

تأثير ابن رشد في اليهودية من خلال ابن ميمون

للباحث / المصطفى كبوس

المملكة المغربية

ملخص البحث:

يتناول البحث قضية أساسية تتمثل في التأثير بين الديانات المختلفة في بلاد الأندلس التي كانت قطرا تابعا للدولة الموحدية، وعاصمتها مراكش، وقد تعايش فيها المسلمون واليهود والنصارى جنبا إلى جنب، وساد بينهم "تسامح لا تكاد الأزمنة الحديثة تعرض مثيلا له علينا"¹، وهذا الأمر يفيد في تقارب الثقافات، وامتزاج المعلومات، وأن تأخذ كل طائفة من الأخرى ما هو مفيد ونافع، وهو من أركان الحضارة والعمران. ويحدثنا ابن عذاري المراكشي، أن المجتمع عاش في كنف الموحدين حياة كريمة، تميزت بالعدل والطمأنينة، بسبب جهود خلفاء الموحدين، الذين كانوا يكتبون إلى ولايتهم وعمالهم، يوصونهم بالرعية خيرا، وبضرورة العدل، والحكم بالحق بين الناس، ومطاردة الظلمة².

ففي هذا الوضع حصل التأثير والتأثر بين الديانات المتجاورة، ومن جملة هذا التأثير تأثير ابن رشد في اليهودية من خلال مؤلفات ابن ميمون وفي مقدمتها كتابه دلالة الحائرين، وقد جاءت هذه المداخلة وفق تمهيد، ومبحثين، فتناولت في التمهيد القواسم المشتركة بين الرجلين، والظروف التي أدت إلى تأثير ابن رشد في اليهودية، وذكرت في المبحثين مظاهر هذا التأثير، فخصصت المبحث الأول

1- رينان إرنست: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - 1957م، ص: 25.

2- ينظر ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب - قسم الموحدين-، ت: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة: 1، (1406هـ، 1985م)، ص: 37-38.

لذكر أدلة وجود الله عند ابن ميمون، بينما المبحث الثاني تحدثت فيه عن الصفات الإلهية عند ابن ميمون.

تمهيد:

هناك صلة وثيقة بين ابن رشد (1126م- 1198م) وابن ميمون (1138م- 1204م)³، فهما معا من أبناء قرطبة، ونتاج لحضارة واحدة ومجتمع متساكن، ونموذج للتعايش والاندماج اليهودي في السياق العربي الإسلامي، وقد شكل هذا النمط من التسامح والتوافق والتعايش أرضية خصبة مكنت المفكرين اليهود من الإبداع والتألق في شتى المجالات العلمية والفكرية⁴ فعرف النتاج الفكري اليهودي في هذه الحقبة أزهى عصوره. وتعد حياة هذين الرجلين متشابهة وتسير بخطى متوازية في كثير من القضايا، رغم أنهما لم يلتقيا قط، ورغم أن القدر لم يهيئ لهما أسباب اللقاء والتعارف، فكلاهما شغل منصب القضاء، واشتغلا بالطب والفلسفة، وتعرضا للمحنة من بني قومهما⁵، وابن رشد قمة ما وصل إليه النتاج الفكري عند المسلمين، وقد ترك أثرا واضحا على الفكر الإنساني سواء كان يهوديا أم مسيحيا، وأما ابن ميمون فيعتبر مصدرا أساسيا من مصادر الفكر اليهودي، وقد كان متشعبا بالثقافة العربية الإسلامية حتى عده بعض الباحثين من الفلاسفة المسلمين⁶، وضاربا بجذوره في التراث الديني والفكري لليهود، وان الكتابه"دلالة

3- ينظر في ترجمته ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ): عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت ص: 582. وعنان محمد عبد الله (ت: 1406هـ): دولة الإسلام في الأندلس، الثانية، 1411 هـ - 1990 م، مكتبة الخانجي، القاهرة. [723/4]، وإسرائيل ولفنسون: موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، تقديم مصطفى عبد الرزاق، (ط: 1- 1936)

4- رينان إرنست: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص: 25.

5- ينظر الزعفراني حاييم، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح (2000)، 120/1-

121

6- ينظر إسرائيل ولفنسون: موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، تقديم مصطفى عبد الرزاق، (ط: 1-

1936). ص: و

الحائرين" لقرون طويلة لدى المشتغلين بالفلسفة من اليهود مكانة خاصة، حيث أن أثره في التاريخ الفكري والثقافي لدى اليهود كان كبيراً أو لا يمكن لمن جاء بعده أن يُغفل أو يهمل ما طرحه فيه من إشكالات وأسئلة⁷. ولقد وجد ابن ميمون في التفكير الرشدي المستند على العقل قارب النجاة للاعتقاد والإيمان⁸، إيمان واعتقاد يجب حسب رأيه أن يتسق مع العقل ويستجيب له ويُفهم بشكل عقلاني، فهو يقبل المعتقد والإيمان الحاصل نتيجة النظر العقلي والتفكير كاعتقاد صحيح، إذ أنه فقط عند اتساق اليقين الفلسفي مع الاعتقاد الإيماني وارتباطه به، يُدحض عندئذ نقيض الإيمان ويثبت الاعتقاد الصحيح لذلك كان الهم الأول لابن ميمون هو تنقية التصورات الدينية اليهودية من السمات الخرافية وصبغها بصبغة عقلانية. فهو يعترف لأحد تلامذته بأنه قرأ كتب ابن رشد كلها ما عدا كتاب "الحس والمحسوس"، كما يوصي تلامذته بقراءة شروح ابن رشد على أرسطو⁹. ويبدو أن تأثير ابن رشد في ابن ميمون، ودعوة هذا الأخير لتلامذته إلى قراءة كتب ابن رشد، رغم اختلاف البنية الفكرية للرجلين، إنما مردها إلى التزام الرجل بالمنهج العلمي القائم على القول البرهاني، والملتزم بالفضيلة العلمية والممارسة النقدية المتسمة بالعقلانية الرصينة والمنتزعة، والدليل على تأثير ابن ميمون بالمنهج الرشدي أمور منها:

- إذا كان ابن رشد قد جمع أصول الإيمان في (الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي)¹⁰، فإن ابن ميمون قد حذا حذوه

7- ينظر أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، (ط: 1-1999)، الوراثة الوطنية مراکش، 1/138-145.

8- ينظر أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، مرجع سابق 1/214-215.

9- ينظر رينان إرنست: ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص: 188-189.

10- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ت: محمد عبد الواحد العسري، إشراف د. محمد عابد الجابري، (ط: 5-2011م)، مركز دراسات الوحدة العربية، ص: 108.

وسار على منواله فوضع للديانة اليهودية أصولاً اعتقادية يجب على كل يهودي الإيمان بها وأخذها تسليماً وتقليداً، غير أنه أوصل عددها إلى ثلاثة عشر أصلاً وهي: وجود الله، ووحدانيته، ونفي الجسمية عنه، وقدمه، وأنها لأحقب العبادة، والنبوة، وعلو نبوة موسى عليه السلام، والتوراة وحي من الله، ونفي نسخ التوراة، وعلم اللهب أفعال البشر، والله يبب من ينفذ أوامر التوراة ويعاقب من يخالفها، وأيام المسيح، والبعث¹¹.

- كما يمكن كذلك ملاحظة هذا التأثير من خلال كتابه "دلالة الحائرين"، وهو كتاب منسوج على طريقة علماء المسلمين، فقد كتبه على شكل رسالة موجهة إلى أحد تلامذته، وهو يوسف بن عقنين¹²، الذي سافر من سبتة قاصداً ابن ميمون للتعلم على يديه¹³، والقارئ لمقدمة هذا الكتاب يشعر بالحضور الرشدي بقوة. ولقد كان من ضمن غايات ابن ميمون من تأليف كتابه "دلالة الحائرين"¹⁴، بيان مقاصد أهل الكلام، والوقوف على مناهجهم، قصد تبيينها وتمحيصها ليرى أهي برهانية أم ليست كذلك، ولا يخفى ما في هذا الأمر من التأثير بالمنهج الذي سلكه ابن رشد في نقده للمدارس الكلامية، يقول ابن ميمون: (وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم. وهل تلك الطرق برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟)¹⁵.

11- ينظر أشرف حسن منصور، أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر

للديانة اليهودية، مجلة الباب في الدراسات القرآنية، ع: 6-2015. ص: 89.

12- ينظر ابن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 3/1.

13- ينظر أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، مرجع سابق 138/1.

14- الكتاب مطبوع ومتداول، ويقع في ثلاثة أجزاء، وقد كتب بلغة عربية بسيطة، لكنه يخرج أحياناً عن الأسلوب العبري المعروف فيستعمل الألفاظ العبرية أو الدرجة، ولذلك يجد القارئ بعض التراكيب الركيكة، لكونه يركب الجمل على منوال اللسان العبري. ينظر أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، مرجع سابق 145/1.

¹⁵- ابن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق 4/1.

فالرجل يرى أن المنهج الأساسي عند المتكلمين، هو اتباع الخيال الذي يسمى عقلا عندهم، ولا اعتبار لحال الوجود، لأن الوجود من قبيل الممكن الذي يمكن أن يكون على نقيض ما هو عليه الآن، أي أن الوجود تابع لآراء المتكلمين، وليس العكس، وفي هذا يقول: (فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين، حسب ما تيسر لي، كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا حسب طاقتي، فوجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه، ذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود، لأنه عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضا في مواضيع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونه عقلا، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمعك إياها، بتوا الحكم ببراهينهم: إن العالم محدث، فإذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلا شك أن له صانعا أحدثه، ثم يستدلون أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بجسم، هذا طريق كل متكلم من الإسلام في شيء من هذا الغرض)¹⁶.

ولا يقتصر هذا الأمر عند متكلمي المسلمين، بل يجد نفس الأمر لدى متكلمي اليهود، موضحا أن كل الحجج التي يقدمها المتكلمون لإثبات حدوث العالم، هي حجج تلحقها الشكوك من كثير من الجهات، وهي لا تقبل إلا عند من لا يعرف الفرق بين البرهان والجدل: (وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم. أما وجوه استدلالاتهم ومقدماتهم في إثبات حدوث العالم أولا، وبعده يصح أن الإله موجود. فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحق لها أن تنفر، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدث تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة.

¹⁶ - ابن ميمون: المصدر نفسه 182/1

أما عند من يعلم هذه الصنائع، فالأمر بين واضح، أن تلك الأدلة كلها شكوك، واستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن¹⁷.

ومعنى هذا أن ابن ميمون يقرر أن ليس هناك إجابات قاطعة لمشكلة أصل العالم، والحجج التي يرتكز عليها وجود الله تعالى، عند المتكلمين تعتمد على أساس واه، يؤدي إلى الحيرة وكثرة الشكوك: (وغاية قدرة المحقق عندي من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلسفة على القدم، ما أجل هذا إذ قدر عليه وقد علم كل ناظر محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعني قدم العالم أو حدوثه، لا يوصل إليها ببرهان قطعي وأنها موقف عقلي)¹⁸.

والمباحث الموالية تكشف لنا جانبا من جوانب التأثير الرشدي في فكر ابن ميمون، غير أن هذا لا يعني أن الرجل قد تأثر بفكر ابن رشد، ونقله إلى الفكر العبري، إلى حد التقليد الأعمى بل استفاد من الرجل المنهج العام في تناول القضايا الفكرية، وبخاصة نزوعه إلى إضفاء الطابع العقلي على الدرس العقدي في الديانة اليهودية.

المبحث الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون

لم يخرج ابن ميمون في هذا المبحث عن المنهج العام الذي سلكه فلاسفة المسلمين، وبخاصة ابن رشد، من خلال نقده لأدلة المتكلمين المتمثلة في دليلى الحدوث والجواز¹⁹.

يستهل ابن ميمون هذا المبحث بنقده لدليل الحدوث الذي يعول عليه المتكلمون في إثبات الصانع، يقول: (ويكفيك من هذه المسألة أن فلاسفة الأعصار مختلفون

17- ابن ميمون: نفسه، 183/1

18- ابن ميمون: نفسه، 183/1

19- ينظر ابن رشد، الكشف عن مناهج في عقائد الملة، ت: مصطفى حنفي، مدخل ومقدمة تحليلية، د.

محمد عبد الجباري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 2007م، ص: 105-118.

فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا في ما نجد من تأليفهم وأخبارهم. فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الله عليها، فيكون إذن وجود الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا فتم إليه، وإن كان هو قديما فلا إليه. وإما هكذا، أو ندعي البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف، حتى ندعي أننا علمنا الله بالبرهان، وهذا كله بعد عن الحق²⁰.

ومعنى هذا أن براهين إثبات وجود الله تعالى، إنما تصح عن طريق القول بقديم العالم لا بحدوثه، وعلى هذا النحو يكون البرهان لديه صحيحا، فإن القول بقديم العالم هو مقدمة لبرهان: إثبات وجود الله تعالى، ووحدانيته، ونفى الجسمانية عنه: (بل الوجه الصحيح عندي وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت وجود الإله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأنني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء أعني بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير النقات إلى بت الحكم في العالم هل هو قديم أم محدث)²¹.

إن ابن ميمون، كما هو واضح، لا يعتقد سرمدية العالم، وإنما يريد أن يقدم برهانا يقينيا على هذه المطالب الأساسية الثلاثة، فإذا ثبتت هذه الأمور الثلاثة أمكن الحديث عن حدوث العالم، فإذا كان الإنسان ممن يقنع بما قاله المتكلمون في حدوث العالم فلا ضير، وإن لم يتبرهن عنده، وأخذه تقليدا فلا ضير كذلك: (فإذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقي، رجعنا بعد ذلك لحدث العالم، وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به، فإن كنت ممن يقنع بما قاله

20- ابن ميمون: دلالة الحائرين، 1/183

21- ابن ميمون: دلالة الحائرين، 1/183-

المتكلمون وتعتقد أنه قد صح البرهان على حدوث العالم فيا حبذا، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الأنبياء تقليدا فلا ضير²². وهنا نكون بصدد اعتقادين متضادين يؤديان إلى نفس النتيجة.

ويوضح ابن ميمون أن الأدلة التي استخدمها موسى عليه السلام، في إثبات وجود الله تعالى، تختلف عن الأدلة التي استخدمها الفلاسفة، فأدلة الفلاسفة تعتمد المقدمات التي تستنتج من العالم المحسوس، بينما أدلة موسى عليه السلام مختلفة عن ذلك تماما، إذ هي تأتي من السماء، وبالتالي فهو لا يستخدم الحجج الفلسفية، غير أنه لم يذكر تلك الأدلة²³.

ومعنى هذا أن الطريق الوحيد لإثبات وجود الله تعالى عند ابن ميمون، يبدأ برفض مقدمات المتكلمين، ويشير في كتابه "دلالة الحائرين" إلى اثنتي عشرة مقدمة ينطلق منها المتكلمون لإثبات حدوث العالم في الزمان، وإثبات وجود الله تعالى، ووحدايته، ونفى الجسمية عنه²⁴. كما يقدم في الفصل السابع والأربعين سبع حجج تستخدم لإثبات خلق العالم في الزمان²⁵، وفي الفصل الخامس والسبعين يناقش خمس حجج لإثبات وحدانية الله تعالى²⁶، وفي الفصل السادس والسبعين يناقش محاولات نفي الجسمية عن الله تعالى²⁷.

وفي حكمه على المناهج الكلامية المستخدمة من قبل علماء الكلام، يخرج بنتيجة مؤداها: (أما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى إنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه ... لأن الدليل

²² - ابن ميمون: المصدر نفسه، 184/1

²³ - ينظر ابن ميمون: المصدر نفسه، 184-185

²⁴ - ابن ميمون: المصدر نفسه، 198/1

²⁵ - ابن ميمون: المصدر نفسه، 214/1

²⁶ - ابن ميمون: نفسه، 221/1

²⁷ - ابن ميمون: نفسه، 225/1

الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر لهم، حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة، فإني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود، ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات)²⁸.

فإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ونفي الجسمية عنه، يجب أن يبدأ من طبيعة الوجود نفسه: (أما طريقي هذه فهي على ما أصف لك جملتها الآن، وذلك أنني أقول: العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدث بلا شك، وهذا معقول أول، وإن الحادث لا يحدث نفسه، بل محدثه غيره، فمحدث العالم هو الإله وإن كان العالم قديما، فيلزم ضرورة بدليل كذا، ودليل كذا أن ثم موجودا غير أجسام العالم كلها، ليس هو جسما ولا قوة في جسم، وهو واحد دائم سرمدي، لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووحدانيته وكونه غير جسم، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم، فيحصل البرهان كاملا، كان العالم قديما أو محدثا.)²⁹.

ومن الواضح أن هذا الأمر عند ابن ميمون ينطلق من افتراضين: إما: أن يكون العالم حادثا أو قديما، ويمحص ابن ميمون نتائج كل فرض. فإذا كان العالم محدثا، فله محدث خالق بلا شك، وهذا الخالق هو الله تعالى، وهذا الاستنتاج الذي ينتهي إليه من نوع الاقيسة الجدلية البسيطة، أما إذا كان العالم قديما فيستنتج هذا بالضرورة أن يكون هناك كائن غير كل أجسام العالم، لا يكون جسما ولا قوة في جسم، بل يكون واحدا دائما سرمديا لا علة له ولا يمكن تغييره، هذا الموجود هو الله، ويغترف هذا الاستنتاج من معين البراهين الفلسفية على وجود

²⁸ - ابن ميمون، نفسه 1/185

²⁹ - ابن ميمون، نفسه 1/184

كائن بالضرورة، وسواء أخذ بهذا الفرض أم ذلك، فإنه يبرهن في الحالة الأولى على أن هناك خالفاً، وفي الثانية على أن هناك موجوداً بلا علة، أزلي لا يمكن تغييره. ومعنى هذا أن دلائل إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ونفي الجسمانية عنه، لا بد أن (تؤخذ على وضع القديم، فيحصل البرهان كاملاً، كان العالم قديماً أو محدثاً)³⁰.

وليس معنى هذا أن ابن ميمون يقول بقدّم العالم، وإنما يحاول أن يبرهن على حدوث العالم، وإثبات وجود الله تعالى عن طريق البرهان، لا عن طريق الجدل والمغالطة، أي أنه يريد أن يقيم مذهبه على دعائم قوية ينشد به التوفيق بين الفلسفة والديانة اليهودية، من خلال البرهنة على هذه المطالب اعتماداً على أساس مختلف تماماً عن الأساس الذي أقامه المتكلمون، وهو القول بحدوث العالم، مما أدى به إلى التسليم المؤقت بالقول بقدّم العالم ولذلك قال: (لذلك تجدني أبداً في ما ألفته في كتب الفقه، إذا اتفق لي ذكر قواعد الشريعة، فأخذ في إثبات وجود الإله، فإنني أثبتته بأقوال تنحو نحو القدم، ليس ذلك لأنني معتقد القدم، لكنني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة كل أحد يهزها ويروم هدها، وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوماً قط، ولا سيما يكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة من طبيعة الوجود المشاهدة، التي لا تتكرر إلا من أجل مراعاة آراء ما)³¹.

ومن هنا يأخذ ابن ميمون على عاتقه مهمة بيان المقدمات العامة التي يثبت بها المتكلمون حدوث العالم، وبالتالي إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ونفي الجسمية

³⁰ - ابن ميمون، نفسه 184/1

³¹ - ابن ميمون، نفسه 184/1-185.

عنه، وبيان ما يلزم عن هذه المقدمات، دونما ذكر للأدلة التي يستخدمها المتكلمون لتصحيح هذه المقدمات؛ (إذ في ذلك فنيت أعمارهم، وتقنى أعمار من يأتي، وكثرت كتبهم؛ لأن كل مقدمة منها إلا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود، وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة، وحل الشكوك الطارئة عليها ودفع المشاهد المناقض لها، وإن لم يمكن في ذلك حيلة)³². وكذلك المقدمات الفلسفية لإثبات هذه المطالب الثلاثة، وهي على النقيض من المقدمات الكلامية، (أكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها وفهم معناها، وبعضها هو يدل على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية أو ما بعد الطبيعة، فتقصد موضعه، وتصح ما عساه يحتاج إلى تصحيح)³³. وهذا خلاف مقدمات المتكلمين التي تخالف قوانين العقل والسنن الكونية، فبالمقدمة الأولى: (إثبات الجوهر الفرد)³⁴، (تبطل جميع براهين الهندسة كلها، وينقسم الأمر فيها قسمين: أما بعضها فيكون باطلا محضاً مثل خواص التباين والاشتراك في الخطوط والسطوح وكون خطوط منطقة وغير منطقة ... وبعضها تكون براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطاً بنصفين، لأنه إن كانت جواهره عددها فرداً، فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم)³⁵. أما المقدمة الثانية، (وجود الخلاء)³⁶، فإن الذي يلزم عنها (أعجب وأشنع، وما هذا الذي ذكرت لك من أمر الحركة أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا الرأي، حتى قال بعضهم إن المربع شيء غير موجود)³⁷.

³² - ابن ميمون، نفسه، 185/1.

³³ - ابن ميمون، نفسه، 186/1.

³⁴ - ابن ميمون، نفسه، 196/1.

³⁵ - ابن ميمون، نفسه، 199/1.

³⁶ - ابن ميمون، نفسه، 196/1.

³⁷ - ابن ميمون، نفسه، 199/1.

وبحسب المقدمة التي تقول إن (الزمان مكون من أنات)³⁸، فقد لزمهم بقولهم إن الحركة هو انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء إلى جوهر فرد يليه، أن لا تكون حركة أسرع من حركة، وما يظن أنه متحرك حركة متصلة ليس كذلك، بل ذلك يعود إلى خطأ الحواس، إذ الحواس يفوتها كثير من مدركاتها³⁹.

ويتصل الأمر في المقدمة العاشرة بنظام العالم الطبيعي فإن المتكلمين يرون أن لا رابطة بين العلة والمعلول، وأن الأسباب لا تفعل في مسبباتها، وإنما العادة هي التي أدت إلى ذلك الربط الضروري بين العلة والمعلول، ولكن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، فلا فاعلية تذكر للأسباب، وهو ما طوره الأشاعرة على وجه الخصوص على يد الغزالي في تهاافت الفلاسفة⁴⁰، ولقد تناول ابن ميمون هذه النقطة بالنقد عند حديثه: (أن الممكن لا يعتبر بمطابقة الواقع لهذا التصور)⁴¹، فالتجوز الذي يعتمد على الكلام هو العمدة هاهنا، ومدلوله: (أن كل ما هو متخيل فهو جائز عند العقل، مثل أن تصير كرة الأرض فلكا دوارا، ويصير الفلك كرة الأرض وجائز وقوعه باعتبار العقل... وعلى هذا النحو من التجوز يطرد العالم كله، وأي شيء فرضوه من هذا القبيل، قالوا يجوز أن يكون كذا، ويمكن أن يكون كذا وكذا. وما كون الأمر الفلاني كذا بأولى من كونه كذا، من غير التقات لمطابقة الوجود لما يفرضونه، لأن هذا الموجود قالوا الذي له صورة معلومة، ومقادير محصورة، وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل. إنما كون كذلك جرى عادة)⁴². مثل هذا التجوز يرتبط عند المتكلمين بتمايز الجواهر، (ونسبة كل

³⁸ - ابن ميمون، نفسه 1/196.

³⁹ - ينظر ابن ميمون، نفسه 1/198.

⁴⁰ - ينظر أبو حامد الغزالي: تهاافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، (ط:5)، دار المعارف مصر، 1392هـ، ص 237.

⁴¹ - ابن ميمون، دلالة الحائرين 1/196.

⁴² - ابن ميمون، نفسه 1/207.

جوهر منها إلى كل عرض نسبة واحدة، وما هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا، وكما أن الجوهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بأن يسكن، كذلك ما جوهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة أو عرض العقل أو عرض الحس من جوهر آخر، وكثرة الجواهر وقلتها لا تزيد في ذلك شيئاً، إذ العرض إنما وجوده في كل جوهر منها... فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس)⁴³.

وذلك على الرغم من أن المتكلمين يجمعون على أن اجتماع الضدين في آن واحد على محل واحد محال، لا يجوز في العقل، أي أنه ممتنع عقلاً، ويوافق ابن ميمون على أن الممتنع لا يمكن تصوره، على العكس من الممكن الذي يمكن تصوره، فالممتنع هو ما لا يمكن تخيله، والممكن ما يمكن تخيله، هذا الممكن هو ممكن في الخيال لا في العقل، (فأنتم تعتبرون الواجب والجائز والمستحيل تارة بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك... فقد تبين أن المتخيل عندهم ممكن يطابقه الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيل فهو الممتنع)⁴⁴.

ومعنى هذا أن ابن ميمون يرفض أن يكون الخيال أداة تؤسس من خلالها العلاقات بين الموجودات أو تستنبط بها البراهين الدالة على صحة المطلوب، فأداة المعرفة الجديرة بالاعتبار عند الإنسان هي العقل فحسب: (إن الخيال موجود لأكثر الحيوانات، أما الحيوان الكامل كله، أعني الذي له قلب، فإن وجود الخيال له بين، وأن الإنسان لم يتميز بالخيال ولا فعل الخيال، فعل العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميز أجزاءها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وأسبابها، ويدرك من الشيء الواحد معاني كثيرة جداً متباينة عند العقل، ككتابين الشخصين

⁴³ - ابن ميمون، نفسه 209/1.

⁴⁴ - ابن ميمون، نفسه 208/1.

من الناس عند الخيال في الوجود...⁴⁵، ومعنى هذا أن أحكام الواجب والجائز والممتنع، لا يستطع الخيال أن يدركها، بل العقل هو الذي يستطع أن يدرك هذه الأحكام، لأن الخيال وسيلة محدودة في إدراك هذه الموجودات.

وهنا يقدم ابن ميمون نقطة فارقة من ناحية المنهج بينه وبين المتكلمين، فالخيال لا يمكن أن يقدم شيئاً في مجال إثبات حدوث العالم، الذي يبنني عليه إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين، إن من يستطيع فعل ذلك هو العقل؛ لأنه من الممكن وجود ما لا يتخيل، (ولا يدركه الخيال، بل هو ممتنع عنده، وكذلك تبرهن امتناع ما يوجبه الخيال، وهو كون الله تعالى جسماً أو قوة في جسم، إذ لا موجود عند الخيال إلا جسم أو شيء في جسم)⁴⁶.

أما المقدمة الثانية عشرة من المقدمات التي يثبت بها المتكلمون حدوث العالم، فتدور حول (أن الحواس تخطيء ويفوتها كثير من مدركاتها، فلذلك لا يدعي حكمها، ولا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان)⁴⁷، وهذه المقدمة ضرورية جداً بالنسبة للمتكلمين، (لأننا إذا أدركنا بحواسنا أموراً تناقض ما وضعوه، قالوا لا التفات إلى الحواس)⁴⁸.

ويشير ابن ميمون على نحو مفصل إلى الطرق التي أثبت بها المتكلمون حدوث العالم، مبيناً أن هذه الطرق لا بد لها من استخدام إحدى هاتين المقدمتين أو كليتهما: المقدمة العاشرة، التجويز الذهني حتى يثبت المخصص. والمقدمة الحادية عشرة، وهي استحالة ما لا نهاية له على جهة التعاقب⁴⁹، وهي مقدمات

⁴⁵ - ابن ميمون، دلالة الحائرين 209/1 - 210.

⁴⁶ - ابن ميمون، نفسه 211/1.

⁴⁷ - المصدر نفسه 196/1.

⁴⁸ - نفسه 213/1.

⁴⁹ - نفسه 220/1.

واهمية تعتمد على قضايا وهمية غير موجودة، ولا تؤدي إلى البرهنة على حدوث العالم بقدر ما تؤدي إلى إثارة الشكوك، إذ تعتمد على الجدل والمغالطات لا على البرهان، وعلى قلب النظام الذي أودعه الله تعالى في العالم، وبالجملة فإن أهل الكلام: لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرة بوجه يستدل منها استدلالاً صحيحاً، ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة تنتج نتائج صحيحة، كل ذلك فعل بالقصد، حتى نفرض وجوداً نبرهن به ما لا يتبرهن، فأوجب ذلك أن قصرنا عن برهان ما يتبرهن، فلا شكية إلا لله ولذوي الإنصاف من أهل العقل⁵⁰.

إن ابن ميمون يؤكد في أكثر من موضع أن مقدمات المتكلمين ليست برهانية، ولا تصح لإثبات المطلوب منها: (فتأمل يا أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه، ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم، ومنهم فإنهم كالمستقر من الرمضاء إلى النار. وذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود، وغيروا فطرة السماوات والأرض، بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثاً، فلا حدث العالم، برهنوا واتفوا علينا براهين وجود الإله ووحدانيته ونفى الجسمانية، إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك، إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل)⁵¹.

فالذي يستحوذ على اهتمام ابن ميمون هنا هو إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته بطريق برهاني يختلف عن النسق الكلامي الذي قال به المتكلمون، ومن تم يخلص إلى إثبات وجود الله تعالى سواء كان العالم قديماً أم محدثاً.

⁵⁰ - ينظر ابن ميمون: نفسه 224/1

⁵¹ - نفسه 228/1

المبحث الثاني: الصفات الإلهية عند ابن ميمون

لقد تأثرت مسألة الصفات الإلهية في الديانة اليهودية بالجدل الكلامي الدائر بين الفرق الإسلامية، وهذا أمر ملاحظ عند ابن ميمون الذي ينفي تماما الصفات الذاتية لله تعالى، حيث يقول: (..فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الأحوال، وأن كما امتنع كونه جسما، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية)⁵² أما من يعتقد أنه واحد ذو صفات عديدة، فإنه يكون كمن يقول: (إنه واحد بلفظه واعتقد كثيرين بفكرته، وهذا شبه قول النصارى هو واحد لكنه ثلاثة والثلاثة واحد)⁵³.

إن نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى عند ابن ميمون مرده إلى فهمه لمضمون التوحيد المتمثل في قوله: (ولا وحدانية أصلا، إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة، لا تركيب فيها، ولا تكثير معاني، بل معنى واحد من أي الجهات لحظته وبأي الاعتبار اعتبرته، تجده واحدا لا ينقسم لمعنيين بوجه، ولا سبب، ولا توجد فيه كثرة، لا خارج الذهن، ولا في الذهن)⁵⁴. ونفي الصفات الذاتية عن الله تعالى يتقرر من خلال أن الصفة (إما أنها هي ذات الموصوف فتكون شرح اسم، ونحن لا نمنع ذلك في حق الله من هذه الجهة... أو تكون الصفة غير الموصوف، بل هي معنى زائد على الموصوف، وهذا يؤدي أن تكون تلك الصفة عرضا لتلك الذات، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات البارئ ينسلب معناه، لأن كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لها، غير مكمل لحقيقتها، وهذا هو معنى العرض مضافا إلى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة، إن كانت الصفات

⁵² - ابن ميمون، دلالة الحائرين 1/115.

⁵³ - ابن ميمون، المصدر السابق 1/115.

⁵⁴ - نفسه 1/117.

كثيرة)⁵⁵. أو تكون هي ذات الموصوف، فتكون الصفة (تكرارا في القول فقط كأنك قلت:الإنسان هو الإنسان، أو تكون شرح اسم كأنك قلت الإنسان هو الحيوان الناطق)⁵⁶، ولا يرفض ابن ميمون من هذه الجهة أن تكون الصفة شرح اسم ولكنه يرفض ذلك من جهة أخرى، على أساس أن الله تعالى ليس له أسباب متقدمة هي سبب وجوده، فيحد بها⁵⁷.

ويذهب ابن ميمون إلى أن إثبات الصفات الذاتية لله تعالى هو ضرب من التجسيم (وذلك أن معتقد التجسيم لم يدعه لذلك نظر عقلي: بل تبع ظواهر نصوص الكتب، وكذلك الأمر في الصفات، لما وجدت كتب الأنبياء، وكتب التنزيل قد وصفته تعالى بأوصاف حمل الأمر على ظاهره، واعتقدوه ذا صفات، فكأنهم نزوه عن الجسمانية، ولم ينزوه عن حالات الجسمانية، وهي الأعراض، أعني الهيئات النفسانية التي هي كلها كفيات، وكل صفة يزعم معتقد الصفات أنها ذاتية لله تعالى، فأنت تجد معناها معنى الكيفية، إن لم يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم ذي نفس حيوانية)⁵⁸. فإثبات الصفات هو كيفية، والكيفية عرض من الأعراض، فيكون تعالى محلا للأعراض (وكفى بهذا بعدا عن حقيقة ذاته، أعني أن يكون ذا كيفية والعجب من قول الذين يقولون بالصفات ينفون عنه التشبيه والتكييف، وما معنى قولهم: لا يكيف إلا أنه ليس بذى كيفية، وكل صفة توجد لصفة ما إيجابا ذاتيا فهي إما مقدمة للذات وهي هي، أو كيفية لتلك الذات)⁵⁹.

⁵⁵ - ابن ميمون: المصدر نفسه 116/1-117

⁵⁶ - نفسه 118/1

⁵⁷ - ينظر ابن ميمون: المصدر نفسه 118/1

⁵⁸ - نفسه 123/1.

⁵⁹ - نفسه، 124/1.

ويرفض ابن ميمون أن تكون الصفات معان زائدة على الذات، على النحو الذي قال به بعض المعتزلة، (فإذا كان هذا موجودا في ما يفعل بالطبع، فناهيك في حق الفاعل بإرادة، فناهيك في حقه تعالى الذي علا على كل وصف لما أدرکنا منه نسب مختلفة المعاني، لأن معنى العلم غير معنى القدرة فينا، ومعنى القدرة غير معنى الإرادة، فكيف نلزم من ذلك أن تكون فيه معان مختلفة ذاتية له، حتى يكون فيه معنى به يعلم، ومعنى به يريد، ومعنى به يقدر؟ إذ هذا هو معنى الصفات التي يقولونها، فقد يصرح بعضهم بهذا ويعدد المعاني الزائدة على الذات، وبعضهم لا يصرح بذلك، لكن مصرح في الاعتقاد، وإن لم يعبر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم: قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، مرید لذاته)⁶⁰.

فالصفات الذاتية عند هؤلاء ليست صفات أفعال، على الرغم من أن الذات الواحدة تفعل أفعالا مختلفة، بل هي معان متغايرة، وكمالات يستحيل أن يكون الإله عادما شيئا منها⁶¹، ويرفض ابن ميمون أن تكون هذه الصفات الذاتية باعتبار ذاته، بل (إن هذه الصفات باعتبار مخلوقاته)⁶²، وذلك انطلاقا من القول بوحدة الذات الإلهية، (فلذلك نقول نحن معشر الموحدين بالتحقيق، كما أنا نقول إن في ذاته معنى زائدا به خلق السموات، ومعنى آخر به خلق الاستنقسات، ومعنى ثالثا به خلق العقول، كذلك لا نقول إن فيه معنى زائدا به يقدر، ومعنى آخر به يريد، ومعنى ثالثا به يعلم مخلوقاته، بل ذاته واحدة بسيطة، لامعنى زائد عليها بوجه، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت ما علمت، لا بمعنى زائدا أصلا)⁶³. فالصفات التي تنسب إلى الله تعالى صفات أفعال، أي الأفعال الصادرة منه

⁶⁰ - ابن ميمون: المصدر نفسه، 124/1.

⁶¹ - نفسه، 132-134/1.

⁶² - نفسه، 125-126/1.

⁶³ - نفسه 125-126/1.

تعالى، وهو ما حدث مع سيدنا موسى عليه السلام عندما طلب من الله تعالى مطلبين: الأول أن يعرفه ذاته وحقيقته، والثاني، أن يعرفه بصفاته، فعرفه الله تعالى صفاته كلها وأنها أفعاله، وأن تلك الأفعال هي صفاته التي يعرف بها، (فقد بان أن الطرق التي طلب معرفتها، فأعلم بها، هي الأفعال الصادرة منه تعالى والحكماء يسمونها خصائص،... فقد بان لك أن الطرق والخصائص واحد، وهي الأفعال الصادرة منه تعالى في العالم، فكما أدرك فعلا من أفعاله، وصف هو تعالى بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل، وسمي بالاسم المشتق منه ذلك الفعل)⁶⁴.

ويوجه ابن ميمون نقدا لادعا لمتكلمي المعتزلة والأشاعرة حيال موقفهم من الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، معتمدين على "الخيال" دون الفعل، وعلى الجدل دون البرهان، وعلى عدم التمييز بين عالمي الغيب والشهادة، يقول ابن ميمون: (وقد انتهى القول بقوم من أهل النظر أن قالوا: إن صفاته تعالى ليست هي ذاته ولا شيئا خارجا عن ذاته، وهذا مثل قول آخرين: الأحوال، يريدون بذلك المعاني الكلية ليست موجودة ولا معدومة، ويقول آخرون الجوهر الفرد ليس هو في مكان، لكنه يشغل الحيز، والإنسان ليس له فعل بوجه ولكن له الاكتساب، وهذه كلها أقاويل تقال فقط، فهي موجودة في الألفاظ لا في الأذهان. فناهيك أن يكون لها وجود خارج الذهن، لكنها كما علمت، وعلم كل من لا يغالط نفسه تحمى بكثرة الكلام وبمثليات مموهة، وتصحح بالصياح والتشنيعات، بضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة. فإذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده، لا يجد سوى الحيرة والقصور، لأنه يروم أن يوجد ما ليس بموجود، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما، وهل بين الموجود ولا موجود واسطة؟ أو بين كون

⁶⁴ - نفسه، 1/128.

الشيئين أحدهما هو الآخر أو غيره واسطة؟ وإنما لجأ لذلك ما قلناه من مراعاة الخيالات، وكون المتصور دائماً من جميع الأجسام الموجودة، أنها ذوات ما، وكل ذات منها ذات صفات ضرورة، ولم نجد قط ذات جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطردها هذا الخيال، وظن أنه تعالى كذلك مركب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات، فأقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسماً ذا صفات، وقوم ترفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وابقوا الصفات)⁶⁵. ومن الواضح أن ابن ميمون يحاول أن يضيف شيئاً من العقلانية على العقائد اليهودية، وذلك بتفسيرها تفسيراً فلسفياً، يركز على البرهان لا على الجدل الكلامي الذي يعتمد على الخيال وإنكار خصائص الأشياء، ويورث الحيرة والشكوك، باعتماده على مقدمات غير مبرهنة ولا مستوفية لشروط البرهان الصحيح.

ومجمل القول إن ابن ميمون قد تأثر إلى حد كبير بفلاسفة المسلمين عموماً، وبالفكر الرشدي خاصة، ويمكن ملاحظة هذا الأمر في كثير من القضايا التي تناولها في كتابه "دلالة الحائرين"، وفي غيره من المؤلفات، ولا أدل على ذلك هذا المبحث الذي يرفض فيه ابن ميمون قياس الغائب على الشاهد، الذي اعتمده المتكلمون مع وجود الفرق الشاسع بين الخالق والمخلوق، وبين عالمي الغيب والشهادة:

المصادر والمراجع:

- [1] ابن أبي أصيبعة: موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة (ت668هـ) "عيون الأنبياء في طبقات الأطباء"، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت.

⁶⁵ - ابن ميمون: نفسه، 1/117-118

- [2] إسرائيل ولفنسون: موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، تقديم مصطفى عبد الرزاق، (ط: 1- 1936).
- [3] ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ت: محمد عبد الواحد العسري، إشراف د. محمد عابد الجابري، (ط: 5- 2011م)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- [4] ابن رشد، الكشف عن مناهج في عقائد الملة، ت: مصطفى حنفي، مدخل ومقدمة تحليلية، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة 2007م.
- [5] رينان إرنست: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1957.
- [6] الزعفراني حاييم، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح (2000).
- [7] شحلان أحمد: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، (ط: 1- 1999)، الوراقة الوطنية مراكش.
- [8] ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب - قسم الموحدين-، ت: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة: 1، (1406هـ، 1985م).
- [9] عنان محمد عبد الله (ت: 1406هـ): دولة الإسلام في الأندلس، الثانية، 1411 هـ - 1990 م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- [10] الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، (ط: 5)، دار المعارف مصر، 1392هـ..

[11] ابن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاى، مكتبة الثقافة الدينية،
(ط: بدون).
الدوريات:

[12] أشرف حسن منصور، أثر الفارابي وابن رشد في صياغة
موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية، مجلة الباب
في الدراسات القرآنية، ع