بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 11 أكتوبر 2021

دلالة الحائرين:
قراءة تأويلية في التراث الديني اليهودي

محمّد زكّاري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

ملخص:

يصْدُرُ موسى ابن ميمون (Moïse Maïmonide) (1138م - 1204) في مؤلّفه "**دَلَالَةُ الحَائِرين**" عن رؤيةٍ نقديّةٍ؛ إذ همَّ إلى الأنظار المُكْتَسبة والتقليديّة حول التوراة، وقام بمراجعتها، محاولاً بناء معرفة منطقية عقلية لا تنفي النصّ المقدس، وإنما تقرؤه في ضوء نظرةٍ فلسفيةٍ ذات راهنية. وما دعاهُ إلى مثل ذلك، هو تتبع واقع النصّ المقدّس على عصره، وما آل إليه واقع التّفسير. إنّ قراءة، أبواب الكتاب وحروفه التي قسّمها إلى ثلاثة أقسام حسب ما ثقفت؛ **العنصر الأول**، وهو يناقش **مفهوم الله** الذي أشْكَلَ على الفلاسفة وعلى رجال الدين، فما اتّفِقَ حوله قط، خصوصا في ما يتعلق بخصائص الذات وعلاقتها بالصّفات، **مفهوم العالم** وفيه مؤاخذات ومواقف كثيرة، لا يكاد يحدُّها حصرٌ، حيثُ أدْرَجَ ابن ميمون هذه المسألة بذكاء حادّ وفطنة يقظة، ليدافع عن فكرة حدوث العالم، وفي الأخير **مفهوم الإنسان.**

مقدّمة

جَلِيٌّ بِنَفْسِهِ مَا لابن ميمون من مكانةٍ فلسفية، عند المفكرين الغربيين المعاصرين. وليس هذا القول من باب امتداح فكره، وإنّمَا توطيناً لقدره، خاصةً وأنّه كان فيلسوفاً عِبرانياً فكر من داخل الثقافة العربية الإسلامية، فتسربل بإشكالياتها، من خلال قراءته الفاحصة لمُتُونها، ووقف على غرائبها، ودقّقَ في الكلام الإسلامي، وفهم فلسفة المُعَلِّمِ الثَّانِي[1](*). عرفت حياةُ هذا العَلَم جدلاً كبيراً لما انطوت عليه من أحداث بطوليّة ومأساوية. أما من الناحية الفكريّة، فحضوره في الفكر العربي المعاصر يكادُ يكون باهتاً؛ ذلك أنّه كثيراً ما يُرَدُّ فِكره بشكلٍ اختزالِيّ إلى فكر ابن رشد، من خلال القراءات الزبدية، التي لا تصل إلى تفاصيل متنه، فحتى وإن وجدت بعض أوجه الاتفاق في فلسفة الرجلين، فهذا لا يعني أن الأمر يعمم على أيّ وجه اتفق.

نجد وقعاً قوياً في هذا المؤلّف، وقد رُتِّبَتْ مدَاخله بحسب ما اقتضته ضرورة بحثي في إشكالية تأويل المقدس الديني، خاصة وأنّ ابن ميمون هاهنا قد التمس لنفسه شرعية الفقيه المتبحّر في الشريعة اليهودية، ليعيد بناء فكرها بطريقة، أكثر تحرُّراً، تُعيد بناء ثلاثة مفاهيم **الله، والعالم، والإنسان** بناءً جديداً، يتوسّلُ المنطق أساساً للرّبط بينها أنطولوجياً. ولا يخفي عن متأمّلٍ أنّ ابن ميمون، هو المتفقّه في أمور الدين، لكنه لا يتوانى في أن يوجّه نقده لما يظُنُّ أنّه دسيسة في هذه الديانة، ولا يغض طرفه عنه.

وتطرح أمامنا في هذا السياق، إشكالاتٌ بحثيةٌ موجهةٌ، **أولها**، تلك المتعلقة بسيرة هذا الفيلسوف، والتي أثرت كثيراً على اشتغاله الفلسفي، فإلى أيّ حد كان لهذه السيرة من تأثير على مسيرة الرجل العلمية؟ وثانيها، ما تعلق بفلسفة الرجل التي تبلورت في مؤلفه: «دلالة الحائرين»، فما درجة فلسفية هذا المؤلف؟ وهل حقق من خلاله رؤية نقدية للدين؟

أوّلاً: في التَّعْرِيفُ بابن ميمون غرباً وشرقاً

هو موسى بن ميمون من أشهر فلاسفة العصر الوسيط، يلقب كذلك (رام بام) وهي اختصار للرابي موسى بن ميمون، ولد في الغرب الإسلامي، وبالتحديد، في قرطبة، التي كانت وقتئذٍ منارةً فكريّةً أندلسيّةً، اسم أبيه ميمون بن يوسف، وكان ذا خبرةٍ واسعةٍ بالتعاليم اليهودية التقليدية. توالت الأحداث على ابن ميمون وعائلته منذ بلوغه سن الرابعة عشرة - وعلى اليهود بصفة عامة - بعد دخول الموحدين (جيش عبد المومن) سنة 1148م، هؤلاء الذين عرفوا بعدم تسامحهم وبنشرهم عقيدة التوحيد، لم يكتف أصحاب التوحيد بفرض عقيدتهم على بني جلدتهم الذين عَدُّوهم مَارِقين فقط، بل جعلوا يدهم طُولَى إلى أصحاب العقائد الأخرى،

1(*)- هو لقبٌ أطلق على الفيلسوف العربيّ الشّهير أبي نصر الفارابي (260هـ - 339هـ)، وذلك، نظراً، لكبير اهتمامه بالمُعلّم الأوّل أرسطو، ولسعة اطّلاعه على ما خلّفه من آثار فكرّية وفلسفيّة، حتّى عُدَّ بمثابة مرجع لمن جاء بعدهُ من الفلاسفة، متى استعصت عليهم قضيّة في منطق أرسطو أو ميتافيزيقاهُ.

يرغمونهم على الإسلام بحدِّ السيف، حتى وإن بشكل ظاهري كالنطق بالشهادة والاعتراف للنبي محمد بالرسالة، بل وَعُدَّت الأقليات اليهودية في حكم أهل الذمة، في هذه الآونة بدأت صفحة مظلمة من حياة ابن ميمون، **فهل اعتنق ابن ميمون الإسلام أم اتخذه ظاهرياً؟**

صَار الإسلام الشكليُّ موضوعاً للأخذ والرد في شخصية الفيلسوف العبراني موسى بن ميمون، وأصبح أمر إسلامه إحدى أكثر القضايا إثارة للجدل في الأبحاث والدراسات الخاصة به، دون أن يُفْصَلَ في أمرها إلى يومنا هذا، لكن مما يلاحظ في هذا الشأن هو أنّه غادر الأندلس بُعَيدَ حين من ذلك مُتجهاً قِبَلَ المغرب، إذ لو كان له أن قد أَسْلَمَ ورضي الإسلام ديناً لما غادر وفَرَّ إلى المغرب ومن بعدها إلى مصر، ليعلن تَهَوُّدَهُ، والذي يقع في غالب الظن، أنه أخفاه كما سيتبين من رسالته المسماة: «رسالة في تقديس الاسم» التي أرسلها بعد التحاقه بفاس، وهي إلى اليهود كافة الذين أصابهم في دينهم ما قد أصابهم، وحَمَلَهُم على التقية في حالهم؛ أي الأخذ بالدين المفروض ظاهراً وإبقائهم إيمانهم محفوظاً في قلوبهم.

غادر موسى بن ميمون هو وعائلته الأندلس نهائياً، حوالي 1159م/1160م، فكان ثمة أمامه طريقان، كما يذكر ذلك حاييم الزعفراني (1922 - 2004) (Haïm Zaafarani)[2] طريق نحو إسبانيا المسيحية؛ وطريق آخر نحو المغرب فاختار طريق المغرب، واتجه إلى فاس المدينة العلمية ومستقر علماء اليهود. كان استقراره بفاس مُرْفقاً بدراسته كذلك، فأنهى دراسته للعلوم الربية بها، فاسترعى انتباه علماء المسلمين نباهة الرَّجُلِ، فأوكلوا إليه مهمة تدريس التشريح بجامعة القرويين. ويذكر له الزعفراني من المؤلفات التي أتمها بفاس كتابة:

"رسالة في حسبان الميقات للأعياد اليهودية"؛

"مقالة في صناعة المنطق"، تظهر تأثره الكبير بالفارابي؛

بدايته لـ «**شرح المشنة**» أو المسمى بـ: «**السراج**».

لم تستمر الأمور على حالها مع ابن ميمون بِفَاس، إثر زِيَادَةِ الخِنَاقِ على اليهود، وكان إعدام شيخه يهودا هاكوهين بن سوسان – بعد أن رفض الارتداد عن دينه – سبباً مباشراً لتفكيره في مغادرة أرض المغرب. يروي حاييم الزعفراني أن آل ميمون قد تم عرضهم على القضاء، بغرض تَبَيُّنِ صحة إسلامهم، فعلموا بعدها أنّهم، لا محالة، ملاحقون ومتابعون. تضافرت الأسباب التي عجلت جميعها بهجرة آل ميمون، إلى فلسطين أولاً، عن طريق سبتة في أبريل 1165م، ثم الرجوع إلى مصر في أكتوبر من نفس السنة،

2- دارس متخصص في تاريخ اليهود بالمغرب وكذا بالأندلس، انظر: « **Juifs d'Andalousie et du Maghreb**» أو «**يهود الأندلس والمغرب**»، ترجمة: أحمد شحلان، (مطبعة النجاح الجديد: الرباط، 2000).

والاستقرار بالفُسْطَاط (القاهرة قديماً) التي كانت تضم اليهود بها ثلاث بيعٍ، بيعتان ربيتان وواحدة للقرائين -هؤلاء الذين كان الربيون ينعتونهم بالهراطقة – الذين حان الدور على ابن ميمون لمواجهتهم كذلك، ويذكر له من المؤلفات أثناء غربته:

إنهاؤه "**شرح المشنة**" أو "**السراج**" سنة 1168م، الذي ابتدأه بفاس كما سلف الذكر؛

«**تثنية التوراة**» ما بين 1170 و1180م، وهذا الكتاب وحده المحرر بالعبرية؛

«**دلالة الحائرين**»، أتمه سنة 1190م.

حاز ابن ميمون - بفضل كتابه «**تثنية التوراة**» - مكانةً مرموقةً في الأواسط الدينية اليهودية. وكانت وفاته بالقاهرة سنة 1204.

1. ابْنُ مَيْمُون فِي كُتُبِ التَّرَاجِمِ

لعلّ القفطي (568هـ - 646هـ) قد أفاض في التعريف بابن ميمون؛ فبعد أن ذكر أنه الإسرائيلي الأندلسي وبين مكانته العلمية، باشر في ذكر الأسباب المباشرة في نكبته يقول القفطي[3]:

«(...) ولمّا نادى عبد المؤمن بن علي الكومي البربري المستولي على المغرب في البلاد الذي ملكها بإخراج اليهود والنصارى منها وَقَدَّرَ لهم مدة وشرط لمن أسلم منهم بموضعه على أسباب ارتزاقه ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، ومن بقي على رأي أهل ملته، فإما أن يخرج قبل الأجل، وإما أن يكون بعد الأجل في حكم السلطان مُسْتَهْلَكَ النفس والمال. ولما استقر هذا الأمر خرج المخففون وبقي من ثقل ظهره وشح بأهله وماله فأظهر الإسلام وأسر الكفر، فكان موسى ممن فعل ذلك ببلده وأقام، ولما أظهر الإسلام التزم بجزئياته من القراءة والصلاة، ففعل ذلك إلى أن مكنته الفرصة من الرحلة، فخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله، ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالصيصة، وارتزق بالتجارة في الجوهر وما يجري مجراه وقرأ عليه الناس علوم الأوائل؛ وذلك في أوفر أيام الدولة المصرية العلوية».

وإن طال توصيف **القفطي** للأحوال التي مر بها ابن ميمون، فإنه يبقى نصًّا غنيًّا؛ إذ يضمُّ أربع لحظاتٍ أساسيةٍ، بل هي في حقيقتها منعطفاتٌ في حياة ابن ميمون؛ **اللحظة الأولى:** وصول عبد المؤمن إلى الملك بعد الاستيلاء على أرض المغرب، ثم إخراجه لليهود والنصارى تحت وطأة شروط قاهرة؛ **اللحظة الثانية،**

3- يوسف القفطي، **أخبار العلماء بأخبار العلماء**، (دار الآثار: بيروت)، ص 209

كتمان الدّين وإسراره من لدن ابن ميمون وأهله، وإلى مصر[4]. **اللحظة الثالثة**، تحقيق أمر ابن ميمون من عند القفطي في مصر وحلوله بالفسطاط وبالصيصة على وجه الدقة، وما كان له من مكانة علمية وطبيّة آنئذٍ؛ **اللحظة الرابعة:** المكانة العلمية والمؤلفات التي اختصَّ بها.

ويَذْكُرُ كَذلك ابن أبي أُصَيْبِعَة (600هـ - 668هـ) في كتابه عيون الأنباء، **الرئيس موسى**، حيث يقول عنه[5]:

«هو الرّئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي. يهودي، عالم بسنن اليهود، ويعد من أحبارهم وفضلائهم. وكان رئيساً عليهم في الديار المصرية، وهو أوحد زمانه في صناعة الطب. وفي أعمالها، متفنن في العلوم، وله معرفة جيّدة بالفلسفة. وكان السلطان الناصر صلاح الدين يرى له ويستطبه، واشتغل بالفقه، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر ارتدَّ (...) وللرئيس موسى من الكتب: اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس. مقالة في البواسير وعلاجها. مقالة في تدبير الصحة صنفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب. مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة. كتاب شرح العقار. كتاب كبير على مذهب اليهود».

وإن كانت ثمة ما يستجدُّ في ترجمة ابن أبي أصيبعة، **فذكره لمسألة حفظه للقرآن واشتغاله بالفقه وهذا ما تفرَّد به ابن أبي أصيبعة**، وقد نظر حاييم الزعفراني كذلك في موقف ابن أبي أصيبعة ورفض هذا القول[6] لغرابته، فأن يكون ابن ميمون قد حفظ القرآن واشتغل بالفقه؛ فأيُّ سببٍ يدعوه إلى الارتداد والرجوع إلى دينه بعد أن قطع شوطاً في التبحُّر في الفقه الإسلامي، والأرجحُ أنّه كان يتخذه ظاهرياً.

2. صِلَةُ الوَصْل بين ابن ميمون وابن رشد

يَسْتَضِيفُ حاييم الزعفراني ابن ميمون في دراسته، بِحسبانه فيلسوفاً يهودياً، لا مثلما قد يذهب البعض في وصفه بالمتكلم أو الفقيه، وعنْوَنَ فصلاً من كتابه «**يهود الأندلس والمغرب**» بـ: «**مساران متماثلان في العصر الذهبي الأندلسي المغربي ابن رشد وابن ميمون**»، يستوقفُكَ هذا الفَصْل الذي يرمي إلى بَيَان نُقَطِ التّلاقي بَيْنَ فكر الفيلسوفين. على الرغم من أن الزعفراني نفى أن يكون قد حدث أيُّ لقاءٍ بين ابن ميمون وابن رشد، وإن تشابهت اهتماماتهما، «إنهما فقيهان وطبيبان وفيلسوفان متعاصران، فابن ميمون عاش ما بين سنة 1135م و1204م وابن رشد بين 1126م و1198م، وكان ذلك في العهد الذي استتب فيه الأمر

4- لم يذكر القفطي سفر ابن ميمون إلى فاس، ولعلّ مردّ ذلك إلى أنّ مصادره لم تتوفر على هذا الجانب من حياة ابن ميمون.

5- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، (دار مكتبة الحياة: بيروت)، صص582-583

6- Charles- André Julie et autres, **Les Africains**, Tome III, « **Maimonide le pèlerin du monde judéo-islamique**», pp 253-282

للدولة الموحدية. وتعد حياة هذين الرجلين متماثلة، **رغم أنهما لم يلتقيا قط، ورغم أن الظروف لم تجمعهما أو تهيئ لهما أسباب اللقاء والتعارف**»[7].

ولا جرم في أن نجد بعض التقاربات مرصودة في النصين المذكورين، والتي قد تخدم هذا الطرح، فابن رشد قد ألَّف «فصل المقال» حوالي سنة 1180، ونجد ابن ميمون ألَّفَ كِتَابَ «دلالة الحائرين» بين سنتي 1186-1190. هذا كان من ناحية التأليف وسنونه، أما من ناحية التَّتَلْمُذِ والسياق المعرفي الذي تلقاه كلا الفيلسوفين، فإن ابن رشد تتلمذ على الفيلسوف ابن باجة مباشرة، وتتلمذ ابن ميمون على أحد تلامذة ابن باجة، هذا السياق المعرفي اتسم بميسم أرسطي، فابن باجة كان أرسطي الهوى هذا من جانب، ومن جانب آخر، فكل من ابن رشد وابن ميمون كانا قارئين لأوائل المشائين المسلمين، وعلى رأسهم الفارابي، على اختلاف قراءتيهما. فابن رشد كان قارئاً ناقداً مجرحاً فيما وصله من أفكار الرعيل الأول من المشائين وخصوصاً الفارابي وابن سينا، على الخلاف من ابن ميمون الذي حرص على أن يكون وفياً إلى حدٍّ ما في التعامل مع فلسفة هؤلاء.

وقد يظهر جليًّا كذلك للناظر في مضامين «**فصل المقال**»[8] أنها موجهة إلى فئة محدَّدَة، وهم الذين توفرت فيهم (كما أوردَ ابن رشد في الضميمة الإلهية المتصلة بفصل المقال):

1. ذكاء الفطرة؛
2. العدالة الشرعية؛
3. الفضيلة العلمية والخلقية.

ومن جانب ابن ميمون فهو كما يذكر، فقد خصَّ مقالته دلالة الحائرين إلى تلميذه الرابي يوسف بن عقنين صاحب النظر المنطقي العميق، فقال عنه ابن ميمون «فلما قدر الله بالافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت، أثارت فيَّ تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد فترت، وحركتني غيبتك لوضع هذه المقالة التي وضعتها **لك ولأمثالك وقليل ما هم**...»[9]. وهذا المقتطف من دلالة الحائرين أكبر دليل على أن هذه المقالة كذلك موجهة إلى فئة قليلة. ومن ناحية أخرى، يمكن كذلك رصد وجه من التقارب بين تفكير ذينك العلمين، وهو وجه تقسيمهما لطبقات الناس حسب معارفهم؛ فنجد ابن رشد يقسم الناس إلى ثلاث مراتب:

7- المرجع نفسه، ص 120

8- انظر: أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال: في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1997)

9- موسى بن ميمون القرطبي، **دلالة الحائرين**، عرض وتقديم؛ حسين أتاي، (منشورات الجمل: بيروت، 2011)، ص32

1. الخطابيون: وهم عامة الناس أو الجمهور؛

2. الجدليون: وهم مرتفعون عن مستوى الجمهور؛

3. البرهانيون: وهم أهل النظر أو الراسخون في العلم وهم أهل التأويل.

نجد كذلك، أن ابن ميمون قد قسم مراتب الناس إلى مرتبتين:

1. الكاملون: وهم على طريقين

أ. الأنبياء؛

ب. وأهل النظر؛

2. عامة الناس

على الرغم مما يُلاحَظُ من توافق عظيم بين هذين العلمين، «غير أن هدفهما يختلف، فمهما (كتب ابن رشد) عن مدى اتفاق العقل والنقل ووجوب النظر العقلي في العلوم الشرعية، دون أن يُنَصِّبَ نَفسَه مُرْشداً، يرى ابن ميمون، أن عليه، بالإضافة إلى ما قام به ابن رشد في الديانة الإسلامية، أن يهدي الحائر الضائع الذي ترددت خطاه بين منطق العقل ونص الشرع، فمقالته لمن تفلسف واطلع على علوم حقيقية، وتضلع في الشريعة دار في معانيها، والذي عاقته الشريعة عما يراه العقل»[10].

3. ابن ميمون في الدراسات المعاصرة

يعرضُ ليو ستروس (Léo Strauss 1899-1973) جانبين مهمّين من أعمال ابن ميمون: السياسيُّ، والفلسفي. وقد أفرد ستروس فصولاً من كتبه لتناول إسهامات ابن ميمون؛

الجانبُ الفلسفي: وذلك ما جاء في كتاب: «الاضطهاد وفن الكتابة» La Persécution et l'Art d'écrire(1952)[11] في هذا المؤلف دراسة هَمَّت «السمة الأدبية لكتاب دلالة الحائرين»، حيث درس ليو ستراوس موضوع المؤلف ووقف عند مسألة كونه فلسفياً. فنفى ليو ستراوس عنه أن يكون ذا طابعٍ فلسفي،

10- أحمد شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط:** فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، (المطبعة والوراقة الوطنية: مراكش، 1999)، ص 202

11- Léo Strauss, **La Persécution et l'Art d'écrire**, « Le caractère littéraire du *Guide Des Egarés* », tr par O. Sedeyn, (tel Gallimard, 2009).

بل أكَّدَ أن هذا المؤلف لا يعدو في حقيقته أن يكون شرحاً لسر تعليم التوراة.[12] لكن ما هي المقدمات التي استند إليها ليو ستروس ليصل إلى مثل هذه النتيجة؟

يؤكد ليو ستروس أنه في حال أردنا معرفة كتاب «دلالة الحائرين» وهل هو مؤلف فلسفي؟ فعلينا أن نرجع إلى مدلول كلمة «فلسفة» آنذاك، والتي سنجدها كلمة شاملة تضم النظر فيما هو فيزيائي (كالطبيعة، والفلك، والحيوانات، إلخ) والميتافيزيقا (كالنظر في العلة الأولى، والفاعل والغاية، إلخ). «ولن نبالغ إن قلنا إنه بالنسبة إليه الفلسفة تتماهى في تطبيقاتها مع التعليم ومناهج أرسطو. هذا من جانب، ومن جانب آخر فالفلسفة كما رصدها ليو ستراوس عند ابن ميمون تنقسم إلى نظرية وتطبيقية؛ الفلسفة النظرية بدورها تنقسم إلى الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. أما الفلسفة التطبيقية فتُفهم على أنها الأخلاق، والاقتصاد، وسياسة المدينة، ثم سياسة الأمة أو الأمم».[13]

وإن ما دعا ليو ستروس إلى القول بأن كتاب الدلالة لا ينحو منحى فلسفياً، هو كونه لم يكن على اتصالٍ كبيرٍ بالفلسفة، في شقيها العملي والتطبيقي، -اللهم إلا في جانب الفيزياء والميتافيزيقا -بقدر ما كان يحاول الاستدلال على علمية الطروحات الواردة في التوراة، وفي محاولة منه لإعطائها نوعا من المشروعية، وبذلك فمحاولته التوفيقية هذه حاولت أن تَلْتَمِسَ المشروعية للأفكار الدينية من النسقية الفلسفية. اهتم كتاب دلالة الحائرين بمناقشة الأسئلة الفيزيقية والميتافيزيقية، والتي اعتقد ابن ميمون من جانبه أن الفلاسفة لم يُعْنُوا فيها، لكن جوابه تعدى القول الفلسفي إلى القول الديني.

ويضيف ليو ستروس كنتيجة أنه ليس بمقدورنا أن نسمي كتاب الدلالة كتاباً في اللاهوت؛ لأن ابن ميمون لم يسعه أن يميز اللاهوت عن الميتافيزيقا، وكما لا يمكن اعتباره كتاباً في الدين؛ لأن ابن ميمون قد رفع اعتبارياً الأسئلة الدينية والأخلاقية. ويمكن أيضاً بحسب ليو ستراوس أن نرسم لهذا المؤلف حدوداً تجعل منه كتاباً لشرح سرِّ التوراة.

الجَانِبُ السّيَاسِيُّ: ثمة العديد من الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب في العديد من مؤلفات ابن ميمون، واهتم به خاصة من لدن مفكرين يهود معاصرين، من أمثال ليو ستراوس، وفرانز روزينزويغ Franz Rosenzweig، وستيفن شوارزشيلد Steven Shwarzschild، وإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas[14]. ولنقف عند ليو ستراوس؛ لأنه غرضنا هنا.

12- Ibid, pp 74-75

13- Ibid, p 76

14- Hermann Cohen, **Ethics of Maimonides,** ed: Modern Jewish Philosophy And Religion**,** p xxiv

كتب ليو ستراوس كتاباً وسمه بـ: «ما هي الفلسفة السياسية؟» Qu'est-ce que la philosophie politique ?[15] (1959). عند عرضه لأفكار ابن ميمون استحضر كتباً لابن ميمون حاول فيها عرض أطروحته في السياسة وبيانها، لكن ما يهمني ها هنا هو الإلماعات التي أخذها من «دلالة الحائرين»، أو لنطرح سؤالاً كيف وظف ليو ستراوس الدلالة توظيفاً سياسياً؟ فيطرح بادئ الأمر مشكلات الفكر السياسي اليهودي، الذي ظل حبيساً للتوراة، باعتبارها المنبع الوحيد للتشريع، حتى اعتقد اليهود أنه ليست بهم حاجة إلى تعلم أمور السياسات ولا تعلم أمور الاقتصاد التي سنها الفلاسفة، وكان الاستغناء عن كل هذا نظراً إلى أن التوراة تغني عن كل نظرٍ دنيوي، وحتى كتب الفلاسفة في الأخلاق هي معدودة، إذ الأخلاق هي ما يهم في حكم المدينة. وُجِدَ لهذا الرأي ما يعضده في «دلالة الحائرين» ابن ميمون يذكر بأن التوراة لا تعطي إلا توجيهات مقتضبة متعلقة بالأمور النظرية، وغالبا ما كان يرجع الحديث عن الأمور السياسية إلى التوراة.

وفي شبه تلخيص لموقف ليو ستروس من مكانة كتاب الدلالة، نجد أنه أعرض عن أن يكون هذا المؤلف فلسفياً، هذا إن رعينا مسألة أخرى أشار إليها دونالد مكالوم Donald McCallum هي كون مسألة معارضة ابن ميمون للفلاسفة في بعض القضايا، أو تخطيئهم فيها، وهذا ما ورد في [الجزء 3/ الفصل 16]، يجعله على الضد منهم، أو موافقته في لهم أحيانا في تقسيم أنظار الناس في الكتاب المقدس إلى طبقات كما كان الحال مع ابن رشد وغيره من الفلاسفة[16]. ولا ينفي الطابع الفلسفي عنه، اللهم إلا إن كان ثمة من نظر يجعل ابن ميمون فقيهاً ذا نزعة أرثوذكسية، وسنتبين مدى تهافت هذا الرأي في عرضنا لفلسفة ابن ميمون حول مفاهيم فلسفية ثلاثة؛ الله، والعالم، والإنسان.

وفي بعد آخر منه، لم يكن مؤلف الدلالة حتى سياسياً بمعنى ما من المعاني؛ ذلك لأنه يؤول أسرار الكتاب المقدس، ويبحث لها عمَّا يعضدها في الواقع. وسيكون جلُّ الجزء الفلسفي من هذا البحث ردًّا ضمنيًّا على هذا القول، وسأبحث في تلابيب هذا النص عمَّا يثبت أحقيته بكونه إعادة نظر في التأويلات النصية للتوراة، يحقق نوعاً من التحرر والعقلانية، فحتى وإن كان ابن ميمون قد رأى أن النص الديني يجب تأسيسه على المنطق الأرسطي، أو بمعنى ما الرؤية المنهجية الأرسطية، فهذه إضافة لا بد من الوقوف عندها، فهي تعد بداية أولى لتسليط العقل على الدين ليمحصه، ويخلصه من الخرافات والأغاليط والدسائس، التي لم يأت بها وحي بل كانت من فعل فاعل.

15- Léo Strauss, **Qu'est-ce que la philosophie politique ?,** « le propos de Maimonide sur la science politique », tr de l'anglais par: O. Sedeyn, Quadrige Puf, pp 151-164

16- Donald McCallum, **Maimonides' Guide for Perplexed** silence and salavation**,** "Léo Strauss and Olivier Leaman On How to Read The *Guide*", Routledge Jewish Studies Series, p26

4. "دلالة الحائرين" يَنَابِيعُهُ وَأَبْعَادُه الفلسفية

بادئ ذي بدء، يتكون كتاب دلالة الحائرين من ثلاثة أجزاء: «يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعاتٍ كثيرة، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدَّرج تدرُّجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكأنَّها جميعها سلسلة واحدةٌ مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً»[17]. يجد الذي يَطَّلِعُ على نص موسى بن ميمون «بسملة» ابتدائية مشابهة لما يورده المسلمون في نصوصهم، وهذا عائد لا محالة إلى المناخ الذي عاش فيه فيلسوفنا، وإن استخدام «**بسم الله رب العالم**»[18]. وإذا تقرر أن هذه المقالة تحتوي ثلاثة أجزاءٍ، فلا بد أن يتأطر كل جزء تحت تيمة معينة، وهذه الأجزاء على التوالي:

الجزء الأول: بحث في ماهية الله وإدراكه وتعريفه وتوحيده، كما يدخل ابن ميمون في الكتاب المقدَّس، وينزه الله في مبدأ هذا الجزء عن أن يكون جسماً أو مادةً، وسنفصل الحديث في هذا الصدد: انظر «مفهوم الله»)، وموضوعات أخرى متفرقة.

الجزء الثاني: يبحث هذا الجزء في مسألة إثبات وجود الله، وكذا مسألة قدم أو حدوث العالم، وعرض موقفه من الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة.

الجزء الثالث: ينظر ابن ميمون في هذا الجزء في مسألة النبوات، والأنبياء وتأويلات بعض حكمهم.

ولمّا كان كل نظر في الدين يصبو إلى اعتبار مصلحة الإنسان أولويّة قصوى، فكان حِفْظُ بقائه غايةً، لا السعيُ إلى القضاء عليه، فإن هذا الجنس من النظر هو فلسفة في الدين. ويعتبر نص «**دلالة الحائرين**» من النصوص المهمة التي أبدى فيها ابن ميمون نظره في النص المقدس وآليات تأويله، «كتب ابن ميمون هذا الكتاب في الفترة الممتدة بين عام (1186م1190-م) لتلميذه يوسف بن عقنين (كما سلفت الإشارة) وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلاً فصلاً. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب(...) ونال شهرة واسعة النطاق في العلم العالمي»[19].

وفي ما يخص إفراد ابن ميمون «**الدلالة**» بهذه الصفة، فلأنّه أرادها أن تكون الدليل والمنهاج المرشد للحَيَارَى، «لؤلئك الذين أصبحوا يعيشون صراعاً من أجل التوفيق بين التقيد بأوامر الدين، والسير على

17- إسرائيل ولفِنْسُون، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص66.

18- المرجع نفسه، ص31

19- موسى بن ميمون القرطبي، **دلالة الحائرين**، عرض وتقديم؛ حسين أتاي، (منشورات الجمل: بيروت، 2011)، ص20

هدي المعارف التوراتية والتلمودية والدرس الفلسفي الذين كانوا يعانونه»[20]. إن النظر في أمر الدين واجب على كل ذي عقل نبيه؛ ذلك لما حصل الصراع حول النص الواحد إذ تعددت الآراء حوله. يخبرنا حاييم الزعفراني عن كتاب: دلالة الحائرين، فيقول: «من المؤكد أنه يدافع عن اليهودية كما يتصورها (ابن ميمون) (...). لقد عرف الكتاب نجاحاً بَاهِراً لدى أنصار العقل الذين أعجبوا به أيما إعجاب، واحتاط في أمره غيرهم بادئ الأمر».[21]

ليس من الممكن أن ننكر وجود مفكرين من اليهود قد نالوا السبق إلى ميدان الفلسفة والمنطق، من أمثال إبراهيم بن داود (1110-1180) الذي كتب كتاباً أسماه «**الاعتقاد الراقي**» محاولاً فيه إدماج أرسطو بالاعتقاد اليهودي، لكنه أبهم على الناس في محاولة شرحه وما أبان عن عدة مسائل. لذلك يظهر في أثناء شرحه لآراء أرسطو في الخلق أو في العناية الإلهية أو في خلود الروح وفي حرية الإرادة غموض كثير»[22]. على العكس منه، نجد ابن ميمون قد وضح وأفاد كثيراً في التعريف بأرسطو على أدقِّ وجه كما سنتبين ذلك من خلال نصوص من دلالة الحائرين، وقد صبغها بصبغة خاصة. انتقد «فيها بجرأة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من بني جلدته، وهو في أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب فحسب، بل يضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة، ويعطي لكتابه رونقاً خاصاً به، وقد شوق رجال الدين إلى الدرس الفلسفي بما استعمله في شرح آيات الكتاب المقدس»[23]. وقد توجَّه ابن ميمون **بنقد عقلي للدين**، ونقده هذا لم يكن من خارجٍ فكما سبق في علمنا، فإن له مكانة رئيسة داخل المنظومة الدينية اليهودية.

وقد كان لسعة الفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية وقتئذٍ، دورٌ بالغٌ في البنية الفكرية التي اختص بها ابن ميمون عن غيره، فقد ضرب بيديه إلى كتب القدماء وتبحر في فنونها، خصوصاً ما كان منها متعلقاً بأرسطو، الذي تأثر به أيما تأثر وجعله هِجِّيرَتَهُ، فقد أطل على كتاب الأخلاق من ترجمة إسحاق بن حنين، وعلم كذلك العديد من النظريات عن طريق الشروح المترجمة إلى العربية، للأفروديسي، وثامسطيوس، ويحيى النحوي.

«وكذلك وصلت إليه (= ابن ميمون) نظريات أرسطاطاليس، بواسطة المصنفات العربية الإسلامية، مثل كتب الغزالي، وابن باجة، وأبي بكر بن الصائغ، وابن طفيل، وثابت بن قرة، والقصيبي، وابن الأفلح

20- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة: أحمد شحلان، (مطبعة النجاح الجديد: الرباط، 2000)، ص 166
21- المرجع نفسه، ص169
22- المرجع نفسه، ص59
23- المرجع نفسه، صص 59-60

الإشبيلي، ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي، والفرغاني، ومحمد بن سنان البناني الحَرَّاني، والفارابي والمتكلمين، وكذلك أَدْمَجَ في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس وجالينوس»[24].

وبذلك يبين وِلْفِنْسُون السياق الذي أسهم في بلورة وإيصال الفلسفة اليونانية إلى ابن ميمون، والذي ضمته روافد العربية من ترجمة وتفلسفٍ، وحَري بنا أن نعود إلى نص الدلالة لنجد هذا الزخم من الفكر مسطوراً بين دفتي الكتاب.

ويسترسل وِلْفِنْسُون كذلك في الغرض من تأليف الدلالة، فيحيلنا على موقف ابن ميمون نفسه، حيث يقول عن مؤلفه هذا: «ما كان الغرض [هنا] نقل كتب الفلاسفة»[25]. ويضيف ابن ميمون في جزء آخر من الدلالة مخاطباً ابن عقنين تلميذه: «اعلم أن مقالتي هذه، ما كان قصدي بها أن أؤلف شيئاً في العلم الطبيعي أو ألخص معاني العلم الإلهي على بعض المذاهب، أو أبرهن ما تبرهن منها، ولا كان قصدي فيها أن ألخص وأقتضب هيئة الأفلاك، ولا أن أخبر بعددها، إذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية. وإن لم تكن كفاية في غرض من الأغراض، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل. **وإنما كان الغرض بهذه المقالة ما قد أعلمتك به في صدرها، وهو تبيين مشكلات الشريعة وإظهار حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور**»[26].

نستخلص مما قاله ابن ميمون عن مؤلفه أمرين اثنين، **الأمر الأول**؛ على جهة السلب أي الأشياء التي ليست هي مسعى المَقَالَة (=دلالة الحائرين)، ومنها **النقل**، أي نقل كتب الفلاسفة وإعادة بيان آرائهم وهذا يوضح الوجهة النقدية لابن ميمون؛ ومنها **التلخيص**، أي تلخيص العلوم التي سبق النظر فيها طبيعية كانت أم إلهية أم حياتية. **الأمر الثاني**؛ على جهة الإيجاب، أي ما ترومه هذه المقالة؛ أي الأطروحة الرئيسة ومدار المقالة، **وهي تبيان ما يشوب أمر الشريعة اليهودية من مشاكل، وهدي الالتباس إلى طريق الحقِّ حتى تتحقق المعرفة بمقتضى العقل.** ولا يقع فيها لبس عند العامة بسبب توجههم إلى **ظاهر** الشريعة وإغفالهم **الباطن**.

24- المرجع نفسه، ص62

25- موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 96

26- موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، [**الجزء 2**/ الفصل 2]، صص 274-275

ثانياً: قراءةٌ في "دلالة الحائرين"

يقدح في الذهن سؤال مباح طرحه، **ممّ تَنْتُجُ هذه الحيرة؟** ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أنها مرادفة للمسار الذي تقطعه الحكمة الإلهية، يتوقف ابن ميمون، ليفصل فصلا منهجيا بين نوعين من العلم: العلم الإلهي، والعلم الطبيعي. ونقول إنه فصل منهجي؛ لأنهما يخدمان الشريعة العملية التي وضعها الله تعالى. لكن أين يكمن قصور الإنسان؟ يكمن قصوره في أن ما يُبتدأ به هو العلم الطبيعي لا العلم الإلهي، فيكون الإنسان قادراً على فهم البسائط ثم التدرج إلى فهم المجردات، «فلذلك افتتح كتابه تعالى (التكوين) الذي هو العلم الطبيعي (...) وكون قدرتنا مقصرة عن إدراك أعظم الأمور على ما هو عليه، خوطبنا بالأمور الغامضة التي دعت ضرورة الحكمة الإلهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بأمور مبهمة جداً»[27]. فمن طبيعة العلم الإلهي أنه فائق لقدرة البشر وكل جهد جهيد لإدراكه يبقى مجرد تأويل مفتوح، ينتج الحيرة إذا ما سلك إلى المعنى المتضمن فيه الطريق الخاطئ.

يقع **التَّأويل** في مَكَانةً عَلِيَّةً داخل المتن الميموني، واستخدامه على الوجه السليم يعفينا من التحير، وهو مقصد كل متأمل فيما يؤسس القول الديني، وإذا كنا هنا بصدد كتاب النبوة أو الأمثلة الحكمية فذلك نظراً لما لها من تأثير بالغ على فهوم البشر على اختلاف طرائقهم. فما هي مشكلات التأويلات؟ إن مشكل التأويل الذي عرض لابن ميمون يصيب في أساسه العلاقة بين الظاهر والباطن، فقد يظهر في كتب التشريع معاني ظواهرها منافية جدًّا للحق خارجة عن المعقول (...) إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين فلا يصعب عليه منها شيء؛ إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العريّ عن معرفة طبيعة الوجود والممتنعات.

1. التأسيس النظري لمفهوم «الله»

يقف موسى بن ميمون عند مفهوم الله محاولاً تخليصه مما علق به من توهيمات وتغليطات، عبر سنون مختلفات، وحاول ضبط كثرة الفُهُوم حول الذات الإلهية، بما يتماشى مع المنطق والعقل، إذ يفتتح فيلسوفنا كتاب: دلالة الحائرين بمجادلة عنيفة مع الذين يصفون الله بأوصاف مادية، فيشرح الآية الواردة في سفر التكوين «**نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا**»[28]، يقول موسى بن ميمون: «قد ظن الناس أن **الصورة** في اللسان العبراني تدل على شكل الشيء وتخطيطه فودَّى ذلك إلى التجسيم المحض»[29]. ويضيف ابن ميمون أنه وقع ميلٌ كبير في مخيال اليهود حتى أعدموا الذات الإلهية ما لم تكن مشابهة لذات الإنسان اللهم إلاَّ من ناحية تنزيهه عن أن يكون لحماً ودماً.

27- المصدر نفسه، ص 37

28- [**سفر التكوين**، الفصل الأول، الآية 26]

29- **دلالة الحائرين**، مص سابق الذكر، [الجزء 1/ الفصل 1]، ص 49

والحق أن ابن ميمون أثّل لفظ **الصورة** وأصَّلَ له، فبعدما درج في ظن الناس أن **صورة** الشيء هي شكله وتخطيطه، وهذا الفهم إنما يؤخذ على **الصفة** في اللسان العبراني، وقد يُتَّخَذُ بمعنى **الهيئة**، وكل هذا إنما يحمل في أصله على **الصورة الصناعية** التي ترعى بالتخطيط والتشكيل الذي تستعمل لغرضه الأدوات ومثال ذلك النحت، فَتَأَوَّلُوا النَّصَ «**نَصْنَعُ إِنْسَاناً عَلَى صُورَتِنَا**» أنه يقع على الشبه مما ذكر فوقعوا في التجسيم.

والصورة الطبيعية «المعنى الذي بهت جوهر الشيء وصار ما هو، وهو حقيقته، من حيث هو ذلك الموجود الذي يعطي ذلك المعنى في الإنسان وهو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني، ومن أجل هذا **الإدراك العقلي** قيل فيه على صورة الله خلقه»[30]. إذن فبحسب فيلسوفنا **الصورة** هي أرفع من أن تكون دلالة فقط على التخطيط والشكل، إنها في حقيقة أمرها ما يتجوهر به الإنسان ويعطيه معنى. إنها ما يرفعه عن باقي الموجودات، ولعلها متمثلة بالأساس في قدرته على إدراك ما حوله بتوسله للعقل، فهو يعقل الأشياء من جانبه وهذه وصورته التي تميزه وترفع من شأنه، وهي في ذات الوقت خصيصة إلهية. كما أن **الصورة نوعية** تلحق ما هو جَوَانيّ في الإنسان أكثر مما هو بَرَّاني، فعندما يطال الإنسان تحقير أو تعظيم، فما يؤثر ذلك في الهيئة والشكل والتخطيط بقدر ما يؤثر في نفس الإنسان ومزاجه.

وإذا تبين أن الصورة غير الشكل الذي يتحدد ويتعين، فهل ثمة من صفات يعرف بها الله؟ وإن أردنا إثبات صفات لله فكيف يتأتى لنا ذلك؟ فنحن هنا نطرح سؤالين؛ **أولهما** متعلق بالصفات في حدّ ِ ذاتها، والسؤال **الثاني** متعلق بالطريقة المتبعة في تحديدها.

وفي إثبات وجود الله توقف ابن ميمون عند خمس وعشرين مقدمة، ذكر أنه مُحْتَاجٌ إليها ضرورة في إثبات وجود الله، ولعلها المقدمات التي عرفت عند المسلمين من شرح أبي بكر عبد الله محمد بن أبي بكر التبريزي، ويقول عنها ابن ميمون نفسه: «في إثبات وجود الإله تعالى وفي البرهان على كونه لا جسماً ولا قوة في جسم، وأنه جلَّ اسمه- واحدٌ، خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك في شيء منها قد أتى أرسطو ومن بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها. ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليماً؛ لأن بذلك تتبرهن مطالبنا»[31]. وشرحت مقدمات ابن ميمون بحواشي التبريزي كما أوردها حسين أتاي.

ولكن ما **الصفة** أصلاً؟ إذا تقرر أنها غير ذات الموصوف، فهي عرض من أعراضه، وإن كانت الصفة هي ذات الموصوف، فتكون **تكراراً** كأن نقول إن الإنسان هو الإنسان، أو تكون **شرحاً** كان تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق «فإن الحيوان الناطق هو ذات الإنسان وحقيقته (...) ومعنى هذه الصفة شرح

30- المصدر نفسه، [الجزء 1/ الفصل 1]، ص50

31- المصدر نفسه، صص233-264

اسم (=الإنسان) لا غير، كأنك قلت إن الشيء الذي يسمى إنسان هو الشيء المركَّب من الحياة والنطق»[32]. فالصفة بهذا المعنى من منظور ابن ميمون، لا تخلو من أن تكون على أحد أمرين؛ **إما أن تكون شرح اسم**، وهي غير ممنوعة في حق الله؛ **وإما أن تكون زيادة** على الاسمية وتتحول بدورها إلى عرضٍ للذَّات، فيقع التجسيم في الذات الإلهية.

ساق ابن ميمون الطريقة المثلى في اعتقاده والتي يتم من خلالها وصف الله من غير الوقوع في التجسيم. إنها وصفه بالسوالب لا الإيجابيات المؤدية إلى التشبيه، «وصف الله عز وجل **بالسوالب**، هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح ولا فيه نقصٌ في حقِّ الله جملةً ولا على حالٍ. أما وصفه **بالإيجابيات**، ففيه من الشرك (...) وينبغي أن أبين لك أولاً كيف هي السوالب صفات على جهة ما وبأي تفارق صفات الإيجاب وبعد ذلك أبين لك كيف ليس لنا طريق في وصفه إلا بالسوالب لا غير»[33]. وكأني بابن ميمون يريد أن يحذرنا من وصف الله بالإيجاب؛ ذلك أن وصفاً من هذا الشأن يورثنا التجسيم ويوقعنا في المعضلات، ويجعل من الشرك ملازماً لنا، فإن قلت «الله هو» فقد بنيت موقفي على التشبيه من مثال مسبق، إذ الصِّفَةُ تحديد للموصوف على جهة الإيجاب مع الاشتراك، **فكيف ذلك؟** ببساطة إذا رَأَيْتَ إنساناً قادماً من بعيدٍ وصعب عَلَيْكَ تحديد مَا يَكُونُ، فسألت وقلت ما هذا المرئي؟ فقيل لك حيوان، فهذه الصفة بلا شك لهذا المرئي، وإن كانت لم تخصصه من كل ما سواه، لكنه حصل بها تخصيص ما، وهو أن هذا المرئي ليس هو جسماً من أنواع النبات، ولا من نوع المعادن.[34]

وبالتالي، فالتحديد بالسلب يقتضي نفي ما لا يتلازم والمرئي، ومما ليس يكون في طبيعته، فبحركة الإنسان البعيد عرف أنه حيوان لا جماد، وعرف أنه تَدِبُّ فيه الحياة، وليس كالمعدن فمثل هذه الأشياء لا تنبغي فيها حركة مثل ما للحيوان.

يقف ابن ميمون عند شكلٍ آخر من تصور الإله، وهو ما رمت إليه الفلاسفة، حين قالوا «إنه العقل والعاقل والمعقول» لنتبين ما قصد من إيراد قولهم هذا، بحسب بن ميمون وإن كان الله هو العقل والعاقل والمعقول كما تقول الفلاسفة، فإن هذا ليس مدعاة للتكثير، وإنما هي معانٍ ثلاثة أعطت معنى واحدا. لكن ما خصائص كل من العقل والعاقل والمعقول؟

وبناءً على ما تقدم، يتحدد «مفهوم الله» عند ابن ميمون على أساس أنه «عقل بالفعل لا قوة فيه أصلاً (...) وكما يتبرهن، فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك، بل هو عقل بالفعل دائماً لزم أن يكون هو كذلك،

32- المصدر نفسه، [الجزء1/ الفصل 51]، ص131
33- المصدر نفسه، ص148
34- المصدر نفسه، صص148-149

الشيء المدرك شيئاً واحداً وهو ذاته، وفعل الإدراك نفسه الذي يقال عاقل هو نفس العقل الذي هو ذاته، فهو عقل وعاقل ومعقول أبداً»[35].

والله عند ابن ميمون معقول أوّل توجد له الكمالات كلها وتنفى عنه كل النقائص، «ويكادُ أن يكون معقولاً أولاً؛ لأن الجهل بأي شيء كان نقصاً، وأنه تعالى لم يجهل شيئاً»[36]. ولكن نظر الإنسان ضعيف فما يراه عدم قدرة على إدراك الجزئيات، إنما مرده إلى أمرين: الأول هو الاستطاعة المطلقة التي للإنسان، وثانيهما رؤية العلاقة بين استطاعة الإنسان وقدرة الله. فيرى الناظر إلى الأشرار كيف تكون لهم معيشة مبسوطة ورغدة رغم شرهم، فيخيل إليهم عدم علم الله بهم وهذا محال في اعتقاد ابن ميمون.

يقف ابن ميمون على مسألة أعدُّها رئيسة، وهي رده على المتكلمين في مسألة تسمية الله بالعلة الأولى كما درج على ذلك الفلاسفة من أتباع المدرسة المشائية أتباع أرسطو، فالعلة في اعتقادهم ملزمة دائماً بأن تكون لمعلول آخر يحدُث عنها على جهة الضرورة، كالعلاقة بين الله والعالم، فأبدلوا لفظ العلة بالفاعل على اعتبار أن العلاقة بين الفاعل والمفعول يكون الفاعل فيها متقدِّماً ضرورة. فرد عليهم ابن ميمون بالقول: «لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة، فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فإن معلولها موجودٌ بوجودها علة بالفعل ضرورةً»[37].

وفي مسألة **العناية الإلهية**، يخبرنا ابن ميمون عن آراء الناس فيها وبدوره، فلا يتوانى في عرض الرأي والتعقيب عليه إن ظهر فيه ريبٌ ما، فحصر آراء الناس في العناية في خمسة:

الرأي الأول: زعم أصحابه أن لا وجود لعناية بشيء أصلاً، وإن ما يجري في هذا الوجود هو بالاتفاق، وقد اتبع أصحاب هذا القول من اليهود قولاً فلسفياً يرجع إلى اليونان، هو القول بالذرات والأجزاء واختلاطها لا يكون إلا على جهة الاتفاق. يورد ابن ميمون كذلك رأي أرسطو الذي أبان عن استحالة القول بمثل ذلك، وأن الأشياء لها ناظم ومدبر لكن ليس بإطلاق كما سيتبين.

الرأي الثاني: رأى أصحابه أن ثمة من الأشياء ما بها تدبير، وأن بعضها الآخر متروك للاتفاق وموعز له، وهو من رأي أرسطو ويلخص ابن ميمون رأي أرسطو في العناية بقوله: «إن الله تعالى معتن بالأفلاك، وما فيها. ولذلك، دامت أشخاصها على ما هي عليه. وقد نص الإسكندر وقال: إن رأي أرسطو أن عناية

35- المصدر نفسه، [الجزء1/ الفصل، 68]، ص177
36- المصدر نفسه، [الجزء3/ الفصل 19]، ص489
37- المصدر نفسه، ص489

الله قد انتهت عند فلك القمر، وذلك فرع على أصله في قدم العالم لأنه يرى أن العناية هي بحسب طبيعة الوجود»[38].

الرأي الثالث: زعم أصحابه أن الاتفاق غير واردٍ لا جزئياً ولا كلياً، وهؤلاء زعموا أن التدبير يسري على كل شيءٍ. «وهذه هي فرقة الأشعرية من الإسلام. ولزم هذا الرأي شناعاتٌ عظيمة فتحملوها والتزموها وذلك أنهم يُقِرُّونَ لأرسطو في ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص إنسان قالوا: كذلك هو، لكن لم تهبَّ الريح بالاتفاق، بل الله حرَّكها. وما الريح هي التي أسقطت الأوراق، بل كل ورقة سقطت بقضاءٍ وقدر من الله، هو الذي أسقطها في هذا الموضع، ولا يمكن أن يتأخر زمن سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع. ذلك كله مقدر في ما لم يزل».[39]

الرأي الرابع: يرى أصحابه أن للإنسان استطاعة، وإن كانت غير مطلقة في أن يدبر وجوده، كذلك أمر الجزاء والعقاب عندهم تابعة لحكمة إلهية إذ لا ينبغي في حق الله تعالى الجور. والمعتزلة هم أصحاب هذ الرأي. «وهم أيضاً يعتقدون أنه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبدبيب هذه النمل، وأن عنايته بكل الموجودات. فلزمت هذا الرأي/ أيضاً شناعات وتناقضات»[40]. ومن مثل ما يورد في هذه التناقضات هب أن إنساناً ولد مع عاهة، وهو لم يذنب ففي هذا الأمر عند أهل هذا الرأي ثمة إحسان إليه. وهذا متناقض، فهل يكون الإحسان بسلب التساوي بين الحالة الطبيعية للبشر؟

الرأي الخامس: رأي أهل الشريعة اليهودية كما جاء في نص ابن ميمون، حيث يقول: «إن الإنسان (= في شريعة موسى) ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخْلق له شيءٌ مُسْتَجَدٌ بِوَجْهٍ»[41].

يقع «مفهوم الله» على قدرٍ كبير من الأهمية في كتاب دلالة الحائرين، وهو متصل أشد الاتصال بمفهومي **العالم والإنسان** كما سلفت الإشارة، وأي قول في هذا المفهوم يعدُّ مفرغاً، إذا ما تم الحديث عنه بمنأى عن المفهومين الآخرين، وقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة على طول المؤلف.

38- المصدر نفسه، [الجزء3/ الفصل17]، صص477-478

39- المصدر نفسه، [الجزء3/ الفصل17]، ص479

40- المصدر نفسه، ص480

41- المصدر نفسه، [الجزء3/ الفصل17]، ص481

2. التأسيس النظري لمفهوم "العالم"

يجوز لنا في بداية هذا المفهوم، أن نطرح سؤالاً توجيهياً. كيف كان تصور ابن ميمون العالم؟ وأية علاقة تربطه بمفهوم الله؟

تبعاً للنصوص الدالّة، من مؤلّف "**دلالة الحائرين**"، على مفهوم العالم؛ فإن النظرة الإحيائية الأرسطية – الإسكندرانيّة تجد صداها في فكر ابن ميمون، ولا جرم في أن نتقصَّى أبعادها وتعليقاته عليها، والوشائج التي خلقها ابن ميمون بين العالم كما نظر إليه، وبين مفهوم الله؛ فالعالم الموجود مثله كمثل شخصٍ واحدٍ، وقد تجلى في كرة الفلك الأقصى، هذا الشخص واحد في شكله وتتعدد الجواهر المكونة له. وفي هذا المعرض، كَأنّي بِابن ميمون يقيس في شرحه الكون على الإنسان وأحواله، ولعل هذا الأمر متداخل مع السقف النظري الذي كان يحكم النظرة إلى الكوسموس Cosmos الممتدة منذ أرسطو.

ولننظر في جذور هذه النّظرية التي أسهمت كثيراً في بناء أنطولوجيا نصّ «**دلالة الحائرين**». تأصلت نظرية الفيض في فكر ابن ميمون، وهذا من أثر أبي نصر الفارابي عليه، ترجع أصول هذه الفكرة إلى مدرسة الإسكندرية، خاصة مع أفلوطين Plotin (205م-270م)، ومؤداها أنّ العالم كثيرُ الظّواهر ومتغيرٌ، وله علّةٌ سابقةٌ عليه أدّت إلى وجوده، هذه العلة هي في قمة الوجود العقل الأول (أو الخير في ذاته أو الإله الأعلى) مبدع العقول الثواني عن طريق الفيض. ويليه مرتبة العقل الثاني (الابن، أو صانع العالم، أو الإله الصانع) الذي أنشأ العالم من المادة تماشياً مع خيرية مبدعة، وهناك العالم بكل ما فيه من مصنوعات[42].

ونستفيض في مراتب الوجود، فنقول: إنه فيما يذهب إليه أفلوطين ومذهب مدرسة الإسكندرية -أو الأفلاطونية المحدثة- فإن «الموجود **الأول** هو الله، وهو يتأمل فيعقل بذلك نفسه (يعلم أنها موجودة) حينئذ يفيض عنه كأس واحد هو **العقل الأول**. هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس الله نفسه. ويعود هذا العقل الأول فيتأمل ذاته فيفيض عنه كأسٌ آخر هو **النفس الكلية** التي تملأ العالم. وترجع النفس الكلية بالتأمل من العقل الأول، فيفيض منها كوائن متعددة هي نفوس الكواكب... ثم يستمر الفيض فيصدر عن كل كائن كائنات أخر أقل شبهاً بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة) وأكثر صلة بالمحسوسات، حتى تفيض الهيولى، وهي أدنى دركات الفيض، والتي هي مادة مطلقة لا صورة لها»[43].

ويتصور ابن ميمون العالم كما لو أنه شخصٌ واحدٌ، فهو مكون من (الأرض، والماء، والهواء، والنار)، «فكما أن زيداً هو شخصٌ واحدٌ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفةٍ كاللحم والعظم ومن أخلاطٍ مختلفةٍ، ومن

42- كمال حمود؛ **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، (دار الفكر اللبناني، 1990)، ص55

43- عمر فَرّوخ، **الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**، (مكتبة منيمنة: بيروت، 1947)، ص79

أرواح كذلك هذه الكرة بجملتها مؤلفةٌ من الأفلاك والأسطقسات الأربعة، وما يَتَرَكَّبُ منها»[44]. وإن نظرة ابن ميمون إلى العالم جعلته يقيسه على جهة ما هو مُرَكَّبٌ، وكلُّ مُركَّبٍ مشابه للكائن الحَيِّ حادثٌ مَخْلوقٌ (ليس بقديم)، ومَا يَتَرَكَّبُ وهو في أَصْلِه حَادِثٌ فالفساد لاحِقٌ به. لكن ما هي أنواع الموجودات من دون الباري عز وجل؟ تنقسم الموجودات من دون الباري إلى ثلاثة أقسام:

أولها، العقول المفارقة[45]*؛

ثانيها، الأجرام الفلكية؛

وثالثها، الأجسام الكائنة الفاسدة.

ثمة، بحسب ابن ميمون، آراء ذائعة بين الفلاسفة بأنّ للأفلاك أصواتاً «وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد بأن لها أصواتاً، تتناسب مع تناسب ألحان الموسيقى، ولهم إعطاء عللٍ في كوننا لا نسمع تلك الأصوات الهائلة العظيمة»[46]. أنكر أرسطو هذا القول، وأبى أن تكون ثمة أصواتٌ للأفلاك. ونلحظ في هذا المقام أنّ ابن ميمون وفيٌّ للطرح الأرسطي وما يفتأ يعود إليه، لأنّه كان، وقتئذٍ، مثالا للعقل والمنطق، والذي كان المشتغلون بالفلسفة يلوذون إليه.

يتتبع ابن ميمون الرأي القائل بقدم العالم، ويبين أنّ أرسطو ما كان له أن يقول بمثل هذا الرأي، إذ لا برهان يقام على صحته، وإذ «أرسطو هو الذي علم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه»؛ فكيف يدافع عن رأي ليس برهانيّاً؟

يُقْدِمُ ابن ميمون على تحميل أَتْبَاعِ أرسطو من المشائيين كامل المسؤولية في ما لحق متنه من تحريف في هذه المسألة، إذ يقول: «إن المتأخرين من أتباع أرسطو يزعمون أنّهُ برهن على قدم العالم، وأكثرهم يقلده في هذه المسألة، ويظنّونَ أنّ جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته أو كونه قد خفيت عنه خافية أو وهم في أمر من الأمور. فلذلك، رأيت أن أجاريهم على رأيهم، وأبين لهم أن أرسطو نفسه لا يدعي البرهان في هذه المسألة»[47]. وبالتالي، فمسألة أن يكون العالم قديماً، يصعب أن نجعل بينها وبين أرسطو نسباً، إذ لا برهان يقام حولها، ثم إنه لو فرضنا أن أرسطو قال بها، فلن يستطيع أن يقيم عليها برهاناً، فهنا

44- المصدر نفسه، [الجزء1/ الفصل72]، ص192

45*- **العقول العليا**: «عقول مختلفة الأنواع، كل واحدٍ منها نوعٌ على حدة... وكل واحد عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه». **عقول الكواكب**: «هي عقولٌ بالقوة لا بالفعل، فليس لها أن تعقل دفعة بل شيئاً بعد شيء، ولا أن تتخيل الحركات دفعة؛ بل حركة بعد حركة». جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، (الفارابي، **عيون المسائل**)، الطبعة الأولى، (عالم الكتب، بيروت، 1985)، صص374-375

46-المصدر نفسه، [الجزء2/ الفصل8]، ص286

47- المصدر نفسه، [الجزء2/ الفصل15]، 305

يقع التكافؤ فما الأدلة التي تقول بقدم العالم بأكثر من الأدلة التي تقول بحدوثه. لكن ما الذي يترتب عن القول بحدوث العالم؟

بحسب ابن ميمون، فإن القول بحدوث العالم هو موافق للشريعة اليهودية، وللنص التوراتي، لكن ليس هذا وحده ليس كافياً، ذلك أنّ الكتاب المقدس الذي قال بحدوث العالم، هو نفسه الذي أثار مشكلة التجسيم (سبق ذكرها في «مفهوم الله»)، والمعرفة السليمة تقتضي أن نفهم علاقة حدوث العالم بشكل ينظر في عمق العلاقة بين العالم المُحْدَثِ والله بوصفه المبدع الأول. ولو قلنا بأن العالم محدث فهذا يفترض بأن الله قديم لا محالة، وكما أنه في النظر الفلسفي الله قديم بسيط والبسيط لا يلزم عنه إلا بسيط وكان هذا البسيط هو العقل الأول الذي قال عنه الفارابي: «إنه شيٌ واحدٌ بالعدد، مُبدعٌ عن الباري؛ ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالأول. يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة فيه من الأوَّل؛ لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود»[48]. وهذا نفسه قول ابن ميمون لكنه طرح سؤالاً حول الأمر، ما الذي يجعل الكثرة والتركيب لاحقة للموجودات رغم أن العقول الأولى بسيطة؟ التركيب فيها بينٌ لأن العقول الثواني يقع فيها التركيب؛ لأنها تعقل نفسها وتعقل العقول الأخرى، وفي هذا يقع التركيب، ويرتهن الحديث عن العقول إلى نظرية الفيض بعامة.

3. التأسيس النظري لمفهوم الإنسان

ينقسم القول في هذا المفهوم إلى شقين؛ **الشق الأول** ما تعلق بالإنسان من ناحية كونه موجوداً داخل العالم، كما ورد في كتاب الدلالة. أما في **الشق الثاني**، فيتناول النبوءة بوصفها صلة الوصل بين الله والإنسان. فإذا لزم أن ابن ميمون قد ميز «الله» بأن نفى عنه ما ليس من صفاته، والتشبيهات التي قد يخالها المُتخيّل، ويجعلها على نفس حال الإنسان، فإنّه ما فتئ يشبه العالم بالإنسان في وظائفه؛ فما هو المحل الأنسب لهذا الكائن داخل مؤلف «**الدلالة**»؟ وإذا كان النبي إنساناً حكيماً؟ فما الذي يميزه عن سائر البشر؟

يقتضي المنطق أن يكون الإنسان «**كائناً حيّاً عاقلاً**»؛ أي إنه يخْتصُّ عن غيره من الكائنات بقدراته الإدراكية العقلية، وهذا العقل ليس في حقيقته شيئاً غير ما يدركه (=أي مدركاته)، فكل إدراك هو متَّجِهٌ نَحو أشياء العالم وموجوداته. يقف العقل عند طبيعته، إذ لو تمكن من إدراك بعض الأمور، فهو بكل تأكيد عاجزٌ عن إدراك أمور أخرى، إذ «ثمة ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه؛ وفي الوجود أمور يدرك منها حالة ويجهل حالات، وليس بكونه مدركاً يلزمُ أن يدرك كُلّ شَيءٍ»[49].

48- جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه، الطبعة الأولى**، «مقتطف من كتاب الفارابي: عيون المسائل»، (عالم الكتب، بيروت، 1985)، ص ص367-368

49- المصدر نفسه، [الجزء1/ الفصل31]، ص90

وإن الإدراكات العقلية عند الناس فيها اختلافات كبيرة بينهم، وهم فيها ليسوا سواء. فهم متفاضلون أيما تفاضل، وهذا التفاضل عينه محدود. فترى العقل يَفِرُّ مما لا يستطيع إدراكه، كعدد الكواكب في السماء أو عدد أنواع الطيور والنبات وما إلى ذلك، وتجده يقبل على أمور أخرى يتسلط «على طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نَظَّارَةٍ من النَّاسِ، في كُلِّ زَمَانٍ»[50]. يقع للناظر في **الأمور النظرية** جهد عقلي في الطلب. في محاولة للبحث عن حقيقتها.

ومعلوم أن العقل قاصر عن النظر في كل الأمور وإدراكها في كليتها، ومن ثمة، فمن الصعب الجزم مثلا في الأمور الإلهية، بأن أحداً على حقٍّ وهذا على باطل؛ ذلك «كون كل أحدٍ يظن أنه قد وجد طريقاً يعلم بها حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الإنساني أن يأتي على ذلك ببرهان (...) وهذه الأمور التي وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جِدًّا في **الأمور الإلهية** وقليلة في الأمور الطبيعية ومعدومة في الأمور التعليمية»[51]. لكن كيف لنا أن نجد الأسباب المؤدية إلى الاختلاف؟

وإذا انتقلنا من العالم إلى الإنسان، وتساءلنا كيف يوجد الإنسان داخل العالم؟ فلأنّه كائنٌ متميزٌ بالعقل عن باقي الكائنات الأخرى، هذا لا يجعلُ منه مستقلاً بذاته، وغير محتاج إلى غيره من بني جنسه أو من الحيوانات الأخرى، فقصوره عن أن يكون مفكراً في جميع أوجه حياته، يدفعه إلى العيش في إطار جماعة، وهذه الفكرة التي يعالجها ابن ميمون في طبيعة الإنسان الاجتماعية ما هي إلا امتداد للفكر الأرسطي، في مسألة اجتماع الإنسان، والتي كان للفارابي قول فيها كذلك، فمسألة الغذاء الذي به قوام حياة الفرد، رهين بأشخاص آخرين ينتجونه في إطار سلسلة إنتاجية «ينفرد كل واحد منهم بشغل ما، فلذلك يحتاج من يسوسهم ويجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم ويستمر، وليعاون بعضهم بعضاً».

وإنّ الإنسان إذ اجتمع بغيره وتآلف معهم، وكان بعضهم عضداً لبعضٍ، داخل جماعة معينة، فما الضامن إلى أن تبقى هذه الجماعة متحدة؟ أو لنقل من الضامن لذلك؟

لا يخرج ابن ميمون عن النسق الأرسطي في سياسة المدينة عن ضرورة وجود سائس ومدبر يقود هذه المدينة، ويحفظ تآلفها، ويبعدها بها عمَّا يتلفها. ولذلك يقول: «إن الشريعة، وإن لم تكن طبيعية فلها مدخل في الأمر الطبيعي، فكان من حكمة الإله في بقاء هذا النوع لما شاء وجوده، أن جعل في طبيعته أن يكون لأشخاصه قوة تدبير»[52]؛ فجعل ابن ميمون أمر التدبير الشرعي لأمور الناس موكولاً راجعاً إلى النبي واضع القوانين، لكن ذلك لا يخلو من أن يتوزع على أحد أمرين:

50- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

51- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

52- المصدر نفسه، [الجزء2/ الفصل40]، ص392

1- النبي: هو الذي أنبئ بذلك التدبير، وهو واضع الناموس (القانون). أي المصدر الأول للتشريع، والذي يكون ممدوداً به من السماء. لكن ما يفتأ هذا الناموس أن يذهب من بعده إلى أحد اثنين:

2- السلطان: متبع النبي ومخرج الناموس إلى الفعل، أي تطبيقه.

3- مدعي النبوة: «وهو الآخذ بشريعة النبي، إما كلها أو بعضها، يكون أخذه البعض، وتركه البعض. إما لأن ذلك كان أسهل عليه أو ليوهم أن هذه الأمور أتته بالوحي وليس هو تابعا فيها لغيره على جهة الحسد؛ لأن من الناس من يعجبه كمال ما، ويستلذه، ويهواه، ويريد أن يتخيل فيه الناس أن عنده ذلك الكمال، وإن كان هو يعلم أن لا كمال عنده كما ترى كثيرين يدعون شعر غيرهم، وينتحلونه»[53].

أفاضَ ابن ميمون في ذكر خصائص النبوءة، وأطال شرح الحلم والرؤية اللتين تميزان النبي عن البشري، وكما يتميز بقوة مخيلة تجعله ذا مقدرة على النظر في أحوال الناس، بغير ما يتأتى للناس العاديين. إن التأويل اليهودي للنبوة يقتضي أنها مختلفة من نبي إلى آخر، بل وإن النبي الواحد قد ينتقل من مرتبة في النبوة إلى أخرى، وقد أدرج ابن ميمون مراتب النبوة وعدَّها في إحدى عشرة مرتبة:

المرتبة الأولى: وفيها تكون المصاحبة الإلهية، ويعظم فعل النبي من الخيرات، وينساق إليه الفضلاء بارمين من الأشرار. ومثل الأنبياء من أصحاب هذه المرتبة نبي الله موسى؛

المرتبة الثانية: «هي أن يجد الشخص كأن أمرا ما حلَّ فيه وقوة أخرى طرأت عليه فتنطقه، فيتكلم بحكمة أو تسبيح، أو بأقاويل عظيمة ونافعة، أو بأمور تدبيرية أو إلهية»[54]. وذكر أن من أمثال هذه الطبقة زكريا؛

المرتبة الثالثة: وهذه المرتبة متصلة بأمور الرؤية والحلم وقوة المخيلة، التي تكون للنبي مميزة إياه، ويقول إزاءها المثل والحكم؛

المرتبة الرابعة: وهذه فيها سماع القول في المنام بنبوته، دون رؤية القائل أو الهاتف؛

المرتبة الخامسة: وفيها يسمع كلاماً من شخص في الحلم يلقي إليه خبراً أو بشرى؛

المرتبة السادسة: وهذه تقتضي أن يكلمه ملك في الحلم، وهذه حال أكثر النبيين؛

53- المصدر نفسه، ن. ص.

54- المصدر نفسه، ص408

المرتبة السابعة: وفيها يرى النبي في الحلم كأن الله يحدثه؛

المرتبة الثامنة: يرى فيها النبي رؤيا تعطيه مثلا وحكمة؛

المرتبة التاسعة: أن يسمع كلاماً في الرؤيا؛

المرتبة العاشرة: أن يرى شخصاً في مقام النبي يتحدث إليه في المنام؛

المرتبة الحادية عشرة: أن يرى ملكاً يكلمه في الرؤيا، «وهذه من عندي أعلى مراتب النبيين الذين شهدت الكتب بما لهم بعد تقرير ما تقرر من كمال نطقيات الشخص على ما يوجبه النظر(...)»[55].

واستخلاصاً مما سلف، يتبين أن ابن ميمون قد أقام جرداً لما يميز النبي عن العامي، وبين كذلك مراتب النبوة. وهذه السمات التي أضفاها على العلاقة بين الله والعالم عبر هذا الوسيط الإنساني، يمكن فهمها في ترابطها. ولقد سبق وأن أشرت إلى أن هذه المفاهيم الثلاثة الله، والعالم، والإنسان لا يمكن فهمها إلا في وحدتها واتصالها. غير أن الوقوف عندها مقتضاه إعادة ترتيب مدارك الدلالة بما يجعلها خادمة للتراتب الذي يجعل من مفهوم الله أولاً، ثم العالم ثانياً، وبعده الإنسان، ولكن هذا ليس فيه من تقزيم لهذا المخلوق، بل إليه المنتهى في النظر، فمنه النبي، وهو أعلى شأنا، ذلك لأن فيه من سمات الله، ما يجعل منه حُرًّا في اختياراته وفعالاً لما يريد.

على سبيل الختم

تسعى كلُّ دراسة حول شخصيّة الإلمام بقد ما هو مسموح من حياتها وما اعتراها، والبحث حول ابن ميمون، يسمحُ لنا بإدراك كثير من التجاذبات التي اتّسمت بها شخصيّته، بين المفكرين العرب والمسلمين، والدارسين اليهود المعاصرين. ففي تقديم ترجمة كتاب إسرائيل وِلْفِنْسُون، أشاد مصطفى عبد الرازق بقضية مفادها أنّ ابن ميمون فكر انطلاقاً من دائرة الفكر الإسلامي، وبالتالي فإنه لا ضير في أن نعتبره مفكراً إسلامياً. وسار في هذا الطرح مفكرون كثرٌ ممن يقولون بفضل ابن رشد على ابن ميمون، إلى درجة أننا ما صرنا نقرأه بدعوى أنه إعادة وتكرارٌ لابن رشد بنحو أو بآخر. لكن الوقوف عند مسألة الأصالة في الفكر الميموني، اقتضى العودة والتمحيص فيما قيل عنه في الدراسات اليهودية المعاصر، وبالضبط عند حاييم الزعفراني، الذي دافع عن مسألة أن ابن ميمون كانت له رؤية أصيلة في الدين اليهودي، استمدها من موقفه

55- المصدر نفسه، ص412

الأرسطي، وحاول أن يقرأ الدين على ضوء الأرسطية، وأماط عنه صنوف التخيل والشعوذة، التي لحقته جراء الاستعمالات المغالية وغير العقلانية.

يقضي موقف المفكّرين الذين تناولوا ابن ميمون، بالدّراسة، بأصالته، وسنوه في فكره، وكتاب الدلالة وإن شابه مدارك فصل المقال، فهو ليس منه في شيء، اللهم إلا أن يكون نفس السياق قد حكم المفكرين معاً. لا غرابة في أن الموقف الثاني له ما يعضده، ذلك أن الفلسفة رحالة في موضوعاتها. وإن كان ابن باجة هو رأس المدرسة الأرسطية بالأندلس فقد تتلمذ له ابن رشد، وتتلمذ ابن ميمون على يد أحد تلامذته، فكان لزاماً أن يكون أرسطو هو أفق التفكير المشترك. هذا من جانب، ومن جانب آخر قد أضيف كذلك سياقاً آخر مشتركاً هو الفارابي، الذي أثر أيما تأثير فيمن أتى بعده من الفلاسفة الذين قرؤوا بالعربية، وقد مست ابن ميمون منه نظرية الفيض، كما سلفت الإشارة إلى ذلك.

مراجع البحث ومصادره:

1) الكتب المقدّسة:

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدّس

2) المصادر العربية:

- بن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين**، عرض وتقديم؛ حسين أتاي، (منشورات الجمل: بيروت، 2011).
- القفطي، أبو الحسن بن يوسف، **أخبار العلماء بأخبار العلماء**، (دار الآثار: بيروت).
- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، (دار مكتبة الحياة: بيروت).
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (دار المشرق: بيروت، 1986).

3) المراجع العربية:

- الزعفراني، حاييم، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة: أحمد شحلان، (مطبعة النجاح الجديد: الرباط، 2000).
- شحلان، أحمد، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط:** فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، (المطبعة والوراقة الوطنية: مراكش، 1999).
- وِلْفِنْسُون، إسرائيل، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص66
- حمود، كمال، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، (دار الفكر اللبناني، 1990).
- فروخ، عمر، **الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**، (مكتبة منيمنة: بيروت، 1947).
- آل ياسين، جعفر، **الفارابي في حدوده ورسومه، الطبعة الأولى**، «مقتطف من كتاب الفارابي: عيون المسائل»، (عالم الكتب، بيروت، 1985).

4) الندوات:

- «ندوات أكاديمية المملكة المغربية»: «**حلقة الوصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**»، «الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية»، (أكادير، 27-1985/11/29).

5) المراجع الأجنبية:

- Charles- André Julie et autres, ***Les Africains, « Maimonide le pèlerin du monde judéo-islamique »***, pp 253-282, par Haîm Zaafarani professeur à université Paris VIII.

- Léo Strauss, ***La Persécution et l'Art d'écrire****, « Le caractère littéraire du Guide Des Egarés »*, tr par O. Sedeyn, (tel Gallimard, 2009).
- Hermann Cohen, ***Ethics of Maimonides*****,** ed: Modern Jewish Philosophy And Religion.
- Léo Strauss, ***Qu'est-ce que la philosophie politique ?*** *« Le propos de Maimonide sur la science politique »,* tr de l'anglais par: O. Sedeyn, Quadrige Puf
- Donald McCallum, ***Maimonides' Guide for Perplexed:*** *silence and salavation*, "Léo Strauss and Olivier Leaman On How to Read the *Guide*", Routledge Jewish Studies Series.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021