٣٢
دراسات فلسفية

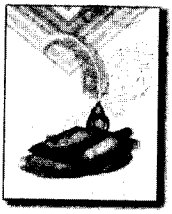
العناية الإلهية

ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي

« ابن سينا (١٠٣٧م) وموسى بن ميمون (١٢٠٤م)
وتوماس الأكويني (١٢٧٤م) أنموذجًا »

تأليف الدكتور
ثائر علي الحلاق

دار النور



مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

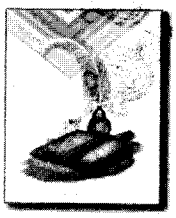
٣٢

العناية الإلهية

ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي

http://al-maktabeh.com

BJ
1401
.H35
2014



دار النوادر

المؤسس والمالك
نور الدين طالب

مؤسسة ثقافية علمية تُعنى بالتراث العربي والإسلامي والدراسات الأكاديمية والجامعية المتخصصة بالعلوم الشرعية واللغوية والإنسانية تأسست في دمشق سنة 1422هـ ـ 2002 م، وأشهرت سنة 1426هـ ـ 2006م.

سوريا ـ دمشق ـ الحلبوني:
ص.ب: 34306

00963112227001
00963112227011
00963933093783
00963933093784
00963933093785
dar.alnawader
t.daralnawader.com
f.daralnawader.com
y.daralnawader.com
i.daralnawader.com
L.daralnawader.com

E_mail: info@daralnawader.com
Website: www.daralnawader.com

جميع الحقوق محفوظة

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من المؤسسة.

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

ردمك: ٧ ـ ٠٠ ـ ٥١٧ ـ ٩٩٣٣ ـ ٩٧٨ :ISBN

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٣٢

شركات شقيقة

دار النوادر اللبنانية ـ لبنان ـ بيروت ـ ص.ب: 4462/14 ـ هاتف: 652528 ـ فاكس: 652529 (009611)
دار النوادر الكويتية ـ الكويت ـ ص.ب: 1008 ـ هاتف: 22453232 ـ فاكس: 22453323 (00965)
دار النوادر التونسية ـ تونس ـ ص.ب: 106 (أريانة) ـ هاتف: 70725546 ـ فاكس: 70725547 (00216)

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٣٢

العناية الإلهية

ومشكلة الشر في الفكر الفلسفي

«ابن سينا (١٠٣٧م)، وموسى بن ميمون (١٢٠٤م)،
وتوماس الأكويني (١٢٧٤م)، أنموذجًا»

تأليف الدكتور
ثائر علي الحلاق

دار النوادر

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ربنا:

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾.

[يونس: ٣١]

وقال ﷺ: «والخير كله في يديك والشر ليس إليك».

أخرجه مسلم في صحيحه

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدم بها المؤلف إلى جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، بإشراف أ. د. محمد السيد الجليند، وناقشها أ. د. عبد الحميد مدكور، وأ. د. عبد الفتاح فؤاد، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه، برتبة ممتاز، وذلك في ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.

الإهداء

إلى :

* **المجاهدين** الشرفاء في كل أمصار الأرض، الذين وحدهم يكتبون التاريخ، وبهم تحيا الأمة وتنتصر.

* **أبي** الذي رعى الغنم على قراريط لأهل بلده حتى ننعم بحياة حرة كريمة، سائلاً المولى ـ جل وعلا ـ أن يصلح عمله ويمد في عمره.

* ذاك القلب الرحيم ـ **أمي** ـ التي علمتني فضائل لا أجدها في كتاب، ومنحتني حباً لا أعيش بدونه، ثم ترجمته إلى دعاء متواتر، كانت بركته تغمرني خلال غربتي الطويلة، وأنا مرتحل في طلب العلم؛ فجزاها الله عني خير الجزاء.

* **جدي** الذي كفلني ـ بكرم منه وفضل ـ منذ حداثة سني حتى انتسبت إلى كلية الشريعة، راجياً الله تعالى أن يرحمه رحمة واسعة.

* **أخي** الذي تمم ما بدأه جدي فتحمل ـ على أكمل وجه وأحسنه، وبكل المحبة والرضا ـ مسؤولية رعايتي وتوجيهي حتى التحقت بالدراسات العليا.

* زوجتي ورفيقة دربي التي معها أينعت أحلامي، وأشرقت أيامي سائلاً الله تعالى أن يجعلها في الآخرين كأسماء في الأولين.

* زهرات فؤادي وفلذات كبدي (أبنائي): **ربا وأسامة وأيمن وهبة الرحمن، رجاء أن يكونوا من غرس الإسلام، ومن جند غده المأمولِ.**

❐ ❐ ❐

عملاً بقول النبي ﷺ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، فإني أتوجه بالشكر الجزيل والثناء العطر لأستاذي الدكتور محمد السيد الجليند، الذي تفضل ـ مشكوراً ـ بقبول الإشراف على هذه الرسالة، فكان ذلك شرفاً للبحث وفخراً للباحث، حيث تعلمت منه أشياء نافعة لم أجدها في الكتب، وفتح عيني على كثير من الملاحظات السديدة، وقد أكرم ـ وزملاؤه في دار العلوم ـ وفادتنا إليهم، وأحسنوا نزلنا عندهم، وبكريم أخلاقهم وسعة فضلهم وصلنا إلى ما كانت أيدينا قاصرة عنه، وبلغنا هدفنا المنشود، ويبقى كل شكر قاصراً عن الوفاء بحق السيد المشرف حيث أقال عثرتي وفرج كربتي في مواطن كثيرة، فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أتوجه بخالص الشكر والعرفان لأستاذي الفاضل الدكتور عبد الحميد مدكور، الذي تربيت على مائدة علمه، فعلمني كيف أفكر، وأخذ بيدي لكل خير، وقد كان بحثي هذا إحدى هباته الجليلة، والله أسأل أن يرفع مقامه في الدارين.

وأثلث بالشكر لأستاذي الدكتور حسن الشافعي ـ الذي تربيت على كتبه، وأتشرف الآن بالانتساب لحلقة علمه المعقودة في الأزهر الشريف ـ فقد تحمل عبء إرسال بعض مراجع البحث من الباكستان، فجزاه الله عني خير الجزاء، وتتسع دائرة الشكر لتشمل كلاً من الأساتذة الأفاضل حسن حنفي، ومحمد خليفة حسن، وأحمد زكي حماد على ما قدموه لي من عون ومساعدة.

ولا يفوتني أن أشكر القائمين على مكتبة الجامعة الأمريكية، وأخص منهم

الأستاذ علاء الدين جلال الذي أذن لي باستعارة كتب كثيرة، كما أشكر زملائي الأفاضل ـ ومنهم سامح عسل وياسر السيد أحمد، وكذا بعض الإخوة من بنغلادش المسلمة ـ الذين تكفلوا مراجعة كثير من النصوص الأجنبية، وأخيراً أشكر العاملين في مكتبتي الآباء الدومنيكان والكلية اللاهوتية على تعاونهم الكريم، وروحهم الطيبة التي قابلونا بها، راجياً الله تعالى أن يكرمهم بالإسلام.

والحمد لله في الأولى والآخرة

❐ ❐ ❐

* فقرات الكتاب المقدس: اقتصرت على الحرف **الأول والثاني** من كل كلمة، على هذا النحو:

- أرميا = أر.
- أفسس = أف.
- الأمثال = أم.
- التثنية = تث.
- الجامعة = جا.
- الحكمة = حك.
- الخروج = خر.
- الرسالة إلى العبرانيين = عب.
- الرسالة الأولى إلى أهل قورنثوس = قو١.
- الرسالة الأولى إلى تيموثاوس = تي١.
- العدد = عد.
- القضاة = قض.
- اللاويين = لا.
- أيوب = أي.

http://al-maktabeh.com

ـ تكوين = تك.

ـ حبقوق = حب.

ـ رسالة بطرس الثانية = بط٢.

ـ رسالة بولس إلى أهل رومية = رو.

ـ زكريا = زك.

ـ صموئيل الأول = صم١.

ـ صموئيل الثاني = صم٢.

ـ عاموس = عا.

ـ غلاطية = غل.

ـ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس = ١كور.

ـ لوقا = لو.

ـ متى = مت.

ـ ملاخي = مل.

ـ يشوع = يش.

ـ يعقوب = يع.

* تاسوعات أفلوطين: سنرمز **للتاسوعات** بحرف (تاء) ثم نذكر **الفصل** ثم **الفقرة** ثم **الصفحة** على التتابع، مثال ذلك: ت٣، ١، ٤، ١٩٤.

* **الخلاصة اللاهوتية**: نذكر **المجلد، فالمبحث، فالفصل، فالصفحة** على التتابع: ١/ م٣، ف٢، ص كذا.

* الخلاصة ضد **الكفار**: يذكر المجلد، **فالفصل، فالصفحة**.

* دلالة **الحائرين**: نضع **المجلد** أولاً ثم **الفصل**، **فالصفحة**.

* إن جميع الإحالات إلى المصادر اللاتينية مأخوذة من كتاب:

St. Thomas Aquinas (philosophical Texts)

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[الأحزاب: ٧٠ ـ ٧١].

إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار[1].

أما بعد:

فقد جاءت دراستنا هذه تحت عنوان: «**العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وموسى بن ميمون وتوماس الأكويني، دراسة مقارنة**»، وقد تبوأت هذه القضية مكاناً علياً في الفكر الديني والفلسفي، قديمه وحديثه، فما من ملة أو مذهب إلا وقد اجتهد أربابه في تناولها وإثارتها، ثم محاولة وضعها في مسار منطقي صحيح، ومن هنا فقد وُجِدَت حلول سخية كثيرة لمعالجة هذه القضية، تباينت بحسب تباين

---

(١) أخرجه النسائي في السنن عن جابر ﷺ، كتاب: صلاة العيدين، باب: كيف الخطبة؟.

عقائد أصحابها، وتشعب مشاربهم الفكرية، وإذا كانت الفلسفة اليونانية تعد ـ بحق ـ الأم لما تلاها لكثير من الفلسفات ـ ولا سيما في العصر الوسيط ـ إلا أن ما قالته في ذلك جاء متواضعاً لا يرقى إلى مستوى كثير من القضايا الأخرى التي عالجتها، ولعل ذلك طبعي إذا علمنا أن الجانب الميتافيزيقي فيها جانب ضعيف مفكك؛ لأنهم أسندوا للعقل وحده مهمة بنائه، فكانت نتيجة ذلك أن جاءت الميتافيزيقا عندهم مغلفة بطابع أسطوري؛ إذ استمدت أصولها من تصورات الدين الشعبي آنذاك، ومن هنا فقد تأرجحت الإلهية عندهم بين الأحادية والتعدد، فضلاً عن تأليه كثير من الكائنات كالكواكب والأفلاك والنار، ومن ثم القول بوحدة الوجود، ويكفي ـ كي نعرف حقيقة ذلك ـ أن نقف على ما قاله أفلاطون ـ وهو رئيسهم والمبرز فيهم ـ إذ يتحدث في محاوراته عن إله، وآلهة، وآلهة ثانوية . . . إلخ[1].

ومهما يكن من أمر، فإن فلسفة العصور الوسطى قد وجدت نفسها ـ وقد تشبعت بالفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص ـ مضطرة لردم الفجوة بين الإله الفلسفي ـ الذي جعله أرسطو علة غائية فحسب، تتحرك إليه الكائنات شوقاً من غير أن يلتفت إليها أو يتعقلها ـ والإله الديني المتعالي عن الكون والمسيطر عليه، من خلال عدة محاولات كانت تدور في جملتها على تأويل كلام أرسطو تأويلاً متكلفاً غايته دفع الشناعات عنه.

فقد رام **الفارابي** أن يوحد بين رأيي الحكيمين ـ أفلاطون وأرسطو ـ بطرق يأباها المنهج **العلمي** الصحيح، ولا سيما في قضية حدوث العالم، مع أن فكرة

---

(١) للوقوف على كلام أفلاطون عن الإله. انظر:

Burnet J., Greek Philosophy (Thales To Plato) London 1955, p335, 336, 337.

http://al-maktabeh.com

(حدوث شيء من لا شيء) فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية[١].

وقد بذل ابن ميمون وسعه أيضاً لبيان أن كلام أرسطو في قدم العالم ليس برهانياً، متكئاً في ذلك على حجج واهنة لا تنهض في تصديق دعواه.

أما الأكويني فقد أغرب حقاً عندما أنطق بعض نصوص أرسطو القول بالعناية الإلهية، وأن المحرك الأول يتعقل جميع من سواه، ولو سلمنا للأكويني بذلك لانهدم مذهب أرسطو وتلاشى، وإذا كان من حق هؤلاء ـ وأمثالهم ـ أن يقدموا تصوراً صحيحاً عن بعض القضايا الإلهية، فليس بالضرورة أن يكون هذا هو رأي أرسطو.

لقد حاول ابن سينا ترميم التصور الأرسطي عن المحرك الأول وتنقيحه؛ فطرح فكرة العلة الفاعلة التي تجعل من ذلك المحرك مبدأ الوجود بعد أن كان علة غائية فحسب، وكان هذه التعديل والتحوير موضع قبول ورضا عند ابن ميمون والأكويني وغيرهم من فلاسفة العصور الوسطى[٢]، ومن هنا فقد استطاع الشيخ الرئيس ـ وبفضل الدين الذي ينتمي إليه ـ أن يقدم نظرية في العناية تسمو كثيراً على ما قاله الإسكندر الأفروديسي في رسالته عن «العناية»[٣]، وما قاله غيره أيضاً من أهل اليونان.

---

(١) See Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, 1952, p58.

(٢) See Maimonides on Causality (In) Maimanides And Philosophy 'papers Presented At Sixth Jersalem Philosophyical Encoumter, May, 1985, Edited By, Shlomo Pines And Yirmiy Ahuyovel, Martinus Nizhoff Publishers boston, 1986, p162.

(٣) انظر: بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر (سوسة ـ تونس) د/ ت، ص٤٥.

وإذا كان المقام هنا لا يسمح لنا ببسط الكلام وتقليبه على وجوهه، فلا بد أن نقف على النقاط الرئيسة التالية:

أولاً ـ أهمية أشخاص الدراسة:

أ ـ ابن سينا Avicenna (٣٧٠/ ٤٢٨هـ):

١ ـ إن جوهر فلسفة ابن سينا ـ بلا ريب ـ كامنة في فلسفة الفارابي، منه أخذ وعليه عول، ولم يزد عليه تقريباً إلا بياناً وتفسيراً؛ وربما ـ إلى حد ما ـ تصدق العبارة القائلة: لولا **الأول** لم يكن **الثاني**، ولم يعترف ابن سينا بفضل أحد عليه إلا للفارابي؛ إذ لـم يفهم بعض مؤلفات أرسـطو إلا عن طريقه، فضلاً عن أن كتابه الموسوعي الضخم ـ الشفاء ـ مأخوذ كما يرى بعض المؤرخين عن «التعليم الثاني» للفارابي[١]، ورغم هذا؛ فقد نال الشيخ الرئيس من الذيوع ما لم يحظ به المعلم الثاني من قبل، ولعل سبب ذلك طريقته في التأليف والجمع التي تعتمد على السـهولة واليسر، وتبسيط ما أغلق من عبارات القدماء[٢]، كما أن شهرته في **الطب** تعد سبباً آخر لذلك، حيث لقي كتابه **«القانون»** اهتماماً عظيماً في الغرب على مدى ثلاثة قرون، بدءاً من القرن الثالـث عشر[٣]؛ وقد جعله **دانتي** بين **أبقراط وجالينوس**، وزعم **سـكليجر** (Scaliger) أن ابن سـينا قرين **جالينوس** في الطب؛ وأعلى منه كعباً في **الفلسفة**،

---

(١) انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، د/ ت، وهي نسخة مصورة عن دار المثنى (بغداد) ١/ ٦٨٣.

(٢) Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, New York, 1983, P128,129.

(٣) انظر: أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ت: إسماعيل بيطار، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط١/ ١٩٧٢، ص١٥٠.

ولا يزال أهل فارس يتداوون بما وصفه إلى أيامنا هذه[١].

أما في المجال **الفلسفي** عند المسلمين فقد أثر تأثيراً عظيماً فيمن جاء بعده وحتى عصرنا الحاضر، حيث هيئ له عدد كبير من التلاميذ **كالجوزجاني**، وحسين **الأصفهاني**، **وبهمنيار بن مرزبان**، وقد سلك مسلكه وبشَّر بمذهبه كثير من العلماء **كالطوسي والشيرازي والسهروردي**[٢]، حتى إننا لا نعدم في فلسفة من عارضه وقسا عليه في الرد ـ كأبي حامد الغزالي ـ وجود بعض ضروب التشابه والتأثر[٣]، ولعل معالجته لمشكلة الشر خير شاهد على حضور فلسفته أو بعض خطوطها العريضة في جميع المدارس والاتجاهات الفكرية كما سنرى لاحقاً، وإن امتزاج الفلسفة بالكلام في العصور المتأخرة ـ رغم ما بينهما في الأصل من تنافر واختلاف ـ يرجع سببه في المقام الأول إلى المكانة الكبيرة التي نالها ابن سينا في تاريخ الفلسفة والفكر.

٢ ـ إن تأثيره في الفلسفة الغربية اللاتينية لا يقل شأناً عن أثره في الفكر الإسلامي، فهو ـ كما يرى بعض الباحثين ـ الأب الحقيقي للفلسفة العربية في

---

(١) See Avicenna, s Influence on Medieval Scientific Tradition by A. Crombie, p93.

AVICENNA: Scientist and Philosopher Edited by G. M. Wickens, London, 1952.

ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤/ ١٣٧٧هـ، ص٢٧٢.

(٢) Before and After Avicenna: Proceeding of THE First conference of the Avicenna study Group, edited by David C. Reisman, Leiden, Boston 2003, p X, XI, XII.

(٣) انظر: للوقوف على ذلك: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف ـ مصر، ط٤، د/ ت.

أوربة[١]، ومن فضله على اللاتين أنه وجه نظرهم إلى أرسطو، وحملهم على درسه، وقد كانوا من قبل إلى أفلاطون أقرب، وبالأفلاطونية المحدثة ألصق، وقد بدأ تعرف الغرب عليه من خلال ترجمة بعض أعماله من قبل بعض علماء اليهود الذين عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية وأتقنوا لغتها، قبل أن يترجم أي مؤلف لابن رشد بما يربو على نصف قرن من الزمن تقريباً، وما تحقق من ذلك ـ رغم ضآلته ـ كان كافياً لإثارة اهتمام اللاتين وانكبابهم على نحو منقطع النظير للاستفادة من تراث الشيخ الرئيس، الذي اعتبروه تفسيراً لأعمال أرسطو التي لم تصلهم إلا بعد خمسين عاماً[٢]، ولعل الطابع الديني الذي اصطبغت به فلسفة ابن سينا ـ حيث عرضت لمسائل قد افتقرت إليها الفلسفة الأم ـ قد زكى مكانة صاحبها، وأعلى من قدرها عند اللاتين؛ إذ غدا التوفيق بين الفلسفة والدين ليس مستحيلاً، وبذلك يكون ابن سينا قد فتح الطريق أمام كثير من تلك المحاولات التي عرفتها الفلسفة في العصر الوسيط[٣].

---

(١) Yusuf, Ismail, «Ibn Sina and Europe,»: In Avicenna Commemoration Volume, Iran Society 1916, p170.

- Haren, Michael, Medieval Thought, NewYork, 1985, p156,157.

(٢) انظر: زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط١/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص٣١، و:

Crombie A., «Avicenna's» Influence on Medieval Scientific Tradition,» in AVICENNE: Scentist and Philosopher, Edited by G.M.Wickens, London, 1952, p84,85.

(٣) انظر: ما قاله E. Gilson حول ذلك في:

Reason and Revelation in the Middle Ags. New York, 1938, p38, 39.

ومن ناحية أخرى، فإن التقاء أفلاطونية ابن سينا مع أفلاطونية القديس أوغسطين ـ التي تشبع بها الناس آنذاك ـ قد ساعد كثيراً على تقبل فلسفة الأول في الغرب؛ إذ ظهرت على أنها متممة للبناء اللاهوتي الذي كان مفتقراً ـ بطبيعة الحال ـ إلى الجانب العقلي الذي يجعله أكثر تناسقاً وتماسكاً، فأدى ذلك لظهور تيار يعرف بـ «السينوية الأوغسطينية»، ثم تطور بعد ذلك ليصبح سيناوياً لاتينياً خالصاً[١]؛ حيث أخذ أنصاره بجميع نظريات ابن سينا حتى تلك التي تتعارض مع العقيدة المسيحية بعد أن أخضعوها لبعض التحوير والتعديل، فتأولوا العقول العشرة على أنها ملائكة، وخففوا أيضاً من حدة التعارض بين نظرية الفيض وفكرة الخلق كما جاءت في التصور الديني، ووحدوا من جانب آخر بين العقل الفعال وبين الله تعالى[٢]، غير أن هذا الاتجاه ـ بصورته الأخيرة ـ قد خفت صوته بظهور الرشدية اللاتينية التي نازعته أو طغت عليه.

وقد جاءت هذه الفلسفة **السينوية** ـ فضلاً عن صبغتها الدينية ـ مصحوبة بتيارات جديدة شرقية ويونانية؛ لتنير الحياة في الذهن الأوربي الفتي المتعطش للمعارف التي قد سبق إليها، فتعاطف معها لأنها ـ في ظنه ـ تحمل في طياتها من الانسجام والتوافق أكثر مما فيها من وجوه الاختلاف والتباين، ويمكننا على أي حال أن نرصد ثلاثة جوانب لأثر ابن سينا في الغرب:

الأول: يمتد لقرن من الزمن، وذلك منذ عهد الترجمات الأولى وحتى

---

(١) انظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة (ضمن أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٧) ص١٦٨.

(٢) انظر: الأكويني: الخلاصة اللاهوتية (خمسة أجزاء)، ترجمها عن اللاتينية: المطران بولس عواد، المطبعة الأدبية، ١٩٠٨م، ٢/ م٧٩، ف٤، ص٣٣٧.

http://al-maktabeh.com

ظهور **غيلوم الأوفيرني** عام (١٢٣٠م) الذي هاجم آراء ابن سينا بقسوة بالغة، ولا سيما في قضيتي: **الفيض، والعلم الإلهي**، وأظهر ما يلزم عنهما من نتائج وإشكالات.

الثاني: يبدأ من صدور المرسوم البابوي الذي سمح فيه بدراسة فلسفة أرسطو وشراحه حتى مؤلفات **ألبير الكبير**.

وأما **الثالث** فقد احتل فيه ابن سينا سنة (١٢٥٠م) مكاناً نهائياً ومحدداً في التركيب التوماسي، ثم حفظ له هذه المكانة العظمى شراح الأكويني من بعد حتى يومنا هذا، حيث لا يزال ابن سينا حياً في الغرب[١]

إن نظرية المعرفة السينوية القائمة على فكرتي: التجريد والإشراق، قد لاقت قبولاً واسعاً في المدرسة اللاتينية، وقد تولد عنها بطبيعة الحال نظرية أكثر أهمية وأعظم أثراً وهي: «نظرية الوجود»، وقد كانت ـ بلا ريب ـ ينبوعاً لأبحاث دامت قرنين من الزمن، وبفضلها كان لابن سينا حضور قوي عند معظم ميتافيزيقيي المدرسين حتى أطلق عليه عندهم لقب: فيلسوف الوجود في العصور الوسطى[٢].

وهذه النظرية تقوم على فكرة التمييز بين الماهية والوجود، التي عرفت طريقها إلى اللاتينية في وقت مبكر عند عدد من مفكريها، ثم أصبحت ـ بعدئذ ـ إحدى أسس

---

(١) جواشون: فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، ت: رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ط١/ ١٩٥٠م، ص٩١، ٩٢. وانظر في تأثيره على توماس الأكويني وأستاذه ألبرت الكبير على وجه الخصوص:

- Ahistory of Islamic Philosophy, by M.M.Sharif, 1963, vol1, P480.

(٢) Goichon, A.M., «the Philosopher of Being», in Avicenna Commemoration Volume, Iran Society 1916, p107.

الفلسفة الأكوينية[١]، وقاعدة مهمة لأحكامه المنطقية وحججه العقلية؛ إذ أشارت جميع كتبه إليها، ويكفينا كي نعلم حاجة **الأكويني** إلى ابن سينا في تكوين فكرته حولها: أنه اقتبس منه في أكثر من ثمانية عشر موضعاً في كتابه «الوجود والماهية» فقط.

وإذا كان **الأكويني** قد أخذ بعض أدلته على وجود الله تعالى كدليل الحركة مثلاً من أرسطو، فإنه مدين للشيخ الرئيس في حجتي: العلة الفاعلة، والواجب والممكن[٢]، كما أن الدليل **الإثباتي** الوجودي الذي اشتهر به القديس أنسلم **Anselm** (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م)[٣] يرجع في الحقيقة إلى الفلسفة السينوية التي آثرت ذلك البرهان الذي ينطلق من العلة لإثبات المعلول، وقدمته على جميع الأدلة الأخرى، كما أن **روجر بيكون** (١٢١٤ ـ ١٢٩٤م) حذا حذو ابن سينا في الأخذ بالملاحظة، ودراسة الطبيعة، ووضع دعائم المنهج التجريبي، ويعد كتابه السفرالأكبر Opus majus

---

(١) David Burrell: Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, in «AQUINAS» Ed, Norman Kretzmann, Cambridge 1995, p62,63.

- Avcenne et Thomas D,Aquin Les Sources Arabes De la Conception Existentielle Letre, Artur Andrzejuk, by 2,3,4.

أخذت هذه المقالة من مؤلفها أثناء محاضرة ألقاها في كلية الآداب/ جامعة القاهرة، عام ٢٠٠٣م، وقد قام بترجمتها على سبيل الإجمال: حسن حنفي.

(٢) Gilson, Etienne, the Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas Notre, Dame Indiana, 2002. p 77.

- Patrick Aspell, History of Westem Philosophy, Medieval Western Philosophy The Council for Research in Values And Philosophy, 1999, p173,174.

(٣) أنسلم: آمن كي تعقل (الإيمان الباحث عن العقل)، ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية لحسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/ ١٩٧٨م، ص١٤٥.

محاكاة لشفاء ابن سينا، الذي كان يعرفه جد المعرفة[١].

وهكذا نستطيع أن نقول ـ وباطمئنان ـ إنه ما من مفكر في القرون الوسطى إلا وبينه وبين ابن سينا رباط ونسب، وكلما تعمقت الدراسات المتخصصة في ذلك ظهر ـ بجلاء ـ أن ابن سينا لم يكن فقط منبعاً يغترفون منه بحرية تامة، وإنما هو أحد أساتذتهم ومعلميهم، كما أنه أحد الأعلام القلائل الذين اعتمد عليهم الغرب بعد أرسطو وأوغسطين في صياغة معالم فلسفته، ورغم أنه هوجم وعورض في بعض الأحيان، إلا أن أثره كان من القوة بحيث إن أحداً من النقاد يعجز عن التنبؤ بما كان يمكن أن يكون عليه الفكر الغربي في القرون الوسطى لو لم يتعرف عليه[٢].

وكما أثر ابن سينا في الفلسفة المسيحية اللاتينية فقد أثر أيضاً في الفلسفة اليهودية؛ حيث كانت آراؤه حاضرة في كتابات مفكريهم في أسبانيا، وإيطاليا، وجنوب فرنسا منذ النصف الأول من القرن الثاني عشر، واستمرت إلى إسبنوزا في

---

(١) انظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة، مرجع سابق ص١٤٤، وللوقوف على أثر ابن سينا في فلاسفة الغرب ـ ولا سيما في العصر الوسيط ـ انظر:

- Arthur Hyman, James Walsh, Philosophy in Middle Ages, Hackett Publishing Company, 1984, p234, 235,
- World Philosophers and Their Works, Ed, John K. Raulo, California, New Jersey, 2000, 139.

(٢) جواشون: مرجع سابق ص١٣٠، وكذلك:

Foster, Kenelm, «Avicenna and Western Thought in The 13th Century,» in AVICENNA: Scientist and Philosopher, edited by G. M. Wickens, London, 1952.

العصر الحديث[١]، وذلك منطقي لأن الفكر اليهودي لم يعرف أرسطو إلا عن طريق شراحه المسلمين، وكان ذلك التأثير منصباً في المقام الأول على أربع مسائل رئيسة: (الإلهيات، والفيض، والنفس، والنبوة)، وقد وجد هؤلاء المفكرون ضرورة إدخال بعض التعديلات عليها كي تتناسب مع اعتقادهم الديني[٢]، وكان موسى بن ميمون أشدهم تأثراً بابن سينا ـ بالإضافة إلى إبراهيم بن داود ـ ومع ذلك لم ينص عليه صراحة في كتاب «**الدلالة**»، وإنما ورد اسمه مرة واحدة في رسالته لتلميذه ابن **تيبون**[٣].

وبقي أن نشير إلى نقطة أخيرة هنا قبل أن نطوي الكلام عن ابن سينا، وهي أن أخذه ببعض آراء الإمامية[٤] أو انتماء والده للإسماعيلية لا يعني بالضرورة أن مذهبه وليد مذهبهم وامتداد له، ووجود بعض نقاط التشابه لا يبرر الحكم بتأثر ابن سينا

---

(١) Rosenthal, E.I.J., «Avicenna Influence on Jewish Thought» in AVICENNA: Scientist and Philosopher, edited by G.M. Wickens, London, 1952. p70.

(٢) فاجدا: الفكر اليهودي في العصر الوسيط، ت: علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، ونشراه تحت عنوان: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف (الإسكندرية)، ط١/ ١٩٧٢م، ص٢٠٠. وقد اقتبس ابن جبرول مذهب ابن سينا كاملاً في المادة والصورة، ثم أدخل عليه بعض التعديلات انظر:

- Knowles, David, the Evolution of Medieval Thought, New York, 1962, p203.

(٣) Avicenna Influence on Jewish Thought, p70.

(٤) راجع كتاب علي بن فضل الله الجيلاني: توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية، ت: محمد مصطفى حلمي، مكتبة الإيمان، د/ ت، وخصوصاً الصفحات التالية ص٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦.

بهم وأخذه عنهم، وتبقى تلك الدعوى مجازفة تحتاج إلى برهان ساطع، ولذا فما بينهما من تماثل ينبغي رده إلى مصدر ثالث، وهو الفلسفة اليونانية؛ لأنها الرحم الأصلي لكثير من الأفكار التي اعتنقتها الإسماعيلية، ولم يكن لها منها في حقيقة الأمر إلا الانتقاء والتلفيق، وأما ابن سينا وإن اجتهد في الاستقلال برأيه أحياناً أو محاولة بناء فلسفة خاصة به، فإن أرسطو سيبقى إمامه في ذلك، ومفتاحاً متعيناً لولوج فلسفته، والوقوف عليها.

ب ـ ابن ميمون Maimonides (٥٣٠ ـ ٦٠٠هـ/ ١١٣٥ ـ ١٢٠٤م):

إن نمو الفكر اليهودي كان ـ بلا شك ـ نتيجة اتصال أصحابه بالحضارة الإسلامية، وكان يتقدم بتقدمها، وحذا فلاسفة اليهود حذو أساتذتهم المسلمين بالإقبال على فلسفة أرسطو والاعتناء بها، وقد جاء ابن ميمون على رأس هذا الاتجاه، فضمن مذهبه الفكري كتابه **«الدلالة»** الذي يعد ذروة التفكير اليهودي في القرون الوسطى، ولا يزال حتى يومنا هذا المخزون الثقافي للعقلية اليهودية.

لقد شغل ابن ميمون مكانة بارزة في تاريخ اليهودية ـ ولا سيما في العصور الوسطى ـ لم يحظ بها أي مفكر آخر(١)، وهو يعد صاحب فلسفة **«متأسلمة»**(٢) ـ رغم

---

(١) Twersky, Isadore, An Introduction to the Code of Maimonids, Mishneh Torah). Yale University, 1980, P1.

وقد قيل فيه: من موسى [يعني نبي الله] إلى موسى [أي ابن ميمون] لم يأت مثل موسى، انظر:

Howard Kreisel: Moses Maimonides, p245, In" Studies in Medieval Thought, by G.G. Coulton, Toronto and New York, 1944.

(٢) Bermann L, Maimonides Disciple of AL Farabi, Israel, Oriental Society, Vol4, p15.

http://al-maktabeh.com

يهوديته التي نرجح موته عليها[١] ـ نظراً لدور الحضارة الإسلامية في صياغتها وإبراز معالمها.

ومهما يكن من أمر فقد وقف ابن ميمون على الفلسفة اليونانية من خلال شروحها وتراجمها العربية، وهو يحتفظ لأرسطو طاليس بمكانة خاصة فهو **رئيس الفلاسفة، وما قاله في جميع الوجود من فلك القمر إلى مركز الأرض صحيح بلا ريب، لا يعدل عنه إلا من لم يفهمه، أو من قد سبقت له آراء يريد مناصرتها والذب عنها.**

غير أن إعجابه المفرط بأرسطو ـ الذي يذكرنا بابن رشد من قبل، والأكويني من بعد ـ لم يمنعه من توسيع دائرته المعرفية، فاستفاد مما انتهت إليه العبقرية الإسلامية في زمانه من علوم ومعارف، ومن هؤلاء: **الفارابي، والغزالي، وابن الصائغ، وابن طفيل، وابن رشد، وثابت بن قرة، وأبو بكر الرازي، والقبيصي، وابن أفلح الإشبيلي، وفضلاً عن هؤلاء** يركز Ivry على تأثره أيضاً **بالإسماعيلية**[٢].

كما أن حسن عرضه لمذاهب المتكلمين ـ بدقائقها وجزئياتها ـ يدل دلالة قاطعة على إلمام واسع بها، وأنه درسها دراسة وافية مستفيضة، كما أنه يعد ـ من

---

(١) حيث وصف نبينا الكريم ﷺ بأنه (Madman) وتعني: المخبول والمعتوه في سياق هجومه العنيف على الإسلام في رسالته إلى أهل اليمن:

Maimonides: Epistle To Yemen, In Epistles of Maimonides Crisis and Leadership, The Jewish Publication Society of America Paperback, 1993. p100.

كما أنه بقي حتى وفاته رأس اليهود ومرجعهم في الفتوى والتشريع.

(٢) Alfred L, Islamic and Greek influnces on Maimonides philosophy" in «In» Maimanides And Philosophy, Ed, Shlomo Pines And Yirmiy Ahuyovel, Martinus Nizhoff Publishers boston, 1986, p145, 146.

جانب آخر ـ أحد مصادر توماس **الأكويني** في معرفتها والوقوف عليها[١].

ولا شك أن عمق التأثير الإسلامي يظهر بوضوح في وصيته إلى تلميذه صمويل ابن تيبون قائلاً: «أنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطو طاليس إلا عن طريق شروحه للإسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد، أما ما ذكرته عن كتابي «التفاحة» و«بيت الذهب»، فإنهما من المدونات التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل، وهما مدسوسان على الرئيس (أرسطو)، وأما ما يتصل بكتاب «الحكمة الإلهية» للرازي [أبي بكر] فليس فيه فائدة ما؛ لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً، وكذلك أقول عما كتبه إسحاق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل، لأنه أيضاً طبيب ليس غير، وما دوَّنه يوسف الصديق لم أطلع عليه، ولكن عرفت يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً، وعلى العموم ألفت نظرك إلى ألا تجهد نفسك في كتب المنطق، ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر **الفارابي**؛ لأنها **كالبر المنقى**، وبخاصة مصنفه **«مبادئ الموجودات»**، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل؛ لأن أبا نصر كان **حكيماً [و] فيلسوفاً كبيراً، ومصنفاته صحيحة للعاقل، وترشد إلى سبيل الحق من يبحث عن الحكمة**...

أما مصنفات بندقلوس، وفيثاغورث، وهرمس، وفورفوريوس، فتشتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصلح لأن يضيع الإنسان زمنه من أجلها.

ونظريات أفلاطون... في مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة، وفيها للرجل المثقف غُنية عن غيرها، وكذلك تغني مؤلفات أرسطاطاليس عما قبلها، علمه غاية

---

(١) See Fakhr AL_Din AL_Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of The World, by Muammer Iskenderoglu, LEIDEN, Boston. 2002, p130.

ما انتهت إليه المعرفة البشرية . . .

أما مؤلفات [أبو] علي بن سينا فمع اشتمالها على جودة التدقيق ودقة التمحيص ليست مثل كتب أبي نصر الفارابي، وهي من المدونات المجدية التي تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان في دقائقها»[1].

فهذا النص الجامع ـ كما ترى ـ يحمل دلالات كثيرة، ولعل أهمها ـ أو من أهمها ـ أن ابن ميمون يتكلم فيه بلهجة الواثق بعلمه، والخبير بأقوال الناس والممحص لآثارهم، فقد نصح وأرشد وحذَّر وقيم.

وإذا كان ابن ميمون لم يخف إعجابه المفرط بأقطاب الفلسفة الإسلامية الثلاثة ـ ابن رشد والفارابي وابن سينا ـ فلنا أن نتساءل ـ بعدئذ ـ عما أخذ عنهم؟ وبماذا تأثر؟

لا يشق على الناظر في مؤلفات ابن رشد وابن ميمون أن يقرر ـ بسهولة ويسر ـ أنهما قد انتهيا إلى آراء متشابهة في قضايا كثيرة كالتوفيق بين العلم والدين، ونظرية الخلق، وقضيتي العلم الإلهي والنفس البشرية، كما يتفقان في الموقف النقدي الصارم لبعض أهل الكلام؛ لتمسكهم بأدلة حجاجية خطابية لا ترقى إلى مستوى البرهان، وأن كثيراً من مبادئهم ـ في نظرهما ـ تخالف طبيعة الوجود كنظرية الذرات

---

(١) A History of Islamic Philosophy, Ed by, Seyyed Hossein Nasr, and Oliver Leaman, London and New York, 1996, Vol1, p725.

يرى بعض الباحثين أن ابن ميمون قد ذكر الغزالي في كتابه «الدلالة» غير مرة، وقد وقفت على الكتاب فلم أجد فيه ما يؤكد ذلك. انظر: محمد عبد العزيز الحبابي: موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا، ضمن ندوة نظمتها أكادمية المملكة المغربية تحت عنوان: (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، أكادير (المغرب)، ١٤٠٦هـ، ص٣٨٠، ٣٨١.

ونفي السببية الطبيعية.

كما أنه وافق ابن رشد ـ بل وسابقيه من فلاسفة الأندلس كابن باجه وابن طفيل ـ في التمييز بين طبقات مختلفة من البشر[١].

وإذا كان التشابه قائماً في فلسفتيهما، بحيث لا يسع أحداً إنكاره، فلا ينبغي لنا أن نشغل أنفسنا بفكرة اللقاء بينهما التي اختلف حولها المستشرقون بين مؤيد ومعارض[٢]؛ لأنه لا يشترط لتحقق مبدأ التأثر والتأثير أن يكون ابن ميمون تلميذاً مباشراً لابن رشد، طالما أن الوقوف على كتب هذا الأخير ممكن، بل متحقق وبشهادة ابن ميمون نفسه، ومن ناحية أخرى فإن الجو الثقافي السائد آنذاك يجعلنا نقطع بأن حجب آراء ابن رشد أو عدم رواجها وشيوعها أمر مستحيل أو يكاد، ولا سيما إذا أضفنا إلى ذلك خصوصية ابن رشد كعالم برع في فنون كثيرة، ولا أعتقد أننا نحتاج مع هذا إلى إثبات اللقاء كي نقطع بالتأثر.

أما بالنسبة للفارابي، فقد كان أثره عظيماً في ابن ميمون[٣]؛ إذ ذكره في ستة مواضع من «الدلالة» أو يزيد ـ علماً بأن ابن ميمون شحيح جداً في كشف

---

(١) انظر: ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط، ت: مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط١/ ١٩٩٩، ص٢٥٦.

(٢) انظر: رينان: ابن رشد والرشدية، ت: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة)، ١٩٥٧م، ص١٨٨.

(٣) يقول Warren Zev Harvey: كانت فلسفة ابن ميمون أقرب إلى فلسفة الفارابي من فلسفة جودا هاليفي، كما أن فلسفة توماس الأكويني كانت أقرب إلى ابن ميمون من فلسفة أوغسطين.

Harvey, Warren Zev, «A Portrait of Espinoza as A Maimonidean,» in Journal of the History of Philosophy, April 1981, Vol xix, N2. P153.

مصادره ـ يراد في معظمها نصر رأي أو فهم نص، أو كشف وهم، أما في غير «الدلالة» فإن أعظم أثر تركه الفارابي في ابن ميمون كان في رسالته: **«مقالة في صناعة المنطق»**[١] ذات الأربعة عشر فصلاً، يحذو فيها حذو المؤلفات المنطقية الإسلامية في التبويب، والسرد، والأمثلة، ويقتبس نصوصاً كثيرة للفارابي من كتابيه: «العبارة» و«إحصاء العلوم»، ولا سيما في الفصول الثلاثة: (٦، ٧، ٨)، دون إشارة إلى أصلها؛ إذ لم يذكر الفارابي إلا مرة واحدة[٢].

كما أن نظرية ابن ميمون عن النفس والأخلاق ـ التي عرضها في مقدمته لفصول الآباء ـ قد اعتمد فيها على الفارابي وغيره من الفلاسفة دون أن يصرح بذكرهم قاصداً ذلك؛ لأن كتابه هذا موجه إلى جمهور ملته، ومعرفتهم بمصادره ـ عندئذ ـ سيثير من الإشكالات أكثر مما يقدم من منافع، ولا سيما إذا كانوا من خصومهم المسلمين[٣]، ومهما يكن من أمر، فإن المكانة التي حظي بها الفارابي عند ابن ميمون قد أضرت بابن سينا فيما يبدو، حيث خلا «الدلالة» من أي إشارة

---

(١) نشرت في رسالة المشرق، الصادرة عن مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، تعريب جمال أحمد الرفاعي، المجلد (٩)، عام ٢٠٠٠م. انظر من ص١٩٢ ـ ٢١٨.

(٢) تتبع تلك المواضع المعرب السابق في مقدمته للمقالة، انظر ص١٨١ ـ ١٩١.

(٣) يقول ابن ميمون في مقدمة فصول الآباء: «إن كل ما سيرد في التفسير ليس من بنات أفكاري، وإنما كل ما سيرد هنا منتقى من أقوال حاخامات المدراش والتلمود، والبعض منتقى من مؤلفات وأقوال الفلاسفة سواء من القدماء أو المحدثين ومن مؤلفات أخرى، وأسمع الحقيقة من الذي يقولها، وقد أقتبس ـ أحياناً ـ مقولة كاملة من كتاب مشهور، ولا ضرر في هذا، ولا أفتخر بما قاله من سبقوني، واعترف بهذا، ولن أذكر من هو القائل؛ لأن هذه إطالة لا جدوى منها» الثمانية فصول للسيد الميموني باللغة العربية، تحقيق إبراهيم عناني ـ مطبعة فليكس مزراحي (مصر)، نقلاً عن جمال الرفاعي: أثر فلسفة الفارابي في مقدمة موسى بن ميمون لفصول الآباء، مجلة الدراسات الشرقية، عدد (١١) عام (١٩٩٣)، ص١١٩.

http://al-maktabeh.com

صريحة إليه، وربما يرجع ذلك إلى أن ابن سينا لم يقدم جديداً ذا بال؛ فهو ـ كما قد بات واضحاً ـ لم يقل شيئاً لم يقله الفارابي من قبل، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة لذكره أصلاً، وربما يضاف إلى ذلك أن معرفة اليهود بآراء الشيخ الرئيس ـ والتي يعد بعضها مناهضاً للدين ـ أكثر من معرفتهم بمذهب الفارابي، وبالتالي فإن ذكره سيؤجج غضب اليهود ويؤلبهم عليه.

وإذا كان ابن ميمون قد بلغ شأواً بعيداً في الفلسفة الأرسطية، بحيث قد وقف على قمتها بين فلاسفة اليهود؛ إذ إن من تقدمه منهم رغم شغفه بها، إلا أنه في ذات الوقت قد عجز عن تقديم صورة صحيحة وواضحة عنها كابن داود مثلاً إلا أنه يعد متكلماً من قبل ومن بعد، إذ إنه وضع مؤلفات عظيمة الشأن، كالسراج وتثنية التوراة، في نصرة الديانة اليهودية، بلغ فيها المنتهى من التدقيق والتحقيق وغدت مصدراً أساسياً لقوانين الشريعة اليهودية وأحكامها، ومفتاحاً لفهم التلمود، وكشف غوامضه وأسراره، حتى آل الأمر في النهاية إلى أن جماعة من اليهود كانوا يفصلون في الأحكام الشرعية وفقاً لتثنية التوراة مستغنين بذلك عن التلمود وشروحه.

وهكذا اجتمع في ابن ميمون الجانبان الديني والفلسفي، وقد عرضهما في كتابه «دلالة الحائرين» بأجزائه الثلاثة، الذي لم يصنفه للعوام والمبتدئين أو الذين لم ينظروا إلا في علوم الشريعة، وإنما قصد من تفلسف وأخذ نفسه بالكمال، وروَّض نفسه بدراسة المنطق والعلوم[1]، أو بمعنى آخر: أراد التوفيق بين الحكمة والشريعة، والمصالحة بين موسى ـ عليه السلام ـ وبين أرسطوطاليس باعتبارهما بلغا الكمال البشري المطلق، **أولهما** عن طريق الوحي، **وثانيهما** بالعقل.

---

(١) انظر: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د/ ت، ١/ ف٦، ٣٤، ٦٨.

ولكن لا تجري الأمور كما يرغب المرء دائماً، والتوفيق بين أمرين مختلفين ـ ولو من بعض الوجوه ـ إن نجح حيناً، فقد لا يستمر دائماً، فماذا صنع ابن ميمون في بعض المسائل التي لم يتحد فيها الموقفان؟

لقد اجتهد في إزالة وجوه الخلاف والتعارض ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وما عجز عنه فقد رجح فيه جانب أرسطو على حساب شريعة موسى غالباً، أو بمعنى آخر: فقد ضحى بالتوراة لأجل شكوك الفلسفة، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

١ ـ أنه سلط سيف التأويل ـ وقد خصص لذلك خمسين فصلاً في الجزء الأول من «دلالة الحائرين» ـ على جميع التشبيهات التي امتلأ بها الكتاب المقدس، وغايته من ذلك: أن يمرن العالم الديني تمريناً منطقياً عقلياً، اعتماداً على تعاليم أرسطوطاليس وفحول فلاسفة العرب، مع الاحتفاظ بما له من ملاحظات وانتقادات، وتوضيح الفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية.

وهذا التأويل الصارم ـ الذي جنح إليه ابن ميمون تحت تأثير شبهات فلسفية ـ قد نظر إليه بعض أبناء جلدته على أنه استبدال المذاهب التصورية الخالية من كل مضمون ديني منزل بالحقيقة الحية للتوراة.

٢ ـ أن مسألة قدم العالم أو حدوثه ليس عليها برهان قطعي، وأدلة كل فريق تلحقها شكوك وتردها الشبه[1]، وإذا كان أمرها كذلك فلا يجوز أن نتخذها مقدمة نبني عليها مسألة وجود الله تعالى، ثم أخذ يدافع وينافح عن مذهب أرسطو القائل بالقدم، بأن كلامه في ذلك غير برهاني، ومن ثم فبالنظر والتحقيق يؤول كلامه إلى اتفاق مع العقيدة الموسوية.

---

(١) وهذا موقف ابن طفيل من قبل في رسالته: حي بن يقظان.

٣ ـ أنه قد قصر العناية الإلهية فيما تحت فلك القمر على الإنسان فحسب؛ وجعل أساسها الكمال العقلي، لا التقوى والأعمال الصالحة، أما ما سواه من الموجودات كالحيوان والنبات فرأيه فيها رأي أرسطو، ومن ثم لم يجد بداً من حمل النصوص التي تثبت أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه، على أنها عناية نوعية لا شخصية.

٤ ـ حاول ابن ميمون جاهداً أن يقلل من عدد معجزات الكتاب المقدس؛ إرضاء للمذهب الفلسفي الذي لا يتصور اعترافه بها، ولكن **ما الفائدة من تقليلها إذا كان إلغاؤها مستحيلاً؟**

ويضاف إلى ذلك موقفه من البعث الجسماني الذي يبدو غامضاً أو مسكوتاً عنه، وكذا تصوره خلود النفس وخلاصها في ظل نظرية السعادة العقلية لأرسطو.

وإذا كان ابن ميمون قد شيد صرحه الفلسفي عن طريق تزاوج فلسفة أرسطوطاليس مع الفلسفة المشائية الإسلامية، حيث انتقى منهما ما يراه صحيحاً، ولا يهدم قواعد الشريعة، فإنه من ناحية أخرى كان مصدر إلهام كبير لمن جاء بعده من فلاسفة اليهود ـ سنعرض في ثنايا البحث لبعضها إن شاء الله تعالى ـ، وكذا فلاسفة المسيحية، ولا سيما في القرن الثالث عشر[1]؛ إذ اقتبس منه **ألبير الكبير** (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م) جزءاً كبيراً من نقده للمفكرين المسلمين، كما أخذ عنه **إيكهارت**

---

(١) Newman, Louis Israel, «Jewish Elements in Christian Philosophy» in Studies in Maimonides and ST. Thomas Aquinas. selected with an introduction and bibliography by Jacob I. Dienstag, KTAV publishing house, INC, 1975, p126.

- Jewish Philosophy, by Shlomo Pines, «in» The Encyclopedia of Philosophy, Ed, paul Edwards, New York, 1967, vol3, P269.

مفهوم التفسير القائم على العلل الطبيعية، وكذلك الحال بالنسبة لـ دنس سكوت Duns Scotus (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨م) حيث اتبعه في علاقة الدين بالعقل، واستشهد به أيضاً في بيان أن النشاط الإلهي ضروري لطبيعة الله تعالى[١].

غير أن أعظم أثر لابن ميمون كان في فلسفة توماس الأكويني فقد كان قدوته وإمامه في كثير من المسائل اللاهوتية والفلسفية، وكان يأخذ في اعتباره وجهات نظر ابن ميمون سواء اتفق معها أم لا، كما أن ابن ميمون كان أحد المسالك التي انتقلت بواسطتها آراء الفلاسفة والمتكلمين إلى توماس وجميع فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط، على أي حال فقد استقرأ أبرهمس (IAbrahams) المسائل التي قطع فيها بحصول التأثير؛ فأحصى منها تسعاً نوجزها على النحو التالي: (علاقة العقل بالوحي وحاجته له من أجل تحقق المعرفة الإلهية، الصفات الإلهية، معرفة الله تعالى، العناية الإلهية، القدرة، خلق العالم، تركيب الكون، الملائكة والنبوة، الشريعة الكتابية).

وينبغي التنبيه إلى وجود بعض الجزئيات التي خطَّأ فيها الأكويني ابن ميمون، ومنها: نفيه أن تشمل العناية الإلهية غير البشر، وكذا زعمه أن الصفات الإلهية لا تفيد شيئاً إيجابياً في الله تعالى[٢]، وقد وافقه إسحق هوسك Isaac Husik على جملة تلك المسئل مضيفاً إليها بعض أدلة وجود الله تعالى، وحرية الإرادة، ثم عقب بعد

---

(١) The Legacy of Isreal, by I. Abrahams, P277.

(٢) The Legacy of Isreal, by I. Abrahams, P268_271.

وانظر حول تأثر الأكويني بابن ميمون:

History of Islamic Philosophy, Edited By S.H. Nasr And O. Leaman, Vol,2,1996. P1001.

ذلك قائلاً: «ليس هناك أدنى شك، أنه لو لم يوجد ابن ميمون لما وجد توماس الأكويني»[١].

على أي حال يجب ألا نقف على أثر ابن ميمون عند فترة العصور الوسطى؛ إذ إنه امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة، حيث نجد له مكاناً في فلسفتي ليبنتز واسبنوزا[٢] حيث تأثر به الأخير، وأخذ عنه، وانتقده أيضاً ـ ولا سيما في رسالته عن اللاهوت والسياسة ـ من غير أن يشير إليه[٣]، وعموماً ـ كما يرى نيومان Louis Israel Newman ـ فإن كتابات ابن ميمون ـ منذ ظهوره وحتى العصور الحديثة ـ كانت عاملاً مهماً في تطور الفلسفة المسيحية في علاقتها باليهودية[٤].

ج ـ توماس الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م):

لقد حاول الأكويني ـ كما صنع ابن ميمون من قبل ـ بناء مذهب فكري يجمع

---

(١) Husik, Isaac, History of Mediaeval Jewish Philosophy. Steven Horvery, Publications Inc, New York, 2002, p306.

(٢) هناك كثير من نقاط التشابه بينهما، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: أن وجود الله عين ماهيته، وأن الله هو علة وجود الأشياء، وكذا رد الصفات إلى الذات لا أنها زائدة عليها. انظر هذه وغيرها: اسبنوزا: علم الأخلاق، ت: جلال الدين سعد، دار الجنوب للنشر (تونس)، د/ ط، ت، ص٥٧، ٦٢، ٧٤.

(٣) A history of Mediaeval Philosophy, by F.C.Copleston, P142.

وقد ذكر هارفي جميع المواضع التي تدل على تأثر إسبنوزا بابن ميمون، ولا سيما في الإلهيات والعلم الإلهي ونظرية المعرفة والشريعة انظر:

Harvey, Warren Zev, «A Portrait of Espinoza as A Maimonidean» in Journal of the History of Philosophy, April 1981, vol xix, N2. P151_172.

(٤) Newman, Louis Israel, «Jewish Elements in Christian Philosophy» in Studies in Maimonides and ST. Thomas Aquinas, ' p129.

http://al-maktabeh.com

بين الفلسفة والاعتقاد الديني، ويبدو أن إخلاصه لأرسطو جعله يتمسك بمذهبه العقلي، حتى ساد انطباع عام عند الباحثين أنهما يمثلان اتجاهاً واحداً في الفكر الفلسفي، رغم البعد التاريخي والاختلاف الديني بينهما، فأكويناس يستخدم منطق أرسطو، وكلاهما يفكر في مصطلحات: الفعل، والقوة، والمادة، والصورة، والأسباب (العلل)، وانقسام الفكر إلى نظري وعملي منتج، وكذا يأخذان ـ في الاعتبار ـ التفكير العقلاني كهدف أسمى للكفاح الإنساني، وأن الاختيار الحر أساس الفعل الأخلاقي، ويتحد رأيهما أيضاً في موقفهما من المعرفة والإدراك[١]، فقربه ـ إذن ـ من العقلية الأرسطية جعله يتخلى عن الجانب الإشراقي الصوفي الذي اصطبغت به الأوغسطينية تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، فاضطر أخيراً إلى مهاجمتها بعد أن كال لها في أول الأمر كثيراً من المدح والثناء.

على أي حال لم تكن كتب أرسطو قد ترجمت آنذاك، فاضطر توماس إلى قراءتها بعيون شراحها المسلمين، فتجمعت لديه تركة فلسفية ليست بالقليلة، ساهمت ـ وإلى درجة كبيرة ـ في بناء فلسفته، ولا سيما إذا أضفنا إلى ذلك ما استفاده من ابن ميمون ربيب الفلسفة الإسلامية، غير أن توماس لم يكن وفياً لأساتذته المسلمين؛ فادعى لنفسه كثيراً من النظريات التي عرفوها من قبل، وزعم أن تعاليم ابن رشد قد أظهرت أرسطو خصماً عنيفاً للمسيحية، فرغب أن يقف على نصوص أرسطو مباشرة وألا يكتفي بالمنقول عنه، أو بمعنى آخر: اجتهد في تخليص أرسطو من الأرسطية المنحولة عليه[٢]، فتيسر له ذلك عن طريق صديقه **غليوم مربكا** الذي

---

(١) Joseph Owens, Aristote and Aquinas in "AQUINAS" Ed, Norman Kretzmann, Cambridge, 1995, p38.

(٢) Robert W. Mulligan, : Thomas Aquinas (Providence and Predestination) Chicago, 1961, Xii.

تحمل عبء نقل جميع مؤلفات المعلم الأول، وبشرحه لأرسطو «المترجم» اقتنع بصحة ما قاله، فزادت صلته به، وغدا في نظره أقوى سلطة عقلية، ومن ثم وجد أمامه فرصة سانحة كي ينصره، ويجعل نصوصه تنطق بما نطق به الكتاب المقدس، ويؤكد تلك الأهمية أنه في خلاصته اللاهوتية التي ضمت ثلاثة آلاف فصل ما فتئ يذكر في كثير منها نصوصاً له بجوار نصوص الكتاب المقدس وكبار آباء الكنيسة، ناصراً بها مسائل العقيدة.

ولكن ما موقف الأكويني من بعض الآراء المنكرة التي انتهى إليها أرسطو، كنفي العناية والعلم الإلهي، والقول بقدم العالم؟

في الحقيقة لم يجد الأكويني بداً من تأويل كلامه في تلك المواضع - وفي مواضع أُخر لا يتسع المقام لسردها - تأويلاً يدفع به شناعة ذلك القول دون أن يخدش من جلال صاحبه ومقامه - وفي ثنايا البحث نماذج منها -.

ومهما يكن من أمر، فالمذهب التومائي لم يمت بموت صاحبه، والأكويني لم يزل حاضراً بفلسفته عند كثير من المفكرين الكاثوليك، فالمدرسة التوماوية الجديدة تعد من أهم الحركات الفلسفية في هذا العصر، ولها حضور قوي - ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى - في معظم البلاد الغربية، ويكفي أن نشير إلى أن الصحيفة (الببليوجرافية) للمدرسة تحتوي سنوياً على حوالي خمسمئة عرض لكتاب ومؤتمر، وأنه يظهر في العالم ما لا يقل عن خمس وعشرين صحيفة علمية توماوية، وأهم مراكز بحثها في العالم: «المعهد العالي للفلسفة في جامعة لوفان» البلجيكية، و«المعهد الكاثوليكي» في باريس، و«الجامعة الكاثوليكية» في ميلانو، و«معهد الأنجليكوم» في روما، و«جامعة فرايبورخ» في سويسرا، وانتشرت أخيراً وبقوة في الولايات المتحدة الأمريكية، وأما أقطابها فهم كثر نذكر منهم:

جـاردي (١٨٥٩ ـ ١٩٣١م)، وجرت (١٨٦٣ ـ ١٩٤٠م)، وجاك ماريتان (ولد ١٨٨٢م)، ومؤرخي الفلسفة في العصر الوسيط إتين جلسن (ولد ١٨٨٤م)، ومارتن جرابمان (١٨٧٥ ـ ١٩٤٩م)، وغيرهم.

على أي حال، فإن هؤلاء وأمثالهم قد نهجوا نهج أستاذهم الملائكي حيث تبنوا آراءه ونصروها في معظم القضايا الفلسفية واللاهوتية، كالوجود ـ أعني: مبدأ الفعل والقوة ـ وفلسـفة الطبيعة، والعقل، والمعرفة، والإلهيات، والأخلاق[١]، كما كان أثره عظيماً في الفكر السياسي الغربي حتى العصر الحديث[٢].

ومن المسائل التي يلتقي فيها **أشخاص الدراسة الثلاثة**: أن بعض أفكارهم كانت محل جدل عنيف، وخصومة مسرفة بلغت ذروتها باتهامهم بالزندقة والكفر، ولم تشفع لهم مكانتهم التي تبوؤوها في عدم حدوث ذلك.

فابن سينا اتهم بالزندقة في حياته ودافع عن نفسه شعراً بالفارسية[٣]، ومن ثم فقد تعرض للنقد أيضاً من معظم **الاتجاهات** الفكرية (متكلمين وفلاسـفة)، وقد وضعت مصنفات خاصة للطعن والتشغيب عليه ككتابي: **«المصارعة» و«التهافت»**، ولم يتردد صاحب الثاني في **تكفيره** في المسائل الثلاث المشهورة.

---

(١) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٦٥) عام ١٩٩٢م، ص٣٧١ وما بعدها.

(٢) St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics, by Paul Sigmund, New York, London, 1988, pxxiii, xxiv.

(٣) قائلاً: «ليس أمراً سهلاً وتافهاً نعتي بالزنديق، فلا يوجد اعتقاد بدين أكثر ثباتاً من اعتقادي، وأنا الإنسان الوحيد في العالم كله، فإذا ما كنت زنديقاً، لما كان هناك ـ إذاً ـ مسلم واحد في أي مكان آخر من هذا العالم» سيد حسين نصر: مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ت: سيف الدين القصير، دار الحوار، ط١/ ١٩٩١م، ص١٣٨.

أما ابن ميمون فلا شـك أن جرأته في معالجة بعض القضايا ـ والتي انتهت لصالح العقل ـ قد صدمت أولئـك الذين قصرت مداركهم عن معرفة تلك العلوم العقلية؛ فنظروا إليه نظرة ريب وشك، فثاروا على بعض آرائه التي قد أوردناها آنفاً، وقد فهموا من مجموعها تبعية الدين للفلسفة، وأن أرسطو قد أصبح في نظره أعلى رتبة ومقاماً من المشرع الإسرائيلي في كثير من الأمور، أو بمعنى آخر: أنه عدل عن الدين الحق لخدمة الفلسفة (الإسلامية/ اليونانية)[١]، وكانت ثمرة ذلك حرق كتبه واضطهاد أنصاره، ثم تطور الأمر إلى أن أعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسـفية قبل سن الخامسـة والعشـرين، فحرم بذلك ضمناً الاطلاع على «الدلالة» قبل ذلك العمر، ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ إذ صدرت فتاوى من بعض الحاخامات تكفر ابن ميمون وأنصاره لاشتغالهم بالفلسفة[٢].

ولم يكن الأمر أحسن حالاً بالنسبة لتوماس الأكويني؛ إذ صدرت عدة إدانات جامعية بين عامي (١٢٧٧ ـ ١٢٨٢م) كانت غايتها الأولى التصدي لانتشار الأفكار اليونانية، فحظرت المشائية الإسلامية، ثم اتسع النطاق ليشمل أفكار توماس الأكويني نفسه، وقد ساهم ذلك في نشوء تيار معاد للتوماسية، وصدرت عدة كتب للرد على أفكارها، ولعل أهمها كتاب: «تصحيح أخطاء توماس الأكويني» لمؤلفـه: **جيوم اللاماري**، وفي عام (١٢٨٢م) صدر قرار بعدم السماح بتداول كتاب: **«الخلاصة اللاهوتية»** إلا مصحوباً بكتب النقد والتصحيح التي تضافر على تأليفها كبار رجال **الكنيسة** ومعلميها[٣].

---

(١) F.C.Copleston: A History of Medieval Philosophy, p142.

(٢) يعقوب لا ندوا: تاريخ يهود مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ص٣٩٣.

(٣) ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط ص٤٦٩، ٤٧٠.

وبعد هذه النظرة الإجمالية على أهمية أشخاص الدراسة؛ نتكلم ـ إن شاء الله تعالى ـ عن النقطة الثانية في هذه المقدمة:

ثانياً ـ الدراسات السابقة المتصلة بموضوع البحث وأشخاص الدراسة:

١ ـ الدراسات العربية:

في الوقت الذي نال فيه ابن سينا قدراً معقولاً من الدراسات العلمية العربية التي تناولت جوانب متعددة من مذهبه الفكري، فإن صاحبيه ـ ابن ميمون والأكويني ـ قد حرما من ذلك تقريباً، مع أن دراستهما تعد مطلباً ضرورياً؛ لاكتمال نظرتنا عن الفلسفة الإسلامية نفسها؛ لأنهما امتداد لها، منها أخذا، وعليها عَوَّلا في بناء فلسفتيهما، كما أن طبيعة الدراسات الفلسفية عموماً تقضي بوجود هذا النوع من المقارنات؛ لنقف على أوجه التشابه والتماثل، ومقدار الأثر والتأثير، ويستثنى من ذلك ما قدمه كل من **محمود قاسم وإسرائيل ولفنسون وزينب الخضيري** في هذا المجال، فالدراسة الأولى جاءت تحت عنوان: **«نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني»**، ونال بها صاحبها درجة الدكتوراه من السوربون، واجتهد خلالها ـ وبطريقة علمية موضوعية ـ أن يرد كثيراً من النظريات التي ادعاها الأكويني لنفسه، وجعلها أنصاره أعظم إبداعاته إلى أبوتها الشرعية التي تنتهي عند ابن رشد، والرسالة هذه لا تزال في نصها الفرنسي، وقد ترجم صاحبها جزءاً منها[1]، وأرى ـ ورأيي قاصر ـ أن تعريبها دين على المؤسسات الفلسفية في عالمنا العربي والإسلامي، ولا سيما أنها قد نهضت بترجمة نصوص فلسفية كثيرة لا ترقى إليها في أهميتها ومستواها.

(١) طبعت في مكتبة الأنجلو المصرية، د/ ت.

http://al-maktabeh.com

وأما دراسة **(ولفنسون)**، فقد كانت عن **«موسى بن ميمون حياته ومصنفاته»**[١]، **وميزاتها** كثيرة: فهي أول دراسة شاملة عن ابن ميمون بالعربية، وقد أعلى من شأنها إلمام صاحبها باللغات الأوربية والعبرية، حيث تمكن من الوقوف على عدد كبير من الدراسات المتصلة بابن ميمون، وقد جاءت على أبواب **أربعة، فأولها** خاص بسيرته، وهو أعظمها أهمية، وقد عني به عناية فائقة؛ إذ يجد فيه الباحث بغيته لكثرة ما ضمنه من فوائد ومعلومات، وعرض في **ثانيها** مصنفات ابن ميمون، وقد سلك فيه سبيل الإيجاز والاختصار، وأما **الثالث** فقد كان وقفاً على فلسفة ابن ميمون، ورغم أنه أكبر أبواب الكتاب، إلا أنه أضعفها بناء؛ حيث جاء بمثابة عرض لمحتويات الدلالة، وعيبه أن **ولفنسون** اكتفى بإيراد نص ابن ميمون من غير تحليل أو مقارنة، وذلك باعترافه حيث قال: «قد نقلت في هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه «دلالة الحائرين» بعبارة الفيلسوف نفسها، ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا في مواطن قليلة جداً»، وهذا الأمر قد أبقى على بعض مواطن الغموض والتحريف وفقاً للنص نفسه ـ كما ورد في طبعة مونك ـ لذا يتمنى المؤلف أن ينقل كتاب «الدلالة» إلى العربية ليكتمل النفع به، وأخيراً خصص الكلام في الباب الرابع على الجانب الطبي عند ابن ميمون مع تحليل بعض رسائله في ذلك.

أما رسالة زينب **الخضيري** والتي جاءت تحت عنوان: **«أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»**[٢]، فهي جيدة في جملتها، ويؤخذ عليها أنها اقتصرت على معالجة ثلاث مسائل لا رابع لها عند عدد من فلاسفة اليهود والنصارى، ومنهم ابن

---

(١) نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١/ ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

(٢) حصلت بها على درجة الدكتوراه من كلية الآداب في جامعة القاهرة، ونشرت في الأنجلو المصرية، د/ ت.

ميمون والأكويني، وهي على التوالي: مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، ونظريتا الخلق والنفس البشرية، مع أنه يوجد كثير من الجوانب التي يمكن أن تكون محل دراسة ونظر تحت العنوان العام لدراستها.

أما عن الدراسات التي لها صلة مباشرة بموضوع البحث، فيمكن أن نرصد منها:

أولاً: الدراسة التي قدمها **محمد السيد الجليند** عن قضية الخير والشر عند المعتزلة والأشعرية، حيث تناول من خلالها موقف المدرستين الكلاميتين من **القضاء الأزلي والإرادة الإلهية**، وكذا موقفهما من **مشكلة الشر، مع بيان الأسس العقلية والشرعية لهذا** الموقف، ولم تقتصر الدراسة على الشر الطبيعي، حيث عالجت ـ وبتوسع أيضاً ـ **الحرية الإنسانية ومدى مسؤولية الإنسان عن فعله**، ثم التركيز على الأثر السياسي والاجتماعي للمشكلة، ولا يتسع المقام لبسط النتائج المهمة التي انتهت إليها الدراسة، وهي على أي حال قد أعفتني من التوسع في مقارنة آراء أشخاص الدراسة بمذهب المتكلمين، كما أنها من ناحية أخرى قد فتحت الباب واسعاً أمام بعض الدراسات الأخرى التي تناولت مشكلة الشر عند المتكلمين ـ ولا سيما القاضي عبد الجبار ـ والتي أزعم ـ ولست متألياً ـ أن أصحابها قد عولوا كثيراً على هذه الدراسة، وأخذوا منها دون أي إشارة لجهد صاحبها.

ثانياً: دراسة **منى أبو زيد** التي وسمتها بـ: **«الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فلسفة ابن سينا»**[1]، وكانت موضوع رسالتها للماجستير، وتقع في مئتين وخمس وأربعين صفحة، وهي في جملتها جهد طيب يحسب لها وتشكر

(١) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١/ ١٤١١هـ.

عليه، ومن ملاحظاتي عليها: أنه لا يوجد توافق بين المضمون والعنوان، إذ خلت من المقارنات إلا ما ندر وعلى استحياء شديد، ثم تجاهلت الرسالة أثر الحل السينوي لمشكلة الشر في جميع الفلسفات التفاؤلية الإسلامية وغير الإسلامية، وهو من الأهمية بمكان، كما أنها لم تعتن كثيراً بمصادره في ذلك، فضلاً عن أنها أسهبت فيما لا حاجة به، وقصرت فيما لا يستقيم البحث بدونه، ويستشعر الناظر فيها أنه ما من قضية في فلسفة ابن سينا إلا وأودعتها فيها.

ثالثاً: دراسة **عبد الحميد مدكور** عن العناية الإلهية وعلاقتها بمشكلة الشر في العالم، والتي خصص لها المبحث الثاني من كتابه: **«في الفلسفة الإسلامية: مقدمات وقضايا»**[1]، وعالج البحث المذكور ـ الذي يقع في أربع وأربعين صفحة من القطع المتوسط ـ هذه القضية في الفلسفة الإسلامية، مبيناً معنى العناية اصطلاحاً، ثم تبع ذلك الحديث عنها في القرآن الكريم، ثم عرض البحث لهذه الفكرة عند الكندي، وابن رشد، ثم تناول بعد ذلك مشكلة الشر الطبيعي في العالم، مستهلها ببيان وعورة هذه المشكلة وخطورتها؛ إذ انتهت ببعض المفكرين قديماً وحديثاً ـ الذين عجزوا عن تقديم حل مرض لها ـ إلى **الزندقة** والإلحاد، ثم ركز البحث على أصحاب المذهب **التفاؤلي**، واختير أفلاطون نموذجاً لذلك، ولم يقع الاختيار عشوائياً أو بالمصادفة؛ إذ إن معظم الفلاسفة المسلمين ـ خلا محمد بن زكريا الرازي ـ يسيرون في الاتجاه نفسه الذي حدد معالمه أفلاطون، مع زيادة توضيح وبيان يقتضيه انتماؤهم الديني، وبعد ذلك أفاض البحث في بسطها عند ابن سينا فحسب ـ وهو محق في ذلك ـ لأنه قد اكتمل عنده حل تلك المشكلة الكئود الذي نال رضا ذوي الاتجاهين الديني والفلسفي على حد سواء، وهو ما لم يتيسر لسابقيه، وهذا ما يفسر

(١) نشرة دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠م، د/ ط.

لنا تردد ـ وقد جود عالياً شيخنا الفاضل في إظهار ذلك والتنبيه عليه ـ الحل السينوي عند معظم المفكرين على تباين مشاربهم واختلاف معتقداتهم، إلى درجة قد يتساءل فيها المرء عن الجديد الذي قدمته الفلسفة بعده في عصريها الوسيط والحديث عن تلك القضية!!

وسواء قطعنا بأثر ابن سينا على ليبنتز أم لم نقطع ـ مع أن الوثائق التاريخية وشهادة مؤرخيها تقطع بالاحتمال الأول، وتزكيه أيضاً مئات المخطوطات السينوية التي زخرت بها مكتبات أوربة القديمة في القرن الثالث عشر وما بعده ـ فإن مجرد التشابه ـ ولا سيما بالنسبة لليبنتز ـ يعطي ابن سينا فضل السبق والإبداع، وبمثل هذه النتيجة ـ تقريباً ـ قد أنهى بحثه الذي حمل ـ رغم وجازته ـ في ثناياه كثيراً من المعلومات المهمة التي أفدت منها في رسم معالم بحثي، وإضاءة جوانبه.

وقد شفع أستاذنا بحثه هذا بمقالة عنوانها: **«العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر في العالم عند صدر الدين الشيرازي»**[1]، ويظهر البحث أن الشيرازي لم يقدم جديداً يذكر؛ فجميع ما قاله قد خرج من جعبة ابن سينا ومشكاته، ولا عجب في ذلك فالشيرازي من أعظم أنصار الفلسفة السينوية، التي نفخ فيها وحاول بعثها من جديد.

رابعاً: الدراسة التي وضعها **أحمد جاد** بعنوان: **(العناية الإلهية ومسألة وجود الشر في العالم بين الفلسفتين الإسلامية والمسيحية، دراسة مقارنة)**[2]، وقد نشرت ضمن كتابه: **«محاضرات في الفلسفة الإسلامية»**، الفصل **الثالث** تحديداً، ووقعت في خمس وسبعين صفحة من القطع المتوسط، بدأها بتمهيد بين فيه غرضه منها،

(١) نشر بمجلة كلية دار العلوم في عددها (٣١) الصادر عام ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٢) نشر دار الهاني، ١٤٢٢هـ.

وهو بيان الأثر الذي تركته الأفلاطونية المحدثة في حلها لمشكلة الشر على الفلسفتين الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط، ثم حرص على تناول فكرة العناية في سياقها التاريخي مبتدئاً بأول من استخدم هذا المصطلح ـ وهما اكسنوفان، وبلوتارخ ـ وانتهاء بأفلوطين، ثم تتبعها في الفلسفتين الإسلامية والنصرانية، مبيناً أوجه الاتفاق والاختلاف بين أقطابهما، ثم تطرق لدراسة الصلة بين العناية ومشكلة الشر عندهما، بعد أن استهل ذلك بدراسة مشكلة الشر في الفلسفة اليونانية، وخاصة عند أفلاطون وأفلوطين.

وقد استفدت منها ـ بلا شك ـ حيث وضعت يدي على بعض الأمور المهمة التي كنت أفتقر إليها.

٢ ـ الدراسات الأجنبية:

إذا كانت الدراسات العربية شحيحة عن ابن ميمون والأكويني، فالأمر على خلاف ذلك في اللغات الأوربية الحية، والذي يعنينا من ذلك ما يتصل اتصالاً مباشراً بموضوع الدراسة:

أولاً: حصلت على مقالتين[١] عن العناية الإلهية عند ابن ميمون خاصة الأولى لـ (Alvin Reines) بعنوان:

Maimonides Concepts of Providence and Theodicy[٢]

تقع هذه المقالة في ثلاثين صفحة تقريباً، وهي مهمة وجامعة لفكرة العناية عند ابن ميمون، وإن كان يؤخذ على مؤلفها كثرة النصوص المنقولة فيها.

---

(١) جزى الله عني الدكتور محمد عبد الدايم خير الجزاء فقد حصلت عليهما من أمريكا عن طريقه عندما كان يعمل محاضراً في الجامعة الأمريكية عام ٢٠٠٤م.

(٢) See Hebrew Union College annual, New York ـ Jerusalem, Issue, 43, 1972.

http://al-maktabeh.com

وأما الثانية فهي:

«The place of The» Doctrine of Providence according to Maimonides[1]

وعدد صفحاتها لا يربو على العشرة، والفكرة الرئيسة التي أراد مؤلفها Leo Strauss أن يصل إليها أن قضية: (العناية) عند ابن ميمون أقرب إلى السياسة منها إلى الميتافيزيقا، ودليله في ذلك: أن ابن ميمون فصلها عن القضايا اللاهوتية التي عالجها في الجزء الأول والثاني من «الدلالة»، وأخرها إلى الجزء الثالث.

ويترجح لي غير هذا، فإن صنيع ابن ميمون هذا يفسر على أنه أراد أن يضلل قارئه، ويصعب عليه الوقوف على جملة آرائه؛ لما فيها من نشوز وخروج عن المعتقدات الدينية أحياناً، ولا سيما الإسلامية منها؛ إذ كان يعيش بين ظهراني أصحابها، ويعضد وجهة نظري هذه أنه ألف **«الدلالة»** بالعربية، ولكن بحرفها العبري لكي يحجبها عن غير أبناء ملته.

وعلى أي حال فقد استفدت من كليهما في تتبع المواضع التي رجعا إليها كي أتمكن من تقديم صورة متكاملة عن مذهب ابن ميمون حولها؛ لأنه ـ كما قلت أنفاً ـ لم يجمع كلامه عن العناية أو بعض المسائل الأخرى في موضع واحد.

ثانياً: مقالة Harry Blumberg التي سماها: **«نظريات الشر في الفلسفة اليهودية الوسيطة»** Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy، وجاءت في عشرين صفحة تقريباً، عرض من خلالها فكرة الشر عند أعيان فلاسفة اليهود: **سعديا** الفيومي، **وإبراهيم** بن داود، **وموسى** بن ميمون، **وآرون** بن إيلي، **وليفي** ابن جيرسون . . . إلخ، وقد رجعت إليها في عدة مواطن من أجل الوقوف على هذه الفكرة عند المتقدمين على ابن ميمون.

---

(١) See Review of Metaphysic, vol, lvii, No, 3, Issu no, 227.

ثالثاً: أما بالنسبة **للأكويني** فقد حصلت على مقالتين تتعلقان بمشكلة الشر عنده[١]، **أولاهما** لـ Maritain . بعنوان:

Saint Thomas and The Problem of Evil[٢]

وثانيهما: مقالة **كارلس ستيل** Carlos Steel التي جاءت بعنوان:

Does Evil have a cause? Augustine, s perplextty and Thomas, s answer [٣]

وشغلت خمس عشرة صفحة.

على أي حال فقد ركز مؤلف الأولى على ما قاله الأكويني عن تلك المشكلة في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» على وجه الخصوص، ولا سيما طبيعة الشر ووجوده في الأشياء، وأما **الثانية** فتهتم بمشكلة الشر الأخلاقي، والخطيئة الأولى كما جاءتا عند أوغسطين وتوماس.

وهناك مقالة ثالثة لـ **(جريجوري ريتشبرج)** وشغلت ثلاثين صفحة تقريباً، قد خصصها لمعالجة الشر الأخلاقي عند توماس الأكويني من خلال كتابه «الشر» وعنوانها:

(Beyond Privation Moral Evil in Aquinas, s De Malo)

---

(١) تفضل مشكوراً العالم المصري الأمريكي أحمد زكي حماد ـ وهو صاحب أكبر مشروع لترجمة معاني القرآن الكريم الذي سيصدر قريباً إن شاء الله تعالى بعد عمل استمر لعقد من الزمن أو يزيد ـ بإحضارهما وغيرهما من الكتب المهمة، فضلاً عن مساعدته لي في مواطن كثيرة، فجزاه الله عني خير الجزاء.

(٢) See the Review of Metaphysics, Vol : 48. Issue : 2 Publication Year: 1994 Number: 251.

(٣) See: Marquette University Press Milwaukee, 1942.

وملخصها: أن الأكويني ينظر إلى الشر الأخلاقي برؤية جديدة تخالف نظرته للشر الطبيعي، فهو ليس حرماناً من الخير؛ إذ إن الشر الذي يرتكبه الإنسان من خلال استخدامه الخاطئ لمفهوم الحرية، ويتطلب أمراً زائداً على ما تقدمه فكرة الحرمان، فالزنا لا يحدث عند غياب الإخلاص المفترض بين المتزوجين، ولكن يحتاج أيضاً إلى فعل يخترق ذلك العهد، وذلك بالانغماس في أفعال تتعارض بشكل مباشر مع الرابطة الزوجية، والقسوة أيضاً لا تحدث فقط عند الفشل في القيام بواجبات الرحمة، ولكن عند الإيلام المتعمد خارج نطاق العدالة، وهكذا توجد الرحمة والقسوة داخل النفس متقابلتين كضدين، وليس امتلاك صفة منهما والحرمان من الأخرى.

وهناك اختلاف في تركيب الشر الأخلاقي والطبيعي؛ إذ الأول يتطلب الإرادة والتعمد دون الثاني، وكلما ازداد مقدار التعمد في تصرف أخلاقي خاطئ زاد استحقاقه للشر، وقد هاجم الأكويني بعض الرواقيين ـ من دون أن يسمي أحداً منهم ـ الذين كانوا يدافعون عن الفكرة القائلة: إنه يمكن تقليل الخطأ الأخلاقي ليصبح حرماناً صرفاً، وينتهي الأكويني إلى النتيجة التالية: أنه يمكن وصف الشر الأخلاقي بأنه حرمان بشرط أن يضاف إليه عنصر إيجابي، ويستحسن الأكويني أن يصطلح عليه اسم: الحرمان «المختلط».

وينظر إلى الخطايا التي يقترفها المرء على أنها شر من **ناحيتين**: **الأولى** تتعلق بالاضطراب الذي يحدث داخل المخطئ، **والثانية** من حيث إن الخطأ يرتكب ضد «الغير»، ومن ثم يذهب **الأكويني** إلى أنه لا يمكن أن يقصد أحد الشر لأجل الشر، وهذا يذكرنا بمثالية أفلاطون التي تربط الفعل الإنساني بالمعرفة؛ فمن يعرف الخير لا بدّ أن يفعله، ولا يفعل الشر إلا جاهل.

ومن ثم بالرغم من أهمية هذه الفكرة التي أثيرت في هذا البحث، إلا أنها ليست مقصودة في دراستنا هذه؛ لأن محلها الشر الطبيعي لا الأخلاقي.

وعلى أي حال، فإن دراستنا لتوماس الأكويني لا تكتمل إلا بالوقوف على ما كتبه عنه كل من اتين جيلسن E. Gilson أشهر التوماويين في هذا العصر، وفريدريك كبلستن F. Copleston مؤرخ الفلسفة الغربية، ففي كتاب **أولهما**:

Philosophy of ST. Thomas Aquinas[1]

جاء الحديث فيه عن مشكلة الشر فيما لا يزيد عن ست صفحات، مهد لها ببيان أن تعدد الموجودات لم يأت من طريق الصدفة والاتفاق وإنما جاء على وفق الحكمة والمشيئة؛ إذ إنها تسعى لتمثل الخيرية الإلهية على قدر استطاعتها، في حين أن الموجود الواحد لا يستطيع ذلك، ثم يميز جيلسن بين الأنواع التي يعرض لها الفساد والأخرى التي ليست كذلك، فالثانية لا تحتاج إلا إلى شخص واحد من نوعها؛ لأنها محفوظة بخلاف الأولى؛ إذ تتطلب أشخاصاً كثيرة، ومن جانب آخر فإن الموجودات قد رتبت بطريقة هرمية، فالنبات أعلى من الجماد وأدنى من الحيوان، ثم يتربع الإنسان على قمة تلك السلسلة المتصاعدة، وذلك التفاوت ضروري كي يتحقق كمال العالم، فالعين أشرف أجزاء الجسد، ولو كانت كل أجزاء الجسد عيوناً لفسد وبطل، لأنها عاجزة عن تأدية وظائف الأجزاء الأخرى.

ومن ناحية أخرى، فهذا التنوع في الوجود يلزم عنه وجود الشر، ولا يكون بذلك منافياً للكمال الإلهي، وهنا لا يخفي في نفسه صعوبة حل هذه المشكلة العويصة! ومن ثم يرى جيلسن أن حل الأكويني لها قد انطلق من القاعدة التي أرسى

---

(١) Dorset Press, New York, 1948, p156_162.

دعائمها **دونسيوس** بأن «الشر ليس له وجود»، أو بمعنى آخر: نقص معين في درجة الخير لا أي نقص؛ إذ إن عدم امتلاك الإنسان لجناح الطائر لا يعد شراً؛ لأن الجسد البشري لا يقتضي وجود ذلك، وبالمقابل فافتقار الطائر إلى يدين كالبشر لا يعد شراً أيضاً، وإذا كان الشر حرماناً فلا يتطلب فاعلاً حقيقياً، فالله تعالى ـ إذن ـ بريء منه، ولما كان لكل شيء علة، فإن علة الشر هي الخير لا الله تعالى؛ لأنه منزه عن النقص.

أما **كبلستن** فقد تكلم عن مشكلة الشر في حوالي سبع صفحات ـ في كتابه[1] «Aquinas» ـ على نحو يقترب كثيراً مما ذكرناه آنفاً عند **جيلسن**، حيث إن الشر ـ عند الأكويني ـ عدم أو حرمان من الخير، وبهذا يتبع **دونسيوس** الذي طور نظرة الأفلاطونية المحدثة للشر، ثم يعفي كبلستن نفسه من تتبع الجذور التاريخية للمسألة، ليركز ـ بعدئذ ـ على فكرتي: «العدم» و«الحرمان»، فالعمى يكون حرماناً في الرجل لا في الحجر، ومن ثم ليس لذلك العمى وجود إيجابي كقطرة الماء أو قطعة الكعك. وانعدام الخير يفهم **بمعنيين**: بطريق **العدم** وبطريق **النفي**، فرفع الخير بطريق النفي ليس شراً وإلا كان كل شيء شراً لخلوه من خير شيء آخر، فيصبح الإنسان شراً لخلوه من قوة الأسد أو جناح الطائر، وأما رفع الخير بطريق العدم كالعمى فهو الذي ندعوه شراً، وكلمة «عدم» لا تعني بالضرورة أن الشر «وهم» أو غير «حقيقي»، ووصفه بذلك لا يقلل من شأنه في العالم، ومن ثم ففي وصفه بالعدم ابتعاد عن ثنائية المانوية، فلا حاجة لافتراض إله شرير يخلق الشر، لأننا لا نحتاج مع قولنا بأنه عدم أن ننسب خلقه إلى الله، وإن نسبناه يكون بالعرض لا بالقصد الأول،

(١) Penguin Books, p148 ـ 155.

http://al-maktabeh.com

فالتأثيرات السلبية للبرغوث تجعله شراً بالنسبة لمن يتأذى به، ولكن بالنسبة لذاته فهو خير؛ لأنه موجود، وكل وجود خير، ومن هنا يستحيل أن يوجد شر مطلق لأجل شر مطلق، وإنما توجد بعض الشرور لأجل كمال الكون الذي يتطلب وجود كائنات فانية كما يتطلب كائنات ليست كذلك.

فالله إذن يسمح للشر بالوجود لأجل خيرات أعظم، ولا يفهم من هذا أن على البشر أن يستسلموا له ويكفوا عن أي فعل يقلل كميته في العالم، فنحن يجب أن نميز بين المشكلة العملية لتخفيف المعاناة، وبين مشكلته النظرية التي تنشأ في المحيط الميتافيزيقي واللاهوتي.

ثم يقرر كبلستن أخيراً أن توماس لا يريدنا أن نتبنى موقفاً سلبياً من الشر بأن نستسلم له، فكما سمح الله بوجوده فقد سمح أيضاً لجهود البشر أن تقلل منه.

ويؤخذ على هاتين الدراستين أنهما اكتفتا بعرض تقليدي مبسط، دون أي مقارنات أو تأصيل لتلك المشكلة، لا في الفلسفة المسيحية ولا في غيرها من الفلسفات الأخرى.

ثالثاً ـ منهج البحث وخطته ومصادر أشخاص الدراسة:

كنت أؤمن ـ ولا أزال ـ بأنه لا يمكن فهم أي قضية فهماً صحيحاً ومتكاملاً ما لم توضع في سياقها التاريخي، فإذا تحقق ذلك نحاول جاهدين أن نجيب عن الأسئلة التي تتعلق بها: **متى** وجدت؟ **وأين** وجدت؟ **ومن** قال بها؟ **وهل** استمرت وامتدت؟ **وما** هي أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين المصطلحات الأخرى قريبة كانت أو بعيدة؟

وكلما استطعنا أن نجيب على عدد أكبر من الأسئلة زاد وضوحها وتحددت طبيعتها ومعالمها، وهكذا فقد عولت كثيراً على المنهج **الوصفي التاريخي** الذي

يرصد الفكرتين اللتين يقوم عليهما البحث، وهما: **«العناية» و«الشر»** ويتتبعهما في الفكر الفلسفي من طاليس حتى العصور الحديثة، مع التركيز بشكل جوهري على آراء **أشخاص الدراسة**، ولا شك أن لهذا المنهج **سلبياته** وعيوبه، حيث يثقل البحث بما لا يعد مطلباً ضرورياً فيه، لكنه في حقيقة الأمر أجدى نفعاً من الاقتصار على فكرة برأسها عند شخص محدد، فتغدو حينئذ يتيمة مقطعة الأوصال والروابط.

كما لجأت إلى المنهج **المقارن**؛ قاصداً بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في القضايا التي يعرض لها البحث، وقد حاولت ـ بقدر طاقتي ـ أن أكون **موضوعياً** في هذه الدراسة، **فربأت** بنفسي عن أن أقوِّل أحداً ما لم يقل، أو أنسب إليه ما يعتقد خلافه، أو ألزمه بما لا يلتزمه، وقد رمت إذا أغلق علي فهم نص، أو أحاط به الإبهام والغموض أن أنقله بغير تصرف أو تعديل؛ كي أتيح للقارئ فرصة يشاركني فيها فهمه وسبر أغواره.

وبطبيعة الحال فإن ذلك لم يحل دون حضور **النقد** في ثنايا البحث **وتشعباته**، حيث لم أتردد في التنبيه على **نقاط الضعف والقوة**، وبيان **الأثر والتأثير** كلما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وقد جاءت الدراسة في بابين تنتهي بخاتمة، ويسبقها تمهيد على النحو التالي:

* **تمهيد عام حول مفهوم العناية الإلهية في الدين والفلسفة، يتضمن المسائل الرئيسة التالية:**

أولاً: تعريف العناية الإلهية.

ثانياً: تاريخية فكرة العناية الإلهية.

ثالثاً: العناية في الكتب المقدسة.

رابعاً: العناية الإلهية في الفكر الديني.

خامساً: المفاهيم الحديثة للعناية الإلهية.

سادساً: مشكلات وقضايا تتصل بفكرة العناية الإلهية.

* **الباب الأول: العناية الإلهية، وتناولت فيه الفصول التالية:**

- **الفصل الأول**: العناية الإلهية عند أشخاص الدراسة.
- **الفصل الثاني**: الغائية والعلم الإلهي عند أشخاص الدراسة.
- **الفصل الثالث**: الفعل الإلهي ونظام الكون (الخلق والسببية) عند أشخاص الدراسة.

* **الباب الثاني: مشكلة الشر، ويندرج فيه:**

- **تمهيد** عام حول **طبيعة** الشر، وثلاثة **فصول**:
- **الفصل الأول: مشكلة الشر عند ابن سينا.**

لقد تكلمت في بداية هذا الفصل عن موقف القرآن الكريم والسنة المشرفة من فكرة الشر، ثم عرضت لهذه المشكلة على نحو مجمل في الفكر الإسلامي، وخصوصاً عند المتكلمين، ثم جاء المبحث الأول ليشمل النقاط التالية:

(أولاً: تعريف الشر. **رابعاً: ضرورة** وجود الشر.

ثانياً: طبيعة الوجود الإلهي. **خامساً**: بيان أن الشر **كثير** وليس أكثرياً.

ثالثاً: ماهية الشر. **سادساً: الفعل الإنساني وصلته** بالشر).

أما المبحث **الثاني** فقد وقفته لبيان أثر الحل السينوي على مستوى الاتجاهات والأشخاص، فحمل النقاط الآتية:

(أولاً: الاتجاه **الفلسفي**. خامساً: الاتجاه **الصوفي**.

ثانياً: **الكلامي**. سادساً: بين ابن سينا وابن **خلدون**.

ثالثاً: **السلفي**. سابعاً: بين ابن سينا و**ليبنتز**).

رابعاً: **التفسير**.

ـ **الفصل الثاني: مشكلة الشر عند موسى بن ميمون**.

وتضمن مبحثين:

أولاً: فكرة الشر في الكتاب المقدس والفلسفة اليهودية الوسيطة.

وثانياً: موقف ابن ميمون من المشكلة، وتناولت فيه النقاط التالية:

١ ـ مقدمتان تتعلقان بالشر (طبيعة الأجسام، وحقيقة العدم).

٢ ـ أنواع الشر.

٣ ـ طبيعة الشر.

٤ ـ خيرية الله تعالى.

٥ ـ النظرة التفاؤلية.

٦ ـ مشكلة الشر بعد ابن ميمون.

ـ **الفصل الثالث: مشكلة الشر عند توماس الأكويني**.

بدأت هذا الفصل بالكلام عن المقدمات التالية: (هل المسيحية ديانة **تشاؤمية؟** الكتاب المقدس **والتفاؤل**، **خيرية الله** تعالى والشر، مشكلة الشر في الفلسفة المسيحية **قبل الأكويني**)، ثم عرضت للنقاط التالية عند الأكويني: (**تعريف** الخير والشر، **كمال الله** تعالى، **خيرية الله** تعالى، **طبيعة الشر**، **موضوع الشر**، **علة الشر**، هل **وجود الشر يتعارض** مع وجود الله تعالى؟ **علم الله** تعالى **بالشر**،

إرادة الله تعالى للشر، الفعل الإنساني والشر الأخلاقي، الخطيئة الأصلية والآثار المترتبة عليها).

وأخيراً تأتي:

* الخاتمة: وقد ضمنتها أهم نتائج البحث.

أما عن مصادر أشخاص الدراسة، فمؤلفات ابن سينا وفيرة متنوعة، وقد قيض لها من يهتم بها وينشرها، ومن ثم فلا حاجة لسردها وبيانها؛ لأنها من الذيوع والشيوع بحيث تستغني عن ذلك.

أما ابن ميمون فقد اعتمدت في الوقوف على آرائه على كتابه: «دلالة الحائرين» بأجزائه الثلاثة، الذي أودع فيه خلاصة أفكاره الفلسفية واللاهوتية، كما رجعت إلى نصوصه المهمة ـ في شرحه على المشنا وتثنية التوراة ـ التي جمعها قابلان Aryeh Kaplan في كتابه: «مبادئ الإيمان عند ابن ميمون»:

Maimonides, Principles (The Fundamentals of Jewish Faith)[1]

واستفدت أيضاً من بعض الدراسات الأجنبية التي كتبت عن ابن ميمون.

أما ما يتصل بتوماس الأكويني فقد اعتمدت على أشهر كتبه؛ أعني: المجموعتين اللاهوتية والفلسفية، وقد اضطلع المطران بولس عواد بنقل الأولى إلى العربية، فنشر المجلدات الخمسة بعنوان: «الخلاصة اللاهوتية»، وقام المطران نعمة الله أبو كرم بنقل المجموعة الفلسفية بعنوان: «مجموعة الردود على الخوارج» إلى العربية، إلا أنه لم ينشر منها إلا المقالة الأولى التي تبحث في الله تعالى (وجوده وصفاته)، كما استفدت أيضاً ـ ولكن بدرجة أقل ـ من عدد من كتبه الأخرى

(١) Jerusalem, 1984.

http://al-maktabeh.com

المترجمة إلى الإنكليزية (انظرها في ثبت المراجع)، كما رجعت إلى نصوص مهمة قد جمعها Thomas Gilby في كتاب:

St. Thomas Aquinas (Philosophy Texts)[١]

فضلاً عن بعض الدراسات الأجنبية المتخصصة عنه.

هذا ما رمت تحريره في هذه المقدمة، والله تعالى من وراء القصد.

❐ ❐ ❐

(١) Oxford University, Press, 1982.

تمهيد عام

حول مفهوم العناية الإلهية في الدين والفلسفة

أولاً ـ تعريفها:

يراد بالعناية **في اللغة العربية**: الاهتمام بالشيء وحفظه والقيام بأمره[1]، بينما يدل الأصل الاشتقاقي لكلمة Providence في الإنكليزية على معاني التبصر والبصيرة، غير أن الاستخدام **الفعلي** لها يدور حول معنى الحيطة أو الاحتياط للمستقبل[2].

أما **«العناية» في الدين والفلسفة** فلها مدلول يتصل بفكرة وجود إله لهذا الكون، ومن ثم يمكن استخلاص عدة **معان** من هذا المدلول، منها:

تحقيق **الغرض** الإلهي من خلال اهتمام الله الدائم بمخلوقاته، وتدبيره لأمورهم، ومراقبته لهم؛ وكذا **توجيه** الأفراد لأمور معينة، بما في ذلك تنظيم حياتهم لما فيه خيرهم وصلاحهم[3]، وعلى هذا: فحقيقة العناية الإلهية ـ إذن ـ هي ما يظهر

---

(١) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١/ ٢٠٠١م، ٣/ ١٣٦. والزركشي: النكت على مقدمة ابن الصلاح، حيث نقل أقوال جمهرة علماء اللغة في ذلك، نشرة مكتبة أضواء السلف، تحقيق زين العابدين محمد بلا فريج، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ١/ ٢١، ٢٢، ٢٣.

(٢) «Providence» in Encyclopedia of Religion and Ethics, Edited by James Hastings. New York, 1937, X, p415.

(٣) «Providence» in Encyclopedic Judaica. Keter Publishing House _ Jerusalem, 1972, Vol13 p1279.

_ The Encyclopedia of Philosophy, by Paul Edwards, vol 7, p509.

من أفعال الله تعالى التي يتجلى فيها **لطفه** بالكون وتدبيره له، وكذا فعل ما هو **أنفع** لمخلوقاته، وبعبارة أخرى: علاقة الله بالعالم وفقاً لعلمه وإرادته وخطته في **خلاص** الكون، وقيادة العالم إلى نهايته المرسومة بواسطة **التدبير الإلهي**[١].

وهذا ـ بطبيعة الحال ـ يتضمن نفي **الصدفة والاتفاق** في الكون[٢]، وأن الكائنات جميعاً لا يمكن أن تستقل **بذاتها**، ومن هنا **فإنكار العناية** ـ كما يرى Farmer ـ **إنكار لكل الأديان**[٣].

ثانياً ـ تاريخية فكرة العناية الإلهية:

وجد أول استخدام لهذه **المصطلح** عند **أكسنوفان** Xenophon (ولد ٥٧٦ق.م) **وبلوتارخ** Plutarch (ت؟)؛ حيث استعملا تلك الكلمة على نحوٍ مطلقٍ للتعبير عن العناية **اليقظة** التي توليها آلهة معبد «دلفي» للبشر، والإغريق ـ عموماً ـ قد استخدموا الكلمة الموازية عندهم لمصطلح العناية في أدبهم الكلاسيكي، دون أي قيد لتشير إلى التدبر والاحتياط للمستقبل، سواءٌ أكان ذلك على المستوى البشري أم الإلهي[٤].

---

(١) See Rahmer, K., Encyclopedia Of the Theology, p1313.

وعرفها لالاند بقوله: «فعل يمارسه الله على العالم، بوصفه إرادة تقود كل الأحداث إلى غايات» موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط١/ ١٩٩٦م، ٢/ ١٠٦٤.

(٢) Charper's Bible Dictionary, edited by Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1817. p832.

(٣) See The World and God: A Study of Preyer, Providence, Miracle in Christian Experience, London (1935)., p92.

(٤) Encyclopedia of Religion and Ethics, X, p415.

أما في الكتب المقدسة، فبالرغم من أن معاني العناية ـ التي وردت سابقاً ـ متضمنة في أجزاء كثيرة من العهد القديم، إلا أن أول ظهور لهذا المصطلح جاء في الأدب اليهودي في موضعين من سفر الحكمة تحت تأثيرات هيلينية[١]، **الأول**: «عنايتك أيها الآب تهدي المركب وسط الأمواج»[٢]، والموضع **الثاني**: (كانوا أسرى ليل طويل من الظلام، محبوسين في بيوتهم، منفيين عن عنايتك الأبدية)[٣].

ثالثاً ـ فكرة العناية في الكتب المقدسة:

نتناولها ـ بإذنه تعالى ـ في العهدين (القديم والجديد)، وكتب (الأبوكريفا)، ثم التلمود، وأخيراً في القرآن الكريم.

١ ـ فكرة «العناية» في العهدين القديم والجديد:

تعتبر (عناية) الله تعالى بالعالم و(سيطرته) عليه عقيدة جوهرية في الكتاب المقدس، والمصطلح العبري المعبر عن هذا الفعل الإلهي (هوهاشجاه) وهو مشتق من المزمور: «من السماوات نظر الرب رأى جميع بني البشر، من مكان سكناه تطلع إلى جميع سكان الأرض»[٤]، والعناية ـ كما يصورها الكتاب المقدس ـ بعهديه القديم والجديد ـ تشمل كل شيء، ولا سيما الإنسان؛ إذ يمده الله تعالى بأسباب الوجود، ويسمع تضرعه، ويحفظه من كل سوء: «الرب صالح للكل ومراحمه على

---

(١) Cohen, Arthur and Floher, Paul, Contemporary Jewish Religious Thought. p735.

(٢) سفر الحكمة ١٤: ٣.

(٣) السابق ١٧: ٢ وانظر:

- Heidt, W.G., «Providence of God,» in the New Catholic Encyclopedia, art «Providence of God» W. G. Heidt in vol XI, p916.

(٤) ٣٣: ١٣. انظر: Sherbok, Dan Cohn, The Jewish Faith, 1993. p58.

http://al-maktabeh.com

كل أعماله . . . الرب عاضد كل الساقطين ومقوم كل المنحنين، أعين الكل إياك ترتجي، وأنت تعطيهم طعامهم في حينه، تفتح يدك فتشبع كل حي رضا، الرب بار في كل طرقه، ورحيم في كل أعماله، الرب قريب لكل الذين يدعونه . . . بالحق، يعمل رضا خائفيه ويسمع تضرعهم فيخلصهم، يحفظ الرب كل محبيه ويهلك جميع الأشرار»[١].

وهذه العناية لا يفوتها شيء مهما قلت قيمته أو صغر شأنه، فطيور السماء ترزق من غير حول منها ولا قوة: «انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن، وأبوكم السماوي يقوتها، ألستم أنتم بالحري أفضل منها، ومن منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة؟ . . . تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو؟ لا تتعب ولا تغزل . . . فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التنور يلبسه الله هكذا أليس بالحري جداً أن يلبسكم أنتم يا قليلي الإيمان»[٢].

وإذا كانت عناية الله تعالى لا تغفل عن عصفور واحد، فحري ببني البشر أن يطمئنوا وينزعوا ما في صدورهم من خوف وفزع، تاركين أمورهم لخالقهم؛ لأنهم أفضل الكائنات عنده: (أليست خمسة عصافير تباع بفلسين، وواحد منها ليس منسياً أمام الله، بل شعور رؤوسكم جميعها محصاة، فلا تخافوا، أنتم أفضل من عصافير كثيرة)[٣].

وهكذا فالعناية تقوم على أساس سيادة الله تعالى المطلقة على جميع الأشياء؛

---

(١) مز ١٤٥/ ٩ ـ ١٧.

(٢) مت ٦/ ٢٦ ـ ٣٠.

(٣) لو ١٢/ ٦، ٧، وانظر أيضاً: مت ١٠/ ٢٩ ـ ٣١.

وحفظه لها، ولما يصدر عنها من أفعال بمقتضى إرادته «الصالحة المرضية الكاملة»[١] التي تنسجم مع صفاته، والله تعالى هو الفاعل على الحقيقة، وغيره لا حول له ولا قوة: «ليس الغارس بشيء ولا الساقي، بل الله الذي ينمي»[٢]، وهكذا فإن العالم يسير لحظة بلحظة؛ لأن المسيح «حامل كل الأشياء بكلمة قدرته»[٣] وفيه «يقوم الكل»[٤]، وهو مالك الجنس البشري، وحاكم عليه: أمماً: «ملك الله على الأمم»[٥] وأفراداً: «الرب يميت ويحي، يهبط إلى الهاوية، ويصعد... يفقر ويغني، يضع ويرفع، يقيم المسكين من التراب، يرفع الفقير من المزبلة للجلوس مع الشرفاء، ويملكهم كرسي المجد... أرجل أتقيائه يحرس، والأشرار في الظلام يصمتون»[٦]، حتى أعمال الإنسان الصادرة عن حريته واختياره، وهذه العناية ليست استمراراً لعملية الخلق، ولكنها حفظ الله تعالى لما خلق، وتوجيه الخليقة توجيهاً منظماً، بعد أن أتم صنعتها بحكمته: «ما أعظم أعمالك يا رب؟ لقد صنعت جميعها بالحكمة»[٧]، وأحكم تنظيمها، ووضعها في مكانها الصحيح: «رتبت كل شيء بمقدار، وعدد، ووزن»[٨].

والعناية في الكتاب المقدس على **نوعين**:

---

(١) رو ١٢/ ٢.

(٢) ١كور ٣/ ٧.

(٣) عب ١/ ٣.

(٤) كو ١/ ١٧.

(٥) مز ٤٧/ ٨.

(٦) ١صم ٢/ ٦ ـ ٩.

(٧) مز ١٠٣/ ٢٤.

(٨) حك ١١/ ٢١.

عامة: تشمل الكون والجنس البشري، وقد جاء في سفر أرميا تأكيد شمولها جميع الأشخاص: «عرفت يا رب أنه ليس للإنسان طريقه، ليس لإنسان يمشي أن يهدي خطواته»(١).

وخاصة: يقصرها العهد القديم على بني إسرائيل، وأعظم صورها التي تتجلى فيها خلاص الإسرائيليين من عبودية المصريين، وقيادتهم إلى أرض الميعاد، ثم استمرار بقائهم إلى الأبد(٢)، وفي النهاية تحقيق خلاصهم الأبدي(٣)، وكذا اختيارهم وتفضيلهم على شعوب الأرض: «إياكم عرفت من جميع قبائل الأرض»(٤)، و«لقد اختارك الرب لكي تكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب على وجه الأرض»(٥).

وامتداداً لهذه الرؤية فقد أضحت النبوة وقفاً على اليهود من دون الناس؛ لتأكيد خصوصيتهم واختيارهم(٦)، ولقد حاول الأنبياء في فترة النبوة الكلاسيكية

---

(١) ١٠: ٢٣.

(٢) جاء في سفر ابن سيراخ [٣٧: ٢٥]: «إن حياة الإنسان تعد بالأيام؛ أما حياة إسرائيل فإنها لا تعد ولا تحصى»، وورد أيضاً في المدراش: «ممالك تقوم، وممالك تتلاشى، لكن إسرائيل باق إلى الأبد» انظر ـ هـ. هرتس: في الفكر اليهودي، نقله للعربية ألفريد بلور، دار مجلتي (القاهرة) بدون تاريخ، ص٦٤.

(٣) Sherbok, Dan Cohn, The Jewish Faith, 1993. p58.

(٤) عا ٣/ ٢، وانظر: رو ١١/ ٢٦.

(٥) تث ١٤/ ٢.

(٦) انظر: محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، (طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامي منها)، نشرة مركز الدراسات الشرقية، ص٧٦.

- Kaplan, the Greater Judaism in The Making. New York, 1960, p34.

أن يتجاوزوا صفة القومية التي اصطبغت بها الديانة إلى فكرة عالمية الرسالة، إلا أنهم لم ينجحوا في ذلك، فأسفارهم تضم الاتجاهين معاً[١].

على أي حال، يقدم لنا العهد القديم نظرتين متباينتين عن مفهوم الاختيار هذا، **فالأولى**: ترى أن الاختيار لا يعني أفضلية بني إسرائيل على غيرهم من الأمم والشعوب، وإنما هو اختيار ديني بحت لا يتحقق لهم إلا من خلال عهد قطعه الله تعالى معهم في مقابل اتباع وصاياه وتنفيذ أحكامه: «فالآن إن سمعتم لصوتي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب»[٢].

بينما تشير **الثانية** إلى أن إسرائيل استحقت ذلك لخصوصيتها وأفضليتها على الأمم، فالعهد الإلهي معها أبدي لا ينقض وإن أخطأت وعصت، وعلى أساسه سيحفظها الرب من كل سوء، وينجيها من كل تجربة إلى أن يصل بها إلى ملكوت السلام[٣].

فهذا الاختيار ـ بهذه الرواية ـ يبدأ بزمن إبراهيم أبي العبريين، ويتجاهل من تقدمه من الأنبياء، فضلاً عن أن هناك رواية أخرى تقف به عند موسى عليه السلام[٤]،

---

(١) ففي الوقت الذي يؤكد فيه عاموس عالمية الإله: «ألم أصعد إسرائيل من أرض مصر، والفلسطينيين من كفتور، والآراميين من قير؟» [عا: ٩/ ٧]، يذكر في موضع آخر من سفره خصوصية بني إسرائيل: «إياكم فقط، عرفت من جميع قبائل الأرض» [٣/ ٢].

(٢) خر ٥: ١٩، وانظر: محمد خليفة حسن: مرجع سابق ص٢٢، وأحمد هويدي: فكرة العهد (نشأتها وتطورها) في الديانة اليهودية من خلال العهد القديم، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغات الشرقية، ص١٤١.

(٣) انظر: زك ١٤/ ١ ـ ٢١، عا ٩/ ١١ ـ ٥.

(٤) انظر: هويدي: فكرة العهد ص١٤٠، وياسر السيد أحمد: قضية الشعب المختار في اليهودية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ٢٠٠٤م، ص٧.

وبمقتضى ذلك يصبح الإله خاصاً ببني إسرائيل، وقد وجدت عدة مفاهيم ومصطلحات تدل على ذلك **كالشعب المختار**[١]، **والشعب المقدس**[٢]، **والشعب الخاص**[٣]، **وميراث الرب**[٤]، **والشعب الأبدي**[٥] **حتى إن مفهوم الخلاص أصبح ـ بعد أن كان مرتبطاً بالتوبة والإنابة ـ يتحقق عن طريق الشعب**[٦].

وقد جاء الاختيار ـ كما ترى اليهودية ـ وفق قصد إلهي محكم، لا تسلسل إرثي من الآباء إلى الأبناء، وذلك حتى يمكنهم تفسير استحقاق إسحاق للبركة والعهد ـ في زعمهم ـ دون إسماعيل، الذي هو أولى بهما من أخيه لبكوريته التي هي شرط أساسي في الإرث آنذاك[٧].

والقول بتركز الغرض الإلهي في شعب واحد، يعد من جوانب الضعف البارزة

---

(١) انظر: المسيري: موسوعة اليهود واليهودية، دار الشروق (القاهرة)، ط١/ ١٩٩٠، ٥/ ٧٢.

(٢) جاء في اللاويين: «تكونون قديسين، لأني قدوس أنا الرب» ٢٠/ ٢٦.

(٣) «ولقد اختارك الرب لكي تكون له شعباً خاصاً» تث ١٤/ ٢.

(٤) «وأنتم قد أخذكم الرب وأخرجكم من كور الحديد من مصر؛ لكي تكونوا له شعب ميراث» تث ٤/ ٢٠.

(٥) وهي تسمية حديثة يراد بها: أن اليهود سيحظون بالبقاء إلى آخر الدهر، وهم متسلطون على رقاب الأمم. انظر: حسن ظاظا: الشخصية الإسرائيلية، دار القلم، ١٤٠٥هـ، ص٣٨.

(٦) انظر: محمد خليفة حسن: مدخل نقدي لأسفار العهد القديم، القاهرة، ١٤١٧هـ، ص٢٦، وانظر: المرجع الثاني من السابق ص٧.

(٧) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، أعده مجموعة من اللاهوتيين، ت: أنطونيوس نجيب، دار المشرق، ط٣/ ١٩٩١م، ص٤٨.

http://al-maktabeh.com

في الدين اليهودي[١].

وللتاريخ خصوصيته عندهم، حيث أصبح مقدساً، وجزءاً من الديانة أيضاً، وقد رتبت العناية الإلهية أحداثه جميعاً، فغدا «يهوه» رب التاريخ، كما هو رب بني إسرائيل[٢].

على أي حال، لقد أفرزت فكرة العناية الخاصة هذه ـ كما فهمها اليهود ـ مفهومين جديدين هما:

١ ـ فكرة **الإله القومي** الخاص ببني إسرائيل؛ حيث اختاروه واختارهم[٣]، ومن ثم تجمع بينهم علاقة البنوة والأبوة[٤] وهذه الفكرة لم يكن اليهود أول القائلين بها، وإنما عرفها كثير من الأمم والشعوب حتى إنها كانت شائعة بين الأقوام الذين اتصل بهم اليهود وتأثروا بهم ـ ولا سيما في عصر الشتات ـ كشعوب الشرق الأدنى القديم[٥]، وقد نظر إليها بعض مؤرخي الأديان على أنها ليست إلا فكرة **طوطمية**، ولهذا فقد افترض وجود أصول لها عند العبرانيين؛ من خلال أسماء بعض الأماكن والقبائل التي تدل على أصل طوطمي[٦].

---

(١) انظر: و. ج. دي بورج: تراث العالم القديم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٩م، ١/ ١٠١.

(٢) Guttmann, Philosophies of Judaism, N.Y, 1973, p12.

(٣) انظر: خر ٦/ ٧، تث ٦: ٧.

(٤) جاء في سفر الخروج ٤: ٢٢ «إسرائيل ابني البكر»، وفي تث ١٤: ١ «أنتم أولاد الرب إلهكم».

(٥) انظر: محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، القاهرة، ١٤١٧هـ، ص٢٣٨.

(٦) Lyon M., The Great Religions, New York, 1957, p434.

وانظر: محمد بحر عبد المجيد: اليهودية، نشرة مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٢٠)، ٢٠٠١م، ص١٢.

٢ ـ مفهوم **العهد** الذي يتضمن علاقة خاصة بين الله تعالى وشعبه، يقوم كل طرف ـ على أساسها ـ بواجبات والتزامات تجاه الطرف الآخر، ولعل من أهمها: أن الإله يمنح شعبه ـ الذي اصطفاه ـ أرضاً خاصة به من دون الناس، ومن مقتضيات تلك العلاقة الوثيقة أيضاً أن يتحقق الحضور الإلهي معهم، أو ما سمي ـ فيما بعد ـ «بالشكيناه» حيث يسكن الله تعالى وسطهم(١)، ولهذه الفكرة أيضاً جذور عند الشعوب القديمة(٢).

وأما موقف اليهودية من (الأغيار) فهو موقف يحمل بعدين متضادين:

١ ـ جانب سلبي عنصري: يتمثل في رفض الاندماج بالآخر، بحيث تغدو حياة اليهودي بين غير اليهود منغلقة منعزلة، فتحرم مصاهرتهم(٣) وقطع العهود معهم(٤)، بل جاءت أوامر كثيرة في التوراة تحض على قتل الأغيار والفتك بهم(٥).

٢ ـ جانب إيجابي معتدل: يتمثل في حب (الأغيار) وعدم مناصبتهم العداء: «فأحبوا الغريب، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر»(٦).

---

(١) «فيصنعون لي مقدساً لأسكن وسطهم» خر ٢٥/ ٨.

(٢) Encyclopedia Judaica Vol5, p1018.

وانظر: قضية الشعب المختار ص٨.

(٣) زواجاً منهم: «ألا تأخذ زوجة ـ الكلام موجه لإبراهيم ـ لابني من بنات الكنعانيين» تك ٢٤/ ٣ وتزويجاً لهم: «ولا تصاهرهم ابنتك لا تعط لابنه...» تث ٧/ ٣.

(٤) «احترز من أن تقطع عهداً مع سكان الأرض؛ فيزنون وراء آلهتهم، ويذبحون لآلهتهم، فتدعى وتأكل ذبيحتهم» خر ٣٤/ ١٥.

(٥) Lyon M., The Great Religions, p453.

(٦) تث ١٠/ ١٩.

هذان الاتجاهان يسيران جنباً إلى جنب في التوراة رغم ما بينهما من تباين واختلاف، غير أن الحال لم يستمر على ذلك ـ فيما بعد ـ حيث أصبح الأول أكثر حظاً وحضوراً، فطرد الثاني وحل مكانه، ولم تخفف بعض الأصوات المعتدلة التي ظهرت في تاريخ اليهودية من غلوه وتطرفه، الذي بلغ ذروته عند الحركة الصهيونية المعاصرة.

وإذا كان الاختيار في العهد القديم يتجه إلى اختيار شعب معين، فإن للنصرانية رأياً في ذلك يحسن بنا أن نقف عليه:

لقد أقرت بخيرية بني إسرائيل واختيارها من قبل الله تعالى، لكن أصبحت هذه القضية في نظرها تاريخية بعد أن عصت إسرائيل إلهها وأهملت الشريعة[١]، وبمعنى آخر: فإن الديانة الجديدة فهمت اختيار الله تعالى لإسرائيل؛ على أنه اختيار مشروط بحفظ الوصايا والأوامر الإلهية، وليس لأمر ذاتي فيهم، ومن هنا لم يجد عيسى ـ عليه السلام ـ في انتساب بني إسرائيل لإبراهيم أي خصوصية، حيث قال: «لا تفتكروا أن تقولوا في أنفسكم لنا إبراهيم أب، لأني أقول لكم: إن الله تعالى قادر على أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم»[٢]، وهذا الأمر قد دفع بولس إلى صياغة جديدة للمسيحية؛ إذ أصبحت ديانة عالمية بعد أن كانت وقفاً على بني إسرائيل: «ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر ولا أنثى؛ لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع؛ فإن كنتم للمسيح فأنتم إذن نسل إبراهيم وحسب الموعود ورثة»[٣]، وعلى هذا يصبح مفهوم الاختيار متاحاً للبشرية جمعاء إذا

---

(١) Encyclopedia of Religion and Ethics, vol5, p258.

(٢) مت ٣/ ٩.

(٣) غل ٣/ ٢٨، ٢٩.

خضعت للكنيسة واتبعت المسيح[١]، وبهذا أضحت النصرانية امتداداً لليهودية، ووريثاً لجميع عهودها ومواثيقها الشرعية.

٢ ـ في كتب الأبوكريفا[٢]:

الله تعالى ـ كما تصوره هذه الكتب ـ حاكم، وسيد، وخالق، ومدبر لشؤون الخليقة[٣]، ومن ثم فهو حريص على مراقبة أعمال البشر والاهتمام بها؛ كي يجازيهم بما قدمت أيديهم، وكما أن الشرير سيعاقب فإن البار كذلك، ولكن الفارق بينهما أن شقاء الأخير محنة مؤقتة لا تستمر، ثم يكافأ بعدئذ من جديد، وعلى هذا فإسرائيل ستبقى **«الأمة البارة»** التي سيحفظها الله تعالى، وينجيها من ذلك الشقاء على نحو غير متوقع، أما أعداؤها فيسامون سوء العذاب[٤].

وطبقاً لسفر (المكابيون الأول)، فإن **(يهودا المكابي)** قد حث الشعب على الصلاة؛ لأن الله تعالى ينظر بعناية لمن يفعل ذلك: و«الآن عليكم أن تصرخوا إلى السماء لتخلصكم من أيدي أعدائكم»[٥] وبشكل مشابه، فإن سكان أورشليم كانوا مدركين أن صلواتهم تحفظهم في وقت المحنة[٦].

---

(١) أف ٥/ ٢٥ ـ ٢٧، ورو ٨/ ٢٨ ـ ٣٩.

(٢) وهي تعد عند اليهود غير قانونية؛ لما ورد فيها من أشياء تخالف ما انتهوا إليه من بعض المسائل الاعتقادية.

(٣) انظر: المكابيون الثالث، الإصحاح الثاني، والفقرة الثانية من الفصل الثالث، ص٤٩، عربته عن اليونانية أوفيليا فايز رياض، راجعه محمد خليفة حسن، نشر مركز الدراسات الشرقية، ط١/ ٢٠٠٤م، ص٣٨.

(٤) انظر: السابق، الإصحاح الثاني: ٤ ـ ٨، ص٣٨.

(٥) انظر: ٩: ٤٦.

(٦) مكابيون الثاني ١: ٨.

وفي العصور القديمة ـ كعصر الحشمونيين مثلاً ـ كانت تتمثل العناية الإلهية في حفظ الشعب بوساطة الملائكة الذين أرسلهم الله تعالى، فـ «هليودروس ذهب لتدنيس الهيكل، فسقط مغشياً عليه في يد الملائكة»(١)، وفي موضع آخر: «سارعت ملائكة السماء لمساعدة يهودا المكابي»(٢)، ويعتقد العبرانيون بحفظ الله تعالى لهم وعنايته بهم، حتى إن أعداءهم يشهدون لهم بذلك؛ فقد أدرك «ليسياس أن العبريين قوم لا يهـزمون؛ لأن الله نصيرهم»(٣)، ومما خص الله تعالى به بني إسرائيل ـ دون غيرهم من الأمم ـ الحكمة والفهم، حتى يبعدهم عن عبادة الأوثان! ويجنبهم العلوم الزائفة الضارة كالتنجيم والكهانة(٤).

وإذا كانت هذه الأسفار قد منحت إسرائيل هذه الخصوصية، فإنها تتعارض مع واقع اليهود، وما تعرضوا له من حالة الذل والهوان التي ضربت عليهم فترة طويلة من تاريخهم، وقد قيل ـ تعبيراً عن ذلك ـ: «إن كنت قد خلقت العالم من أجلنا، فلماذا لا نملكه؟»(٥)، وإذا كان الجواب على ذلك فيه عسر؛ فيجب أن ينظر عندئذ إلى تلك الحالة؛ على أنها ليست إلا لغزاً إلهياً أو سراً من أسرار حكمة الله تعالى التي تعلو على أفهام البشر(٦).

---

(١) مكابيون الثاني ٣.

(٢) مكابيون الثاني ١٠ (٢٩ ـ ٣٠).

(٣) مكابيون الثاني ١١ : ١٣.

(٤) The Universal Jewish Encyclopedia, Ed, Isaac Landman, New York, 1948, vol3, p166.

(٥) Ibid.

(٦) السابق.

http://al-maktabeh.com

وإذا جاوزنا ذلك إلى أدب الرؤى وخاصة في كتابات فرقة البحر الميت، فسنلاحظ نزوعاً إلى فكرة جديدة تتصل بالعناية الإلهية، وهي: أن الله تعالى قدر كل شيء على نحو مسبق؛ فجاءت جميع الكائنات متفقة مع النموذج الذي صممه الله تعالى لها من قبل، ثم زودها بقوانين تحقق وظيفتها وغايتها على نحو ثابت لا يتغير(١)، وأن الشرير والبار قد خُلقا على وِفق ذلك التقدير الأزلي(٢)، وكذا فقد وسع علمه الأشياء جميعاً فلا يعزب عنه شيء وإن قل أو صغر، وهو مريد لجميع ما يصدر عن الكائنات؛ لأن بدون إرادته تلك لا يتحقق شيء(٣).

أما أبناء إسرائيل فهم محفوظون بعناية شخصية من الرب، الذي اختارهم من جميع البشر، ولطفه سينالهم من الأزل إلى الأبد، وسوف يسلطون على جميع شعوب الأرض وتتحقق لهم السيادة عليهم(٤)، بينما أسند أمر الأمم الأخرى إلى

---

(١) «من الله رب المعارف يتأتى كل ما هو كائن وسيكون، وقبل أن توجد الكائنات صمم مخططها كله، وعندما أصبحت موجودة، فإنها من خلال قوانينها الموافقة لمخططه المجيد تتم وظيفتها دون تغيير أي شيء فيها، في يده توجد قوانين الكائنات كلها، وأنه هو الذي يسندها في كل حاجاتها» انظر: دستور الجماعة ضمن مخطوطات قمران ـ البحر الميت، حققت بإشراف أندريه دوبون، مارك فيلوننكو، ت: موسى الخوري، دار الطليعة الجديدة، ط١/ ١٩٩٨م، ١/ ٧٦.

(٢) «أبناء النور يصيرون جميعاً إلى قدرهم على حسب قصد الرب، وأبناء الظلام كل منهم لإثمه على حسب انتقام الرب» انظر: كتاب التهذيب، ضمن مخطوطات قمران ـ البحر الميت ١: ٩ ـ ١٠.

(٣) «آه، يا إلهي، أنت الذي فتح للمعرفة قلب عبدك، ومن دون إرادتك لا يتم أي شيء، أنت الذي علم كل معرفة، وكل ما كان قد أبلغ للكائن موجود بإرادتك، وليس ثمة معرفة أخرى بعيداً عنك» السابق ١/ ٩٨، ٩٩.

(٤) جاء في كتاب التبريكات ١/ ١١٨ ضمن مخطوطات قمران ـ البحر الميت: «ألا ليرفعنك =

الملائكة[١]، وهذا التميز الذي خص الله تعالى به إسرائيل ليس بمستغرب في نظرهم؛ لأنه تعالى قد ميز بين الأيام بأن فضل بعضها على بعض، وكذلك الحال بالنسبة للبشر، فبالرغم من أصلهم الترابي، إلا أن الله تعالى قد رفع بعضهم وقربه إليه، ولعن آخرين وحط من شأنهم[٢]، ويصور «كتاب تنظيم الحرب» ـ وهو ضمن مخطوطات قمران ـ شعب إسرائيل على أنهم أبناء النور الذين يحاربون أبناء الظلام ـ وهم جميع الشعوب الأخرى ـ وينتصرون عليهم بمعونة الإله وملائكة الحقيقة[٣].

ومن ثم؛ فإن جوزيف فلافيوس في كتابيه: «آثار تواريخ اليهود»، و«الحروب

= أدوناي حتى الارتفاع الخالد، ومثل برج محصن داخل سور منيع، وستضرب الشعوب بقوة فمك وبصولجانك ستكتسح الأرض وبنفخة شفتيك ستميت الكافر، عليك سيحل روح الرشد والمقدرة الخالدة والعدل سيكون نطاق حقويك، والإيمان حزام وركيك، وليصنعن قرنيك من الحديد وحافريك من الفولاذ، سيمكنك أن تضرب كجذع وتدوس الشعوب كطين الشوارع، ذلك أن الله نصبك مثل الصولجان على المهيمنين، وكل الشعوب ستخدمك، وباسمه القدوس سيعظمك وستصبح مثل أسد».

(١) «على كل أمة أقام رئيساً لكن إسرائيل هي حصة الرب» يش ٣٦: ١٢.

(٢) انظر: يش ٣٣/ ٧ ـ ١٢.

(٣) «إن معركة أبناء النور ستكون بالدرجة الأولى ضد تجمع أبناء الظلام، ضد جيش بلعال ضد عصبة إيدوم ومؤاب وأبناء عمون وكثرة أبناء الشرق وفيليستيا، وضد عصابات الكيتيم الآشورية وشعوبها... لكن قدرة الله ستقوي قلب أبناء النور... ستخضع أبناء الظلام لجميع ملائكة مملكته ولجميع رجال عصبته» ١/ ٢٤١، وجاء في موضع آخر: «إنما لك القتال ـ الخطاب لإله إسرائيل ـ ومنك إنما تأتي القدرة... كما كنت قد أعلنت لنا في الماضي: خرجت نجمة من يعقوب وقام صولجان من إسرائيل ليحطم صدغي مؤاب، ويقتل جميع أبناء شيت، ويهلك الناجين من المدينة والعدو يصبح خاضعاً وإسرائيل تبسط سلطانها» ١/ ٢٥٥ وما بعدها ضمن مخطوطات البحر الميت.

اليهودية» يميز بين الفرق المختلفة التي ظهرت زمن الهيكل الثاني على أساس فكرتهم في العناية، **فالفريسيون** يعتقدون أن بعض الأشياء ـ لا جميعها ـ تعتمد على القدر؛ إذ إن البعض الآخر يرجع إلى الإنسان في حدوثه، في حين قرر **الأسينيون** أن القدر يحكم كل شيء، فلا يحدث أمر بدونه، أما **الصدوقيون** فقد أبطلوا تدخل القدر في فعل الإنسان ونفوا وجوده، وبالتالي فإن الأفعال الصادرة عن الإنسان لا تحدث من خلال قوة قدرية؛ وإنما بوساطة الإنسان نفسه الذي يعد سبب الخير[١].

وعلى هذا إذا سلمنا بصحة الفوارق التي قيلت آنفاً، فإن رأي الصدوقيين المتمثل بالاعتقاد بالعناية إجمالاً لا تفصيلاً، وكذا رأي الأسينيين فيما يتصل بالقضاء والقدر، يعد انحرافاً عن التصور الذي قدمه الكتاب المقدس عنها.

٣ ـ في التلمود:

يستند أحبار التلمود في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ بما في الكون من آثار صنعة الله تعالى وقدرته؛ حيث منح الكائنات الوجود[٢]، فنظام الطبيعة يرشدنا إلى وجود إله لها، وهذا الإله لا تنتهي وظيفته عند الخلق ابتداء، بل يستمر في حفظ ما خلق والعناية به من خلال مده بأسباب البقاء والدوام، وكذا فإن رزقه

---

(١) Encyclopedia Judaica Vol13 p1280.

(٢) «سأل فرعون موسى: من ربكم الذي يجب علي طاعته وامتثال أمره؟ فأجابه: إن الكون مليء بقدرة ربنا وقوته، وجد قبل العالم ويستمر بعد فنائه، رفع السماء وبسط الأرض، صوته كلهب النار يهدم الجبال ـ إن شاء ـ بلمح البصر، رمحه نار، وقوسه لهب، نبله كاللمع، ودرعه من برق، خلق الجبال والهضاب وكساها بالعشب، وأنزل المطر فأنبت الكلأ، وكون الجنين في رحم أمه». انظر: Exod. Rv.14

هذه الفقرة والفقرات التي تليها منقولة إما من الموسوعة اليهودية الإنكليزية، أو من مختصر للتلمود: Everyman,s Talmud, By A.Cohen, New, York, ـ

للمخلوقات يتم من دون طلبها؛ إذ يأتي على حسب حالها، ويشمل عطاؤه الصالحين والأشرار[١].

فنصوص التلمود ـ إذن ـ تشير إلى أن العناية الإلهية لا تخص كائناً معيناً؛ إذ إن الواحد القدوس يخصص من كل يوم ثلثه كي يرعى فيه الكائنات جميعاً من أرفعها إلى أحقرها[٢]، فيسخر للغزال ـ الذي اعتاد أن يضع وليده فوق قمة الجبل ـ نسراً كي يقبض عليه بجناحيه ويضعه أمامه، فلو تقدم النسر لحظة أو تأخر أخرى لنفق الوليد في الحال[٣]، وفي صورة مشابهة: «فإن الواحد القدوس يجلس ويطعم قرون ثور البرية وبييضات النمل»[٤].

وتتلخص وجهة نظر علماء المشنا والتلمود عن العناية، بما قاله أكيفا Akiva: «كل شيء تم تقديره، لكن حرية الاختيار مكفولة، وإن العالم محكوم بالخير، وكل شيء يكون حسب الأعمال»[٥]؛ فالجزء الأول من هذه المقولة ـ فيما يبدو ـ ليس إلا محاولة للتوفيق بين العناية من جهة، وحرية الاختيار من جهة أخرى، وهي تتطابق مع مقولة أخرى ترى أن «كل شيء في يد السماء، إلا خشية السماء»[٦]، والهدف

---

(١) «ليس الله خالق الكون فقط، ولكن النظام الكوني يعتمد على إرادته، الخلق لا يكون فعلاً في الماضي ثم يستمر تلقائياً. . . في كل ساعة يرزق الخلق على حسب حالهم بدون أن يطلبوا منه، من رحمته يكفي (يشبع) جميع المخلوقات، ليس الصالحين والأخيار فقط، وإنما الأشرار وعباد الوثن»: Mech. to xviii. 12 59a

(٢) A. Z. 3b.

(٣) BB16a _ b.

(٤) Shab107b.

(٥) Avot3: 15.

(٦) Ber33b.

من ذلك بناء جسر بين حرية الاختيار وبين فكرة القضاء والقدر.

ومن ثم، فإن الله تعالى قد قدر كل شيء، فـ «ليس باستطاعة الإنسان أن يخدش أصابعه على الأرض؛ لو لم يكن ذلك مقدراً في السماء»[١]، وما يحدث في الكون لا يغيب عن علمه أو يعزب عنه؛ فهو كالمصمم الذي بنى مدينة بغرفها، وكهوفها، وممراتها الأرضية، ثم عين بعدئذ جابياً للضرائب، فلما حاول سكان المدينة إخفاء ثرواتهم عنه، قال لهم: كيف يكون ذلك؛ وأنا بنيت أماكنكم جميعاً؟[٢] فهو يسمع «ما يفضي الرجل به إلى زوجه»[٣]، ويجلس لـ «يقسم الأزواج: بنت فلان إلى فلان»[٤] ومشغول «بعمل سلالم يخفض إنساناً ويرفع آخر»[٥].

وأما تتمة قول أكيفا (Akiva) السابق: «إن العالم محكوم بالخير» فيتفق ظاهراً مع النظرة التقليدية للتلمود القائلة: «إذا كان للإنسان تسعمئة وتسعة وتسعون مَلَكاً يشهدون بأنه مذنب، ثم وجد ملك واحد يتحدث لصالحه، فإن الله يأخذه بالرحمة[٦]» لأن رحمة الله تعالى بمخلوقاته تقضي بأن يحزن لمحنة البار، ولا يفرح بسقوط الشرير[٧]، فهو ـ إذن ـ لا يعامل مخلوقاته بقسوة؛ كأن يعاقب أحداً ما لأي

---

(١) Hul7b.

(٢) Is. xxix.15.

وكذا بالرغم من وجوده في السماء فإنه يبصر كل ما يجري عند البشر، كالملك الذي يقطن في برج عال ويراقب عماله في الحديقة المحيطة بالقصر. انظر: Exod. R. ii.2

(٣) Lev. R26: 7.

(٤) Lev. R8: 1.

(٥) Gen. R. 68: 4.

(٦) Kid. 1: 10 ، Tj.

(٧) Sanh. 39b.

=

زلة وقعت، بل يجلس وينتظر حتى يمتلئ ميزانه تماماً[١].

ومن جانب آخر، فإن الله تعالى قد خلق العالم من عدم عن طريق صفتي الرحمة والعدالة معاً، وقد علل ذلك بقوله: «إذا خلقت العالم مع خاصية الرحمة فقط، فإن الآثام سوف تتضاعف لتتجاوز كل الحدود، وإذا خلقته مع صفة العدالة، فإنه لا يمكن أن يدوم»[٢]، وخلال حكمه للعالم ـ الذي يستغرق ثلاث ساعات في اليوم ـ عندما يرى أنه يستحق الفناء لأجل ما يسوده من شر، ينهض من عرش العدالة كي يستقر على عرش الرحمة[٣].

أما ما يتعلق بالإنسان، فعندما أراد الواحد القدوس أن يخلق الرجل الأول، علم أن الصالح والشرير سيخرجان منه، فقال: إذا خلقته فإن الأشرار سيصدرون عنه، وإذا لم أفعل، لا يمكن للصالحين أن يأتوا، ثم قرر ـ في النهاية ـ أن يوجده، لكن بعد أن يزيل طريق الشر من أمامه[٤].

ويصور التلمود علاقة الخالق بالمخلوق على أنها علاقة الأب بالابن؛ إذ إن

= ويشهد لهذا أنه عندما أغرق الله المصريين في البحر الأحمر، أتته الملائكة كي تقدم أنشودة النصر، فزجرهم عن ذلك قائلاً: «عمل يدي يغرق في البحر وأنتم تعرضون علي نشيدة. انظر: Sanh. 39b.

(١) Sot. 9a.

(٢) Gen. R. XII. 15.

وقد مثل الأحبار لذلك بالملك الذي يحوز أوعية فارغة، حيث يقول: «إذا وضعت فيها ماء حاراً فإنها ستتصدع، وكذا إذا وضعت فيها ماء مثلجاً فإنها تتقلص» فهنا يجب عليه أن يمزج الحار مع البارد كي تتحمل وتقاوم. انظر السابق.

(٣) A. Z3b.

(٤) Gen. K. VIII. 4.

خلق الإنسان يتم بفعل الشركاء الثلاثة (الله والأب والأم)؛ فيقوم كل منهم بتشكيل الجزء الذي أسند إليه[١].

وإذا كان التلمود قد أقر بوجود عناية إلهية عامة تتجه إلى جميع الكائنات؛ فإنه من جانب آخر لم يخرج عن الاتجاه السائد في اليهودية في تأكيد أهمية إسرائيل وسموها على جميع الشعوب، إذ يثبت فكرة الاختيار المتبادل، فالله تعالى قد اختارها لأنها اختارته، ومن ثم فإنها قد وجدت قبل خلق العالم، ولأجلها خلقت السموات والأرض، ولا يمكن أن يحيا العالم بدونها[٢]، ويشبه التلمود إسرائيل بشجرة الزيتون؛ ووجه ذلك: أنها تحافظ على ورقها، واليهودي يحافظ على هويته بين الأمم، وكذا فإنها لا تنتج زيتاً إلا بعد تعرضها للضغط والعصر، واليهودي لا يرجع إلى المنهج السوي إلا بعد الآلام والمحن[٣]، وقد أوكل الله تعالى للملائكة دوراً في تحقيق العناية الإلهية لبني إسرائيل؛ إذ سخرها الله تعالى لرعايتهم، فهي ترافق معسكرهم وتغير مكانها ـ على نحو مستمر ـ وفقاً لجهة الخطر الذي يحيق بهم[٤].

---

(١) فالأب يزود المادة الدماغية التي تشكل العظام والأعصاب والأظافر، والجزء الأبيض من العين، بينما تقتصر مهمة الأم على تزويد المادة الحمراء التي تشكل الجلد والجسد والشعر وبؤبؤ العين، بينما المقدس الواحد ينفخ في الجسم الروح والنفس، ويمنح الإنسان الخصائص والميزات الأخرى كالرؤية والسمع والكلام وقوة الحركة والفهم. انظر: Nid3ia.

(٢) Every Man's Talmud, with an Introduction to the New American, Ed. B. Cohen, New York, 1949. p61.

(٣) انظر: المسيري: مرجع سابق ٥/ ١٣٦.

(٤) ويمثل أحبار التلمود لذلك برجل مسافر ومعه طفله الذي يمشي أمامه، فلما جاء قطاع الطرق ليخطفوا الطفل، أخذه ووضعه خلفه، ثم بعد ذلك ظهر ذئب في الخلف، فأعاد الأب طفله أمامه، وبعد ذلك ظهر قطاع الطرق والذئب في وقت واحد من الأمام والخلف، =

٤ ـ في القرآن الكريم:

لم يرد لفظ: «العناية» في القرآن الكريم، وإنما ورد الفعل منه: «يعنيه» على أحد وجوه القراءة[١]، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[عبس: ٣٧]، غير أن آياته طافحة بما يدل على معناها، ولعل المصطلحات الثلاث التالية: التدبير[٢] والحفظ[٣] والقيومية[٤]، من أكثر الكلمات في اللسان العربي دلالة عليها وصلة بها.

= فحمل الرجل الطفل ووضعه على ذراعه، ثم بدأ الطفل يتضايق من حر الشمس، فألقى والده عليه رداءه، وعندما جاع الطفل وعطش، أطعمه والده وسقاه، وهكذا صنيع الله مع بني إسرائيل عندما أنقذهم من مصر.

_ Mech. adloc. 3oa

(١) قرأ بها الزهري، وابن محيصن، وابن أبي عبلة، وحميد، انظر: ابن عادل (أبو حفص عمر ابن علي الدمشقي ت٨٨٠هـ): اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٨م، ٢٠/ ١٧١.

(٢) ورد الفعل المضارع (يدبر) أربع مرات في القرآن الكريم، أولها قوله تعالى: ﴿... يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ...﴾[يونس: ٣]، وثانيها في سورة يونس أيضاً، الآية: ٣١، قال تعالى: ﴿... وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾، وقوله تعالى في [الرعد: ٢]: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾، وآخرها في سورة السجدة: ٥، قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾.

(٣) وردت بالألفاظ التالية (حفظناها) كما في قوله تعالى عن السماء: ﴿وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾[الحجر: ١٧]، و(حفظاً) كقوله: ﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ﴾[الصافات: ٧]، و(حفظهما) كقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ﴾[البقرة: ٢٥٥]، و(حافظ) في موضعين، الأول كما في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾[الطارق: ٤]، والثاني: قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا﴾[يوسف: ٦٤]، و(حفيظ) كقوله تعالى في [هود: ٥٧]: ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ﴾[سبأ: ٢١].

(٤) وردت صيغة المبالغة (قيوم) في ثلاثة مواضع، الأول في [البقرة: ٢٥٥]: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا =

ولا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا: إن القرآن الكريم نفسه يحمل بمنطوقه ومفهومه هذا المعنى، فهو كلمة الله تعالى الأخيرة إلى بني البشر، نزل بالحق من الحق، لا ريب فيه، مصدقاً لما بين يديه ولما قبله ومهيمناً عليه، فيه هدى وشفاء ورحمة للمتقين، ولمن أراد أن يسلك صراطه المستقيم، ضرب الله تعالى فيه للناس من كل مثل[1].

ومهما يكن من أمر؛ فإننا سنعرض ـ وباختصار شديد ـ لما يتصل بالعناية من خلال المستويين التاليين:

أ ـ المستوى الكوني:

بين الله تعالى في محكم تنزيله أنه خالق كل شيء: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[الرعد: ١٦]، وأنه ربه ومليكه والمتوكل به: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[الزمر: ٦٢]، والحافظ له: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَفِيظٞ﴾[هود: ٥٧]، والمدبر لشؤونه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾[السجدة: ٥]، والقائم بأمره على الدوام: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾[البقرة: ٢٥٥].

وقد أكد البيان القرآني ـ في مرات كثيرة ـ على أن إيجاده للمخلوقات كان بالحق: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[النحل: ٣]، ليميز الله نفسه عن الآلهة الزائفة التي لا تملك لنفسها ولا لغيرها نفعاً ولا ضراً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا

= ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ وفي [آل عمران: ٢]، وفي [طه: ١١١]: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ وَقَدۡ خَابَ مَنۡ حَمَلَ ظُلۡمٗا﴾.

(١) انظر: سورة الروم: ٥٨.

يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾[الحج: ٧٣]، بل هم أنفسهم مخلوقون من قبله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾[النحل: ٢٠].

والخلق الإلهي جاء على أكمل صورة وأتمها وأبهاها: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾[السجدة: ٧]، وعلى تقدير محكم: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾[الفرقان: ٢]، لا عيب فيه ولا عوج: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾[الملك: ٣]، فلا يلحقه نصب من الخلق أو تعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾[ق: ٣٨]، ولا يذهل عما خلق: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴾[المؤمنين: ١٧]، ولا يكون خلقه ـ لما خلق ـ عبثاً أو بغير حكمة: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾[الأنبياء: ١٦]، بل كيف يكون في خلقه شيء من ذلك وقد ﴿... أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[طه: ٥٠].

وكمال خلقه فيه دلالة على كمال علمه، فمن يخلق لا بد أن يحيط علماً بمخلوقاته: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[الملك: ١٤] بحيث ﴿... لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾[آل عمران: ٥] ولا يعزب عنه مثقال ذرة فيهما ﴿... عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ ﴾[سبأ: ٣]، ذلك أن كل شيء عنده في كتاب مبين[1]، كما يشهد على كمال قدرته فلا يعجزه شيء: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾[فاطر: ٤٤].

والأمر كذلك بالنسبة للإرادة فله أن يوسع في الخلق: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ

(١) قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[النمل: ٧٥].

http://al-maktabeh.com

مَا يَشَآءُ﴾[فاطر: ١] بمشيئته وإرادته من غير قسر أو إلجاء: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[القصص: ٦٨]، ولا يقتصر الفعل الإلهي على الخلق فحسب، بل يحفظ ذلك المخلوق أيضاً إلى أجله الذي ضرب له، فإذا جاء ذلك الأجل المسمى أذن بزواله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[فاطر: ٤١]، وقال تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[الحج: ٦٥].

فجميع الأشياء ـ إذن ـ تقوم بأمره على نحو يدل على كمال قدرته وغناه عن المبادئ والأسباب: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ﴾[الروم: ٢٥]، ومن تمام قيامه بأمر السماء حفظه لها من البلى والفناء: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ﴾[الأنبياء: ٣٢]، كما أن الحق تبارك وتعالى قد حفظها من الشياطين: ﴿وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾[الحجر: ١٧].

ولقد جعل الباري صلاح الكون وتناسقه وما أودع فيه من نظام محكم متقن دليلاً على وحدانيته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الأنبياء: ٢٢] وأرشدنا ـ وفي آيات كثيرة ـ إلى إمعان النظر في ملكوت الله تعالى ليكون ذلك خير شاهد على وجوده تعالى وعظيم قدرته وكمال حكمته: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[الغاشية: ١٧ ـ ٢٠]، وبالمقابل فقد ذم المعرضين عن ذلك: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[يوسف: ١٠٥] والدلائل على ذلك وفيرة لمن له أدنى نظر في كتاب الله تعالى.

٢ ـ على المستوى الإنساني:

لقد كرم الله تعالى الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم

مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[الإسراء: ٧٠] ومظاهر ذلك التكريم كثيرة متنوعة منها:

١ ـ أنه خلقه في أحسن صورة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[التين: ٤] وجعل أعضاءه متناسبة فيما بينها كي تؤدي مهمتها: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: ٧]، فأمده بالروح التي لا حياة له بدونها: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[الحجر: ٢٩]، وعلمه النطق والبيان: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[العلق: ٣ ـ ٥]، ومنحه وسائل الإدراك: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[النحل: ٧٨] وبعد أن اكتمل خلقه على تلك الصورة جعله خليفة في الأرض(١) وأمر ملائكته بالسجود له(٢).

ولا بد بعد الخلق من الرزق: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾[الروم: ٤٠] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[هود: ٦]. لأنه لا رازق في الحقيقة سواه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[فاطر: ٣].

ولتحقيق ذلك؛ فقد سخر له جميع ما خلق، وجعله في متناول يده وتحت تصرفه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩]، فجعل ﴿... لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ٢٢] كما سخر لنا الأنعام: بعضها للأكل: ﴿... خَلَقَهَا ۚ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[النحل: ٥]، وبعضها للركوب

---

(١) انظر: البقرة: ٣٠.

(٢) الحجر: ٢٩.

والزينة: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٨] وبعضها للحمل: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[النحل: ٧]، وبعضها للتجمل والراحة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[النحل: ٦]، وبعضها للملابس والأثاث: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[النحل: ٨٠]، وهيأ لنا الفلك: ﴿. . . وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ﴾[إبراهيم: ٣٢]، وأرسل سبحانه وتعالى ﴿. . . ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾[الحجر: ٢٢] وأنزل من السماء ماء لينبت به نباتات شتى: ﴿. . . وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾[الحج: ٥]؛ لتكون قوتاً للبشر والبهائم: ﴿كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ﴾[طه: ٥٤]، وقال في موضع آخر: ﴿مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[النازعات: ٣٣].

وعموماً فإن الآيات التي تبين الفضل الإلهي على البشر أكثر من أن تحصى ويكفينا منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[لقمان: ٢٠]، وقوله أيضاً: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[إبراهيم: ٣٤].

٢ ـ ومن مظاهر تلك العناية أيضاً أن شرَّفه بالتكليف وحمله الأمانة التي عجز عنها غيره: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[الأحزاب: ٧٢]، وفضله على كثير من خلقه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ

مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[الإسراء: ٧٠]، ولم يكلفه ما لا يطيق: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ ﴾[البقرة: ٢٨٦]، ولم يخلقه عبثاً: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[المؤمنون: ١١٥]، ورفع عنه الحرج فيما اضطر إليه: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[البقرة: ١٨٥]، وخفف عنه ما يثقل كاهله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[النساء: ٢٨].

غير أن تفضيل الله للبشر وتكريمه لهم ليس مطلقاً؛ إذ تزول تلك الأفضلية إذا عصى الإنسان خالقه وتنكب لصراطه؛ فعندئذ يقال في حقه: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾[الأحزاب: ٣٦] ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَتَعْسًا لَّهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾[محمد: ٨] حتى ماثلوا البهائم: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ﴾ [محمد: ١٢]، بل بتعطيلهم وسائل الإدراك والتعقل أصبحوا في منزلة أدنى: ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[الأنفال: ٢٢].

ومن ناحية أخرى؛ فإن القرآن الكريم لا يلتفت إلى تلك النظرة العنصرية التي اصطبغ بها الكتاب المقدس بعد تحريفه، وذلك عندما قرر بجلاء المبدأ التالي: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[الحجرات: ١٣]، وهكذا فإن من يصطبغ بمنطق العبودية تكون صلته بالله تعالى كبيرة: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾[البقرة: ١٨٦] ومن ثم فلا سبيل للشيطان عليه: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ [الحجر: ٤٢] ويكون بطاعته تلك مهيئاً لوراثة الأرض: ﴿ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴾[الأنبياء: ١٠٥]، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن عناية الله تعالى تتجه إلى

الأنبياء والرسل ـ على كثرة عددهم وتفاوت درجاتهم ـ لأنهم صفوة الخلق من البشر، اتخذهم الله تعالى وسطاء بينه وبين عباده ليبلغوا رسالات ربهم، فتكون طاعتهم من طاعته، واتباعهم من اتباعه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[النساء: ٨٠].

٣ ـ إن أجلَّ مظاهر عناية الله تعالى بخلقه إنزالُ الكتب لتكون وسيلة الهداية وسبيل التقوى، قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[آل عمران: ٣ ـ ٤]، وإرسال الرسل لإقامة الحجة على الخلق: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥] ولا يختص بالرسل أمة دون أخرى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٤].

وإذا كان للإنسان نصيب من العناية الإلهية، فالكائنات الأخرى ليست محرومة منها أيضاً؛ فقد خلقها الله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤]، ورزقها: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[العنكبوت: ٦٠]، وحفظها من الهلاك: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[النحل: ٧٩].

وبهذا تكون قد قدمنا صورة تقريبية عن عناية الله تعالى بمخلوقاته ـ من خلال القرآن ـ وتفضله عليها وإحسانه بها، وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة في كتب الصحاح

تدور حول هذا المعنى.

على أي حال، مع هذه النظرة الضيقة المغلقة التي قدمتها كتب اليهود المقدسة لا يمكننا تقبل فكرة العناية الإلهية العامة التي وردت في أسفار التوراة، ذلك أن العهد القديم يؤكد على عناية خاصة ببني إسرائيل، فقد ظهر يهوه إلهاً قومياً لا يهتم بغير اليهود، فهم أبناؤه البكر، يقاتل في سبيلهم، ويغار عليهم، فلا يسمح لهم بأن يلتفتوا إلى آلهة الأقوام الأخرى، والعلاقة القائمة بينهما تقوم على الاختيار: اختاروه لأنه اختارهم، واختارهم لأنهم اختاروه، وما استخدام لفظ «الأب» أو «الابن» إلا من قبيل التشبيه والتمثيل، وكذلك الحال في العهد الجديد، حيث إن فكرة ألوهية المسيح، وما له من دور في الخلاص يعيق التصور الصحيح للعناية.

ومن هنا فقد جاءت النظرة القرآنية حول العناية مكتملة الجوانب خالية من وجوه الضعف والتناقض، حين قدم القرآن مفهومي: (عالمية الإله) و(عالمية الرسالة)، ومن ثم فقد أقام العناية الخاصة على أساس (التقوى) لا (العنصرية)، ولا روابط (الدم) و(النسب).

رابعاً ـ العناية في الفكر الديني:

أ ـ عند أتباع الأديان التوحيدية:

إن فكرة العناية الإلهية (هاشجاهاه) في الفلسفة **اليهودية الوسيطة** ليست إلا انعكاساً للمناقشات التي دارت حولها في مدارس الفلسفة **اليونانية المتأخرة**، ولا سيما في كتابات القرن الثاني الميلادي عند الشارح الأرسطي الإسكندر **الأفروديسي** (ت٢٠٠م)، وكذا في مدارس علم **الكلام الإسلامي**، وقد كانت أول صياغة للمصطلح العبري (هاشجاه) على يد **صموئيل بن تيبون** عبارة عن ترجمة للكلمة

العربية (**عناية**)، وقد وجد من فلاسفة اليهود في هذه الفترة ـ كابن ميمون مثلاً ـ من استخدم كلمة (عناية) على نحو يرادف كلمة (تدبير)؛ إلا أنه في أغلب الأعمال الفلسفية العبرية، تدل (الهنهاجاه) على العناية **العامة** التي تشمل النظام الطبيعي للعالم بأكمله، بينما تدل (الهاشجاهاه) على العناية الإلهية **الخاصة**[١].

ومن ثم، فإن بعض فلاسفة اليهود ـ كيهودا الحريزي مثلاً ـ قد استخدم مصطلحاً عبرياً آخر وهو: (شميراه Shmirah) الذي يعني: **الحفظ والحراسة** للدلالة على العناية الخاصة، ويبدو أن **ابن تيبون** قد فضل هذا المصطلح أيضاً، وآية ذلك أنه قد استعمله في إحدى رسائله إلى ابن ميمون[٢]، وينبغي التنبيه إلى وجود اتصال وثيق بين **العناية**، وبين مبدأ **الثواب والعقاب** في الديانة اليهودية، لأن الجزاء الذي يوقعه الله تعالى بمذنبي البشر من أجل إقامة العدالة الإلهية في العالم يكون ـ في معظم الأحيان ـ وسيلة خيرة لتحقيق هدايتهم وإصلاحهم[٣]، كما أن ذلك الفكر قد ربط أيضاً بين قضية العناية الإلهية، وبعض التصورات الفلسفية واللاهوتية **كالنعمة، والحرية، والخلاص، والاختيار**[٤].

وإذا كانت فكرة «**العناية**» في اليهودية ليست فكرة يهودية خالصة من كل وجه، فهي كذلك في النصرانية، فالعهد الجديد الذي ذكر كلمة «العناية» **مرتين** قد استخدمها على نحو يماثل الاستخدام الإغريقي لها، إذ تدل في كل من الموضعين على **البصيرة**

---

(١) Encyclopedia Judaica, Vol13 p1282.

(٢) Abid p1282.

(٣) Encyclopedia Judaica Vol13 p1279.

(٤) Cohen, Arthur and Floher, Paul, Contemporary Jewish Religious Thought, London, 1987, p735.

البشرية، ولا ريب أن فكرة العناية الإلهية ـ التي تعني: تنظيم أحداث العالم وتحديد علاقة الله به ـ قد وجدت في مواضع كثيرة من أسفار العهد الجديد.

أما في **اللاهوت** المسيحي تحديدًا، فإن فكرة العناية الإلهية فكرة **إيمانية** تستند إلى ذات الله تعالى وصفاته، كما أنها من ناحية ثانية تستند إلى فكرة غريبة عن الديانات التوحيدية وهي **تجسد** الله في المسيح، وهي أيضاً تنطوي على مفهوم الموجود الأسمى ـ الله ـ ذي الحكمة، والقدرة، والخير المطلق، الذي يهدي الخلائق ويسير أمورها ـ صغيرها وكبيرها ـ إلى تحقيق أسمى الغايات الروحية، حيث إن الفعل الإلهي يستند إلى غاية إلهية، وهو ما يعكس حقيقة الذات الإلهية وكمالاتها[١]، ويؤكد الإيمان المسيحي على وجود صلة وثقى بين **فكرتي** الخلق والعناية؛ وأن أحدهما يستلزم الآخر[٢].

وبالرغم من أن مصطلحي: (العناية) و(التدبير) مترادفان ـ غالباً ـ في الفلسفة المسيحية، إلا أن الأكويني قد ميز بينهما؛ **فالعناية** عنده: هي السبب الخاص الذي يسوق الأشياء إلى غايتها القصوى وهي **أزلية**، بينما **التدبير**: هو تنفيذ هذا الانسياق ولا يكون إلا **زمانياً**، ولأجل هذا فقد خصص لكل مصطلح منهما فصلاً في خلاصته اللاهوتية[٣]، وهذه الفوارق ـ ربما ـ تدل على أن الأكويني ينظر إلى العناية على أنها صفة لله تعالى، لذا جعلها قديمة، بينما التدبير عنده فعل الله تعالى في الكون، وأفعاله ـ تعالى ـ حادثة.

---

(١) Encyclopedia of Religion and Ethics.

(٢) Macquarrie, John, Principles of Christian Theology, London 1966, p219.

(٣) جاء المبحث (الثاني والعشرون) في الجزء الأول بعنوان (في عناية الله)، بينما حمل المبحث الثالث بعد المئة، في الجزء الثاني العنوان التالي: (في تدبير الكائنات).

وإذا تجاوزنا ذلك إلى الفلسفة الإسلامية فابن سينا مثلاً ـ كما سنرى لاحقاً إن شاء الله تعالى ـ يجعل (العناية) من موضوعات العلم الإلهي، حيث يربط بين القول بالعناية، وبين علمه تعالى[١].

ب ـ العناية في الدين الوضعي والأسطوري (الإغريق):

ليست فكرة العناية وقفاً على الأديان التوحيدية؛ إذ يلاحظ في الأديان الوضعية ثمة إيمان بوجود علاقة قائمة بين أتباع هذه الديانات، وبين الإله الذي يتجهون إليه بالعبادة حتى في طقوس الوثنيين وشعائرهم؛ إذ لا نعدم وجود علاقة بين العابد والمعبود تهدف إلى تحقيق غاية ما، فعبدة الأوثان يشعرون بنيل قدر من عناية أوثانهم ورعايتها على حسب تقربهم منها وإرضائهم لها[٢] اعتقاداً منهم بأنها القوى المهيمنة في الكون والمسيطرة على زمامه.

فكلمة Baalim ـ مثلاً ـ تشير في العقائد الشركية ـ غالباً ـ إلى القوى الغيبية في الطبيعة، أو إلى آلهة مخصوصة تكافئ عابديها المقربين على نحوٍ جزافي محض[٣]، وكذلك الحال بالنسبة للإغريق واليونان؛ فقد احتاجوا ـ كغيرهم من البشر ـ إلى آلهة لتفسير ما لا يفسر من دونها مما في الطبيعة من غوامض وأسرار، ومن ثم فقد اعترفوا بعنايتها التي تصدر عنها من غير جهد أو تكلف، وتشمل الروح والجسد، والأفراد

---

(١) الشفاء، الإلهيات (٢)، المقالة (٩)، الفصل (٦)، ص٤١٥، تحقيق (محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد)، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، د/ ت.

(٢) يقول صاحب «كتاب الأصنام» عن العزى: «وكانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح» ص١٨، تح: أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

(٣) Encyclopedia of Religion and Ethics, X, p415.

والأمم[١]، ولأجل ذلك أسندوا إليها السيطرة على العالم المرئي، والهيمنة على أقدار البشر، وما على الإنسان ـ بعدئذ ـ إلا أن يطأطئ رأسه لها ملتمساً منها العون والمساعدة[٢]، وقد شعر العالم الهيليني بحاجته إلى تلك العناية منذ أن استشعر وجود مخلوقات ذات قدرة خارقة، وقد افترض فيها أيضاً تمتعاً بنفوذ كبير على الحياة والمصير.

ففكرة «العناية» ـ إذن ـ لم تكن غريبة عن الإغريق في **الأطوار** التي مرت بها ديانتهم ـ ولا سيما في القرن الخامس قبل الميلاد ـ إذ لم يكن الإيمان بالآلهة قد تذبذب بعد، وقد أدى نجاة أثينا من الاحتلال الفارسي إلى اعتراف الإغريق بفضل كبير لهذه الآلهة التي أحدثت ـ في نظرهم ـ نصراً غير متوقع، وكان حبهم وإيمانهم القوي آنذاك يتجهان ـ غالباً ـ إلى الآلهة **القومية** على نحو خاص، باعتبارها ترعى الشعب والوطن.

ومن ناحية ثانية؛ فنظامهم يقضي بوضع كل إله في مقامه اللائق به، ومنزلته التي يستحقها، فـ (زيوس Zeus) مثلاً يقبع في مكان أعلى بين جميع آلهة اليونان، حيث تطاع أوامره بدون إحجام أو تردد، لقدرته **المطلقة** في إلحاق العقاب أو الثواب بمن شاء، ولذا فهو يستحق تعظيماً أكثر من آلهة أخرى لا تملك ما يملك، ومع هذا ففي فترة «ما» ستبلغ جميع الآلهة ما بلغ من مكانة، وتستحق ما اكتسب من صفات، ورغم أن الإغريقي قد اعتقد بوجود عناية إلهية في كل آلهة (**الأولمب**)،

---

(١) See Five Stage of Greek Religion. p210, 211.

(٢) انظر: س. م. بورا: التجربة اليونانية ص٧٧، ت: أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة العامة للكتاب، سلسلة الألف، الكتاب الثاني، ١٩٨٩م.

http://al-maktabeh.com

إلا أن الدين الشعبي فضل أن ينسب العناية لـ (توخي) ربة الحظ[١].

وبقي أن نشير إلى أن الإغريق لما كانوا يعتقدون بسلف مشترك بينهم وبين الآلهة[٢]، فقد تصوروها على هيئة البشر، إلا أن ثمة فوارق تفصل بينهما؛ فالآلهة لا تشقى بالشيخوخة أو يقضي عليها بالموت، وكذا فإن قدرتها التي تسمو على قدرتهم تمنحها جمالاً دائماً ووقاراً مقدساً، ومهما يكن من أمر فما دامت الآلهة قد تشابهت مع البشر، فلابد أن يكون هناك صلات صداقة بينها وبينهم، لكنها ليست على مستوى الأنداد، فلو تجاوز البشر درجتهم فسوف تتلذذ الآلهة بإذلالهم، ومن هنا فإن الناجحين من البشر لا يأمنون مكر الآلهة، ولا يستطيعون ـ بالتالي ـ أن يحافظوا على ما تحقق لهم من تفوق ونجاح.

وخلاصة القول: إن اعتراف الإغريق واليونان بالآلهة وعنايتها يجب ألا يحجبنا عن **أنها آلهة لا ترقى إلى مستوى الإله الديني؛ إذ الفوارق بينها وبين عامة البشر جد قليلة، بل بعض أفراد البشر أعظم شأناً منها؛ حيث بإمكانهم أن يخدعوها ويتغلبوا عليها**، فهرقل ـ مثلاً ـ قد تصدى لثلاثة آلهة، ومن ثم لا تتورع تلك الآلهة

---

(١) انظر: إيمان عز الدين إسماعيل: توخي الربة والمفهوم في الدراما الإغريقية، رسالة دكتوراه، ج. عين شمس، قسم الحضارة الأوربية القديمة، ١٩٩٧، ص٥٧، ٥٨.

(٢) Fuller, History of Greek Philosophy, New York 1923. p32.

يقول أحد شعرائهم في إحدى قصائده:

«من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة نتنفس، ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا الفاصلة بيننا، لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرونز، ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع» ا.هـ. فرانكفورت، وآخرون: ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى) ص٢٧٦، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط٢، ١٩٨٠م.

في نظرهم عن ارتكاب أفعال شنيعة مع بعضها ومع البشر كالحسد والغيرة[١]، ولقد أبدى شعراء ذلك العصر نفورهم من الأساطير غير الأخلاقية التي ألصقت بالآلهة، فحاربوها بقوة بالغة محاولين تقديم مفهوم أنقى عن الآلهة بقدر الإمكان، وكانت صلواتهم التي حملها شعرهم تهدف إلى طلب النعم الأخلاقية من (زيوس)؛ لأنه رب الأرباب ومنبع الفضائل العظمى[٢].

وإذا تجاوزنا ذلك إلى **البوذية**، ففكرتهم عن **القدر** ـ والمتجلية بربط كل الأفعال بعواقبها Karma ـ تستبعد إيمان البوذيين بالعناية الإلهية، لأن فكرة «القدر» هذه لا تخرج بالضرورة عن حدود كونها إحدى الطقوس الدينية، فربما ترتبط ـ أحياناً ـ **بنظام أخلاقي**، وربما ـ في أحيان أخرى ـ يظهر **مخلص** أو منقذ، والعناية الإلهية لا تنطبق بمعناها الدقيق على أيٍ من تلك الحالات، لأن ذلك يعني ـ ضمنيًا ـ وجود غاية ذكية وهدف خيِّر ونافع، فضلاً عن وجود عمل متواصل ونشيط لتحقيق مخطط واضح ومدرك، وهذا ما تنكره البوذية[٣].

---

(١) See Fuller, History of Greek Philosophy, New York 1923, p32.

انظر في ذلك أيضاً: هوميروس: الإلياذة، ت: دريني خشبة، دار الهلال، العدد (٢٥٠)، ١٩٦٩م، ولاسيما ص٦٩، ٧٠، ٧١.

(٢) فالشاعر بندار ـ مثلاً ـ (Pindare) يثبت العناية للآلهة، ويسمي الإله رباً وفاعلاً لكل شيء، ويحاول دائماً أن يلتمس منه الشعاع الإلهي الذي ينير بصائر البشر، ويعبر عن سخطه من المثالب التي ألحقها الدين الشعبي بآلهته بهذه العبارة الشعرية الجامعة: (الفظ عنك هذه اللغة يا فمي)، والآلهة لديه ليست إلا أسماء تقليدية لإله واحد، وقد سئل مرة ما هو الله؟ فأجاب: بأنه الكل.

See Festugiere, A. J., L'ideal Religieux Des Grecs Et Levangile. p173, 174, 175.

(٣) Encyclopedia of Religion and Ethics, X, p415.

خامساً ـ الإله والعناية الإلهية في الفكر الفلسفي (من طاليس حتى المدارس اليونانية المتأخرة):

دأب مؤرخو الفلسفة بالتأريخ لها ابتداء من حكماء المدرسة الأيونية، ولا يعني ذلك انعدام أي فكر فلسفي قبل تلك الحقبة الزمنية، وإنما غاية الأمر أن ما وجد من فكر آنذاك لا يدخل في نطاق الفلسفة أصلاً، وذلك لغلبة **الطابع الأسطوري** عليه، مما يجعله مفتقراً ـ على نحو دائم ـ إلى نسق فلسفي معتبر.

١ ـ إن افتقار الفلسفة اليونانية القديمة لتصور **صحيح** عن الألوهية قد جعل الدين أضعف جوانبها، حيث وجد اتجاه يرى أن أصل العالم مادة **واحدة**، وإنما وقع الخلاف في **تحديدها**، وعموماً فقد منح أصحاب ذلك الاتجاه تلك المادة بعض الصفات التي هي أقرب إلى الصفات الإلهية؛ **فالماء عند تاليس** Thales (٦٢٤ ـ ٥٤٦ق.م) أصل الكون وجوهره الأساسي، وجميع ما في الكون يرجع إليه[١]؛

---

(١) من ذلك أن جميع الأشياء تعتمد في تغذيتها على الرطوبة، كما أن الحرارة تنشأ منها وتحيا بفضلها، وأن الأشياء جميعاً تمتلك طبيعة رطبة، والرطوبة أصلها الماء، ورأى بعضهم أن قول تاليس هذا ما هو إلا نتيجة تأثره بآلهة الدين الشعبي حيث كان يعتقد بأن (زيوس) قد جعل من نهر (Styx) موضعاً تقسم عنده الآلهة، أو ربما يكون قد تأثر بالأساطير اليونانية والشرقية، وخاصة إذا علمنا أنه عاش في بيئة كانت تعج بأساطير البابليين والمصريين، كما أنه قد زار مصر. انظر:

- Guthrie, A history of Greek Philosophy. P55, 58.
- Fuller, History of Greek Philosophy, New York 1923, p85.
- God and Philosophy, by Gilson, Yale University Press, 1941, P1.

أما جورج جيمس فقد سلب عن فلاسفة اليونان كل أصالة، حيث أرجع جميع آرائهم في الإلهيات والكون لأصول مصرية. انظر: التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، تعريب: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م، ص١٣٤.

فيكون بذلك أول من أرجع الظواهر الكونية إلى أصل واحد، ومن ثم فقد نظر إلى العالم على أنه متناسق في الوجود[١]، أما الإلهية بمعناها الصحيح فليس عنده أدنى تصور عنها أو اعتراف بها، وإذا كان ذلك كذلك، فإني لأعجب أيما عجب من صنيع مؤرخنا «أبي الفتح» حين أثبت له القول بمبدع للعالم يدرك بآثاره لا بصفاته، وأنه كان ولا شيء معه أو قبله. . . ونحو ذلك، قاصداً أن يصبغ آراءه بصبغة دينية تجعل منه موحداً أو تكاد، ومراده من ذلك إثبات أن ما نزلت به الكتب السماوية موافقاً لما ارتضاه الحكماء القدامى، حتى إنه اعتبر قوله بأن الماء أصل الكون وما يوجد في التوراة بشأن ذلك يخرج من «مشكاة النبوة»[٢]، وهذا يعد منه بدعاً من القول، لم يسبقه إليه أحد من المسلمين، ولم يتابعه عليه ممن يعتد برأيه، والقفطي من أبناء جلدته قد خالفه في ذلك؛ حيث نسب لطاليس هذا القولَ بإنكار الخالق[٣].

٢ ـ أما تلميذه أكسيمندر Anaximander (٦١٠ ـ ٥٤٦ق.م) فقد رفض رأيه هذا، لأن الماء لو كان أصلاً لهذه العناصر لغلب عليها وطردها، وهذا ينطبق على العناصر الأخرى[٤]، وعلى أي حال فقد استبدله بـ «المبهم» أو اللامتناهي

(١) انظر: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ١/ ٦٠.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب (بيروت)، ١٩٨٦م، ٢/ ٦٣، ٦٤. يقول جيلسن: «بدلاً من كتابة تاريخ الفلسفة كما هي كانت بالفعل، نحن كتبنا تاريخ الفلسفة كما سوف تكون، إنها طريقة سيئة في كتابة تاريخ الفلسفة حقاً» انظر: God and Philosophy, by Gilson, Yale University Press, 1941, p3.

(٣) انظر: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، والمشهور بـ: تاريخ الحكماء، مكتبة المتنبي (القاهرة)، د/ ت، ص٧٥.

(٤) انظر: العقاد: الله (كتاب في نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر ط٤، ١٩٦٤م، ص١٢٠.

ويسميه: (أبيرون Aperieon)[١]، ولم يفسر لنا حقيقته إلا على نحو سلبي؛ فهو مجرد مادة هلامية لم تخصص بعد؛ بلا شكل، أو تحديد، أو ملامح، لأنه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد نفدت منذ حقبة طويلة عند خلق العوالم المتعددة وفنائها[٢]، وأهم ميزات هذا (الأبيرون): أنه دائم أزلي تستمد الكائنات وجودها منه، وتعود إليه عند فنائها[٣].

وقد جعله بعض الباحثين ـ نظراً لاستبعاده المادة من أن تكون مصدر العناصر ـ مؤسس الميتافيزيقا عند اليونان[٤]، وبهذا تبقى مسألة الخلق عنده ليست إلا تحولاً

---

(١) Asmis, E., «What is Anaximander's Apeiron?» in the Journal of the History of Philosophy, JULY 1981, VOL XIX, N3., p279.

(٢) انظر: وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م، ص٢٨. وانظر أيضاً:

Guthrie, A history of Greek Philosophy, P76, 83, 89.

(٣) انظر: أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٤م، ص٥٧، وكذا:

Guthrie: A history of Greek Philosophy, p76, 77.

أما عن كيفية الخلق؛ فقد اتخذت الشكل التالي: عند خلق العالم انفصل عن الأبيرون الحار والبارد، ثم تبع ذلك سائر الخلق عنهما، ثم تميز الحار عن البارد بأن أحاط به في دائرة كلحاء الشجرة، ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء، تحتوي في داخلها على الأرض، وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفت بفعل الحار، أما بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض وشكلت البحار، وعلى هذا النحو تكونت طبقات أربع: (الحار أو النار، البارد، الرطب أو الماء، الأرض)، ومن الأولى تشكلت الشمس والقمر والنجوم، انظر: المرجع الأول من الحاشية السابقة ص٦١.

(٤) Burch, George Bosworth, «Anaximander, the First Metaphysician,» in the Review of Metaphysics, December, 1949., vol. III, p160.

http://al-maktabeh.com

من شكل إلى شكل، ومن صورة إلى أخرى، لا إحداث من عدم.

٣ ـ ثم جاء من بعده تلميذه المباشر **أناكسيمين** Anaximenes (٥٢٤ ـ ٥٥٨ق.م) الذي ساوى بين اللامحدود والهواء ـ أي: فسره به ـ، فيكون بهذا قد رجع خطوة إلى الوراء حين عاد من اللامتعين إلى المتعين، معللاً ذلك بأن **الهواء** هو العنصر الوحيد الذي يدركه **الحس**، كما يفتقر أكثر من غيره إلى شكل **محدود**، وفي ذات الوقت قادر على التشكل بأشكال محددة، وهو من ثم لا يتناهى، ويشغل فراغاً لا يتناهى، ويملك من ناحية أخرى حركة أبدية لا تنقطع، وهو ـ فضلاً عن ذلك كله ـ عنصر الحياة في كل شيء حي، لهذا جعله أصلاً[١]، وقد قدم ـ بعد ذلك ـ **(التكاثف)** و**(التخلخل)** كمفهومين متعاكسين يحددان سبيل الكون المحسوس؛ كي يخرج من الهواء بوساطة تغيرات كيفية[٢]، وعموماً لم يأت بجديد يلتفت إليه في باب العلم الإلهي، وإن كانت لتخميناته قيمة ـ أو ربما يكون كذلك ـ في جوانب أخرى[٣].

٤ ـ وإذا تجاوزنا ذلك إلى **هيرقليطس** Heraclitus (٤٧٥ ـ ٥٣٥ق.م) فقد نظر إلى **النار** على أنها مبدأ الكون، وأن كل شيء صدر عنها وإليها يعود، وهي روح الحياة في الأحياء، ومنشأ الحركة في المتحركات[٤]، بل إن الكون عنده

---

(١) انظر: غلاب: الفلسفة الإغريقية، الأنجلو المصرية، ط٢، د/ ت، ص٧٧.

ـ Fuller, History of Greek Philosophy, New York, p92.

(٢) انظر: المشكلات الكبرى، ت: عزت قرني، د/ ت، ص٢٨٤.

(٣) من ذلك أنه ذهب إلى أن الأرض مركز العالم، وأن الأجرام السماوية لها أنفس، انظر: العقاد: مرجع سابق ص١٢١.

(٤) انظر: محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية ص٧٢.

ليس إلا «النـار التي تشـتعل وتخبو بمقياس ثابـت»؛ فحين تنطفـئ يكون الكون متفككاً، ثم تشتعل من جديد لتصل إلى حالة يكون كل شيء فيها ناراً وتلك حالة الكمال[١].

ولم يشر **هيراقليطس** إلى كيفية خروج العناصر من النار، وتلك إحدى نقاط **الضعف** التي يمكن أن ترد عليه، **والكلمة** ـ عنده ـ هي مساك الوجود كله، والنظام الذي يحيطه به، وبهذا المعنى تكون مرادفة لله تعالى وإن كان ينكره، ومن ثم فقد جعل **الاختلاف** أساس الانسجام والنظام[٢].

٥ ـ وإذا نقلنا الكلام إلى المدرسـة **الذرية** اليونانية (Atomism)، فنجدها قد منحت القانون الميكانيكي سيادة على العالم الطبيعي، **فالذرات أصل العالم، غير متناهيـة العدد، حركتها في الخلاء حركة اتفاقية دائرية، وهي دائمة وأزلية، فالذرات الكبيرة مستقرها المركز، والذرات الأخرى تندفع إلى الخارج، فيؤدي ذلك إلى تجمع ما تشابه من الذرات حجماً وشكلاً في المركز، حيث تتلاحم فيما بينها لتكوّن الأرض، ومن ثم شـكلت الذرات الصغيرة السـماء**، وبهذه الطريقة تكونت عوالم لانهاية لها.

وبعبارة مختصرة: **إن أهم المبادئ التي وضعتها هذه المدرسـة هي عدم قابلية المادة للفناء، وإرجاع جميع المظاهر الكونية إلى مصدر واحد يتمثـل في الحركة، ومبدأ بقاء القوة؛ أي:** عدم انتهاء شيء إلى اللاشيء[٣].

ولما لم يكونـوا على دراية بقوانيـن الجاذبيـة، وأنه لا يوجد فـوق وتحت

---

(١) انظر: المشكلات الكبرى ص٢٨٥.

(٢) انظر: العقاد: مرجع سابق ص١٢٣.

(٣) انظر: غلاب: الفلسفة الإغريقية ص١١٣.

مطلقان، فقد ذهبوا إلى أن حركة الذرات الأصلية ترجع إلى ثقلها الذي يجعلها تسقط دوماً عبر المكان اللامتناهي، ونقطة الضعف الأخرى التي ذهبوا ضحيتها: افتراضهم أن الذرة الأثقل أسرع سقوطاً من مثيلتها الأخف ـ وليس الأمر كذلك ـ فتصدم الأولى الثانية فتدفعها إلى الجوانب والأعلى لخفتها، ونتيجة هذا التصادم تجتمع الذرات المتشابهة، ومن تجمعها تخلق العوالم، وهذه العوالم لا حصر لها؛ لأن المكان غير متناه والذرات تتساقط دوماً[١].

والأمر الذي يجتمع عليه هؤلاء أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة **(الضرورة)** وأنه لا يوجد عقل في العالم، بمعنى: أن الكون قد نشأ بفعل حركة المادة الأولى، ولم يكن هناك فاعل مفارق لها كان سبب تكونها وتحولها، وما الإيمان بالآلهة إلا نتيجة خوف ينتاب البشر بسبب بعض الظواهر الأرضية والفلكية[٢]، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يفسر تناسق العالم وانتظامه؟ إن **المصادفة** لا يمكن أن يكون لها سلطان على ذلك، ولأجل هذا فقد اعترف متأخروهم بمبدأ **(الضرورة العاقلة)** في الكون، فكل ما يحدث فيه لا يسير على غير هدى، بل يخضع لقانون أزلي، وهو بمثابة العقل الكلي أو القوة العاقلة المدبرة للكون، والتي ليس لها شخصية محددة.

٦ ـ ولم تقف الفلسفة اليونانية عند هذا الحد فقد تطورت، وانتهى بها هذا التطور إلى مبادئ متصارعة، فحاول بعض فلاسفتها التوفيق بين اتجاهاتها المختلفة على نحو **انتقائي** ملفق، فظهر عند أصحاب هذا الاتجاه **فاعل مغاير للمادة هو الذي جعلها تتشكل بصور مختلفة**، فقد ميز **أنبادوقليس** Empedocles (٤٣٥ ـ ٤٩٥ق.م)

---

(١) انظر: ستس: تاريخ الفلسفة ص٦٧.

(٢) انظر: السابق ص٦٨.

بين العلة الفاعلة وبين المادة، حيث جعل الثانية ميتة لا حياة فيها ولا حركة، بل رد ذلك إلى قوتين هما: **(المحبة والكراهة)، الأولى تجمع، والثانية تفرق**[١] على نحو متوال، فتنشأ العناصر نتيجة لذلك، وجعل السيادة في عالمنا لقوة **البغض**، ولهذا كانت عناصره متفرقة[٢].

٧ ـ أما **أنكساغوراس** Anaxagoras (٤٢٨ ـ ٥٠٠ق.م) فهو كسابقه ينكر وجود أي صيرورة مطلقة لتحول المادة وانتقالها، ولأجل ذلك فقد أثبت علة مفارقة للمادة مفارقة تامة سماها: (العقل الكلي)، ولعل أهمية **أنكساغوراس** في تاريخ الفلسفة ترجع إلى **نظرية العقل** هذه، حيث تم التفريق بموجبها ـ ولأول مرة كما يرى بعض المؤرخين ـ **بين الجسماني واللاجسماني**، وبذلك برز العقل على أنه مشكلة فلسفية توجهت إليها آراء الفلاسفة فيما بعد[٣]، فهو الذي ينتج الحركة في الأشياء لتشكيل العالم، ومن ثم يقوم على تنظيمه وترتيبه.

وبذلك يكون **أنكساغوراس** أول من أدخل فكرة **الغائية** إلى الفلسفة[٤]، لأن القوى العمياء التي تعمل على أساس من الفوضى السديمية، وإن كانت تؤدي إلى الحركة والتغير لكن ذلك يتم بدون هدف ولا غاية، وهي ـ بالتالي ـ لن تقدم كوناً منظماً على نحو عقلي، حيث لا يتم ذلك إلا بعقل كلي مدبر للعالم[٥]، لكن يجب

---

(١) انظر: المشكلات الكبرى ص٢٨٩.

(٢) انظر: الفلسفة الإغريقية ص١٠١.

(٣) انظر: ستس: ص٧٥.

(٤) لأجل ذلك أثنى عليه أرسطو بقوله: «إنه يشبه رجلاً رزيناً بين معتوهين»، انظر: ستس: ص٧٥.

(٥) انظر: ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٧٢.

أن لا يفهم على أنه خالق للعالم؛ لأن العقل والمادة يوجدان معاً منذ الأزل، وإنما اقتصر دور العقل على بث النظام فيه[١]، وقوله ـ بما عرف فيما بعد بالغائية ـ لا يناقض اعتقاده بقدم العالم؛ لأن شأن الغائية قد يقتصر على الترتيب والتنظيم، واعتقد أيضاً أن كل شيء يحتوي في ذاته على «بذور» كل شيء، وهذا هو **«الكمون»** الذي يرى بعض مؤرخي الفلسفة أن **(أنكساغوراس)** أول من قال به[٢].

٨ ـ أما **الفيثاغوريون** Pythagoreans فقد سحرهم العدد وما له من أهمية ووظائف؛ فجعلوه جوهر الأشياء، ومن ثم باستطاعة المرء أن يعبر عن معظم الأشياء بطريقة عددية، **وعلى هذا فالانسجام في الكون يرجع إلى العدد**[٣].

والحق أن هذا التفسير كما أنه يستعصي على الفهم، فهو أيضاً يفتقر إلى حجة وبرهان.

٩ ـ وإذا تجاوزنا ذلك إلى **أكسينوفان** Xenophon فنجده قد نسب إليه أنه هاجم النزعة التشبيهية لآلهة اليونان؛ إذ لو كان للخيل والأسود استطاعة كالتي يملكها البشر لصورت الآلهة على مثالها[٤]، واستبدلها بإله تصوره أعظم من جميع الآلهة والبشر، كله فكر، وبصر، وسمع، لا يشبه شيئاً من المخلوقات «موجود في كل مكان

---

(١) انظر: بورا: التجربة اليونانية ص٧٧.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ٦٥.

(٣) انظر: كبلستن: تاريخ الفلسفة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ١/ ٦٩. وانظر للتوسع في ذلك: بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٥٨م، ص١٠٦ ـ ١١٠.

(٤) انظر: إيرون شرودنجر: الطبيعة والإغريق، ت: عزت قرني، مراجعة صقر خفاجة، دار النهضة العربية، ١٩٦٢م، ص٩٩.

http://al-maktabeh.com

من غير أن يتحرك[١]»، «ويحرك جميع الأشياء بقوة العقل وحده»[٢].

وبهذا يكون إله **أكسينوفان** ـ كما يظهر من هذه الشذرات التي بقيت من تراثه ـ ليس إلهاً متعالياً مفارقاً كما هو الحال في الديانات التوحيدية؛ إذ لا يعدو أن يكون قوة كامنة في الطبيعة، وهذا ـ في رأيي ـ أشبه بوحدة الوجود التي تسوي بين الله والكون، فهو إذن **واحدياً وليس موحداً**، غير أنه رغم هذا فقد قدم جديداً في مجال العلم الإلهي؛ إذ قال **بإله كلي القدرة والإرادة والعلم، تستمد جميع الموجودات قوتها منه، لم يولد ولا يموت**[٣].

١٠ ـ وإذا انتهينا إلى **سقراط** Socrates (٣٩٩ ـ ٤٧٠ق.م) فقد اتهمه خصومه بإنكار الآلهة، وهي تهمة باطلة راموا من خلالها الإساءة إليه والتخلص منه، يفندها ما كان يفعله من تكريم تلك الآلهة، وكذا حث الناس على فعل ذلك، غير أن هذه الآلهة التي يعترف بها[٤] تتأرجح بين **التعدد والتوحيد**، ولا يكون بذلك التصور قد تجاوز الموروث الشعبي للآلهة التقليدية عند اليونان ـ وبطبيعة الحال لم يكن أفلاطون وأرسطو أحسن حالاً منه؛ إذ تابعاه في ذلك ـ لكن الآلهة التي يتحدث عنها في معظم الأحيان أكثر سمواً ونقاء؛ وتستحق الطاعة والاحترام[٥]، حتى إن القوانين التي تحكم

---

(١) Jerusalem, 1984.

(٢) انظر: هذه الشذرات عند الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٩٦. وانظر: كبلستن: مرجع سابق ١/ ٨٧. ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٨، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٦م.

(٣) Festugiere, A. J., L'ideal Religieux Des Grecs Et Levangile. e p174.

(٤) انظر: فرانسيس ولف: سقراط، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م، ص٨٣. وستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٩٣.

(٥) «إنني أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم، ولكني أطيع الإله أكثر، وطالما بقي في نفسي ـ وكنت =

المدينة يجب إطاعتها ـ ولو كانت ظالمة ـ لأنها في رأيه مستمدة من الإله، وقد دفع حياته ثمناً لذلك[١].

وفي موقفه هذا اقتراب من جبرية تنزع من الإنسان كل اختيار وحرية، وتجعله آلة في يد الإله، لا يسعه إلا تنفيذ أوامره، ولأجل هذا فقد رفض اتخاذ الانتحار وسيلة للخلاص من شقاء الحياة؛ لما فيه من تعدٍّ على حق الآلهة وإغضابها؛ إذ الإنسان لا يملك نفسه[٢].

ومهما يكن من أمر؛ فإن **الآلهة ـ في نظره ـ غير محدودة، حاضرة في كل مكان، وتعرف كل شيء، وتحب البشر وتعتني بهم جميعاً، وقد قال في ذلك: «لو تأملنا كل شيء في الوجود لرأينا كيف تعمل العناية عملها فيه»**[٣] حتى سقراط نفسه كان محلاً لتلك العناية؛ إذ كانت تأتيه إشارات من قبل الآلهة لم تنقطع حتى وفاته، وكانت غايتها أن تقوده إلى الخير والحق[٤].

ومما يميز فكره الديني أيضاً اعترافه بالغائية في الكون؛ فالعقل البشري جزء

= قادراً على ذلك ـ فلن أتوقف عن التفلسف، فهذا هو ما يأمر به الإله». انظر: أفلاطون: محاورة الدفاع، ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص١٤٤.

(١) انظر: أفلاطون: محاورة أقريطون، ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص٢٠٤.

(٢) انظر: أفلاطون: فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص١٥٠. ومحمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء (الإسكندرية)، ط١، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

(٣) الحرية في الفلسفة اليونانية ص٩٠.

(٤) انظر: أفلاطون: محاورة أقريطون ص٢٠٤.

من العقل الكلي أو روح العالم، **«فليست أعضاء الحس هي وحدها التي أعطيت إلى الإنسان حتى تمكنه من ممارسة الحواس المناظرة، بل هناك غائية تمتد إلى الظواهر الكونية»، فالآلهة منحتنا النور الذي به نرى، وألهمت الأرض أن تقدم طعام البشر، وجعلت للشمس مكاناً لا تقترب فيه من الأرض فتحرقها، ولا تبتعد عنها فتحرمها الدفء**[١].

والعيب الذي يمكن أن يؤخذ على سقراط ـ في هذا المقام ـ أن الحتمية اللاهوتية التي قال بها ـ والتي تشابه إلى حد كبير الحتمية عند أهل الرواق فيما بعد ـ قد تجاهلت حقيقة وجود الشر الطبيعي في العالم[٢]، مفترضة أن الإله لا يفعل إلا خيراً، وركزت من ناحية أخرى على الشر الأخلاقي الذي سببه نقص المعرفة الإنسانية.

١١ ـ وبالنسبة **لأفلاطون** Plato (٤٢٧/ ٤٢٨ ـ ٣٤٧ق.م) سنجد أنفسنا أمام مرحلة جديدة، فهو **أول شخص في تاريخ الفلسفة قد أبدع مذهباً فلسفياً شاملاً** له تشعباته في جميع أنحاء الفكر والواقع، فقد جمع تراث سابقيه، ووعاه، وسخره لبناء فلسفته، ومن ذلك أنه أقام ثنائية واضحة بين **عالم المثل وعالم الحس، لكنها ثنائية غير متكافئة؛ إذ سلب الثاني حقيقته، وجعلها خالصة لعالم المثل الذي تخيله قائماً بذاته وسابقاً لغيره**[٣].

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن أفلاطون أول مؤله وضع لقضية الإلهية نظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدئ

---

(١) انظر: كبلستن ١/ ١٧٢، ١٧٣.

- Davidson, Proofs for Eternity p216, 217.

(٢) Greene, W. Ch., Moira (Fate, Good, and Evil). p274.

(٣) انظر: الجمهورية، ك٦، ص١٠٧.

بعصره[١]، فالله صنع الكون بإرادته وسيستمر في وجوده، وبهذا يكون قد تجاوز أفكار السابقين عليه الذين وقفوا عند حدود المادة أو الأسطورة في تصورهم للآلهة، وتفسيرهم لنشأة الكون، غير أن الإلهية التي قال بها ـ كما وردت في محاوراته المتعددة ـ يكتنفها كثير من الغموض واللبس، **فتارة** يعتبر الإله **مثال الخير** وعلته ليثبت أن الخيرية هي مبدأ الإيجاد والحفظ، ونجد هذا في **«جمهوريته»**[٢]، **وأحياناً** يعتبره **مثال الجمال** ليدلل على أن الغاية القصوى تتمثل بالجمال بالذات الكامل الدائم، **ومرة ثالثة** يعتبره **الصانع** ـ كما في محاورة تيماوس ـ **الذي يبني الكون المحسوس ونظره شاخص على النموذج العقلي الخالد**[٣]؛ ومن ثم فقد نظم المادة المضطربة محتذياً المثل، فكان منها هذا العالم المنظم، **ولا يجمع أفلاطون هذه الاعتبارات الأربعة للإله في موضع واحد، مما يجعل المرء لا يتردد في اعتباره غير موحد.**

أما في **(القوانين)** ـ وهي آخر محاوراته ـ فنجده قد **بالغ في التأكيد على العنصر الإلهي فيها، وحاول تقديم تصورات سليمة ـ إلى حد ما ـ عن الإلهية تحظى بالقبول في الدين الشعبي**، فهي بالتالي ـ كما يرى تيلور ـ أساس لكل ما تلاها من لاهوت طبيعي، والمحاولة الأولى في الأدب العالمي **لإثبات وجود الله من خلال النظام الكوني المشاهد**[٤].

---

(١) انظر: غلاب: الفلسفة الإغريقية ص٢٤٠.

(٢) انظر: الجمهورية، ك١٠، ص١٧٤.

(٣) انظر: المشكلات الكبرى ص٣١٥.

(٤) انظر: مقدمته لها ص٦١، ويذهب أفلاطون في محاورة فيليبوس إلى أن هناك عقلاً وفكراً عجيباً قد نظم الكون وساسه، وبالتالي فلا مجال للقول بأن القدر الأعمى والاتفاق هو =

وعلى هذا فإننا يمكن أن نجمل فلسفته عن العناية الإلهية بما يلي:

أ ـ إن الآلهة موجودة، وفي أسمى مراتب الخير والكمال[١]، فهي ليست ـ إذن ـ وهماً من الأوهام، وإذا كانت كذلك فهي علة لجميع ما في الكون، وبعبارة أفلاطون: **«هو ـ أي الإله ـ الذي يمسك بيديه أول ونهاية ووسط كل الكائنات»**[٢] ومن ثم فهي تسيطر على جميع الأشياء، وتعلم، وترى، وتسمع كل شيء، وقد أعدت لكل شيء ما يناسبه من أجل المحافظة على بقاء الكل وكماله[٣].

ب ـ وإذا كانت الآلهة موجودة وخيرة فلا بد من الاعتناء بشؤون البشر، لأنهم ملكها، ولأن الإهمال والكسل ـ من ناحية ثانية ـ رذائل لا تتفق مع الطبيعة الإلهية، فهي ـ إذن ـ تعتني بكل موجود وإن قل، وتخضع لها جميع شؤون البشر صغيرها وجليلها[٤].

وإن كل نعمة ينالها البشر تعد هبة من السماء، ويرى أفلاطون أن هذا الأمر

= الذي يتحكم في الكون. انظر: ص٢١١، ٢١٢ من فيليبوس، ت: فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق)، ١٩٧٠م.

(١) انظر: محاورة القوانين، ترجمها عن اليونانية إلى الإنكليزية: تيلور، ونقلها للعربية: حسن ظاظا، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص٤٧٥.

(٢) القوانين ص٢٢٤، ٢٢٥. وانظر أيضاً: الجمهورية ص٢٥٠.

- Armstrong, A. H., An Introduction to Ancient Philosophy, p47.

(٣) انظر: القوانين ص٤٧٧.

(٤) قول أفلاطون في القوانين: «إن الآلهة أكثر ـ وليس أقل ـ عناية بالأشياء الصغيرة منهم بالأشياء الكبيرة... إن الآلهة التي هي خيرة خيراً كاملاً منوطة إناطة كلية بكل شيء، على أنه عملهم الخاص والجدير بهم» ص٤٧٢. وانظر:

- Lodge, Plato's Theory of Ethics, London 1928, p120.

ـ أي: اعتناءها بالجزئيات والكليات ـ مما يقتضيه العقل والمنطق، لأن الطبيب ـ مثلاً ـ لا يستطيع أن ينجح في معالجة الحالات الكبيرة ما لم يهتم بما هو أدنى وأصغر، حتى إن «بناء السور نفسه سيخبرك بأن الحجارة الكبيرة لا تستقر جيداً دون أن تستند إلى الحجارة الصغيرة»[١] فإذا كان ذلك على المستوى البشري، فالأولى أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للإله؛ إذ لا يمكن أن يكون الصانع الخالد أقل بصيرة وأحط منزلة من صناع البشر، أو يكون مثل إنسان كسول خاسر يتهرب من عمله خوف الإجهاد والتعب[٢].

ج ـ لا يمكن رشوة هذه الآلهة، أو شراء سكوتها بالهدايا والقرابين[٣].

وعموماً فإن العناية الإلهية ـ كما ينظر إليها أفلاطون ـ قد تغيرت طبقاً لتغير الزمان؛ إذ إن الجماعة البشرية قد مرت بمرحلتين مختلفتين: **الأولى**: عصر «كرونوس»، وفيه كانت الموجودات تحت حكم السماء، وما الناس ـ حينذاك ـ إلا قطيع يسوسهم راع إلهي، فلا يتحملون عبء شيء، ثم جاءت **المرحلة الثانية** حيث ابتعدت فيها الآلهة عن مخلوقاتها، وانزوت في برجها الخاص، غير أن ذلك ـ بطبيعة الحال ـ لم يقلل من إشفاقها على البشر، فمنحتهم النار وبذور النباتات وأشياء أخرى، كي يتهؤوا لحكم أنفسهم، والقيام بشؤونهم الخاصة[٤].

والأمر المهم في مذهب أفلاطون عن العناية أنه قد أثبت **نوعين لها: عناية**

---

(١) القوانين ص٤٧٦، ٤٧٧.

(٢) انظر: القوانين ص٤٧٧. ويقول في موضع آخر من القوانين: «إن الهيمنة العامة يمكن أن تكون سهلة بما فيه الكفاية بالنسبة للآلهة» ص٤٧٨.

(٣) انظر: القوانين ص٤٥٣.

(٤) باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ت: لويس إسكندر، مراجعة محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب، سجل العرب (القاهرة)، ١٩٦٦م، ٢/ ١٧٣.

عامة ـ كما ذكرنا آنفاً ـ وأخرى: خاصة ينالها الصالحون والأتقياء[١]، وسنجد لهذا شبيهاً في الأديان التوحيدية، ومن جانب آخر يرى في التنبؤ إحدى صور تلك العناية الإلهية، فالآلهة قد تنبأت لكثير من الناس، وفي مناسبات متعددة بما يتصل بمستقبلهم، ولعل في كلام أفلاطون ـ في بعض محاوراته ـ ما يشعر بأنه كان واحداً ممن حظي بذلك[٢].

والعناية الإلهية ـ كما يرى أفلاطون ـ يمكن تحقيقها من خلال نفس العالم العاقلة، حيث إنها ليست مبدأ محركاً لذاتها فحسب، ولكنها قوة عاقلة توجه الكون المادي وتحكمه من أجل غايات خيرة[٣]، وأما عن دور الإله في إيجاد العالم، فقد سمى أفلاطون إلهه صانعاً؛ تشبيهاً له بالصانع البشري لكونه لا يخلق المادة التي يشكل منها عالمه، وإنما تقتصر وظيفته في تشكيلها على صورة معينة[٤]، فالمادة

---

(١) يقول أفلاطون في محاورة الدفاع على لسان سقراط مخاطباً القضاة الذين حكموا عليه بالإعدام: «اعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء، لا في حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل به» ص١٠٩.

(٢) يقول في محاورة ثياتيتوس، ت: أميرة مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م: «وقد أتوا أحياناً يسترضوني بسخاء، فكانت الحكمة الإلهية التي تعودني من آن لآخر تنهاني عن أن تكون لي أي صلة ببعضهم، في حين كانت تسمح لي بالاتصال بغيرهم» ص١٥١.

(٣) انظر: القوانين ص٤٦٩. وانظر:

Armstrong, A.H., An Introduction to Ancient Philosophy, pp46, 47.

(٤) Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University 1952. p58.

وانظر أيضاً: غاستون مير: أفلاطون، ت: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/ ١٤٠٠هـ، ص٦٠ وما يليها.

المضطربة ـ إذن ـ موجودة قبل أن يجيء الكون بنظامه الحالي، ثم قام الإله بتنظيمها طبقاً لبعض قوانين الترتيب والجمال بوساطة الاقتداء بعالم المثل؛ لأن أي صانع لا بد أن يعمل طبقاً لأصل سابق، وبهذه الطريقة يوجد العالم المحسوس[١].

وبطبيعة الحال فإن صورة الإله ـ كما رسمها أفلاطون ـ تخالف في الحقيقة ما أجمعت عليه الأديان التوحيدية من أن الله تعالى قد خلق العالم من عدم، وهذه في نظري معضلة كبرى كان ينبغي على المتفلسفين المشائيين من أتباع تلك الديانات ـ ولا سيما من تأثروا بفلاسفة اليونان ـ أن يقدموا حلاً معقولاً لها.

وتبرز ههنا معضلة أخرى ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ وهي أننا نجد في محاورات أفلاطون ـ ولا سيما تيماوس ـ عدة آلهة، وليس إلهاً واحداً (الصانع، وأعوانه المنتسبين إليه، وآلهة الكواكب الثابتة، والكواكب السيارة، والآلهة الأسطورية للدين الشعبي) وهنا تثور في الذهن عدة تساؤلات واستفسارات: **لم هذا العدد الوفير من الآلهة؟ ألعجز بعضهم وقصورهم، فيكملون ـ بكثرتهم ـ بعضهم بعضاً كما يفعل بنو البشر؟ ومن ثم ما طبيعة العلاقة القائمة بينهم؟ وكذا ما علاقتها بعالم المثل؟ هل سبقته في الوجود أم تأخرت عنه؟ وهل بعضها ظاهر والآخر مخفي**

---

(١) يقول ريفو في مقدمته المهمة لمحاورة تيماوس، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها ألبير ريفو، ونقلها للعربية فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق)، ١٩٦٨م: «فالصانع وعماله يبرزون صوراً جديدة، إلا أن هذه الصور ينالونها بمزج عناصر سابقة الوجود، مزجاً منسقاً، فلا يحدث الصانع أو الآلهة الثانوية شيئاً إحداثاً مطلقاً، لا على صعيد الوجود، ولا على صعيد الصيرورة، لكن عملهم يمارس على أشياء واقعة موجودة من قبل» ص٥١، وانظر أيضاً: محاورة بروتاجوراس، نقلها للعربية عن الإنكليزية: محمد كمال الدين علي، راجعها: محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص٥٥.

كالحال في عالمي المثال والحس؟

إنه لمن الصعوبة بمكان أن تقع أبصارنا على جواب قاطع لهذه الأسئلة؛ نظراً **لاضطرابه وتشتت نسقه الفلسفي في هذه القضية، فضلاً عن وجود طابع أسطوري قد غلف كثيراً من محاوراته، وهذا ما هيأ مجالاً رحباً لاختلاف الشراح، وتباين تأويلاتهم في ذلك**[١].

على أي حال؛ فإن أفلاطون يميز بين **نوعين** من العلل: **(الضرورية والإلهية)**، ومن ثم فإن صانعه يتخذ من العلل ـ أو الوسائط الدنيا ـ وسائل مساعدة وثانوية لتحقيق أفضل النتائج الممكنة، فهو ـ إذن ـ لا يستقل بما يعمل؛ إذ إنه تولى كل أمر مرئي، وكذلك كل متحرك ذي حركة عشوائية، ونقله من حالة الفوضى تلك إلى وضع مرتب منتظم[٢]، وكذا فإن **القابل** كان في البدء في حالة فوضى ليس فيه شيء يستحق أن يسمى باسم، ثم أدخل الإله النار والهواء وغيرهما من العناصر في النظام فتحددت فيه، ثم شكل منها الكون، ولكن تحت تأثير شروط معينة لم تنشأ من قبله، وكان غايتها أن تضع حدوداً لخيرية عمله، وكذا فإن الصانع قد صنع نفوس البشر الخالدة، وفقاً لنموذج خاص بنفس العالم، ومن نفس المقومات، وثمة تساؤل مؤداه: هل الإله يساعد الكون دائماً ويضفي عليه الدوران؟

يجيب أفلاطون: بأن ذلك لا يتم دائماً، لأن هناك فترة يتخلى فيها الإله عن سيطرته، تاركاً للعالم حرية الحركة، فيبدأ بالدوران في الاتجاه المضاد تحت تأثير حافز **فطري**، ثم بعد ذلك يعود الكون إلى قبضة الإله، فيسيطر عليه من جديد، ويعيده إلى **توازنه** من خلال تنظيمه وتصحيحه مرة أخرى، ثم يمنحه بعدئذ **الخلود**.

---

(١) انظر: ريفو: مقدمة تيماوس ص٥٣.

(٢) انظر: محاورة تيماوس ص٢١١.

وهذه الحركة **العكسية** أو المضادة سببها **الضرورة**، لأن الإله نفسه لا يقدر على تحريك الكون في الاتجاهين؛ نظراً لأن الأشياء الإلهية تتصف بالثبات والدوام على حالة واحدة لا تفارقها، فالإله الصانع ـ إذن ـ عند أفلاطون لا يستقل بعمله على نحو كامل، وإنما يحتاج إلى **علل ثانوية** لتحقيق **مآربه وغاياته**، ولكن ما طبيعة هذه العلل؟ وما وظيفتها؟

يرى أن الصانع قد أحدث ولدين ـ أي: إلهين ـ بواسطة الأرض التي ولدت من فلك السماء، ثم تبع ذلك توالي السلالات الإلهية من نسلهما، وهذه الآلهة الثانوية هي (الأجرام السماوية، والنجوم والكواكب، والأرض) وميزتها أنها غير خالدة، ومع هذا فقد حفظهم الله من الموت والفناء، وأسند إليها خلق الأجسام الحية والنفوس الفانية؛ كي لا تبقى السماء ناقصة مفتقرة إلى أجناس الأحياء، ولعل أحدنا يتساءل: لماذا لم يتول الصانع خلقها وإحداثها؟

يجيب أفلاطون بأنه لو فعل ذلك ونالت حياتها عن طريقه لتساوت مع الآلهة في **المقام والخلود**، لذا أسند إيجادها لآلهة محدثة ـ بشرط أن تحذو حذوه وتسلك طريقته ـ حتى تكون هذه الأجسام أدنى منزلة من الإله، ولكي يكتب لها الموت.

ومن وظائف هذه الآلهة أيضاً الاهتمام بهذه الأجسام من خلال إطعامها وتربيتها[1]، وبعد أن تنتهي الآلهة المحدثة من إيجاد أرواح البشر وأجسامهم تبدأ في تشكيل بقية موجودات العالم التي تخضع للتغير والفناء، وذلك بعد أن زرع الصانع أرواحها في مكانها المناسب على وفق ما أراد وخطط[2].

---

(١) انظر: تيماوس ص٢٤١.

(٢) يقول في تيماوس: «بذر بعضها في الأرض، وبعضها في القمر، وبعضها في كل ما هناك من أدوات أخرى للزمن، وبعد زرع الأرواح، كلف الآلهة الجدد أن يصوروا الأجساد المائتة، وأن يضموا إليها كل ما ينقصها من أرواح بشرية» ص٢٤٤، ٢٤٥.

http://al-maktabeh.com

ولم يقتصر الأمر على إشراك الآلهة الثانوية؛ إذ إن لنفس العالم ـ حيث ينظر إليه على أنه كائن حي له نفس ـ أهمية وشأناً، لأنها العلة الأولى لميلاد الأشياء وفنائها، وكذا فهي سيدة العالم والحاكمة عليه؛ **وتأكيداً لفكرة العناية هذه فإن أفلاطون يؤمن بوجود سببية في الكون[١]، وكذا يعتقد بوجود غائية أيضاً، ويدعونا لتلمسها من خلال النظر في الموجودات وما فيها من نظام وتناسق يشهدان على وجود إله قصد ذلك وأراده[٢]، ويؤكد على هذه الغائية بصورة كبيرة عند حديثه عن بنية الجسم حيث هيئ لكل عضو وظيفة محددة يقوم بها ولا يتجاوزها**، فمهمة الطحال تنظيف الكبد وإزالة ما قد يلحقه من شوائب وأدران، ووظيفة الأمعاء أنها تحتفظ بالغذاء فترة من الزمن حتى يأخذ الجسم حاجته، وكذا فإن النخاع لما كان أداة الروح الخاصة؛ فقد حظي بجهازي وقاية من مادة عظمية لا تقبل الفساد، ولقد توصلت الآلهة إلى هذه المادة بصهر العظام على دفعات متتالية في الماء والنار[٣]، أما العظام نفسها فقد وصلت بمفاصل لتساعد الجسم على التحرك والانتقال[٤].

---

(١) يقول في هذا: «إن كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الأسباب، إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دون سبب». تيماوس ص٢٠٧.

(٢) يقول في القوانين على لسان كلينياس (أحد أشخاص المحاورة): «إننا لكي نبدأ علينا أن نفكر في الأرض والشمس والكواكب، وفي كل شيء، بل والنظام المدهش والجميل... وهناك إلى جانب ذلك حقيقة أن كل الجنس البشري من اليونانيين وغير اليونانيين بالمثل يعتقدون بوجود آلهة» ص٤٤٩.

(٣) يقول في تيماوس: «والعظم قد ركبه على الوجه التالي: غربل تراباً صافياً ناعماً، ثم بلله بالنخاع وجبله، وبعد ذلك وضعه في النار، ثم غطسه في الماء، وأعاده إلى النار، وثانية إلى الماء، وما انفك ينقله هكذا من النار إلى الماء، ومن الماء إلى النار مراراً حتى جعله لا يذوب في كليهما» ص٣٤٠.

(٤) انظر: تيماوس ص٣٤١.

ولقد جعل أفلاطون للحم عدة وظائف، فهو يحافظ على درجة حرارة الجسم؛ لاحتوائه على الأخلاط والرطوبات، كما أنه يحمي المفاصل عندما يمنع تآكلها بالاحتكاك، ويشكل ـ أيضاً ـ عازلاً يمنع تهشم العظام عند السقوط والصدمات، ثم نذكر أخيراً وظيفة الشعر حيث يقوم بحماية الجمجمة، وهكذا الحال بالنسبة لبقية الأجزاء[١]، وفي المقابل فقد أنكر على من نسب عناصر الطبيعة وما تولد عنها من كائنات ـ كالحيوان والنبات ـ إلى البخت والصدفة[٢].

وهكذا بعد أن قدمنا صورة ـ ولو تقريبية ـ عن فكرة العناية الإلهية والغائية عند أفلاطون ننتقل إلى تلميذه أرسطوAristotle (٣٨٣ ـ ٣٢١ق.م).

١٢ ـ ينظر المعلم الأول إلى الإله على أنه **موجود خالد لا يتغير ولا يتحرك**[٣]، **ومع هذا فهو منبع كل تغير وحركة**، لأن عمليات الطبيعة الأبدية تتطلب وجود سبب أو أكثر يكون مصدر الحركة الأبدي، إذ إن عدم ذلك يؤدي إلى تسلسل الحركة بشكل لانهائي وذلك محال، وهكذا فإنه يعترف بوجود «محرك أول لا يتحرك» وقد ألمح أرسطو إلى بعض الأدلة الأخرى في إثبات ذلك كفكرتي الغائية والكمال، ولكن كان هذا في **الفترة المبكرة من حياته حين كان واقعاً تحت التأثير الأفلاطوني، أما في كتابه «الميتافيزيقا» فقد أهمل ذلك أو ـ على الأقل ـ لم يحاول أن يقوم بصياغة نهائية لنظريته عن الله**[٤].

---

(١) انظر: تيماوس من ص٣٣٩ حتى ص٣٤٦.

(٢) انظر: القوانين ص٤٥٤.

(٣) يقول أرسطو: «الجوهر يقال على ثلاثة أضرب: اثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك» مقالة اللام، ف (٦)، ص٣ (ضمن أرسطو عند العرب)، وكالة المطبوعات (الكويت)، ط٢/ ١٩٧٨م.

(٤) صور أرسطو ـ في شذراته ـ الناس الذين يشاهدون أول مرة الجمال على الأرض أو =

ومن ناحية أخرى؛ فإن أرسطو ـ في حياته الأولى ـ قد مال إلى القول بمحرك واحد وعبارته في ذلك: «**ليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً**»(١) فالمحرك ـ إذن ـ واحد بالضرورة؛ لأنه يكفي لتحقيق الغاية فلا حاجة لغيره، وكذا فإنه يجب أن تكون الحركة أيضاً دائمة بالضرورة ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت متصلة، وإذا كانت كذلك فهي واحدة «والحركة الواحدة هي التي تكون عن محرك واحد»(٢) أما الطور الثاني من حياته فقد انتهى إلى الإيمان بعدة آلهة عندما أثبت محركات ثانوية كثيرة(٣).

والمحرك الأول غير المتحرك حاضر غير متغير، وحضوره هذا يجعل العالم ينمو ويتكون، بحيث يجعل سلسلة الصور «**الكامنة**» في المادة تخرج إلى التحقق الفعلي، ومن ثم فإن الإله يعلو على العالم ويقف خارج عملياته، وهو ليس مكوناً من مادة وصورة كغيره من موجودات العالم، وإنما هو صورة خالصة مفردة وفعل

= عظمة السماء، ثم اختتم ذلك قائلاً: إن هؤلاء الناس يرهبون أعمال الآلهة، وفي ذلك تلميح إلى الدليل الغائي، أما دليل الكمال فقد ألمح إليه عندما ذهب إلى أنه حيثما يوجد الأحسن يوجد الأفضل، ولما كان بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، فمعنى هذا أن هناك الأفضل الذي لا بد أن يكون إلهياً، ولكن هذا الدليل بهذه الصورة لا يؤدي إلا إلى الأفضل نسبياً، لذا لا بد ـ كما يقول كبلستن ـ حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق من إدخال فكرة العلية، بحيث نقول: إن جميع الكمالات المتناهية تنبع في النهاية أو تشارك في الكمال المطلق، وهذا ما فعله الأكويني عندما أشار إلى فقرة في كتاب «الميتافيزيقا». انظر: كبلستن ١/ ٤٢٧.

(١) مقالة اللام، ف١٠، ص١١.

(٢) أرسطو: الطبيعة، تح: بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر (القاهرة)، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، ٢/ ٨٦٨، ٨٦٩.

(٣) انظر: مقالة اللام، ف٨، ص٨، وبدوي: أرسطو ص١٧٤.

خالص، أي أنه بعبارة أخرى حقيقة مجردة[١].

ولما كان المحرك الأول عنده ليس مادياً فلا يمكنه أن يقوم بأي فعل مادي، وبالتالي فإن نشاطه سيكون نشاطاً عقلياً خالصاً، لأنه لو كان له فعل بمعنى الإنتاج لدل ذلك على النقصان؛ إذ إن كل فعل لابد إلا وأن يرمي إلى تحقيق علة خارجية، وهكذا فإن أي فعل ينسب إلى الله تعالى يؤذن بأن فيه نقصاً، لأن كل فعل يلازمه بالضرورة نقص، سواء أكان هذا النقص نقصاً سيحدث، أو آخر سيزول، والله تعالى ليس له غاية خارج ذاته؛ لأنه كمال صرف.

إذن فموضوع تفكره هو المعرفة العقلية الخالصة المنزهة عن أي تغير أو معنى حسي، فهو إذن عقل وعاقل ومعقول، وجميع ذلك بالنسبة إليه شيء واحد[٢]، غير أن تفكيره ذاك يقصره على ذاته بحيث يجهل ما سواه، ولقد اجتهد توماس الأكويني في دفع هذه المقولة «الشنيعة» عن شيخه، بتأويل نصوصه على نحو يجعلها تنطق بالمعرفة المطلقة لله، وتثبت له العناية الإلهية[٣].

ولكن! إذا كان من حق الأكويني أن يقدم فكرة صحيحة عن الله تعالى، فليس بالضرورة أن تكون هذه هي وجهة نظر أرسطو، ولا سيما أن نصوصه في ذلك لا تحتمل تأويلاً أو إنكاراً، والأمر الآخر الذي يدل على خطأ الأكويني في موقفه هذا أن أرسطو نفسه قد جعل من عدم تعقل المحرك الأول لغيره صفة كمال له؛ لأن الأليق بهذا المحرك أن يعقل ما يساويه في الدرجة ـ وهذا لا ينطبق إلا على

---

(١) انظر: و. ك. س. جثري: الفلاسفة الإغريق، ت: رأفت سيف، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، د/ ط، ت، ص١٥٠.

(٢) انظر: مقالة اللام، ف٧، ص٦.

(٣) انظر: كبلستن: مرجع سابق ١/ ٤٢٦.

ذاته ـ أما إذا تعقل غيره، فيكون بذلك قد حصل له تغير بالانتقال من الكمال إلى النقص، وهو عيب ينبغي أن يتنزه عنه، ومن ناحية أخرى فإن هذا الانتقال في حقيقته «حركة ما» فيلزم عن هذا أن تعقل المحرك الأول بالقوة لا بالفعل، وإذا كان كذلك فسيلزمه ـ لا محالة ـ الكلال والتعب عند تعقله للمعقولات[١].

ويضاف إلى هذا أيضاً أنه لو تعقل غيره؛ فهذا «الغير» إما أن يظل كما هو، وما كان عرضة للتغير لا يصلح موضوعاً لهذا العقل، لأنه سوف يسبب له عدم استمرار التعقل، ولا يجوز للعقل الإلهي أن ينفعل بما هو ناقص، ولذا اقتصر على تعقل ذاته لأنها أكمل الأشياء[٢]، وكذا فإنه من غير الممكن أن يشمل تعقله موجودات العالم المادي التي تخضع للحركة مع بقائه غير متحرك، ومن هنا لا يمكن تصور أي «مكان» لفكرة العلم والعناية ـ بمعناهما الديني الصحيح ـ في فلسفة أرسطو الإلهية.

وقد وجد في العصر الحديث من تابع الأكويني في دفاعه عن أرسطو كـ (برندس) مثلاً معتمداً على نص له في «مقالة اللام» يبين فيه: أن المحرك الأول إذا لم يتعقل شيئاً، فإنه يكون ـ حينئذ ـ كالنائم أي في درجة منحطة، وأسمى منها مرتبة درجة اليقظة، فإذا كانت حالة التعقل لشيء هي دائماً أسمى من حالة عدم التعقل، فيجب أن يقال عن الله: إنه يتعقل شيئاً[٣].

ويمكن أن يرد على ذلك ـ كما ترى ـ **بأن منطوق النص يفيد أن الله ـ أو المحرك الأول باصطلاح أرسطو ـ يتعقل، ولا يعني بالضرورة ـ كما فهم هؤلاء ـ أن يتعقل**

---

(١) انظر: الفصل التاسع من مقالة اللام من ترجمة ابن إسحق.

(٢) انظر: أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص٢٨٧.

(٣) انظر: مقالة اللام، ف٩، ص٩.

شيئاً غير ذاته، بل المراد: أنه يتعقل ذاته؛ لأنه لو تعقل غيره لأدى ذلك ـ كما أسلفنا ـ لتعقل أشياء أقل منه، وفي هذا عيب ونقص ينزه أرسطو إلهه عنه.

وهنا يثور في الذهن سؤال يحتاج إلى جواب من أرسطو وهو: كيف يكون وجود ذلك المحرك سبباً في تحريك العالم؟

يجيب عليه: بأن تحريكه للعالم يتم بالاشتهاء والعشق، لا بحركة فيزيقية مادية، فكما أن الخير الذي أرغب فيه وأشتهيه يحركني إليه دون أن يتحرك، فكذلك تحريك الإله، لأنه لما كانت الصلة غير منفكة بين «الهيولى» والصورة، وكانت «الهيولى» قوة تنزع نحو الفعل، فإنها تسعى باستمرار ـ وبدافع الشوق ـ إلى تحقيق الصورة، ولما كان الله هو المعشوق الأول، فالأشياء عندما تتشوق إليه وتعشقه، تحدث فيها الحركة[1]، فيحرك السماء الأولى بوصفه غاية لها ومعشوقاً، وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى المتصلة بها[2].

فالاشتهاء ـ إذن ـ هو السبب المباشر لدوران الكون حول محوره دورة مستمرة، وهذه الدورة يمتد تأثيرها إلى جميع الأفلاك، وبالتالي فإن التأثير الإلهي يشمل كل شيء في العالم، لكنه تأثير تحريك لا خلق وإبداع، لأن المادة الأولي قديمة، وهي شرط ضروري كالإله لقيام العالم، وإذا كانت فكرة العشق حلاً مقبولاً عند أرسطو فإنها في الواقع لا تسلم من الضعف؛ لغموضها أولاً، ولأننا نعجز عن تحديد ماهية الصلة بين الله وبين الأشياء ثانياً، فهناك إشكال يتعلق «بالتحريك»؛ إذ إن كل تحريك يقتضي التماساً، وأي تفسير له سيؤدي إلى تجسيم الله وتحديده.

---

(١) انظر: بدوي: أرسطو ص١٧٧. وانظر:

- Greene, W.Ch., Moira (Fate, Good, and Evil). p318.

(٢) أميرة مطر: الفلسفة اليونانية ص٢٨٧.

ومن الصعوبات التي ترد أيضاً: أن الحركة التي يحـرك بها المحرك الأول هي الحركة البسيطة المتلائمة مع بساطته، وهذه الحركة البسيطة ـ وهي الدائرية ـ لا تكفي لتفسير بقية الحركات، ويلزم من ذلك وجود محركات أخرى أزلية تحرك الكواكب حركة أزلية، ولأجل هذا اضطر أرسطو إلى القول بوجود محركات أزلية مفارقة ـ وقد سـماها: عقول الكواكب ـ وهي بعدد الأفـلاك التي تبلغ بتقديـره: (٤٧)، أو (٥٥)، ورغم قوله بوجود بعض الفوارق بين المحرك الأول وبين هذه المحركات[١]، إلا أنها لا قيمة لها، لأن العالم عند أرسـطو واحد فلا يتطلب إلا محركاً واحداً، فمن أين أتت تلك المحركات الأخرى مع كونها بريئة عن المادة؟ وإذا كان ذلك كذلك فما الصلة بين هذه العقول والمحرك الأول؟ ومن ثم ما الصلة بين حركة الأفلاك والحركات العديدة المختلفة الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر؟

ليس للمحرك الأول أي دور في نشوء موجودات ذلك العالم أو فنائها، وإنما يحرك فلك النجوم الثوابت كعلة غائية لا فاعلة، ثم تتوالى حركات الأفلاك حتى تصل إلى حركة فلك القمر، حيث تؤثر حركته على ما يحدث في الأرض من نشأة عناصر الموجودات، وتحت تأثير فكرة أرسطو هذه فقد افترض فلاسفة العصر الوسيط وجود عقول أو ملائكة تحرك الأفلاك، وجعلوها معتمدة على المحرك الأول (الله) وتابعة له[٢].

---

(١) من هذه الفوارق: أنه مفارق للعالم، بينما هي مرتبطة بأفلاكها على نحو لا يماثل اتصال الصورة بالهيولى، وكذا فإن المحرك الأول غير متحرك البتة لا بالذات ولا بالعرض، بينما المحركـات الأخرى تتحرك بالعرض مع أفلاكها كالنفس عندما تنتقل بانتقال جسـمها الذي تحركه. انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص١٨٠.

(٢) انظر: كبلستن: مرجع سابق ١/ ٤٢٥.

على أي حال، كما أن إله أرسطو ليس خالقاً للعالم، فلا تشمله عنايته أيضاً[١] على الرغم من أن ترتيب العالم ونظامه يعتمد على المحرك الأول ـ وهو ليس على علم به أو صلة ـ إلا أنه يثير اشتهاءه، وما عدا ذلك فإن نشاط الإله يتجه إلى ذاته، فهو نشاط «الثبات» أو «الفكر» الذي يقوم به الإله على نحو لا ينقطع، فحياته إذن حياة تأمل ذاتي دائم.

وقد حاول الأكويني أن يتأول هذه النتيجة، فقال: إن معرفة الله لذاته لابد وأن تشمل معرفته بالعالم الذي يدين له بوجوده، وهذا تخريج جيد غير أن هذا لم يقصده أرسطو أو يتفطن له، فنصوص الرجل تأبى هذا الفهم، ذلك أنه فرق بين احتمالين: معرفة الله تعالى بذاته، أو معرفته بالأشياء، واختار الأول منهما[٢]، وغاية ما في الأمر أن توماس ـ في هذا الموضع وفي مواضع أخر ـ أراد أن يصبغ فلسفة أرسطو بصبغة لاهوتية، ولو بتكلف كبير؛ محاولة منه للتوفيق بين الشريعة والحكمة.

ومن هنا نستنتج أن الله عند أرسطو ليس علة فاعلية، وإنما هو علة صورية تشتاق إليها «الهيولى»، وشوقها هذا مصدر حركتها، فالله ـ أو المحرك الأول ـ المنشغل بتأمله الذاتي الدائم يجذب عن طريق وجوده كل قوى الطبيعة الكامنة والمستترة والتي تتصارع كي تنجز صورتها وتحقق نشاطها، فالله يخرج عن العالم، لكن العالم لا يستطيع الابتعاد عنه، وبعبارة أخرى: فهو يحرك بوصفه موضوع رغبة فقط[٣]، فليس هناك خلق؛ لأن فكرة الخلق تتنافى مع الأبدية التي أثبتها للأشياء، ومن هنا فإن صلته بعقول الكواكب وغيرها، إنما هي صلة تجاور في الوجود، لا علاقة معلول

---

(١) See Greene, W.Ch., Moira (Fate, Good, and Evil), p322.

(٢) أميرة مطر: مرجع سابق ص٢٨٩.

(٣) انظر: الفلاسفة الإغريق ص١٥٢.

بعلة، لذا لا يتصور وجود نظرية لأي علاقة أخلاقية بين الله والبشر، ولا افتراض مبدأ الثواب والعقاب الإلهي.

وهو بهذا يكون قد جرد إلهه من أي دور في فلسفته الأخلاقية[١]، فلا يكون هذا المحرك الأرسطي ـ إذن ـ موضوع عبادة توجه إليه الصلوات[٢]، حيث لا يستطيع الناس أن يقيموا معه حواراً شخصياً، يقول أرسطو في هذا: «يخطىء من يظن أنه يمكن أن تكون هناك صداقة مع الله»[٣]؛ فإذا كان الله تعالى ليس علة فاعلية للعالم، فما هو مصدر النظام والغائية الموجودة في الطبيعة إذن؟

إن مصدر ذلك ـ كما يرى أرسطو ـ غائية الطبيعة، وهي غائية غير واعية وغير كلية القدرة، وما في الطبيعة من موجودات إنما تكافح من أجل الوصول إلى الأفضل كي تحقق صورتها الكاملة، فأرسطو ـ على هذا ـ لم يكن هدفه من إثبات الإله إلا تقرير وحدة الكون، فإلهه ـ إذن ـ ملك يهيمن ولا يحكم، فيكون بهذا قد أبطل الحتمية اللاهوتية التي نادى بها بعض السابقين عليه.

ومهما يكن من أمر؛ فإن هذا التصور الأرسطي للمفهوم الإلهي غير مقنع، يعتريه الضعف والقصور، فما قيمة هذا الإله الذي يعقل ذاته فقط، ولا يلتفت إلى ما سواه؟ ثم كيف يكون له حرية واختيار إذا كان قد أخضعه لمبدأ الضرورة الكونية عندما جعله علة غائية فقط؟ ومن ناحية أخرى: ما ماهية هذا العشق الذي تتجه بواسطته الموجودات نحو ذلك المحرك؟ كما أن اعترافه بمبدأي القوة والفعل يتطلب

---

(١) See Greene, W.Ch., Moira (Fate, Good, and Evil), p322.

(٢) Rosenthal, E.I.J., «Avicenna Influence on Jewish Thought» in AVICENNA: Scientist and Philosopher, edited by G.M. Wickens, London, 1952. p66.

(٣) كبلستن: مرجع سابق ١/ ٤٢٧.

وجود إله موجد، لا إله محرك.

إن تسامي أرسطو بإلهه بحيث تجاوز المفهوم الشعبي والأسطوري عن الآلهة أمر يحمد له لو أضاف إلى ذلك بعض المفاهيم الأخرى التي يتطلبها أي لاهوت عقلي حتى يكون مقبولاً، فكيف يكون الإله إلهاً وهو مبتور الصلة بمن سواه، غير ملتفت إليه ولا متعقل له، وإذا كان ذلك كذلك فلا يعدو أن يكون هذا الإله الأرسطي سوى فكرة مجردة ذهنية، أو ذات مفرغة كالنقطة الرياضية.

١٣ ـ أما عند **الرواقية** Stoicism: فالله موجود أزلي، باق، عاقل، سعيد، كامل، مبرأ من كل نقص، مبدع الأشياء وصانعها، وهو مادي مبثوث خلال العالم كله، ولا يمكن فصله عن جميع الأشياء[١]، فهو عقل العالم، والعالم جسمه ومادته، والاعتقاد بأن العالم كائن حي ذو نفس له صلة وثيقة بالمدرسة الأيونية التي نظرت إلى المادة على أنها حية، وهكذا ينتهي الرواقيون إلى القول بوحدة الوجود من حيث إن الله والعالم شيء واحد؛ إذ جعلوا المبدأ المنفعل والمبدأ الفاعل من طبيعة واحدة وهي المادة، وبهذا قد أبطلوا ثنائية أفلاطون وأرسطو التي فصلت بين الله والعالم، أو بعبارة أخرى بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل.

ولا شك أن تصور الرواقية لطبيعة الألوهية على هذا النحو قد أثر ـ وبشكل كبير ـ في **اسبينوزا** وإليه يرجع بعث هذا المذهب من جديد[٢].

---

(١) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، تعريب: توفيق الطويل، والأهواني، وأبو العلا عفيفي، وآخرون، إشراف: إبراهيم بيومي مدكور، وآخرون، دار المعارف بمصر، ط٢/ ١٩٧٠م، ٣/ ٣٨٨.

(٢) لقد قدم اسبنوزا تصوراً عن الله يخالف إله اليهود والنصارى؛ إذ نظر إليه على أنه مجموع الطبيعة، والعلة الباطنة للأشياء، ولم يستطع أن يتصور فصل الإله عن الطبيعة. =

http://al-maktabeh.com

فيمكن القول بناء على ذلك: إن ثنائية الرواقية أشبه بالمادة والصورة عند أرسطو مع فارق جوهري، وهو أن الصورة لا تشكل المادة عنده، وإنما تحتاج إلى مبدأ محرك يتولى ذلك[١]، ومن ثم فإن وحدة الوجود هذه لا تعد في نظرهم خروجاً عن حقيقة التوحيد؛ لشعورهم القوي بوجود إله واحد منبث في الكون، وما مظاهر الكون ـ بعدئذ ـ إلا أسماء مختلفة له، وكون العالم كامل الوحدة فإنه يشهد على إله واحد، أما الآلهة المتعددة التي يقول بها الدين الشعبي، فهي ليست إلا أسماء مختلفة تطلق على الله تعالى بحسب الوجوه المتعددة لقدرته وجبروته، وليس لهذا الإله شكل معين كإنسان أو حيوان؛ إذ يمكن أن يتخذ جميع الأشكال، ولكن يبقى مع ذلك شيئاً واحداً[٢]، وإذا كان المبدأ الفاعل ـ الله ـ مادياً عندهم، فما هو إذن؟

لقد جعل الرواقيون النار ـ كما فعل هيرقليطس ـ المبدأ الأساسي لجميع الموجودات، حيث كانت وحيدة ليس معها شيء في خلاء لا متناه، ثم تحول جزء منها إلى هواء، ومن الهواء تشكل الماء، ثم تحول جزء من الماء تراباً، بينما انتشر في الجزء الآخر نفس حار تشكلت منه «بذور كامنة»، وهذه البذور هي قانون العالم أو اللوغوس Logos حيث تحتوي على جميع الأجسام والصور على نحو يكمن

= انظر: كولينز جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م، د/ ط، ص١٠٢، ١٠٣.

(١) انظر: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، نشر الأنجلو المصرية، ط٣/ ١٩٧١م، ص١٥٢.

(٢) فهو (الله) و(العقل) و(القدر) و(زيوس)، هو شيء واحد لكن بأسماء مختلفة. انظر:

- Inwood Brad, Gerson, L.P., Hellenistic Philosophy Introductory Readings, Cambridge. 1988, p96.

بعضه في بعض[١]، فانتظم العالم بجميع أجزائه، ثم أخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً بفعل القانون الطبيعي أو القدر، ومن ثم لا مجال للصدفة أو الضرورة العمياء، وبعد أن تتخلص النار من جميع عناصرها يحصل احتراق عام يعود فيه العالم إلى النار الأولى التي ولد منها، ثم تعود الدورة من جديد.

وهكذا نكون أمام سلسلة غير متناهية من عملية بناء العالم وهدمه، بشرط أن يكون كل عالم جديد مشابه لسابقه في كل جزئياته، حيث تتكرر الموجودات والحوادث نفسها، فالإنسان نفسه مثلاً يظهر في كل عالم، وينجز الأفعال نفسها التي أنجزها من قبل، فالعالم التالي ـ إذن ـ ليس إلا بعثاً واستنساخاً جديداً للعالم السابق، وقد يرافق ذلك ـ أحياناً ـ تغيرات طفيفة عديمة الفائدة[٢].

وهذا العالم طبقاً لنظرية الاحتراق التي ابتدعها الرواقية له بداية ونهاية، خلافاً لما قالت به الفلسفة اليونانية من قبل.

فالرواقيون يؤمنون بالقدر ـ وهو سيطرة الضرورة وكذا فإنه والعناية الإلهية شيء واحد؛ إذ هما وجهان مختلفان لله[٣] ـ الذي يربط الأشياء بعضها ببعض، فلكل حادث علة أوجدته، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا التسلسل يحكم الأشياء المستقبلية كما يحكم الحاضر والماضي، فالقضاء والقدر عندهم هو فكر الله، يرعى الكون

---

(١) فكرة «البذور» هذه قد قال بها أتباع الأفلوطينية المحدثة وأوغسطين من بعد تحت مسمى: «العلل البذرية».

(٢) انظر: كبلستن: ١/ ٥٢٠، ٥٢١، وانظر: رينية هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ت: أوفيليا فايز رياض، مراجعة أحمد عتمان، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية (القاهرة)، ١٩٩٩م، ص٣٧.

(٣) كبلستن: مرجع سابق ١/ ٥٢١.

ويهيمن على نظام العالم، ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، فالعناية الإلهية حاضرة في العالم كله، رتبت الأمور على أفضل ما يمكن، ولا يمل الرواقيون من الإعجاب بما في العالم من ترتيب فائق، ونظام بديع، وانسجام واتساق بين أجزائه، ومصداق ذلك في الحيوان والنبات والإنسان، غير أن هذا الأخير يزيدها بالعقل الذي يصبح به شبيهاً بالآلهة.

فالعناية الإلهية حاضرة في الكون وتدل على وجود إله له، ومن ذلك ما نشاهده في هذا الكون من نظام وترتيب[١]، وما نستفسر عنه من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء، فإن جميع ذلك أثر الإله ودليل على حضوره في نفس المادة لا خارجها، بوصفه قوة عاقلة ممتزجة بها تقود الطبيعة إلى إدراك غايتها القصوى، فمن أي جهة نظر إلى العالم يجب أن ينتهي إلى القول بأنه أحكم تدبيره عقل إلهي، يسهر على مصلحة الخلائق جميعاً.

وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لقول **الأبيقوريين** بأن العالم ناتج من التقاء الذرات بالمصادفة والاتفاق[٢]، ويربط الرواقيون بينها وبين الغائية، فيدل الجمال الطبيعي على وجود مبدأ للفكر في الكون، وهو الله الذي رتب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان[٣] فلكل موجود غاية، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد، حتى الأخس فإنه موجود من أجل الأرفع، فالبراغيث مهمتها ـ في نظرهم ـ أن توقظنا من نوم ثقيل،

---

(١) انظر: جاكلين لا غريه: الدين الطبيعي، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١/ ١٤١٣هـ، ص٢١.

(٢) انظر: دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تح: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨١م، ص٨٢. وانظر أيضاً: عثمان أمين ص١٩١.

(٣) انظر: كبلستن ١/ ٥١٩.

وإن وجود الفئران يضطرنا إلى إصلاح شؤون منازلنا، وهكذا فإن الحقيقة كما يرى الشاعر الرواقي Cleanthes قد أحكمت من قبل العقل، وما يحدث من شيء ـ ولو كان شراً ـ سيغدو جزءاً من النظام الكوني، وفي النهاية فإن كل شيء من أجل الإنسان، الذي هو مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية، وليس للعالم غاية سواه[1].

وإذا كان الرواقيون قد استفادوا في بناء مذهبهم الفلسفي من أفكار السابقين عليهم، فهل كان لهم تأثير في بعض الفلسفات المتأخرة عنهم كالنصرانية والإسلامية؟

لا يمكن للباحث إذا أراد أن يكون موضوعياً في هذا الجانب أن يقطع بتحقق هذا التأثير ولا سيما أن حقيقة الإله بالمعنى الذي يقول به أهل الرواق ـ كما مر آنفاً ـ لا توافق عليه الديانتان المسيحية والإسلامية، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن ننفي عدمه؛ لأن أثر الفلسفة اليونانية على الفكر المسيحي والإسلامي لا يخفى عند التأمل والنظر، وخاصة أن في الفلسفة الرواقية من الخصائص ما يهيئها لأن تكون محلاً لذلك من حيث إنها استفادت من الفلسفات السابقة عليها، وكذا فإنها قد صبغت ـ إن صح التعبير ـ بصبغة دينية ناضجة على نحو لم يعرف عند غيرها من قبل.

لقد عالج Lightfoot مسألة تأثر المسيحية بالرواقية، وانتهى إلى أن ما بينهما من تشابه ليس إلا تشابهاً سطحياً، لا يتجاوز حدود التماثل في العبارة، ذلك أنه قد يدور في ذهن أحد الموحدين قصيدة كلينتيس Cleanthes (في مدح زيوس)؛ ليستدل بها على مفهوم العناية الإلهية عندهم من غير أن يتنبه إلى أن مفهوم العناية هذا يأتي

---

(١) انظر: عثمان أمين: مرجع سابق ص١٩١. وانظر كذلك:

- David Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, Charles Scribner's Sons, 1970, p250.

مرادفًا لما تمثله الضرورة والحتمية، وهي ليست إلا سلسلة أشياء مترابطة، تتخلل الكون بأكمله، وأن كل ما يقع في العالم ليس إلا مجرد تقرير للأمور والأحداث التي يحددها، ومن هنا لا يوجد عندهم «عناية شخصية» تتصل بالفكرة المجردة التي يطلق عليها اسم: «الله»، وإنما تتجه إلى قوى كونية قد عبر عنها ماركوس Marcus بقوله: «أيتها الطبيعة، منك أصل كل الأشياء، وفيك تحيا كل الأشياء، وإليك تعود كل الأشياء»(١).

وعلى خلاف هذا، فإن هناك بعض الباحثين كـ Winckler قد غالى في تأكيد التماثل بينهما، حتى جعل الأولى إرهاصاً للثانية وأصلاً لها، ومن ذلك أن نظرة المسيحية إلى الله على أنه واحد ومتعد في آن واحد ترتبط بوشائج قربى بفكرة الإله عند الرواقية(٢)، كما أن موقف المسيحية من قضيتي العناية الإلهية والشر يعد امتداداً لما قالته الرواقية في ذلك.

وأما بالنسبة للفلسفة الإسلامية، فإن سانتيانا Santayana (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢م) يرى أن المسلمين كان لهم معرفة بمذهب أهل الرواق، وإن كانت معرفة ضئيلة وربما غير مباشرة(٣)، ومهما يكن من أمر فإن هناك تشابهاً في بعض الأفكار بين الرواقية ومفكري الإسلام، من ذلك أن قانون القدر الكلي الذي قالت به الرواقية على نحو لا يفلت من قبضته شيء بحيث لا وجود للحرية البشرية في ظل ذلك القانون الصارم الذي وضعه الإله في الطبيعة؛ كي يسير أمورها، يشابه ما قالت به بعض الجبرية من أهل الإسلام، ويمكن الوقوف أيضاً على تشابه بين الفلسفتين من خلال معالجة

---

(١) Encyclopedia of Religion and Ethics, art «Providence» X, P416.

(٢) انظر: السابق ص٢٧٣ و٢٧٧.

(٣) انظر: المذاهب اليونانية ص٢٢٢.

كل منهما لقضية العناية والشر، لكن التشابه شيء، وأن نقطع بالتأثير شيء آخر؛ إذ أن هذا الأخير يحتاج إلى وثائق دامغة.

١٤ ـ وإذا كان الرواقيون قد أقروا بالعناية الإلهية، فإن الأبيقوريين كانوا على خلافهم؛ إذ العناية الإلهية ـ في نظرهم ـ وهم من الأوهام[١]، ولا تتفق مع مقام الألوهية، وكيف يكون هناك مثل هذه العناية، والشرور في العالم أكثر من الخيرات؟ وكذا فإن مصير الخيرِّ قد يكون أحياناً أسوأ من مصير الشرير، ومن ثم أين هذه العناية ومعظم أجزاء العالم لا تصلح سكنى للبشر؟ وليس الإنسان في هذا العالم سوى حيوان أعزل لا حول له ولا قوة، ولو وجدت هذه العناية لكان الله متأثراً بكل ما يتأثر به البشر من جهة ما يصيبهم من خير أو شر، وإذا كان ذلك كذلك فسيكون عرضة للآلام والشرور، فتحدث فيه تغيراً على نحو لا ينقطع، وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن يكون عليه من ديمومة وثبات وسعادة، فمقام الألوهية ـ إذن ـ ينفي فكرة العناية[٢].

---

(١) هاجم أفلوطين أبيقور وقسا عليه، لإنكاره العناية، وسعيه وراء اللذة، يقول في ذلك: «مع العلم بأن أبيقور؛ إذ ينفي العناية، يوصينا بطلب الشيء الوحيد الذي يبقى، وهو اللذة والاستمتاع بها... فهو (أي هذا المذهب) في ذلك على جانب أشد من الوقاحة، يذم رب العناية والعناية نفسها، ويلقي الشتائم على كل السنن المرعية في هذا العالم» ت: ٢، ٩، ١٥، ص١٨٠. وانظر أيضاً:

ـ New Catholic Encyclopedia, vol XI, P917.

(٢) انظر: بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، ١٩٧٠، ص٥٨. وقد أغرب حقاً بعض دارسي الفلسفة عندما ذهب إلى أن أبيقور لم ينكر العناية، انظر:

ـ Dewitt Norman Wentworth, Epicures and His Philosophy. p179, 180.

ومن ناحية أخرى، فإن واقع الطبيعة عند أبيقور يقطع بذلك ـ أعني: إنكار العناية ـ من حيث إنه لا بد لله تعالى قبل أن يخلق العالم وقبل أن يضع عنايته فيه أن يجد مثالاً لهذه العناية في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة، فيمتنع ذلك، فالعالم ـ إذن ـ تنظمه علل آلية، فليس هناك حاجة للغائية[١].

ولتأكيد مذهبه هذا فقد استعار مذهب ديمقريطس الذري، ولما كان هذا المذهب ـ في حقيقته ـ يؤدي إلى حتمية طبيعية تهدم القيم الأخلاقية، وتبطل قانون الأمر والنهي؛ إذ إنه يجعل كل شيء واقعاً تحت تأثير قوة الضرورة، ومن ثم فإن كل الظواهر تحددها علل آلية عمياء[٢]، فقد اضطر Apicurus للتعديل فيه على نحو يخدم غرضه، من خلال قوله بنظرية الانحراف الذري، الذي يفسح مجالاً للحرية الإنسانية، ويفسر نشأة الكون على النحو التالي:

بعد أن كانت الذرات تتحرك حركة منتظمة ودائمة في مسارات رأسية، حدث انحراف صغير في مسار بعض الذرات، فخرجت عن مسارها الطبيعي واصطدمت بذرات أخرى مجاورة لها، وهنا يأتي التعديل الثاني الذي أجراه Apicurus على نظرية ديمقريطس حيث أثبت وزناً للذرات، وهو ما لم يقل به سلفه من قبل[٣]، ومن ثم تجمعت الذرات المتشابهة، فاستقرت الثقيلة في الأسفل حيث شكلت الماء والتراب، وتألف من الخفيفة ـ التي تجمعت في الأعلى ـ الهواء والنار، ومن مجموع

---

(١) السابق ١/ ٥٤٠.

(٢) يقول أوغسطين عن أبيقور: «يعزو تكوين الأكوان وخرابها إلى توافق بين الذرات مستند إلى الصدفة» مدينة الله، ك١١، ٢/ ١١. وانظر: ستس: مرجع سابق ص٦٨.

(٣) يقول ستس: «لقد اعتنق الأبيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس... مع تعديلات طفيفة جعلوها أساس تعاليمهم، لقد نسبوا الثقل للذرات». تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٧.

هذه العناصر تشكلت موجودات العالم[١]، فبناء على ذلك: لا يمكن تصور وجود خالق إلهي للكون.

ولكن التساؤل الذي يرد هنا: كيف أثبت الحرية الإنسانية بواسطة نظرية الانحراف؟

يرى Apicurus أن الذرات انحرفت عن مسارها بفعل إرادتها، وليس نتيجة شيء آخر، ولما كان العقل البشري ـ الذي هو مصدر الحركة في الإنسان ـ يتألف من ذرات مادية، فهو إذن حر في أفعاله[٢]، بحيث تكون مهيأة للانحراف الذري دون أن يكون هناك حتمية تحكمها أو تقيد حريتها.

ولم يكتف أبيقور برفض حتمية ديمقريطس الطبيعية، بل سعى أيضاً لهدم الحتمية اللاهوتية عند الرواقيين عندما أنكر أي تأثير للقدر في حياة الناس؛ لأن معنى الإيمان به: استبعاد أي دور للعقل البشري، وينبغي أن لا يفهم من ذلك أنه ينكر وجود الآلهة على نحو مطلق، إذ إنه يؤمن بعدد لا متناه من الآلهة، ويشهد على وجودهم أنهم موضوع «فكرة سابقة» لدى البشر جميعاً، والفكرة السابقة هذه تتكون بتكرار الإحساس الذي يؤمنون بصدقه، وأساسها الخيالات التي تتراءى لنا في المنام واليقظة التي مصدرها الآلهة، ومن ناحية ثانية فإن لكل شيء ضداً يحقق المعادلة في الوجود، فوجودنا الفاني ـ إذن ـ لا بد أن يقابله وجود دائم سعيد يتمثل في الآلهة[٣].

---

(١) انظر: كبلستن: تاريخ الفلسفة ١/ ٥٤٠.

Jones H., the Epicurean Tradition. P33.

(٢) See Greene, W. Ch., Moira (Fate, Good, and Evil), in Greek Thought P335.

(٣) انظر: كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢١٨، ٢١٩.

إذاً يعترف Apicurus بالآلهة، وقد مارس هذا الاعتراف بطريقة عملية، حيث كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشعائر، ولكن إنكاره يتجه إلى نوع محدد من الآلهة، تلك الآلهة التي صورها الدين الشعبي ـ بفعل الأساطير التي نسجت حولها ـ بأنها تتحكم برقاب البشر ومصيرهم إذا قصروا في إرضائها واستعطافها، أو امتنعوا عن تقديم القرابين لها.

فغايته ـ إذن ـ من صنيعه ذلك أن يحرر الإنسان من خوفه المفرط، إذ «من الغفل الاعتقاد بأن الآلهة ترسل الرياح والزوابع، وتثير الفيضانات والكوارث الطبيعية انتقاماً من البشر، فالجهل والحمق هما السبب في جعل البشر يفزعون من تلك الأحداث، ويصورونها على أنها نذير من الآلهة»[١]، إذ إن مثل هذه الاعتقادات غير جديرة بالآلهة وغريبة عن طبيعتها، كما أن فيها إهانة واضحة لحقيقتها المقدسة[٢].

وهكذا فقد بنى تصوره عن مفهوم الإلهية على نحو يناسب مذهبه في المعرفة والطبيعة، فهما يقتضيان إثبات آلهة تتميز بصفتي الدوام والسعادة، فلكي يثبت لهم الدوام لا بد لتركيبهم الجسماني من أن يكون مخالفاً للجسمانية الإنسانية؛ لأنها قابلة ومن شأنها الفناء، ومن هنا فإن أجسام الآلهة تبدو وكأنها أثيرية، لا تخضع ـ في الواقع ـ للتغير، ويقتضي ذلك أن لا يكونوا في مكان عادي؛ لأنه يخضع دائماً للحركات والتغير، فهم ـ إذن ـ في مكان فارغ قد خلا من معالم الفناء، يسمونه: «ما بين العوالم» وفيه يحيا الآلهة حياة دائمة سعيدة، فهم يأكلون ويشربون ويتحدثون

---

(١) انظر: Lucretiuse: De Rerum Natura P203, نقلاً عن: الحرية في الفلسفة اليونانية ص٤٠٠.

(٢) Lucretiuse: De Rerum Natura P203, 204.

اليونانية[١]، من غير أن يشغلوا أنفسهم بشؤون البشر، وبعبارة G. Murray: «لا تزعج نفسها، ولا تملك إزعاج الآخرين»[٢].

وإذا كان Apicurus لم ينص صراحة ـ فيما سلم من تراثه ـ على إنكار العناية الإلهية، فإن لوكريتيوس قد أقام أربعة أدلة على إنكارها، وهي:

١ ـ إن الآلهة كائنات شفافة، بينما يتكون العالم من خليط خشن كثيف، فهو ـ إذن ـ لا يلائم عملها؛ لاختلاف طبيعة كل منهما.

٢ ـ الآلهة لم تخلق العالم لمنفعتها الخاصة؛ لأنها كائنات كاملة السعادة، فهي ـ إذن ـ مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى غيرها.

٣ ـ وكذا فإنها لم تخلق العالم لمنفعة الإنسان؛ أنها تستغني عن اعترافه لها بالجميل، ولو فرضنا أنها فعلت ذلك، فلماذا خلقته على هذا النحو من الضعف؟ وهل هي عاجزة عن إكماله؟

٤ ـ وأخيراً كيف استطاعت أن تخلق عالماً ليس لديها نموذج سابق له[٣]؟ فالعالم ـ إذن ـ لا تحكمه عناية إلهية، وإنما تسيره الحركات الطبيعية للذرات.

وهكذا فقد حاول Apicurus ومدرسته الارتقاء بالإنسان على نحو يضمن له حريته وإرادته، ويرفع عنه هواجس الخوف والفزع، ولم يستطيعوا تحقيق ذلك إلا بإلحاد مبطن؛ إذ ما قيمة تلك الآلهة التي أثبتوها إذا جردت من أهم خصائصها وميزاتها؟ حتى غدت كالصنم الذي يقبع في مكان بعيد منعزل لا يعنيه إلا أن يبقى

---

(١) Zeller E., Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1955, p237.

(٢) See Five Stage of Greek Religion, p211.

(٣) Lucretiuse: De Rerum Natura P179, 180.

http://al-maktabeh.com

سعيداً كاملاً، ولعل الذي ألجأهم إلى ذلك: التصور السلبي الذي قدمه الدين الشعبي عن الإلهية، ولعل هذا المفهوم عن الإلهية يلتقي ـ في بعض جوانبه ـ مع إله أرسطو الذي لا يفكر إلا بذاته.

١٥ ـ وبعد هذا نعرض لفكرة العناية عند فيلون الإسكندري Philo of Alexandria (٢٥ق.م ـ ٤٠م)، وقد أدرجته بين فلاسفة اليونان بالرغم من أصله اليهودي متأسياً صنيع مؤرخي الفلسفة[١]؛ لأنه لا يمكن تصنيفه فيلسوفاً يهودياً خالصاً وذلك لتشبعه بفلسفة اليونان وإعجابه الشديد بمفكريهم، حتى إنه كان جاهلاً بالعبرية؛ فاضطر لقراءة التوراة بلغتهم، وكذا فإن اليهود أنفسهم ينظرون إلى فلسفته على أنها مخالفة للعقيدة الموسوية، وفوق ذلك كله فإن اتجاهه العقلي لم يحدث شرخاً في التفكير اليهودي، بحيث لم يتأثروا بمنهجه ذاك، وبقي التلمود أعظم عمل أنتجته القريحة اليهودية إلى أن جاء ابن ميمون فوضع كتاب «الدلالة».

على أي حال؛ إذا كان الله عند أفلاطون هو مثال «الخير»[٢]، فإنه عند Philo أفضل الكائنات أو الخير «الأول»، ويسميه أحياناً: «فكرة» أو «مثالاً»، وغرضه من ذلك أن يثبت الطبيعة البسيطة للإله دون أي مزج أو تركيب، ويدلل على تلك البساطة بأنه لو كان هناك عنصر آخر يضاف لطبيعة الله تعالى، فلا يخلو هذا العنصر من احتمالات ثلاثة: إما أن يكون أعلى منه، أو مساوياً له، أو دونه، والأولان مستحيلان بداهة، والثالث لا يصح؛ لأنه يؤدي إلى انحطاط الطبيعة الإلهية وتدني مرتبتها، ولو كان كذلك للزم أن يكون فاسداً غير أبدي[٣]؛ لأن التغير ـ ولا سيما نحو

---

(١) ويرى د. مدكور خلاف هذا، ذلك أن فيلون جاء بأفكار لم تعرفها فلسفة اليونان، وبالتالي فإن ادراجه مع فلاسفة اليهودية أقرب للصواب.

(٢) Husik, Isaac, History of Mediaeval Jewish Philosophy, p288.

(٣) انظر: اميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، نشرة مصطفى البابي =

الأدنى ـ نوع من الفساد، والله تعالى منزه عن النقص في ذاته[١]، ومن ثم فهو مجرد عن أي صفة جسمية، فهو لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، يقع وراء العالم بنوعيه المحسوس والمعقول، حتى تتحقق مباينته له، فلا يتدنس بملامسته والاتصال به[٢].

وإذا كان ذلك كذلك، فلنا أن نتساءل عن موقفه من التشبيهات التي ملأت صفحات الكتاب المقدس!؟

يقول في كتابه «العناية الإلهية» مجيباً على ذلك: إنه يجب علينا أن نعترف بوجود معنيين في الفقرات التشبيهية في الأسفار المقدسة: معنى أعلى غير تشبيهي، ومعنى تشبيهي أدنى يناسب مستوى الناس العاديين، والأول هو الأساس وعليه التعويل، إلا أن ذلك لا يعني في نظر فيلوPhilo تجاهل المعنى الثاني أو إبطاله؛ على الأقل بالنسبة لأولئك الذين تقصر مداركهم عن فهم المعنى غير التشبيهي[٣].

ومن ناحية أخرى، فإن الله عطوف، لطيف، ينصر العادل، ويقاتل في سبيله، وهو صديق الناس، والسيد الذي يبقى شاهداً على الضمير، يعلم ما نسر وما نعلن، وهو القاضي الذي لا يحابي أحداً ولا يفلت منه أحد[٤]، والموجد الأسمى، والأقدم من كل موجود، إله الآلهة، يدير الكون ويمسك أجزاءه، فهو عقل الكون أو روحه، وكذا فإنه يملأ الكون وينفذ إلى كل أجزائه، يحتوي في ذاته على جميع العناصر ويهيمن عليها، دون أن يحويه شيء، ليس في مكان أو زمان، بل هو فوقهما.

= الحلبي وشركاه، ت: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، ١٩٥٤م، ص١٠٥.

(١) انظر: بريهييه ص١٠٥.

(٢) انظر: السابق.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة ١/ ٦١١.

(٤) انظر: الآراء ص١١١.

ومن ناحية ثانية: إنه في كل مكان بقدرته التي تشمل العالم[١]، وقد استعار بعض الألقاب من التراث الرواقي اليوناني ليصف بها إلهه؛ فهو الحكيم، المتفرد، زعيم أكبر مدينة، المدبر، الربان، القائد، الحاكم، القاضي للعالم والإنسان، ولا يكتفي بذلك بل منح إلهه ألقاباً أطلقها الإغريق ـ وهو المتشبع بتراثهم ـ على آلهتهم، فهو عنده إله الأناس الأخيار، والضيوف، والمتوسلين، والدار أو المثوى، وكذلك هو الإله المخلص، حامل النصر[٢]، قاصداً بصنيعه هذا التوفيق بين الفلسفة والدين، وذلك بتوضيح حقيقة الإله اليهودي عن طريق مصطلحات فلسفية يونانية[٣]، على أي حال فقد استدل فيلون على وجود ذلك الإله بفكرة الغائية في الكون[٤].

وإله فيلو Philo بالرغم من تساميه عن العالم وانعزاله فهو مع ذلك يملأ كل شيء، وقريب وبعيد في آن واحد، يقول في هذا: «إنه ـ أي الإله ـ يكون في كل مكان، وليس له مكان، وهو وحيد»[٥]، ومن ثم فإن الموجودات الخيرة فقط هي التي يمكن أن توجد عن الله تعالى مباشرة، وعن الكائن الآخر الذي يعتبر وسيطاً له، أما الموجودات الأخرى فتكون عن موجودات متوسطة أدنى منه، والخلق والإيجاد لا يأتي عن القدرة، ولكن عن خيرية الإله وفضله، ومن هنا فالكائن لا يمكن أن يوجد عن الإله إلا في حدود قدرته على تلقي هذه الخيرية.

---

(١) انظر: الآراء الفلسفية ص١٠٩.

(٢) انظر: السابق ص١١٠.

(٣) A Short Reader in Judaism, by Lavinia and Dan Cohn, Oxfor, 1996, p92.

(٤) Blau, Joseph L., the Story of Jewish Philosophy, New York, 1971, p54.

(٥) Williamson R., Jews in the Hellenistic World (PHILO), Cambridge University, 1989. P105.

إن تمسك فيلو Philo بمبدأ التعالي الإلهي ـ وقد عرف هذا عند بعض أنصار الأفلاطونية والفيثاغورثية المحدثتين ـ قد أوجد فجوة كبيرة بين الإله والكائنات الناقصة، فأدخل في فلسفته فكرة اللوغوس Logos ـ أي: الوسيط ـ كي تكون جسراً بين الله المتسامي وبين العالم المادي، وهي فكرة لا نعدم جذوراً لها عند سابقيه كالرواقيين[١]، ولكنها نضجت وأخذت صياغتها النهائية على يديه، فما معنى هذا (اللوغوس Logos) إذن؟

إن عقيدة فيلو Philo في الكلمة تمثل جزءاً من اعتقاده في الله تعالى، وتشكل عنده مطلباً منطقياً لا بد من وجوده بسبب فكرة التعالي الإلهي التي قال بها، ذلك أن الله عنده لا يستطيع التصرف في العالم مباشرة؛ لأن اتصاله بالهيولى سيحط من شأنه ويحدد لا تناهيه، ومهما يكن من أمر فإن كتاباته قد أشبعت بهذه الفكرة حتى صارت المعاني المعبرة عن هذا المصطلح على درجة كبيرة من الصعوبة والتعقيد، ولأجل هذا فلا يمكن لأي باحث في فلسفة فيلو Philo أن يقدم تصوراً صحيحاً ومتكاملاً حول هذا الجانب[٢].

إن للكلمة ـ كما أسلفنا ـ دلالات ومعاني مختلفة، ومن ذلك ما كان شائعاً في عصر فيلو Philo ـ وقد استخدمه أيضاً ـ وهو: «العقل الروحي لله المتعالي» أو بتعبير آخر: «التفكير العقلاني للعقل» والذي يقصد به الشيء الذي يتجلى داخل حقيقة الله الكلية، والنظام الطبيعي للعالم، وكذا داخل الإنسان نفسه، ولم يكن فيلو Philo مضطراً لكي يخترع هذا المصطلح؛ لأن الفلسفة الرواقية Stoicism ـ التي جذبته بتعاليمها الأخلاقية ـ قد قالت به من قبل، وتوسعت في استخدامه،

---

(١) Zeller E., Outlines of the History of Greek Philosophy, London, p261.

(٢) Williamson R., Jews in the Hellenistic World (PHILO), P103.

وليس على فيلو Philo بعد ذلك إلا أن يفصله عن أصله، وهو وحدة الوجود الرواقية، ويركبه مع المفهوم اليهودي للتعالي الإلهي.

ولعل الذي شجع فيلو Philo على استخدام مصطلح «الكلمة» الذي يدل على العقل الإلهي ـ على الرغم مما يحمله هذا المصطلح من معان رواقية ـ هو إمكانية تطبيقه على ما ذكر في العهد القديم عن كلمة الله، وكل ما يجب عليه ـ حينئذ ـ هو أن يجمع في ذهنه بين وصف عملية الخلق كما جاءت في «سفر التكوين»، وبين الفقرات التي جاءت في «المزمور» والتي تشير إلى أن كلمة الله قد خلقت السموات؛ وبهذا قد استطاع فيلو Philo أن يربط ـ وبيسر ـ بين أغراضه الفلسفية والدينية، وقد برر هذا الأمر لفيلو Philo كي يصدع بأن الكتاب المقدس قد نسب إلى الحكمة ـ التي وردت في أسفاره ـ جميع وظائف الكلمة وخصائصها[١].

ومن ثم؛ فإن أسمى فكرة وردت على ذهن فيلو Philo هي استخدام مصطلح «الكلمة» بمعنى: الوسيط، فالله في نظره وإن كان متعالياً فإن أفكاره ليست محجوبة عن البشر، فهو يتكلم ويخاطب، وعلى هذا فإن مصطلح «الكلمة» يشير هنا إلى فكر الله الذي يعبر عنه بطريقة ما، وإن كانت غير مباشرة لكن باستطاعة البشر فهمها والتعرف عليها[٢].

ورى فيلو Philo ضرورة التمييز بين عمل الإله، وبين عمل اللوغوس Logos؛ إذ إنه يرى ـ وتحت تأثير أفلاطوني ـ أن الإله وإن كان قادراً على فعل الخير والشر، إلا أنه لا يريد إلا فعل الأول، فالشر لا يأتي منه[٣]، وهنا يجد في اللوغوس Logos

---

(١) Ibid p104.

(٢) Ibid p105.

(٣) Husik, Isaac, History of Mediaeval Jewish Philosophy, p288.

الخاتمة

يمكننا ـ وبإيجاز شديد حتى لا نقول ما قد قيل ـ أن نجمل في هذه الخاتمة أهم النتائج ونقف فيها على رؤوس الفواصل التي حصلتها من خلال هذه الدراسة:

١ ـ وجد أول استخدام لمصطلح «العناية» عند أكسنوفان Xenophon (ولد ٥٧٦ ق.م) وبلوتارخ Plutarch حيث استعملا تلك الكلمة على نحوٍ مطلقٍ للتعبير عن العناية اليقظة التي توليها آلهة معبد «دلفي» للبشر، غير أن تلك الآلهة لا ترقى إلى مستوى الإله الديني، حيث إن الفوارق بينها وبين بعض أفراد البشر جد قليلة، فالإله إنسان خالد، أما في الكتب المقدسة فقد ورد معنى العناية في مواطن كثيرة، وأول ظهور لهذا المصطلح جاء في الأدب اليهودي في موضعين من سفر الحكمة تحت تأثيرات هيلينية.

٢ ـ لا يمكن إثبات العناية الإلهية ما لم يثبت مبدأ: (البعث والخلود)، وقد قرره القرآن الكريم في آيات كثيرة، بينما خلت التوراة المنسوبة لموسى ـ عليه السلام ـ من أية إشارة إليه.

٣ ـ بفضل الفارابي توطدت ركائز الفلسفة في العالم الإسلامي، وقد اتخذت عن طريق المزج بين الفلسفات الثلاث (الأفلاطونية والأفلوطينية، والأرسطية) طابعاً محدداً ستحافظ على معالمه حتى ابن رشد، وإذا كان أبو نصر الفارابي لم يخلف تلامذة مباشرين؛ لأنه عاش وحيداً، فإن ابن سينا سيعتمد عليه، ليس في فهم فلسفة اليونان فحسب، وإنما في وضع كثير من النظريات والآراء، التي غدت

جزءاً من البناء الفلسفي لكثير من متأخري المسلمين، ومن ناحية أخرى فقد وقف الغرب اللاتيني على بعض أعمال ابن سينا قبل أن تصله مؤلفات أرسطو وشارحه ابن رشد ـ أو بعضها على الأقل ـ بما يربو على نصف قرن تقريباً، وقد نظروا إليه ـ حينئذ ـ على أنه أعظم مصدر يمكن أن يعتمدوا عليه في بناء فلسفة جديدة تتجاوز ما كتبه علماء اللاهوت وآباء الكنيسة، وبقي التيار السينوي قوياً حتى أضعفه تضخم أثر ابن رشد، وظهور الرشدية اللاتينية في الثلث الثاني من القرن الثالث عشر.

وأما بالنسبة لليهود، فبالرغم من اتصالهم المبكر بالفلسفة اليونانية ـ فيلون مثلاً ـ إلا أنها لم تحدث أي شرخ في تفكيرهم العقلي الذي كان منصباً ـ في المقام الأول ـ على الاهتمام بتفسير النصوص الموسوية، إلى أن جاءت العصور الوسطى، وعندها وجد مفكرو اليهود أنفسهم مضطرين لبناء مذهب فلسفي متماسك ـ حتى يستطيعوا مجاراة عقلية أبناء الديانة الخاتمة التي عاشوا تحت سلطانها ـ أخذوا جل عناصره من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم، مع إضافات قليلة فرضتها طبيعة ديانتهم وخصوصيتها، والذي يعنينا من فلاسفة العصور الوسطى: ابن ميمون والأكويني حيث يستطيع الناظر أن يضع يده على كثير من نقاط التشابه والتأثير بينهما، وبين فلاسفة الإسلام (كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد)، وربما يتساءل المرء: هل يبقى شيء من قيمة فلسفتيهما إذا انتزعنا منهما آراء فلاسفة المسلمين ونظرياتهم؟

كما أننا لا نستطيع أن نغفل الأثر الكبير الذي تركه ابن ميمون في فلسفة توماس الأكويني، وإلى حد ما تصدق العبارة القائلة: «لولا ابن ميمون لم يكن الأكويني»، وعموماً فقد كان فلاسفة اليهود قناة مهمة انتقلت من خلالها الفلسفة الإسلامية إلى الغرب اللاتيني.

٤ ـ لقد اتفق أشخاص الدراسة على إثبات العناية ـ ولا سيما فيما يتصل

بالإنسان ـ وما قاله الشيخ الرئيس عنها يسمو كثيراً على ما قاله فلاسفة اليونان، غير أن ابن ميمون ـ وتحت تأثير أرسطو وشراحه المتقدمين ـ قد قصرها على البشر خاصة، وأدار ظهره لكثير من فقرات الكتاب المقدس التي تدل دلالة ظاهرة على شمولها جميع الكائنات، ومن ثم فقد طرح مفهومين جديدين يتصلان بقضية العناية، وهما: «الاختبار» و«الاستحقاق»، وأما نظرية «الاختيار» التي تسربلت بها الديانة اليهودية فلم يصرح بها، كما لم يجعلها من مبادئ الإيمان في اليهودية، غير أن كلامه عن النبوة والشريعة الموسوية يشعر بقبوله لها، أما توماس الأكويني فقد قدم مفهومي «الانتخاب» و«الرذل» مستكملاً بهما نظريته تلك.

٥ ـ يثبت أشخاص الدراسة الثلاثة الغائية في الكون، ومن ثم فإن وجود بعض الأمور الاتفاقية لا يبطلها، كما أنهم قالوا بالعلل الأرسطية الأربعة مع بعض التعديلات التي أجروها عليها، حيث أصبح الله تعالى علة الوجود، بعد أن كان عند أرسطو علة غائية تحرك العالم بالشوق فقط.

٦ ـ إن نظرية ابن سينا عن العلم الإلهي ستبقى ـ بالرغم من كل المحاولات التي قام بها أنصاره لتحسينها وتجميلها ـ قاصرة عن التصور الصحيح للعلم الإلهي، وكلامه عنها ـ بعد إحسان الظن به ـ ينطوي على تناقض شنيع حتى في الموضع الواحد، ففي الوقت الذي يزعم فيه أن: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي» يعقب عليها بعبارة متصلة: «ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»، ولعل ابن سينا استشعر وعورة فهم ما قال، فأخبر قائلاً عن ذلك بأن: «هذا من العجايب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»، أما لو فهمنا مذهب الرجل كما فهمه خصومه ـ كالغزالي ـ فلن يبقى أي قيمة لتلك العناية؛ إذا كان الله تعالى جاهلاً بالجزئيات، ويكون بهذا قد اقترب من مذهب أرسطو الذي نزه محركه الأول عن تعقل ما سواه.

أما نظرية ابن ميمون والأكويني، فهي منسجمة مع ما جاءت به الأديان السماوية، وما قالاه عن وحدة العلم الإلهي وشموله لكل شيء، وكذا تفرقتهما بين العلم البشري والعلم الإلهي ـ وهي نقطة أساسية لفهم قضية العلم الإلهي ـ وقد أخذا جميع ذلك من فلاسفة المسلمين ولا سيما ابن رشد، ومن ناحية أخرى فإن علم الله تعالى الأزلي بأفعال الإنسان، وإرادته الغالبة، لا تعفي الإنسان ـ في نظر أشخاص الدراسة ـ من المسؤولية الأخلاقية رغم أنه مجبر أو كمجبر عند بعضهم كابن سينا، بينما وقف توماس موقفاً صارماً في وجه المجبرة؛ لأن قولهم بذلك «شاذ» يستأصل الشرائع، ويبطل الثواب والعقاب.

٧ ـ إن نظرية ابن سينا عن الفعل الإلهي الذي يتم عن طريق الفيض فضلاً عن أنها لا تصمد أمام وجهة النظر العلمية، لا يمكن قبولها بحال؛ إذ تجعل الله تعالى خاضعاً للضرورة التي لا يكون معها أي قيمة للإرادة الإلهية التي أثبتها له، وهنا تأتي فكرة الخلق من (عدم) التي تمسك بها ابن ميمون والأكويني؛ اتباعاً للنص الديني أرجى مما قاله ابن سينا، ومن ثم فمن خلال صفة الإرادة تنحل جميع المشكلات التي أثارها أصحاب القول بالقدم الزماني للعالم، ومن ناحية أخرى يتفق أشخاص الدراسة الثلاثة في القول بالسببية الطبيعية، وإثبات طبيعة الوجود وحقائق الأشياء، ولم يخشوا ـ كما خشي غيرهم ـ من أي انتقاص لقدرة الله تعالى، أو خدش لفاعليته المطلقة في الكون.

٨ ـ إن حل ابن سينا لمشكلة الشر، قد أخذ مكاناً علياً في تاريخ الفلسفة، باعتبارها أكبر محاولة وأكملها، إلى درجة قد يتساءل معها المرء عن الجديد الذي قدمه ابن ميمون والأكويني، بل وجميع الاتجاهات الأخرى حتى عصرنا الحاضر، ولكن رغم أهمية نظريته تلك، إلا أنها تعاني قصوراً ونقصاً؛ لأنه عالجها من زاوية

فلسفية بحتة، بحيث لم ترق إلى مستوى ما قدمه القرآن الكريم عنها عندما بين أن الحياة الدنيا ليست غاية في ذاتها، وأن ما فيها من شرور تابع لحكمة إلهية؛ حيث يتحقق من خلالها مبدأ (الابتلاء) الذي جعلت الدنيا محلاً له.

وبعد:

لست شاكاً في أنه ما كان يفوتني من علم الفلسفة عند الشروع في كتابة البحث ـ قبل ثلاث سنوات خلت ـ أكثر من الواقع لي والحاصل عندي، ولكن بعد أن كلفني أساتذتي الأفاضل بهذا البحث قلت: أقتصر على ما تناله يدي فيما يسمح به الوقت، ويقرب من تصفحي وتأملي، فعقدت العزم ـ بعد توكلي على الله تعالى واعتمادي ـ أن اجتهد ما استطعت إلى ذلك سبيلاً في فهم النص ومراد صاحبه، فلا أقوِّل أحداً ما لم يقل، ولا أنسب إليه ما يعتقد خلافه، ولا ألزمه بما هو غفل عنه، ولا يؤدي كلامه إليه، سائلاً مولاي أن يلهمني ـ وأساتذتي وأحبابي ـ رشدنا، ويغفر زلتنا، وأن يهدنا إلى ما اختلف فيه من الحق، واعتذر عن شناعة الفهم وخطئه، وأبرأ إلى الله تعالى من سوء القصد والطوية، واختم كلامي بهذا الرجاء ـ الذي حفظته عن أحد الأفاضل ـ: «أن تتأملوا ـ أيها الفضلاء الأجلاء ـ ما كتبته بعين النصح لي، وإن عثرتم منه على موقع سهو، فأمكنكم تصحيحه، قضيتم فيه حق أخيكم المسلم، فإن العقول مشتركة، والنقص البشري مستول على كل إنسان، وإن كان موافقاً للحق، فهو منة من الله تعالى علي، ورحمة لي، وإن كان مخالفاً له فرأيي فيه فسل، رذل، مطرح، هجين، وأعوذ بالله أن يجعلنا ممن: ﴿زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨]، وبه نعتصم وعليه نتوكل، وهو لعباده خير نصير، والحمد لله في الأولى والآخرة، وصلى الله على نبيه وآله وصحبه وسلم.

❐ ❐ ❐

http://al-maktabeh.com

فهرس المصادر والمراجع[1]

١ ـ المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

* الآلوسي: حسام الدين (دكتور):

ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء (بغداد)، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ـ دراسات في الفكر الفلسفي، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد)، ١٩٩٢م.

ـ مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى، مقال في مجلة كلية الآداب والتربية (الكويت)، العدد (٢)، ديسمبر ١٩٧٢م.

* الآلوسي: أبو الثناء شهاب الدين محمود (ت١٢٧٠هـ):

ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١/ ١٤١٥هـ.

* الآمدي: سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ):

ـ أبكار الأفكار، ت: أحمد محمد مهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

ـ غاية المرام، ت: حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

* إبراهيم: زكريا (دكتور):

ـ أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د/ ت.

---

(١) راعينا في ترتيبها أن يأتي الاسم الثاني أولاً، لا فرق بين قديم ومعاصر، ثم تجاهلت في الترتيب «ال» التعريف، وكلمتي «ابن» و«آل»، وقد جاءت جميع مصادر البحث ومراجعه مع بعضها؛ فلم أميز بين مصدر ومرجع، أو بين كتاب مطبوع أو رسالة مخطوطة، حتى المقالات نشرت ضمن هذا الترتيب منسوبة لأصحابها مع الإحالة إلى مواضعها.

ـ دراسات في الفلسفة المعاصرة، (الجزء الأول)، مكتبة مصر، د/ ط، ت.

ـ مشكلة الحرية، مكتبة مصر، د/ ت.

* أحمد: ياسر السيد:

ـ قضية الشعب المختار في اليهودية، وموقف الإسلام منها، أطروحة ماجستير، كلية دار العلوم/ جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م.

* إخوان الصفا (ق٤هـ):

ـ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، عني بتصحيحها: خير الدين الزركلي، المطبعة العربية بمصر، ١٣٤٧هـ.

* أرسطو:

ـ السياسة، ت: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.

ـ الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين (معه بعض الشروح)، حققه: بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر (القاهرة)، ط٢/ ١٩٦٥م.

ـ الكون والفساد، ت: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢.

ـ مقالة اللام، (ضمن أرسطو عند العرب)، وكالة المطبوعات (الكويت)، ط٢/ ١٩٧٨م.

* الأزهري: محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ):

ـ تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، ط١/ ٢٠٠١م.

* اسبنوزا: باروخ:

ـ علم الأخلاق، ت: جلال الدين سعد، دار الجنوب للنشر (تونس)، د/ ط، ت.

* إسماعيل: إيمان عز الدين:

ـ توخي الربة والمفهوم في الدراما الإغريقية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، قسم الحضارة الأوربية القديمة، ١٩٩٧م.

* إسماعيل: قباري (دكتور):

ـ علم الاجتماع والفلسفة، بيروت، ١٩٦٨م.

* إسماعيل: قدرية (دكتور):

ـ فلسفة ليبنتز: (الميتافيزيقا والإلهيات)، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٦٩م.

* الأشعري: أبو الحسن:

ـ مقالات الإسلاميين، عني بتصحيحه: هـ. ريتر، إستانبول/ مطبعة الدولة، ١٩٢٩م.

* أفلاطون:

ـ أقريطون، ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

ـ بارمنيدس، ت: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م.

ـ بروتاجوراس، ت: محمد كمال الدين علي، راجعها: محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.

ـ تيماوس، قدم لها: ألبير ريفو، وعربها: فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق)، ١٩٦٨م.

ـ ثياتيتوس، ت: أميرة مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

ـ جمهورية أفلاطون، ت: فؤاد زكريا، راجعها: محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والتأليف والنشر.

ـ الدفاع (ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

ـ فيدون (ضمن محاورات أفلاطون، ت: زكي نجيب محمود)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

ـ فيليبوس، ت: فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق)، ١٩٧٠م.

ـ القوانين، ترجمها عن اليونانية إلى الإنكليزية: تيلور، ونقلها للعربية: حسن ظاظا، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

* أفلوطين:

- تاسوعات أفلوطين، عربها عن اليونانية: فريد جبر، وراجعها: جيرار جهامي، وسميح دغيم، لبنان ناشرون، ط١/ ١٩٩٧م.

* الأكويني: توماس:

- الخلاصة اللاهوتية (خمسة أجزاء)، ترجمها عن اللاتينية: بولس عواد، المطبعة الأدبية، ١٩٠٨م.

- مجموعة الردود على الخوارج (الجزء الأول)، وتعرف بالخلاصة ضد الكفار، ترجمها عن اللاتينية: نعمة الله الماروني، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية (لبنان)، ١٩٣١م.

- الوجود والماهية، ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية لحسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/ ١٩٧٨م.

* أمين: أحمد وزميله (دكتور):

- قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط٩، د/ ت.

* أمين: عثمان (دكتور):

- الفلسفة الرواقية، نشرة الأنجلو المصرية، ط٣/ ١٩٧١م.

* أنسلم:

- آمن كي تعقل (الإيمان الباحث عن العقل)، ضمن نماذج من الفلسفة المسيحية لحسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢/ ١٩٧٨م.

* الأنصاري: أحمد (دكتور):

- فلسفة الدين عند جوزيا رويس، مركز الكتاب للنشر (القاهرة)، ط١/ ٢٠٠٤م.

* الأهواني: أحمد فؤاد (دكتور):

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٤م.

* أوغسطين:

- اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها للعربية: يوحنا الحلو، دار المشرق، ط٦/ ٢٠٠٠م.

ـ مدينة الله (ثلاثة أجزاء)، نقله للعربية: يوحنا الحلو، دار المشرق (بيروت)، ط١/ ٢٠٠٢م.

* أوليري: دي لا سي:

ـ الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ت: إسماعيل بيطار، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ط١، ١٩٧٢، ورجعنا إلى نسخة أخرى ترجمها: تمام حسان، بعنوان: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، وقد أشرنا إليها في جرم البحث.

* باركر:

ـ النظرية السياسية عند اليونان، ت: لويس إسكندر، مراجعة: محمد سليم سالم، سجل العرب (القاهرة)، ١٩٦٦م.

* باسوك: دانييل:

ـ المسيحية وأساطير التجسد في الشرق الأدنى القديم، ت: سعد رستم، الأوائل (سورية) ط١/ ٢٠٠٢م.

* الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب (ت٤٠٣هـ):

ـ الإنصاف، ت: محمد زاهد الكوثري، الخانجي (القاهرة)، ط٣، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

* بالي: ميرفت عزت (دكتور):

ـ النزعة الصوفية في فلسفة أفلوطين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١م.

* بدوي: عبد الرحمن (دكتور):

ـ أرسطو، نشرة وكالة المطبوعات (الكويت) ـ دار القلم (بيروت)، ط٢/ ١٩٨٠م.

ـ أرسطو طاليس في النفس، وكالة المطبوعات (الكويت) ـ دار القلم (بيروت).

ـ أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات (الكويت)، ط٢/ ١٩٧٨م.

ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، ط٢/ ١٩٧٧م.

ـ خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٤/ ١٩٧٠.

ـ ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٣/ ١٩٥٨م.

ـ فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم (بيروت)، ط٣/ ١٩٧٩م.

ـ الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر (سوسة ـ تونس) د/ ت.

ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات (الكويت)، ط١/ ١٩٧٥م.

* **بدير عون: فيصل (دكتور):**

ـ فكرة الطبيعة، مكتبة الحرية الحديثة، ط١/ ١٩٨٠م.

* **بريهييه: أميل:**

ـ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الأسكندري، نشر مصطفى الحلبي وشركاه، ت: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، ١٩٥٤م.

ـ تاريخ الفلسفة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر (بيروت)، ط٢/ ١٩٨٨م.

* **البغدادي: أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا (٥٤٧هـ):**

ـ المعتبر في الحكمة (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد)، حيد أباد الدكن، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨هـ.

* **بندلي: كوستي:**

ـ الله والشر والمصير، منشورات النور، ١٩٩٣م.

* **بور: ت. ج. دي:**

ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤/ ١٣٧٧هـ.

* **بورا: س. م:**

ـ التجربة اليونانية، ت: أحمد سلامة محمد السيد، الهيئة العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، ١٩٨٩م.

* **بورت: ل. ديلا:**

ـ بلاد ما بين النهرين، ت: محرم كمال، مراجعة: عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

* **بورج: و. ج. دي:**

ـ تراث العالم القديم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٩م. ورجعت إلى نسخة ثانية ت: زكي سوس، راجعه: يحيى الخشاب، صقر خفاجة. دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، ١٩٦٥م، (وقد أشرت إلى ذلك).

* بوشنسكي: إ. م:

ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٦٥) عام ١٩٩٢م.

* بوكاي: موريس:

ـ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، ط٤/ ١٩٧٧م.

* البيضاوي (ت٦٨٥هـ):

ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نشرة مكتبة ركابي (القاهرة)، ط١/ ٢٠٠٠م.

* ترانثي وماركوس:

ـ مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ت: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، ١٩٩٧م.

* تودي: فيليب وزميله:

ـ سارتر، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م.

* توماس: هنري:

ـ أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ ت: متري أمين، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م.

* ابن تيمية: أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ):

ـ درء تعارض العقل والنقل، ت: رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ.

ـ الرد على المنطقيين، دار المعرفة (بيروت)، د/ ت.

ـ الصفدية، ت: محمد رشاد سالم، السعودية، ط٢/ ١٤٠٦هـ.

ـ منهاج السنة، ت: محمد رشاد سالم، قرطبة، ١٤٠٦هـ.

* جاد: أحمد (دكتور):

ـ مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، ١٩٩٠م.

ـ محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار الهاني، ٢٠٠٢م.

* جثري: و. ك. س:

ـ الفلاسفة الإغريق، ت: رأفت سيف، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، د/ ط، ت.

* جرانت:

- سفر التكوين في ضوء العهد الجديد، القاهرة، ١٩٨٢م.

* الجليند: محمد السيد (دكتور):

- قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، أصولها النظرية - جوانبها التطبيقية، مطبعة الحلبي، ط٢/ ١٩٨١م.

* جواشون:

- فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، ت: رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ط١/ ١٩٥٠م.

* جوتييه: ليون:

- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ت: محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، د/ ت.

* الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ):

- الشامل، القاهرة، ١٩٦٩م.

* جيجن: أولف:

- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ت: عزت قرني، د/ ت.

* الجيلاني: علي بن فضل الله:

- توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية، ت: محمد مصطفى حلمي، مكتبة الإيمان، د/ ت.

* جيلسن: إتين:

- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر (القاهرة)، ط٢/ ١٩٧٤م.

* جيمس: جورج:

- التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، تعريب: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.

* حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله:

ـ كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، د/ ت، وهي نسخة مصورة عن دار المثنى (بغداد).

* الحبابي: محمد عبد العزيز (دكتور):

ـ موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا، ضمن ندوة نظمتها أكادمية المملكة المغربية تحت عنوان: (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، أكادير (المغرب)، ١٤٠٦هـ.

* ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ):

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٩٩٦م.

* حسن: محمد خليفة (دكتور):

ـ تاريخ الأديان، القاهرة، ٢٠٠٠م.

ـ تاريخ الديانة اليهودية، القاهرة، ١٤١٧هـ.

ـ ظاهرة النبوة الإسرائيلية، (طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامي منها)، نشر مركز الدراسات الشرقية.

ـ مدخل نقدي لأسفار العهد القديم، القاهرة، ١٤١٧هـ.

* حسين: فوقية (دكتور):

ـ مقالات في أصالة الفكر المسلم، القاهرة، ١٩٧٦.

* الحفني: عبد المنعم (دكتور):

ـ الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، القاهرة، ١٩٨٠.

* حقي: إسماعيل:

ـ روح البيان، دار إحياء التراث العربي، د/ ت.

* الحلاق: ثائر علي:

ـ الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)، مع تحقيق الرسالة التسعينية في الأصول

http://al-maktabeh.com

الدينية، ماجستير (دار العلوم)، ١٤٢٢هـ.

* **الحلي: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت٧٢٦هـ):**

ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

* **حنفي: حسن (دكتور):**

ـ الوحي والعقل والطبيعة «قراءة في كتاب القانون في الطب لابن سينا»، بحث منشور في مجلة الفلسفة والعصر الصادرة عن لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، العدد (١)، أكتوبر (١٩٩٩م).

* **خالد: غسان (دكتور):**

ـ أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات عويدات (بيروت ـ باريس)، ط١/ ١٩٨٣م.

* **الخضيري: زينب (دكتور):**

ـ ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ـ أثر ابن رشد في العصور الوسطى، الأنجلو المصرية، د/ ت.

ـ لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء (مصر)، سنة ١٩٩٨م.

* **ابن خلدون: عبد الرحمن:**

ـ المقدمة، دار الكتب العلمية، ط٤، د/ ت.

* **الخياط: أبو الحسن عبد الرحمن بن عثمان المعتزلي (ت بعد ٣٠٠هـ):**

ـ الانتصار، ت: نيبرج، القاهرة، ١٩٢٥هـ وأعيد طبعه في مكتبة الكليات الأزهرية (القاهرة)، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* **داندس: فرنسيس ـ وآخرون:**

ـ تفسير الكتاب المقدس، مجموعة من اللاهوتيين، بإشراف د. فرنسيس داندس، دار منشورات النفير، ط٣/ ١٩٨٦م.

* الدمشقي: يوحنا:

ـ المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه عن النص اليوناني الأرشمندريت أدريانوس شكور، منشورات المكتبة البوليسية (بيروت)، ط١/ ١٩٨٤م.

* دنيا: سليمان (دكتور):

ـ الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف ـ مصر، ط٤، د/ ت.

* الدواني: جلال:

ـ شرح العقائد العضدية، ضمن مجموعة الآثار الكاملة للشيخ جمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧هـ)، إعداد: سيد هادي خسرو، دار الشروق (القاهرة)، ط١/ ٢٠٠٢م.

* دوهيم: بيار:

ـ مصادر الفلسفة العربية، تع: المرزوقي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، ١٩٨٩.

* ديورانت: ول:

ـ قصة الحضارة، القاهرة، ت: محمد بدران، ١٩٥٠م.

* الرازي: شمس الدين:

ـ حدائق الحقائق، تح: سعيد عبد الفتاح، نشر مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

* الرازي: فخر الدين محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ):

ـ شرح الإشارات والتنبيهات، دار الطباعة العامرة، سنة ١٢٩٠م.

ـ المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، حيدر أباد الدكن، ط١/ ١٣٤٣هـ.

ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ت: طه سعد، دار الكتاب العربي، ط١/ ١٤٠٤م.

ـ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، د/ ط، ت.

* الرازي: قطب الدين:

ـ حاشية على الإشارات موسومة بالمحاكمات، مطبوعة مع شرح الطوسي، نشرة قم، د/ ت.

* رايت: وليم:

ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، ت: محمود أحمد، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١م.

* رسل: برتراند:

ـ حكمة الغرب (الجزء الأول)، ت: فؤاد زكريا، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (٦٢)، شباط، ١٩٨٣م.

* ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي (ت٥٩٥هـ):

ـ تلخيص الخطابة، ت: محمد سليم سالم، لجنة إحياء التراث العربي، ١٣٨٧هـ.

ـ تلخيص السفسطة، ت: محمد سليم سالم، وزارة الثقافة والإعلام، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ١٩٧٣م.

ـ تلخيص السياسة، نقله للعربية: حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة والنشر (بيروت)، ط١/ ١٩٩٨م.

ـ تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٨م.

ـ تهافت التهافت، نشر دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

ـ رسائل ابن رشد، وتشتمل على ست رسائل (السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة)، نشر دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١/ ١٣٦٦هـ.

ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، المطبعة المحمودية التجارية بمصر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.

* الرفاعي: جمال (دكتور):

ـ أثر فلسفة الفارابي في مقدمة موسى بن ميمون لفصول الآباء، مجلة الدراسات الشرقية، عدد (١١) عام (١٩٩٣).

* رويس: جوزيا:

ـ روح الفلسفة الحديثة، ت: أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة)، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣م.

* أبو ريان: محمد علي (دكتور):

ـ تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.

* ريبه: جورج:

ـ فيلسوف التمرد واللامعقول، ضمن (كتابي)، كان يصدر شهرياً، رئيس التحرير حلمي مراد، الكتاب (٨٦)، السنة (٣)، د/ ت.

* الزركشي:

ـ النكت على مقدمة ابن الصلاح، نشر مكتبة أضواء السلف، ت: زين العابدين محمد بلا فريج، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

* أبو زيد: أحمد (دكتور):

ـ أحمد أبو زيد: فكرة البدائيين عن الكون، مقال بمجلة عالم الفكر (الكويت)، عدد (٣)، ١٩٧٠م.

* أبو زيد: منى (دكتور):

ـ الخير والشر في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر ابن سينا)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١/ ١٤١١هـ.

* سارتون: جورج:

ـ تاريخ العلم، ت: لفيف من العلماء، إشراف: إبراهيم مدكور وآخرون، دار المعارف، ورجعنا إلى الجزء الثالث، ط٢/ ١٩٧٠م.

* سانتلانا: دافيد:

ـ المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تح: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨١م.

* سباين: جورج:

ـ تطور الفكر السياسي، ت: حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، ط٢/ ١٩٦٩م.

* ستس: وولتر:

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١/ ١٩٨٧م.

* سدجويك:

ـ المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ت: توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ط١/ ١٩٤٩.

* أبو السعود: محمد بن محمد العمادي (ت٩٥١هـ):

ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، د/ ت.

* سمعان: عوض:

ـ الله ذاته ونوع وحدانيته، القاهرة، ١٩٧٤.

* السهروردي: شهاب الدين يحيى:

ـ مجموعة في الحكمة الإلهية، هنري كوربان، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، د/ ت.

* السيالكوتي:

ـ حاشية على العقائد العضدية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

* ابن سينا: أبو علي الحسن بن عبدالله (ت٤٢٨هـ):

ـ الإشارات والتنبيهات، ومعه شرح نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح لقطب الدين الرازي، نشر قم (طهران)، د/ ت.

ـ الأضحوية في المعاد، ت: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـ التعليقات، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

ـ التعليقات على حواشي النفس لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب).

ـ تفسير سورة الفلق، ضمن كتاب د. حسن عاصي: (التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا).

ـ رسالة أبي سعيد إلى أبي علي بن سينا، ت: د. حسن عاصي، ضمن (التفسير القرآني).

ـ رسالة الأرزاق (ضمن المنهج التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية، دراسة وتحليل: عبد الأميرز شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب، د. ت).

ـ رسالة في الأجرام العلوية (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ت: حسن عاصي، دار قابس، ١٩٨٦م).

ـ رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل، نشر حسن عاصي).

ـ رسالة في بيان المعجزات والكرامات، (ضمن المنهج التربوي، دراسة: عبد الأميرز شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب).

ـ رسالة في تأويل الأحلام (ضمن المنهج التربوي).

ـ رسالة في الحث على الذكر (ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ١٣٥٣هـ).

ـ رسالة في الحدود (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، نشر حسن عاصي، دار قابس، ط١/ ١٩٨٦م).

ـ رسالة في سر القدر (ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٣هـ).

ـ رسالة في السعادة (ضمن مجموع رسائل الشيخ، ١٣٥٣هـ).

ـ رسالة في السياسة المنزلية (ضمن المنهج التربوي).

ـ رسالة في ماهية الصلاة (ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية)، ليدن، ١٨٨٩م.

ـ رسالة في ماهية العشق، نشرها: أحمد أتش، استانبول، ١٩٥٣م.

ـ رسالة في الموت (ضمن المنهج التربوي).

ـ الرسالة النيروزية ضمن (تسع رسائل).

ـ شرح كتاب حرف اللام لابن سينا ضمن (أرسطو عند العرب).

ـ الشفاء، الإلهيات، تقديم: إبراهيم مدكور، ت: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، وطبعة ج. قنواتي، سعيد زايد (نشر صدرت بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، د/ ت، وطبعة أخرى) **والسماع الطبيعي**، ت: سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، **والطبيعيات (الحيوان)** ت: سعيد زايد وآخرون، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠هـ.

ـ العرشية (ضمن مجموع رسائل الشيخ...).

ـ عيون الحكمة، ت: بدوي، نشر وكالة المطبوعات (الكويت) ـ دار القلم (بيروت)، ط٢/ ١٩٨٠م.

ـ القانون في الطب، نشر دار صادر (بيروت) وهي نسخة مصورة عن النسخة القديمة، بدون تاريخ.

ـ المباحثات (ضمن أرسطو عند العرب).

ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، قدم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط١/ ١٤٠٥هـ.

ـ الهداية، تحقيق وتعليق: د. محمد عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢/ ١٩٧٤م.

* **شحلان: أحمد (دكتور):**

ـ ابن رشد والفكر العبري الوسيط (فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي)، المطبعة والوراقة الوطنية (مراكش)، ط١/ ١٩٩٩م.

* **شرودنجر: إيروين:**

ـ الطبيعة والإغريق، ت: عزت قرني، مراجعة صقر خفاجة، دار النهضة العربية، ١٩٦٢م.

* **الشهرستاني:**

ـ مصارعة الفلاسفة. ت: سهير محمد مختار، ط١/ ١٩٧٦م.

ـ الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب (بيروت)، ١٩٨٦م.

ـ نهاية الإقدام، تحقيق: ألفرد جيوم، د/ ت.

* **الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ):**

ـ الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ت: محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة)، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٢م.

* **الشيرازي: محمد بن إبراهيم صدر الدين (ت١٠٥٠هـ):**

ـ تفسير القرآن العظيم، دار المعارف (بيروت)، ط٢/ ١٩٩٨م.

ـ الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية، المعروف بالأسفار الأربعة، دار الفكر العربي، د/ ت.

* شيفرد: ليندا جين:

ـ أنثوية العلم، ت: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، سنة ٢٠٤، عدد (٣٠٦).

* صبحي: أحمد محمود (دكتور):

ـ في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، القاهرة، ١٩٧٦م.

* صعب: أديب (دكتور):

ـ المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار (بيروت)، ط١/ ١٩٩٤م.

* صليبا: جميل (دكتور):

ـ من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية، مكتب النشر العربي، ط١/ ١٩٣٥م.

* الطباطبائي:

ـ الميزان في تفسير القرآن، تر: عباس ترجمان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت) ط١/ ١٤٠٣هـ.

* الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد:

ـ العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز، نشر المكتبة التوفيقية، د/ ت.

* الطوسي:

ـ شرح الإشارات والتنبيهات، نشرة قم، د/ ت.

* الطويل: توفيق (دكتور):

ـ أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٤/ ١٩٦٤.

ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، ١٩٤٧م.

* الطيب: أحمد (دكتور):

ـ موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية، ر. دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، د/ ت.

* ظاظا: محمد حسن (دكتور):

ـ الشخصية الإسرائيلية، دار القلم، ١٤٠٥هـ.

* العامري: أبو الحسن محمد بن يوسف (ت٣٨١هـ):

ـ الإبصار والمبصر (ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية)، ت: سحبان خليفات. منشورات الجامعة الأردنية (عمان)، ١٩٨٨م.

ـ الأمد على الأبد، بتصحيح ومقدمة: أورتك. روسن، دار الكندي (بيروت)، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن الرسائل).

ـ التقرير لأوجه التقدير (ضمن رسائل...).

ـ السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ت: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، ١٩٩٨م.

* عباد الله: عبدالله نور الله:

ـ الفكر الصوفي بخراسان في القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة دكتوراه، ج. القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٢م.

* ابن عبد ربه:

ـ العقد الفريد، القاهرة، ١٩٤٠.

* عبد المجيد: محمد بحر (دكتور):

ـ اليهودية، نشر مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٢٠)، ٢٠٠١م.

* عبد المعطي: علي (دكتور):

ـ ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية مع ترجمة المونادولوجيا، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

* عبد النور: جبور (دكتور):

ـ الصابئة وأثرها في الفكر العربي، مقال في مجلة (الكتاب) الصادرة عن دار المعارف، ١٨٩٠م السنة الأولى، المجلد الثاني.

* العراقي: محمد عاطف (دكتور):

ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ط٢، د/ ت.

* العقاد: عباس:

ـ الله (كتاب في نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر، ط٤/ ١٩٦٤م.

* غالي: ميلاد زكي (دكتور):

ـ وجود الله في فلسفة أوريجن وأوغسطين، رسالة ماجستير، آداب الإسكندرية، ١٩٨٥م.

* غرديه: لويس (وزميله):

ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ت: صبحي الصالح، وفريد جبر، دار العلم للملايين، ط٢/ ١٩٧٨م.

* الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ):

ـ إحياء علوم الدين، نشر دار الحديث (القاهرة)، ط١/ ١٩٩٢م.

ـ الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، ١٩٧٢م.

ـ تهافت الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

ـ مقاصد الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط٢، د/ ت.

ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الجيل، د/ ت.

* غلاب: محمد (دكتور):

ـ الفلسفة الإغريقية، الأنجلو المصرية، ط٢، د/ ت.

ـ الفلسفة الشرقية، القاهرة، ١٩٥٠.

* الفارابي: أبو نصر:

ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة في مصر، ط١/ ١٩٠٦م.

ـ التعليقات، حققه وعلق عليه: جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت، ط١/ ١٩٨٨م.

ـ الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، ط١/ ١٩٦٠م.

ـ جواب مسائل سئل عنها (ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، طبعت في ليدن، عام ١٨٨٩م).

ـ الحروف (ضمن الثمرة).

ـ رسالة في الدعاوى القلبية، حيدر آباد الدكن، ط١٣٤٩هـ.

ـ رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (الثمرة المرضية).

ـ السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، ط١/ ١٩٦٤م، المطبعة الكاثوليكية (بيروت)، ورجعت إلى نسخة أخرى بينتها في موضعها، وهي: رسالة السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة (الإسكندرية)، ١٩٨٢م.

ـ شرح رسالة زينون، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ.

ـ فصوص الحكم (ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، وقد طبعت في ليدن، عام ١٨٨٩م).

ـ كتاب تحصيل السعادة، ت: جعفر آل ياسين، دار الأندلس (لبنان)، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم (ضمن الثمرة المرضية).

* **فارس: فايز:**

ـ الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، ط١، د/ ت.

* **فاكدا:**

ـ الفكر اليهودي في العصر الوسيط، ت: علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، ونشر تحت عنوان: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف (الإسكندرية)، ط١/ ١٩٧٢م.

* **فال: جان:**

ـ طريق الفيلسوف، ت: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أبو العلا عفيفي، سجل العرب، ١٩٦٧م.

* **فخري: ماجد (دكتور):**

ـ دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر (بيروت)، ط٢/ ١٩٧٧م.

* **فراج: عبده (دكتور):**

ـ معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١/ ١٩٦٩م.

* **فرانكفورت: هـ، وآخرون:**

ـ ما قبل الفلسفة (الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، ط٢/ ١٩٨٠م.

* الفندي: محمد ثابت (دكتور):

ـ الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام منها، مجلة كلية الأداب، م١١، ١٩٥٧م.

* فؤاد: عبد الفتاح (دكتور):

ـ الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر (الإسكندرية)، ط١/ ٢٠٠٣م.

* الفيومي: سعديا:

ـ الأمانات والاعتقادات، نشرة قديمة لم يعرف ناشرها ولا مكان طبعها أو تاريخه.

* القاري: علي ملا:

ـ شرح الفقه الأكبر، نشر دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.

* قاسم: محمود (دكتور):

ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ط٤/ ١٩٧٢.

ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، د/ ت.

* القشعمي: محمد صالح البارباري:

ـ الإلهيات، الفلسفة العليا بالمعنى الأخص، دار المحجة البيضاء ـ دار الرسول الأكرم، ط١/ ١٤٢٠هـ.

* القفطي:

ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، والمشهور بـ تاريخ الحكماء، مكتبة المتنبي (القاهرة)، د/ ت.

* قنواتي: جورج ـ وزميله:

ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار العلم للملايين (بيروت)، ط١/ ١٩٦٩م.

ـ مؤلفات ابن رشد (طبع بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته)، المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٨م.

* القنوجي: صديق بن حسن:

ـ أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، (بيروت)، ١٩٧٨م.

* ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ):

ـ شفاء العليل، ت: محمد بدر الدين النعساني، دار الفكر (بيروت)، ١٣٩٥هـ.

ـ طريق الهجرتين، ت: عمر أبو عمر، دار ابن القيم (دمام)، ط٢/ ١٤١٤هـ.

ـ مدارج السالكين، ت: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، ط٢/ ١٩٧٣م.

* كاسيرر: أرنست:

ـ مقال في الإنسان، ت: إحسان عباس، دار الأندلس (بيروت)، د/ ط، ت.

* كاظم: علي (دكتور):

ـ الإنسان في فلسفة ابن رشد، رسالة دكتوراه، آداب، عين شمس، ١٩٨٥م.

* كبلستن: فردريك:

ـ تاريخ الفلسفة (ج١: اليونان وروما)، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط١/ ٢٠٠٢م.

* كراوس:

ـ رسائل الرازي الفلسفية، صححها: كراوس، مصر، ١٩٣٩م.

* كرم: يوسف:

ـ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط٣.

ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط٥، د/ ت.

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط٥/ ١٩٦٦م.

* كريسون: أندريه:

ـ المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، نشر مهرجان القراءة للجميع، ٢٠٠٤م.

* الكلبي:

ـ كتاب الأصنام، تح: أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢/ ١٩٩٥م.

* الكندي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت٢٥٢هـ):

ـ الإبانة عن العلة الفاعلة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ت: أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م).

ـ رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها (ضمن الرسائل).

ـ رسالة في الفاعل الحق الأول التام (ضمن الرسائل).

ـ رسالة في ماهية النوم والرؤية (ضمن الرسائل).

ـ رسالته تناهي جرم العالم (ضمن الرسائل).

* **كوربان: هنري:**

ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصير مروة وآخر، منشورات عويدات، ط٣/ ١٩٨٣م.

* **كولينز: جيمس:**

ـ الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م، د/ ط.

* **لاغريه: جاكرين:**

ـ الدين الطبيعي، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١/ ١٤١٣هـ.

* **لالاند: أندريه (١٨٦٧ ـ ١٩٤٤م):**

ـ موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط١/ ١٩٩٦م، ٢/ ١٠٦٤.

* **لا ندوا: يعقوب:**

ـ تاريخ يهود مصر، ت: جمال الرفاعي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م.

* **لفجوي: آرثر:**

ـ سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي)، ت: ماجد فخري، دار الكتاب العربي، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت ـ نيويورك، ١٩٦٤م.

* **ليبنتز: جوتفريد فيلهم:**

ـ مقال في الميتافيزيقا، ت: نبيل سعيد، ضمن رسالته للماجستير: «فلسفة الطبيعة عند ليبنتز»، عين شمس، ك. الآداب، ١٩٧٨م.

ـ المونادولوجيا، ت: علي عبد المعطي محمد، ضمن كتابه «ليبنتز»، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م.

* ليبيرا: الآن دي:

ـ فلسفة العصر الوسيط، ت: مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط١/ ١٩٩٩م.

* الماتريدي: أبو منصور (ت٣٣٣هـ):

ـ التوحيد، تح: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية (الإسكندرية)، د/ ت.

* مارلو: جون:

ـ العصر الذهبي للإسكندرية، ت: نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م.

* ابن متوية: الحسن:

ـ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ت: سامي نصر وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطبع والنشر (القاهرة)، د/ ت.

* أبو المجد: ليلى (دكتور):

ـ التعصب الديني في أدب يهودا اللاوي، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب/ قسم اللغات الشرقية، ١٩٨١م.

* مدكور: إبراهيم بيومي (دكتور):

ـ بين السهروردي وابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري عن شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته، أشرف عليه: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

ـ في الفلسفة (ضمن أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧).

ـ في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م.

* مدكور: عبد الحميد عبد المنعم (دكتور):

ـ التمهيد لدراسة علم الكلام، دار الثقافة العربية، ١٤١٩هـ.

ـ العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند صدر الدين الشيرازي، ضمن مجلة كلية دار العلوم، العدد (٣١)، عام ١٤٢٤هـ.

ـ في الفلسفة الإسلامية (مقدمات وقضايا)، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠م، د/ ط.

* مراد: محمود (دكتور):

ـ الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء (الإسكندرية)، ط١/ ٢٠٠٠م.

ـ دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، ط١/ ٢٠٠٤م.

* ابن مسكويه:

ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، سلسلة الثقافة الإسلامية، ١٣٨٠هـ.

ـ تهذيب الأخلاق: تح: قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٦م.

* المسيري: عبد الوهاب (دكتور):

ـ موسوعة اليهود واليهودية، دار الشروق (القاهرة)، ط١/ ١٩٩٠، ٥/ ٧٢.

* مطر: أميرة (دكتورة):

ـ الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٧م.

* المطهري: مرتضى:

ـ العدل الإلهي، ت: محمد الخاقاني، الدار الإسلامية ـ بيروت، ط٣/ ١٤١٧هـ.

* المعصومي: محمد حسن (دكتور):

ـ ابن باجة كبير فلاسفة الأندلس، تر: سليم طه التكريتي، مقال في مجلة المورد الصادرة عن وزارة الثقافة والفنون (العراق)، مجلد (٧)، عدد (٣)، ١٩٧٨م.

* معوض: أحمد:

ـ (شوبنهور)، الدار العربية لنشر الثقافة العالمية، ط١عام ١٩٦٠م.

* مير: غاستون:

ـ أفلاطون، ت: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/ ١٤٠٠هـ.

* ابن ميمون: موسى:

ـ دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، د/ ت.

ـ رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي، صححه: يوسف

شـخت وماكس ماير هوف، مقال منشور في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول، مايو ١٩٧٣م.

ـ رسـالة في المنطق، نشرت في رسـالة المشـرق، مركز الدراسات الشرقية، ج. القاهرة، ت: جمال الرفاعي، م٩، ٢٠٠٠م.

* **ناظم: منى (دكتور):**

ـ المسـيح اليهودي ومفهوم السـيادة الإسرائيلية، سلسلة ثقافية قومية تصدرها مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر، دولة الإمارات العربية المتحدة (أبو ظبي)، تحت إشراف إبراهيم بحراوي، وعبدالله النويس.

* **النسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (ت٥٠٨هـ):**

ـ تبصرة الأدلة، ت: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي (دمشق)، ط١/ ١٩٩٥م.

* **النشار: علي سامي (دكتور):**

ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، ط٩/ د. ت.

* **نصر: سيد حسين (دكتور):**

ـ مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ت: سيف الدين القصير، دار الحوار، ط١/ ١٩٩١م.

* **نوجالس: جومس:**

ـ السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، ضمن الكتاب التذكاري عن شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته، أشرف عليه إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

* **نيسبت: ريتشارد:**

ـ جغرافية الفكر، ت: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣١٢)، عام (٢٠٠٥م).

* **هازار: بول:**

ـ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر، ت: محمد غلاب، را: إبراهيم مدكور، دار الحداثة، ط٢/ ١٩٨٥م.

* **هرتس: هـ:**

ـ في الفكر اليهودي، نقله للعربية: ألفريد بلور، دار مجلتي (القاهرة) بدون تاريخ.

* بو هلال: محمد (دكتور):

ـ الغيب والشهادة في فكر الغزالي، نشر كلية الآداب ـ سوسة، دار محمد علي (تونس) ط١/ ٢٠٠٣م.

* الهمداني: عبد الجبار:

ـ شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: عبد الكريم زيدان، مكتبة وهبة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، ط١/ ١٩٦٥م.

ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط٢/ ١٩٨٦م.

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، ت: جماعة من العلماء، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

* هنترميد:

ـ الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ت: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر (القاهرة)، ط٢/ ١٩٧٥م.

* هوفن: رينية:

ـ الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ت: أوفيليا فايز رياض، مراجعة: أحمد عتمان، نشر الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية (القاهرة)، ١٩٩٩م.

* هوميروس:

ـ الإلياذة، ت: دريني خشبة، دار الهلال، العدد (٢٥٠)، ١٩٦٩م.

* هويدي: أحمد (دكتور):

ـ فكرة العهد (نشأتها وتطورها) في الديانة اليهودية، ر. دكتوراه، ج. القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغات الشرقية.

* هيوم:

ـ محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط١/ عام ١٩٥٦م.

* ابن الوزير: محمد بن إبراهيم اليماني (ت٨٤٠هـ):

ـ إيثار الحق، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢/ ١٤٠٧هـ.

* ولفنسون: إسرائيل:

- موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

* ولف: فرنسيس:

- سقراط، ت: منصور القاضي، ص٨٣، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١/ ١٩٩٣م.

* آل ياسين: جعفر (دكتور):

- فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، ط٢/ ١٩٨٣م.

* * *

* مراجع تتعلق بالكتاب المقدس (ليس لها مؤلف محدد):

- **السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم**، مجموعة من الباحثين بيروت، ١٩٧٢م.

- **مخطوطات قمران** - البحر الميت، حققت بإشراف: أندريه دوبون، مارك فيلوننكو، ت: موسى الخوري، دار الطليعة الجديدة، ط١/ ١٩٩٨م.

- **معجم اللاهوت الكتابي**، أعده مجموعة من اللاهوتيين، ت: أنطونيوس نجيب، دار المشرق، ط٣/ ١٩٩١م.

* * *

* مراجع مجهولة المؤلف:

- **آداب الملوك في بيان حقائق التصوف**، باهتمام بيرندراتكه، بيروت، ١٩٩١م، يطلب من دار نشر فرانتس شتاينر، شتوتكارت.

- **الفكر الإسلامي (منابعه وآثاره)** ت: أحمد شلبي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢م.

* * *

٢ - المصادر والمراجع الأجنبية:

- Abrahams, I., the Legacy of Israel, Oxford University Press, London, 1969.

- **Alfred L**, Islamic and Greek influences on Maimonides philosophy "In" Maimanides And Philosophy, Ed, Shlomo Pines And Yirmiy Ahuyovel, Martinus Nizhoff Publishers boston, 1986.
- **Andrzejuk, A.**, Avcenne et Thomas D» Aquin Les Sources Arabes De la Conception Existentielle Letre .
- **Aquinas, T.**, Summa contra Gentile, Translation Joseph Rickaby, London.

_____ . ,On Free Choice In Selected Writings of St Thomas Aquinas Trans: by Robert P Goodwin, New York, 1965.

_____ . ,On The Eternity of the World, Translated from the Latin By, Cyril Vollert, The Marquette University Press, 1964.

_____ . , On the Government of Rulers.

- **Armstrong, A. H.**, An Introduction to Ancient Philosophy, London, 1949.

_____ . , Plotinus, London, 1953.

- **Asmis, E.** ,«What is Anaximander's Apeiron?», The Journal of the History of Philosophy, Vol XIX, N3, 1981.
- **Aspell, J.P.**, History of Western Philosophy Medieval Western Philosophy, The Council for Research in Values And Philosophy, 1999.
- **Atiyeh, G.N.**, Al_Kindi, the Philosopher of The Arabs, Pakistan, 1966.
- **Bermann, L.**, Maimonides Disciple of AL _Farabi, Israel, Oriental Society VOL, 4.
- **Blau, J.L.**, The Story of Jewish Philosophy, New York, 1971.
- **Blumberg, H.**, Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy, Hebrew Union College Annual 43 , 1972.
- **Bosworth, G.B.**, «Anaximander, the First Metaphysician,» , the Review of Metaphysics, December, 1949.

- **Bratton, F.G.**, Maimonides Medieval Modernist, Beacon press, Boston, 1964.
- **Brewery**, Origin and The Doctrine of Grace, London, 1960.
- **Brian. D.**, An Introduction to The Philosophy of Religion, Oxford.
- **Brightman, E.S.**, Philosophy of Religion. New York Prentice, Hall, Inc, 1940.
- **Buber, M.**, good and evil, New york, 1952.
- **Burkitt, F.C.**, The Religion of the Manichees, Cambridge, 1925.
- **Burnet, J.**, Greek Philosophy (Thales To Plato), London 1955.
- **Burrell, D.B.**, Aquinas (God and Action), Notre Dame, Indiana, 1979.

_____ ., Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, In «AQUINAS» Ed, Norman Kretzmann, Cambridge, 1995.

- **Cgrayling, A.**, Philosophy 2, Further Through the Subject.
- **Cohen, A.A and Paul mendes Floher, P**, Contemporary Jewish Religious Thought. London, 1987.
- **Cohen, B.**, Every Man's Talmud, with an Introduction to the New American, New York, 1949.
- **Copleston, F.C.**, Aquinas, Penguin Books, 1955.

_____ ., A History of Mediaeval Philosophy. London, 1972.

_____ ., History of Philosophy II, New York, 1962.

- **Cornman, J.W. and Lehrer, K**, Philosophical Problems and Arguments An Introduction, New York, London, 1968.
- **Crombie A.**, «Avicenna's Influence on Medieval Scientific Tradition» In: AVICENNA; Scientist and Philosopher, Edited by G.M. Wickens, London, 1952.
- **David, K.**, The Evolution of Medieval Thought, New York, 1962.

- **Davies, B.**, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press.
- **Fakhary, M.**, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, New York, 1983.
- **Farmer H. H.**, The World and God: A Study of Preyer, Providnce, Miracle in Christian Experience, London (1935).
- **Festugiere, A.J.**, L'ideal Religieux Des Grecs Et Levangile, Paris, 1932.
- **Frank, E**, Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, 1952.
- **Fuller. B.A.G.**, History of Greek Philosophy, New York 1923.
- **Galston, M.**, «A Re-examinationism of al-Farabi's Neoplatonism,» in Journal of the History of Philosophy, January, VolXV, N1, 1977.
- **Gerson, L.P.**, Hellenistic Philosophy Introductory Readings, Cambridge, 1988.

_____., The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge, 1996.

- **Gilbert, M.**, Five Stage of Greek Religion. London, 1935.
- **Gilby, T.**, St. Thomas Aquinas (Philosophical Texts), Oxford University, Press, 1982.
- **Gilson, E.**, God and Philosophy, Yale University Press, 1941.

_____., Reason and Revelation in the Middle Ags. New York, 1938.

_____., the Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, Notre Dame Indiana, 2002 (ورجعت إلى نسخة أخرى).

_____., The Philosophy of St. Thomas Aquinas, Dorset Press, New York, 1948.

- **Goichon, A.M.**, «The Philosopher of Being», In: Avicenna Commemoration

Volume, Iran Society 1916.

- **Goodenough, E.R.**, An Introduction to Philo Judaeus, 2nd Edition, Barnes and Noble, Inc, New York, 1963.
- **Goodman, L.E.**, Jewesh and Islamic Philosophy, Edinburgh University Press, 1999.
- **Greene, W.Ch.**, Moira. Fate Good, and Evil in Greek Thought, First edition, New York and Evanston, 1963.
- **Guttmann. J**, Philosophies of Judaism, N.Y, 1973.
- **Hallamish, M.**, An Introduction to The Kabbalah, State University of New York, 1999.
- **Haren, M.**, Medieval Thought, New York, 1985.
- **Harvey, W.Z.**, «A Portrait of Espinoza as A Maimonidean,» Journal of the History of Philosophy, April, Vol XIX, n2, 1981.
- **Herbert. A, H.**, Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, 1987.
- **Holtz, B.W.**, Back to The Sources (Reading the Classic Jewish Texts) New York.
- **Hughes, G.**, The Nature of God, London and New York, 1995.
- **Husik, I.**, History of Mediaeval Jewish Philosophy. Steven Horvery, Publications Inc, New York, 2002.
- **Hyman, A. and Walsh, J.**, Philosophy in Middle Ages, Hackett Publishing Company, 1984.
- **Hyman, A.**, Maimonides on Causality «In» Maimanides and Philosophy, papers Presented At Sixth Jersalem Philosophyical Encoumter, May, 1985 , Martinus Nizhoff Publishers Boston, 1986.
- **Isidore, E.**, Judaism, A Historical Presentation, 1959.

- **Ismail Y.**, «Ibn Sina and Europe,»: In Avicenna Commemoration Volume, Iran Society 1916.
- **Ivry, A.L.**, Islamic and Greek Influence on Maimonides philosophy. In Maimonides and Philosophy 'papers Presented At Sixth Jersalem Philosophyical Encoumter, May, 1985, Edited By, Shlomo Pines And Yirmiy Ahuyovel, Martinus Nizhoff Publishers Boston, 1986.
- **Jones H.**, The Epicurean Tradition. London, New York, 1989.
- **Kaplan. M.**, The Greater Judaism in The Making. New York, 1960.
- **Kaplan, A.**, Maimonides' Principles (The Fundamentals of Jewish Faith). Jerusalem, 1984.
- **Karavites, P.**, Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria, Leiden, Boston. 1999.
- **Kaweesa. S, B.**, Divine Unity Viewed by, Ibn Rushd, Musa Ibn Maimoonha and St. Thomas Aquinas, 1997.
- **Kenelm. F.**, «Avicenna and Western Thought in The 13th Century,» In AVICENNA; Scientist and Philosopher, edited by G. M. Wickens, London, 1952.
- **Kohler, K.**, Jewish Theology, Systematically and Historically Considered, New York, Macmillan Company, 1918.
- **Kreisel, H.**, «Maimonides, Political Thought, (Studies in Ethics, Low, and the Human Ideal).

——— ., Moses Maimonides, «In» Studies in Medieval Thought, by G. G. Coulton, Toronto and New York, 1944.

- **Latzer, M.**, «Leibnitz's Conception of Metaphysical Evil, Journal of the History of Philosophy, Vol. 55, N.1.1994.

_____ . , A Brief Introduction to Islamic Philosophy, Polity Press, 1999.

_____ . , Moses Maimonides, Routldge, London and NewYork, first published, 1990.

- Lerner, R., And Mahdi, M., Commentary on The Politics Translated by Charles Litzinger, From Medieval Political Philosophy, New York, 1963.
- Lewy. H., Three Jews Philosophers, New York, 1969.
- Lodge, R.C., Plato's Theory of Ethics, London 1928. 1952.
- Louis, N., «Jewish Elements in Christian Philosophy,» In Studies in Maimonides and ST. Thomas Aquinas. selected with an introduction and bibliography by Jacob I. Dienstag, KTAV publishing house, INC, 1975.
- Luce, J.V., An Introduction to Greek Philosophy, London 1992.
- Lyon, M., The Great Religions, New York, 1957.
- Macquarrie, J., Principles of Christian Theology, London 1966.
- Mahdi, M., Al-Farabi and The Foundation Islamic Political Philosophy, London, 2001.
- Maimonides: Epistle To Yemen, In: Epistles of Maimonides Crisis and Leadership, The Jewish Publication Society of America Paperback, 1993.
- Maritain. J., Saint Thomas and The Problem of Evil, «In» the Review of Metaphysics, Vol: 48. Issue: 2 Publication Year: 1994, N: 251.
- Martin, C., The Philosophy of Thomas Aquinas, New York, 1988.
- Meara, D.J.O., Plotinus an Introduction to the Enneads, Oxford. 1993.
- Meinerny, R., «Ethics» In. The Cambridge Companion to Aquinas, Ed by Norman Kretymann and Eleonore Stump, Cambridge University Press, 1995.
- Michael. H., Medieval Thought, NewYork, 1985.

- Moran. D., The Philosophy of John Scottus Eriugena, Cambridge University press, 1989.
- Mourant, J.A., Readings in The Philosophy, New York, 1970.
- Muammer, I., Fakhr AL-Din AL-Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of The World, LEIDEN, Boston, 2002.
- Mulligan, R.W., Thomas Aquinas (Providence and Predestination, Chicago, 1961.
- Nadler, S., «Choosing a Theodicy: The Leibniz- Malebranche- Arnauld Connection», Journal of the History of Philosophy, vol. 55, N4, 1994.
- Nasr, S.H. and Leaman, O., History of Islamic Philosophy, London and New York, 1996.
- Oramsby, E., Theodicy in Islamic Thought, Princeton University Press, 1984.
- Ormond, T.A., Basal. Concepts in Philosophy, New York, 1894.
- Owens, J., Aristote and Aquinas In "AQUINAS" Ed, Norman Kretzmann, Cambridge,1995.
- Peter. G., Providence and Evil, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1977.
- Pike, N., Hume on Evil, «In» Philosophical Review, April, 1963.
- Reines, A., Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy. Hebrew Union College annual, New York-Jerusalem, Issue, 43, 1972.
- Reisman, D.C., Before and After Avicenna: Proceeding of THE First conference of the Avicenna study Group, edited by, Leiden, Boston, 2003.

_____., Maimonides True Belief Concerning, «in» Maimanides and Philosophy 'papers Presented at Sixth Jersalem Philosophyical Encoumter, May, 1985,

Edited By, Shlomo Pines and Yirmiy Ahuyovel, Martinus Nizhoff Publishers Boston, 1986.

- **Rosenthal, E.I.J.**, «Avicenna Influence on Jewish Thought», In: AVICENNA; Scientist and Philosopher, edited by G. M. Wickens, London, 1952.
- **Rosenthal, G.S.**, Maimonides: His Wisdom for Our Time, New York, 1990.
- **Rowe, W.L.**, Philosophy of Religion, Copyright, 1989.
- **Rutherford. D**, Leibniz and The Rational Order of Nature, Cambridge University Press, 1995.
- **Schuon, F.**, Comprendre Islam, edited by Du Seuil, Coll, Paris. 1976.
- **Sharif, M.M.**, A History of Islamic Philosophy, 1963.
- **Sherbok, Cohn. D.**, The Jewish Faith, London, 1993.
- **Sherbok_Lavinia and Dan Cohn**, A Short Reader in Judaism, Oxford, 1996.
- **Sigmund, P.**, St Thomas Aquinas on Politics and Ethics, New York, London, 1988.
- **Sirat, Colette**, A History of Jewish Philosophy in Middle Ages, Cambridge University, 1995.
- **Steel, C.**, Does Evil have a Cause? Augustine,s perplexity and Thomas,s answer, Marquette University Press Milwaukee, 1942.
- **Stewart, D.**, Exploring The Philosophy of Religion, Charles Scribner,s Sons, 1970.
- **Strauss, L.**, The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides, in Review of Metaphysic, vol, lvii, No, 3, Issu no, 227.
- **Stumpf, S.E.**, Philosophy: History and Problems, 2ed, Mcgraw_Hill, Inc, 1977.
- **Taylor, D.**, Theological Thoughts a bout Evil. In: The Anthropology of Evil,

Ed, David Parkin, Basil Blackwel, 1ed, 1985.

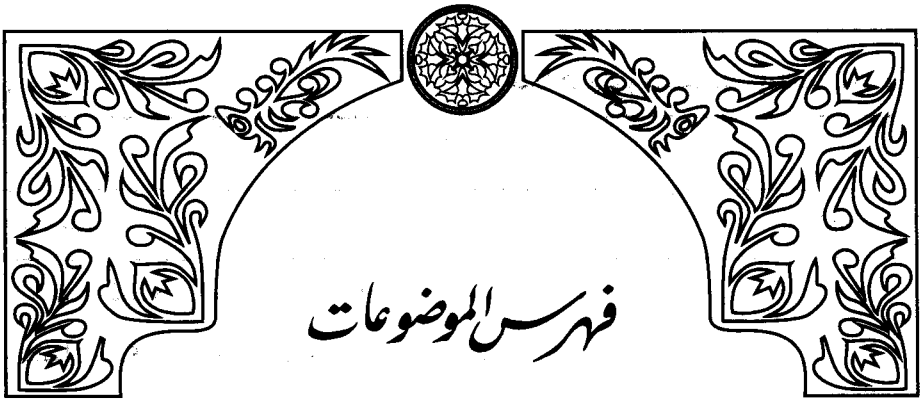
- **Twersky**. I., An Introduction to the Code of Maimonids, Mishneh Torah. Yale University, London, 1980.
- **Ware, K.**, Approches de Dieu dans la Tradition Orthodoxe, Paris, 1982.
- **Weiss, P.**, Good and Evil: the Review of Metaphysics, vol. III, September, 1949.
- **Wentworth, D., W.**, Epicures and His Philosophy, University of Minnesota Press, 1954.
- **Williamson R.**, Jews in the Hellenistic World (PHILO), Cambridge University, 1989.
- **Wolfson, A.H.**, The Philosophy of The Kalam, Harvard University Press, 1976.
- **Yandell. K.**, Philosophy Of Religion, London and New York, 1967.
- **Yusuf, I.**, «Ibn Sina and Europe,»: In: Avicenna Commemoration Volume, Iran Society, 1916.
- **Zeller, E.**, Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1955.
- **Zev, W.H.**, «A Portrait of Espinoza as A Maimonidean,» in Journal of the History of Philosophy, April 1981, vol xix, N2.

* * *

* الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

- **Charper's Bible Dictionary**. Ed, Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1817.
- **Encyclopedid Judaica**. Keter Publishing House, Jerusalem, 1972.
- **Encydopedia Of the Theology**. Ed, Rahmer, Karl, Burns and Oates, London, 1977.

- **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Ed, Robert Audi, Cambridge University, 1995.
- **The Encyclopedia of Philosophy**. Ed, Paul Edwards, New York, 1967.
- **The Encyclopedia of Judaism**. Ed, Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, New York, 1999.
- **The Jewish Encyclopedia**. Ed, Isidor Singer, New York-London.
- **The New Catholic Encyclopedia**. The Catholic University of America, Washington, 1967.
- **The Universal Jewish Encyclopedia**. Ed, Isaac Landman, New York, 1948.
- **World Philosophers and Their Works**. Ed, John K. Raulo, California, New Jersey, 2000.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
* الإهداء	٥
* شكر واجب	٧
* قائمة الاختصارات	٩
* المقدمة	١٣
* تمهيد عام حول مفهوم العناية الإلهية في الدين والفلسفة	٥٧
أولاً: تعريفها	٥٧
ثانياً: تاريخية فكرة العناية الإلهية	٥٨
ثالثاً: فكرة العناية في الكتب المقدسة	٥٩
١ ـ فكرة «العناية» في العهدين القديم والجديد	٥٩
٢ ـ في كتب الأبوكريفا	٦٨
٣ ـ في التلمود	٧٢
٤ ـ في القرآن الكريم	٧٧
رابعاً: العناية في الفكر الديني	٨٥
أ ـ عند أتباع الأديان التوحيدية	٨٥
ب ـ العناية في الدين الوضعي والأسطوري (الإغريق)	٨٨
خامساً: الإله والعناية الإلهية في الفكر الفلسفي	٩٢

الموضوع	الصفحة
سادساً: المفاهيم الحديثة للعناية الإلهية	١٥٧
سابعاً: مشكلات وقضايا مثارة تتصل بفكرة العناية	١٦٣
الباب الأول	
العناية الإلهية	
* **الفصل الأول: العناية الإلهية عند أشخاص الدراسة**	١٧٥
ـ **المبحث الأول: العناية الإلهية عند ابن سينا**	١٧٥
أولاً: العناية الإلهية في الفلسفة الإسلامية قبل ابن سينا	١٧٥
١ ـ الكندي	١٧٦
٢ ـ الفارابي	١٨٤
٣ ـ العامري	١٨٩
ثانياً: العناية الإلهية عند ابن سينا:	١٩٨
١ ـ تعريفها ومتعلقاتها	١٩٨
٢ ـ منزلة الإنسان من العناية الإلهية	٢٠١
٣ ـ الكون والعناية	٢٠٧
ـ **المبحث الثاني: العناية الإلهية عند موسى بن ميمون**	٢١٣
أولاً: فكرة العناية في الفلسفة اليهودية قبل ابن ميمون	٢١٣
١ ـ سعديا الفيومي	٢١٤
٢ ـ إبراهيم بن داود	٢٢٢
٣ ـ جودا هاليفي	٢٢٣
٤ ـ إبراهيم بن عزرا	٢٢٧
ثانياً: العناية الإلهية عند ابن ميمون	٢٢٨

الموضوع	الصفحة
١ ـ موقفه من آراء السابقين	٢٢٨
٢ ـ مذهب ابن ميمون في العناية	٢٣٦
٣ ـ موقف ابن ميمون من الاختبار	٢٥٢
٤ ـ قضية الاختيار لشعب إسرائيل	٢٥٤
أ ـ نبوة موسى عليه السلام	٢٥٦
ب ـ الشريعة اليهودية	٢٥٨
ثالثاً: أثر ابن ميمون في الفكر اليهودي في قضية العناية الإلهية	٢٦٠
أولاً ـ في الفكر الفلسفي	٢٦١
ثانياً ـ في التصوف اليهودي	٢٦٤
ـ المبحث الثالث: العناية الإلهية عند الأكويني	٢٦٧
أولاً: العناية الإلهية في الفلسفة المسيحية قبل توماس الأكويني	٢٦٧
١ ـ أوريجن	٢٦٧
٢ ـ أوغسطين	٢٦٩
٣ ـ يوحنا الدمشقي	٢٨٤
ثانياً: العناية الإلهية عند الأكويني	٢٨٨
العناية والشريعة الإلهية	٣٠٧
دور الملائكة في العناية الإلهية	٣١٣
آثار التدبير الإلهي	٣١٦
١ ـ حفظ الله تعالى للمخلوقات	٣١٦
٢ ـ طريقة حفظ الله تعالى للموجودات	٣١٩
٣ ـ تحريك الله تعالى للكائنات	٣٢١

الموضوع	الصفحة
فكرة الانتخاب	٣٢٢
تعقيب	٣٣١
*** الفصل الثاني: الغائية والعلم الإلهي**	٣٣٥
ـ المبحث الأول: الغائية عند أشخاص الدراسة	٣٣٥
أولاً: عند ابن سينا	٣٣٥
١ ـ ابن سينا وعلل الموجودات	٣٣٦
أ ـ موقف ابن سينا من الاتجاهات المخالفة	٣٣٦
ب ـ مذهب ابن سينا في العلل	٣٣٧
ج ـ مصادر ابن سينا	٣٤٤
٢ ـ رأي ابن سينا في الغائية	٣٤٦
أ ـ موقفه منها	٣٤٦
ب ـ موقفه من المعظمين للبخت، والمنكرين له	٣٥٢
ثانياً: الغائية عند ابن ميمون	٣٥٩
ثالثاً: الغائية عند الأكويني	٣٧٨
منزلة الغائية في الاستدلال على وجود الله تعالى	٣٨١
ـ المبحث الثاني: العلم الإلهي عند الثلاثة	٣٩٤
تمهيد عن الصفات الإلهية عند ابن سينا وابن ميمون والأكويني	٣٩٤
١ ـ ابن سينا	٣٩٤
٢ ـ ابن ميمون	٣٩٧
٣ ـ توماس الأكويني	٤٠٦

الموضوع	الصفحة
أولاً: العلم الإلهي عند ابن سينا	٤٢٢
١ ـ مصدر نظرية ابن سينا في العلم الإلهي	٤٢٢
٢ ـ نظرية ابن سينا في العلم الإلهي	٤٣١
٣ ـ نقد نظرية العلم السينوية (الغزالي وأبو البركات نموذجاً)	٤٣٥
ثانياً: العلم الإلهي عند ابن ميمون والأكويني	٤٤٣
١ ـ إثبات العلم والتعقل لله تعالى	٤٤٣
٢ ـ إحاطة علم الله تعالى بجميع الأشياء	٤٤٧
٣ ـ وحدة العلم الإلهي	٤٥٦
٤ ـ علم الله تعالى للممكنات المستقبلة	٤٦٥
٥ ـ علم الله تعالى باللامتناهيات	٤٧٢
٦ ـ علم الله تعالى بالشر	٤٧٤
* **الفصل الثالث: الفعل الإلهي ونظام العالم**	٤٧٧
ـ **المبحث الأول: الفعل الإلهي عند ابن سينا**	٤٧٧
أولاً: المصطلحات المتعلقة بالفعل الإلهي ودلالاتها	٤٧٧
ثانياً: كيف تم هذا الإبداع؟	٤٨٨
ثالثاً: علة الفيض الإلهي	٥٠٨
رابعاً: صدور الكثرة عن الواحد	٥١٢
خامساً: عملية الفيض	٥١٥
سادساً: مصادر ابن سينا في نظرية الفيض	٥١٨
سابعاً: نقد هذه النظرية (أبو البركات البغدادي وابن رشد نموذجاً)	٥٢٧
ـ **المبحث الثاني: نظرية الخلق عند ابن ميمون وتوماس الأكويني**	٥٣٦

الموضوع	الصفحة
أولاً: مدخل تمهيدي	٥٣٦
١ ـ في الكتاب المقدس	٥٣٦
٢ ـ قضية الخلق في الفلسفة اليهودية والمسيحية في العصر الوسيط	٥٤٥
ثانياً: رأي ابن ميمون وتوماس الأكويني	٥٥٦
ـ المبحث الثالث: السببية الطبيعية عند أشخاص الدراسة	٥٧٧
أولاً: السببية عند ابن سينا	٥٧٨
ثانياً: ابن ميمون	٥٧٩
ثالثاً: الأكويني	٥٩٠
تعقيب عام على الفصل	٦٠١
الباب الثاني	
مشكلة الشر	
* **تمهيد عام حول طبيعة الشر في الفلسفة القديمة والحديثة**	٦٠٩
* **الفصل الأول: مشكلة الشر عند ابن سينا**	٦٤١
١ ـ موقف القرآن الكريم من مشكلة الشر	٦٤١
٢ ـ موقف السنة المشرفة	٦٤٢
٣ ـ موقف الفلسفة وعلم الكلام	٦٤٣
ـ المبحث الأول: مشكلة الشر عند ابن سينا	٦٤٧
أولاً: تعريف الشر	٦٤٨
ثانياً: طبيعة الوجود الإلهي	٦٤٩
ثالثاً: ماهية الشر	٦٥٢
رابعاً: ضرورة وجود الشر	٦٥٤

الموضوع	الصفحة
خامساً: الشر كثير وليس أكثرياً	٦٥٩
سادساً: الفعل الإنساني وصلته بالخير والشر	٦٦٥
ـ المبحث الثاني: أثر المذهب السينوي	٦٦٩
أولاً: الاتجاه الفلسفي	٦٦٩
ثانياً: الاتجاه الكلامي	٦٨٨
ثالثاً: الاتجاه السلفي	٦٩٤
رابعاً: في التفسير	٧٠٣
خامساً: الاتجاه الصوفي	٧٠٥
سادساً: بين ابن سينا وابن خلدون	٧٠٦
سابعاً: بين ابن سينا وليبنتز	٧٠٧
*** الفصل الثاني: مشكلة الشر عند ابن ميمون**	٧١٣
ـ المبحث الأول: فكرة الشر في الكتاب المقدس والفلسفة اليهودية الوسيطة	٧١٣
أولاً: في الكتاب المقدس وأدب الرؤى	٧١٣
١ ـ الشرور الطبيعية	٧١٣
٢ ـ الشر الديني أو الروحي	٧١٥
٣ ـ الشر الأدبي	٧١٦
ثانياً: فكرة الشر عند فلاسفة اليهود في العصر الوسيط	٧١٩
ـ المبحث الثاني: موقف ابن ميمون من مشكلة الشر	٧٢٤
أولاً: مقدمتان تتعلقان بمشكلة الشر	٧٢٥
١ ـ طبيعة الأجسام	٧٢٥
٢ ـ حقيقة العدم	٧٣٢

الموضوع	الصفحة
ثانياً: أنواع الشرور	٧٣٥
الأول: الشر الطبيعي	٧٣٦
الثاني: الشر الأخلاقي	٧٣٦
ثالثاً: طبيعة الشر وحقيقته	٧٣٧
رابعاً: خيرية الله تعالى	٧٣٩
خامساً: النظرة التفاؤلية	٧٤٠
سادساً: مشكلة الشر بعد ابن ميمون	٧٤٢
* الفصل الثالث: مشكلة الشر عند الأكويني	٧٤٣
ـ المبحث الأول: مشكلة الشر في الفلسفة المسيحية	٧٤٣
أولاً: هل النصرانية ديانة تشاؤمية؟	٧٤٣
ثانياً: الكتاب المقدس والتفاؤل	٧٤٤
ثالثاً: خيرية الله تعالى والشر	٧٤٦
رابعاً: مشكلة الشر في الفلسفة المسيحية قبل الأكويني	٧٤٨
ـ المبحث الثاني: موقف الأكويني من مشكلة الشر	٧٦١
أولاً: تعريف الخير والشر	٧٦١
ثانياً: كمال الله تعالى	٧٦٤
ثالثاً: خيرية الله تعالى	٧٦٦
رابعاً: طبيعة الشر	٧٦٨
خامساً: موضوع الشر	٧٧٤
سادساً: علة الشر	٧٧٨
سابعاً: هل وجود الشر يتعارض مع وجود الله تعالى؟	٧٨٢

الموضوع	الصفحة
ثامناً: علم الله تعالى بالشرور	٧٨٤
تاسعاً: إرادة الله تعالى للشرور	٧٨٥
عاشراً: الفعل الإنساني والشر الأخلاقي	٧٨٨
الحادي عشر: الخطيئة الأصلية وآثارها	٧٩٢
تعقيب	٧٩٧
* الخاتمة	٨٠٣
* فهرس المصادر والمراجع	٨٠٩
* فهرس الموضوعات	٨٤٧

كتب

الفلسفة الإسلامية

من إصدارات

دار النوادر

المؤسس والمالك

نور الدين طالب

الآراء الكلامية

لصفي الدين الهندي

ت : ٧١٥هـ

مع تحقيق كتابه

الرسالة التسعينية

في

الأصول الدينية

تحقيق ودراسة الدكتور

ثائر علي الحلاق

مبدأ السببية

في الفكر الإسلامي بمصر والشام
في العصر الحديث
دراسة تأصيلية مقارنة

تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة

أثر
الفلسفة اليونانية
في علم الكلام الإسلامي
دراسة تحليلية نقدية

تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة

الأثر الفلسفي

في تفسير القرآن الكريم

إعداد الدكتور

بكّار حمود الحاج جاسم

مَفْهُومُ السُّنَنِ الإِلَهِيَّةِ فِي الفِكْرِ الإِسْلَامِيِّ

السيد محمد رشيد رضا نموذجًا

تأليف الدكتور
حازم زكريا محيي الدين

سُنَنُ الطَّبِيعَةِ وَالمُجْتَمَعِ

فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

(دِرَاسَة تَأْصِيلِيَّة تَطْبِيقِيَّة)

تأليف الدكتور

بَكَّار محمود الحاج جاسم