

الثاني *analogiam Secundum* نظيره يكون *Propotion*⁽¹⁾ أو هكذا معرفة التشابه بالتناسب .

بهذه التفرقة بين المعنيين للتشابه يتقدم القديس توماس لتوضيحهما بالإمثلة وأول معنى له للتشابه هذا الذى نسميه التناسب *Propotion* وهو فعلاً النسبة العددية التى تناظر أو تطابق معنيين للتشابه وكمطابقة أو مناظرة للمعنى " كائن " فى تطبيقها على المادة والأحداث العارضة فإنها موضحة بالتشابه بنفس المثال لذلك الذى صورناه طبق الأصل من أرسطو فى عبارة " الصحى " والمعنى الثانى " للتشابه " هذا الذى يسميه التناسب *Proportionality* يوضح بمثال الذى هو فقط صورة معدلة تعديلاً طفيفاً للمثال الذى صورناه طبق الأصل أى نقلناه من أرسطو وأنه مصطلح أو عبارة بصير كما هو مستخدم لإبصار الجسد للإدراك لأنه يقول الإدراك يكون فى العقل كما يكون البصر فى الجسم .

من هذين المعنيين للتشابه يرفض القديس توماس بعض المعانى كتفسير صفات الله وقبل معنى واحد وسوف نحاول أن نبين تناقض نفسه وقبول هذا المعنى للتشابه وفى كتابه *Contra Gentiles* الذى ألف فى حوالى سنة ١٢٦٠ يميز القديس توماس مرة ثانية بين معنيين للتشابه أحد المعانى الذى يطابق المثال الذى نقلناه أو نسخناه ثانية من أرسطو فى عبارة " صحى " فى تطبيقها على الحيوان والدواء والطعام والمعنى الآخر يتضح بالتشابه بنفس المثال الذى نقلناه ثانية أو نسخناه ثانية من أرسطو وهو العبارة كيان أو كائن فى استعمالها للمادة والحدث الصدفى .

(1) *Sum. Theol. I,13,5 c.*

ونجد تمييزاً أو تفرقة بين المعنيين لعبارة التشابه فى كتاب⁽¹⁾ *De potentia* الذى ألف خلال السنوات ١٢٦٥ إلى ١٢٦٨ أحد المعانى المناظرة ويوصف بأن ذلك الذى ينسب إلى شيئين بسبب صلتهم بشئ ثالث ويتضح بواسطة عبارة الكيان " الثالث " .

ويتضح بواسطة عبارة الكيان كما تطبق على النوع والكمية بسبب صلتهم بالمادة وما يعنى أن نقوله هو أن الكيان ينطبق على النوع والكمية أن كل من النوع والكمية متصل بشئ واحد وهو شئ ثالث ألا وهو المادة لأن كليهما يوجد فى المادة ، والمادة ذلك الشئ الذى يسمى أولاً كائن والمعنى الآخر يوصف بأنه ذلك المعنى الذى⁽²⁾ فيه يوعز بشئ أى ينسب إلى شيئين بسبب علاقة أحدهما بالآخر ويتضح لنا بنفس المثل كذلك المثل الذى نقلناه عن أرسطو فى عبارة الكيان فى تطبيقها على المادة والنوع أى أن المادة والحدث الطارئ ونجد تمييزاً مشابهاً بين المعنيين لعبارة أو مصطلح التشابه بواسطة القديس توماس فى كتابه *Summa Theologiae* الذى تألف فى خلال أعوام من ١٢٦٥ إلى ١٢٧٢ .

والتمييز التالى بين العبارات التى تنسب مسبقاً إلى المخلوقات والعبارات التى تنسب مسبقاً إلى الله أو تناظر تماماً مقالة فى كتاب *The summa theologica* حيث التشابه يوصف بطريقة مشابهة فقط على أن يكون *per respectum ad unum* وحيث يحدث تمييز بطريقة مشابهة بين العبارات التى تنسب مسبقاً إلى المخلوقات وعبارات تنسب مسبقاً إلى الله⁽³⁾ وبقدر ما

(1) *De potentia 7, 7 C.*

(2) *Sum. Theol. I,13,5C.*

(3) *Sum. Theol. I,13, 6 C.*

رأينا من قبل أن التفسير المشابه لصفات الله الذي اتبعه القديس توماس في كتاب *Summa* هو المعنى المقصود بالتأكيد في كتاب الفلاسفة العرب وهم يفسرون صفات الله على أنها عبارات غامضة لها معنيين ^(١) الذين كما رأيناها نفس عبارات التشابه حتى الفارابي وابن رشد اللذان تصادف أن استخدمتا العبارة غامض أو ذو معنيين كوصف لصفات الله يعنون بكلمة غامضة أو له معنيان "مبهم" *ambiguous* "أو يحتمل" معنيان" ^(٢) وأن نوع الغموض الذي طبقاً له يفسرون صفات الله هو نفس النوع من التشابه الذي يوصف عادة على أن تكون طبقاً للسابق واللاحق أى كعلاقة بين السبب والنتيجة ويتضح من العبارة كائن كما هي مستخدمة في المادة والحدث العارض لأن المادة هي الفاعل ومن ثم أيضاً السبب الذي فيه وخلاله توجد الأحداث العارضة وقبل الفلاسفة العرب كان التفسير المتشابه لصفات الله يوجد عند ألبينوس *Albinus* وبلوتينوس وعلى الرغم من أن مفهومهم عن التشابه مشتق أو مستمد من المصادر الأفلاطونية وليس كما في القديس توماس والفلاسفة العرب من مصادر أرسطو .

إلا أنهم يقصدون بها عبارات تنسب إلى الله والكائنات الأخرى بسبب العلاقة السببية الموجودة بين الله والكائنات الأخرى ^(٣) والشخص الوحيد في تاريخ الفلسفة الذي رفض صراحة التشابه تحت ستار اللبس أو الغموض أو احتمال المعنيين كتفسير لصفات الله هو ابن ميمون ^(٤) ولكن هنا يمكن أن نشير

(1) Cf. above at nn. 123-130 .

(2) Cf. op. cit (above n. 29) .

(3) Cf. op.cit. (above n.2) , pp. 121-123 .

(4) Cf. my paper "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms" Moedecai M. Keplan Jubilee Volume, 1953, pp. 515 - 530 .

مسألة معنى التفسير التشابهي لصفات الله في النهاية كتفسير لعلاقات سببية وهذا كما رأينا قصده هو الكسندر والعرب بكلمة لبس أو غموض *ambiguity* أو الاحتواء على معنيين وهذا هو أيضاً ما يعنيه القديس توماس بالتشابه لأنه في نهاية تفسيره للتفسير التشابهي للصفات الإلهية يقول من ثمة كل ما يقال عن الله والمخلوقات يقال تبعاً لوجود علاقة ما بين المخلوق والله فيما يتعلق بمبدئه أو سببه الذي فيه تتواجد مسبقاً كل الكمالات ^(١) بطريقة ممتازة وحيث أن التشابه يتضمن العلاقة السببية كيف يمكن أذن للقديس توماس أن يبرر تطبيقه غير المميز لتفسير التشابه لكل الصفات بعد أن نبذ صراحة تفسير خير وعاقل وأمثالهما على أنهما علاقات سببية؟ ^(٢)

والصفات المعنية كعلاقات سببية كان لا يزال يفسرها على أنها متشابهات .

(1) *Sum. Theol. I, 13, 5C.*

(2) *Ibid. I, 13, 2 C, cf. above atn. 47.*

الفصل الثاني

القانون الطبيعي

بين ابن ميمون وتوماس الأكوينس

اليهودية القديمة والمسيحية القديمة لهم آراء عن القانون الطبيعي تختلف اختلافاً عميقاً ، ففي اليهودية لا يوجد مذهب قانون طبيعي وفي المبدأ لا يمكن أن يكون لها قانون طبيعي ، أما في فكر المسيحية يلعب القانون الطبيعي دوراً مركزياً وقد عمل أو انجز القليل للكشف عن أسس هذا الاختلاف أو شرح مغزاه أو معناه ، سوف اتجه بنفسى نحو المشكلة وبعد التعليق على التقارب اليهودى العام للقانون الطبيعي كما هو معروض فى الأتجيل والتلمود مثل المصادر الفلسفية سوف انتقل إلى فحص تعليم موسى ابن ميمون أكبر فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى ، وبعد ذلك سوف أحاول أن أشرح أوجه الخلاف بين عدم وجود أى نظرية للقانون الطبيعي عند ابن ميمون وبين الدور الرئيسى المخصص للقانون الطبيعي فى فلسفة القديس توماس أكويناس .

إن تاريخ صراع كلمة الطبيعة فى الفكر الإغريقى اليونانى ينحصر وراء وخارج حدود نقاشنا الحالى ، على الرغم من أنه سيكون لدينا فرصة فيما بعد أن نشير إليها ، إلا أنه من المهم أن تكون لدينا فكرة واضحة عما نعنيه "بالقانون الطبيعي" ويمكن أن نحصل على هذا بالنظر فى بعض التراجم أو الروايات القديمة ومهما كان رأى الأول للقانون فى الفكر الإغريقى إلا أنه قبيل زمن يوربييرس نجد من قبل إشارة إلى القانون الذى يبقى ولايتغير منذ عصور طويلة وهو القانون الأبدى الذى أوجدته الطبيعة أى من "صنعها" (1)

(1) Euripides, The Bacchae , 895-897.

وبعد ذلك بأكثر من خمسين عاماً كان هذا المفهوم للقانون قد بدأ يثبت جذوره ، كما يمكننا أن نرى حينما يتحدث أفلاطون دفاعاً عن القانون والفن كأشياء توجد بواسطة سبب ليس أقل من الطبيعة ، لأن طبقاً للعقل السليم أنه "العقل" (1) .

ولكن فى فلسفة زينون يحقق "القانون الطبيعي" صورته الأكثر تأثيراً ونفوذاً وأنه أساس هذا المفهوم ، وهو مفهوم "القانون الطبيعي" الذى هو موضع اعتبارنا وموضع النظر فى مناقشتنا ، وأنه ترجمات شيشرون Cicero هى أكثر الجمل المألوفة ، كما أنها أكثرها اقتباساً كجمل تمثل موقف الفلسفة الزينونية أى "فلسفة اتباع زينون الفيلسوف" وهى تقول "القانون الحقيقى" هو "العقل الصحيح" الذى يتفق مع الطبيعة أى *ratio naturae congruens* أنه شائع الاستعمال أو التطبيق كما أنه لا يتغير وأبدى وهو يستدعى الناس للقيام بالواجب بأوامره ويمنع ارتكاب الشر بمحظوراته ولا يمكننا أن نتحرر من التزاماته بواسطة مجلس الشيوخ أو بواسطة الناس ولا داعى لنا أن ننظر خارج أنفسنا لمفسر أو مترجم له وهو أحد القوانين الأبدية التى لا يمكن تغييرها وسارى المفعول أو صالح لجميع الأمم وجميع الأزمان (2) .

ولكن إذا كانت أحكام الناس تتفق مع الطبيعة فسوف يلاحظ الجميع العدالة بالتساوى ، لأن هذه المخلوقات التى تلقت نعمة العقل من الطبيعة فقد تلقت أيضاً العقل السليم أو الصحيح ، وعلى ذلك فقد تلقت أيضاً نعمة أو هبة القانون الذى هو العقل الصحيح المستخدم فى الأمر والحظر والمنع (3) .

(1) Plato, Laws, x, 890 D.

(2) Cicero, De Re Publico, III, xxii, 33;

(3) Cicero , De Legibus, I, xii, 44 .

هذا المفهوم لقانون الطبيعة الذي يملئ مبادئ العدل والأخلاق والذي يستمد من العقل ويتفق مع الطبيعة التي هي عالمية وأبدية ولا تتغير كأن له نفوذ هائل على الفكر المسيحي ، إلا أنه على الرغم من أن المراكز الرئيسية للدراسة اليهودية كانت على صلة بالفلسفة الإغريقية والتفكير الروماني إلا أن اليهودية لم تتبع أبداً نظرية القانون الطبيعي أو تتبناه ولكن تبنته المسيحية .

وفي التوراه يعتقد أن الناس خاضعين لوصايا مباشرة وخاصة وأنه عن طريق رؤيا الله عن طريق الرسل أن عرف الناس ما هو صواب وما هو خطأ وعلاوة على ذلك فإن الغالبية الكبرى من وصايا الكتاب المقدس موجهة بصفة خاصة إلى اليهود فقط الجزء الأصغر من تشريع الكتاب المقدس هو قانون عام عمل بقصد البشرية جمعاء ، أما الباقي كله وهو مئات من الوصايا والتنبيهات والمحظورات يلزم فقط أبناء إسرائيل ولا يوجد شيء في التوراه الذي يمكنه حتى أن يقرب فكرة شيشرون عن القانون الطبيعي الموجه للناس عن طريق العقل والذي يصف الطرق الصحيحة للسلوك الإنساني .

ومن حيث المبدأ لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا المفهوم في العهد القديم لأنه لا توجد فكرة عن الطبيعة ولا حتى كلمة عن الطبيعة في هذا الكتاب وأن الكلمة العبرية *teba* حينما نفهمها على أنها تعني طبيعة *nature* لا توجد في العهد القديم أو في *Mishna* مشنا وهو كتاب التعاليم التقليدية عند اليهود ولكنها تظهر لأول مرة في الاستعمال العبري في العصور الوسطى وخاصة

في مؤلفات الفلاسفة⁽¹⁾ ، وأن فكرة الطبيعة فقط تظهر مع التفكير الفلسفي كما يوضح ويبين لنا ليوستراوس *Leo Strauss* أن اكتشاف الطبيعة هو عمل الفلسفة وحيث لا توجد فلسفة لا توجد معرفة بالحق الطبيعي كما هو هكذا والعهد القديم لا يعرف الطبيعة وعلى ذلك إذن لا توجد معرفة بالحق الطبيعي كما هو هكذا في العهد القديم⁽²⁾ وعلمنا أرسطو أن تفكر في الطبيعة على أنها تلك التي وهبت مبادئها الداخلى للحركة وهكذا فإن العالم الطبيعي تطور بنفسه ويشرح نفسه بنفسه وفي التوراه نرى العالم والإنسان كمخلوقات لله يسيدها الله وتخضع لإرادته وهي مفهومه فقط بهذه الطريقة وأن الإنسان في الكتاب المقدس له قوى عقلية كاملة ولكن على عكس ما يقوله شيشرون فإن الكتاب المقدس لا يعلمنا أنه إذا كان للإنسان عقل فإن له أيضاً معرفة بالقانون الأخلاقي وفي الفكر العبري يوجد مصدر واحد فقط لمعرفة الخير والشر وصايا الله كما يظهرها للإنسان⁽³⁾ وفي النصوص التلمودية أو العبرانية الجديدة التي جاءت بعد التوراه توجد قطع قليلة التي يشار إليها مراراً وتكراراً على أنها من المفروض أن تبين أو توضح مفهوم للقانون الطبيعي .

(1) See The note by Louis Ginzberg in *Israel, philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, (New York, 1924), pp.134-135. Cf also, jacob Klatzkin, *Thesaurus philosophicus Linguae Hebraicae* (Otzar Hamunahim Hapilusufijim), (Berlin, 1928), V.2, pp. 9-13

(2) *Leo Strauss, Natural Right and History*, (chicago, 1953), pp.81-82 .

(3) See Salo W. Baron , *A Social and Religious History of the Jews*, Vol 6, (philadelphia, 1958), p. 5, also *ibid.*, p. 397, fn..

وإذا فسرت تفسيراً صحيحاً فإن هذه القطع لا تبرز أبداً أى ادعاء بأن حكماء التلمود (وهو مجموعة شرائع وسنن وقوانين اليهود) دافعوا عن نظرية "القانون الطبيعى". وهم بانتظام وفى الواقع يؤيدون تعليم الكتاب المقدس القديم بأن وصايا الله هى المصدر الوحيد الأخير أو النهائى للقانون وحتى التشريع الإنسانى الإيجابى يرى على أنه شرعى وملزم فقط على قدر ما هو تطبيق أو امتداد للمبادئ أو القواعد المقدمة فى قانون الرؤيا الإلهى وأنه فى هذا الإطار الموضوع بوضوح أننا يجب أن نرى ونفهم مثل هذا التعليق التلمودى أو العبرى الجديد كالاتى:

سوف تحتفظ بشرائعى وسننى 5 : 18 Lec. وهذه تشير إلى تلك الوصايا التى لو لم تكتب فى الكتاب المقدس لكن ينبغى بحق أن تكتب وهذه تشمل المحظورات ضد الفحشاء وعبادة الأصنام وسفك الدماء والسرقة والتجديف والكفر⁽¹⁾ ولا يوجد اقتراح هنا أو إحياء أن العقل البشرى كان فى إمكانه أن يعرف بنفسه أن هذه الأفعال شريرة كما لا يوجد أيضاً اقتراح أو إحياء بأنها لا تتماشى مع طبيعة الإنسان .

وما هو مؤكد هنا هو فقط أنه بعد أن أمرنا بتجنب هذه الأفعال المحظورة يمكننا الآن أن نرى بعد الحقيقة أن هذه المحظورات مفيدة ومرغوبة وقد

(1) Yoma, 67 b The Key phrase for our purposes is dinhu shey ikathe which I have translated (following the soncino edition), they should by sight have been written I believe the translator was correct in using the ambiguous phrase by right without trying to specify whether this is a requirement of reason, a matter of socify utility , or right in some other sense what seems to me clear is that neither the context of this passage, nor the wider context of rabbinic thought, will sustain an interpretation which makes natural reason a sufficient and authoritative source of the rules of morality .

تعلمنا أن القطعة تستمر فى مقارنة هذه النظم التى تعلم الناس المتحفظون تقدير قيمتها الوصايا الطقسية الأخرى التى لا تبدو أنها تحقق أى غرض نافع.

ولكن النتيجة هى أن كلا من نماذج الوصايا تلزم وتجبر اليهود لأنها تأتى من عند الله وأنه فى النهاية لا يمكن أن نستخرج فروقاً أو مميزات مثمرة فيها نفس الشئ يمكن أن يقال فيما يختص بالقطعة التى قيل فيها لنا إذا لم تكن التوراه قد أعطت لنا لكان فى إمكاننا أن نتعلم التواضع من القطة وألا نسرق من النملة ونتعلم الفقه والطهارة من اليمامة ونتعلم السلوك العاقل نحو زوجاتنا من الديك⁽¹⁾ هؤلاء الذين يفسرون هذه الجملة على أنها تؤكد مذهب القانون الطبيعى بيدون لى على أنهم ينقصهم نقطة قاطعة أو باتة والحاخام يوشنان الذى يؤمن على قول هذه الجملة لا يقول أنه كان فى إمكاننا أن نعرف السلوك السليم أخلاقياً عن طريق عقلنا دون مساعدة بل على الأصح يبدو أنه يقول لنا أن وصايا الله ربما كان فى إمكاننا أن تعلمنا أنواعاً معينة من السلوك المفيد اجتماعياً بتقليد الحيوانات المختلفة ، وهذا رأى عبر عنه فى وقت مبكر أى من قبل فى قطعة مشهورة من نصائح الكتاب المقدس "اذهب إلى النملة أيها الكسلان تأمل طرقها وكن حكيماً"⁽²⁾ ولكن لا آيات الكتاب المقدس ولا جمل التلمود تفترض أن الإنسان كان فى إمكانه بمفرده أن يعرف ما هو خير وعلى الأصح بعد أن تعلم الإنسان بواسطة وصايا الله أن يعرف الخير والشر فإنه فى استطاعته الآن النظر

(1) Erubin, 100 b .

(2) Proverbs, 6 : 6-8 .,cf., Proverbs, 30: 25-31, where a number of animals are resented as models for human behaviour .

بإعجاب إلى حيوانات معينة التي تعيش بغريزتها طبقاً إلى أو متمشية مع بعض النماذج الربانية وباختياره في أن يقلد هذه الحيوانات ، فإن الإنسان الطبيعي سوف يجعل حياته أكثر رقة نوعاً ما وأكثر احتمالاً مما لو كانت غير ذلك وأنه كان في استطاعته أن يصل بمثل هذا التقليد إلى أفكار الإلتزام أو الوصايا أي إلى نظرية قانون الأخلاق الطبيعي .

وأن أهم مصدر عبراني جديد أو تلمودي الذي ربما يعتبر محتويًا على مذهب القانون الطبيعي هو مبدأ السبعة وصايا العتيقة .

ومع ذلك ننظر باختيار بعين الاعتبار إلى اثنين من كبار فلاسفة العصور الوسطى اليهود الذين يفتقدان أحياناً أنهما يشغلان مذهب في القانون الطبيعي هما سعديا جاعون Saadia Gaon (٨٩٢-٩٤٢) ، جوزيف البو (١٣٨٠-١٤٤٤) وهما على التوالي من بين أول وآخر يهود العصور الوسطى .

ليس من المدهش أن يكون لمذهب القانون الطبيعي المنتشر انتشاراً واسعاً هكذا بعض الأصدا في الفكر اليهودي في العصور الوسطى حينما تضع في اعتبارات العلامات المتداخلة الواسعة والمتبادلة بين مؤلفات فلاسفة العصور الوسطى المسلمين والمسيحيين واليهود وفي الواقع ما هو ملحوظ في المقاومة الكاملة تقريباً لنظرية القانون الطبيعي في الفكر اليهودي وهي مقاومة يؤكد لها العدد القليل من الأمثلة التي فيها المفكرون اليهود اقتربوا من هذه النظرية وأن جوزيف البو Joseph Albo هو فعلاً الوحيد من بين الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى في خلال الخمسمائة عام أكثر الذين تفصله عن سعديا جاعون Sssdia Gaon الذي يستخدم اصطلاح القانون الطبيعي وأن سعديا كبعض الناس الآخرين يعرف وصايا التوراة

العقلية على أنها أحد أبواب وصايا الله ولكنه لا يستخدم المصطلح القانون الطبيعي .

وبالنسبة لسعديا فإن قولنا أن بعض وصايا الله عقلية لا يساوي قولنا أن العقل يصرفها أو أن العقل وحده يمكنه أن يحدد ما هو السلوك السليم بالنسبة للإنسان ، الله وحده هو مصدر القانون وبالإضافة إلى خلق الإنسان فالله أيضاً أنعم عليهم بالوسائل التي بواسطتها يمكنهم بلوغ السعادة الكاملة والنعيم الكامل - الوصايا والمحظورات التي يصفها الله لهم^(١) .

ويبدو أن ما يعنيه سعديا عندئذ بالوصايا العقلية هو أساساً نفس ما رأيناه في قطع التلمود التي اقتبست من قبل ذلك وهي الوصايا التي تمكننا من إيجاد أسباباً وجيهة لموقعها الإنساني البحت ولها قادة اجتماعية واضحة أو يمكنها عن طريق التفكير أن تظهر على أنها تحقق الأغراض التي يوافق عليها عموماً الناس العقلاء^(٢) وهي تقارن بهذه الفروض أو الوصايا التي هي أساساً تتعلق بالطقوس في صفتها وليست بأى حال من الأحوال المحول لها بواسطة العقل وقد يستمر الإنسان في مشاهدة الفروض العقلية حتى إذا لم يعد يؤمن بأن الله منشؤها وإذا ما علم بها فسوف يرى أنها مفيدة وأنها تساعد الإنسان على تحقيق غاياته وأن المفروض أو الوصايا المتعلقة بالطقوس الدينية يمكنها فقط أن تتحكم في ولائنا وإخلاصنا طالما نعترف أن السبب الرئيسي لتحقيق هذه الفروض أو الوصايا الرئيسية وما هو مستمد

(1) Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions* sainuel Rosenblatt, tr. , (New Hanen, 1948) p. 137 .

(2) Cf. , *ibied* . , 139-142 .

منها هي حقيقة أنها تمثل أمر الله^(١).

ولكن سعديا Saadia يلتجئ على قدر امكانه إلى العقل البشري يستمر في قوله فيما يتعلق بهذه الوصايا التي تتعلق بالطقوس فيقول إلا أنني أجد أن معظمها كأساس لها اغراض مفيدة جزئياً وهذا يبدو لي أنه يكون أقوى دليل ممكن على أنه يعرف الفعل المفيد ولكن هذه الفائدة أو النفعية لاتخدم كبديل مستقل وعام لوصايا الرب التي ظهرت في الرؤيا وبعد أن نتلقاها عن طريق الرؤيا يمكننا الآن أن نعجب بحكمة الله في أن أمرنا بأن نعيش بهذه الطريقة المفيدة .

وبمجيئ جوزيف البو إلى نهاية العصر الوسيط وهو ذلك الفيلسوف اليهودي الوحيد الذي يقدم لنا الاصطلاح أو المصطلح القانون الطبيعي وأن نظامه للتبويب أو التقسيم يشمل ثلاثة أنواع من القوانين هي (١) الطبيعي (٢) الإيجابي أو المعهود (٣) الرباني .

ويستأنف شرحه قائلاً أن القانون الطبيعي هو نفسه بين جميع الناس وجميع الأزمان وفي كل الأماكن^(٢) إلا أن ألبو Alpo الذي جاء متأخراً في القرن

(1) Ibid. , p. 143 .

(2) Joseph Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, Isaac Husik (tr.&ed.), (Philadelphia, 1946), Vol. I, Ch7, p. 78. While Husik, on his title page, translates the title as "Book of principles, it would be more accurate to render it as" Book of Roots. Husik does so himself in his introduction Vol. 1, p. xvii. On this question, and for a general discussion of Albo's natural law theory, see Ralph Lerner, "Natural Law in Albo's Book of Roots", in *Ancients and Moderns Joseph Cropsey (ed.)*, (New York, 1964), pp.

الخامس عشر والذي بلا شك ألف الفكر المسيحي لكتاب المسيحية^(١) لا يأخذ " القانون الطبيعي " مأخذاً جدياً وهو يعنيها أو يخصصها إلى أحقر مكان في سلم نماذج القانون ويوضح تمسكه بالرأي اليهودي التقليدي الذي يقول أننا نعتمد نهائياً على قانون الله أي القانون السماوي وأن مدى القانون الطبيعي محدد

جداً لدرجة أنه ليس بمقيد أو نافع والغرض منه هو كبت الخطأ وتشجيع الصواب ، ولكن عقل الإنسان ليس قادراً بنفسه على النطق بما هو صواب^(٢) وما هو خطأ ، هذا هو السبب الذي من أجله لا القانون الطبيعي ولا القانون الإيجابي المعهود أي المعتاد مرضى أي يبعث على الرضى^(٣) وكل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان الطبيعي كمرشد إلى الخير والشر هي ردود فعله من السرور والألم ، وهذه معتمدة جداً على الطبائع الفردية لدرجة أنها لا يمكن الاعتماد عليها تماماً كمرشدة أخلاقية^(٤) .

وهكذا يتركنا مع تعليمات الرب المرشدة عن طريق رسله كأساس للتمييز بين الخير والشر والصواب والخطأ ولا يمكن للعقل أن يعلمنا كيف نعرف ما هو خير كما لا يمكن للشعور أو الاحساس أن يرشدنا ويوجهنا وعلى الرغم من معرفته الضحلة بالقانون الطبيعي لا يزال البو يهودياً مخلصاً لا يستطيع أن يجد مكاناً للقانون بدون رؤيا الله .

(1) That Albo Knew Christianity is evident only from his participation in a famous disputation at Tortosa in 1413. In "Sefer Ha-Ikkarim" he devotes a long chapter to a refutation of Christian Charges against Judaism, see Book III, Ch. 25 pp.217 - 245 .

(2) *ihkarim*, I, p, 79

(3) Ibid, 82, I, 8, p 87 .

(4) Ibid. , III p. pp. 55-57, 7, pp. 58-60, 64 .

ولكى نفهم تماماً هذا التصور اليهودى أو مفهوم اليهودى للقانون ولشرح المبادئ التى يقوم عليها يجب أن نتجه لفحص آراء ابن ميمون وهذا المفكر الكبير الذى يوصف عادة بأنه عقلانى كامل هو متطرف جداً فى رفضه لجميع الادعاءات التى تتعلق بالقانون الطبيعى القائم على العقل الصحيح أو السليم والجدل الصحيح .

ومهما اتسع مدى سيطرة العقل فإنه أى العقل لم يمتد فى تعاليم ابن ميمون كى يصل إلى مملكة الأخلاق وأن أوضح وأكثر الأمثال التى تسترعى الأنظار لاقترب ابن ميمون من مذهب القانون الطبيعى يمكن أن تجده فى تخطيطه بالنسبة إلى الوصايا السبع القديمة وأن التشريع التلمودى قد أكد وجود سبع وصايا التى تلزم البشرية كلها ، ويشار إلى البشرية على أنهم أطفال نوح لأنه بعد الفيضان كل البشرية تنحدر من سلالة نوح وهذه الوصايا الإيجابية لإمكان ساحات للعدالة وهذه الست وصايا يعتبر أنها أعطيت لأم والوصية السابعة أعطيت إلى نوح ألا وهى "حظر ضد أكل ظلف ممزق من حيوان حى" (1) "ولا يمكن فهم أن أولئك الذى يبحثون عن قانون طبيعى فى المصادر اليهودية القديمة سوف تقع أيديهم على هذه السبعة وصايا القديمة كما هو تماماً هذا القانون ، وهى عامة فى مداها ولاسمح بأية استثناءات وهى صفات عادة متصلة بالقانون الطبيعى إلا أنه لايقال شئ فى الأدب العبرى الجديد عن منشأها فى الفعل أو أنها تعرف مباشرة عن طريق الفعل ، وهى على الأصح تعامل على أنها وصايا الرب "متساوية" مع جميع وصايا الرب الأخرى .

(1) Sanhedrin , 56 a .

وربما قد توقعنا فيلسوفاً مثل ابن ميمون لكى يرى فى هذه الأوامر أو الوصايا فرصة لوضع أسس الأخلاق فى الطبيعة والحقيقة أنه يفعل العكس تماماً وفى دليله أو قانون أو دستور يتبع ابن ميمون القاعدة العبرانية الجديدة التى تعرف الخطاه والوثنيين الذين يلاحظون السبعة وصايا على أنها تنتمى إلى أبرار أمم العالم Haside الذين يضمنون جزءاً فى العالم الآتى أى الآخرة umot halam الخلاص Salvation ، وإلى الآن هو ينقل ثانية فقط ما قيل من قبل بواسطة من استبقوا من التلموديين إلا أنه يضيف شرطاً آخر صمم لإزالة أى احتمال لفهم الوصايا العبرية الجديدة كقانون طبيعى ودعنا ندرس اللغة الحرفية أو الدقيقة للنص :

أى رجل كافر يقبل الوصايا السبع ويكون دقيقاً فى ملاحظتها هو أحد أبرار أمم العالم وله نصيب فى الآخرة العالم الآخر وهذه هى الحالة فقط إذا قبلها ولاحظها لأن الله أمرهم فى التوراه وعلمنا من خلالعلمنا موسى أن أطفال نوح أمروا بمراقبتهم حتى إن أعطى التوراه ولكن إذا لاحظها بسبب نتائجه القائمة على العقل فعندئذ فهو ليس غريباً مقيماً وليس أحد أبرار أمم العالم كما أنه ليس أحد هؤلاء الحكماء (1) توجد نقطتان هنا لهما أهمية تسترعى الانتباه أولهما هى حقيقة أن ابن ميمون يجعل بوضوح السريان النهائى لمفعول مشاهدة أو ملاحظة الوصايا القديمة معتمداً على الاعتقاد فى مصدرها الإلهى كوصايا معروفة فقط عن طريق رؤيا الله لموسى فى التوراه بحيث أنه حتى الأجيال التى قبل سيناء يعتبرانهم أمروا مباشرة بواسطة الرب لمشاهدة تعاليمهم وأوامرهم ووصاياهم وما هو ذا أهمية خاصة هو أن

(1) Mishneh Torah, Melakim , II.

ابن ميمون يخرج من اعتباره أو يستثنى من صحة أى ادعاء بأن هذه القوانين معروفة بالعقل أو أنها تلزمنا بسبب اعتبارات عقلية بحتة ، والواحد ربما كان يعتقد أنه سوف يكون من الجدير بالإنسان أن يحقق معلومات أساسية عن قواعد الأخلاق عن طريق التفكير العقلى ، ولكن ينكر ابن ميمون على فعل هذا الرجل كل الإدعاءات لاستحقاقات خاصة وفى العملية ينكر أنه يوجد أو يمكن أن يوجد أى قانون أخلاقى طبيعى من النوع الذى كان شيشرون يدافع عنه ، وأن القوة الكاملة لهذا الإنكار واضحة فى النقطة الثانية التى تستلزم منا انتباهاً خاصاً ألا وهو العبارة الأخيرة فى القطعة المقتبسة و" لا هو أحد رجالهم الحكماء " .

وهنا يستثنى ابن ميمون رجلاً يدعى المعرفة الأخلاقية ليس فقط من دائرة الأتقياء والأبرار ، ولكن أيضاً من دائرة الحكماء وكتب الكثيرون عن هذه العبارة الأخيرة فى محاولات عديدة لكى تبين أن هناك قراءة خاصة وأن القراءة الصحيحة ينبغى أن تكون ولكنه أحد رجالهم الحكماء .

وبالنظر إلى التشابه بين شكل الحروف العبرية فى كلمتى But , nor وela - ela من السهل أن تفترض أننا ضحايا خطأ كتابى أو خطأ مطبعى وليس من الممكن أن ننظر إلى دليل النص اللاحق أو المناسب داخل حدود مناقشتنا الحالية إلا أنه من الأمور القيمة أن نلاحظ القراءة التى اقتبسناها توجد تقريباً فى جميع الطبغات بما فيها أول طبعة كاملة مطبوعة فى روما سنة ١٤٨٠^(١) .

(1) for a recent discussion of the textual problem see. Steven S. Schworzschild "De Noa chtes Have to Believe in Revelation?" , Jewish Quarterly Review, 57,4 (April, 1962), pp. 301-303. The entire article, which is continued in the following number of J Q R is a valuable discussion of our topic .

وأن الفهم الصحيح لأبن ميمون سوف يبين لنا لماذا لم يستطع أن يؤكد نظرية القانون الطبيعى حينما أنكر الخلاص بالنسبة لهؤلاء الذين آمنوا بأن فى امكانهم أن تكون لديهم معلومات أو معرفة أخلاقية على أسس عقلية بحتة وكيف اعتبر هؤلاء اللاحقين لا هم أتقياء ولا حكماء .

أى فلاسفة يتصفون بالجودة ، من هذا العمل الأول الذى يختص بأيام شبابه إلى الكتاب العظيم الذى كتبه فى سنوات عمره المتقدمة ألا وهو The Guide of the perplexed حيث أنكر ابن ميمون أن القواعد الأخلاقية تقوم على مبادئ العقل وأنها قادرة على الإثبات بل وأكثر دقة من رأيه أنها كما فى كتابه Treatise on Logic لا تقع أبداً تحت فئات أو أبواب الحق والكذب بحيث أنها مجرد خطأ منطقى إذا تكلمنا عن القواعد والتنظم الأخلاقية على أنها صحيحة أو غير صحيحة ، وبدلاً من ذلك يعتقد أن السلوك الأخلاقى له علاقة بالجميل والقبیح ، وهذه إما مسائل ذات ذوق ذاتى أو شخص آخر كما هو الحال عادة ، ومسائل التقليد الاجتماعى الراسخ وبالاختصار يؤمن ابن ميمون بأن الادعاءات الأخلاقية ليست أبداً عرضة للمناقشة العقلية أو مفتوحة لها أو عرضة للإثبات أو الدليل فهى قضايا معروفة ولا تحتاج إلى أى دليل لإثبات صحتها وعلى عكس القضايا المنطقية الأخرى التى تماثلها التى لا يمكن اثباتها ولكنها صحيحة بالتأكيد مثل تقارير عن الإدراكات الحسية السريعة والمبادئ الأولى للرياضيات والقواعد الأخلاقية تكون صحيحة ومقبولة بمعنى أنها تنظم المجتمع عموماً ، وليست عرضة لأى شك وهى تقاليد حينما يُعرف أن كشف الأجزاء المستورة له أثر قبيح ، وأن تعويض ومكافأة عامل الخير بسخاء هو أمر جميل^(١) .

(1) Israel Efros (tr. and ed.) , Maimanides Trectise on Logic (New York, 1938), p. 47.

وأن المجتمع إذا حكم حكماً جيداً يشكل أذواقنا ، ونماذج استجاباتنا بمثل هذه الطريقة ، لدرجة أننا لا يكون لدينا أى شك بخصوص مثل هذه الأمور إلا أن هذا ليس من أى ناحية مسألة من مسائل اليقين العقلى أو الدليل الإثباتى أو الإيضاحى .

أن هذا هو تفسير صحيح لموقف ابن ميمون ، كما هو مشمول فى القطعة المقتبسة مسنوداً بتعليق لموسى مندلسون Moses Mendelssohn على العبارة تقاليد متبعة conventions ، فيقول ميندلسون هذه مسائل عاجزة على أن تكون إما صحيحة أو غير صحيحة ولكنها فقط قبيحة أو جميلة (1) ويستأنف ميندلسون مناقشته فى أن ابن ميمون لا يتحدث عن الجميل والقبيح بصفة عامة ولكن فقط عن طرق السلوك الإنسانى وأشكاله التى نعتبرها ذا مغزى أخلاقى والتى هى موضوع بواسطة التقاليد الاجتماعية المرعية بحيث يثير استجابات ثابتة من جانبنا ، وتوجد أربعة ردود فعل لمثل هذا السلوك التى فيها نشعر أن ما نراه ونتأمله هو جميل أو قبيح معتمدين على ما إذا كان هذا السلوك مستحسن اجتماعياً أم مدان أى مذموم وأن سلامة هذه الطريقة لفهم ابن ميمون تصبح واضحة حينما تنتقل من The Treatise on Logic أى رسالته فى المنطق وهى أول كتاب له وهو شاب إلى معالجته لنفس الموضوع فى مؤلفاته الأخيرة فى ثمان فصول أو أبواب وهى مقالة أو رسالة تعالج المسائل الأخلاقية يتخذ ابن ميمون مرة ثانية نفس الموقف ، فالشر الأخلاقى عنده هو فى النهاية مسألة تقاليد اجتماعية

(1) Moses Maimonides, Be'ur Millot Hahiggayon, with a commentary by Moses Mendelssohn, (Berlin, 1925), p. 38 b.

مرعية إذا نظرنا إليه من وجهة نظر فلسفية ومسألة خروج على وصايا الله إذا نظرنا إليه من وجهة النظر الدينية وفى كتابه عن المنطق لم يكن هناك مكان مناسب لأى إشارة إلى وصايا الله كمصدر لقواعد الأخلاق ، وحيث أن ذلك كان عملاً من أعمال الفلسفة أو على الأقل دراسة تمهيدية للفلسفة فإنه سوف يكون من غير المناسب أن ندخل فيه عنصراً دينياً بحثاً وفقط فى نهاية الرسالة أو المقالة عن المنطق يعطى لنا ابن ميمون ملحوظة عابرة عن حالة الأمور الموجودة التى لم نعد نعتمد فيها على علم القوانين العقلية أو علم التشريع أى قانون الفلاسفة التقليدى لأننا نمتلك أو لدينا وصايا الله وفى هذه الأوقات لاحتاج إلى كل هذه القوانين والتشريعات لأن القوانين الإلهية تتحكم فى السلوك البشرى (1) إلا أنه فى الفصول التى هى عمل دينى لكونها جزء من تعليقه على The Mishnah وهو كتاب التعاليم التقليدية عند اليهود يعالج ابن ميمون بطريقة مباشرة وصريحة الأخلاق كوصايا الله ولكن هذا لا يحولها إلى قوانين عقلية فى متناول الإنسان عن طريق عقله الطبيعى ويقول gsephi gorfinkle الآتى : الشرور التى يطلق عليها الفلاسفة هذا الاسم هى الأشياء التى يتفق الناس عموماً على أنها شرور مثل سفك الدماء والسرقة والنصب وإيذاء شخص لم يسبب أذى لأحد ونكران الجميل أو الجحود واحتقار الوالدين التى يقول عنها الحاخامات أو العبرانيون الجدد إذا لم تكن كتبت من قبل فى القانون فإنه سوف يكون من اللائق أن نضيفها إليه و أن بعض حکمائنا الأواخر الذين يتحدثون عن مبادئ المتكلمون Mutakallimun أطلقوا عليها القوانين العقلية (2) .

(1) Treatise on Logic, p. 64.

(2) goseph I. Gorfinkle (tr.&ed.), The Eight Chapters of Maimonides on Ethics, (New York, 1912), pp. 76-77.

وهنا نتحدث بإيجاز عن عناصر نظرية ابن ميمون في الأخلاق ومن وجهة نظر الفلاسفة ، فالأخلاق هي تقاليد اجتماعية مرعية وهي الأشياء التي يتفق جميع الناس عموماً على أنها خير بينما من وجهة نظر العبرانيين الجدد هي وصايا الله وأن شيئاً واحداً واضح تماماً ألا وهو أن أى شخص يؤمن بأن المبادئ الأخلاقية يمكن أن تكون عقلية يعانى من مرض فكري خطير وأن شدة شعور ابن ميمون بهذه المسألة يمكن أن نراه من طبيعة هجومه وأنه من المتفق عليه عموماً أنه يوجه نقده بصفة خاصة ضد سعديا جاؤون Saadia Gaon ، وفي أماكن أخرى يتحدث ابن ميمون عن سعديا بإعجاب كبير بل ويذهب إلى أبعد من ذلك بكثير بحيث يقول أن لولاه لفقد التوراة تماماً وضاع⁽¹⁾ هذا قد يشرح لنا الإشارة المتخفية أكثر من الهجوم المباشر إلا أنه مع كل جدارة استحقاق سعديا فإنه حقيقة استطاع أن يتحدث عن الوصايا العقلية ويفتح الباب حتى قليلاً لنظرية " القانون الطبيعي " فهو دليل واضح ولا نزاع فيه على كونه قد تأثر بمبادئ غير سليمة .

وهذه النظرية عن طبيعة الأحكام الأخلاقية قد عبر فيها تعبيراً كاملاً مبكراً في أعظم كتاب ناضج لابن ميمون وأكثر مؤلفاته النظرية أو التأملية ألا وهو كتاب The Guide ففي الباب الثانى للجزء الأول منه يرد على Ferflexed سؤال وجه له بواسطة " رجل غير عالم " فيما يتعلق بعقاب آدم وحواء بعد خطيئتهم وفي سياق إجابته يشرح ابن ميمون أن الكمال الحقيقى للإنسان هو فى ادراكه وأنه بسبب أن الإنسان وهبه الله الإدراك نتحدث عن الإنسان على أنه مخلوق فى صورة الله وأنه فقط بقدر ماله من ذكاء أن

(1) Kobetz, (Leipzig, 1859), II, p. 5a . Cf., David Kaufmann, Heschichte der Attributenlehre, (Gotha, 1877), p. 503 .

يؤمر الإنسان لأن الأوامر لا تعطى للحيوانات التى ليس لها إدراك أبداً وعن طريق الإدراك يميز الواحد منا بين الحق وغير الحق وهذا وجد فى آدم فى كماله وتكامله .

ومن ناحية أخرى ، فإن جميل وقبيح تنتمى إلى الأشياء المقبولة عموماً على أنها معروفة أى التقاليد الاجتماعية المرعية والمألوفة أو المعهودة ولانتمى إلى تلك الأشياء المعروفة أو الملموسة عن طريق الإدراك⁽¹⁾ ، وكمثل لنوع السلوك التقليدى المعهود الذى هو سئ فقط بسبب القوانين الاجتماعية والأذواق التى تطورت عموماً بالنسبة لآدم الذى وهبه الله أصلاً إدراكاً كاملاً وكان حراً من كل قيد أو اعتماد على التقليد الاجتماعى المعهود أو الذوق لم يكن العرى شيئاً ولم يدرك أنه كان سيئاً وهذا واضح من نص الكتاب المقدس حيث يقال لنا أنه على الرغم من أن آدم وحواء عريانين إلا أنهما لم يكونا خجولين أو يشعران بالعار وبعد خطيئتهم حينما سلبوا من كمالهم الإدراكى وأنزلوا إلى الاعتماد على التقاليد الاجتماعية المرعية أو المشاعر شعروا بالحرى من عريهم وغطوا أنفسهم .

(1) Moses Maimonides, The Guide of the perplexed, (Shlomo Pines, tr.), (Chicago, 1963), I, 2, p. 24. Elsewhere I have written enthusiastically in praise of the excellance of pines translation Nevertheless , I have chosen in this passage to change it slightly in order to give clear emphasis to the point which is being made . Pines wisely avoided using the terms "good" and "evil" preferring "fine" and "bad" In my opinion, beautiful and ugly convey the sense of the passage with less ambiguity . This translation is supported by the question by le laid et le beau Cf. S. Munk, le Guide des Egarés par Maumonide. (Reprint, paris, 1960), Vol. I, p. 39.

فى هذه الحالة النموذجية للإنسان فى حالته الطبيعية لا يوجد قانون أخلاقى طبيعى إطلاقاً حسب كلام ابن ميمون ، وعلاوة على ذلك على قدر ما يوجد أى قانون ينظم السلوك الاجتماعى حتى فى تلك الحالة الأولى أو البدائية ، أنها صراحة أمر إلهى أو ربانى وأنه أمر جدير بالملاحظة وأنه فى نص الكتاب المقدس لا يعطى آدم مبرراً للأمر الموجه له بألا يأكل من الشجرة المحرمة وقيل له فقط أنه فى اليوم الذى تأكل فيه منها سوف تموت ، إن قوة الأمر تستقر فى حكمة الله وسلطانه الأمر وأنها ليست أبداً معتمدة على أن تفهم كشئ اجبارى بواسطة العقل البشرى ، ولابد أن تكون هذه هى الحالة بالنسبة لابن ميمون لأن الأخلاق لا هى صحيحة ولا هى غير صحيحة بينما الإدراك له مادته المناسبة والخاصة فقط تلك المادة القادرة على أن تكون إما صحيحة أو غير صحيحة وعلى هذا يتضح لماذا أنكر ابن ميمون أن هؤلاء الذين يدعون المعرفة العقلية للأخلاق هم رجال حكماء والرجل الحكيم هو الذى يعرف من بين أشياء أخرى يستغل ملكاته استغلالاً مناسباً ويفهم ماذا يتوقع من كل مادة ، وأن أحد معالم العقل المدرب جيداً حسب كلام أرسطو هو أنه يعرف كيف يميز بين نماذج مختلفة من المواد إلا أنه لا يتوقع أبداً دقة أكثر مما يستطيع الموضوع أن يليق به⁽¹⁾ وعرف ابن ميمون أرسطو جيداً وكان له تقدير واحترام كبير للفيلسوف وحيث أنه أحد أتباع تعليم أرسطو وأنه سوف يرفض بطريقة مناسبة جداً الاعتراف برجل حكيم كذلك الرجل الذى يمكنه أن يرتبك جداً لدرجة أنه سوف يعالج المسائل بالتقليد المرعى كما لو كانت قادرة على التوضيح أو الإثبات العقلى ويوجد بالإضافة

(1) Aristotle. *Nicomachean Ethics*, 1.iii, 1094 b 12 - 28 .

إلى ذلك خطر على المجتمع فى مثل هذا الخطأ لأنه يرفض السلطان لسبب كاذب أو منتحل وهو الخطأ الذى لا يمكن إيقافه مدة طويلة وإذا وضح أن الفروق الأخلاقية ليست عقلية وأنها لم تعد مقبولة من جانب سلطان الملك أو الله لم يعد هناك أى أساس إطلاقاً للكتب أو القيد فى السلوك الإنسانى .

هذا يقودنا إلى التفكير والنظر فى شرح ابن ميمون للقانون ومصادرة وأغراضه ويجب أن نفهم القانون كله على أنه يهدف إلى توجيه الإنسان نحو إنجاز كماله الأسمى وهذا الكمال سيحضر فى التطوير العالى والسامى لإدراكه الذى يؤدى إلى معرفة عقلية بالكيان كله على ما هو عليه⁽¹⁾ إلا أنه لا يمكن لإنسان ما أن تحقق هذه الحالة من الكمال الفكرى تماماً بمفرده فالإنسان حيوان سياسى الذى موطنه الطبيعى هو فى المجتمع ولا يمكن للإنسان أن يعمر بمفرده ولكنه يحتاج إلى مساعدة الناس الآخرين وعلاوة على ذلك إذا عاش الإنسان فى مجتمع فلا يمكنه أن ينجز تحقيق امكانياته الفكرية ما لم تتوافر احتياجاته الجسدية وعلى ذلك نحتاج إلى قانون يخدم غرضين أولهما يجب أن ينظم حياة الفرد وحياة الجماعة بطريقة تجعلهم مستقلين أو مستعدين لتصحيح الآراء وبعد ذلك يجب أن توصل هذه الآراء الصحيحة عن الأمور الأخيرة بحيث أن الرجال العاديين قد يكونوا قد كسبوا قدراً كبيراً من المعرفة الحقيقية للأشياء الأخيرة ، وفى مجتمع تحت حكم مثل هذا النظام القانونى نجد أن الفرد الموهوب فعلاً سوف يظهر بفهم كامل وعميق للحقائق السامية فيما يتعلق بالوجود كله كما هو عليه .

(1) *Guide* (ed. Pines) , III. 28 , p. 512.

وهذان الهدفان للقانون لن يتحققا بصفة عامة بواسطة القانون الإيجابي للمجتمعات الدينية أنه من المميزات الخاصة للقانون الحقيقي الذي هو فريد أو لا مثيل له ألا وهو قانون سيدنا موسى أنه يوجه نحو تحقيق كل من الأهداف البشرية الجوهرية فلقد تأتي له أن يجلب لنا كلا الكمالين وأقصد خيراً حول الناس في علاقاتهم مع بعضهم البعض عن طريق محو أو إزالة أعمال الشر المتعادلة وعن طريق اكتساب شخصية نبيلة وممتازة أن سلامة المعتقدات واعطاء الآراء الصحيحة التي عن طريقها يتحقق الكمال المطلق وأن خطاب التوراه يتحدث عن كلا الكمالين ويخطرنا أن نهاية هذا القانون في كماله هو تحقيق وإنجاز هذين الكمالين⁽¹⁾ وهكذا كل وصايا الكتاب المقدس والتقليد العبراني الحديث يفهمان على أنهما يهدفان إلى هذين الموقفين وهذا يعنى أن كل وصية لها مبرر ولكنها لا تعنى أننا قادرون بالضرورة على معرفة واكتشاف أسباب الوصايا ويشارك ابن ميمون في هذا الرأي أنه سوف يكون من الكفر أن نقترح أن الله الذى هو كامل سوف يصدر أوامر تحكمية أو استبدادية أو هوائية ، وهكذا يبذل جهداً مركزاً لاكتشاف أسباب الوصايا التى سوف تدخل فى الإطار العام الذى يقدمه إلا أن هذا هو مجرد مجهود وراء حقيقة أننا قد أمرنا ولا نعتمد قوة الوصايا على أننا قد فهمناها .

وهذا واضح حينما ننظر فى كيفية معالجة ابن ميمون للوصايا عموماً وأن تلك الوصايا التى تهدف إلى توصيل الآراء الصحيحة يمكن أن يعرفها أى إنسان عن طريق الإستخدام الحاذق للعقل دون مساعدة ، وأن تلك الوصايا

(1) Ibid. , III, 27, p. 511 .

التي تهدف إلى المهمة التعليمية التى تأمر الحياة الشخصية والاجتماعية لكى تصنع الكمال الفكرى الممكن لا يمكن أن تعرف عن طريق العقل وهنا نحن نعتمد على خير وحكمة الله الذى علمنا بحمده كيف نعيش فى مجتمعات سياسية التى نظمت على الوجه الأكمل بحيث يمكنها أن تحدث كمال الإنسان وباعطائنا فهم طبيعة الوصايا بوجه عام نستطيع بعد ذلك أن ننظر للخلف إلى الوصايا الفردية أى وصايا الفرد ونسعى إلى تفسيرات عن فائدتها .

وهذه النقطة واضحة جداً فى مناقشة ابن ميمون للوصايا العشر واتباعه للمذهب والتقليد العبراني الجديد يقول أنه فى سيناء سمع الناس مباشرة فقط أول وصيتين أى " أنا الرب إلهك " " لا يكن لك إلهة أخرى قدامى " وأن الوصاية الثمانيّة الباقية مثل بقية التوراه أحضرت لهم عن طريق موسى وكما يفسر ابن ميمون هذا فهو يعنى أن أول وصيتين تعالجان وجود الله ووحدة الله هما تأكيدات يمكن أن نعرفها عن طريق العقل البشرى وبالنظر إلى هذه الحقائق التى يمكن إيضاحها أو اثباتها فنحن لنعتمد على النبوءة فى معرفتنا عن الآخرين وأن مركز النبى ومركز أى شخص آخر يعرفها متساويان ولا يوجد تفوق لواحد على الآخر وهكذا فإن هذين المبدأين غير معروفين من خلال النبوءة وحدها .

وهذان المبدأان المعروفان عن طريق الإدراك واللذان هم عرضة للإثبات والإيضاح العقلى جوهرياً أو أساساً عن الوصايا الثمانيّة الباقية ، وأن الأخيرة أى الثمانيّة اللاحقة التى هى مبادئ أساسية للأخلاق العامة غير قابلة للإثبات وهى ليست على الإطلاق مشتقة من أو مستمدة من العقل وعلى الرغم من أننا نتكلم هنا عن مثل هذه القواعد الأساسية مثل المحظورات ضد القتل أو الزنا أو السرقة والواجب نحو تكريم الآباء إلا أن ابن ميمون لا

يعتبرها ملزمة لنا لأننا نرى عن طريق العقل أنها مبادئ حقيقية صحيحة وفيما يتعلق بالوصايا الأخرى أى الثمانية الأخيرة فإنها تنتمى إلى باب الإدراك ومن الصعب أن نتخيل رفضاً لنظرية القانون الطبيعى أكثر جزماً من ذلك الرِّفْض الذى تحتويه هذه القطعة وأن أكثر الوصايا أو النواميس شيوعاً التى يفترض أنها جوهرية لحياة أى مجتمع منظم لا يعتقد أنها مشتقة أو مستمدة من العقل أو تكون بأى حال من الأحوال فى متناول الإدراك الذى هو بلا مساعدة ومن الناحية الفنية هى مجرد تقاليد اجتماعية مرعية التى اكتسبت قبولاً سريع الانتشار والتى تفرضها التقاليد .

وإذا قدر لنا أن نترك الأمر هناك فإن النسيج الكامل للمجتمع المتحضر سوف يكون مهدداً وليس لدى المجتمعات الدنيوية أى مصدر لمثل هذه الطقوس أو الوصايا سوى إرادة الحاكم وتقاليد الشعب أو الإيمان بأن هذه النواميس أو السنن تحقق غرضاً مفيداً إذا كان هذا الأساس الوحيد للأخلاق إذن كان كما يتضح لنا لا يمكنه أن يلزم رجلاً عقلياً.

وحيثما يشعر بالميل إلى استبدال حكم بحكم رأى تقليدى أو عرف فليس هناك أى مبرر جيد من أجله لا يفعل ذلك وإذا كان فى نظره ليس من غير الحكمة أو الفطنة أن يتعدى على التقاليد المرمية أو العرف فإنه بوضوح كشخص عاقل ينبغى أن يشعر بأنه حر فى القيام بهذا العمل وأن القوانين قبل هذه المجتمعات هى قوانين *nomoi* وكان هناك تاريخ طويل فى الفكر الإغريقى عن التضاد أو التعارض بين قانون *nomos* طبيعة *physis* أى الشئ الذى هو مجرد تقليدى والشئ الطبيعى وابن ميمون مخلص للتقليد اليهودى القديم فى تمسكه بأن القانون التقليدى البحت هو فى التحليل الآخر ليس كقانون على الإطلاق وإذا كانت السنن أو الوصايا أو الشرائع لا تلزمنا ولا تجبرنا عن

طريق عقلنا إذن من الممكن أن تصبح قواعد ملزمة ثابتة كوصايا الله ولقد خص الله اليهود بالأنبياء وخاصة بالنبي موسى المعظم الذى من خلاله نقلت وصايا الله إلى الناس ، وأنه عن طريق قانون الله أصبح لدينا مبادئ مجتمع مثالى الذى فيه كل من الحاجات الشخصية والاجتماعية من ناحية والآراء الصحيحة من الأمور السامية من ناحية أخرى تتوافر لكل إنسان وهذا القانون ملزم حتى فيما يتعلق بالأمور الأخلاقية التى لا يمكن اثباتها لأنها تأتى إلينا من الله ، فقط يمكن أن يمثل هذا القانون وأن يكون فعالاً فى قيادة الإنسان إلى أعلى امكانيات تحقيق الذات البشرية .

بينما النظم السياسية الأخرى *regimens* مثل قوانين الإغريق وهذيان الصائبين أو عابدى الأجرام السماوية والآخرين ترجع إلى أعمال مجموعات الحكام الذين لم يكونوا رسلاً⁽¹⁾ .

وقانون الله كما تلقيناه عن طريق الرسل يهدف إلى هدف مزدوج ألا وهو خير الروح وخير الجسد وأن معرفة الحقائق النهائية مفتوحة لأى إنسان وهو الذى تطور عقله تطوراً كافياً والذى هو يدفع دفعا إلى الانشغال فى التفكير المركز عن طبيعة الحقيقة وطبيعة الله مثل هؤلاء الرجال يمكنهم فقط أن يظهروا فى مجتمع منظم جداً لدرجة أن نوع تفكيرهم له مكان ونتيجة لذلك هم أيضاً يحتاجون إلى أن تكون لديهم فردية القوانين المنظمة للسلوك الشخصى والاجتماعى وللجمع الكثير من الناس الذين هم ليسوا مدفوعين بطبيعتهم وملكاتهم إلى التأمل الميتافيزيقى أو تأمل ما وراء الطبيعة ومن الضروري إقامة كل من مجتمع منظم ونظام للمعتقدات

(1) *Ibid.* , II, 39, P. 381 .

الصحيحة وبدءاً من قاعدة جماعة منظمة على الوجه الأكمل ومن المعتقدات التي تنقذهم من الأخطاء الميئوس منها ، فإنه حتى الناس العاديين لديهم فرصة ما لتحقيق كمالهم اللائق وبدون القانون الإلهي فإن الشروط اللازمة للحركة نحو الكمال الإنساني تكون ناقصة وفي قطعة هي مفتاح فلسفة ابن ميمون يقرر فيها ابن ميمون بإيجاز ووضوح آراؤه عن هذه الأمور الأساسية قائلاً أن الإنسان له كمالين كمال أول : وهو كمال الجسم وكمال آخر : هو كمال الروح وينحصر أول كمال في أن يكون الإنسان صحيح الجسم وفي أحسن حالة جسدية وهذا ممكن فقط عن طريق اكتشافه الأشياء الضرورية له وقتما يسعى إليها هذه هي طعامه وجميع الأشياء الأخرى التي يحتاج إليها للتحكم في الجسد مثل المأوى وهلم جرا وهذا لا يمكن أن يتحقق بأى وسيلة بواسطة فرد واحد منعزل ، لأن الفرد يمكنه فقط أن يبلغ كل ذلك ويصل إليه عن طريق الاشتراك أو الارتباط السياسي لأنه معروف من قبل أن الإنسان سياسى بطبيعته وأن كماله النهائى هو أن يصبح عقلياً فى عمله وتصرفاته ، وهذا سوف ينحصر فى معرفة كل شئ يتعلق بجميع الكائنات التى فى مقدور الإنسان أن يعرفها طبقاً للكمال النهائى ومن الواضح أنه لاينتمى لهذا الكمال النهائى لا الأعمال أو الصفات الأخلاقية وأنه ينحصر فقط فى الآراء التى أدى إليها التأمل وأن البحث قد اصبح اجبارياً كما أنه من الواضح أيضاً أن هذا الكمال النبيل أو المطلق يمكن أن يتحقق فقط بعد تحقيق الكمال الأول ، لأنه لايمكن لإنسان أن يمثل لنفسه شيئاً مفهوماً أو صريحاً حتى لو علم أنه يفهمه والأكثر من ذلك كله لايمكن أن يصبح مدركاً له من تلقاء نفسه إذا كان فى ألم أو جوع أو عطش أو يشعر بالحر أو بالبرد الشديد ولكن إذا تحقق الكمال الأول من الممكن أن يتحقق الأخير الذى هو

بلا شك أكثر نبلاً والسبب الوحيد للمحافظة الدائمة ^(١) ونستطيع أن نرى هنا نهاية كل قانون حقيقى الذى يقدر له أن يجلب الناس نحو الكمالين فالقانون الصحيح يجب أن يكون واضحاً فيما يتعلق بترتيب أهمية وكرامة نوعى الكمال وألا يخلط بين الخير الآلى أو الوسىلى والخير النهائى وفقط نجد أن الخير النهائى عقلى والباقي كله يهدف إلى إقامة الظروف أو الأحوال التى تحتها يمكن للناس أن يحققوا الخير النهائى ، ولكن ليس لها قيمة جوهرية أو فى حد ذاتها ولايوجد قانون أخلاقى طبيعى وينحصر قانون الله فقط فى معتقدات صحيحة ولكن أيضاً فى نواميس أو سنن أو شرائع سلوكية عن طريقها يمكن للإنسان أن يجلب إلى الحالة التى يمكن له فيها أن يحقق الخير النهائى .

أنه من المهم جداً أن نحصل على النواميس أو السنن أو الشرائع التى بواسطتها تنظم الحياة الشخصية والاجتماعية لدرجة أن القانون الحقيقى أيضاً يأمرنا أن نقبل معتقدات معينة بدونها يمكن أن تفقد النواميس أو السنن أو الشرائع قوتها ويدعو القانون أيضاً إلى اتباع معتقدات معينة وهو اعتقاد لازم من أجل الخير السياسى والرفاهية السياسية هكذا مثل اعتقادنا بأن الله تمجد اسمه لأيسر بهؤلاء الذين يعصون أوامره وأنه يلزم على ذلك أن نخشاه وأن نخاف منه وأن نحرص على ألا نعصى أوامره ^(٢) .

وهذا ضرورى لأن العقل وحده لايعطينا موافقة على أى مجموعة من القواعد الأخلاقية وأن رفض ابن ميمون القاطع للقانون الطبيعى لاينتج عنه

(1) Ibid., III, 27, PP. 510-11. My italics .

(2) Ibid., III, 28, p. 512 .

ايمانه أو تمسكه بأن القواعد الأخلاقية الربانية هي غير عقلانية أو معارض للطبيعة وهو يؤكد فقط أن النواميس أو السنن أو الشرائع الأخلاقية لاتعرف عن طريق العقل وليست قادرة على الإثبات أو البرهان وإذا نظرنا إليها في حد ذاتها فإنها سوف تبدو على أنها أمور أو مسائل لايمكن للواحد منها أن يؤكد من جهتها الصواب أو الخطأ وطالما أن الإنسان لايعيش في مجتمع كما كانت الحالة مع آدم فيمكن للأخلاق أن ينظر إليها فقط على أنها مسألة ذوق وهكذا على أنها ذاتية بحتة وإذا دخل الإنسان المجتمع والإنسان التاريخي هو دائماً كائن اجتماعي وسياسي فلن يكون في استطاعته أبداً أن يسمح للأخلاق بأن تعالج على أنها مسائل خصوصية بحتة ذات ذوق شخصي ، ولحمائية المجتمع تقوى وتدعم الأخلاق بقوة العرف والعادات التقليدية Convention التي تتحول في النهاية إلى قانون ولكن القانون الحقيقي يعانى من عيبين أو نقصين أولهما أنه مختص فقط بخير أو رفاهية الإنسان الجسدية بينما ما يهمنى فعلاً هو خير أو رفاهية الروح وثانياً أنه ليس قبول فعلى لأنه يمكن للواحد منا دائماً أن يشك في حكمة أو وجود إحسان الحاكم البشرى وهذا يقلل من قوة القانون ويجعله لاشئ أكثر من كونه نصائح على سبيل الاحتياط أو الحذر ، وأثبت أفلاطون أيضاً أن الحذر أو التبصر هو هزيمة للنفس لأن الرجل الحذر فعلاً يجب أن يسأل ما هو حقيقة اهتمامه النفسى وفي عملية هذا التساؤل يصل إلى التفكير في المسائل النهائية الميتافيزيقية أى مسائل ما وراء الطبيعة وبدلاً من رأى القانون هذا الذى لايمكن الدفاع عنه أو حمايته يفهم ابن ميمون نظام قانون الله الذى

قدمناه هنا وما لا يمكن للعقل أن يعمل به بمفرده ألا وهو معرفة الحقائق النهائية متروك مفتوحاً لكل إنسان تساعده المعتقدات الصحيحة فى البداية التى تتوافر عن طريق الكتاب المقدس وكل الوصايا خلاف تلك الوصايا التى لها علاقة بالإيمان الصحيح مفيدة بل وضرورية للتنظيم المثالى للجماعة السياسية أو الحالة السياسية وإذا نظرنا إليها لهذه الطريقة فتستطيع أن تقول عنها أنه على الرغم من أنها ليست عقلانية بمعنى أنها لايمكن اثباتها إلا أنها عقلية أو عقلانية بمعنى أننا يمكننا أن نعطي أسباباً جوهرية لها ، وبهذا الهدف فى ذهنه يذهب ابن ميمون إلى أبعاد طويلة جداً فى كتابه المرشد Guide لتفسير أسباب الوصايا وهو مختص فقط أن يبين لنا أن جميع الوصايا مفيدة بطريقة ما أو أخرى كبداية لمساعدتنا على كسب الكمال المطلق^(١) الذى هو الهدف الحقيقى للإنسان^(٢) ولايمكن للإنسان أبداً أن يصل عن طريق التفكير العقلانى إلى نتيجة أنه يوجد مجموعة من القواعد الأخلاقية صحيحة وملزمة أو من ناحية أخرى بعد أن تلقينا النواميس أو السنن أو الشرائع أو قبلناها على أنها نابعة من عند الله يمكننا بعد الحقيقة أن نتعرف قيمتها وحتى فى هذه الحالات التى نفشل فيها فى العثور على سبب مرضى للوصايا المعطاة إلا أننا نستمر فى مراعاتها لأنه بعد أن اعترفنا بالمصدر الإلهى للتركيب الكامل فإننا لايمكننا بعد ذلك أن نختار من بين الوصايا حسب الأذواق الخاصة أو الأحكام الخاصة وإذا كنا مستعدين لإتكار سلطة النبوة لأحد الوصايا مهما كانت غريبة أو غير مألوفة أو

(1) Cf., *ibid* III. 31. pp. 523-4 .

(١) لايمكن أن يصل الإنسان إلى الكمال المطلق فالكمال المطلق لله وحده .

غامضة ، فإننا نكون قد أنكرنا القوة الملزمة للتوراه كله ولهذا السبب يضع ابن ميمون تركيزاً شديداً على التزامنا بالاعتراف بالتوراه الذى بين أيدينا فى صورة كاملة وغير قابلة للتغيير ولا يمكن لواحد يدعى النبوة اليوم ويقترح أن يغير أى قانون للتوراه أن يعترف به كنبى شرعى فهو نبى مزيف ذلك الذى يحرف أو يفسد أو يضل سلطان موسى وبعمله هذا يقوض سلطة وصايا الله⁽¹⁾ واعطى التوراه فقط مرة واحدة وأنه عمل للكمال الإلهى ويمكننا أن نرى تحقيق أعلى امكانيات الإنسان فقط فى ذلك المجتمع الذى يخضع نفسه تماماً لإرشاد وتوجيه قانون الله .

ومثلما تكون الوصايا معقولة بدون امكانية اثباتها عقلياً وكذلك تكون نافعة مع طبيعة الإنسان دون أن يكون طبيعياً ، ويعمل القانون حساباً لصفات الإنسان الطبيعية وهو مصمم على أن يتمشى معها وهو لا يتطلب ذلك الذى يعجز الإنسان عن القيام بعمله وقد شكلت أو صيغت أو امره مع وضع اعتبار لما تحتاجه طبيعة الإنسان لكمالها ، وعلى الرغم من أن القانون ليس طبيعياً إلا أنه يدخل فيما هو طبيعى ولكى نأخذ مجرد مثل واحد فقط فإن قوانين التضحية حسب كلام ابن ميمون كان لابد من أن تعطى كهبة أو منحة للنماذج المألوفة أو المعتادة لعبادة ما قبل جبل سيناء وإزالة عدد معين من هذه النماذج الوثنية كان يتطلب التكيف مع طبيعة الإنسان لأن الواحد لا يمكن

(1) Cf. Mishneh Torah, Yesode ha-Torah, IX,1; Melakim, XI, 3. on the latter see the striking correction of our received text by Joseph kapah in his edition of the commentary on the Mishnah, Seder Nezikin, p. 215, note 77.

عندئذ أن يتصور قبول مثل هذا القانون الذى يتعلق بطبيعة الإنسان الذى يجب دائماً ذلك القانون الذى تعود عليه⁽¹⁾ .

وفى هذا المعنى المحدود يتخيل ابن ميمون القانون كأنه طبيعى أى متمشياً مع ومنسجماً مع الطبيعة البشرية وليس هناك أى معنى آخر أو معنى أكثر أهمية الذى فيه يمكننا أن نعثر على أى رواية للقانون الطبيعى عند ابن ميمون وكما عرفنا من قبل أن الموقف المتطرف لابن ميمون من جهة القانون الطبيعى هو انعكاس للإجاء العادى للتقليد أو العرف الكلاسيكى اليهودى كما صيغ فى الإنجيل وفى الأدب العبرانى الجديد وفى مؤلفات الفلاسفة اليهود فى العصور الوسطى يمدنا توماس أكويناس بحالة نموذجية عن الفكر المسيحي الكلاسيكى أو القديم بخصوص أو من جهة طبيعة القانون ولأغراض المناقشة الحالية سوف نبني عرضنا لتوماس على مقالته أو رسالته على القانون الذى يدخل فى الجزئين الأول والثانى من كتاب Summa Theologica وربما نلاحظ فى البداية أنه على الرغم من تأثر توماس بابن ميمون فى نقط مختلفة وبالرغم من أنه يقتبس منه فى رسالته أو مقالته على القانون أكثر من اثنى عشرة مرة إلا أنه يقف فى مكان مضاد لمكان ابن ميمون من ناحية مسألة القانون الطبيعى .

وهذا يتضح فى الحال حينما ننظر إلى الأشياء الأولى التى اضطر توماس أن يقولها عن القانون وأول مسألة نظر فيها هى مسألة ما إذا كان القانون شيئاً سينتمى إلى العقل؟ ويرد بكلمة نعم المطلقة الصريحة التى لا لبس فيها ولا غموض فالقانون هو قانون ومقياس للأفعال أو الأعمال التى بواسطته

(1) Ibid., III, 31, p. 526.

يغرى الإنسان على القيام بالعمل أو يردع منه ، ولأن قانون ومقياس الأفعال أو الأعمال الإنسانية هو العقل فنتيجة ذلك هو أن كان القانون شئ ينتمى إلى العقل⁽¹⁾ وأى قانون حتى ذلك المفروض بواسطة قوة حاكمة هو قانون فقط بقدر ما هو عقلانى ، ولكى تكون رغبة ما نأمر به طبيعة القانون فإنه يحتاج إلى أن يكون متفقاً مع أو متمشياً مع قانون العقل وإلا فإن إرادة الحاكم سوف يتبين منها مخالفة القانون أو عصيان القانون أكثر مما يتبين منها وضوح القانون⁽²⁾ .

وما هو صحيح عن القانون الحقيقى بالنسبة لتوماس عن كل قانون فإذا كان القانون حقيقة إذن فلا بد أن يتبع قاعدة العقل ومبدئه وجميع أنواع القانون الأربعة التى يميزها توماس وهى " الأبدية " و " الطبيعة " و " الإنسانية " و " الربانية " لها ميزة جوهرية وهى ميزة كونها عقلانية وأن القانون الأبدى هو عمل العقل الأسمى وعلى ذلك فهو عقلانى تماماً وما هو ذو أهمية أكثر استعمالاً لأغراضنا هى نظرية توماس عن القانون الطبيعى أولاً : هو يقرر أنه يوجد قانون طبيعى والإنسان هو مخلوق عقلانى وهذا المخلوق له نصيب فى العقل الأبدى الذى بواسطته له ميل طبيعى لعمله الصحيح وهذا منه الصحيح وهذه المشاركة للقانون الأبدى فى المخلوق العقلانى تسمى بالقانون الطبيعى⁽³⁾ .

وفى تناقض شديد مع ابن ميمون يتمسك توماس بأن القانون الطبيعى هو مصدر السنن أو الشرائع أو النواميس الأخلاقية وأنها جميعاً بحثة فى طبيعتها .

(1) *Summa Theologica*, I-II, Q.90, a.1.

(2) *Ibid.*, ad 3 .

(3) *Ibid.*, Q. 91 , a . 3 .

ولأن أخلاق البشر تعتمد على علاقتها وصلتها بالعقل الذى هو المبدأ المناسب للأعمال البشرية فإن هذه الأخلاق تسمى خيرة إذا كانت تتفق مع أو تتمشى مع العقل فتلك الأخلاق تسمى سيئة إذا كانت لا تتفق مع العقل وكل حكم العقل العملى ينبع من مبادئ معروفة بطريقة طبيعية ويتبع ذلك بالضرورة أن جميع النواميس أو السنن أو الشرائع الأخلاقية تنتمى إلى قانون الطبيعة⁽¹⁾ أو كان يضعها لنا توماس فى صيغة مختلفة نوعاً ما جميع الأفعال الفاضلة توصف بالقانون الطبيعى لأن عقل كل واحد يملئ عليه بطبيعة الحال أن يتصرف بطريقة فاضلة⁽²⁾ وهذا القانون الأخلاقى الطبيعى شامل وعام وهو نفسه لجميع الناس فى كل مكان وملزم لجميع الناس بلا استثناء والقانون الطبيعى معروف عموماً إلا فى بعض الحالات القليلة حيث العقل قد فسد وضل عن طريق الشهوة أو العادة السيئة أو ميل طبيعى للشر⁽³⁾ وأخيراً فالقانون البشرى هو قانون فقط على قدر ما هو مستمد من قانون الطبيعة وأن أى قانون بشرى يختلف بطريقة ما أو يعارض قانون الطبيعة ليس بقانون إطلاقاً ولكنه على الأصح تشوبه وفساد للقانون⁽⁴⁾ ولكى نفهم المغزى الصحيح والتعارض العميق بين أكويناس وابن ميمون فى نظريتهما عن القانون فإننا فى حاجة إلى نظر الاستثناء الواحد الغريب فى نظريته التى يقدمها أكويناس فإن المثل الواحد للقانون الذى ليس طبيعياً وليس عقلانياً وعلى ذلك فهو غير ملزم وهو القانون القديم أى قانون العهد القديم وبعض سننه وشرائعه ونواميسه يتصادف أنها تتفق مع القانون

(1) *Ibid.*, Q. 100 , a.1.

(2) *Ibid.*, Q. 94, a. 3.

(3) *Ibid.*, a.4.

(4) *Cf.*, *Ibid.*, Q. 95, a.2.

الطبيعي وجميع الناس ملزمين باتباع هذه فقط لأنها قانون طبيعي ولكن ليس لإحتوائها في العهد القديم والباقي كله هو نوع خاص من القوانين وهو ليس طبيعياً ولا يتفق مع العقل وملزم فقط لليهود في أزمنة ما قبل المسيحية⁽¹⁾ ولكي يستمر بعد السيد المسيح في اتباع أى من هذه النواميس أو الشرائع أو السنن للقانون القديم لأن الواحد يؤمن بأنها استمدت قوتها الملزمة من حقيقة أنها موجودة وداخل الكتب المقدسة العبرية سوف يكون خطيئة عقوبتها الموت لأن بعد مجئ السيد المسيح لم تعد هناك أى قوة ملزمة للقانون القديم والاستمرار في معالجته كما لو كان اجبارياً مساوياً أو معادل لإتكار السيد المسيح⁽²⁾ وما فعله أكويانس هو تقسيم قانون العهد العبري أو القديم بمثل هذه الطريقة بحيث أن مبادئه الأخلاقية تكون قانوناً طبيعياً وملزمة بطريقة فريدة لامتثال لها في هذا الخط بينما نواميسه أو سننه أو شرائعه الطقسية أى الرسمية أو الشرعية أى القانونية تعتبر تشريعاً أو دستوراً للغرض الخاص وهو تصور مجئ السيد المسيح مسبقاً وأن النواميس أو السنن أو الشرائع الطقسية قد لا يلاحظ أو تتبع بعد ذلك تحت أية ظروف بينما النواميس أو السنن أو الشرائع الشرعية أو القانونية قد تتبع إذا بدت أنها مفيدة طالما لا تعتبران لها أى عنصر الزامى قائم على مصدرها وهو الكتاب المقدس أى " الإنجيل " .

كما إن ادخال مبدأ الاختيار أو الانتقاء في القانون بحيث أن الواحد يمكنه الاحتفاظ على أسس وقواعد مستقلة بالنوانميس أو الشرائع أو السنن

(1) Ibid., Q. 98, a. 5.

(2) Ibid., Q. 104, a. 3, cf. Q. 103, a. 4

الأخلاقية اللازمة لتنظيم المجتمع أثناء رفض كل ما ينبغي من تشريع أو قوانين أو دستور الكتاب المقدس ولم يستطع ابن ميمون كما رأينا الاعتراف بأى من قبل هذه المبادئ مثل مبدأ الاختيار بدون تعويض القوة الملزمة للنظام الكامل لقانون الإنجيل والقانون العبرانى الجديد ولم تسمح فلسفته بوجود قانون أخلاقى طبيعى ونتيجة لذلك اضطر إلى أن يجادل للتكامل المطلق لقانون المستقبل كله على أنه ربانى في أصله وملزم دائماً على أسس لاهوتية ، كان ضرورياً لأكويانس أن يرفض القانون القديم وهذا لم يترك له خيار سوى أن يجد مبدأ ما يستطيع بواسطته أن يحتفظ بتلك الأجزاء من قانون الإنجيل التى كانت ضرورية ، بينما يستغنى على كل ما تبقى ، وأن نظرية قانون طبيعى أخلاقى أساسها في العقل تحقيق هذا الغرض له .

وفى خطته المتقنة جداً التى قدمناها هنا فقط فى أوجزوا قصر صورة يتبع توماس بدقة وعناية طريقة ومنطق العهد الجديد وإن الحاجة الدخيلة إلى المسيحية هى التى تسبب ليس فقط نبذ القانون القديم ولكن أيضاً الالتجاء إلى القانون الطبيعى ، وأول خطوة واضحة فى الطريقة التى بها يترجم التوراه إلى العهد الجديد .

فالتوراه ليس بقانون كما تجعله الترجمات الشائعة اليوم فالتوراه تعاليم الله وتعليمات الله تنظم حياة الإنسان وتحقق البركة أو السعادة النهائية وأن مفتاح المصطلحات فى العرف اليهودى هو التوراه .

والمجموعة السابقة هى الكاملة للتعاليم الإلهية كما هى موجودة فى

النصوص المقدسة وفي العرف العادى والأخير يشير إلى الوصايا النوعية والتفصيلية وكما بين لنا ابن ميمون وهو يتبع التعاليم اليهودية القديمة ، وأن قوة هذه الوصايا تنحصر فى حقيقة إعتقاده بأنها يعبد بأنها قواعد الله الخاصة للإنسان ، وأن المصطلح " قانون الله " له " مكان ثانوى " وتابع فى النظام اليهودى كله لتنظيم حياة الإنسان والمجتمع والمكان الأول تشغله الوصايا إلا أنه فى العهد اليونانى الحديث جعل التوراه بطريقة متناسقة وبإستثناءات لا قليلة جداً كالقانون⁽¹⁾ وعلى الرغم من أن nomos هى المصطلح الثابت لكلمة قانون إلا أن لها مجموعة من الارتباطات التى يعمل لها حساب لتعويض سلطة وقوة ذلك الذى يقدم على أنه عادى وأصلاً nomos هى العرف أو العادة التى تقف ضد معنى Physic أى الطبيعة والطبيعى واللاحقة ثابتة ومنتظمة ومفهومة عقلياً .

أما السابقة فإن فيها مظهر من مظاهر الاستبداد ومعنى الخصوصية المحلية أكثر من معنى العقلانية الشاملة وإن الانتقال من التوراه إلى العرف أو العادة nomos هو أمر له مغزاه السامى جداً لأنه يدخلنا فيما كان يعتقده اليهود على أنه وصايا الله الثابتة وهو معنى عابر أو مؤقت وبالتأكيد ليس بالإلهى فعلاً ويصف لنا العالم Dodd هذا الأمر بوضوح شديد وقوى حينما يقول أن Nomos ليس هو إطلاقاً مساوى تماماً للتوراه واستبدالها بالإصطلاح العبرى يمكننا من تصوير تغيير فى الفكرة المتصلة بالمصطلح

(1) For an extended discussion of this point see C. H. Dodd, *The Bible and the ebrees*, (London, 1954), pp. 34-41 for familiar, but instructive instances of Torah as nomos pf. Matthew 22 : 36-40; Luke 10 : 26 .

وهو اختلاف فى رأى الناس فى ماهية الدين nomos هى أساساً العرف مدعم فى رأى صورة ما تسمى قانون وهو لا يتضمن بالضرورة أى سلطة تشريعية بل هو على الأصح مبدأ فطرى أو داخلى أو مبدأ يحمل فى طياته أو فى داخله الحياة والعمل⁽¹⁾ وبعد ذلك بقليل حينما تحدث عن العناصر الأساسية للقانون العبرى يضيف Dodd بأن المصطلحات المستخدمة كلها تتضمن مشروعاً بطريقة مباشرة تميل إلى الزيادة أو النقصان وهذا صحيح عن الفكرة العبرية .

وأن ينبوع القانون كله للعبرانيين كان الله سواء كان المؤلف البشرى المباشر للوصايا أو الشرائع أو السنن والأحكام قاضياً أو ملكاً أو كاهناً ولكن كلمة nomos فى أغلب الأحيان كما رأينا لا تنقل أو تترجم إلى أى من هذه المصطلحات أو العبارات⁽²⁾ .

وبعد أن أعطى الفروض الأساسية المسبقة للمذهب المسيحى العادى كان من المهم أن يجرد القانون القديم من سلطانه وفى ادعائه بأن يكون كما رآه ابن ميمون قانون الله الذى لا يقبل التغيير ولست أجادل هنا أن ترجمة التوراه كقانون كان وسيلة جدلية من جانب مؤلفى العهد الجديد حتى لو كانوا تبعون فقط أو يتبنون فقط مصطلحاً كان قد دخل فى حيز الاستخدام

(1) *Op. cit.* , p. 25 .

(2) *Ibid.*, pp.29-30 . It is true that in the two instances cited Dodd is speaking about the LXX, not the New Testament However, in his later discussion of nomos Dodd says "that Torah by becoming nomos had entered into a new field or associated ideas" (p.37) for a discussion from another point of view, see Eruin I.J.Rosenthal, *Griechisches Erbe in der Judischen Religion Philosophie des Mittelalters*, (stuttgart, 1960), Chapters II & III, Torah unu Nomos

الشائع من قبل إلا أنه مع ذلك كان له أثر في أنه جعل التوراه تظهر على أنه العادات المحلية الخاصة لليهود أكثر من أن يظهر على أنه الوصايا الدائمة لله . وأن عنصر آخر في العهد الجديد الذي يحسب على أنه يضعف ادعاءات القانون القديم هو تمثيل هذا القانون على أنه لم يعط بواسطة الله ، ولكن بواسطة ملاك أو وسيط ما " القانون " كان مقياساً مؤقتاً في انتظار وصول النتيجة التي أعطى الوعد لها ولقد أعلنت عن طريق الملائكة وكان هناك وسيط بينهما^(١) وبعد فقد أسس توماس وأسس نفسه على هذه الآية يجادل بأن القانون القديم كان على ما يتضح غير كامل ومؤقت وأى نوع من الناموس أو الشريعة أو السنن المحلية وهذا هو السبب أنه أعطى خلال وسطاء وكان مناسباً أن القانون الكامل للعهد الجديد يعطى بواسطة الله المتجسد فوراً^(٢) وكناموس أو شريعة يمكن لقانون العهد القديم أن ينظر إليه فوراً على أنه محدود بزمان معين ومكان معين وأن تغير الظروف الذي نتج عن مجئ السيد المسيح يجعل ذلك القانون لم يعد بفعال أو بعملى ولكن الآن بعد أن بات لذلك جعلنا ملزمين به فقد أصبحنا فى حل من القانون لخدمة الرب بطريقة جديدة طريق للروح بالمقارنة بالطريق القديم طريق الشريعة أو الدستور أو القانون المكتوب^(٣) وحيث أن القانون الجديد ليس قانوناً مكتوباً وحيث أنه لايشمل صراحة كل الشرائع أو السنن أو النواميس الأخلاقية للعهد القديم التي تريد المسيحية أن تحافظ عليها فإن هذه

(1) Galations 3 : 19. Cf. also, Acts 7 : 53 .

(2) Summa Theologica, I-II, Q.98 , a . 3 .

(3) Romans 7 : 6 . "But now, having died to that which held us bound, we are discharged from the law, to serve God in a new way, the spirit, in contrast to the old way, the ways of a written code".

قد استعدت واسترجعت عن طريق شعار أو صلة القانون الطبيعي ونظرية أنه يوجد قانون طبيعى يصف السلوك الأخلاقى ويلزم كل الناس ، مقدمه فى العهد الجديد لكى تتطور وتتقن فى الفكر المسيحى فيما بعد كما فى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الأصحاح الثانى الآيتين ١٤ ، ١٥ اللذان يمثلان نظرية القانون الطبيعى للعهد الجديد " لأن الأمم الذين ليس عندهم الناموس حتى فعلوا بالطبيعة ما هو فى الناموس فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم ناموس لأنفسهم الذين يظهرون عمل الناموس مكتوباً فى قلوبهم شاهداً أيضاً ضميرهم وأفكارهم فيما بينها محتجة فى اليوم الذى فيه يدين الله سرائر الناس حسب أنجيل يسوع المسيح " .

وليس من الضرورى بعد كل ما قيل من قبل أن نعطي دليلاً آخر على أن هذا الحديث للقديس بولس فيما يتعلق بالقانون الطبيعى يبتعد كثيراً عن رأى اليهودى الموحد^(١) وما يهمنى هو أن نرى أن المنطق الداخلى يقودنا لهذا الوضع وبدءاً برفض القانون القديم يوجد بدلاً منه إيمان بقانون طبيعى مكتوب فى قلوب الناس جميعاً وهذا يعنى أن كل إنسان يعرف ما هو صواب وعلى ذلك أن كل إنسان يمكن أن يكون قاضى نفسه وأن الجملة التقريرية التي تقرررت مرتين والذي وافق عليها القديس بولس على ما يظهر حيث يقول جميع الأشياء قانونية وشرعية بالنسبة لى^(٢) وعلى ما يتضح هذا لايمكن أن يؤدى وظيفته كقانون أو قاعدة عملية لتنظيم المجتمع لذلك من اللازم أن ندخل مبادئ الاختيار ، وهذا ينقل القديس بولس ويدفعه إلى القول

(1) For a christian comment on this claim, see strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, Vol. 3, pp. 88-89 , ad Romans 2: 14-15

(2) I Corinthians 6 ; 12 , 10 : 23 .

بأنه على الرغم من أن جميع الأشياء قانونية إلا أنها ليست جميعاً حكيمة وسليمة وجيدة المشورة وعلى ذلك فإن ما نحتاج إليه هو القدرة على ممارسة حرياتنا من القانون بطريقة جيدة فنحتاج إلى إعادة ادخال نفس القيود على أساس جديد تلك القيود التي نبذت مع القانون القديم ونحتاج أن تكون لدينا ارشادات ايجابية للسلوك الجيد التي لم تعد فى متناول يدنا من القانون القديم ، ويؤكد القديس بولس للمسيحيين أنه بتقديم أنفسهم كلية إلى الله فسوف يتحولون هكذا لدرجة أنهم سوف يكون فى استطاعتهم مباشرة أن يدركوا إرادة الله وأن يعرفوا ما هو خير ومقبول وكامل⁽¹⁾ وفى مناسبة أخرى يدعو إلى الله أن المسيحيين فى فلبيى يزدادوا فى الحب المسيحى ويصبحون أغنى وأغنى فى المعرفة البصيرة النافذة من كل نوع وأنهم سوف يكسبون موهبة التمييز الصحيح أو فى ترجمة أخرى أنهم سوف يتعلمون بالتجربة والخبرة ما هى الأشياء التي لها وزن وتستحق الاهتمام⁽²⁾ حتى يميزوا الأمور المخالفة لكي يكونوا مخلصين وبلا عثرة إلى يوم المسيح وهكذا نرجع فى النهاية إلى التطور الكامل لنظرية القانون الطبيعى عند مفكر مسيحى مثل أكويناس وهنا يؤكد لنا أن جميع النواميس أو السنن أو الشرائع الأخلاقية المألوفة يحتاجها العقل فى الواقع ومعروفة لكل إنسان ، وهى اجبارية بصفة عامة وليس هنا مجال للحكم الشخصى البحت أو التمييز الشخصى لأن هذا سوف يقوض حتماً أسس مجتمع منتظم وهذا يدفع توماس إلى أن يؤكد أن كل واحد يوافق على نواميس أو سنن أو شرائع القانون

(1) Romans 12 :2 For another principle of selection see Acts 15 : 19-21 .

(2) Philippians 1 : 10 .

الطبيعى ولكن ماذا سوف نفعل مع هؤلاء الناس الذين على ما يتضح لا يوافقون؟ نعلن فقط أهم ضحايا عقل قد أفسدته الشهوة أو أنهم يعانون من العادات الشريرة أو طبيعة ذات بناء أو تركيب شرير ، وهذه هى الطريقة التي بها يعالج حالة نموذجية مع الألمان فالسرقة على الرغم من أنها ليست صراحة ضد القانون الطبيعى إلا أنها لم تكن تعتبر خطأ بين الألمان كما يحكى لنا يوليوس قيصر⁽¹⁾ ويشرح لنا توماس حيث أنهم لم يتعرفوا على مثل هذا المبدأ الأولى للقانون الطبيعى فإنهم كانوا على ما يتضح يسيطر عليهم ويتملكهم قانون فاسد وضال وبهذه الطريقة يرجع إلى القواعد الطبيعية الثابتة للقانون بينما يتمسك على ما هو مفروض بنظرية أن كل إنسان قادر على أن يحكم نفسه أخلاقياً فكل الناس موهوبين بالتساوى بمعرفة القانون الأخلاقى المحفور فى قلوبهم ولكن البعض هم على ما يبدو أكثر تساوياً من الآخرين .

ويمكننا أن ننظر إلى القديس توماس وابن ميمون على أنهما يهتمان بمشكلة مشتركة فكلاهما محتاج أن يكون له قانون ينظم الحياة الشخصية ويأمر بالحياة المشتركة على الوجه الأكمل وعندما لم يجد ابن ميمون أى أساس عقلى للفروق الاخلاقية بتجنب أخطاء الفوضى الاجتماعية بالعودة إلى التوراه والتقليد العبرانى الحديث وهنا يجد كل ما هو ضرورى للإنسان كي يتعلم الحياه بهذه الطريقة لدرجة تمكنه من التحرك من الكمال الأدنى لوجود جسد مهذب إلى الكمال الأقصى أو النهائى للمعرفة الميتافيزيقية الحقيقية وهذه خطة " الخلاص " يعتمد على قانون الله كي يوفر ظروفه الخارجية

(1) Summa Theologica, I, II, Q. 94, a. 4

الضرورية وهذا القانون ينظر إليه على أنه جازم ، لأنه رباني وهو يحمي الناس من الشهوات الجسدية التي تضعف وتنهك القوى ، وأنه ينظم العلاقات بين الناس في المجتمع لمنع التدمير المتبادل ويغرس في نفوس أكثر الناس سذاجة وطيبة الآراء الصحيحة عن أعلى وأسمى الأمور وتحميهم من الخطأ وهو يحرر العقل البشري في كل إنسان بحيث يمكن للجميع أن يرتفعوا إلى أعلى مستويات تحقيق الذات إلى معرفة الله التي هي " الخلاص الحقيقي " .

ومن ناحية أخرى فإن توماس أكويناس كمسيحي ينبذ القانون ، وعلى الرغم من أنه يستبدل نعمة الله بالقانون إلا أنه لا يزال لديه تنظيم للحياة في المجتمع الإنساني العادي لأنه وهو يكسب هذا الهدف عن طريق القانون الطبيعي الذي في نظامه يحل محل وصايا ابن ميمون الإلهية وربما يظن أنه لا يوجد فعلاً فارق مهم لأن أكويناس من رأيه أن القانون الطبيعي ينتشر بواسطة ذات الحقيقة أن الله بثه في عقل الإنسان لكي يعرفه الإنسان بطبيعته⁽¹⁾ ويضيف الرأي القائل بأن نور العقل الطبيعي الذي بواسطته نميز ما هو خير وما هو شرير وهي وظيفة القانون الطبيعي ليس سوى انطباع النور الإلهي فينا⁽²⁾ إلا أنه بينما هو يتحدث عن القانون الطبيعي الإلهي فإن المصطلح له قوة مختلفة اختلافاً شاسعاً عن معناه في تعاليم ابن ميمون اليهودية بالنسبة لأكويناس أن نسمى القانون ربانياً هو فقط أن نقول أنه جزء من " القانون الأبدى " جزء يدعى بأنه ملكية طبيعية لكل إنسان بفضل كونه إنساناً وحينما يتكلم ابن ميمون عن القانون كوصايا الله فهو يعتمد على ادعاء حدث تاريخي خاص وهو الرؤيا في سيناء كمصدر معلوماتنا عن القانون .

(1) Ibid., Q.90 .aa 4, ad 1.

(2) Ibid., Q.91. a .2

إلا أنه لا ابن ميمون هـ
نفسه ويشعر أنه
بطريقة تميز جم
اليهود والديانة
وأكويناس على أ
نفهم الفروق بين
يكون بالأعمال و
الطبيعي البشر كذا
أو الفعلي لهذه
الفعلي لهذه الأعد
" الخلاص " على
لا يوجد قانون أخلا
هذه الطريقة بحيث
بدوره يخلق الظرو
بحيث تصبح شبيه
القابل للموت والفنا

(1) Presented at the
the auspices of the
the Palmer House, C
(4) For the latest b
Israel Academy of
press, 1972).

(2) On the Debt of
Zvi Dikandrukh,
Nahudin, Hebrew
HUCa, 12-13 (193

(3) For a study of the
Faith and Reason:
(1972) (Lampart) Pa
press, 1970; Dan
Maimonidean Cont