التأويل في اليهودية: أسبابه ودوافعه، وأثره في الفكر الديني المسيحي

د. إسلام عبد الوهاب الشوابكة*

تاريخ وصول البحث: 2021/02/22م تاريخ قبول البحث: 2021/07/26م

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان حقيقة التأويل في اليهودية والمسيحية من خلال توضيح نشأته، والكشف عن دوافعه وأسبابه، وبيان الأثر الذي أحدثه التأويل عند فلاسفة اليهود في الفكر المسيحي وخصوصاً القضايا الكبرى التي غيّرت اتجاه الدين المسيحي وجوهره وأهمها ما تعلق بحقيقة المسيح عليه السلام، وطبيعته؛ ليظهر للقارئ الأثر الخطير الذي أحدثه التأويل في ذلك.

Interpretation in Judaism, its causes, motives, and impact on Christian religious thought

Abstract

This study aims to clarify the truth of interpretation in Judaism and Christianity by clarifying its origins, revealing its motives and causes, and explaining the impact that interpretation has had on Jewish philosophers on Christian thought, especially the major issues that have changed the direction and essence of the Christian religion, the most important of which is related to the truth and nature of Christ, peace be upon him, to show the reader the dangerous impact. That was caused by the interpretation in it.

* محاضر غير متفرغ، الجامعة الأردنية.
alshawabkeh.il@gmail.com

المقدمة.

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛

ظهر التأويل في اليهودية عبر مراحلها التاريخية مقنّعاً بأشكال عدة، صاغتها الأحوال والظروف التي مر بها اليهود في تاريخهم، وتأثرهم بالبيئات التي عاشوا بين ظهرانيها، ومع مجيء الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (20 ق.م –40م) حُدِّد التأويل بقواعد وضوابط انطلقت من دوافع وأسباب محددة عند أصحابها، وقد استمر التأويل بعد فيلون كمنهج عند

بعض فلاسفة اليهود، إلا أننا نجده واضحاً ومقعّداً في فلسفة موسى بن ميمون (1135–1204م)؛ وعلى الرغم من اختلاف الظروف والأحوال، وتباعد الأزمان بين كل من فيلون وابن ميمون إلا أنهما اتحدا في دوافع التأويل وأسبابه؛ ولأهمية هذه القضية ودورها الواضح في الكشف عن حقيقة التأويل في اليهودية، فقد جاءت هذه الدراسة؛ لتبحث في أسباب التأويل ودوافعه من خلال كبار أتباعه ومؤسسيه مع مراعاة اختيارها لفلسفة ابن ميمون بعد الحديث عن فيلون بالتحديد؛ لأنه عاش في بيئة إسلامية تجاذبتها المذاهب والآراء من كل جانب؛ لتتوضح نظرة الفيلسوف اليهودي من التأويل، والهدف منه على الرغم من تأثره ببيئات مختلفة.

كما تحاول الدراسة الكشف عن التأويل في المسيحية، وأبرز الشخصيات التي تزعمته، وبيان الأثر الذي أحدثه التأويل عند الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري على الفكر المسيحي، ودوره في زعزعة الدين المسيحي عندما أقحم العقل والفلسفة في صلب العقيدة التي جاء بها عيسى عليه السلام.

مشكلة الدراسة.

1. كيف نشأ التأويل في اليهودية، وما دوافعه وأسبابه؟
2. ما أهمية التأويل ودوافعه عند فيلون الإسكندري وموسى بن ميمون؟
3. ما مدى الأثر الذي أحدثه التأويل عند فيلون وابن ميمون في فهم النصوص المقدسة عند اليهود؟
4. ما أثر التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي؟
5. كيف تأثر الاتجاه الفلسفي والاتجاه الديني في الفكر المسيحي بالتأويل عند فلاسفة اليهودي؟

أهداف الدراسة.

1. توضيح نشأة التأويل في اليهودية، وكشف أسبابه ودوافعه.
2. بيان دور الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري، وموسى بن ميمون في ظهور التأويل في اليهودية ضمن قواعد وضوابط.
3. توضيح أهمية التأويل، وكشف دوافعه وأسبابه عند فيلون الإسكندري وابن ميمون.
4. الكشف عن الأثر الذي أحدثه التأويل عند فيلون الإسكندري، وابن ميمون في فهم النصوص المقدسة عند اليهود.
5. بيان أثر التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي من حيث نشأته، واتجاهاته الفلسفية والدينية، وعقائده.

أهمية الدراسة.

- تكمن أهمية هذه الدراسة في توضيح نشأة التأويل في اليهودية كمنهج مستقل بضوابط وقواعد على يد كل من فيلون الإسكندري وموسى بن ميمون.
- كما تظهر أهمية هذه الدراسة في الكشف عن أسباب التأويل، ودوافعه عند كل من فيلون الإسكندري وموسى بن ميمون، وبيان اتحادهما في دوافع التأويل على الرغم من اختلاف الأمكنة وتباعد الأزمنة.
- وتكمن أهمية هذه الدراسة في بين الأثر الذي أحدثه التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي، ويظهر ذلك من خلال مناقشة ظروف نشأة التأويل في الفكر المسيحي، وأثر فلاسفة اليهود في قضايا المسيحية الكبرى، وما تبعه من آراء أصحاب الاتجاه الفلسفي والديني في تحديد طبيعة المسيح، وموقفهم من التأويل إزاء ذلك.

منهجية الدراسة.

يتّبع البحث المنهج الوصفي القائم على:

1- المنهج التحليلي من خلال تحليل الأقوال والآراء المتعلقة بفلاسفة اليهودية والمسيحية في مسألة التأويل، واستخلاص الأسباب والدوافع التي حددت موقف كل منهم من التأويل بشكل عام.

2- المنهج النقدي من خلال دراسة النصوص والآراء المتعلقة بالتأويل في اليهودية المسيحية، ونقدها للوصول إلى حقيقة التأويل ودوافعه، وبيان أثر التأويل اليهودي على الفكر المسيحي عموماً.

3- كما يتبع البحث المنهج التاريخي القائم على دراسة المراحل التاريخية التي مر بها التأويل في اليهودية والمسيحية، وتوضيح أثر التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي وقضاياه الكبرى من خلال دراسة تاريخية لأبرز الشخصيات التي ساعدت في ذلك.

خطة الدراسة.

المقدمة.

المبحث الأول: التعريف بالتأويل.

المطلب الأول: التأويل لغةً.

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً.

المبحث الثاني: التأويل في اليهودية.

المطلب الأول: نشأة التأويل في اليهودية، وأبرز مراحله.

المبحث الثالث: التأويل عند فيلون الإسكندري، وأثره في فهم النصوص المقدسة عند اليهود.

المطلب الأول: التعريف بفيلون الإسكندري وحقيقة التأويل عنده.
المطلب الثاني: أهمية التأويل ودوافعه عند فيلون الإسكندري.
المطلب الثالث: أصول التأويل وقواعده عند فيلون الإسكندري.
المطلب الرابع: أثر التأويل عند فيلون على فهم نصوص التوراة.
المطلب الخامس: اللوجوس وأثره في التأويل عند فيلون.
المبحث الرابع: التأويل عند موسى بن ميمون.
المطلب الأول: التعريف بموسى بن ميمون ومنهجه في التأويل.
المطلب الثاني: أهمية التأويل ودوافعه عند ابن ميمون.
المطلب الثالث: أثر التأويل عند ابن ميمون على فهم نصوص التوراة والدين اليهودي عامة.
المبحث الخامس: أثر التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي.
المطلب الأول: نشأة التأويل في المسيحية، وأثر اليهودية في ذلك.
المطلب الثاني: أثر التأويل عند فيلون على الفكر المسيحي.
المطلب الثالث: اتجاهات التأويل في الفكر المسيحي، وأثر اليهودية في ذلك.
الخاتمة.

الدراسات السابقة:

بحث بعنوان "**التأويل والتكفير في اليهودية والمسيحية والإسلام**"، إعداد: الدكتور محمد بوديان، والدكتورة آسيا شكيرب، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.

تناول البحث موضوع التأويل والتكفير بين اليهودية والمسيحية والإسلام في محاولة منه لفهم العلاقة بين تأويل النص والتكفير باعتباره ظاهرة وجدت عند أتباع الديانات الكبرى. وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث؛ تحدّث المبحث الأول عن جدل التكفير والتأويل في اليهودية من خلال التوصل إلى مفهوم تقريبي لكل من التأويل والتكفير للفكر اليهودي، وتناول المبحث الثاني جدل التكفير والتأويل في المسيحية، وناقش المبحث الثالث جدل التأويل والتكفير في الإسلام.

وقد سعت الدراسة إلى توضيح أثر التأويل المتطرف للنص الديني في صناعة ظاهرة التكفير في اليهودية والمسيحية والإسلام، وخلصت إلى أن التأويل المتطرف للنص الديني أدى إلى فتح باب التكفير للمخالف على مصراعيه من خلال دراسة واستقراء أحوال بعض الطوائف والفرق في الأديان الكبرى مع مدار التاريخ. أما هذه الدراسة فتقتصر على حقيقة التأويل

في اليهودية والمسيحية، والكشف عن الأسباب والدوافع التي أدت إلى ظهور التأويل كمنهج تحكمه ضوابط وقواعد، وأثر التأويل عند فلاسفة اليهود في انحراف الفكر المسيحي وزعزعة قضاياه الكبرى.

المبحث الأول:
التعريف بالتأويل.

المطلب الأول: التأويل لغةً.

ورد التأويل في الموسوعات المختصة باليهودية والمسيحية تحت مصطلح الهرمينوطيقا وهو "مشتق من الفعل اليوناني Hermeneuein، ويعني: يفسر"[1]، ويرتبط كليهما لغوياً بالإله هرمس رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وهذا يعني وضوح الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس؛ فالهرمنيوطيقا هرمسية من حيث هي فن الفهم، وتأويل النصوص[2].

وتشير كلمة التأويل في الاستعمال اليوناني، أو الإنجليزي إلى ثلاثة أمور مختلفة منها التلاوة الشفاهية، والشرح المعقول، والترجمة من لغة إلى أخرى[3]. وفي رسالته عن التأويل Perhermeneies يعّرف أرسطو التأويل بأنه إقرار، أو إعلان، كما تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن، أو العملية الأولية للفكر[4].

وفي المعاجم والموسوعات العربية جاء التأويل في اللغة بمعان عدة، تدور كلها حول الرجوع والعودة إلى الشيء؛ ففي كتاب العين أن: "آل يؤول إليه إذا رجع إليه"[5].

وفي تهذيب اللغة أن: "التأويل... من أوّل يؤوِّل تأويلاً وثلاثيه: آل يؤول، أي: رجع وعاد"[6] ويذكر صاحب الصحاح أن التأويل: "تفسير ما يؤول إليه الشيء"[7].

ويقول ابن منظور: الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً أي: رجع وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء ارتددت... وقال أيضاً: "أوّل الكلام وتأوّله: دبرّه وقدّره وأوّله وتأوّله فسّرهُ[8].

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً.

عُرّف التأويل اصطلاحاً بعدة أوجه تبعاً لأصله في اللغة، وتحت مصطلح **(الهرمينوطيقا)** أو التفكيكية اليهودية ذكر التأويل باعتباره: "فرع من فروع اللاهوت، يختص بتفسير النصوص الدينية تفسيراً رمزياً متعمقاً يركز على الجانب الروحي"[9]،

وعند علماء اللاهوت هو "تفسير الكتب المقدسة تفسيراً مجازياً، أو رمزياً يكشف عن معانيها الخفية"[10] ويمكن إجمال معنى التأويل عندهم بأنه صرف النصوص المقدسة عن ظواهرها إلى معاني أخرى خفية.

وعن التأويل عند علماء المسلمين ذهب ابن حزم إلى أن التأويل: "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر"[11]، ويرى الغزالي أن التأويل: "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرف للفظ عن الحقيقة إلى مجاز"[12]. ويتفق ابن الأثير والجرجاني في تعريف التأويل بأنه: صرف اللفظ ونقله من المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله، مع وجود دليل قيّده الجرجاني بموافقة المعنى المحتمل للكتاب والسنة[13].

وفي المعجم الفلسفي فإن التأويل يعني: "ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان، أو عملاً"[14] تبعاً لمعناه اللغوي الذي يدور بين الرد والتفسير والترجيح.

ولتتوضح حقيقة التأويل في اليهودية والمسيحية لا بد من دراسة الدوافع والأسباب التي دعت إلى التأويل عند كبار مفكريها وفلاسفتها، الذين أكدوا أن الكتاب المقدس يزخر بالحكمة التي تغنى بها فلاسفة اليونان؛ بل أن كل ما تحمله الفلسفة من قضايا وأفكار، ما هو إلا شرح للحكمة التي تعج بها نصوص الكتاب المقدس.

المبحث الثاني:
التأويل في اليهودية.

المطلب الأول: نشأة التأويل في اليهودية، وأبرز مراحله.

مرت اليهودية عبر تاريخها بمراحل عدة تطور على أثرها التراث اليهودي تبعاً للأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية، وكان لهذه الأحداث والظروف بالإضافة إلى التمسك الشديد بنصوص العهد القديم[15] أثر كبير في تحول أحبار اليهود إلى تلك النصوص؛ لمحاولة شرحها وإخراجها بما يتفق مع مصالح القومية اليهودية، وحثاً لأتباعها على التمسك بتراثهم الديني الذي يحفظ كيانهم ومصالحهم.

ومن هنا كانت مهمة السنهدرين[16] قبل الشتات وبعده تنصب على تفسير، وشرح الشريعة الموسوية؛ لأن الشريعة المكتوبة حسب رأيهم لا تكفي، ولا بد من إكمالها بالشريعة الشفوية أي: شروحات الحاخامات[17].

ويذكر أن تفسير العهد القديم مر بعدة مراحل بدأت أولها في عهد النّساخ (السوفريم)، وهم حكماء إسرائيل الذين قاموا في بداية عصر التدوين بنسخ التوراة منذ عزرا الكاتب ورجال الكنيسة الكبرى حتى عصر الرواة (التنائيم)، ولم تكن مهمتهم تقتصر على نسخ التوراة فقط؛ بل شرحها وتفسيرها، حتى تسربت بعض الشروحات، والآراء الخاصة بالنّساخ إلى النص نفسه[18].

وهناك مرحلة الرواة (التنائيم) الذين كانوا يهدفون إلى المحافظة على نصوص العهد القديم، وسن القوانين الموضحة لشرائع النص التوراتي من خلال شرح النصوص الدينية وتفسيرها بما يؤكد استمرارية النص الديني وأهمية التمسك به[19]. ومن الواضح أن التفسير والشروحات حلت محل النص المقدس، وأصبحت مرجعاً نهائياً. كما ظهرت مدارس مختلفة للتفسير منها الحرفي[20] المباشر، ومنها الرمزي، ومنها من يحاول الغوص في المعنى الكامل، وأخيراً كان هناك التفسير الصوفي[21].

وإذا أردنا الحديث عن نشأة التأويل في اليهودية بقواعده وأصوله، فلا بد من الإشارة إلى الأثر الواضح الذي أحدثته الأمم والشعوب التي اختلط بها اليهود عبر تاريخهم ومراحلهم؛ ولذلك ترتكز دراسة التأويل عند فلاسفة اليهود ومؤسسيه إلى توضيح أثر الحضارات التي عاشوا بين ظهرانيها؛ "فغنيٌ عن القول إن المفكر من أعضاء الجماعات اليهودية إذا أراد أن يتأمل عقيدته فإنه شاء أم أبى يطبق المقولات الفلسفية السائدة في عصره مع اليهودية"[22]؛ فاختلاطهم في بداية الأمر في حضارة اليونان والشرق عامة، وخصوصاً تلك التي تواعدت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، وبالتحديد في الإسكندرية التي كانت تمثل نقطة الاتصال في مختلف حضارات العصر القديم، مما اضطر مفكري اليهود وفلاسفتهم إلى الأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية، وجعلهم يترجمون كتبهم المقدسة لليونانية[23].

وفي عهد البطالمة[24] في الإسكندرية على وجه التحديد جرت ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية على يد اثنين وسبعين مترجماً، واشتهرت باسم **الترجمة السبعينية**، وتعد هذه الترجمة أهم خطوات إخراج الدين اليهودي من قوقعته باعتباره ديناً مغلقاً يعتمد في أساسه على اعتقاد فكرة الشعب المختار، وأفضلية اليهود وتميزهم على جميع الشعوب، وبالتالي لا يمكن لهم الاختلاط مع غيرهم؛ لأن ذلك سيفسد نقائهم[25].

ولا يخفى الأثر الواضح للترجمة اليونانية في ظهور التأويل ضمن قواعد وأصول، خصوصاً بعد أن رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية، ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما في دينهم، مما جعل اليهود ينساقون إلى البحث، والتفكير، والمقارنة بين ما لديهم، وما تعلموه من هذه الفلسفة[26].

ومن أجل ذلك حاول فلاسفة اليهود إقامة أدلة فلسفية تؤكد صحة الدين اليهودي عموماً، كما عمدوا إلى تأويل الروايات والنصوص الدينية على شكل يتفق والآراء الفلسفية، ولو أدى ذلك إلى تشويه الآراء الفلسفية عند الموازنة بينها وبين الروايات الدينية[27]. وهذا ولا شك يعود إلى "وجود خاصة، أو سمة عامة من خواص العقلية أو التفكير اليهودي بقيت لدى يهود الشتات، وهي كل فكرة فلسفية، أو تاريخية، أو تشريعية تعتبر جزءاً من تفسير التوراة"[28].

والحديث عن التأويل في اليهودية بقواعده وأصوله ودوافعه لا يتم إلا من خلال أهم الشخصيات الفلسفية اليهودية، التي كان لها الأثر الواضح في الفكر الديني اليهودي، وسأقتصر في هذه الدراسة على أهمها، وأقصد بذلك فيلون الإسكندري، وموسى بن ميمون؛ لنتمكن بعد ذلك من معرفة حقيقة التأويل في اليهودية، ودوافعه، وأثره حتى لو اختلفت الأزمان وتباعدت

الحضــارات؛ فاختلاف طريقة التأويل ومنهجه لا تعني بالضــرورة اختلاف أهداف التأويل وغاياته عند شــعب اعتقد على مدار تاريخه بقداسة التوراة ونصوصها، رغم ما تعرضت له من التغيير والتبديل وبالتالي قداسة شعبها، وتفوقه على بقيه الأجناس.

المبحث الثالث:
التأويل عند فيلون الإسكندري، وأثره في فهم النصوص المقدسة عند اليهود.

المطلب الأول: التعريف بفيلون الإسكندري، وحقيقة التأويل عنده.

يعتبر فيلون أول فيلسوف يهودي جمع بين اللاهوت والفلسفة، في محاوله منه لفلسفة الدين اليهودي، من خلال إقامة البراهين العقلية للاستدلال على صحة ما جاء في التراث اليهودي، وشرحه بطريقه عقلية[29].

أما حياة فيلون فيذكر أنه ولد بالإسكندرية نحو عام 20 قبل الميلاد، ومات بعد عام 40 من القرن الأول للميلاد في زمن الحواريين، وقد كان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودي حتى أرسل ممثلاً لهم إلى روما في وفد لدى الإمبراطور كاليجولا؛ التماساً للعدالة بالنسبة لليهود، وقد درس فيلون الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي كانت تموج بها الإسكندرية في عصره، وكان يعرف فلاسفة اليونان أكثر من بني جنسه، وبلغ من مرتبته أنه كان يلقب بـ (أفلاطون اليهود)؛ لأن فلسفته كانت تقوم بعد التوراة، والتفكير اليهودي على فلسفة أفلاطون، والمذاهب الأفلاطونية الأخرى[30].

ويعد فيلون من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل؛ فمن خلاله انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية في القرن الأول الميلادي بعد مزاوجته بين الفلسفة الأفلاطونية، والرواقية، والعقيدة اليهودية من خلال التفكير الفلسفي المنهجي[31].

ولا يعني ذلك إنكار وجود محاولات سابقة لتأويل الكتاب المقدس، فقد عرف التأويل الرمزي للعهد القديم كما أشار فيلون إلى ذلك في كتبه[32] فإبراهام فُسّر بأنه النور (العقل)، وزوجته سارة بأنها الفضيلة، والفصح بأنه إما تطهير الروح، أو خلق العالم؛ إلا أن فيلون أول من جعل للتأويل مذهباً قائماً بذاته، ومنهجاً في الفهم[33]، وضرورة لا يمكن دونها فهم التوراة فهماً حقاً خصوصاً بعد تأكيده على أن فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً أو مسموحاً به للجميع[34]، وهذا يقودنا إلى الحديث بشكل مفصل حول أهمية التأويل، ودوافعه عند فيلون.

المطلب الثاني: أهمية التأويل ودوافعه عند فيلون الإسكندري.

لا شك أن دوافع التأويل وأسبابه تتشابه عند أغلب الفلاسفة الذين اعتمدوا التأويل طريقة ومنهجاً؛ لارتباط موضوع التأويل بشكل مباشر بوجود نص، وآراء فلسفية عميقة تجعل الفيلسوف متجهاً إلى التأويل ليتحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين ما يقتضيه العقل، أو الرأي الفلسفي[35].

أما بالنسبة لدوافع التأويل عند فيلون، فقد تشكلت من عنصرين أو رافدين أساسيين:

الأول: إيمان فيلون العميق بتراثه ودينه.

الثاني: البيئة التي عاش بين ظهرانيها.

ومن خلال مناقشة هذين الرافدين عند فيلون نتمكن من فهم الدافع الأساسي للتأويل عنده، كما يمكن فهم أسس التأويل، وقواعده وأصوله، وأهم القضايا التي تناولها فيلون، وأثرها على اللاهوت المسيحي بعد ذلك.

أما بالنسبة لشخصية فيلون السكندري فقد عرف عنه إيمانه العميق بالدين اليهودي، وتمسكه بتراثه، ويؤكد الأستاذ أميل بريهيية ذلك بقوله: "كان فيلون يهودياً حار الإيمان، محافظاً على كل الشعائر والتقاليد الدينية، وكان نشاطه الفلسفي وقفاً على شرح الشريعة الموسوية"[36].

وهذا ما كان يجعل فيلون لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً؛ لشدة تمسكه باليهودية، والإيمان بكتبها وتراثها كوحي إلهي، وإلا لما استطاعت البقاء والصمود مدة طويلة حسب اعتقاده؛ فبقاءها واستمرارها دليل على مصدرها الإلهي، وهو بذلك لا يستثني أي كتاب من كتب التوراة؛ وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي منها، بل ولا ينكر فيلون أن تكون الأسفار الخمسة من وضع موسى حقاً[37]، من هنا يمكن اعتبار إيمان فيلون العميق، وتمسكه بتراثه اليهودي أهم العوامل التي تكاتفت لتشكل الدافع الأساسي للتأويل عند فيلون.

وعند الحديث عن البيئة التي عاش فيها فيلون وينسب إليها فإن مدينة الإسكندرية بالتحديد كانت تمثل نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم، وخصوصاً حضارة اليونان والشرق عامة، وذلك بعد أن ساد الحكم المقدوني لمصر، فلجأ كثير من اليهود إلى الإسكندرية، وكونوا جالية غنية، وأقبلوا على الثقافة اليونانية يتذوقونها، وقد ساعدهم في ذلك الترجمة السبعينية للتوراة، وهذا ما جعل فيلون يأخذ بنصيب وافر من الفلسفة اليونانية، والرواقية، والأفلاطونية التي ركزت فلسفتها على مناقشة المسائل الدينية الإلهية، مما جعلها محط اهتمام فيلون وإعجابه البالغ، بالإضافة إلى تراثه الرئيسي الذي يؤمن ويعتز به[38]. وكل هذه الظروف وغيرها شكلت بيئة مناسبة لاهتمام فيلون بالتأويل، ووضعه ضمن قواعد وأصول تحقيقاً لهدف أساسي يمكن اعتباره أهم دوافع التأويل عنده؛ بل هو الأساس الذي انطلقت منه قواعد التأويل عند فيلون، ويتوضح ذلك من خلال مناقشة الآراء التي تحدثت عن أهمية التأويل عند فيلون ودوافعه لذلك، ويمكن إجمال الآراء التي تناولت هذا الموضوع على النحو الآتي:

1- رغبة فيلون في تحويل التاريخ اليهودي المبسوط في التوراة إلى مذهب للنجاة والخلاص من خلال التأويل أو الطريقة المجازية، وهذا ما لا يوجد لدى غيره بحال من الأحوال[39].

2- اعتبار التوراة والديانة اليهودية مصدر كل تفكير بل هي أساسه "فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة"[40]. ولم يكتف فيلون

بذلك بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما أكد أن أكبر فلاسفة اليونان على الإطلاق وهو أفلاطون، ما هو إلا أحد تلامذة النبي موسى ابن عمران[41].

3- الدفاع عن نصوص التوراة، وردّ جميع الهجمات والنقد الذي تعرضت له من قبل مفكري اليونان، واعتبارها كتاب خرافات وأساطير، مثل برج بابل، والحية التي أغوت حواء في الجنة، وأحلام يوسف، مما اضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع تأويلاً باطنياً ورمزياً[42].

4- تأكيده على أن ما تناولته الفلسفة من آراء وحقائق إنما تحتويها التوراة، وأن هذه الفلسفة تعتبر شروحاً للحكمة التي تزخر بها التوراة التي استخلصت منها الفلسفة والحكمة بطريق التأويل[43]، وذلك في محاولة منه إعلاء الهوية اليهودية من خلال الثقافة التوراتية، وفك حالة الحصار، والاغتراب الثقافي عن اليهود بشكل عام [44].

5- محاولة إبعاد التصورات الجسمانية التي يؤدي إليها التفسير الحرفي لنصوص التوراة والتي لا تليق بذات الله، وذلك يعود إلى اعتبار فكرة (الله) أساسية في فلسفة فيلون؛ لذلك نفى عنه جميع الصفات التي وصفته بها التوراة[45].

6- التأكيد على عالمية الشريعة اليهودية، وعلو تشريعاتها، فلا تختص بمكان دون مكان، أو زمان دون زمان؛ فالتوراة في نظره تخاطب الناس جميعاً العامة منهم والخاصة، ولهذا تجنح كثيراً إلى استعمال الرموز والأمثال والمجازات؛ لتقريب الحقائق إلى فهم العامة بالظواهر؛ أما الخاصة فيجدون هذه الرموز إشارات تدفعهم إلى تأويلها؛ لإدراك الحقائق التي تشير إليها، ولهذا كان لا بد من تأويلها كما يرى فيلون؛ لإيصال الشريعة العالمية إلى كل العالم.

ولعل أهم الأسباب التي استند لها فيلون في قضية التأويل الترجمة السبعينية التي تعد بمثابة الإقرار بعالمية الشريعة اليهودية[46]، يقول الأستاذ أميل بريهيه: "وهذا الأثر أو الإحساس الذي يحسّه فيلون يجد قوه بهذه الحجة أن فتح العالم بالشريعة اليهودية حسب اللوحة التي رسمها فيلون لنفسه لا ينتظر أن يكون بل كان فعلاً إنه لا يوجد مدينة لا تعظّم الآن السبت، والأمر الأساسي في سيادة الشريعة اليهودية هو في رأي فيلون ترجمتها للإغريقية المعروفة بالترجمة السبعينية، وهذا عمل لم يأخذوا فيه لحاجة اليهود أنفسهم؛ بل لرغبة اليونان في معرفة هذه الشريعة التي سمعوا من عجائبها الكثير، وإذاً نحن إزاء أقوى عمل لجعل الشريعة عالمية حقاً"[47].

ولم يكتفي فيلون بذلك وحسب؛ بل نجده يشن هجوماً عنيفاً على كل من يتمسك بحرفية النص وظاهره لذلك يقول: "هؤلاء الذين ظلوا مرتبطين بالمعنى الحرفي هم مواطنون صغار، ونتيجة لذلك لا يعتبرون اليهودية إلا كمدينة صغيرة، بينما المجازيون اليهود هم مواطنو العالم كله"[48]، واعتبر فيلون أن من يتقيد بالتأويل الحرفي للكتاب المقدس إنما ينزلون الشريعة اليهودية إلى منزلة القصة الأسطورية[49].

مما سبق يتبين أن معظم الآراء التي ناقشت دوافع التأويل عند فيلون تدور في حلقة واحدة ألا وهي رغبة فيلون الحفاظ على مكانة التوراة وقداستها، وفرض هيبتها ليس على اليهود فقط؛ بل العالم بأسره بالإضافة إلى إيمانه بربانيتها، وأنها أصل جميع المعارف والعلوم، وأنها منزهة عن الخرافات والأساطير، ومع اطلاعه على فلسفة اليونان خاصة والشرق عامة

رأى فيلون أن يظهر للعالم التوراة كهبة ربانية حلت فيها قضايا الوجود الأساسية، فكان التأويل طريقه ومنهجه ومسلكه؛ لإثبات ذلك ومن هنا كان اهتمامه به، ووضعه ضمن قواعد وضوابط تحكمه.

المطلب الثالث: أصول التأويل وقواعده عند فيلون الإسكندري.

للتأويل عند فيلون ثلاثة أنواع [50]وهي:

1. التأويل الحرفي ذي الغرض.
2. التأويل الحرفي البسيط.
3. التأويل المجازي.

إلا أن التأويل الذي كان يدعو إليه ويوجبه لفهم التوراة، والتخلص من صعوبات التفسير الحرفي هو التأويل المجازي.

وقد استند فيه إلى ثلاثة مصادر وهي: الإلهام، والبحث الشخصي، والمأثور؛ ولكنه لا يميز دائماً التفاسير المأثورة من التفاسير الجديدة التي يدخلها هو في تأويله[51].

ويذكر أن التأويل المجازي كان مستعملاً وشائعاً في العالم الإغريقي، وكان يطبق على الأساطير الإغريقية والقصائد الهوميرية، وقد احترم فيلون المجاز الإغريقي، فقد كان يذكر التأويل المجازي لأسطورة دون أن يحاول تبريرها بنص التوراة، وتعد الطريقة المجازية الأساس الذي اعتمده فيلون لاستخلاص الحكمة الإغريقية في الكتب اليهودية[52]. وقد لا حظ فيلون وجود تعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقية الفلسفية العقلية، حيث لم يجد سبيلاً للتخلص من ذلك إلا من خلال الاعتقاد بتأثر الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، وأن اليهودية أصل لكل تفكير وذلك بعد أن رأى ذلك ماثلاً في مذهب هرقليطس في الأضداد، والذي أخذه مباشرة عن سفر التكوين [53].

ومن الجدير بالذكر أن فيلون حاول أن يضبط التأويل وفق أصول لا يسمح بتجاوزها، أو تركها، وتدور حول أصلين[54]:

الأول: أن المعنى الحرفي يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح.

الثاني: لا ينبغي إهمال المعنى الحرفي؛ بل يجب مراعاة الحرف والروح معاً، ولهذا يلوم الذين لا يلقون بالاً لكل منهما، ويرى من الواجب العناية بهما معاً.

المطلب الرابع: أثر التأويل عند فيلون على فهم نصوص التوراة.

كان للتأويل عند فيلون أثر واضح في فهم نصوص التوراة، والتراث اليهودي والمسيحي عموماً، وخصوصاً ما يتعلق منها بالمسائل الإلهية، وسيتبين لاحقاً عند مناقشة التأويل المسيحي أن لفلسفة فيلون أثر واضح فيه أيضاً، ويرى الأستاذ بريهييه أن التأويل بأنواعه عند فيلون "أفسد التوراة عن أن تكون كتاباً دينياً يتأثر به القلب والعقل معاً...؛ بل أنه كاد بصنيعه أن يمحو[55]

ما أنزله الله في التوراة"[56]، بعد أن أخرج الشريعة اليهودية من قوميتها الضيقة، وجعل التوراة تتسع لكل ما يراه حقاً من الفلسفة اليونانية؛ لتتحقق بذلك السيادة للشريعة اليهودية والتوراة، وبالتالي السيادة والتفوق للشعب اليهودي في نظر العالم الهيليني، ويفاخر بما في التوراة من علوم وحكمة؛ لإيمانه العميق أن الشريحة الواسعة من المفكرين، وفلاسفة الإغريق التي يخاطبها في كتاباته لم تكن لتقبل أن الشريعة اليهودية محتكرة لليهود فقط، وأنها سبب نجاحهم وتفوقهم[57].

ولذلك كله أكد فيلون على فكرة أساسية "أن الوصايا، أو الأوامر والنواهي الأساسية الموسوية هي نفس وصايا الطبيعة، وأن القوانين ليست اختراع الإنسان"[58]. ولا يظهر ذلك إلا من خلال التأويل بالباطن الذي يعد في نظره روح النص المقدس، وأن التفسير بالمعنى الحرفي للنص سيؤدي إلى الكفر"[59].

ولذلك نراه يؤول الجنة بأنها ملكوت الروح، وشجرة الحياة بأنها خوف الله، وشجرة المعرفة بالحكمة، وأنهار الجنة الأربعة بالفضائل الأصلية، وهابيل بأنه التقوى الخالصة من الثقافة العقلية وقابيل بالأنانية، وشيث بالفضيلة المزودة بالحكمة[60]، وبالحديث عن الفضيلة بالتحديد عند فيلون فقد جعل كل الآباء رمز للفضيلة، أو وسيلة لاكتساب الفضيلة؛ فالفضيلة بواسطة التعليم هي إبراهيم، والفضيلة بواسطة الطبيعة هي إسحاق، والفضيلة بواسطة التجربة هي يعقوب[61]، ويلجأ فيلون أيضاً إلى تأويل قضايا أساسية في التوراة أهمها ما يتعلق بمسألة خلق العالم، فهو يؤول خلق العالم في ستة أيام بما ينزه الله عن حاجته للمدة، وأن موسى يقصد من ذلك رغبته في توضيح المسألة من خلال اللغة التي نفهمها نحن البشر بنظام العالم ولذلك يقول: "إني أرى من السذاجة أن نعتقد من هذا أن العالم خلق في ستة أيام، أو بصفة عامة في فترة من الزمن"[62].

ولم يتوقف التأويل عند فيلون عند حد المسائل والقضايا الإلهية؛ بل تناول أيضاً شخصية موسى، ووصفها بالمأثورات الشعبية الإغريقية الواردة في كتابات أفلاطون، فقد كان من تقاليد كل مدينة إغريقية أن تجعل على رأسها مشرعاً أسطورياً، وموسى الأعلى بين كل المشرعين؛ لأنه وحيد دهره، وأعطى الشعب اليهودي شريعة عامة عالمية وثابتة لا تنال منها الأيام كما يعتقد فيلون[63]؛ ومن هنا كان التأويل عند فيلون ضرورة لفهم نصوص التوراة وكتب اليهود، ولذلك كان أثر تأويله فيها بالغاً، فيمكن القول إن تأويله قد تناول تقريباً كل الأسفار الخمسة من التوراة، وقد جاءت جميعها في صور مختلفة؛ فهي تارة مجموعة من المعاني المختلفة لفقرة واحدة، ثم يختار منها واحداً أو يعارضها بتأويل شخصي خاص منه، وتارة يكون التأويل بيان رأي واحد يتوسع فيه فيلون دون نقد له، وهذا يعني أن التأويل المجازي عند فيلون كان بعيداً عن أن يكون مضبوطاً بقانون؛ وأما ما يؤكده فيلون بعبارة (قوانين المجاز) فما هي إلا قواعد عامة كانت تفسح المجال للحرية والرأي الشخصي الفردي[64].

المطلب الخامس: اللوجوس، وأثره في التأويل عند فيلون.

لا يكتمل الحديث عن أثر فيلون في فهم نصوص الكتاب المقدس دون بيان ومناقشة اللوجوس عند فيلون، وكيف استطاع إدخالها إلى الفكر اليهودي والمسيحي بعد ذلك من خلال التأويل. **واللوجوس** كلمة إغريقية مشتقة من الفعل يقول، فاللوجوس قول إما كلمة أو عبارة[65] ولها معانٍ مختلفة فهي تعني عند هرقليطس العقل الذي يحكم الكون، وفي فلسفة

أفلاطون تعني الله باعتباره أصـل المثل، وفي الأفلاطونية المحدثة[66] يراد بها أحد مظاهر الألوهية، ويراد بها في اللاهوت المسيحي ابن الله أي الشخص الثاني من الثالوث[67].

أما دراسـة **اللوجوس** عند فيلون فهي دراسـة لمذهبه كله من بعض النواحي، فهو تارة مبدأ إثبات العالم وفضـيلة النفس الإنسانية[68] "وهو الوسيط الذي خلق الله العالم به والذي نعرف به الله والذي شفع لنا عند الله، وهو طوراً ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن لهم أوامر الله، وهو مرة قانون العالم على مذهب هرقليطس، ومرة أخرى هو المثال الذي خلق العالم على حسبه كما يقول أفلاطون"[69].

ونجده أيضـاً بمعنى الوسـيط بين الإله والإنسـان وفيلون يقبل بجانبه وجود سـلسـلة أخرى من كائنات لها وظائف مشـابهة مثل الحكمة والروح الإلهي[70]. ولا شـك أن للتراث اليهودي والفكر اليوناني أثر كبير في مذهب فيلون في اللوجوس، ولا نسـتطيع الجزم أن الرواقية[71] وحدها تعد المصـدر لنظريته؛ لأن اللوجوس عندهم الإله الأكبر وليس مخلوقاً، كما أنه علة جميع الأشـياء، بينما يحتفظ اللوجوس عند فيلون بدرجة وسـطى بين الله والمخلوق، أو المركز بين الله ومخلوقاته؛ لأنه من ناحية ولد الله أو ابن الله وتبعاً لذلك فلا يعد أزلياً كوجود الله ومعنى ذلك أن له بدء من حيث المرتبة في الوجود وحسـب[72]، ويعد اللوجوس عند فيلون أول وسيط يمكن أن تبلغ النفس الله من خلاله[73].

وإذا عدنا إلى الديانة اليهودية فإنا نجد وصـفاً محدداً للتوراة يشـبه إلى حد كبير فكرة اللوجوس؛ فاللوجوس هو الواسـطة، والقوة بين الله والمخلوق "فبالنسـبة لليهود لا يأخذ الحضـور الإلهي في التاريخ شـكل تجسـد مباشـر في اللحظة، إنما يوجد في نص مقدس موصـى به من الإله والنص (اللوجوس) هو مركز القوة الإلهية يحتوي على كل شـيء؛ ولذلك جاء في التراث اليهودي أن خلق التوراة يسبق خلق العالم؛ بل إن الإله استخدمها في خلق العالم"[74].

وقد يشير هذا إلى أن اللوجوس عند فيلون هو مركز القوة الإلهية، ويقصد بذلك التوراة التي تعد كلمة الله والواسطة بين الله والخلق، ويمكن القول إن اقتباس فيلون للوجوس من مصادر شتى ليعبر بها عن حقيقة التوراة وأنها مركز الكون، وقد اسـتطاع من خلال التأويل أن يؤكد أن اللوجوس الذي تغنى به أفلاطون والأفلاطونية الحديثة والرواقيون هو التوراة التي تعد مركز القوة الإلهية، ولذلك كان التأويل ضـرورة حتمية لنصـوص التوراة؛ لأنها مركز العلوم والحكمة والمعارف، وهي التي تصدّر الحكمة والثقافة والدين للعالم أجمع، كما أنها وثيقة إلهية تثبت تفوق اليهود واستحقاقهم السيادة على كل العالم، ومن هنا كان التأويل المجازي عند فيلون ضرورة حتمية للحفاظ على اللوجوس التوراة مركز الكون.

المبحث الرابع:

التأويل عند موسى بن ميمون.

المطلب الأول: التعريف بموسى بن ميمون، ومنهجه في التأويل.

هو أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي، مفكر وفيلسوف يهودي وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب اشتهر صيته في العالم الإسلامي[75].

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة لأسرة من القضاة، وكان أبوه على وجه التحديد أحد أحبار اليهود، وعضواً مهماً في المحكمة الربانية الخاصة بيهود قرطبة، تنقل ابن ميمون مع أسرته بين بلاد الأندلس والمغرب التي درس فيها إلى جانب التوراة والتلمود مؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين كالفارابي وابن سينا، كما درس الطب في كتب جالينوس وأبقراط، ومن ثم ترك المغرب إلى فلسطين، ثم استقر المقام به في مصر حيث كان اليهود ينعمون بالاستقرار فبرع فيها بالطب وألف فيها أهم كتبه[76] ومنها كتاب (السراج) وهو تفسير دقيق للمشناة، وكتاب (مشناة توراة) وهو الكتاب الوحيد الذي دوّن بالعبرية، أما كتابه الذي تحدث فيه بشكل مفصل عن ضرورة التوفيق بين العقل والدين، والذي يظهر تأثره الواضح والشديد بالفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية فهو **(دلالة الحائرين)** ويعد أهم كتبه على الإطلاق[77]، يقول إسرائيل ولفنسون: "يعد كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في العصور الوسطى، وقد ظهر نتيجة اتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية"[78]، وفيه يظهر اهتمام موسى بن ميمون بقضية التأويل فلم يكن مقصده من تأليفه يقتصر على الشرح والتفسير فقط؛ بل توضيح كل ما يتعلق بأمور الشريعة، والغوص في باطنها؛ لإظهار ما كان خافياً عن الناس، والتوفيق بين الأمور الدينية الظاهرة والفلسفة الخافية في أن واحد[79].

ويفصح ابن ميمون عن هذا في مقدمة كتابه (دلالة الحائرين) حيث يقول: إن الغرض من كتابة هذه الرسالة هو تبين أمثال خفية جاءت بها كتب الأنبياء، ولم يصـــرَح بأنها مثل، بل تبدو للجاهل أنها على ظاهرها لا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة، وحملها على ظاهرها حدثت له حيرة شـــديدة؛ أما إذا بينا له المثل ونبهناه عليه فقد اهتدى وتخلص من تلك الحيرة؛ ولذلك أسميته دلالة الحائرين[80].

وهذا يعني أن اختيار ابن ميمون لاسم الكتاب قد انطلق من دافع أساسي واضح؛ لاتخاذه منهج التأويل كمزيل لحيرة من يصطدم بنصوص التوراة إذا فسرها حرفياً وحملها على ظاهرها.

المطلب الثاني: أهمية التأويل ودوافعه عند ابن ميمون.

حظي التأويل عند ابن ميمون على أهمية بالغة، وإذا أردنا التفصـيل في الدوافع التي كانت وراء اهتمام ابن ميمون بالتأويل فلا بد ممن التذكير بما تمت مناقشته سابقاً عند فيلون السكندري؛ فإن معرفة دوافع التأويل لدى الفيلسوف تستند إلى البيئة التي عاش فيها وتأثر بعلومها، وكذلك شـخصـية الفيلسـوف التي تتشـكل من فكره ودينه وتراثه. وعند الحديث عن البيئة التي أحاطت بابن ميمون فإن حياته كانت حافلة بالحل والترحال داخل أقطار العالم الإســـلامي كانت بدايتها في قرطبة التي كانت تعد مركزاً عظيماً للحضـــارات قاطبة؛ فقد حظي فيها اليهود بحريتهم الفكرية والدينية تمتعوا بجميع حقوقهم،

ووصلوا أوج مجدهم؛ فشاركوا المسلمين في العلوم والمعارف والوزارة والطب، ونبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر، كما ازدهرت لغتهم العبرية فيها فأسست لهم مدرسة دينية عالية أشرف عليها موسى بن أخنوخ مساعد الوزير حسداي بن شفروط، وبذلك استغنى اليهود عن مدارس بغداد الشهيرة، وجاءوا قرطبة من كل الأقطار وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً في نفس موسى بن ميمون وفكره[81].

وبعد رحيله من قرطبة حتى استقراره في مصر حظي ابن ميمون بحرية فكرية، فاطلع على علوم المسلمين وفكرهم وتراجمهم وكتب فلاسفتهم، كما وصل فيها إلى مرتبة عالية في قصر الملك الناصر صلاح الدين مارس فيه مهنة الطب، ولا شك أن ما عاشه ابن ميمون من رخاء معيشي وفكري كان له أثر واضح في فلسفة ابن ميمون، وبالأخص اهتمامه بالتأويل وعند الحديث عن شخصية ابن ميمون وصلته بدينه وتراثه فإن اهتمامه الشديد بالتأويل وتأصيله ضمن ضوابط وقواعد وأصول دليل على تمسك ابن ميمون بدينه وتراثه وخصوصاً نصوص التوراة وما لها من مكانة وقداسة، ويظهر ذلك من خلال القواعد والأصول التي ضبط فيها ابن ميمون التأويل ومنها:[82]

1- يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.
2- أن يكون المعنى الخفي أليق من المعنى الظاهر.
3- أن يُصار إلى التأويل إذا كان ظاهر النصوص يؤدي إلى التجسيم والتشبيه.
4- أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الظاهر من النص.
5- أن لا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساساً من أسس الشريعة.
6- ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد فحسب.

كما اتبع موسى بن ميمون في شرحه للقوانين التي تضمنتها التوراة منهجاً فلسفياً يقوم على ربط تلك القوانين بجوهر العقيدة وأسس الإيمان[83].

وبهذه القواعد والأصول والشروحات التي وضعها ابن ميمون يلاحظ أن التأويل عنده ضرورة لفهم النص إلا أنه يقدّر التوراة أكثر من تقديره للفلسفة، مع إيمانه الشديد أن ما قام عليه الدليل العقلي الصحيح لا يمكن أن يتناقض أو يتعارض مع ما جاء به الوحي؛ أما عند وجود تعارض بينهما فيجب تأويل ظاهر النص، وإذا لم يكن الدليل صحيحاً قاطعاً وجب قبول ما جاء به الوحي حتى ولو كان تأويله ممكناً[84]، وهذا يؤكد أن التوراة والنص الديني يحتل عند ابن ميمون المكانة الأكبر فقد اعتبر الفلسفة خادمة للدين، ووسيلة لإظهار الدين اليهودي، واعتباره مصدراً لكل تفكير ومعرفة[85].

ومما يؤكد قداسة التوراة عند ابن ميمون واعتبارها الدافع الأساسي في انتهاجه التأويل وضعه أصول الإيمان الثلاثة عشر، وهي أهم محاولة لتحديد عقائد الدين اليهودي أوردها ابن ميمون في مقدمة كتابه السراج، ويلاحظ فيها تأثره الشديد بالفكر الإسلامي، وتطويع أهم قضاياه للدين اليهودي من خلال التأويل[86]، وأشير هنا إلى الأصل الثامن منها والذي يوضحه د. حسن ظاظا بقوله: "وفي الأصل الثامن يعتقد ابن ميمون وجوب الإيمان بأن كل التوراة الموجودة بين أيدينا الآن هي نفسها التي

أعطيت لسيدنا موسى ﷺ، ويستكمل فكرته في الأصل التاسع بأنها غير قابلة للتغيير، وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه. وهنا يقلد المسلمين تقليداً صارخاً في قولهم بأن سيدنا محمد خاتم النبيين، وأن القرآن الكريم هو خاتم الرسالات التي أنزلها الله إلى رسله الكرام"[87].

ولا يتوقف اعتزاز ابن ميمون ودافعه للتأويل عند حد نصوص التوراة وإظهار قداستها والتأكيد على ربانيتها؛ بل نجده يقرر ذلك لنصوص التلمود أيضاً، فهو يؤمن إيماناً تاماً بأن الشريعة الشفوية (التلمود) مرسلة من الله إلى الشعب المقدس والشعب المختار[88]، وليس أدل من اهتمام ابن ميمون بالتلمود أكثر من شرحها بعدة كتب وضح فيها أهمية التلمود وضرورته ومكانته، ومن ذلك ما جاء في كتاب السراج ومشناة توراة، ويؤكد د. عبد الرزاق قنديل أن مكانة الشريعة اليهودية عند ابن ميمون كانت أساساً لتطويع قضايا الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي من خلال التأويل وفي ذلك يقول: "يحاول ابن ميمون أن ينهج منهجاً عقلياً يرتقي بالعقل، ويثبت في نفس الوقت قيمة فكرية عقلانية للشريعة اليهودية، وأنها إلى جانب ما فيها من دين وتشريع تتفق مع الفكر الفلسفي، ومن هنا فقد حاول أن يجد لميتافيزيقيا أرسطو ما يؤكدها من العهد القديم، فقد كان يعتقد أن هذا الكتاب قد استخدم كل موارد اللغة الإنسانية بما فيها من الاستعارات والصور الأدبية"[89].

وهذا يعني أن توجه ابن ميمون للتأويل لم يكن ينطلق من فكرة التنزيه للذات الإلهية وحسب؛ بل أساس التأويل عنده ينطلق من قداسة التراث اليهودي وخصوصاً نصوص التوراة، ولا شك أنه التقى مع مفكري الإسلام وخصوصا المعتزلة والأشاعرة وتأثر بفكرهم في الألوهية والصفات وأفعال العباد وغيرها، وكذلك تأثره بفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن رشد؛ ولكنه حاول أن يطوع كل ما تعلمه؛ لينأى بالتوراة عن التهميش والنقد وهذا تماماً ما فعله فيلون من قبله، والذي أكد على إيمانه الكامل بنسبة التوراة إلى موسى وربانية مصدرها، وأنها أصل كل العلوم والمعارف والتفكير الإنساني فكانت عنده الدافع الأساسي للتأويل، وهكذا نرى اتفاقاً واضحاً بين فيلون وابن ميمون في دوافع التأويل فعلى الرغم من اختلاف منهج التأويل عند كل منهما نتيجة اختلاف البيئات وتباعد الأزمان؛ إلا أنهما اتحدا في أهداف التأويل وغايته وربما يعود ذلك إلى شخصية الفيلسوف اليهودي التي تستمد عناصرها وضرورة تفوقها وسموها من التراث الديني اليهودي كما يزعمون ذلك.

المطلب الثالث: أثر التأويل عند ابن ميمون على فهم نصوص التوراة والدين اليهودي عامة.

كان لتأويل ابن ميمون أثر بالغ في الدين اليهودي، فقد تعارض في بعض الأحيان مع ما ورد من نصوص العهد القديم بالتوراة، وبغية ذلك كما لاحظنا سابقاً النأي بالتوراة عن النقد؛ حفاظاً على مكانتها أمام فلاسفة اليونان ومتكلمي المسلمين وفلاسفتهم، وبناء على هذا الموقف الذي تبناه ابن ميمون فقد قامت حملات ضده من المعارضين اليهود وصلت إلى حد إحراق كتبه، والتشكيك في القضايا التي طرحها، ومنع تدريس كتبه خصوصاً كتابه (دلالة الحائرين)؛ إلا أن الأمر

لم يستمر على هذا الحال؛ لأن أنصاره ومؤيديه استمروا في دراسة هذا الكتاب وقراءته في الكنائس والمعابد حتى أصبح عماد الاسترشاد لكل من يرغب في دراسة الشريعة والفقه، كما اعتبره البعض بأنه أول كتاب عبري بعد العهد القديم وصحف التلمود ترك في حياة اليهود ذلك الأثر العميق؛ لغزارة ما احتواه من علوم ومعارف(90).

ولا شك أن أثر الفكر الإسلامي كان واضحاً في تأويلات ابن ميمون وخصوصاً الأصول الثلاثة عشر والتي جعلها أركان الدين اليهودي، واعتبر ابن ميمون كل يهودي يكفر بأحدها قد خرج من اليهودية يقول د. حسن ظاظا موضحاً أثر هذه الأركان في الدين اليهودي عامة: "وواضح أن علاّمة اليهود في العصور الوسطى الإسلامية وطبيب الدولة الأيوبية في مصر موسى ابن ميمون قد وصل بالعقائد اليهودية في هذه الأصول الثلاثة عشر إلى المستوى الفكري الموازي لنتائج علم التوحيد وعلوم الكلام عند أئمة المسلمين؛ فالخالق عنده كما يبدو في الأصل الأول قد خُلعت عليه ربوبية فلسفية لا تكتفي بما كان يكتفي به سفر التكوين... بل وضعت من حوله الشروط والاحتياطات؛ فهو وحده الذي خلق والذي يخلق حتى يتم النص مع اختصاصه بهذه القدرة منذ الأزل وإلى الأبد، كما أنه يعلن وحدانية لا شبيه لها على الإطلاق، وينص على أن الله ليس بجسم ولا تحده حدود الجسم، وأنه الأول والآخر ولا إله سواه وهو وحده الجدير بالعبادة(91).

المبحث الخامس:
أثر التأويل في اليهودية على الفكر المسيحي.

المطلب الأول: نشأة التأويل في المسيحية، وأثر اليهودية في ذلك.

تعرضت الشريعة المسيحية بعد عهد المسيح عليه السلام إلى التبديل والتغيير، كما واجهت الدعوة مقاومة واضطهاد أدت إلى فقدان أصولها، واضطهاد أنصار المسيح وتلاميذه، وتحولت المسيحية بعقائدها وشرائعها من البساطة والوضوح إلى التعقيد والغموض، بعد مزجها بمعتقدات وثنية، وفلسفات متعددة أبعدتها عن أصولها الأولى، وذلك بعد أن مرت بمراحل تاريخية مختلفة كان لها أكبر الأثر في صياغة الفكر المسيحي، ولعل أهم مراحلها: مرحلة بولس(92)، والاضطهادات، والمجامع.

وتعد شخصية بولس أهم العوامل التي أدت إحداث تغيير جذري وخلل عام في المسيحية عقيدة وشريعة، ومن ضمن ذلك التأويل الذي استخدمه بولس في تغيير المسيحية، والذي كان أقرب إلى التحريف إن صح القول، فلا يمكن إغفال دوره في ذلك. ويعتبر بولس فيلسوفاً يهودياً أو صاحب دراية بالعلوم والفلسفات الوثنية رغم تعدد مشاربها، وقد ساعده في ذلك نشأته في بيئة طرسوس، ومن خلالها أطلع على الأسرار الدينية والوثنية أتاحت له نشأته في طرسوس أن يرى أناساً يستهدفون التأله، ويدّعون حلول الروح الإلهية في أبدانهم، ويلبسون لباس الألوهية وهو لباس يشبه السمكة، وهذا يذكرنا بعبارة بولس الغامضة "تلبسوا المسيح"، وهي نتاج حضارة وثنية قديمة.(93) ومن جانب آخر أيضاً كان بولس شديد الاهتمام بحركات زمانه الدينية، فهو على علم عظيم باليهودية، والمثرائية، وفلسفة الإسكندرية. وبعد اعتناقه المسيحية في ظروف غامضة نقل بولس

فكر اليونان وآراء فلاسفة الإسكندرية، وعقائد الأمم الأخرى فأدخل عقيدة التثليث، والخلاص، والقول بألوهية المسيح والصلب، ولم يهتم بتوسيع فكرة عيسى الأصلية وتسميتها؛ ولكنه علم الناس أن عيسى لم يكن المسيح الموعود فحسب؛ بل إنه ابن الله نزل إلى الأرض؛ ليقدم نفسه قرباناً، ويصلب تكفيراً عن خطيئة البشر؛ فموته كان تضحية مثل ضحايا الآلهة القديمة في أيام الحضارات البدائية من أجل خلاص البشرية[94].

تقول هيام ماكبي في كتابها (بولس وتحريف المسيحية): "إن المسيحيين يظنون أن عيسى هو الذي أسس ديانتهم؛ ذلك لأن أحداث حياته هي التي أرست دعائم المسيحية، ولكنهم يعتبرون أن بولس هو المفسر الحقيقي لمهمة يسوع، وأنه هو الذي فسّر بطريقة خاصة لم يجدها عند يسوع أبداً، وهي كيف أن حياة يسوع وقوته ينتميان إلى نظام خلاص كوني يمتد من آدم إلى نهاية الزمان"[95].

ولعل الأثر الذي أحدثه بولس في الفكر المسيحي كأحد **فلاسفة اليهود** انطلاقه من الدوافع ذاتها التي شكلت ركيزة التأويل عند فيلون السكندري، وأهمها القول **(بعالمية المسيحية)**، والتخلص من رفضها من العالم اليوناني والروماني، ومن هنا طوع الدين المسيحي بما يوافق فلسفات الأمم المختلفة؛ ليلاقي قبولاً وترحاباً من جميع الأقطاب، ويخرج المسيحية من البساطة والوضوح إلى التعقيد والغموض "فلم تكن المسيحية في بادئ الأمر تلتفت إلى آراء الفلاسفة؛ لأنها تعتبر دعوتها ديناً إلهياً يقوم على الإيمان بالله تعالى وحده لا دخل للفلاسفة ولا لغيرهم من البشر في وضعها"[96].

وبذلك كانت فكرة عالمية المسيحية نقطة تحول في تاريخ هذه الديانة؛ وذلك لأن فتح باب هذه الديانة لجميع العناصر ساعد بولس، وألزمه أن يُدخل عليها تعاليم أخرى تزيل الهوة بين المسيحية، وأفكار الأمم المختلفة، وبخاصة الوثنية اليونانية[97]. ومن هنا يمكن القول إن بولس لا يعتبر المبشر المسيحي الأول للديانة الجديدة؛ بل يعتبر واضع أسس المسيحية العالمية، فهو مؤسس علم التبشير، أو التنصير بصورة أدق[98]، وهذا ما يؤكده في رسائله وأقواله حيث يقول لتلاميذه: "كونوا بلا معثرة لليهود، ولليونانيين، ولكنيسة الله كما أنا أيضاً أرضي الجميع في كل شيء غير طالب ما يوافقني بل ما يوافق الكثيرين لما يخلصوا"[99]. ومما ساعد في توطيد الديانة الجديدة الموقف الذي اتخذته الإمبراطورية الرومانية، وخصوصاً في عهد الإمبراطور قسطنطين الذي أصدر سنة 325م أمراً باعتبار المسيحية الجديدة الملقحة بأفكار بولس الديانة الرسمية للإمبراطورية، ونصّب نفسه حامياً للدين المسيحي الذي كان رجال مدرسة الإسكندرية قد صاغوه صياغة فلسفية، بحيث أصبح لزاماً على رجل الكنيسة أن يدرس الفلسفة حتى يفهم الدين المسيحي بصورة كافية[100].

ومن الأمور التي دعت إلى نشأة التأويل في الفكر المسيحي كوسيلة لتعميق تعاليم المسيحية، ومزجها بالفلسفة دخول بعض فلاسفة اليونان في المسيحية مثل جستين مايتر حيث أصبح هؤلاء الفلاسفة المسيحيون يعرضون المسيحية من خلال الأفكار الفلسفية أو ممزوجة بها[101].

ولعل أهم القضايا التي شغلت فلاسفة المسيحية والتي شكلت دعامة الفكر المسيحي فجعلت من التأويل حاجة ضرورة ملحة في فهم النصوص الدينية تلك التي أثيرت عند فلاسفة الإسكندرية وخصوصاً فيلون السكندري لذلك كان لا بد من فهمها ومناقشتها.

المطلب الثاني: أثر التأويل عند فيلون على الفكر المسيحي.

لم يقتصر تأثير فلسفة فيلون على التراث اليهودي فحسب؛ بل إن أثرها الأكبر والمباشر كان على اللاهوت المسيحي بشكل عام[102]؛ فموقفه حيال التوراة وفلسفة اليونان، وتأويل كثير من النصوص أثرت في مفكري المسيحية، وخصوصاً في العصر الوسيط عندما وجدوا أنفسهم في مثل موقفة، وقرءوا ما وصل إليهم من كتاباته فيما ورثوه من فلسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية[103].

ولعل الاهتمام الشديد الذي حظي به فيلون من قبل مفكري المسيحية وفلاسفتها كان سبباً رئيساً في استمرار مؤلفات فيلون، وتخليدها حتى هذا الوقت، يقول الأستاذ أميل بريهيية: "كان لمؤلفات فيلون نفسه حظ فريد منذ بدء تاريخها فقد خلدت، بينما الكثير من مؤلفات غيره من الفلاسفة ذهب مع الزمن، وكان ذلك بفضل دعاة النصرانية الذين أفادوا منها، ونجد فوق هذا دليلاً واضحاً على مكانة فيلون في القرون الأولى المسيحية، وعلى تذوق أهل ذلك العصر له... وآخرها الأسطورة التي أذاعها أوزيب والتي تجعل من فيلون واحداً من المسيحيين"[104].

وتعد **نظرية اللوجوس** عند فيلون أبرز القضايا التي تأثر بها اللاهوت المسيحي بعد أن أقحمها بولس الذي كان متأثراً بفكر فيلون الإسكندري إلى حد كبير كما يرى بعض الباحثين، [105] ويؤكد ذلك العقائد التي استحدثها بولس في المسيحية، والتي تدور حول شخصية المسيح عليه السلام، وفكرة اتصال الإله بالأرض عن طريقه فهو الكلمة، أو اللوجوس، أو ابن الإله[106]، وهذا ما وجدناه في فلسفة فيلون؛ فالإله يتصل بالأرض من خلال اللوجوس (التوراة)، وعند بولس يتصل الإله بالأرض من خلال المسيح.

ومن خلال اقتباسه فكرة اللوجوس أصبحت شخصية المسيح كما ابتدعها بولس شخصية إلهية تسبق العالم نفسه في الوجود، وبه تم خلق العالم، وهو سابق ليس للكون فحسب؛ بل للزمن أيضاً وذلك ليعمل على تنفيذ خطة الله الكبرى، فيتحمل الألم، والصلب، والإهانة من أجل بعث الإنسانية وخلاصها[107].

وقد لعبت فكرة اللوجوس (الكلمة) دوراً خطيراً في الفكر المسيحي من خلال الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا) على وجه التحديد، ولا يعرف بالتحديد الوقت الذي أُلف فيه هذا الإنجيل، وإن كان على الأرجح أنه كتب في القرن الثاني، وتحت تأثير فيلوني صرف، على الرغم من محاولة كثير من الباحثين إثبات أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة[108]، يقول بريهية مؤكداً الصلة بين الإنجيل الرابع، وفلسفة فيلون: "أن فيلون قد شغل في أول الأمر اللاهوتيين، والمؤرخين الذين يبحثون عن أصول المسيحية، وليس على المرء إلا أن يضم العلاقة التي لا يمكن إنكارها بين نظرية فيلون في اللوجوس، ونظرية

الإنجيل الرابع؛ ليرى الدلالة التاريخية للمذهب الفيلوني في صلته بالتصور الأساسي للمسيحية حسب فهم يوحنا نعني بذلك تصور المسيح بالكلمة"[109]؛ ففي الإنجيل الرابع (يوحنا) وهو آخر الأناجيل ظهوراً يتحول يسوع إلى اللوجوس أي كلمة الله، فيشارك الله في خلوده "في البدء كان الكلمة، والكلمة كانت عند الله وكان الكلمة الله هذا كان في البدء عند الله كل شيء به كان..."[110]، وينبغي التنبيه هنا أنه وعلى الرغم من تأثر يوحنا الواضح بفلسفة فيلون في فكرة اللوجوس؛ إلا أن فكرة اللوجوس تأخذ عند يوحنا بُعداً أكثر خطورة فهو "ليس الخليقة الوسيطة بين الله والكون؛ بل الابن السابق الوجود المشترك للأب اشتراكاً عاماً، ورغم أن الخلق تم بواسطته؛ إلا أنه ليس مخلوقاً للأب كما عند أفلوطين وفيلون الإسكندري؛ بل إن يسوع عند يوحنا قديم مثل الأب؛ ولكن الأب خلق الأكوان بواسطته؛ فالكلمة هي الله والله هو الكلمة"[111].

وهكذا حذا مؤلف يوحنا المجهول حذو فيلون الإسكندري عندما أدخل المفاهيم الإغريقية، ولفظة اللوجوس إلى التوراة، فأصبحت التوراة هي كلمة الله الأزلية الخالدة التي بواسطتها خلق الأكوان. وبناء على ذلك كان التأويل عند فيلون دافعاً أساسياً لإخراج التوراة للعالم أجمع، كذلك قام مؤلف يوحنا بتحويل اللوجوس إلى يسوع، حيث تجسد الكلمة الأبدية الخالدة إلى بشر يهبط إلى الأرض؛ ليتعذب ويصلب، ويموت ويبعث من جديد من أجل خلاص البشر، وإنقاذهم من الخطيئة الكبرى التي توارثوها، وأقصد بذلك خطيئة آدم عندما أكل من الشجرة المحرمة [112].

مما سبق يتبين أن التأويل شكّل دافعاً أساسياً عند مفكري المسيحية وفلاسفتها؛ لإخراج المسيحية إلى العالمية، والتوفيق بينها وبين الفلسفات المختلفة؛ لأنها تقوم في صلبها على اللوجوس الكلمة التي يكون بها خلاص البشرية.

المطلب الثالث: اتجاهات التأويل في الفكر المسيحي، وأثر اليهودية في ذلك.

أدى القول بعالمية المسيحية واعتبارها دين الخلاص بعد أن أُقحمت فيها فكرة اللوجوس، وأثر فلاسفة اليهود في ذلك، وأبرزهم فيلون وبولس إلى اعتبار التأويل لنصوص الإنجيل ضرورة لا بد منها؛ ليتسنى التوفيق بين المسيحية وغيرها من الفلسفات والأديان، وذلك بعد أن رأى رجال المسيحية من الفلاسفة أن الإنجيل قد حوى كل ما هو حق في الفلسفة اليونانية؛ بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها فلاسفة اليونان أصلاً، وهذه الحقائق لا يمكن أخذها من النصوص الظاهرة للإنجيل؛ بل لا بد من تأويل بعضها؛ ليظهر ما فيها من المعاني الخفية الفلسفية، وقد نبع ذلك من موقف قبول الكنيسة احتمال تعدد المعاني لبعض النصوص، وتأويلها وفق ما تعارف عليه فلاسفة اليهود من قواعد التأويل وأصوله[113].

وبناء على ذلك انقسمت اتجاهات التأويل في الفكر المسيحي إلى اتجاهين أساسيين أحدهما فلسفي، والآخر ديني، وسيتم مناقشتها من خلال أبرز الشخصيات التي تزعمتها:

أولاً: الاتجاه الفلسفي (كليمانت الإسكندري، أوريجانوس):

نشأ الاتجاه الفلسفي في الإسكندرية من المدرسة العقلية المسيحية التي تزعمها **كليمانت الإسكندري** (150– 215م)، وأريجانوس (158– 254م)، وتم في هذه المدرسة مزج المسيحية والفلسفة من خلال التأويل[114]؛ فكليمانت الإسكندري رأى أن الأنبياء ورؤساء الدين تكلموا في بعض المسائل مجازاً لم يصرحوا بها؛ لخطورة موضوعاتها، ولإبعاد فهمها عن العامة؛ لأنها فوق طاقتهم، وتركها للحكماء الدين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لتأويلها، وإدراك ما فيها من حقائق جاءت بطريق الرمز والمجاز[115].

وأما **أوريجانوس** مؤسس المدرسة العقلية المسيحية فقد انتهج التأويل مستنداً لدوافع أساسية منها: اعتقاده أن للكتاب المقدس معنى ظاهري وحرفي هو الجسم، ومعنى مجازي خفي هو الروح؛ ولذلك كان لا بد من التوفيق بين الجسم والروح، ويقصد بذلك الفلسفة والإنجيل متأثراً بموقف فيلون الفلسفي في التأويل، ومع هذا نجده يسلك في تأويله لنصوص الإنجيل طريقاً يبعده عن الموضوعات التي فصلها المصدر النصي للعقيدة المسيحية، واكتفى بشرح ما أُجمل فقط فلم يصطدم مع شيء محدد قطعي الدلالة فيه[116] منطلقاً من قداسة الإنجيل، كما يعد أوريجانوس أكثر فلاسفة الفكر المسيحي تأثراً بفيلون الإسكندري كما ذكر سابقاً؛ فقد أكد أن الكتاب المقدس يمكن تفسيره وتأويله على عدة أوجه أو ثلاث طرق؛ الأولى للرجل البسيط ويكفيه جسد الكتاب المقدس، والثانية للرجل المتقدم في الفهم وهو الذي يدرك روح الكتاب المقدس، والثالثة مرتبة الكامل من الرجال وهو الذي يفهم الكتاب المقدس بالناموس النفساني الذي يطلع على الغيب[117].

وبناء على ذلك شرح أوريجانوس الإنجيل شرحاً حرفياً للعامة والمبتدئين، وشرحاً أخلاقياً للمتقدمين، وشرحاً رمزياً صوفياً للخاصة ويسمى الشرح الإشراقي الذي ادعى فيه الاعتماد على النور الإلهي والإشراق والتجلي[118].

ثانياً: الاتجاه الديني (أوغسطين، توما الأكويني):

هو اتجاه يتزعمه عدد من رجال الدين الذين رأوا ضرورة التأويل المجازي لنصوص الكتاب المقدس، على أن يتم ذلك وفق ضوابط وقواعد تؤكد جميعها قداسة النص المقدس أولاً، وقد جاءت على النحو الآتي[119]:

1. أن يتفق التأويل مع قضايا العقيدة.
2. وجوب تقدير المعنى الحرفي؛ لأنه الأساس الذي يقوم عليه المعنى المجازي.
3. ضرورة التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفياً، وما يجب تأويله.

ويهدف أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير الكتاب المقدس وتأويله لفهمه أولاً، وليس ليتفق مع الآراء والأفكار الواردة في الفلسفة اليونانية، كما يسعون إلى استخدام التأويل للتدليل على الآراء والعقائد اللاهوتية[120]؛ إلا أن تاريخهم مع التأويل يثبت عكس هذا؛ فقد بذل أصحاب هذا الاتجاه جهوداً كبيرة في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة؛ ولكن محاولاتها المضنية باءت بالفشل حيث اضطر أحد أبرز فلاسفتهم وهو **القديس توما الأكويني** 1225–1274م إلى القول **بنظرية**

الحقيقتين، والتي مفادها ضرورة الفصل بين الفلسفة والدنيا؛ فليس كل ما هو حق في الدين حق في الفلسفة وكذلك العكس، وهذا يؤكد أنه يرى أن الدين حق والفلسفة حق[121].

ومن قبل الأكويني يؤكد **القديس أوغسطين** (430م) أن كل ما هو حق من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد في إنجيل يوحنا، بل إنه ليوجد في سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين نفسه[122]، وهذا يعني أن أوغسطين حاول أن يفسر التشابه الواضح بين فلسفة أفلوطين، وإنجيل يوحنا من خلال التأكيد على عالمية النص المقدس، وأنه أصل العلوم والآراء والفلسفة، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من خلال التأويل.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن التأثر الواضح للفكر المسيحي بالتأويل عند فلاسفة اليهود وخصوصاً فيلون وبولس من بعده، وما تبعه بعد ذلك في انتهاج التأويل عند مفكري المسيحية لم يتوقف عند حد تبني الآراء؛ بل إن ظاهرة التأويل في المسيحية قد ارتبطت بخلاف اتباعها حول طبيعة المسيح، ويمكن القول إن هذا الأمر يعد أهم الأسباب التي دعت فلاسفة المسيحية ورجال دينها إلى الخوض في التأويل، ويظهر ذلك من خلال الوقوف على آراء رجال الدين المسيحي وفلاسفته "فمنذ مطلع القرن الأول الميلادي بدأ النزاع حول المسيح نفسه أإله هو أم إنسان، وهل هو الذي صُلب أم كان غيره المصلوب، ثم ما مقام مريم أهي والدة المسيح الذي هو الله – تعالى عن ذلك– أم والدة عيسى الذي هو الإنسان"[123].

وبناء على ذلك كان موقف كل اتجاه من التأويل بحسب قناعاته التي تبناها، ورأى أنها حق؛ فأوريجانوس مؤسس المدرسة العقلية المسيحية كان يدعو إلى القول باتحاد اللاهوت والناسوت في طبيعة المسيح، مما جعله يستخدم التأويل المجازي؛ لتفسير نبوة المسيح لله، فكيف يستقيم عنده أن عيسى والله اتحدا في (جسد)، وفي نفس الوقت يذكر الإنجيل أن عيسى ابن الله، فلجأ بذلك إلى تأويل نصوص الإنجيل، والقول بالمجاز وأن هذه النصوص يراد منها أن عيسى قريب وأثير لدى الله، وأنه مثال العقل الكلي الذي يلي الواحد في المرتبة[124].

ولا يعني ذلك أن المسيح ليس أزلياً في نظر أوريجانوس؛ بل إن الله وكلمته أزليان قديمان؛ لأن العقل البشري في اللحظة التي يتصور فيها وجود الله، يتصور أيضاً وجود كلمته معه، فليس وجوده مسبوقاً بفترة من الزمن[125].

وبعد أوريجانوس أصبحت مدرسته العقلية التي تنتهج التأويل كمنهج لحل مشكلة طبيعة المسيح تسير في اتجاهين: أحدهما الاتجاه النسطوري، والآخر اتجاه اليعاقبة.

أما **اتجاه النساطرة** فيعتقد أن للمسيح طبيعتين؛ فهو إنسان جزئي ولد من إنسان جزئي هي مريم، ثم حدثت النعمة الإلهية فاتصل اللاهوت به فأصبح المسيح بذلك ذو طبيعتين لاهوتية وناسوتية؛ وأما الصلب والقتل الذي وقع عليه فقد كان من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته؛ لأن الإله لا تؤثر فيه الآلام[126]. وبناء على رأيه في طبيعة المسيح فقد حدد نسطور موقفه من التأويل حيث كان جزئياً في تحكيم العقل حتى لو تعارض ذلك مع رغبات الكنيسة، وبذلك يكون قد اقترب من

المدرسة العقلية الفلسفية، والتي تبتعد عما يطلب في الدين كدين، وعما يكون متصلاً بأهدافه من توفير القداسة للمعاني الدينية، فكلما تدّخل العقل في شرح معاني العقيدة، كلما ضعفت قداستها، وتوافرت الفرص للتحلل من امتثال الأوامر والنواهي بالصورة التي وردت في أصل الدين[127]. أما **اتجاه اليعاقبة** الذي ينسب إلى يعقوب البراذعي فقد رأى أصحابه أن طبيعة المسيح واحدة لا تقبل التجزئة فهو أقنوم واحد، وجميع الآلام التي ذاقها المسيح في الصلب كانت خيالاً لا حقيقة لها، وبذلك يكون يعقوب البراذعي قد زلزل الإيمان الكاثوليكي في بلدان آسيا نتيجة آرائه الصارخة[128].

وبناء على ذلك الموقف المزلزل اتجه يعقوب إلى التأويل المتحفظ؛ حرصاً منه على إرضاء الكنيسة ورجالها، فتجنب تأويل النصوص الواردة في المواطن التي يكثر فيها التوضيح والتفصيل والإسهاب؛ لأن تأويلها في نظره يصطدم ومدرسته ومن أجل ذلك هذا التحفظ في التأويل كانت مدرسته العقلية تعتبر المدافعة من المسيحية الكنسية[129].

مما سبق يظهر التباين الواضح بين الاتجاهين في النظر إلى التأويل وحدود استخدامه وانتهاجه بناء على آراء وأهواء ومصالح أصحابها في النظر إلى طبيعة المسيح، فعلى الرغم من أن اتجاه اليعاقبة صرّح بتأليه المسيح؛ إلا أنه في الوقت ذاته لم يقحم العقيدة للنقاش العقلي ضمن دائرة التأويل، وبرأيي أن السبب واضح في ذلك؛ لأن إقحام العقل والسماح له بالدراسة والتفكر في نصوص الكتاب المقدس قد يكشف زيف اعتقادهم بألوهية المسيح، وتعارضهم مع النصوص التي تشير إلى بشرية المسيح من جهة أخرى.

الخاتمة.

- ارتبطت نشأة التأويل في اليهودية بالأمم والشعوب التي اختلط بها اليهود عبر تاريخهم ومراحلهم، وقد كان لذلك أثر كبير في تحول أحبار اليهود إلى النصوص الدينية لمحاولة شرحها وتفسيرها وإخراجها بما يتفق ومصالح القومية اليهودية.
- تطور التفسير والشرح للنصوص الدينية في اليهودية حتى حل محل النص المقدس وتسربت الشروحات والآراء الخاصة بالحاخامات والنّساخ إلى النص فأصبحت مرجعاً لشريعة اليهود.
- اختلاف طريقة التأويل ومنهجه بين فلاسفة اليهود ومفكريهم لا تعني بالضرورة اختلاف أهداف التأويل ودوافعه عند شعب اعتقد على مدار تاريخه بقداسة التوراة ونصوصها رغم ما تعرضت له من التغيير والتبديل.
- تكمن حقيقة التأويل عند فيلون الإسكندري في تحرير النص المقدس من قيود الحرفية، وما يقتضيه العقل، أو الرأي الفلسفي مع الحفاظ على قداسة النص التوراتي، واعتباره أصل العلوم.
- كان للتأويل عند فيلون أثر واضح في نصوص التوراة بعد أن أخرج شريعتها من القومية الضيقة، وجعلها تتسع لكل ما يراه حقاً من فلسفة اليونان.
- تأثر فيلون بنظرية اللوجوس بعد أن أسقطها على التوراة، واعتبرها مركز القوة والوسيط بين الله والعالم.

- انطلق التأويل عند ابن ميمون من إيمانه الحار بالشريعة اليهودية، وقداسة التراث اليهودي فقد اعتبر الفلسفة خادمة للدين، ووسيلة لإظهاره واعتبار الدين مصدراً لكل تفكير ومعرفة.
- أطلق بولس فكرة عالمية المسيحية متأثراً بفكرة عالمية التوراة عند فيلون، مما جعل التأويل حاجة ملحة؛ لإزالة الهوة بين المسيحية، وأفكار الأمم الأخرى وبخاصة الوثنية اليونانية.
- تأثر الفكر المسيحي بفكرة اللوجوس عند فيلون وخصوصاً إنجيل يوحنا، وقد لعبت دوراً خطيراً في تحريف قضايا الفكر المسيحي، وإخراجها عن حقيقتها ولكنها تعني في المسيحية المسيح كلمة الله الأبدية الذي هبط إلى الأرض؛ ليخلص البشرية من خطيئة آدم.
- أدى القول بعالمية المسيحية واعتبارها دين الخلاص للبشرية بعدما أقحمت فيها فكرة اللوجوس إلى اعتبار التأويل لنصوص الإنجيل ضرورة لا بد منها؛ ليتسنى التوفيق بين المسيحية وغيرها من الفلسفات الأخرى.
- على الرغم من اختلاف فيلون الإسكندري وموسى بن ميمون في منهج التأويل وقواعده بحكم تأثرهم بالبيئات التي عاشوا فيها؛ إلا أن غايتهم من التأويل كانت واحدة وهي المحافظة على قداسة النص التوراتي، والقول بعالمية التوراة، وأنها مصدر كل العلوم والمعارف الإنسانية.
- لم تكن الغاية من التأويل في اليهودية والمسيحية تنزيه الله تعالى عن النقائص فقط؛ لأن التحريف طال معظم النصوص التي تتحدث عن صفات الله؛ بل كان الدافع وراء التأويل تنزيه الكتاب المقدس عن النقائص، وإخراجه من بوتقة الخرافات والأوهام.

الهوامش.

(1) عادل مصطفى، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، (ط1)، ص24.

Adel Mustafa, Understanding Understanding, Introduction to Hermeneutics, Theory of Interpretation from Plato to Gadamer, Royah for Publishing and Distribution, Cairo, 2007 AD (1st ed).

(2) بتصرف بسيط، عادل مصطفى، ص24، وينظر: عمارة الناصر، **اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي والإسلامي**، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م، (ط1)، ص30.

Amarah Al-Nasser, Language and Interpretation: Approaches in Western Hermeneutics and Arab and Islamic Interpretation, Dar Al-Farabi, Publications of Difference, Algeria, 2007 AD (1st ed).

(3) بتصرف، عادل مصطفى، ص35.

(4) بتصرف، عادل مصطفى، ص44.

(5) الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، **كتاب العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج8، ص359، ابن فارس، أبو الحسين بن زكريا، **معجم مقايس اللغة** (ت395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406هـ، (ط2)، ج1، ص159.

Al-Farahidi Abu Abdul Rahman Al-Khalil bin Ahmed (d. 170 AH), Kitab Al-Ain, (investigated by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai), Dar wa Maktabat Al-Hilal, vol. 8.
Ibn Faris, Abu Al-Hussein bin Zakaria, Muejam Maqayis Al-lugha (d. 395 AH), (Study and investigation: Zuhair Abdel Mohsen Sultan), **Muassat** Al-Resala, Beirut, 1406 AH (2nd ed), vol. 1.

(6) محمد بن أحمد الأزهري (ت 370هـ)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، (ط1)، ج5، ص329

Muhammad bin Ahmed al-Azhari (d 370 AH), Tahdhib Al-lugha, (Investigated by: Muhammad Awad Mereb), Dar Ehia Al Tourath Al- Arabi , Beirut, 2001 AD, (1st ed), vol. 5

(7) الفارابي، أبو نصر (ت 393هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج4، ص1627.

Al-Farabi, Abu Nasr (d. 393 AH), Al-Sahih Taj Al-Lugha and Sahih Al-Arabiya, (Investigated by: Ahmed Abdel Ghafour Attar), Vol.4.

(8) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1414 هـ، (ط3)، ج 15، ص32-33

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (d. 711 AH), Lisan Al-Arab, Dar Sader, Beirut, 1414 AH (3th ed.), vol. 15.

(9) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، 2009 (ط5)، م2، ص167.

Abdel-Wahhab El-Mesiri, Encyclopedia of Jews, Judaism and Zionism, Dar Al-Shorouk, 2009 (5th ed.), vol. 2.

(10) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ج1، ص234.

Jamil Saliba, The Philosophical Dictionary, Dar al-Kitab al-Libani, Beirut, 1982, vol. 1.

(11) ابن حزم، علي بن احمد (ت 325هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، مكتبة عاطف، 391هـ، (ط1)، ج1، ص48.

Ibn Hazm, Ali bin Ahmed (d. 325 A.H.), Al-Hakam fi Usul Al-Ahkam, Atef Library, 391 A.H. (1st ed), vol. 1.

(12) الغزالي، أبو حامد بن محمد (ت 505هـ)، **المستصفى**، تحقيق: محمد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، (ط1)، ص196، وينظر: أبو الوليد بن رشد (ت1126هـ)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محد عمارة، دار المعارف، القاهرة، (ط3)، ص34.

Al-Ghazali, Abu Hamid bin Muhammad (d. 505 AH), Al-Mustasfa, (investigated by Muhammad Al-Shafi), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1993 AD (1st ed),
Abu Al-Walid bin Rushd (d. 1126 AH), The article chapter and decide between wisdom and law of communication, (investigation by Muhammad Amara), Dar Al-Maaref, Cairo, (3rd ed.).

(13) ينظر: ابن الأثير (ت 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق طاهر الزاوي) المكتبة العلمية، بيروت، 1979م، ج1، ص80

Ibn Al-Atheer (d. 606 AH), Al-Nehayah fi in Gharib Hadith wa AL- Athar, (Investigated by Taher Al-Zawi) Scientific Library, Beirut, 1979 AD, vol. 1

(14) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2011م، (بدون ط)، ص158.

Murad Wahba, The Philosophical Dictionary, Dar Quba Modern, Cairo, 2011 AD, (without ed.)

(15) المصـدر الكتابي وهو التوراة وتعني الهداية أو الرشـاد أو الشـريعة والتعاليم الدينية نتطلق على الأسـفار الخمسـة الأولى من التوراة المنسوبة لموسى عليه السلام وهي: "التكوين، الخروج، العدد، التثنية، اللاويين"، ينظر: محمد الخطيب، **مقارنة الأديان**، دار المسـيرة، عمان، 2018م (ط4)، ص73. وأحمد شـلبي، **مقارنة الأديان (اليهودية)**، مكتبة النهضـة المصـرية، القاهرة، 1995م، (ط12)، ص238.

Muhammad Al-Khatib, Muqaranat al-adyan , Dar Al-Mesira, Amman , 2018 AD (4th edition),
Ahmed Shalaby, Muqaranat al-adyan, Maktabat Alnahdat Almisriah, Cairo, 1995 AD (12th edition)

(16) السـنهدرين: كلمة يونانية يطلقها اليهود على (المؤسـسـة القضـائية) أو (محكمة الشـريعة العليا) المكونة من 71 شـخصـاً، وتأسـست في فترة الهيكل الثاني. ينظر: رشـاد الشـامي، **موسـوعة المصـطلحات الدينية اليهودية**، المكتب المصـري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2002م، ص221.

Rashad El-Shamy, Encyclopedia of Jewish Religious Terms, Almaktab Almisriu Litawzie Almatbueat, Cairo, 2002.

(17) ينظر: عبد الرزاق قنديل، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، دار التراث، القاهرة، 1984م، ص16–18، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م2، ص29.

Abdel Razzaq Qandil, Al'athar Al'iislamiu fi Alfikr Aldiynii Alyahudii, Dar Al Turath, Cairo, 1984.

(18) بتصرف، قنديل، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، ص22–23.

(19) ينظر: عبد الرزاق، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، ص48.

(20) هو التفسير الذي لا يعترف بالمجاز في النص المقدس ولذا فإنه يختصر المسافة بين النص والواقع أصحابه يعتقدون ضرورة التمسك بحرفية النص؛ لأن معناه واضح ومباشر. بتصرف، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، م1، ص374

(21) بتصرف، المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، م1، ص29.

(22) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، م1، ص29.

(23) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص104.

(24) أسرة مالكة حكمت مصر ما بين عام 323–30 ق.م. سميت بذلك نسبة إلى مؤسسها بطليموس لاجوس وكانت الإسكندرية عاصمة لها وثقافتها الأساسية الإغريقية. ينظر: عطية الله، دائرة المعارف الحديثة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1952م، (ط1)، م1، ص339–340.

Attiyat Allah, Circle of Modern Knowledge, Maktabat Al'anjilu Almisria, 1952 AD (1st ed), vol. 1

(25) بتصرف، عزمي طه السيد، **الفلسفة مدخل حديث**، دار المناهج، عمان، 2003، (ط1)، ص74.

Azmi Taha Al-Sayed, Alfalsafat Madkhal Hadith, Dar Al-Manhaj, Amman, 2003 (1st ed).

(26) بتصرف، موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص104.

(27) بتصرف، فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، (ط2)، ص131.

Farroukh, Omar, Tarikh Al-Fikr Al- Arabi , **Dar El Ilm Lilmalayin**, Beirut, 1979 (2nd ed.).

(28) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ص73.

Brehier, The Religious and Philosophical Views of Philoun of Alexandria, The Hindawi Foundation, UK.

(29) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1984، (ط1)، ص219-220. وعزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ص74.

Badawi, Abdel Rahman, Encyclopedia of Philosophy, Almuasasat Alearabiat Lildirasat walnashr, Beirut, 1984 (1st Edition)

(30) أمييل بريهيية، **مقدمة كتاب الآراء الدينية والفلسفة لفيلون الإسكندري**، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954.

Barihia, Amiel, Introduction to the Book of Religious Views and Philosophy by Philoun Al-Iskandari, translated by: Muhammad Yusuf Musa, and Abdel Halim Al-Najjar, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press, 1954.

(يعد كتاب (الآراء الدينية والفلسفية) للأستاذ أميل بريهيية أهم الكتب والمصادر التي دون فيها فلسفة فيلون الإسكندري وأوضحت منهجه وقواعده في التأويل وتبرز أهمية الكتاب في رجوع الأستاذ بريهيه إلى الكتب التي كتبها فيلون باللغة الأفريقية ودرسها في لغتها الأصلية.

(31) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م، ص756. المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، م1، ص342.

Badawi, Abdel Rahman, Madhahib al-iislamiiyn, Dar Al-Ilm Lilmalayin, Beirut, 1997.

(32) عرفت الطائفة الأسينية باستخدامها الطريقة المجازية وهي طائفة قديمة جداً كان وجودها مؤكداً في عهد الملكين يوناثان وأرستوبول الأول ويذكر أن أعضاء هذه الطائفة لم يعيشوا إلى في فلسطين ويبلغ عددهم أربعة آلاف ويؤكد فيلون استخدام هذه الطائفة للتأويل المجازي حيث يقول: "إنهم يذهبون في يوم السبت المقدس إلى الأمكنة المقدسة حيث يجلسون في صفوف حسب ترتيب السن... وبعد هذا يتناول أحدهم كتاباً يقرأونه ثم يأخذ أحد المتقدمين في العلم في شرح ما يرى أنه غير مفهوم ومن ثم نرى أنه لا يحصل إلا لديهم تفكير وتأمل في أغلب فقرات الكتاب بواسطة رموز وأمثال تبعاً لتذوق قديم جداً عندهم". ينظر، بريهيية، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص78-79.

(33) ينظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 756.

(34) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص107.

(35) ينظر: بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص754، ومحمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص103.

(36) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص19.

(37) بتصرف، بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص220 وينظر: موسى معيرش، **بحث بعنوان "فيلون ومنهج التأويل الرمزي"**، ص6.

(38) محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص104.

(39) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص78.

(40) بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص221. وينظر: عزمي طه السيد، **الفلسفة مدخل حديث**، ص74.

(41) بتصرف، موسى معيرش، بحث بعنوان "**فيلون ومنهج التأويل الرمزي**"، ص9.

(42) بدوي، **مذاهب الإسـلاميين**، ص751 ومحمد يوسـف موسـى، **بين الدين والفلسـفة**، ص108–109 وعلى سـامي النشـار، **نشأة الفكر الفلسفي**، دار السلام، القاهرة 2008 (ط)1، ج1، ص70.

Ali Sami Al-Nashar, Nash'at alfikr alfalsafii, Dar es Salaam, Cairo 2008 (1st ed), vol. 1.

(43) بتصرف، موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص105.

(44) ينظر: خالد عبد الهادي محمد، رسالة ماجستير بعنوان "**التأويل المجازي في فلسفة فيلون السكندري**"، القاهرة، 2011م، ص11.

Khaled Abdel-Hadi Muhammad, Master's Thesis entitled "Metaphorical Interpretation in the Philosophy of Philon Al-Iskandari ", Cairo, 2011.

(45) ينظر، عرفان عبد الحميد، **دارسات في الفرق والعقائد**، 1967م، ص201. وعمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 (ط2)، ص131.

Irfan Abdel Hamid, Dirasat fi Alfiraq waleaqayid, 1967 AD.
Omar Farrukh, History of Arab Thought, Dar Al-Ilm Lilmalayin, Beirut, 1979 (2nd ed.).

(46) ينظر: بريهييه، **الآراء الدينية والفلسـفية لفيلون الإسـكندري**، ص25–26 وص99. والنشـار، **نشـأة الفكر الفلسـفي في الإسلام**، ج1، ص70–71.

(47) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص25.

(48) **المصدر السابق**، ص99.

(49) بتصرف، أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للفكر والتوزيع، 1998م، (ط4)، ص391.

Matar, Amira Helmy, Alfalsafat alyunaniat tarikhaha wamushkilatiha, Dar Qubaa lilfikr waltawzie, 1998 (4th Edition).

(50) بتصرف، بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص97–98.

(51) بتصرف، **المصدر السابق**، ص73.

(52) ينظر: بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص61–64.

(53) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979 (ط5)، ص92.

Abd al-Rahman Badawi, kharif alfikr alyunanii, Maktabat alnahdat almisriah, Cairo, 1979 (5th Edition).

(54) بتصرف، موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص107.

(55) هذا إذا سلمنا جدلاً بعدم تحريف التوراة أم في الحقيقة فإن التوراة قد محيت وحرفت قبل عصر فيلون بكثير وما قام به فيلون إنما هو تكمله للدور الذي بدأه أحبار اليهود من قبله، ولكن في هذه المرة كان الثوب فلسفياً.

(56) بريهيه، **الآراء الدينية الفلسفية**، ص119.

(57) ينظر: بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص27. وموسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص110

(58) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص53.

(59) بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص756.

(60) بتصرف، **المصدر السابق**، ص759–757.

(61) بتصرف، بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص49.

(62) محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص108.

(63) بتصرف، بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص38.

(64) ينظر: بريهييه، الآراء **الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص88.

(65) بتصرف، وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص543.

(66) هي شكل جديد اتخذته الأفلاطونية عند فيلون الإسكندري بعد أن خلفت الإسكندرية مدينة أثينا كعاصمة للفلسفة وتقوم فكرتها المحورية أن الله مفارق للعالم وغير مدرك بالعقل، وبلوغ النفس إليه يتم من خلال أمرين أحدهما تطهير النفس والآخر الوسطاء وأولهم اللوجوس كما يرى فيلون، ويعتبر أفلوطين مجدد الأفلاطونية المحدثة وأهم ما يميزه نظرية الفيض. ينظر: وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص77.

(67) ينظر: بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص4، وهبة، المعجم الفلسفي، ص543.

(68) بتصرف، بريهييه، **الآراء الدينية**، ص122.

(69) وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص543 وينظر، بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص121-122.

(70) بتصرف، وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص158.

(71) "مدرسة فلسفية يونانية أنشأها زينون في رواق" وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص329.

(72) ينظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص223-226.

(73) وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص77.

(74) المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، م2، ص168.

(75) ينظر: خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي (1396هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، 2002م، (ط15)، ج7، ص330.
Khair al-Din bin Mahmoud al-Zarkali al-Dimashqi (1396 AH), Al-Alam, Dar Al-Ilm Lilmalayin, 2002 (15th ed), vol. 7

(76) ينظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص496. والمسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، م1، ص343.

(77) بتصرف، المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، م1، ص343.

(78) إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1936م (ط1)، ص58.
Israel Wolfensohn, Maimonides His Life and Works, Matbaeat altaalif waltarjamat walnashr, 1936 AD (1st ed)

(79) بتصرف، قنديل، عبد الرزاق، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، ص. وينظر: عرفان عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد**، ص102-2020.

(80) القرطبي، موسى بن ميمون (ت 1205هـ)، **دلالة الحائرين**، ترجمة حسين أتاني، مكتبة الثقافة الدينية، ج1، ص5.
Al-Qurtubi, Musa bin Maimon (d. 1205 AH), Dalalat al-Hayirin, translated by Hussein Atani, Maktabat althaqafat aldiynia, vol. 1.

(81) بتصرف، ولفنسون، موسى بن ميمون، ص3-4. وينظر: عرفان عبد الحميد، اليهودية (عرض تاريخي)، دار عمار، عمان، 1997م، (ط1)، ص120، وينظر: المصدر نفسه، ص62-63.
Irfan Abdel Hamid, Alyahudia (Eirid tarikhi), Dar Ammar, Amman, 1997 (1st ed).

(82) بتصرف، موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص112.

(83) ينظر: عبد الرزاق قنديل، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، ص253.

(84) ينظر: محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص113.

(85) بتصرف، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ص75.

(86) ينظر: المسيري، **الموسوعة اليهود واليهودية**، ص343.

(87) ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، ص138.

(88) بتصرف، المسيري، **الموسوعة اليهود واليهودية**، ص344.

(89) قنديل، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، ص258.

(90) ينظر: ول ديو رانت، قصة الحضارة، ج3، م4، **عصر الإيمان**، ص131-132. ولفنسون، موسى بن ميمون، ص136. والمسيري، **موسوعة اليهود واليهودية**، م1، ص344. ومحمد فتحي الزعبي، **تأثر اليهودية بالأديان الوثنية**، دار النشر، طنطا، 1994 (ط1)، ص680.

Muhammad Fathi Al-Zoubi, Ta'athur alyahudiat bial'adyan alwathania, Dar Alnashr, Tanta, 1994 (1 ed.)

(91) بتصرف، حسن ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، دار العلوم، بيروت، ودار العلم، دمشق، 1987م، (ط2)، ص134-135. وينظر: قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص251.

Hassan Zaza, Jewish Religious Thought, Dar Al-Uloom, Beirut, and Dar Al-Ilm, Damascus, 1987 (2 ed.)

(92) يهودي فريسي من مواليد مدينة طرسوس اسمه الأسي شاؤل ولد في أوائل القرن المسيحي ومات عام 63م. عرفان عبد الحميد، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار، عمان، 2000م، (ط1)، ص47.

Irfan Abdel Hamid, Christian origins and historical origins of beliefs, Dar Ammar, Amman, 2000 (1 ed.)

(93) بتصرف، محمد أمير يكن، يهوذا الاسخريوطي على الصليب، منشورات دار اقرأ، مالطا، 1990م (ط1)، ص313.

Yakan, Muhammad Amir, Judas Iscariot on the Cross, Iqraa Publications, Malta, 1990 AD (1 ed.)

(94) ينظر: أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998 (ط10)، ص84-85.

Ahmed Shalaby, Christianity, Maktabat alnahdat almisriah, Cairo, 1998 (10 ed).

(95) محمد البار، دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، دار القلم، دمشق، 2011 (ط2)، ص223.

Al-Bar, Muhammad, Contemporary Studies in the New Testament and the doctrines of Christianity, Dar Al-Qalam, Damascus, 2011 (2nd ed.)

(96) محمد الحاج، النصرانية من التوحيد إلى التثليث، دار القلم، دمشق، 2002م، (ط2)، ص114.

Muhammad Al-Hajj, Christianity from Monotheism to Trinity, Dar Al-Qalam, Damascus, 2002 (2nd ed.).

(97) بتصرف، شلبي، أحمد، **المسيحية**، ص117.

(98) ينظر: يكن، **يهوذا السخريوطي على الصليب**، ص 303.

(99) كورنتوس: (10: 32).

(100) بتصرف، عزمي طه، **الفلسفة مدخل جديد**، ص75.

(101) **المصدر السابق**، ص75. ينظر: الحاج، **النصرانية من التوحيد إلى التثليث**، ص114.

(102) المسيري، **الموسوعة اليهود واليهودية**، م1، ص341.

(103) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص106، وينظر: موسى معيرش، **بحث "فيلون ومنهج التأويل الرمزي"**، ص7.

(104) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص6.

(105) ينظر: موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص110.

(106) بتصرف، شلبي، **المسيحية**، ص76.

(107) ينظر: البار، **دارسات معاصرة في العهد القديم**، ص214-215. وينظر، الحاج، **النصرانية بين التوحيد والتثليث**، ص147.

(108) بتصرف، بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص223.

(109) بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص 6 .

(110) ينظر: يوحنا: 1-5.

(111) البار، **دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية**، ص111.

(112) ينظر: البار، **دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية**، ص216-217.

(113) بتصرف، موسى، محمد يوسف، **بين الدين والفلسفة**، ص115.

(114) بتصرف، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ص75.

(115) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص104.

(116) بتصرف، محمد البهي، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، مكتبة هبة، 1962 (ط3)، ص82.
Muhammad Al-Bahi, The Divine Aspect of Islamic Thinking, Heba Library, 1962 (3rd Edition).

(117) بتصرف، بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص757.

(118) بتصرف، البهي، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، ص82.

(119) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص116-177.

(120) بتصرف، **المصدر السابق**، ص118-119.

(121) بتصرف، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ص76.

(122) بتصرف، محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص115.

(123) فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص153.

(124) بتصرف، محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة، الإسكندرية 1984، **(ط4)**، ص72.
Muhammad Ali Abu Rayan, History of Philosophical Thought in Islam, Dar al-Maarifa, Alexandria, 1984 (4 ed).

(125) بتصرف، الحاج، **النصرانية من التوحيد إلى التثليث**، ص118.

(126) ينظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، الإسكندرية، 1962 (ط1)، ج1، ص63.
Ali Sami Al-Nashar, The emergence of philosophical thought in Islam, Dar Al-Maaref, Alexandria, 1962 (1 ed), vol 1.

(127) ينظر: البهي، **الجانب الإلهي**، ص86-87.

(128) ينظر: فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص154. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي**، ص63.

(129) ينظر: البهي، **الجانب الإلهي**، ص86-87.