الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد -تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الانسانية
شعبة : الفلسفة
تخصص: فلسفة إسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د موسومة بـــ:

التصوف اليهودي في الأندلس
- دلالة الحائرين عند ابن ميمون -

من إعداد الطالبة:
رحو نوال

إشراف:
د. قلفاط رشيدة

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
أد. أحمد عطار	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د. رشيدة قلفاط	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مشرفاومقررا
أد. بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	عضوا
أد. رزقي بن عومر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	عضوا
أد. مصطفي غوزي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 2022-2023م

شكر و تقدير:

أولا الشكر و الحمد لله الذي وفقنا لأداء هذا البحث العلمي

و بعد:

لا تفوتنا الفرصة لكي نتقدم بأسمى معاني الشكر و التقدير لأستاذتنا المحترمة "رشيدة قلفاط "التي أشرفت على بحثنا هذا ، حيث سعت جاهدة لتوجيهنا و تقييم عملنا بكل جد و اخلاص، فنعم السند العلمي، كما نشكر جميع أساتذتنا الذين استفدنا من فكرهم كل على حسب تخصّصه .

إهداء:

أهدي ثمرة جهدي إلى من منحاني الأمل والنشأة على شغف الاطلاع والمعرفة ومن علماني أن أرتقي سلم الحياة بحكمة وصبر،برا وإحسانا ووفاءا لهما : والداي العزيزين.

و إلى رفيق دربي و شريك حياتي زوجي الغالي الذي كان سندا لي في مشواري العلمي و العملي

و إلى قرّ ة عيني و فلذة كبدي ابني جميل وابنتي ريتاج

وإلى كل من علمني حرفا.

مقدمة:

كان اليهود היהודים يتطوعون دائما لمد يد العون لمسلمي اسبانيا، فقد اتخذ المسلمون من اليهود حراسا في الأماكن المفتوحة، حيث استرجعت اليهودية مكانتها داخل اسبانيا فعقدوا روابط متينة مع إخوانهم من بقية الطوائف الأخرى في شتى المجالات الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية و بما أن بحثنا يدور حول التصوف اليهودي מיסטיקה יהודית في الأندلس مدرجا موسى بن ميمون מוסא בן הרמב"ם كنموذج يحتذى به في تاريخ الدين و الفكر اليهودي فلابد من التطرق أولا و قبل كل شيء إلى طبيعة التصوف و كيفية انتقاله من إسلامي إلى يهودي إلى مسيحي مع ما يحمله من مقدسات روحية موروثة.

شكل التصوف الإسلامي إغراء روحيا لأولئك الذين يسعون جاهدين من أجل إرساء معنى أنطولوجي خاص بهم بعيدا عن أنساق الفلسفات الغربية و ذلك برفقة التقاليد الروحية الموروثة عن الحضارات القديمة منها بلاد الرافدين،الفرس،الهند و الصين...حيث تشهد معظم البلدان الغربية حاليا انتشارا كبيرا لنوادي اليوغا יוגָה و الرياضات الروحية תרגילים רוחניים و التأمل في الروحانيات و هو الأمر الذي يدعونا إلى الخوض في ذلك المسلك الروحاني الذي يعرف بالتصوف بشتى طرقه المتنوعة و المتعددة بصفته أحد المكونات التي باتت تغري المريدين و السالكين و لعل الأوضاع المتوترة التي شهدها عالمنا في الحقبة الأخيرة و التي أدى تسييس الأديان إلى زيادة حدتها تأججا،كان دافعا قويا للكشف عن المخزون الروحي الذي كان متواريا بين طيات التشريع المتطرف أو المتشدد فضلا عن الصرامة المؤسساتية التي تسعى إلى طمس هذه الروحانيات في خضم هذا الإطار العام، تنامى العمل على التصوف اليهودي بالغرب و ذلك لا يرجع إلى كون الكتاب المقدس عامل مشترك بين الغرب المسيحي و اليهودي كما يعتقد البعض و الجلي أن معظم المنشغلين بالتصوف هم من اليهود و إذا ما قارنا الانشغال بالتراث الإسلامي أو الهندي أو الصيني...فإننا نجد تقصيرا كبيرا أمام هؤلاء.

يعتبر التصوف اليهودي منتوجا تاريخيا قبل أن يكون موقفا فكريا ، فقد عكس حالة نفسية عميقة كضرورة ملحة، خلال القرن الثاني للهجرة، ذلك الاندماج الحضاري

بتنوع مكوناته الثقافية هو ما مهد لبزوغه في ظل الازدهار المادي الذي عني به العصر العباسيو لعل التصور الأول للباحث هو أن النزاعات الأولى للتصوف اليهودي قد واكبت الانطلاقة المماثلة لحركة التصوف الإسلامي، لأن التصوف بشكل عام لا يخرج في جوانبه التنظيمية عن الإطار الزمني لهذا القرن، غير أن ما يهمنا في هذا المقام ليس هو التأصيل للتصوف اليهودي أو البحث في بداياته الأولى بقدر ما يهمنا طريقة تعبيره عن التطورات التاريخية كسلوك و فكر عرفته العقيدة اليهودية و لما كان المتصوفة من اليهود لا يملكون بين الأدوات التعبيرية إلا ما أنتجه الأدب الصوفي الإسلامي، علما أن الصوفية كانت موجودة قبل الإسلام كسلوك متبع من طرف اليهود والمسيحيين فإن الضرورة تستدعي الإشارة إلى مدى تأثرهم بهذا الأخير حيث اقتضت العوامل الطبيعية و الاقتصادية و الاجتماعية في الحضارة الإسلامية وجود بنيات متطابقة، فلم يبتعد تعريف التصوف اليهودي عن الإسلامي بل إن كلاهما يسعى إلى الارتقاء بالنفس و الاقتراب بها من ملكوت السماوات و الدخول في رحاب الألوهية، فالصوفي מִיסטִי هو من دفعته حاله إلى نوع من الوجد קִיוּם, يزهد به في الدنيا و في النفس، ليجعل وجوده مقتصرا على تطهير روحه بواجب العبادة و التعفف و مجموع عناصر هذه الحالة هي أولى درجات الارتقاء في سلم التصوف اليهودي و الإسلامي على حد سواء.

تعتبر الديانة اليهودية من أقدم الرسالات السماوية و هي عقيدة يزعم أصحابها أنهم يتبعون الدين الذي أنزل على موسى النبي فهي ديانة العبرانيين الذين ينحدرون من سلالة النبي "إبراهيم" و المعروفين بالأسباط من بني إسرائيل و قد كانت الديانة اليهودية في أصلها قائمة على التوحيد، غير أن اليهود انقسموا إلى توحيدي מונותאיסטי و تجسيمي סטריאוטקסי، إذ تحول الله إلى إله خاص بهم أسموه "يهوه" الذي خلق الكون و البشر لخدمة بني إسرائيل، أما كتابهم المقدس "التوراة תוֹרָה" أو العهد القديم فهو قسم من الكتاب المقدس الذي يحتوي أيضا الإنجيل كقسم ثاني أو ما يعرف بالعهد الجديد كتاب المسيحيين المقدس، ثم إنهم إلى جانب ذلك يقدسون الكتاب الشفوي الذي يعرف بالتلمود أهم كتاب مقدس بعد التوراة.

يعتقد اليهود بأنهم شعب الله المختار העם הנבחר של אלוהים و أن العلاقة التي تربط بين الله و بني إسرائيل حدثت نتيجة تزاوج عقد في سيناء بين الاثنين و قد سجل هذا العقد الذي كانت السماوات و الأرض أبرز شهود له.

كان تفكير اليهود بالغيبيات بعد أن تعرضوا للسبي البابلي و من ثم للتشتيت في الأرض على أيدي الرومان يتخذ اتجاهين الأول هو نهاية العالم و الثاني هو الخلاص على يد المسيح المنتظر كما يقال لأن حياة السبي التي عانوها عمقت في نفوسهم الحقد و الكراهية للشعوب فكان اعتقادهم بمجيء المسيح لينتقم لهم من أمم الأرض و يحررهم من العبودية لمضطهديهم و يعيدهم من المنفى و يحكم طبقا للشريعة اليهودية، مع أن الفكر اليهودي لم يقف عند هذا التصور بل تجاوزه إلى الفكر الفلسفي.

يدور موضوع بحثنا تحديدا حول فكر و فلسفة "ابن ميمون" هذا الفيلسوف القرطبي اليهودي الذي يعتبر من أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية و في القرون الوسطى في أوروبا، يعرفه العرب باسم أبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون و يعرفه اللاتين باسم الميموني Maimonide

نشأ موسى بن ميمون في المناخ الفكري الإسلامي فساهم فيه و أضاف إليه بقدر ما أخذ منه، وإذا اعتبرناه فيلسوف إسلامي فإن هذا المفهوم لا يتجاوز المعنى الثقافي الحضاري، بعيدا عن المعنى العقائدي، و ما يهمنا في هذا المقام هو زبدة مشروعه الفكري الذي فسر فيه العقيدة اليهودية بطريقة فلسفية فكان بالفعل من روائع ما أنتجه الفكر اليهودي في القرون الوسطى ألا و هو كتابه الضخم "دلالة الحائرين המשמעות של המבוכה" الذي كتبه باللسان العربي و الأبجدية العبرية و هي طريقة اعتمدها كي لا يدخل في معارك عقيمة مع العوام اليهود الذين سيطر عليهم التقليد و التعصب و أغلبيتهم تجهل اللسان العربي، أما استعمال الأبجدية العبرية التي يجهلها جل العرب فكان يتقي فيها المجادلات مع العقول الجامدة كونه قد حمل على متكلمين من المعتزلة و الأشاعرة و على بعض الفلاسفة المسلمين.

ليس غرض "ابن ميمون" من مؤلفه: "دلالة الحائرين" هو نقل المفاهيم الفلسفية أو شرحها و لا تلخيص العلم الإلهي كما تزعم بعض المذاهب فهناك ما

يكفي من الكتب التي تعالج هذه المواضيع و إنما الغرض هو أن يبين مشكلة الشريعة و يظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور.

و الإشكالية الجوهرية التي يمكن أن نطرحها في هذا المقام هي: ما الذي جعلنا نتناول بالبحث و الدراسة "موسى بن ميمون" هذه الشخصية الدينية و الفلسفية في موضوع التصوف اليهودي و هو لم يصرح بصوفيته ؟ ثم ما الذي دفعنا للتركيز على مؤلفه "دلالة الحائرين" في موضوع كهذا و هو كتاب فلسفي بامتياز بحيث يصعب استخراج الجانب الصوفي من مكامنه؟

لكن لابد من التساؤل في الوقت نفسه ترى ما سبب اختفاء "موسى بن ميمون" ما بين عامي 1150و1160؟

إنها الفترة التي يعمل اليهود جاهدين على إخفائها و إحاطتها بالغموض و قد شاع أنه كان في إقليم البروفانس بفرنسا علما أن تعاليم القبالة كانت مزدهرة في تلك المنطقة فإن لم يكن موسى بن ميمون قد اعتنق القبالة מַיְלְדוּת أو ما يعرف بالفكر الروحي حاليا فإنه على الأقل احتك بهذا الفكر مع أن اهتمامه كان متجها إلى التوراة والتلمود وكذا الصلة بين الدين والفلسفة.

والمشكلات الجزئية المتفرعة من هذا الإشكال يمكن إدراجها فيما يلي:

هل استطاع موسى بن ميمون أن يزيل ضبابية الحقيقة أم أنه أبقى دليل الحيارى على حيرة قارئه؟ و بما أن للتأويل دورا مهما في تشفير الدلالات الغامضة سواء تلك الواردة في الكتب المقدسة أم تلك التي أدرجها فيلسوف قرطبة "موسى بن ميمون" في مؤلفه "دلالة الحائرين" فما هو المنهج المتبع في إزالة اللبس و الغموض الوارد في النص الديني أولا وفي مؤلفه ثانيا؟ وهل امتدت فلسفة ابن ميمون إلى اللحظة المعاصرة متماشية بذلك مع فلسفة العصر الحديث والفكر المعاصر أم أن زمنها قد ولى متوقفة بذلك عند اللحظة القروسطية؟

بما أن ابن ميمون كان فيلسوف عصره و رجل دين معتقده فكيف استطاع أن يوفق بين النقيضين ظاهرالدين والفلسفة، علما أن الفترة القروسطية التي عاصرها لم تسلم فيها معظم العقول الفلسفية من النقد؟

و لما كان ابن ميمون المفكر اليهودي الذي نشأ و فكر في ظل الحضارة الإسلامية فما مدى تأثره و تأثيره في الثقافة الإسلامية؟وهل كان هذا الأخير رجل دين صوفي أم أنه فيلسوف منطقي؟

هل فعلا شكلت الثقافة الإسلامية رافدا مهما من روافد الفكر اليهودي الأندلسي؟ و إذا كانت كذلك فما مدى مساهمتها في تطوير فلسفة و منهجية قراءة النصوص الدينية اليهودية؟

ما هو التصوف اليهودي ؟ و ما المسعى من ورائه؟

و هل يتجاوز هذا السلوك المقول المقدس أم أنه يضفي عليه صبغة روحية تتطلع إلى بلوغ الوجد من خلال عيش تجربة تتخطى المعاني الظاهرة و تتجاوز كل ما هو حسي مباشر للولوج إلى غور الأشياء؟

وإذا كان التصوف بجميع أنواعه ينبع من التجربة السلوكية للصوفي ذات الدلالات الغامضة التي لايفهمها سوى أولئك الذين يتبعون هذه الحالة، فإلى أي مدى يمكن تشفير هذه الرموزالغامضة ؟ وإذا تجلى التصوف اليهودي فيما يعرف بالقبالة، فما هو مصدر هذا الأخير؟ وماهي الفترات الزمنية التي ميزت تطوره عبر العصور؟

وإذا كان من الواضح أن التراث القبالي الغني والمتنوع قد دار منذ قرون حول كتاب "الزوهار" ورفعه إلى درجة من القداسة مع الكتب المقدسة الأخرى، فهل تراجعت مكانة هذا المؤلف، أم أنه لايزال الكتاب المحوري الذيي حظي بالاحترام والتقدير في الأوساط الصوفية مثل التوراة و التلمود؟

و قد قسمنا بحثنا هذا إلى مقدمة و أربعة فصول و خاتمة فملحق، عنون الفصل الأول بالقراءة الابستمولوجية والبناء المعرفي لدلالة الحائرين و هو يحتوي على ثلاثة مباحث، تناولنا في المبحث الأول القراءة الابستمولوجية والبناء المعرفي لدلالة الحائرين، حيث قمنا بدراسة بعض المسميات التي قد يتم الخلط بينها في تسمية اليهودي و العبري و الإسرائيلي كما ركزنا من خلاله على الأغراض الأساسية التي دفعت ابن ميمون لكتابة مؤلفه "دلالة الحائرين" فضلا عن اكتشاف الجانب الابستمولوجي والبنية التكوينية لهذا المؤلفو يحمل المبحث الثاني عنوان إدراك واستخدام المفاهيم، لقاء مع مشروع دلالة الحائرين، حاولنا من خلاله أن نركز على مفهوم أساسي يلتقي مع هذا المشروع ألا وهو مفهوم

التأويل ما يجعله مركز الثقل في فلسفة ابن ميمون، أما المبحث الثالث فقد اهتم ببناء الأفكار المرتبطة بمعجمية الفكر الصوفي عند ابن ميمون وكان هدفنا من ورائه هو تبيان أهم الفرق و الإيديولوجيات التي يؤمن بها اليهودي خاصة تلك التي ظهرت مع نشوب الصراع و الاضطهاد في حقه من جراء السيطرة التي سنتها عليه الحضارات المستعمرة فأحدثت بذلك قطيعة جذرية مع التراث اليهودي الأصيل غير أن ما أهمنا من وراء ذلك هو ذلك التوجه الصوفي بما يحمله من أفكار تجديدية و الفصل الثاني يحتوي هو الآخر على ثلاثة مباحث و هو يعنى بالفكر الصّوفي اليهودي: مقاربة فينومينولوجية، المبحث الأول معنون بابن ميمون و الأصول الأولى لنشأة القبّالة، عرضنا فيه أبرز التعريفات المرجحة عن مفهوم القبالاه و القبالي، ذلك المريد و السائل الذي يقبل و يقبل من خلال طريقته في النظر إلى العالم و النفس فهو يدمج بين الكشف و التصوف و بين العقل و التأمل فضلا عن سر الحرف و رمزيته لدى القبالي اليهودي، باعتبار مذهب القبالاه مليئا بالرموز و التورية الباطنية ما يجعل لكل حرف مدلوله الخاص الذي لا يعرفه غير القبالي الغارق في باطنيته، يليه المبحث الثاني الموسوم بدور السفيروت في الفكر الصّوفي اليهودي، حاولنا في هذا المبحث أن نضع بحثا طفيفا نسعى من خلاله إلى توضيح العلاقة بين المكتوب و الشفهي من خلال شرح كل من تعاليم التوراة المكتوبة و عقيدة اليهود الشفهية دون إهمال بعض المقدسات و الأسفار التي يؤمن بها اليهودي مع الإشارة إلى الدور الذي لعبته هذه الأسفار في الفكر الصوفي اليهودي و بعده المبحث الثالث الذي يعالج الفكر الصوفي اليهودي و اللاهوتية السّلبية، تطرقنا فيه إلى الدلائل و البراهين و المقدمات الدالة على وجود الله عند "موسى بن ميمون" حيث يؤكد على وحدانيته من خلال نظرية السلب بعيدا عن كل تجسيم، أما الفصل الثالث فقد تطرقنا فيه إلى الهيرمينوطيقا والابستموجيا كمفهوم للتناقضات عند ابن ميمون و هو الآخر يحتوي على ثلاثة مباحث، يتسم المبحث الأول بفكرة الدراية عند ابن ميمون: مقارنة مع الفكر الصوفي الإسلامي ما يكشف لنا عن سينوية هذا الأخير من خلال تصريحاته الواردة في مؤلفه الضخم "دلالة الحائرين"حيث يكشف عن تبنيه للأفلاطونية المحدثة و مدى ارتباط الفيض بالتدبير و العناية و الخلق و الوجود، ثم المبحث الثاني المعنون بدلائل النبوءة وعلاقتها بالنص التأويلي و ما أدى بنا إلى هذا الربط بين النبوءة و التفلسف هو العلاقة التي جمعت بين مسألة النبوءة و مسألة الخلق في

فكر ابن ميمون، علما أن النبوءة هي تلك الواسطة التي تربط بين الرب و الشعب فالنبي هو المرسول المبلغ لرسالات ربه بحكم أنه يمتلك معرفة ربانية تؤهله لذلك و يليهما المبحث الثالث الذي يحمل عنوان البعد الهيرمينوطيقيي والابستيمولوجي: التوازي وعدم التوازي بين ابن ميمون، بول ريكور وهيدغر، باعتبار التأويل ضرورة ملحة لابد منها لفك الغموض و تشفير الرموز و تحقيق المجاز الوارد في التوراة، فهناك من الرموز الدينية مالا يفهمه إلا الخواص من البشر أما عامتهم فلا طاقة لهم به، حاولنا من خلال هذا النهج التأويلي أن نربط الفكر الوسيط بالفكر المعاصر،كما تناولنا في الفصل الرابع تأثير الفكر الفلسفي الإسلامي على مؤلف ابن ميمون دلالة الحائرين، حيث تضمن الفصل ثلاثة مباحث شأنه شأن سابقيه من الفصول الأخرى، عنون المبحث الأول الفارابي- ابن سينا- ابن رشد- دلالات فلسفية ابستمولوجية، تناولنا في هذا المبحث التأثير الكبير الذي زرعه علماء المسلمين في مفكري اليهود سعيا منا إلى إبراز مدى الوصل الرابط بين منظومة التشريع اليهودي و منظومة المعرفة الإسلامية خاصة في جانبها الميتودولوجي، أما المبحث الثاني فقد وضعنا من خلاله المفكر موسى بن ميمون تحت أنظار نقدية، حيث ركزنا في هذا المبحث على النقد الذي وجهه اسبينوزا لابن ميمون في منهجه التأويلي خاصة، ذلك أن ابن ميمون حاول أن يضفي صبغة فلسفية على النص الديني و ذلك تأثرا منه بالفلسفة اليونانية و الفكر الإسلامي ما جعل اسبينوزا يثور على نهجه، ثم المبحث الثالث الذي يفتح آفاقا فلسفية، صوفية جديدة، سعيا منا إلى إبراز الصبغة التي تركها مؤلف دلالة الحائرين إلى غاية اللحظة الراهنة سواء داخل المجتمع الأوروبي أو المجتمع العربي الإسلامي ما جعل فكر ابن ميمون فكرا انفتاحيا يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل ، لننهي البحث العلمي بخاتمة شاملة و ملحق للسيرة الشخصية و الفكرية لموسى بن ميمون.

و بالنسبة لاختيار الموضوع فقد كان بدافع إثراء معارفنا أولا و قبل كل شيء خاصة وأنه موضوع قلت بل نذرت الدراسات حوله، و تجنبا لتقديس المواضيع التي تجعل من ذاتها صنما يعبد وتجاوزا لبعض الأفكار الإيديولوجية ذات الطابع الدوغمائي، رغبة في تنويع أرصدتنا المعرفية و إن كانت لا تزال محدودة غير أننا نسعى إلى تطويرها.

و من حيث الصعوبات التي واجهتنا في البحث نذكر الصعوبات اللغوية خاصة منها اللغة العبرية، غير أن ذلك لا يشكل عائقا أمام الباحث الذي اختار الموضوع بإرادة و إخلاص سعيا منه إلى تحقيق متعة علمية مزدوجة بين الباحث و القارئ.

و المنهج المتبع في بحثنا هو ذلك الذي يدمج بين التحليلي و التركيبي، النقدي و المقارن وهي كلها مناهج تصب في قالب المنهج الابستمولوجي بغية تحصيل زبدة عمل متكامل و منسجم مع طبيعة الموضوع المعالج.

و ما نصبو إليه هو تحقيق عمل ناجح قلما عالجه الدارسون بغية قراءة ما همشه رجال الدين المتطرفين من شدة التعصب و الدوغمائية، فالتطرق لدراسة الديانات اليهودية و المسيحية و الإسلامية و المقارنة بينهم يفتح فعلا آفاقا لتآلف الديانات و نشر الحوار الحضاري لخلق ثقافة التعامل مع الآخر و تقبل وجهات النظر على اختلافها و مدى التفاعل مع النقد البناء في ثقافة الأنا و الآخر،علما أن بحثنا يعبر عن فكرة جديدة نستطيع وصفها بالمغامرة التي تقف أمامها حدود.

الفصل الأول:

القراءة الابستمولوجية والبناء المعرفي لدلالة الحائرين

تمهيـــد

المبحث الأول: دلالة الحـــائرين قراءة اكتشافيه تنظيمية

المبحث الثاني : إدراك واستخدام المفاهيم،لقاء مع مشروع دلالة الحائرين.

المبحث الثالث: بناء الأفكار المرتبطة بمعجمية الفكر الصوفي عند ابن ميمون.

خلاصة

تمهيد:

إذا تناولنا أصل اليهودي كموضوع للدراسة فسنجد أن البدايات الأولى لهذا الشعب[1] تعود إلى النبي إبراهيم، و لا يعني موته زوال اليهود، بل إن روحه الطاهرة هي التي تسيرهم، وهي تتفاعل مع الظروف و المواقف سواء في حالة الاستقرار و الرخاء أم في حالة الصراع والحروب، فالطينة التي شكل منها الشعب اليهودي تنسب إلى سلالة إبراهيم و طبيعته، فإذا كانت ميزة اليهودي البارزة هي العزلة فإن "إبراهيم " الذي ولد في بلاد كلدان قد كان فعله الأول هو الانفصال عن أسرته و هجرة موطنه فرارا من طغيانهم.

مزق هذا الانفصال كينونة الشعب اليهودي و جعل مصيره محل حيرة و اندهاش، فروح اليهودي تحبد الاستقلالية في عالمها، غير أنها مع ذلك تهوى تبني هويات مختلفة تتغير بتغير الظروف و الأمكنة التي ترتمي إليها في هذا العالم، إنها غريبة عن سائر الشعوب، محبة للسيطرة فهي تمجد ثقافة الأنا المنعزلة و المرتحلة في بقاع الأرض كلها، لكن هذا لا يمنع من التأكيد على أن اليهودي يحبد التكيف مع أفراد البيئة التي يتواجد بها رغم اختلافه عنهم و شعوره المتعالي بأنه السيد، فقد برز اليهود الأوائل في التجارة ما جعلهم يحتلون مكانة راقية في رحاب الأراضي الإسلامية بالأندلس و المغرب و نظرا لأن اليهودي يقوم بسلوكات و طقوس تميزه عن غيره .

فقد تناولنا في هذا الفصل نبذة عن تاريخه من خلال المسميات التي يعنى بها، فضلا عن المسيرة الفلسفية التي خاضها موسى بن ميمون من خلال مؤلفه الضخم"دلالة الحائرين"، فضلا جملة الطقوس التي مارسها اليهود قديما و المتمثلة في مجموعة من المذاهب والفرق التي حملت أفكارا وإيديولوجيات متطرفة تارة، وروحية سلوكية تقود إلى التصوف .

---

[1] **الشعب المختار** האנשיםהנבחרים: معنى "الشعب هو الكنز" ومعنى الاختيار هو التفرد ،واعتقاد بعض اليهود بأنه شعب مختار بمعنى أنهم فئة أساسية في النظام الديني اليهودي، وقد تطلق عن الطبقة الوجودية التي تشكل تداخل الهيكل اليهودي إذ اختار الله الشعب اليهودي ليكون خادمًا له بين الشعوب، وأداته التي يصالح بها العالم ويوحد الشعوب معها، وهذا يعني أن الاختيار ليس ميزة ، بل هو أمر إلهي يعني زيادة المسؤوليات والأعباء.

المبحث الأول:

دلالة الحائرين قراءة اكتشافية تنطيمية:

قبل أن نلج إلى استكشاف الخبايا الباطنية والمكنونات الداخلية لمؤلف موسى بن ميمون الضخم الموسوم بـدلالة الحائرين، لابد من الالتفات إلى موضوع مهم ألا وهو ذلك التداخل الشائع بين مسميات كل من عبري وإسرائيلي ويهودي، قاصدين بذلك إبراز الفروقات الواردة بينهم لمسح الغبار ورفع الضبابية من فكر الكثير ممن يعتقدون بأنها دلالات تعنى بموضوع واحد، مع ضرورة توضيح مدى الفارق الزمني الذي يميز كل مصطلح عن الآخر.

الفرق بين عبري עִבְרִית وإسرائيلي יִשְׂרְאֵלִי ويهودي יְהוּדִי:

من الأخطاء الشائعة التي يقع فيها عامة الناس هي الخلط بين مسميات عبري، إسرائيلي، يهودي باعتبارها مجرد دلالات تشير إلى شيء واحد يخص اليهود، غير أن الدراسات المعمقة توضح أن هناك فرق بين كل منها،حسب تعدد دلالاتها و اختلافها، بالإضافة إلى الفارق الزمني الذي ميزها و في هذا المقام نوضح التباين بينها من خلال ربطها بالتاريخ و الدين، نبدأ أولا بمفردة "عبري "أو " عبراني" التي تعود في أصلها إلى إبراهيم – عليه السلام - حسب ما تؤكده الدراسات، فهو في التوراة يعرف بـ"أبرام العبراني"[1] و كلمة "عبري" مأخوذة في اللغة العربية من الفعل "عبر" و التي تعني الانتقال أو الارتحال من مكان إلى مكان آخر و من ثمة فالعبري هو ذلك المرتحل من بلاد إلى أخرى أو المنتقل من منطقة إلى منطقة مغايرة لسابقتها أو العابر للطريق و هومن يرجع هذه التسمية إلى أحد أجداد إبراهيم- عليه السلام- المسمى بـ"عابر" و هناك صنف من العلماء الباحثين في هذا المجال ممن يربط لفظ "عبري" بلفظتي "عبيرو ، و خبيرو في المصادر المصرية القديمة و المصادر الآشورية البابلية التي اعتادت الإشارة إلى بعض القبائل الآرامية العربية التي يقال أن إبراهيم- عليه السلام - ينتمي إليها،كما

[1] التكوين:21:10، 11،25،24: 14 -1

تشير هذه المصادر إلى أن اللفظ عبيرو كان يطلق حوالي الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل في شمال شبه الجزيرة العربية و في الشام"[1]

وفي التوراة תּוֹרָה نجد دلالات يحملها هذا الاسم "عبري" تعني الغريب والأجنبي، في حين تتجلى بعض الإيماءات التي تشير إلى أن هذا المصطلح "عبري" قد أطلقته بعض القبائل على هذا الشعب العابر الغريب والأجنبي والتوراة بدورها توضح ذلك، ففي "سفر الخروج"، نجد عبارة " إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم و في السابعة يخرج حرا مجانا"[2]، و على خلاف "سفر التثنية"، الذي يتعامل مع العبراني بصفته الأخ أو الشقيق و دليل ذلك عبارة: " إذا بيع لك أخوك العبراني أو أختك العبرانية و خدمك ست سنين ففي السنة السابعة تطلقه حرا من عندك "[3]

و لا ننسى بالذكر أن اللغة التي يتكلم بها هذا الشعب تعرف باللغة العبرية و ما أبدعته من أدب و فنون عبر العصور القديمة منها و الوسيطية و الحديثة و قد تجسد الأدب القديم في تدوين الكتاب المقدس (التوراة) لدى اليهود، أما في القرون الوسطى فقد تجلى الأدب في مدونات اليهود أثناء تواجدهم بالعالم الإسلامي و خارجه، غير أنهم دمجوا بين اللغة العبرية و لغات أخرى خاصة منها العربية في الفترة التي نزحوا فيها نحو الأندلس بلاد المسلمين في العصر الوسيط، أما في الفترة الحديثة فقد ارتبطت اللغة العبرية بنشاط سياسي تجلى في دعم الحركة الصهيونية، فقد ارتبط الأدب في العصر الحديث داخل أوروبا و أمريكا خاصة بالجوانب السياسية في مختلف صوره من شعر و قصة، مسرح و رواية ...

أما لفظ "إسرائيلي" فيحمل دلالتين عامة و خاصة، الأولى توضح أن اليهود يفضلون هذه التسمية التي تمثل فخرهم و القصة التي تسرد اعتزازهم بهذه التسمية وردت في "سفر التكوين" من الكتاب المقدس (التوراة) إذ تقول: " فبقي يعقوب وحده و صارعه إنسان حتى طلوع الفجر، و لما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب، في مصارعته معه، و قال أطلقني لأنه قد طلع الفجر، فقال لا أطلقك إذ لم تباركني، فقال له ما اسمك، فقال يعقوب، فقال لا يدعي

[2]التكوين:39: 14, 18, 41: 12.الخروج:1 :19
[2]الخروج: 1 :19
[3]الخروج: 21: 2

اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل، لأنك جاهدت مع الله و الناس و قدرت و سأل يعقوب اسم المكان فنيئيل قائلا: لأني نظرت الله وجها لوجه و نجيت نفسي و أشرقت له الشمس إذ عبر فنوئيل و هو يجمع على فخذه لا يأكل بنو إسرائيل عرق النساء".[1]

مع أن هذه القصة يشوبها نوع من الالتباس نظرا لما تحمله من صبغة أسطورية لاتبتعد عماهو خرافي، فهناك بعض الافتراءات في حق القوة الإلهية بالإضافة إلى صور التجسيد الإلهي، إذ يقول الله تعالى: " كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة، قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين" (سورة آل عمران) هذه الأسطورة قد يصنفها علماء الأديان إلى ما يسمى حسبهم بـأسطورة الأصل אגדתמוצא

myth forigin أو الأسطورة التعليلية أو التبريرية actiological mythמיתוסמסביראומצדיק الهدف منها إضفاء طابع صوري على أصل الشيء، أو تعليل التغيير تسمية يعقوب باسم جديد هو "إسرائيل"، أوتفسيرا لعادة قديمة خاصة ببني إسرائيل في استحلال بعض الأطعمة وتحريم أخرى والتسمية التي يعتز بها الشعب الإسرائيلي تحمل معنى "المصارع مع الرب"، أو "المجاهد مع الرب" وإلى هذا الاسم أصبح ينتسب العبريون .

هدف بنو إسرائيل" من هذه الأسطورة الواردة في التوراة" و حسب ما تؤكد الدراسات هو سعيها للتفرقة بين سلالة إسحاق التي ينتمي إليها هذا الشعب اليهودي و سلالة إسماعيل التي تندرج تحتها شعوب أخرى، اعتزازا و تعاظما بسلالتهم، علما أن كلا النسلين من بني إبراهيم جد يعقوب ابن – إسحاق - عليهم السلام- فقط لكي يتميزوا بأنهم أبناء هذا الأخير، مما يؤكد أن تبريرهم يحمل بعدا عنصريا و دافعا أنانيا يجسد حب الذات و بعض الشعوب الأخرى، بل وصل بهم الأمر إلى التفكير في نزع فكرة الله من عقول بقية الشعوب و اعتبار الله خاص بهم فقط، أي أن فكرة التوحيد لديهم لا تنفي وجود آلهة أخرى فإله بني إسرائيل متميز حسبهم عن بقية الآلهة التي تؤمن بها الشعوب الأخرى و لم تتوقف عنصريتهم عند هذا الحد ، بل إنهم يعتقدون أنهم شعب الله المختار و يؤمنون بفكرة الخلاص

[1] التكوين: 32: 2444-31

انتظارا منهم للمخلص الذي يخلصهم وحدهم دون بقية الشعوب الأخرى، بالإضافة إلى الأرض المقدسة التي ورثها بنو إسرائيل من فلسطين أو كنعان.

تعتبر تسمية "عبري" أقدم زمنيا من تسمية "إسرائيلي" فلم تظهر هذه الأخيرة حسب ما يرجحه المؤرخون إلا في القرن الثامن عشر قبل الميلاد و هذا من حيث الدلالة الشمولية العامة، أما الدلالة الخصوصية لكلمة "إسرائيلي" فهي ذات بعد سياسي يختص برقعة جغرافية معينة و ما يؤكد ذلك هو ارتباطها بحدث تاريخي يتمثل في "انشقاق مملكة داوود و سليمان المتحدة إلى مملكتين متصارعتين: مملكة إسرائيل الشمالية و عاصمتها شكيم و ترصة ثم السامرة و مملكة يهودا الجنوبية و عاصمتها أورشليم و قد حدث هذا الانشقاق عام 932 ق.م و هو العالم الذي توفي فيه سليمان-عليه السلام- و منذ هذا التاريخ بدأ استخدام التسميتين "إسرائيلي " و "يهودي" كتسميتين ذات دلالتين سياسية و جغرافية".[1]

ترجح الدراسات التاريخية أن بداية استخدام هذه التسمية "عبري" ترجع إلى السنة التي توفي فيها النبي" سليمان" - عليه السلام - في 932ق.م، حيث انقسمت مملكته إلى قسم بني إسرائيل في الشمال و قسم اليهود في الجنوب التابع لاسم "يهودا" ابن " يعقوب" - عليه السلام- غير أن هذه النسبة للنسل الإسرائيلي لم تبقى متينة في الفترة الحديثة و المعاصرة كما كانت قديما و قد بدأت هذه الفجوة منذ عهود السبي المتتالية انطلاقا من "السبي الآشوري 791 ق.م و السبي البابلي 586 ق.م و أخيرا السبي الروماني 70 م و الذي دخلت الجماعة الإسرائيلية من بعده في فترة شتات طويلة المدى عبر العصور الوسيطة إلى تاريخنا الحديث و المعاصر".[2]

أدت هذه الأحداث إلى نوع من الفتور مع الأصول اليهودية لبني إسرائيل، بل إن سنين الشتات و تيه الشعب الإسرائيلي في القرون الوسطى و نزوحهم نحو مناطق تختلف عنهم حضارة و دينا، جعل بعضهم ينسلخ من هويته و يذوب في ثقافة الآخر، خاصة و أن هذا الأخير وفر له الأمن و الاستقرار، بل وصل الأمر ببعضهم إلى اعتناق الديانة المسيحية و منهم من دخل في الإسلام و منهم من تأثر بهذه العقائد دون الدخول فيها و قد تجلى ذلك في كتاباتهم ، هذا ما يؤكد أن

[1] د.محمد خليفة، حسن أحمد، ،تاريخ الديانة اليهودية ، مرجع سابق، ص27.
[2] د.محمد خليفة، حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية ، مرجع سابق، ص28.

العصبية التي ميزت بنو إسرائيل نحو عرقه لم تبقى قوية حديثا كما كانت في العصور القديمة و من الطبيعي أن تكون عصبيتهم جياشة في منطلقاتها الأولية لأنها لمتكن بعيدة الأمد على عهد يعقوب- عليه السلام - إلا أنها كانت قريبة من نجاة بني إسرائيل من فرعون تحت إمرة "موسى" و "هارون" عليهما السلام، أما في اللحظة الراهنة فقد تغير الأمر من خلال النقلة أو المنعطف الذي توجه مما هو عام إلى ما هو خاص، أي من مصارعة الرب إلى الاندماج فيما هو سياسي و جغرافي خدمة للحركة الصهيونية.

تصنف تسمية "يهودي" في المرتبة الثالثة حسب الترتيب الذي أطلق على اليهود، بعد تسمية "إسرائيلي" و سابقتهما "عبري" حسب التسلسل الزمني و التسمية "يهودي" تحمل بعدا دينيا و بعدا سياسيا، فالأول ينسب إلى الاعتقاد بالديانة اليهودية و الإيمان بها، تماما كما نقول على من يعتقد بالديانة المسيحية أنه مسيحي و من يدخل في دين الإسلام أنه مسلم، هذا من جانب ديني، أما الجانب الآخر فيشير إلى الموقع الجغرافي و التوجه المتعصب في السياسة و هو الانتماء إلى مملكة يهودا الجنوبية التي انشقت من ملك "سليمان" بعد وفاته كما ذكرنا سابقا

و مصطلح "يهودي" في أصله يعود تحديدا إلى "يهودا יהודה" أحد أبناء يعقوب- عليه السلام- و هو شخصية بارزة في تاريخ اليهود باعتباره سبط بني إسرائيل، بل إن هذه الأخيرة توليه أهمية بالغة تفوق مكانة "يوسف" عليه السلام و أبرز الأسباب التي يذكرها المصدر اليهودي في تفضيل "يهودا" على "يوسف" فيما يلي:[1]

1- أن يهودا لعب الدور الأكبر في حماية يوسف من القتل حسب روايةا لتوراة" فقال يهودا لإخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفي دمه تعالوا فنبيعه للإسماعليين ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا فسمع كلامه إخوته".
2- أن يهودا هو السبب في بقاء أبيه و إخوته أحياء أثناء سنين القحط التي حلت بهم و ذلك نتيجة إقناعه لأبيه يعقوب بضرورة إرسال أخيه بنيامين شقيق يوسف من أمه راحيل معه إلى مصر حسب طلب يوسف و إلا منع عنهم القمح اللازم لنجاتهم من الجوع و قال يهودا لإسرائيل أبيه أرسل الغلام معي لنقوم و نذهب و نحيا و لا تموت نحن و أنت و أولادنا جميعا.

[1] د.محمد خليفة، حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق ، ص .ص 29-30.

3- ينال يهودا و بنوه الملك على إخوته و بنيهم في بركة يعقوب التي وردت مفصلة في الإصحاح التاسع و الأربعين من سفر التكوين، هذا بينما يصبح يوسف نذير إخوته و هنا تتضح ميول المصدر اليهودي في جعل يهودا الوارث الحقيقي ليعقوب عليه السلام.

مع العلم أن "يهودا" ليس هو الابن الأكبر لأبيه يعقوب و إنما يكبره عدد من إخوته سنا، لكن نظرا للخطأ الذي اقترفوه في حق أخيهم "يوسف" فقد منع عليهم الملك.

بعد الانقسام الذي حل بمملكة سليمان - عليه السلام- ظلت تسمية "يهودي" متبلورة نسبة إلى الابن "يهودا" بحيث حملت في طياتها دلالات ذات بعد سياسي و جغرافي و بقيت متواردة إلى غاية زوال مملكة يهودا على يد البابليين، مع أن التسمية لا زالت متواجدة لغاية اللحظة غير أنها حاليا تحمل بعدا دينيا أكثر من الموقع الجغرافي ليهودا و بعد سقوط مدينة أشور على يد البابليين الذين احتلوا مركز الحكم و السيادة، اضطر الآشوريون إلى رفع الحصار على المدينة، "أورشليم"، التي كان يتواجد بها يهود المملكة الجنوبية و هو ما ساهم في استمرارية هذه الأخيرة التي تجاوزت مدة تواجدها الزمني كسياسة قائمة شطرها الثاني المتمثل في مملكة إسرائيل الشمالية التي انتهى مآلها بأكثر من قرن قبل مملكة يهودا التي سقطت فيما بعد ، لكن ليس قبل أن تصبح تسمية يهودي عامة على جميع بني إسرائيل سواء منهم ذوي الانتماء الشمالي أو الجنوبي، نظرا لأن مملكة اليهوديين انتهزت فرصة السقوط السياسي لأتباع إسرائيل في المنطقة الشمالية رغبة منها في امتلاك رقعتها الجغرافية "فقد طمع اليهود يون في احتواء الإسرائيليين سياسيا و لو بالتبعية الشكلية المحضة إلى كيان يهودي تمثله مملكة يهودا في الفترة ما بين سقوط مملكة إسرائيل في الشمال عام 721 ق.م و سقوط مملكة يهودا في الجنوب في 586ق.م.[1]

عاش الشعب اليهودي في دولة قومية تضم شتاتهم كشعب بلا أرض (Aprepatic Homeless Nation) مستعيدا ذكريات وطن متنقل

[1] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص123

(Portable Father Land) و محافظا على نزعته القومية التي تكاد تتجاوز المعتقد الديني لديهم و هو الأمر الذي أكده المؤرخ " دان كوهين شيربوك" من خلال قوله: "إن الهوية اليهودية ترتكز في النهاية على النسب أكثر منه على الاعتقاد الديني "[1] و نفس الموقف يتخذه الدكتور "جورجي كنعان" حينما قال: " كانت الديانة اليهودية قومية، كما كانت القومية اليهودية دينا، فلا فرق عند اليهودي بين دينه و قوميته و لا معنى لأحدهما دون آخر، لأن هذان المقومان يكونان شخصيته الدينية و الدنيوية و مخطئ من يقول اليهودية دين و الصهيونية أرض و لا خلط بينهما"[2] و في ظل القومية اليهودية يميز المؤرخون بين ثلاثة عصور من تاريخ اليهود تحكمها قطيعة إيديولوجية تتمثل فيما يلي:

- العصرالإسرائيليעידןישראל: وهو عصر إبراهيم وإسحاق ويعقوب وترجع هذه الفترة إلى القرنين التاسع عشر والثامن عشر قبل الميلاد، فهي حقبة مستقلة بذاتها لاتمت بصلة بعصر النبي موسى أو اليهود أو التوراة، حيث كانت اللغة السائدة آنذاك هي اللغة السامية القديمة العربية والديانة المعتمدة هي دين التوحيد الذي بشر به النبي إبراهيم – عليه السلام – ودعوة هذا الأخير إلى التوحيد دليل على أن قومه كانوا يعبدون الأصنام أي أن ديانتهم كانت وثنية وقد ثبت ذلك من خلال الحوار الذي دار بين "إبراهيم" وأبيه المسمى"آزر" في القرآن و "تارح"أو "تارخ" في التوراة، بالإضافة إلى الحوار الذي دار بين النبي "إبراهيم" الخليل – عليه السلام- والملك المسمى بالنمرود أو "نبوخذنصر" كما تذكره التوراة، حينما تمرد النبي على آلهتهم وكفر بها لأنها لاتغني عنه شيئا فلا تنفع ولاتضر، لاتسمع ولاتبصر، لاتحرك ساكنا ولا تنقذ نفسها من التحطيم أو الهلاك وبصفتها كذلك فهي لاتستحق العبادة كما ذكر الخليل والحوار هو كالتالي:

"- النمرود: إن كنت لا تعبد الصور و المشبهات فلماذا لا تعبد النار؟

- إبراهيم: أولى من عبادة النار أن أعبد الماء الذي يطفئها.

- النمرود: فاعبد الماء إذن؟

---

[1] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، دار عمار، عمان، ط1، 1417هـ 1997م،ص17.

[2] انظر:د.جورجي كنعان، وثيقة الصهيونية في العهد القديم، دار النهار للنشر، ط2، د.بلد، ص153.

- إبراهيم: بل أولى من عبادة الماء أن أعبد السحاب الذي يحمله.

- النمرود:إذن تعبد السحاب.

- إبراهيم: و أولى من السحاب بالعبادة ريح تبدده و تسير به من فضاء إلى فضاء.

- النمرود: فمالك لا تعبد السحاب.

- إبراهيم: إن الإنسان يحتويها بأنفاسه، فهو إذن أحق منها بالعبادة.

مغزى الحوار أن عقل الإنسان قادر بالنظر في خلق الله أن يصل إلى معرفة الخالق و ينكر عبادة الأوثان"[1]

- **العصرالموسوي עידן פסיפס**: هوعصر حملة النبي موسى-عليه السلام- المصرية على فلسطين وتقع حوادثها في القرن الثالث عشر، أي حوالي سبعة قرون بعد الطور الأول، فلا صلة لهذه الحقبة بزمن إبراهيم –عليه السلام- أو يعقوب النبي-عليه السلام- وقدسمي هذا العصر بالموسوين سبة إلى موسى-عليه السلام-ولغتهم هي المصرية القديمة، ثم تليها الكنعانية التي اقتبسها الموسويون من جيرانهم بني كنعان، أما ديانتهم فقد كانت تعرف بوحدانية أخناتون أولا ثم الانحراف إلى الوثنية ثانيا، مع أن النبي موسى دعى قومه إلى دين التوحيد وإتباع طريق الهدي الرباني، وتوضح التوراة أن الله أنزل الوحي على موسى في طور سيناء حيث أمره أن يخلع نعليه لأنه في مكان مقدس، وقال له :

"أنا إله أبيك إبراهيم و إله إسحاق و إله يعقوب، فقال موسى لله: فإذا قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم؟ فقال الله لموسى: "أهيه الذي أهيه"(أنا من أنا) يهوه (إنني أنا الله) Ehye Asher Ehyeهكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم و إله إسحاق و إله يعقوب أرسلني إليكم، هذا اسمي إلى الأبد"[2]

[1] عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط5، القاهرة، 2005 ،ص ص 35-36.

[2] أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص30.

و حينما أنزل الله الوصايا العشر على موسى-عليه السلام- ما يعرف بالألواح و يتجلى ذلك في سفر الخروج (1-17 سفر التثنية:5:16-18) و تتمثل الوصايا العشر فيما يلي:

1- أنا الرب إلهك،الذي أخرجك من مصر من بيت العبودية.
2- لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، لا تصنع تمثالا منحوتا و لا صورة و لا تسجد لهن، لا تعبدهن و أصنع إحسانا إلى ألوف من محبي و حافظي وصاياي.
3- لا تنطق بِاسم الرب إلهك باطلا،لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا.
4- أذكر يوم السبت لتقديسه، ستة أيام تعمل و تصنع جميع عملك و أما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك،لا تصنع عملا ما أنت و ابنك و ابنتك و عبدك و أمتك و بهيمتك و نزيلك ،الذي داخل أبوابك لأن في ستة أيام صنع الرب السماء و الأرض و البحر و كل ما فيها و استراح في اليوم السابع،لذلك بارك الرب يوم السبت و قدسه.
5- أكرم أباك و أمك ليطول عمرك.
6- لا تقتل.
7- لا تحزن.
8- لا تسرق.
9- لا تشهد على قريبك شهادة زور.

10-لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك و لا عبده و لا أمته و لا ثوره و لا حماره و لا شئ مما لقريبك.[1]

-<u>العصراليهودي העידןהיהודי</u>:

هو عصر اليهود كتبة التوراة الحالية ويرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، أي بعد النبي موسى-عليهالسلام- بثمانية قرون، وبعد عصر إبراهيم –عليه السلام- بثلاث مائة وألف عام، حيث عكف كتبة اليهود على تدوين التوراة واستخلاص الشرائع المفصلة للحياة منها وجمعها في الموسوعة الفقهية المعروفة بالتلمود.

[1]أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص ص30-31.

غيـر أن القـرآن الكـريم لا يضـع مفارقـة بـين هـذه المسـميات بـل جميعهـا فـي لفظـة واحـدة و هـي "بنـي إسـرائيل" و يتجلـى ذلـك فـي قولـه تعـالى: " يـا بَنِـي إِسْـرائِيلَ اذْكُـرُوا نِعْمَتِـيَ الَّتِـي أَنْعَمْـتُ عَلَـيْكُمْ وَأَنِّـي فضـلتكم علـى العـالمين وَاتَّقُـواْ يَوْمـاً لاَّ تَجْـزِي نَفْـسٌ عَـن نَّفْـسٍ شَـيْئاً وَلاَ يُقْبَـلُ مِنْهَـا شَـفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَـذُ مِنْهَـا عَـدْلٌ وَلاَ هُـمْ يُنصَـرُونَ وإذ نجينـاكم مـن آل فرعـون يسـومونكم سـوء العـذاب يـذبحون أبنـاءكم ويسـتحييون نسـاءكم وفـي ذلكـم بـلاء مـن ربكـم عظـيم"[1]

و قولـه تعـالى:"أَلَمْ تَـرَ إِلَـى الْمَـلإِ مِـن بَنِـي إِسْـرَائِيلَ مِـن بَعْـدِ مُوسَـى إِذْ قَـالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِك "[2]

شهد الشعب اليهودي جملة من الصراعات و النزاعات منذ المرحلة البدائية من وجودهم التاريخي التي تضاربت بين الوحدة تارة و التشتت تارة أخرى إلى أن آل بهم الأمر في نهاية المطاف إلى التيه في مختلف أرجاء العالم،فهم شعب بلا أرض محددة و لا ثقافة معينة، بل إنهم يتواجدون في مختلف أنحاء و بقع الأرض و حيثما يحلوا يكتسبون ثقافات تخص أهل المنطقة التي يتواجدون بها، فمن طبيعة اليهودي أنه يجيد طريقة التكيف في الوسط الذي يرتحل إليه، مع أنه ذو شخصية انعزالية متسلطة تهوى التملك و الترحال، يقول "نويستر" :"عاش اليهود على مر الأزمات كأقلية تستشعر كراهية الآخرين لها".[3]

و مع أن البدايات الأولى لليهود تبدي نوعا من الروح الأحادية خاصة في الجانب العقائدي، فالكتاب المقدس الذي يعرف بالتوراة حينا و التلمود حينا آخر،يجمعهم في كل زمانو مكان، غير أن الفترة الحديثة احتدم فيها الصراع بين الشعب اليهودي الذي انقسم إلى قسمين من الجانب الإيديولوجي العقائدي:

"يهودية أرثدوكسية"و"يهودية علمانية"، الأولى محافظة على تراثها الأولى (البدائي) متمسكة بتقاليدها القديمة و أعرافها الاجتماعية،كما أنها تشدد على الالتزام بالطقوس الدينية التي توارثتها عن أجدادها كضرورة ملحة لضمان الوحدة

[1] سورة البقرة ، الآيات (47-49)
[2] سورة البقرة ، الآية (247)
[3] د.عرفان عبد الحميد فتاح ، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية، مرجع سابق، ص11

الدينية العقائدية بين اليهود و الأرثوذكسية،كما تعرف في التوراة هي "كلمة ذات أصول يونانية و معناها العقيدة القويمة أو الملتزمة ".[1]

أما الثانية – اليهودية العلمانية – فإنها تسعى للخروج عن المألوف و الارتماء في كل ماهو مغاير و مفارق للماضي بغية الإصلاح و التجديد و رغبة في مواكبة العصر في تطوراته و ثقافاته المتحضرة،و في ذلك تجاوزا للطقوس الدينية التي تميزها عن غيرهاو رغم هذه التفرقة إلا أن التاريخ اليهودي شهد قدرة هذا الأخير كشخص على التكيف في كافة الأوساط التي يتواجد بها،كما تجمعهم ديانة التوحيد التي بشر بها سيدنا "إبراهيم"-عليه السلام- و في ذلك يقول

(Dan cohn sherbok) : "إن التوحيد يمثل العقيدة المركزية في اليهودية المأثورة"[2]

فهي عقيدة نظرية تتجلى في المواعظ و الإرشادات و عملية تتجسد في ممارسة الطقوس و السلوكات التي تميز الشعب اليهودي عن غيره،فاليهودية هي العقيدة التي جاء بها "إبراهيم "- عليه السلام- إلى قومه دعوة منه إلى اعتناقها تبليغا لرسالة ربه و قد ظهرت تحديدا و ابتداءا من " عهد الختان الذي قطعه إبراهيم مع ربه".[3]

كما تعتبر اليهودية المصدر الذي تتفرع عنه كل من الديانة المسيحية و الإسلام، فما ورد في التوراة لم ينافي قط هاتين الديانتين بل بشربهما و القاسم المشترك بين هذه الديانات الثلاث هو الدعوة إلى التوحيد.

فأول أصل تقوم عليه الديانة اليهودية هو نبذ الشرك و الدعوة إلى توحيد الله

« The unity of god »،كل الآيات تؤكد أن الله واحد لا شريك له ما يبرر أنها رفضت كل أشكال الشرك « Idolatry »و أنماط الوثنية « polytheism »

بالإضافة إلى أصل التوحيد يؤمن بنو إسرائيل أن الله اختارهم و اصطفاهم عن العالمين و هي حقيقة أوردها الله تعالى في آياته، ما جعلهم يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار المفضلين عن سائر الشعوب و هذه الأخيرة إنما وجدت لتخدم العرق

[1] سهيل ديب، التوراة تاريخها وغاياتها، دار النفائس، ط3، بيروت-لبنان ،1400 هـ-1980م، ص15.
[2] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي ، مرجع سابق، ص12.
[3] عرفان عبد الحميد فتاح، المرجع نفسه، ص13.

اليهودي، علما أن الدراسة التاريخية لعلماء الديانات تجمع على أن الديانة اليهودية بصورتها الحالية ليست هي تماما الديانة الموسوية التي جاء بها النبي"موسى" -عليه السلام- و إنما حدثت فيها تغييرات جذرية تخدم أهواء اليهودي،و أبقى على ما يراه ملبيا لرغبته في هذا الدين .

و الأصل الثالث الذي تؤمن به اليهودية هو أنها عقيدة تبث فيها أن الأرض المقدسة ورثها الله للنبي "إبراهيم"-عليه السلام- ذلك ما أكدته آيات الكتاب المقدس -التوراة-في عدة مواضع منه،من قبيل قوله تعالى مخاطبا "إبراهيم" في "سفر التكوين" :"لنسلك أهدي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات".[1]

و يعتبر اليهود أن العقيدة اليهودية هي التي تعني بالمخلص المنتظر « Messianic Hope » ذلك أن بني إسرائيل يحملون فكرة ظلت راسخة في أذهانهم و هي أن سنين الشتات و التيه و الضياع التي مر بها الشعب اليهودي لن يخلصها منها إلا هذا المخلص المنتظر من قبلهم، بحيث يقلب الظلام نورا و الصراع سلاما، لذلك يثابرون على صلواتهم انتظارا لقدومه «Rosh Hashana »

عظمت مكانة ابن ميمون الفكرية في المحيط اليهودي نظرا لاجتهاداته الجبارة في تأصيل اللاهوت اليهودي في ظل التنافس الفكري الحاصل في حضارة الأندلس حيث تسامت مرتبته إلى مصف الأنبياء،حتى أضحى موسى الثاني بعد موسى النبي،هذه العظمة التي تجلت في معظم كتبه و خاصة منها مؤلفه "دلالة الحائرين" الذي يعد في أصله عرضا مفصلا لأصول العقيدة اليهودية(التوراة) و الخوض في مسائلها بنهج فلسفي عميق النظرو ذلك استنادا على أرضية الفكر الإسلامي السائد في حضارة الأندلس آنذاك،لكن هل كان دليل الحيارى مرتكزا على النص المقدس التوراة فقط؟

نقترح أن الإجابة ستكون لا، وهنا تكمن خصوصية هذا المؤلف، في تنويعه وخاصة في دراساته التأويلية لكافة نصوص اليهود الدينية من مشنا משנה وتلمود תלמוד ومدراش מדרש وعهود وغيرها من الكتب المقدسة التي تفرعت من

[1] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي ، مرجع سابق، ص15.

الكتاب الأصلي (التوراة) فجعلت من عمله زبدة دسمة لتأسيس مشروع ديني قلما برع فيه الباحثون...

أما الغرض من وراء هذا الكتاب و إن كان يحمل مقصدا أساسيا إلا أن وراء هذا المقصد أغراض أخرى يمكن إجمالها فيما يلي:[1]

- **الغرض الأول:**تبيين المعاني الحقيقية الصحيحة للأسماء المشتركة التي جاءت في كتاب النبوة من التوراة، قصد تنقية ما علق بها من فهم الجهال و قاصري أو عديمي النظر المعتبر.
- **الغرض الثاني**:تبيين معاني الأمثال الخفية جدا التي جاءت في كتب الأنبياء من التوراة و لم يتم التصريح بأنها أمثال، فوقع لأهل الحمل على الظاهر حيرة شديدة في الفهم و تحديد المعنى.
- **الغرض الثالث**:تبيين معاني الأسماء أو الأمثال ليس محمولا على الاستغراب الحصري الكلي و إنما هو من باب التمثيل الجزئي فقط.
- **الغرض الرابع**:تحقيق القول في كثير من الإشكالات المنهجية و المعرفية المتصلة أساسا بالنص الديني التوراتي،فضلا عن إشكالات عالم الوجود الإنساني.
- **الغرض الخامس**:تمكين أحد تلامذته بأهم طرائق و مقاصد المتكلمين في الإلهيات و النبوات و الخبرات و عموم اللاهوت اليهودي و ما تعلق به علوم الصنعة الخامة.

يزيل مؤلف "دلالة الحائرين" بعض الإشكالات العقائدية الظاهرة في النص الديني(التوراة) وما تفرع عنه من نصوص لاحقة به،خاصة ما تعلق بالعوام من الناس الذين يفهمون النص في ظاهره ما استدعى التأويل أحيانا و إخفاء الظاهر أحيانا أخرى، غير أن دلالة النص لا بد أن تظهر على حقيقتها لإزالة كل حيرة تطرأ على الفكر،حتى لا تختلط المفاهيم مع التصوراتو لا تتصارع العقول مع الأذهان و لا تتضارب المعاني مع الدلالات و في ذلك يقول ابن ميمون: "و لست

[1] د.محمد كنفودي ، موسى بن ميمون و إعادة التأسيس لعلم الكلام الديني اليهودي في فضاء الحضارة الأندلسية، مركز نماء للدراسات، ص10.

أقول إن هذه المقالة دافعة لكل إشكال لمن فهمها، بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها"[1].

وبناءا على ذلك نتطرق لبعض المسائل التي نظر لها بن ميمون منهجيا ومعرفيا في مقالته الضخمة "دلالة الحائرين המשמעותשלהמבוכה"، حيث قسم أهل التلقي إلى مراتب وطوائف فما هي ياترى؟ إنها أصناف من البشر على درجات متفاوتة نذكر منها: "الجمهور"، أو "جمهور العامة" الذين لايفهمون ولا يعقلون "المضمون بالعلم عليهم"،"أهل الظاهر"،"أهل التأويل"،"أهل الباطن"، أهل الكمال"، أو"الكاملين"، "أهل العلم"و " الحكمة"...[2]

لا شك أن هذا التقسيم كان وفقا لمعيار معين اعتمده ابن ميمون و ذلك راجع إلى المسلمات المنهجية و المعرفية الآتية:[3]

1- تفاوت الناس في الإدراكات العقلية، نظير ما يعتري الإدراكات الحسية و نحوها، لذلك تأتي خطابات النص الديني في كثير من أصل السياقات قائمة على مراعاة هذا الأصل في الخطاب.
2- أصل نصوص الشريعة ليست من حيث الصياغة و التركيب على نمط واحد و إنما تتعدد تعددا متنوع الصور، فمنها:"الأمثال" و "الألغاز"، و"الظواهر"، و "البواطن"و "الحقائق" و "المجازات" و نحو ذلك.
3- أصل حالات و معاني النصوص الدينية ليست على منوال واحد من حيث الظهور و عدمه و من حيث تراتب أو نسب الدلالات أيضا، فدلالات النصوص كما يرى موسى بن ميمون، ليست لها غاية أو نهاية معلومة عند أي أحد من الناس مهما بلغ مبلغه و علا كعبه في العلم و المعرفة و الإدراك.

هذا النظام الإبستيمي אסתטיקה الذي قسم من خلاله ابن ميمون جملة من المسلمات التي تربط الإنسان المكلف بنصه الشرعي، لم ينشأ من العدم وإنما كانثمرة بحث عميق استقى نبعه من الفكر العربي الإسلامي على غرار "ابن

[1] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر.حسين أتاي، منشورات الجمل، د.ط.د بلد، د.سنة، ص34
[2] محمد كنفودي، موسى بن ميمون و إعادة التأسيس لعلم الكلام الديني اليهودي في فضاء الحضارة الأندلسية، مرجع سابق، ص11.
[3] المرجع نفسه، ص11

رشد" و "أبي حامد الغزالي"، فقد صاغ ابن رشد علاقة الإنسان بنصه الديني في "فصل المقال" وذلك في ثلاثة مراتب مرتبطة بالتصديق وهي كالآتي:[1]

1- تصديق مرتبة صاحب "البرهان" التي توجب "اليقين" و أهلها هم الفلاسفة.
2- تصديق مرتبة صاحب الجدل.
3- تصديق مرتبة صاحب القول الخطابي.

إذا كان اليهود يعتبرون "موسى بن ميمون" هو تلك الشخصية العظيمة و الفريدة من نوعها بصفته النبي الثاني بعد موسى النبي حسب اعتقادهم وفقا لمقولتهم الشهيرة "من موسى إلى موسى لم يأت كموسى" ما يدل على أنه من أعظم الشخصيات الفكرية في التاريخ اليهودي و ذلك راجع إلى أسباب عديدة أبرزها التنظيم الممنهج للعقيدة اليهودية في إطار ديني لم يسبقه إليه أحد من المفكرين اليهود،فأعماله الفلسفية خير شاهد على ذلك خاصة فيما يتعلق بمسألة التوفيق بين العقل الفلسفي و الدين اليهودي الوارد في مؤلفه الضخم"دلالة الحائرين"،كما و قد أوضح أن هذا المؤلف يحتوي جانبا من البساطة كما يحتوي جانيا من الغموض الذي يخص الصفوة من الناس أولائك الذين بمقدورهم إجلاء الخفي منه قصد تأويله،إذ حاول أن يفسر التوراة بنهج مغاير، موجها عمله الفريد إلى تلميذه "يوسف بن يهودا" الذي سافر من أجل التعلم على يديه و وردت في بداية و نهاية هذا العمل قصيدة صغيرة جاء فيها:

"الويل لمن يضل طريق التوراة، تعال و سر في طريقها و لكن يمكن للدنس و المعتوه،السير فيها،و سيسمى دربها الدرب المقدس"[2]

يجيبنا "ابن ميمون" من خلال كشفه عن الغرض الثاني من كتابه "دلالة الحائرين" المتمثل في التأويل لبعض الفقرات التوراتية التي يكتنفها الغموض، ذلك هو ما يضمن للقارئ المحتار "التحرر من الحيرة"[3] غير أن طريقة التخلص من الحيرة ليست بالأمر اليسير فهي محاطة بكثير من العقبات التي قد تعترض الباحث فتزيد من غفلة الغافل و تحيي في القارئ المستعد روح البحث عن الحقيقة.

---

[1] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال، دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3 ، 1999، ص ص 30،31.

[2] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص46.

[3] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر.حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2002، ص06.

و يعتبر دلالة الحائرين مرشد حقيقي لكل من تسللت إلى نفسه أو فكره الحيرة، غير أنه ليس بيسير المنال للكشف عن تناقضاته و فهم إشكالاته و لذلك يذهب الكثير من الباحثين إلى أن التعامل مع هذا البحث الضخم يلزم أن يؤخذ بتأن و حذر فقد لاحظ الباحث "كريمر"أن من يتعامل مع دلالة الحائرين إنما يتعامل مع حالة مزمنة من الحيرة الوجودية.[1]

يعلق الدكتور "إسرائيل ولفسون"على مؤلف دلالة الحائرين لموسى بن ميمون قائلا: "و كان هذا الكتاب وحده يكفي لتخليد اسم ابن ميمون في تاريخ اليهود و لكنه استمر في التدوين حتى وصل إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في القرون الوسطى، فألف كتابا آخر أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية و يعني به كتاب تثنية التوراة و كان موسى بن ميمون في بادئ الأمر لا يفكر أن يدون كتابا ضخما ينشر على الملأ في التشريع بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ و انتهى من قراءة باب، أو فصل في أدب التلمود لتكون له مرجعا في أثناء تأدية وظيفته الشرعية، ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار و القضاة و إذا كانت طريقة التلمود هي الغرض للموضوع و إفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذهب و الآراء المختلفة، دون الترجيح في الغالب، فإن موسى كان يعتمد على الترجيح و لا يجمع روايات و لا يدخل في غامرة مناقشة، بل يفصل تفصيلا و يحكم حكما صريحا"[2]

و يضيف الدكتور إسرائيل ولفسون قائلا:"إذا كانت البحوث التي وردت في مصنفي "السراج"و "تثنية التوراة" لا تتجاوز حدود الدين و أدب الدين و التشريع الإسرائيلي فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث "دلالة الحائرين" يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني هي الناحية الفلسفية و المنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تشغل بال المفكرين و رجال الفلسفة في ذلك العهدو يعد كتاب "دلالة الحائرين"ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطىو هو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا"[3]و الفلسفة العقلية التأمليةو ذلك تأثرا منه بجملة من فلاسفة الإسلام الذين سبق ذكرهم في المبحث الأول من هذا الفصل.

---

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص46.
[2] إسرائيل ولفسون، مرجع سابق، ص45،47،49.
[3] إسرائيل ولفسون، مرجع سابق ، ص58 .

يعد كتاب دلالة الحائرين كما أكد إسرائيل ولفسون مؤلف "موجه إلى علماء اليهود الحائرين بين ما تقرره الفلسفة العقلية و بين ما أتت به التوراة و شروحها و أخذ به أحبار اليهود (أي الحائرين بين ما يقضي به العقل و ما جاء به النقل) و تمهيدا للغرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب بين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة و ما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق و من تطهير للنفس بالأخلاق الفاضلة و التحرر من الشهوات،كما بين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة و الشريعة و أولها أن ألفاظ التوراة هي ألفاظ مشتركة المعاني، لهذا يحتاج الأمر أولا إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة"[1].

و ما بلغه مؤلف "دلالة الحائرين" من تأثير على الفكر اليهودي لم يبلغه مؤلف آخر بعد و الشاهد على ذلك قول الدكتور إسرائيل ولفسون "جدير بالذكر أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس و صحف التلمود قد أثر أثرا عميقا في حياة اليهود مثل كتاب "دلالة الحائرين" فقد كان يقرأ و يدرس في المعابد و أصبح عماد للاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين و فقه الشريعة اليهودية"[2]

وإذا كان "دلالة الحائرين" مليء بالتناقضات ويفتقر للتنظيم فإن ذلك لغاية في نفس ابن ميمون قاصدا من ورائها التمييز بين المستوى الظاهري والمستوى الباطني، لأن عمله حافل بالألغاز وذلك اقتداء منه بطريقة الحاخامات רבנים الذين يتبعون نهج إخفاء الحكمة في قصصهم تماما كما هو الحال مع دارسي التوراة الذين يميزون بين ظاهر النص وباطنه، بل إن ابن ميمون ذاته يصرح بأن الغموض والالتباس والتناقض الذي يكتنف العمل متعمد إذ يصرح بأن أية انحرافات في هذا المقال ناجمة عن الغموض المتعمد و يتمثل سبب الغموض في أنه من الضروري تدريس الأمور التي يكتنفها اللبس والإبهام بطريقة تستلزم تبسيطها على أنه مخل ومن هنا تتموضع تناقضات ظاهرية في التفسير، أما عن الحالة السابعة من التناقض فتنجم عن ضرورة إخفاء بعض الأجزاء والكشف عن أجزاء أخرى بطريقة تمنع "الدهماء" من ملاحظة التناقض وهكذا فإن ابن ميمون كان واضحا بشأن سريته المزعومة مشجعا قراءه من الفلاسفة على ألايقبلوا نصه من منظور سطحي.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1984 ، ص499

[2] إسرائيل ولفسون، مرجع سابق، ص136.

يذكر ابن ميمون الغرض من وراء تأليفه لدلالة الحائرين بصريح العبارة قائلا: "ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة و ما كان قصدي أن أؤلف شيئا في علم الطبيعة أو أن ألخص معاني العلم الإلهي على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها و ما كان قصدي أن ألخص أو أقتضب هيئة الأفلاك و لا أن أخبر بعددها إذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية و إذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيلو إنما كان الغرض بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة و أظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من إفهام الجمهور،فلذلك ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في إثبات العقول المفارقة و في عددها أو في تحقيق معنى المادة و الصورة أو في معنى الفيض الإلهي و نحو هذه المعاني،فلا تظن أو يخطر ببالك أني إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط،إذ تلك المعاني قد بسطت في كتب كثيرة و برهن على صحة أكثرها، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها و أحل عقدا كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه"[1]

يتبين من هذه العبارات الميمونية أن الهدف الأعلى الذي يصبو إليه موسى بن ميمون هو أن ينير الفكر و الوجود الإنساني الذي تجسده علاقة تكاملية بين نور الفكر المنطقي الفلسفي و فيض الإيمان العقائدي، فهذه الرابطة هي مؤشر الصلة التي تربطنا بالخالق بنظره، فقد سعى جاهدا إلى التوفيق بين الحكمة و الشريعة من جانب و بين كليم الله- موسى - النبي و كامل الفكر الفلسفي- أرسطو طاليس- حتى يقرأ العلم و الدين قراءة فلسفية و حتى نبحث في الحقيقة بمنهج عقلي منطقي استنباطي، بهذه الطريقة استطاع مفكرنا أن يجعل كلا من رجال الدين الكبار و الفلاسفة على قدم مساواة واحدة.

يتكون دلالة الحائرين من ثلاثة أجزاء، يحتوي كل جزء منها على فصول و كل فصل يعالج مواضيع لا يفوق أحدها الآخر من حيث الأهمية، فالكتاب بضخامة حجمه إلا أنه لا يمكن قراءته قراءة تسلسلية لأنه يحمل من التناقضات ما يجعل القارئ في حيرة أعمق، غير أن الدراسة المتأنية توحي بأن من وراء هذا التناقض معنى و حكمة و رمزية يأبى ابن ميمون إلا أن يخفيها لكي لا يطلع عليها إلا ذو حنكة و ذكاء فكري و دارس للمنطق بعمق، فضلا عن الإطلاع الواسع على فلسفة

[1] اسرائيل ولفسون، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص ص 107-108.

أرسطو و فلاسفة الإسلام الذي يظهر تأثره بهم في مؤلفه هذا - دليل الحيارى- أيما تأثر و لتحليل الأجزاء التي يشتمل عليها الكتاب نذكر أن ابن ميمون قسم مصنفه إلى ثلاثة أقسام يضم كل منها عددا من الفصول:

أ-القسم الأول: يضم ستة و سبعين فصلا، مستهلا إياه بتفسير بعض صيغ الأفعال الواردة في التناخ مثل (يجلس) و (يقف) و (يرى) و (يسمع) عندما تستعمل للدلالة على الله مؤكدا أنه لا يمكن تفسيرها حرفيا و إنما يتوجب دائما أن تفهم على أنها مجاز (ابن ميمون Iالفصول 1-49)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى توضيح الصفات الإلهية مميزا بين نوعين من الصفات:

- ضرورية: مثل:الوجود، الحياة، الحكمة...

- عارضة (ثانوية): مثل: الغضب، الرحمة...

و يؤكد أن الأولى عندما تدل على الله يجب أن تفسر على أنها صفات فعل (ابن ميمون Iالفصول 50-60) ثم يختم الجزء الأول بمناقشة المتكلمين في مسألة وجود الله و استدلالهم على وجوده (ابن ميمون I الفصول 70-76).

ب-القسم الثاني: يتضمن ثمانية و أربعين فصلا: تناول فيه "ابن ميمون" مسألة الوجود الإلهي و الأدلة على ذلك (ابن ميمون II المقدمات و الفصول 1-11) و بعدها يوضح اتصال عملية الاستدلال بمشكلة أصل العالم من حيث الحدوث أو القدم (ابن ميمون IIالفصول 13-24) و في ختام هذا القسم تعرض لقضية النبوة و ما يتصل بها من إشكالات (ابن ميمون II الفصول 24-48)

ج-القسم الثالث: يضم أربعة و خمسين فصلا، يناقش فيه "ابن ميمون" القضايا المتصلة بفلسفة الأخلاق "مسألة الخير و الشر" (ابن ميمون III الفصول 22-24)

و يناقش بعدها الوصايا الإلهية رافضا التمييز بين وصايا عقلية تعتمد العقل و أخرى تقليدية تعتمد الإرادة الإلهية (ابن ميمون III الفصول 25-50) و يختتم الكتاب بمناقشة للعبادة الكاملة لله و الكمال الإنساني (ابن ميمون IIIالفصول 51-54).[1]

[1] عبد الحميد الكيالي، اليهود في المجتمع العربي، موسى بن ميمون ، فيلسوف اليهودية، قضايا إسرائيلية، ص ص 97-98.

المبحث الثانى :

إدراك واستخدام المفاهيم، لقاء مع مشروع دلالة الحائرين

يرى " ابن ميمون " أنَ التَأويل ضرورة ملحَة لفكَ الغموض و تشفير الرَموز و تحقيق المجاز الوارد في التَوراة، شأنه شأن المفكَرين السَابقين عليه من اليهود الذين اعتنوا بفكر التَأويل و إجراءاته المطبقة في النَص من مثل :" سعيد ابن يوسف" "أبو يعقوب الفيومي" المشهور بسعديا (882م)، و " أبي أيوب سليمان ابن يحيى ابن جبرول " من رجال الأديان في القرن الحادي عشر، ولا يسعنا أن نفهم طبيعة التَأويل عند " ابن ميمون " إلا باللَجوء لمؤلَفه الضَخم " دلالة الحائرين " الذي يمكننا من فهم طريقة التَأويل فما هي بواعث التَأويل عند موسى ابن ميمون؟ و ما غرضه من وراء الغموض الوارد في دليل الحيارى؟ و هل اتَبع نهج تأويل المجاز بالمجاز ليبقي الحقيقة متَخفية، ذلك أنَ هذه الأخيرة تأبى إلا أن تتخفَى أم أنَه تبنَى الغموض لغاية ذاتيَة ؟ و هل ضرورة التَأويل تعني إباحته بأيَ طريقة أم أنَ هناك أسسا و مبادئ و معالم لابدَ من السَير وفقها لبلوغ درجة التَأويل؟.

يصرَح " ابن ميمون " في مقدَمة كتابه " دلالة الحائرين " بقوله : << هذه الرَسالة لها أيضا غرض ثان و هو شرح النَصوص المجازيَة الشَديدة الغموض، هذه النَصوص التي نصدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنَها من المجاز و التي على الضَد من هذا يأخذها الجاهل و الذَاهل على معناها الخارجيَ، دون أن يرى فيها معاني خفيَة >>[1].

و هو يرى أنَ الأنبياء أنفسهم استخدموا المجاز في تبليغ رسالاتهم السَماويَة، و تبعهم في ذلك علماء الدَين، و ذلك راجع إلى أنَ من الأمور الدَينيَة ما لا يفهمه إلا الخاصَة من البشر في حين أنَ عامَتهم لا طاقة لها به و هو في ذلك يقول :

<<انَه لأجل هذه الموضوعات أيضا تتركَز في كتب النَبوءات على المجاز، كما نجد علماء الشَريعة يتكلَمون فيها بالمجاز وبالإلغاز، وهم يتَبعون في ذلك، خطَة

[1] أنظر موسى ابن ميمون ، دلالة الحائرين، ص XXVIII (من المقدَمة). و انظر أيضا ص 17 ففيها استشهاد ببعض الآيات من التوراة على تكلَم الأنبياء بالمجاز.

الكتب المقدَسة >>[1] ويقول أيضا : << عقيدة اليهود الخاصَة بالآخرة مبهمة غير واضحة. >>[2] وبذلك يعتبر التَأويل مفتاحا لتشفير الألغاز، وحقيقة نتجاوز بها المعنى الظَاهر إلى المعنى الباطن وكم بينهما من فروق شاسعة، علما أن لكلَ منها قيمة سواء بالنَسبة للطَائفة الخاصَة أو العامة << فكلمات الأنبياء تحتوي ظاهريا الحكم النَافعة في سبيل تحسين حالة الجماعات الإنسانية وغير هذا من أنواع الخير، ولمَا ترمي إليه من معان خفيَة منافع لابد منها وبخاصة في العقائد مادام موضوعها هو الحقيقة لايشبها لحقيقة >>[3] . غير أن هذا التَأويل פרשנות الذي يصبو إليه كل متفقَه أو عالم يتطلَب ركيزة أصوليَة وقاعدة صلبة، فهل يؤول كل مؤوَل كما يحلو له؟ أم هناك أسسا وقواعد وضوابط وأصول يسترشد بها؟ للإجابة عن هذا الإشكال نذكر أنَ " ابن ميمون " قد وضَح في عدَة مواضع أنَ للتَأويل أصول لابدَ من إتباعها وذلك يتجلَى فيما لخَصه لنا " محمَد يوسف موسى " في مؤلَفه " بين الدَين والفلسفة " وهو كالآتي :[4]

أ- يجب أن يكون الظَاهر ما يرشد المتَأمَل بعقله إلى المعنى الخفيَ.

ب- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل و أليق من المعنى الذي يدلَ عليه النَص بظاهره.

ت- أن نصير إلى التَأويل إذا كانت النَصوص لو أخذت حرفيَا تؤدَي إلى التَجسيم أو جواز النَقلة أو الكون في مكان على الله، و نحو هذا ممَا يتَصل بصفات يستحيل عقلا أن تنسب إليه.

ث- أن يصار إلى التَأويل متى قام الدَليل العقلي الصَحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النَص، و لهذا تركت النَصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنَه لم يقدَم الدَليل القاطع على قدمه حتى من أرسطو طاليس.

ج- ألا نصل بسبب التَأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشَريعة و لهذا كان السَبب الثَاني في عدم تأويل النَصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم: أنَ القول بقدمه

---

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 17.

[2] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص XXVIII .

[3] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين،مصدر سابق، ص 19.

[4] محمَد يوسف موسى، بين الدَين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط2 ،ص 113

– كما يرى أرسطو طاليس – يستأصل الدَين من أساسه، و يدمغ كلَ المعجزات بأنَها أكاذيب.

ح-ألا يذاع من التَأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه و أن يكون ذلك للمستعدَ له فحسب.

بذلك نصل إلى أنَ صاحب الدَلالة قد حثَ على التَأويل وفق شروط يلزم إتباعها، فضلا عن إمكان التَوفيق بين العقل المؤوَل و النَقل المؤوَل و لكن في نطاق ما يتوافق مع الشَرع فإذا كان هذا الأخير لا يتوافق مع العقل نأخذ بالنَص كما هو حتَى لو قبل التَأويل و ذلك يتجلَى في مسألة " قدم العالم " فقد ثار مفكَرنا على المفكَرين المعتنقين لهذه القضيَة نظرا لأنَهم ينفون المعجزات و النَبوءة أصلا خاصَة و أنَ أزليَته تتنافى مع هذه الأخيرة ما يثبث أنَ العالم حديث خلافا لما جاء به أرسطو.

غير أنَ هذه المبادئ التي استرشد بها ابن ميمون لم تكن في سلسلة تراتبيَة منظَمة، بل كانت في شكل شذرات متخفَية و هو في ذلك يقول لتلميذه " يوسف ابن يهودا " :<< انَك لم تسألني إلا على المبادئ الأولى و لكن هذه المبادئ لا توجد في هذه الرَسالة المرتَبة و منظَمة يتلو بعضها بعضا، بل إنها على الضدَ من هذا لا توجد إلا في غير وضوح و مختلطة بموضوعات أخرى يراد شرحها، و ذلك بأنَ قصدي في هذه الرَسالة الاكتفاء بأن تلوَح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها و بهذا لا أكون معارضا للغرض الإلهي>>[1]

تلك هي الأصول التي سار على منوالها " ابن ميمون " في تأويلاته التي اتَبع فيها نفس الجادَة التي سبقه إليها المؤوَلين و الفلاسفة و رجال الدَين أمثاله، حيث حاول بهذا المنهج التَأويلي أن يوفق بين التَوراة و الفلسفة العقلية السَائدة في عصره، و كأنَ ابن ميمون يربط هذا الأسلوب الغامض الملغَز الذي يحتاج إلى التَأويل بالإرادة الإلهية التي سخَرت هذا النَهج لطبقة الخواص من البشر، إذ يقول:<< حتى إن الذي أراد أن يعلَم دون تمثيل ولا ألغاز جاء في كلامه من الإغماض و الإيجاز ما ناب عن التَمثيل و الإلغاز، كأنَ العلماء و الحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطَبيعيَة>>[2]

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 10

[2] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 09.

يوضح ذلك أنَ الحيرة الدَلاليَة و الغموض المعرفيَ ناتج عن تمثيليَة و مجازيَة و حكائيَة الشَريعة، الأمر الذي يفضى إلى الانشقاق المذهبي و التَعدَد العقدي، غير أنَ هذا الأسلوب الإلهي في بلاغة الخطاب من ورائه دلالات و حكم فنجد صاحب الدَلالة يبرَر لجوء الشَريعة إلى الغموض الخطابي من خلال ربطها بسببين هما:<<عظَم الأمر و جلالته و كون قدرتنا مقصَرة عن إدراك أعظم الأمور على ما هو عليه، خوطبنا بالأمور الغامضة.>>[1]

هذا التَمييز الدَلالي في الخطاب يعكس في طيَاته تمييزا بشريَا لينقسم هذا الأخير الى قسمين: قسم مؤوَل يبحث في الباطن و قسم يستقبل الأسماء المشتركة و الآيات المحكمة على ظاهرها و هو ما عبَر عنهابن ميمون بقوله : << أن يحملها [الأمثال] الجمهور على المعنى على قدر فهمهم و ضعف تصوَرهم، و يحملها الكامل، الذي قد علم ، على معنى آخر>>[2]

يتضح إذن أنَ صاحب الدَلالة يدافع بمذهبه عن ازدواجيَة الدَلالة لا عن ازدواجيَة الحق كما هو الأمر مع " ابن رشد " الذي أعلن أن الحقَ " التَمثيلي " لا يضاد " الحق الماهوي " بل كلاهما يتجلى بأساليب العقل الاستدلاليَة، فقد اعتبر " ابن رشد " أنَ ظاهر التَمثيل المرتبط بالخيال هو أيضا حق، بيد أنَ " ابن ميمون " جعل مرتبة الخيال أدنى من خلال ربطها بجمهور العوام من البشر، فهو لا يوصلنا إلى الإدراك الحقيقي للموجودات كما هي عليه، ما يدلَ على أنَ " ابن ميمون " يركَز تحديدا على ذوي الفطرة الفائقة في البحث عن الحقيقة و حثَهم عن كشف المسار لبلوغ المعنى الحقيقي المتواري خلف الأمثال و اللبس و الإلغاز و ذلك باستخدام العقل و في نفس السَياق التَأويلي يشير " ابن ميمون " في أكثر من موضع إلى مسؤولية " الأسماء المشتركة " في التَضليل و توريَة الحق و هو لا يتوقَف عند هذه الأخيرة فقط، بل سيتعرض أسماء مضلَلة هي الأخرى في بلوغ الحقيقة، إذ يقول: << هذه المقالة غرضها الأوَل تبيين معاني أسماء جاءت في كتب النَبوءة: من تلك الأسماء أسماء مشتركة، فحملها الجهَال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك، و منها مستعارة، فحملوها أيضا على المعنى

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 10.
[2] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ، مصدر سابق، ص 10.

الأوَل الذي استعيرت منه، و منها مشكَكة، فتارة يظنَ بها أنَها تقال بتواطىء، و تارة يظنَ بها أنَها مشتركة>>[1].

لا مشكلة تذكر من وراء " الأسماء المتواطئة " بصفتها واضحة لا تثير أيَ غموض أو لبس دلالي، فهي واحدة غير متعدَدة حتَى و لو تعلَقت بأكثر من شيء ظاهرها كباطنها لا تحتاج إلى تأويل، أمَا الإشكالية التي نقف عندها فهي تلك المتعلَقة " بالأسماء المشكَكة " و هي تلك التي تقف في مرتبة وسطى بين الأسماء المشتركة و الأسماء المتواطئة، متداخلة فيما بينها تختلف باختلاف مواضعها بحيث تثير الرَيب ما يجعلها ملتبسة دلاليا لأنَها تجمع بين النَقيضين الوحدة و التَعدَد، أمَا " الأسماء المستعارة " فهي << تلك التي تنقل دلالاتها الظَاهرة إلى دلالة باطنة على أن يكون بينهما تشابه أو نسبة >>[2]، كلَ هذه الاختلافات الواردة بين الأسماء تجعل الغموض قائما و الاختلاف رائجا بين الخواص و العوام من البشر ما يؤدَي بهم إلى الحيرة بحثا عن المعنى و دلالته، و إذا كان هذا هو الغرض الأوَل الذي نوَه إليه ابن ميمون لإرشاد الحائر الضَال نحو الحقيقة، فانَ غرضه الثَاني من " دليل الحيارى " هو ما قال عنه:<< و تضمَنت هذه المقال غرضا ثانيا، و هو تبيين أمثال خفيَة جدَا جاءت في كتب الأنبياء، و لم يصح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل و الذَاهل أنَها على ظاهرها و لا باطن فيها، فإذا تأمَلها العالم بالحقيقة و حملها على ظاهرها، حدثت له أيضا حيرة شديدة، فإذا بينَا له ذلك المثل، أو نبَهناه على كونه مثلا، اهتدى و تخلَص من تلك الحيرة، و لذلك سمَيت هذه المقالة دلالة الحائرين>>[3] ، و إذا كان ابن ميمون من خلال كتابه " دلالة الحائرين " يركَز بصورة محوريَة على توريَة الحقيقة للجمهور فانَ ذلك اقتداء بالأنبياء من جانب و تجنَبا للفتن من جانب آخر لأنَه يحرص بشدَة على تحميل العلماء مسؤوليَة شرح مقالته فيما لا يتعدَى ظاهرها ممَا ذكره رجال الدَين السَابقين عليه إذ يطالب كل من قرأ مقالته هذه ألا يشرح منها ولا كلمة و لا يوضح لغيره منها إلا ما هو بيَن مشروح في كلام من تقدَمه من علماء الشريعة البارزين، كأنَ ابن ميمون في هذا المقام ينتهج أسلوبين اثنين لتبليغ الحقَ العلمي: أسلوب الإخفاء

---

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 08.

[2] محمَد مصباحي، التَمثيل و التَأويل بين ضرورة الإخفاء و واجب التَبيين الدَلالي لدى ابن ميمون، تبيَن، العدد 5/17، صيف 2016، ص 138.

[3] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 06.

الخاص بالجمهور من عوام النَاس، و أسلوب التَصريح الذي يشمل كلَ متَفقه في الحقيقة العلميَة فالكتاب إذن بهذا المحتوى لم يكن شرائعيا محضا و إنما دمج بين الفلسفة و الشَريعة ليقف وسطا يؤلَف بين الاثنين و بالتَالي هو موجَه للمؤمن المتفلسف، لقوله: <<...إذ ليس غرض هذه المقالة كلَها، و كلَ ما هو من نمطها، و هو علم الشَريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دَين اتَضع في نفسه و حصل في اعتقاده صحَة شريعتنا، و هو كامل في دينه و خلقه، و نظر في علوم الفلاسفة و علم معاينتها، و جذبه العقل الإنساني و قاده ليحلَه في محلَه، و عاقَته ظواهر الشَريعة و ما لم يزل يفهمه أو يفهَم إياه من معاني تلك السماء المشتركة أو المستعارة أو المشكَكة، فبقي في حيرة و دهشة، إما أن ينقاد مع عقله و يطرح ما علَمه من تلك الأسماء، فيظنَ أنَه أطرح قواعد الشَريعة أو يبقي مع ما فهمه منها و لا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله أو عرض عنه، و يرى مع ذلك أنَه غير أنَ ما يرسو إليه " ابن ميمون " كلَ حسب طاقته المعرفيَة، لا يعني أنه يملك القدرة على رفع كل أشكال يتخلَل الذهان ممَا تثيره كتب النَبوءة، و إنما يعمل علي إزاحة بعضها أو جلَها، و يتجلى ذلك في تصريحه: << و لست أقول أن هذه المقالة دافعة لكلَ إشكال لمن فهمها بل أقول إنما دافعة لأكثر المشكلات و أعظمها >>[1] ، و هكذا فانَ لجوء الأنبياء إلى المجاز في وساطتهم للكتب المنزلة من الصَانع إلى المصنوعات لم يكن عبثا أو بغية الانجذاب الأدبي أو اللَغوي، و إنما << كان نتيجة عجز مزدوج عجز فكرنا عن إدراك الأمور العظيمة و عجز لغتنا عن التَعبير عنها، عن كون الظَاهر مفيدا لصلاح أحوال الاجتماعات الإنسانية، و الباطن مفيدا جداً في اعتقادات الحقَ >>[2]، وهو الأمر الذي أرَق " ابن ميمون " حيث تطرَق في أكثر من موضع عن عجز اللَغة البشريَة عن التَعبير على الحقيقة الإلهية سواء تعلَق الأمر بوجوده تعالى أو وحدانيته أو صفاته أو خلوده و ترستندنتاليته المفارقة، فانَ كلَ وصف بشري لا يفي بالغرض المرجو لأنَه يحتوي في طيَاته التغيَر و التَعدَد و الاختلاف و الحركة.

[1] موسى ابن ميمون، مصدر سابق، ص 06.

[2] محمد مصباحي، التَمثيل و التَأويل بين ضرورة الإخفاء و واجب التَبيين الدَلالي لدى ابن ميمون، مرجع سابق، ص 139.

يبقى "ابن ميمون" مع تلك الاعتقادات الخياليَة و هو منها على وجل و وخامة، فلا يزال في ألم قلب، و حيرة شديدة [1] و لإثبات موقفه من هذه المقالة و توضيح الطَرف المقصود من العناية بها يضيف "ابن ميمون" قائلا: << أمَا هذه المقالة، فكلامي فيها مع من تفلسف كما ذكرت، و علم علوما حقيقيَة و هو معتقد للأمور الشَرعيَة حائر في معانيها التي حيَرت فيها الأسماء المشكلة [المشتركة] و الأمثال >>[2].

نخلص من ذلك إلى أنَ القارئ لكتاب " دلالة الحائرين " لابدَ أن يجمع بين العقيدة الدَينيَة و العقل المتفلسف، ذلك أنَ مهمَة " ابن ميمون " تدخل تحت طائلة إبستيمولوجيَة تخصَ الخواص تحديدا دون الجمهور، يقول: << و نحن إنما رمنا أن نبيَن معاني التَأويلات و ظواهر النَبوءة للجمهور، و رأينا أيضا أنَ تلك التَأويلات إن نظرها جاهل من جمهور الربَانيين فلا يصعب عليه منها شيء، إذ لا يستبعد الجاهل الغبيَ العريَ عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات، و أنَ نظرها كامل فاضل فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد أساء الظنَة بالقائل و استجهلهن و ليس في ذلك هدَ لقواعد الاعتقاد و إما يجعل لها باطنا فقد تخلَص و أحسن الظَنَة بالقائل، تبيَن له باطن ذلك القول أو لم يتبيَن >>[3].

اعتمد " ابن ميمون " التَنويع الدَلالي في معالجة قضيَة واحدة مراعيا بذلك الجانب الكلامي من التَفكير الفلسفي و الصَوفي لأنَ الدَلالة الواحدة بنظره تخلق تصادما في الآراء كتنافر أهل الفلسفة حول مسألة و جود العالم التي أثارت جدلا كبيرا داخل السَاحة الفكريَة بحيث ربطها " الفارابي " و " ابن سينا " بمسألة الفيض الإلهي، و ربطها المشائية و" ابن رشد " بالمحرَك الأوَل، هذا الجدل الوارد بين المفكَرين قد يكون مردَه سببا واحدا و هو اعتماد دلالة واحدة لا يتَفق عليها الجميع، فالاسم الذي يحمل وجهات متعدَدة يقبل التَأويل على كلَ نحو دون الوقوع في إحالة، فابن ميمون يأبى إلى أن يدمج بين تصوَرات عديدة و مواقف متنوَعة متبنَيا بذلك كلَ المناهج و الأساليب بصفته مدافعا أحيانا و ناقدا أحيانا أخرى، هذا التَنوَع الدلالي الذي تميَز به ترك بعض الانعكاسات في مؤلَفه " دلالة الحائرين " هناك من يراها سلبيَة و فريق آخر يقول بايجابيتها، و ما يوضح ذلك هو جملة

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص ص 5 - 6.
[2] موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 23.
[3] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص ص10 – 11.

التَناقضات الواردة في مؤلَفه، فقد كان " ابن ميمون " << أرسطيا على صعيد المنطق و الكوزمولوجيا (للطبيعة سببيَة و أفعال خاصَة بها، و سينويَا على صعيد الأنطولوجيا فرضيَة الوجود و الواحد على الماهيَة) و رشديَا على صعيد امتلاك الأشياء ماهيات و أفعالا داخليَة خاصَة بها، و على مستوى اتَصال الشَريعة و الفلسفة و تواطؤهما في الحقَ، و باجويا علي صعيد دعوته إلى ما يشبه " الإنسان المتوحَد "، و أشعريَا على صعيد علم الكلام (الخلق من عدم و مبدأ الكسب على صعيد الأفعال) و توراتيا على صعيد العقيدة >>[1]

كان موسى بن ميمون في مؤلفه "دليل الحيارى" كما يبدو للوهلة الأولى قاصدا "أولائك الذين يحاولون التخلص من الأوهام الباقية من الطفولة بعد أن درسوا الفلسفة،أي إلقاء أنوار الفلسفة و المنطق على الإيمان بأفكار أكثر نضجا من التوراة لتوجيه الناس إلى المعتقدات الحقيقية عن طريق عقلانية الخطاب و ليس من خلال وسيلة من الالتزامات القانونية"[2].

[1] محمد مصباحي، التَمثيل و التَأويل بين ضرورة الإخفاء و واجب التَبيين الدَلالي لدى ابن ميمون، مرجع سابق، ص 146.

[2] Houard Kreisel,Histpry of Jewish philosophy routhedge History of world philosophie volume 2 chapter 11 hoses haimonides Edited By Daniel H.Frank and oliver leaman london and New York First Pupliseed ,p198.

المبحث الثالث:

بناء الأفكار المرتبطة بمعجمية الفكر الصوفي:

ولدت الحروب و الإضطهادات التي مست الشعب اليهودي من جراء السيطرة التي فرضتها عليها الحضارات المستعمرة لها، الآشورية منها و البابلية و المصرية و الفارسية و الرومانية جملة من الإيديولوجيات المتضاربة فيما بينها تجلى في مذاهب مغتربة عن التوجه الرباني المجسد للديانة اليهودية بحيث أحدثت قطيعة جذرية مع التراث اليهودي القديم، بل أدت مع البعض إلى الردة الدينية و قد تزامنت ما بين فترتي 200ق.م-1000م و تتمثل هذه الفرق فيما يلي:

القبالا קַבָּלָה حركة صوفية لدى اليهود:

تعتبر القبالا קַבָּלָה توجها صوفيا ذو بعدين: بعد نظري تأملي تجريدي ميتافيزيقي وبعد سلوكي عملي، والمرجح أن تعاليم القبالا اليهودية ترجع في أصلها إلى الحضارة البابلية ومن تمة انتقلت إلى أوربا من طرف أحد الصوفيين العراقيين المسمى "أبو هارون صموئيل من مدعي الخوارق والكرامات النزعات الباطنية المنتشرة في الشرق"[1]، لقدعمل هذا الأخير على نشر طقوس القبالا سلوكيا وقد بلغ الفكر القبالي ذروته في القرن الثالث عشر، وأبرز ممثليه في هذا العصر هو اليهود يالمسمى" يهودا التقي" (1217م) من خلال مؤلفه الشهير"التقي" .(Sefer chasidim)

و ما جعل حركة القبالا تظهر كردة فعل قوية هي المحاولة التي قام بها علماء الكلام من اليهود المتأثرين بالحضارة الإسلامية و تعاليمها خاصة ما أبدعوه في علم الكلام من سعي للتوفيق بين الفلسفة و الدين، تلك المحاولة التي أضفت المبادئ العقلية الفلسفية على المعتقدات النقلية الدينية هي ما جعل السلوك القبالي يبرز بقوة كموقف رافض لهذا الدمج العقلاني بما هو ديني،لأن التصوف من جانب تأملي لا يتعدى ما هو ديني مرتبط بالعالم الأخروي و من حيث السلوك يعيش الفرد في ممارسته للطقوس معاناة جسدية يمارسها السالك من خلال الصوم دون إفطار إلى

[1] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص115.

حد الهلاك و دفن الجسد في حفرة عدا الرأس و الرقبة و ضرب الجسد بالسوط ووخزه بالإبر، كل ذلك تعذيب للنفس و تهذيب لها و طهرا من كافة الذنوب.

القراؤون קראון (Karaites):

مأخوذة من الفعل "قرأ" وهي الفرقة التي ظهرت ببابل في القرن الثامن للميلاد الثاني للهجرة (2هـ-8م) وقد ذاع صيت هذا المذهب في ظل الرقي الذي بلغته الحضارة الإسلامية في القرون الوسط بالأندلس[1]، ما يثبت أنها نشأت تبعا لعاملين أحدهما داخلي تجلى في تقديس التلمود كمعتقد شفوي بوصفه الشريعة المنزلة شفاهة، بحيث لايقل أهمية عن الكتاب المقدس المتمثل في التوراة- الشريعة المكتوبة – وعامل خارجي تجلى في اِنتشار الدين الإسلامي في كافة أرجاء الحضارات الشرقية القديمة لفترة من الزمن ويعتبر " عنان بن داوود" زعيم ومؤسس هذه الفرقة في فترة حكم الخليفة العباسي "أبي جعفر المنصور"(158هـ-775م)، وبالرغم من أن "عنان بن داوود" كان من بين المرشحين لإمارة اليهود في منطقة الاكسيلاخ بالمهجر (Exilarahate Resh Caluta)

كان المفهوم الأساسي الذي تنطلق منه الحركة القرائية هو"رفض الشريعة الشفاهية المتمثلة في التلمود،في مقابل الالتزام الصارم حصرا بالشريعة النصية المكتوبة(تنخ:أسفار التوراة وما يليها من أسفار النبيئيم والكتوبيم)وهذا بخلاف مفهوم اليهودية الربانية (أو المعيارية التلمودية) القائلة بأن الشريعة الشفاهية قد تم إنزالها على موشي النبي في جبل سيناء إلى جانب الشريعة المكتوبة، وأنها لذلك ليست تقل عنها قدسية أو أهمية في التشريع"[2]

كان هذا التوجه متطرفا إلى الحد الذي تجاوز فيه الاعتراف بشرعية التلمود تحريفا و تلفيقا لأصول الديانة اليهودية،ما دفع بقومه إلى الإدبار عنه و الالتفاف إلى شقيقه الذي يصغره سنا،فاعتزل "عنان" مؤسسا لمذهب آخر عرف باسم "الحرفيون" (Sons of the Scripture)

---

[1] أنظر :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ،مرجع سابق،ص93

[2] أحمد بيش،التلمود كتاب اليهود المقدس-تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه،تقديم د.سيل زكار،دار قتيبة،دط،د بلد،د سنة،ص41

متنقلا من بابل إلى القدس،نظرا للاعتراضات التي تلقاها،ثم إن تضارب اِجتهاداتهم التأويلية و التفسيرية أدى إلى انقسامهم لجماعات يحكمها البغض و التنافر،ما أدى إلى طمس مذهبهم في دوامة التاريخ،مع أن رواد المذهب تركوا بعض المؤلفات و إن اختلفوا،فنجد كتاب :" الوصايا" لعنان بن داوود و مؤلف "الفضائح" لابن ساقوية و"الانوار و المراقب" ليعقوب القيرقيساني و مؤلف "الفرائض" لابن الهيتي.

لقي هذا المذهب تصديا عنيفا نتيجة ما حمله من أفكار متطرفة تتنافى و بعض الأحكام اليهودية،خاصة و أنهم رفضوا رفضا قاطعا الاعتقاد بالتلمود كشريعة شفوية مكتفين بالتوراة المكتوبة و من أبرز من تصدى لهم نجد أحد كبار الربائيين المسمى"سعيد بن يوسف الفيومي" أو ما يعرف بـسعديا الفيومي (892-942م)في مؤلفه :" الأمانات و الاعتقادات " و رسالته الشهيرة :" الرد على المتحامل"،هذه المواجهة جعلت مكانة القرائين تتراجع و عددهم يتقلص،إذ آلت إلى أقلية متواجدة ببعض المناطق من مثل:تركيا،مصر،فلسطين.

ما يؤكد تطرفهم هو المبدأ الأساسي الذين ينطلقون منه وهو عدم الإعتراف بالتلمود كشريعة شفوية أو مصدر ديني تتركز عليه الأحكام الفقهية و هو التصريح المباشر الذي ذكره أحد شعراء القرائين المعروف باسم" موسى الدرعي المصري" (ولد في القرن الثاني عشر)،إذ يقول : "حاشا لله أن أنضم إلى الأشرار أو أمشي في طريقهم و حاشا لله أن أسمع تخرصاتهم الكاذبة وسخرياتهم ،أو أقبل افتراءاتهم أو أسمع أباطيلهم،أو أدرس فرائضهم من مشناهم التي ابتدعوها بأنفسهم و سأرفض دائما أنها شريعة شفوية مقدسة ،أمر بها إله الشعب على جبل سيناء ليعزز بها هذه الأباطيل الكاذبة،بل لا أؤمن إلا بشريعة مكتوبة، أعطاها الإله إلى شعبه و هي شريعة واحدة".[1]

من بين المبادئ التي قام عليها مذهب القرائين أيضا،هو اِمتناعهم عن التأويل و اكتفائهم بظاهر النص أو حرفيته،ظنا منهم أن تأويله يعد تشويها لحرفيته،ملتزمين في كل حكم بظاهر النص دون باطنه أو ما يحمله من دلالات و ذلك استنادا منهم

[1]أنظر :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية، مرجع سابق،ص96.

على ورد في التوراة في سفر الخروج:" كل من يعمل يقتل"[1]، فجعلوا العمل محرما يوم السبت،إذ لا يجوز الخروج في هذا اليوم و لا ارتداء المعاطف أو النعال أو الأحذية أو اشتعال النور،طبقا لما ورد في سفر الخروج أيضا:" لا تشعلوا نارا في جميع مساكنكم يوم السبت"[2]بل إنهم حرموا حتى التداوي في حالة المرض باعتبار أن الله هو الشافي و أية محاولة من هذا القبيل تعد تدخلا في قضاء الله و قدره الذي حل بعبده.

هذه المزايا كلها تبرز لنا الجانب المتعنت أو المتطرف لدى فرقة القرائين أو الحرفيين في تأدية طقوسها و السير على منهاج حرفية النص اعتقادا منها أنها الأصوب و نحن في هذا المضمار لسنا بصدد النقد أو الانتقاص من شأن الأفكار التي تتبناها كل فرقة، بقدر ما نسعى إلى الحفر في الأحداث و الوقائع بطريقة أركيولوجية،دفعا بعجلة التاريخ إلى الأمام،دون تجاوز أية لحظة من ابستيمي الفكر التاريخي أو الديني لدى اليهود بالرغم من وجود القطائع التي تفرض ذاتها،فالمذهب و إن كان يحمل جانبا دوغمائيا من الناحية الإيديولوجية إلا أنه جعل الفكرة الدينية تحمل مظهرا خاصا داخل النسق العقائدي، و لا يهمنا إذا احتل المذهب موقعا هامشيا أو مركزيا،بل الأهم من ذلك هو أنه حمل وجها لعملة تتعدد وجهات النظر حولها،ما يجعلنا كقراء ندرس الظاهرة بوصفها معلقين الحكم وفق ما تقتضيه النظرة الفينومينولوجية للظواهر.

الفريسيونפרושי (Pharisees):

أخذإسمهذهالفرقةمناللفظالعبريפרושים(Perushim)التي تعني بدلالة المدح "المعتزلة" لغيرهم من الفرق

(Those who sperated the nselves)، بالدلالة القدحية يطلق عليهم إسم المنفصلون عن غيرهم أو المفصولون عنهم (Seperatedonés).[3]

يعتقد هؤلاء أنهم أكثر الفرق تمسكا بالمعتقد التوراتي و التزاما بأحكامه،فقد عملوا على تفسير التوراة بكل دقة،فاعتبروا أنفسهم السلف الصالح لشريعة موسى-

[1]الكتاب المقدس،سفر الخروج (3/35)
[2]الكتاب المقدس ، سفر الخروج (4/35)
[3]بتصرف :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ،مرجع سابق،ص30

عليه السلام- و ما يميزهم هو زهدهم في الحياة و عملهم بباطن النص لا حرفيته طبقا لتفاسير (عزرا و نحميا) في الكتاب المقدس و يتسم تأويلهم للنص الديني بطابع تجديدي،ما حملهم تسمية "المجددين الأحرار في فهم التوراة و تفسيره"[1]

الأمر الذي جعل العلاقة بينهم و بين فرقة الصدوقيين متضاربة ذلك أن هذه الأخيرة مثلت الطبقة الأرستقراطية لرجال الدين، في حين مثل الفريسيين الطبقة الشعبية التي تسعى إلى مسايرة السلف لكن بوجهة حداثية،إيمانا منهم بكلا المعتقدين المكتوب (التوراة) و الشفوي(التلمود)،غير آبهين بالمناصب أو المراكز السياسية،لأن همهم لم يكن متجها نحو الحياة الدنيوية و إنما زهدوا في هذه الحياة متجهين نحو الدين و العالم الأخروي، فإذا نظرنا نظرة تحليلية فاحصة لهذا التوجه سنجد أن تسمية فرقة أو مذهب لا تليق بهم، خاصة و أن أفكارهم منفتحة، بل إن ما يناسبهم هو تسمية حركة.

ركز هؤلاء على طهارة القلب أكثر من التفاني في المظاهر وهو الأمر الذي سلط عليهم تهمة النفاق خاصة من طرف المسيحيين أو النصارى فقد جاء في إنجيل "متى" :" الويل لكم يا معلمي الشريعة و الفريسيون و المراءون تأكلون بيوت الأرامل و أنتم تظهرون أنكم تطيلون الصلاة،الويل لكم يا معلمي الشريعة الفريسيون المراءون،أنتم كالقبور المبيضة ظاهرها جميل و باطنها ممتلئ بعظام الموتى و بكل فساد...أيها الحيات و الأفاعي كيف ستهربون من عقاب جهنم"[2]

مع أن اليهود يعتبرونهم الركيزة الأساسية لإحياء التراث الديني و دمجه بالحياة الاجتماعية لمسايرة العصر بتفسيراتهم المستحدثة،فمنهم ظهر علماء الدين لدى اليهود و في مسألة الأحكام و الاعتقادات فإنهم يعتقدون بالبعث الجسماني مستدلين على ذلك بما ورد في سفر دانيال "و كثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون بعضهم للحياة الأبدية و بعدهم للعار و الذعر الأبدي ".[3]

---

[1] أنظر :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ،مرجع سابق،ص99.

[2] إنجيل متى(23 : 14- 27- 33)

[3] الكتاب المقدس ، سفر دانيال : (12-2)

و حول مسألة الحرية التي تعتبر إشكالية مفتوحة المجالين،فإنهم أقروا بالجمع بين النقيضين و هما حرية الإنسان مع الإيمان بنسيبتها، دون نفي قدرة الله المطلقة في خلق سائر الأفعال.

إن ما يميز فرقة الفريسيين هو أنها الوحيدة التي ظلت مستمرة بعد انقراض و تراجع المذاهب الأخرى،نظرا لما حدث من تدمير و هدم الهيكل سنة 70م،

هو الأمر الذي جعل الربائيين يعتبرون أنفسهم خليفة لهم لعظمة تراثهم الذي ظل في صيرورة دائمة.

الصدوقيون צדוקים(Sadducees):

هوحزب يدعي أتباعه أنهم ينتمون إلى "شخص أسطوري اسمه صادوق، قيل كان كاهنا للملك داوود وكان هذا الحزب يؤمن بالتعطيل ولايؤمن لا بالملائكة ولا بالشياطين، اعتقد بفناء النفس مع الجسد وهذا كله موجود في الإطار الواسع للزرادشتية"[1]

نقف في هذا المقام أمام صورتين من صور الطبقية الفكرية و الاجتماعية،فقد مثل المذهب الفريسي جملة الجماهير الشعبية ما جعل عامة الناس يتبعونه،في حين أن الصدوقيون مثلوا الطبقات الراقية أو الأرستقراطية ما جعلهم مناهضين للفريسين،غير أن أتباعهم اِقتصروا على طبقة الأغنياء فقط و تسمية الصدوقيون ترجع في أصلها إلى الكاهن الأكبر (Zadok) فهم ينسبون أنفسهم إليه و أبرز الخصائص التي تميز الصدوقيون تتجلى فيما يلي:

1- إنكارهم للبعث الجسدي و إنكار الملائكة و الأرواح.

2- الرفض المطلق للبعث الجسدي للتلمود كشريعة شفوية لأنهم يأخذون بحرفية النص طبقا لما ورد في التوراة المكتوبة فالتوراة مفروضة و التلمود منبوذ

3- رفض و مناهضة كل أمر لم يثبت بنص باعتباره بدعة مستحدثة و كان هذا الموقف المتزمت منهم وسيلة للحفاظ على مكانتهم و مراكزهم السامية و مصالحهم الدنيوية.

[1] أحمد يبش،التلمود كتاب اليهود المقدس-تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه،مرجع سابق،ص 16

4- إنكار بعضهم للبعث و القيامة دفعهم إلى الاستغراق في حياة الترف و اللهو و المجون و الانحراف الخلقي.

5- النظرية القومية للألوهية أي أن الإله خاص بقوم دون غيرهم (National God)،أي أنه رب إسرائيل حصرا،بصفتهم شعب الله المختار،ما دفعهم إلى التشدد في المعاملة مع الآخرين بعيدا عن صفات الإنسانية من رأفة و إحسان.

و في مسألة القضاء و القدر يقرون بحرية الإنسان المطلقة.[1]

الأسينيون אסנים(Essenes) :

ظهرت هذه الفرقة قبل الحرب اليهودية الأهلية (66-70م) حسب ما أرخ له "يوسيفيوس" في كتابه "حرب اليهود" و قد أكد أن هذا المذهب لا يشبه مذهب الفريسيين كفرقة دينية محضة و لا الصدوقيين كحزب سياسي،بل إن الأسينيون مثلوا "ظاهرة دينية اجتماعية قريبة في نظمها و سلوكها من الرهبة المسيحية"[2]

فقد إهتموا بالطب الروحاني و تصنيف الأعشاب الطبية و منه "تسميتهم بهذا الاسم المشتق من كلمة (Isi) التي تعني المعالجون الروحانيون Healer's،و يقدر يوسيفيوس عددهم بأربعة آلاف نسمة كانوا منتشرين في كل بقاع المنطقة ".[3]

ما يؤكد أنهم لم يكونوا منعزلين عن المجتمع كما يدعي البعض بل كانت تجمعاتهم الزهدية قائمة على نظام جماعي شيوعي (Communistic Ascaties)،و هذه النزعة مأخوذة من الفلسفة الرواقية[4] التي تعود في أصلها إلى الحضارة الإغريقية و نظرا لزهدهم في الحياة كانوا يبغضون الثراء الفاحش فالمبدأ الذي تقوم عليه فرقتهم هو الوسطية بين العوز و الثراء،فلا وجود لفقير بينهم و لا لثري وسطهم و من أراد أن يتبع تعاليمهم من الطبقة الأرستقراطية عليه أن يتبرع بكافة ممتلكاته للجماعة المنتسبة لهذا المذهب، و من بين تعاليمهم أيضا:

---

[1] بتصرف :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ،مرجع سابق،ص104.

[2] أنظر :د.عرفان عبد الحميد،مرجع سابق،ص105.

[3] د.عرفان عبد الحميد،مرجع سابق، ص104.

[4] د.عرفان عبد الحميد، مرجع سابق ، ص 105.

- تجاوز فكرة الزواج لأنها تبعدهم عن حياة الزهد و الرهبنة مع أنهم لم يحرموه بصفة مطلقة.

- لا يحق لامرأة أن تتبع مذهبهم أو تقيم في مجمعهم.

-القضاء على الطبقية في المجتمع فلا فرق بين الأفراد و لا وجود لأسياد و عبيد،لأن في ذلك ظلم للبشر.

- نظرا لأنهم اعتمدوا النظام الاشتراكي القائم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج فقد كان على رأس الجماعة حكماء يتوجب على المؤيدين طاعتهم و التنازل على الإرادة الذاتية لصالح الإرادة الجماعية لحد الفناء في إرادة شيخهم الذي يرأسهم .

- إتباعهم عادة التبني للأطفال الذكور دون الإناث لكثرة تعدادهم في الجمعية و إذا ما اقترف أحد أعضاء الفرقة خطئا شنيعا يطرد نهائيا منها.

كان الأسينيون منتشرين في كل مكان ما جعل أي تجمع منهم لا يصاحبه قوت أثناء السفر عدا السلاح لمواجهة قطاع الطرق و ذلك راجع إلى تواجد إخوانهم في مختلف الأمكنة و البقاع التي يحلون بها فيخدمونهم و يوفرون لهم المعاش و المبيت.

و في حياتهم الدينية اعتمدوا قواعد صارمة لا تقبل التهاون في أداء الطقوس الدينية،مع ضرورة العمل لضمان العيش في الحياة اليومية و بعد إتمام العمل يعودون عند الساعة الخامسة للتجمع الأسيني حيث " يتضرعون في أوساطهم بحزام من قماش و يغتسلون بماء بارد،و بعد إجراء مراسيم الغسل و الطهارة يتقدمون كافة إلى قاعة الاجتماع،و يتلو الكاهن الأكبر أدعية و صلوات،يأكلون بعدها طعام الفطور في سكينة و وقار،و تختم وجبة الفطور بأدعية أخرى مخصوصة"[1]،بعدها ينتشرون لأداء العمل مرة أخرى إلى غاية تجمع وجبة العشاء،التي يفترض أن تكون مسبوقة بأدعية و صلوات مخصصة،مع ضرورة الاغتسال الذي يسن قبل كل وجبة أكل،و يمنع على أي عضو أن يقوم بعمل دون إذن سادته من الرهبان ما عدا العمل الخير من إحسان أو صدقة.

[1]أنظر :د.عرفان عبد الحميد،اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق،ص106.

الغيوريون זלוטס Zélotes :

هي حركة دينية ثورية،يعتبرها بعض المؤرخين توجها متطرفا و عدائيا،حيث حملت في طياتها أبعادا سياسية،دينية و اجتماعية و قد عرفها "يوسيفيوس" من خلال وصفه لهم بأنهم" جمع من المهووسين و عصابة من قطاع الطرق و متمردون و ثوريون متطرفون تسببوا بحماقاتهم في الكارثة التاريخية الماحقة التي أنزلها طيطس باليهود، فهدم الهيكل و خرب القدس و فقد اليهود بعد ذلك وجودهم،و بدأ عصر الشتات الأكبر في تاريخهم"[1]

و قد تأسس هذا المذهب على يد "يهودا الجليلي" الذي دعا إلى الثورة تحقيقا للحرية و فكا للقيود التي فرضتها السلطات الرومانية المحتلة لليهود حيث جعلتهم عبيدا لها،ما دفع بهذا الحزب إلى الثورة عليهم اِعتقادا من أتباعه أن الحكم كله لله و لا عبودية بين البشر إلا بين العبد (الإنسان) و خالقه(الإله الواحد) (The Esxclusive Kingships of God)و ما زاد من قسوة هذه الفرقة و شدة معاملاتها الثورية هو ما أصدره "قورينوس" من ضرائب باهظة على اليهود سنة 6-7م،الأمر الذي جعل زعيم الغيوريين"يهودا الجليلي"يشعر بالظلم في حق اليهود،خاصة و أن تكلفتها مرتفعة جدا مقارنة بالشعوب الأخرى المتواجدة معهم،فهو بمثابة حكم يفرض عليهم العبودية بشكل قشري و غير مباشر،و في ذلك تجاوز للوصية الأولى التي حصرت العبودية لله وحده و من أجل ذلك كله ساد التمرد في هذا المذهب.

السامريون שומרונים:

فرقة دينية يهودية، تعود في أصلها إلى "انقسام مملكة سليمان-عليه السلام-إلى مملكة شمالية و عاصمتها السامرة، و جنوبية و عاصمتها أورشليم ، يسمي السامريون أنفسهم "شومريم" بمعنى" حراش الشريعة" ،و أيضا" بنو إسرائيل" معتبرين أنفسهم الإسرائيليين الحقيقيين".[2]

---

[1]:د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق ، ص 108.

[2]محمد خليفة حسن احمد، تاريخ الديانة اليهودية ، مرجع سابق ، ص219.

مع أن اليهود الأصليون يعتبرونهم دخلاء عليهم نتيجة خلط الأجناس و الأعراق من جراء الحروب و التهجير و السبي الآشوري الذي أسقط مملكة إسرائيل الشمالية،"و يطلق التلمود على السامريين تسمية "الكوثيم" أو "الكوتيين" نسبة إلى "كوت" إحدى الأماكن التي عاشوا فيها و السامرة ينسبون أنفسهم إلى هارون-عليه السلام-"[1]

مثلت هذه الفرقة توجها دينيا منشقا من اليهود غير أنه يحمل معطيات تجمع بين الوثنية و التوحيد، فقد غيرت بعض تعاليم الديانة اليهودية عدا فكرة المخلص المنتظر، ما جعل الفرق الأخرى مناهضة لها.

إن التعاليم الخارجة عن المعتقد اليهودي التي ابتكرها السامريون من مثل أباحة الزواج بالأجانب و تعبد الآلهة الوثنية جعلهم منبوذين من طرف الجميع،بل و قد منعوا من أداء الصلاة مع بقية اليهود الموحدين و من تأدية الطقوس الدينية داخل "المعبد السليماني الذي أعيد بناؤه بعد العودة من الأسر البابلي"[2]،الأمر الذي جعل السامريون ينعزلون عن الجميع و العمل على بناء معبد خاص بهم وحدهم و هو ما وسع دائرة الشقاق بينهم، غير أن معبدهم سرعان ما هدم على يد "يوحنا هيركانوس" (Johu Hyrcanus) (135-104ق.م) الذي فرض عليهم سنة الختان بحد السف"[3]و ذلك أثناء الثورة المكابية نتيجة مساندتهم للوثيين مع أنهم يؤمنون بعقيدة التوحيد،بل إنها تجعل وحدانية الله ركنا أساسيا لها و أنه "ليس بجسم و لا يقبل القسمة و التجزئة و نبوة موسى-عليه السلام- و أنه أفضل الأنبياء، فهو نور العالم وضياؤه و قداسة جبل جرزيم الذي بنوا عليه معبدهم و اعتباره مركز العالم و قطبه و الإيمان بيوم القيامة و البعث و الحساب و أن الأسفار الخمسة وحي إلهي لا يقبل النسخ".[4]

و ينقسم تاريخهم إلى فترتين زمنيتين متباينتين حسب ما يؤرخون له بأنفسهم،حقبة اِتسمت برضا الله عنهم و رعايته لهم يوم سخر لهم بناء معبدهم على جبل جرزيم.

---

[1] المرجع نفسه ، ص219.
[2] د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص113.
[3] المرجع نفسه، ص113.
[4] .د عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق ، ص114.

و الحقبة الثانية حل بهم غضب الإله لما هدم هيكلهم سنة 586ق.م، و لا زالت فرقة السامريون متواجدة لغاية اللحظة الراهنة غير أنها لا تشكل إلا فئة قليلة تولي الاعتبار للكتابة باللغة العربية.

الحسيديم חסידי(Hassidism/Hasidime):

هي "حركة دينية اجتماعية أسسها إسرائيل بعل شيم طوف (1699-1761)"[1] و يعرفها "إسرائيل شاحام" باعتبارها تشكل استمرارا للصوفية اليهودية تجاه غير اليهود، الحسيدية حركة ما زالت موجودة و تضم آلاف الأتباع المتطرفين في إخلاصهم للحاخاميين الأتقياء الذين يملك بعضهم نفوذا سياسيا كبيرا في إسرائيل، بين قادة معظم الأحزاب و حتى في صفوف المراتب العليا في الجيش"[2]وتعبر هذه الحركة عن "مذهب باطني غنوصي انتشر قديما وتأصل في أعالي بلاد الرافدين (الجزيرة الفراتية) والشام الشمالي"[3]

غير أن الملاحظة التي تتجلى للعيان هو أن هناك قسمين من الفرق تتبنى هذه التسمية، "الحسيديون " وفقاللصيغةاليونانية (Hassideans) والحسيديم طبقا للصيغة العبرية חסידים

(Hasidim)و الفارق بينهما هو اختلاف من حيث النشأة، حيث تعود الأولى إلى المرحلة البدائية القديمة، في حين ظهرت الثانية في الفترة الحديثة و كلاهما يمارس طقوسا خاصة به، غير أن الحسيديم أكثر تشددا من سابقيهم، حيث سموا بالأتقياء أو الثقاة، نتيجة التزامهم بطقوسهم الصارم و خاصة تقدسيهم ليوم السبت، الذي اعتبره الحسيديون يوما مدنسا.

ما يهمنا نحن في هذا البحث هو تحليل فكر فرقة الحسيديم بصفتها تمثل توجها صوفيا يساير موضوعنا، حيث يعود ظهورها إلى القرن الثامن عشر نتيجة ظروف الاضطهاد التي عاشها اليهود في شرق أوربا و الأوضاع المحلية السيئة

---

[1] د.محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية ، مرجع سابق ، ص233.

[2] إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي–الديانة اليهودية، وطأة ثلاثة آلاف سنة، ترجمة صالح علي سوداح ،توزيع بيان للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، بيروت، أيلول 1995، ص43.

[3] أحمد يبش، التلمود كتاب اليهود المقدس- تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه، مرجع سابق، ص 16

بعد انهيار الادعاءات النبوئية التي صدرت من زعيم "فرقة الدونمة" "شبتاي صبي" بعدما اعتقد أكثر اليهود انه المخلص المنتظر و أبرز تعاليم "الحسيديم" المساواة، الطهارة الباطنية الخاصة بالقلب، ضرورة القيام بالفرائض و العبادات من قبيل الصلاة و الفكرة الغريبة في هذه النزعة هي أن المخلص لا يشمل البشر فحسب بل تعداهم إلى رب البشر،حيث يعتقد "بعل شيم طوف"[1]"أن الرب في حاجة إلى الخلاص لأنه كان في المنفى مع شعبه كنتيجة لخطيئة العالم و لكي يقود العالم إلى الوحدة التي فقدها بسبب الخطيئة الإنسانية،فالرب في حاجة إلى فعل الإنسان الخلاصي و اليهودي له دور مهم في تحقيق هذا الخلاص".[2]

اتجهت هذه الحركة توجها صوفيا يؤمن بوحدة الوجود ما جعلها مناهضة من طرف السلطات الأرثدكسية،خاصة حينما تحولت إلى أفكار ثقافية تدمج بين اللاهوت و الفلسفة ما جعل أكثرية العلماء و المفكرين ينكبون عليها و قد ظهر في طياتها ما يعرف بالقبالا اليهودية التي تحمل بعدا روحيا بتجنب العالم المادي المحسوس،حيث يتقرب العبد من ربه و يعمل على مواجهة السرور و السير وفق النور الذي يقذفه الله في القلب بل إن كل فكرة و عمل و قول إلا و يخضع للسمو الإلهي،حبا للرب و خشية له،فضرورة الطهارة الروحية تستدعي تجاوز الشهوات و التوجه نحو سبل العفة و الزهد و الخشوع و الخضوع و الحكمة

يعير "الحسيديم" أولوية و اهتماما كبيرا للموسيقى و الغناء الوجداني الذي يحمل معاني و دلالات التمجيد و المناجاة الإلهية و لا تزال هذه الحركة مستمرة إلى غاية اللحظة الراهنة.

و قد كان ذلك على يد "مارتن بوبر" من خلال كتابه "أنا و أنت" حيث سعى إلى تطوير فلسفة و معتقدات الحسيديم مادحا لأفكارهم و مموها لحقائقها السلبية و المتطرفة، خاصة موقفها من غير اليهود و من السود الذين تعتبرهم فرقة الحسيديم من أراذل الناس،كونهم مجرد أشباح مسخرة لخدمة اليهود، ذلك هو مغزى وجودهم في الأرض، فالمبدأ الأساسي الذي يعتمدونه تجاه الآخر هو: " كل غير اليهود مخلوقات شيطانية"[3]علما أن قتل اليهودي داخل الديانة اليهودية يعتبر

[1]بعل شيم طوفBaal Shem Tov هو حاخام يهودي صوفي، وهو مؤسِس حركة الحاسيديم.
[2] د.محمد خليفة حسن احمد، تاريخ الديانة اليهودية ، مرجع سابق ، ص ص233-234.
[3]إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي– الديانة اليهودية، وطأة ثلاثة آلاف سنة، مرجع سابق، ص43.

جريمة شنعاء يجب أن يقابل بالإعدام، خاصة إذا كان قتله من غير عرقه إما إذا كان القتل من قبل بني جنسه أو عرقه، فقد يثاب عليه لأن المجرم يكون مذنبا أمام سلطة الإله.

ذلك ما جعل الفيلسوف الألماني المعاصر "يورغن هابرماس"يعتبر شخصية الحاسيديين "بعيدة تماما عن العقيدة إلى حد أن صورة الحاخام العلامة، تلك الصورة المثالية التي يفرضها التراث، تنحجب وراء الصورة الشعبية الأخرى، صورة زاديك zaddik[1] الذي يمتزج وجوده بوجود التوراة نفسها، بمعنى أن زاديك هو التوراة الحية"[2]

الصهيونية ציונות:

تنطلق البدايات الأولى للصهيونية مع تاريخ التهديدات اليهودية لتفسير العهد القديم حرفياو قد بدا ذلك جليا في الأوساط البروتستانتية بإنجلترا خلال القرن السابع عشر،فحولت النص الديني من روحيته إلى نص مادي مجرد من الروحانية لخدمة المفسر فدمجت مصطلحات النص الحرفية بمحتوى مادي مدعية اعتناق الديانة اليهودية في علمانيتها و ما جعل هذه الديانة عرضة لاستيلاء الصهاينة عليها هو قابليتها للتراكم الجيولوجي، ذلك أن"اليهودية مكونة من عدة طبقات متراكمة..الواحدة فوق الأخرى، متجاورة دون أن تتفاعل، الأمر الذي أدى إلى وجود تناقضات جوهرية عديدة داخل العقيدة اليهودية".[3]

و ما ساعد على تصاعد الطابع الصهيوني هو مقابلتها لتصاعد معدل الحلولية في المعتقد اليهودي بدءا من القرن الرابع عشر لما أضحت القبالاه ذلك التراث الصوفي اليهودي معترف بها من طرف كبار الحاخامات اليهود، بل إن جل تفسيراتهم أصبحت ذات طابع حلولي يجمع بين العناصر الثلاث: الإله-الطبيعة-الإنسان.

---

[1] زاديك zadik شخصية مثالية تصورها رواية فلسفية للأديب والفيلسوف الفرنسي فولتير.

[2] يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995، ص 52

[3] عبد الوهاب المسيري، اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق، ط1، القاهرة،1422 هـ/2002م، ص184.

و الصهيونية حركة تدعى"بالقومية اليهودية"[1]و أنها ذلك التوجه الذي يحرر اليهود و الملاحظ أن الديانة اليهودية تمزج بين فكرة "الشعب"على مستوى العرقو بين "الأمة" التي تحمل معنى ديني و رغم هذا التداخل بين الزمني و القومي، المقدس و الديني في اليهودية إلا أنها ظلت فكرة القومية سائدة ذات بعد روحي عاطفي في مخيلة اليهوديو من السمات البارزة في هذه الجماعات الوظيفية هي عملها الاقتصادي، فضلا عن كونها لا تشعر بالغربة في مجتمع الأغلبيةو رغم أنها تستمد خطابها الحضاري من هذا المجتمع فإنها تتصور أنها ذات هوية مستقلة و أن لها وطنا آخر (صهيون) فتنعزل عن هذا المجتمع و تبدأ في الإحساس بأنها "أقلية إثنينية" مع أنها في واقع الأمر"جماعة وظيفية"[2]

و على الرغم من أن فكرة القومية تعد فكرة محورية في برنامج الفكر اليهودي الصهيوني إلا أن التعريف بها لا يزال قاصرا أو غير دقيق،"فالصهاينة حقا يتفقون على أن اليهود يكونون شعبا ينتمي إلى قومية واحدة و هم يرون أنهم شعب شرد و حرم استقلاله ألفي عام (منذ أن حارب تيتوس الهيكل) و عليه أن يعود إلى أرضه معتمدا على الوسائل الإنسانية العادية دون انتظار المسيح المخلص (حسب الرؤية الدينية الارثودوكسية)و ينادون أيضا بأن اليهودية إنما هي قومية و حسب...إلا أنهم يصرون على أن الانتماء اليهودي القومي يختلف في أساسياته عن الانتماء القومي العادي"[3] غير أن القومية اليهودية تفتقر للغة المشتركة، ذلك أن الأغلبية الساحقة لا تفقه اللغة العبرية و يؤكد الصهاينة على بعض الأسس المختلفة التي يمكن ان نلخصها فيما يلي:

1- تأكيد أنصار القومية الصهيونية على الوحدة الدينية بصفتهم أمة مقدسة و تحويل التراث الديني إلى تراث ثقافي شعبي فولكلوري من طرف الصهاينة اللاتينيون.
2- رؤية بعض الصهاينة أن معاداة اليهود هي التي خلقت الوعي بالقومية اليهودية أو ما يعرف بالوعي القومي.

---

[1] عبد الوهاب محمد المسيري، التجانس اليهودي و الشخصية اليهودية، منتديات الوحدة العربية/,http://arab-unity.net/forums/index,phpص07

[2] المرجع نفسه، ص07.

[3] عبد الوهاب محمد المسيري،التجانس اليهودي و الشخصية اليهودية، مرجع سابق، ص08.

خلاصة:

إن التسامح الذي حضي به اليهود في دولة المسلمين مكنهم من بلوغ مناصب راقية في مجالات شتى بالإضافة إلى حرية التفكير التي جعلت من اليهودي مفكرا و فيلسوفا و مبدعا مع أن تأثرهم بالفكر الإسلامي كان و لا يزال بارزا في مؤلفاتهم خاصة في الفترة القروسطية فقد برع اليهودي في الفكر و التجارة و مارس طقوسه الدينية و إيديولوجياته الخاصة في جو هادئ غير مكهرب فكان من الممكن أن يحتفظ اليهودي بهويته و عقيدته الدينية و في الوقت ذاته يتبادل الأفكار مع نظيره المسلم بصفته عنصرا مهما في هذه العملية،فلم يكن العلم حكرا على المسلمين فقط،بل شارك الجميع في تأسيس الثقافة في شتى مجالاتها و ما جعل اليهودي يندفع متحمسا ليشارك في حياة العلم من رياضيات و فلك و طب و فلسفة و غيرها من العلوم التي غدت متوفرة لكل فرد متعلم في المجتمع.لكن ذلك كان قبل حكم الدولة الموحدية ،لأن هذه الأخيرة قد فرضت تعاليم و مبادئ كان لابد من إتباعها ما جعل بعض اليهود ينفرون من هذا الوضع الذي أرغمهم على إعلان الإسلام و إبطان إيمانهم بعقيدتهم و من ثم هجرتهم المنطقة لممارسة طقوسهم الدينية في حرية و استقرار،فعقيدة اليهودي تتطلب الإيمان بالكتاب المقدس المعروف بالتوراة،غير أن هذا المؤلف المكتوب لم يمنع من ظهور مقدسات أخرى آمن بها الشعب اليهودي و على رأسها التلمود ذلك المقدس الشفوي الذي ساند التوراة المنزلة دون أن ينفي تعاليمها.

الفصل الثاني:

الفكر الصّوفي اليهودي: مقاربة فينومينولوجية

- تمهيد

*المبحث الأول: ابن ميمون و الأصول الأولى لنشأة القبّالة

*المبحث الثاني: دور السفيروت في الفكر الصّوفي اليهودي

*المبحث الثالث: الفكر الصوفي اليهودي و اللاهوتية السّلبية

- خلاصة

تمهيد:

من المواضيع التي أثارت جدلا في الساحة الفكرية موضوع التصوف بكل توجهاته و أجناسه، ذلك الفعل المستنبط من كلمة "صوف" الدالة على أولائك الزهاد الذين كانوا يلبسون الصوف كما ترجح في المقصود من هذه الكلمة"صوفية"، هذا في مفهومها العام، أما بالنسبة إلى أصوله و مذهبه فلكل توجهه الخاص و ذلك حسب طبيعة التصوف و المتصوف، فنقول التصوف الإسلامي كما نقول التصوف اليهودي و التصوف المسيحيو الموضوع نحن بصدد دراسته هو ذلك الذي يختص بالتراث الصوفي اليهودي الذي يعرف باسم "القبالا" تلك التي مرت بمراحل عديدة أهمها "قبالا الزوهار גבלהזוהר"، أماكلمة الصوفية فلها داخل النسق الديني اليهودي معان متعددة،ذلك أن هذا الأخير يشكل طبقة جيولوجية متراكمة تتسم بطابع حلولي امتثالا للشريعة المكتوبة و الشريعة الشفويةو قد تجلى ذلك في الأفكار المتداولة لدى الشعب اليهودي، تلك التي تعنى بالشعب المختار و الأرض المقدسة،و أمة الروح و هذا ما أضفى عليها رمزية لا يتسنى لغير الصوفي تفسير معانيها الباطنيةو هو الأمر الذي جعلنا نخوض دراسة هذه المواضيع قصد تأويلها و الكشف عن دلالاتها و ربطها بكل مدلول يقترب من معانيها.

المبحث الأول:

ابن ميمون و الأصول الأولى لنشأة القبّالة

التصوف اليهودي كما يعرفه الكاتب الإيطالي "جوسيبي لاراس": "هو ذلك المسعى الهادف إلى خلق صلة حميمة بين اليهودي و إلهه، بما يضفي على التصوف بهذا المعنى صبغة روحية متوهجة تتطلع إلى بلوغ الوجد،حيث يسعى الصوفي إلى نحت مقاربة في فهم المقول المقدس يردفها عيش تجربة بما يتخطى المعاني الظاهرة و بكلمة موجزة الفكر الصوفي ضمن السياق اليهودي هو تطلع لتجاوز ما هو مباشر و حسي و الولوج إلى غور الأشياء، عماده تأويل الرموز التي تعمر الواقع و ذلك قصد بلوغ الدلالات الثانوية و المقاصد الخفية للمراد الإلهي"[1]و بوجهة عامة يمتاز التصوف اليهودي بخاصيتين هما:

1- الخاصية الأولى تحمل صبغة التقوية الروحية، يرتكز التصوف في هذه الميزة على صفتي التسليم و الرضا باعتبارهما الأداة المؤدية إلى اليقين،و التوحد بين ذات المتصوفو إلههو في هذا المقام تسمو الصلوات و الأدعية و الأذكار و الترانيم لتبلغ مكانة رفيعة في هذه التجربة الروحية لدى الصوفي التقي.
2- أما الخاصية الثانية فتتمثل في التصوف العقلي التأملي و فيها يلج الفكر إلى مسائل توضح الصلة بين الخالق و مخلوقاته، تقترب هذه الخاصية من التصوف العقلي بالفكر الفلسفي، من خلال ربط الدين بالحكمة العقلية و التأمل و المنطق و قد تجلى ذلك في الفلسفة الدينية اليهودية إبان القرون الوسطىو إن كان النظرة الأولى تبدي تمايزا جليا بين الفكرين الصوفي و الفلسفي نظرا لاختلاف نهجيهما، فإذا كانت الفلسفة تقوم على بناء منطقي فإن التصوف يقوم على تجربة ذوقية حدسيةو ذلك ما يشير إليه سفر المزامير بالقول:"ذوقوا و انظروا ما أطلب الرب،طوبى للرجل المتوكل عليه"(المزمور34:8)

[1]عز الدين عناية،كتاب جديد يسبر أغوار التصوف اليهودي، أنباء تونس 01 مارس 12:46/2020 بدون عدد.

و بناء على تشعبات التصوف اليهودي، يمكن توصيف الترقي الروحي وفق ثلاثة مستويات:

- المستوى اللاهوتي: الذي يتناول الاحتضان بين العقل الفعال و العقول المتوسطة بين الإنسان و الإله من مثل الملائكة و الرسل.
- المستوى النفسي: يهتم بالرياضة الروحية لبلوغ الشفافية من الحقيقة الصوفية و لتطوير المدركات الحدسية لدى الإنسان.
- المستوى الخلقي: هو ثالث مستوى، يهتم بدرجة الترقي التي يبلغها الصوفي، فقد يحضر هذا الأخير في الوجود كجسد و لكن روحه تتسامى لتمارس الهجرة الكونية من عالم البشر.

الصوفية بمفهوم عام هي التي تؤمن بمجموع التفسيرات و التأويلات الباطنية و الصوفية عند اليهود هي اسم مشتق من كلمة عبرية تفيد التواتر أو القبول أو ما تلقاه المرء من السلف أي التقاليد و التراث أو التقليد المتوارث، كان يقصد بالكلمة أصلا تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم الشريعة الشفوية،ثم أصبحت الكلمة تعني من أواخر القرن الثاني عشر أشكال التصوف و العلم الحاخامي المتطورة،إلى جانب مدلولها الأكثر عموما باعتباره دالا على سائر المذاهب اليهودية الباطنية منذ بداية العصر المسيحي و قد أطلق العارفون بأسرار القبالاه على أنفسهم لقب "العارفون بالفيض الرباني"[1] لأنهم متفقهون عارفون لأسرار القبالاه بمجموع تفسيراتها و تأويلاتها الباطنية لكل المذاهب الغنوصية منها و الإشرافية و الحروفية و العددية التي تخلص القبالي من كل اضطهاد أو تعصب قائم.

تعود القبالة إلى الجدر العبري: (ق.ب.ل) " قبل" فالأستاذ العارف يمنح و المريد السائل "يقبل"و"يقبل" و القبالي ينظر إلى نفسه بوصفه المريد السائل و تعرف القبالة على أنها طريقة في النظر إلى العالم و النفس التي ترى العالم،فهي تجمع بين الكشف و التصوف و بين العقل و التأمل و بعد النظر،فالقبالي ينمى في نفسه فن المقارنة و النظر في مكتشفاته فيما هو يستبطن خبرة الوحدة و التأمل و من

[1]عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية،ج5، دار الشرق، القاهرة، ص164.

*ثيوصوفي: من ثيوس اليونانية و تعني إله، و صوفيا: المرتبطة بمحبة الحكمة.

**:ثيورجي: الثيورجيا هي تدخل الإله في الطبيعة أو في الأمور البشرية كما هو الحال في المعجزة أو القوة التي يملكها كائن بشري معين كالأنبياء و الرسل.

هذه الرياضة أن تقيم روابط بين العقل و الحدس و المخيلة،فطريقة القبالي عقلية و روحية في آن معا و من حيث الكتابة و فن الخطاب فإن القبالي يرعى في المنطوق و المكتوب معنى يجب فك رموزه،فالسرد الكتابي الواضح في نظر الذهن البسيط يصير في نظره مبهما و مثقلا بالمعنى.

بعبارة أخرى القبالاه مأخوذة من الكلمة العبرية "قبل" أي استلم و المقصود بها أن علماء اليهود قبلوا بهذه العقيدة التي أخذت تعاليمها من الحضارة المصرية القديمة حيث أضحت تعرف بالتصوف اليهودي، فالمصطلح عموما يعني القبول و منذ القرن الثالث عشر أصبحت كلمة قبالة التسمية التي تطلق على التقاليد الصوفية اليهودية،هذه الأخيرة التي تتناول حصرا المسألتين التاليتين:

1 –فهم ثيوصوفي תיאוסופיסט*: يرتبط هذا الفهم بمنظور رمزي للواقع ومفهوم ثيورجي תיאורגיה** والقباليون يعتقدون بالقوة السحرية التي يراها الأفلاطونيون الجدد بصفتها قوة فعالة يمكن الحصول عليها بالمران والممارسة المطولة، بالإضافة إلى الطهارة الذاتية.

2 – طريقة الوصول إلى اختبار صوفي للإله عبر قراءة الأسماء الإلهية الواحدية و الأحادية : فالأولى (الواحدية) تحمل بعدا أنطولوجيا ينسب الواحدية إلى الكون [1] و

الثانية (الأحادية) فتحمل بعدا ابستمولوجيا يرى أن الأحادية تنسب لبعض طرق التعريف و التحليل و الإدراك.[2]

و هناك بعض الدراسات التي تعتبر أن "مصدر كلمة القابالاه في لغتها الأصلية هي "لا-كا-بل"أي التقبل أو الأخذ،يظهر علم القابالاه مشيرا إلى خفايا النية وراء أي فعل يقوم به الإنسان باسم "الرغبة في التقبل أو الأخذ"و الرغبة تدل على تقبل و تلقي الإنسان لعدة أنواع من الملذات و من أجل أن يكون الإنسان قادرا على

[1] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مرجع سابق، ص66
[2] المرجع نفسه، ص66.

الحصول على ملذة الحياة و رغد العيش لابد من أن يكون راغبا و مستعدا لبذل طاقته و أقصى جهوده في تحصيل ما يريد"[1].

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان في هذا المقام هو:كيف يمكن تحصيل أكبر قدر من اللذة الروحية مع أقل قدر من الجهد؟

تتراوح درجة اللذة بين أقصاها و أدناها كل حسب نسبة بلوغه معرفة العالم الإلهي، فضلا عن نسبة معرفته لنفسه من مشاعر و أحاسيس و مدى ارتباط العالمين معا العالم الأعلى و العالم الروحي للقبالي لأن دمجهما يشكل منبعا للأحاسيس و الأفكار التي لا يقوى ذي لغة على التعبير عنها فيبقى حائرا أمام تجربته الروحية،مع أن علم القبالاه هو ذلك النظام الذي يعمل على تقدير الأحاسيس و المشاعر الإنسانية و تقييمها علما أن عالم القبالاه هو باحث متخصص في دراسة قوانين الطبيعة مستخدما أحدث و أدق النظريات ذات البراهين الثابتة و التي أثبتت فعاليتها على مر الزمان من خلال إجراء التجارب و الاختبارات التي أثبتت صحتها،يبحث عالم القبالاه و يدرس جوهر وجوده كإنسان مستخدما كافة الوسائل التي لديه من الأحاسيس و المشاعر بالإضافة إلى قدرة العقل البشري التي يتمتع بها"[2].

غير أن عالم القبالاه غالبا ما يعرف بالغموض و السرية ما يجعل من الصعوبة بمكان الكشف عن شخصيته أو سيرته الذاتية و هو ما أثبته يورغن هابرماس من خلال قوله: "يتميز القبالي بالغياب الكلي للسيرة الذاتية الروحية،و يبرز مؤرخ الحركة الصوفية اليهودية "جرشوم شوليم"Gershom Scholem هذه الرقابة الذاتية الفريدة التي يمارسها سالكو القبالاه : الذين فرضوا على أنفسهم الصمت أو ألا يتركوا إلا تراثا محكيا فقد أتلفت المخطوطات أو أنه لم يطبع إلا عددا نادرا من تلك التي بقيت"[3].

---

[1] ميخائيل لايتمان، علم الكابالا للمبتدئين، دليل البحث عن الحكمة الخفية، موقع الأنترنيت لايتمان لدار النشر لعلم حكمة الكابالا، www.kabbalah.info/ar، ط3 ،2005 ، ص09.

[2] ميخائيل لايتمان، علم الكاباله للمبتدئين، مرجع سابق، ص14.

[3] يورغن هابرماس ، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، ترجمة و تقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء،1995 ، ص66.

ترجح بعض الدراسات أن مذهب القبالاه نشأ في القرن السابع و استمر حتى القرن الثامن عشر الميلادي و هو محاولة ترمي إلى إدخال روح مستحدثة في اليهودية و لكن لقي أنصاره اضطهادا شديدا، زعم القباليون أن كل شيء مصدره الله و أن الشر هو نتيجة البعد عن الله و أن الروح الإنسانية أزلية، فإذا كانت طاهرة تفوقت على الشر و أن لأسماء الله قوة خفية.

تذكر بعض الأبحاث أن المصدر الأول لهذا المذهب هو "كتاب الخل" عند اليهود مع دخول بعض تعاليم "فيثاغورس" العددية،ما يعرف بمذهب عبادة الأعداد و أفكار أفلاطون الميتافيزيقية و بعض تعاليم المسيحية، فالقبالاه مذهب باطني معقد، فطيلة قرون لم يسمح لرجال اليهود عدا المتدنيين منهم ممن يناهزون الأربعين من عمرهم بدراسة تعاليمها و لن يتسنى لهم ذلك إلا بعد تكريس حياتهم للدين اليهودي و يرمز للقبالاه بخيط أحمد يلف على المعصم و تقوم القبالاه على شجرة تعرف بشجرة الحياة أصلها في السماء و فروعها في الأرض، أي أنها مقلوبة أو تبدأ بالذات العليا و تنتهي بالعالم الدنيوي و هي تتكون من عشر طبقات يتاح السفر بينها بالروح بعد الموت و هي تعرف أيضا بالسفروت العشرة كآلية للتكوين بحسب الكونيات اللوريانية، بحيث توافق كل سفروت مرحلة من مراحل الخليقة و كل هذه السفروت تشكل مستوى معين للخليقة التي تفيض من الخالق لتكوين الكون،تعتبر السفيروت هي وحي أو إلهام دال على مشيئة الخالق"[1]فهي حسب القبالي عشرة طرق مختلفة يعتمدها الله الواحد في إظهار إرادته عن طريق الفيض و تتجلى أسفار السفروت بالتسلسل التنازلي التالي:

1–كثر כתר(Keter):أي التاج المطلق السماوي وهو يمثل إرادة المافوق-وعي الذي لايحده زمان ولا مكان.

2-خوشيما צ'וצ'מה(Chochma): أعلى إمكانية فكرية، من الحكمة.

3-بيناه בינה (Bina): أي التفهم وإدراك الإمكانية

4-ذات דעת (Daat): عقل المعرفة

5-حسيدחסיד(Chesed):المحبةوالعطف وتسمىأيضا "كيدولا"وتعنيالعظمة

[1] Mechel Bar-lev,the sang of the soul,p73.

6-דִּין(Din):العدالةوتسمى "كيفورا"أيالقسوة/القوةأو "ياشات"أيالخوف.

7-تفيريت רַחֲמִים(Tifert): أورخميم ومعناها الرحمة.

8-نيتراخ ניטרך (Necah): النصر و الأبدية

9-هود הוֹד (Hod): المجد و العظمة، التعقل

10-يسود יְסוֹד(Jesod): الأساس

11-ملكوت מַלְכוּת(Malchut): الملكوت أو المملكة الربانية

و القبالة أقسام نذكر منها:

أ-القبالة الدوغمائي أو الإيماني קבלהדוגמטיתאומבוססתאמונה: ويشمل عدة أسفار وكتب من مثل: "كتاب الخلق" أو سفر يتزيراه"،"سفر الزوهار"،"كتابر سالة الأرواح" و "كتاب توراة الأرواح" وغيرها من الأسفار.

ب-القبالاه الشفهي קבלהבעלפה: وهي تلك التعاليم التي علمها "الحبر شمعون بن يوحاي" وقد اشترط عدم تدوينها.

ج-القبالاه الحرفي (علم الحروف) קבלהמילולית: وله مجالات عديدة، وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

*الرياضي: و هو مبدأ يوناني قديم يهدف إلى تحويل أي كلمة إلى رقم

*الطرائق: و لها شكلان:

- استثمار الكلمة لاستنساخ حكم معين

- تؤخذ حروف معينة من جمل و تستعمل بكلمة تدل بمعناها على التفسير الضمني الباطني لمغزى الكلمات

*التبديلي:و هو تبديل مواقع حروف الكلمة الواحدة للحصول على معان أخرى للكلمة و هذا يشبه حساب الجمل في اللغة العربية.

النمط الأول: هو ذلك الذي يؤمن بإله متعالي عن الإنسان و الطبيعة و التاريخ في إطار توحيدي و تتجلى هذه الرؤية فيما يقوم به القبالي من تدريبات سلوكية و

عملية ليكبح جماح جسده معبرا بذلك عن ورعه و خشيته و حبه للإله محاولا التقرب منه أكثر، بعيدا عن كل ما ينص على مفهوم التوحد أو الحلولية أو وحدة الوجود اعتقادا منهم أن هذه الرؤية تتنافى مع التوحيد الإلهي و يمكن التمييز بين نمطين من أنماط القبالاه و هي:

النمط الثاني: و هو على عكس سابقه يؤمن بالحلولية حيث يحل الإله في الإنسان، الطبيعة و التاريخ فيتوحد معها بحيث لا يتواجد أحدهما بمعزل عن الآخر و هذا النمط يأخذ لشكل التصوف الباطني و وضع التمائم و التعاويذ لبلوغ الوحدة الكونية حيث تتوحد الذات الإلهية مع الذات الإنسانية فتصبح في مستوى واحد خاضعة لقانون واحد،غير أن هذا النهج و إن كان يتخذ شكلا زهديا إلا أن الغرض من ورائه "ليس تطويع الذات و إنما الوصول إلى الإله و الإلتصاق به و التوحد معه.

و الفناء فيه ليصبح المتصوف عارفا بالأسرار الإلهيةو من ثم يصبح هو نفسه إلها أو شبيها بالإله"[1].

- تبحث القبالاه اليهودية في كل ما يتعلق بالألوهية متقصية بذلك أسرارها لتربط من خلالها بين الماهية الإلهية و الماهية الإنسانية و هي تختص بالدراسة علم الملائكة و علم الشياطين، صفات الله و أسماؤه الخفية و علم الآخرة مشكلة بذلك فلسفة باطنية لأنها تعنى بكل مغزى أو سر باطنيو يعتبر "الزوهار"من أهم المؤلفات القبالية الباطنية "و هو مجموعة من الكتابات التي تشمل بيانات تفسيرية و عظات و مناقشات انتقائية تعتبر مقابلة لأجزاء التوراة التي تقرأ و تفسر كل أسبوع للجزء الأول من نشيد الإنشاد، في حين ترى التقاليد القبالية أن الزوهار يعود إلى "الحاخام شمعون باريوحاي"و زملائه من فترة المنشاة،أما الدارسين المحدثين فيعتقدون بأنه تم تأليفه في القرن الثالث عشر و هي الفترة التي عرف فيها و هم يعتقدون بأن مؤلف الزوهار هو "موشيه بن سيم طوف ده ليون" الذي عاش في جوادلاخارا في الشمال الشرقي من مدريد"[2].

[1] عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية،ج5، مرجع سابق، ص163.
[2] سائد خليل عايش، الفرق اليهودية الكلاسيكية و الحديثة، مرجع سابق، ص05.

بذلك لم تلبث القبالاه بتفسيراتها للنصوص المقدسة اليهودية أن سيطرت على نفسية و وجدان و روح الإنسان اليهودي و ذلك "ابتداءا من القرن الرابع عشر و هيمنت عليه تماما مع نهاية القرن الثامن عشر"[1].

مذهب القبالاه קַבָּלָה:

- تقدس القبالا كمذهب Kabbalah كل حرف و كل كلمة باعتبار أن لكل حرف معنى خفي و لكل كلمة تأويلات عديدة، تعود نشأة هذا المذهب إلى القرن السابع و استمر إلى غاية القرن الثامن عشر ميلادي و قد رأى أنصار القبالاه أن الروح أزلية و أن مصدر كل شيء هو الله، فالخير كله من اللهو الشر يظهر نتيجة البعد عن الله، بعبارة واحدة أراد القباليون إدخال روح مستحدثة في اليهودية رغم أنهم واجهوا اضطهادات عديدة و يعود مصدر الكاباالاه إلى ما يلي:

1- كتاب الخلق عند اليهود.
2- تعاليم فيثاغورس العددية، ما يعرف بمذهب عبادة الأعداد.
3- أفكار أفلاطون الميثافيزيقية.
4- بعض تعاليم المسيحية.

يؤمن القباليون بتناسخ الأرواح، كما يستعمل مذهب القبالاه طريقة عددية في تفسير الأشياء و تأويلها فهو لا يبتعد عن فن التنجيم، القبالاه فلسفة دينية معقدة حيث تعني برموز يكتنفها الغموض من خلال بحثها في الله و طبيعة الكون و غيرها و لا يسمح اليهود بدراستها إلا لمن كان غارقا في التدين و قد ناهز سن الأربعين.

القبالاه اعتناق فكري و ديني عند اليهودي و يرمز إليه بخيط أحمر يلف في المعصم.

يحمل مذهب القبالاه بعدا باطنيا غنوصيا في تفسير الكتاب المقدس، بحيث يفترض أن لكل حرف أو كلمة معنى خفي و ما يجعل جملة من مشاهير اليهود يبدون القابلية المفرطة لهذا المذهب هو اتصافه بفلسفة روحانية يتبنى الصوفي دون أن يتخلى عن عقيدته الأصلية مع أنها تحمل بعض التداعيات غير الواردة في

[1] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، ج5، مرجع سابق، ص169.

النص المقدس،يعرفها الدكتور "عبد الوهاب المسيري" بقوله: "إن القبالاه هي مجموعة التفسيرات و التأويلات الباطنية و الصوفية عند اليهود، فاسمها مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي "التقاليد و التراث" و كان يقصد بها أصلا تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم الشريعة الشفوية"، ثم أصبحت الكلمة تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر "أشكال التصوف و العلم الحاخامي المتطورة" و قد أطلق العارفون بأسرار القبالاه على أنفسهم لقب" العارفين بالفيض الرباني" و يمكن القول إن هذا المذهب يمثل الجانب الصوفي الباطني لليهودية"[1].

تجدر الإشارة إلى أن التصوف بشتى أنواعه يسعى إلى توحيد الإله و تنزيهه عن معاينة المخلوقات بحيث يتجاوز كل مكان و زمان مع أن هناك من يربطه بالحلولية و وحدة الوجود باعتبار هذا الأخير واحدا غير قابل للتعدد و في ظل هذه الواحدية الكونية يحل الإله في الطبيعة و الإنسان و التاريخ متوحدا معها، بيد أن الهدف من وراء هذه الوحدة ليس تعظيم الإله بقدر ما هو تعظيم الإنسان و تقديسه ليحل محل الإله ذاته.

قد تكون هذه النظرة العلمانية هي التي كرست الفكر الغربي لنوع من التطرف الغنوصي في عصر النهضة والتي ما زالت قائمة لغاية اللحظة الراهنة،فنجد بعض الإدعاءات التي تزعم بأن الإنسان بعدما أصبح مؤلها لم يعد بحاجة إلى إله، خاصة و أنه توصل إلى كشوفات علمية خارقة و ذلك ما يتجلى في فكر الفيلسوف اليهودي "باروخ اسبينوزا" الذي آثر الصوفية الحلولية و اعتبر أن الله يحل في الطبيعة المادية التي تصبح بدورها إلها مؤكدا أن الصوفي العرفاني الغنوصي لديه القدرة التامة على التحكم في الإله و الطبيعة.

تماما كما رآى نيتشه الإنسان في ملامح "السوبرمان" حيث انتهى إلى فكرة "موت الإله" و استطاعة الإنسان التحكم بهذا العالم بانتحاله لصفات الشهامة و القوة بعيدا عن أخلاق الضعفاء التي لا تزيده إلا وهنا و خضوعا.

[1] د.عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، دار الشروق، دط، القاهرة، ص17/14.

و هناك من يربط هذا الإتحاد الإلهي بالشيطان عبر السحر فينشأ عن ذلك تأليه إبليس كإله أرضي مقابل للإله السماوي فيقدم إبليس و جنوده خدمات و قدرات خارقة تجعل البشر يعتقدون بألوهيته و مع أن هذه الظاهرة تتواجد عند فئة سرية خاصة تكون قد بلغت ذروتها في علم القبالاه إلا أن البعض "يعلن أن السحر ليس علما خاصا أنزله الخالق إلى البشر عن طريق الأنبياء ليبلغوه إلى الحكماء".[1]

التصوف العقلاني: מיסטיקהרציונלית Rational Sufism

"كانت الغلبة في الشهرة لتصوف ذوي الكرامات و الشطحات الخارجة عن المألوف و الشائع من عبادات و طقوس الدين و المشفوع عند أصحابه من أنه من علوم الباطن الحقيقية و المختلفة من علوم الظاهر الشرعية عند العامة، في حين كان فلاسفة الصوفية أو الصوفية المتفلسفين يعملون في صمت العلماء، فيمزجون معارفهم العقلية و تأملاتهم الفكرية بأحاسيسهم الباطنية و يخرجون من ذلك معارف منغمسة بالأنوار القدسية الحدسية الوجدانية ذات الأسس و الأصول العقلية المنطقية الواضحة و المقنعة و القابلة بالتالي للمناقشة و النقد و بذلك كان التصوف العقلي أو الفلسفي أو الميتافيزيقي هو التوصل إلى ذات وصفات و قدرات الله بالنظر العقلي المجرد"[2].

- أوصى فيثاغورس في الزهد بما يلي:"ينبغي أن تتعود ضبط نفسك على هذه الأشياء التي أنا ذاكرها لك، أولها: أمر بطنك و فرجك و الغضب و النوم و احذر أن ترتكب قبحا في وقت من الأوقات على خلوة و لا مع غيرك و ليكن استحياؤك من نفسك أكثر من استحيائك من كل أحد،ثم ينبغي لك أن تلزم الإنصاف في كلامك و أفعالك و لا تحملن نفسك على ارتكاب أمر من الأمور بلا تمييز،بل اعلم أن الموت حال بجميع الناس لا محالة، أما المال فليكن قصدك فيه اكتسابه من حلال و إتلافه في حلال و ما قد يقال عن الأشياء المؤذية بالأسباب السماوية فاصبر على ما ينوبك منها من غير أن تندم بل تروم نفسك مداراتها بقدر طاقتك"[3].

التصوف عند ابن ميمون סופיותלפיאבנהרמב"ם:

[1] محمد حمزة الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، دار الكتب العلمية، د.ط، د بلد ، 2012، ص94.
[2] د.سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية و المسيحية و الإسلام، دار الكتاب المصري، د.ط، القاهرة، 2014، ص07.
[3] المرجع نفسه،ص12.

توحي الدراسة المتأنية لكتاب "دلالة الحائرين" بأن هذا المؤلف لم يكن لغيره بقدر ما كان لذات المؤلف الذي يحاول الخروج من حيرته أولا هذا من جانب و من جانب آخر، فإن صاحب الدلالة ينتحل صفة المرشد الدال على الحقيقة، لكن هذه الأخيرة تأبى إلا أن تختفي في طيات الغموض و اللبس و الإلغاز و إذا كان البعض يراه كتابا فلسفيا بامتياز فإننا نوافقه الرأي لكن لا نقف عند هذا الحد،ذلك أنه جمع بين تخصصات و مناهج و أساليب عديدة لا تقف عند المجال الفلسفي و حسب بل تتعداه إلى علم الكلام و التصوف مع اتخاذ الحيطة نحو كل موضوع و تخصص و يتجلى الجانب الصوفي تحديدا في خاتمة كتابه من خلال المثل الذي ضربه"مثل القاصدين الستة لقصر السلطان" حيث ينوه إلى" أن السالك إلى الذات العالية لابد له من المرور عبر مفازات عويصة و أخصها بالذكر نفي مرتبة العلم المنطقي و الطبيعي للانتقال إلى تجربة ما بعد طبيعية،و نفي هذه التجربة الميتافيزيقية للانتقال إلى نفي الذات العاقلة "[1] تماما كتذوق تجربة الوجدان في التجربة الصوفية، فمسعى السلب الإلهي لا يمكن بلوغه إلا بالامتلاء المعرفي المرتبط بالعلم الطبيعي و العلم المابعد طبيعي.

أما عن سر الإخفاء فكأن "ابن ميمون" يخوض مغامرة يقود فيها جمعا من الخواص و العوام في رحلة تجعل العالم المتضرع في شوق إلى لحظة الاتصال و التجربة الخارقة التي تزيده حيرة وسط التستر و التمثيل و الإخفاء الذي يحمل بعد التصوف، يقول:"و هكذا كل قصة تخفي عنك علة ذكرها لها سبب وكيد".[2]

و يقول أيضا:"...إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تختفي حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس".[3]

كما و قد رفض "ابن ميمون" ما يعرف بالتميمة و التعاويذ الخرافية، تلك التي لعبت دورا بارزا في القرون الوسطى حيث مست العامة من البشر و الخاصة من علماء و فقهاء و ملوك لتشغل الجانب الصوفي من معتقدهم و الأدبي في فكرهم و خاصة منهم اليهود و في ذلك نصوص التمائم فاتسع لهم الكذب...ثم انتقلت تلك

---

[1]انظر موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص716-724.
[2]موسى بن ميمون،دلالة الحائرين، مصدر سابق،ص714.
[3]موسى بن ميمون،دلالة الحائرين،مصدر سابق،أنظر ص ص 06-07.

الكتب لأيدي الأحبار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتموها و وجدت في تركتهم فظن بها الصحة و بالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء"[1].

تجربة الوجد عند القبَالي:

إن صيرورة " التَقَون לוּחַשָׁנָה" التي تعني تحقيق الانسجام المتعالي أو التقويم، تنبني على اعتقاد مؤدَاه أنَ قوى الشَر أحدثت بالخلق ضررا و" أنَ " التَقون " أو إعادة البناء التي تأتي عن فعل المتصوَف أو فعل الخالق نفسه، هي الكفيلة بتحقيق التَوافق والتَناغم بين الموجودات وبالتَالي إصلاح حال اليهود وإعادة قوام تاريخهم."[2]

إن المفاهيم المتداخلة من "كونة " و " تأمَل صوفي " و " تقَون " كلَها تتبلور تحت التَأثير القبَالي، ما يجعل اليهودي يخرج عن المعتاد المتواجد في التَوراة من طقوسه التي يعتنقها و يمارسها وفق الهالاخا هو ضوابطها ليعيش حالة من السخينة أو الحضرة الإلهية.

تعتبر " الكونة היקום" أو القصد والإرادة כוונהורצון من أرقى المراتب في الصَلاة الصوفية حيث ترتبط بمكوَناتها السيكولوجية، وحروفها الرَمزية التي تستدعي ضرورة التَشفير لبلوغ درجة الإشراق النَوراني ، وهذا من بين المظاهر الرَائجة في مذهب لوريا الصوفي، حيث أن الكونة تضفي على صاحبها نوعا من النَشاط و القوَة العظمى أثناء قيامه بالصَلاة وإذا كان التَلموذ يتساءل: ترى كيف نعرف أنَ الله في حدَ ذاته يصلَي؟ فانَ القبَالة تجيب بما يلي: <<بفضل صلاة التَنسَك ينجذب الإنسان نحو السمو بقوَة لاتقاوم، فيندمج في حياة الأسرار الفعَالة للحضرة الإلهية، إلى حدَ أنَ الله نفسه يشارك في هذه الصَلاة التي ينجزها العبد ...إن الصَلاة مثل السَهم الذي يصوَبه المصلَي نحو السَماء، واسطته في ذلك قوس الكونة>>[3]

---

[1] إسرائيل ولفسون،موسى بن ميمون،مرجع سابق،ص72.

[2] حاييم الزعفراني، تر.أحمد شحلان، يهود الأندلس والمغرب، مرسم الرباط مطبعة النجاح الجديدة، د.ط، ص 520.

[3] حاييم الزعفراني، المرجع نفسه ،ص ص ، 521 – 522.

ليست الصَلاة فقط تمجيدا إلهيا أو شكرا واعترافا لكونه خالقا ومشرعا كما أنَها ليست مجرَد بصيص نبضات قلبيَة أو تعبير عن مشاعر دينيَة يمجَد بها الله في شعائر عاديَة، بل هي في نظر القبَالي ذلك الارتقاء اللاَمتناهي האינסוף لتلتقي الرَوح بذات الله اللاَمتناهيَة، فالكونة في هذا المقام هي: <<التوصَل إلى معرفة مختلف درجات هذا الارتقاء>>[1].

أمَا فعل الحلول פתרונות أو ما يعرف باليحوديم فانَه هو الآخر يحتلَ مكانته الخاصَة في الشَعائر الدَينيَة وأوَلها الصَلاة، فهو: <<تأمَل في طرق تقاليب حروف (يهوه) أو أسماء الله الأخرى الفائقة الوصف >>[2]، ففعل اليحوديم لا يبتعد عن تلك الممارسات الشَعائريَة التي يحاول البشر أن يترقَوا بها روحيَا إلى الاتَحاد مع الإله، إن هذا كالنَسق من التَأمَل الصَوفي مع الإله تارة ومع طبقة خاصَة من البشر من أولياء وأتقياء تارة أخرى، وذلك يدلي بالمزج بين أسماء الله والملائكة وشعائر الصَلاة الدَينيَة وممارسة السَحر وغيرها لبلوغ روح القدس،كما لايخلو هذا التَأمَل من الانتظار للمخلَص مع أن هذا العنصر يرتبط أشد الارتباط بمفهوم " التَقون " أو التَقويم لنظام الكون، هذه الممارسات تنطبق على فئة خاصَة من البشر فليس بمقدور عامَة النَاس أن يصلَوا إلى مرتبة الارتقاء الرَوحي لتتوحَد هذه الأخيرة مع الذَات الإلهية، فما على الإنسان العادي إلا أن يتخشَع في صلاته ويمارس شعائر عقيدته وطقوسه العاديَة، أما الإنسان المتصوَف – القبَالي– فإذا اجتمعت فيه " الكونة "(القصد) و"اليحَود " (الحلول أو التَوحَد) و " التَقون " (التَقويم أو إعادة البناء) فانَه بذلك يتوحَد مع الاسم الواحد للإله هذا من جانب ومن جانب آخر يسعى إلى تحقيق تناغم أنطولوجي قصد إعادة تقويم بنيان عمران العالم.

جاءت الهالاخاه חוקאיסלמי أو الشَريعة اليهوديَة بجمله من الفرائض والشَعائر والطَقوس الدَينيَة، فضلا عمَا استقاه الإنسان اليهودي من أعرافه وعاداته التي خلَدها صدى التَاريخ والمتخيَل الفكري والممارسة العمليَة، فضلا عن بعض التَخلَلات الصَوفيَة وأبعادها وبذلك يمكن توضيح بعض الشَعائر الدَينيَة التي

[1] حاييم الزعفراني، المرجع نفسه ،ص522
[2] حاييم الزعفراني، المرجع نفسه ،ص 522

مارسها اليهودي في يومه استهلالا بالصَلاة، فصلاة اليهودي من صباح يومه إلى مسائه تنقسم إلى ثلاث صلوات كبرى وهي كالآتي[1]:

- صلاة الصَبح תפילתשחרית " شحريت "
- صلاة الظَهر תפילתדההר" منحه "
- صلاة المغرب תפילתמגריב" عرفيت "

وفي كلَ وقت من هذه الأوقات يتوجَه المصلَي بالحمد والشَكر لله تعالى فضلا عن الشَعائر اللَيليَة الخاصَة والمسمَاة "بالتقَون حصَوت " أو ابته المنتصف اللَيل و يمجَد الرَبَ " بالسليحوت ארוחה

" أو التَوسَلات في شهر أيلول والفترة الفاصلة بين " روشه شنة ראשהשנה" أو رأس السَنة و " كبور " أو يوم الغفران יומכיפור وهم يمجَدون يوم " الشَبت יומשבת" أو السَبت باعتباره يوما ليس كغيره من الأيَام لما يحتويه من قداسة وسمو فوق كلَ دنيوي دنيء، فهو يوم عيد فضلا عن المناسبات الثَلاث التي تتخلَل السَنة وهي : عيد الفصح חגהפסח" شلوشيركليم " ، " بصح " وعيدالحصاد פסטיבלקציר" شفعوت " وعيد الخيام עידאל-ח'יאם" سكوت " إضافة إلى المناسبات التَاريخيَة. ولفظ " سفروت ספרות " في التَصوَف اليهودي محمَل عدَة معاني من بينها أسماء الله وصفاته ويعني أيضا الوسائط ولايكون عن فيض كما هوالأمر في الأفلاطونيَة إنما هي في الله ذاته.

أما ليالي " باقاشوت בגסות" أو الابتهالات والمدائح الدَينيَة في جلسات الذَكر الإلهية فهناك بواعث باطنيَة تؤصَل للصَوفيَة اليهوديَة من خلال الغناء والموسيقى أوتلك الابتهالات والمدائح التي يقوم بها القبَالي في ليالي " باقاشوت " ، فضلا عن التَأويل الباطني للتَوراة يحدَد الصَوفي مكانته في تحرَك وفق باطنيَة تفكيره ويسكن متى أراد أن يعيد لحظة " السَخينة רוחהשלווה" (السَكينة) بل انه بهذا النَهج الموسيقي يتَحد مع المبدأ الأوَل ويحل فيه و في هذا السَياق يقول " إسحاق أراما " وهو من كتَاب القرن السَادس عشر الإسبان : <<لقد أنزل الرَبَ على بني إسرائيل

[1] حاييم الزعفراني، مرجع سابق ، ص 524.

أسرار فن الموسيقى في نفس الوقت الذي أنزل عليهم فيه التَوراة>>[1]، فيما يرى " ابن سهولا " وهو الآخر من قبالي القرن الثَالث عشر الإسبان، أن معرفة أسرار الموسيقى والغناء تؤدَي إلى معرفة أسرار التَوراة >>[2] وبذلك تتَضح لنا العلاقة الوطيدة بين الفن الموسيقي ومظاهر التَصوَف اليهودي، فلا يمكن الفصل البتَة بين الموسيقى والأفكار والرَموز الواردة في أدبيات القبَالة اليهوديَة .

لكن الإشكال المطروح في هذا المقام هو : إلى أيَ مدى يؤثَر سماع الموسيقى ، و ممارستها في القبَالي اليهوديَ و هو يعاني لحظات الوجد و شَطحاته و حين اتَحاده بالحضرة الإلهية؟

إذا كان لهذا السَؤال إجابة بالنَسبة للصَوفي المسلم فانَه متعذَر الإجابة مع غيره، فالقبَالي لا يعبَر عن حالته في هذا المقام إنَه << يحجم عن ذكر أي شيء مهما نذر عن تجربته الذَاتيَة في هذا الباب، فتجربة الوجد عند القبَالي لا تعني الذَوبان في الذَات الالهيَة أو " فناء " الكائن الذي هو عند الصَوفي المسلم، حالة من الإمحاء بها سلك المدارج نحو الغاية العظمى التي هي الاتَحاد مع الكائن الموجود >>[3] ، فالوجد عند القبَالي يعبَر عن تأمَل باطني يكشف من خلاله المتعبَد سرَ الاسم الأعظم و لن يبلغ ذلك إلا عن طريق القصد " الكونة " ،<< متوسَلا لذلك بالإنشاد و التَسبيح و بالتَروَض بالعلوم الصَفيَة المتمثَلة في معرفة سرَ الحرف و هو العلم المعروف باسمه العبري ب " صروف ها أوتيوت " (تركيب الحروف)>>[4]ولايتوقَف الأمر عند هذا الحد بل تتواصل التَلاوة اللَيليَة جهرا فيحلقه البقشوت עוּגִיָה منتقلة إلى << أنطولوجيَة " شيريديدوت " أو مايعرف بأشعار العشق أو المحبَة >>[5] .

و تستهل هذه الجلسة الشَعائريَة العشقيَة بطقس من الطَقوس الصَوفيَة التي ترتكز على فكرة المخلَص و طبيعة الخلاص ما يعرف ب " تيقون ليه "[6]تتلى فيها جملة من المزامير و الأناشيد مختتمة ببعض القصائد الشَعريَة منها القصيدة الشَعريَة

[1] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص 545.
[2] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص 545.
[3] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص 546.
[4] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق ، ص 546.
[5] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص **547.**
[6] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص 548.

المطوَلة التَي تحمل عنوان : " حبيبي ذهب إلى خميلته " و هي << على شكل حوار بين الرَب و طائفة بني إسرائيل من المتصوَفة و تمثَلها في هذا الحوار " الشَخينة " و تشكو هذه من النَفي فيعدها مخاطبها بالخلاص و عن كلَ مقطع مليء بالدَموع و الشَكوى يجيبه الذي يليه ببشرى مجيء المخلَص و قرب عودة النَصر و العهد الجديد الذي يطفح بالسَعادة و الأنوار >>[1] ثمَ يردَدون نشيد " حبيب الرَوح " ثمَ يمارسون جملة من الطَقوس و الابتهالات مع تلاوة بعض نصوص الزَوهار و نشيد الإنشاد لينتقلوا إلى إحياء المرسوم الحقيقي المخصَص في هذه اللَيلة و هو تراتيل " الباقاشوت " التي << تستغرق ليلة السَبوت إلى أن يلوَح الفجر و يغنَي فيها عديد من القصائد الممجَدة للفجر >>[2]

[1] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق ، ص 548.
[2] حاييم الزعفراني ، مرجع سابق، ص 549.

المبحث الثاني:

دور السفيروت في الفكر الصّوفي اليهودي:

إن ما يجعل الديانة اليهودية تختلف عن سائر الأديان هو خضوعها المستمر للتغير، خاصة و أن الشعب اليهودي لم يقف عند الكتاب المقدس المسمى بالتوراة و إنما واصل في تأليف كتب أخرى لا تقل قدسيتها عن سابقها، من مثل "أسفار الأنبياء "، "كتب الحكمة"، "التلمود תלמוד" بنوعيه البابلي و الأورشليمي "المشنا משנה" ،" المدراشמדרש"،" الجمارا גמרא" و هي ما يعرف بالعهد القديم و هذا الأخير old testament يتجلى في ثلاثة أقسام هي بالتحديد :

"التوراة ، أسفار الأنبياء، كتب الحكمة"[1]

يعود تاريخ كتابة النص المقدس إلى سنة 1500 ق.م و قد دامت مدة تدوينه إلى غاية 1610 و أول من أشرف عليه هو النبي" موسى " و آخر من دونه هو "يوحنا" علما أن كتابته لم تقتصر على هؤلاء ، فقط ، بل امتدت إلى كتاب غيرهم، علما أن هناك دراسات أخرى تقول أن " التوراة لم تكتب إلا بعد وفاة موسى بحوالي ألف سنة" [2]هذا النبي الذي عاش في القرن 13 ق.م.

و قد كتب باللغة العبرية التي تعرف باللسان اليهودي، ثم اللغة الآرامية التي سادت الشرق الأوسط و نظرا لأن الكتاب المقدس ينقسم إلى قسمين، العهد القديم و العهد الجديد، فإن هذا الأخير قد كتب باللغة اليونانية التي كانت سائدة في زمن المسيح عيسى.

و للتفصيل في قسمي الكتاب المنزل نوضح أن القسم الأول (العهد القديم) هو الذي كتب قبل المسيح و يتألف مما يلي:[3]

- التوراة و تحتوي على أسفار (التكوين ، الخروج، العدد، اللاويين، التثنية)

---

[1]مصطفى كمال عبد العليم، سيد فرح راشد، اليهود في العالم القديم، مرجع سابق، ص13

[2]المرجع نفسه، ص14.

[3]د عمر بن عبد العزيز ، د.وديع أحمد فتحي، بقلم ياسر جبر، البيان الصحيح لدين المسيح، دار الخلفاء الراشدين، الإسكندرية، ط11،2007، ص18

- الأسفار التاريخية (يشوع،القضاة،راعوث،صموئيل الأول، صموئيل الثاني، ملوك 1، ملوك 2، أخبارايام 1، أخبار أيام 2، عزرا، نحميا ، أستير)

- الأسفار الشعرية (أيوب، مزامير داود، الأمثال الجامعة، نشيد الإنشاد)

- أسفار الأنبياء (إشعياء ، أمياء، مراثي أرمياء، حزقيال، دانيال، هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا ،يونان، ميخا-ناحوم، حيقوق، صفنيا ، حجي، زكريا، ملاخي)

هذا بالنسبة للعهد القديم، أما القسم الثاني الذي يعرف بالعهد الجديد "فهو ما دون بعد المسيح عيسى و يتألف مما يلي:

-الأناجيل (إنجيل متى، إنجيل مرقس، إنجيل لوقا، إنجيل يوحنا)

-الأعمال (أعمال الرسل الحواريين)

-رسائل بولس (لاهل رومية، لاهل كورنثوس الأولى، لأهل كورنثوس الثانية، لاهل غلاطية، لأهل افسيس ، لأهل فيليبي، لأهل كوليسي، لأهل تسالونيكي الأولى، لأهل تسالونيكي الثانية، إلى فيماثوس الأولى، إلى ثيماثوس الثانية، إلى تيطس ،إلى فيليمون)

- الرسالة إلى العبرانيين

- رسالة يعقوب

- رسالتا بطرس

- رسائل يوحنا

- رسالة يهودا

- سفر الرؤيا (رؤيا يوحنا)

و هناك من الأسفار ما حذف من الكتاب المقدس من طرف بعض الطوائف التي اعتبرتها مجرد مبالغة لا ترقى إلى مستوى الوحي الرباني، ذلك ما تجلى في الأسفار القانونية التي تعتبر مكلمة للعهد القديم حسب الفرق الأرثدكسية و

الكاثوليكية، أما البروتستانت فهم الذين شككوا في مصداقيتها و حذفوها و تتجلى الأسفار المحذوفة من الكتاب المقدس في عشرة أسفار و هي كالتالي :[1]

- سفر طوبيا המסעשלטובית

- سفر يهوديت נסיעותיהודיות

- تكملة سفر أستيرהמשךמגילתאסתר

- سفر الحكمة מסעהחוכמה

- سفر يوشع بن سيراخ מסעושליהושעבנסירח

- سفر نبوءة باروخ נבואתושלברוך

- تتمة سفر دانيال המשךהטיולימשלדניאל

- سفر المكابيين الاول המכבימהראשונים

- سفر المكابيين الثاني מכבימהשני

- المزمورמזמור

وكتفصيل للعهد القديم أو (تناخ) טנאך:Tenakhفإنه ذهب إلى أن هذه الأخيرة لفظ "تناخ" مأخوذة من أسماء هذه الأقسام:

التوراة תורהToraהوالأنبياء הנביאיمNebee-im

ثم الكتب و الصحف ספריمKotubim " [2]

أ- <u>التوراة תורה</u>: وهو القسم الأول من العهد القديم (الأسفار الخمسة) ويعرف بالعبرية بـ (توره) أي الهدى والإرشاد أو القانون أو التعاليم أو الشريعة وقد يطبق مجازا أو توسعا على العهد القديم كله"[3].

[1]عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية الصهيونية ،ج5، دار الشرق، بيروت/القاهرة، ط1، د.سنة، ص125.

[2]أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية، مرجع سابق، ص72.

[3]المرجع نفسه، ص72

و قد اعتبره الإمام الشافعي علما يحمل معنى الوحي الإلهي المنزل على النبي موسى-عليه السلام- و يعتبره "الفراء" في تفسيره دالة على النور و الضياء لقوله تعالى" إنا أنزلنا التوراة فيها هدى و نور"[1]

أما الإمام "الطبري" فقد فسرها من خلال ربطها بمعنى التورية التي تعني التلميح من دون تصريح و يحقق "جمال الدين القاسمي" في تفسيره "محاسن التأويل" :"التوراة اِسم عبراني معناه الشريعة و الإنجيل لفظة يونانية معناها البشرى أي الخبر الحسن، هذا هو الصواب كما نص عليه علماء الكتابيين في مصنفاتهم "[2]

و الأسفار التي تحتويها التوراة أو ما يعرف بالعهد القديم تتجلى فيما يلي :

- **سفر التكوين:"الخليقةבראשית"Genesis Bereshit**

و ينص على سرد بداية الخلقو كيفية خلق السماوات و الأرض في ستةو في اليوم السابع اِستراح الربو كيف نفخ الله الروح في "آدم" أبو البشرية و قصته في الجنة التي وضعه فيها مع زوجه "حواء" التي خلقها من ضلعه و أولادهما و أول مقتل في الوجود لهابيل من طرف أخيه قابيل (قابين) حيث يكمن بغض الإنسان لأخيه الإنسان في حالة تفوق أحد على الآخر، ثم وضح النسل التي تفرغ من سلالة أبناء "آدم"، بالإضافة إلى قصة "نوح" النبي و الطوفان و قصة النبي "إبراهيم "و أبنائه"إسماعيل" ابن "هاجر" و "إسحاق" ابن"سارة"، فضلا عن قصة "يعقوب" و "يوسف" ابنه و قصة هجرة اليهود إلى مصر بسبب القحط الذي حل بالأرض.

- **سفر الخروج:** סֵפֶר שְׁמוֹת**(Exodus-Shemot)**

و هو الذي ينص على خروج اليهود من مصر خلال سرد قصة "موسى " – عليه السلام- منذ ولادته إلى غاية بعثته بالواد المقدس و كيفية خروجه من مصر مع بني إسرائيل بعدما نجوا من فرعون و جنوده متجهين نحو الجبل و نزول الألواح أو ما يعرف بالوصايا العشر على النبي"موسى".

---

[1] سورة المائدة، الآية : (44)

[2] أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص ص 72-73.

- **سفر اللاويين Mספֶּרוַיקְרָא:(Leveticus-Vayirka)**

و هو سفر الأخبار و ينص على جملة الأحكام من قبيل القربان الإلهي و الطهارة و المباح من الطعامو جملة من الشرائع المفروضة على العباد.

- **سفر العدد: מסעותמספר(Numbers-Bamidbar)**

يروي جزء منه أحكام الشريعةو الجزء الآخر يقص قصة النبي "موسى"- عليه السلام- و أخبار بني إسرائيل أثناء تيههم في الأرض و عبادتهم للعجل الذي أمروا بذبحه.

- **سفر التثنية: ספרדברים (Deuteronomy-Dabarim)**

و هو عبارة عن شرح للشريعة التي بلغها "موسى"-عليه السلام- لقومه إذ يتضح فيها العناية الإلهية بالعباد و أبرز الوصايا و الأوامر و النواهي التي فرضها الله على عباده و إتيان "موسى" بالنشيد كله ليبارك به الشعب

- **أسفار الأنبياء:** מסעות הנביאים**(Prophts-Nebee-im)**

و هي القسم الثاني من العهد القديم أو "التناخ" و تتكون من واحد و عشرين سفرا، الستة الأولى تسمى بأسفار الأنبياء الأولين، إذ تبحث في المسيرة التاريخية لبني إسرائيل بعد زمن "موسى" -عليه السلام- إلى غاية سقوط هيكلها و ترتب هذه الأسفار كما يلي: يوشع، القضاة، صموئيل الأول،صموئيل الثاني و بعد هذه الأسفار الأولية تأتي أسفار الأنبياء الثانية أو الأخيرة كما تعرف و هي التي تتألف من خمسة عشر سفرا كما تحصى في التوراة.

- **الكتب و الصحف: ספריםועיתונים(-Collected Writinges (Ketubim**

تصنف هذه الأخيرة باعتبارها ثالث جزء من التوراة و تنص على أدبيات الأمثال و الحكم الإلهية،بالإضافة إلى المزاميرو أخبار اليهود بعد سقوط مخططها و الكتب السبعة المندرجة هنا هي: مزامير الأمثال، أيوب، دانيال، عزرا، نحميا، أخبار الأيام الأول، أخبار الأيام الثاني و تليها خمسة كتب صغيرة تعرف بـروث، نشيد الإنشاد، الجامعة، المرائي، أستير.

و الأسفار الخمسة المكونة للتوراة التي جاء بها "موسى"-عليه السلام- إلى قومه استمدت أصولها من مصادر أربعة تجسدت فيما حدده المحققون و قد رمز إليها المحققان "فلها وزن" و "كراف" كما يلي:[1]

- **الأصل الأول:** هو الذي يرجع في زمنه إلى القرن التاسع قبل الميلاد و يجسد الصفاتية باعتبار أن الله خلق البشر على شاكلته أو شبهه بدءا بآدم و رمز لها بالحرف J"

- **الأصل الثاني**: هو ما يعود تاريخه،إلى القرن الثامن قبل الميلاد و لا يتناول هذا المصدر قضية التجسيم الإلهي و المحايثة الإلهية الإنسانية للإله و إنما يحقق في التفصيل فيها، قصد السمو بمكانة الإله المنتصفة بالجلالة و هو ما يعكس الدلالة المتعالية للتسمية (Elohim)

- **الأصل الثالث:** و يرد المؤرخان السابق ذكرهما تاريخه إلى القرن السابع قبل الميلادو يعالج مضمونه جملة المسائل المرتبطة بالطهارة و التحريم و التحليل بالإضافة إلى الجانب الكهنوتي Rligous Purity Dietry Laws and Priesthood

- **الأصل الرابع:** و هو آخر مصدر تمحورت حوله التوراة، إذ يرجع زمنيا إلى القرن الخامس قبل الميلاد و يتناول مسألة تنزيه الله عن كل تشبيه أو مماثلة و محايثة بين اللاهوت و الناسوت، حيث يحد من هذا الحكم الصفاتي ما يجعله الأصل الفاصل بين نقاط التناقض القائمة بين كافة الأسفار الأخرى.

و قد حدثت بعض التعديلات من خلال اِستبدال هذه الأصول لمصطلح بسلسلة من الأحداث و القصص المتوارثة، ما يوضح أن المدة الطويلة التي اِستقر بها تدوين التوراة كانت من بين مبررات التحريف الذي لحقها و إضفاء الطابع الذاتي عليها خدمة للمصالح الشخصية لليهودي.

- **التلمود عقيدة اليهود الشفهية:תורתהפהשלהיהודיםבתלמוד**

[1] أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص80.

إن ما يرجحه أحبار اليهود هو أن الوحي أنزل على النبي موسى-عليه السلام- في سيناء حيث تلقى شريعتين من الله ، إحداهما تعرف بالتوراة المكتوبة أو المدونة(Torah She-bi-Ketab) من طرف النبي -موسى- نفسه أثناء نزول الوحي بصورة مباشرة من خلال تكليفه من طرف الخالق، فقد دونت التوراة عبر إملاء مباشر لكليم الله(God's Dectation)

أما الشريعة الشفوية أو التوراة الشفهية (Torah she-be-Al-peh) فقد "نقلت عبر سلسلة معصومة من الرواة التقاة من موسى النبي إلى قادة اليهود و عنهم إلى الفريسيين و يقصدون بهذه الأخيرة السنن و التقاليد المتوارثة المتواترة التي تنقل شفاها و هي التي شكلت من بعد مادة التلمود

و مفرداته"[1]

قدس مجمل اليهود التلمود إذ جعلوه في المرتبة الثانية بعد التوراة من حيث القداسة، محتلا الموقع الأول من حيث الأهمية و في ذلك يقول الفريسيون:" التوراة وحدها لا تغني و لا تفيد دون المشنا و الجمارا".[2]

التلمود Talmud من أبرز الكتب الدينية لدى اليهود و يعرف من الناحية اللغوية بأنه كلمة مشتقة من الجدر العبري "لامد" الذي يعني الدراسة و التعلم،كما في عبارة "تلمود توراة " أي "دراسة الشريعة "، يعود كل من كلمة "تلموذ" العبرية و "تلميذ" العربية إلى أصل سامي .

أما من الناحية الاصطلاحية فيعد التلمود ذلك الكتاب الذي يحتوي على التعاليم اليهودية الشفوية،بعبارة أكثر تحديدا هو الكتاب العقائدي الذي يفسر و يبسط كل معارف الشعب الإسرائيلي و تعاليمه و قوانينه الأخلاقية و آدابه، إنه تفسير للشريعة المكتوبة المتمثلة في الكتاب المقدس عند اليهود المسمى بالتوراة و يعتقد اليهود الأرثودوكس أن التلمود نزل على سيدنا موسى-عليه السلام- مشافهة تماما كما نزلت التوراة كتابة و مع انحطاط الدولة اليهودية و سقوطها في القرن السادس عشر،أضحى اهتمام علماء اليهود منصبا على التلمود أكثر منه على التوراة مما

[1]أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص83.

[2]عبد الوهاب، عبد السلام طويلة،توراة اليهود و الإمام بن حزم الأندلسي ، دار القلم ،دمشق، ط1425،1 هـ-2004م، ص48.

جعل هذه الأخيرة تتراجع مكانتها مقارنة بسابقتها و نظرا لأن الخطأ المقترف من طرف عبد خالف تعاليم الكتاب المقدس (التوراة) لا يعادل قط من خالف تعاليم التلمود فإن المخالف له يعاقب بالقتل و ينقسم التلمود إلى قسمين هما:

المشنا Mishnahو الجمارا Gémara، الأولى هي أول لائحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، جمعها يهودا الناسي « Judah Kanasi » فيما بين 190 و 200 م ، أما الجمارا فهي إثنان "جمارا أورشليم "(فلسطين) و هي سجل للمناقشات التي أجراها حاخامات فلسطين و بالأخص علماء مدارس طبريا لشرح أصول المشنا و وضع تاريخ جمعها إلى سنة 400م ، و "جمارا بابل" التي تعد سجل مماثل للمناقشات حول تعاليم المشنا ، دونها علماء بابل اليهود و انتهوا من جمعها سنة 500 تقريبا "[1] و الجمارا تعني الإكمال من حيث اللغة أما اصطلاحا فهي عبارة عن شرح و تفسير للمشنا.

تحمل عبارة المشنا معنى "التثنية أو الإعادة (Review) و تدل في اللغة العبرية على معنى الحفظ و التعليم"[2] و هي أهم قسم يمثل فاتحة التلمود ،حيث تعتبر المرجع الرسمي لدى اليهود ، غير أن التشتت و التيه الذي أصاب الشعب اليهودي جعل مكانة المشنا تتراجع كقانون رسمي موثوق به، فقد تعرض لنوع من الارتياب، ما دفع بـيهودا الناسي إلى تدارك هذا الواقع الذي مس مكانة المشنا،فأنشأ في ذلك كتابا

قسمه إلى ستة أقسام، عرفت بأقسام المشنا الستة و هي [3]:

- زيرائيم Zeraim: خاص بالقوانين الدينية الزراعية و يتكون من أحدا عشر سفرا

- موئيد Moed: خاص بمواعيد الأعياد و الصيام و يبحث في تحديد الأوقات التي يجب أن تبدأ عندها الأعياد و يحتوي على اثنتي عشر سفرا.

[1] عوده عبد الله، التلمود و أثره في صياغة الشخصية اليهودية، جامعة النجاح الوطنية، د ط، فلسطين، د سنة، ص11.
[2] المرجع نفسه، ص12.
[3] المرجع نفسه، ص13.

- ناشيم nashiim(المرأة): خاص بقوانين النساء زواجا و طلاقا و واجباتهن و صلاتهن و كل ما يتعلق بهن، فيه سبعة أسفار، أحدها سفر "عابودهزاره" (عبادة الأوثان) المشهور و هو يضبط علاقة اليهود بالوثنيين، أي بمن عداهم من الأمم.

- نزيكين Nazikin : خاص بالأضرار و التعويض عنها، أي القوانين المدنية و الجنائية و هي عشرة أسفار.

- كوداشيم Kodashim: خاص بالقداسة و المقدسات و القرابين و سائر الطقوس الدينية و يتكون من احد عشرا سفرا.

- توهاروت Toharoth: خاص بالطهارات و يبحث في قوانين الطهارة و النجاسة و يتكون من اثنتي عشر سفرا.

و يمثل التلمود الكتاب المقدس الحقيقي لدى اليهود، أما التوراة فهي مجرد كتاب تاريخي أسطوري في مجمله و نظرا لأن التلمود لا يقع في أيدي العامة فلا خوف عليه من التحريف،"طالما أن ما كتب فيه منذ أقدم العصور لا تجري مناقشته أو تحريفه و لا حتى تعديل صفحاته في الطبعات المتتالية "[1].

و قد إستغرق تدوين التلمود مدة زمنية طويلة هو الآخر،ما جعل كل عصر يأخذ إسم فئة ممثليه من الشراح و المفسرين له،نذكرهم على التتالي كما يلي :[2]

أ-عصر التنائيم: (Tannaim)

برز فيه المعلمون في فلسطين من سنة 70 إلى 200م و هم المتخصصون بتدريس المشنا بزعامة كبير معلميهم "يهودا الناسي" (Yahoda Ha Nasi) الذي جمع المشنا سنة 200م.

ب- عصر الأمورائيم: (Amorraim)

الذي مثله علماء الكلام و الجدليون المتواجدون في فلسطين و العراق ما بين سنوات 200-500م، إذ عملوا على شرح مفردات التلمود بالتفصيل جملة بأخرى

[1] سهيل ديب، التوراة تاريخها وغاياتها، مرجع سابق، ص41.
[2] أنظر : د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص ص 83-84.

تجنبا للوقوع في التناقض و كان موقعهم العلمي مستقرا بمعهد "مورا" المتواجد بأرض بابل مقر الدراسات الدينية الذي توافد إليه آلاف الطلبة.

ج- عصر السبورائيم: (Saboraim)

أي المفكرون و هم الذين عملوا على إعادة التحقيق و البحث و التدقيق فيما تطرق له رواد العصر السابق عليهم، مع إضافة شرح مفصل و يخص علماء اليهودية الذين تواجدوا بالعراق ما بين 500

و 588م،في المعاهد الدينية قرب نهر الفرات.

د- عصر الغاؤونيم: (Geonim)

و يخص مشاهير العلماء من ذوي السلطة الروحية التي تزامنت ما بين فترتي 589-1030 متواجدة بمعاهد "صورا" و نظرا لأنهم كانوا يحضون بحرية دينية استطاعوا أن يجعلوا التلمود البابلي بقواعده و أحكامه هو النظام الذي تسير عليه الحياة العامة لدى اليهود.

هـ-عصر الفتاوى و المجامع الدينية و المدونات الفقهية :

بعدما حل باليهود من حروب صليبية و اضطهاد و تهجير جبري جماعي من دول أوربا،حدث شتات أدى إلى ظهور طوائف يهودية جديدة متباينة الثقافات و نظرا لغياب السلطة الروحية تفرقت الآراء الفكرية حول الديانة اليهودية بشقيها التوراة المكتوبة و التوراة الشفوية(التلمود)،ما أدى إلى اِجتهادات علماء التلمود لتخطي هذه التفرقة، انطلاقا من زعيم المدرسة التلمودية بفرنسا الفقيه "راشي Rachi" (1040-1105) و أحفاده سلمون بن إسحاق و الفاسي "إسحاق بن يعقوب" (1030-1103) و "موسى بن ميمون " (1135-1204) و غيرهم بحيث حاولوا تدوين و ترتيب و شرح القواعد الشرعية من خلال ثلاثة عمليات و هي : كتابة شروح جديدة (Commentaries) أو إصدار الفتاوى (Responsa) أو وضع مدونات فقهية جامعة (Cods).

المدراش מִדְרָשׁ :Midrach

هو شريعة "موسى " التي كانت موضع الشرح و التفسير و بمرور الزمن اتخذت المدارس جملة من المناهج و يعرف على أنه "مجموعة مسهمة من تفاسير أحبار اليهود ، على الكتاب المقدس اليهودي (العهد القديم)[1] " و قد أتبع فيه أحبار الشريعة اليهودية منهجين يسمى الأول منهما "مدراش أجادة" و يعني بكل ما هو أسطوري قصصي قومي و يسمى أيضا بالمدراش القصصي و المنهج الثاني المعتمد هو "مدراش هالاخاه" الذي يختص بالفتاوى الشرائعية و الأحكام الدينية الخاصة بالمعاملات و يسمى هذا الأخير أيضا بمنهج الشريعة .

و المذاهب التفسيرية المتبعة أيضا من طرف فقهاء الشرع تتجلى فيما يلي:[2]

- **مذهب التفسير البسيط**: و يقتصر على تفسير الألفاظ اللغوية في النص و ذكر مضمون الجملة باختصار و ذلك بعد حل صعوبات التركيب .

- **مذهب التفسير الرمزي**: تؤخذ فيه الحوادث على أنها إشارات و رموز الأشياء الأخرى، و هذا ما فتح المجال لوضع كل ألوان التعصب القومي الذي ظهر بعد ذلك ،و حمله على أنه أوامر من التوراة و تكثر في هذا التفسير الأجاداه(الأساطير) و تقل فيه الهالاخاه (أحكام الشريعة)

- **مذهب التفسير الاجتهادي**: تفسير الفقرات حسب المعنى الظاهري لها

- **مذهب التفسير السري (الباطني)**: و ينبني على نوع من النظرة الرياضية للحروف.

لكن فيما تهمنا هذه الأسفار ونحن نسعى إلى البحث في التصوف اليهودي محاولين ربطه بالفكر الفلسفي لدى ابن ميمون من خلال دليل الحيارى؟

لاشك أن مؤلف ابن ميمون يجمع بين ما هو ديني وما هو فلسفي ومن ذلك فإنه يربط بين ما هو ديني مقدس وما هو دنيوي ويتجلى ذلك في أركان الديانة اليهودية التي أوردها ابن ميمون في في كتابه: "دلالة الحائرين"وهي تتلخص فيمايلي:[3]

---

[1]مصطفى كمال عبد العليم، سيد فرح راشد ، اليهود في العالم القديم، مرجع سابق، ص19.

[2]المرجع نفسه، ص20.

[3]أنظر :د.عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي و الحركات الحديثة في اليهودية ، مرجع سابق، ص ص 87-88.

أ- أنا أؤمن إيمانا تاما أن الخالق تبارك اِسمه موجود و خالق و مدبر كافة المخلوقات و هو وحده صنع و يصنع كل الأعمال.

ب- أنا أؤمن إيمانا تاما أن الخالق تبارك اِسمه واحد و ليس لوحدانيته مثيل على أي وجه كان(مبدأ التوحيد).

ج- أنا أؤمن إيمانا تاما أن الخالق تبارك اِسمه ليس تجسيدا و هو منزه عن أعراض الجسد و ليس له شكل مطلقا (نفي التشبيه و التجسيم).

د- أنا أؤمن إيمانا تاما أن له وحده تليق الصلاة و العبادة و لا تليق لغيره (توحيد الربوبية).

هـ- أنا أؤمن إيمانا تاما أن الخالق تبارك اِسمه هو الأول و الآخر.

و- أنا أؤمن إيمانا تاما أن كل كلام الأنبياء حق (أنبياء بني إسرائيل).

ز- أنا أؤمن أن نبوة موسى-عليه السلام-حقيقة و أنه كان أب الأنبياء الذين كانوا قبله و الذين بعده.

خ-أنا أؤمن إيمانا تاما أن الشريعة الموجودة بأيدينا هي المعطاة لسيدنا موسى-عليه السلام-.

ط- أنا أؤمن إيمانا تاما أن هذه الشريعة لا تغير و لا تكون شريعة من دون الخالق تبارك اِسمه (إنكار النسخ في الشرائع).

ي- أنا أؤمن إيمانا تاما أنه عالم بكل أعمال بني البشر و أفكارهم.

ك- أنا أؤمن إيمانا تاما أنه يكافئ الذين يحفظون وصاياه و يعاقب الذين يخالفونها.

ل- أنا أؤمن إيمانا تاما بمجيء المنتظر و لو تأخر إني أنتظر مجيئه (فكرة الموعود المخلص).

م- أنا أؤمن إيمانا تاما أنه ستكون قيامة الأموات (عقيدة البعث الأخروي و القيامة).

لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا المقام هو كيف عملت هذه الأسفار المقدسة في المعتقد اليهودي على بلورة الفكر الصوفي ومسايرة روحانيته لتعاليم

هذا الدين؟ وهل كان لها دور فعلا في الدراية الصوفية أم مثلت عائقا أمام هذا السلوك ؟

هذه المبادئ أو الأركان التي جدد فيها ابن ميمون أضحت أساسا لكل مجدد يهودي، ما سمح لكل مريد أن يسلك الطريق الذي يجده مناسبا وقد تجلى ذلك تحديدا في التصوف اليهودي أو ما يعرف بالقبالا التي سبق التفصيل فيها و العامل المباشر الذي دفع بحركة القبالا إلى الأمام و ساهم في انتشار تعاليمها هو " ظهور المدونة الصوفية الجامعة الكبرى المعروفة بالزوهار ,Zohar-Spledour) (Rediant في القرن الثالث عشر و المكتوبة في أجزاء منها بالآرامية و أخرى بالعبرية، فقد اعتبرت هذه المدونة المصدر الأساسي لظهور التمذهب (النزعة) الروحي اليهودي ،كما و تؤكد الدراسات التاريخية أن المؤسس الأول للزوهار كموسوعة متعددة المشارب هو القرطبي "موسى الليوني" (ت1305).[1]

و أبرز السالكين للقبالا اليهودية كانوا من الأندلس العربية أو ما يعرف بالسفارديم، أما عن مضمون مدونة الزوهار فقد أكدت هي الأخرى على الإيمان بألوهية الواحد الأزلي و أسرار أسمائه الحسنى و عدم قدرة أي موجود على إدراك الصانع للوجود بملكة العقل، لأنه يتعدى المعقول متجليا في الفيض الإلهي عبر المراتب العشرة (Sefirot) و ما يخرج منها من صنعه المتجلي في الروح الإنسانية و المنهج الذي تعتمده مدونة الزوهار يقوم على أسلوب رمزي اعتقادا من مؤلفيه أنه أفضل طريق لفك غموض النص الديني و الكشف عن الدلالات الخفية له وفق منهج التأويل الرباعي الذي يتألف من " Peshat و هو التفسير الحرفي للنص و Remey و يعني التأويل المجازي و Deresh و يعني الشرح و البيان و أخيرا Sod و هو التفسير الباطني الذوقي للنص".[2]

و ما ساهم بشكل واضح في نشر تعاليم الزوهار هو هجرة اليهود من الأندلس بعد طردهم منها سنة 1492، فحيثما حلوا نشروا مبادئها شرقا و غربا و قد بلغت ذروتها على موسى القرطبي (1522-1576) و إسحاق لوريا (1514-1572) بمدينة "صفد" حيث أسس علماء الزوهار مدرسة يمارس فيها المريد سلوكات صوفية،و يتلقى إرشادات من الواعظ الروحي او شيخ المجرسة الصوفية، تقربا

[1] أنظر : د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص116.
[2] المرجع نفسه، ص118.

من الله و تطهيرا للنفس من خلال المعاناة الجسدية و تأنيب الضمير الفردي،مع أن الربائيون يعتبرون الزوهار مدونة مبتدعة لا تنص على حقائق الشريعة المكتوبة و لا الشفوية و طالبوا بحرقها للتخلص من تعاليمها الباطنية المتطرفة التي تقترب من السحر.

لا شك أن اليهود و بالرغم من اختلافهم في الفروع إلا أنهم شبه متفقين حول الأصول و خاصة مسألة التوحيد الإلهي و فكرة الخلاص و مع دلك فإن الرقعة الجغرافية قد فصلت بينهم في القرون حيث انقسموا إلى قسمين:يهود السفارديم و يهود الأشكناز،أما الأولى، فقد ظهرت في شرق العالم الإسلامي مستمدة تعاليمها الدينية من بلاد بابل ناهلين من المسلمين لغتهم العربية، حيث ألفوا بها نصوصا نثرية دون تجاوز لغتهم العبرية التي ألفوا فيها الشعر بكثرة و قد "اعتمدوا لهجة هجينة من العبرية و الاسبانية تعرف بـ"Ladino"، في حين يعتمد الأشكناز لهجة هجينة من العربية و الألمانية « Juedo-German-Dialect» و التي يتخاطب بها يهود أقطار أوربا الشرقية و الولايات المتحدة و أقطار أمريكا الجنوبية و تعرف بـ « Yiddish »[1] ،و الفارق الفكري بين هذين التوجهين هو أن يهود السفارديم توجهوا نحو العلوم الدنيوية من مثل الطب و الفلسفة و علوم الفلك، متأثرين بعلماء الكلام و المثقفين المسلمين بالأندلس لما تلقوه من تسامح ديني من طرفهم فحاولوا السير على منهاجهم من خلال التوفيق بين الفلسفة و الدين، أما يهود الأشكناز فقد أسسوا النزعة دينية تراعي الجانب الروحي و العالم الأخروي و لا تتوقف عند هذا الاختلاف بين الفريقين،بل هناك تباين وارد بينهما من الجانب الصوفي الروحاني ، فإذا كان" يهود الأشكناز الذين برزوا بقوة في ألمانيا يعتمدون على السلوك أو الممارسة العملية في التصوف، حيث سمي أتباع هذه النزعة بالأتقياء القروسطيين فإن يهود السفارديم كانوا ميالين إلى التأمل التجريدي النظري الذي ذاع صيته في الأكاديميات الربانية في مقاطعة بروفانس بجنوب فرنسا و جنوب إسبانيا".[2]

[1] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص120.
[2] د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، مرجع سابق، ص121.

المبحث الثالث:

الفكر الصوفي اليهودي و اللاهوتية السّلبية:

يعتبر "ابن ميمون" على عير عادة سابقيه- من المبرهنين على وجود الله- لا يبدأ بتعريف الإله أو تبيان ماهيته التي تفضي بالضرورة إلى إثبات وجوده و إنما بدأ بوصف العالم بنظامه مستدلا في ذلك بفرضية الأجرام السماوية التي تنخرط في الحركة الأبدية ليثبت فيما بعد أنها مجرد حركة منتهية و محدودة لأنها شيء مادي و ما هو مادي لا يصلح أن يكون لا متناهي و ما يفسر هذه الحركة المتناهية هو القوة اللامتناهية التي لا يمكن أن تكون متضمنة في شيء محدود،هذه الحجة تحديدا تؤكد وجود "الله" و إن كانت لا تقدم أسسا تبرز ماهيته،غير أن "ابن ميمون"قدم لنا أدلة أخرى تثبت ماهيته متمثلة في القول بوحدانية و نظرية السلب و رفض التجسيم فهو واحد ليس كمثله شيءو هو الأمر الذي سنفصل فيه في بحثنا هذا .

الله في التناخ:אלוהיםבתנאך:

يصف "التناخ" الله بصفات تجسيمية بل و يسميه بها من مثل،"اليد"،العين"،"السمع"، بيد أن ذلك ينسب إليه مجازا، فإذا كان التناخ يمتلأ في توصيفاته التجسيمية لله فإن الغرض من وراء ذلك هو" التعبير عن أفكار مجردة بشكل ملموس،بدلا من استعمال طرق فلسفية غامضة،إنها لا تعني أن الله يملك الأيدي

و العيون و الآذان و كما ورد في التلمود فإن التناخ يخاطب بلغة الإنسان حتى نستطيع نحن البشر بطريقتنا الناقصة فهم ماهو في الحقيقة خارج عن فهم الإنسان"[1] و هو ما وضحه "ابن ميمون"الذي أكد أن الله متعذر عن الوصف،فلا صفات له و لا تجسيم،ذلك أن محاولة وصفه تصدم بحدود لا يمكن تجاوزها و بذلك فإن "صفات الله الواردة في التناخ إذا، تمثل في الحقيقة أحاسيسنا البشرية

[1]روبن فاير ستون، ذرية إبراهيم ، مقدمة عن اليهودية للمسلمين، تر.عبد الغني بن ابراهيم، منشورات معهد هاربت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، اللجنة اليهودية الأمريكية، دط، دبلد، دسنة.، ص76.

التي تثريها تجربتنا لوجود الله،لا يمكن أن تمثل الصفات الفعلية لله لأنها في الحقيقة فوق قدرتنا على الوصف".[1]

و التسمية العبرية الأكثر تداولا في اليهودية"للإشارة إلى الله هي أدوناي التي تعني بكل بساطة"سيدنا" أو "مولانا"و هو الاسم المنطوق".[2]

أما القبالة اليهودية فإنها ترتكز أساسا على وجود الله و وحدانيته"و سمي هذه الألوهية المطلقة أحيانا"ابن سوف"بمعنى الذي لا نهاية له"[3] و تمتاز هذه الأخيرة بالحجب أو التستر و التخفي ما يجعل القبالي يبحث عن أسرار هذا الحجب الذي ينبثق من تجليات السفيروت أو الإشراق النوراني و بصفة الله هو اللامتناهي فهو "خارج التكوين و هو روح الأرواح الذي يوجد في مركز الكل بينما السفيروت هي الأرواح و الجوهر الداخلي لكل شيء في الكون" [4] ، غير أن عالم السفيروت هو الأرضية الخصبة الذي يستطيع الصوفي ولجها لاستقبال الفيض الإلهي الذي يعرج و ينزل كوحي رباني على صوفي قبالي.

المقدمات الدالة على وجود "الله" عند"موسى ابن ميمون:

1-**المقدمة الأولى:** و هي أن الله واجب الوجود لذاته فوجوده غير مستنبط من غيره، بل كل موجود فاض عن وجوده هو سواء بوسيط من العقول و بغير وسيط.

2-**المقدمة الثانية:** إن وجود عظم مالا نهاية له محال، الموضوع يقوم العرض تماما لما تقوم الصورة المادة، فالصورة مرتبطة بالجوهر كالصورة النارية و المائية و الهوائية و الأرضية، أما القوة فتعرف بأنها انفعالية فهي ما يحول الشئ من صفة إلى أخرى كالتحويل من الرطوبة إلى اليبوسة و هذا دليل على أن الله ليس بجسم و لا قوة بل إنه يتصف بالجوهرية و الثبات.

3-**المقدمة الثالثة:** تقوم بوحدانية الله تعالى و لفظة الواحد تحمل معان متعددة إلا أن "ابن ميمون" يذكر ثلاثة معان فقط، فالأول أنه تعالى واحد،بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة، إذ ليس له أجزاء تجتمع فتتقوم بها ذاته، لا أجزاء كمية و لا أجزاء

[1] روبن فاير ستون، ذرية إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، مرجع سابق، ص76.
[2] روبن فاير ستون، ،مرجع سابق، ص84.
[3] روبن فاير ستون، ، مرجع سابق، ص85
[4] روبن فاير ستون، مرجع سابق، ص85.

معنوية سواء كانت كالمادة و الصورة أو كالجنس و الفصل و بالجملة يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر و الثاني أنه تعالى واحد في نوعه أي ليست حقيقة حاصلة لغيره، و الثالث أنه تعالى واحد في وجوبه الوجود أي ليس في الوجود موجودا آخر غيره يكون واجبا لذاته"[1].

يرى "ابن ميمون" أن ما يصف البشر بربهم بصفات بشرية تجسيمية يعتبر مخالفة في حقه،فهم برأيه "لا يعبرون عما يكونه الله، لأننا لا نعرف أي شيء عن جوهر الله"[2] فقد نبه بخطر الوقوع في التجسيم و هو ما يلتقي بوضوح مع أفكار المعتزلة و الظاهرية.

- **ماهية الله عند'ابن ميمون":**

ربط "ابن ميمون" كل معرفة بعامل الشوق و الإرادة فإذا امتلك الإنسان هذين الأخيرين تمكن من بلوغ الحقيقة، مع أن هذه الأخيرة لا تعرف الثبات بل أضحت حقائق معايرة و مختلفة باختلاف روادها من أهل النظر و التعقل و هو ما يجعل العقل قاصرا أمام أي برهان يقيني، لأنه إذا توصل إلى برهان دقيق كانت الحقيقة واحدة و هي ليست كذلك و قد أكد"ابن ميمون" أن الحيرة و الاختلافات عظيمة جدا في المسائل الإلهية (الميتافيزيقية) و قليل ما تكون في الأمور الطبيعية أو تنعدم فيها"[3] و العائق الأساسي لبلوغ الحقائق الإلهية المفارقة راجع إلى طبيعة الذات المادية الشهوانية"و لذلك كلما أراد الإنسان أن يدرك الله تعالى وجد الحجاب الكثيف حائلا بينه و بين ذلك"[4]. فالحواس غالبا ما تخدعنا و لا تؤدي بنا إلى اليقين و إذا بلغنا يقينا ماديا فإنه يبقى نسبيا غير موثوق و هذا الرأي راجع إلى علماء المتكلمين الذين تأثر بهم"ابن ميمون"وتبنى موقفهم،حيث جعلوا للحواس مرتبة دنيا مقارنة بالعقل موجهين لها اتهامات إدراكية أولها:"أنها-الحواس- قد تفوتها كثيرا من محسوساتها و هذا قد يكون لصغر الجسم الذي يدرك في الجوهر الفرد و إنما

---

[1]موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص232.

[2]موسى بن ميمون، المقدمات الخمس و العشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته و تنزهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، تحقيق و تقديم محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، القاهرة،1993 ، ص ص 17-18.

[3]موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص68.

[4]موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص490.

لبعد الحواس عن المدرك لها،كما لا يرى الإنسان ولا يسمع و لا يشم على مسافات بعيدة،و ثانيها،أن المتكلمين اعتبروا الحواس قد تخطئ في مدركاتها، مثل أن يرى الإنسان الشيء الكبير صغيرا إذا بعد عنه و يرى الصغير كبيرا إذا كان في الماء و يرى المعوج مستقيما إذا كان بعضه في الماء و بعضه خارجه و لذلك فلا يوثق بها و لا تتخذ كمبادئ برهانية".[1]

أكد "ابن ميمون" أن بلوغ المعرفة الإلهية لا ينحصر في مصنوعاته فقط أو إمعان النظر في البعد الأنطولوجي بل تتعداها إلى عمق النظر في صفاته مع أن هذه الأخيرة لا تكشف عنه يقينا،بل تبقى الحقيقة دائما قاصرة أمام قدرته،فابن ميمون على غرار الفلاسفة و رجال الدين يصرح أن الله تعالى" لا تدركه العقول و لا يدرك ما هو إلا هو و أن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه"[2].

إن القول بواحدية الرب و سلب التجسيم للإله يستلزم بالضرورة استبعاد الشبه بين الرب و البشر و هو ما أوقع"ابن ميمون" في مطبات الهجوم اليهودي و خاصة من طرف "توما الإكويني" الذي عارضه في صفة الخير التي جعلها فعلا مشتركا بين الرب و العباد و ما علينا سوى اعتماد منهج المقارنة لمعرفة الفارق بين الخيرين الكامل و الناقص بيد أن "ابن ميمون" أصر على طرحه و رفض كل ما إدعاه الفلاسفة المسلمون من مثل"الفارابي"،"ابن سينا"،"الغزالي"،"ابن رشد" من خلال انتسابهم الصفات المشتركة إلى الله و زعمهم أنها أكمل و أدوم من الصفات البشرية و لا يجد"ابن ميمون" في ذلك منطقا صحيحا، فمن غير الممكن أن يكون جوهر الرب مختلفا عنا و تكون مع ذلك صفاته مشتركة معنا و قد ميز "أرسطو" في الفصل السابع من كتابه:"ما بعد الطبيعة" فإن الجوهر يحدد الماهية في حين أن الأعراض تخبرنا بالحقائق العارضة التي تعتري الكينونة و يتميز جوهر الشيء عن حقيقة وجوده بل و يحدد ماهيته فيمكنني فهم ماهية البشر و تعريفه بأنه حيوان ناطق دون معرفة أي شيء عن لون عينيه...و من هنا فإن الأعراض مضافة إلى الجوهر"[3]، فالله تعالى و إن كان مفارقا للعالم غير محايث فإن"عنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحابا يخفى عنا كنهه و حقيقته و قوى البشر مقصرة عن ذلك، إذ

[1]موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص213.
[2]موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص141.
[3]تمار رودافسكي، موسى ابن ميمون ، مرجع سابق، ص ص 77-78.

البرهان يقوم على مفارقته تعالى للعالم و تبريه منه... و عنايته في كل جزء من أجزائه و لو دق و حق، فسبحان من أبهرنا كماله".[1]

يجزم ابن ميمون بصفة قاطعة أن الشبه الصفاتي بين الإله و البشر ليس في طبيعته ذاتها و إنما"الاشتراك في الاسم فقط"[2]، إذ يقول: "أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه و لا على حال من الأحوال و إن كان امتنع كونه جسما،كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية"[3].

أوصى ابن ميمون في مؤلفه "دلالة الحائرين" بالابتعاد عن التجسيم الإلهي فلا جسم للإله و لا شبه بينه و بين المخلوقات و من نسب له التجسيم من عامة الجمهور فلا مبرر لغلطه و لا عذر بحجة جهله أو تمسكه بظاهر النص و هو في ذلك يقول:"فاعلم يا هذا، أنك متى اعتقدت تجسيما أو حالة من حالات الجسم، فإنك تستفز غيرة الرب و غضبه و توقظ نار سخطه و [أنك] كارهه و عدوه و خصمه، [و] أشد من عابد الوثن بكثير و إن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور، لكونه ربي عليه أو لجهله و قصور إدراكه، فكذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن، لأنه ما يعيد إلا لجهل أو لتربية على منهج آبائهم...و إن قلت إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة، كذلك فلتعلم أن عابد الوثن إنما دعاه لعبادتها خيالات و تصورات ناقصة، فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين،إن كان مقصرا عن النظر".[4]

سار "سبينوزا" في القرن السابع عشر على نهج ابن ميمون إلى أقصى حد ممكن في كتابه"مقالة في اللاهوت السياسي" غير أن نهج سبينوزا كان مناقضا لابن ميمون فيما حاول هذا الأخير تقديم أدلة فلسفية من النصوص المقدسة فقد ذهب سبينوزا إلى أن هذا التنقيب عديم الجدوى و من هنا تعرض ابن ميمون لانتقادات بالغة الحدة من سبينوزا الذي هاجم فكرة استخدامه للفلسفة في تفسير التوراة،و على الرغم من ازدراء اسبينوزا بنهج ابن ميمون التأويلي فإنه كان شديد التأثر بلا شك بنهجه.[5]

---

[1] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص195.
[2] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق ، ص134.
[3] تمار رودافسكي، موسى ابن ميمون ، مرجع سابق ، ص115.
[4] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص ص 86-87.
[5] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص60.

بالرغم من أن ابن ميمون لم يهتم و لم يبالي بذوي الفهم المتوسط خاصة و أنه يؤكد أن كتاباته للنخبة فقط، إلا أنه مع ذلك يجعل من الضرورة تبليغ الخاصة و العامة من الناس أن الله واحد لا شريك له و أنه غير محسوس،لا صفات تجمع بينه و بين البشر، حيث يصف الإله بقوله: "و أنه الموجود الأول الذي جلب كل موجود إلى الكينونة"[1].

و ما يدل على أن ابن ميمون دعا إلى ضرورة التأويل هو قوله: "اعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الأنبياء عليهم السلام و معرفة حقيقته هو فهم الأمثال و معناها و تأويل ألفاظها قد علمت قوله تعالى : "و على ألسنة الأنبياء مثلت الأمثال و علمت أن من كثرة استعمال النبيين الأمثال قال النبي: إنهم يقولون لي أليس إنما يتمثل بأمثال و قد علمت ما افتتح به سليمان للتفطن للمثل و الأحجية لكلمات الحكماء و ألغازهم[2] و ما صدر في التوراة من صور تجسيمية لجعل للرب قدما و يدا و عينا و ما شابه ذلك فإن مرده حسب ابن ميمون إلى الانسجام مع العقل البشري الذي يحمل حكما مسبقا و صورا مجسدة في الواقع عما هو حسي و مدى قابليته للمحسوس أكثر من المجرد غير أن هذه اللغة الموظفة في التوراة لا ينبغي فهمها على سطحيتها بل على نحو مجازي رمزي لأن الله ليس تجسيد و لا يشوبه تغيير أو انفعال و لا يحده مكان و لا زمان و ما ورد في التوراة مجرد مجاز فإذا كانت هذه الأخيرة تصف الرب بأنه يغضب و ينفعل فيجب أن نفهم المقصود بما يخالف ذلك أنه لو كان ينفعل لكان متغير و محال أن يكون الرب كذلك و لو كان جسدا لكان متناهيا غير أنه المطلق اللامتناهي أو اللامحدود "الفرق بين الرب و سائر المخلوقات ليس في الدرجة و إنما يتعلق بطبيعة الوجود في حد ذاته و أن مفرده الوجود تطلق مجازا على الرب لأنها تطلق عليه و على الكائنات الأخرى".[3]

لقد أدرك ابن ميمون صعوبة المهمة التي يتصدى لها و هي نزع فكرة حسية الرب من عقول اليهود قراءة التوراة في سطحيته و من ثم كرس الجزء الأول من "دلالة الحائرين" للتقليل من حدة المعارضة السائدة مستخدما منهج التفسير الرمزي الذي أوجده الفيلسوف اليهودي"فيلون" الذي استعاره من الرواقيين و أكد ابن ميمون

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص68.
[2] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص39.
[3] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص69.

تمسكه بمبدأ التأويل في كتاب"دلالة الحائرين"[1]،فقد عمل ابن ميمون في الفصل الثاني من كتابه دلالة الحائرين على توعية القارئ للتوراة بأخذها على معناها الباطني دون الظاهر و سائر المفسرين الحرفيين للتوراة أن الله لا صورة له و لا شكل له و لا جسد و كأنه في هذه الحالة ينفي التوراة في حد ذاته و تعويضه بكتابه "دلالة الحائرين"ما جعل أفكاره غير مقبولة في مستهلها، عير أن فكره طغى على اليهود عامة بعد نظر و تأمل،هذا الفهم الجديد الذي قدمه "موسى بن ميمون" في نظريته الخاصة بالمفردات المنسوبة إلى الإله التي تؤكد أن اللغة عاجزة عن وصف الذات الإلهية مهما توفرت الألفاظ.

قدم "ابن ميمون" في هذه الفصول منظومة ثلاثية الأبعاد من الأدلة التي تتوافق مع الأنواع المختلفة من المفردات التي يمكن استخدامها لوصف الرب و يتضمن البعد الأول من هذه المنظومة ما يلي:

1)**الصفات الإيجابية و صفات الحركة**: كلاهما يصف طرق و سمات الألوهية و يرفض "ابن ميمون" هذين النوعين مؤكدا أنهما لا يكفيان لوصف الرب.

أما البعد الثاني من هذه المنظومة فيتمثل فيما يلي:

2)**الصفات الجوهرية للرب**: تتمثل في الحياة و القدرة و الحكمة و المشيئة و أنها تمثل في مجملها جوهرا واحدا، أما سائر الصفات فيجب أن تفهم إما بوصفها وصفية للفعل الإلهي أو صفات سلبية و مع هذا يزعم "بن ميمون" أنه حينما تنسب هذه الصفات الأربع للرب فإنها تستخدم مجازا، والبعد الثالث يتمثل فيما يلي:

3)**نظرية الإسناد السلبي**: إن الصفات السلبية التي تقرب لنا الفهم الدقيق للرب فيقول "ابن ميمون":"اعلم أن وصف الرب عبر وسائل النفي هو الوصف الأدق"[2].

و هذا البعد في نظرية الإسناد الإلهي لابن ميمون يمثل حجر الأساس الذي يضرب بجذوره لفلسفة أرسطو إذ يؤكد أن اعتماد أسلوب التأكيد و الصفات الإيجابية للإله

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص70.
[2] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص74.

يقلل من مكانة الرب و يضعنا في حيرة معرفية تجاهه لذا فلنتكلم سلبا أو لنصمت، إذ يقول ابن ميمون: "الصمت معك ثناء".[1]

- **ماهية الله تابعة لسوالبه.**

يدعو ابن ميمون إلى إدراك الله بالسوالب لا بالإيجابيات لأن في هذه الأخيرة شرك به و بالنسبة للطبيعة الإلهية فإننا لا ندرك ماهية الله بل أنيته فقط و لإدراك الله بسوالبه .

حاول موسى بن ميمون أن يضع دراسة مقارنة بين صفات الخلق و صفات الخالق و ذلك تأثرا منه بأفكار "ابن طفيل" فرأى أن"كل كمال و فضيلة و بهاء للموجودات إنما هو فيض من الإله تعالى الذي هو أعظم منها و أكمل و أتم و أحسن و أبهى و أدوم و ما يستتبع أن أفعاله –تعالى-كاملة و تامة و حسنة لا لعب و لا عبث و لا باطل فيها"[2].

اعتقاد صفات الإيجاب له تعالى، تصور أن إنسانا تحقق أن السفينة موجودة و لكنه لا يعلم على أي شيء يقع هذا الاسم، أيقع على جوهر أو على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالا طبيعيا، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح و الأبواب،ثم تبين لآخر أنها ليست كرة و تبين لآخر أنها ليست مخروطة و تبين لآخر أنها ليست مستديرة و لا ذات أضلاع متساوية و تبين لآخر أنها ليست مصمتة، فتبين ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد تصل إلى تصوير السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية و كأنه خيل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مصوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب.

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد أبعد عن تصور السفينة من الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسمية فقط، فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله و إدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص71.
[2] حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون و الأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، العدد1426،7هـ،2003، ص68.

بالبرهان لا أن تسلب بالقول فقط، فإنها كلما تبين بالرهان سلب شيء مظنون له تعالى كنت قد قربت منه درجه بلا شكو بهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدا و آخرون في غاية البعدو عن الإسناد السلبي لله يذكر ابن ميمون بداية من الفصل الثامن و الخمسين إلى غاية الجزء الستين من مؤلفه"دلالة الحائرين" أن الفرد لا يمكنه فهم الوجود الإلهي و حقيقته إلا استنادا إلى السلب،هذه النظرية في الإسناد السلبي لله مهدت لنظرية موالية في اللغة التي استقى ابن ميمون نبعها من فلسفة أرسطو،حيث يوضح من خلالها ضرورة استخدام التناقضات و التضاد و لغة السلب لتقريب الفهم الحقيقي لجوهر اللهو إذا قرأنا الموضوع قراءة منطقية.

"نضرب مثلا في هذا المقام لنوضح التمييز بين النفي و العدم الذي اعتمده موسى بن ميمون على غرار أرسطو، فإذا قلنا :"أحمد ناجح" نفهم من هذه العبارة أن هناك فئة من الأفراد الراسبين تستثنى من فئة الناجحين و هذا يدل على العدم،أما النفي فإنه لا يستدعي حضور محمول،فإذا أخذنا على سبيل المثال عبارة" الكون ناجح" فإنها لا تصح منطقيا،لأن الكون ليس من طبيعته النجاح أو الرسوب و إنما يقتصر على طبيعة الحدوث أو الأزل و هنا لا يصح نسبة الفوز إلى الكون و عليه فإن الرب لا يشبه أي شيء و هكذا يمكننا أن ننسب الصفات السلبية فقط إلى الرب على نحو يفيد نفي عدم وجود الصفة، فحينما نقول : "إن الرب ليس زائلا " فإننا نعني بهذا أن الرب ليس من الأمور التي يؤثر فيها الزمن و لا يصح أن ينطبق عليه كما أن تطبيق هذه الصفة على الرب يعد ذنبا فادحا و تعد الطريقة المثلى إذن في وصف الرب هي اعتبار الرب موجود غير خاضع للزمن للتأكيد على وحدانيته،هكذا قد أضحت نظرية"ابن ميمون" حول الإسناد السلبي للإله رائجة في الفكر اليهودي و عرفت فيما بعد باسم "اللاهوت السلبي".[1]

لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا المقام من قبل الباحثين في هذا المجال هو إلى أي غاية يجب أن نعبد الله؟ فمنذ ذلك الحين الذي ظهر فيه الوجود لا يمكن زيادة كماله بالرغم من كثرة عباده وحتى لو كانت كل المخلوقات تعبده وتتأمله على أكمل وجه وأنه على الرغم من أنه لن يكون هناك أي شيء على الإطلاق خارجه هو، لن يلوثه ذلك النقص؟ هذا يثبت أن الأمر لا يتعلق بتحسينه، وإلى أي غاية يجب أن نكون بهذا الكمال؟ هذا السؤال عن السبب النهائي سيؤدي بنا

[1]تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ،ص71.

بالضرورة إلى (الإجابة): "شاء الله ذلك[1]" أو "حكمته طالب بها هكذا "؛ وهذه هي الحقيقة الموجودة في الواقع ، ذلك ليختبر حكماء إسرائيل في طقوس صلاتهم وهكذا: "لقد ميزت الإنسان منذ البداية (من الخلق) وكنت تنوي أن يظهر أمامك لمنقد تسأل عن الغرض الذي تعمل من أجله؟ إذا كان الرجل دودة أيها القاتل ما ربحك[2]؟ "هكذا أعلنوا هناك أنه لا يوجد سبب نهائي آخر للكون غير السبب الوحيد الإرادة - ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن الإيمان بالجديدعجول، لأن العالم يجبرنا على الاعتراف بأن هذا الكون سيكون ويمكن إنشاؤه بشكل مختلف فيما يتعلق بأسبابه[3]

ينتهج "ابن ميمون" طريقة في البرهان تجعل القارئ غير المتخصص في حيرة دائمة، فنتائج المسائل لا تشفي غليله، خلافا للقارئ المتخصص الذي يفهم أن دلالته تتبع نهجا تأويليا ملغزا و غير مباشر ليفهمه فئة قليلة من البشر، و كأنها طريقة هيرقليطية تمتاز بالغموض و تأبى إلا أن تتخفى للقارئ و الوجود ككل،خاصة في كتابه:"دلالة الحائرين"الذي يتبنى مذهبا بتعاليم سرية حرص "ابن ميمون" على إخفائها بكل الوسائل و أن هذا الكتاب يزيد من حيرة الحائرين بقصد تضليلهم عن مقصوده الحقيقي.

[1]أي أن كل شيء تم إنشاؤه بإرادة لايمكن اختراقها من الله الذي يحدده فقط بنفسه.. راجع : موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، المجلد الأول،ص.ص321 ؛ 322، المجلدالثاني،الفصل. الثامن عشر،ص. 141.

[2]هذه الكلمات مأخوذة من طقوس يوم التكفيرعن صلاة النتلاء أو الختان ،المصدر نفسه، الجزء الثالث، الفصل الثالث عشر، ص 91

[3]Moise ben Mimoun ,le guide des égarés Traite de théologie et de philosophie, publ, et trad,par s.munk,otto zeller osnabruck,1964

خلاصة:

كخلاصة نختتم بها هذا الفصل لابد أن نؤكد أن التجربة الصوفية تخص فئة قليلة من المجتمع فليس الدين كالتصوف، ذلك أن هذا الأخير لا يسعى إلى ترقب حياة أخروية بقدر ما يسعى إلى عيش تجربة إلهية في الحياة الدنيوية و ليس ثمة شكلا واحدا من التصوف سواء داخل اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، فكل تجربة داخل هذه الأديان تحمل أشكالا متعددة و كل تعميم لها يوقعنا في الخطأ و نظرا لأن التصوف يعتمد لغة الرموز، فقد ركز العبرانيون اليهود على لغة باطنية خاصة لتأويل التوراة و سائر التجارب الروحانية المتضمنة في القبالة اليهودية، بحيث أضحى كل حرف يحمل معنى و لكل كلمة دلالة و لكل رقم رمزية باطنية تؤول الأبعاد الروحانية و بذلك تم التأسيس لمنهج تأويلي يفسر النصوص الدينية و يؤول التجارب الروحية و هو الأمر الذي دفع بالفلاسفة منذ أمد بعيد إلى تقديم أجوية منطقية عن تصورات و إشكاليات ميتافيزيقية طالما شغلت الفكر الإنساني خاصة منها تلك المتعلقة بخلق العالم و أقدميته و حدوثه، فضلا عن نظرية الفيض الإلهي علما أن هذه الأخيرة لم تبقى أسيرة التصور الفلسفي فحسب بل امتدت إلى توجهات إيديولوجية و أنساق فكرية أخرى.

الفصل الثالث:

الهيرمينوطيقا والإبستموجيا مفهوم التناقضات عند ابن ميمون

- تمهيد

*المبحث الأول: فكرة الدراية عند ابن ميمون: مقارنة مع الفكر الصوفي الإسلامي

*المبحث الثاني: دلائل النبوءة وعلاقتها بالنص التأويلي

*المبحث الثالث: البعد الهيرمينوطيقي والابستيمولوجي:التوازي وعدم التوازي بين ابن ميمون بول ريكور وهيدغر

- خلاصة

تمهيد:

تهدف هذه الدراسة إلى البحث في منهج التأويل داخل الفلسفة اليهودية من خلال واحد من أبرز أعلام و مفكري و فلاسفة و متكلمي اليهود "موسى بن ميمون"الذي عمل جاهدا من خلال مؤلفه"دلالة الحائرين"على إزالة اللبس و الغموض الوارد في النص التوراتي محاولا بذلك فك شفرات الألغاز و إضفاء المعاني الحقيقية للنص و ذلك من خلال وضع منهج ينسجم مع العمق الفلسفي للنص الديني بعيدا عن تلك الرؤى السطحية التي لا تتماشى مع طبيعة النص ما جعلها تنعكس سلبا على الدلالات الواردة في أسفار التوراة،بل إن ابن ميمون جعل من التوراة حقيقة فلسفية مصبوغة بطابع الفكر الأرسطي لكن بصيغة مجازيةو لتحقيق ذلك لجأ إلى آلية التأويل للنص التوراتي بحيث عمل على إخراجه من معانيه الإيمانية المباشرة الغامضة المنافية للعقل إلى معانيه غير المباشرة الواضحة التي تتوافق مع العقل و هو ما يعرف بالتفسير الباطني للنص المقدس.

أخد "ابن ميمون" بالرَؤية الفيضيَة الصَدوريَة للكون تأُثَرا منه " بالفارابي " و " ابن سينا " خاصَة في نظريته في النَبوءة و الوحي الرَبَاني إذ أول التوراة تأويلا سينويا، أمَا نظريَته في التَأويل فقد استقاها من " ابن رشد " إذ حاول هو الآخر التَوفيق بين الحكمة الفلسفيَة و الدَيانة اليهوديَة، ما يجعل توافقا تراتبيَا بين كتاب " ابن رشد " " فصل المقال " و مؤلَف " دلالة الحائرين " لابن ميمون خاصَة و أنَ كليهما يجمع بين الحكمة و الدَين جاعلا من الفلسفة المفسَر النَظري و المعرفي الأوَل للنَص الدَيني و هو ما خلق بلبلة في قراءة تأويلاتهم التي ترجَح العقل على النَقل.

المبحث الأول:

فكرة الدراية عند ابن ميمون،مقارنة مع الفكر الصوفي الإسلامي:

لو أمعنا النظر في تأويل ابن ميمون للتوراة لوجدناه سينويا أكثر منه رشديا متبنيا للرؤية الفيضية التي عني بها ابن سينا و ذلك يتجلى في تصريحاته الواردة في مؤلفه"دلالة الحائرين"، حيث يكشف عن تبنيه للأفلاطونية المحدثة بوجه أخص للكون باعتباره نسق تراتبي حيث تبدأ القمة بالإله الذي يبسط فيضه على سائر الموجودات التي تقع في سلم تنازلي تحت قمة الإله ليكشف ذلك عن التدبير و العناية الإلهية التي يفيض بها عن مخلوقاته، إذ يقول"...التدبير يفيض من الإله تعالى على العقول على ترتيبها و من العقول يفيض منها ما استفادته خيرات و أنوارا على أجسام الأفلاكو يفيض من الأفلاك قوى و خيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها"[1] هذه الرؤية تثبت أفلاطونية ابن ميمون المحضة ليتفق بذلك مع رؤية الفارابي و ابن سينا، فقد اثبت أن الفيض الذي يقصده ليس مقتصرا فقط على التدبير و العناية و إنما يتعلق أيضا بالخلق و الوجود لقوله:"...الفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضا لإيجاد بعضها بعضا إلى العقل الفعال و عنده انقطع إيجاد المفارقات"[2].

تتجلى هنا نظرية "واهب الصور" لابن سينا التي استقاها ابن ميمون منه باعتبار الإله هو الذي يمنح الصورة للمادة، هذه النظرية الفيضية لدى المفكرين تمثل سلسلة التطور الإسلامي الذي مس الأفلاطونية المحدثة الهلينستية و هي فكرة منافية تماما لما ذهب إليه ابن رشد من "أن الله هو مخرج الصورة المتضمنة في المادة من القوة إلى الفعل"[3].

---

[1] ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص299.
[2] ابن ميمون، المصدر نفسه، ص300.
[3] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، ط3، بيروت، 1990، ص1498.

تذهب فكرة واهب الصور إلى أن الله ذاته يحل محل الصورة باعتباره مصدرا لها، حيث تتواجد هذه الصورة مفارقة غير محايثة للكون الذي يخضع للفساد و هذا هو عالم المثل الأفلاطوني، فأنطولوجيا الصورة مستقلة عن الواقع المعاش و تتجلى هذه الرؤية السنوية في نصوص ابن ميمون التي تثبت حدوث الأجسام لأقدمها من خلال قوله:"...فلابد لها من فاعل، أعني معطى الصورة وهو غير جسم لأن فاعل الصورة [هو] صورة لا في جسم"[1]بمعنى أن الله لا يرتبط بأي جسم محايد بل هو صورة مفارقة للموجودات،لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو:ألا يجدر بالذكر أن هذا الدليل السينوي عن واهب الصور الذي تبناه ابن ميمون يحمل في طياته دليلا كلاميا يتضمن حدوث العالم؟ و الأجسام إذا كانت حادثة فهل من الممكن أن تكون مصدرا للصور،أم يجب أن يكون مصدرها مفارقا لها لتأتيها الصور من خارجها أي من واهب الصور؟

إن الآثار الكلامية التي تسربت إلى ميتافيزيقا ابن سينا هي ما ورثه ابن ميمون من خلال مزجه بين دليل الحدوث الكلامي و الإطار الأفلاطوني المحدث لفكرة واهب الصور حيث جعل المادة في مرتبة السلب الدونية مقارنة بالصورة لأنها محل شر و فساد لقوله: "المزاج مهيأ فقط للمادة لقبول الصورة"[2].

يعمل علماء القبالا على تدوين تجاربهم الحسية و خبراتهم الروحية عبر مراحل من النمو الروحي بدءا بتجاربهم الشخصية إلى ذروة تعاليم القبالا المرتبطة بالقوات العليا بحثا عن الحكمة في العالم الروحي و نظرا لأن هذا الأخير تنذر الكلمات للتعبير عنه.

فإن علماء القبالا اعتمدوا مصطلحات عامية متداولة بين الجميع و هي ما يطلق عليه "لغة الفروع"...كالشجرة فإن جذورنا نحن البشر أي جذور النفس الإنسانية هي في العالم الروحي و أغصانها تتجلى هنا في عالمنا و بناء على هذا دعيت لغة القبالا بلغة الفروع لاستخدامها التعابير و المصطلحات التي نستعملها نحن هنا في هذا العالم للتعبير عن أشياء و مشاعر و أحاسيس يستطيع الإنسان إدراكها من المعنى التي توحي إليه"[3] و الغرض من بساطة اللغة لدى القبالي هي تيسير

[1]ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص302

[2]ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص302.

[3]ميخائيل لايتمان، علم الكابالا للمبتدئين دليل البحث عن الحكمة الخفية، مرجع سابق ، ص32.

الدخول في هذا المذهب لكل عام و خاص و بما أن كل مصطلح موجود في العالم الروحي له ما يكافئه في العالم المادي و من ثمة فإن كل جذر من شجرة الحياة المرتبط بالعالم الروحي له مقابله في العالم الحسي و كذا الشأن نفسه مع الأغصان، غير أن هذه اللغة تبقى مجرد صلة و صل لنقل جزء ضئيل من الأحاسيس التي يعيشها القبالي، في شكلها الخام إلى شكلها المادي بغية تقريب الفهم للإنسان العادي.

كل ما يتعلق بالعناية الإلهية، العالم، النبوة، يندرج تحت لواء الفيض الرباني تأثرا بالنظرية الصدورية التي أخذها "ابن ميمون" عن الأفلاطونية المحدثة تأثرا منه بتعاليمها،فالإله حسب ابن ميمون هو ذلك المفارق الذي يتصل بالعالم عن طريق جملة من الوسائط أو ما يعرف بعقول الأفلاك انطلاقا من العقل الأول ليصل أخيرا إلى العقل الفعال.

يعتمد "ابن ميمون" أسلوبا ملغزا مليئا بالغموض بهدف مخاطبة خاصة الناس دون عامتهم، فالنص الديني عنده هو "فيض صادر عن الله يتوسط العقل الفعال"نازلا على مخيلة النبي، هذا النزول يشهد تحول طبيعته الأصلية من الطبيعة العقلية الخالصة المجردة إلى الطبيعة الحسية المجازية التي تناسب مخيلة النبي و مخيلة الذين يخاطبهم"[1].

و ما يؤكد الصبغة الفيضية في نصوص"ابن ميمون"هو إشارته لهذه النظرية في أكثر من مقام في مؤلفه"دلالة الحائرين"أبرزها قوله:"...لأن بوجود الباري...الكل موجود و هو ممد بقائه بالمعنى الذي يكنى عنه بالفيض،كما نبين في بعض فصول هذه المقالة..."[2]، يتبين من خلال هذا القول أن"ابن ميمون" فعلا كان فيضيا صدوريا في نهجه المتعلق بالعناية الإلهية و ما صاحبها تأثرا منه بالأفلاطونية المحدثة لدى "أرسطو"،بل جمع بين النقيضين دون أي اعتراض منه،علما أن لكل نزعته و لكل منبع صدوره و قد استقى نبع فكره الصدوري من"الفارابي"و"ابن سينا"مشككا في أفكار هذا الأخير الطبيعية خاصة في شروحه للفكر الأرسطي فقد حاول التوفيق بين الاثنين:الدين(التوراة) و الفلسفة معتمدا بعض المصطلحات

[1] د.أشرف منصور، العقل و الوحي، منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، ص167.
[2] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص172.

السينوية و على رأسها "واجب الوجود" الذي ورد بكثرة في مؤلفه "دلالة الحائرين" إذ يقول:"إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه و لا على حال"[1].

يذكر "ابن ميمون" في موضع آخر قوله:"...و قد بينت لك شفاها أن هذا كله لا يلزم صاحب الهيئة، لأن ليس مقصوده أن يخبرنا بصورة وجود الأفلاك كيف هي، بل قصده أن يفرض هيئة يمكن بها أن تكون الحركات-دورية و مستوية و تطابق ما يدرك عيانا، كان الأمر كذلك أم لم يكن".[2]

يوضح "ابن ميمون"في نصه هذا أن سائر الشكوك الموجهة لفلسفة "أرسطو"حول فكره أحادية مركز الأفلاك من طرف "بطليموس"و أتباعه تعتبر ريبية مشكوك في صحتها نظرا لأن دوران حركة الأفلاك يحتاج إلى مركز ثابت أي واحد فتعدد المراكز أمر مستبعد و غير مقبول و عليه يتم هدم فكرة "بطليموس"و إعادة بناء فكرة "أرسطو".

حاول "ابن ميمون" بنهجه الفكري في الاستدلال على نظرية "أرسطو" أن يثبت بأن سائر الشكوك و الانتقادات الموجهة إليه لا تهم طالما ثبت أن حركة الأفلاك تسير في حركة دورانية متتابعة و هذا الانتظام في الحركة يدل على قدمها كما تجلى في شروحات ابن رشد الأرسطية و هذه النقطة تحديدا تدل على الاتفاق الجوهري بين "ابن ميمون" و "ابن رشد" حول نظرية قدم العالم النابع من قدم الحركة دفاعا عن نظرية "أرسطو"الكوزمولوجية، مع أن هناك دراسات أخرى تثبت أن "ابن ميمون"وقف موقفا وسطا بين قدم العالم و حدوثه مقدما شكوكا على القدم المطلق و ارتيابات حول الحدوث المطلق متبعا في ذلك نهج "ابن رشد"الوسطي بشكل غامض متخفي حيث يظهر بمظهر التناقض الذي لا يستطيع فهمه فكر بسيط و يستدل على ذلك بالقول:"إن تقديم ابن ميمون لأدلة و شكوك على القدم و على الحدوث يعني أنه يرفض القدم المطلق و الحدوث المطلق اللذان

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص261
[2] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق ، ص348.

سبق لابن رشد رفضهما و لا يعني هذا سوى شيء واحد و هو أن موقفه الحقيقي هو الموقف الرشدي المتوسط بين القدم المطلق و الحدوث المطلق".[1]

فالسبب النهائي لهذا الكون كله نتيجة لتكاثر الجنس البشري وعبادته للخالق الواحد، "نحن نعتقد أن الكون بأسره له نهايته، وجود الجنس البشري المقدر لعبادة الله ، وكل ما له صُنع من أجله فقط ، بحيث تكون الأجرام السماوية هم أنفسهم ينجزون حركتهم الدائرية فقط لتكون مفيدة له وتنتج كل ما يحتاجه من رعاية"[2].

هناك فقرات معينة من الأسفار النبوية مأخوذة من المعنى الحرفي، وهي بمثابة دعم كبير لهذا الرأي: فعلا تشكلت (الأرض) ليسكنها (إشعياء ، الخامس والأربعون ، 18) ؛ إذا لم يكن كذلك من أجل عهدي (البقاء) ليلا ونهارا ، لم أكن لأملك وضع قوانين في السماء والأرض (إرميا ، 33 ، 25) ؛ هو لم ينتشر مثل خيمة للعيش هناك (إشعياء ، الثاني والأربعون ، 22). لكن الأجرام السماوية موجودة لصالح الإنسان ... في الواقع يمكن للمرء أن يسأل من يصرح بهذا الرأي:لأن الهدف النهائي هو وجود الإنسان الخالق.

سندرك بالتالي ، من خلال التفكيرين السابقين ، الخير الذي يمارسه الله تجاه مخلوقاته ، (من ناحية) بجعلهم يجدون ما هو ضروري وفقًا لأهميته النسبية[3] و (من ناحية أخرى) من خلال إنشاء المساواة بين الخلق، أو بين الأفراد من نفس النوع والصحيح أن أمير العلماء (2) قال: بكل طرقه هي البر (تث 13: 4) ، وأن داود قال: كل طرق الرب هي الخير والحق (مز 25:10) ، كما قد وضعناها بالفعل. قال داود مرة أخرى صراحة: الرب خير للجميع ورحمته و أعماله للجميع(مزمور CXLV، 9) ؛ لأن الخير العظيم في المعنى المطلق، هو أنه جعلنا موجودين.

---

[1] د.أشرف منصور،منهج التأويل العقل و الوحي، منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، مرجع سابق، ص181.

[2] يلمح المؤلف إلى التأثير الذي سيكون للنجوم على جميع الأجزاء من عالم ما دون القمر ، منها الإنسان ، وفقًا لهذا الرأي الكائن الأكثر كمالًا والسبب النهائي ، راجع الجزء الأول من هذا العمل ،الفصل. X.

[3] حرفيًا: وفقًا لتدرجها ، أي بجعل الأشياء في متناول الجميع بشكل أو بآخر ، اعتمادًا على ما إذا كانت أكثر أو أقل ضرورة.

محدودية العقل و نسبية مدركاته:

يذهب موسى بن ميمون إلى حقيقة مفادها أن العقل دائم الإدراك لمختلف صور الوجود تلك التي تتعلق بجوهر الأشياء و أعراضها،غير أن هذا الفكر يبقى في تصوراته الإدراكية قاصرا و عاجزا عن تجسيد الفكرة الميتافيزيقية على أرض الواقع لأنه يتطلب عامل اللغة، هذا من جانب و من جانب آخر يقف العقل الإنساني عند حد لا يمكن تجاوزه فقد يدرك شيئا و يجهل أشياء فليس بوسعه أن يحيط بكل شيء معرفة، لأنه لا و لم و لن يصل إلى الكمال الإلهي، بالرغم من تفاوت الناس في العقول و قدرة أحدهم على الأخر في قوة الإدراك و درجة الاجتهاد،قياسا على ذلك فإن للحواس الإنسانية إدراكات أيضا و من ذلك يتفاضل البشر في المدركات عقلية كانت أم حسية و ما يجعل الإدراك مختلفا من شخص لآخر هو خاصية الذاتية التي يمتاز لها، فهو ما يطلق على مجمل العمليات التي تبدأ من محاولة تفسير المؤثر إلى معرفة طبيعته و صفاته المعقدة و بذلك فإنه العملية النفسية التي يتم بواسطتها الاتصال بين الإنسان و عالمه الخارجي و معرفة كل ما يحيط بهذا العالم،فهو تابع لاهتماماتنا و قدرتنا العقلية النسبية المتفاوتة.

قدم ابن ميمون جملة من النصوص الدينية و المأثورات اليهودية ليستدل من خلالها على هذه المسألة التي تنص على محدودية العقلو من وجوهها "لا تستخدم عقلك إلا فيما يمكن للعقل إدراكه، أما الأمور التي ليست في طبيعة عقل الإنسان إدراكها، فالاشتغال بها مؤذ جدا و هذا لا يعني سد باب النظر العقلي بالجملة و تعطيل العقل عن إدراكه، بل لا يتجاوز الدلالة على أن للعقول الإنسانية حدا تقف عنده و لا تتجاوزه و من تلك النصوص على وجه التمثيل نذكر ما يأتي:" لا تبحث عن عجائب الأشياء لك، و لا تتطلب الأشياء الخفية عنك، و إنما اطلب ما أنت مدركه و لا شغل لك بالعجائب"،"و لم أسلك في العظائم و لا في العجائب مما هو أعلى مني"،"لا تكن حكيما فوق ما ينبغي لئلا تكون في وحشة".[1]

و هذا الاجتهاد من طرف ابن ميمون لم يظهر من العدم و إنما استقى نبعه من مفكرين مسلمين سبقوه إلى هذا الموضوع أبرزهم أبي حامد الغزالي(ت505هـ)و عبد الرحمان بن خلدون (ت808هـ) و دليل ذلك تقسيمهم للعقل إلى مجالين: مجال طور العقل و مجال طور ما فوق العقل و تعزيزا لما تقدم نورد قول ابن خلدون

[1]موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص46.

في مقدمته:"و اعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها و الأمر في نفسه بخلاف ذلك و الحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع و المعقولات و يسقط من الوجود عنده صنف المسموعات...فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة و خلق الله أكبر من خلق الناس و الحصر مجهول و الوجود أوسع نطاقا من ذلك... و ذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها و محيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية ، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف و المدارك المحاط بها،فإذا هدانا الشرع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا و نثق به دونها و لا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل و لو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقادا و علماو نسكت عما لم نفهم من ذلك و نفوضه إلى الشارع و نعزل العقل عنه".[1]

و بناءا على ذلك فإن القضايا التي عرضناها حول اجتهاد موسى بن ميمونو غيرها من القضايا الكثيرة التي لم نتطرق إلى ذكرها،قد دلتنا على ما يلي:

كان الفضاء المعرفي الأندلسي صدرا رحبا لكل من عمر فيه، فلم يكن حكرا على المفكرين المسلمين فقط، بل شارك فيه كل ذي فكر من فقه و فلسفة أو قضاء أو طب أو فلك أوكيمياء أو رياضيات و خاصة منهم اليهود و النصارى، سواء كان اجتهادا شفويا كأهل القضاء و السياسة أم كتابيا كأهل الفكر و القلم و على رأسهم علامة عصره موسى بن ميمون.

يمتاز اجتهاد ابن ميمون بعقلنة النص الديني خاصة في كتابه:"دلالة الحائرين"،حيث ركز فيه على تلك القضايا الشائكة التي احتار منها كل ذي عقل قاصر النظر كان حريا به أن يقع في الشبهات و الانحراف عن جادة الصواب بالنسبة للعقائد الإيمانية و ما يرتبط بها من وحدانية اللهو نبوءة الرسلو القدر الإلهي و اليوم الآخر...تلك المواضيع الفكرية التي شكلت ما يعرف بعلم الكلام اليهودي.

[1] ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، 2004، ص ص 493،441

إذا كان الاتفاق واردا بين علم الكلام الإسلامي و كذا الاجتهاد اليهودي، فإن ذلك لا يعني أنه تقليد أو إتباع من حيث الاستلاب الفكري و إنما يرجع ذلك إلى الأرضية الفكرية الواحدة التي جمعت أجناسا متعددة تؤمن في معتقداتها بالإله الواحد.

إن أبرز نقطة برهن عليها موسى بن ميمون في اجتهاده الوارد من خلال كتابه دلالة الحائرين هي الاتفاق بين المنظور الديني و المنظور الفلسفيو هذا لا يعني أولوية المعقول على المنقول أو تبعية الفرع للأصل كما سعى إلى ذلك بعض المتفلسفينأو إحداث التناقض بين الاثنينأو إقصاء أحد عن الآخر،بل إن النظرة الموضوعية توحي بتلاقح كل منهما في وحدة عضوية تجمع بين النص الديني و الفكر الفلسفي.

القصور العقلي:

يثبت ابن ميمون قصور العقل البشري أمام عالم السماء في فقرة من أبرز الفقرات المثيرة للجدل في الفصل الرابع و العشرين من الجزء الثاني من مؤلفه الضخم "دلالة الحائرين" إذ يقول :"من المستحيل أن نتقبل النقاط المرتبطة بالاستنتاجات التي يمكن الوصول إليها من عالم السماوات لاسيما أنها شديدة البعد و بالغة الرفعة في المكان و المكانة، كما أن الاستنتاج العام الذي من الممكن أن نصل إليه من خلالها بخصوص إثبات وجود محرك لها لا يمكن الوصول إليه بالعقل البشري"[1] فالمعرفة البشرية لها حدود و أمامها قيود و حوافز لا مقدرة لها على تجاوزها و تخطيها، فلا معرفة برهانية للبشر عند عالم السماء، مع أن هذه العبارات الواردة من ابن ميمون تشير إلى التناقض الوارد في أفكاره، فقد عرض جملة من البراهين التي يثبت من خلالها وجود الله و وحدانيته و مع ذلك يؤكد أننا لا نستطيع البرهنة على حقيقة المحرك الأول، لكن إذا بحثنا عن القصد من وراء هذه العبارة يحق لنا أن نتساءل: ترى هل كان ابن ميمون قاصدا من وراء كلماته عجز العقل البشري عن معرفة المحرك الأول أم أنه كان قاصدا بذلك الأجرام السماوية التي لا يمكن بلوغها؟

إذا كان ابن ميمون حريصا على وصف هذه المشكلة بالمثيرة للحيرة و الجدل فإنه كان يقصد من وراء ذلك تنبيه الكيس الفطن إلى أن هذه القضية حمالة أوجه و ذات

1تمار رودافسكي ، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص113.

تفرعات عديدة، لذلك أولى اهتماما كبيرا لعلم الفلك و العالم المتمكن منه معرفا إياه على نحو دقيق و يمكن تلخيص رؤيته للفلك على النحو التالي:[1]

1- لا تتمثل مهمة عالم الفلك في إخبارنا بطبيعة الأجرامو إنما تتمثل في التعرف على نظام الفلك الذي يمكن من خلاله فهم حركة الأجرام سواء كانت دائرية أو متسقةو فهمها من خلال الملاحظة بغض النظر عما إذا كانت هذه الأشياء حقيقية أو لا.
2- لم يذكر أرسطو أن الشمس تقع خارج المركز لأنه لم يعرفها و كان عرف هذه الحقيقة لكان شعر بالحيرة تجاه كل افتراضاته عن الموضوع.
3- يتفق ابن ميمون مع أرسطو بشأن ما ذكره عن أن وجود ما تحت القمر يتسق مع العقل.
4- و فيما يتعلق بمعرفة وجود ما فوق القمر فإن الإنسان لا يستوعب سوى قدر ضئيل من الجانب الرياضيو أنت تعلم حدود هذا الجانب.
5- يؤيد ابن ميمون الرؤية المعرفية المتعلقة بالانضباط الرياضي مقارنة بالبلاغة الشعرية المميزة لنص التوراة.
6- يؤكد ابن ميمون أن الرب فقط يعرف الواقع الحقيقي للسماوات في حين أن البشر يعرفون وجود ما تحت القمر.
7- إن السماوات بعيدة لغاية و بالغة الرفعة في المكان و المكانةو لا يمكن للبشر معرفتها.
8- لا يمكن معرفة وجود الرب على أساس ما يقع في عالم ما فوق القمر.
9- إن عجز العقل عن التعامل مع الأمور التي لا يمكن استيعابها يعبر عن عيب أو نقص، في الملكة التي يولد بها المرء.
10- دعنا نترك مثل هذه الأمور التي لا يمكن للعقل استيعابها ،لمن نعم بفيض إلهي.

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص118.

المبحث الثاني :

دلائل النبوءة وعلاقتها بالنص التأويلي:

تطرَق ابن ميمون لمسألة الخلق في الفصل الثَالث عشر من الجزء الثَاني من كتابه "دلالة الحائرين" حيث عرض ثلاثة آراء في مسألة الخلق، لكن ما يثير الغرابة هو أنَه يساوي بين قضيَة الخلق و قضيَة النَبوءة التي تطرَق لها في الفصل الثَاني و الثَلاثين من الجزء الثَاني من المؤلَف المذكور سلفا، عرض حولها أيضا ثلاثة آراء، الأمر الذي حيَر المفسَرين لفكره فماذا يقصد بصيغة المماثلة بين المسألتين يا ترى؟ مسألة الخلق و مسألة النبوءة؟ و قد تجلَى ذلك من خلال قوله: << إنَ آراء البشر في النَبوءة مثل آرائهم في أزليَة العالم أو خلق العالم في الزَمان>>[1]

إذا وقفنا عند مسألة الخلق فإنَنا نجد أنَ " ابن ميمون" قدَم ثلاثة رؤى للخلق يمكن تلخيصها كما يلي:[2]

1 رؤية التَوراة: و تفيد هذه الرَؤية أنَ الكون ظهر إلى الوجود من خلال الرَب بعد أن لم يكن موجودا البتَة، و أنَ الرَب أوجده عبر مشيئته و اختياره، و يعبَر " ابن ميمون" عن هذه الرَؤية بقوله: << أوجد الرَب كل المخلوقات كما هي من عدم،

و أنَ الزَمان ذاته أحد الأمور المخلوقة>>.

2 الرَؤية الأفلاطونية: تفيد هذه الرَؤية أنه لا يمكن أن يكون الرَب خلق المادَة

و الصَورة من عدم لأنَ هذا يشكَل استحالة معرفيَة " و أنه توجد مادَة ما أزليَة مثل الألوهيَة... و أنَ الرَب سبب.

3 الرَؤية الأرسطيَة: تفيد هذه الرَؤية أنَه لا يمكن للمادَة أن تخلق من عدم و تخلص هذه الرَؤية إلى أنَ السَماوات ليست عرضة للتَكوَن و الفساد << و أنَ الزَمن و الحركة متلازمان و أبديان و ليسا عرضة للتَكوَن و الفساد>>.

---

[1] تمار رودافسكي، تر.د.جمال الرفاعي، موسى بن ميمون، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط1، د.بلد، ص 103.

[2] تمار رودافسكي ، المرجع نفسه، ص 104.

تحمل كلَ رؤية من هذه الرَؤى دلالات ميتافيزيقيَة و لاهوتيَة متنوَعة فتعكس الرَؤية الأولى بوضوح ما جاء في سفر التَكوين بالتوراة لأنَها تفرض الخلق من عدم، و تتكوَن هذه الرَؤية التي لا تسلم بفكرة أزليَة الزَمان من أربع فرضيات و هي:

<<أنَ الربَ خلق العالم من عدم، و أنَه فعل ذلك بمشيئته، و اختياره، و أنَه فعل ذلك ليس من أيَ شيء، و أنَ الزَمان مخلوق >>[1]

ونظرا لأنَ رؤية أرسطو تتنافى مع الرَؤية التَوراتية من خلال إقبالها على العقل دون الإعجاز فقد قال " ابن ميمون" في هذه الرَؤية : << إنَ الاعتقاد الخاص بأنَ العالم يوجد عبر الحتميَة و أنَ الطَبيعة لا تتغيَر البتَة و أنَه لا يمكن تغيير مسار الأحداث، يقضي على الشَريعة و يكذَب المعجزات و يعطَل كلَ ما دعت الشَريعة إليه و ما نهت عنه>>[2]

أمَا رؤية " أفلاطون" فليست مناقضة للشَريعة حسب " ابن ميمون" بل تتماشى معها كونها لا تغالي في ما هو عقلاني و في ذلك يقول " ابن ميمون": << فانَ ذلك الرَأي لا يحطَم قواعد الشَريعة و لا يكذَب المعجزة بل يجيزها >>[3]

غير أنَ " ابن ميمون" لا يأخذ برؤية " أرسطو" ولا برؤية " أفلاطون" بالرغَم من اقتراب هذه الأخيرة من الشَريعة، و إنَما سيأخذ بالنَص التوراتي إذ يقول:<< ما دام أنَ الرَأي لم تتمَ البرهنة عليه فلن نأخذ برأي أفلاطون أو أرسطو و إنَما سنأخذ النَصوص بظاهرها>>[4].

إن ما يجعل " ابن ميمون" لا يأخذ بفكر أرسطو في بعض المسائل و خاصَة مسألة الخلق هذه، هو تناقض الأدلَة و قصور البرهان الأرسطي على تفسير مسألة الخلق و أزليَة العالم ، مع أنَ أرسطو لم يدَعي أنَه يملك القدرة على تفسيرها و إنما اعتبر خوضه فيها مجرَد آراء مفتوحة للنَقاش الجدلي و بما أنَ الزَمان مخلوق فانَه وجد بعد خلق العالم ما ينصَ على بداية الخلق لا يحدَها زمان و لا مكان.

---

[1] تمار رودافسكي ، المرجع نفسه، ص 104.
[2] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 105-106.
[3] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص 106.
[4] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص 106.

يذكر العهد القديم النَبوءة بصفتها الواسطة بين الرَب و الشَعب الإسرائيلي، فالنَبي هو المرسول إليهم المبلَغ لرسالات ربَه، بحكم أنَه يمتلك معرفة ربَانيَة و من أبرز خصائص النَبوءة هي التَنبؤ لما قد يقع في المستقبل و لذلك يكون النَبي هو ذلك المبلَغ الواعظ، المرشد، المعلَم، المبشَر و المنذر لقومه، المأمور من طرف الإله.

اشتغل فلاسفة القرون الوسطى مسلمين و يهود بمواضيع جمَة تشمل كافة ميادين الحياة الفكريَة و الاجتماعيَة و الأخلاقية السَلوكيَة التي يسير وفقها الإنسان في حياته و من بين ما شغلهم موضوع النَبوءة، هذه الأخيرة التي ارتبطت بتراتبية تسيروفق سلم عمودي من الأعلى إلى الأسفل، إنَها الرَابطة بين قمَة السَلم التي يشغلها الرَب / الإله واسطة إلى القوم الذين يبعث فيهم و هو النَبي / الرَسول المبلُغ لرسالات ربَه و أدنى سلَم يحتلَه الأقوام الذين بعث فيهم.

الرَب / الإله

↓

النَبي/ الرَسول

↓

القوم /المبعوث إليهم

غير أنَ فلاسفة القرون الوسطى دمجوا أفكار الكتاب المقدَس بفلسفة " أفلاطون" و " أرسطو" باعتبار النبوءة منبع المعرفة المتفرَدة، حيث تكتمل قوَة المخيَلة مع العقل، << وفقا لرؤية الفارابي التي لعبت دورا مهمَا في تشكيل فكر " ابن ميمون" فانَ النَبي يقدم في صورة تجمع بين كونه إماما و ملكا متفلسفا و في صورة مع جمع الحكمتين الدَينية و الفلسفيَة لحكم المدنيَة الفاضلة >>[1]

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 161-162.

هذه الأفكار أثَرت بشكل جلي في فكر " ابن ميمون" غير أنَه يختلف مع الفلاسفة المسلمين في أمرين و هما:[1]

1. أنَ النَبي لا يتنبَأ إلاَ بمشيئة الله و أنَ هذه المشيئة أبديَة و غير متغيَرة.
2. اعتراف بأهميَة نبوءة " موسى " بوصفه نبيَا مشرَعا و ممثَلا لنوع متفرَد من النَبوءة فشريعة " موسى" النَبي حسب " ابن ميمون " لا تضاهيها شريعة أخرى لأنَها موصوفة بالكامل و في ذلك يقول " ابن ميمون" << و ذلك أنَ هذه دعوة سيدنا موسى لنا لم تتقدَم مثلها لأحد، فمن علَمناه من آدم إليه و لا تأخرت بعده دعوة مثلها لأحد من أنبيائنا و كذلك قاعدة شريعتنا أنَه لا يكون غيرها أبدا، فبذلك بحسب رأينا : لم تكن ثمَ شريعة و لا تكون غير شريعة واحدة و هي شريعة سيدنا موسى>>[2]

يربط " ابن ميمون" الكمال النَبوئي بكمال القدرات العقليَة لدى النَبي فلوكان "سفيها" لما استحقَ مرتبة النَبوءة و لا يلتفت إلى قدرة المخيَلة و لا إلى الخوارق و المعجزات في كتبه الشَرعيَة عدا ما ورد في المبدأ السَادس من مبادئ الإيمان الثَلاثة عشر التي حدَدها، حيث يقول : << يجب أن يعرف المرء أنَه يوجد بين البشر أناس منحوا هبة و اكتمالا و يمكنهم تلقَي شكلا فكريَا نقيَا، فينزع عقلهم البشري إلى العقل الفعَال و هؤلاء البشر هم الأنبياء و هذه هي النَبوءة>>[3] و يقول أيضا : << ينبغي أن لا يلتفت لمن لم تكتمل قوَته النَاطقة و لا حصل على غاية الكمال النَظري، فانَ ذلك الحاصل على الكمال النَظري، هو الذي يمكن أن يدرك معلومات أخري عند فيض العقل الإلهي عليه و هو الذي هو نبي بالحقيقة>>[4]، مع أنه يؤكَد في هذا الصَدد على القدرة العقلية فقط و تعريفه للنَبوءة في هذا المقام لا يخرج عن الفكر الأرسطي العقلاني.

يصرَ " ابن ميمون" على الفارق بين " موسى " النَبي و باقي الأنبياء كون "موسى" هو النَبي الوحيد الذي كلَمه الله، ثمَ إنه النَبي الوحيد الذي تلقى الوحي في اليقظة و ليس حلما كبقية الأنبياء و لم تحدث به رعشة و لا وهن أثناء تلقَي الوحي، لم تكن بينه و بين الله وساطة بل تمَ الوحي بصورة مباشرة.

---

[1] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص 162.
[2] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 389.
[3] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 163.
[4] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 388.

حرص " ابن ميمون" على تشبيه قصص الأنبياء " بتفاح من الذهب في طبق من الفضَة "[1] وقد أشار في مقدَمه كتابه " دلالة الحائرين" إلى أنَ النَبي ينتقل من مستوى إلى آخر ليتواصل مع البشر،<< و أنَ شذرات الذَهب من الحكمة النبوئيَة تتخفَى غالبا وراء ثوب من الفضَة، فيحتوي المعنى الخارجيَ لمقولات الأنبياء على حكم مفيدة للعامَة في حين أنَ معناها الباطنيَ يحتوي على حكم مفيدة للمعتقدات شديدة الارتباط بالحقيقة>>[2]

أورد " ابن ميمون " حججا تؤكَد أنه من الضَرورة بمكان فك شفرات المقولات النَبويَة بغية الولوج إلى المقصد الباطني منها ، و من أجل ذلك يعتمد " ابن ميمون " منهج المقارنة بين الوميض و الضَوء كاشفا بذلك عن حقائق الأنبياء و يتجلَى ذلك فيما يلي : [3]

1- تبدو الحقيقة لنا أحيانا على نحو الوميض إلى الدرجة التي تجعلنا نظنَ أنَ الوميض هو الصَباح ثم تخفي المادَة، فنجد أنفسنا في دجى اللَيل و نرجع إلى ما كنَا عليه في البدء و نشبه في الحقيقة من يعيش في حلكة اللَيل الذي لا يبدَده سوى البرق من حين لآخر.
2- يوجد بيننا من يخبر هذا الوميض مرَة تلوى الأخرى، و هذا يعيش دائما في ضوء لا ينقطع و عليه فانَ اللَيل يبدو له كالنَهار، و هذه إحدى درجات الأنبياء العظام.

يجعل " ابن ميمون " من النَبوءة فيضا إلهيا نزل على النَبي انطلاقا من وحي العقل الفعَال الذي يعتبر وسيطا بين الإله و النَبي، إذ يقول: << اعلم أنَ حقيقة النَبوءة و ماهيتها فيض من الله عزَ و جل بوساطة العقل الفعَال على القوَة النَاطقة أولا، ثمَ على القوَة المتخيَلة بعد ذلك ...>>[4].

فالأولويَة لكمال العضو الناطق لدى النَبي قبل كمال المخيَلة لأن قوَة المخيَلة لا يمكن نقلها إلى العالم الخارجي بشكل سليم إلاَ بقوَة العضو النَاطق الذي يستطيع نقل المجاز و الكناية و الاستعارة و الرَمز إلى الخواص فضلا عن إتَباع عمق

[1] تمار رودافسكي، مرجع سابق، ص 165.
[2] تمار رودافسكي ، مرجع سابق، ص 165.
[3] تمار رودافسكي، مرجع سابق، ص 163.
[4] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 400.

المخيَلة، فالنَبي هو ذلك الشَخص الملغَز الذي ينقل حقائق مرتبطة بالعقل في شكل مجاز مستعار و هو الأمر الذي يدفع المفكَر إلى التَأويل لأنَ الحقيقة الرَمزيَة تحتاج إلى لغة تفسَرها و تشرح مضمونها، و هو الأمر الذي دفع " ابن ميمون " إلى تأويل التَوراة باعتباره كتاب فلسفي ملغَز يحتاج إلى تأويل، إذ أنَه جعل النَبوءة مرتبطة بالفلسفة فالنَبي قبل أن يكون كذلك لابدَ أن يكون فيلسوفا بنظره مستجمعا كلَ قواه العقليَة و الخياليَة.

جعل " ابن ميمون " من النَبوءة حكرا محتكرا على طبقة معيَنة من البشر، فتساوي النَاس في العقول باعتبار العقل ملكة مشتركة بين النَاس و قسمة عادلة بين الجميع لا يمنع من اقتصار هذه الصَفة على فئة خاصَة يختارهم الله بإرادته و في ذلك يذهب " ابن ميمون " إلى الإيمان بطبيعة الاتَصال الوارد بين العقل الفعَال و البشر تأثَرا منه بنظريَة " ابن رشد " في الإسلام بالإضافة إلى نظرية الفيض المنتقَاة من العقل الفعَال التي استقاها من " الفرابي " و " ابن سينا " ، دون أن يهمل نظريَته التَوراتيَة التي تقول بأن الله هو الذي يختار النبي وحده دون سواه و ما جعل " ابن ميمون " يعتقد بهذه الأفكار هو وجود أساسين في هذا المقام و هما:[1]

1- الأساس الأوَل هو النَظريَة الفلسفيَة الإسلامية في الإمكانية العامَة المشتركة للجميع في الاتَصال بالعقل الفعاَل.
2- و الأساس الثَاني هو النَظريَة الكلاميَة في الصَوفيَة أي صرف الله للنَاس من الإتيان بكلام شبيه بالقرآن و يوظَفها في سياقه الخاص و يحوَلها إلى صرف الله للنَاس عن الاتَصال النَبوي بالعقل الفعَال سوى الذين يختارهم .

و أن يكون كذلك لابدَ أن يكون فيلسوفا بنظره مستجمعا كلَ قواه العقليَة الخياليَة، خلافا لما قاله " ابن رشد " على أنَ النَبي يجب أن يكون بسيطا في أسلوبه وشخصه لإقناع عامَة النَاس و خاصَتهم و قد حصر هذا الأسلوب في ثلاثة طرق هي:

1. الطَريقة البرهانيَة: باعتماد الدَليل القاطع و الحجَة الدَامغة.

[1] د. أشرف منصور، العقل والوحي منهج التَأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، مرجع سابق، ص 174.

2. الطَريقة الخطابيَة: و هي أشهر الطَرق و أكثرها ذيوعا و اشتراكا بين النَاس حيث يحمل الخطاب في طيَاته أسلوبا خبريَا مباشرا تماشيا مع تفكيرهم البسيط لقيادة العامَة إلى الخير و الصَلاح.
3. الطَريقة الجدليَة: و التي تركَب بين الموضوع و نقيضه و هي أقل الطَرق تداولا، بل إن أكثر الطَرق اعتمادا حسبه هي ما يتجلى في قوله:<< و كانت أكثر الطَرق المصرَح بها في الشَريعة هي الطَرق المشتركة* الأكثر في وقوع التصوَر و التَصديق>>[1]

علما أنَ " سبينوزا " و " ابن رشد " على خلاف " ابن ميمون " << ابتعدا عن النَظريَة الصَدوريَة في تفسير النَبوءة التي ظهرت لدى " الفرابي " و " ابن سينا" و تبنَاها " ابن ميمون " >>[2]، تماما كما ذهب " سبينوزا" إلى التَحليل الخطابي للوحي الربَاني منزلته المجازيَة إذ يصفه بالمقال الخطابي المجازي تأثَرا منه بمجازية " ابن رشد " التَحليلية في الوحي، و لعل ما يثبت تأثر "سبينوزا " بالثَقافة الإسلامية هو شهادة بعض قرَائه من مثل: " أرماندو سلفاتور" القائل: << إنَ القلائل من زمرة المعلَقين و المؤيَدين لسبينوزا في القرن العشرين...هم الذين يعترفون بأهميَة حقيقة أنَ هذا الفيلسوف الهولندي كان وريثا للعوالم الثَقافيَة الزَاخرة و المعقَدة للأندلس ...لقد جمع سبينوزا محفَزات فكريَة مختلفة، بعضها عبارة عن صدى لأكثر رؤى الفلسفة الإسلامية و اللاهوت العقلي التَأمَلي الإسلامي جرأة، تلك التي واجهها الفقهاء المسلمون...كان نسقه الفكري الجديد مدينا بعمق لكلَ التَصوَف اليهودي للقبَالة في ابيريا...و تراث المفكَرين العقلانيين أمثال " الفرابي " و " ابن سينا" و خاصَة الأندلس " ابن رشد" و " موسى ابن ميمون "[3]>>

1 ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 117.
* يقصد ابن رشد بالطَرق المشتركة تلك الطَرق الخطابيَة التَي تعتمد على الخطابة في التَبليغ، لأنَ القرآن الكريم جاء خطابيا أكثر من كونه جدليَا أو برهانيا.
[2] د.أشرف منصور، منهج التأويل العقل و الوحي بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا ، مرجع سابق، ص 256.
[3] د.أشرف منصور، ، منهج التأويل العقل و الوحي بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا ، مرجع سابق، ص 258.

المبحث الثالث:

البعد الهيرمينوطيقيي والابستيمولوجي

التوازي وعدم التوازي بين ابن ميمون، بول ريكور وهيدغر:

ظل الحكم اليهودي في الأندلس مركزا على الدين باعتباره المحور الرئيسي الذي يسعى لجميع إلى حمايته و الدفاع عنه كمقدس أصولي،بحيث قام أحبار اليهود بحملة دينية سعوا من خلالها إلى القضاء على التمذهب و التطرف العقائدي كفرقة القرائين و أمثالهم ممن انشقوا عن جمهور اليهود و من يسن المدافعين عن التراث اليهودي نجد (سعدنا الفيومي 882-942م) مؤلف كتاب "الأمانة و المعتقدات" حيث اتجه بكتاباته إلى نصوص الكتاب المقدس من خلال بحثه و دراسته التي اينعت جوهرا نفيسا ذا قيمة كبرى في التراث اليهودي،كما وقد تناول العهد القديم و نقله من العربية إلى العربية و سمي تفسيره الطويل للتوراة (كتاب الزوهار)"[1].

فإذا كان التطور البدائي لليهود قد بدأ في مرحلة الجاؤونيم فإن الرقي الذي بلغه اليهود لم يبلغ ذروته إلا في عهد الأندلس حيث ازدهر الفكر الديني اليهودي بامتياز نتيجة تخلصهم من القيود السابقة التي شكلت لهم جمودا فكريا خاصة تلك التي حصرهم فيها التلمود لقرون طويلة بذلك أخذت مدارس مختلفة أبرزها المدرسة النقدية و المدرسة الفلسفية التي تأسست على يد"موسى بن ميمون" فهل يعتبر هذا الأخير رجل دين يعمل على تأويل النصوص الدينية أم أنه فيلسوفا سعى بفكره إلى التوفيق بين العقل و النقل؟

يحدد ابن ميمون أسبابا ثلاثة يبرر من خلالها عدم قدرته على تفسير بعض المصطلحات و النصوص الواردة في كتب الأنبياء،أولها أن الموضوع الذي يتناوله في مؤلفه دلالة الحائرين أشمل و أوسع من أن يحصي موضوعا جزئيا،كما أن التطرق لهذا الأخير لا يمكن أن يكون محل دراسة في هذا المقام، أما السبب الثاني فيتمثل في أن بعض القصص الواردة في التوراة تمتاز بالغموض فلا يمكن الخوض فيها أو الاستفاضة في معانيها كقصة الخلق مثلا و السبب الثالث هو أنه

[1] عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار الثرات، القاهرة، مصر، 194،ص222.

لا يمكن أن يحيط الكائن البشري بكل شيء علما بل تبقى إضاءاته للحقيقة بسيطة و معارفه عنها جزئية.[1]

و بذلك يمكن اعتبار التأويل هو ذلك الملخص الشامل لمنهج ابن ميمون في مجمل أبحاثه الدينية منها و الفلسفية خاصة من حيث تعامله مع نصوص التوراة و كل ما ارتبط بالعقيدة اليهودية، لذلك دعا إلى ضرورة التأويل لفهم كل ماهو مجازي و ما يحمله في طياته من معاني.

لا شك أن الفلسفة اليهودية قامت على أساس الفلسفة الإسلامية و ذلك راجع إلى الاحتكاك الذي نشأ بينهما في إسبانيا الإسلامية ، ذلك ما دفع بأحبار اليهود إلى التعريف بالنص التوراتي و مدى عمقه و قدسيته، حيث اهتموا بتأويل العهد القديم و تفسير مكنوناته الخفية و ذلك رغبة في حمايته كتراث ديني مقدسو منه تكون ما يعرف بالشريعة الشفوية أو التلمود، فكان للفلاسفة اليهود فضلا كبيرا في الإجابة على كل غموض وارد في التوراة بقي مغلقا محل شك و ارتيابو على رأس أولائك الفلاسفة المجتهدين في تأويل النص الديني الحاخام و الفيلسوف "موسى بن ميمون" فكيف تعامل هذا الأخير مع النص المقدس التوراتي؟

هل كان تأويله للنص يأخذ بمعنى اللفظ الظاهري أم أنه حفر في مدلوله الباطني؟ و هل كان تأويله تأويلا صوفيا סופיحلوليا הולי غنوصيا גנוסטי أم أن الطابع العقلاني غلب على فكره؟

أولا: مفهوم التأويل פרשנות:

إذا بحثنا عن كلمة تأويل في المعاجم الفلسفية و على رأسها معجم "لالاند/LALLANDE" المعاصر فإننا نجده يعني التفسير،فهو يعرفه على أنه: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية و بنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) و تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي".[2]

لا يخرج هذا التعريف عن الإطار الديني لأنه يختص بالكتاب المقدس أساسا، مما يدل على أن تاريخ الفلسفة قديما و حديثا لم يعتبر التأويل مفهوما فلسفيا محضا

[1] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص07.

[2] André Lallande , vocabulaire Technique et critique de la philosophie ,presses universitaires de France,Vondome,1968,p51.

بالرغم من ممارستهم لهذا النهج في قراءة النصو لكنه لم يكن أسلوبا فكريا فقط و إنما اعتبر آلية لبناء أنساق فلسفية و تقديمها كقراءة ثانية للنص الأصلي أما مصطلح "هيرمينوطيقا" פַּרְשָׁנוּת":فتشتق من اللفظ اليوناني (Hermeneuein) و يعني "يفسر" و الاسم (Hermes) هو رسول آلهة الأولمب الذي كان يتقن لغة الآلهةو له القدرة على ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم و ينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر"[1]و من ذلك أخذ لفظ الهيرمينوطيقا معنى الفهم و تأويل النصوص تفسير الباطن و الكشف عن المستور و كل ما خفي في النصوص، تلك هي مهمة المؤول، أما مصطلح (Hermentics) الذي ينتهي بالمقطع « ics » يشير في الأصل إلى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، تماما مثلما تستخدم مصطلحات من قبيل « logic » أي علم المنطق أو « physics » علم الفيزياء لنشير إلى نظام أو مجال معرفي معين و إذا كانت المدارس الفلسفية تتحدد بالمقطع « ism » كقولنا « postivism » الوضعية « excistentialism » الوجودية « structusalism » البنيوية...إلخ ، فيمكن القول أيضا الهيرمينوطيقا المعاصرة « contemporary hermentism » كون أنها أصبحت قادرة أن تؤسس نفسها كنظرية فلسفية في عصرنا و أن تطرح توجها فكريا ينظر إلى التفسير كضرورة معرفية"[2].

تدل هذه التعاريف على أن التأويل و التفسير كانا يحملان معنى واحدا، غير أن هذا المعنى لم يلبث أن تجاوز المنحى الأولي ذلك أن البدايات الأولى للتأويل كانت مرتبطة بالنص الديني أساسا و ذلك ما يدعونا إلى التساؤل: ترى هل تجاوز التأويل مرحلته البدائية المرتبطة بتفسير الحرف أم أنه تعدى هذه الحقبة بحثا في المعنى و الدلالة من وراء هذا الحرف؟هل هناك فرق بين مصطلح التأويل و لفظ التفسير أم أنهما وجهان لعملة واحدة ؟ هل استطاع المؤولين المعاصرين أن يصبوا هذا النهج على كافة النصوص بأنواعها أم انه لا زال متقيدا بالنص الديني؟

[1]عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1 ،2003، ص17.

[2]سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر و التوزيع، ط1 ،2002، ص ص،84-85

إذا تناولنا بالدراسة مفهوم التأويل و مدى اتصاله أو انفصاله بمفهوم التفسير، فلابد من تحليل طبيعة هذا الأخير، فالتفسير كما يعرف في مقاييس اللغة هو" بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة و التأويل و بيان المعاني التي تستفاد بطرق الإشارة و التفسير في اللغة، أصل هذه الكلمة مادة "فسر" و هذه المادة تدور في لغة العرب حول البيان و الكشف و الوضوح".[1]

و في تعريفات الجرجاني فإنه يعبر عن التفسير بقوله: "هو الكشف و الإظهار،و هو أن يكون في الكلام لبس أو خفاء فيؤتي بما يزيله أو يفسره"[2]، فالتفسير لا يكون إلا بغرض الفهم و هذا الأخير لن يتم إلا إذا استعصى المعنى عليهو رغبة في إزالة اللبس و الغموض يتم التفسير باعتباره"توضيح ما لم يكن فهمه دون توضيح و الفرق بين التفسير و الإيضاح هو أن التفسير أعم منه، فالإيضاح عند أهل المعاني،أن ترى في كلامك حقا و إيهاما فتأتي بكلام يبين المراد و يوضحه".[3]

من خلال هذه التعريفات تبين لنا أن التفسير يرتبط باللفظ حرفيا، أما التأويل فيبحث في معنى الحرف مستخرجا إياه من باطن النص ليتوافق مع ظاهره و بما أن بحثنا يعالج التأويل في الفكر اليهودي أساسا، فلا بد من تحليل هذا الموضوع و التطرق إلى أبرز المؤولين اليهود وتحديد وجهة نظرهم في التأويل هل هو ضرورة لابد منها أم أنه مجرد نهج تجاوزه الزمن، خاصة و أن بداياته الأولى ارتبطت بالنص الديني فقط؟

التأويل عند اليهود:

إذا كان التأويل قد بدأ قديما بالنص الديني عموما، فإنه ارتبط بالتوراة و ما تفرع منها عند مفكري اليهود، فإن اختلف أولائك في قدسية نص على الآخر إلا أنهم متفقون على الأسفار الخمسة المعروفة بالتوراة و نسبتها إلى النبي المبعوث فيهم"موسى"فتلك هي الكتب المعتمدة لديهم التي لا يعتريها شك .

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، لبنان، ص50.
[2] الجرجاني، التعريفات، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص94.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1982، ص314.

من غموض النص المقدس טקסטקדוש و رغبة في الفهم و تشفير الرموز אייקונים و إزالة اللبس دعت الضرورة إلى التأويل، فقد استعصى على القدماء تفسيره ، ما خلق بينهم اختلافات جمة في شرح النص الديني، و لأجل ذلك ظهرت عدة فرق و طوائف و مدارس تفسيرية متعددة المكان و الزمان و المنهج استمرت منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق"[1] ، فتنوعت التفسيرات ما بين مؤيد له و معارض كل يدلي بدلوه"حتى خرج الفكر اليهودي في النهاية بكم هائل من التراث الديني المتمثل في المشنا משנה و الجمارا גמרא و منهما تكون التلمود و ما استحدث بعد ذلك من تفسيرات أخرى غلب عليها الطابع الفردي ممثلا في المدراشيم (قصص و أساطير الأولين منسوبة للأنبياء)"[2]

ما أحدث تغييرا في تفسيرات أحبار اليهود هو تلك العوامل التاريخية و الاجتماعية مما أثر بشكل كبير في النقلة النوعية التي مارساها أحبار اليهود و مفكريهم من خلال خوضهم في إعادة شرح و تفسير كتبهم المقدمة حفاظا على الهوية اليهودية من جانب و تخليدا للتراث الديني المقدس، فقد كان هذا الأخير بما يحمله من شرائع، أوامر و نواهي، في حاجة إلى اجتهاد فكري من طرف المؤولين قصد كشف المستور فيه و توضيحه ،"فأحكام الشريعة الواردة في الأسفار الخمسة أحكام مسطورة و لهذا فإنها لم تكن تستطيع الوفاء بجميع الحاجات"[3]

التأويل عند ابن ميمون פירושלפיאבנהרמב"ם

عندما نتحدث عن التأويل لدى ابن ميمون نلج إلى دلالة الحرف المجازية، تلك التي ترتبط بالنص الديني،ذلك أن هذا المفكر لا يؤول التوراة نفسها و إنما يسعى إلى تفسير معناها الخفي استنادا إلى نصوص أخرى و على رأسها تلك التي تختص بالفلسفة اليونانية، فابن ميمون يرى في التأويل المجازي ضرورة لابد منها، و لفهم نهجه في التأويل و غرضه من وراء ذلك لابد من الرجوع إلى كتابه الأصيل "دلالة الحائرين"

[1] عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص30.
[2] عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص33
[3] المرجع نفسه، ص33

أكد فيلسوف قرطبة أن إخراج المعنى الظاهري للفظ من المعنى الباطني هو المدخل الضروري المعتبر لكل بحث عقائدي يمتاز بالموضوعية و ذلك لبلوغ فهم صحيح في النص الديني، فالتأويل بنظره هو المفتاح الذي يساعدنا لولوج عالم الدلالة و المجاز و الرمز خاصة ذلك الذي جاءنا به الأنبياء في رسالاتهم السماوية، فاستخراج معنى من معنى آخر قائم على الجواهر التي يحملها باطن التوراة بنظر ابن ميمون،أما ما دون ذلك من معاني الظاهر فلا أساس من ورائها، و لركوب مطية التأويل لابد من التقيد بالمحددات التالية:

1- يتم اللجوء إلى تأويل النصوص الدينية التي هي عبارة عن أمثال و مشكلات، باعتبار أن ظواهرها منافية جدا للحق و خارجة عن المعقول في نفس حقيقة الأمر، و ليس من باب أنها من الأوهام أو الظنون غير المعتبرة أو الحقائق غير المحررة.[1]
2- تؤول مشكلات و أمثال و نصوص الدينية إذا كانت معانيها مثارا للحيرة الاعتقادية الشرعية، فلا مناص من البحث لها عن معان أخرى باطنية و إلا إن هذا المعتقد و انحرف التصور و فسد العمل، إذ حملها في هذه الحال على ظواهرها، يوقع في سوء الظن بالقائل و استجهاله، فضلا عن أن ليس في ذلك هد لقواعد الاعتقاد، أما أن يجعل لها المؤول باطنا تقوم عليه، فذلك يفضي به إلى أن يحسن الظن بالقائل، سواء تبين له معنى باطن النص، أو لم يتبين له زمن التأويل.[2]
3- إن إخراج مشكلات الألفاظ و الأمثال و نحو ذلك من المعاني الظاهرية إلى المعاني الباطنية،يتعين أن يحمل على كليات المعاني جملةو ليس طلب جزئيات المعاني كلها تفصيلا،لأن إتباع مسلك إيجاد لكل جزئيات المعاني مطابقا لها في اللفظ أو النص المؤول،يفضي بك إلى أحد أمرين:إما يحيد بك عن الغرض المقصودو إما يكلفك تأويل أمور لا تأويل لها و لا وضعت للتأويل أصلا،مما يؤدي إلى الهذيان العظيم،الذي يهديه كثير من المؤولين الجهلة.[3]

[1] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص13.
[2] المصدر نفسه، ص12
[3] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق ، ص ص 15-16

إن أبرز موضوع يبرز تيمة التأويل في مؤلف ابن ميمون هو تحليله لفكرة التجسيم الإلهي الذي سعى جاهدا إلى درئها قصد تنزيه الله عن هذه الصفة الخاصة بالبشر، مركزا بذلك على "الصورة" فلا تعني صراحة النص الديني أن الله في صورة الإنسان شكلا و إنما هي صورة نوعية تحتمل إدراكا عقليا للتفكير في الإله و ليس في الشكل أو الصورة التخطيطية و في ذلك يقول :"فإن إثبات حقيقة الوحدانية لله تعالى يقتضي ضرورة نفي الجسمانية بإطلاق"[1].

تماما كما أشار إلى مفهوم "الرؤية " تلك الصفة الإنسانية التي يتنزه الله عنها، فقد أكد على أن فعل "رأى" و "نظر" إن كانا يقعان على رؤية العين،إلا أنهما استعيرا للدلالة على الإدراك العقلي، فلفظ الرؤية إذا تعلق سياقه بالله تعالى،فهو دال على الإدراك العقلي لا على رؤية العين بأي وجه من الوجوه، لأن الأعين لا تدرك إلا جسما و في جهة، فضلا عن بعض الأعراض المحتفة به و الله تعالى ليس كذلك أبدا"[2].

يتضح أن استعمال موسى بن ميمون لمنهج التأويل وفق الطريقة السابق ذكرها إنما كان من ورائه تحقيق لجملة من المقاصد، أهمها إرساء معالم التوحيد الإلهي الذي يقتضي الإيمان بوحدانيته و كماله و تنزيهه عن كل نقص أو تجسيمو ماله صلة به من قريب أو بعيد،كما أنه اجتهد في قراءة النص الديني قراءة عقلانية تتماشى مع طبيعة و مكانة النص الديني(التوراة) و ما تفرع عنه من نصوص دينية.

هذه النظرية التأسيسية القائمة على التنزيه الإلهي وإن كانت تحمل بعدا مذهبيا،إلا أن ابن ميمون سعى من وراء ذلك إلى القضاء على تعدد المذاهب من جهة و التأسيس لبديل يحاول من خلاله قراءة النص بطريقة إستيمولوجية تتماشى مع كل عصر، فلا زال موسى ابن ميمون إلى غاية اللحظة الراهنة هو النبي الثاني الذي يقدمه اليهود و يحتفلون في معبده و يشيدون بآثاره الدينية و الفلسفية.

إذا ربطنا التأويل بسؤال البدء أو الأصل نجد أن "الهيرمينوطيقا" كلمة مشتقة في أصلها من الفعل اليوناني HERMENEUEIN و الذي يعني يفسرو الاسم

[1] موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص ص 19-20.
[2] المصدر نفسه، ص23

HERMENIA و يعني تفسير و يرتبط في أصله بالإله هرمس HERMES[1] رسول آلهة الأولمب و الوسيط"[2]

و بناءا على هذا التعريف يمكن القول أن كلمة هيرمينوطيقا تحمل معان متعددة تتفرع بين التفسير و التأويل و بما أن هذه الأخيرة عبارة عن نقل الفكرة بعبارة أخرى فيمكن بذلك ربطها بالتعبير و إذا كانت هي الأخرى تعنى بالبحث في ظاهر القول أو باطنه بنقله من لغة إلى أخرى يمكن أيضا ربطها بالترجمة و في عمومها ترتبط الهيرمينوطيقا بعامل اللغة التي تعرف على أنهاجملة من الإشارات و الرموز التي يتخذها الإنسان و التي يمكن أن تكون وسيلة اتصال بين الأفراد فاللغة نسق رمزي تنتظم داخله مجموعة من التصورات و المفاهيم و العلاقات قصد إدراك المحسوسات و هي تجسد الفكرة على أرض الواقع، فإذا كان الفكر هو مجموعة من المعاني و المفاهيم و التصورات القائمة في أذهاننا، فهو نشاط ذهني يتصل باللغة أيما صلة بحيث لا يمكن الفصل بينهما، ذلك الذي يقودنا إلى فكرة التأويل، فلا نستطيع أن نؤول فكرة خارجة عن إطار اللغة لأنها تبقى في شكلها الخام،نشاطا ميتافيزيقا لم يجسد في ما يعرف باللغة، علما أن للتفكير صوت خافت و للكلام صوت مرتفع، فقد أكد "أرسطو" أن التفكير لا يجسد إلا في رموز لغوية و أقر "هيغل" أن التفكير لا يوجد خارج الكلمات و أشار "ميرلوبونتي" أن الفكر مرتبط بالعالم و لا ينعزل عن الكلمات ولتأويل هذه الكلمات لابد من مؤول تتوفر فيه شروط التأويل.

يمكن التأكيد على أن المنابع الكلاسيكية الأولى لمفردة "هيرمينوطيقا" في الفلسفة القديمة ترتبط بالثرات الرمزي لتمنح تراث "هوميروس" دلالة معقولةو إذا ما نظرنا إلى هذا المصطلح من أبعاده الفلسفية نجد أنه لم ينظر له كنظرية قائمة بذاتها مع فلاسفة اليونانو نلمس ذلك في فلسفة "أفلاطون"(Platon) (428ق.م-347ق.م) الذي استعمل لفظ "هيومينوطيقا" في محاورة "ايونIon " و هو شاعر يقوم بتلاوة أشعار هوميروسو من ثمة يقوم بالتعبير و تأويل و تفسير معانيه مما

[1] هرمسية: هي تقليد ديني و فلسفي مستقى من كتاب منحول نسبة إلى هرمس (المثلث العظمة) و التي أثرت في التعاليم الباطنية الغربية بشكل كبير، و هي مصطلح يرمز إلى إله الإغريق في العصور القديمة و المتأخرة بالتوازي مع المسيحية و الغنوصية و الأفلاطونية المحدثة.

[2] عادل مصطفى ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير ، دار رؤية للنشر و التوزيع، ط1 ،2007،ص24.

يجعله حاملا لرسالة هوميروس لإيصالها للمستمعين و هذا ما يجعل وظيفته شبيهة بوظيفة هرمس.[1]

كان الشاعر بمثابة الوسيط بين الآلهة و البشر و لذلك اعتبر الشعراء هم مفسروا الآلهة [2]،لذلك قد يفهم القارئ من لفظ الهيرمينوطيقا أن المعنى الأولي الذي تعنى به هو مدى ارتباطها بما هو ديني أو مقدس، فالسلسلة الهيرمينوطيقية تتمحور حول المؤول و هو حامل الرسالة و قد يسمى بالرسول أو الشاعر و المستمع و هو المرسل إليه من عامة البشر، مع أن الشعر بنظر أفلاطون مجرد مهارة فردية تعنى بتلاوة الأشعار،كما نجد بعض الإرهاصات الهيرمينوطيقية في محاورات "بروتاغوراس" بأن "هرمس" هو مبعوث "زيوس" أو "زوس" و هو دليل يفضي إلى قدرته و نشاطه في الخطاب و هو مؤول و رسول.

ارتبطت الهيرمينوطيقا لدى أفلاطون بالتجربة اللغوية بصفتها علامة دالة على وجود الإنسان في الكون، فهي لا تهتم بالتعبير الشفهيو لا بالتفسير النصيو لا بالترجمة اللغوية من لغة إلى أخرى،إذ يؤكد أفلاطون"أن الهيرمينوطيقا فن و أن الماهر فيها هو الذي يظهر في أحسن صورة و يجعل من المعنى هو مقصده في نفس الوقت"[3].

و إذا ما ولجنا بفكرنا إلى الفلسفة اليهودية التي انشغلت هي الأخرى بمسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة تأثرا منهم بفلاسفة الإسلام و يظهر ذلك جليا من خلال التحليل المفصل لهذه القضية و التأويل الرمزي التوفيقي بينهما و على إثر ذلك يمكن القول أن فلاسفة اليهود هم السباقين لعملية التأويل و من ثمة فلابد من الإطلالة على فكر الفيلسوف اليهودي "فيلون الإسكندري" الذي اشتهر بمنهج التأويل الرمزي،فلم يكن نهجه الفكري معطى جاهزا و إنما يظهر دائما في شكل رموز تحتاج إلى تشفير و يتجلى ذلك من خلال سفر التكوين الوارد في النص المقدس "التوراة" الذي يؤول فيه موضوع "الشر " الذي كان سببا في إغواء حواء و خطيئة آدم،إذ يقول:"إن الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الإنسان المعقول

---

[1] عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص36.

[2] دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر .وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،2007، ص21.

[3] عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، ص79.

ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض و آدمو أعطاه الحس و هي حواء معونة ضرورية له فطاوع العقل الحس و انقاد للذة و هي الحية التي وسوست لحواء، فولدت النفس في ذاتها الكبرياء و هو قابيل و جميع الشرور و انتفى منها الخير و هو هابيل و ماتت موتا خلقيا".[1]

نجد في السياق ذاته "هيدغر" يميل أيضا إلى ما ورد في محاورة ثياتيتوس لأفلاطون و هو في ذلك يصبو إلى البحث عن المعنى الأصلي لدلالة المصطلح hermeneutique بما يتماشى مع مجرى تفكيره خلال تأمله في الوجود الطبيعي و الوجود الإنساني وفق رؤية أنطولوجية وجدانية فينومينولوجية مغايرة و قابلة للتجدد، يقول "هيدغر" في محاورة ثياتيتوس: "الإبلاغ هو تبين ما يميز الآخر بالارتباط مع الجمهور و لا يتعلق الأمر بمفهوم نظريو لكن بالإرادة بالتمني بالكينونة، بالوجود ما يعني أن الهرمينوطيقا هي تبليغ و بيان كينونة الكائن في كينونته".[2]

ويرتبط التأويل في الاستخدام الأرسطي بالشرح كونه يصبغ أحكاما تقريرية،إخبارية بحيث تسند قضية لأخرى يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب،فهو"اتجاه يؤكد البعد التفسيري للفهم و ليس مجرد البعد التعبيري، فالكلمات بعد كل شئ لا تقول شيئا ما فحسب بل تفسره أيضا و تشرحه و توضحه، قد يعبر المرء عن موقف ما دون أن يشرحه و إذا كان التعبير هو في ذاته تأويلا لما أسلفنا،فإن تفسيره أو شرحه هو أيضا شكل من أشكال التأويل"[3].

هيدغر Heidegger:

يعتبر "مارتن هيدغر" هو ذلك الفيلسوف الذي استطاع أن يعيد طرح سؤال الوجود طرحا معاصرا،هذا السؤال الذي اشتغل به الفكر الغربي عقدا من الزمن منذ أفلاطون بل ما قبل أفلاطون إلى غاية هوسرل،لكن البدايات الأولى للبحث في مسألة الوجود ارتبطت بما هو مادي فقط من خلال الخوض في أصل الكون الذي

[1] مصطفى النشار،مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ط1 ،1995، ص59.

[2] مارتن هيدغر، انطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر عمارة الناصر ، مكتبة الفكر الجديد، منشورات الجمل، د.ط،2016 ، ص42.

[3] مصطفى عادل،فهم الفهم،مدخل إلى الهيرمينوطيقا،مرجع سابق،ص43.

يرجعه طاليس إلى الماء،و أنكسمونس إلى الهواء و برمنيدس إلى التراب و هيرقليطس إلى النار و غيرهم من فلاسفة الإغريق الذين ربطوه بالذرة و العدد و النوس و العناصر الأربعة في مجموعها،هذه البدايات الأصيلة و إن كانت لم تظهر من العدم فقد تأثرت هي الأخرى بالحضارات الشرقية السابقة عليها إلا أنها كانت مهدا و قاعدة أساسية تبنى عليها فلسفة الوجود رغم بدائيتها و بساطتها الماديةو إن كانت الفلسفة اليونانية لم تقتصر على هذا البحث فقط بل اهتمت بالمعرفة و أصلها،و بمبحث القيم و تفرعاته المنطقية و الأخلاقية و الجمالية،غير أن الجديد الذي جاءنا به"هيدغر"الذي عرف بفيلسوف الاختلاف الأنطولوجي هو تمييزه بين الوجودية و الموجودية أي بين الوجود و الموجود،ذلك ما جعله يختلف عن فلاسفة الميتافيزيقا الغربية التي ركزت على الموجود فقط و أهملت الوجود بل فصلت بين الاثنين من خلال نظرتها المفارقة و المتعالية للموجود عن الوجود و لكي يميز بينهما أطلق على الوجود مصطلح"الدازاين" (الوجود هناك) أي الموجود الملقى في هذا الوجود،غير أن "مارتن هيدغر" لم يكن فيلسوف وجودي فحسب بل كان أيضا فينومينولوجياو ذلك تأثرا منه بأستاذه"إيدموند هوسرل" الذي أخذ منه المنهج الفينومينولوجي و طبقه على فلسفته الأنطولوجية لأن البحث في الكينونة لن يتم إلا من خلال دراسة ظاهريةو انطلاقا من الفينومينولوجيا أسس هيدغر فلسفته الهيرمينوطيقية التي جمع فيها الفينومينولوجيا و المكنوناتية و هو الموضوع أثار اهتمامنا ما جعلنا نتساءل:ترى كيف استطاع "مارتن هيدغر" أن يجمع بين منهجين ليؤسس لمنهج واحد؟و إلى أي مدى كان توفيقه في بلوغ الهيرمينوطيقا التي تجمع بين الفينومينولوجيا و الأنطولوجيا؟

بما أن الهيرمينوطيقا الهيدغرية اشتقت نبع فكرها من الفينومينولوجيا فلا بد من الوقوف عند معنى هذه الأخيرة،إنها "علم الظواهر و دراستها على طريقة وصفيةو لقد قامت الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقيا الكلاسيكية داعية أساسا إلى ما هو محسوس و عيني و كان هوسرل يعني بهذا الرجوع العيني إلى الحدس الأصلي للأشياء و الأفكار"[1] و تعرف أيضا بذلك "المذهب الظواهري الذي يفيد الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان و المكان و هي مختلفة عن دراسة أسباب هذه الظواهر و قوانينها المجردة الثابتة أو عن البحث في

[1]أنظر:جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية ،دار الجنوب للنشر،د.ط،تونس،2004،ص352.

الحقائق المتعالية المقابلة لها أو عن النقد المعياري لمشروعيتها"[1]،نفهم من ذلك أن المنهج الفينومينولوجي قائم على دراسة الظواهر باعتماد الوصف للظاهرة كما هي عليه في الواقع دون العودة إلى الأسباب أو العلل التي أوجدتهاو لا إلى القوانين التي تأست عليها،بعيدا عن البحث فيما وراء الظواهر،فلابد من اتخاذ الظاهرة تبعا لعامل الرؤية دون زيادة و لا نقصان و دون بحث في الأساس أو الطبيعة و لا تفصيل،فالحقيقة مرتبطة بالموضوع كما هوو من ذلك"يفهم هوسرل من لفظ الظاهرة بأنها ما يظهر بذاته كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره كما أنه لا يحجب وراءه شيئا غيره كجوهر و بالتالي فالفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي الرجوع إلى الأشياء نفسها، أي الرجوع إلى الوقائع المحصنة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها"[2].

نفهم من ذلك أن الفينومينولوجيا ترتبط بالتجربة المعاشة و هي مجال محايد بنظر هوسرل لأنه سبق الحكم الوارد من الشعور الوجداني و ذلك قصد بلوغ ماهية الواقع المعاش من رؤية الأشياء ذاتها،ذلك ما جعل فلسفة هوسرل تنعت بفلسفة الماهية،بعد هذا البحث الفينومينولوجي لهوسرل ينتقل إلى بنية الشعور"إذ نجده قد ميز بين الأنا المتعالي أي الموجود في طبيعة العقل و بين الأنا النفسي"[3]هذه البنية الشعورية هي ما أضحى يعرف بالفينومينولوجيا الترستندنتالية أو المتعالية، تلك التي ميز فيها "هوسرل" بين المنطق العقليو الشعور النفسي مركزا على مبدأه القائل: "إن نقطة البدء الفلسفي الصحيح هي الانتباه إلى الشعور أو الذات كما فعل ديكارت"إلا أن الشعور عند هوسرل هو دائما شعور بشيء و سمي بالقصد أو التوجه" Intentionalitat[4] ، فالشعور عند هوسرل يرتبط بموضوع معين وفق قصدية الوعي التي تؤكد المبدأ المثالي الذاتي الذي يقر بأنه لا وجود لموضوع المعرفة خارج إطار الذات،هذا التمييز بين العقل و الشعور هو ما جعله يختلف عن ديكارت في مبدأ الكوجيتو"أنا أفكر إذن أنا موجود" بقلبه إلى مبدأ ارتباط الذات المفكرة بالموضوع المفكر فيه دون فصل بينهما كما هو سائد في اعتقاد

---

[1] نبيهة قارة،الفلسفة و التأويل،دار الطليعة، دط ،بيروت،لبنان ،1991،،ص34.

[2] إبراهيم أحمد،إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدغر،الدار العربية للعلوم ،ناشرون،ط1،بيروت،2006،ص51.

[3] إبراهيم أحمد،المرجع نفسه ،ص52.

[4] صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،منشأة المعارف،ط1،الإسكندرية،2000،ص65.

"ديكارت" و هذا دليل على أن هوسرل لم يرفض الكوجيتو الديكارتي و إنما عمل على تعديله من خلال ربط الذات الشاعرة بالموضوع وفق مبدأ " أنا أشعر إذن أنا موجود" المتعلق بالقصد الذي بدوره يرتبط بفكرة الايبوخي[1]أو ما يعرف بتعليق الحكم "و فيه يبدأ البحث الفلسفي باستبعاد الفروض و الأحكام السابقة لإقامة قضايا يقينية يقبلها كل إنسان و تعليق الحكم هو موضوع الجزء الأول من الأفكار و يعني وضع العالم بين قوسين و نحن نصل إلى الماهية عن طريق تعليق الحكم أو الإيبوخية Epoché التي تضع بين قوسين بعض عناصر الواقع دون التوقف عندها أو الاهتمام بها".[2]

ما يربط الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا هو تلك الذاتية التي يمتاز بها المتكلم ببعديها السيكولوجي و اللغوي،فلا يمكن فصل عامل اللغة عن العامل النفسي،و إذ كانت شروط التواصل اللغوي تفترض الذات الناطقة و المستمع أو المتلقي لرسالة هذا الأخير،و الموضوع المعالج في الرسالة اللغوية،فلا شك أن للغة بكل شروطها و وظائفها و تفاعلاتها مع الفكر و الأحوال و الدال و المدلول و الخاصية الإنسانية تداخلا كبيرا مع العامل النفسي كضرورة للفهم التأويلي لواقع الحياة هذه النظرة التفاعلية بين الذات المتكلمة و الذات الشاعرة هي ما ينبغي أن ينطبق على ذاتية المؤلف و المؤوول،فإذا قمنا بتأويل نص ما،أيا كان نوعه أو اختصاصه أو اهتمام صاحبه فلابد من الرجوع إلى فهم نفسية المؤلف حتى لا نهمش جوانبا أساسية في التأويل،ذلك أن هذا الأخير يعتبر قراءة ثانية بعد التأسيس الأولي الذي قام به مؤلف النصو لفهم حقيقة التأويل يتوجب فهم نفسية الكاتب،ذلك ما جعل "شلايرماخر"[3] يرى في التأويل أنه" ينطلق من ثلاثية تتلاحم فيما بينها تلاحما لا

---

[1]الايبوخي:تعليق الحكم بوجود العالم الخارجي،يقول (هوسرل عندما أقوم بتعليق الحكم الفينومينولوجي فإني أرى ذاتي الطبيعية و ذاتي النفسية و هي مجال خبراتي النفسية الباطنية إلى ذاتي الترستندنتالية و الفينومينولوجية،و العالم من حيث هو موضوع فينومينولوجي و على ذلك فعندما نقوم بعملية الرد الفينومينولوجي بوجه دقيق فإننا نحافظ من جهة الفكر على مجال الحياة الشعورية المحض و هو مجال حر و لا محدود و نحافظ من جهة مقصود الفكر على العالم الظاهراتي بوصفه موضوعه القصدي (أنظر :جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،د.ط،تونس،2004،ص115.

[2]صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،مرجع سابق،ص64.

[3]"شلايرماخر"Friedrich Schleirmacher (1768-1834):لاهوتي ألماني درس في جامعة برلين ثم عمل مبشرا دينيا للمذهب البروستيني،يعتبر الممثل للروح الدينية في الفلسفة لألمانية،جاءت آراؤه مزيجا بين أفكار "اسبينوزا" و "كانط"و"فيخت"و"شليينغ" و"جاكوبي"و غيرهمو قد أثرت آراءه الفلسفية الدينية تاثيرا بالغا في المذهب البروستيني،من مؤلفاته:حديث الدين(1799)،حوار داخلي(110) انظر :جميل

يجوز الانفكاك و التباعد عنها بحال من الأحوال،ذاتية المتكلم على مستوييها السيكولوجيو اللغوي ثم المتلقي(المستمع) مجسدا عملية تأويلية للحدث الكلامي من قبل المتكلم(المراسل) ثم موضوع الحديث،أو البحث الذي بفضله تمت عملية الفهم،كل هذاو ذلك ينبغي أن لا يبتعد عن سر حركية واقع روح العصر أو الحياة إذ أن الفهم التأويلي ينبغي ألا يخرج في اعتقاده عن الجانب اللغوي ثم الجانب النفسي ثم عن الحياة".[1]

ما يجعل هذه الثلاثية (المتكلم/المستمع/الموضوع) مترابطة هو طبيعة التأويل و خصوصية المؤول الذي تشترط فيه مصداقية التأويل و عمق الفهم و لن يتم ذلك إلا من خلال ربط الموضوع بالخبرة المعاشة للكاتب الذي يبدع إبداعا فرديا في نصه و من هذا المنطلق يمكن اعتبار الأساس الذي يربط بين التأويل اللغوي و التأويل السيكولوجي هو "مبدأ الدائرة الهيرمينوطيقية الذي هو برأي شلاير ماخر،عبارة عن وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص الخاصة و بين كليته الكاملة،حين نقرأ الجزء نبدأ ببناء صورة عن الكل،ثم نعيد اختيار تلك الصورة الكلية عن طريق الرجوع من جديد إلى الإدعاءات الكامنة في العناصر الجزئية في الكتابة"[2].

فلا يمكن فهم النص إلا من خلال أجزائه و لا يمكن فصل الجزء عن كلية النص في بنيته المتكاملة، تلك هي الحلقة الهيرمينوطيقية التي تربط الجزء بالكل و هذا الأخير بسابقه دون أدنى فصل بينهما لتربطهما علاقة إحالية (إشارية) Referential بالأساس ، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة و ما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء و الدائرة بوصفها كلا تحدد كل جزء مفرد فيها و العكس أيضا صحيح، فالأجزاء المفردة تكون الدائرة الكلية و تحددها".[3]

الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي،مكتبة لبنان،ناشرون،ط1،بيروت،2000،ص315.

[1]مختار لزعر،واقع خطاب التأويلية بين الثابت و المتغير من أين إلى أين؟،مجلة أوراق فلسفية،ص29

[2]دايفيد جاسر،مقدمة في الهيرمينوطيقا،ترجمة:وجيه قنانصو،الدار العربية للعلوم،ناشرون،،بيروت،ص ص 121-122

[3]عادل مصطفى،فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير،مرجع سابق،ص ص 99-100.

نعود إلى موضوعنا الأساسي المتعلق بفيلسوف اسبانيا الإسلامية "موسى بن ميمون" في مسألة الفهم، فما دام هذا الأخير قد اعتمد على رجاحة عقله في تأويل النص مستعينا بما لديه من خبرة علمية معاشة في الوسط الثقافي الإسلامي، مركزا على عامل الفهم كضرورة لاستعاب النصوص إذ يقول: "اعتمدت أنا موسى بن ميمون الأندلسي على الله و على فهمي لكل هذه الأسفار و رأيت أن أكتب أشياء واضحة مستقاة من كل المؤلفات التي حددت مفاهيم الحرام و الحلال و التي حددت ما هو دنس و ما هو طاهر و التي تناولت كل أحكام التوراةو كتبت كل شيء بلغة واضحة و إيجاز حتى تصبح كل الشريعة الشفهية معروفة و منظمة لدى الجميع و هذا المؤلف يجمع كل الشريعة و النظم و الأحكام التي شرعت منذ عهد نبينا موسى و حتى تأليف الجمارا...و قد أسميت هذا العمل (مشنا توراة)"[1].

ما يدل على أن ابن ميمون انتهج نهج تأويل النص الديني ليبلغ معناه انطلاقا من فهمه الخاص التابع لخبرته العلمية المعاشةو هذا لا يمنعنا من إضفاء صبغة هيرمينوطيقية و فينومينولوجية على فكره تزخر بالرموز و لن يتم تفكيك شفراتها إلا بواسطة التأويل الذي يزيل الغموض متجاوزا تعدد الدلالات التي تحجب المعنى.

ولج "ريكور" باب الهيرمينوطيقا من منطلق جملة من الفرضيات التي طرحها حول مسألة الشر و ما يعتريه من غموض يقف حائلا أمام الإنسان و الطبيعة، لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: كيف كانت تجربة الخطاب التأويلي الديني عند كل من موسى بن ميمونو بول ريكور؟و ماهي الميكانيزمات التي تكشف عن الحقيقة المؤولة في فلسفتهما الدينية ؟ ثم ما هي أعباء ومستويات رموز الشر في تجربة المقدس؟

تطرقنا سابقا إلى تجربة الخطاب الديني التأويلي عند ابن ميمون ما يجعلنا في هذا المبحث نتطرق فقط إلى تلك الدراسة المقارنة التي تربط بين مفكر قرطبة في الفترة القروسطية و الفيلسوف الفرنسي المعاصر "بول ريكور" مركزين في هذا

[1]جمال الرفاعي،تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون للمشنا،أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية و الفكر الديني و الأدب العبري عبر العصور،26-27 ديسمبر 1992،دار الزهرة للنشر ،جامعة عين شمس،ص87.

الجانب إلى تأويل مسألة أرقت الفكر الإنساني منذ بدء الخليقة على وجه البسيطةو هي التي أشرنا إليها سابقا بما يعرف بالشر كقراءة رمزية تأويلية لكل المفكرين.

أولا:الشر و الطهارة الإنسانية عند ابن ميمون:

ذكر ابن ميمون في الجزء الثالث من كتابه "دلالة الحائرين" أن الطهارة الإنسانية مرتبطة بطهارة البدن أولا ثم طهارة النفس ثانيا.

ما يرهق كاهل الإنسان المعاصر هو تلك الأزمة الأخلاقية التي تحيط بها جملة من الأسئلة الأنطولوجية و الإبستمولوجية حول طبيعة الذات و معناها و مدى فهمها للعالم المحيط بها،و ما زاد تأزم الفكر هو عدم قدرته على فهم ذاته أولا و العالم المحيط بها ثانيا ما جعله ينجرف في سيل من الأزمات الأخلاقية ،و التي يعتبر الشر المحرك الأساسي لها فهو سبب ضياع الهوية الإنسانية و وقوعها في اللامعنو إن كان الشر قدر محتوم على البشرية بحيث لا ينفصل عن كينونتهاو ما على الذات إلا فهم الشر سواء بصورتها الحقيقيى الماثلة أمام الواقع أو بصورته الرمزية المستوحاة من الأسطورة التي تسرد وقائع إنسانية تحاكي الألم أو تتجاوزه رغم ما يعانيه الإنسان من هشاشة عاطفية تجعله يستيقظ في بحر العدمية و ما يجعلنا نربط بين الفلسفة القروسطية و الفلسفة المعاصرة في هذا المقام هو نظرة ابن ميمون للشر و الظلمة الذي يحمل دلالة العدم في مقابل الخير و النور من إشراق العقل الفعال بوجهة دينية أو صوفية،في مقابل نظرة الفيلسوف المعاصر "بول ريكور"الذي بحث هو الآخر في رمزية الشر على مفهوم يقودنا إلى الدين المسيحي،لذلك سيكون تفكيك رمزية الشر عند "بول ريكور" من خلال ربطه بالجانب الديني،ليدرسه بمنهج ظاهرية الوصف و الهيرمينوطيقا،ذلك ما يتناسب مع النصوص المقدسة التي فحتى يطهر البدن الإنساني لابد أن تطهر النفس الإنسانية من كل ما هو مادي دنيوي شهواني لتتعالى إلى مرتبة القداسة و ذلك ما تجلى في بعض الفتات من الشعر من مثل:اليسع لقوله:" و قد علمت قولهم أن اليسع عليه السلام،إنما تسمى قدما لإضرابه عن الفكرة في ذلك حتى إنه لم يحتلم"[1]و يعقوب النبي مطهر لا يشوبه نجس مادي لقوله:"و قد علمت قولهم عن

[1]موسى بن ميمون ،دلالة الحائرين،ترجمة و تقديم حسين أتاي،منشورات الجمل،بيروت،لبنان،2011،ص449.

يعقوب عليه السلام أنه لم يخرج منه مني دفق قبل رؤية"[1]هذا ما توارثه السلف عن الملة،فأي خطأ أو إتيان معصية إنما يكون تابعا للمادة الغريزية و ليس إتيانها فقط ما ينجم عنه العصيان أو الإثم و إنما التفكير في المعصية أسوأ من ذلك لقول ابن ميمون:"التفكير في الإثم أسوأ من الإثم"[2]ذلك أن الفكرة متعلقة بالصورة و هذه الأخيرة تعد من أشرف جزأي الإنسان مقارنة بالمادة الكدرة سواء في الإنسان أو حتى في الأفلاك،ذلك أنها تحجبنا عن إدراك المفارق في حقيقته "فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الإله أو أحد العقول،وجد الحجاب العظيم حائلا بينه و بين ذلكو إلى هذا هي الإشارة في جميع كتب الأنبياء بأن نحن محجوبون عن الله و هو مستور عنا بغمامأو بظلامأو بضباب أو بسحاب و نحو تلك الإشارة،لكوننا مقصرين عن إدراكه من أجل المادة"[3] و تعالى الله عن كل نقص أو مادة أو كدر أو ظلمة ،فصنعه لهذه النقائص لا يعني أنها محيطة به،بل هي خاصة بمخلوقاته،"إذ هو تعالى لا ظلام عنده إلا الضوء الباهر الدائم الذي من فيضه أضاء كل مظلم،كما قيل في الأمثال النبويةو الأرض قد تلألأت من مجده".[4]

يحمل الخلق أحيانا دلالة العدم و إن كان الله هو خالق الظلمة و الشر في الوجود إلا أن هذا الخلق يفهم بنقيضه ، لقول أشعيا:"مبدع النور و خالق الظلمة و مجري السلام و خالق الشر"[5]،بمعنى أن الخلق ينفي الفعل فلم يقل فاعل الظلمة و الشر و إنما تربطهما بالخلق ما يدل على عدمهما في الوجود إنما هما في اللسان العبراني تدلان على نفس الشيء لأن الفعل الإلهي متعال عنهما،تماما كما قال:" في البدء خلق الله ..و ذلك من عدم"[6]و يسانده في ذلك فيلون الذي يرى أن المادة هي مصدر الشر و أما بالنسبة للشرور التي تصيب الإنسان فإنما مردها إلى أحد ثلاثة أنواع و هي[7]:

- **<u>النوع الأول</u>**: هو ذلك الشر الذي يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون و الفساد من حيث كونه مادة كحدوث العاهات و الأزمات و الطوارئ و

[1]المصدر نفسه،ص449.
[2]المصدر نفسه،ص449.
[3]المصدرنفسه ،ص452.
[4]موسى بن ميمون ،دلالة الحائرين،مصدر سابق ،ص452.
[5]موسى بن ميمون ،دلالة الحائرين،مصدر سابق ،ص453
[6]موسى بن ميمون، مصدر سابق،ص453
[7]موسى بن ميمون،مصدرسابق، ص 458.

غيرها من الشرور المادية المرتبطة بشخص الإنسان، ذلك أن "الحكمة الإلهية أوجبت أن لا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصي لما استمر الكون النوعي".

- **النوع الثاني:** هو الشر الناتج عن تسلط الشر على بعضهم البعض كالاغتيال و اللصوصية و القتل غير أن المظلوم في هذا المقام لا حيلة له أمام هذه الشرور و مع أن هذا النوع من الشرور ليس شائعا بكثرة في كل أنحاء الأرض إلا أنه ما ينجم عنه حروب عظيمة.
- **النوع الثالث:** هو ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه و هذا هو الأكثر شيوعا، فلا يلام عليه إلا صاحبه أو فاعله حقيقة لأنه المتسبب الحقيقي في هذا النوع من الشرور عليه إلا صاحبه أو فاعله حقيقة لأنه المتسبب الحقيقي في هذا النوع من الشرور،كما قيل:'هذا قد كان من أيديكم".

لكن إذا كان الشر قدر محتوم بحكمة إلهية فما هي الغاية من وجود الإنسان؟ لاشك أن كل ما خلق في هذا الكون إنما كان من ورائه حكمة إلهية و هو فعلا مسخر لخدمة الإنسان، لكن الهدف من وراء ذلك كله هو عبادة العبد لخالقه، غير أن هذا الفعل يطرح إشكالا آخر، ألا و هو:ما الهدف من عبادة الإنسان لربه و هو سبحانه يزداد كمالا لا ينقص من شأنه و عظمته أحدا؟

ليست عبادة رب العباد لكماله تعالى، فهو الكامل بحيث لا يلحقه نقص و هو المتعالى بحيث لا يتعالى عنه أحد، بل العبادة إنما تكون لكمال العباد قد يتساءل سائل آخر فيقول : ما هي الغاية من هذا الكمال الإنساني ؟ إنها الحكمة الإلهية التي تقتضي ذلك، فعبادة الله لا تقتضي كمالا مطلقا للبشر و إنما هي اتصال العبد بربه ليشعر بقربه من الخالق و يفعل ماهو حسن لينال الأحسن.

ثانيا:رمزية الشر في الخطاب الديني التأويلي عند بول ريكور:

بدأ "ريكور" بحثه متأملا في الإرادة من خلال ربط الإرادي باللاإرادي في الذات الإنسانية، من هذا المنطلق يتساءل"ريكور"عن وجود الشر و وقوع الإنسان فيه فيهتدي إلى أن ذلك راجع لعدم تناسبه مع الإرادة الإنسانية، فعندما يعيش الإنسان هشاشة وجدانية يندفع تلقائيا نحو الشر ،"فالمشكل الذي يطرح حول الشر،هو أن

الشر ظاهرة ضعف، جرح، ألم مفتوح لقلب أمنيته حياة و عيش أفضل...باختصار، مشكلة الشر هي الهشاشة العاطفية"[1].

لاحظ ريكور أنه لا يمكن التعبير عن الشر إلا رمزيا إذ يقول:"صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسات الدلالية التي خصصتها للاعتراف بالشر و لاحظت أنه لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف بل لاحظت أن وسيلة الاعتراف بالشر تعبيرات غير مباشرة مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة.[2]

و يعرف "ريكور" الرمز باحتماله لدلالات عديدة تختلف باختلاف استعمالاتها،غير أن تعدد التعاريف التي منحها للرمز لا تمنع من التقائها في نقطة واحدة و هي أنه يحتوي معنيين:"أحدهما ظاهري نلمسه من القراءة الحرفية للنص و الآخر خفي باطني يشوبه اللبس و الغموض ما يستلم بالضرورة حضور التأويلة و هي الرؤية ذاتها إلى نظر لها "ابن ميمون"

يمكن في ذلك إدراج بعض التعاريف التي عرف من خلالها "ريكور" الرمز،إذ يقول في بعض المواضع:"أقصد بهذا المصطلح العبارات ذات المعنى المزدوج EXPRESSION A DOUBLE SESN التي غرستها الثقافات التقليدية "[3]و يعرفه في موضع آخر بقوله:"الرمز علامة le symbole est un signe و هو مثل كل علامة يصبو إلى شئ بعيد نوعا ما و يقدر بالنسبة لهذا و لكن ليست كل علامة رمز،لأن الرمز يستهدف قصدية مضاعفة intentionnalité double "[4] double"[4]

قدم لنا "ريكور"رؤية للإرادة حيث حدد من ورائها انبثاق الشر بطريقة تتعدى الطموح،مع أن الشر كواقع يسبق الكينونة لن يتم إلا بوسائط كما يوضح "ريكور"

---

[1]Paul Ricoeur ,de la morale à l'éthique et aux étique insiécle de la philosophie,1900-2000 éditions Gallimard/centre Pompibo,Paris 2000 p p 112-113

[2]بول ريكور،في التفسير محاولة فرويد،ترجمة:وجيه أسعد،أطلي للنشر و التوزيع،الجمهورية العربية السورية،دمشق،دط،2003،ص21.

[3]Paul Recoeur,du text a l'action (Essais d'herméneutique),edition seuil,paris,1986,p29.

[4]Paul ricoeur,le conflit des interprétation(Essais d'herménautique,edition seuil paris,1969,p285.

باعتبار الرمزية "لا تتكلم عن الدنس،عن الخطيئة أو عن الذنب،بمصطلحات مباشرة و خاصة،بل مصطلحات غير مباشرة و مجازية".[1]

و بالنسبة للخطاب الديني فإن"ريكور" لم يكن دوغمائيا في مسألة معتقد الخطيئة، بل عمل على تحطيم هذه الأفكار التي تأصلت في أساطير الأولين و أناجيلهم إذ يقول:"لست دوغمائيا و لا مؤرخا،فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال أنه تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية و إن هذا التأويل اختزالي على مستوى المعرفة و استرجاعي على مستوى الرمز"[2]

يقودنا ذلك إلى الرمز في ارتباطه بالفكر و من ثمة بالفهم لكل موضوع أنطولوجي أو استمولوجي و هو الأمر الذي يجعلنا نلج مباشرة إلى رمزية الأسطورة المتجسدة، في رمزية الشر،تلك الرمزية التي تنقلنا من مستوى الجمود و الخيال إلى مستوى الفهم و الفعل و في ذلك يمكن التمييز بين ثلاثة طبقات مكونة لرمزية الشر في فلسفة "بول ريكور".

1- **الطبقة الأولى:** تصور المعاني من خلال ربطها بأصل الفعل و منبته،من مثل مصطلحات السوقط chute الانحراف déviation الدنس souillur الخطيئة ...،الذنب ... و في هذا الصدد يقول "ريكور": "التصور السحري للشر بوصفه دنسا أم لصور الإنحراف و الطريق المنحني و التيهان و الانتهاك ..."[3]
2- **الطبقة الثانية:** تجسد الرمز على أرض الواقع من خلال سرد الأساطير الكبرى كقصص تمثل طبيعة الشرو في ذلك ينتقل ريكور من الإرادي إلى اللاإرادي أو إلى الأسطوري لتمثيل حقيقة وقوع الإنسان في الشر نتيجة حكم يتجاوز طموحه و إرادته.
3- **الطبقة الثالثة:** ترتبط بالقراءة الدينية للنص، غير أن "ريكور" يصر على قراءة النص الديني قراءة رمزية لا حرفية و في ذلك يتفق مع "ابن ميمون" ذلك أن قراءته حرفيا تختزله في معنى واحد بينما يحتمل الرمز

---

[1] بول ريكور،فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء،ترجمةعدنان نجيب الدين،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،2003،ص15.

[2] بول ريكور،صراع التأويلات،دراسات هيرمينوطيقية،ترجمةمندر عياشي،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،لبنان،ط1 ،2005،ص320

[3] المرجع نفسه،ص340.

دلالات متعددة و إن كان هذا التعدد يخرج الفرد من حيرة واحدة و يجعله يتيه في حيرات لا حصر لها في ضوء المعنو لتشفير المعنى الباطني للرمز لجأ ريكور إلى التأويل كضرورة ملحة هو الآخر ليجعل من هذا الأخير منهجا جديدا لفك الرموز و طريقة من طرق الفهم لحقيقة المعنى.

تمكن "ريكور" فعلا من الوروج إلى الهيرمينوطيقا من خلال بحثه في رمزية الشر التي تعبر عن قيد يسعى الإنسان إلى التحرر منه لأنه ينفي إرادته ما دفعه لا شعوريا إلى القيام بفعل لا إرادي مجسد في عملية فعل الشر،هذه الأخيرة التي "تعبر عن الضلال المبهم للإرادة و التي لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل الرموز"[1]و نظرا لأن التأويل مرتبط بالرمز فهذا يعني أنه يشتغل على دلالة مسكوت عنها بصفتها غير مباشرة و في ذلك يقول ريكور:"عرفت الرمزية و التأويلية الواحدة بمصطلحات الأخرى،فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة...و من ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة و لهذا حددت التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير المباشرة.[2]

[1]غراندان جان،المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا،ترجمة عمر مهيبل،منشورات الاختلاف،الدار العربية للعلوم ناشرون،الجزائر،ط1 ، 2007،ص142.

[2]بول ريكور،من الوجودية إلى فلسفة اللغة (ضمن كتاب الوجود و الزمان و السرد)، ترجمة و تقديمسعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،بيروت،ط1، 1999،ص272.

خلاصة :

صفوة القول التي نلخص بها في هذا الفصل هو النقلة النوعية و المنعطف الجذري الذي قامت به الهيرمينوطيقا من خلال اهتمامها البدائي بتفسير و تأويل النص الديني أو الكتاب المقدس لتنتقل في العصر الحديث إلى اهتمامها بمختلف النصوص الدينية الأدبية التاريخية كأسلوب للفهم مع شلاير ماخر،كما و قد عمدت إلى الخوض في العلوم الإنسانية و الاجتماعية كمنهج لعلوم الفكر،فبعدما كان اهتمام الهيرمينوطيقا منصبا نحو التفسير الحرفي للنص أضحى ينكب على معناه و من ثمة فهمه من خلال بنيته اللغوية و الجوانب السيكولوجية لمؤلف النص ما يجعل من التأويل ذو وظيفة موضوعية خاصة بالنص و وظيفة ذاتية تخص نفسية المؤلف قصد فهم أعمق للنصو لم تتحقق هذه النقلة إلا بعدما أعيد الاعتبار للفكر الإنساني الذي كان في حالة الغياب في اللحظة القروسطية التي قيدت الحريات و همشت الفكر،حيث كان الإنسان خاضعا لحكم الكنيسة التي منحته حق تفسير الكتب المقدسة بما تحتويه من معان خفيةو ما نقل الفكر من مرحلة الغياب إلى مرحلة الحضور هو تلك الثورة الفلسفية التي قام بها الفلاسفة ما جعل الهيرمينوطيقا منهجا قائما بذاته كسائر المناهج الأخرى المرتبطة بشتى التخصصات.

الفصل الرابع:

تأثير الفكر الفلسفي الإسلامي على دلالة الحائرين

- تمهيد

***المبحث الأول:الفارابي-ابن سينا-ابن رشد- دلالات فلسفية ابستمولوجية.**

***المبحث الثاني: موسى بن ميمون تحت أنظار نقدية**

***المبحث الثالث:آفاق فلسفية صوفية جديدة**

- خلاصة

تمهيد:

تمكن "موسى بن ميمون" من تحصيل أكبر قدر من المعرفة العلمية التي تجلت كأثر واضح في كتاباته الدينية و الفلسفية في البيئة الإسلامية التي عايشها، شأنه في ذلك شأن بقية المفكرين و رجال الدين اليهود الذين نشأوا في ظل الحضارة الإسلامية و تأثروا بثقافتها و أفكارهاو قد كان ذلك واضحا في مؤلفه الضخم"دلالة الحائرين"الذي أعلن فيه عن رفضه القاطع للتفسير الحرفي للنص الديني (التوراة)و دعوته لتأويل ما وراء النص لاستخلاص المعاني و ذلك بانتهاج منهج عقلي استنباطي قصد بلوغ حقيقة النص بواسطة العقلو ذلك تأثرا منه بالفلسفة اليونانية و الفكر الإسلامي،أما عن المبادئ الإيمانية الثلاثة عشر التي ضمنها كتابه"المشناه توراة" فإنها توحي بأنه رجل دين توحيدي استقى نبع فكره من علماء الكلام و المتصوفة المسلمينو بالرغم من الاضطهاد الذي عاناه في ظل حكم الموحدين،أولائك الذين شنوا ثورة دينية على اليهود و أجناس من قبيلتهم،من خلال فرض الإسلام عنوة،ما جعل البعض يهاجر الأرض التي عمرهاو البعض الآخر يتظاهر بالإسلام خشية الموت،فابن ميمون هو الآخر كبقية المفكرين الذين لاقوا من الانتقادات و الاضطهادات ما يعكر صفو الفكر لديهم و يندي الجبين،غير أنه مفكر مقاوم ناضل في سبيل العلم و المعرفة ليخرج الفكر اليهودي من ظلمة الفكر السطحي التقليدي العام إلى نور الفكر الذي يجهد المفكر لبلوغه،لكنه حقيقة لابد لها من إجلاء.

المبحث الأول:

الفارابي-ابن سينا-ابن رشد- دلالات فلسفية ابستمولوجية:

تلقى "موسى ابن ميمون" العلم على يد ثلاثة علماء مسلمين و هم: أحد تلاميذ أبي بكر بن الصائغ و ابن الأفلح و ابن رشد[1] غير أن "ابن ميمون" لم يصرح إلا بتلقيه العلم من العالمين الأولين عدا "ابن رشد" علما أن كتاباته تبرز مدى تأثره بهذا الأخير و اختلافه معه في مواطن أخرى و بذلك يمكن تقسيم مؤلفات "ابن ميمون" إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية، ثم مؤلفاته الفلسفية ، و أخيرا مؤلفاته الطبية.[2]

ظهر بشكل جلي تأثر "ابن ميمون" في مؤلفه " دلالة الحائرين המשמעותשלהמבוכה بابن رشد في كتابه "فصل المقال" و الغزالي في " المنقذ من الضلال " حيث عمد إلى محاكاة الأول و استنساخ أفكاره التي حاول من خلالها التوفيق بين الشريعة و الحكمة، أما تأثره بالغزالي فواضح من عنوان مؤلفه الذي سعى من خلاله إلى هداية الحائرين لسبيل الحق و إخراجهم من الظلمات إلى النور تماما كما هو الحال مع المنقذ من الظلال مع "الغزالي" الذي حاول فيه أن يفتح أعين كل من أدركه أو حاول أن يدركه العمى فينزع بذلك غشاوة الظلمة عن بصره ، << و قد لا يبتعد تفسير ذلك عن تأثر "ابن ميمون" بكتاب (المنقذ من الظلال) بدرجة لا تقل عن فصل المقال ، "فابن ميمون" رأى أنه عليه أن يهدي الحائر الضائع الذي تردَدت خطاه بين منطق العقل و نصَ الشَرع. >>[3]

و قد توصَل الفيلسوف الفرنسي "رينان" إلى أنَ الفلسفة اليهودية متداخلة مع الفلسفة الإسلامية إلى حدَ التَماهي بها ، إذ يقول :<< ليست ثقافة اليهود الأدبية في

---

[1] موسى بن ميمون،دلالة الحائرين، مصدر سابق،ص 15

[2] موسى بن ميمون،دلالة الحائرين ،مصدر سابق، ص 17

[3] أحمد شحلان،الثراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي-التسامح الحق،دار أبي رقراق للطباعةوالنشر،ط1،الرباط،2006،ص 202

القرون الوسطى غير انعكاس للثَقافة الإسلامية ، و الفلسفة اليهودية – منذ ابن ميمون- لم تكن غير انعكاس لفلسفة العرب .>>[1]

و يؤكد أيضا "جيوم ثيوفيل تنمان" المتوفَى سنة 1815 في كتابه "المختصر في تاريخ الفلسفة" بهذا الصَدد أنَ لليهود دور كبير في نقلهم الحشد المعرفي الإسلامي من حضارة الأندلس إلى الفكر المسيحيَ ، إذ يقول:<< أهمَ من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود، نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت الهمم منصرفة بقوَة إلى مدارسة العلوم على أنَ اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم، و نشأ فيهم غير واحد من ذوي العقول الفلسفية ، منهم الحبر موسى ابن ميمون.>>[2]

يؤكد المفكر الغربي الحديث "فيلدمان" الذي تخصَص في دراسة الفلسفة اليهودية الوسطية أنَ "ابن ميمون" و "سبينوزا" وسائر فلاسفة اليهود الوسطية قرؤوا فلسفة " أرسطو " قراءة رشدية و فهموه فهما رشديا تأثَرا منهم بابن رشد مع أنَ هناك الكثير من القراءات الغربية التي تنفي تأثَرهم به وكتاب "دلالة الحائرين" يثبت ذلك بالإضافة إلى أنَ هناك تصريحات بارزة ، إذ أوصى "ابن ميمون" مترجم كتابه "صمويل بن طيبون" من العربية إلى العبرية بقراءة شروحات "ابن رشد" على "أرسطو" و اعتمادها و الوثوق فيها و ذلك على سبيل توجيه دارسي الفلسفة اليهودية نحو أفضل شروحات على "أرسطو"[3]

وما يثبت التأثَر و التَأثير هو الرَقعة الجغرافية التي كان ينتمي إليها كليهما - الأندلس- فضلا عن فارق العمر القصير بينهما إذ لا يتعدَى عشر سنوات تجاوز بها "ابن رشد" "لابن ميمون" وقد كان الأول ذائع الصَيت في ترجمة كتب أرسطو، إذ لا يمكن لأي مفكَر تجاوز ترجمته في ذلك العصر.

---

[1] أرنست رينان ، ابن رشد و الرَشدية ، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الثَقافة الدَينية، ط1 ،2008 ،ص 164

[2] اسرائيل ولفسون، موسى ابن ميمون ،مرجع سابق، (راجع المقدمة).

[3] د. أشرف منصور، العقل و الوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، مرجع سابق،ص 145.

لم يصرَح مفكّري الغرب بالتَأثير الرَشدي على الفكر الميموني إلاَ لتورية خطورة الأفكار الراديكالية التي أخذها من "ابن رشد" خاصَة و أن فكر هذا الأخير يتنافى مع الفهم التقليدي للدَين.

و بالنسبة للمفكَر الأستاذ الإسباني المتخصّص في الدراسات الإسلامية "جوزيب بويج مونتادا Josep Puig Montada" فقد أنهى دراسته المقارنة بين الفيلسوفين إلى نتيجة مفادها أنَ كليهما يعالج المحرَك الأوَل على أنَه <<الله>> و ليس عقلا من العقول المفارقة و لا بالفلك المحيط فضلا عن أنهما ينطلقان من واقعيَة "أرسطو" التي تنطلق من العالم المادَي إلى العالم الميتافيزيقي باعتمادهم على الاستدلال و البرهان المنطقي ، غير أنَ ذلك لا يرجع إلى تأثَرهما ببعضهما حسب "جوزيب" و إنَما إلى الرقعة الجغرافية و الثَرات الفكري الذي يجمعهما ، إذ يقول: << ليس من الممكن تأثير لابن رشد على ابن ميمون ...فحجَتهما ترجع إلى التَراث الفلسفي المشترك الذي ينتميان إليه معا>>[1] ، غير أنَ هذا القول يحمل في طيَاته اعترافا بانتماء "ابن ميمون" إلى فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، ابن طفيل ...)، كما لا يمكن إنكار التَأثر الكبير الواضح بمؤلَفي "ابن رشد" "فصل المقال" و " الكشف عن مناهج الأدلَة " التي تبرز بشكل جليَ في " دلالة الحائرين " حيث يبدأ كليهما بنقد علم الكلام في صورة مطابقة و مؤلَفات " ابن رشد " على مأثور " ابن ميمون " ذكر ابن ميمون أنَه انشغل بكتابة الدَلالة ما بين 1186 إلى 1190 ، كما و قد صرَح سنة 1191 في إحدى رسائله أنَه حصل على كلَ مؤلفات " ابن رشد " عدا شرحه لمؤلف أرسطو " الحسَ و المحسوس " ذلك ما يتبث أنَه كان يجمع مأثورات " ابن رشد " لتأليف الدَلالة .

ما يؤكَد تأثير " ابن رشد " في فكر " ابن ميمون " هو الرَسالة التي أرسلها تلميذ هذا الأخير " يوسف بن يهودا " إليه في عبارات ملغَزة إذ يشبَه" ابن ميمون " الفلسفة بالمرأة الجميلة التي زوَجها له ، غير أنَه اكتشف أنَها مخادعة لا تتوافق مع الشَريعة و يلومه في ذلك كونه الملام الأوَل الذي دفعه للثَقة بها ، و يذكره " يوسف " بأنَه هو و " ابن رشد " اللَذان شهدا على عقد الزَواج ، و الواضح أنَ " يوسف " يقصد بالفتاة الجميلة الفلسفة التي أحبَها و طلبها للزَواج وفق الشَريعة ،

[1] د. أشرف منصور ، العقل و الوحي منهج التَأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا ، مرجع سابق،ص ص 146-147

أي أنَه كان يريد من الفلسفة أن تتآلف و تنسجم مع الدَين لكنَها خانته لأنَه اكتشف أنَها ليست مخلصة له ، أي للدَين[1]

يصرَح يوسف أنَ طريقة " ابن رشد "في محاولة التوفيق بين الدَين و الفلسفة لم تقنعه بل دفعته للتَشكيك فيها و الاعتقاد في خيانتها كونها تمتاز بالغموض و تأبى إلاَ أن تخفي نفسها و لا تكشف عن وجهها و هو ما دفع " بابن ميمون " لتبنَي طريقة تتباين مع طريقة " ابن رشد " و هي منهاج التَأويل الفلسفي للتوراة باستخراج الأفكار الأرسطية من النَص الدَيني بما يتوافق معه لكون الطَريقة أكثر قابلية و إقناعا من سابقتها.

إنَ ما يثبت التَداخل الصَريح بين المفكَرين " ابن رشد " و " ابن ميمون " هو انحدارهما نحو العقل و ضرورة استخدامه كدليل لترجمة الدَين إذ يقول: "ابن ميمون":<<...وليس ثم طريق لإدراكه إلا من مصنوعاته و هي الدَالة على وجوده و على ما ينبغي أن يعتقد فيه ، أعني ما يوجب له أو يسلب عنه ، فيلزم إذا ضرورة اعتبار الموجودات كلها على ما هي عليه...>>[2] تماما كما يقول " ابن رشد " في مؤلَفه " فصل المقال " :<<إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجوداتواعتبارها،من جهة دلالتها على الصانع،أعني من جهة ماهي مصنوعات،فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتهاوأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتموكان الشرع قد ندب إلى اغتبار الموجودات،وحث على ذلك،فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه،فأما الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقلوتطلب معرفتها به،فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى:"فاعتبروا يا أولي الأبصار"وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي،أو العقلي والشرعي معا>>[3]

نؤكد أن هذا التداخل بين الفيلسوفين لا يمكن أن ينفيه عقل دارس لطبيعة فكريهما ، و إذ كان النَفاة يدعون أنَ التشابه الفكري راجع إلى طبيعة البيئة المنتميان إليها و ليس التَأثر و التَأثير فانَ ذلك طرح موضوع ، نظرا لأنَ الفكر الخاص لا تفرضه

---

[1]Daniel Heller – Rozen , op. cite pp 437

[2] أشرف منصور،العقل والوحي منهج التَأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا ،مرجع سابق، ص 151

[3]-أبوالوليد ابن رشد،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،دراسة وتحقيق د.محمد عمارة،دار المعارف،ط3،القاهرة ،1119،ص22.

الرَقعة الجغرافية كيفما كانت ظروفها ، خاصَة و أنَ المفكَرين يأتمران للعقل الذي يعتبر أعدل قسمة بين عامة النَاس و خاصَتهم و يمكن إدراج نقاط اتَفاقهما بشكل واضح فيما يلي:[1]

1- هناك آيات من النَص الدَيني تدعو إلى ضرورة استخدام العقل من خلال التدبَر و التفكير كضرورة ملحَة.
2- ضرورة إخضاع ظاهر النَص للتَأويل العقلي حتَى و لو تعارض مع العقل
3- ضرورة حجب التَأويل المستند إلى العقل عن عامَة النَاس لأنَهم عاجزين عن فهم الباطن و إذا اتَضح لهم فسوف يشوَشون على الفكر و المفكَر.

لكن يذهب " ابن ميمون " في حالة ما إذا تباينت الشَريعة كليا مع الحكمة إلى ضرورة الرَجوع إلى الدَين كمرجع معصوم من الخطأ لأنَ قدرات البشر ناقصة أمام الإعجاز الرَباني، و هناك يكمن الاختلاف بين " ابن ميمون " و " ابن رشد " ، هذا الأخير الذي جعل الشَرع كلَه خاضع لتأويل العقل و إن تعارض الأوَل مع الثَاني أخذنا بصحَة الثَاني حسبه و هو بذلك أكثر تحديدا ، أمَا الأشياء التَي يتوقَف عنها العقل بنظره فهي : << كيفية علم الله للكلَيات و الجزئيات و كيفية خلق العالم كلَه مرَة واحدة و كيفية العناية الإلهية بكل العالم ، العناية الإلهية ذاتها مبرهن عليها لكن الكيفية مجهولة و كيفية علم الله بطرق غير استدلالية أو برهانية مباشرة و كيفية عودة النَفوس الفردية إلى الاتَحاد بالعقل الفعَال>>[2] ، يعتبر " ابن ميمون " من أوائل المفكَرين اليهود الذين حظوا بمكانة مرموقة في ساحة الفكر و ذلك لا يرجع لغزارة إنتاجه في شتَي مجالات المعرفة و إنَما لأنَه عني بتفسير العلاقة بين الشَريعة و الحكمة ، كما أنه من أبرز المفكَرين المهمَين بفلسفة " أرسطو" << فكان سعيه إلى التوفيق بين الفكر الدَيني اليهودي و بين فلسفة أرسطو محاولة لتبيان ما بين العهد القديم و تعاليم أرسطو من اتَصال وتناغم>>[3]

---

[1] أشرف منصور، العقل والوحي منهج التَأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، مرجع سابق،ص 151

[2] أشرف منصور ، العقل والوحي منهج التَأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، مرجع سابق ، ص 152

[3] جمال الدَين الرَفاعي ، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى ابن ميمون للمشنا، أبحاث ندوة التَأثيرات العربية إلى اللغة العبرية و الفكر الدَيني و الأدب العبري عبر العصور ، 26-27 ديسمبر 1992 ، دار الزَهرة للنَشر ، جامعة عين شمس كلية الآداب قسم اللَغة العربية و آدابها ، ص 86

غير أنَ ما سعى إليه موسى ابن ميمون ، من وراء هذا التوفيق يبرز ميله بالدَرجة الأولى إلى الشَريعة اليهودية أكثر من الفلسفة، فالهدف المراد من هذه الأخيرة هو << تأييد الشَرع و العقيدة، مثله الأعلى في ذلك الفلاسفة المسلمين>>[1] " فرغم أنَ الدَين و الفلسفة متمايزان بالصَورة، لكنَهما اتَجاهان متكاملان و ضروريان معا لبلوغ المعرفة "[2].

استطاع ابن ميمون بهذا التوفيق بين الفلسفة والدين "أن يوقظ العقلية اليهودية فلسفيا،من خلال الفلسفة الغربية،حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب أحبار اليهود ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود"[3] مع أن هذه الجرأة في التفكير خلقت مؤيدين ومعارضين لفكره.

لكن ما نريد البحث فيه هو مدى الوصل الرابط بين منظومة التَشريع اليهودي و منظومة المعرفة الإسلامية خاصة في جانبها الميتودولوجي* والأصولَي الفقهي و التَأثير الذي ألحقته الثَانية بالأولى و في هذا المجال نحاول استقراء و استنطاق نظرية المقاصد لدى ابن ميمون و امتدادها المتجذَر من الفكر الإسلامي، فإلى أي مدى تأثر ابن ميمون بالفكر الحضاري و الثَقافي و الأصول الفقهية الإسلامية؟ و ما دليل ذلك في مصنَفه الفلسفي دليل الحيارى؟ هل كان ابن ميمون مبدعا في أفكاره أم أنَه استقى منابع فكره من صدى الثَرات الإسلامي؟

يطرح " ابن ميمون " جملة من الإشكاليات المتداخلة فيما بينها في كتابه " دلالة الحائرين " من بينها قضيَة البعث و الخلود التي ترتبط ارتباطا وثيقا بإشكالية التَوفيق بين الرَوح و الجسد و الانسجام بينهما فهل تعتبر الرَوح جوهرا قائما بذاته لا يحتاج إلى جسد يدنسه كما اعتقد " أفلاطون " ؟ و هل يبعث الإنسان بروح

---

[1] محمد عزيز لحبابي ، موسى ابن ميمون من نوات انتشار الغزالية في أوروبا ، حلقة وصل بين الشَرق و الغرب " أبو حامد الغزالي و موسى ابن ميمون " ، أكاديمية المملكة المغربية ، من مطبوعات الأكاديمية ، أكادير 27- 29 نوفمبر ، ص 179.

[2] محمد عزيز لحبابي ،المرجع نفسه ، ص 177

[3] د.عبد المنعم الحفني ،موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، دط ، د.بلد، د.سنة، ص44.

* الميتودولوجيا: تعنى كلمة "Metodos " لغويا الطَريق إلى – و "logos" تعني "دراسة" أو "علم"، و موضوعها هو الدَراسة القبلية للطَرائق، و بصفة خاصة الطَرائق العملية، و هي تحليل للطَرائق العملية من حيث غاياتها و مبادئها و إجراءاتها و تقنياتها، و هي كذلك مجموعة من الخطوات و المراحل المنظَمة و المرتَبة في سلسلة محدَدة.

خالدة أم بجسد ماديَ ؟ و بما أنَ الرَوح جزء لا يتجزأ من الجسد فهل تفنى فيه ذائبة في ثناياه أم أنَها تظلَ خالدة حتَى بعد البعث ؟ و هل تقتصر فكرة الخلاص على ما هو روحي فحسب أم أنَها تمسَ الجانب المادَي، خاصَة و أنَ العالم الأخروي يشمل ما هو روحاني متعالي في مقابل ما هو مادَي متدنَي ؟ و حول قضيَة الثَواب و العقاب هل يتَجه ذلك نحو الرَوح أم نحو الجسد المادَي ؟

كلَ هذا و ذاك سنحاول جاهدين للإجابة عليه في بحثنا هذا وفقا لنظريَة " ابن ميمون " المعمَقة في هذا المجال.

تقودنا الدَراسة المتأنَية لفكر " ابن ميمون " إلى تسجيل نقاط أهمَها سعي هذا الفيلسوف القرطبي للتَوفيق بين الدَيانة اليهوديَة و الفلسفة اليونانيَة تماشيا مع فلاسفة الإسلام الذين عايشهم و تأثَر بهم أثناء تواجده بالأندلس، إذ يصرَح " ابن ميمون " كغيره من الفلاسفة و المفكَرين أنَ ما يميَز الإنسان عن الحيوان هو خاصيَة العقل، و الفارق بين البشر و الإله هو الخصائص المادَية الجسمانيَة الشَكليَة التي يحتويها الإنسان دون الإله الذي يعكس الجوهر.

نشير إلى أن الهمَ الذي شغل الفلاسفة المسلمين في غضون القرون الوسطى لا ينأى يبحث في الرَوح و خلودها،في انفرادها أو اجتماعها في اتَصالها أو انفصالها بالجسد ، فهل يا ترى تحشر الرَوح فرادة أم في اجتماعها بما هو مادَي مشخَص؟ و هل تعتبر الرَوح خالدة أزليَة أم أنَها فانية متلاشيَة آيلة إلى الزَوال؟هذا و فضلا عن اهتمامهم بمدى ارتباط العقل البشري بالعقل الفعَال كما حدَدها " ابن سينا " و " ابن رشد " فما طبيعة العلاقة التي تربط بين هذين العقلين يا ترى؟

لا تختلف نظريَة الوجود في تراتبيَة البشر داخل فلسفة " ابن ميمون " عمَا ورد في الأفلاطونيَة المحدَثة << بحيث يحتلَ الإله قمَة السُلم و تليه العقول الملائكيَة و الأجرام السَماويَة ثمَ كائنات ما تحت القمر، بما فيها الكائنات البشريَة و الحيوانات و النَباتات>>[1]

تسير النَظريَة وفق ما ذكره " أرسطو " في كتابه " النَفس " بأنَ النَفس هي المحرَك لكافة الكائنات الحيَة في الوجود ، و استنتج " ابن ميمون " من ذلك أنَ كلَ

[1]تمار رودافسكي ، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص ص 128- 129.

كائن متحرَك تغمره روح محركَة له بما في ذلك الأجرام السَماويَة ، فلا شكَ أنَ بداخلها روح تحرَكها و قوَة تساعدها على الحركة.

أخذ " ابن ميمون " عن " الفرابي " مصطلح ما يعرف " بالعقل المكتسب " الذي يعدَ أسمى مرتبة من الأجرام كونه منفصل عن المادَة أو الجسد و لن يتسنَى للمرء بلوغ و اكتساب هذا العقل إلا بعد دراسة شاملة للعلوم برمَتها و كأنَ الفرد في هذه الحالة يصل إلى مرحلة الكمال المحايث لما هو روحيَ، المفارق لما هو مادَي حيث يتحقَق الخلود البشري و التَحليق فوق الأجرام السَماويَة ، مع أنَ " ابن ميمون " يجعل من بلوغ هذه المرتبة أي معانقة العقل المكتسب أمرا متعذَرا و إذا تحقَق فانَه يقتصر على أقليَة من البشر.

<< أكَد أتباع الأفلاطونيَة المحدثة أنَ المادَة مصدر للعدم و الشَر و الانحراف الأخلاقي في حين أنَ أتباع المذهب الأرسطي أيَدوا الدراسة العلميَة للمادَة بوصفها العنصر الحاكم للتَكوَن و الفساد ، و نظرا لأنَ المادَة و الشَكل و العدم تعدَ في مجملها عناصر حالمة في أيَ وجود فهي التي تحوَل الوجود الدَنيويَ إلى وجود مفهوم مدرك بالعقل >>[1]

يوافق " ابن ميمون " رأي " أرسطو " في قوله : << أنَ المادَة و الشَكل يتَحد ان لخلق كينونة واحدة مركَبة >>[2] فلا انفصال بينهما بل إنهما كتلة جسميَة واحدة. و يشير " ابن ميمون " إلى أنَ ما ورد في التَوراة من تجسيم للإله إنما يقصد به المادة الأولى التي تخلو من الشَكل و تتَسم بالأبديَة علما أنَها ظهرت في الوجود من عدم ، أنها مستمدَة من الإله الذي أوجد الوجود فكان علَة أولى له، لا يفصل " ابن ميمون " بين المادَة و الصَورة مستندا في ذلك إلى موقف " أرسطو " حيث يقول : << لا نستطيع رؤية المادَة دون شكل أو شكل دون مادَة >>[3].

ينحصر المقصد العام من التَشريع لصلاح النَفس و البدن حسب ابن ميمون في قوله : << قصد جملة الشَريعة شيئان: هما صلاح النَفس و صلاح البدن>>[4] فيؤكَد أنَ هذين المقصدين يتفاوتان من حيث الشَرف بحيث ترقي النَفس عن البدن

---

[1] تمار رودافسكي ، موسى بن ميمون، مرجع سابق ، ص 130.
[2] المرجع نفسه ، ص 130.
[3] المرجع نفسه ، ص 130.
[4] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين ، مصدر سابق، ص575.

لكنَها لن توجد دون وجوده السَابق عليها إذ يقول: << و اعلم أنَ هذين المقصدين أحدهما بلا شكَ أعظم بالشَرف و هو صلاح النَفس، أعني لإعطاء الآراء الصَحيحة، و الثَاني أقدم بالطَبع و الزَمان أعني صلاح الجسد و هو تدبير المدينة و إصلاح أحوال أهلها كلَهم حسب الطَاقة و هذا هو الآكد الذي بولغ في تحرير جزئياته، لأنَه لا يحصل القصد الأوَل إلا بعد حصول الثَاني و ذلك أنَه قد تبرهن أنَ الإنسان له كمالان: كمال أوَل وهو كمال الجسد و كمال أخير و هو كمال النَفس، فكماله الأول هو أن يكون صحيحا على أحسن حالاته الجسمانية>>[1]

غير أنَ ابن ميمون يربط هذه الفكرة بمقاصد أخري تمسَ الجانب الأخلاقي و الصحَي باعتبار تخدم المقصد العام من التَشريع الذي ذكره و ذلك خلال تأكيده على أنَ السَبيل الأنجح لتحقيق أغراض الشَريعة هو ترك الشَهوات و الطَهارة الجسدية و المعنوية و الزَهد في النَكاح و في هذا المقصد يقول:<< من جملة أغراض الشَريعة الكاملة إطراح الشَهوات و التَهاون بها و تقصيرها ما أمكن و أن لا يقصد منها إلا الضَروري، و عملت أنَ معظم شرَه الجمهور و تسيبيهم إنما هو في النَهم في الأكل و الشَرب و النَكاح>>[2] و لتحليل موقفه يصرَح بقوله:<< هذا هو المعطل لكمال الإنسان، المؤذي له أيضا في كماله الأوَل، المفسد لأكثر حالات أهل المدن و تدبير المنزل، لأنَ بتتبَع مجرَد الشَهوة تبطل التَشوَقات النَظريَة و يفسد البدن ويتلف الإنسان قبل مقتضى عمره الطَبيعي و تكثر الهمومو الأنكاد و يكثر التَحاسد و التَباغض و التَنازع على انتزاع ما بيد الغير...لذلك تلطَف الله تعالى في تشريعنا بشرائع تعطَل هذه الغاية و تصرف الفكرة عنها بكلل وجه و منع كلَ ما يؤدَي إلى شرَه لمجرَد اللَذة و هو مقصد كبير من مقاصد هذه الشَريعة>>[3]

تنحدر تحت هذا المقصد العام مقاصد جزئية أخرى بعدما بيَن درجة حصول الكمال بين ما هو معنوي و ما هو مادَي ليتوصَل إلى نتيجة مفادها أنَ: << الشَريعة الحقَة...و هي شريعة سيدنا موسى إنما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا، أعني صلاح أحوال النَاس بعضهم مع بعض برفع النَظام و بالتَخلَق بالخلق الكريم الفاضل، حتَى يمكن بقاء أهل البلد و دوامهم على نظام واحد، ليحصل كلَ واحد

[1] موسى ابن ميمون، مصدر سابق، ص 575
[2] موسى ابن ميمون، مصدر سابق ، ص602
[3] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين ،مصدر سابق ، ص 602

منهم على كماله الأوَل،و صلاح الاعتقادات و إعطاء آراء صحيحة بما يحصل الكمال الأخير>>[1] و ختم بتصريحه أنَ كلَ فريضة سواء كانت أمرا أو نهيا يكون مقتضاها رفع تظالم، أو إرشاد إلى خلق كريم، مؤدَ لحسن عشرة، أو إعطاء رأي صحيح يستوجب اتباعه و أنَ غاية جملة التوراة كلَها بما اشتملت عليه من أمر و نهي و وعيد و أخبار إنما هو شيء واحد و هو الخوف منه تعالى و هو قوله: (و إن لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب في هذا السَفر و تتَّق هذا الاسم المجيد الرَهيب الرَب إلهك).(تثنية 58 :28) وبناءا على ما سبق يمكن استخلاص بعض الأسس الجوهرية التي تبنى على إثرها نظرية المقاصد لابن ميمون و هي كالتَالي:[2]

- يعتبر صلاح النَفس و البدن أعلى مراتب الفضيلة لبلوغ المقصد العام، من التَشريع الدَيني اليهودي في نظرية ابن ميمون.
- لتحقيق المقاصد الفرعية التي تنطوي تحت المقصد الأصل يجب تطليق شهوات الحياة الدَنيا و اعتناق كلَ ما ينمَ عن الطَهارة المادَية و المعنوية.
- تنقسم حسب ما ورد في نظرية إلى مقاصد أصلية و أخرى فرعية.
- العبرة المبتغاة من وراء هذه المقاصد هو تجسَدها على مستوى طبقة العوام

- تحقيق كمالين متفاوتين للذَات الإنسانية تتجلى الأولى في الكمال النَفسي و الثَانية في الكمال الجسدي، و لن تتحقَق الأولى إلا بوجود الثَانية

- إنَ ما يحقَق فكرة الكمال الإنساني (النَفس و الجسد) هو الإيمان و التَوحيد الإلهي و العلم بقدرته و إرادته و قدمه.

ظلَت نظرية ثنائية النَفس و الجسد مسيطرة على السَاحة الفكرية الإسلامية في القرون الوسطى، فقد عرضت في مصنَفات و شروحات فلاسفة الإسلام و علماء أصول الفقه الذين اطَلع ابن ميمون على فكرهم، و إذ استقرانا الأفكار بمنهج مقارن فإننا نجد مواطن تداخل جمَة بين الفكر الإسلامي و الفكر الميموني، ما يثبت أنَ المقاصد التي جاء بها هذا الأخير لم تخرج قط من ساحة الفكر الفلسفي الإسلامي، فنظرية المقاصد هذه استقت منابعها من مؤلَفات

[1] موسى ابن ميمون،مصدر سابق ، ص 576

[2] (بتصرف) عبد الرحمن خلفة، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون و مرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية و الفلسفية الاسلامية،مجلة المعيار،رقم 35،العدد 18 ، -13-06-2014، ص196-220

إسلامية عديدة نذكر منها ما أبدع فيه " الفارابي" في مصنَفاته : " آراء المدينة الفاضلة " و مؤلفات أخري سنتطرَق إليها لاحقا في هذه المأثورات نظر الفارابي لمسألتي الصَلاح و السَعادة ليصل إلى مقصد أصولي عام يجعل السَعادة محايثة لصلاح النَفس و البدن واصفا إليها بأنها: << الخير المطلوب لذاته. وليس شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها>>[1] و في السَياق ذاته يقرَر أنَ الأخلاق العملية هي الهدف الأسمى الذي تصبو إلى تحقيقه الذَات الإنسانية، غير أنَه لا يشمل الفرد وحده فقط و إننا يتعدَاه إلى الجماعة فصلاح الفرد مرتبط بصلاح الجماعة و لن يتمَ صلاح هذه الأخيرة إلا إذا استقامت وضعية الفرد أخلاقا، و هو بذلك يقول: << بلوغ الغاية في العمل يكون أوَلا بإصلاح الإنسان نفسه ثمَ إصلاح غيره ممَن في منزله أو في مدينته>>[2]، في هذه النَقطة تحديدا ارتبط علم السَياسة بعلم الأخلاق ارتباطا وثيقا في فلسفة الفارابي، فضلا عن أنَ تحقيق السَعادة يندرج تحت مطلبين، الأوَل نظري و الآخر عملي، إذ يقول:<< الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم و في أهل المدن حصلت لهم بها السَعادة الدَنيا في الحياة الأولى و السَعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النَظرية، والفضائل الفكرية و الفضائل الخلقية و الصَناعات العمليَة>>[3]و بناءا على ذلك نتوصَل إلى أنَ نظرية الفارابي بنيت على ما يلي:[4]

- تحقيق الهدف الأسمى و هو بلوغ المقصد العام الذي يتجلَى في السَعادة المثالية، و الفضيلة المتعالية و الصَلاح المكتمل.
- السَعادة التي ينظر لها الفارابي تتطلَب الاعتدال و الوسطيَة في شتَى الأحوال.
- ارتقاء الإنسان إلى كمالين: كمال نفسي و آخر بدنيا.

---

[1] أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، دار و مكتبة الهلال، ط1، 1995م، بيروت، ص86.

[2] أبو نصر الفرابي، ما ينبغي أن يقدَم قبل تعلَم الفلسفة، المكتبة السلفية، د.ط، القاهرة، 1910، ص53.

[3] أبو نصر الفرابي، كتاب تحصيل السَعادة، ص29.

[4] (بتصرف) عبد الرحمن خلفة، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون و مرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية و الفلسفية الاسلامية،مجلة المعيار،رقم 35،العدد 18 ، -13-06-2014، ص196-220

- صلاح المجتمع مرتبط بصلاح الفرد.

- لن تكتمل السَعادة إلا بدمج الحقائق النَظرية مع الفصائل العلميَة.

لم تبتعد هذه الأسس الفارابية عن المقاصد التي تطرَقنا لها في النَظرية الميمونية، ما يثبت قطعا مدى التَأثر الفكري و الرَصيد المعرفي و القيمي الذي نهله ابن ميمون من فلاسفة الإسلام و في الصَدد نفسه نجد في ثنايا فكره ضربا أصيلا في جذور فكر أبي حامد الغزالي، لاسيما في مصنَفاته " إحياء علوم الدَن "، "المستصفى"، "كيمياء السَعادة"، فإذا كان ابن ميمون قد فصَل في شرح و تفسير المقاصد العامة و الخاصَة لشريعته خاصَة ما تعلَق منها بالطَّهارة النَّفسيَة و البدنيَة، و القيم الأخلاقية، و تجاوز شهوات الحياة الدَنيا، و الاعتدال في مسألة النَكاح، هذه المسألة التي تندرج تحت لواء ثنائية النَفس و الجسد قد تطرَق لها أبي حامد الغزالي في مؤلَفه الضَخم " إحياء علوم الدَين " حيث عالج تحديدا هذه القضَيَة الثَنائية فقرَر أنَ المندوب في النَفس هو اعتدالها بين العقل و الشَرع، فبيَن << أنَ سبيل اعتدالها هو كسرها بالجوع و بالنَكاح و غضَ البصر و قلَة الاهتمام بها و شغل النَفس بالعلوم و اكتساب الفضائل>>[1] ، فما كان جديد "ابن ميمون" في مقاصده سوى أنه أضفى على أفكاره المستقاة من النَبع الإسلامي طابعا توراتيا و تلموديا، أمَا عن نظرية المقاصد التي أصَل لها الغزالي في مصنَفه "المستصفى" فتتجلَى فيما صرَح به قائلا: << .. مقصود الشَرع من الخلق خمسة : و هو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم وعقلهم و نسلهم و مالهم، فكل ما يتضمَن هذه الأصول فهو مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة>>[2]، ثمَ أردف قائلا : << أنَ المصلحة تنقسم إلى ما هي في رتبة الضَروريات و إلى ما هي في رتبة الحاجيات و إلى ما يتعلَق بالتَحسينات و التَزيينات و تتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات...>>[3] و لا ننسى بالذَكر فيلسوف قرطبة " ابن رشد " الذي امتدَت جذور أفكاره لتبلغ كلَ أقطار و أمصار الوجود الفكري في العالم بأسره، فقد كانت أفكاره و شروحاته الفلسفيَة ضربا استراتيجيا في عمق الفكر ليبدع هذا

[1] الغزالي، إحياء علوم الدَين، الدَار المصريَة اللَبنانية، د.ت ، ص 10-11.
[2] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق د.أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، دط، السعودية، الرياض، د.سنة، ص287.
[3] الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص 286.

الأخير على المستوي الأنطولوجي، و الإبستيمولوجي و الأكسيولوجي، ما جعل الكثير من المفكَرين الغرب يحتدون حدوه و نخصَ بالذَكر في هذا المقام " موسى ابن ميمون" فلاشك أنَ المقاصد التي أقرَها هذا الأخير من الناحية الأخلاقية في ثنائية النَفس و البدن و المتمحورة أساسا في الاعتدال و الوسطيَة ثمَ العدالة الاجتماعيَة و التَعاون باعتبار الإنسان كائن مدني بطبيعته، كلَها أسس واردة في المدينة الفاضلة التي قام ابن رشد بشرحها من مصنَفات أرسطو على غرار مؤلَف " السياسة في تدبير الرَئاسة" و مؤلَف " الأخلاق" فضلا عن شروحاته لكتب أفلاطون " الجمهورية " و مختصر كتاب " السياسة " فنفس المعاني الواردة في فلاسفة الإسلام تأثَرا منهم بالفلسفة اليونانية هي ذاتها المقاصد التي أصَل لها " ابن ميمون " و في ذلك يقول " ابن رشد " :<< أنَ الكمالات الإنسانية بالجملة الأربعة هي : الفضائل النَظريَة (العقلية) و الفضائل الفكريَة (العلميَة) و الفضائل الخلقيَة و الأفعال الإرادية (الصَنائع)، و أنَ هذه الكمالات إنما هي من أجل النَظريَة التَأملية و تكون بمثابة خادمة لها و تتهيَأ لها و هي الغاية القصوى التي من أجلها توجد >>[1] و يردف قائلا: << الإنسان كائن مدني بالطَبع>>[2] هي ذاتها النَظرة التي نجد لها حضورا في نظرية ابن ميمون و يضيف قائلا: << .. مقصود الشَرع إنما هو تعليم العلم الحقَ و العمل الحقَ و العلم الحق هو معرفة الله تعالى و سائر الموجودات على ما هي عليه و بخاصَة الشَريعة و معرفة السَعادة الأخرويَة و الشَقاء الأخرويَ و العمل الحقَ هو امتثال الأفعال التي تفيد السَعادة و تجنَب الفعال التي تفيد الشَقاء.. و هذه تنقسم إلى قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنيَة و العلم بهذه هو الذي يسمَى الفقه، و القسم الثَاني أفعال نفسانية مثل الشَكر و الصَبر و غير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشَرع أو نهى عنها، و العلم بهذه هو الذي سمَي الزَهد، و علوم الآخرة>>[3]، و في صلاح النَفس و البدن أيضا يقول: << الشَرع يصلح النَفوس و الطَب يصلح الأبدان...و الشَرع هو الذي يبتغي هذا في صحَة النفس، و هذه الصحَة المسمَاةتقوى و قد صرَح الكتاب بطلبها في غير ما آية، فقال تعالى: {

[1] إبن رشد، تلخيص السَياسة ، ترجمة حسن مجيد العبيدي و فاطمة كاظم الذَهبي، دار الطَليعة، ط1 ، بيروت، 1998 ، ص 67.

[2] إبن رشد، تلخيص السياسة،المرجع نفسه، ص ص 68-69.

[3] إبن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشَريعة و الحكمة من الاتَصال، دار المشرق، ط 6، بيروت، 1991م، ص 67.

كتب عليكم الصَيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلَكم تتَقون}، (البقرة 183) [1]>>

من هذه النَظرة التَحليلية لفكر ابن رشد يمكن استخلاص موقفه من المقاصد الشَرعيَة فيما يلي:[2]

1. المقصد الشَرعي الأوَل هو ذلك الذي يربط بين العلم الحقَ و العمل الحقَ.
2. أمَا العلم الحقَ فانَه ذلك الذي يختصَ بمعرفة الصَانع و مصنوعاته.
3. و العمل الحقَ هو كلَ فعل إنساني محض و ينقسم إلى عمل دنيوي وثان أخروي.
4. طرائق التَصديق الشَرعي لا تمسَ خواص النَاس فقط و إنما تشمل عامَتهم أيضا
5. صلاح النَفس في تقواها تماما كما يصلح البدن في استطبابه.
6. التَقوى هي مقياس السَعادة الأخروية.
7. للإنسان كمالين نظري فكري و الآخر عملي و خلقي.
8. الإنسان ابن بيئته بصفته كائن مدني بالطَبع خلق للتَعاون مع بني جنسه و الاجتماع معهم بهدف تماسك مناعة العمران.

لتأكيد مكامن الرَباط الوثيق بين الفكر الإسلامي و الفكر الميموني يصرَح هذا الأخير قائلا: << لو أنَ القوانين كلَها تدلَ عند جميع الأمم أنَها بحكمة و فهم و إذا كان أمر لا تعلم له علَة و لا يجلب منفعة و لا يدفع مضرَة لأيَ شيء يقال في معتقده أو عامله أنَه حكيم و فاهم و جليل القدر، و يستغرب ذلك في الملل، بل الأمر كما ذكرنا بلا شكَ هو أنَ كلَ فريضة من هذه ستمائة و ثلاث عشر فريضة، فهي إما لإعطاء رأي صحيح أو لإزالة رأي سقيم أو لإعطاء قانون عدل أو لرفع ظلم، أو لتخليق خلق حسن أو للتَحذير من خلق رديء، الكلَ يتعلق بثلاثة أشياء: بالآراء و بالأخلاق و بالأعمال السَياسيَة المدنيَة و الذي أوجب أن لا تعدَ الأقاويل التي حضت الشَريعة على قولها أو

[1] إبن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 40.

[2] (بتصرف) عبد الرحمن خلفة، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون و مرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية و الفلسفية الاسلامية،مجلة المعيار،رقم 35،العدد 18 ، -13-06-2014، ص196-220

نهت عنها، منها ما هو من جملة الأعمال المدنيَةو منها لتحصيل آراء و منها لتحصيل أخلاق، فلذلك اقتصرنا هنا على هذه الثَلاثة معان في إعطاء العلَة في كلَ شريعة من الشَرائع>>[1]

بناءا على التَحليل الوارد في مؤلَف ابن ميمون " دلالة الحائرين " يمكن استخلاص خمسة أدلَة اعتمدها لإثبات المقاصد الشَرعيَة و هي كالتَالي:[2]

1- النَص الشَرعي: هو التَوراة و هو إما نصَ صريح أو إجمالي، أمَا الأوَل فدلالة محكمة واضحة لا ريب و لا تناقض في فهمها و في ذلك يقول " ابن ميمون " :<< و قد نصَت التَوراة...و أخبرتنا أنَ غاية هذه الشَريعة كلَها هو حصول هذين الكمالين (صلاح النفس و صلاح البدن)، لقوله تعالى: { فأمرنا الرَب بأن نصنع هذه الرَسوم و نخاف الربَ إلهنا لكي نصيب خيرا كلَ الأيَام و نحيا كما في يومنا هذا}، (تثنية 6 : 24)، و قدَم هنا الكمال الأخير بحسب شرفه كما بينَا، انَه الغاية الأخيرة>>[3]و الثَاني هو النَص الذي يحتوي آيات متشابهات تدعو إلى الاجتهاد لفهم مقاصدها و مكنوناتها إذ يقول: << و أمَا سائر الآراء الصَحيحة.. فانَ الشَريعة و إن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك فإنها دعت لها على التَحميل لقوله تعالى:{ فأحبب الرَب إلهك بكلَ قلبك و كلَ نفسك و كلَ قدرتك}، (تثنية (6 : 5) وقد بيَنا في مشناه التَوراة أنَ هذه المحبَة لا تصحَ إلا بادراك الوجود كلَه على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه>>[4]

2- أقوال فقهاء التَلمود و شراحه: إذا كان العالم طيَب و أمده طويل و خيراته ممتدَة منبسطة في الأرض، فلا بدَ من العمل على نيل مكنوناته لحفظ البقاء ولن يتمَ ذلك إلا بالاجتماع الإنساني، يقول: << نيل العالم الذي كلَ شيء فيه طيَب و دائم و هو البقاء الدَائم..هو هذا البقاء الجسماني الممتدَ مدَة ما الذَي لا يتمَ منتظما إلا بالاجتماع كما بينَا أنه

[1] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص592-593.

[2] (بتصرف) عبد الرحمن خلفة، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون و مرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية و الفلسفية الاسلامية،مجلة المعيار،رقم 35،العدد 18 ، -13-06-2014، ص196-220

[3] موسى ابن ميمون،دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 576.

[4] موسى ابن ميمون،مصدر سابق، ص ص 577- 578.

تعالى يشتدَ غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف و يحذر العصيان>>[1]

3- الاستقراء: أثبت ابن ميمون مستقرئا أنَ الفرائض الستمائة و الثلاثة عشر إذا تتبَعناها فريضة بعد أخرى نجد أنَها معلَلة و هو يوضح ذلك بقوله: <<...أنَ كلَ فريضة سواء كانت أمرا أو نهيا يكون مقتضاها رفع تظالم، أو حضَ على خلق كريم، مؤد لحسن عشرة، أو إعطاء رأي صحيح يلزم اعتقاده>>[2]

4- الضَرورة: إن الأوامر التي أمرنا بها تعالى و النَواهي التي نهانا عنها واضحة بالضَرورة فلا جدال في صحَتها و لا حاجة للسَؤال عن غايتها، لأنه لا مجال للحيرة في مكامنها، فمسألة التَوحيد الإلهي أمر مفروغ من صحَته و لا جدال في ذلك، يقول " ابن ميمون ":<< أمَا بحسب الأمر في نفسه أو بكونه ضروريا في رفع التَظالم أو اكتساب خلق كريم فانَ تلك الفريضة بيَنة العلَة ظاهرة المنفعة، و ليس في تلك الفرائض سؤال الغاية، لأنَه لم يتحيَر أحد يوما قط، ولا سأل لأي شيء شرَعنا بأن الله واحد، أو لأيَ شيء نهينا عن القتل و السَرقة أو لأي شيء نهينا عن الانتقام و الأخذ بالثَأر، أو لأيَ أمرنا بمحبَة بعضنا بعضا>>[3]

5- القياس العقلي: إن النَظام الذي يخضع له هذا الكون لا يمكن لذات إنسانية أن تبدعه، بل انَه من صنيع القوَة الإلهية المكتملة و المقتدرة، ثمَ إن صنع اللَه في الوجود يعجز أمامه التَدبَر العقلي و القياس المنطقي و مع ذلك يتجلَى هذا الأخير فيما أشار إليه ابن ميمون من << تناسق و بديع خلق الله في الحيوان والإنسان و تناسق الأعضاء>>[4] و بناءا على ذلك تقاس شريعة الله المعلَلة بنظم و قوانين و مقاصد شرعيَة خاصَة و عامَة، غير أنَ هذه المقاصد برمَتها ليست قطعيَة و إنما هي خاضعة للظَن و التَخمين لأنَها مجرَد اجتهاد إنساني عدا المقصد العام الذي هو تشريع الهيو هذا ما جعله محلَ انتقاد الدارسين لفكره، بل أنَهم

[1] موسى ابن ميمون، مصدر سابق، ص 577.
[2] موسى ابن ميمون ،صدر سابق، ص 578.
[3] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق ، ص 578/3.
[4] موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين ،مصدر سابق، ص 593/3.

أقرَوا بفشله في تبرير تعاليم الدَيانة اليهوديَة لأنَه أغرقها في بحر المعقول إلى أبعد الحدود، فقد كان " ابن ميمون " << أوَل الحائرين الذين غرقوا في بحور الفلسفة >>[1]

لمَا اضطرَ موسى ابن ميمون إلى الدَخول في الإسلام هو و عائلته ما كان عليهم إلا أن يبرَروا موقفهم من وراء هذا الفعل الشَنيع في نظر اليهود الذي لا يغتفر غير أنَهم هو و من سايره تحت ضغط هذا الموقف يؤكَدون أنَ المرتدَين لم يكن عليهم أن يؤذوا الشَعائر الإسلامية، بل كلَ ما كان عليهم مطلوبا منهم هو << أن يتلوا صيغة لا يؤمنون بها ، و إن المسلمين أنفسهم يعرفون أنَهم غير مخلصين في النَطق بها، و إنما يفعلون ذلك ليخادعوا جماعة من المتعصَبين >>[2]

غير أنَ ابن ميمون أعلن يهوديته لمَا عاد إلى الفسطاط و قد أثبتت بعض المصادر أنَ القاضي الفاصل " عبد الرَحيم البيساني" وزير صلاح الدَن الأيَوبي و الحاكم الفعلي لمصر رفض إصدار قرار ضدَ ابن ميمون في غياب صلاح الدَين، لأنَه كان متَهما بالرَدة و على المناوئين له أن ينفذوا حكمها، غير أنَه أكَد لهم أنَ << الذي أرغم على اعتناق الإسلام ليس بمسلم، و بالتَالي لا يمكن أن يعتبر مرتدَا >>[3]

لكنَ السَؤال المطروح من وراء مؤلَفاته المتداخلة بين الحرف العبري و اللَغة العربيَة هو لماذا كتب ابن ميمون معظم أعماله بلغة عربيَة و حرف عبريَ؟ ما هو المغزى من وراء ذلك؟ و هل فعلا كان تدوينه وفق هذا المنهج ناجحا؟.

نجيب على هذا السَؤال بأنَ ابن ميمون حاول بهذه الطَريقة تجنَب الدَخول في معارك مع طبقة العوام من اليهود المتعصَبين الذين كانوا يجهلون العربيَة هذا من جانب، و من ناحيَة أخري تجنَب التَناطح مع العلماء المتعصَبين من المسلمين الذين كانوا يجهلون الحرف العبري، ذلك أنَ ابن ميمون حاول إخضاع الدين

---

[1] حسن إبراهيم، مرجع سابق ، ص 45.

[2] ويل ديورانت، قصَة الحضارة، عصر الإيمان، الحضارة اليهودية، عقل اليهودي و قلبه "ابن ميمون"، تر.وتحقيق زكي نحيب محمود، ج14، دار الجيل للطَبع و النَشر و التَوزيع، د.ط، بيروت، 2010 ص 120.

[3] Thark.R.Cohen , Poverty and charity in the Jewish Community thedieval Egypt ,Princeton :univesity Press,2005, p p 115-156.

اليهودي لمبادئ أرسطو و فلاسفة الإسلام مع أنَه انتقد بعض آراء المتكلمين من أشاعرة و معتزلة بحسب ما استلهمه من تراثه اليهوديَ[1]

يعتبر بعض المفكَرين " ابن ميمون" فيلسوفا إسلاميا ففي مقدَمة كتاب " موسى ابن ميمون حياته و مصنَفاته" "الإسرائيل و ولفسون" يذكر أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصريَة " مصطفى عبد الرزَاق " أنَ ابن ميمون يعتبر << فيلسوف من فلاسفة الإسلام>>[2]، لأنَه نشأ في ذلك المناخ الفكري. فساهم فيه وأضاف إليه بقدر ما أخذ منه و يصفه الدَكتور " عبد الوهَاب المسيري" بأنَه << مفكر عربي إسلامي الحضارة و الفكر يؤمن باليهوديَة و عضو في الجماعة اليهوديَة في اسبانيا الإسلامية>>[3] و ما يثبت التَعايش السَلمي الذي عاشه ابن ميمون داخل الحضارة الإسلامية هو ما أدلى به الباحث اليهودي " حاييم الزعفراني" حينما أكَد أنَ الفكر الميموني كان << نتاج مجتمع و حضارة و ثقافة متميَزة بالاندماج و التَعايش بين مختلف مكوَناتها...باستثناء المراحل التي شهدت عدم استقرار، و أعمال عنف مرتبطة بالنَزاع على السَلطة و تغيير الحكَام و انتفاضات القصور، كانت السَمة الغالبة هي العمل المشترك و التَعايش في كنف الأمن و السَلم>>[4]

ما يبرز تأثَره الواسع بالحضارة الإسلامية أيضا قول " إسرائيل ولفسون " << ولسنا نعلم رجلا آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأُثَر بالحضارة الإسلامية تأثَرا بالغ الحدَ، حتَى بدت آثاره و ظهرت صبغته في مدوَناته من مصنَفات كبيرة و رسائل صغيرة >>[5]

---

[1] نبيل عبد العزيز، التَأثير الإسلامي في الفكر الدَيني اليهودي "موسى ابن ميمون" البيان، العدد 377،2016،ص 5

[2] إسرائيل ولفسون، موسى ابن ميمون حياته و مصنَفاته، لجنة التَأليف و التَرجمة و النَشر، د.ط ،القاهرة، 1939،ص 09

[3] عبد الوهَاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهوديَة و الصَهيونيَة، الموسوعة الموجزة، مج 1، دار الشَروق، ط 3، القاهرة ، 2006.

[4] جمال الدَين بن عبد الجليل، ابن رشد و ابن ميمون مثلان أندلسيان لصيرورة العقلنة و العلاقة بين الدَين و الفلسفة، جامعة فيينَا، شوهد في 2017/02/15 ، في http :bit. Ly /2q c y r a w

[5] إسرائيل ولفسون، موسى ابن ميمون حياته و مصنَفاته، مرجع سابق، ص28.

المبحث الثاني:

موسى بن ميمون تحت أنظار نقدية:

فند سبينوزا (1632-1677) منهج ابن ميمون في التأويل في كتابه"رسالة في اللاهوت والسياسة"علما أن سبينوزا كان رشديا محضا فقد حاول هو الآخر أن يوفق بين العقل و النقل على غرار ابن رشد موضحا معالم كل منهما دون خلط و لا محايثة بين الخطابين بل فصل بين الخطاب الديني و الخطاب الفلسفي و هذا ما لم يوفق فيه ابن ميمون فقد دمج بين الاثنين إلى الحد الذي جعل منهما وجهان لعملة واحدة بحيث تضحى الفلسفة هي باطن الدين و هذا الأخير هو ظاهرها في حين أن كلا من سبينوزا و ابن رشد يفصلان بين الحكمة الفلسفية و الحكمة الدينية مع توظيف كل خطاب في مكانه المناسب في إطار تبرير شرعية النزر الفلسفي بنهج فقهي لا في إطار استخراج نظريات فلسفية من النص الديني كما فعل ابن ميمون،و هو الأمر الذي نسعى إلى توضيحه في أسطر مبحثنا النقدي هذا دون أن نغفل النظرة التقييمية لفكر ابن ميمون فهذا الأخير بالرغم مما تلقاه من نقد أو رفض و معارضة إلا أنه يبقى مع ذلك فيلسوف عصره الغني عن التعريف.

لاشك أن ابن ميمون حاول أن يضفي صبغة فلسفية على النص الديني-التوراة- و ذلك تأثرا منه بالفلسفة الأرسطية و الأفلاطونية سائرا على نهج ابن رشد في مسألة التوفيق بين النقل و العقل غير أن هذا الأخير حاول أن يضفي طابعا عقلانيا على النص الديني من داخله و ليس من خارجه كما فعل ابن ميمون، حيث بحث عن الدلائل الموحية بأهمية التدبر و العقلانية و بعد النظر و التأمل في الموجودات داخل النص، في حين أن ابن ميمون أخطأ الطريق حينما دمج بين الفكر الديني و الفكر الفلسفي محاولا دراسة التوراة بتعاليم أرسطية مع ضيق علمه لفلسفة أرسطو فهو لم يصل إلى مرتبة التفقه في فلسفة أرسطو مقارنة بما بلغه ابن رشد في ذلك و لعل هذا هو ما جعل فكره متضاربا في مؤلفه- دلالة الحائرين- و هو الأمر الذي جعله محل نقد من طرف كثير من الباحثين و على رأسهم "سبينوزا" الذي جاء ثائرا على كل فكر ينوي تأويل النص الديني بفكر فلسفي و هو في ذلك يقول:"...بينا ....أن الصعوبة كلها في فهم دروس الكتاب ترجع إلى اللغة وحدها،

لا إلى عمق الموضوع لاسيما أن الأنبياء لم يبشروا لاهوتيين متعمقين، بل بشروا كل اليهود على الإطلاق،كما اعتاد الحواريون عرض عقيدة الإنجيل في الكنائس حيث يجتمع عامة المؤمنين، هذه الظروف المختلفة أسهمت في جعل الكتاب مجموعة من الحقائق اليسيرة للغاية تدركها أكثر الأذهان خمولا".[1]

يتفق سبينوزا في هذا المقام مع النظرية الرشدية التي جعلت من النص الديني مشترك لدى الجميع حيث لم يفرق بين الخاص و العام، بل استخدم كل الطرق المشتركة لإقناع البشر من جانب و لتوحيد فهمه من جانب آخرو هذا هو النقد الذي يوجهه سبينوزا لابن ميمون لما يستند عليه من أفكار الفارابي و ابن سينا الفلسفية، فهذا التقديس النصي الذي يجعل من النص الديني معمقا و ملغزا و متخفيا بحيث لا تقوى لغة على شرح و فكر على فهمه إلا بعد جدل و تأويل عميق هو ما يرفضه سبينوزا، فلا أساس له من المعنى الديني و في ذلك يصرح سبينوزا بقوله: "لا عجب إذن ألا يعترف أناس يتفاخرون بأن لديهم نورا أعلى من النور الفطري، بأنهم أقل علما من الفلاسفة الذين لم يتعدوا حدود النور الفطري...فإذا نظرنا إلى هذه الأسرار التي يخبئها الكتاب،و التي يدعون أنهم وحدهم القادرون على الكشف عنها، لن نجد فيها إلا بعضا مما ابتدعه أرسطو أو أفلاطون أو من يشابههما".[2]

هذا التصريح يكشف أن سبينوزا يرفض التأويل الميموني برمته و يثور على كل من ينتهج نهجه و يسير مساره في تفسيره للنص الديني برؤية فلسفية و هو يعرف أن ابن ميمون يرتكز على قاعدة أرسطية و أفلاطونية في التأويل.

لا يتوقف سبينوزا عند ابن ميمون فقط في رفضه للتفسير الفلسفي للنص الديني،بل يواصل مسيرته النقدية لأحد أصدقائه الذي اتبع نفس الوتيرة المدمجة بين العقل و النقل و هو"لودفيج ماير/Ludwig Mayer (المتوفى سنة 1681)[3]نشر كتابه "الفلسفة مفسرة للكتاب المقدس"سنة 1666،فمن بين أهداف سبينوزا من رسالته في اللاهوت و السياسة المنشورة سنة 1670 أي بعد أربع سنوات من صدور كتاب صديقه و هو الرد على هذا المؤلف الذي يتنافى مع تعاليم الدين اليهودي مع أنه جاء في ظروف تضاربت فيها الطوائف و اشتدت النزاعات بينها حول السبيل

[1]سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص338.
[2]سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص338.
[3]لودفيج ماير: طبيب و فيلسوف و عالم لغات و كاتب مسرحي من أمستردام وصديق لسبينوزا.

و النهج الأنسب لفهم و تفسير النص الديني و ذلك نتيجة الثورة البروتستانتية على الكاثوليكية التي جعلت من الكتاب المقدس سلطة عليا واحدة لا يحتاج فيه أي مسيحي لإعانة من أحد قصد فهمه و تفسيره، بل عليه فقط أن يستخدم قدراته العقلية لشرحه و هو ما فصل فيه "لودفيج ماير" غير أنه قصد من ذلك العقل الفلسفي الذي يرتبط بمذاهب فلسفية باعتبار الفلسفة هي الوحيدة المخلصة من ملكة الظلام الواردة في النص الديني، بل "إن الفلسفة هي العلم الوحيد الذي له الحق و المشروعية في تفسير الكتاب".[1]

هي نفس الوجهة التي تبناها كلا المفكرين: "ابن ميمون" في عصره القديم و "لودفيج ماير" في العصر الحديث، ما جعل سبينوزا ينتقد فكرهم معا و إن كان لم يصرح باسم فيلسوف قرطبة إلا أن المضمون النقدي الوارد في رسالته يدلي برفضه لأفكاره فلا تفسير عقلي للنص الديني حسب سبينوزا بل هناك تفسير تاريخي و سياسي، لأن النص الديني بعيد كل البعد عما هو عقلاني إنه كتاب أخلاقي شعائري وجداني رمزي، غير أن رمزيته لا تتطلب تأويلا فلسفيا لأنه في متناول الجميع،إذ يقول: "و الواقع أن الكتاب يتحدث على مستوى فهم العامة الذين يهدف إلى أن يجعلهم مطيعين لا متفقهين".[2]

و يمكن ذكر النتائج التي استخلصها "سبينوزا" من نقده التاريخي للكتاب المقدس بصفة عامة و قد أوردها في الفصل الثاني عشر من كتابه:"رسالة في اللاهوت و السياسة و هي كالآتي:[3]

1- لم تدون أسفار العهدين القديم و الجديد بتفويض خاص في عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة تختلف معرفة الكتاب و فكر الأنبياء التوراتيين عن فهم فكر الله أي الحقيقة.

2-تم اختيار أسفار العهد القديم من بين أسفار كثيرة أخرى ثم جمعها و أقرها مجلس الفريسيين و كذلك قبلت أسفار العهد الجديد ضمن المجموعة المقننة بقرار

[1]J.Samuel Preus : « A Hidden Opponent in Spinoza’s Tractatus »The Harvard Theological Reveiw,vol 88,no3(july1995),p361-388.

[2]أنظر سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص343.

[3]سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص ص 343-344.

بعض مجالس الكنيسة التي رفضت في الوقت نفسه أسفارا أخرى كثيرة بوصفها منعدمة القيمة.

3-لم يكتب الحواريون بوصفهم أنبياء بل بوصفهم فقهاء و اختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الذين يودون تكوينهم، و تاليا فإن رسائلهم تتضمن أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عنها دون أن يلحق ذلك أي ضرر باللاهوت.

4-و أخيرا فهناك أربعة أناجيل في العهد الجديد و من منا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح و أن يبلغها للبشر أربع مرات.

و يتجلى أيضا نوع آخر من النقد الذي وجهه"سبينوزا" ليكشف عن ضلال البشر و هذيانهم و مقاصد اللاهوتيين الذين حاولوا تأويل النص الديني حسب ما يحقق مآربهم الاجتماعية و السياسية و هو يعلن نقده صراحة بقوله: "لكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهة (أي متاهة التأويل) و نحرر أفكارنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة و حتى لا تؤمن في غفلة منا يبدع من وضع البشر و كأنها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب إتباعه لتفسير الكتاب"[1]، و المنهج الذي يقصده هو منهج البحث الطبيعي الذي كان آخذا بالتسرب إلى كل أشكال البحوث العلمية و أنواعها في عهد "سبينوزا" فقد اعتمد معظم اللاهوتيين آنذاك و هو الأقرب إلى تحقيق غايات النقد التاريخي، فهو كما يصفه"سبينوزا" لا يختلف عن المنهج المتبع في تفسير الطبيعة، فكما أننا في تفسير الطبيعة نعتمد على منهج الملاحظة و التجربة و جمع المعطيات المضبوطة و اليقينية، ثم الانتهاء إلى تعريفات طبيعية فإن تفسير الكتاب الديني يتطلب هو الآخر تحصيل معرفة تاريخية مضبوطة و بعد بلوغ المبادئ اليقينية تنتهي إلى نتيجة المشروع الديني.

رأى ابن ميمون أن الفلسفة قبل أرسطو لا تستحق تعبير فلسفة كاملة"[2] كما و قد أقر ابن ميمون صراحة أن أعمال أرسطو لا يضاهيها فيلسوف قبله و لا بعده، فليس الأجدر بنا أن نعود إلى الفلاسفة الأوائل بل الأجدر أن نتمسك بذوي الفكر الكامل و لتبيان المعرفة الموسعة التي يمتلكها ابن ميمون عن أرسطو يذكر في بعض الخطابات التي بعثها إلى مترجم عمله الضخم دلالة الحائرين من العربية

[1] سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، مرجع سابق، ص242.
[2] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص27

إلى العبريى "شمويل بن تيبون" قائلا: "أن كتابات أفلاطون معلم أرسطو تأخذ شكل الأمثال و الحكايات الرمزية و يصعب فهمها و من الممكن أن يستغني عنها المرء لأن كتابات أرسطو تكفيو لا يجب أن نشغل أنفسنا بكتابات الأولين (من الفلاسفة) و يمثل عقل أرسطو أقصى ما يصل إليه العقل إذا استثنينا من تلقوا وحيا إلهيا، إن أعمال أرسطو تمثل جذور و أسس جل الأعمال في العلوم ، لكنها لا تفهم إلا بواسطة شروح الاسكندر "أفروديسيس" و"ثيماستيوس" و "ابن رشد"[1].

نظرا لأن ابن ميمون غالى في تقديسه للفلسفة الأرسطية،حيث جعلها المنهل الأساسي و المرجعية الأولى و المثبتة و اليقينية التي تمكن من خلالها فقط استيعاب و فهم العقيدة اليهودية و فكرة الخالق ، أما ما عدا ذلك من تفسيرات خارجة عن هذا الإطار المرجعي فلا وثوق بها لأنها تحتوي شكلا من أشكال الوثنية و عليه فالتعريف الدقيق بالخالق حسب ابن ميمون مرتبط أيما ارتباط بفلسفة أرسطو.

هذا الاعتقاد الصريح من طرف فيلسوف قرطبة اليهودي المترعرع في بيئة إسلامية ، هو ما جعله يخضع لحملة من الانتقادات، بحيث تحتمل أقواله تأويلات عديدة "يفهم منها أنها إلحادية أو تبث الشك في قلوب المؤمنين، مثل قوله إن جوهر الإله غامض على الإنسان و لا يمكنه فهمه و هناك ما يوحي بأنه لا يؤمن بالبعث، خصوصا أن فكرة الآخر ظلت باهتة في اليهودية، كما أنه كان يؤمن بأن النبوة أمر يحققه الإنسان من خلال الجهد العقلي و من ثم ذهب بعض علماء اليهود إلى أن الأرسطية الميمونية تشوه معنى الكتاب المقدس و أن ابن ميمون يظهر احتراما لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدس أو التراث الحاخامي" [2]خلقت تلك التأويلات جدلا حادا من انصار فكر ابن ميمون و معارضيه إن لم نقل أعداؤه حيث عمل نقاده (1230)[3] على منع دراسة أعمال ابن ميمون و أبرزها "دلالة الحائرين" و بعض الأجزاء الفلسفية الواردة في "المشنا توراة"و تفاقم الوضع في فرنسا بحيث أحرقت كتاباته سنة (1232)[4] وتجدد

[1]المرجع نفسه، ص28.
[2]إسرائيل ولفسون، موسى بن ميمون، حياته و مصنفاته، ص20.
[3]اسرائيل ولفسون، مرجع سابق، ص20
[4]المرجع نفسه، ص20.

السجال مرة أخرى سنة (1300) "و منعت دراسة كتابات ابن ميمون قبل سن الخامسة و العشرين و انتهى السجال حين طرد اليهود من فرنسا سنة 1306".[1]

و إذا كان اسبينوزا من بين نقاده فإنه أول المتأثرين بفكره بالإضافة إلى مفكرين آخرين من مثلّ: "موسى مندلسون، مؤسس حركة التنوير اليهودية و "هرمان كوهين" أولائك الذين تأثروا بفكره العقلاني محاولين مزجه مع ما هو ديني، يصبح فكر ابن ميمون برمته مرجعية .

كما و قد شكك العديد من المفكرين في نظرية ابن ميمون الخاصة بالإسناد السلبي للرب بحيث شكلت هذه الفكرة تحديا كبيرا أمام السكولائية، فقد ارتاب "توما الإكويني" مشككا في نظرية بن ميمون التي يبرهن من خلالها على وجود الرب و وحدانيته،غير أنه لا ينفي ما ذهب إليه تماماو إنما يقف وقفة اعتدال و وسطية بين "ابن سينا" و"ابن ميمون" إذ يتفق مع ابن سينا" بشأن أن جوهر الرب يتماثل مع وجوده و يسمي خصوصية هذا الوجود فعل الكينونة و يتفق أيضا مع ابن ميمون في أنه لا يمكننا معرفة جوهر الرب، غير أن الإكويني يختلف معه بشأن ما يمكننا نسبه إلى الرب و يستبدل لاهوت ابن ميمون السلبي بلاهوت يقوم على القياس".[2]

و نستدل أيضا بنقد"كريسكاس" اللاذع لأدلة ابن ميمون على وجود الله و ذلك ليس نفيا لوجوده تعالى و إنما رفضا لإثبات الوجود أو الوحدانية الإلهية بالفلسفة الأرسطية، فليس لهذه الأخيرة مقدرة على التوافق مع ما هو ديني من جانب و تبقى أدلتها قاصرة أمام موضوع مقدس كهذا و قد شكل رفض كريسكاس لنظريات أرسطو عن المكان ووجود مطلق لا نهائي،جزءا من محاولة التقليل من سيطرة أرسطو على الفلسفة اليهودية، هذه السيطرة التي رأى أنها تتجلى بشكل واضح في استخدام ابن ميمون لأدلته و يذهب كريسكاس إلى أنه ليس من غير المعقول أن يلتقي خط لا نهائي مع الخط الآخر في مساحة معينة إلا إذا افترضنا أنه لا وجود للزمن عند بداية الحركة".[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص20

[2] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص94.

[3] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص95.

المبحث الثالث:

آفاق فلسفية صوفية جديدة:

عمل ابن ميمون على إعادة العديد من التعبيرات المجازية و المصطلحات العبرية تأثرا منه بالصوفية الإسلامية و خلفيات المعتقد الديني الإسلامي، فقد كان عمله حاسما في تطور تاريخ الفكر اليهودي، بل كان نقطة تحول جذري المعتقد اليهودي،فدليل الحائرين هو ذلك العمل الجامع بين بيئتين و فكرين متعارضين ظاهريا و متلاحقين زمنيا- الإسلام- اليهود-

فعنوان "دليل الحيارى" مبني أساسا على خلفية صوفية إسلامية ذلك أن مشايخ الصوفية يستخدمون تعبيرا عن المبدأ الصوفي عبارة" الجهل العارف" و هو الفهم بالنقيض فما إدراك المرء لجهله إلا دليل على سمو مكانته لبلوغه أعلى مراتب العلم، فكلما عرف المرء ربه أكثر كلما ازداد حيرة،ما يدل على أن عنوان "دلالة الحائرين" مأخوذ من حكمة صوفية لدى المسلمين، كما أن المفاهيم الخاصة المستخدمة في مؤلفه الفلسفي تعزى بشكل مباشر إلى توجيهات إسلامية مستوحاة من أفكار كل من "ابن سينا" و"أبي حامد الغزالي" و "الفرابي" و "ابن رشد" و غيرهم التي أمدت بن ميمون بالفكر و اللغة فإذا أخذنا على سبيل المثال مسألة النبوءة نجد أن مفهوم ابن ميمون عن النبوة و عن النبي اليهودي يعود أساسا إلى "جعفر الصادق" (توفي سنة 765) من خلال النظرية السياسية الإسلامية التي تم فيها التمييز بين النبي و بقية المثاليين بصفة النبي يقوم بتبليغ رسالة سماوية و يمكن اعتبار مهمته اجتماعية و سياسية و ما اعتبار ابن ميمون للنبي بصفته شخصية منوطة بمهمة دينية و سياسية كونه محمل بوعي ديني، إلا اقتباس من الدين الإسلامي، قد يتساءل سائل فيقول : هل خوض ابن ميمون في مسألة النبوءة مستوحى من الفكر الإسلامي؟

لا ينكر أحد أن مشروع ابن ميمون النبوي مرتبط أساسا بمفهوم إسلامي جوهري و هو مفهوم "الإنسان الكامل" ذلك الذي يمثل سمو المرتبة في التدرج الروحي لدى رجال الصوفية،ففي هذه المرحلة يتوصل المريد إلى الإدراك الكامل للإله الذي يكمن في قلوب جميع البشر من دون وساطة، ما يجعل الصوفي العارف في

مرتبة عليا يصبح من خلالها خليفة الله في الأرض و مثالا نبويا يعمل على تحقيق خير البشرية،و مثال الإنسان الكامل هو النبي"محمد" - ﷺ - و في فكرة مشابهة لهذه يذكر ابن ميمون عبارة الإنسان الكامل و هو ذلك الذي وصل إلى غاية عليا، إذن فقد وظف فيلسوف قرطبة مفردات صوفية إسلامية ليضفي عليها صبغة الدين اليهودي تماشيا مع معتقده و تعاليمه.

و إذا كانت القضية المحورية التي سادت الفترة القروسطية هي مسألة الدين و مدى توافقه مع الفلسفة،فإن المرحلة الحديثة لم تخلو هي الأخرى من هذا الجانب، فإذا تناولنا بالدراسة أيضا الفلسفة الدينية عند "هيغل" نجد المطلق هو المفهوم الذي يشكل حجر الأساس في فلسفته، فما مدى ارتباط هذه الأخيرة بالدين في الفكر الهيغلي؟

يؤكد "هيغل" أن فلسفته هي أعلى مراتب النضج الفلسفي،باعتبار المطلق يتحقق تاريخيا من خلال تداخله مع الطبيعة و ما مثالية المطلق هذه إلا دليل على أسبقية الوعي أو الفكر المثالي على الطبيعة المادية و ما هذه الأخيرة بنظر "هيغل" إلا تجليا للروح المطلق في العالم و ما هدف "هيغل" من وراء هذه الفلسفة الدينية إلا أن يربط بين الفكر الفلسفي و المعتقد الديني قصد كسر تلك الحواجز التي وضعها فلاسفة الأنوار بين الفلسفة و الدين، فلا فصل بين الاثنين لأن مسارهما يلتقي في موضوع واحد و هو "الله" و بذلك فقد نقل"هيغل" الدين من تلك الصورة الجامدة المجسدة في عدم فهم النصوص المقدسة إلى ذلك الانفتاح الإنساني على المقدس، إذ يقول:"إنهما كذلك من حيث الموضوع، فموضوع الدين و كذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها (الله)، تفسير(الله)، إن الفلسفة ليست كلمة عن العالم، بل هي المعرفة بذلك الذي ليس من العالم، إنها ليست معرفة تهتم بالكيان الخارجي أو الوجود التجريبي و الحياة، بل هي معرفة ما هو أبدي، ما هو (الله) و ما يصدر عن طبيعته"[1]، فالفلسفة منذ بداياتها الأولى مع أفلاطون و أرسطو ارتبطت بالجانب الديني، هذا الأخير الذي جعلها ترتقي إلى مرتبة المثالية، فإذا كان أفلاطون يربط الفلسفة بالتأمل المفارق لعالم المحسوسات، المحايث للوجود الإلهي، فإن أرسطو يجعل الموضوع الجوهري في الفلسفة هو التأمل في الله، هذا

[1] فريديريك هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، تر.مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، مصر ،2001 ، ص49.

التأمل الذي يوحي بأن الفيلسوف بلغ أسمى مراتب التفلسف،هذا التوجه الذي يجمع بين الفلسفة و الدين هو ما ساد في الفترة القروسطية مع فلاسفة الإسلام و اليهودية و المسيحية و استمر إلى غاية اللحظة الحديثة حيث نجد "هيغل" يوحد بين الفلسفة و الدينو الحاجة إلى الدين حسب فيلسوفنا تلخص فيما يلي :[1]

- أن الدين كان في فترات معينة مثل المسيحية المبكرة يعرض حقيقة ما مثل الحرية و المساواة بين البشر بطريقة أكثر كفاية و إقناعا من الفلسفة المعاصرة له.
- حتى عندما لحقت الفلسفة بالدين و عرضت الحقيقة نفسها بمصطلحات فلسفية فإن ما فعلته كان يفترض سلفا ما أنجزه الدين و التقدم الفلسفي في فترة من الفترات بصفة عامة أو عند الفرد يفترض سلفا التقدم الديني.
- لا يمكن الاستغناء عن الدين حتى لو لحقت به الفلسفة، فالفلسفة مقصورة أساسا على فئة قليلة من الناس، كما أنها لا هي جذابة و لا معقولة عند معظم الناس في صورتها المجردة، أما الدين فهو-على العكس- يجذب خيال الجماهيرو يفتنها و يعرض لهم حقائق عميقة عن الكون و مكانهم فيه في صورة جذابة، حتى إن الفيلسوف لن يكون مصيبا إذا عد إلى أن يعتبر المحاضرات و المؤتمرات بديلا كافيا عن العبادة العامة.
- يخدم الدين أغراض النظام الأخلاقي و السياسي، غير أن الدين و التكوين السياسي لابد أن يكونا في تناغم و انسجام،ما دام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني.

تستدعي النظرة الدينية لله حسب "هيغل" البداية الأولى للحقيقة المطلقة، فهي ذلك"التصور الذي لم يتطور بعد للدين نفسه،ألا و هو (الله) هو (الحقيقة) المطلق، حقيقة كل شيء و أن الدين وحده هو المعرفة الحقة بشكل مطلق و بالنسبة لنا نحن الذين من قبل نمتلك الدين، فإن ماهية الله هي شيء نحن على ألفة به، حقيقته الجوهرية ماثلة في وعينا الذاتي".[2]

[1] ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيغل، تر إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (186)، نشره المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، د.تاريخ، ص ص 470-476.
[2] هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص13.

عبر "هيغل" عن النظرة الفلسفية و العلمية بقوله: أما النظرة الفلسفية و العلمية كله فهي تلك التي عبر عنها "هيغل" بقوله: "إذا ما نظرنا إلى ذلك من الناحية العلمية، فإن الله هو أولا اسم مجرد عام و إن فلسفة الدين التي هي التكشف و التي هي الاستيعاب لله موجودة و عن طريقها فحسب تكون معرفتنا الفلسفية بطبيعة الله".[1]

أما بالنسبة إلى رؤية "هيغل" ذاته حول ماهية الله فنجدها تحمل طابعا تجريديا يبدو من خلاله شديد التأثر بالفيلسوف الهولندي "اسبينوزا" الذي تأثر هو الآخر بفلسفة و فكر "موسى ابن ميمون" بالرغم من جملة الانتقادات التي وجهها إليه، فإذا ما تساءلنا ترى ما هي طبيعة الله حسب الاعتقاد الهيغلي؟ نجده يجيبنا بصورة مباشرة: "إن الله هو الكلي...هو تام في ذاته، هو وحدة مطلقة مع ذاته، إن الله هو الكلي ،هو العيني، هو الحافل بالمحتوى، إن الله هو الواحد الأحد و ليس الواحد المقابل لآلهة متعددة، بل لا يوجد إلا الفرد الصمد ألا و هو الله...إن الله هو كليته هوو الذي فيه لا يوجد حد...و الذي فيه لا يوجد تناهو الذي فيه لا توجد جزئية، إنه الوجود بألف و لام التعريف، المطلق المكتفي بذاته...إنه الحقيقة الحقة الوحيدة و كل شيء عداه ليس حقيقيا في ذاته، ليس له وجود حقيقي من ذاته، إنه الحقيقة المطلقة الوحيدةو من ثم فإنه هو الجوهر المطلق.[2]

و إذا كان رجال الدين من المتصوفة يربطون بين الذات الإلهية و الذات الإنسانية بصفتهما متماهيان في ذات واحدة من خلال ما يعرف بالإتحاد،فإن "هيغل"ينفي هذه الوحدة المطلقة بينهما فالله كلي مفارق لعالم الجزئيات بنظرهو ما تلك الروح المطلقة إلا تأكيدا لجوهره و مطلقيته و إثباتا لهذه المفارقة يصرح قائلا: "إنني أنا و الله مختلفان الواحد عن الآخر، فإذا كان الاثنان واحدا، إذا ستكون هناك علاقة مباشرة، سيكون هناك تحرر من أي توسط، ستكون هناك وحدة من دون علاقة، أي وحدة من دون تمايز أو تباين أو فرق...و لما كان الاثنان مختلفين فإن الواحد ليس ما عليه الآخر".[3]

ما جعلنا نشير إلى "هيغل"في بحثنا هذا الخاص تحديدا بموسى بن ميمون هو تلك الرابطة التي تجمع بين الدين و الفلسفة في فكريهما قصد توضيح نقطة مهمة ألا و

---

[1] هيغل ، المرجع نفسه، ص13.
[2] هيغل ، مرجع سابق، ص13.
[3] هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، مرجع سابق ، ص19.

هي الامتداد بين أطوار الفكر الفلسفي بدءا من اللحظة الإغريقية ، القروسطية إلى غاية اللحظة الحديثة علما أن "هيغل" كان آخر فيلسوف نسقي في الفترة الحديثة لنلج بذلك إلى الفلسفة المعاصرة مع أول ممثليها أبو الفلسفة الألمانية "فريديريك وليام نيتشه" فبالرغم من أن لكل فيلسوف منهجه الخاص به إلا أن الهدف واحد و هو بلوغ الحقيقة المطلقة التي يجسدها كل فيلسوف على حسب نظريته و توجهه الخاص.

و لما كان ابن ميمون من المبدعين في الفكر اليهودي تأثرا منه بفلاسفة الإسلام وجد الباحث المتأمل في فكره أن عمله لقي قبولا من البعض كما لقي نفورا من البعض الآخر، لذلك فهو ليس أول و لا آخر من حصل معه هذا الحدث، الذي حصل مع مجمل الفلاسفة و المفكرين من مثل الغزالي، ابن رشد، محمد أركون هذا الأخير الذي عمل على قراءة الإسلام بأسلوب معاصر من خلال تطبيقه للعلوم الإنسانية و الاجتماعية التي يشيد بصلاحيتها و يصر على تطبيقها في دراسة الدين الإسلامي، مع أن هذا الأخير متعاليا عنها سواء من الناحية الروحية باعتباره دينا متعاليا أو من الناحية المادية كونه حدث إلهي مؤسس من لدن خالق قديم، في حين أن هذه العلوم أسست من أفكار البشر و هي حديثة العهد، غير أن أركون يميز بين العلوم الاجتماعية الكلاسيكية و التي تستحق هذه التسمية بنظره لاعتمادها على نظرية فيلولوجية عقيمة،و الباحثين الذين يقصدهم في هذا الصدد هو المستشرقين من جانب و رجال الدين المحافظين و الرافضين لكل دراسة نقدية تجديدية مطبقة على الإسلام، في حين أن العلوم الاجتماعية الحديثة بنظره تشكل قطيعة جذرية مع سابقتها، لما تقوم عليه من مناهج نقدية، حفرية، تفكيكية، حيث يقول:"...و السبب هو أن الباحثين التقليدين (الإستشراق الكلاسيكي مثلا) يسندون كل جهودهم في جمع الوقائع و الأخبار دون أي تحليل تفكيكي، في حين أن الآخرين يستميتون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية و التفكيكية- النقدية".[1]

و بالتالي نفهم أن القراءة التاريخية الخالية من كل تمحيص و تجريح و تعديل هي المصدر الأساسي لسوء التفاهم الحاصل من حيث إدراك حقيقة هذا الدين و عليه فإن "أركون" يقوم بعملية تفكيكية للإسلام تهدف إلى إجلاء مضامين "القرآن"و

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص88

تاريخية الإسلام المسكوت عنها و لإدراك مسعاه لابد من إيراد الطريقة التي اتبعها في نهجه التأويلي المغاير حيث يقترح أن نتبنى النقاط العشر التالية:

1- القرآن جملة معان مجملة تقترح على جميع البشر،أي أنها قادرة على طرح تطويرات عقائدية مختلفة باختلاف الأوضاع التاريخية التي تحدث فيها"[1]، إن امتلاء النص الديني "القرآن" بالمعاني الثرية هو ما يستدعي عامل التأويل و طرح أركون هنا يفتح مجالا لفهم النص الديني حسب أوضاعه التاريخية، بمعنى أن التأويل يتغير بتغير الزمن و الظروف و الأحداث و نزول القرآن في زمن معين لا يعني حصر تأويليته في زمن مضى و السير عليها في الوقت الراهن لأنه يتماشى مع كل عصر، لأن الاختلاف أمر بديهي بين اللحظتين الكلاسيكية و المعاصرة .
2- "على صعيد معاني القرآن المحتملة يحيل القرآن إلى الدين الذي تجاوز التاريخ أو إن شئت إلى التسامي و على صعيد المعاني المجسدة في عقيدة لاهوتية فقهية و فلسفية و سياسية...يصبح القرآن علم أساطير و إيديولوجيا".[2]

يرى"أركون" أن النص الديني يزخر بالمعاني المتسامية وهي ما تجعله نصا متعاليا عن التاريخ، لكن تجسيده هذه المعاني في عقيدة يؤمن بها الإنسان ليحولها إلى إجراء و ممارسة في حياته اليومية سواء في الأصول الفقهية أو الأفكار الفلسفية أو القرارات السياسية،هو ما يحيل النص المقدس إلى جملة أساطير و أفكار مذهبية متعصبة علما أن النص القرآني رائج بالأساليب القصصية، كقصة أهل الكهف، صاحب الجنتين، موسى و الخضر، ذو القرنين و هي كلها متواجدة في سورة الكهف التي فصل "أركون" في تأويلهاو هو يتجاوز التفسير الأسطوري إلى ما يسميه بالتأويل النحوي أو السيميائيو نظرا لأن هذا الأخير يمثل علم العلاماتو البحث في المعنى، فهذه هي المهمة التي يعتبر العلم الحديث مكلفا بها رغم ضخامتها خاصة فيما يخص تطبيقها على النص القرآني المعجز،ثم يضيف "أركون" إلى جانب ذلك "التفسير التاريخي" الذي يبدو كضرورة ملحة تحل محل الأسطورة، لأن هذه الأخيرة قد تم نجاحها في زمن كان فيه العقل ما يزال بدائيا

[1] رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر، ط1، سورية، دمشق ،2001 ، ص41.
[2] رون هالبير،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب،مرجع سابق،ص41.

متعلقا بتصديق الخوارق و يدعو "أركون" إلى التحرر من هذه العقلية البدائية إلى تحليل و تفسير و تأويل تاريخي علمي للقرآن.

القرآن نص مفتوح لا يستطيع أي تأويل أن يغلقه بطريقة نهائية "[1] ، كأن " أركون" في هذه النقطة يقتفي آثار الفكر الغربي الذي ثار ضد أحادية الفهم التأويلي للنص الديني و رفض كل أشكال التعالي للنص المقدس ، بحيث رفع الهوة القائمة بين المؤول و المؤوّل ، فلا واسطة بينهما و لا فضل لقراءة على الآخر إلا من وجهة علمية ،حيث تغيب معاني التوجه الدوغمائي المتعصب فهاجس "أركون" هو العمل على تجديد القراءة و انتهاج أسلوب النقد الذي يبدو فيه متأثرا بشكل جلي بفلاسفة و مفكري الغرب المعاصرين خاصة في الوسط الفرنسي الذي تعايش مع أفراده و على رأسهم " ميشال فوكو " من خلال نقد هذا الأخير لخطابات الفكر الغربي و تجريحه للعلوم الإنسانية الحديثة الظهور.

4 – " في القانون يجب ألا يختزل النص القرآني إلىإيديولوجيا، لأنه يعالج بخاصة مواقف تخومية في الوضع البشري كالوجود و الجسد و الحياة و الموت..."[2] بمعنى أن النص القرآني ليس منغلقا على ما هو مذهبي إيديولوجي و إنما يعالج قضايا إنسانية تمس واقع الكائن البشري من خلال تواجده في الكون و نمط عيشه و تعاملاته مع بني جنسه و سلوكياته في الحياة ،ثم مصيره الآيل إلى الزوال و لكن لا ينبغي أخذ هذا الأخير بصورة تشاؤمية كتلك التي سادت الفكر الغربي في القرون الوسطى من خلال فهمه الخاطئ للديانة المسيحية ، بحيث ينطوي الإنسان على ذاته منتظرا الموت، فنهاية كل شيء هو محتوم و لكن العمل واجب.

5 – " إن جميع المدارس الإسلامية التي يستطيع المؤرخ أن يحصيها اليوم تشكل التقليد الإسلامي حصرا "[3] ، يبدو من خلال تفكير "أركون" أنه يجمع كل الفرق الإسلامية سواء كانت سنيّة أم شيعيّة أم خارجية ...، فيما يعرف بالتّقليد ، أي التمسّك الدائم بما هو قديم أصولي،كلاسيكي و هو ينفر من هذا التوجه الذي أكل عليه الدهر و لا يزال حيّا بين ظهرانينا، نظرا للانغلاق الذي ساد الفكر العربي الإسلامي لغاية اللحظة الراهنة.

---

[1] رون هاليبز، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، مرجع سابق ، ص41.
[2] المرجع السابق ، ص42.
[3] المرجع السابق ، ص 42.

6 – " ينبغي على التراث الحصري أن يخضع لتحقيق أثاري متأنّ كي يستعيد و يعيد قدر الإمكان بناء أجزائه الموؤودة و المكبوثة و المتنقصة"[1].

إن التراث الحصري الذي يقصده "أركون" لا يمكن أن يتجلى إلا في التراث المحلي التقليدي من حيث التفسير و هو يدعو إلى تطبيق منهج الأنثروبولوجي و الأركيولوجي و التفكيكي النقدي و يتجلى ذلك من خلال قوله بضرورة خضوع هذا التراث لتحقيق آثاري ، لا لشيء إلا للكشف عن المسكوت عنه و هو الأهم بنظره، بل يمثّل هذا الاهتمام لب فكره.

7 – " لقد تصرف كل تراث خاص كالتراث الشيعي و السني و الخوارجي الخ...كنظام ثقافي استبعادي محاولا التأكيد على رئاسته و أولويته و هيمنته تجاه التراثات المنافسة"[2].

تكشف الدراسات السوسيولوجية المعاصرة عن خبايا هذه الطوائف و تطرفها و انحياز كل منها إلى ما تعتقد به بشكل خاص معارضة للطائفة المنافسة لها ، بل و يصل بهم الأمر أحيانا إلى حد التفكير و من جهة أخرى استئثارها المتسلط باعتبار كل واحدة منها هي الفرقة الناجية دون الأخرى ، نظرا لأن معتقداتها هي الصائبة ، و " أركون" ينفي انتماءه إلى أية مدرسة تجعل من فكره دوغمائية متحجرة، مع أنه يشيّد بفضل الفكر الاعتزالي الذي أعاد الاعتبار للعقل و الفلسفة في الوسط الإسلامي و يتأسف كثيرا لتجاهل هذا النوع من التفكير خاصة و أننا بحاجة ماسة إليه لتحقيق نهضة.

8- " إن إعادة بناء التراث الحصري هي مرحلة زهدية سيتخلص فيها كل تراث خاص من مسلماته السياسية الدينية و سيفضح إيديولوجيات النضالية التي أخذت اعتباطيا مقام الدّين الحقيقي"[3] .

يبدو هنا " أركون " يدعو إلى الممارسة الزهدية، و لكنّها طريقة غامضة يتبنّاها في هذا المقام ، كونها تتنافى مع ما يدعو إليه من تتبع للأحداث التاريخية بحذافيرها لفهم حقيقة هذا الدّين و عدم تجاهل ما أضحى حاليا ضمن قائمة

[1] رون هاليبز ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، المرجع السابق ، ص 42.
[2] المرجع السابق ، ص 43.
[3] المرجع السابق ، ص 43.

المستحيل التفكير فيه و ذلك يبرز من خلال قوله بتخلص كل تراث من مسلماته السياسية و الدينية ، فالدراسة التاريخية للتراث قد تقوم على القطائع و نوع من التجديد، لكن من غير الممكن حذف مسلمات هذا التراث و مبادئه الدينية و السياسية.

9 – " حاليا لا توجد أية سلطة روحية و أي معيار موضوعي يتيح تحديد الإسلام الحقيقي تحديدا منزّها عن الخطأ "[1] .

ما يدل على أن " أركون " دعا إلى إعادة الفحص و الحفر من جديد في كل ما عالجه الفكر الكلاسيكي من ترسّبات تراثية عربية إسلامية، لأنه بلا شك معرّض للخطأ حسب الحكم الذي أصدره في هذا المجال.

10 – " إن معارضات المدارس و المذاهب و الطوائف يجب أن تخضع لفحص أولوي و ذلك بهدف إجراء جردة نقدية للتراث الإسلامي "[2] .

يواجه " أركون " كافة المعارضات الطائفية التي تتناقض مع مسعاه التجديدي لدين الإسلام بكل جرأة و من ثمّة فانّه يتخذ معيارا خاصّا يقوم على ما سبق ذكره و هو تفكيك الآيات القرآنية و الحفر في آثار التراث المنسي و الهامشي.

تأخذ تأويلية " أركون " في هذا الصدد طابعا جديدا يتجاوز التفسير القديم، ذلك أنه يعمل على تبيئة الأحداث في زمنها المحدّد و ليس في زمن غيره و على ذكر مصطلح الحدث نحاول أن نضع وجها للمقارنة ، فإذا كان "فوكو" يعتبر الإسلام كحدث تاريخي من خلال التفاته للثورة الإيرانية التي أبدى حماسه اتجاهها مؤكّدا أنّ هذا الإسلام ينفي عن نفسه صفة الثّورية و التّعصّب و هو دين روحاني إلى أبعد الحدود فإنّ " أركون " هو الآخر يستعمل هذا المصطلح من خلال تعبيره عن الحدث القرآني الذي يعرفه بأنه " دعوة موجّهة للضمير البشري، تستهدف الظروف الوجودية التي أطلقتها و أنعشتها "[3]

هذه الدّعوة التي تتصل بالبشر من خلال اللّغة و سلوكات سوسيولوجية بدائية داخل الجزيرة العربية ، بينما يعتبر " أركون " أن " الحدث القرآني " يتعارض مع "

[1] رون هالبز ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، المرجع السابق ، ص 43.
[2] المرجع السابق، ص 43.
[3] Mohammed Arkoun ,Essais Sur La pensée islamique, Paris , 1979 ,p311.

الحدث الإسلامي " نظرا للباعث الإيديولوجي و الحركات السياسية التي بدّلت بنظره حقيقة النّص القرآني حيث يقول : " لقد سرق الحدث الإسلامي معنى الحدث القرآني و مضمونه ، بعد أن قام بنشر اعتباطي، أو بالأحرى إيديولوجي للمباحث بدلا عن المفارق...و للشّريعة بدلا عن الفكر و للنظام المغلق بدل الرسالة المفتوحة"[1]

هذه النظرة المعاصرة لأركون لا تختلف بشكل كبير عن الطرح التجديدي لموسى بن ميمون في زمنه فكل منها حاول أن ينظر إلى الدين بنظرة معاصرة وفق منهج تأويلي يؤمن بالوحدة كما يؤمن بالتعدد ما يدل على أن الفكر الديني المعاصر لم يبتعد كثيرا عما كان سائدا في الفترة القروسطية،لا نقل أن أركون تأثر بموسى بن ميمون لأن هذا الأخير تأثر بفلاسفة الإسلام الذين شكلوا المرجعية الأساسية التي تبنى عليها سائر الفلسفات اللاحقة و لكن ربطنا بين هذين المفكرين المختلفين مذهبا و زمنا لم يكن إلا قصد توضيح الطابع التجديدي لكل مفكر بحث في الجانب الثيولوجي ساعيا إلى تأويله بما يتماشى مع تعاليم المعتقد الديني و إضفاء صبغة فلسفية عليه لتفعيل عامل العقل في النقل.

[1]Mohammed Arkoun , ibid , p 311.

خلاصة :

غايتنا من هذا البحث هي تجاوز الرؤى الطائفية بين المسلمين و اليهود، فما بين هاتين الديانتين الإبراهيميتين هو التداخل و التكامل، فلم يكن القرآن إلا مكملا للديانات السماوية السابقة و ما على اليهود و المسلمين إلا أن يتبنوا الحوار الحضاري و الاحترام المتبادل بدل المشاحنات و التكفير فلم تكن الفلسفة اليهودية إلا فلسفة إسلامية بطابع يوناني و لم يكن التصوف اليهودي إلا تصوفا إسلاميا فما توجه المفكرين اليهود إلى أبناء عمومتهم المسلمين إلا بغية التلاقح الفكري فيما بينهم و ذلك ما مثله نموذج الفكر الفلسفي و الفكر الديني اليهودي موسى بن ميمون، فقد كان لهذا الأخير أهمية كبيرة في فهم عمق العلاقة بين المسلمين و اليهود، من خلال كتابه الضخم "دلالة الحائرين" الذي فهمه المسلمون أفضل من اليهود لأنه ألف في بيئة إسلامية و كتب باللغة العربية بأحرف عبرية و أخذ من مآثر و أفكار المسلمين، بل إن هؤلاء هم المعلمون الأوائل لطلاب اليهود، بل إن سلالة ميمون التي عاشت في القاهرة قد أخذت بالصوفية الإسلامية لدرجة تحولت معها العقيدة اليهودية في مصر إلى اتجاه روحاني إسلامي و قد كانوا من أخيار الناس، بل قادة محترمين محليا و دوليا و لم يتوانوا في نشر هذه الإصلاحات للعبادة اليهودية في معبدهم الذي اتخذ منحا صوفيا.

خـــــاتمة

خاتمة:

كحوصلة نهائية يمكن أن نختتم بها بحثنا هذا يمكن القول أن التصوف اليهودي المجسد في تعاليم القبالا قد صبغ على رجل الدين اليهودي طابعا روحانيا جديدا يجعل لكل حرف معنى يتوارى وراء تأويلات عديدة دون نفي أو تجاوز للمعتقد الأم الوارد في التوراة و بما أن بحثنا قد تضمن بالدراسة شخصية يهودية بارزة نشأت و ترعرعت و فكرت و أبدعت و ألفت في مجالات شتى داخل الحضارة الإسلامية، إنها تلك الشخصية الفريدة من نوعها المتمثلة في المفكر الكبير "موسى بن ميمون" من خلال مؤلفه الفلسفي "دليل الحيارى" الذي طرح قضية شائكة أرقت الباحثين الذين اختلفوا بين حرفية تأويله و توريته الخفية المشيرة إلى دلالات أكثر عمقا خاصة فيما يتجلى في مستهل مقدمة الدليل حيث ذكر أن الشريعة اليهودية تحظر على الفرد مناقشة المسائل الباطنية عدا الخواص من العلماء و المتفقهين الذين يكون في مقدورهم العثور على الحقيقة، غير أن ابن ميمون اتخذ موقفا جدليا حينما رفض التفسير الحرفي للنص متلاعبا بوتر المعجزات و مدى أهميتها، بل أنه يرخص للمؤلف حق التناقض مع الذات تحايلا منه على ذوي الفهم العام، مستهلا المسائل الغامضة بنقاش يختلف باختلاف الافتراضات بحيث يموه الحقيقة فلا تدرك طبيعة التناقض، غير أن هذا الأخير فعال و بناء ذلك أن التناقضات مست الجانب المركزي لفهم الدليل بحيث أن ابن ميمون كلما قدم دليلا على وجهة نظر معينة كلما قلت احتمالية تمسكه به كما زعم "ليفي ستراوس" في القرن الواحد و العشرون، بل و تجمع الدراسات العلمية على أن ما دونه هذا المفكر باطني خفي بدرجة تجعله يتناول موضوعات صعبة فلا يضع قوله في موضع زمني أو مكاني معين ما يضفي على هذه الباطنية عمقا لا حدود له.

و ما يمكن الالتفات إليه في خاتمة هذه الدراسة هو ذلك الاهتمام الواضح و المستمر من طرف مفكري و فلاسفة اليهود على مر عصورهم المختلفة بنصوصهم الدينية و يظهر ذلك جليا في مجال تأويل نصوصهم و شرحها و قد حاولنا الوقوف على أهم النقاط التي ركز ابن ميمون عليها فكره من تأويل، نبوءة، تصور الله، صفات السلب، الباطنية، الغموض، التخفي....بما يخدم بحثنا في إطار أكاديمي بحث و إذا كان ابن ميمون يلقب بـ"ناجيد" عند اليهود التي تعني رئيس الملة فإن ذلك دليل قاطع على مكانته السامية بينهم و حيرة الحائرين في مصنفه

مزدوجة بين النص الديني و الفهم العقلي التي تقتضي أسلوب التخفي، ذلك أن التأويل المجازي يكشف عن معنى سري يتجاوز المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن للخوض في الحقائق الفلسفية.

و ما يؤكد ارتباط هذا المفكر بالفلسفة العربية الإسلامية و اليهودية هو تلك الظروف التاريخية و الفكرية التي عملت على بلورة تصوره حول إشكالية العقل و النقل التي أسست لرؤية مغايرة، فلا يمكن دراسة أي فكرة من أفكاره دون الكشف عن العلاقة التي تربطها بالوسط الإسلامي، فقد اعتمد في كثير من الأحيان على المفاهيم المشائية محاولا التوفيق بين الدين و الفلسفة، كما استفاد من فلسفة ابن رشد البارزة في دليله من خلال رفضه لتأويلات المتكلمين و وقوفه على الآثار السلبية لأدلتهم على إثبات وجود الله و وحدانيته و حدوث العالم و قدمه فوضح أنها أدلة خالية من الإثباتات البرهانية و بذلك ارتبط نهجه بالعقل النقدي و إن كان قد اعترف حقيقة أن كلا من الدين و الفلسفة مصدران لحقيقة واحدة ألا و هي الحقيقة الدينية، بعبارة أخرى يمكن استخلاص نتيجة مفادها أن ابن ميمون قد كرس جل فكره و بذل كل جهده في تحديد دور الفلسفة بالنسبة للدين، مفسرا بذلك العقيدة اليهودية تفسيرا عقليا يتماشى في كثير من الأحيان مع المفاهيم الأرسطية .

تجدر بنا الإشارة أخيرا إلى أن هذه الدراسة قد سعت إلى الكشف عن مدى الدور الذي لعبه الفكر الميموني في مراحل التطور التي مر بها الفكر اليهودي، فيمكن القول بجد أن موسى ابن ميمون فعلا كان صاحب مشروع حضاري و أخلاقي متكامل بحيث استقت أوروبا من نبع فكره الخالد عبر الأزمان في بناء النهضة الغربية و تحقيق تعايش و توافق و انسجام بين المعتقد الديني و الفكر الفلسفي.

ولاشك أن فيلسوف قرطبة "ابن ميمون" هو الآخر شأنه شأن فلاسفة الإسلام المعاصرين له و السابقين عليه:لم ينجح في إخفاء تأويل النص الديني في كتابه: "دلالة الحائرين" لأنه قوبل بتعصب و رفض شديد من طرف المتعصبين اليهود الذين أحرقوا مؤلفه عدة مرات و حظروه تماما داخل المجتمعات اليهودية،غير أن ذلك لم يمنع من تحصيله لمكانة علمية راقية في المجتمع العربي و الغربي، ذلك أنه استقى نبع فكره من فلاسفة و مفكري الحضارة الإسلامية بالأندلس مدمجا إياها بالديانة اليهودية ليحصل علما لم يسبق له مثيل،فرغم الاضطهاد الذي واجهه في مسيرته الفكرية إلا أنه أبدع بحق في مجالات شتتو رغم كل الانتقادات الموجهة

إليه في فكره الذي حاول من خلاله التوفيق بين المعتقد الديني و الفكر الفلسفي إلا أنه نجح إلى حد بعيد في بحثهو دليل ذلك هو أنه لا يزال ذلك العظيم الذي لم يسبق له نظير بعد موسى النبي بنظر اليهود الذين يعتبرونه نبيهم الثاني بعد موسى النبي.

الملحـــق

الملحق:

تمثال موسى بن ميمون في قرطبة

- موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق أبو عمران القرطبي، طبيب و فيلسوف و فقيه يعرف بالرئيس موسى، لأنه كان رئيسا على اليهود بمصر، يهودي الدين،ولد في قرطبة في 20 آذار سنة 529هـ الموافق لـ 1135م، تعلم فيها و تنقل في مدن الأندلس مع أبيه، يلقبه الناطقين بالانجليزية باسم: ميمونايدس Maimonides و يلقبه متحدثي العبرية باسم:رامبم Rambam.[1]

- تذكر بعض الأبحاث و الدراسات أن الرئيس موسى كان قد أسلم في المغرب و حفظ القرآن و اشتغل بالفقه ثم لما توجه إلى الديار المصرية و أقام بفسطاط مصر ارتد و عاد إلى ديانته الأصلية و قيل تظاهر بالإسلام و قيل أكره عليه فحفظ القرآن و تفقه بالمالكية و دخل مصر فعاد إلى يهوديته.

- أقام ابن ميمون بالقاهرة سبعة و ثلاثون سنة، أقام بها منذ سنة 567هـ.

[1] موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية، مرجع سابق، ص41.

- اعتبر المفكر الوحيد الذي جمع بين أربع ثقافات أصيلة في عصره و هي اليونانية و العربية و الرومانية و اليهودية.

- من أبرز المؤلفات التي جعلت "موسى بن ميمون" يبرز كسلطة حاخامية عظيمة في زمانه كتابه "المشناه توراة/The Mischneh Torah" و هو عبارة عن أربعة عشر مجلدا في الشريعة اليهودية.

- مؤلفه "دليل الحائرين The Guide of the perplesced" يعتبر علاجا فكريا و روحيا للإنسان اليهودي من خلال سعيه لفك الصراع بين العلوم الدينية و العلمانية.

- تأثر كثيرا بالأرسطية و الأفلاطونية المحدثة إلا أنه انحرف عن النسق الأرسطي من خلال تأكيده على حدود المعرفة البشرية المريبة للأجزاء العلمية لعلم الفلك و الميتافيزيقا.

- 1148 - 1160: غزى الموحدون مدينة قرطبة التي كانت مسقط رأس اين ميمون و عرضوا على المقيمين بها من غير المسلمين ثلاث خيارات إما ترك دينهم،نفيهم من البلاد، أو الموت.

- 1160- 1165: أجبرت عائلة موسى بن ميمون على الرحيل من قرطبة و سافرت عبر الجنوب الاسباني لتصل إلى مدينة فاس(المغرب).

- أول أعماله كان تحت عنوان "مقالة في المنطق/ Treatise on the Art of logic"

- 1168: أنهى ابن ميمون تحفته الدينية "شرح المشناه/ commentary on the Meshnah"

- بعد ما تعرض له من مشقة الأسفار الكثيرة و ما حل به من موت أخيه و أبيهو قد ركز في هذا المؤلف على التوراة الشفوية-التلمود-حيث عني بالتفاصيل،المميزات و التفسيرات التوراتية الموحاة إلى موسى النبي في سيناء.

- 1654: ترجم العالم المسيحي"بوكوك/Pockock" بعض أجزاء كتاب السراج لموسى بن ميمون إلى اللغة اللاتينية تحت عنوانك (Porta Mosis)ثم وضع

العالم المسيحي الهولندي "سيرنهوس/Surenhus" ترجمة كاملة لكتاب "السراج" الذي نشره من سنة 1698 إلى سنة 1703 و هي ترجمة دقيقة و صحيحة كما تجمع على ذلك جملة من الباحثين، ذلك أن الترجمات السابقة كانت ناقصة، ما دفع باين ميمون إلى محاولة ترجمته لكن المنية التي وافته منعته من ذلك.

- 1166 : وصول "موسى بن ميمون"إلى مصر و استقراره بالفسطاط بالقاهرة و نشره للمشناه توراة.

- 1190: اكتمال دلالة الحائرين.

-1191: نشر عمل "موسى بن ميمون"المعنون بـمقالات حول البعث/

« Treatise on Resurrection »

- 1195: نشر آخر عمل لموسى بن ميمون و هو مقالة في علم التنجيم/Letter « on Astrology »

-كان أبوه من أحبار اليهود و عضوا في المحكمة الربانية الخاصة بالطائفة الإسرائيلية في قرطبة.

- مارس "ابن ميمون" الطب فأصاب شهرة واسعة و صادق السلطان "صلاح الدين" فكان وزيرا و طبيبا لهو من ثم طبيبا لابنه الفاضل.

- انتخب في الفسطاط رئيسا لمجلس الحاخاميين.

- 1172:رفع إلى مرتبة "النجيد"لكنه تخلى عنها و تفرغ للتعليم و الفلسفة.

- في 13 ديسمبر 1204م الموافق لـ604هـ:وفاة العلامة"موسى بن ميمون"في القاهرة، ثم نقل رفاته فيما بعد إلى طبرية.

مؤلفات ابن ميمون:

أولا:مؤلفاته في الطب: لابن ميمون عشرة مؤلفات في الطب كلها بالعربية و قد وصلتنا كلها إما في نصها العربي أو في ترجمتها العبرية أو اللاتينية و هي كالتالي:

1- اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.
2- مقالة في البواسير و علاجها.
3- مقالة في تدبير الصحة-صنفها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب.
4- كتاب شرح العقار.
5- مقالة في الربو.
6- مقالة في الجماع.
7- شرح فصول أبقراط.
8- فصول موسى في الطب و المقصود هنا بموسى النبي موسى.
9- مقالة في بيان الأعراض.
10- كتاب السموم.

ثانيا: مؤلفاته في اللاهوت اليهودي: تتجلى فيما يلي:

1- شرح المشناه: و هو مؤلف بالعبرية و منه قسم يعرف بالأبواب الثمانية ، يبحث في الأخلاق و فيه أيضا عرض للعقائد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.
2- مشناه توراة: معناه تثنية التوراة و كان ابن ميمون أول من جمع المدونات التلمودية كلها على كثرتها و تشعبها و يسمى هذا الكتاب أيضا "يدحزكة" و هو إشارة إلى فصول الكتاب الأربعة عشر باعتبار أن حرف "الياء"من كلمة "يد"يعادل عشرة و "الدال"أربعة و ذلك اعتمادا على حساب الجمل في اللغة العبرية و قد دون "ابن ميمون" الكتاب بالعبرية.
3- كتاب الفرائض: و قد تناول فيه كل ما أحلته الشريعة اليهودية و ما حرمته.

ثالثا: رسائل موسى بن ميمون:

دون "ابن ميمون"رسائل باللغة العربية إلى كل من يهود المغرب و اليمن متناولا فيها أوضاع اليهود في هذين البلدين مركزا على تواجدهم في المغرب أثناء حكم الموحدين الذين تطرقوا إلى حد ما مع غير المسلمين بسياستهم المتشددة.

فضلا عن رسائل أخرى تضم أخبار "ابن ميمون" حياته و نظرياته في الدين و الفلسفة.

رابعا:المقالات:

1- مقالة في صناعة المنطق.
2- مقالة في البعث.

خامسا:دلالة الحائرين:

هذا المؤلف الغني عن التعريف اشتهر به موسى بن ميمون بصفته مفكرا دينيا و فيلسوفا،كتبه باللغة العربية متبعا بأحرف عبرية، متوجها بمؤلفه الضخم هذا إلى تلك الشريحة من المريدين الذين يحملون نسبة معتبرة من الجانب الديني إلى جانب معرفة محدودة بعلوم الفلسفة ليؤدي بهم ذلك إلى الحيرة و التشويش الفكري لما يعتقدونه من مفارقة و تناقض بين الدين و الفلسفة.

قائمة المصادر المراجع :

المصادر:

- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر.وتقديم حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 2002 .
- ابن ميمون، تر. وتقديم نبيل فياض، رسالة اليمن.
- موسى بن ميمون، المقدمات الخمس و العشرون في إثبات وجود الله و وحدانيته و تنزهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، تحقيق و تقديم محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، القاهرة، 1993 .

المراجع:

- التوراة
- القرآن

-إسرائيل شاحاك، تر.صالح علي سوداح، التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية وطأة ثلاث ألاف سنة، بيسات للترجمة والنشر والتوزيع،ط1، بيروت، لبنان، 1995.

- إسرائيل شاحاك، تر.حسين خضر، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، سينا للنشر، ط1 ، 1994.

أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي- التسامح الحق، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، الرباط، 2006 .

- إسرائيل ولفسون، موسى بن ميمون حيانه ومصنفاته، مطبعة لجنة النأليف والترجمة والنشر، القاهرة ،1939 .

- أرنست رينان، ابن رشد و الرشدية، تر.عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، د.بلد، 2008.
- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة و تقديم حسن حنفي، مراجعة الدكتور فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر،1971 .
- د.أشرف منصور، العقل و الوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون واسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة،

- أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج7، د.ط، دار صادر للنشر و التوزيع، ص125.
- أحمد يبش، التلمود كتاب اليهود المقدس تاريخه و تعاليمه و مقتطفات من نصوصه، تقديم: د.سهيل زكار، دار قتيبة، د.ط، د.بلد، د.سنة.
- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ، ناشرون، ط1، بيروت ،2006 .
- تمار رودافسكي، تر.د.جمال الرفاعي، موسى بن ميمون، المركز القومي للترجمة آفاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013.
- د.جيورجي كنعان، وثيقة الصهيونية في العهد القديم، دار النهار للنشر، ط2، د.بلد، د.سنة
- جمال الدين الرفاعي، تأثير فلسفة الفرابي على تفسير موسى ابن ميمون للمشناه، أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية و الفكر الديني و الأدب العبري عبر العصور، دار الزهرة للنشر، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم اللغة العربية و آدابها، 26 - 27ديسمبر1992.
- جمال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد و ابن ميمون مثلان أندلسيان لصيرورة العقلنة و العلاقة بين الدين و الفلسفة، جامعة فيينا، شوهد في 2017/02/15 في http :bit.ly/2qcy.raw
- الجرجاني، التعريفات، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994.
- دايفيد جاسر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قنانصو، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت.
- روبن فاير ستون، ذرية إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، تر.عبد الغني بن ابراهيم، منشورات معهد هاربت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، اللجنة اليهودية الأمريكية، دط، دبلد، د.سنة.
- د.سهيل زكار، التوراة، دار قتيبة، دمشق- سوريا، ط1 ، 1428هـ،2007م

سهيل ديب، التوراة تاريخها و غاياتها، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1400هـ- 1980م

- د.سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية و المسيحية و الإسلام، دار الكتاب المصري، د.ط، القاهرة، 2014.
- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر و التوزيع، ط1، 2002.
- الشريف الإدريسي، صفة المغرب و أرض السودان و مصر و الأندلس، مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة بريل، هولندا، ط1 ،1863 .
- صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، منشأة المعارف، ط1، الإسكندرية، 2000.
- د. عودة عبد الله ، التلمود و أثره في صياغة الشخصية اليهودية .
- عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار الثرات، القاهرة، مصر، 1994
- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1 ،2003 .
- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة،ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1984.
- عصام الدين حفني ناصف ، اليهودية في العقيدة و التاريخ ، مكتبة المهتدين ، ط1، د.بلد، 1977م.
- - د.عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار البيارق،ط1، بيروت لبنان،1997.
- - عبد الوهاب عبد السلام طويلة، توراة اليهود و الإمام بن حزم الأندلسي ، دار القلم، دمشق، د.ط، د.سنة.
- عباس محمود العقاد، إبراهيم أو الأنبياء، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط5، القاهرة، 2005.
- د.عمر بن عبد العزيز، د.وديع احمد فتحي، بقلم ياسر حبر، البيان الصحيح لدين المسيح، دار الخلفاء الراشدين، ط11، الإسكندرية،2007 .
- عبد الوهاب المسيري، التجانس اليهودي و الشخصية اليهودية، منتديات الوحدة العربية

http://arabuniversity.net/forums/index,php

- عبد الوهاب المسيري، اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق، ط1، القاهرة ، 1422 هـ/2002م
- د.عبد المنعم الحنفي، موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، دط، د.بلد، د.سنة.
- عبد الرحمن بن خلدون، العبر و ديوان المبتدأ و الخبر عبد الرحمان في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق دليل شحاذة، مراجعة سهيل زكار، ج6، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط ،2000 .
- عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج3، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.سنة .
- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1984 .
- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، د.ط، د.بلد، د.تاريخ.
- الغزالي أبو حامد ، المستصفى من علم الأصول، تحقيق د.أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر و التوزيع، د.ط، الرياض- السعودية، د.سنة.
- فؤاد بن سيد، حقيقة اليهود.
- الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، دار و مكتبة الهلال، ط1، بيروت، لبنان، 1995.
- الفارابي أبو نصر ، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، المكتبة السلفية، د.ط، القاهرة، 1910.
- محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، معجم جغرافي مع فهارس شاملة،حققه: د.إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1975.
- د.مصطفى كمال عبد العليم، د.سيد فرح راشد، اليهود في العالم القديم، دار القلم، دمشق، ط1، 1416هـ/1995.
- ميخائيل لايتمان، علم الكابالا للمبتدئين، دليل البحث عن الحكمة الخفية، موقع الانترنت لايتمان لدار النشر لعلم حكمة الكابالا، ط3، د.بلد، 2005 ،www.kabbalah.info/ar .
- محمد حمزة الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، دار الكتب العلمية، د.طبعة، د.بلد، 2012.

- محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة ،2003 م
- د.محمد كنفودي ، موسى بن ميمون و إعادة التأسيس لعلم الكلام الديني اليهودي في فضاء الحضارة الأندلسية،، مركز نماء للدراسات.
- محمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1119.
- محمد ابن رشد،تلخيص السياسة، تر.حسن مجيد العبيدي و فاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، ط1، بيروت-لبنان،1998 .
- محمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق،ط3، بيروت ،1990 .
- محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.
- أبي عباس محمد بن إبراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية، تحقيق محمد ماضوي ،ط2، المكتبة العتيقة، تونس،1966 .
- محمد الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين و الموحدين في الشمال الإفريقي، دار المعرفة للنشر، ط4، لبنان،2011.
- ويل ديورانت، قصة الحضارة – عصر الإيمان، الحضارة اليهودية، عقل اليهودي و قلبه، "ابن ميمون"، تر و تحقيق زكي نجيب محمود،ج14، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع، د.ط، بيروت ،2010 .
- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1991.
- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي، ترجمة و تقديم نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ،1995 .
- **المجلات والدوريات:**
- حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون و الأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، العدد7 ،1426هـ، 2003
- جمال الرفاعي، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون للمشنا، أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية و الفكر الديني و الأدب العبري عبر العصور، دار الزهرة للنشر ، جامعة عين شمس، 26-27 ديسمبر 1992.

- د. جمال الدين بن عبد الجليل ، ابن رشد و ابن ميمون مثالان أندلسيان لضرورة العقلنة و العلاقة بين الدين و الفلسفة ، جامعة فيينا // النمسا.
- محمد مصباحي، التمثيل و التأويل بين ضرورة الإخفاء و واجب التبيين الدلالي لدى بن ميمون، مجلة تبين، العدد5/17، صيف 2016.
- محمد عزيز لحبابي، موسى بن ميمون انتشار الغزالية في أوربا- حلقة وصل بين الشرق و الغرب، "أبو حامد الغزالي و موسى بن ميمون"، أكاديمية المملكة المغربية، من مطبوعات الأكاديمية أكادير 27-29 نوفمبر.
- مختار لزعر، واقع خطاب التأويلية بين الثابت و المتغير من أين إلى أين؟، مجلة أوراق فلسفية.
- محمد حلمي عبد الوهاب، المهدي بن تومرت ، مؤسس دولة الموحدين، الشرق الأوسط، جزيرة العرب الدولية، العدد 12019، الثلاثاء 26 ذو القعدة 1432هـ/25 أكتوبر 2011.

- سائد خليل عايش ، الفرق اليهودية الكلاسيكية مجلة العلوم و البحوث الإسلامية العدد 14، 2013م

- عصام غصن عبود ، الأخلاق الدينية و مسألة التأويل عند ابن رشد ، مجلة جامعة دمشق – المجلد 52، العدد (1+2) ، 2004م

عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10.

عبد الرحمن خلفة، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون و مرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية و الفلسفية الاسلامية،مجلة المعيار،رقم 35،العدد 18 ، -13-06-2014، ص196-220.

نبيل عبد العزيز، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي "موسى بن ميمون"، البيان، العدد377 ، 2016.

- **<u>الموسوعات والمعاجم:</u>**
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، لبنان.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ،1982

- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، د.ط، تونس، 2004
- د.ربحي كمال ، المعجم الحديث عبري – عربي، دار العلم للملايين ، ط 2، بيروث لبنان ، ماي 1992م.
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، الموسوعة الموجزة، ج1، دار الشروق، ط3، القاهرة، 2006.
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية،ج5، دار الشروق، ط1، بيروت، د.سنة.

المراجع باللغة الأجنبية:

-Moise ben Mimoun ,le guide des égarésTraite de

théologie et de philosophie ,publ, et trad,par s.munk,otto zeller osnabruck ,1964

-Arie Schippers : Les juifs d'Andalousie, Revue le monde de la Bible, France, N° 130, Octobre-Novembre 2000, Payard presse.

-André Lallande , vocabulaire Technique et critique de la philosophie ,presses universitaires de France,Vondome,1968

3- -Julio Valdeón Baruque : Cristianos, judíos y musulmanss, Editorial Crítica, Barcelone 2006.

-Haïm Zafrani : Juifs d'Andalousie et du Maghreb

- Houard Kreisel,Histpry of Jewish philosophy routhedge History of world philosophie volume 2 chapter 11 hoses haimonides Edited By Daniel H.Frank and oliver leaman 193rince and New York First Pupliseed

Ander 193 rince and ander 193 rinceto.introduction to the old testament.vol ,i.doubleday.et co.n.y.1970.

- M.J.Viguera, « almohads,Encyclopedia of Jews is the 193rincet word is execulive Editor Norman A.stilman,First published online,First print,2010.

-Michel Bar-lev,the sang of the soul

- Paul Fenton : Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moise ibn Ezra, philosophie et poète andalou du XII siècle, Brill 1997.

-Paul Recoeur,du text a l'action (Essais d'herméneutique),edition seuil,paris,1986.

-Paul ricoeur,le conflit des interprétation(Essais d'herménautique,edition seuil paris,1969

-Samuel Preus : « A Hidden Opponent in spinoza's tractus the Harward Theological Rewiew,vol 88,no 3(194rin 1995

-Thark.R.Cohen,povery and charity in the Jewish community the dieval 194rinc,194rinceton,university Press,2005.

الفهرس

الفهرس:

*مقدمة.....أ-ح

*الفصل الأول: القراءة الإبستمولوجية والبناء المعرفي لدلالة الحائرين.....13

- تمهيـــــــد -.....14

*المبحث الأول: دلالة الحـــــائرين قراءة اكتشافيه تنظيمية.....15

*المبحث الثاني :إدراك واستخدام المفاهيم، لقاء مع مشروع دلالة الحائرين.....15-33

*المبحث الثالث : بناء الأفكار والإيديولوجيات المرتبطة بمعجمية الفكر الصوفي.....42-55

- خلاصة -.....56

*الفصل الثاني: الفكر الصّوفي اليهودي:مقاربة فينومينولوجية.....57

-تمهيـــــد -.....58

*المبحث الأول: ابن ميمون و الأصول الأولى لنشأة القبّالة.....59-74

*المبحث الثاني: دور السفيروت في الفكر الصّوفي اليهودي.....75-88

*المبحث الثالث:الفكر الصوفي اليهودي و اللاهوتية السّلبية.....89-98

-خلاصة-.....99

*الفصل الثالث:الهيرمينوطيقا والإبستموجيا مفهوم التناقضات عند ابن ميمون100

- تمهيـــــد-.....101

*المبحث الأول:فكرة الدراية عند ابن ميمون:مقارنة مع الفكر الصوفي الإسلامي.....**110-102**

*المبحث الثاني:دلائل النبوءة وعلاقتها بالنص التأويلي **117-111**

*المبحث الثالث:البعد الهيرمينوطيقيي والإبستيمولوجي:التوازي وعدم التوازي وعدم التوازي بين ابن ميمون بول، ريكور وهيدغر.....**138-118**

-خلاصة-.....**139**

*الفصل الرابع: تأثير الفكر الفلسفي الإسلامي على دلالة الحائرين.....140

- تمهيد-.....**141**

*المبحث الأول:الفارابي-ابن سينا-ابن رشد،دلالات فلسفية إبستمولوجية**142-160**

*المبحث الثاني: موسى بن ميمون تحت أنظار نقدية.....**161-166**

*المبحث الثالث: آفاق فلسفية صوفية جديدة.....**167-176**

-خلاصة-.....**177**

*خاتمة.....**178-181**

* ملحق.....**182-187**

- قائمة المصادر والمراجع.....**188-195**

-الفهرس.....**197-198**

الملخص:

توصلنا من خلال بحثنا إلى أن الفلسفة الإسلامية، وبالرغم من تأثرها البالغ بالفلسفة اليونانية إلا أنها أبدعت أفكارا قيمة، استطاعت من خلالها أن توفق بين الدين والفلسفة، ما جعل فلسفات عديدة تنبهر بصنيعها لتعمل هي الأخرى على التوفيق بين دياناتها والتفكير الفلسفي من مثل اليهودية والمسيحية وكان ذلك شائعا بكثرة في الفترة القروسطية على يد كبار الفلاسفة من مثل الفيلسوف القرطبي المولد، يهودي الديانة "موسى بن ميمون" المفكر الذي أبدع في مجال الدين والفلسفة محاولا الجمع بينهما في مؤلفه الضخم "دلالة الحائرين" الذي ضمنه زبدة فكره الفلسفي، فهو رسالة مكونة من ثلاثة مجلدات موجهة إلى تلميذه "يوسف بن عقنين"،بمعنى أن المؤلف موجه لذوي الفهم الخاص وليس لعوام النا س،فليست الحقيقة بضاعة جاهزة، ولا شمسا ساطعة، إنها تأبى إلا أن تخفي ذاتها بغية إيجاد المفكر أو الفيلسوف النادر الذي يصطادها،كما ليست الفلسفة امرأة تهب نفسها، إنما هي تلك الأبية التي تتستر كلما انتزع الحجاب عنها ليجد الباحث فيها حجابا آخر يجعله يعجز عن الوصول إلى مبتغاه، وذلك ما يستدعي بالضرورة حضور عامل التأويل لسائر النصوص .

الكلمات المفتاحية : التصوف اليهودي، تعاليم القبالة، رمزية الحرف، النص الديني، الفهم العقلي،التأويل،السلب،الأفكار الباطنية.

Résumé:

Grâce à nos recherches, nous avons conclu que la philosophie islamique, bien qu'étant profondément influencée par la philosophie grecque, a créé des idées précieuses grâce auxquelles elle a pu réconcilier religion et philosophie.Ceci était très populaire à l'époque médiévale aux mains de grands philosophes, tels que le Philosophe d'origine cordouane, le juif de la religion "Musa bin Maimon", le penseur qui excellait dans le domaine de la religion et de la philosophie, essayant de les combiner dans son énorme livre "Dalalat Al-Hareen" qui comprenait le beurre de sa pensée philosophique Trois volumes sont adressés à son élève, "Youssef bin Aqnin", ce qui signifie que l'auteur s'adresse à ceux qui ont une compréhension particulière et non au commun des mortels, car la vérité n'est pas un produit tout fait, ni le soleil qui brille, elle ne se refuse que de se cacher pour trouver le rare penseur ou philosophe qui la traque, de même que la philosophie n'est pas. un autre voile qui le rend incapable d'atteindre son but, et cela appelle nécessairement la présence du facteur d'interprétation pour le reste des textes.

Mots clés : mysticisme juif, enseignements de la Kabbale, symbolisme des lettres, texte religieux, compréhension mentale, interprétation, vol, idées ésotériques.

Summary:

Through our research, we concluded that Islamic philosophy, despite being deeply influenced by Greek philosophy, created valuable ideas through which it was able to reconcile religion and philosophy. This was widely popular in the medieval period at the hands of great philosophers, such as the Cordoban-born philosopher, the Jew of the religion “Musa bin Maimon,” the thinker who excelled in the field of religion and philosophy, trying to combine them in his huge book “Dalalat Al-Hareen” which included the butter of his philosophical thought. Three volumes are addressed to his student, "Youssef bin Aqnin", meaning that the author is directed to those with a special understanding and not for the common people, for truth is not a ready-made commodity, nor is the sun shining, it refuses but to hide itself in order to find the rare thinker or philosopher who hunts it, just as philosophy is not A

woman blows herself, but she is that pride that hides whenever the veil is removed from her so that the researcher finds in her another veil that makes him unable to reach his goal, and this necessarily requires the presence of the interpretive factor for the rest of the texts.
Keywords: Jewish mysticism, Kabbalah teachings, letter symbolism, religious text, mental understanding, interpretation, theft, esoteric ideas.