منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا

دكتور/ أشرف حسن منصور

الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

الملخص باللغة العربية

منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا

تتناول هذه الدراسة حجم وطبيعة التأثير الذي أحدثته فلسفة ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨) على أحد أهم وأشهر فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، وهو موسى بن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤). ظهرت آثار الكثير من الأفكار الرشدية في كتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين"، وأشار إليها عدد من الباحثين. لكن لا تنشغل هذه الدراسة بمجرد رصد حضور الأفكار الرشدية في كتاب ابن ميمون، بل تهتم بصفة أساسية بالبحث في الأصول الرشدية لمنهج ابن ميمون في كتابته لـــ"دلالة الحائرين". كما تحاول الدراسة أن تثبت صحة هذه النتيجة بالاستعانة بفيلسوف يهودي آخر هو سبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧)، الذي وجه نقداً لمنهج ابن ميمون في التأويل في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة". وتكشف الدراسة في نهايتها عن اتفاق سبينوزا مع ابن رشد في منهجه في التأويل وفي طرق معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل، مما يكشف عن رشديته المتسقة التي لم تتوافر لدى أي رشدي يهودي سابق عليه.

ولأن ابن ميمون استخدم منهج التأويل للتوفيق بين الدين (اليهودي) والفلسفة (الأرسطية)، فإن أحد أهداف هذه الدراسة هو

تتبع الأصول الرشدية لهذا المنهج. إن ابن ميمون يستخدم التأويل في كل صفحة من كتابه، وهذا ما يجعل السياق الذي يأتي فيه سياقاً رشدياً. لكن ليس معنى هذا أن ابن ميمون قد اتبع ابن رشد بالكامل، إذ أنه اختلف عنه في أشياء جوهرية سنوضحها في الدراسة، أهمها أن التأويل الميموني توفيقي بحت ويخلط بين الفلسفة والدين حتى لا يصبح هناك أي تمايز بينهما، في حين أن التأويل الرشدي يحتفظ باستقلال الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، وهو ما يتضح من عنوان كتابه "فصل المقال". وفي هذا الفصل الدقيق بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة كان سبينوزا أكثر إخلاصاً لابن رشد من ابن ميمون، وهذا كما يتضح من معالجته لموضوعات النبوة والوحي وبنية النص الديني ومستواه الخطابي وتمييزه له عن الخطاب الفلسفي العقلي البرهاني. فالدراسة تكشف عن رشدية سبينوزا غير المعترف بها لدى الكثير من الباحثين الغربيين.

أما لدى ابن ميمون فنجد خلطاً ومزجاً وتوفيقاً يصل إلى حد التلفيق بين الدين والفلسفة، بحيث يصيران وجهين لعملة واحدة، وبحيث تصبح الفلسفة هي باطن الدين والدين هو ظاهر الفلسفة، في حين أننا لا نجد مثل هذا الخلط والمزج عند ابن رشد، ولا عند سبينوزا، فابن رشد يحافظ على الشريعة في مجالها الخاص بها ويبرز خطابها المناسب لها، ويحتفظ بالحكمة مستقلة عن الشريعة ويدافع عن الخطاب المناسب لها، لكن كل ذلك في إطار إزالة أي تعارض يمكن أن ينشأ بينهما، وفي إطار تبرير فقهي لشرعية النظر الفلسفي وحسب، لا في إطار البحث عن نظريات فلسفية في النص الديني كما فعل ابن ميمون. وكذلك سبينوزا الذي يتبنى نفس التمييز الرشدي ونفس الفصل بين الدين والفلسفة على مستوى الخطاب.

أما معنى أن يكون للنص القرآني باطن عند ابن رشد فهو أن يكون مجرد مجاز وأن معناه الحقيقي الحرفي الظاهري ليس هو المقصود منه. والسبب في ورود المجاز في القرآن أنه موجه لكل الناس، ولما كانت أكثر الطرق المشتركة بين الناس في التصديق هي الطرق الخطابية، ولما كان المجاز من الخطابة، فهذا هو السبب في كثرة المجاز في القرآن.

Abstract
Methods of Interpretation in Ibn Rushd, Maimonides, and Spinoza

This article discusses a common theme in the works of Ibn Rushd (Averroes), Maimonides, and Spinoza, that is, their methods of interpreting sacred texts. It concentrates on those philosophers in particular because of their centrality and importance in the tradition of Interpretation, besides their representation of the most basic theoretical and philosophical traditions of interpretation: Ibn Rushd rests in his method of interpretation on the Aristotelian rationalist-naturalist tradition, Maimonides rests on the Neo-Platonic Emanationist tradition of Al Farabi and Avicenna, and Spinoza is the originator of the modern historical-critical method of studying sacred texts.

A comparison between those philosophers reveals their theories of the relation between Philosophy and Religion, or Reason and Revelation. By entering into a detailed comparison between their respective works on this topic, the article tries to prove that Maimonides's attempt at a harmonization between Religion and Philosophy, or more precisely, between the Torah and the Aristotelian-Emanationist tradition, was a failed one, because it didn't differentiate adequately between Religious and Philosophical discourses, and it puts a heavy philosophical load on Scripture that it can't bear, reading the Torah with the eyes and minds of Aristotle, Plotinus, Al Farabi and Avicenna.

On the other hand, Ibn Rushd worked successfully on a different strategy of interpretation that aimed at a clear and sharp differentiation between Religious and Philosophical discourses, by adopting the Aristotelian separation between Demonstration, Rhetoric, and Dialectic, and employing this separation in a discourse analysis of the Qur'an, proving its dependence on Rhetoric and Dialectic, in purpose of convincing the illiterate masses with the necessary theoretical doctrines about God in the most common and suitable ways for them. Every interpreter according to Ibn Rushd must take into account this nature and purpose of Religious discourse; and that prohibits any philosophical interpretation of the Qur'an because of its Unsuitableness to its ends and to its main intended audiences.

Lastly, a close reading of Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus" shows his indebtedness to the Averroistic tradition of differentiation between Philosophical and Religious discourses, and his Averroistic radical separation between Reason and Revelation. The article tries to prove this conclusion by a detailed comparison between Ibn Rushd's "The Decisive Treatise determining the connection between the Law and Wisdom" (Fasl Al Maqal Wa Taqrir ma bayna Al Hikma wa'l Shari'a men al Ittesal), and Spinoza's Treatise, showing parallelisms between many respective passages, and some kind of inter-textuality, due to Spinoza's familiarity with Ibn Rushd's Decisive Treatise from Elijah Del Medigo's paraphrasing of it in his "Examination of Religion", that was owned by Spinoza in his library. In the last analysis, the article proves Spinoza's Averroism in his theory of Religion and his method of interpretation, showing the futility of those who tried to prove his Maimonidianism.

المحتويات

مقدمة

إشكالية الدراسة

أولاً – محاولة لحسم مسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد:

١. سياق "دلالة الحائرين"

٢. مسألة علاقة ابن ميمون بابن رشد

٣. أسبقية كتب ابن رشد الخاصة وشروحاته الكبيرة على دلالة الحائرين

٤. شهادتان من ابن ميمون وتلميذه يوسف بن يهوذا

ثانياً – التحذير من التصريح بالتأويل:

١. مبررات عدم التصريح بالتأويل

٢. تبني ابن ميمون للتحذير الرشدي من التصريح بالتأويل

٣. نماذج من تأويلات ابن ميمون الأرسطية والفيضية للتوراة

٤. رؤية ابن ميمون الفيضية

ثالثاً – إشكالية الجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين":

١. الجمهور المستهدف حسب القصد الأساسي لـــ"دلالة الحائرين"

٢. الأصل الرشدي للجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين"

٣. طريقة ابن ميمون وطريقة ابن رشد في الانتقال من الجدل إلى البرهان

٤. رفض ابن رشد الحالة الوسطى لأهل الجدل

٥. أهل البرهان حسب ابن رشد

رابعاً – أدلة على أن "دلالة الحائرين" موجه لأهل الجدل:

١. من هم "الحائرون"؟

٢. دلائل على أن كتابه توفيقي موجه لأهل الجدل

٣. الدليل على أن الحائر هو الجدلي

٤. مثال البرق وكشفه عن جمهور "دلالة الحائرين"
٥. درجات الناس في استفادتهم من الكتاب

خامساً – الفرق بين التأويل البرهاني الرشدي والتأويل الجدلي الميموني:

١. السياق العام للتأويلين الرشدي والميموني
٢. الباطن الذي يقصده ابن ميمون
٣. تبرير ابن ميمون لأسلوبه في التخفي من التوراة
٤. حدود التأويل بين ابن ميمون وابن رشد
٥. أساليب التخفي

سادساً – الفرق بين ابن ميمون وابن رشد في الموقف من العلاقة بين العقل والدين:

١. ابن رشد لا يتأول في كتابيه "فصل المقال" و"الكشف"
٢. نقد ابن رشد للتأويل الفلسفي للقرآن
٣. تمييز ابن رشد بين التأويل الشرعي والتأويل البرهاني
٤. رد التماس العذر لابن ميمون

سابعاً – المضامين الرشدية لـــ "رسالة في اللاهوت والسياسة":

١. فصل سبينوزا للمقال
٢. رفض سبينوزا التأويل الفلسفي للنص الديني
٣. قراءة سبينوزا الظاهرية الحرفية للتوراة
٤. نقد سبينوزا لابن ميمون
٥. تأويلات سبينوزا المتفقة مع ابن رشد

خاتمة

بيبليوجرافيا

مقـــدمـــــة:

تتناول هذه الدراسة حجم وطبيعة التأثير الذي أحدثته فلسفة ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨) على أحد أهم وأشهر فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، وهو موسى بن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤). ظهرت آثار الكثير من الأفكار الرشدية في كتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين"، وأشار إليها عدد من الباحثين. لكن لا تنشغل هذه الدراسة بمجرد رصد حضور الأفكار الرشدية في كتاب ابن ميمون، بل تهتم بصفة أساسية بالبحث في الأصول الرشدية لمنهج ابن ميمون في كتابته لـــ"دلالة الحائرين". كما تحاول الدراسة أن تثبت صحة هذه النتيجة بالاستعانة بفيلسوف يهودي آخر هو سبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧)، الذي وجه نقداً لمنهج ابن ميمون في التأويل في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة". وتكشف الدراسة في نهايتها عن اتفاق سبينوزا مع ابن رشد في منهجه في التأويل وفي طرق معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل، مما يكشف عن رشديته المتسقة التي لم تتوافر لدى أي رشدي يهودي سابق عليه.

ولأن ابن ميمون استخدم منهج التأويل للتوفيق بين الدين (اليهودي) والفلسفة (الأرسطية)، فإن أحد أهداف هذه الدراسة هو تتبع الأصول الرشدية لهذا المنهج. إن ابن ميمون يستخدم التأويل في كل صفحة من كتابه، وهذا ما يجعل السياق الذي يأتي فيه سياقاً رشدياً. لكن ليس معنى هذا أن ابن ميمون قد اتبع ابن رشد بالكامل، إذ أنه اختلف عنه في أشياء جوهرية سنوضحها في الدراسة، أهمها أن التأويل الميموني توفيقي بحت ويخلط بين الفلسفة والدين حتى لا يصبح هناك أي تمايز بينهما، في حين أن التأويل الرشدي يحتفظ باستقلال الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، وهو ما يتضح من عنوان كتابه "فصل المقال". وفي هذا الفصل الدقيق بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة كان سبينوزا أكثر إخلاصاً لابن رشد من ابن ميمون، وهذا كما يتضح من معالجته لموضوعات النبوة والوحي وبنية النص الديني ومستواه الخطابي وتمييزه له عن الخطاب الفلسفي العقلي البرهاني. فالدراسة تكشف عن رشدية سبينوزا غير المعترف بها لدى الكثير من الباحثين الغربيين.

أما لدى ابن ميمون فنجد خلطاً ومزجاً وتوفيقاً يصل إلى حد التلفيق بين الدين والفلسفة، بحيث يصيران وجهين لعملة واحدة، وبحيث تصبح الفلسفة هي باطن الدين والدين هو ظاهر الفلسفة، في حين أننا لا نجد مثل هذا الخلط والمزج عند ابن رشد، ولا عند سبينوزا، فابن رشد يحافظ على الشريعة في مجالها الخاص بها ويبرز خطابها المناسب لها، ويحتفظ بالحكمة مستقلة عن الشريعة ويدافع عن الخطاب المناسب لها، لكن كل ذلك في إطار إزالة أي تعارض يمكن أن ينشأ بينهما، وفي إطار تبرير فقهي لشرعية النظر الفلسفي وحسب، لا في إطار البحث عن نظريات فلسفية في النص الديني كما فعل ابن ميمون. وكذلك سبينوزا الذي يتبنى نفس التمييز الرشدي ونفس الفصل بين الدين والفلسفة على مستوى الخطاب.

وما وجهني في هذه الدراسة هو ما توصلت إليه في مرحلة البحث السابقة على الصياغة النهائية، وهو النتيجة القائلة إن تأويل ابن ميمون تأويل جدلي في حين أن تأويل ابن رشد برهاني، مما يجعل ابن ميمون فيلسوفاً دينياً على شاكلة كل فلاسفة الدين من فيلون السكندري، مروراً بكل الذين برروا العقائد الدينية تبريراً عقلياً وعلى رأسهم أوغسطين وتوماس الأكويني، وحتى علماء الكلام المسلمين. أما ابن رشد فقد احتفظ لكل خطاب باستقلاله عن الآخر وكان برهانياً في الشريعة والحكمة معاً. كما توجه الدراسة نقداً لتوجه سائد لدى بعض الباحثين الغربيين الذين يحاولون تأويل فلسفة سبينوزا تأويلاً ميمونياً بإبراز أوجه تأثره بابن ميمون ومحاولة التوفيق بينهما على الرغم من كل ما بينهما من اختلافات واضحة أشار سبينوزا نفسه إليها ووجه نقداً لاذعاً لابن ميمون في أكثر من موضع من كتابه. وفي المقابل توضح دراستنا هذه أن سبينوزا رشدي حتى النخاع وأن رشديته هذه تظهر واضحة في "رسالة في اللاهوت والسياسة"، والتي تبنى فيها سبينوزا التمييز الرشدي بين الحكمة والشريعة على مستوى الخطاب، لا الخلط الميموني بينهما، واتبع فيه منهجية رشدية – لا منهجية ميمونية كما حاول بعض الغربيين أن يثبت – في التعامل مع النصوص المقدسة.

إشكالية الدراسة:

هدفنا في هذه الدراسة معالجة إشكالية قديمة اختلف حولها الباحثون[1] وهي تأثير ابن رشد على الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون. فقد انقسمت الآراء حول هذا التأثير بين مؤيد ومعارض ومشكك. وأحد أسباب انقسام الآراء واختلافها هو أن ابن رشد غير مذكور في كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"[2]. نحاول في هذه الدراسة تقديم طرح جديد لتلك المسألة يطمح لأن يكون حلاً نهائياً لها بالحسم في إثبات التأثير الرشدي على ابن ميمون. لكن على الرغم من هذا التأثير فقد توسع ابن ميمون في مد التأويل خارج حدوده التي قررها ابن رشد متجاوزاً قانون التأويل الذي وضعه، مما جعل تأويله للتوراة فلسفياً تماماً محاولاً التوفيق بينها وبين فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة، وهو ما لم يفعله ابن رشد. ولتدعيم هذه النتيجة نستعين بنقد سبينوزا لمنهج ابن ميمون في التأويل، لأن هذا النقد هو الذي يثبت أمامنا تجاوز ابن ميمون لمنهج التأويل الرشدي وتوسيعه اللامشروع له إلى مجال ليس من اختصاصه، مستغنياً بذلك عن التمييز الرشدي

---

[1] تجدر الإشارة هنا إلى أن الباحثين العرب يجمعون على التأثير الرشدي على ابن ميمون وليس لديهم أدنى شك في ذلك، وأن ظاهرة انقسام الآراء ليست موجودة إلا بين الباحثين الغربيين كما سوف نوضح. وأهم دراسة حول تأثير ابن رشد في ابن ميمون باللغة العربية هي الدراسة الرائدة في هذا المجال للدكتورة زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت. طبعة ٢٠٠٧. ومن الباحثين المعاصرين الذين شككوا في الأصل الرشدي لفكر ابن ميمون، شلومو بايتر في مقدمته لترجمته الإنجليزية لدلالة الحائرين: Moses Maimonides, ***The Guide of the Perplexed***. 2 Volumes. Translated with an introduction and notes by Shlomo Pines, Introductory Essay by Leo Strauss (Chicago & London: University of Chicago Press, 1963), pp. cviii – cxxi.

بالإضافة إلى كارلوس فرينكل:

Carlos Fraenkel: "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides". ***Laval Theologique et Philosophique***, vol.64, no.1, 2008, pp. 105-125. See P.107.

[2] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

الدقيق بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، ذلك التمييز الذي سيعمل سبينوزا على إحيائه.

وبالتالي فإن أهداف هذه الدراسة أربعة:

١. إثبات الأثر الرشدي على موسى بن ميمون في منهجه التأويلي.

٢. توضيح الكيفية التي خرج بها ابن ميمون عن منهج ابن رشد في التأويل وتوسيع مجاله إلى حدود تتجاوز الحدود الرشدية.

٣. إثبات صحة نقدنا الرشدي لابن ميمون عن طريق توضيح أن سبينوزا قد نقد ابن ميمون في نفس النقطة، وهي التأويل الفلسفي الأرسطي والأفلاطوني المحدث للتوراة.

٤. إثبات أن سبينوزا كان أكثر إخلاصاً لمنهج ابن رشد في التأويل وأكثر اتساقاً في الفصل والتمييز بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة.

منهج ابن ميمون في تأليفه لكتابه، وترتيبه للأفكار الأساسية فيه، وخط سير الحجج التي يقدمها. فهذه الدراسة تحاول إثبات أن التأثير الرشدي الحاسم والأكثر وضوحاً على ابن ميمون يأتي من منهج ابن رشد في التعامل مع قضية العلاقة بين الفلسفة والدين. وأعتقد أن هذه هي خير طريقة لحسم مسألة الأثر الرشدي في "دلالة الحائرين". ذلك لأننا إذا دخلنا في تفصيل مواقف ابن ميمون من المسائل الفلسفية التقليدية باحثين فيها عن أثر لابن رشد فلن تكون نتائجنا حاسمة، نظراً لأن ابن ميمون كان في كتابه توفيقياً في مسألة الفلسفة والدين أكثر من ابن رشد[٣]، إلى درجة تأويله لآيات من التوراة لتتفق مع فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة، وهو ما لم يفعله ابن رشد مع آيات القرآن.

---

[٣] إن عدم إمكانية الوصول إلى حسم كامل في مسألة الأثر الرشدي على ابن ميمون هو حال الكثير من الباحثين الغربيين، ويرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الكتاب وأسلوبه الملئ بالتخفي وتعمد العموض، بهدف إخفاء المذهب السري الذي كان يعتنقه ابن ميمون. فإزاء كتاب غامض عن قصد ومحتو على أكثر من مستوى في الدلالة والمعنى يكون الوصول إلى الحسم حول مصادره الفلسفية في غاية الصعوبة، لكنه ليس مستحيلاً. وبالإضافة إلى ما سبق فإن كل الباحثين الغربيين الذين درسوا "دلالة الحائرين" قرأوه في ترجماته العبرية والفرنسية والألمانية والإنجليزية، في حين أن الكتاب مكتوب بالعربية، والكثير من هؤلاء الباحثين لا يعرف

هذا إلى جانب أن ابن ميمون قد اتبع في كتابه أسلوب التخفي كي يخفي آراءه الحقيقية حول المسائل الفلسفية الشائكة مثل قدم العالم وحدوثه وخلود النفس وعلم الله للجزئيات والعناية الإلهية بالعالم والبشر. فمن المعروف أن ابن ميمون قد وضع في "دلالة الحائرين" مذهبين متناقضين، مذهب مشهور ومذهب مستور. في المذهب المشهور حرص على أن يكون توفيقياً وعلى أن يخرج عن الفلسفة وقواعد البرهان ليؤكد على عقائد دينية لن تستقيم أمام البرهان العقلي. وفي المذهب المستور الذي أخفاه بمهارة شديدة وضع آراءه الحقيقية في القضايا الفلسفية الشائكة المذكورة، وأهمها قدم العالم وفناء النفوس الجزئية، والخلود العقلي للنفس الكلية، وهو في مذهبه المستور هذا رشدي تماماً. وعليه، فإذا قرأنا "دلالة الحائرين" حسب آرائه الصريحة المعلنة والتي تشكل مذهبه المشهور فلن نستطيع رصد التأثير الرشدي، بل لوجدنا أنفسنا نرفض هذا التأثير كما رفضه الكثير من الباحثين. وإذا استخرجنا المذهب المستور فلن يكون ابن رشد هو صاحب التأثير الأساسي والحاسم على ابن ميمون، إذ سوف يشاركه في هذا التأثير الفارابي وابن سينا. وهذا ما يؤكد لدينا أن أفضل طريقة لرصد الأثر الرشدي في كتاب ابن ميمون هي البحث في منهج ابن ميمون في التأويل، فالأثر الرشدي ظاهر فيه بوضوح، وإن كان ابن ميمون قد خرج عن منهج ابن رشد في التأويل كما سوف نرى. وبذلك فإننا نقول إن منطلقات ابن ميمون التأويلية رشدية، أما توسيعه للتأويل فقد خرج عن هدف ابن رشد التأويلي، واتجه نحو تكرار نوع التأويل الذي ظهر قبل ذلك لدى ابن سينا.

وقد سبق لعدد من الباحثين الغربيين الوقوع في هذه المشكلة وفتحوا النص الميموني على مجمل المدرسة الفلسفية الإسلامية، وقطع بعضهم بتأثير الفارابي الحاسم مثل

=العربية، والذي عرفها منهم لم يقرأ الكتاب بالعربية. ومع كتاب يحتوي على أساليب متعددة في التخفي وعلى تناقضات متعمدة وغموض مقصود ومذهب سري، فإن قراءته مترجماً لن تمكن القارئ الغربي من فهمه الفهم المناسب العميق الذي تتطلبه الدراسة الأكاديمية المدققة. إنني أتعجب من هؤلاء الباحثين الغربيين الذين يقطعون بعدم تأثر ابن ميمون بابن رشد وهم لم يقرأوا مؤلفاتهما العربية الأصلية. إن الباحث العربي مؤهل أكثر من الباحث الغربي للبحث في العلاقة بين ابن ميمون وابن رشد.

ليو شتراوس[٤] ومن قبله ولفسون[٥]، ومن المعاصرين كارلوس فرينكل[٦]. وبذلك صار التأثير الرشدي في هذه الدراسات غير واضح وغير حاسم لمشاركة الفارابي وابن سينا[٧]، وكذلك مشاركة عدد من المتكلمين اليهود مثل سعيد بن يوسف الفيومي (٨٩٢ – ٩٤٢) ويهوذا اللاوي (١٠٧٥ – ١١٤١)[٨]. وأحد أهم أسباب هذا الخلط وعدم الحسم في مصادر ابن ميمون الفلسفية أن هذه المصادر هي الخاصة بمذهبه المستور، ولكونه مستوراً فقد كان من الصعب على الباحثين المذكورين حسم مسألة التأثير الأكبر على فكره. صحيح أن في مذهب ابن ميمون المستور الكثير من الأثر الرشدي، إلا أن تأثير ابن رشد الأكبر كان في المنهج المتبع في "دلالة الحائرين". وإن كان ابن ميمون قد خرج عن هذا المنهج في بعض تطبيقاته له كما سنرى.

ولم يكن الخلاف بين الباحثين في فكر ابن ميمون حول التأثير الرشدي وليد القرن العشرين، بل كان ملازماً لتاريخ الفكر اليهودي التالي على ابن ميمون ولفترة طويلة من الزمان تبدأ بترجمة "دلالة الحائرين" من العربية إلى العبرية على يد صمويل بن طيبون (١١٥٠–١٢٣٠)، وتمتد حتى تصل إلى إليشع دل مديجو (١٤٣٠–١٤٩٣). وظهر في هذه الفترة عدد من المفكرين اليهود الذين فسروا "دلالة الحائرين" حسب مذهبه المستور

---

4) Leo Strauss: "The Literary Character of The Guide of the Perplexed", in ***Persecution and the Art of Writing***. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952), pp. 40, 47, 64, 77; Leo Strauss: "The Place of the Doctrine of Providence according to Maimonides", ***The Review of Metaphysics***, March 2004, vol. 57, no.3, pp. 537-549 (see 545-546).

٥) بحث ولفسون في تصنيف ابن ميمون للعلوم ووجد أنه مطابق لتصنيف الفارابي:

Harry Wolfson: "Notes on Maimonides's Classification of the Sciences***". The Jewish Quarterly Review***, vol.26, no.4, (Apr.1936), pp. 369-377).

6) Carlos Fraenkel: "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides", op.cit.

٧) اكتشف ولفسون أن نظرية ابن ميمون في الإدراكات الباطنة ومذهبه في ملكة المخيلة يرجعان إلى ابن سينا:

Harry Wolfson: "Maimonides on the Internal Senses". ***The Jewish Quarterly Review***, vol.25, no.4, (Apr.1935), pp. 441-467).

8) Harry Wolfson: "Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Ages". ***The Jewish Quarterly Review***, vol.2, no.2, (Jan. 1912), pp. 297-337).

بإبراز هذا المذهب واضحاً. وكان هؤلاء هم الرشديون اليهود، وقد عُرِفوا بأسماء عديدة في العالم اللاتيني مثل "الأرسطيون الراديكاليون" و"الرشديون الراديكاليون"، وعُرف تفسيرهم لابن ميمون على أنه التفسير الراديكالي له[٩]. وكان أبرزهم هو موسى الناربوني (١٢٩٩-١٣٦٢). وأعتقد أن هؤلاء هم الذين نجحوا في فهم "دلالة الحائرين" الفهم الصحيح لأنهم كانوا على وعي بالأثر الرشدي عليه. ولم تكن تسميتهم بالرشديين الراديكاليين مصادفة، بل كانت عن وعي بأن تفسيرهم للدلالة هو تفسير رشدي. وفي مقابل هؤلاء التزم البعض الآخر بالمصرح به من آراء في كتاب ابن ميمون في سياق مذهبه المشهور، ومنهم ليفي بن جرشوم (١٢٨٨-١٣٤٤)[١٠]. ومع زيادة وعي مفكري اليهود بأن ابن رشد هو مفتاح فهم المذهب المستور في "دلالة الحائرين" وإدراكهم لحجم الأثر الرشدي عليه، انبرى بعضهم لنقد فلسفة ابن رشد ذاتها، لعلمهم أن مواجهة المذهب المستور في "الدلالة" لا يتأتى إلا بمواجهة فلسفة ابن رشد نفسها. وكان أبرز مفكري اليهود الذين شنوا حرباً فلسفية شاملة على ابن رشد، حسداي كريسكاس **Hasdai ben Judah Crescas** (١٣٤٠-١٤١١) وإسحق أبرابانل **Isaac Abrabanel** (١٤٣٧-١٥٠٨).

وتحقيقاً لأهداف هذه الدراسة، فقد قسمناها إلى سبعة أجزاء. في الجزء الأول نحاول إثبات الأثر الرشدي على ابن ميمون، وذلك انطلاقاً من اتفاق الأخير مع ابن رشد في معالجة قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، وتوضيح أسبقية مؤلفات ابن رشد على

---

[9]) Abraham P. Socher, ***The Radical Enlightenment of Salomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy*** (California: Stanford University Press, 2006), pp. 81-82, 159-160, 194

[١٠]) يتضح التزام بن جرشوم بمذهب ابن ميمون المشهور في تفسيره لموقف ابن ميمون من إشكالية قدم العالم وحدوثه على أنه يقول بحدوث العالم، في حين يتبنى ابن ميمون قدم العالم سراً:

Levi ben Gershom (Gersonides), ***The Wars of the Lord. Volume Three***. Translated by Seymour Feldman. The Jewish Publication Society, Philadelphia/ The Jewish Theological Seminary of America (New York – Jerusalim: 1999/ 5759); pp. 193-195, 201, 203, 206, 219.

"دلالة الحائرين" زمنياً، وإثبات معرفة ابن ميمون بهذه المؤلفات، قبل وأثناء وبعد تأليفه لكتابه.

وفي الجزء الثاني نوضح اشتراك ابن ميمون مع ابن رشد في التحذير من التصريح بالتأويل للعامة، حيث تثبت استفادة ابن ميمون بابن رشد في هذا الشأن بمقارنات مستفيضة بين "فصل المقال" و"دلالة الحائرين". وفي آخر هذا الجزء نقدم للقارئ بعض النماذج لتأويل ابن ميمون للتوراة، وهو التأويل الأرسطي والأفلاطوني المحدث الذي يسير وفق رؤيته الفيضية للكون والتي استند فيها على الفارابي وابن سينا. وهذا هو ما يجعل ابن ميمون مبتعداً عن ابن رشد تماماً لاعتماد ابن رشد على أرسطو وحده بعد استبعاد الأفكار الأفلاطونية المحدثة التي علقت بمذهبه من جراء الخلط الذي حدث لدى الشراح بين مذهبه ومذهب أفلوطين.

وفي الجزء الثالث نوضح أن القارئ الذي يستهدفه ابن ميمون في "دلالة الحائرين" ليس هو الفيلسوف بل الجدلي الذي يريد مزجاً كاملاً بين الدين والفلسفة، هذا المزج الذي رفضه ابن رشد، إذ استبعد الخطاب الجدلي من مذهبه تماماً.

ويستمر الجزء الرابع في توضيح نفس هذه النقطة بتقديم المزيد من الأدلة على أن "دلالة الحائرين" موجه لأهل الجدل أساساً، وهو ما يجعله مبتعداً عن منهج ابن رشد في التأويل. وهذا ما يمكننا من التمييز بين التأويل الجدلي الميموني والتأويل البرهاني الرشدي. وفي الجزء السادس نقدم نظرة شاملة لتقييم نظريتي ابن رشد وابن ميمون في العلاقة بين العقل والدين، ودور العقل في تأويل النص الديني وحدود هذا الدور.

أما الجزء السابع والأخير فننتقل فيه إلى سبينوزا، مثبتين كيف أن منهجه في تناول النص الديني كان رشدياً بصفة أساسية، إذ قام على التمييز بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي ولم يخلط بينهما بعكس ما فعل ابن ميمون. وفيه نثبت أيضاً كيف أن سبينوزا قد وظف التمييز الرشدي بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، واضعاً حدوداً حاسمة بينهما، ولذلك قلنا في هذا الجزء أن سبينوزا كان ممارساً للفصل الرشدي للمقال، وهو ما تأكد

من النقد الذي وجهه سبينوزا لابن ميمون ولمنهجه في التأويل، فهذا النقد هو الذي يثبت لدينا صحة النقد الرشدي الذي مارسناه لابن ميمون في بداية الدراسة.

أولاً – محاولة لحسم مسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد:

في مواجهة كل المشككين في تأثر ابن ميمون بابن رشد، نحاول فيما يلي استخراج أدلة مما هو متوافر أمامنا من مصادر ومراجع على أن ابن ميمون كان يعرف بالفعل مؤلفات ابن رشد جيداً ومطلعاً على محتواها وعالماً بمضمونها، قبل وأثناء وبعد تأليفه لـــ "دلالة الحائرين".

١. سياق "دلالة الحائرين":

إن كتابة موسى بن ميمون لدلالة الحائرين في صورة رسائل إلى تلميذه يوسف بن يهوذا، بحروف عبرية وكلمات عربية – مما يعني أن قارءه يعرف اللغتين – يعني أن الهدف من كتابه اجتماعي وسياسي. هذا الهدف يمكن أن يُفهم من سياق وضع اليهود في الأندلس آنذاك، ومن سياق بدايات انتشار الرشدية بين مفكريهم. إن كتاب ابن ميمون موجه للحائرين، فمن هم هؤلاء الحائرون؟ لقد كان يهود الأندلس، الحائرون بين الإسلام والمسيحية، وبين علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية من جهة وتراثهم الديني من جهة أخرى، في حاجة إلى دليل لهم ليقودهم وسط هذه الحيرة. ويتم ذلك بأن يثبت لهم ابن ميمون عقلانية دينهم واتفاقه مع العقل، كي لا ينجذب اليهود إلى أحد الدينين السائدين. كما كانوا يحتاجون أيضاً لطريقة يستطيعون التعامل بها مع الأفكار الرشدية البادئة في الانتشار، أي طريقاً وسطاً بين راديكالية الفكر الرشدي التي لخصت كل منجزات الفكر الفلسفي الإسلامي السابق على ابن رشد (الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل) وأضافت إليه وأكملته وزادته راديكالية، وبين أورثوذكسيتهم الدينية. لقد كان حيوياً وفاصلاً لليهود أن يحافظوا على يهوديتهم وعلى شريعتهم، فكيف يحافظون عليها في ظل الهجمة العقلانية الراديكالية للرشدية ولفلاسفة الإسلام؟ بإثبات اتفاق اليهودية مع الفلسفة، وبخاصة مع الفلسفة الأرسطية التي استند عليها ابن رشد في أفكاره الثورية.

وهذه هي المهمة التي حققها لهم موسى بن ميمون. إن "دلالة الحائرين" نص رشدي في أصله وهدفه العام، لكنه مطعم بعناصر صدورية من الفارابي وابن سينا وذلك من أجل عقلنة الديانة اليهودية، وفق ما رآه ابن ميمون آنذاك على أنه هو العلم اليقيني، وهو محاولة لتبيئة العقلانية الرشدية الراديكالية داخل الديانة اليهودية بالمزج بين أفكار رشدية من جهة وأفكار فارابية وسينوية من جهة أخرى، ذلك لأن ابن ميمون لم يستطع القيام بالعقلنة الكاملة لليهودية بالاقتصار على ابن رشد وحده، لأن ابن رشد يفصل بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة أكثر من وصله بينهما، بل بالاستعانة بالنظرية الصدورية للفارابي وابن سينا وبالاستمرار في التأويل السينوي الفلسفي للنص الديني، لأن هذا النوع من التأويل هو الأقدر على عقلنة اليهودية من وجهة نظر ابن ميمون. وبالتالي جاء "دلالة الحائرين" باعتباره صيغة موحدة بين الفلسفة والدين، كي يستطيع اليهود أن يتمسكوا بالعقل والوحي في الوقت نفسه ويكونوا عقلانيين في دينهم ومتمسكين بدينهم في فكرهم العقلاني، أي يتمكنون من قبول دينهم على الرغم من عناصره اللاعقلانية الواضحة على أساس منهج ابن ميمون في التأويل والذي عمل على عقلنة اللامعقول.

٢. مسألة علاقة ابن ميمون بابن رشد:

كان تأثير ابن رشد على موسى بن ميمون موضع تشكيك دائم من قبل الباحثين الغربيين، وإن اعترف أحدهم بتأثير لابن رشد فقد كان يلحقه بمدرسة ابن ميمون الفلسفية لا بابن ميمون نفسه، وبما يسمى بالتأويل الرشدي لفكر ابن ميمون، وكأن كل تأثير ابن رشد هو في تفسير معين لدلالة الحائرين أسموه التفسير الرشدي أو الأرسطي الراديكالي[١١]. لكن كل هؤلاء على خطأ، ذلك لأن ابن ميمون كان على معرفة وثيقة بمؤلفات ابن رشد قبل أن يكتب "دلالة الحائرين". ومن الأمثلة البارزة على تشكيك الباحثين الغربيين في الأثر الرشدي على ابن ميمون ما قاله فيلدمان، أحد الدارسين المحدثين للفلسفة اليهودية الوسيطة. إذ ذهب إلى أن ابن ميمون لم يكن يعرف مؤلفات ابن رشد إلا بعد أن انتهى من تأليف كتابه. لكنه يضيف أن كل الفلاسفة اليهود بعد ابن ميمون

[11]) Ibraham Socher, op. cit., pp. 159 – 165.

وحتى سبينوزا كانوا يفهمون أرسطو فهماً رشدياً نظراً للتأثير الذي أحدثته شروحاته عليهم[١٢].

ولنا ملاحظتان على هذا الرأي. الأولى أن ما قاله عن عدم معرفة ابن ميمون بمؤلفات ابن رشد إلى ما بعد انتهائه من "دلالة الحائرين" غير صحيح، ذلك لأن ابن ميمون قد أوصى مترجم كتابه صمويل بن طيبون من العربية إلى العبرية بقراءة شروحات ابن رشد على أرسطو واعتمادها والوثوق فيها، وذلك على سبيل توجيه دارسي الفلسفة اليهود نحو أفضل شروحات على أرسطو[١٣]. كما أن ابن ميمون يصغر ابن رشد بعشر سنوات وكانا ينتميان إلى قرطبة، مما يعني أن ابن ميمون كان على معرفة به وثيقة. وتوصية ابن ميمون بشروح ابن رشد بعد انتهائه من تأليف "دلالة الحائرين" مباشرة، دليل على أنه كان على معرفة بها قبل تأليفه للكتاب. والحقيقة أن ابن ميمون قد قصد من كتابه في المقام الأول أن يحمي مفكري اليهود من الشك في عقيدتهم إذا اطلعوا على الأفكار الراديكالية التي يحملها فكر ابن رشد، وكأنه ألف "دلالة الحائرين" على خلفية علمه بما في مؤلفات ابن رشد من خطورة على الفهم التقليدي للدين.

والملاحظة الثانية أن خطأ الرأي السابق لفيلدمان يظهر بعد صفحات قليلة، إذ يكتب فيلدمان نفسه: *"من الممكن تقديم النظرة الفلسفية العامة لليفي [بن جرشوم] على أنها ترجع إلى موقفه من قبول ابن ميمون المحافظ والمشروط لأرسطو ولقبول ابن رشد الراديكالي وغير المشروط للتعليم الفلسفي للفيلسوف اليوناني"*[١٤]. ثم يذهب بعد ذلك

---

[12]) Translator's Introduction to: Levi ben Gershom (Gersonides), ***The Wars of the Lord. Volume One, Book One: Immortality of the Soul.*** Translated with an introduction and notes by Seymor Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984), P. 32.

[١٣]) تناول ستيفن هارفي هذا الخطاب بتوسع في الدراسة التالية، وقد اعتمدنا عليها:

Steven Harvey: "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?", ***The Jewish Quarterly Review***, LXXXIII, Nos.1-2 (July-October 1992), 51-70. (pp, 53, 55-57).

[14]) Ibid: P. 35.

إلى أن ابن ميمون كان يتمسك دائماً بالعقيدة في مقابل أرسطو، ولم يكن موقفه من أرسطو إلا توظيفاً لفلسفته لإثبات بعض مبادئ العقيدة. ويقصد فيلدمان بذلك أن ابن ميمون أصر على التمسك بفكرة الخلق في مقابل قدم العالم عند أرسطو، وعلى التمسك بفكرة بعث النفوس الجزئية في مقابل نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للنفس الكلية، والتمسك بفكرة العناية الجزئية الخاصة للبشر في مقابل نظرية ابن رشد في العناية العامة الكلية لكل الموجودات. ولا يمكن أن يكون ابن ميمون مظهراً عكس كل ما كان يقول به ابن رشد إلا على أساس معرفته الوثيقة بفلسفته.

أما جوزيب بويج فبعد أن قارن بين ابن رشد وابن ميمون في موقفيهما من المحرك الأول، وبعد أن توصل إلى تطابق موقفيهما، إذ الاثنان يعالجان المحرك الأول على أنه هو الله وليس أي واحد من العقول المفارقة وليس هو الفلك المحيط، وبعد أن يصرح بأن الاثنين يبدآن من العالم الطبيعي إلى العالم الميتافيزيقي ويلتزمان بقواعد البرهان، يذهب بعد كل ذلك إلى أنه *"ليس من الممكن الحديث عن تأثير لابن رشد على ابن ميمون... فحجتهما ترجع إلى التراث الفلسفي المشترك الذي ينتميان إليه معاً"*[١٥]. ومع العلم بأن هذا الاعتراف هو إقرار بانتماء ابن ميمون إلى التراث الفلسفي الإسلامي (الفارابي وابن سينا وبن باجة وابن طفيل) إلا أن إنكاره لتأثير ابن رشد متسرع كما أنه غير مقبول، ويسير في ركاب التوجه السائد لدى الباحثين الغربيين الذين ينكرون مثل هذا التأثير. لقد تناسى بويج أن أعمال ابن رشد المنهجية وخاصة في كتابيه "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" يظهر تأثيرها واضحاً في "دلالة الحائرين"، إذ يبدأ ابن ميمون بنقد لعلم الكلام مطابق لنقد ابن رشد له.

---

[15]) Josep Puig: "Maimonides and Averroes on the First Mover", in Shlomo Pines and Y. Yovel (eds.) ***Maimonides and Philosophy***. (Dordrecht/ Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1986), P. 223.

٣. أسبقية كتب ابن رشد الخاصة وشروحاته الكبيرة على دلالة الحائرين:

فيما يتعلق بإمكان معرفة ابن ميمون بمؤلفات ابن رشد، فبالإضافة إلى ذكر ابن ميمون في خطاب له إلى أحد تلاميذه أنه حصل على كل كتب ابن رشد، وعلى الرغم من أن الباحثين الغربيين قد نظروا إلى هذا التصريح على أنه لا يعني إلا شروح ابن رشد على كتب أرسطو المنطقية التي يرون أن ابن ميمون قد حصل عليها بعد أن أتم كتابة "دلالة الحائرين"، رغبة منهم في نفي أي تأثير رشدي على ابن ميمون، ومنهم شلومو بايتز في مقدمته لترجمته لدلالة الحائرين إلى الإنجليزية؛ أقول على الرغم من كل ذلك، إلا أنه من المعروف أن كل كتب ابن رشد الخاصة وشروحاته على أرسطو سبقت "دلالة الحائرين". انشغل ابن ميمون في كتابة الدلالة في الفترة من ١١٨٦ إلى ١١٩٠. وفي سنة ١١٩١ ذكر في رسالة له أنه حصل على كل مؤلفات ابن رشد ما عدا شرحه لكتاب "الحس والمحسوس" لأرسطو[١٦]. أي أنه كان يجمع مؤلفات ابن رشد وقت كتابته للدلالة[١٧]. ولاشك أنه تأثر بها، لكن تأثره هذا لم يجعله رشدياً خالصاً، ولم يتبنى المذهب الرشدي بالكامل، بل لقد كان ابن ميمون انتقائياً وتلفيقياً في فكره، إذ جمع بين العناصر الأرسطية الخالصة مع الأفكار الأفلاطونية المحدثة ولم يميز بين الأفلاطوني والأرسطي في التراث الفلسفي، وبالتالي لم يستفد من كل النقد الذي وجهه ابن رشد للأفكار الفيضية السينوية واختلاطها بالمذهب الأرسطي، وفعل مثلما كان يفعل معظم فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد

---

[١٦]) مقدمة د. حسين أتاي لتحقيقه لكتاب دلالة الحائرين: ص xxiv، xxvii.

[١٧]) كتب ابن رشد أهم أعماله، سواء الخاصة منها أو الشروحات، بين ١١٧٨ و١١٩٥، وهي فترة الشروحات الكبيرة التي اتضح فيها اختلافه عن المدرسة الفيضية الإسلامية وارتسمت فيها ملامح فكره الخاص: فصل المقال (١١٧٨)، الكشف عن مناهج الأدلة (١١٧٩)، تهافت التهافت (١١٨٠ – ١١٨١)، شرح السماء والعالم (١١٨٨)، شرح كتاب النفس (١١٩٠)، تفسير ما بعد الطبيعة (١١٩٢، ١١٩٤). انظر جمال الدين العلوي: المتن الرشدي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء ١٩٨٦. ص ٩٥ – ١٠٩. ومن ذلك يتبين لنا أن المرجح هو حصول ابن ميمون على كثير من هذه المؤلفات ما عدا تفسير ما بعد الطبيعة الذي ألفه ابن رشد بعد أن انتهى ابن ميمون من دلالة الحائرين.

من خلط بين الأرسطية والفيضية، وذلك كما نرى لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل.

٤. شهادتان من ابن ميمون وتلميذه يوسف بن يهوذا:

في مقابل كل التشكيكات التي وُجهت لمسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد، وكدليل قاطع على هذا التأثر، نستشهد فيما يلي بخطاب أرسله يوسف بن يهوذا تلميذ ابن ميمون إلى أستاذه، ورد ابن ميمون عليه. في هذا الخطاب يذكر يوسف اسم ابن رشد بوضوح، وفي سياق يتضح منه أن التلميذ والأستاذ يعرفان فلسفة ابن رشد جيداً وخاصة كتابه "فصل المقال". والمعلوم أن يوسف بن يهوذا هو التلميذ الذي أهدى له ابن ميمون كتابه "دلالة الحائرين"[١٨].

كتب يوسف رسالته إلى ابن ميمون في لغة عالية الرمزية ومليئة بالمجاز[١٩]، كي لا يعرف أحد ماذا يقصد، رغبة في الاحتفاظ بسرية الموضوع. يتكلم يوسف في رسالته عن ابنة ابن ميمون رائعة الجمال التي أحبها يوسف حباً شديداً وتزوجها لكنها لم تكن مخلصة له، بل خانته وهي لا تزال في فراش الزوجية. ويوجه يوسف اللوم لابن ميمون لأنه هو

---

[١٨]) يوسف بن يهوذا (١١٦٠ – ١٢٢٦) طبيب وشاعر يهودي من أصل مغربي. رحل عن المغرب وانتقل إلى الإسكندرية ومنها إلى القاهرة حيث التقى بموسى بن ميمون ولزمه لفترة قصيرة لم يتمكن فيها من تلقي كل التعليم الفلسفي منه، ولذلك بقي يوسف غير مقتنع بالكامل بالفلسفة وفي حالة ريبة وشك منها ومن تأثيرها على العقيدة الدينية، وهذا ما دفع ابن ميمون إلى إهدائه "دلالة الحائرين" عله يشفيه هو وكل من كان في حاله من الحيرة. استقر يوسف بعد ذلك في حلب ومارس الطب فيها حتى وفاته. وكان له اسم عربي هو أبو الحجاج يوسف بن يحيى السبتي المغربي، وكان صديقاً لابن القفطي وكتب عنه في كتابه "تاريخ الحكماء".

[١٩]) الرسالتان ترجمهما دانيال هيلر روزن في دراسة له حول "فصل المقال" لابن رشد:

Daniel Heller-Roazen: "Philosophy before the Law: Averroes' Decisive Treatise". ***Critical Inquiry***, vol. 32, no. 3, pp. 412 – 442.

كما أثبتت سارة سترومسا معرفة ابن ميمون الجيدة ب"فصل المقال" عن طريق مقارنتها بينه وبين موقف ابن ميمون من نوع التأويل الذي استخدمه ابن رشد والذي خرج عنه ابن ميمون عن قصد:

Sarah Stroumsa, ***Maimonides in his World: A Portrait of a Mediterranean Thinker*** (New Jersey: Princeton University Press, 2009), pp. 73-74.

الذي جعله يثق في هذه الفتاة. ويُذكِّره يوسف بأنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج[٢٠]. والواضح أن يوسف يقصد بالفتاة الجميلة الفلسفة التي أحبها وطلبها للزواج وفق الشريعة، أي أنه كان يريد من الفلسفة أن تتآلف وتنسجم مع الدين. لكنها خانته، لأنه اكتشف أنها ليست مخلصة له، أي للدين، بما أنها كانت تتناول أفكاراً تخالف الدين. واللوم الذي يوجهه يوسف لأستاذه أنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج منها، إذ يعني أن ابن رشد وابن ميمون هما اللذان جعلا يوسف يثق في الفلسفة، وجعلاه يتبناها بعد أن اطمأن منهما من أنها سوف تخدم الدين جيداً وسوف تنسجم وتتفق تماماً معه، وهو ما لم يحدث حسب رسالة يوسف. والواضح أن يوسف يقصد من شهادة ابن رشد على عقد الزواج، كتاب ابن رشد "فصل المقال"، لأنه هو الكتاب الذي يبرر فيه ابن رشد الاشتغال بالفلسفة على أساس شرعي وباستخدام حجج فقهية.

وفي رد ابن ميمون على هذه الرسالة يدافع عن الفلسفة ضد اتهامات تلميذه ويُفهمه أنه كان دائماً سئ الظن تجاهها ودائم الشك فيها، وأنها لهذا السبب لم تكن تكشف عن وجهها بالكامل له مما جعله يعتقد في خيانتها[٢١]. وتوضح رسالة يوسف أن تبرير ابن رشد الديني للاشتغال بالفلسفة في "فصل المقال" لم يقنع يوسف، وأن كل ما قاله ابن رشد عن عدم وجود أي تناقض بين الحكمة والشريعة وعن إمكان التعايش بينهما ليس صحيحاً من وجهة نظر يوسف. وهذا ما دفع ابن ميمون لاستخدام طريقة أخرى للتوفيق بين الفلسفة والدين غير طريقة ابن رشد في "فصل المقال"، وهي طريقة التأويل الفلسفي للتوراة، أي استخراج الأفكار الفلسفية الأرسطية من داخل النص التوراتي لتوضيح الاتفاق التام بينهما، وهي طريقة أشد إقناعاً لشخص مثل يوسف بن يهوذا من طريقة ابن رشد. وما يهمنا في هاتين الرسالتين أنهما تكشفان عن معرفة ابن ميمون وتلميذه لابن رشد ولنظريته في إزالة التعارض بين الدين والفلسفة، خاصة كتابه "فصل المقال" الذي يتناول فيه ابن رشد هذه القضية.

---

[20]) Daniel Heller-Roazen, op.cit. pp. 437 – 438.
[21]) Ibid: P. 440.

ثانياً – التحذير من التصريح بالتأويل:

١. مبررات عدم التصريح بالتأويل:

لأن الفلسفة هي خطاب الخاصة من أهل البرهان القادرين على استخدام عقولهم متجردة عن الأهواء والعواطف والمصالح، ولأنها تسعى نحو الحقيقة بدون أي أفكار مسبقة، فقد كانت النتائج التي تتوصل إليها في تناقض دائم مع ما يعتقده العامة من تصورات عن الإله وطبيعته وعلاقته بالعالم. وكان الفلاسفة على وعي بأن علومهم تتصادم مع الفهم التقليدي للعامة، ولذلك حرصوا على الحفاظ على علوم البرهان من أن تطالها العامة، لأن الإنسان عدو ما يجهل؛ وقد عانى الفلاسفة كثيراً وطويلاً من تحاملات العامة عليهم ومن تعصبهم الأعمى ومن عدم قبولهم للانفتاح على أفق التفكير العقلاني الفلسفي. وكان ابن رشد من أكثر الفلاسفة تحذيراً من التصريح بنتائج العلوم البرهانية للعامة، نظراً لما تعرضت له الفلسفة في ديار الإسلام من إدانة وحظر، ونظراً لما عانى منه الفلاسفة من محن، أوهنها التكفير، وبينهم ابن رشد نفسه[٢٢].

وقبل أن ندخل في رصد اتباع ابن ميمون لنصيحة ابن رشد في إخفاء التأويل عن العامة، يجب علينا أولاً الكشف عن مجمل تلك الأفكار الفلسفية التي حذر ابن رشد من اطلاع العامة عليها. ويجب أن نأخذ في اعتبارنا أن هذه الأفكار هي نتائج برهانية لمقدمات فلسفية عقلية كثيرة وطويلة، وهي الخواتيم المنطقية لمبادئ العلم الطبيعي والعلم الإلهي. لن نعرض فيما يلي إلا لهذه النتائج وحدها نظراً لعدم حاجة البحث الحالي إلى دراسة مقدماتها.

فما هو التأويل الذي حرص ابن رشد وابن ميمون على إخفائه عن العامة وفقهائها؟. يتمثل هذا التأويل في النظر إلى النص الديني على أنه موجه لكل الناس على

---

[٢٢]) حول ما تعرض له ابن رشد من جراء اضطهاد الفقهاء والسلطة، انظر: د. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة الإسلامية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٠. ص ١١٩ وما بعدها.

اختلاف فطرهم وعقولهم، ولما كان أغلب الناس من العامة، كانت الخطابة هي أكثر الطرق مناسبة لإقناع الجمهور بالعقائد الدينية، ولذلك كانت أكثر الطرق المستخدمة في النص الديني هي الطرق الخاطبية. وعلى هذا الأساس ذهب ابن رشد وابن ميمون إلى أن كل أحاديث النص الديني عن الإله وطبيعته (أو ذاته بالمصطلح الفلسفي) وصفاته وعلاقته بالعالم هي من أجل تقريب الألوهية من أفهام العامة. وأن الطبيعة الحقة للإله تختلف عن الصورة المقدمة له في النص الديني. فالنص الديني يميل إلى رسم صورة حسية مجازية للإله، ويميل نحو التشبيه والتجسيم، والإله أبعد ما يكون عن هذه الصور الحسية.

أما عن العلاقة بين الإله والعالم فإن النص الديني يوحي دائماً بأن إرداة الله هي قوة فوق طبيعية وخارجة عن الطبيعة، متجاوزة لها دائماً، وأن طبيعة الفعل الإلهي مناقضة لفعل الطبيعة، وأن إرادة الله لا تكشف عن نفسها إلا بتجاوز قوانين الطبيعة، إما بإيقافها أو تعطيلها أو بفعل ما يعاكسها؛ وهذا هو التصور التقليدي عن المعجزة. فالإله وفق هذا التصور التقليدي لا يكشف عن إرادته إلا بالمعجزات والخوارق، أي من خلال تجاوز الطبيعة. أما التصور العقلي لإرادة الله ولحقيقة علاقته بالعالم فهو على العكس من تلك الصورة التقليدية العامية تماماً. فالله وفق التصور العقلاني يكشف عن إرادته لا بتجاوز الطبيعة وقانونها بل من خلال هذا القانون نفسه، والإله ليس قوة غير طبيعية أو فوق طبيعية تفعل في الطبيعة من خارجها بل هو المبدأ المحايث الحاكم للطبيعة من داخلها[٢٣]. وهو لا يكشف عن إرادته بإيقاف وتعطيل قوانين الطبيعة أو فعل عكسها، بل إن قانون الطبيعة هو إرادته ذاتها. وهذه هي مقدمات مذهب وحدة الوجود.

ولأن قانون الطبيعة هو إرادة الله، ولأن إرادته أزلية وفعله أزلي، ولأن العالم هو فعل الله، فهذا يعني قدم العالم ووحدة الوجود[٢٤]، وهو ما يتناقض مع نظرية الخلق من

---

[٢٣]) يجد القارئ دعماً لهذا الرأي في: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. الإسكندرية ١٩٠٣، ص ٤٠–٤٣؛ محمد بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣، ص ١٠٢–١٠٧، ١٤٩.

[٢٤]) انظر تأكيداً على هذا التحليل: د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٧٢–٨٥.

عدم ومع التصور التقليدي عن فعل الله وطبيعته والمعجزات. كما يتناقض مع الصورة الحسية التشبيهية للإله. فالله وفق هذا التصور العقلاني هو كيان روحي وهو عقل خالص مفارق للمادة بإطلاق. هذا التصور العقلاني الفلسفي لا يمكن للعامة استيعابه ولا فهمه، والإنسان كما قلنا عدو ما يجهل. وبالتالي فالعامة تميل إلى معاداة كل من يقدم لها صورة مخالفة لتصورها عن الألوهية، ذلك التصور الملئ بالتشبيه والتجسيم.

أما بالنسبة للنفس الإنسانية فإن التصور العقلاني الفلسفي لها، والذي يرجع إلى أرسطو بالتحديد، فهو ينظر إليها على أنها صورة البدن، أي القوة الحيوية فيه وغير القابلة للانفصال عنه والمائتة بموته[٢٥]. لكن شيئاً ما يبقى من النفس بعد فناء البدن وهو قوتها العاقلة، لأنها في الأصل جزء من العقل الخالد الأزلي المسمى بالعقل الفعال الذي هو العقل الكوني الكلي أو ما كان يسمى قبل أرسطو باللوجوس؛ إذ يعود ذلك الجزء العاقل من النفس إلى الاتحاد بأصله الأزلي، لكن دون تمايز أو فردية. والخلود بالتالي هو للنفس الكلية لا للنفوس الجزئية، وهو خلود عقلي جمعي وليس خلوداً شخصياً فردياً.

الأفكار المحظور التصريح بها للعامة وفقهائها إذن هي الطبيعة الروحية والعقلية للألوهية، والتفسير الطبيعي لأفعاله وإرادته وللمعجزات، وقدم العالم، ومذهب وحدة الوجود باعتباره أفضل مذهب لتفسير العلاقة بين الإله والعالم، وأخيراً النظرة الطبيعية للنفس والعقل والقول بفناء النفوس الجزئية لارتباطها بالبدن وبخلود النفس الكلية خلوداً نوعياً عقلياً. هذه الأفكار هي نتائج العلوم البرهانية (الأرسطية)، أي النتائج التي يمكن أن يصل إليها أي باحث في المنظومة الأرسطية وفق قواعد العلم الأرسطي. ولكونها نتائج مترتبة على مقدمات كثيرة وعلى علوم سابقة عديدة ومتكاملة ومترابطة منطقياً، فإن الوصول إليها غير متاح إلا لمن درس هذه العلوم وسلك في طرائق البرهان حتى يحصل له اليقين بها. وهذا الطريق العلمي شاق وصعب على العامة وهي لا تقدر عليه، وهو غير متاح لها بسبب ضعف استعداداتها الطبيعية وسيطرة قواها الحسية والخيالية على قواها

---

[٢٥]) ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ١٣٣-١٣٤.

النظرية العقلية[٢٦]. والواجب في حق العامة هو الإيمان بكل ما يقوله النص الديني على ظاهره، لأنه وحده بهذا الشكل كاف لقيادة العامة في طريق الصلاح الاجتماعي والهداية الأخلاقية ونوع الفضيلة المطلوب منها. أما غير ذلك فليس ضرورياً لهم وليسوا مكلفين به ولن يفيدهم في شئ. فالإيمان بظاهر النص هو فرض العامة، أما البحث عن الحقيقة فهو للخاصة. ومن هنا جاء تحذير الفلاسفة من التصريح بالتأويل للعامة.

٢. تبني ابن ميمون للتحذير الرشدي من التصريح بالتأويل:

تبنى ابن ميمون التحذير الرشدي من التصريح بالتأويل للعامة، وكان في ذلك منطلقاً من نفس التقسيم الرشدي للناس إلى خطابيين، وهم العامة، وجدليين، وهم علماء الكلام في كل دين، وبرهانيين، وهم الخاصة من الفلاسفة. كما تبنى تحذير ابن رشد المتكرر من التصريح بالتأويل للعامة. ذهب ابن رشد إلى أن فرض العامة أن تؤمن بظاهر النص القرآني وألا يقدم لها أحد تأويلاً له، لأنها لا تطيق تعلم البرهان؛ وحذر من التصريح للعامة بالتأويل ونظر إليه على أنه يرقى إلى الكفر لأنه يعمل على تشكيك العامة في عقائدها الإيمانية. يقول ابن رشد: *"ولذلك ما[٢٧] نرى أن من كان من الناس فرضُه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر. والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب ألا تُثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان... والذي يجب على أئمة المسلمين... أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها..."* [٢٨].

وإذا عدنا إلى ابن ميمون نجد أثر التحذير الرشدي من التصريح بالتأويل للعامة واضحاً لديه. إذ يصرح ابن ميمون في أول كتابه بأن الكتاب ليس موجهاً للعامة بل

---

[٢٦]) المرجع السابق: ص ١٣٠، ٢١٧.

[٢٧]) "ما" هنا زائدة وهي لا تفيد النفي بل التقرير.

[٢٨]) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧. ص ١١٣-١١٤.

للمفكرين الذين اختلطت عليهم بعض أمور الدين والتي لا يستطيعون قبولها بمنهجهم البرهاني العقلي: *"...وليس الغرض لهذه المقالة تفهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر"* [٢٩]، بل للذين نظروا في علوم الفلسفة ثم حاروا في معاني النص التوراتي التي خالفت ما تعلموه من الفلسفة: *"أما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف"* [٣٠]. ويقول لهم ابن ميمون إن كل ما يلاحظونه غير مقبول في التوراة هو تورية[٣١] لحقائق عقلية يقبلونها برهانياً لكنها قُدمت للعامة في شكل أمثال وقصص وفي لغة شعرية وخيالية وتصويرية. ولأن ابن ميمون يكشف للفلاسفة (أو لمن يعتقد فيهم أنهم فلاسفة لكنهم ليسوا كذلك كما سنرى) عن أسرار التوراة والتي وُضعت كأسرار عن قصد لإخفائها عن العامة، فهو يحذر قارئه من اطلاع العامة عليها، مكرراً بذلك تحذير ابن رشد من اطلاع العامة على نتائج العلوم البرهانية، إذ يحصل لهم الشك في الشريعة ضرورة من جراء اطلاعهم هذا، ولكونهم لا يطيقون تحمل تعلم البرهان لأنهم خطابيون في الأساس. يقول ابن ميمون: *"أما الذين لم يروا ضوءاً يوماً قط، بل هم في ليلتهم يخبطون... وهم جمهور العامة، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة"* [٣٢].

ويستمر ابن ميمون محذراً من اطلاع العامة على كتابه وعلى عموم كتب الفلسفة بقوله: *"...وإن بينا ما يجب تبيينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس"* [٣٣]. ولا يتضح تحذير ابن ميمون من اطلاع العامة على كتابه بأكثر من النص التالي الذي يتوسل فيه مخاطبه لأن يكتم ما فيه عن الجمهور لأن التصريح فيه أذى له وللجمهور: *"وأنا أحلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه أن لا يشرح منها ولا كلمة واحدة ولا يبين لغيره منها إلا ما هو*

---

[٢٩]) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٥.

[٣٠]) المرجع السابق: ص ١١.

[٣١]) لاحظ الاشتراك في كلمتي "توراة" و"تورية"، وهو ما يلمح إليه ابن ميمون إشارة على أن جوهر التوراة هو التورية.

[٣٢]) المرجع السابق: ص ٨.

[٣٣]) المرجع السابق: ص ١٠.

بيِّن مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير" [٣٤]. وتحذيره من الشرح في هذه العبارة دليل على أن في "دلالة الحائرين" معاني باطنة لا تتضح إلا بالشرح، وهذه إشارة خفية إلى التعليم المستور في كتابه.

وعن النصوص الدينية التي تحمل في ظاهرها التشبيه والتجسيم، يذهب ابن ميمون إلى أن موقف الفيلسوف منها، وهو الذي يسميه "الكامل الفاضل"، هو إما أن يقبلها على ظاهرها أو يتأولها، فإذا حملها على ظاهرها *"فيكون قد أساء الظنة بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدّ لقواعد الاعتقاد؛ وإما أن يجعل لها باطناً فقد تخلص وأحسن الظنة بالقائل، تبين له باطن ذلك أو لم يتبين"* [٣٥]. ومعنى هذا أن الفيلسوف إذا اعتقد أن ظاهر النص الديني هو كل مقصوده من تشبيه وتجسيم لأدى ذلك منه إلى إساءة الظن بقائل هذه النصوص من الأنبياء والتشكيك في مستواهم العقلي لأنهم يتصورون الله بهيئة جسمية وصورة بشرية. وكي يجنب الفيلسوف نفسه هذا الظن عليه أن يحمل الظاهر التشبيهي والتجسيمي على معنى باطن ويتأوله، أي ينظر إليه باعتباره مجازاً وحسب. وكلما وجد الفيلسوف في النص الديني ما يخالف العقل تأوله مع اعتقاد في أن لهذا النص باطناً عقلانياً من وراء ظاهره اللاعقلاني، سواء كان الفيلسوف يعرف هذا الباطن أو لا يعرف.

ويتفق ابن ميمون مع ابن رشد في القول بأن السبب في ورود التجسيم والتشبيه في النصوص الدينية هو تقريب وجود الله لأفهام العامة، لأن العامة لا يقدرون على تصور موجود إلا وهو جسم أو في جسم. يقول ابن رشد: *" ...يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم"* [٣٦]؛ بمعنى أن القرآن وصف الله بأوصاف جسمية وبامتلاكه لأعضاء بشرية لتقريبه لفهم العامة لأنهم لا يتصورون شيئاً موجوداً إلا وهو جسم أو في جسم، ذلك لأن الفعل الذهني السائد لديهم هو التخيل الذي يعتمد

---

[٣٤]) المرجع السابق: ص ١٧.

[٣٥]) المرجع السابق: ص ١١.

[٣٦]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ١٤١.

على استحضار المحسوس والهيئة المحسوسة، وبالتالي لا يقدرون على تصور المجردات لضعف قدراتهم العقلية التصورية، وفي ذلك يقول ابن رشد: "*...الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس، فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبل المعدوم*" (٣٧).

وفي نفس هذا الموضوع يقول ابن ميمون: "*...فأرشدت [التوراة] الأذهان [أذهان العامة] لأنه موجود بتخيل الجسمانية، ولأنه حي بتخيل الحركة؛ إذ لا يرى الجمهور شيئاً متمكن الوجود صحيحاً لا ريب فيه إلا الجسم*" (٣٨). ويذهب ابن ميمون أيضاً إلى أن هذا المعنى للتأويل يشمل كل نصوص التشبيه والتجسيم والتي تحتوي على كلمات مكانية وحسية: "*ولا ريب أن مع ارتفاع الجسمانية يرتفع جميع ذلك، أعني: نزل، وصعد، وصار، وانتصب، ووقف، ودار، وجلس، وسكن، وخرج، وجاء، وعبر، وكل ما شابه ذلك. وهذا الأمر، التطويل فيه فضل، إلا من أجل ما ألفته أذهان الجمهور...*" (٣٩).

٣. نماذج من تأويلات ابن ميمون الأرسطية والفيضية للتوراة:

على الرغم من اتفاق ابن ميمون مع ابن رشد في التحذير من التصريح بالتأويل للعامة، ومن ضرورة تأويل النصوص التي تحمل تشبيهاً وتجسيماً، إلا أن ابن ميمون تجاوز هذا النوع من التأويل إلى تأويل من نوع مختلف تماماً، يستخرج به أفكاراً أرسطية وفيضية من النص التوراتي، رغبة منه في إثبات اتفاق التوراة بالكامل مع الفلسفة. وقبل أن ندخل في المقارنات المستفيضة في منهج التأويل بين ابن ميمون وابن رشد، يجب علينا في البداية تقديم أمثلة بسيطة العدد على نوع التأويل الذي يمارسه ابن ميمون للتوراة، إذ يتضح منها بقوة أنها تأويلات أرسطية وأفلاطونية محدثة أو صدورية، سبق ظهورها في كتاب "مشكاة الأنوار" للغزالي(٤٠)، و"تفسير سورتي الإخلاص والفلق" لابن سينا(٤١).

---

٣٧) المرجع السابق: ص ١٣٩.

٣٨) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٠١.

٣٩) المرجع السابق: ص ٥٩.

٤٠) الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار. شرح ودراسة وتحقيق الشيخ عبد العزيز عز الدين السبروان.عالم الكتب، بيروت ١٩٨٦.

يحاول ابن ميمون استخلاص فلسفة أرسطو الطبيعية من سفر التكوين، ولذلك فهو يعالج كلمة "الأرض" المذكورة في هذا السفر باعتبارها مفتاحاً لتأويله الأرسطي. والمعروف أن العالم يتكون حسب أرسطو من عناصر أربعة: النار والهواء والماء والأرض. ويفسر ابن ميمون كلمة "الأرض" الواردة في سفر التكوين على أنها تعني الأرض باعتبارها أحد العناصر الأرسطية الأربعة للتكون، وباعتبارها في الوقت نفسه عالم ما دون فلك القمر، ويجد سنداً لذلك من نص في سفر التكوين. يقول ابن ميمون: *"ومما يجب أن تعلمه أن الأرض اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. أما بعموم، فعلى كل ما دون فلك القمر، أعني الاسطقسات الأربعة، ويقال بخصوص على الواحد الأخر منها وهو الأرض؛ دليل ذلك قوله: 'وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله' (التكوين ١: ٢). فقد سمى كلها أرضاً. ثم قال 'وسمى الله اليبس أرضاً' (التكوين ١: ١٠)، وهذا أيضاً سر عظيم من الأسرار..."*[٤٢]. ويكمل ابن ميمون تأويله لنصوص التوراة ناحية نظرية العناصر الأربعة ويذهب إلى أن سفر التكوين تكلم عن الأرض والماء والروح والظلام، ويؤول الروح على أنها الهواء، والظلام على أنه النار الاسطقسية *"وإنما سُميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير مضيئة بل شفافة، ولوكانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتهباً ناراً"*[٤٣]. لقد ذكرت التوراة الأرض والماء لكنها لم تذكر الهواء والنار بل ذكرت الروح والظلام. وكي يجعل ابن ميمون التوراة متفقة مع نظرية العناصر الأربعة يؤول الروح بأنها هي ما تقصده التوراة بالهواء، على أساس اشتراك الروح والريح في جذر واحد، ويؤول الظلمة بأنها النار على أساس أن النار باعتبارها أحد العناصر الأربعة (النار الاسطقسية) ليست هي النار الأرضية الملتهبة المنيرة، لأن النار الاسطقسية ليست مضيئة بل هي شفافة ويقصد من ذلك أن *"لوكانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتهباً ناراً"*.

---

[٤١]) ابن سينا: تفسير سورتي الإخلاص والفلق. نشر أبي سعيد محمد إقبال الدين. ١٣١١ هـ.

[٤٢]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ٣٧٦-٣٧٧.

[٤٣]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٣٧٧.

كما يقيم ابن ميمون توازياً تاماً بين قصة الخلق في التوراة والفيزياء الأرسطية من حيث إن ترتيب الموجودات الطبيعية في فيزياء أرسطو قد جاء مطابقاً لترتيب المخلوقات في سفر التكوين. فحسب طبيعيات أرسطو يكون الكون والفساد عن طريق الحرارة والبرودة؛ واختلافات النسب والعلاقات بينهما والذي يرجع إلى حركة الأفلاك يؤدي إلى اختلاف العناصر الناشئة عنها، بحيث يكون أخف وأبسط عنصر هو النار وأثقلها المعادن. وتستمر عملية تكون الموجودات وفق نفس الطريقة ليتم تركيب النبات ثم الحيوان وأخيراً الإنسان. ويقول ابن ميمون أن ترتيب تكوُّن الموجودات هذا هو نفسه الترتيب الموجود في سفر التكوين: *" ... وهكذا جاء النص في قصة الخلق، على هذا الترتيب سواء، لم يغادر شيئًا من هذا"* [٤٤].

ويؤول ابن ميمون عبارة "أما وجهي فلا يُرى" (خروج ٢٣/٣٣) بمعنى أن وجه الله هو العقول المفارقة، وكون وجهه لا يُرى يعني أن طبيعة العقول المفارقة أنها لا تدرك بالحواس بل بالعقل وحسب. ويدعم تأويله هذا بقوله: *"يشير أن ثم مخلوقات أيضاً عظيمة، لا يمكن الإنسان إدراكها على ما هي عليه، وهي العقول المفارقة؛ ونُسبت لله أنها أمامه وبين يديه (وهي كناية الوجه) دائماً لشدة العناية بها دائماً. وأما الشئ المدرك عنده، أعني عند أنقلوس المتهود*[٤٥]*، فهي الأمور التي هي دون هذه في مرتبة الوجود، أعني ذات المادة والصورة"* [٤٦]. أي أن كل ما في مادة وصورة قابل للرؤية، أما العقول المفارقة فلا، وهي المقصودة من قول الله لموسى أنه لن يرى وجه الرب. نلاحظ من هذا التأويل أنه يلوي عنق النص التوراتي لإرغامه على الاتفاق مع نظرية فلسفية معينة. وهذا النوع من

---

[٤٤]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٣٨١.

[٤٥]) أنقلوس المتهود (**Onkelos** ٣٥ – ١٢٠) مواطن روماني تحول إلى اليهودية وكتب ترجمة آرامية للتوراة مع شروحات استخدمها ابن ميمون كثيراً في تأويلاته. وقد صار شرحه للتوراة قانونياً في القرون التالية. انظر في ذلك: Warren Zev Harvey: "Maimonides' Critical Epistemology and Guide 2:24. ***Aleph*** 8 (2008), pp. 213-235, (see 214-216).

[٤٦]) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٨٨–٨٩.

التأويل ليس مجرد توفيق بين الدين والفلسفة، بل هو مزج وخلط بينهما على نحو يمحي عنهما أي تمايز واختلاف، ويجعل من التوراة كما لو أنها كتاب في الفلسفة.

ويؤول ابن ميمون تشبيه التوراة للإله بالصخرة تأويلاً فلسفياً بمعنى أن الإله هو المبدأ الأول والعلة الأولى، ويقول: *"إذ طبيعة المعدن يلزم أن تكون موجودة في ما اقتطع منه، وبحسب هذا المعنى الأخير تسمى الله تعالى صخراً، إذ هو المبدأ والسبب الفاعل لكل ما سواه"*[٤٧]. لكن هذا التأويل يمكن أن يعني في الوقت نفسه وحدة الوجود، نظراً لأنه يؤكد على أن المادة التي صنع منها العالم جزء من الإله.

يجد ابن ميمون دعماً للنظرية الأرسطية في المادة والصورة والعدم والفساد من نص في سفر الأمثال (٦:٢٦) يتكلم عن المرأة المتزوجة الزانية. فابن ميمون يشبه هذه المرأة بالمادة التي لا تتعرى عن الصورة، أي المرأة التي لاتفارق زوجها وتظل في الزواج، لكنها تسعى دائماً لرجل آخر في علاقة محرمة. ويؤول ابن ميمون الفساد الأخلاقي على أنه فساد المادة عن الصورة واتخاذ المادة لصورة أخرى. يقول ابن ميمون: *"كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية. ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية، وإنما يلحق الفساد للصورة بالعرض، أعني لمقارنتها المادة. وطبيعة المادة وحقيقتها أنها لا تنفك من مقارنة العدم. فلذلك لا تثبت فيها الصورة، بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه المادة بإمراة الرجل الزانية، لأن لا توجد مادة دون صورة بوجه. فهي امرأة رجل دائماً، لا تنفك من رجل، ولا توجد خالية أبداً، ومع كونها امرأة رجل فلا تبرح طالبة رجلاً آخر تستبدل به بعلها وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلها"*[٤٨]. وهذا مثال واضح على التأويل الأرسطي للتوراة. لكن الملاحظ أن ابن ميمون يُخرج النص التوراتي الأصلي من دلالته الأصلية التي هي الدلالة الأخلاقية المرتبطة بمثال المرأة المتزوجة الزانية والمقصود منه هو

---

[٤٧]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٤٤.

[٤٨]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٤٨٣.

بعث الاشمئزاز في نفوس الناس من هذا النوع من الخطايا، ويلحق به دلالة فلسفية لم تكن هي مقصود النص الأصلي. والحقيقة أن المرء يلاحظ من خلف هذا التأويل الأرسطي لمحة أفلاطونية محدثة، إذ نشعر من التأويل الكراهية الأفلاطونية المعتادة للمادة والنظر إليها على أنها مصدر الشر والفساد والخطيئة، وكذلك نظرة ثنائية حادة بين المادة والصورة تفصل بينهما على نحو أفلاطوني معاكس للجمع الأرسطي بينهما، بحيث تكون المادة هي الخسة والنقص والدونية وتكون الصورة هي الشريفة الفاضلة. وهكذا تختلط الرؤى الأرسطية والدوافع الأفلاطونية المحدثة داخل التأويل الواحد لدى ابن ميمون.

٤. رؤية ابن ميمون الفيضية:

تبين من النصوص السابقة أن هناك عناصر أفلاطونية محدثة أو فيضية في تأويل ابن ميمون للتوراة، جنباً إلى جنب العناصر الأرسطية. والحضور المتجاور للأرسطية والأفلاطونية المحدثة كان هو ما يميز المدرسة الفيضية الإسلامية خاصة عند الفارابي وابن سينا؛ والحقيقة أن تأويل ابن ميمون للتوراة يسير على خطى ابن سينا أكثر من خطى ابن رشد. وقد كشف ابن ميمون عن رؤية فيضية متكاملة في "دلالة الحائرين"، ولم تكن هذه الرؤية قاصرة على النصوص التوراتية التي أولها بل ظهرت واضحة في عدد من القضايا الفلسفية التي وضعها بصورة مباشرة وصريحة. ومن هذه النصوص، النص التالي الذي يظهر فيه تبنيه للرؤية الأفلاطونية المحدثة للكون على أنه نسق تراتبي يترل فيه الفيض الإلهي الذي هو التدبير والعناية الإلهية من الله إلى سائر الموجودات التي تليه تنازلياً: "... *التدبير يفيض من الإله تعالى على العقول على ترتيبها، ومن العقول يفيض منها ما استفادته خيرات وأنواراً على أجسام الأفلاك، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها*"[٤٩]. والواضح أن رؤية ابن ميمون هنا أفلوطينية بحتة، متفقة تماماً مع الرؤية الفارابية – السينوية. وهذا ما يتضح من أن الفيض الذي يقصده ليس مجرد فيض عناية وتدبير بل هو فيض إيجاد وخلق، وهو ما يظهر في قوله: "... *الفيض الواصل منه تعالي لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول*

[٤٩]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٩٩.

أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً إلى العقل الفعال، وعنده انقطع إيجاد المفارقات"[٥٠]. وهنا بالضبط يتبين الفرق بينه وبين ابن رشد وسبينوزا معاً. ذلك لأن العبارة الأخيرة تؤكد على إيجاد المفارقات لبعضها البعض، في حين أن ابن رشد كان قد رفض فكرة إيجاد مفارق لمفارق، أي إيجاد العقول المفارقة لبعضها البعض[٥١]، كما أكد سبينوزا على استحالة إنتاج جوهر لجوهر آخر، بما أنه لم يعترف إلا بجوهر واحد فقط. وبذلك يتبين لنا أن الرؤية الأفلاطونية المحدثة التي تبناها ابن ميمون سوف تؤدي إلى اختلاف تأويله للتوراة عن تأويل ابن رشد وسبينوزا معاً كما سوف نرى.

وتظهر في نصوص ابن ميمون نظرية ابن سينا في "واهب الصور"، أي الإله باعتباره مانحاً الصورة للمادة، وهي نظرية فيضية أخرى تمثل التطوير الإسلامي للأفلاطونية المحدثة الهلينستية، وهي مضادة للفكرة الرشدية الذاهبة إلى أن الله هو مخرج الصورة المتضمنة في المادة من القوة إلى الفعل[٥٢]، فالله عند ابن رشد هو "مخرج" الصور وليس واهبها. تعتقد فكرة واهب الصور في أن الله نفسه هو محل الصور ومصدرها، أي أنها موجودة مفارقة لعالم الكون والفساد، كما لو كانت في عالم المثل الأفلاطوني. هذه الفكرة تعتقد في الاستقلال والواقعية الأنطولوجية للصور، في حين أن وجود الصور عند ابن رشد لا يتحقق واقعياً وأنطولوجياً إلا وهي في المادة.

---

٥٠) المرجع السابق: ص ٣٠٠. ويذهب ابن ميمون كذلك إلى تأويل عبارة "للرب إلهك السموات وسموات السموات" (التثنية ١٤/١٠) على أنها تعني تراتب العقول المفارقة فوق بعضها البعض (دلالة الحائرين ٢٩٢)، في حين أن التوراة لم تقصد من ذلك إلا التعبير عن قوة وعظمة الإله وسيطرته التامة المطلقة على كل ما في الكون. فالتعبير بلاغي بالدرجة الأولى وليس به أي قصد فلسفي.

٥١) ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ٢٧٢ – ٢٨٠، ٢٩٤ – ٢٩٥.

٥٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٠. المجلد الثالث، ص ١٤٩٨، ١٥٠٤ – ١٥٠٥.

لكن ما يهمنا في هذا السياق هو وضوح نظرية واهب الصور السينوية في نصوص ابن ميمون. يقول ابن ميمون بعد أن أوضح أن الأجسام كلها حادثة: *"... فلابد لها من فاعل، أعنى معطي الصورة، وهو غير جسم، لأن فاعل الصورة [هو] صورة لا في جسم"*[٥٣]، أي صورة مفارقة. والملاحظ أن "واهب الصور" السينوي يظهر هنا على أنه "معطي الصورة". لكن الأخطر من ذلك أن هذا الدليل يتضمن في داخله الدليل الكلامي على حدوث العالم؛ فلأن الأجسام حادثة فإنها لا يمكن أن تكون مصدر الصور، ويجب بالتالي أن يكون مصدرها مفارق لها وبذلك تأتيها الصور من خارجها، أي من واهب الصور الذي هو معطي الصورة في نص ابن ميمون. وتَضمُّن دليل الحدوث الكلامي في إطار فكرة واهب الصور السينوية هو أثر من الأفكار الكلامية التي تسربت إلى ميتافيزيقا ابن سينا، تلك الأفكار التي سبق لابن رشد أن أشار إليها في مناسبات عديدة خاصة في "تهافت التهافت". فالمزج بين دليل الحدوث الكلامي والإطار الأفلاطوني المحدث لفكرة واهب الصور والذي يظهر في نص ابن ميمون هو ما ورثه ابن ميمون من ابن سينا. فهو لم يرث مجرد رؤيته الأفلاطونية المحدثة الفيضية، بل ورث كذلك اختلاطها ببعض الأفكار الكلامية. وإذا استكملنا النص الذي بدأناه من ابن ميمون يتضح من بقيته تمسكه بالنظرة الفيضية للمادة على أنها سلب مطلق وأنها مجرد قابل لكل الصور التي تأتيها من خارجها، وهو ما خرج عنه ابن رشد عندما عالج المادة على أنها تحوي الصورة بالقوة ولا يأتيها أي شئ من خارجها. يقول ابن ميمون: *"المزاج مُهيئ فقط للمادة لقبول الصورة..."*[٥٤]. وهذه هي النظرة الأفلاطونية المحدثة للمادة على أنها سلب مطلق ودونية تامة ومحلاً للشر والفساد.

واتساقاً مع رؤيته الفيضية ينكر ابن ميمون أن يكون فعل الله مباشر في الطبيعة، بل يتم دائماً بوسائط، ذلك لأن *"تصور فعل المفارق عسر جداً"*[٥٥]، أي من الصعب للغاية تصور كيف يفعل المبدأ المفارق للمادة أي شئ في المادة، وهي نفس الصعوبة التي

---

[٥٣]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٣٠٢.

[٥٤]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

[٥٥]) المرجع السابق: ص ٣٠٣.

سيطرت على تفكير أفلوطين وأتباعه اليونان والسريان والمسلمين والتي من أجل حلها تبنوا نظرية العقول المفارقة وفيض العقول والنفوس والأفلاك تتابعياً، لسد الهوة بين الإله الروحي المفارق والمادة. ولذلك فالله باعتباره الفاعل في الطبيعة لا يفعل مباشرة، وهذا هو عكس ما ذهب إليه ابن رشد من أن الله هو المبدأ الأول الوحيد وأنه يستحيل تعدد المبادئ الأولى.

ويثبت ابن ميمون اتفاق التوراة والفلسفة، وهو يقصد منها الأفلاطونية المحدثة بالتحديد، بذهابه إلى أن التوراة قصدت نفس هذا المعنى الفيضي لفعل الله عندما أشارت إليه على أنه *"ينبوع الحياة الحية"* (إرميا ١٣/٢)، وكذلك قولها *"لأن عندك ينبوع الحياة"* (مزامير ١٠/٣٦). لكن هذا التأويل خاطئ، لأن مقصود التوراة هو المعنى الأخلاقي الشائع لهذه الكلمات لا المعني الفلسفي الفيضي.

وتستمر العقول المفارقة متسلسلة من بعضها البعض عند ابن ميمون حتى تنتهي إلى العقل الفعال الذي هو مدبر عالم ما دون فلك القمر. ومن العقل الفعال يأتي العقل الإنساني: *"... العقل بالفعل الموجود فينا الذي هو من فيض العقل الفعال... وبه ندرك العقل الفعال..."* [٥٦]. والعقل الفعال عنده هو ما أطلقت عليه التوراة الملاك جبريل حامل الوحي للأنبياء.

ويتبع ابن ميمون نظرية الفارابي وابن سينا في النبوة على أنها فيض من الله على النبي بواسطة العقل الفعال، ويقول في ذلك: *"وكذلك يقال أنه أفاض علمه على الأنبياء"* [٥٧]. واستخدامه للتعبير "وكذلك يقال" دليل على أنه أخذ هذه النظرية من مصدر آخر، هو لاشك الفارابي وابن سينا. فالنبوة عند ابن ميمون هي فيض من الله إلى النبي بواسطة العقل الفعال. يقول في ذلك: *"اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة*

---

[٥٦] المرجع السابق: ص ٢٨٢.

[٥٧] المرجع السابق: ص ٣٠٢.

بعد ذلك"[٥٨]. وهو نفس الترتيب الذي نراه عند الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة"[٥٩] وعند ابن سينا في "المبدأ والمعاد"[٦٠].

وفي مقابل ذلك التأويل الأرسطي والأفلاطوني المحدث الذي أقحمه ابن ميمون على التوراة، والذي قصد منه إثبات اتفاق التوراة مع الفلسفة، سنرى في الصفحات التالية كيف يختلف منهج ابن رشد في التأويل عن منهج ابن ميمون، وكيف رفض ابن رشد أي تأويل فلسفي للقرآن يجذبه إلى أحد المذاهب الفلسفية، وكيف أن معقولية النص القرآني هي من داخله وليست أبداً في كشفه عن اتفاقه مع مذهب فلسفي خارج النص.

ثالثاً – إشكالية الجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين":

في مقابل فصل ابن رشد الحاسم بين الخطابيين والجدليين والبرهانيين، ونقده للجدليين من علماء الكلام باعتبارهم سبب انقسام المسلمين إلى فرق متصارعة مزقت الشرع بسبب إفشائهم للتأويل في العامة، واستبعاده للجدليين تماماً من مشروعه الفكري، نجد أن ابن ميمون لم يتخذ نفس هذا الموقف الحاسم من أهل الجدل، وإن كان قد اتبع ابن رشد في موقفه من العامة ومن ضرورة عدم التصريح لهم بالتأويل. ويظهر هذا واضحاً عندما نحلل طبيعة القارئ الذي يتوجه له ابن ميمون بكتابه. فمن هو الجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين"؟

١. الجمهور المستهدف حسب القصد الأساسي لـــ"دلالة الحائرين":

لاشك أن هذا الجمهور ليس هو العامة لأن ابن ميمون حذر كثيراً من اطلاع العامة عليه. لا يبقى إذن سوى أهل الجدل وأهل البرهان. فهو إما أن يكون موجهاً لأحدهما أو لكليهما معاً. وهو ليس مخصصاً لأهل البرهان لأنه ليس كتاباً برهانياً ولا يتبع

---

[٥٨]) المرجع السابق: ص ٤٠٠.

[٥٩]) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة٢٠٠٢، ص ٥٥ – ٥٨، ٦١ – ٦٢.

[٦٠]) ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. طهران ١٣٤٣ هـــ. ص ٧٥ وما بعدها.

قواعد البرهان، بل إن السائد فيه هو أنه تفسير للتوراة. لايبقى إذن سوى أن يكون إما لأهل الجدل وحدهم أو لأهل الجدل والبرهان معاً. والحقيقة أن ابن ميمون قد توجه به إلى هذه الفئة بالذات، أي التي تضم الجدليين والبرهانيين معاً. لكننا سنثبت فيما يلي أن الكتاب جدلي وهو لا ينفع إلا الجدليين وحدهم على الرغم من أن ابن ميمون هدف منه أن يكون للجدليين والبرهانيين معاً. وسوف تتأكد لدينا هذه النتيجة عندما نأتي على سبينوزا الذي كان برهانياً ولم يرض عن التأويل الفلسفي الذي يقدمه ابن ميمون في كتابه.

والحقيقة أن الباحثين اختلفوا حول طبيعة الجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين". وكان آخرهم هو كارلوس فرينكل الذي ذهب إلى أن "الدلالة" هدفه نقل أهل الجدل أو أنصاف الفلاسفة إلى فلاسفة كاملين[٦١]. وقبل أن نقدم تحليلنا لهذه المسألة ونطرح حلا لها، يجب التعرف على رأي فرينكل فيها والرد عليه. يذهب فرينكل إلى أن برنامج ابن ميمون في "الدلالة" يرجع إلى الفارابي لا إلى ابن رشد[٦٢]. وذلك لأن الفارابي هو الذي ذهب إلى إمكانية نقل اللافلاسفة من حالتهم الوسيطة شبه العالمة إلى فلاسفة كاملين، وهذا هو هدف "دلالة الحائرين" الذي يتمثل في إعطاء اللافلاسفة شيئاً من التأويل للنص الديني، وإذا قبلوه فهذا نصيبهم الذي يجب أن يتوقفوا عنده؛ أما إذا لم يرتضوا به أُعطى لهم تأويل آخر، وإذا رفضوا كل تأويل يتم تعليمهم التعليم الفلسفي الحقيقي.

ولنا ملاحظات على هذا الرأي:

١. أنه يتطلب من "دلالة الحائرين" أن يكون به ثلاثة مستويات: المستوى السطحي الظاهري البحت وهو ليس به أي تعارض مع قواعد الإيمان؛ ومستوى آخر

---

61) Carlos Fraenkel: "Philosophy and Exegesis in Al Farabi, Averroes, and Maimonides", ***Lavel Theologique et Philosophique***, 64, 1 (Fevrier, 2008), pp. 105-125.

62) Ibid: pp. 123-125.

لأنصاف الفلاسفة الذين يقال لهم إن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة[٦٣]. ومستوى ثالث للفلاسفة الخُلّص الذين يستطيعون الوصول إلى المذهب المستور. لكن الواقع الفعلي للنص يشي بأن له مستويين فقط لا ثلاثة.

٢. لا يمكن إعطاء التأويل الكامل إلا للفلاسفة الكاملين الذين تلقوا تعليماً فلسفياً واستطاعوا امتلاك التفكير البرهاني. وهذه هي الإشكالية. فالمذهب المستور بذلك لا يمكن معرفته إلا من قبل الفلاسفة في حين أن "دلالة الحائرين" يهدف نقل أنصاف الفلاسفة إلى فلاسفة.

٣. هناك إشكالية أخرى وهي إشكالية أسلوب التخفي وإشكالية ستر المذهب الحقيقي؛ فالفلاسفة وحدهم هم الذين يستطيعون فك شفرة نص "الدلالة" والكشف عن أسلوبه في التخفي[٦٤] والمذهب المستور؛ فكيف يكون الكتاب موجهاً لنقل أنصاف الفلاسفة إلى فلاسفة كاملين في حين أن من يقدر على فك أسراره والوصول إلى مذهبه المستور هم الفلاسفة وحدهم؟ وكيف لأنصاف الفلاسفة أن ينتقلوا إلى التأويل الحقيقي للتوراة وهم لا يزالون أنصاف فلاسفة؟

٤. القول بأن القصد من "دلالة الحائرين" نقل أنصاف الفلاسفة إلى فلاسفة يتناقض مع الطريقة الفلسفية العلمية التي أوصى بها كل الفلاسفة السابقين لتربية الفيلسوف. فقد اتفقوا على أن الوصول بالمتعلم إلى مقام الفلاسفة يجب أن يتبع طريقاً

---

[٦٣]) وهذا هو المستوى الذي أشار إليه الفارابي في "كتاب الحروف"، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠. ص ١٣١ – ١٣٤؛ وكتاب السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ص ٨٦؛ و"كتاب الملة ونصوص أخرى"، حققها وقدم لها وعلق عليها: محسن مهدي. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩١، ص ٤٧ – ٤٨.

[٦٤]) إن أسلوب التخفي الذي اتبعه ابن ميمون في كتابه هو السبب الذي جعل بعض مفكري اليهود يلجأون إلى ابن رشد لمعرفة مذهب ابن ميمون المستور، وأهمهم موسى الناربوني، وذلك لمعرفتهم أن هذا المذهب المستور هو مذهب ابن رشد في الأساس. انظر في ذلك:

Colette Sirat, ***A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996), pp. 336-337.

تربوياً وفق منهج علمي فلسفي، يبدأ بتعليم المنطق ثم العلوم الطبيعية وأخيراً الميتافيزيقا. كتاب ابن ميمون إذن ليس تربية للفيلسوف لأنه لا يتبع المنهج العلمي التربوي والتعليمي المعروف في تربية الفيلسوف.

٥. عندما حذر ابن رشد من التصريح بالتأويل للعامة فقد كان هذا على خلفية تجربة تاريخية طويلة امتدت من عصر الفارابي إلى عصره هو، وخبرة شخصية وسياسية عايشها ابن رشد وعانى منها وأدت إلى محنته[٦٥]، وهي ملاحقة الفلاسفة واضطهادهم في العالم الإسلامي، وتكفير الفقهاء والأشعرية لهم. وجاء تحذير ابن رشد على هذه الخلفية كي لا تتكرر المحنة ولا تقابل الفلسفة بمزيد من الاضطهاد. ولكن إذا كان كتاب ابن ميمون مكوناً من تلك المستويات الثلاثة للمعنى بالفعل، وإذا كان قد نجح بأسلوبه في التخفي في إخفاء مذهبه المستور عن العامة وعن رجال الدين، فهل استطاع تجنب مصير الفلسفة في العالم الإسلامي؟ الحقيقة أنه لم ينجح، لأن كتابه مر بمحنة مثيلة لمحن الفلسفة والفلاسفة في العالم الإسلامي، إذ تم حرقه من قبل اليهود المتعصبين مرات عديدة في العصور الوسطى[٦٦]، كما تم حظره ومنعه كثيراً في المجتمعات اليهودية المنتشرة في جنوب أوروبا في ذلك العصر[٦٧].

ومما سبق نستطيع القول إن جمهور "دلالة الحائرين" لا يمكن أن يكون أهل البرهان لأنه لا يتبع الطريقة التعليمية المعروفة والصحيحة لتعليم البرهان، ولأنه ليس كتاباً برهانياً في الأساس. كما أنه لا يمكن أن يكون بهدف نقل أهل الجدل لأن يكونوا أهل برهان، لأن كتابه أيضاً ليس هو الطريقة المناسبة لنقل أهل الجدل إلى برهانيين، إذ أن نقل أهل الجدل إلى برهانيين يتطلب كتاباً برهانياً في الجدل مثل "تهافت التهافت"، لا كتاباً جدلياً في الجدل

---

[٦٥] انظر محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة الإسلامية، نفس الصفحات السابقة؛ إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨. ص ٤٠ –٤٤.

[66]) Eliezer Schweid, ***The Classic Jewish Philosophers***. Translated by Leonard Levin. (Leiden/Boston: Brill, 2008), pp. 304 ff.

[٦٧] لم يتعرض ابن ميمون للتكفير مثلما تعرض ابن رشد، لكنه تعرض للإدانة وللتشكيك في نواياه، ولم يستطع أشد اليهود تعصباً تكفيره نظراً للخدمة الجليلة التي أداها للدين اليهودي بتفسيراته المطولة لبعض الأسفار القانونية للتوراة وللمشنا.

وهو "دلالة الحائرين". لا يبقى إذن سوى القول بأن "الدلالة" موجه لأهل الجدل أساساً. صحيح أنه حاول نقلهم إلى أهل برهان، إلا أن ابن ميمون اعتقد أن هذا يتم عن طريق تأويل التوراة تأويلاً أرسطياً والمزج التام بين الوحي والعقل واعتبارهما جانبين لشئ واحد. إلا أن هذه الطريقة غير صحيحة كما سوف نرى، لأنها لا تعمل إلا على المحافظة على المستوى الجدلي لأهل الجدل ولا تجعل منهم برهانيين أبداً.

٢. الأصل الرشدي للجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين":

في مقابل فرينكل الذي ربط منهج ابن ميمون في التأويل بمنهج الفارابي، فإنني أعتقد أن خير وسيلة للبحث في حجم الحضور الرشدي في "دلالة الحائرين" هي البحث في تقسيم ابن رشد للناس حسب درجات قبولهم للتأويل. ذلك لأننا نجد ابن رشد واضحاً للغاية في فصله وتمييزه للمقال الجدلي عن المقال البرهاني. هذا الفصل والتمييز هو الذي يمكّننا من الحكم على ابن ميمون حكماً رشدياً بوضعه في دائرة النقد الرشدية، لكون ابن ميمون قد خلط خلطاً غير مسبوق بين الجدل والبرهان رغبة منه في التوفيق بل المزج بين الدين والفلسفة، أو بمعنى أكثر دقة: بين التوراة وفلسفة أرسطو، والأفلاطونية المحدثة التي كان لا يميزها عن فلسفة المعلم الأول مثل أستاذيه الفارابي وابن سينا.

نستطيع تلمس الأصل الرشدي للجمهور المستهدف من "دلالة الحائرين" وهم أهل الجدل، من نص لابن رشد في "فصل المقال". يقول ابن رشد:

"وقد يُعرَض للنُظَّار في الشريعة تأويلات من قِبَل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق: أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر. وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية، ويمكن أن يكون [هذا] [هو] فرض من بلغت قواهم النظرية القوة الجدلية. وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق قولاً . وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً

"فإذن الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

-"صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق.

-"وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

-"وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

"وهذا التأويل [اليقيني] ليس ينبغي أن يُصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرح بشئ من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية[٦٨] لبُعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرِّح به والمصرَّح له إلى الكفر" [٦٩].

ومن هذا النص يتضح لنا الآتي:

١. أن أهل الجدل هم جمهور "دلالة الحائرين"، لأنهم حسب ابن رشد هم الذين يكون *"دليل التأويل عندهم أكثر إقناعاً من دليل الظاهر"*. وذلك لأن القارئ الذي يخاطبه الكتاب هو الذي لم يقتنع بظاهر النص، ويكون تأويله أكثر إقناعاً له، ولهذا السبب يقدم له ابن ميمون هذا النوع من التأويل. ويجب أن ننتبه إلى أن هذا النوع من التأويل هو التأويل الجدلي، الذي يقنع أهل الجدل بعدم وجود تناقض بين النص الديني والعقل، خاصة في مسائل التشبيه والتجسيم. لكن هناك نوع آخر من التأويلات في "دلالة الحائرين"، ليست من النوع الجدلي بل من النوع البرهاني، وهي التي ينفي فيها ابن ميمون الكيفيات والصفات الانفعالية عن الله مثل الغضب والندم والسرور والانتقام..إلخ. وهذا النوع الثاني من التأويلات هو لأهل البرهان.

---

[٦٨]) التأويلات البرهانية إذن هي التأويلات اليقينية. أما التأويلات الجدلية فليست يقينية.

[٦٩]) ابن رشد: فصل المقال، ص ١١٨-١١٩.

٢. عندما صرح ابن ميمون بالتأويل فالتأويل المصرح به هو لأهل الجدل وهو التأويل الجدلي، أما التأويل الذي أخفاه وهو مذهبه المستور فهو التأويل البرهاني (أو الذي اعتقد أنه برهاني لكنه ليس كذلك كما سنرى)، الذي يعمل على المزج التام بين التوراة وفلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ويكون بالبحث في نصوص التوراة عن الأفكار الأرسطية بالتأويل. اعتقد ابن ميمون أن التأويل اليقيني البرهاني للتوراة يكون في تأويلها أرسطياً، نظراً لإيمان ابن ميمون بأن فلسفة أرسطو تمثل العلم اليقيني التام والمكتمل. لكن لم يكن هذا هو التأويل اليقيني البرهاني حسب ابن رشد، بل كان الفصل والتمييز على المستوى المعرفي بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي العقلي. اعتقد ابن ميمون أنه بعزله للتأويل الكلامي عن التوراة يكون بذلك قد أدى مهمته وأخلص للفارابي وابن رشد، وأنه بتأويله الأرسطي للتوراة يكون قد أوله التأويل البرهاني الصحيح، لكنه كان مخطئاً في ذلك كما سنرى. ذلك لأن التأويل الأرسطي للتوراة يمكن أن يكون جدلياً هو الآخر.

٣. إن إيراد ابن ميمون لنوعي التأويل الجدلي والبرهاني (أو الذي اعتقد أنه برهاني) وعدم التمييز الصريح بينهما داخل النص هو من أساليب التخفي التي اتبعها في إخفاء التأويل. فهذا الأسلوب يتصف بكونه يخلط بين نوعي التأويل حتى لا يعرف القارئ غير المنتبه الفرق بينهما. تحذير ابن ميمون من التصريح بالتأويل إذن مزدوج: فهو تحذير من الكشف عن التأويل بعامة للجمهور، وتحذير من التصريح بالتأويل البرهاني لأهل الجدل. وقد سبقه ابن رشد في التحذير من التصريح بالتأويل لأهل الجدل بقوله: *"وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل..."*. لكن في حين أن ابن رشد قد أسهب في شرح أسباب كتمان التأويل عن الجمهور، إلا أنه لم يوضح بما فيه الكفاية سبب كتمانه عن أهل الجدل. لكنه أشار إلى أن التصريح بالتأويلات الجدلية أدى إلى انقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب. هذا علاوة على أنه أشار إلى أن التصريح بالتأويل البرهاني لأهل الجدل يؤدي إلى تكفير هؤلاء للفلسفة والفلاسفة مثلما فعل الغزالي في "تهافت الفلاسفة".

٤. بعد أن ميز ابن رشد بين التأويلات الجدلية والتأويلات البرهانية، قَبِلَ التأويلات الجدلية لأهل الجدل (مع منع التأويلات البرهانية عنهم)، على أساس أن هذا النوع من التأويل يمكن أن يكون أكثر إقناعاً لهم من دليل الظاهر. وسبب تحذيره من

التصريح لأهل الجدل بالتأويل البرهاني أنهم ليسوا من أهل البرهان من الأصل، إذ هم يريدون المحافظة على شئ من ظاهر النص وظاهر العقائد الإيمانية، مع شئ من التأويل العقلي لبعض النص وليس لكله. إنهم الموفقون بين الدين والفلسفة الذين يريدون المزج بينهما على طريقة ابن ميمون في كتابه. أما الفصل الكامل والحاسم بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، أو "فصل المقال" كما قال ابن رشد، فأهل الجدل لا يطيقونه ولا يريدونه أصلاً، ومن يقدر عليه هم أهل البرهان وحدهم. وكل من لم يستطع إقامة هذا الفصل التام فالمفروض في حقه التأويل الجدلي الجزئي النسبي، وهذا هو جمهور "دلالة الحائرين".

٥. الملاحظ أن حيرة "الحائرين" في كتاب ابن ميمون مزدوجة. فهم حائرون بين النص الديني وما يقتضيه العقل من جهة، وحائرون بين البراهين المتناقضة، أي الجدلية، مثل التي بين القدم والحدوث من جهة أخرى. وابن ميمون يعالج كلا النوعين من الحيرة. يعالج الحيرة الأولى بتأويلاته العقلية للنص الديني، ويعالج الحيرة الثانية بأسلوبين: أسلوب ظاهر وأسلوب خفي. الأسلوب الظاهر هو أن يثبت ما بين البراهين الجدلية من تعارض وتناقض لإحالة أهل الجدل إلى ما تمليه عليهم العقيدة وقبوله كما هو، على أساس أن تعارض البراهين الجدلية يقف دليلاً على كذبها جميعاً وأن الحق هو ما تمليه العقيدة[٧٠]، وأن العقل عاجز عن الفصل في المسألة. وهذا هو نصيب أهل الجدل المفروض لهم. وهو نوع من التوقيف أعلى كثيراً وأرفع مقاماً من توقيف الجمهور على ظاهر النص. أما الأسلوب الخفي فيكشف فيه بطريقة غير مباشرة – ذلك لأنه "خفي" – عن أن التناقض الظاهر بين البراهين لا يجعلها ترتفع جميعاً ولا توقف العقل في حدوده، بل يشير إلى رفعهما معاً لا بالتوقيف بل بالبرهان كما فعل ابن رشد في مسألة القدم والحدوث. هناك إذن رفع توقيفي للبراهين المتناقضة وهو أليق بحق أهل الجدل، ورفع برهاني وهو بالجمع بين المتناقضات، بالكشف عن أنه ليس هناك تناقض في الأصل.

---

٧٠) ابن ميمون: دلالة الحائرين، *"واعلم أن مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة، وتصير الشريعة ممكنة"*، ص ٣٥١.

ونرى من كل ما سبق أن برنامج "دلالة الحائرين" هو برنامج رشدي في الأساس، في مبناه العام وفي تفاصيله، في منهجه وفي أساليبه في التخفي. أما الذي خرج فيه ابن ميمون عن ابن رشد فهو في أنه وسع من دائرة التأويل وضم إليها كل المنظومة الأرسطية والفيضية وجعل للنص التوراتي باطناً أرسطياً وصدورياً؛ واعتقد بذلك أنه يوفق بين الوحي والعقل في حين أنه كان يخلط بينهما حتى لا يعد هناك أي تمايز بينهما، وهذا ما لم يفعله ابن رشد الذي أصر دائماً على "فصل المقال"[٧١]. ويبدو أن ابن ميمون كان مدفوعاً للبحث عن تأويل أرسطي للنص التوراتي اعتقاداً منه أنه يؤسس العقيدة اليهودية على أسس عقلية متينة، ورغبة منه في مواجهة علم الكلام اليهودي الذي كان سائداً في عصره. فلم يسبق لليهود أن ظهر منهم مفكر عقلاني يأخذ بأصول الفكر الأرسطي، وكل من ظهر لدى اليهود من مفكرين حتى ابن ميمون هم علماء كلام كانوا عالة على علم الكلام الإسلامي[٧٢] مثل المتكلم اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي (٨٩٢ – ٩٤٢)[٧٣].

---

[٧١]) زينب محمود الخضيري: ابن رشد بين التعددية والوحدانية. مجلة ألف، العدد ١٦ (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ١٩٩٦، ص ٣٦–٥١. بعد إتمام هذه الدراسة وجدنا أن نظرة زينب الخضيري في هذا الموضوع تتفق مع نظرتنا التي تقول إن ابن رشد قد نفى الحالة الجدلية تماماً، إذ تقول: *"والفصل عند ابن رشد لابد وأن يكون فصلاً بين طرفي ثنائية دائماً، أما إذا كان ثمة طرف ثالث فهو دخيل مصطنع لابد من استبعاده، بل وتصفيته... إن الشارح إنما قد اعتبر الفئة الثالثة – فئة الجدليين أو المتكلمين وأتباعهم – فئة طفيلية مصطنعة موجودة بالفعل وتمارس دورها التخريبي لكل من العقيدة والفلسفة، ولكنها ما كان يجب أن تكون. ولذلك أخذ على عاتقه تصفية هذه الفئة الدخيلة على ثنائيته"*؛ زينب محمود الخضيري: ابن رشد بين التعددية والوحدانية، ص ٣٨.

[٧٢]) وهذا ما يظهر واضحاً في قوله: *"أما هذا النزر اليسير الذي نجده في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤونيين وعند القرائيين، فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزرة جداً بالإضافة إلى ما ألفته [فرق] الإسلام في ذلك"*، دلالة الحائرين: ص ١٨٠.

[٧٣]) المعروف لدى اليهود باسم سعديا جاون **Saadia Gaon**. انظر في ذلك: هاري ولفسون: فلسفة المتكلمين. مجلدان. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥. المجلد الأول، ص ١٥٣ – ١٥٦.

٣. طريقة ابن ميمون وطريقة ابن رشد في الانتقال من الجدل إلى البرهان:

واستباقاً لما سيأتي تفصيله نقول إن ابن رشد يحذف الحالة الجدلية من منظومته الفكرية ويريد القضاء عليها تماماً، في حين أن ابن ميمون يحافظ عليها، مقدماً للجدليين الخطاب الجدلي المناسب لهم والتأويل الجدلي الأليق بهم. ولو كان هدفه نقل أهل الجدل إلى أهل برهان لكان قد علمهم البرهان وفق شروط وقواعد تعلم البرهان التي كان هو نفسه على علم واسع بها. لكن "دلالة الحائرين" ليس كتاب برهان.

صحيح أن "تهافت التهافت"[٧٤] هو كتاب جدلي وموجه إلى أهل الجدل أساساً[٧٥]، لكونه لا يبرهن على ما يقول بل يستخدمه فقط للدفاع عن الفلسفة ضد اتهامات وتكفيرات الغزالي،[٧٦] إلا أنه كتاب برهاني في الجدل وليس كتاباً جدلياً في

---

[٧٤]) ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

[٧٥]) ويظهر هذا بوضوح شديد في المسألة الأخيرة عندما يثبت ابن رشد خلود النفس ببرهان جدلي ويتوصل منه إلى نتيجة جدلية وهي أن النفس "لا مائتة"، وهذه العبارة تختلف عن القول بأنها خالدة.

[٧٦]) كان ابن رشد كثيراً ما يتوقف في "تهافت التهافت" عند حدود تقرير رأي الفلاسفة الحقيقي في المسألة التي يتناولها، واضعاً إياها دون برهان وذلك من أجل الرد على الغزالي فقط، ثم يحيل القارئ إلى كتب البرهان، أي مؤلفات أرسطو وشروحات ابن رشد عليها، كي يتعرف القارئ على البرهان الكامل لما يضعه ابن رشد تقريرياً. و من عبارات ابن رشد الدالة على كلامنا: *"وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع"* ص ١٣٣ (يقصد نظريته في وحدة النفس وانتفاء تعددها بعد الموت)، وهي إحالة إلى كتاب النفس؛ *"وهذا كله فلا تطمع ها هنا في تبينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه"* (ص ١٤٦) وهو هنا يحيل القارئ إلى كتاب السماء والعالم بخصوص ضرورة حركة الأفلاك ومناسبتها للحياة على الأرض؛ *"وهذا كله بيِّن ها هنا بهذا النحو من الإقناع، وهو بيِّن في موضعه ببرهان... فإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه"* ص ١٤٦، أي كتاب السماء والعالم أيضاً؛ *"وهذا شئ قد بينه الحكيم في السماع"* ص ١٥٤، أي كتاب السماع الطبيعي لأرسطو؛ *"والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة، على ما تبين في العلوم"* ص ١٦١، أي مقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة؛ *"وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان"* ص ٢٠٦، أي التحليلات الثانية؛ *"ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس"* ص ٢٨٩؛ *"... على ما تبين في كتاب الكون والفساد"* ص ٣٠٥.

الجدل، وهو لا يهدف المحافظة على حال أهل الجدل كما هي، بل يهدف التخلص من الحالة الجدلية أصلاً، إما بإرجاع القارئ إلى ظاهر الشرع، أو إلى علوم البرهان إذا كان أهلاً للبرهان ومستعداً له، عملياً ونفسياً وذهنياً. ومن هنا يتبين لنا اختلافه عن "دلالة الحائرين". فالأخير لا يهدف التخلص – مباشرة – من الحالة الجدلية بل يثبتها على ظاهر الشرع، بأن يثبت اتفاق هذا الظاهر مع العقل ولا يؤوله كله بل يؤوله التأويل النسبي الجدلي. وهدفه الثاني غير المباشر هو نقل أهل الجدل إلى أهل برهان. وبذلك يتبين لنا أن ابن رشد يريد القضاء على الذهنية الجدلية بالكامل ويعمل على إقصاء الجدل وأهله تماماً، وابن ميمون يتعامل مع الذهنية الجدلية كما هي، بعلاجها وإشفاء حيرتها، وهذا هو هدف "دلالة الحائرين". إنه فقط يقدم علاجاً للمرض لا وقاية تامة منه، لأن الوقاية لأهل البرهان، والعلاج لأهل الجدل. وهذا هو مذهبه المشهور، أما مذهبه المستور فهو الانتقال من العلاج إلى الوقاية والقضاء على كل أسباب المرض لا مجرد أعراضه[٧٧]. وهو ما لا يقدر عليه إلا أهل البرهان. وهذا ما يوقعنا في إشكالية: من الذي يستطيع أن ينتقل من المذهب المشهور إلى المذهب المستور في "دلالة الحائرين"؟ هل أهل الجدل قادرون على ذلك بما يتوافر لهم من مستوى عقلي وبما تقدمه لهم "الدلالة" من تأويل؟ أم أن أهل البرهان هم وحدهم الذين يستطيعون الكشف عن مذهبه المستور؟ الحقيقة أن أهل البرهان وحدهم هم الذين يستطيعون فك شفرة المذهب المستور لأنهم أهل برهان من الأصل. فكيف ينقل "دلالة الحائرين" أهل الجدل إلى أهل برهان في حين أن مذهبه المستور لا يقدر على كشفه سوى أهل البرهان؟ هذه هي الفجوة الموجودة في كتاب ابن ميمون والتي لم يستطع ملأها، لأن الطريق لديه سري وخفي ومستور

ملاحظة أخرى: إذا كان ابن ميمون يهدف كما ذهب فرينكل إلى نقل أنصاف الفلاسفة أو أهل الجدل إلى فلاسفة كاملين أو أهل برهان، فهل طريقته السرية الخفية هذه هي الطريقة الصحيحة في النقل؟ إن الهدف الأساسي من "دلالة الحائرين" (حسب أحدث

---

[٧٧]) ليس استخدامنا للتشبيهات الطبية مثل الوقاية والعلاج والعرض والمرض بغريب على "دلالة الحائرين" الذي استخدم فيه ابن ميمون نفس التشبيهات لوصف ما يقوم به. ومعلوم أن الفلاسفة القدماء كانوا في الوقت نفسه أطباء.

المعلقين وهو فرينكل السابق الإشارة إلى دراساته) هو صناعة الفيلسوف، فكيف تتم صناعته؟ أبطريقة ابن ميمون أم بطريقة أخرى؟ لقد قال الفارابي وابن رشد بطريقة أخرى لاشك، وهي الطريقة البرهانية من البدء بالمنطق ثم الطبيعيات وأخيراً الإلهيات (ولاحظ أن الانتهاء بالإلهيات ليس النهاية، لأن المتعلم بعد أن يمر بكل هذه المراحل يكون مؤهلاً في نهايتها لأن يؤول النص الديني تأويلاً عقلانياً؛ فالمرحلة الأخيرة بحق هي التأويل البرهاني اليقيني). هناك إذن طريقتان لتربية الفيلسوف: طريقة جدلية ليست صحيحة تماماً وهي طريقة ابن ميمون لأنها مليئة بالتخفي وصعبة للغاية لأنها تتطلب المرور بالبراهين المتناقضة، وطريقة برهانية صحيحة تماماً. فالطبيعي والمنطقي تعليم صناعة البرهان بالطرق البرهانية. لكن المناخ الفكري الذي عاشه ابن ميمون والذي سيطر عليه الجدل الكلامي الإسلامي واليهودي هو الذي فرض عليه ذلك الطريق. لكن هل اتبع ابن رشد الطريقة البرهانية في تربية الفيلسوف؟ بالطبع. فشروحه بأنواعها الثلاثة وفرت هذا الطريق لفلاسفة اليهود أنفسهم بعد ابن ميمون الذي أوصى هو نفسه بشروح ابن رشد باعتبارها الأنسب في تعليم فلسفة أرسطو. ابن ميمون إذن أشار في خطابه لصمويل بن طيبون[٧٨] إلى الطريقة البرهانية الصحيحة في تعلم الفلسفة، وأوصى اليهود بتعلمها عن طريق ابن رشد.

٤. رفض ابن رشد الحالة الوسطى لأهل الجدل:

في حين أن "دلالة الحائرين" موجه أساساً لأهل الجدل، فإن ابن رشد يهدف القضاء على الحالة الجدلية ذاتها ويعلن صراحة أن أعماله لن تفيد الجدلي؛ فإما التأويل البرهاني اليقيني وإما الاقتصار على ظاهر النص.

ويتضح استبعاد ابن رشد للحالة الجدلية الوسطى بين الخطابة والبرهان من نص هام له من "تهافت التهافت". فبعد أن يقدم نظرية الفلاسفة في العلة الأولى وأنها بالفعل دائماً، وأنها لا يمكن أن تكون بالقوة، وأنها لا تركيب فيها وبالتالي لا يمكن أن توصف

---

[78]) Steven Harvey: "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?", ***The Jewish Quarterly Review***, LXXXIII, Nos.1-2 (July-October 1992), 51-70. (pp, 53, 55-57).

بأنها صفة وموصوف لأن مَن هذا شأنه يدخله القوة والفعل، وأن ما هو بالفعل دائماً ومفارق للمادة هو عقل أساساً؛ فإنه لا يبرهن على كل هذه الأفكار بل يحيل القارئ إلى كتب البرهان إذا كان أهلاً له. فمن الواضح أن هذا المذهب في العلة الأولى وفي طبيعة الإله وحقيقة ذاته هو مذهب للخاصة من الفلاسفة ومقصور عليهم وحدهم، لأن العامة لن تستطيع استيعابه ولا تقديره التقدير الصحيح؛ وهو من الأفكار التي حذر ابن رشد من التصريح بها، لكنه اضطر إلى وضعها في "تهافت التهافت" رداً على الغزالي ودفاعاً عن الفلسفة[٧٩].

يقول ابن رشد: *"فهذه هي طريقة القوم [الفلاسفة] مجملة. فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم، وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ، ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضده[٨٠]. وإذا كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاثة[٨١]، ففرضك أن تفرغ في ذلك إلى ظاهر الشرع، ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة في الإسلام، فإنك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع"*[٨٢]. أين أهل الجدل إذن؟ ليس لهم مكان في نص ابن رشد، لأنه لا يعترف

---

[٧٩] ولابن رشد نص شهير بهذا المعنى: *"ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله.. والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله، ما تكلمت في ذلك، علم الله، بحرف..."*، تهافت التهافت، ص ٥٥٩.

[٨٠] لاحظ أنه استخدم كلمة "ضده"، أي ضد الحق، ولم يستخدم كلمة "باطل"، لأن الفلاسفة إن لم يصلوا إلى الحق فهم لا يصلون إلى الباطل؛ بل إلى الخطأ. والخطأ مشفوع ومتسامح فيه في حق الفلاسفة لأنهم تخلصوا للحق، فإن لم يصيبوه فلا يجب أن نصف ما توصلوا إليه على أنه باطل، لأن الباطل ينطوي على حكم أخلاقي وقيمي ويفترض سوء النية من قبلهم، أما الخطأ فوارد من الفلاسفة وهم معذورون فيه. وقد أكد ابن رشد على نفس هذا المعنى في "فصل المقال". يتبين لنا من اختيارات ابن رشد لكلماته مدى دقته المتناهية التي تتفق مع عقلانيته.

[٨١] ذلك لأن افتقاد واحد فقط من هذه الشروط الثلاثة يجعل المتلقي من غير أهل البرهان. وهو شرط صارم للغاية، لكن المهمة الملقاة على عاتق البرهاني تستحق ذلك.

[٨٢] ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٨١.

بالجدل أصلاً، منهجاً وطريقة في التأويل ومضموناً[٨٣]. وهذا هو الذي هدف القضاء عليه بنقده لعلم الكلام منهجاً ومضموناً في "الكشف عن مناهج الأدلة". ويجب أن نلاحظ أن قوله *"هذه العقائد المحدثة في الإسلام"* أتى بعد أن ذكر للقارئ أنه إذا لم يكن من أهل البرهان فالفرض له أن يمتنع عن هذه العقائد؛ والتعبير مقصود، لأن هذه العقائد الفلسفية هي محدثة بالفعل بالمعنى السلبي في نظر من لم يكن من أهل البرهان. فهو بذلك يستخدم تعبيرات الخصم ولغته.

وابن رشد صريح في هذا النص. فإما أن يكون المرء من أهل البرهان أو من أهل الظاهر، وهو بذلك يضع قارئه بين هذين الخيارين اللذين لا ثالث لهما. لكن من هو هذا القارئ؟ إنه الذي من أهل الجدل حتماً، يضعه ابن رشد في موقف الاختيار الحاسم الذي لم نجد له مثيلاً عند ابن ميمون. ففي مقابل عدم وجود مكان لأهل الجدل في منظومة ابن رشد، نجد أن "دلالة الحائرين" موجه إليهم بصفة خاصة. صحيح أن "تهافت التهافت" موجه لأهل الجدل كما قلنا، لكنه موجه لهم كي يخلصهم من الحالة الجدلية ويضعهم أمام الخيار بين أن يكونوا من أهل البرهان أو من أهل الظاهر. لكن يبدو أن هذا التحليل يتناقض مع ما قلنا عن "تهافت التهافت" أنه يستخدم حججاً جدلية خاصة في إثباته لخلود النفس[٨٤]. لكننا يمكن أن نلتمس العذر لابن رشد في ذلك لأن مسألة خلود النفس هي

---

[٨٣] وإن كان كل هذا لم يمنعه من استخدام برهان جدلي على خلود النفس في آخر "تهافت التهافت".، وكذلك برهان جدلي على استحالة حدوث العالم في "جوامع السماع الطبيعي"؛ وهو برهان المقصود منه الرد على القائلين بالحدوث. والرد على الخصم يعطي رخصة لاستخدام برهان جدلي، أما إثبات قضية القدم فلا يأتي من برهان خلف على استحالة الحدوث (وبراهين الخلف تدخل في نطاق الجدل إذا أتى الخصم ببراهين خلف أخرى)، بل يأتي من برهان عقلي مستقيم على القدم. انظر استخدام ابن رشد لبرهان جدلي على استحالة حدوث الزمان في: ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣، ص ٤٤.

[٨٤] أشار ريتشارد تيلور إلى برهان ابن رشد على خلود النفس في التهافت وكشف عن أنه برهان جدلي، وذلك في الدراستين التاليتين:

Richard C. Taylor: "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, no. 4, October

المسألة المحورية التي تلتف حولها العقيدة الدينية كلها، فبناءً على هذا الخلود يكون البعث والحساب والوعد الإلهي بالعدالة الأخروية والسعادة والشقاء الأخروي. وبما أن الأدلة الجدلية تُستخدم لحض الناس على الخير وهي من أجل صلاح أحوالهم واجتماعهم، فلم يجد ابن رشد أي غضاضة في استخدام برهان جدلي على خلود النفس في كتاب ليس برهانياً بالكامل.

إن "تهافت التهافت" يتوجه إلى من شك في شرعية الفلسفة وفي إيمان الفلاسفة بناء على اتهامات الغزالي، وهؤلاء هم الجدليون الذين يواجههم ابن رشد في هذا الكتاب. أما "دلالة الحائرين" فهو على العكس التام من "تهافت التهافت"، إذ هو يتوجه إلى المتدين الذي تحصَّل على شئ من علوم الحكمة جعله يشك في ظاهر النص التوراتي. فكتاب ابن رشد هو لمن شك في البرهان وعلوم الحكمة بناءً على اعتقاده الديني، أما كتاب ابن ميمون فهو لمن شك في العقائد الدينية بناءً على ما تعلمه من البرهان وعلوم الحكمة. وبالتالي فالجدليين الذين يتعامل معهم ابن رشد يختلفون عن الجدليين الذين تعامل معهم ابن ميمون. لكن يجب التنبيه على أنهم في مرتبة واحدة، فالإثنان جدليون.

وعلى الرغم من أن "تهافت التهافت" موجه لأهل الجدل[٨٥]، إلا أنه لا يبقيهم على حالهم ولا يتعامل فقط مع حيرتهم بين ظاهر النص وتأويله العقلي، ولا مع التناقض

=1998 (507 – 523), "Truth Does Not Contradict Truth": Averroes on the Unity of Truth", Topoi, vol. 19, issue 1, 2000, (3 – 16).

[٨٥] لا نوافق زينب الخضيري على ذهابها إلى أن "تهافت التهافت" هو للجمهور (مرجعها السابق ص ٣٧)، بل هو لأهل الجدل، لأن ابن رشد يصرح فيه بتأويلات عديدة لا تليق بالجمهور، ولأنه يرد به على "تهافت الفلاسفة" الذي هو كتاب جدلي أيضاً. فهو يرد بالجدل على الجدل، ثم يخير قارئه الجدلي بين أن يكون من أهل البرهان أو أهل الظاهر في النص السابق الإشارة إليه. ودليل آخر على ذلك هو النص الذي استشهدت به زينب الخضيري نفسها، والذي يثبت أنه موجه لأهل الجدل،إذ يقول: *"واسمع هاهنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفيدك اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم"* (ص ١٤٦ من نشرة الجابري، ٤٧ من نشرة بويج). أقاويل "تهافت التهافت" إذن هي "أقنع" من أقاويل الجدليين، وبذلك فهي تفيد الإقناع لا اليقين، وتفيد تحريك النفس لطلب اليقين بالبرهان وحسب، ولذلك يختم عبارته بتوصيته بالرجوع إلى "النظر في العلوم".

بين الظاهر والمؤول وحسب كما يفعل ابن ميمون، بل يتوجه إلى أهل الجدل ليضعهم أمام خيارين: إما أن يصبحوا من أهل الظاهر أو من أهل البرهان، وبعامة يتركوا الحالة والذهنية الجدلية التي هم عليها، وتكرار ابن رشد إحالته القارئ إلى علوم البرهان دليل على أنه يريد القضاء على الحالة الذهنية الجدلية أساساً، لا التعامل معها كما هي ومعالجة حيرتها وحسب كما يفعل ابن ميمون. لكن يبدو أن هذا الغياب في أعمال ابن رشد لخطاب موجه لأهل الجدل هو ما استشعره ابن ميمون وربما لهذا السبب خصص له "دلالة الحائرين".

رأينا مما سبق كيف أن "تهافت التهافت" يهدف الدفاع عن علوم الحكمة من الشبهات العالقة بها من جراء اتهامات وتكفيرات الغزالي، أما "دلالة الحائرين" فيهدف الدفاع عن الدين اليهودي مما دخله من شكوك من جراء علوم الحكمة. يتبين لنا من ذلك أن هدف ابن رشد كان عقلانياً تماماً وعلى طول الخط، وهذا هو السبب في فصله للمقال الديني عن المقال الفلسفي، أما ابن ميمون فقد كان هدفه توفيقياً في الأساس ولذلك مارس أشد خلط بين النص الديني والتأويل العقلي الأرسطي حتى صارت التوراة ذات مذهب فلسفي سري أرسطي وأفلاطوني محدث.

٥. أهل البرهان حسب ابن رشد:

يذهب ابن رشد إلى أن هناك شروطاً تسبق تكوين أهل البرهان، فقبل أن يتم تعليم علوم الحكمة لشخص ما، يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط. لكن هناك شرطاً أولياً أساسياً. يقول ابن رشد في "فصل المقال" إن أهل البرهان يجب أن يكونوا من *"أصحاب الفِطَر الفائقة"*[٨٦]؛ تكشف هذه العبارة عن نزعة نخبوية فائقة، لكن يمكننا التماس العذر لابن رشد في هذا، نظراً لسيطرة التفكير الديني على الناس في تلك العصور، ولندرة المستعدين لتعلم الحكمة فيها.

---

[٨٦]) ابن رشد: فصل المقال، ص ١١٤.

وتظهر في "تهافت التهافت" ثلاثة شروط لتعلم علوم الحكمة والبرهان؛ فأهل البرهان هم: *"أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم"*؛ و*"أهل الثبات"* ؛ و*"أهل الفراغ"* [٨٧].

الشرط الأول، وهو أن يكونوا من أهل الفِطَر الفائقة، يقطع الطريق على الجمهور في تعلم الفلسفة وفي أن يكونوا من أهل البرهان.وهذه هي الموهبة الطبيعية التي لا تتوافر لكثير من الناس. صحيح أنها تحمل في معناها عنصرية فكرية تذكرنا بأفلاطون، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن ابن رشد قد أراد أن يقيم أسواراً منيعة حول الفلسفة كي يحميها من مجتمع معادٍ لها.

والشرط الثاني هو أن يكون من أهل الثبات. ويمكن النظر إلى هذا الثبات على أنه الصدق والأمانة العلمية وعدم الاستعداد للتنازل في العلم في سبيل أهداف عملية أو مذهبية، مادية أو سياسية؛ فالثبات هو الثبات على المبادئ وعدم التنازل عنها، لأن هذا التنازل في النظريات من أجل المكاسب السياسية هو منشأ التمذهب والتحزب وانقسام الناس إلى فرق.

أما الشرط الثالث وهو الفراغ، وهو تيمة قديمة معروفة منذ أفلاطون وأرسطو. لكن هذا الفراغ لا يتوافر إلا للقلة من الناس؛ وهو شرط طبقي، لأن عامة الناس يلهثون وراء رزقهم، والمتفرغ للنظر يجب أن يكون موسراً. وهذه كلها تحديدات إيجابية لأهل البرهان ولشروط تكوين الفيلسوف. وهناك كذلك عوامل سلبية تجعل من الطالب غير أهل لتعلم البرهان، وهو عدم توافر شرط واحد من هذه الشروط الثلاثة كما يذهب ابن رشد في "تهافت التهافت"، بالإضافة إلى عوامل سلبية تتمثل في سلوب هذه الشروط الثلاثة، مثل نقص الفطرة أو الاستعداد الذهني القبلي، أو طمع الدنيا، أو عدم التفرغ والانشغال بالرزق، أو تداخل المصالح المادية مع المصالح العلمية.

ويذهب ابن رشد في "فصل المقال" إلى أن الضرر الداخل على الناس من جراء علوم الحكمة لا يرجع إلى هذه العلوم نفسها بل إلى ثلاثة أسباب أخرى هي[٨٨]:

---

[٨٧] ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٨١.

[٨٨] ابن رشد: فصل المقال، ص ١١٤.

١. *"عدم الفضيلة العلمية"*، أي افتقادها. ولم يُفصِّل ابن رشد في طبيعة وماهية هذه الفضيلة العلمية، لكنها هي السعي نحو العلم فقط وطلب الحق لذاته بصرف النظر عن كل أغراض الدنيا، أي الفصل بين المصالح العلمية والمصالح المادية.

٢. *"القراءة على غير ترتيب"*، أي عدم البدء بترتيب التعليم الفلسفي من منطق أولاً ثم الطبيعيات ثم ما بعد الطبيعة. فإذا بدأ الطالب بما بعد الطبيعة مباشرة صدمه ما فيها مما يتعارض مع ظاهر الدين، وسبب الصدمة أنه لم يقف على المنهج البرهاني (المنطق) الذي أوصل الفيلسوف إلى نتائجه. وإذا بدأ بعلم الطبيعة مباشرة فسيجد فيه ما يتناقض مع المشهورات والآراء الشائعة حول الطبيعة لأنه لم يتعلم في البداية "أوائل العقول"، أي البديهيات المنطقية الموجودة في كتب المنطق.

٣. *"أخذها من غير معلم"*، وربما يقصد ابن رشد هنا أحد شيئين أو كليهما: الأول هو أن يدخل الطالب في قراءة علوم البرهان قراءة نظرية بدون معلم يوجهه في قراءته. والثاني هو أن يأخذها "من غير معلم"، بمعنى أن يأخذها من غير فيلسوف مثل المتكلم أو الفقيه، والحقيقة أن الكثير من الأفكار الفلسفية قد انتقل إلى العالم الإسلامي بهذا الطريق الخاطئ. وهذا تحذير ضمني أيضاً من تعلم الفلسفة ممن هو ليس من أهلها. فالمتكلم والفقيه لا يوثق بهما في تعليم الفلسفة لأنهما ليسا من أهل الفلسفة ويعملان بمناهج ليست ببرهانية مثل الجدل للمتكلم والقياس التمثيلي الظني للفقيه . فكيف نأخذ منهما علوم البرهان وهما ليسا من أهله؟ وفاقد الشئ لا يعطيه.

وعلى الرغم من أن هذه الأسباب الثلاثة هي أسباب لعدم صحة التعلم في مجال البرهان، إلا أنه يمكن أخذها في معناها الآخر الإيجابي باستخراج شروط إيجابية منها، مثل: ١) الحصول على الفضيلة العلمية، وهي التي تفترض فطرة فائقة واستعداداً للسعي نحو الحق لذاته؛ ٢) التفرغ للعلم دون الانشغال بأي هدف مادي من وراءه؛ ٣) دراسة علوم

البرهان بترتيبها المنهجي المنطقي الطبيعي، أي المنطق ثم الطبيعيات ثم ما بعد الطبيعة؛ ٤) تلقي الفلسفة من فيلسوف لا من أي معلم آخر[٨٩].

ومن الواضح أن كل هذه الشروط هي الواجب توافرها أولاً لإنتاج الفيلسوف، لا لإنتاج المتكلم أو الفقيه. وهذه هي الشروط المسبقة لتعلم علوم البرهان، يقصد بها ابن رشد أن تكون طريقاً برهانياً للبرهان، ويقصد منها أن تبعد طالب العلم عن الوقوع في طريق الجدل الكلامي. ونحن إن لم نجدها لدى ابن ميمون فهذا دليل قوي على أنه لم يكن يقصد إنتاج فيلسوف بالطرق البرهانية المعروفة بل قصد تربية المفكر اليهودي على تأويل التوراة تأويلاً فلسفياً، وليس هذا هدفاً برهانياً علمياً، لأنه ليس سعياً للحق في ذاته. لقد أراد ابن ميمون التعامل مع أهل الجدل حسب طرقهم هم لا حسب الطرق البرهانية؛ فالتعامل مع أهل الجدل حسب الطرق البرهانية كان هو منهج ابن رشد في "تهافت التهافت". لقد أوضح ابن رشد طريق تعلم علوم البرهان، وهو طريق واضح جداً ومنطقي وعقلاني. لكن هل أوضح ابن ميمون طريقة نقل أهل الجدل إلى أهل برهان؟ لم يوضح هذا الطريق بتلك الطريقة المنهجية الواضحة الظاهرة عند ابن رشد والمصرح بها عنده في الكثير من أعماله؛ لأن طريق ابن ميمون في نقل أهل الجدل إلى أهل برهان هو نفسه طريق سري وخفي حتى على الكثير من أهل الجدل أنفسهم، ولذلك لم يتكلم عن خطوات وشروط ينتقل بها أهل الجدل إلى أهل برهان كما نجد عند ابن رشد.

وتنبيه ابن رشد على ضرورة تلقي الفلسفة من فيلسوف هو تأكيد على أهمية النقل الشفاهي للأفكار بجانب الكتاب المقروء. ويتضح أثر هذا التنبيه في "دلالة الحائرين"، وذلك لاحتوائها على نفس هذا الطابع والذي أكد عليه ابن ميمون ليوسف

---

٨٩) وهذا كما يتضح من شرح ابن رشد الكبير على كتاب البرهان: ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٦٥وما بعدها. وانظر أيضاً؛ ابن رشد: تلخيص السفسطة. تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٢؛ *"فالمخاطبة البرهانية هي التي تكون من المبادئ الأول الخاصة بكل تعليم، وهي التي تكون بين عالم ومتعلم، بشأن أن يقبل ما يلقي إليه المعلم..."*، ص ١١.

بن يهوذا وصمويل بن طيبون[٩٠]، واللذان أكدا عليه بدورهما، بالإضافة إلى إشارات ابن ميمون نفسه في "الدلالة". وأهمية الطابع الشفاهي أن في "الدلالة" أفكاراً لا يمكن التصريح بها كتابةً، ويجب نقلها شفاهة للمتلقي، حماية لابن ميمون وللمتلقي معاً وحفاظاً على الطابع السري المستور للدلالة. وقد أعطى ابن ميمون المفتاح لفهم هذا الجانب الشفاهي من كتابه، وهو مؤلفات ابن رشد التي أوصى بها لابن طيبون. ومعنى هذا أنه أوصى بطريق غير مباشر بدراسة شروح ابن رشد جنباً إلى جنب كتابه، وأشار من طرف خفي إلى أن مذهبه المستور يمكن العثور عليه في شروح ابن رشد على أرسطو. وهذا هو بالفعل ما تم تحققه لدى الفلاسفة اليهود التالين على ابن ميمون، إذ عمل موسى النربوني على فهم "الدلالة" فهما رشدياً على أنها تقول سراً بقدم العالم[٩١]، وواجه حسداي كريسكاس ابن ميمون لإدراكه أن مذهبه الحقيقي هو مذهب ابن رشد في قدم العالم أيضاً[٩٢]. والتأكيد على ضرورة النقل الشفاهي للتعليم السري كان بهدف المحافظة على دراسة الفلسفة في دائرة ضيقة جداً من الخاصة، لا تتجاوز العلاقة الشخصية بين معلم وتلميذه، وهي علاقة واحدية الاتجاه، وهي ليست علاقة بين معلم وجمهور من الطلبة. وهذا ما يؤدي إلى انتقال الفلسفة فردياً من معلم لطالب، حتى لا تشيع في مجتمع معادي لها وتأتي معها برد فعل عنيف من قبل هذا المجتمع. وربما كانت التناقضات المقصودة في "دلالة الحائرين" تهدف إلى أن تُحَل في التعليم الشفاهي، وربما القصد منها حماية النص المكتوب فقط.

---

[90]) Aviezer Ravitzky: "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of The Guide of the Perplexed***". Association for Jewish Studies Review***, Vol.6, 1981, pp. 87-123 (pp. 89, 93-95).

[91]) Colette Sirat, ***A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996), pp. 336-337.

[92]) Harry A. Wolfson, ***Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*** (Cambridge: Harvard University Press, 1929), pp. 8 – 18, 39.

رابعاً – أدلة على أن "دلالة الحائرين" موجه لأهل الجدل:

١. من هم "الحائرون"؟

قبل أن نتناول أي أدلة نكشف منها عن طبيعة الجمهور الذي يتوجه إليه كتاب ابن ميمون، يجب علينا أولا الانتباه إلى عنوان الكتاب؛ فهو دلالة "للحائرين". فمن هم هؤلاء الحائرون؟

يقول ابن ميمون لتلميذه يوسف بن يهوذا في خطابه الافتتاحي له أول "الدلالة" إنه عندما لاحظ الحيرة في يوسف، والتي يمكن أن نقول عنها إنها نتجت عن استشعاره للتعارض بين ما تلقاه من تعليم فلسفي من جهة والمعتقدات التقليدية للتوراة من جهة أخرى؛ وعندما لاحظ أن هذا التلميذ قد بدأ في اللجوء إلى أقاويل غير صحيحة، ويمكن أن نقول عنها أنها أقاويل كلامية كانت منتشرة في الفكر اليهودي السابق على ابن ميمون: *"...ورأيتك قد شدوت شيئاً من ذلك [من العلوم والطرق البرهانية] على غيري"*، أي على مفكرين ليسوا فلاسفة مما يؤدي إلى الوقوع في الشك والأوهام وهو ما حذر منه ابن رشد، *"وأنت حائر قد بلَّدتك الدهشة"*، دليل على أن هؤلاء الذين طلب التلميذ عندهم علاجاً لحيرته ليسوا أهلاً لذلك، لأنهم ليسوا من أهل البرهان مما أبقى على حيرته ودهشته، *"ونفسك الشريفة تطالب في طلب أقوال تُعجَب"*، دليل على فطرته العلمية السليمة المعدة لقبول الحق بالبرهان، لكنه لجأ إلى "أقوال تُعجَب" وهي الأقوال الكلامية التي لا تنبني على البرهان بل على المشهور وبادي الرأي، *"فلم أزل أدفعك عن ذلك وآمرك أن تأخذ الأشياء على ترتيب"*، وهو نفس الترتيب الذي أوصى به ابن رشد. يقصد ابن ميمون أن يلتزم هذا التلميذ بترتيب تلقي علوم البرهان كما وضعه الفلاسفة وآخرهم ابن رشد بالطبع، وقاصداً أيضاً أن هذا الترتيب نفسه هو الحامي للمتلقي من الحيرة والشك، وهما اللذان يقعان ضرورة من عدم أخذ علوم البرهان بترتيبها كما قال

ابن رشد؛ *"قصداً مني أن يصح لك الحق بطرقه"*[٩٣]. أي أن تصح لك نتائج علوم البرهان بالطرق البرهانية.

ويشير ابن ميمون صراحة إلى السبب الأصلي لوقوع حيرة التلميذ وهو *"إذا ما ذُكر قول أو نص من نصوص الحكماء عليهم السلام [أي حاخامات اليهود] فيه تنبيه على معنى غريب"*[٩٤]؛ أي فيه تناقض بينه وبين أفكار الفلسفة، وهذا التناقض هو سبب غرابة هذا المعنى، فهي غرابة في مقابل الفلسفة، وهي التي لا يشعر بها الجمهور الذي اعتادها وألفها وقبلها تقليداً وتسليماً، إجلالاً وتعظيماً لقائلها دون تمحيص.

ولابن ميمون نص هام يتبين منه الجمهور المقصود من كتابه، وفيه نعرف من هم الحائرون ويتضح لنا أنهم أهل الجدل. يقول ابن ميمون: *"أما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف كما ذكرت، وعُلِّم علوماً حقيقة، وهو مفتقد للأمور الشرعية، حائر في معانيها التي حيرت فيه الأسماء المشكلة والأمثال"*[٩٥]. وعلى الرغم من أن ابن ميمون يذكر أنه يتوجه بكتابه إلى "من تفلسف"، إلا أنه لا يقصد بهم الفلاسفة؛ أولاً لأنه لم يذكر كلمة "الفلاسفة" وثانياً لأنه قال "من تفلسف"، ومن تفلسف غير الفيلسوف. إنه بالأحرى ذلك الذي تعلم شيئاً من الفلسفة ولم يتحصل على الفلسفة كلها، ولا يزال يتمسك بالاعتقاد الديني الظاهري، وتمسكه هذا هو سبب حيرته، لكونه لم يصل إلى مرتبة الفيلسوف الكامل، ولا هو أيضاً اقتنع بظاهر الشريعة لأنه ليس من العامة، وعدم اقتناعه هذا يأتيه من كونه تعلم شيئاً من الفلسفة لا الفلسفة كلها. وهذا هو ما يناظر تلك الفئة التي قصدها ابن رشد بذهابه إلى أنها أكثر اقتناعاً بالأقاويل الجدلية. والنص السابق يعطينا دليلاً آخر على أن جمهور "دلالة الحائرين" هم الجدليون لا الفلاسفة، لأن الجدليين هم الذين تلقوا جزءاً من الفلسفة لا الفلسفة كلها، وهم الذين لهذا السبب لا يزالون حيارى بين المعنى الظاهري للنص وما يمليه العقل عليهم. هدف ابن ميمون إذن هو إقناع الجدليين

---

[٩٣] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٤.

[٩٤] المرجع السابق: نفس الصفحة.

[٩٥] المرجع السابق: ص ١١.

فقط لا تحويلهم إلى فلاسفة. ولهذا السبب خرج عن ابن رشد ورفضه سبينوزا كما سنرى.

٢. دلائل على أن كتابه توفيقي موجه لأهل الجدل:

ينبه ابن ميمون في مقدمة كتابه على أنه ليس للجمهور الذين لا يعرفون سوى الشريعة وطرقها في الإقناع، أي الذين يلتزمون بظاهر النص ويقبلونه كما هو: *"وليس الغرض لهذه المقالة تفهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر، ولا تعليم من لم ينظر في غير علم الشريعة، أعني فقهها، إذ [ليس] غرض هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دَيِّن قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقته ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يُفهِّم إياه في معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة"* [٩٦].

والدليل على أن كتاب ابن ميمون توفيقي وليس طلباً للحق في ذاته بصرف النظر عن اتفاقه أو اختلافه عن عقائد التوراة، وعلى أن كتابه هذا موجه للجدليين الذين قصدهم ابن رشد وقال في حقهم أنهم من كان المؤول عندهم أكثر إقناعاً من ظاهر النص، هو قول ابن ميمون: *"بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دَيِّن قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في رأيه وخلقه"*، مما يعني أن الإيمان بالشريعة اليهودية هو الشرط القبلي الواجب توافره لدى من يقرأ كتاب ابن ميمون وهو موجه لهذا الشخص فقط. فالكتاب لا يتوجه للبحث عن الحقيقة المطلقة بل يحاول علاج ما أصاب هذا الرجل الدَيِّن من شكوك من جراء دراسته للفلسفة. ومعنى هذا أن الكتاب جدلي لأنه يستند على اعتقادات مسبقة لا يبرهن عليها، هذه الاعتقادات المسبقة التي تقوم مقام المشهور في المقدمات الجدلية.

---

[٩٦] المرجع السابق: ص ٥-٦.

دليل آخر على أن هذا الحائر ليس هو من أهل البرهان بل من أهل الجدل، أن ابن ميمون يقول عنه: *"وهو كامل في دينه وخلقه"*؛ ولم يذكر أنه كامل في عقله. لأن الكامل في العقل هو من أهل البرهان، أو على الأقل هو الذي لديه الاستعداد القبلي لتقبل علوم البرهان، وهو ما أسماه ابن رشد *"أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم"*، وأهل *"الفضيلة العلمية"*. وهذا الصنف من الناس لا يحار بين العقل ونصوص الدين.

لكن هل هدف ابن ميمون هو نقل هذا المتلقي من أهل الجدل إلى أن يكون من أهل البرهان؟ نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إذا عرضناه على موقف ابن رشد من مسألة التعامل مع أهل الجدل، أي التوفيقيون. موقف ابن رشد هو أنه يريد القضاء على الحالة الجدلية ذاتها، فالمرء عنده إما أن يكون من أهل الظاهر، أي الجمهور، أو من أهل البرهان وهم الخاصة، ولا وسط بين الحالتين عنده كما يدل على ذلك نصه في "تهافت التهافت". ويكون المرء من أهل البرهان في المسائل الدينية عندما يدرك أن ظاهر النص الديني المتعارض مع العقل لا يجب أن يُحمل على ظاهره بل يؤول عقلياً. وهو يؤول عقلياً لا للكشف عن باطن عقلاني خفي فيه متفق مع الفلسفة وعلوم البرهان كما يفعل ابن ميمون، بل للكشف عن أنه مجرد ظاهر استُخدِمت فيه الطرق العامية في الإقناع من خطابة ووعظ أخلاقي وتشبيهات حسية واستعارات ومجاز وطرق شعرية تصويرية ومعرفة عامة شائعة مشتركة بين الناس. وهذا المنهج في التعامل مع ظاهر النص مختلف تماماً عن منهج ابن ميمون. ابن رشد يفصل المقال تماماً، أي مقال الدين ومقال الفلسفة، ويحتفظ بكلا المقالين في تمايز واستقلال عن بعضهما البعض في غير اختلاط، ليحافظ على استقلال الفلسفة ويوفر لها فضاءً متحرراً من ضغط الخطاب الديني، وهو المنهج المشابه لمنهج سبينوزا كما سوف نرى.

أما ابن ميمون فمنهج التأويل لديه معاكس لمنهج ابن رشد. إذ لا يريد ابن ميمون الانتقال من المعنى الظاهري للنص والمتعارض مع العقل إلى كونه مجرد معنى ظاهري وليس أكثر من ذلك لكونه موجهاً للعامة حسب أفهامهم وطرق تصديقهم، بل يريد توضيح أن هذا المعنى الظاهري يخفي معنى آخر عقلياً يتفق بالكامل مع فلسفة أرسطو. ولذلك نراه يؤول آيات التوراة التي تتحدث عن العرش على أن المقصود بها الفلك المحيط، ويؤول

الحديث عن الملائكة على أنه يقصد العقول المفارقة، وهي طريقة في التوفيق سبق ظهورها لدى الفارابي وابن سينا. لكن يرفض ابن رشد البحث عن أفكار ونظريات أرسطو في القرآن، جاعلاً من القرآن نصاً للهداية لجميع البشر على اختلاف نظرهم وعقولهم والطرق المناسبة لهم في الإقناع، وليس كتاب فلسفة متخفي في صورة نص مقدس. ففي مقابل فصل المقال لدى ابن رشد، يهدف ابن ميمون الوصل والتوفيق والمزج الكامل بين الشريعة والحكمة، معتقداً أنه بذلك يعقلن الدين لكنه لا ينجح سوى في تأويل التوراة تأويلاً أرسطياً وصدورياً. ذلك لأنه اعتقد أن عقلنة النص التوراتي تأتي من خارجه بقياسه على فلسفة عقلانية مثل فلسفة أرسطو، لكن الحقيقة أن عقلنة النص الديني هي من داخله، أي باعتبار العلاقة الوثيقة بين الخطاب الديني والجمهور المتلقي له، وهذه العقلنة الداخلية هي التي برع فيها ابن رشد. ومعلوم أن الهدف التوفيقي بين الدين والفلسفة وكل منهجيته هو هدف جدلي أساساً، وهو ما يتفق مع ما قاله ابن رشد عن ذلك الصنف من أهل الجدل الذين يكون المؤول عندهم أشد إقناعاً من الظاهر. لكن لم يهدف ابن رشد إقناع أهل الجدل هؤلاء بالنص الديني، لأن النص الديني موضوع للإيمان والتصديق والتسليم، وليس موضوعاً للبرهنة العقلية عليه.

إن التأويل عند ابن رشد هو بهدف الكشف عن ظاهرية النص وحسب والوقوف على ذلك والاكتفاء به. فيكفي في التأويل أن يكشف عن أن معنى النص معنى ظاهري فقط. إذ أن تحويل النص إلى ظاهر عن طريق التأويل هو هدف هذا التأويل وكفى. أما الكشف عن معنى عقلي باطن في النص فليس من أهداف ابن رشد إذا كان هذا المعنى الباطن عقلياً فلسفياً برهانياً. فباطن النص الذي يكشف عنه ابن رشد ليس هو الباطن العقلي الفلسفي بل باطنه أنه موجه للعامة حسب طرقهم في الفهم والتصديق وحسب. باطن النص الذي يتخفى تحت ظاهره هو أنه نص لكل الناس وأغلبهم من العامة، وليس للخاصة وحدها ولا علاقة له بعلوم الخاصة التي هي البرهان. وسبب تحذير ابن رشد من التصريح بالتأويل للعامة هو أن هؤلاء العامة إذا قيل لهم أن النص الذي أمامهم لا يعني ما يقول مباشرة بل هو موجه بالمجاز والاستعارات وأساليب الإقناع البيانية من أجلهم

وحسب، لثاروا على قائل هذا الكلام واعتبروه كافراً. لأن الكفر عند العامة هو الخروج عما يفهمونه هم من ظاهر النص.

٣. الدليل على أن الحائر هو الجدلي:

في النص التالي من "دلالة الحائرين" دليل على أن الحائر هو الجدلي الذي لا يعرف كيف يفرق بين العقل والدين، وابن ميمون يتعامل معه ومع حالته الحائرة ليدله على كيفية التوفيق، أو بالأحرى ليقدم له التوفيق جاهزاً دون عناء. في حين أن ابن رشد لا يوفق بل يفصل. لكن شهرة ابن رشد على أنه موفق والخطأ في فهمه على أنه كذلك[٩٧] هو السبب في عدم تمكن الكثيرين من إدراك الفروق الدقيقة بينه وبين ابن ميمون. يقول ابن ميمون عن القارئ الذي يتوجه له بالكتاب أنه الحائر بين العقل والشريعة، ويصف حالته بالآتي: *"إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الأسماء، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه، ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذيةً وفساداً في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة"*[٩٨]. الحائر إذن هو الذي يجعله ما تعلمه من حكمة غير مرتاح ومتشكك في بعض عقائد الدين، فإما أن يتخلى عن عقله للحفاظ على إيمانه وإما أن يتخلى عن إيمانه للاستمساك بعقله. هذا النوع من الناس هو الذي يعتقد في أن هناك مواجهة وتناقضاً بين العقل والدين وبالتالي يتخلى عن أحدهما في سبيل الآخر. لكن ابن ميمون يريد الاحتفاظ له بعقله ودينه معاً، ولا سبيل إلى ذلك إلا بإثبات أن الدين يتفق مع العقل. وقد كان يمكن لابن ميمون أن يكتفي بهذا الهدف البسيط الذي كان هو نفسه هدف ابن رشد، لكنه قام بالمزج التام بين العقل والدين لعقلنة الدين نفسه، فقد قام بتأويل التوراة

---

[٩٧]) حول وحدة الحقيقة عند ابن رشد ونفي نظرية الحقيقة المزدوجة، انظر: محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٨٠–١٨٢.

[٩٨]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٦.

تأويلاً أرسطياً وفيضياً اعتقاداً منه أنه بقيامه بذلك فقد أثبت الاتفاق التام بين التوراة وأصح علم وأيقنه وهو العلم الأرسطي.

٤. مثال البرق وكشفه عن جمهور "دلالة الحائرين":

يستخدم ابن ميمون تشبيهاً يحاول أن يعبر به عن الفرق بين الناس في درجات المعرفة وفي القرب والبعد عن الكمال المعرفي وهو مثال البرق. فمن الناس من كان في الظلمة دائماً ولم يعرف النور في حياته أبداً، *"وهؤلاء هم العامة، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة"* [٩٩]. ومنهم من كان في برق متقطع نادر الحدوث: *"ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة"*، ما أن يشهدوا برقاً يروا فيه الأشياء الصلبة الكبيرة حتى ينقطع البرق ويعودوا في الظلام حتى البرق التالي. ومنهم من يكون في برق متكرر وكثير ومتصل: *"حتى كأنه في ضوء دائماً لا يبرح، فيصير الليل عنده كالنهار. وهذه هي درجة عظيم النبيين..."* [١٠٠].

الناس عند ابن ميمون إذن ثلاثة أنواع: عامة في الظلمات دائماً، وخاصة يكونون في حالة كشف متقطع عن الحقيقة لكن لا يتصلون بها دائماً وباستمرار، والأنبياء أصحاب البرق المتصل الدائم، وهم يعاينون الحقيقة دائماً. ولأن "دلالة الحائرين" ليس للعامة ولا للأنبياء فهو خاص بالمرتبة الوسطى من الناس؛ هم خواص لكنهم ليسوا كاملين في معرفتهم. ونظراً لأن البرق لديهم متقطع وليس دائماً، فالواجب في حقهم اتباع نفس حالهم في البرق المتقطع، أي تقديم الحقيقة لهم متقطعة ومنقطعة في صورة لمحات وإشارات كما يفعل ابن ميمون في كتابه تماماً. هذا التصنيف الثلاثي للناس إلى عامة وخاصة وأنبياء لا يميز في فئة الخاصة بين أهل البرهان وأهل الجدل، بل يضم الجميع في فئة واحدة وهي التي في البرق المتقطع.

لكن الحقيقة أن الذي في البرق المتقطع ليس هو الفيلسوف الكامل بل هو الجدلي الذي لم يصل إلى الحقائق الفلسفية الكاملة، وهو كذلك الذي لا تزال اعتقاداته التقليدية

---

[٩٩] المرجع السابق: ص ٨.

[١٠٠] المرجع السابق: نفس الصفحة.

المسبقة تعتم عليه إدراك الحقائق العقلية وبالتالي فهو الذي في حاجة دائمة إلى من يوفق له بين اعتقاداته والحقائق العقلية. إن الفلاسفة هم الذين في نور الشمس لأنهم يتصلون بالعقل الفعال بالعقل وحده لا بالمخيلة. والمغزى من كل ما سبق أن من يتوجه إليه ابن ميمون هم الناس الذين في المرتبة الوسطى، مرتبة البرق المتقطع، وهؤلاء هم الجدليون حسب ابن رشد.

٥. درجات الناس في استفادتهم من الكتاب:

يميز ابن ميمون بين ثلاثة أنواع من الناس حسب درجات استفادتهم من كتابه، ويذكر أن كتابه نافع للنوع الثاني فقط: *"وأنا أعلم أن كل مبتدٍ من الناس ليس عنده شئ من النظر فإنه سيستنفع ببعض فصول هذه المقالة"* ؛ وهذا هو النوع الأول؛ *"فأما الكامل من الناس المتشرع المتحير كما ذكرت فسينتفع بجميع فصولها، وما أشد اغتباطه بها وما ألذها على سمعه"* ، وهذا هو النوع الثاني؛ *"وأما المختلطون الذين قد اتسخت أدمغتهم بالآراء الغير صحيحة وبالطرق المموهة، ويظنون أن ذلك علوم صحيحة، ويزعمون أنهم أهل نظر ولا علم لهم أصلاً بشئ يسمى علماً بالتحقيق، فإنهم سينفرون من فصول كثيرة، وما أعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى"* [١٠١]؛ وهذا هو النوع الثالث.

إذا قارنا بين هذا التصنيف وتصنيف ابن رشد وجدنا أن ابن ميمون قد أخطأ في اعتقاده أن النوع الأول الذي ليس عنده شئ من العلوم النظرية سوف يتقبل بعض فصول الكتاب. فإذا كان هؤلاء من العامة فالعامة سوف يكرهون التأويلات الموجودة في الكتاب والتي تبتعد بهم عما ألفوه من ظواهر الشرع المشبهة والمجسمة. فالتأويلات التي يقدمها الكتاب تتطلب حداً أدنى من التعلم ومن العلوم النظرية. والدليل على أن ابن ميمون كان مخطئاً في ذلك هو ردود الأفعال السلبية على الكتاب فور ترجمته للعبرية، حتى أنه أُحرق وأدين ابن ميمون من أجله في أسبانيا وجنوب فرنسا في القرن الثالث عشر[١٠٢]. أما النوعان الثاني والثالث فهما أهل الجدل حسب ابن رشد. صحيح أن تقسيم أهل الجدل

---

[١٠١] المرجع السابق: ص ١٧.

[102]) Haim Hillel Ben-Sasson / Raphael Jospe and Dov Schwartz: "Maimonidean Controversy", ***Encyclopedia Judaica***, second ed., 2007, Vol. 13, pp. 374-380.

إلى نوعين غير واضح وغير صريح في نصوص ابن رشد لكنه موجود وإن على نحو ضمني ومضمر. فالنوع الثاني هم جدليون لأنهم المتشرعون المتحيرون، أي الذين يؤمنون بالشريعة لكنهم الحائرون فيها نظراً لما لديهم من شئ قليل من العلم النظري ويريدون توفيقاً بين ما يعتقدونه من الكتاب وما يقتنعون به من مبادئ عقلية تتناقض مع التوراة. وهذا النوع هو الذي سيستفيد من الكتاب كله وسيسعد سعادة بالغة ويلتذ به لأن "الدلالة" سوف يقدم له التوفيق الذي يريده، وسوف يحافظ على حالته الأصلية من الاقتناع بالشرع والعقل معاً، ولن يغير من هذه الحالة ولن يهز إيمانه ولن يشكك في عقله. فهو في حاجة إلى مجرد من يوفق له بينهما ويزيل التناقض الأصلي بينهما.

أما النوع الثالث فهم الذين لم يتحصلوا على علم حقيقي وما لديهم من علم ليس علماً على الحقيقة، وهؤلاء يناظرون المتكلمين وعلمهم هو علم الكلام وليس الفلسفة، وذلك حسب تصنيف ابن رشد. والملاحظ أن الجزء الأول من "دلالة الحائرين" يتبع استراتيجية رشدية في البدء بنقد علم الكلام[١٠٣] ثم وضع المبادئ الفلسفية الحقة التي على أساسها يتم التأويل[١٠٤]، فقد سبق لابن رشد أن اتبع هذه الطريقة في "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت". وعلى الرغم من أن هذا النوع الثالث من الناس جدليون مثل النوع الثاني، إلا أنهم لن يقبلوا كتاب ابن ميمون لما يتمسكون به من اعتقادات خاطئة بناء على علمهم الزائف وهو علم الكلام؛ ذلك لأن هذا العلم لا يبحث عن الحقيقة بل يبرر ظاهر النص وحسب بمبادئ شبه عقلية، أي ببادي الرأي الشائع بين الجمهور.

والملاحظ أن ابن ميمون يقطع بأن هذا النوع الثالث هو الذي سيرفض كتابه جملة وتفصيلاً وسوف يواجهه في عداء، لا النوع الأول المفترض فيه أنه يضم العامة، وابن ميمون في توقعه هذا إنما يتفق مع ابن رشد تماماً، إذ سبق لابن رشد أن أوضح أن أهل

---

[١٠٣]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، نقد علم الكلام ابتداءً من ص ١٩٥ وما بعدها.

[١٠٤]) وهي المقدمات الفلسفية الخمس والعشرون التي يستند عليها في إثبات وجود الله ووحدانيته وأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم، ص ٢٢٩ وما بعدها.

الكلام مستبعدون بالكامل عن الوصول للحقيقة نظراً لفساد علمهم. وعلى الرغم من أن تصنيف ابن ميمون السابق لا يحتوي على التسميتين الرشديتين "أهل الكلام" و"أهل الجدل"، إلا أن التصنيف نفسه يحمل هذا التمييز في المعنى. والدليل على أن ابن رشد ميز بين الجدليين وأهل الكلام أو الكلاميين، النص السابق الذي استشهدنا به من "فصل المقال". ولم يكتف ابن رشد بوضع هذا التمييز وتقريره نظرياً وحسب، بل إن كتابيه "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" موجهان لأهل الجدل على وجه الخصوص، لا أهل الكلام بالطبع، لأنه في هذين الكتابين يتبع الطريقة المناسبة لأهل الجدل في إثبات شرعية النظر الفلسفي من وجهة نظر دينية ومن داخل الشرع مستشهداً بآيات من القرآن، وفي التوفيق بين الشريعة والحكمة كي يجعل أهل الشريعة يقبلون الحكمة. ومحاولات التوفيق بين الشريعة والحكمة هي محاولات شرعنة الفلسفة من داخل الشرع وتنتمي كلها إلى الجدل لا البرهان. أما كتب ابن رشد التي كتبها لأهل البرهان وحدهم وأثبت فيها التأويلات الصحيحة النهائية فهي شروحه على أرسطو ورسائله في الفلسفة.

خامساً:الفرق بين التأويل البرهاني الرشدي والتأويل الجدلي الميموني:

١. السياق العام للتأويلين الرشدي والميموني:

والدليل على أن تأويل ابن ميمون هو التأويل الجدلي الناقص والنسبي – وهو نسبي لأنه يبحث عن أفكار فلسفة خاصة في نص التوراة وهي فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة، وهو ما نقده فيه سبينوزا بعد ذلك كما سوف نرى – هو قوله: *"ولست أقول إن هذه المقالة دافعة لكل إشكال لمن فهمها؛ بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها"*[١٠٥]. والتأويل الدافع لبعض الإشكال وليس كله هو ما نقصده بالتأويل الناقص، وهو ناقص في محتواه، الذي هو مجرد التوفيق بين الدين والفلسفة، وناقص في منهجه لأنه جدلي بالضرورة وليس برهانياً. أما التأويل البرهاني الكامل فيعرض عنه ابن ميمون ولا يصرح به، خوفاً على العامة، وخوفاً منها إذا ثبت في كتاب: *"ولا*

---

[١٠٥]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

يطلبني [يطالبني] النبيه ولا تتعلق آماله بأنا إذا ذكرنا غرضاً ما، أنّا نتممه، أو إذا شرعنا في تبيين معنى مثل من الأمثال أنّا نستوفي جميع ما قيل في ذلك المثل. هذا لا يمكن عاقلاً فعله بلسانه لمن يحاوره، فكيف أن يضعه في كتاب لئلا يصير هدفًا لكل جاهل يُظن به العلم يرمي بسهام جهله نحوه" [١٠٦]. التأويل البرهاني الكامل إذن محظور التصريح به حتى شفاهياً. وبالتالي فالتأويل المصرح به في كتاب ابن ميمون هو التأويل الجدلي وحده، لأنه هو التأويل التوفيقي بين الدين والفلسفة، تأويل المزج والجمع بينهما، لا تأويل التمييز والفصل، فصل المقال الرشدي.

ونكتشف مع ابن ميمون أن ما سوف يظهر في كتابه وما سوف يصرح به هو بعض نتائج التأويل النسبي غير مبرهن عليها برهاناً كاملاً، وهذا ما يؤكد لنا أن "دلالة الحائرين" ليس كتاب برهان بل كتاب جدل وتأويل، وهذا ما يظهر في قوله: *"فلا تطلبني [تطلب مني] هنا غير رؤوس الفواصل"* [١٠٧]؛ أي مجرد عبارات قصيرة وسريعة منتشرة وموزعة في الكتاب كله حتى لا يتمكن أحد إلا الخاصة من الفلاسفة من التقاطها والربط بينها. و*"رؤوس الفواصل"* هذه تشمل عناوين فصول الكتاب والتي تعطي مفتاحاً لفهم مضمون الفصل نفسه في حين أن مضمون الفصل ذاته يبدو من ظاهره أنه يتفق مع التوراة.

وأبرز الأمثلة على ذلك الفصل ٤٩ من الجزء الأول وعنوانه *"في أن الملائكة عقول مفارقة"* [١٠٨]؛ وهو ما يجعل تأويل ابن ميمون للتوراة سينوياً صدورياً وليس رشدياً بالكامل. والفصل ٢٥ من الجزء الثاني بعنوان *"أن اعتقاد خلق العالم من العدم ديني أكثر من أن يكون موجوداً في التوراة"* [١٠٩].

---

[١٠٦]) المرجع السابق: ص ٦.

[١٠٧]) المرجع السابق: ص ٧.

[١٠٨]) المرجع السابق: ص ١١٢.

[١٠٩]) المرجع السابق: ص ٣٥٠. هذه العبارة في حاجة إلى توضيح. فكيف يقول ابن ميمون أن الاعتقاد في خلق العالم ديني أكثر من أن يكون موجوداً في التوراة والتوراة هي مصدر الدين؟ يقصد ابن ميمون بذلك أن الاعتقاد في الخلق ديني بمعنى أنه تراثي وتقليدي ويهدف إقامة قواعد الدين، لأن القواعد الإيمانية للتوراة تنبني

أما عن أسلوبه في نشر وبعثرة مقدمات البراهين كي لا يعثر عليها إلا الخاصة من الفلاسفة فيقول: *"... تلك البداءات ليست هي في هذه المقالة مرتبة ولا مطردة، بل هي مبددة مختلطة في أغراض أخرى مما يرام تبيينه"*[١١٠]؛ بمعنى أنه سوف يضع مقدمات البراهين في مواضع ليست لها كي لا يدرك القارئ العادي والعامي أنها براهين لمطالب معينة قصد ابن ميمون إخفاءها: *"إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس"*[١١١]. ويتضح من العبارة الأخيرة أن أسلوب التخفي الذي اتبعه ابن ميمون يقدمه على أنه ليس اختراعاً من عنده بل هو في ذلك متبع لسُنَّة التوراة التي سبق وأن أخفت الحقائق الفلسفية عن جمهور العامة من الناس. وهذا فرق آخر بينه وبين ابن رشد. فلم يعامل ابن رشد القرآن أبداً على أنه اتبع أسلوباً خفياً سرياً في إعطاء الحقائق الفلسفية في صورة مُلغزة، بل ذهب ابن رشد إلى أن القرآن تقرَّب من أفهام العامة فقط بتقديمه الحقائق العقلية في صورة حسية وخيالية ومجازية، وليس به أي تعليم سري. والحقيقة أن تعامل ابن ميمون مع التوراة على أنه كتاب أسرار كان سنداً قوياً لتيار القبالة الصوفي. صحيح أن القبالة اليهودية تنحو نحو التصوف والعرفان الغنوصي وتصورها للكون صدوري وأفلاطوني محدث، مما يبتعد تماماً عن التصور الأرسطي لابن ميمون ومنهجه العقلاني، إلا أن تعامل ابن ميمون مع التوراة على أنها كتاب أسرار، يخفي عن العامة حقائق فلسفية لا يستطيع التوصل إليها إلا الفلاسفة، يعالج النص التوراتي بنفس منهج التعامل القبالي. ولا عجب أن ازدهرت القبالة بعد موسى بن ميمون مباشرة[١١٢].

على خلق العالم، وأهم هذه القواعد اعتماد صدق النبوة على المعجزات، والمعجزات غير ممكنة إلا بناء على أن العالم مخلوق. أما إذا كان العالم قديماً فسوف تسوده الضرورة والحتمية ولن تكون المعجزات بذلك ممكنة.

[١١٠]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٧.

[١١١]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

[١١٢]) على الرغم من عقلانية ابن ميمون، إلا أن نظرته للتوراة على أنها تحوي تعليماً فلسفياً سرياً يتفق مع الأرسطية والأفلاطونية المحدثة جعل كتابه دافعاً قوياً للقبالة التي أولت التعليم السري على نحو صوفي وعرفاني غنوصي. حول هذا الموضوع انظر:

٢. الباطن الذي يقصده ابن ميمون:

والدليل على أن الباطن الذي يقصده ابن ميمون هو الباطن المتفق مع الفلسفة، وهي فلسفة أرسطو خاصة وبعض أفكار الأفلاطونية المحدثة، هو قوله: *"بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها لا باطن فيها"*[١١٣]. يجب علينا أولاً توضيح معنى هذه العبارة. فهي تعني أن الجاهل والذاهل هو الذي يعتقد أن نصوص الدين على ظاهرها. لكن الجاهل والذاهل لا يعتقد أن النص الديني له ظاهر وباطن، ولا يعتقد أن الذي أمامه من النصوص هو على ظاهره، بل يعتقد أن معنى النص المباشر والظاهري هو كل معناه، وليست به قسمة أصلاً بين ظاهر وباطن. وبالتالي فمعنى العبارة الصحيح أن الجاهل والذاهل هو الذي يحمل النص على ظاهره دون أن يعي أنه يحمله على ظاهره، لأن ظاهريته ليست واضحة له ابتداءً، فليس هناك ظاهر بالنسبة له أصلاً. والفيلسوف وحده هو الذي يدرك انقسام النص إلى ظاهر وباطن.

أما معنى أن يكون للنص القرآني باطن عند ابن رشد فهو أن يكون مجرد مجاز وأن معناه الحقيقي الحرفي الظاهري ليس هو المقصود منه. والسبب في ورود المجاز في القرآن أنه موجه لكل الناس، ولما كانت أكثر الطرق المشتركة بين الناس في التصديق هي الطرق الخطابية، ولما كان المجاز من الخطابة، فهذا هو السبب في كثرة المجاز في القرآن.

إن الذي يجعل للنص القرآني باطناً حَرَصَ ابن رشد على إخفائه، أنه خطاب موجه للجمهور حسب أفهامهم، وتحذير ابن رشد من التصريح للعامة بالتأويل يعني أن التصريح لهم بأن للنص القرآني باطناً يشككهم فيه، ذلك لأنه يشككهم في ظاهره الذي يفهمونه بسهوله، فعندما يأتي أحد ليقول لهم أن ما تفهموه من القرآن ليس معناه الحقيقي بل معناه الظاهري وأن معناه الحقيقي ليس هو معناه الظاهري بل هو معنى باطن لا تستطيعون أنتم الوصول إليه، لشككهم هذا في القرآن كله وأدى بهم إما إلى الكفر أو إلى تكفير من

Jonathan Bauber: "Competing Approaches to Maimonides in Early Kabbala",in, James T. Robinson (ed.), ***The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to The History of Jewish Thought*** (Leiden/London: Brill, 2009), pp. 57-88.

[١١٣] المرجع السابق: ص ٦.

يقول لهم ذلك، لأن إيمانهم به مؤسس على إيمانهم بظاهره. الباطن عند ابن رشد إذن لا يعني سوى أن الخطاب القرآني يراعي أن يكون هداية للناس كافة وبالتالي راعى العامة حسب أفهامهم. الباطن إذن ليس معنى عقلياً مختفياً تحت ظاهر النص، بل يعني أن الخطاب القرآني موجه "لكل الناس" في المقام الأول، و"معظم" هذا "الكل" من العامة. وهذه الحقيقة في حد ذاتها، أي كون ظاهر بعض النصوص القرآنية لا يتفق مع العقل، هو ما يجب عدم التصريح به للعامة. الباطن ليس سوى الطبيعة المجازية للنص القرآني، وهو لا يخفي شيئاً عقلياً وراءه، بل هو مجرد إخفاء لنفسه باعتباره مجازاً. فالقرآن نفسه لم يصرح بأن أسلوبه مجازي، وأخفى مجازيته ولم يصرح بها للعامة. وفي اتفاق مع طريقة القرآن هذه أوصى ابن رشد بعدم التصريح بمجازية القرآن للعامة مثلما فعل القرآن نفسه، إلا في النصوص التي تشير بوضوح إلى تشبيه أو تجسيم، فهذه وحدها هي ما يجب تأويلها للعامة، والقرآن نفسه أعطى الرخصة في ذلك على أساس الآية "ليس كمثله شئ".

٣. تبرير ابن ميمون لأسلوبه في التخفي من التوراة:

ويذهب ابن ميمون إلى أنه ليست الأمور الإلهية وحدها هي ما يجب أن تُحجَب عن العامة، بل الأمور الطبيعية أيضاً؛ ويجب منع العامة من تعلمها، لأنها تؤدي بالضرورة إلى نتائج ضرورية تتناقض مع ما يفهمه العامة من الدين. ويقدم ابن ميمون هذا الحجب للأمور الطبيعية أيضاً على أنه ليس من عنده وليس طريقته الخاصة التي اخترعها بل هو في ذلك متبع للتوراة التي سبق وأن أخفت الأمورالطبيعية عن العامة. ويقول في ذلك: *"واعلم أن الأمور الطبيعية أيضاً لا يمكن التصريح بتعليم بعض مبادئها على ما هي عليه. وقد علمت قولهم عليهم السلام "لا تُعطى قصة الخلق لاثنين معاً"... ولذلك جاءت تلك المعاني [الطبيعية] أيضاً في كتب النبوة بأمثال، وتكلموا فيها أيضاً الحكماء عليهم السلام بألغاز وأمثال اقتفاءً لأثر الكتاب، لأنها أمور بينها وبين العلم الإلهي ارتباط عظيم. وهي أسرار من أسرار العلم الإلهي"* [١١٤]. فلأن العلم الطبيعي يؤدي بالضرورة إلى العلم

[١١٤]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

الإلهي ولأنه المقدمة الطبيعية والمنطقية للإلهيات، ولأن ابن ميمون قد حظر تعليم العلم الإلهي للعامة، فقد حرم عليهم طريق الدخول إلى العلم الإلهي وعو العلم الطبيعي.

لقد سبق وأن حذر ابن رشد من اطلاع العامة على علوم البرهان ونتائجها، كما سبق وأن نبه على أن القرآن قد تقرب من أفهام العامة كي يوصل لهم فكرة الإله المجردة، لكنه لم ينظر إلى القرآن على أنه كتاب أسرار في حد ذاته، ولم ينظر إليه على أنه يحوي تعليماً فلسفياً سرياً أخفاه عن العامة عن قصد وراء الأمثال والاستعارات والمجاز. فهذه الوسائل عند ابن رشد هي لمجرد تقريب الحقائق العقلية المجردة من أفهام العامة، وهي لا تخفي أي شئ وراءها. أما عن تصريح القرآن بأن آياته منها المحكمات ومنها المتشابهات، وأن تأويل المتشابهات لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، فلم ينظر ابن رشد لهذه المسألة على أنها تعني أن في القرآن أسراراً لا يستطيع الكشف عنها إلا العلماء، بل كل ما قصده أن مجرد القدرة على الكشف عن المحكم والمتشابه من القرآن والتمييز بينهما مقصورة على الراسخين في العلم، وأن مجرد القدرة على اكتشاف ما في الآيات من مجاز، ومعرفة أن المقصود من معانيها هو المعنى المجازي لا المعنى الحرفي مقصور أيضاً على العلماء. وأن تأويل الآيات المتشابهات قاصر على هذه الفئة ايضاً، وأن السبب في ورود الآيات المتشابهات هو تقريب الحقائق العقلية المجردة لأفهام العامة بأسلوب يفهمه العامة وهو الأسلوب المجازي التخييلي.

ليس القرآن إذن كتاب ألغاز وأسرار عند ابن رشد، بل هو كتاب هداية وأخلاق وحسب، أما التشبيهات والتمثيلات الاستعارية والمجازية فيه فالواجب في حقها التأويل الذي يوضح الحالة التشبيهية والمجازية لها، وأن الحقيقة غير ذلك، لا تأويلها لاستخراج معنى فلسفي يختفي فيها. وسوف يرفض سبينوزا نظرة ابن ميمون إلى التوراة على أنها كتاب فلسفي يضع الأفكار والمعاني الفلسفية في صورة ألغاز وأمثال، فالتوراة عند سبينوزا مجرد كتاب في الأخلاق يعلم الناس التقوى وخشية الله باستخدام الطرق البسيطة المعروفة لدى الناس والقابلة للفهم الشائع، وهو ما يتفق تماماً مع رؤية ابن رشد ومنهجه في التعامل مع النص الديني.

٤. حدود التأويل بين ابن ميمون وابن رشد:

يذهب ابن ميمون إلى أن التوراة قد استخدمت الألغاز والأمثال لتعليم الجمهور الحقائق الإلهية وليفك الخاصة أسرارها كي يدركوا معناها الحقيقي الباطن الخفي عن الجمهور: *"وجعل [الكتاب] الكلام في جميع ذلك بالأسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم، ويحملها الكامل الذي قد علم على معنى آخر"*[١١٥]. والمجاز هو الذي يستخدم الأسماء المشتركة لتقريب المعاني المجردة من أفهام العامة بالتمثيل بالمحسوسات. وهنا يبرز لنا فرق آخر بين ابن ميمون وابن رشد. فالمجاز عند ابن رشد يقف عند حدود تعليم الجمهور بالأمور الأعرف عندهم والمشتركة للجميع، أما المجاز عند ابن ميمون فهو أكثر من ذلك، إذ يكشف التأويل المجازي عنده عن معنى سري يتجاوز معناه الظاهري إلى معنى باطن هو الحقائق الفلسفية. التأويل عند ابن رشد يقف عند حدود فهم أن النص مجاز وليس حقيقة، أي الوقوف على معناه المجازي فقط وكونه مجرد مجاز، أما التأويل عند ابن ميمون فهو كذلك أيضاً لكن إضافة إلى ذلك أنه غطاء يستر المعنى الحقيقي. ابن ميمون إذن متأول، بمعنى التأويل الجدلي التوفيقي، لا بمعنى التأويل البرهاني الكامل الذي يفصل ولا يوفق، يفصل بين خطاب الشريعة وخطاب العقل البرهاني الفلسفي. فالتأويل البرهاني تأويل بفصل المقال الديني عن المقال الفلسفي وليس وصله. ولنتذكر جيداً أن النص القرآني عند ابن رشد ليس له باطن خفي سري أخفاه ظاهره المجازي بمهارة ومكر كما الحال في نظرة ابن ميمون للتوراة، لأن باطن القرآن عند ابن رشد ليس سوى طابعه المجازي وحسب وكونه خطاباً لكل الناس وبالأخص العامة منهم. أما الطرق البرهانية فقد نبه عليها القرآن وأشار إليها فقط، أي أنها موجودة في ظاهر النص القرآني نفسه وليس في باطنه كما الحال عند ابن ميمون، وهي موجودة فيه على سبيل التنبيه فقط. كذلك فإن تعامل ابن رشد مع الآيات القرآنية لا يتبع التأويل الباطني الذي نجده عند ابن ميمون، بل يتبع التأويل الظاهري وحسب، وأبرز مثال على ذلك تأويل ابن رشد للآية *"هو الذي خلق السموات والأرض في ستة*

---

[١١٥]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٠.

أيام وكان عرشه على الماء" ، بمعنى أن الخلق كان في الزمان ومن مادة سابقة وهي المرموز لها بالماء، وهو ليس تأويلاً باطنياً بل ظاهرياً، فهذا هو المعنى الظاهري للآية دون تأويل.

٥. أساليب التخفي:

ولأن "دلالة الحائرين" موجه لنوع واحد فقط من الناس وهم الجدليون الذين يريدون توفيقاً بين الدين والفلسفة، ولأن هذا التوفيق سوف يصطدم بالمعتقدات التقليدية للعامة وبظاهر النص الديني الذي يحمل التشبيه والتجسيم، ولأن "الدلالة" يحتوي على تأويلات محظور على العامة الاطلاع عليها، فقد لجأ ابن ميمون إلى أساليب في التخفي كي لا يضع القارئ العادي يده على مواضع التأويلات التي يمكن أن تتناقض مع الصورة التقليدية لمبادئ الإيمان. والحقيقة أن ابن رشد قد سبق وأن استخدم عدداً من أساليب التخفي من أجل نفس هذا السبب، لكنها كانت مختلفة نوعياً. وهي عند ابن رشد لا تهدف إخفاء تأويلات فلسفية للنص الديني عن الجمهور، بل تهدف فصل الجمهور تماماً عن الاطلاع على كتب البرهان التي فيها إثبات لهذا النوع من التأويلات. ولذلك نرى ابن رشد وقد كتب نوعين من الأعمال الفكرية: أعمال موجهة للعامة وفقهائها ولأهل الجدل مثل "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة"، وفيها اقتصر على الدفاع عن الفلسفة والحق في التفكير الفلسفي ضد مهاجمي هذا النوع من التفكير، وتنقية العقيدة من الأفكار الكلامية التي انتشرت بسبب سيطرة علم الكلام على علم أصول الدين. أما النوع الثاني من المؤلفات فهو شروحه على أرسطو ورسائله الفلسفية. وفيه أثبت التأويلات الفلسفية الحقة. إن طريقته في حماية الفلسفة إذن تمثلت في إخفاء آرائه في شروحه على أرسطو وفي صورة حلول يقدمها لتعارض واختلاف شراح أرسطو اليونان والمسلمين في الرسائل. وقد أخفى ابن رشد هذه الآراء وراء صعوبة الأسلوب واستحالة فهمه على من لم يتلق مبادئ المنطق والتفكير الفلسفي، وهذا هو السبب في أننا نجد شروح ابن رشد على أرسطو أكثر صعوبة من مؤلفات أرسطو نفسها، إذ أن هذه الصعوبة كانت متعمدة من ابن رشد نفسه. أما رسائله الفلسفية فهي تبدو كما لو أنها

مناقشة لاختلاف شراح أرسطو فيما بينهم لكنها في الحقيقة طريقة لتقديم رأي ابن رشد الحقيقي وإكماله للمذهب الأرسطي حسب ما يقتضيه هذا المذهب.

لكن لأن ابن ميمون لم يتخصص في شرح أرسطو مثل ابن رشد، فبالتالي لم يتمكن من إخفاء التأويلات في شروح على أرسطو، ويبدو أن ابن رشد قد قدم من الشروحات ما جعل المفكرين من بعده يكتفون بها ولا يقدمون على تقديم المزيد[١١٦]. ولنتذكر أن ابن ميمون نفسه أوصى بشروح ابن رشد لتلاميذه وللأجيال القادمة من دارسي الفلسفة اليهود إذا أرداوا فهم أرسطو جيداً. وبسبب أن ابن ميمون لم يتمكن إلا من تقديم كتاب واحد فقط لتلاميذه اليهود فقد كان عليه أن يضع فيه كل ما كان يريد أن يقوله في الفلسفة وفي التأويل الفلسفي للتوراة. أي أنه لم يتمكن من تخصيص كتاب للجمهور وكتاب آخر للخاصة من دارسي الفلسفة، وكان عليه لأجل هذا السبب أن يخفي آراءه الحقيقية في هذا الكتاب الذي كان يعرف أن العامة ورجال الدين اليهودي سوف يطلعون عليه حتماً. وما رأيناه لدى ابن رشد من فصل بين كتب مخصصة للجمهور والفقهاء وكتب مخصصة للخاصة من الفلاسفة لن نجده لدى ابن ميمون الذي لم يتمكن إلا من تقديم كتاب واحد فقط، ولذلك كان عليه وضع المذهب المشهور والمذهب المستور معاً في كتاب واحد، وحماية المذهب المستور بأساليب التخفي.

أول أسلوب يستخدمه ابن ميمون في التخفي، وهو الأوضح والأكثر استخداماً طوال الكتاب، هو عدم ذكر الاسم المشترك في أول موضع ذكره أو أول مناسبة له في الكتاب، وتأجيله إلى ما بعد ذلك، كي يأخذه القارئ العادي أولاً على ظاهره في البداية، ثم يأخذه القارئ النبيه على معناه المؤول بعد ذلك. يقول ابن ميمون: *"وقد نأتي بفصول في هذه المقالة لا يكون فيها ذكر لاسم مشترك، لكن يكون ذلك الفصل توطئة لغيره أو يكون ذلك الفصل منبهاً على معنى من معاني اسم مشترك لا أريد التصريح بذكر ذلك*

[١١٦]) بل واستخدامها هي ذاتها موضوعاً للشرح. والرشديون اليهود هم الذين انتشرت لديهم ظاهرة شرح الشرح هذه، مثل ليفي بن جرشوم وموسى النربوني.

الاسم في ذلك الموضع"[١١٧]. تستند استراتيجية ابن ميمون في التأويل على الكشف عن حقيقة الأسماء التي استخدمتها التوراة في وصف الإله، سواء وصف ذاته أو أفعاله أو أحواله، وتوضيح أن هذه الأسماء مشتركة، أي أنها تستخدم بأكثر من معنى، وأن المعاني الحسية الشائعة الظاهرة في النص التوراتي ليست مقصودة بذاتها بل المقصود منها إفهام العامة وتقريب حقيقة الإله لهم. والمقصود الحقيقي منها هو معناها المجازي أو العقلي.

والاسم المشترك **Homonymy** ، هو الاسم المستخدم لأشياء كثيرة. والاشتراك هو إما معنوي وإما لفظي. الاشتراك اللفظي هو استخدام اسم واحد للدلالة على أشياء مختلفة، مثل كلمة "العين" التي تستخدم للدلالة على العين المبصرة وعلى عين الماء وعلى الشمس وعلى وجيه القوم. والاشتراك المعنوي هو اسم واحد لمعنى مشترك بين أشياء كثيرة، وهو نوعان: المتواطئ **Univocal** والمشكك **Equivocal** . المتواطئ هو الاسم المعبر عن معنى يشترك فيه أفراد كثيرين على التساوي، مثل اسم الإنسان، فهو عام مشترك لدى كل الأفراد. أما المشكك فهو الاسم المعبر عن معنى مشترك لكن ليس على التساوي بين الموضوعات، مثل اسم الموجود[١١٨]، فالله موجود والبشر موجودون، لكن اسم الموجود في حق الله غير اسم الموجود في حق البشر. وقد عمل ابن ميمون طوال كتابه على الكشف عن الأنواع المختلفة للأسماء المستخدمة في التوراة ليوضح أن معناها الحسي المباشر ليس هو المعنى الحقيقي لها بل معناها المعنوي البعيد. وتتمثل استراتيجية ابن ميمون في التخفي في ألا يكشف عن المعنى الحقيقي للاسم المشترك مباشرة بل يؤجله لمكان لاحق حتى لا يلاحظ القارئ العادي وغير النبيه التأويل الذي يقوم به ابن ميمون للنص التوراتي الذي ورد فيه هذا الاسم المشترك. وأبرز مثال على ذلك الأسماء التي وصفت بها التوراة الإله والتي تدل على صفات انفعالية. ولأن ابن ميمون ينفي الانفعال والصفات الانفعالية عن الإله، فهو لا يصرح بأن تلك الأسماء مؤولة أو أنها تحمل معنى آخر غير معناها المباشر مباشرة، بل يؤجل التصريح بنفي الانفعالات إلى موضع لاحق.

---

[١١٧]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١١.

[١١٨]) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، مادة "الاشتراك" الجزء الأول، ص ٨٧.

كما نكتشف من إحدى مقدمات كتابه أن ابن ميمون قد استخدم أسلوبين آخرين للتخفي. ففي المقدمة المقصودة التي تحمل عنوان *"أسباب التناقض أو التضاد الموجود في كتاب من الكتب أو تأليف من التآليف أحد سبعة أسباب"* [١١٩]. وبعد أن يعدد الأسباب السبعة يقول: *"فأما الذي يوجد في هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره جيداً كي لا تتحير في بعض فصولها"* [١٢٠]. ومعنى هذا أن ابن ميمون قد قصد أن يأتي كتابه متناقضاً متضاداً حماية له من فهم العامة.

لكن ابن ميمون كان مخطئاً في جعل كتابه يأتي بهذه الطريقة، إذ لم تكن حماية له بل كانت دافعاً لرفضه وإدانته هو نفسه. ذلك لأن القارئ العامي وكذلك القارئ الكلامي عندما يجد نفسه متحيراً من الكتاب فإن رد فعله الطبيعي عليه هو رفضه وإدانته، وهذا هو ما حدث للكتاب ولسمعة مؤلفه بالفعل. وكيف بالله يصرح ابن ميمون في بدايته أن فيه تناقضاً وتضاداً عن قصد ثم يكشف عن هدف هذا القصد ثم يكون كل ذلك أسلوباً في التخفي؟ إنه في الحقيقة لا يتخفى بالكامل لأنه يكشف بالفعل عن أسلوبه في التخفي في بداية الكتاب ويقدم للقارئ مفاتيح فهمه الحقيقي.

والملاحظ أن ابن ميمون ينبه قارئه بأن يتذكر طرائقه في وضع التناقض في الكتاب *"كي لا تتحير في بعض فصولها"*، مما يعني أن القارئ الذي لم يتلق مبادئ العلوم النظرية سوف يصاب بالحيرة منه، وهذا يعني أن الكتاب يمكن أن يزيد من حيرة الحائرين، بل هو بالأحرى يمكن أن يأتي بالحيرة لمن لم يكن حائراً في الأصل. الكتاب إذن ليس "دلالة الحائرين" وحسب، بل هو صانع الحائرين. وهذا هو ما دفع ببعض اليهود إلى اتهامه بأنه "ضلالة الحائرين"، و"ضلالة الضالين". لم نعثر في أي من أعمال ابن رشد على كتاب يزيد من حيرة الحائرين ولا على كتاب يصنع حائرين من أهل الشرع، فكل أعماله واضحة بينة تبغي الحق. وعندما كان ابن رشد يشعر أن ما كتبه سوف يحير قارئه غير الفيلسوف

---

[١١٩]) ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٨.

[١٢٠]) المرجع السابق: ص ٢١.

الذي هو ليس من أهل البرهان، كان يمنعه من إكمال الكتاب ويخيره بين أن يكون من أهل البرهان أو يكتفي بظاهر الشرع، كما ورد في النص الشهير من "تهافت التهافت".

أما عن السببين الخامس والسابع لوقوع التناقض في أي كتاب واللذان وظفهما ابن ميمون كأسلوبين في التخفي فهما: ١) إرجاء النتيجة إلى موضع بعيد عن المقدمات، حتى ينسى من ليس أهلاً للنظر تلك المقدمات ولا يستطيع الربط بين المقدمات والنتيجة[١٢١]؛ ٢) وضع مقدمات متناقضة لمطلوب واحد، مثل وضع مقدمات القدم ومقدمات الحدوث على أنها متناقضة ومتساوية في الصدق وهي ليست كذلك، وإخفاء براهين المقدمة الصحيحة على القدم وبعثرتها وتوزيعها عبر الكتاب كله، كي يظهر للقارئ العامي أو الكلامي أن التناقض لا يزال قائماً بينهما ولا يرفعه إلا الإيمان. ويجب أن يخفي الكاتب وسيلة حل التناقض حتى لا يشعر العامي بطريقة حله وينكشف القصد الأصلي لابن ميمون وهو إثبات قدم العالم، وفي ذلك يقول: *"وينبغي ألا يشعر الجمهور بوجه بموضع التناقض فيهما، وقد يتحيل المؤلف في إخفاء ذلك بكل وجه"*[١٢٢]؛ ذلك لأن الكشف عن موضع التناقض للجمهور كفيل باكتشاف الجمهور لحل التناقض وبالتالي يثبت عندهم قدم العالم على سبيل المثال، وهو ما لا يريده ابن ميمون، بل يريد الاحتفاظ الظاهري بظاهر التناقض حتى يوجه العامي لقبول حدوث العالم إيمانياً وينبه القارئ الواعي على الحل الحقيقي لإشكالية القدم والحدوث لكن دون أن يقدم له هذا الحل جاهزاً أو يصرح به.

---

[١٢١]) المرجع السابق: ص ١٩.

[١٢٢]) المرجع السابق: ص ٢٠.

سادساً: الفرق بين ابن ميمون وابن رشد في الموقف من العلاقة بين العقل والدين:

١. ابن رشد لا يتأول في كتابيه "فصل المقال" و"الكشف":

لا يؤول ابن رشد التأويل الجدلي الباطني مثلما يفعل ابن ميمون، بل هو في كتابيه "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" يبرز ظاهر الشرع ليوضح عدم تعارضه مع الحكمة، أي أنه لا يؤول شيئاً بل يأخذ النص القرآني على ظاهره ليكشف من هذا الظاهر نفسه عدم تعارضه مع العقل. ويكتفي ابن رشد بذلك ولا يدخل في تأويلات مفصلة ومتعمقة للنص القرآني كي يثبت اتفاقاً ما بينه وبين فلسفة أرسطو كما يفعل ابن ميمون. فكل ما يهدف إليه ابن رشد أنه ليس هناك تناقض أو تضاد بين الشريعة والحكمة، أما التوفيق بينهما والمزج الكامل الذي نجده لدى ابن ميمون فليس من أهدافه. يقول ابن رشد: *"فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"* [١٢٣].وهدف ابن رشد أن يثبت أن ظاهر الشرع لا يختلف عن الحكمة، بمعنى أنه ليس هناك خلاف أصلي بينهما، لا بمعنى أن الاثنين واحد كما ذهب ابن ميمون.

٢. نقد ابن رشد للتأويل الفلسفي للقرآن:

يرفض ابن رشد نوع التأويل الذي نجده لدى ابن ميمون، ونكتشف ذلك في نص هام لابن رشد من كتابه "الكشف". يقول ابن رشد: *"فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتُدِبَت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ..."* [١٢٤]. نوع التأويل الذي يمارسه ابن ميمون هو الذي قصده ابن رشد هنا، أي الذي يصرف الشرع إلى الحكمة: يرد الشرع إلى الحكمة ويتخذ من الحكمة ذاتها معياراً لتأويل الشرع، أي تأويله إليها ليصير متفقاً معها هي، في حين أنه متفق مع ذاته ومع مجاله الخاص به وحسب، وهي أهدافه العملية

---

[١٢٣]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٩.

[١٢٤]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥١.

وأفهام العامة. والتصريح بالتأويل، أو بالأحرى ممارسة هذا النوع من التأويل، مضر بالحكمة أيضاً لا بالشريعة وحدها: *"وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعانٍ فيها، لا يجب أن يُصرح بها إلا في كتب البرهان"* [١٢٥].

التصريح بالتأويل في غير كتب البرهان مضر بالحكمة؛ ومعنى هذا أن الكتب التي يتم فيها التصريح بالتأويل والتي ليست كتب البرهان هي كتب الجدل. لكن لماذا يكون التصريح بالتأويل في غير كتب البرهان مضراً بالحكمة؟ لأن هذا التصريح يشد الشرع إلى الحكمة ويعطي للحكمة الأولوية ويجعل الشرع خادماً لها، مما يؤدي إلى تعالي الحكمة على الشرع وممارسة سلطة فكرية وثقافية عليها، وهذا ما لم يكن مطلوباً في ديار الإسلام، على الأقل في عصر ابن رشد.

لا يريد ابن رشد ضم الشريعة إلى الحكمة ولا الحكمة إلى الشريعة، لا يريد اختزال خطاب أحدهما في الآخر ولا يريد التداخل والخلط الذي يبحث عن سند لكل فكرة فلسفية من النص الديني وعن معنى فلسفياً يكمن خلف النص الديني ولا عن سند ديني لكل فكرة فلسفية، وهو ما نجده منتشراً في كتاب ابن ميمون. إنه كذلك لا يريد أن يقيم علاقة تراتبية بينهما، ولا يريد إخضاع أحدهما للآخر، وكل ما يريد هو فصل المقال بينهما للاحتفاظ بكل منهما داخل مجاله الخاص به والأليق له، بعكس ابن ميمون الذي أراد امتصاص التوراة إلى الفلسفة المشائية. وفي هذا يكون سبينوزا بأطروحته في الفصل بين الفلسفة والدين موافق تماماً لابن رشد كما سوف نرى، بل هو الرشدي المتسق للوحيد في تاريخ الرشدية اليهودية، بل تاريخ الرشدية كلها. إنه آخر الرشديين اليهود والأكثر اتساقاً في رشديته من كل سابقيه.

وعلى ما سبق نستطيع القول إن الشريعة والحكمة عند ابن رشد متحدتان في اختلاف؛ فهو الاتحاد الذي على سبيل الاختلاف في تقسيم العمل، والذي يكون فيه تمايز الوظائف شرطاً في تكامل عملية العمل الكلية. لكن يجب الانتباه إلى أن الجدل والتأويل الجدلي ليس لهما مكان في هذه العملية المتكاملة الكلية، فابن رشد واضح وصريح في

---

[١٢٥]) المرجع السابق: ص ١٥٢.

استبعادهما وتنحيتهما جانباً. وهذا هو المقصود من الكلمتين المتضادتين في عنوان كتابه: "الفصل" و"الاتصال".

٣. تمييز ابن رشد بين التأويل الشرعي والتأويل البرهاني:

ميز ابن رشد بين نوعين من التأويل: التأويل البرهاني والتأويل الشرعي[١٢٦]. التأويل البرهاني هو على شروط البرهان، أي المنطق، وقد قصره على الخاصة من الفلاسفة وحرم على العامة الاطلاع عليه، بل وكفَّر من يفشي فيهم هذا النوع من التأويل لأنه يؤدي بهم إلى الكفر. أما التأويل الشرعي فهو التنبيه على ما في النص القرآني من مجاز فيما يتعلق بالصفات الحسية للإله، كي لا يعتقد العامة أن الإله بهيئة مثل البشر، أي له جسم وصفات جسمية. وذهب إلى أن التأويل الوحيد الممكن في حق العامة هو هذا التأويل الشرعي وحسب، لأنه مستند على ما نص عليه الشرع نفسه وهو الآية القائلة "ليس كمثله شئ". لم يستخدم ابن رشد هذين الإسمين لنوعي التأويل اللذين قصدهما، لكن تمييزه بين معنيي هذين التأويلين حاضر بقوة في "فصل المقال" و"الكشف" و"تهافت التهافت". وعلى هذا فإننا لا نجد عند ابن رشد ذلك النوع من التأويل الذي وجدناه عند ابن ميمون وهو التأويل الجدلي الذي يحاول العثور على النظريات الأرسطية داخل النص التوراتي على نحو سري وخفي. فليس القرآن عند ابن رشد محتوياً على تعليم سري ومذهب سري أُخفي عن العامة ومتاح للخاصة من خلال إشارات ورموز غامضة، فالقرآن عنده "بيان" واضح للناس كافة، وهو لا يحتوي على مذهب سري خفي ملغز ولا على إشارات ورموز غامضة، بل على مجرد "التنبيه"، تنبيه الخواص إلى الحق البرهاني دون أن يحتوي النص القرآني على هذا الحق البرهاني ذاته على نحو سري مستور.

---

[١٢٦]) ظهر مصطلحا "التأويل البرهاني" و"التأويل الشرعي" في دراسة د. محمد المصباحي: واجبات صاحب الفلسفة، أو الفعل المتعدد لصناعة الفلسفة" في كتابه "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد". دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ٦٩.

٤. رد التماس العذر لابن ميمون:

يمكن أن يعترض علينا معترض ويبرر لابن ميمون تأويله الجدلي المستور لنص التوراة واضطراره لهذا النوع من التأويل لما في النص التوراتي من غموض وألغاز وأمثال وأسرار، وتشبيهات كثيرة وصريحة للغاية بالإنسان، مما اضطر ابن ميمون للتأويل الجدلي كي يزيل عن النص التوراتي لاعقلانيته الظاهرة[١٢٧]، وأن مهمة ابن رشد التأويلية مع القرآن كانت أسهل نظراً لعدم احتواء النص القرآني على ذلك المستوى العالي من اللاعقلانية التي للنص التوراتي. لكن هذا التبرير وهذا الالتماس للعذر لابن ميمون مردود عليه، لأننا نجد سبينوزا وقد تعامل مع نفس النص التوراتي وأوله عقلياً دون الدخول في التأويل الجدلي الميموني. لم يحول سبينوزا النص التوراتي المضاد للعقل إلى نص عقلاني تماماً كما فعل ابن ميمون، بل حافظ على لاعقلانيته وردها إلى المستوى اللاعقلاني لليهود الذين يخاطبهم هذا النص. وهذا هو نوع العقلانية الذي احتفظ به سبينوزا للنص التوراتي. إنه لم يحوله إلى نص عقلاني بتأويله كي يتفق مع فلسفة عقلانية ما مثل فلسفة أرسطو في حالة ابن ميمون، ولم يجعل فيه ظاهراً لاعقلانياً وباطناً عقلانياً فلسفياً أرسطياً أو أفلاطونياً محدثاً، بل بحث في سياقه وربطه بعقلية المخاطب، وأقام التناسب بين التوراة والذين تخاطبهم التوراة، وهذه هي العقلانية التي ألحقها سبينوزا بالتوراة: عقلانية تاريخية، عقلانية التناسب مع الجمهور المخاطب وليست عقلانية في ذات النص التوراتي. النص التوراتي عند سبينوزا يتناسب مع عقلية المخاطبين، وهذا التناسب هو الفهم العقلاني له؛ أما البحث عن عقلانية ذاتية سرية وخفية في النص التوراتي فلم يكن هدف سبينوزا، بل رفض هذا النوع من التأويل الميموني للتوراة. إنها عقلانية خارجية نسبية وتاريخية وليست عقلانية ذاتية داخلية كلية[١٢٨]. إن النص التوراتي معقول عند سبينوزا فقط في زمانه

---

[١٢٧]) يعد كارلوس فرينكل من أبرز الباحثين المحدثين الذين دافعوا عن ابن ميمون على هذا الأساس.

[١٢٨]) وعلى الرغم من ذلك ظهر عدد من الباحثين المعاصرين الذين عالجوا هذا النوع من التعامل السبينوزي مع النص التوراتي على أنه إثبات لعقلانيته ولعقلانية الديانة اليهودي كلها، إلا أن معالجتهم هذه تخرج عن كل أهداف سبينوزا وعن رؤيته للنص التوراتي، فهي تضفي على التوراة عقلانية ليست له، وهي العقلانية التاريخية النسبية المفضلة لدى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة خاصة الهرمنيوطيقا واتجاه ما بعد الحداثة.

ومكانه وبالتناسب مع جمهوره الأول المقصود، لكنه ليس معقولاً بالمقارنة بالعقلانية ذاتها ووفق المعايير العامة الكلية للعقل.

سابعاً – المضامين الرشدية لـــ "رسالة في اللاهوت والسياسة":

إذا بحثنا عن اسم ابن رشد في كل مؤلفات سبينوزا فلن نجده. هذا الغياب التـــام لابن رشد يقابله وبقوة حضور الإشكاليات الرشدية الكثيرة للغاية والـــتي بحـــث فيهـــا سبينوزا والتي اتفق فيها مع ابن رشد تماماً، وأبرزها فيما يتعلق بموضوع دراســـتنا هـــو العلاقة بين الفلسفة والدين، أو العقل والوحي، ومنهج تأويل النصوص الدينيـــة، إذ أن هناك قرباً شديداً بين كتابي ابن رشد في العلاقة بين الفلسفة والدين "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" مـــن جهة، وكتاب سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" من جهة أخرى، وهي المؤلفات التي تتناول موضوعات واحدة وتتبع استراتيجية مشتركة في فصل وتمييز خطاب الدين عـــن خطاب الفلسفة. صحيح أن اسم ابن رشد غائب في مؤلفات سبينوزا، إلا أن ســـبينوزا كان قارئاً لشروحه على أرسطو كما أثبت العديد من الباحثين أهمهـــم ولفســـون[١٢٩]، وقارئاً لموسى بن ميمون الذي بينه وبين فكر ابن رشد صلة وثيقة، وللرشـــديين اليهـــود وأهمهم ليفي بن جرشوم وإليشع دل مديجو[١٣٠]، ومطلعاً على تراث الرشدية اليهـــودي وبالأخص على القضية التي تأثروا فيها بابن رشد وهي العلاقة بين الفلسفة والدين.

---

[129]) Harry Wolfson, ***The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning***. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. I: pp. 13, 30, 125, 150, 190, 235, 271-273, vol. II: pp. 88-89,98-99, 151.

[١٣٠]) على الرغم من أن سبينوزا لم يكن مطلعاً على كتاب ابن رشد "فصل المقال" إلا أنه كان يحتفظ في مكتبته بكتاب إليشع دل مديجو "فحص الدين" **Behinat ha-dat**، والذي ترجمه ديفيد جيفن ضمن رسالته للدكتوراه حول فكر دل مديجو ونظريته الرشدية في العلاقة بين العقل والدين:

David M. Geffen, ***Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work.*** PhD Dissertation, Columbia University, 1970.

١. فصل سبينوزا للمقال:

نأتي الآن على أكثر النصوص رشدية في كتاب سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة"، وما يجعلها الأكثر رشدية في الكتاب كله أن الفصل الرشدي بين خطاب الشريعة وخطاب الحكمة واضح للغاية، بل إن سبينوزا يستخدم كلمة "الفصل" أيضاً.

كانت الإشكالية التي بدأ بها سبينوزا كتابه هي حرية التفلسف والبحث فيما إذا كانت هذه الحرية تتعارض مع الدين أم لا. وقد هدف من كتابه كله في المقام الأول الدفاع عن هذه الحرية وإثبات أنها لا تشكل خطراً لا على الدين ولا على الدولة، وأن العصف بهذه الحرية هو الذي يشكل خطراً على الدين والدولة معاً[١٣١]. ومن أجل هذا الهدف ميز سبينوزا بين الدين والفلسفة على أساس أن لكل منهما هدفه وأساليبه الخاصة المناسبة للوصول إلى هذا الهدف. فهدف الدين التقوى عن طريق الوصول إلى يقين أخلاقي بوجود الله وبكل ما يتبعه هذا الوجود، وطريقة الدين في الوصول إلى هذا الهدف هي اتباع أسهل الطرق العامة والمشتركة لحض الجمهور على الاقتناع بهذه العقيدة، وهي الطرق الخيالية والشعرية والأخلاقية؛ والاقتناع بالعقيدة الدينية هو مجرد اقتناع أخلاقي ولا يمكن أن يؤسس على يقين عقلي برهاني، وفي ذلك يقول: *" ... نستطيع أن نبرر قبولنا بهذه العقيدة الموحى بها بحيث يكون لدينا بشأنها يقين أخلاقي على الأقل. وأقول إنه يقين أخلاقي لأننا لا نستطيع أن ندعي بشأنها يقيناً أعظم مما وصل إليه الأنبياء أنفسهم عندما تلقوا الوحي الأول بهذه العقيدة. وقد كان يقين الأنبياء أخلاقياً خالصاً..."* [١٣٢]. بمعنى أن الخطاب الديني للكتاب المقدس خطابي لأنه وعظي أخلاقي، لكنه ليس برهانياً، ويقينه أخلاقي أيضاً وليس عقلياً برهانياً. والحقيقة أن كل هذا يستدعي أمامنا التمييز الرشدي بين البرهان والخطابة وتوظيف ابن رشد لهذا التمييز في كل أعماله.

---

[١٣١]) والحقيقة أن هذا التوصيف هو مجرد شرح منا للعنوان الفرعي لكتاب سبينوزا: "رسالة في اللاهوت والسياسة: وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد"؛ ص ١٠٧ من الترجمة العربية.

[١٣٢]) المرجع السابق: ص ٣٦٢.

أما الفلسفة فهي تهدف الوصول إلى الحقيقة، وطرائقها كلها عقلية علمية تتبع قواعد البرهان بالبدء بتعريفات علمية لحقائق الأشياء ثم استنباط ما يلزم عنها، على أساس أن المعرفة العلمية بالأشياء هي المعرفة بالأسباب الضرورية لوجودها. خطاب الدين إذن هو الخطابة وخطاب الفلسفة هو البرهان كما قال ابن رشد بالضبط. وفي ذلك يقول سبينوزا: *" ...الكتاب لا يعلِّم الفلسفة بل يدعو إلى التقوى وحدها، كما بينا أن مضمونه كله مهيأ على قدر فهم العامة وأحكامهم المسبقة. وإذن فمن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر على بالهم حتى في الحلم*[١٣٣]*، ويسئ تأويل فكرهم"* [١٣٤]. يريد سبينوزا بذلك فض الاشتباك بين اللاهوت والفلسفة، كي لا تكون الفلسفة خادمة للاهوت ولا اللاهوت خادماً للفلسفة. وفي ذلك يقول: *"اللاهوت ليس خادماً للعقل، و... العقل ليس خادماً للاهوت، بل لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة الحقيقة والحكمة...واللاهوت مملكة التقوى والخضوع"* [١٣٥]. وهذا هو فصل المقال الرشدي بعينه، والذي يتضح أكثر في النص الآتي: *" ...[لقد] كشفْتُ كلما سنحت لي الظروف عن المتناقضات التي تنتج عن خلط الناس على هذا النحو العجيب بين هذين المبحثين [الفلسفة واللاهوت]، وعدم قدرتهم على التمييز والفصل بينهما"* [١٣٦]. وهكذا تظهر كلمة "الفصل" الرشدية واضحة صريحة في نص سبينوزا. وعدم القدرة على التمييز بينهما هو الذي يوقع المرء في المتناقضات. ولعلنا نتذكر في هذا السياق أن الخطاب الجدلي عند ابن رشد والذي يتجلى واضحاً في علم الكلام وما فيه من متناقضات ينتج عن الخلط

---

[١٣٣]) لاستخدام سبينوزا كلمة الحلم في هذا السياق دلالة قوية وهامة جدا، لأن الحلم وفق سبينوزا، ووفق الفارابي وابن سينا من قبله، هو من المجالات التي تحدث فيها النبوة، ولأن الكثير من النبوءات في العهد القديم قد حدثت في الحلم. ويقصد سبينوزا بهذه الكلمة أن الحقائق العقلية والفلسفية لا يمكن أن تظهر في الأحلام، من حيث أن الحلم هو غياب جزئي للعقل وانطلاق للخيال، ولا يمكن للحقائق العقلية أن تأتي في هذه الحالة؛ بعكس الكثير من الفلاسفة اليهود الذين اتبعوا الفارابي وابن سينا في تأكيدهم على أهمية الحلم للنبوة، أمثال ليفي بن جرشوم وإسحق أبرابانل.

[١٣٤]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٥٥.

[١٣٥]) المرجع السابق: ص ٣٦٠.

[١٣٦]) المرجع السابق: ص ٣٦٥.

بين مقاصد الشريعة ومقاصد الحكمة، ومعنى هذا أن الخطاب الجدلي باعتباره خطاباً نقائضياً هو من إنتاج التشويش الحادث من الخلط بين الحكمة والشريعة وعدم القدرة على الفصل بين خطابيهما.

ونجد سبينوزا وهو يفصل بين خطاب الفلسفة وخطاب الدين بأوضح ما يكون في العبارة التالية، إذ يقول: *"لأن الكتاب – كما بينا – لا يرمي إلى التعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية، بل إن كل ما يرمي إليه هو أن يحكي أشياء يمكنها أن تحتل في الخيال مكانة خاصة، وبأسلوب كفيل بإثارة أكبر قدر من الإعجاب، وبالتالي يبث الخشوع في نفوس العامة"* (١٣٧). ومعنى هذا أن الكتاب المقدس لا يتبع الطريق البرهاني، لأن البرهان هو الذي يبدأ بالتعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية، إذ أن هذه الطريقة هي طريقة وضع المقدمات في القياس البرهاني. بل إن طريقة الكتاب المقدس "الحكاية" بهدف إثارة إعجاب العامة، أي أن طريقته خطابية في الأساس. ويكاد هذا التمييز يتطابق مع تمييز ابن رشد بين الطرق الخطابية للشرع والطريقة البرهانية للحكمة. هذا هو سبينوزا وهو يفصل المقال كما ابن رشد تماماً، هذا هو سبينوزا الرشدي بوضوح شديد.

وما يزيد لدينا من تأكيد على نظرتنا لمعالجة سبينوزا للنص الديني على أنها معالجة رشدية وموظفة للفصل الرشدي بين مقال الدين ومقال الفلسفة، هو النص التالي الذي يظهر فيه سبينوزا وهو يفصل المقال، حتى أن كلمة الفصل تظهر في النص. يبدأ سبينوزا في توضيح أن المعرفة الوحيدة التي يتطلبها الدين هى المعرفة التي يقدر كل الناس على إدراكها وهي الكافية بأن يكونوا مطيعين وأن يحبوا الجار. ومن هذا يتوصل سبينوزا إلى الآتي: *"أما التأملات النظرية التي لا ترمي مباشرة إلى تحقيق هذا الغرض – سواء أكانت متعلقة بمعرفة الله أم بمعرفة الأشياء الطبيعية – فإنها لا تنتمي إلى صميم الكتاب، ويجب بالتالي فصلها عن الدين الموحى به"* (١٣٨). وهذا هو الفصل الرشدي للمقال الديني عن المقال الفلسفي. أما عن كيفية وصول كتاب "فصل المقال" إلى سبينوزا، فقد كان يحتفظ

---

١٣٧) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢٣.

١٣٨) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٣٩.

في مكتبته بنسخة من كتاب الفيلسوف اليهودي إليشع دل مديجو وهو المسمى "فحص الدين"، وقد كان هذا الكتاب إعادة كتابة، أو إعادة إنتاج كما يذهب بعض الباحثين، لكتاب "فصل المقال"[١٣٩]. والحقيقة أن هذا الفصل الرشدي واضح للغاية في كتاب دل مديجو الذي يقدمه على أنه شرح وتلخيص، على طريقة جوامع ابن رشد، لفصل المقال الرشدي. ومن ذلك نستطيع أن نقول إن سبينوزا كان على معرفة جيدة بمضمون وتفاصيل نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، وهذا هو السبب فيما نجده من تطابق بين معالجته للنص الديني ومعالجة ابن رشد.

ويذهب سبينوزا إلى أن كل ما يطلبه الكتاب من الناس لمعرفة الله هو العدل والإحسان، أي أن الكتاب يطلب من الناس معرفة هاتين الصفتين فقط لله، لأنهما ما يمكن أن يتخذهما كل الناس قاعدة عملية أخلاقية في سلوكهم. أما صفات الله الحقيقية التي لا تُعرف إلا بالعقل وباستخدام البرهان فالكتاب لم يأمرهم بمعرفتها، ذلك لأنه يتوجه إلى كل الناس، وأغلبهم من العامة. يقول سبينوزا عن هذا النوع من المعرفة العقلية بالله أنها *"لا تنتمي في شئ إلى الإيمان وإلى الدين الموحى به. وبالتالي يستطيع الناس أن يخطئوا فيها كما يشاؤون دون أن يرتكبوا جرماً"*[١٤٠]. وهذا مطابق لمطالبة ابن رشد بالتسامح مع العلماء الذين يخطئون في النظريات التي سكت عنها الشرع ولم يأت فيها بقول بنفي أو إثبات. فبعد أن أشار ابن رشد إلى أن ألفاظ القدم والحدوث ليست واردة في القرآن، على الرغم من أن ظاهر الآيات يشير بوضوح إلى أن وجود هذا العالم قد سبقه وجود آخر وأن القرآن لم يصرح أبداً بأن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ذهب إلى أن الخطأ في تأويل هذه الأمور في القرآن معذور. يقول ابن رشد: *"ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين..."*[١٤١]. والخطأ في التأويل معذور طالما لم يمس مبادئ الإيمان الثلاثة: وجود الله، والنبوات، والسعادة والشقاء

---

[139]) Aryeh Leo Motzkin: "Elijah Del Medigo, Averroes, and Averroism", in ***Philosophy and the Jewish Tradition***. Edited by Yuhuda Halper (Leiden/ Boston: Brill, 2012), pp. 51 – 62.

[١٤٠]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٤٣.

[١٤١]) ابن رشد: فصل المقال، ص ١٠٧.

الأخرويان. ذلك لأن هذه المبادئ هي التي يقوم عليها الدين وتقوم عليها وظيفته الأخلاقية العملية، أما الاختلاف في طبيعة الله أو كيفية حدوث الوحي أو أحوال المعاد فمشفوع والخاطئ فيه معذور، لأن هذا هو مجال النظريات لا مجال العمليات. ومجال النظريات الذي لا يؤثر على الوظيفة العملية للدين هو مجال اختلاف الآراء الذي لا يضر بالدين، وبالتالي فهو مسموح به. ولهذا السبب ذهب سبينوزا إلى أن الكتاب لا يعلم الفلسفة وليس به أي تعليم نظري ولا يتبع البرهان في إقناع الناس، ولا يحتوي على حقائق عقلية طبيعية، ولذلك فهو يترك الحرية كاملة للعقل في أن يفكر في كل هذه الأشياء.

ولأن الكتاب حسب سبينوزا لا يهدف إلا قيادة الناس نحو العدل والإحسان، فهو يذهب إلى أن هاتين الصفتين هما الوحيدتان الثابتتان للإله في النص التوراتي، أما باقي الأوصاف الأخرى للإله في ذلك النص فالتناقض فيها لا يؤثر على جوهر رسالة الكتاب لأنها هي بث التقوى والخشوع في الناس. يقول سبينوزا: *"وإذن فليس هناك ما يدعو إلى الدهشة إذا كان الله قد تلاءم مع خيال الأنبياء وتصوراتهم المسبقة، وإذا تصور المؤمنون الله تصورات مختلفة كل الاختلاف"*[١٤٢]، وهي التصورات التشبيهية والتجسيمية والنفسية. ويبرر سبينوزا ورود صورة الله بهذه الكيفيات في الكتاب بقوله: *"والواقع أن الكتاب يتحدث على مستوى فهم العامة الذين يهدف إلى أن يجعلهم مطيعين، لا متفقهين"*[١٤٣]. ثم يذهب سبينوزا إلى أن بعض اللاهوتيين عندما لاحظوا تناقض هذه الأوصاف مع طبيعة الله الحقة، طالبوا بالتفسير المجازي للنصوص التي ترد بها هذه الأوصاف. لكن هذا التفسير المجازي يوقع المرء في مشكلة، وهي أن يصير النص الديني كما لو كان للفلاسفة وحدهم، وكما لوكان الفلاسفة هم وحدهم الذين يستطيعون فهمه بفك شفرته المجازية، وهذا غير صحيح، لأنه موضوع لكل الناس، لا لأهداف عقلية أو علمية فلسفية، بل لأهداف أخلاقية عملية. ومعنى هذا أن رفض سبينوزا للتفسير المجازي للتوراة مشابه وموازي لتقييد ابن رشد لنفس هذا التفسير وتوصيته بعدم تجاوز هذا المجاز

---

[١٤٢]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٤٣.

[١٤٣]) المرجع السابق: نفس الصفحة، مع تعديل بسيط في الترجمة.

إلى معنى فلسفي وراءه، والاكتفاء في التأويل بالحكم على النص المقصود بالمجاز وحسب دون تعمق إلى ما هو أبعد من ذلك.

٢. رفض سبينوزا التأويل الفلسفي للنص الديني:

يتضح رفض سبينوزا التأويل الفلسفي للنص الديني من فقرة طويلة يجب أن نوردها على طولها نظراً لأهيمتها القصوى لموضوعنا. يقول سبينوزا: *"... بيَّنا... 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 عتاد 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 خمولاً"*[١٤٤]، وهو ما يتفق مع ابن رشد في النظر إلى القرآن على أنه استخدم أكثر الطرق المشتركة لإقناع كل الناس؛ *"لا مجموعة من التأملات الخالصة والنظريات الفلسفية"*؛ وهو نقد لابن ميمون ولما يستند عليه من تراث الفارابي وابن سينا الفلسفي، وتراث ابن سينا التأويلي بوجه خاص؛ *"ولذلك أجد نفسي عاجزاً عن التعبير عن دهشتي من التكوين الذهني لأولئك الذين تحدثت عنهم من قبل"*، وعلى رأسهم ابن ميمون؛ *"والذين يرون في الكتاب أسراراً بلغت من العمق حداً لا يمكن معه شرحها بأي لغة، الذين أقحموا في الدين من التأملات الفلسفية ما جعل الكنيسة تتحول إلى أكاديمية، والدين يصبح علماً، بل جدلاً"*. والملاحظ هنا فصله التام بين الدين والفلسفة، وهذا هو الفصل الرشدي في أعلى صوره، إذ ينكر على الدين أن يكون علماً، فالدين شئ والعلم شئ آخر. وهذا هو فصل المقال الرشدي بين الشريعة والحكمة.

ويستمر سبينوزا قائلاً: *"لا عجب إذن ألا يعترف أناس يتفاخرون بأن لديهم نوراً أعلى من النور الفطري، بأنهم أقل علماً من الفلاسفة الذين لم يتعدوا حدود النور الفطري... فإذا نظرنا إلى هذه الأسرار التي يخبئها الكتاب، والتي يدعون أنهم وحدهم القادرون على الكشف عنها، لن نجد فيها إلا بعضاً مما ابتدعه أرسطو أو أفلاطون أو من*

---

[١٤٤]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٣٨.

يشابههما..."[١٤٥]. والواضح أن سبينوزا يرفض في هذا النص كل تأويلات ابن ميمون وكل تأويلات غيره من الفلاسفة اليهود السائرون على منهجه في التأويل والذي يستخرج من النص الديني ما يتفق مع فلسفة أفلاطون وأرسطو. ولاشك أن سبينوزا كان واعياً بأن تأويلات ابن ميمون تسير كلها في إطار القراءة الأرسطية للتوارة والمزودة بالرؤية الأفلاطونية المحدثة للكون، وذلك كما أثبتنا سابقاً في هذه الدراسة.

والحقيقة أن لدينا دليلاً آخر على رفض سبينوزا التفسير الفلسفي للنص الديني وهو معارضته لهذا النوع من التفسير الذي انتشر في عصره ومن قبل أحد أصدقائه وهو لودفيج ماير. ففي سنة ١٦٦٦ نشر لودفيج ماير[١٤٦] **Ludwig Meyer** (توفى ١٦٨١) كتابه "الفلسفة مفسرة للكتاب المقدس" **Philosophia S. Scripturae Interpres**. ويتمثل أحد أهداف سبينوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" المنشور ١٦٧٠، أي بعد صدور كتاب ماير بأربع سنوات، في الرد على هذا الكتاب الذي يفسر الكتاب المقدس تفسيراً فلسفياً، في حين دافع سبينوزا عن التفسير التاريخي السياسي[١٤٧]. وبعد الثورة البروتستانتية على الكاثوليكية واعتمادها الكتاب المقدس سلطة واحدة وحيدة يحق لكل مسيحي أن يقرأه بنفسه ويفهمه دون مساعدة من أحد، تصاعدت النزاعات بين الطوائف البروتستانتية حول الطريقة المناسبة لفهم وتفسير الكتاب. وأكد لودفيج ماير على أن العقل وحده هو السبيل الوحيد لفهم الكتاب، لكنه فهم هذا العقل على أنه العقل الفلسفي الذي تمثله مذاهب الفلاسفة، ومن

---

[١٤٥] المرجع السابق: نفس الصفحة.

[١٤٦] طبيب وفيلسوف وعالم لغات وكاتب مسرحي من أمستردام وصديق لسبينوزا.

[١٤٧] كانت المقارنة بين سبينوزا وماير محل دراسة مستفيضة قام بها صمويل بروس، أثبت فيها أن منهج سبينوزا في التأويل يستند على الفصل الحاسم والتام بين اللاهوت والفلسفة، في حين خلط ماير بينهما من أجل إقامة جمع توفيقي وإحداث انسجام بين العقل والوحي، وهو ما رفضه سبينوزا. لكن المؤلف يتوقف عند هذا الحد ولا يدرك أن سبينوزا كان في توجهه هذا تلميذاً لابن رشد:

J. Samuel Preus, ***Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority***. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 1-33, 154ff.

وقد كان المؤلف قد وضع الخطوط العامة لدراسته هذه في مقالته المذكورة في الهامش التالي.

هنا ذهب إلى أن الفلسفة هي العلم الوحيد الذي له الحق والمشروعية في تفسير الكتاب[١٤٨]. وقد تشابهت هذه المحاولة مع محاولة ابن ميمون في تفسيره الفلسفي للتوراة، ولذلك نقده سبينوزا في رسالته، لا بالتصريح باسمه بالطبع ولكن بنقد التفسير الفلسفي الذي عاد ماير ليمثله بين المحدثين كما كان ابن ميمون يمثله من القدماء.

وإذا كان التفسير الفلسفي للنص الديني يهدف الحكم على النص بمعايير العقل، فإن سبينوزا يرفض هذا النوع من التفسير، لأنه إقحام للعقل في نص يستخدم وسائل أخرى للإقناع، وبالتالي فوضعه تحت محاكمة العقل ظلم له. وهذا ما يظهر في تمييز سبينوزا بين هذين المعنيين بالذات. فقد ميز سبينوزا في الفصل السابع بين معنى النص وحقيقة النص. معنى النص هو معناه الظاهري المباشر وهو يشمل قصد واضعه من الأنبياء والهدف منه، ويشمل كذلك السياق التاريخي والشخصي للنبي. أما حقيقة النص فهي محاكمته وفق العقل لمعرفة ما إذا كان حقيقياً أم لا، أي ما إذا كان متفقاً مع العقل أم لا. ويستبعد سبينوزا مسألة حقيقة النص تماماً لأنها هي نفسها محاكمة للنص الديني بالعقل والنص الديني ليس عقلياً بل أخلاقياً خطابياً خيالياً شعرياً رمزياً. النص العقلي هو الذي يُحاكم بالعقل وفق معيار الحقيقة، أما النص الديني فليس المقصود منه الحقيقة بل المقصود منه المعنى، وهو ما يجب فهمه به.

يتجلى اتفاق سبينوزا مع ابن رشد في رفض التأويل الفلسفي للنصوص الدينية ورفض عقلنة النص وجعله خادماً للعقل من ذهابه إلى نقد طريقة ابن ميمون في التأويل، وذهابه إلى أنه إذا كانت هذه الطريقة صحيحة فمعنى هذا أن الفلاسفة وحدهم هم من يستطيعون فهم وتفسير الكتاب، وأن على العامة اتباعهم باعتبارهم معصومين من الخطأ، وهذا ما يمثل خلق سلطة كهنوتية أخرى وإن كانت مكونة لا من رجال دين بل من فلاسفة. يقول سبينوزا: *"... لو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكن على العامة، الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاضطلاع بها، ألا يسلموا بشئ يتعلق بالكتاب إلا معتمدين على سلطة المتفلسفين [لاحظ أنه يقول "المتفلسفين" لا*

[148]) J. Samuel Preus: "A Hidden Opponent in Spinoza's Tractatus". ***The Harvard Theological Review***, vol. 88, no. 3 (July 1995), 361-388.

الفلاسفة، والمتفلسفون هم المتأولون]، أو على شهادتهم، ولكان عليهم بالتالي أن يفترضوا أن الفلاسفة معصومون من الخطأ في تفسيرهم للكتاب. وهذا يعني افتراض سلطة كنسية أخرى، كهنوت جديد، ونوع من البابوية، وهو أمر يثير سخرية العامة أكثر مما يبعث في نفوسهم الاحترام" (١٤٩).

ولأن النص الديني حسب سبينوزا موضوع لأفهام العامة، ولأن طريق العقل صعب على العامة بل هو مستحيل عليهم، فإن تأويله فلسفياً مستحيل، لأن النص بذلك سوف يفقد كل تأثيره على العامة بإقحام النظريات الفلسفية الصعبة وبجعله مستغلقاً أمام فهم العامة له. يقول سبينوزا عن صعوبة الطريق العقلي واستحالته للعامة، مما يتفق مع ابن رشد ومن قبله الفارابي وابن سينا: *"لقد رأينا أن الطريق الذي يعلمنا العقل اتباعه صعب للغاية، بحيث إن الذين على قناعة بأن العامة... يمكن أن تُدفع للعيش وفقاً لمقتضيات العقل وحده يحلمون بالعصر الذهبي للشعراء أو يتخيلون أسطورة"* (١٥٠).

٣. قراءة سبينوزا الظاهرية الحرفية للتوراة

هذا الموقف من رفض التفسير الفلسفي للتوراة جعل سبينوزا يتمسك بقرائته حرفياً وظاهرياً، وهو ما يجعله مطابقاً لقراءة ابن رشد في "الفصل" و"الكشف".

أحد الأدلة على قراءة سبينوزا الظاهرية الحرفية للتوراة، في الفصل الخامس عشر وهو بعنوان *"في أن العقل ليس خادماً للاهوت واللاهوت ليس خادماً للعقل"*، عندما تناول سبينوزا دوجماطيقية الفخار(١٥١) وذهب إلى أن النصوص المتعارضة والمتناقضة في التوراة لا يجب التوفيق بينها ليزال التناقض، بل يجب المحافظة عليه كما هو، مثل النص في

---

١٤٩) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٥٢.

150) Spinoza, ***Political Treatise***. In ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and noted by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002), introduction, parag. 5, P. 681.

١٥١) يهوذا الفخار (توفى ١٢٣٥)، طبيب يهودي من طليطلة، عمل في بلاط الملك فرديناند الثالث. واجه ابن ميمون في محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، ونادى بالفهم الحرفي للتوراة دون تأويل.

(صمويل الأول، ٢٩/١٥): "فإن قوة إسرائيل (أي الله) لا يكذب ولا يندم. ليس هو إنساناً حتى يغير رأيه"، والنص في (إرميا ١٨/ ٨-١٠): *"عندئذ قال لي الرب يا ذرية إسرائيل: ألا أستطيع أن أصنع بكم كما صنع الفخاري؟ إنكم في يدي كالطين في يد الفخاري. تارة أقضي على أمة وعلى مملكة بالاستئصال والهدم والدمار. فترتد تلك الأمة التي قضيت عليها بالعقاب عن شرها، فأكف عن الشر الذي نويت معاقبتها به. وتارة أقضي بمكافأة أمة أو مملكة ببناء قوتها وإنمائها، ثم لا تلبث أن ترتكب الشر أمامي ولا تسمع لصوتي، فأكف عن الخير الذي نويت أن أنعم به عليها"* (إرميا ١٨/ ٥: ١٠). الواضح من هذين النصين تعارضهما وتناقضهما. أحدهما يقول إن الله لا يرجع في كلامه والآخر يقول العكس. ولا مجال هنا للتأويل المجازي لأن النصين ليس بهما أي مجاز. يذهب ماير إلى ضرورة التوفيق العقلي بينهما، أما سبينوزا فيرفض أن يكون الكتاب خاضعاً للعقل، أو تكون الفلسفة خادمة للاهوت. هذا هو فصل المقال الرشدي في الممارسة والتطبيق الفعلي، وكأن ابن رشد قد وضع المنهج وسبينوزا هو الذي طبقه. والملاحظ أن فصل المقال الرشدي كان مجرد منهج ولم يطبقه ابن رشد بشكل كامل ما عدا أمثلة قليلة ظهرت في الكتاب نفسه. إن سبينوزا هو الوريث الفعلي لابن رشد، وهو أكثر الرشديين قرباً من ابن رشد نفسه.

دليل آخر على القراءة الحرفية الظاهرية التي يمارسها سبينوزا، وهو نظريته في تفسير الكتاب بالكتاب، وتفسير النصوص بالسياق التاريخي السياسي لها، وإرجاع وحي كل نبي إلى المهنة التي يعمل بها. فهذه التفسيرات كلها تأخذ النصوص حرفياً وتفسر لنا معناها الظاهري وترد هذا المعنى الظاهري إلى التاريخ والسياسة. هذا بالإضافة إلى التأكيد على ضرورة فهم اللغة التي كتبت بها النصوص، وطرق استخدامها من قبل أصحابها، للوقوف على مجازاتهم وتعبيراتهم الخاصة. كل هذه هي عدة القراءة الحرفية الظاهرية لا القراءة التأويلية.

ويتفق سبينوزا مع ابن رشد في ترك بعض نصوص الكتاب دون تأويل؛ إما حفاظاً على طابعها الإقناعي للعامة لأنه بدون ظاهرها لن يتحقق الإقناع في حالة ابن رشد (ويكون تأويلها داعياً للكفر)؛ أو لأن تأويلها هو محاولة للتفسير العقلي للنص الديني أو

البحث عن معنى عقلي له وهو غير موجود فيه أصلاً. وأبرز الأمثلة على الاتفاق المذهل بينهما قضية الجهة ونسبتها لله: هل الله في مكان؟ هل يتحرك الله؟ ذهب ابن رشد إلى أن المعتزلة، وتبعهم الأشاعرة في ذلك، قد نفوا الجهة عن الله، أي أن يكون الله في جهة ما، على أساس أن إثبات الجهة ينطوي على إثبات مكان لله؛ وإثبات مكان لله يعني أنه جسم من حيث أن كل ما في المكان جسم[١٥٢]. ولا يوافق ابن رشد المعتزلة والأشاعرة في نفي الجهة، ويذهب إلى أن الشرع نفسه أثبتها لله وبالتالي لا يجب تأويلها، لأنها إذا تؤولت صار الشرع كله مؤولاً[١٥٣]، لأن هذه النصوص تتحدث عن الله نفسه وتبغي تقديم تصور الألوهية المجرد للعامة. فإذا انهار لدى العامة تصورهم عن الله وقيل لهم أن حديث القرآن عن الله أنه في السماء هو مجاز لانهار الشرع كله.

يقول ابن رشد: *"وأما هذه الصفة [الجهة] فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"[١٥٤]، ومثل قوله "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون"[١٥٥]، ومثل قوله تعالى "تعرج الملائكة والروح إليه"[١٥٦]، ومثل قوله "أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور"[١٥٧]، إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً. وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً، لأن الشرائع كلها مبنية [لدى العامة] على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي... وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في*

---

[١٥٢]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٣٩ – ١٤١.

[١٥٣]) المرجع السابق: ص ١٤١.

[١٥٤]) سورة الحاقة، آية ١٧.

[١٥٥]) سورة السجدة، آية ٥.

[١٥٦]) سورة المعارج، آية ٤.

[١٥٧]) سورة الملك، آية ١٦.

السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك" [١٥٨]. صحيح أن ابن رشد يحاول إثبات اتفاق العقل والشرع على نسبة الجهة لله، من حيث إن العقل يصل إلى التمييز بين المكان والجهة، والجهة ممكنة لله من حيث إنه خارج الفلك المحيط وليس الواقع خارج الفلك المحيط في المكان، إلا أن موقفه الأساسي في الكشف هو عدم تأويل آيات الجهة. وفي ذلك يتفق معه سبينوزا. يقول سبينوزا: *"وكذلك ينص الكتاب صراحة على نزول الله على جبل سيناء (خروج ١٩: ٢٠... إلخ)، وينسب إليه في مواقع عديدة حركات في المكان، على حين أنه لا يوجد نص واحد يفيد صراحة أنه لا يتحرك. فعلينا إذن أن نؤمن بأن الله يتحرك بالفعل... كذلك يجب النظر إلى السموات على أنها مسكن الله وعرشه، لأن الكتاب ينص على ذلك صراحة، وهكذا الحال في نصوص كثيرة تتفق مع معتقدات الأنبياء والعامة، ولا يستطيع كشف بطلانها إلا العقل والفلسفة وحدهما لا الكتاب. ومع ذلك فمن الواجب افتراض صحة هذه النصوص كلها، كما يدعي هذا الكتاب، لأننا لا ينبغي أن نُحكِّم العقل في مثل هذه الأمور"* [١٥٩]. هذا هو التحذير الرشدي من التصريح بالتأويل للعامة، وهذا هو رفض التأويل العقلي الفلسفي للنص الديني حفاظاً على معتقدات العامة وتصوراتها عن الله.

ونستطيع أن نستخلص من نص سبينوزا السابق ما يلي:

١. أن الله ليس في مكان كما أنه لا يتحرك

٢. صرح الكتاب بأن الله في مكان وأنه يتحرك

٣. لا يمكن معرفة أن الله ليس في مكان وأنه لا يتحرك إلا بالعقل والفلسفة، أو البرهان بتعبير ابن رشد

٤. وعلى الرغم من كل ذلك يجب أن نقبل تصريح الكتاب بأن الله في المكان وأنه يتحرك حفاظاً على إيمان العامة

---

[١٥٨]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٤٥.

[١٥٩]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٥٩.

٥. هذه هي الكذبة النبيلة البيضاء التي تحدث عنها أفلاطون والفارابي وابن رشد

٦. لا يجب التعامل العقلي مع كل النصوص الدينية المناقضة للعقل، لأنها تهدف هداية العامة وحسب؛ فلندعها تهدي العامة حسب قصدها الأساسي.

وهذا اتفاق آخر مذهل بين سبينوزا وابن رشد. لقد كان سبينوزا رشدياً تماماً ولم يكن ميمونياً أبداً.

٤. نقد سبينوزا لابن ميمون:

نأتي هنا على الجزء الذي ينقد فيه سبينوزا منهج ابن ميمون في التأويل والذي قلنا سابقاً إنه يقدم لنا الدليل على صحة نقدنا الرشدي لابن ميمون. ذلك لأننا سنرى فيما يلي كيف أن سبينوزا قد نقد ابن ميمون في نفس نقطة الاختلاف بينه وبين ابن رشد، أي التأويل الفلسفي للنص الديني. وهذا ما يؤكد لدينا أن قرب سبينوزا من منهج ابن رشد التأويلي قائم على الفصل بين الشريعة والحكمة عن طريق خطابيهما.

في فصل بعنوان *"تفسير الكتاب"* يتناول سبينوزا منهج ابن ميمون في تأويل التوراة ويرفضه تماماً، على أساس أن هذا المنهج يعتقد أن النص التوراتي لا يكفي في حد ذاته لفهم معناه الحقيقي وبالتالي يجب الاستعانة بالعقل لفهمه، في حين أنه لا يقصد بالعقل إلا فلسفة أرسطو. يقول سبينوزا في نقده لابن ميمون: *"اعتقد [ابن ميمون] أن كل فقرة في التوراة تحتمل معاني مختلفة بل متعارضة، وأننا لا يمكن أن نكون على يقين من أي واحدة منها إلا إذا عرفنا أن الفقرة التي نفسرها لا تحتوي على أي شئ يناقض العقل وأنها متوافقة معه"*[١٦٠]. ومن الواضح أن سبينوزا يرفض هذا الرأي. فالنص التوراتي هو بالفعل متناقض مع نفسه ومع العقل، ومحاولة ابن ميمون عقلنته وإثبات العكس، أي اتفاق كل أجزائه مع بعضها ومع العقل، فاشلة. يريد سبينوزا أن يحتفظ بتناقض التوراة مع ذاتها ومع العقل ويرفض أي محاولة لعقلنة نص غير عقلاني من الأصل. وهو يرفض إخضاع النص

---

[160]) Spinoza, ***Theological-Political Treatise***. Edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 112-113. انظر ص ٢٥٠-٢٥١ من الترجمة العربية.

للعقل لأن هذا بالنسبة له هو خلط بين النص الديني والعقل، ومحو لكل التمايز والاختلاف بينهما، في حين أن سبينوزا يريد المحافظة على النص والعقل كل داخل مكانه الخاص به، يريد فصل المقال بينهما على طريقة ابن رشد وإن على نحو أكثر راديكالية من الفصل الرشدي، وهو فصل مفتقد لدى ابن ميمون. لقد سار سبينوزا مع الفصل الرشدي بين الشريعة والحكمة إلى نهاياته المنطقية الراديكالية. وتناقضات التوراة عند سبينوزا سببها أن التوراة ليست نصاً عقلياً ولا فلسفياً برهانياً، بل هي نص في مستوى المقال أو الخطاب الخطابي الشعري المستخدم للخيال والاعتقادات العامة الشائعة لدى الجمهور[١٦١].

ويستمر سبينوزا في نفس الموضوع ويقول واصفاً منهج ابن ميمون في التأويل إن هذا المنهج يتأسس في إزالة التناقض مع العقل في النص التوراتي بتأويل هذا النص مجازياً : *"وإذا جاء معناه الحرفي مناقضاً للعقل فيجب أن يُفهم بطريقة مختلفة"*[١٦٢]؛ أي مجازياً. سبينوزا يرفض التأويل المجازي للنص التوراتي على طريقة ابن ميمون التي تتجاوز مجازية النص إلى البحث عن معنى عقلي يتخفى وراء هذا المجاز، وهو على العكس من ابن ميمون يريد الاحتفاظ بمجازية التوراة ولا يتجاوزها إلى معنى عقلي وراء هذه المجازية. ابن ميمون ينظر إلى المجاز على أنه ستار يخفي معنى عقلياً فلسفياً وراءه، في حين يريد سبينوزا الاحتفاظ بالمجاز كما هو باعتباره مجازاً وحسب. ورفض سبينوزا لتجاوز مجاز التوراة إلى معنى عقلي يكمن خلف المجاز مشابه جداً لمنهج ابن رشد في التأويل والذي يتأسس في الوصول بالتأويل إلى كون النص مجازياً فقط دون مد أو توسيع التأويل إلى أي معنى عقلي يكمن خلفه.

---

[١٦١]) لاحظ أن ابن رشد قد حافظ على مستوى الخطاب القرآني وكان قد سبق له أن رفض التأويل الفلسفي له عندما ذكر أن ألفاظ القدم والحدوث غريبة عن القرآن وعن مستوى خطابه، وكذلك المصطلحات الفلسفية السينوية مثل واجب الوجود وممكن الوجود، وعندما أوضح أن الطرق التي حمل بها الشرع الناس على الاعتقاد في وجود الله ليست هي الطرق الفلسفية ولا الطرق الكلامية بل الطرق العامة المشتركة بين كل الناس. وهذا دليل على رفضه لأي تأويل فلسفي أو كلامي للقرآن.

[162]) Ibid: P. 113.

ويقول سبينوزا بعد ذلك: *"[وابن ميمون] يضع [هذا الرأي] بمنتهى الوضوح في "دلالة الحائرين"، الجزء الثاني، فصل ٢٥، حيث يقول: "اعلم أن ليس هربنا من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة بكون العالم محدثاً، لأن ليست النصوص التي تدل على حدث العالم بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً""* [١٦٣]. وينقد سبينوزا ابن ميمون في موقفه هذا من قدم العالم ويذهب إلى أن ابن ميمون إذا كان قد تبرهن لديه قدم العالم ببرهان يقيني لكان قد أوَّل التوراة حسب هذا اليقين العقلي، لكن قدم العالم لم يتبرهن عليه، وبالتالي لم يؤول نصوص التوراة كي تستجيب لقدم العالم. سبينوزا يوضح هنا أن منهج ابن ميمون هو إخضاع النص التوراتي للعقل وخاصة لفلسفة أرسطو، وموقف سبينوزا هو ترك النص التوراتي لمستواه في إقناع العامة ولمستواه الخطابي وعدم خلطه بخطاب فلسفي برهاني.

ويستمر سبينوزا في نقده لابن ميمون ويقول: *"لنعد إلى موقف ابن ميمون وننظر إليه عن قرب. إن هذا الموقف يفترض أولاً أن الأنبياء اتفقوا مع أنفسهم في كل شئ وكانوا فلاسفة ولاهوتيين كاملين؛ ذلك أنه يصر على أنهم توصلوا إلى استنتاجات من حقائق الأشياء، والتي أوضحنا في الفصل الثاني أنها خاطئة"* [١٦٤]. يقصد سبينوزا أن منهج ابن ميمون في التأويل يفترض أن الأنبياء الذين كتبوا أسفاء العهد القديم كانوا كلهم على وعي بالمعنى العقلي الباطني السري للنصوص التي كتبوها، وأنهم أخفوا عن قصد هذا المعنى في اللغة المجازية الشعرية الواضحة في التوراة، وهذا غير صحيح كما أثبت سبينوزا في الفصل الثاني عندما ذهب إلى أنهم كانوا بشراً عاديين جداً وفي نفس المستوى العقلي للعامة ويشاركونهم اعتقاداتهم وخيالاتهم العامية.

ثم يقول سبينوزا: *"وموقفه هذا يسلِّم بأن معنى الكتاب لا يمكن الوصول إليه من الكتاب نفسه؛ ذلك لأن حقائق الأشياء لا تتبرهن من الكتاب لأنه لا يمدنا ببرهان على*

---

[163]) Ibid.

نص ابن ميمون ص ٣٥٠ من الأصل العربي

[164]) Ibid: P. 115.

أي شئ، وهو لا يعلِّم الأشياء التي يقدمها عن طريق التعريفات وانطلاقاً من أسبابها الأولى. ووفقاً لابن ميمون فإن معناه الحقيقي لا يمكن أن يؤسس من ذاته ولا يجب البحث عنه في التوراة ذاتها" [١٦٥]. ومعنى هذا النقد أن سبينوزا يرفض منهج ابن ميمون في تأويل التوراة تأويلاً عقلياً، لأن هذا المنهج يبحث عن معنى يسميه المعنى الحقيقي الصادق لا من النص التوراتي نفسه بل من مصدر آخر هو الفلسفة، وفلسفة أرسطو بالتحديد. فعندما يؤول ابن ميمون التوراة باحثاً من وراء نصوصها عن فلسفة سرية كامنة وراء المعنى الحرفي للنص فكأنه بذلك يعترف بأن التوراة غير مفهومة بذاتها وأنها بحاجة إلى سلطة العقل للكشف عن معناها الحقيقي. لكن المعاني العقلية يتم الوصول إليها بتعريفات وبراهين وقضايا، وليست هذه هي طريقة التوراة. فكيف نبحث عن معاني عقلية للتوراة والتوراة ذاتها لا تتبع المنهج العقلي المناسب للوصول إلى هذه الحقائق؟ التوراة ليست كتاب برهان وبالتالي لا يمكن البحث فيها عن حقائق عقلية لا يتم الوصول إليها إلا بالبرهان.

يقيم سبينوزا بذلك قيوداً على تأويل ابن ميمون العقلي للتوراة[١٦٦]، ويفهم التوراة من ذاتها لا بناء على سلطة مذهب فلسفي آخر، فاصلاً بذلك وبحسم بين الشريعة والحكمة على طريقة ابن رشد بالضبط. والملاحظ أن ابن رشد لم يحاول أبداً اكتشاف حقيقة عقلية تبرهن عليها في علوم الحكمة في النص القرآني، وهذا عكس ما قام به ابن ميمون تماماً.

---

[165]) Ibid.

[١٦٦]) أخطأ هارفي تماماً في اعتباره كل عناصر الإبيستيمولوجيا التي استعارها سبينوزا من التراث السابق عليه عناصر ميمونية، وهذا ليس صحيحاً، لأنها هي العناصر المشتركة في التراث الأرسطي – الرشدي الذي أخذ منه ابن ميمون نفسه. وبالتالي فعندما يحكم هارفي على سبينوزا بأنه ميموني فهو مخطئ لأنه لم بدقة ما هو الميموني حصرياً فيما استعاره سبينوزا.

Warren Zev Harvey: "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean". Journal of the History of Philosophy, vol. 19 (1981), pp. 151-172.

ويستمر سبينوزا في نقده لابن ميمون ويقول: *"وأخيراً فإن رؤيته تفترض أنه من المسموح لنا أن نفسر ونحرف كلمات الكتاب وفق آرائنا المسبقة"*؛ وهو يقصد فلسفة أرسطو،وبذلك فهو يرفض محاولة ابن ميمون البحث في كل نص توراتي عما يؤكد نتائج أرسطو والأفلاطونية المحدثة، وهو يضع هذه المذاهب الفلسفية في مرتبة "الآراء المسبقة"، بمعنى أنه يتهم ابن ميمون بأنه أخضع التوراة لآراء الفلاسفة السابقين. *"وتتيح لنا أن نرفض المعنى الحرفي، حتى ولو كان واضحاً للغاية، وبيِّناً، وتطويعه ليتفق مع معنى آخر... لكن لنفترض أن لدينا مثل هذه الحرية الكبيرة، فما الذي يمكن أن تحققه؟ إنها لا تحقق أي شئ بالتأكيد. ذلك لأن تلك الأشياء التي لا يمكن البرهنة عليها والتي تمثل القسم الأكبر من الكتاب لا يمكن البحث فيها بهذه الطريقة [طريقة ابن ميمون في التأويل]، ولا أن تُشرح وتُؤول بهذا النوع من التأويل... وهكذا فإن منهج ابن ميمون غير نافع بالمرة. إنه علاوة على كل ما سبق يحرم عامة الناس من الإيقان الذي يحصلون عليه من القراءة التقية والذي يمكن للجميع أن يحصلوا عليه عن معنى الكتاب باتباع منهج مختلف. وهذا هو سبب رفضنا لرأي ابن ميمون باعتباره ضاراً وغير نافع وعبثي"*[١٦٧]. وتذكرنا العبارة الأخيرة بعبارة ابن رشد التي ينقد فيها التصريح بالتأويل البرهاني باعتباره ضاراً بالشريعة والحكمة معاً. هكذا يتفق سبينوزا مع ابن رشد تماماً، ومع نقدنا الرشدي لابن ميمون[١٦٨].

---

[167]) Ibid.

[١٦٨]) تنتمي دراسة هايدي رافن إلى فئة الدراسات التي تحاول التوفيق بين سبينوزا وابن ميمون في نظرية النبوة. تذهب رافن إلى أن ابن ميمون ميز بين موسى وباقي الأنبياء على أساس أن وحي موسى لم يكن يتضمن الخيال بل كان وحياً عقلياً تماماً، لأنه لم يتضمن التشبيه والتجسيم الذي نجده في تصور باقي الأنبياء لله، ولأن وحي موسى كان وحياً بالشريعة، أي بالقوانين العملية المنظمة للمجتمع الإنساني، وبالتالي فهو وحي عقلي (بمعنى العقل العملي)، كما أن وحي موسى قد قصر تصور الإله على الحد الأدنى الضروري لقوام المجتمع البشري، أي الإقرار بأن الإله موجود وحسب دون الدخول في تفاصيل طبيعة وجوده أو علاقته بالعالم. وتقول رافن أن هذه النظرية الميمونية هي التي استفاد منها سبينوزا في نفس التمييز الذي أقامه بين موسى وباقي الأنبياء. لكن لم تنتبه رافن إلى فارق أساسي بينهما، وهو أن نظرية ابن ميمون في نبوة الأنبياء باعتبارها معتمدة على المخيلة هي نظرية أفلاطونية محدثة ترجع إلى الفارابي وابن سينا، حيث العقل الفعال يفيض على مخيلة النبي بالمعاني الأزلية

عندما حاول ابن ميمون تطبيق منهج ابن رشد في البحث في النص الديني عن شئ يدعم قضية العقل والفلسفة فشل في ذلك فشلاً ذريعاً، لأن منهج ابن ميمون تمثل في توسيع غير مشروع للتأويل العقلي للنص الديني (وهي اللامشروعية بالمعنى الذي قصده كانط من التوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم الخاصة بالعالم التجريبي لتستوعب عالم الأشياء في ذاتها)، فإزاء اللاعقلانية المفرطة للنص التوراتي أراد ابن ميمون لي عنق النص ليجعله يتفق تماماً مع فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة. وبذلك وجدنا أنفسنا أمام نص توراتي ملئ باللاعقلانية تم تأويله ليتناسب مع أكثر الأنساق الفلسفية عقلانية، وهي عقلنة

لكن في صورة رمزية خيالية شعرية، أما نظرية سبينوزا في النبوة فليس بها أي تأثير أفلاطوني محدث بل هي تفسر النبوة تفسيراً عقلياً صرفاً. فالمخيلة عند سبينوزا هي ملكة حسية– عقلية أدنى من العقل، وهي لا تستقبل شيئاً من خارجها بل تركب صوراً حسية لإنتاج خيالات ليست موجودة في الواقع. أما الفرق بين ابن ميمون وسبينوزا في تمييز نبوة موسى عن نبوة باقي الأنبياء فيتمثل في أن سبينوزا قد ذهب إلى أن السبب في تميز نبوة موسى أنها كانت نبوة بالشريعة وبالحد الأدنى لتصور الإله الضروري لقوام المجتمع الإنساني، وهذا يرجع إلى قوة عقل موسى ورجحانه على مخيلته، ولا يرجع إلى أي اتصال ماورائي بقوة مفارقة. لكن من الواضح أن ما تسميه رافن ميمونية سبينوزا في تفسيره لنبوة موسى هي في الحقيقة رشديته، لأن ابن رشد هو الذي سبق وأن أكد على تميز نبوة محمد (صلعم) بأنها كانت وحياً بالشريعة، وقد نقل ابن ميمون هذه الفكرة وطبقها على موسى.

بل إن رافن تبالغ وتتحدث في الجزء الثاني من دراستها عن "ميمونية سبينوزا"، وهو تعبير منتشر لدى الكثير من دارسي فكر ابن ميمون وسبينوزا اليهود، مثل وارن زف هارفي وشلومو بايتز. وقد تناسى كل هؤلاء النقد الذي وجهه سبينوزا لابن ميمون في الرسالة، وكل الفروق الفلسفية الهامة بينهما والتي أشرنا إليها في هذه الدراسة. وفي مقابل تشخيص هؤلاء الخاطئ بميمونية سبينوزا، نثبت نحن في هذه الدراسة رشدية سبينوزا.

Heidi Ravven: "Some Thoughts on What Spinoza Learned From Maimonides About The Prophetic Imagination. Part I. Maimonides on Prophecy and The Imagination". ***Journal of the History of Philosophy***, 39:2, April 2001, 193-214; Part Two: Spinoza's Maimonideanism, 39:3, July 2001, 385-406.

اللامعقول. أما ابن رشد فلم يدخل في هذا التوسيع اللامشروع للتأويل، وحافظ للنص القرآني على مستواه المعرفي المرتبط بالجمهور المخاطب، وبالتالي فتأويله هو تأويل الحد الأدنى، بل هو في "فصل المقال" و"الكشف" لا يدخل في تأويلات كثيرة بل يلجأ كثيراً إلى ظاهر النص، ولا يؤول إلا الآيات التي يتناقض ظاهرها صراحة مع العقل. وفي مواجهة هذا التأويل الميموني المبالغ فيه للغاية، اعترض سبينوزا ورفض تأويل ابن ميمون جملة وتفصيلاً، وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن سبينوزا كان واعياً بأن تأويل ابن ميمون للتوراة غير مشروع ويتجاوز القدرة الاستيعابية للنص المؤول ويخرج به عن مقصوده الأصلي، ويبدو أنه استفاد في نقده لابن ميمون من التراث الرشدي في التأويل وفي الموقف الرشدي من العلاقة بين الدين والفلسفة الذي تمثل في إليشع دل مديجو وكتابه "فحص الدين"[١٦٩].

٥. تأويلات سبينوزا المتفقة مع ابن رشد:

لقد رفض سبينوزا التأويل الفلسفي للنص الديني لكنه لم يستبعد كل تأويل، بل مارس بنفسه نوعاً منه رآه أنه هو وحده الصحيح، وهو في ذلك متفق مع ابن رشد كما سنثبت فيما يلي[١٧٠].

---

[169]) Carlos Fraenkel: "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources", in C. Fraenkel et.al. (eds), ***The Rationalists: Between Tradition and Innovation***. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43.

[١٧٠]) في بحثنا عن سبب تصريح سبينوزا بالتأويل متجاوزاً تحذيرات ابن رشد وابن ميمون المتكررة، يجب علينا الرجوع إلى ظروف مجتمعه الذي عاش فيه، وأحواله السياسية. لقد رأى سبينوزا أن التصريح بالتأويل ضروري في السياق السياسي لهولندا القرن السابع عشر، ذلك لأن هذا التصريح هو في الأساس في صالح الدولة الجمهورية القائمة ونظامها الديني التعددي، وتقوية لها في مواجهة السلطات الإكليريكية للطوائف الدينية، بروتستانتية وكاثوليكية ويهودية وغيرها، وإكساب الدولة لمناعة تجاه الصراعات الدينية التي كانت لا تزال قائمة والتي مرت بها هولندا لثمانين عاماً قبل مولد سبينوزا. وقد كان سبينوزا صريحاً في هدفه، إذ أعلن في "رسالة في اللاهوت والسياسة" أن حرية التفلسف ليست مضرة بالدولة بل هي في صالحها، وأن هذه الحرية لا

صحيح أن سبينوزا يرفض التأويل الفلسفي للتوراة، ويرفض إقحام أي طابع عقلاني على النص الديني مستقى من مذهب فلسفي معين على شاكلة تأويلات ابن ميمون الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، إلا أنه لا يرفض كل تأويل، بل يتمسك بتأويل واحد فقط يعتبره الأصح والأصدق، وهو التأويل المعقول (وليس العقلاني) الذي لا يربط النص الديني بمذهب فلسفي، بل الذي يفسر النص الديني بسياقه الاجتماعي والسياسي والتاريخي. فمصدر معقولية النص لديه ليس كشف النص عن عقلانية مذهبية كامنة فيه على نحو سري ومنتظرة فيلسوفاً للكشف عنها، بل معقوليته داخلية وهي تعبيره عن ظروف عصره وعن كُتَّابه وأحوالهم المعيشية وخبراتهم العملية. ومن هنا يجب أن نميز لدى سبينوزا بين العقلانية والمعقولية. العقلانية هي أن يكون النص متفقاً مع العقل ومبادئه، وهذا هو ما لا يتوافر لأي نص ديني. أما المعقولية intelligibility فتعني أن العقل يمكنه أن يستوعب النص الديني على الرغم من عدم إمكانية الحكم عليه بالعقل لعدم

تؤثر أبداً في التقوى التي هي غاية أي دين، ولا تؤثر كذلك في الطاعة التي هي هدف آخر لكل الأديان، ذلك لأنه يؤول الطاعة إلى طاعة قوانين الدولة وسلطاتها المدنية، لا طاعة سلطة كهنوتية تشكل دولة داخل الدولة.

أما ابن رشد وابن ميمون فلم يمكنهما المناخ الاجتماعي والسياسي المحيط بهما من التصريح بالتأويل، نظراً لسيطرة رجال الدين على العامة وقدرتهم على حشد هؤلاء العامة ضد سلطات الدولة، مما يهدد الدولة ذاتها بالسقوط، ونظراً كذلك للحرب الشرسة ضد الفلسفة والفلاسفة في شرق وغرب العالم الإسلامي. ومصير ابن رشد كان مثالاً واضحاً على هذا الاضطهاد. ويبدو أن سبينوزا قد تعلم من تاريخ الفلاسفة السابقين عليه والذين أصروا على ضرورة عدم التصريح بالتأويل للعامة، فقد قابلوا نفس المصير الذي كان يمكن أن يواجهوه لو كانوا قد صرحوا بالتأويل. فسواء صرحوا به أم لم يصرحوا فإن مصيرهم كان واحداً. ولذلك جازف سبينوزا بجرأة وصرح بالتأويل، وأوصى بعدم قراءة العامة لكتابه وهو يعلم أن نفس هؤلاء العامة سوف يقرأون كتابه، وكأنه يتحداهم. يوجه سبينوزا كتابه للفلاسفة ويقول: *"قارئي الفيلسوف، هذا هو الكتاب الذي أضعه بين يديك"* ؛ لكنه يعرف جيداً أن غير الفلاسفة من العامة سوف يقرأ الكتاب ولذلك يحذرهم ويقول: *"أما غير الفلاسفة فإني أنصحهم بألا يقرأوا رسالتي هذه لأني لا أرى سبباً يجعلني آمل أن يحظى الكتاب بقبولهم. والواقع أني أعلم مدى تشبع نفوسهم بالأحكام المسبقة التي يعتنقها كثير من الناس باسم التقوى، كما أعلم أنه يستحيل تخليص نفوس العامة من الخرافة ومن الخوف، فالعناد شيمتهم؛ إذ لا يحكمهم العقل بل يسيرهم الانفعال... لذلك فإني لا أدعو العامة أو من يسيرون على هوى انفعالاتهم إلى قراءة هذا الكتاب..."*. ص ١١٨.

توافر العقلانية به أي لعدم اتفاقه مع العقل. وبالتالي فمعقولية النص الديني عند سبينوزا تعني إمكان فهمه وتفسيره وفق ظروف مجتمعه الذي ظهر فيه، لا أكثر من ذلك. ويمكننا تسمية هذا النوع من التفسير بالتأويل العقلي أيضاً للنص الديني طالما استبعدنا من هذا النوع من التأويل ربط النص الديني بمذهب فلسفي معين. سبينوزا إذن يرفض التأويل المذهبي لكنه يقبل التأويل العقلي. وهو تأويل لا يبحث عن اتفاق ما بين النص الديني والعقل أو أي مذهب فلسفي عقلي مثل مذهب أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما، بل هو التأويل الذي يحاول استيعاب النص الديني بالعقل وفهمه في سياقه.

وهذا هو بالفعل نوع التأويل الذي يمارسه سبينوزا في الرسالة. فالنبوة يفسرها تفسيراً طبيعياً على أنها نور العقل الفطري لا على أنها فيض خارجي على عقل ومخيلة النبي كما فعل ابن ميمون متبعاً الفارابي وابن سينا؛ والصور التي يقدمها الأنبياء عن الله يفسرها بتأثرهم في رسم هذه الصور بالأعمال التي اشتغلوا بها، وكذلك بالسياق السياسي الذي عاشوه، إذ تخيلوا الإله على أنه ملك، وعلى أنه محارب، وعلى أنه راعي، وعلى أنه أب. ويفسر سبينوزا العناية الإلهية على أنها من الطبيعة، والعناية العامة والعناية الخاصة يفسرهما أيضاً تفسيراً طبيعياً. فالعناية العامة عنده هي عون الله الخارجي، والعناية الخاصة هي عون الله الداخلي، وعون الله نفسه يفسره على أنه قانون الطبيعة وفضلها على البشر.كذلك يفسر القانون الإلهي على أنه قانون الطبيعة، ألحقه الأنبياء بمفهومهم عن الإرادة الإلهية. وقد تصور الأنبياء الله على أنه مشرع أخلاقي نظراً لأنهم هم أنفسهم مشرعون أخلاقيون لمجتمعاتهم، فكان يجب عليهم أن يقدموا الإله للناس على أنه مشرع أخلاقي كي ينالوا رضا الناس وموافقتهم على رسالتهم، كونها أتت من الله نفسه.

أول تأويل يمارسه سبينوزا هو في الفقرة الأولى من الفصل الأول، إذ يعود بكلمة "النبي" إلى أصلها العبري، والذي يعني المفسر أو المعبر؛ أي أن النبي هو مفسر كلام الله والمعبر عنه للبشر. ومعنى هذا أن سبينوزا ينظر إلى النبي نفسه على أنه مؤول، مؤول ما يوحى إليه في صورة نص ديني[١٧١]. وهذه النظرة للنبي على أنه مؤول هي التي تسمح

[١٧١]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١١٩.

لسبينوزا بعد ذلك بتحليل وحي الأنبياء المختلفين على أنه طرق مختلفة لتأويل الحقيقة الإلهية وللتعبير عما فهموه من معنى الإله، مشروط بظروف مجتمعاتهم. مما يعني أن الوحي يتضمن تفسيراً خاصاً بالنبي لما يفهمه من معنى الألوهية والمعاني المرتبطة بها. ولما كانت الطبيعة وقواها وقوانينها هي التي تقدم نفسها مباشرة للنبي، فإن النبي يؤول قوى الطبيعة على أنها قوة الله، وقوانينها على أنها قوانين الله. ويفسر ظواهر الطبيعة الضارة على أنها غضب الله، ويفسر ظواهرها النافعة على أنها نعمة الله. النبي هو أول مؤول، ويحاول سبينوزا تفسير هذا التأويل الديني الذي يمارسه النبي على الطبيعة.

ثم يذهب سبينوزا إلى أن الوحي هو المعرفة الفطرية التي يشارك فيها كل الناس، وهي ليست مقصورة على الأنبياء وحدهم، لأن المعرفة الفطرية هي المعرفة الصادقة اليقينية بالحقائق الثابتة الأزلية الخاصة بالكون، وهي أيضاً المعرفة بالمبادئ الأولى البسيطة مثل أن الكل أكبر من الأجزاء وأن المساويان لثالث متساويان. هذه المبادئ أو البديهيات الأولى هي التي يشترك في معرفتها كل الناس، وينظر إليها سبينوزا على أنها عائدة إلى الله[١٧٢]، بما أن هذه المبادئ أزلية والله أزلي وبالتالي يكون الله هو مصدرها (هذا إذا فهمنا كلمة "الله" هنا على أنها تعني النظام الشامل الحتمي للكون). وبناء على هذا ينظر سبينوزا إلى سبب الوحي على أنه يكمن في طبيعة العقل البشري. فبما أن العقل قادر على المعرفة الفطرية، ولما كانت المعرفة الفطرية ترجع إلى الله، فإن *"السبب الأول لكل وحي يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني منظوراً إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية"*[١٧٣]. لكن يجب علينا الانتباه إلى أن هذا التأويل لمعنى الوحي يبتعد عن التأويل التقليدي له. فالوحي وفق هذا التأويل السبينوزي متاح للذهن الإنساني ولكل البشر، وهو داخلي وليس خارجياً، لأن معرفة الحقائق الأزلية ممكنة لكل عقل بشري، والله هو سبب كل حقيقة أزلية وإليه تعود.والوحي بذلك لن يعد معرفة سرية خاصة خارقة للطبيعة يختص بها النبي وحده، بل سيكون هو ذاته المعرفة الفطرية المتاحة للجميع.

---

[١٧٢]) المرجع السابق: ص ١٢٠.

[١٧٣]) المرجع السابق: ص ١٢١.

ويفسر سبينوزا إلحاق اليهود كل شئ بالإله مباشرة إلى جهلهم بالعلل الوسيطة للأشياء، بحيث اعتادوا أن يرجعوا كل شئ إليه مباشرة، مما يضفي على تفكيرهم طابع الهوس الديني ويثبت في أذهانهم فكرة القدرية الإلهية، وهذا ما يجعلنا نقول بالقرب بينهم وبين الجبرية والأشاعرة في علم الكلام الإسلامي. وفي ذلك يقول سبينوزا: *"فمثلاً إذا حققوا ربحاً من بعض الأعمال يقولون: إن الله قد أعطاهم المال، وإذا رغبوا في شئ ما يقولون: إن الله هيأ قلوبهم على نحو ما، وإذا خطر ببالهم شئ يقولون: إن الله قد تحدث إليهم بهذا"* [١٧٤]. صحيح أن كل شئ يرجع إلى الله في النهاية، إلا أن اليهود بإلحاقهم الحوادث الجزئية بالله مباشرة يبالغون في تحميل الألوهية مسؤولية كل ما يحدث لهم سواء كان شراً أو خيراً. وإهمال العلل الوسيطة وعدم تعقلها هو المسؤول لدى اليهود عن تصورهم للإله على أنه يتدخل مباشرة في كل شئ، في حياتهم اليومية وفي أفكارهم.

والعمل الذي يشتغل به النبي، أي مهنته أو حرفته، تؤثر على إدراكه للوحي، بما أنه هو في التحليل الأخير مؤول وبالتالي يتأثر تأويله بعمله. فداوود رأى الملاك شاهراً سيفه في غضب على بني إسرائيل (أخبار الأيام الأول، ٢١: ١٦). والملاحظ أن داوود كان محارباً، فكان من الطبيعي والمنطقي أن يتخيل الإله أو ملاك الإله شاهراً سيفه[١٧٥].

ويدخل سبينوزا بعد ذلك في تأويل كل التعبيرات العبرية التي تنسب أشياء معينة لله على أنها طريقة اليهود في التعبير عندما يشاهدون شيئاً عجيباً أو ظاهرة طبيعية ضخمة أو قوية: روح الله وهي الرياح الشديدة، شجر الله وهو الشجر الضخم للغاية، أفكار الله وهي الأفكار الصحيحة الصادقة، أبناء الله وهو يطلق على الرجال الأقوياء الضخام، جبال الله وهي الجبال العالية جداً، سموات الله... إلخ[١٧٦]. والحقيقة أن هذه التعبيرات التي تنسب ظواهر الطبيعة الضخمة والعجيبة إلى الله ليست مقتصرة على العبرية بل هي موجودة كذلك في العربية، وهذا طابع كل اللغات السامية.

---

[١٧٤]) المرجع السابق: ص ١٢١ – ١٢٢.

[١٧٥]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٢٥.

[١٧٦]) المرجع السابق: ص ١٣١ – ١٣٣.

هناك اتفاق مذهل بين سبينوزا وابن رشد فيما يتعلق بالعلاقة بين معرفة الطبيعة ومعرفة الله. فالإثنان يتفقان على أن السبيل الوحيد لمعرفة الله هي دراسة الطبيعة. لكن في حين قدم ابن رشد هذه الفكرة على سبيل التبرير الشرعي الديني للنظر الفلسفي وفي إطار نظرته الغائية للوجود والتي تتصوره على أنه مرتب من قبل فاعل وفق غاية، إلا أن سبينوزا لديه أهداف مختلفة تماماً من نفس الفكرة. إذ يهدف إثبات أن الله نفسه ليس سوى نظام الطبيعة وليس قوة مفارقة منفصلة ومختلفة عنها، بحيث إن دراستنا للطبيعة ونظامها وترتيبها وقوانينها الأزلية يوصلنا إلى ما يفهمه سبينوزا من أن الله هو قانون الطبيعة. ومن العجيب أن نجد بين سبينوزا وابن رشد تشابهات بين نصوصهما تكاد تصل إلى حد التطابق أو على الأقل تصل إلى ظاهرة التناص. وهذا ما يظهر واضحاً في النصين الآتيين اللذين نوردهما على طولهما لما يكشفان فيه عما نقصده من ظاهرة التشابه بينهما.

يقول سبينوزا: "*... لما كان يستحيل وجود شئ أو تصوره بدون لله، فمن المؤكد أن كل موجودات الطبيعة تحتوي على فكرة الله وتعبر عنها درجتها في الماهية والكمال. ومن ذلك يتضح أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء في الطبيعة، كانت المعرفة التي نحصل عليها بالله أعظم وأكمل. وبعبارة أخرى (لأن معرفة المعلول عن طريق العلة ليست إلا معرفة لخاصية معينة للعلة)، فكلما عرفنا أشياء أكثر في الطبيعة كانت معرفتنا لماهية الله (وهو علة الأشياء جميعها) أكمل*" [١٧٧]. ويقول ابن رشد: "*... فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع – أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم*" [١٧٨]. والواضح أن العبارة التي تحتها خط تكاد تتطابق مع نص سبينوزا السابق وخاصة مع عبارته التي وضعنا خطاً تحتها أيضاً. ويقول ابن رشد أيضاً في هذا المعنى: "*... فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع...*" [١٧٩]؛ بمعنى أن من لم يدرس الطبيعة ويعرف أنها

---

[١٧٧]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٦.

[١٧٨]) ابن رشد: فصل المقال، ص ٨٥ – ٨٦.

[١٧٩]) ابن رشد: فصل المقال، ص ٩١.

مصنوعة على ترتيب معين يؤم غاية معينة، لم يعرف الصانع الذي صنعها. يقول في "تفسير ما بعد الطبيعة": *"... فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقية..."*[١٨٠]. وعلى الرغم من هذا التطابق في المعنى بين النصوص السبينوزية والنصوص الرشدية، إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن تصور سبينوزا عن الإله يساوي بينه وبين الطبيعة بالكامل حتى أنه ينظر إلى قوة الإله على أنها هي قوة الطبيعة، وهو تصور يستعبد تماماً أي مفارقة للإله، بعكس تصور ابن رشد الذي يحتفظ بفكرة المفارقة وفكرة الغائية القصدية التي تأتي من سبق تخطيط، وهي الفكرة الغائبة عن مذهب سبينوزا. لكن هذه الاختلافات هي في التفصيلات، أما بوجه عام فإنهما يشتركان في تفسير فاعلية الإله تفسيراً طبيعياً.

إن الاتجاه الطبيعي الذي سبق وأن رأيناه عند ابن رشد في تفسير مسائل الإلهيات يتضح أكثر وعلى نحو أكثر صراحة وراديكالية عند سبينوزا في تأويله الطبيعي للإرادة الإلهية والذهن الإلهي وأفكار الله. يقول سبينوزا: *"... طبيعة الإرادة الإلهية... لا تتميز عن الذهن الإلهي إلا بالنسبة إلى عقلنا نحن، أي أن إرادة الله وذهنه هما في الحقيقة شئ واحد"*. بمعنى أننا بالنسبة للإله لا يمكن أن نميز بين الفعل والفكر. فالإله لا يفكر أولاً ثم يفعل كما الإنسان، ذلك لأن فكره هو فعله، وفعله هو فكره. وقد ظهرت هذه الفكرة لدى ابن رشد عندما كان في معرض رده على الغزالي في "تهافت التهافت" عندما ذهب إلى أنه لا يمكن الاقتناع بفكرة تراخي الإرادة عن فعل المراد، بمعنى أننا لا يمكننا الاعتقاد في أن الله أراد منذ الأزل خلق العالم في زمن ما محدث، وأن هذه الإرادة تراخت، أي تأخرت عن الفعل، حتى خلق العالم في وقت مخصوص. وهنا ذهب ابن رشد إلى أن إرادة الله هي فعله وأنه لا تأخر للإرادة عن فعلها إلا بالنسبة للإنسان[١٨١]، وهو ما يتطابق مع

---

[١٨٠]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت ٢٠٠٤. المجلد الأول، ص ١٠.

[١٨١]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١١٥. يقول ابن رشد في موضع آخر من نفس الكتاب: *"... الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان، مقولة باشتراك الاسم، كالحال في اسم العلم، وغير ذلك من الصفات*

ما يقوله سبينوزا. ولما كانت إرادة الله هي فعله، وذهنه هو الجانب العقلي، ولما كان سبينوزا يوحد بذلك بين الفعل والفكر والإرادة في الله، ويرفض أي تمايز بين الفعل الإلهي والعلم الإلهي، فإن هذا هو ما يقربه من ابن رشد وتوحيده بين الذات والصفات، ورفضه تمييز الصفات عن بعضها، أي رفض تكثر الصفات واعتبارها شئ واحد في الله نفسه لكنها متعددة بالنسبة لفهم الإنسان لها، وهذا ما يتوازى مع رفض سبينوزا التمييز بين إرادة الله وذهن الله.

وكي يؤكد سبينوزا على نظريته في التوحيد بين الإرادة والفعل والعقل الإلهي، يضرب مثالاً يتضح منه أن إرادة الله الأزلية هي الطبيعة الثابتة الأزلية للوجود. يقول سبينوزا: *"فمثلاً إذا كنا نضع في اعتبارنا فقط أن طبيعة المثلث متضمنة منذ الأزل في طبيعة الله بوصفها حقيقة أبدية*[١٨٢]*، فحينئذ نقول: إن لله فكرة عن المثلث، أو أنه يتصور بذهنه طبيعة المثلث. فإذا وضعنا في اعتبارنا بعد ذلك أن طبيعة المثلث متضمنة في طبيعة الله بضرورة هذه الطبيعة فحسب، لا بضرورة ماهية المثلث وطبيعته، بل إن ضرورة ماهية المثلث وخصائصه، بقدر ماتُتصور بوصفها حقائق أبدية، تتوقف على ضرورة الطبيعة الإلهية والذهن الإلهي فحسب، لا طبيعة المثلث. حينئذ نطلق على ما سميناه من قبل ذهن الله اسم إرادة الله أو أمره. وعلى ذلك فلا فرق على الإطلاق، بالنسبة إلى الله [لا بالنسبة إلينا نحن البشر] بين قولنا: إن الله أراد وأمر منذ الأزل بأن يكون مجموع زوايا المثلث قائمتين، وقولنا بأن الله تصور هذه الحقيقة بذهنه"*[١٨٣]. بمعنى أننا لا نستطيع التمييز في الله بين الإرادة والأمر والفكر. فأن نقول إن الله أراد أن تكون طبيعة المثلث بطريقة معينة هو أن نقول أنه أمر بذلك وتصور ذلك بعقله، كل في الوقت نفسه. وهذا هو توحيد سبينوزا

التي وجودها في الأزلي غير وجودها في الحدث، وإنما نسميها إرادة بالشرع" (ص ١٤٠). أي نسميها إرادة لأن الكلمة وردت في الشرع وحسب، أي تجوزاً.

[١٨٢]) وهذه الفكرة هي أحد مبررات قول سبينوزا بامتداد الإله، إذ أن هذا المثال يوضح أن فكرة الامتداد متضمنة في طبيعة الإله، بمعنى أن الله لا يمكن أن يصدر عنه شئ ممتد إلا إذا كانت فكرة الامتداد جزءاً من ماهية الإله.

[١٨٣]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٩ – ١٩٠.

بين الإرادة الإلهية والأمر الإلهي والعقل الإلهي، وهو الموازي لتوحيد ابن رشد بين الذات والصفات، وبين الصفات وبعضها.

خـــاتمـــة

بناء على كل ما سبق نستطيع القول إن تأويل ابن رشد هو التأويل البرهاني الكامل، وهو الذي يفصل فصلاً تاماً وحاسماً بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة ولا يخلط بينهما ولا يحاول البحث في النص الديني عن أفكار ومعانٍ فلسفية، لأن النص الديني عند ابن رشد ليس برهانياً، وليس غطاءً لمعنى برهاني يكمن تحته في سرية وخفاء. وإذا لم نتمسك بهذا الفصل الحاسم وقعنا في التأويل الفلسفي المذهبي للنص الديني، والذي أدى بابن ميمون إلى نوع التفسير الذي كان ممهداً للقبالة والتصوف اليهودي الذي كان ابن ميمون أحد مصادره السرية غير الملاحظة من قبل الكثيرين، ولوقعنا كذلك في التفسر الصوفي– الفلسفي للنص. أما تأويل ابن ميمون فهو التأويل الجدلي الناقص الذي لا يزال يحاول البحث عن معنى فلسفي مختفي تحت ظاهر النص الديني والذي لا يزال يهدف التوفيق الجدلي بينهما. والتوفيق بين خطابات متعارضة الهدف والمنهج والمقال هو توفيق جدلي بالضرورة، ويقابله الفصل الرشدي بين الخطابات وحل التعارض بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة لا بإلغاء هذا التعارض، لأنه موجود وسيظل موجوداً، بل بالفصل بينهما وإنزال كل خطاب في مقامه.

أراد ابن رشد فض الاشتباك بين الدين والفلسفة كي يقضي على الخلاف والصراع بينهما بفصل المقال، لكنه في الوقت نفسه كان يهدف توضيح ما بينهما من اتصال، بهدف تبرير مشروعية التفكير الفلسفي من داخل الدين، وذلك عن طريق توضيح أن الاتصال بينهما عملي يقتصر على صلاح الاجتماع البشري، وتوضيح أن الدين والفلسفة يلتقيان في الأخلاق الاجتماعية (لا الأخلاق الفردية التي يختلف فيها الفيلسوف عن العامة). وبذلك فإن الاتصال بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ليس اتصالاً باطنياً من خلف النص الديني الظاهري، وليس اتصالاً نظرياً لا يمكن الكشف عنه إلا بالتأويل الأرسطي للنص التوراتي كما فعل ابن ميمون، بل الاتصال عملي وحسب وهما أنهما يؤمان غاية واحدة وهي السعادة سواء كانت دنيوية أو أخروية.

والفرق الأساسي بين ابن رشد وابن ميمون أن ابن رشد يهدف من تأويله للنص موضع التأويل أن يقسمه إلى ظاهر وباطن وحسب، وباطنه أنه خطاب لكل الناس حسب الطرق المشتركة في الإقناع وموجه بهذا القصد بصفة أساسية، وإن كان فيه ما ينبه الخاصة على ظاهرية خطابه للعامة، مثل الآية القائلة *"ليس كمثله شئ وهو السميع البصير"*. فتوضيح أن بالنص ظاهراً يسهل على المؤول الرشدي حل إشكالية تعارضه مع العقل، إذ يكون تعارضه هذا لكونه استخدم أساليب مناسبة للعامة التي يقنعها الخيال والخطابة لا البرهان، ويكون باطنه هو سبب ظاهريته لكونه موجهاً للجمهور، لكن هذا الباطن ليس له أي محتوى برهاني عقلي ولا علاقة له بأي مذهب فلسفي. أما ابن ميمون فهو يهدف تأويلاً مضاعفاً، بإثبات ظاهرية النص أولاً، وهو في ذلك متأثر بابن رشد، ثم بإثبات أن باطنه يتفق مع العقل وخاصة مع أدق وأصح ما أبدعه العقل وهو فلسفة أرسطو، وهو ما لم يهدف إليه ابن رشد وما خرج فيه ابن ميمون عن أستاذه؛ ربما لأن ابن ميمون قد شعر بحاجة إلى عقلنة النص التوراتي الملئ بالخرافات وغير المتفق مع العقل تماماً. فربما دفعته اللاعقلانية المفرطة للنص التوراتي إلى الاتجاه المعاكس تماماً والمفرط في التأويل العقلي الفلسفي للتوراة. فتطرف لاعقلانية التوراة هو الذي دفعه إلى أن يتطرف هو في إضفاء العقلانية المقحمة عليه وجذبه إلى فلك الفكر الأرسطي. ولا يزال بعض الباحثين اليهود المعاصرين ينظرون إلى هذا الذي قام به ابن ميمون على أنه قمة البراعة الفكرية، بل على أنه خدمة جليلة قدمها ابن ميمون للديانة اليهودية نفسها[١٨٤].

إن تأويل ابن ميمون للتوراة كي تتفق مع فلسفة أرسطو يجعل العقل منغلقاً أمام أي إمكانية له للانفتاح على العالم الحقيقي خارج الكتاب المقدس، إذ هو يعود بالعقل، الذي تعبر عنه الفلسفة الأرسطية، إلى الانغلاق والانحباس داخل نص مقدس. ولهذا اختلف عنه ابن رشد وسبينوزا، اللذان حملا تصوراً منفتحاً للعقل ولم يقبلا تقييده بنص

---

[١٨٤]) هذا الاتجاه منتشر بين عدد كبير من الباحثين اليهود المتخصصين في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. انظر على سبيل المثال الدراسة التالية التي تنظر إلى "دلالة الحائرين" على أنه عقلنة للديانة اليهودية نفسها:

Joel L. Kramer: "Is There a Text in this Class?", ***Aleph*** 8, (2008), pp. 247-299.

ديني. وقد كان سبينوزا أكثر راديكالية في الإفصاح عن نظرته للعقل والعلاقة بينه وبين النص الديني، إذ ذهب إلى أن النص الديني ليست له أي علاقة بمجال العقل وهو لا يفيد قضية العقل شيئاً[١٨٥]؛ وبذلك عمل على "فصل المقال" تماماً مثل ابن رشد بين مجال النص الديني المغلق على ذاته والمنكفئ داخل نفسه والذي يشكل لنفسه عالمه الخاص، والواقع الخارجي الذي هو مجال عمل العقل والحكمة، أي الفاعلية العقلية التي لا يجب أن تنحبس في نص ديني. لقد كان سبينوزا هو الممارس الحديث والمحيي الحقيقي للرشدية ولنظريتها في فصل المقال، كان هو المُفعِّل الحديث لفصل المقال وفض الاشتباك بين النص الديني والعقل لتحرير العقل من وظيفته القديمة كخادم للاهوت.

لقد كان ابن ميمون يمارس نوعين من الانغلاق: انغلاق أفق العقل بالنص الديني، وانغلاق العقل داخل النسق الأرسطي. وثار سبينوزا على هذين النوعين من الانغلاق، وهذا هو هدف نقده لابن ميمون في "رسالة في اللاهوت والسياسة". إن نظرية التأويل التي استخدمها ابن ميمون في "دلالة الحائرين" تبحث في النص التوراتي عن فلسفة أرسطو، وكذلك عن بعض أفكار الأفلاطونية المحدثة التي لم يستطع ابن ميمون تمييزها عن الأرسطية بالكامل، وبذلك تكون الحقيقة العقلية مكتملة والحقيقة الدينية مكتملة ويتم انغلاق العقل وانغلاق النص ولا تعد وظيفة المفكر سوى التوفيق بين الحقيقتين. وعلى الرغم من أن ابن ميمون لم يكن صاحب مذهب فلسفي نسقي، إلا أننا نجد كتابه يتصف بنفس التمامية والكمال والانغلاق الذي يسم كل مذهب فلسفي نسقي.

ويبرز هنا اختلاف عميق بينه وبين ابن ميمون. فابن رشد يثبت عدم الاختلاف على مستوى ظاهر العقائد، لأن هذا الظاهر هو المصرح به للجمهور وهو المتاح لهم وفق عقولهم، أما ابن ميمون فيثبت عدم الاختلاف على المستوى الباطن المؤول تأويلاً أرسطياً. وبالتالي فالاتفاق الذي يبحث عنه ابن رشد هو اتفاق عملي وحسب ويتمثل في حمل الناس على الإيمان بالله والطاعة واتباع الشريعة، لما في ذلك من فوائد عملية وصلاح مدني، وهي نفس النتيجة التي توصل إليها سبينوزا. أما ابن ميمون فقد كان مصراً على

---

[١٨٥]) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ص ٣٦٠.

أن يثبت اتفاق الحكمة والشريعة في النظريات، ولذلك انشغل في تأويل آيات التوراة ليجعلها تتفق مع فلسفة أرسطو ومع بعض جوانب نظرية الفيض. وإذا كان كتاب "دلالة الحائرين" موجهاً للفلاسفة كما يقول بعض الغربيين فلماذا لم يتبع الطرق البرهانية؟ إنه ليس موجهاً للفلاسفة ولا للذين على طريق البرهان الذي هو طريق الحكمة، بل للجدليين من المتشرعين كما قال هو نفسه. إن كتب ابن رشد الموجهة للفلاسفة وللذين هم في طريقهم ليصيروا فلاسفة هي كتبه البرهانية: شروحه على أرسطو ورسائله الفلسفية وجوامعه، وهي كلها كتب تعليمية لم يقدم فيها مذهباً فلسفياً جاهزاً مكتملاً لأن هدفه الأساسي كان تعليمياً ولم يكن مذهبياً. أما "دلالة الحائرين" فهو لا يصلح أبداً لأن يكون للفلاسفة، لأنه يخلط خلطاً شديداً بين الحكمة والشريعة حتى يكاد التمييز بينهما أن يضيع أو تكاد التوراة أن تتحول إلى كتاب سري في الحكمة الفلسفية المشائية المطعمة ببعض الأفكار الأفلاطونية المحدثة. ولهذا السبب رفضه سبينوزا وشن هجوماً كبيراً عليه في "رسالة في اللاهوت والسياسة".

والحقيقة أن الهدف الأساسي والعام لرسالة سبينوزا هو الفصل الراديكالي بين الفلسفة والنص الديني[١٨٦]. هذا الفصل الراديكالي يمكن النظر إليه على أنه أثر رشدي في فلسفة سبينوزا في الدين والسياسة وعلى أنه أيضاً تطوير للمنهج الرشدي في تناول العلاقة بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة. إن الفصل الراديكالي بينهما كان من أحد أهم أهداف ابن رشد أيضاً، لكنه كان الهدف غير المعلن والتعليم السري الذي قصره على الخاصة، كما يتضح من النص الشهير السابق الإشارة إليه من "تهافت

---

[١٨٦]) أجمع كل الباحثين في فكر سبينوزا على هذه الملاحظة التي هي الفكرة الأساسية المعلن عنها في كتاب سبينوزا، وقد أشار إليها ليو شتراوس في كتابه السابق ص ١٤٧، لكن وعلى الرغم من ذلك فإن الباحثين الذين لاحظوا قرب هذا الهدف من هدف ابن رشد هم قلة قليلة، منهم شتراوس نفسه في الكتاب المذكور، وكارلوس فرينكل:

Carlos Fraenkel: "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources", in C. Fraenkel et.al, (eds.), ***The Rationalists: Between Tradition and Innovation*** (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011), pp. 27-44.

التهافت". لكنه في مؤلفاته الجدلية مثل "فصل المقال" و"الكشف" لم يستطع أن يعلن عن هذا الهدف صراحة، لكنه حاول تحقيقه جزئياً بفصل مقال الدين عن مقال الفلسفة واستبعاد المقال الكلامي الجدلي. كل ما فعله سبينوزا أنه أخرج الهدف الرشدي السري الكامن والخفي من تعليم الخاصة إلى التصريح به للعامة. فما هو خفي عن العامة وهو الفصل الراديكالي نقله سبينوزا إلى المجال العام[١٨٧]. فالكتب في عصر سبينوزا كانت منتشرة بين الجميع، خاصة وعامة، ولم تكن قاصرة على الفلاسفة وحدهم، في حين أن كتب الفلسفة في عصر ابن رشد كانت قاصرة على الفلاسفة. ووضع سبينوزا لنظريته الراديكالية في الفصل بين الدين والفلسفة في كتاب غير فلسفي مطروح للجمهور ومنشور هو دليل على تصريحه بهذا النوع من التأويل للعامة، ذلك الذي حذر منه ابن رشد كثيراً.

---

[١٨٧]) يقول شتراوس: "إن اتفاق سبينوزا مع ابن رشد هو بالتأكيد أهم موضوعياً من اتفاقه مع ابن ميمون". ويقصد شتراوس بذلك أن سبينوزا أكثر قرباً من ابن رشد في مواقفه من قدم العالم ومسألة خلود النفس، وطريقته في التعامل مع النص الديني التي تفصل بين الفلسفة واللاهوت. وقد وردت عبارة شتراوس السابقة رداً على كتاب روث "سبينوزا وديكارت وابن ميمون" Leon Roth, ***Spinoza, Descartes, and Maimonides*** (New York: Russell & Russell, 1924) والذي حاول جاهداً إثبات اتفاق سبينوزا مع ابن ميمون. وتنتمي دراسة روث المذكورة إلى طائفة الدراسات الكثيرة وأغلبها من باحثين يهود، تحاول ربط سبينوزا بابن ميمون رغم نقد سبينوزا الصريح والواضح والمتكرر له في الرسالة.

Strauss, ***Spinoza's Critique of Religion***, op.cit., P. 297.

بيبليوجرافيا

أولاً – المصادر:

- ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨

- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

- ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤

- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٠

- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨.

Spinoza, Theological-Political Treatise. Edited by Jonathan Israel, translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)

ثانياً – المراجع الأجنبية:

- ***Bauber, Jonathan: "Competing Approaches to Maimonides in Early Kabbala",in, James T. Robinson (ed.), The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to The History of Jewish Thought (Leiden/London: Brill, 2009), pp. 57-88.***

- ***Curley, Edwin: "Notes on A Neglected Masterpiece: The Tractatus Theologico Politicus as Prolegomenon to the Ethics". In Central Themes in Modern Philosophy, ed.M. Kulstad and J. Cover (Indianapolis: Hackett, 1990).***

- ***Fraenkel, Carlos: "Philosophy and Exegesis in Al-Farabi, Averroes, and Maimonides". Laval Theologique et Philosophique, vol.64, no.1, 2008, pp. 105-125***

- ***Fraenkel, Carlos: "Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza", in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013), pp. 213 – 236.***

- ***Fraenkel, Carlos: "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources", in C. Fraenkel et.al. (eds), The Rationalists: Between Tradition and Innovation. (Springer, B.V. 2011), pp. 27-43.***

- ***Garber, Daniel: "Should Spinoza Have Published His Philosophy?", in Interpreting Spinoza: Critical Essays, ed. By Charlie Huenemann (Cambridge University Press, 2008)***

- ***Geffen, David M, Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat and the Philosophic Background of the Work. PhD Dissertation, Columbia University, 1970.***

- ***Harvey, Steven: "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?", The Jewish Quarterly Review, LXXXIII, Nos.1-2 (July-October 1992), 51-70***

- ***Harvey, Warren Zev: "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", Journal of the History of Philosophy, vol.19, no.2, April 1981.***

- ***Harvey, Warren Zev: "Maimonides' Critical Epistemology and Guide 2:24. Aleph 8 (2008), pp. 213-235, (see 214-216).***

- ***Kramer, Joel L.: "Is There a Text in this Class?", Aleph 8, (2008), pp. 247-299.***

- ***Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord. Volume Three. Translated by Seymour Feldman. The Jewish Publication Society, Philadelphia/ The Jewish Theological Seminary of America (New York – Jerusalem: 1999/ 5759***

- ***Maimonides, Moses, The Guide of the Perplexed. Translated with Introduction and notes by Shlomo Pines, introductory essay by Leo Strauss (Chicago/ London: University of Chicago Press, 1963).***

- ***Motzkin, Aryeh Leo: "Elijah Del Medigo, Averroes, and Averroism", in Philosophy and the Jewish Tradition. Edited by Yuhuda Halper (Leiden/ Boston: Brill, 2012), pp. 51 – 62.***

- ***Pines, Shlomo: "Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition", in I Twersky and B. Septimus (eds.), Jewish Thought in the Seventeenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)***

- ***Preus, J. Samuel, Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001)***

- ***Preus, J. Samuel: "A Hidden Opponent in Spinoza's Tractatus". The Harvard Theological Review, vol. 88, no. 3 (July 1995), 361-388.***

- ***Puig, Josep: "Maimonides and Averroes on the First Mover", in Shlomo Pines and Y. Yovel (eds.) Maimonides and Philosophy. (Dordrecht/ Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1986), P. 223.***

- ***Ravitzky, Aviezer: "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of The Guide of the Perplexed". Association for Jewish Studies Review, Vol.6, 1981, pp. 87-123***

- ***Ravven, Heidi: "Some Thoughts on What Spinoza Learned From Maimonides About The Prophetic Imagination. Part I. Maimonides on Prophecy and The Imagination". Journal of the History of Philosophy, 39:2, April 2001, 193-214; Part Two: Spinoza's Maimonideanism, 39:3, July 2001, 385-406.***

- ***Roth, Leon, Spinoza, Descartes, and Maimonides (New York: Russell & Russell, 1924)***

- ***Schweid, Eliezer, The Classic Jewish Philosophers. Translated by Leonard Levin. (Leiden/Boston: Brill, 2008)***

- ***Sirat, Colette: A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996)***

- ***Socher, Abraham P., The Radical Enlightenment of Salomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy (California: Stanford University Press, 2006)***

- ***Strauss, Leo Persecution and the Art of Writing. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952)***

- ***Strauss, Leo, Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors. Translated by Eve Adler (New York: Suny Press, 1995)***

- ***Strauss, Leo, Spinoza's Critique of Religion. Translated by E.M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1965)***

- ***Thomas, Peter: Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza", Historical Materialism, 10:3 (71-113), 2002, P. 75.***

- ***Wolfson, Harry: "Notes on Maimonides's Classification of the Sciences". The Jewish Quarterly Review, vol.26, no.4, (Apr.1936), pp. 369-377).***

• ***Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)***

• ***Wolfson, Harry: "Maimonides and Halevi: A Study in Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Ages". The Jewish Quarterly Review, vol.2, no.2, (Jan. 1912), pp. 297-337).***

• ***Wolfson, Harry: "Maimonides on the Internal Senses". The Jewish Quarterly Review, vol.25, no.4, (Apr.1935), pp. 441-467).***

ثالثاً – المراجع العربية:

●**ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. طهران ١٣٤٣ هـ**

●**إمام، زكريا بشير: الجدل بين ابن رشد والمتكلمين. في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المجلد الأول، ص ٣٦٩ – ٤١٦.**

●**أنطون، فرح: ابن رشد وفلسفته. الإسكندرية ١٩٠٣**

●**بن أحمد، فؤاد: تمثيلات واستعارات ابن رشد. من منطق البرهان إلى منطق الخطابة. منشورات ضفاف، بيروت؛ منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٢.**

●**بيصار، محمد : الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣**

●**الجابري، محمد عابد: ابن رشد، سيرة وفكر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.**

●**الجابري، محمد عابد: المثقفون في الحضارة الإسلامية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٠.**

●**حنفي، حسن: رسالة في الاهوت والسياسة لسبينوزا. في "الفكر الغربي المعاصر". المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠.**

●**الخضيري، زينب محمود : ابن رشد بين التعددية والوحدانية. مجلة ألف، العدد ١٦ (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ١٩٩٦**

●الخضيري، زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٧

●رينان، إرنست: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨

●عبد الله، عصام : حوار الشرق والغرب: الرشدية اللاتينية في إيطاليا. دار مصر المحروسة، القاهرة ٢٠٠٧.

●عمارة، محمد : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣

●الغنوشي، عبد المجيد: ابن رشد وازدواجية الحقيقة. في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب. راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية، المجلد الأول، ص ١١١ – ١٣٢. المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، تونس، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ١٩٩٩.

●الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة٢٠٠٢

●الفارابي: كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠

●فاطمي، فتيحة: التأويل عند فلاسفة المسلمين. ابن رشد نموذجاً. جداول للنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١١.

●المصباحي، محمد: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨

●المصباحي، محمد: منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد. في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب. المجلد الأول، ص ٢٦١ – ٢٨٤.

●منسية، مقداد عرفة: ملامح من نظرية ابن رشد في النبوة. في: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب. المجلد الأول، ص ٢١٩ – ٢٥٧.

●