربت على الضياع في زمننا». لقد كان دل مديجو يكتب في أواخر القرن الخامس عشر، وهو نخبنا أن فلسفة ابن رشد قد قاربت على الضياع في هذه الفترة، ويجب أن نأخذ هذه العبارة على أنها توصف حال الفكر اليهودي في عصر دل مديجو الذي شهد ضعفاً غير مسبوق للتأثير الرشدي. فكما رأينا، مثل القرنان الر الرشديين اليهودية، خاصة الرابع عشر. أما في القرن الخامس عشر فقد تعالت أصوات الاتجاهات اللاهوتية والأرثوذكسية المناهضة لابن رشد، واضمحل التوجه العقلاني السابق للفكر اليهودي، تحت معاول هدم الفكر الرشدي التي استخدمها كريسكاس وتلاميذه بالطبع. وسوف يستمر هذا التوجه المناهض للعقلانية الرشدية لدى أفرانيل وطوال القرن السادس عشر، مع استثناء إيلعازر آيلبورج. ففي مقابل كثرة الرشديين اليهود في القرن الرابع عشر، لا نجد في القرن الخامس عشر سوى دل مديجو كممثل وحيد للرشدية، وممثل واحد في القرن السادس عشر وهو آيلبورج، وممثل آخر في القرن السابع عشر هو ابن رشد. أما في الفكر اللاتيني فإن الرشدية لم تكن تضمحل مثلما كان الحال مع الفكر اليهودي في نفس

(1) Del Medigo, Commentary on De Substantia Orbis, Paris Hebrew Mss, 968, fol. 3a, cited in Geffen p. 83.

الفترة، إذ وجدت الرشدية اللاتينية ازدهاراً في عصر النهضة، مع أوغسطينو نيفو، وزيمارا، وبومبوناتي.

وفي التحليل الأخير فإن دل مديجو قد استخدم نظرية الحقيقة المزدوجة كتنقية وكأسلوب في التخفي وفي مهادنة الدين، وربما تحت تأثير الرشدية اللاتينية وتراثها في توظيف هذه النظرية وعلى رأس هذا التراث جون الجاندوني، وأوضح دليل على استخدام دل مديجو لنظرية الحقيقة المزدوجة كتنقية، قوله: «إنني لا أصادق على كل ما يقال [من الفلاسفة]، خاصة بالنظر إلى المسائل التي يمكن أن تتعارض مع التوراة المقدسة...»^(١)؛ وفي «فحص الدين» يقول: «إنني سأشن حرباً مقدسة على تعاليم الفلاسفة التي تظهر على أنها مناقضة للتوراة، على الرغم من أنني أعتقد أنه عندما تُفهم التوراة والحكمة بصورة صحيحة فلن يكون هناك أي تعارض بينهما»^(٢). في النص الأول يعلن دل مديجو أنه لا يوافق على آراء الفلاسفة المتعارضة مع الدين. وقد كان عليه أن يقول هذا بالحرف ويعلنه صراحة على العكس من نواياه، فما الذي كان عليه أن يقوله غير ذلك في هذا الشأن؟ أكان عليه أن يعلن أن حقيقة الفلسفة هي الحقيقة الوحيدة وأن عقائد الدين غير حقيقية؟ كان من المستحيل أن يصرح بذلك، وإلا خرج من الملة وصار كافراً، في حين أن هدفه الأصلي من كتابه «فحص الدين» أن يدافع عن اشتغاله بالفلسفة وخاصة فلسفة ابن رشد. لقد كان عليه أن يعلن عدم موافقته على أفكار الفلاسفة المتعارضة مع الدين حماية لنفسه من التكفير، وفي نفس الوقت يقوم بخدمة لفظية كما يقال بالإنجليزية lip service، أي يعلن التزامه بالعقائد الدينية في بداية رسالته كي يتيح لنفسه الفرصة في عرض ما يشار من نظريات الفلسفة المتعارضة بالفعل مع الدين.

أما في النص الثاني فهو يلجأ إلى أسلوب خطابي وإلى الادعاء والموارة والانتفاف بإعلان استعدادة لشن الحرب على الفلاسفة إذا كانت أفكارهم مناقضة للدين. وهو ل يشن حرباً ولم يكن ينوي ذلك، فهذه الحرب كانت دائرة بالفعل وسبق وأن شنّها كريسكاس، وسبق وأن استخدم بن جرشوم كلمة «الحرب» في عنوان كتابه «حروب الإله» كنوع من التنقية أيضاً. والدليل على أن الحرب التي أعلن أنه سوف يشنها ليست حقيقية وأن قوله هذا خطابي ودفاعي

(1) Del Medigo, On the Unity of the Intellect, Paris Hebrew Mss. 986, fol. 79 a, cited in Greffen p. 84.

(2) Del Medigo, Behinat ha-dat, 19, cited in Greffen p. 84.

بهدف التقية، هو عبارته الأخيرة في النص، والرشدية تماماً، والتي يعلن فيها اعتقاده الجازم أنه إذا ما فهمتم الدين والفلسفة على نحو دقيق وصحيح فلن يكون هناك أي تعارض بينهما؛ بمعنى أن الحرب التي سيشنها ليست حقيقية لأنه ليس هناك ما يبررها، وأن هذا التصريح بشن الحرب كان مجرد أسلوب في إتاحة الفرصة لنفسه كي يقدم أفكار الفلاسفة بحرية وبدون خوف من الاتهام بالإلحاد، مقدماً نفسه على أنه مدافع شرس واحزم عن الدين إلى درجة استعدادة لشن الحرب على الفلسفة إذا كانت مناقضة للدين. وقد كان على دل مديجو أن يفعل أن يقدم كتابه بهذا الأسلوب بسبب ما قاله هو نفسه من اضمحلال الرشدية في عصره، أي اضمحلال التفكير العقلاني وعلو الاتجاه اللاهوتي والكلامي.

خاتمة

لقد كان دل مديجو رشدياً أكثر من كل من سبقوه، وأكثر من الرشدي الشهر موسى الناربوني؛ لأن دل مديجو يرفض تأويل التوراة كي تتفق مع التصور العقلي عن الإله وقدم العالم وفناء النفوس الفردية، أما الناربوني فقد انشغل بتأويل فلسفي للتوراة كي يثبت احتواءها على تلك الأفكار الفلسفية سراً وضمناً. لكن ابن رشد أثبت قدم العالم من تفسير ظاهري للقرآن دون تأويل. وهذا الفرق هو فرق بين نصي القرآن والتوراة. النص القرآني هو الذي سمح لابن رشد بإثبات قدم العالم بظاهر الآيات وبمعناها المباشر دون تأويل، أما النص التوراتي فلم يكن يسمح بذلك، ولذلك كان على الفلاسفة اليهود تأويله فلسفياً كي يثبتوا عدم تعارضه مع الفلسفة، وأهمهم بن جرشوم الذي حاول إثبات وجود فكرة قدم المادة في التوراة، والناربوني الذي حاول إثبات قدم العالم من التوراة أيضاً. أما دل مديجو فإن الملاحظ هو عدم ميله للتأويل الفلسفي للتوراة، محافظة على الفصل والتمييز بين الدينو الفلسفة، ذلك الفصل والتمييز الذي ورثه من ابن رشد في «فصل المقال». سوف يستمر هذا الاتجاه الرافض لتأويل النص التوراتي تأويلاً فلسفياً مع سبينوزا، وتحت التأثير المباشر لدل مديجو.