بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 29 أبريل 2016

أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية

أشرف حسن منصور
باحث مصري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

أثر الفارابي وابن رشد في صياغة موسى بن ميمون للأصول الثلاثة عشر للديانة اليهودية[1]

[1] نشرت هذه المادة في مجلة "ألباب"، العدد 6، صيف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

كان هدف ابن ميمون من الأصول الثلاثة عشر هو أن يحصل على إجماع كل الناس عليها على اختلاف مراتبهم في التصديق: البرهانيون والجدليون والخطابيون. ذلك لأن هذه الأصول تتنوع بين الأصول الفلسفية البرهانية الخالصة: وجود الله، ووحدانيته، ونفي الجسمية عنه، وقِدَمه؛ والأصول الجدلية: أنه الأحق بالعبادة، وعلم الله بأفعال البشر؛ والأصول الخطابية الشعرية: علو نبوة موسى، وأيام المسيح، ونفي نسخ التوراة. إن هذه الأصول بهذا الترتيب وبنوعية كل أصل منها هي تحقيق لمشروع الفارابي في الجمع بين الفلسفة والدين، إذ قد سبق للفارابي أن ذهب إلى أن الاجتماع البشري لا يستقيم إلا باعتناق الجمع لآراء صادقة حول طبيعة الوجود وطبيعة المبدأ الأول وما يصدر عنه من مباديء ثوان وموجودات، وبتمثيل كل هذه المباديء للجمهور بطريقة خيالية شعرية تسهل عليهم تقبلها والاعتقاد فيها.

إن هذه الأصول وبالصياغة والشرح الذي قدمه ابن ميمون عليها تقف دليلاً على أنه كان يتعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي بالطريقة التوفيقية والتلفيقية، وهي نفس الطريقة التي ظهرت واضحة في "دلالة الحائرين". فهو يجمع أفكاراً فارابية مع أفكار رشدية يمكن أن تكون متعارضة مع بعضها البعض. وأكبر تعارض رأيناه هو أنه يصل بعدد الأصول الإيمانية إلى ثلاثة عشر في مقابل الأصول الثلاثة لدى ابن رشد. لكن نظراً لرغبته في معاملة المعتقدات الخاصة باليهودية إلى أصول إيمانية فقد زاد هذا العدد، في حين أن أصول ابن رشد الثلاثة لم تكن سوى نقاط الالتقاء العامة والكلية بين الشريعة والحكمة.

مقدمة:

اشتهر موسى بن ميمون (1138 - 1204) بكونه أول من وضع للديانة اليهودية أصولاً اعتقادية يجب على كل يهودي الإيمان بها وأخذها تسليماً وتقليداً، وفي حالة إنكار أصل واحد منها لن يستحق اليهودي نصيباً في العالم الآتي. كانت هذه الأصول الثلاثة عشر محل اهتمام بالغ من قبل كل مفكري اليهود منذ عصر ابن ميمون وحتى الآن؛ إذ كانت هدفاً للشرح والتفسير والتأويل، كما كانت أيضاً هدفاً للنقد والهجوم. في الصفحات التالية سوف أستعرض هذه المبادئ، ثم أوضح دور الخلفية الفلسفية لابن ميمون في صياغتها، تلك الخلفية التي سيطر عليها الفارابي وابن سينا وابن رشد.

البواعث الفكرية والدينية:

لكن قبل أن نبدأ في استعراض هذه الأصول، يجب علينا الإجابة عن السؤال التالي: لماذا لم يُقدم أحد من اليهود قبل ابن ميمون على وضع أصول إيمانية لليهودية؟ لقد كانت اليهودية ديانة قائمة قبل ابن ميمون بألفي عام، فلماذا ظهرت الحاجة في عصر ابن ميمون بالذات إلى صياغة هذه الأصول؟ الحقيقة أن هذه الأصول ذات طابع نظري بحت، ولم تكن المراحل التي مرت بها الديانة اليهودية قبل ابن ميمون في حاجة إلى النظريات

بل كانت في حاجة إلى العمليات وحسب، أي في حاجة إلى مجرد أوامر ونواه وقواعد عملية للسلوك، وإلى شعائر دينية فيما يخص العبادة والنظافة والعادات الغذائية وشروط الذبح والأضحيات... إلخ. وقد كان هذا هو حال اليهودية في مرحلة ما قبل السبي ومرحلة المعبد (أي فترة تواجدهم في فلسطين وقت الحكم الديني للمعبد، أي لمؤسسة هيكل سليمان وحتى الأسر البابلي سنة 605 ق.م)، ومرحلة ما بعد الشتات التي يطلق عليها اسم اليهودية الحاخامية (نظراً لتولي حاخامات اليهود شؤون الدين والجماعات اليهودية بعد الشتات سنة 70 م.). أما بعد ظهور المسيحية والإسلام اللذان ميزا نفسيها عن اليهودية بمجموعة جديدة وخاصة من العقائد، فقد ظهرت الحاجة من داخل هاتين الديانتين إلى صياغة أصول إيمانية فارقة تميز أتباع كل دين عن أتباع الأديان الأخرى، لأن الأوامر والنواهي والشعائر لم تكن لتستطيع القيام بهذا الدور التمييزي الفاصل بين دين وآخر. ولذلك كان أول ظهور لأصول الدين من قبل اللاهوت المسيحي. أما ثاني ظهور لأصول الدين فكان في الإسلام، وقد كان المعتزلة هم أول من وضعوا أصولاً إيمانية (الأصول الخمسة التي وصلت إلى اكتمالها عند القاضي عبد الجبار)، ثم قلدهم الأشاعرة؛ ووجدت الأصول الأشعرية صياغتها المكتملة مع الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد". لكن كانت هذه الأصول مجرد أصول "كلامية" تميز الفرق الكلامية الإسلامية، إذ كانت أصول "المعتزلة" أو أصول "الأشاعرة"، قدموها على أنها هي أصول "الدين".

وفي مواجهة هذه الأصول الفِرَقية قام ابن رشد بوضع أصول أخرى أكثر كلية وعمومية وبعيدة عن التحزب الفرقي الكلامي، وذلك في "فصل المقال"، إذ ذهب إلى أن أصول الشريعة التي يقع لها التصديق من كل الطرق (الخطابية والجدلية والبرهانية) والتي لا يمكن لأحد إنكارها إلا بخروجه عن الإيمان كله، هي ثلاثة: "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي"[1]. تتصف هذه الأصول بأنها قليلة العدد للغاية، وعامة كلية تجمع عليها كل الفرق الإسلامية؛ والأهم من هذا كله، أن كل الأديان تجمع عليها كذلك.

وتحت تأثير ازدهار مبحث أصول الدين في الثقافة الإسلامية كان ابن ميمون مدفوعاً لإقامة أصول مماثلة لليهودية. ولم يكن ابن ميمون على صلة بالفكر المسيحي ولذلك لم يكن دافعه نحو وضع أصوله الإيمانية من التراث المسيحي بل من محيطه الثقافي والحضاري الإسلامي وحده.

الأصول في إجمال:

وتتلخص الأصول الثلاثة عشر في الآتي:

1) وجود الله.

1 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 1997. ص 108

2) وحدانيته.

3) نفي الجسمية عنه.

4) قِدَمه.

5) أنه الأحق بالعبادة.

6) النبوة.

7) علو نبوة موسى.

8) التوراة وحي من الله.

9) نفي نسخ التوراة.

10) علم الله بأفعال البشر.

11) الله يثيب من ينفذ أوامر التوراة ويعاقب من يخالفها.

12) أيام المسيح.

13) البعث.

المضامين والخلفيات الفلسفية:

نبدأ الآن في عرض الأصول الثلاثة عشر، مركزين من شرح ابن ميمون لكل أصل على ما يهمنا في تحليلاتنا التالية[2]:

"الأصل الأول: وجود الخالق. أي أن هناك موجوداً في غاية الكمال وهو علة كل الموجودات، وفيه مصدر وجودها وسبب دوامها في الوجود. وإذا استطعنا أن نمحي وجوده فلن يكون لشيء سواه وجود، وإذا استطعنا أن نمحي وجود كل شيء، فسوف يبقى هو موجود، لأنه مكتف بذاته ولا يفتقر في وجوده لشيء آخر غير ذاته. وكل ما سواه من العقول [المفارقة]، أي الملائكة، والأجرام السماوية، معتمد عليه في وجوده".

2 اعتمدنا على النص الذي نشره مناحم كيلنر:

Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Philosophy*. From Maimonides to Abravanel. (Oxford. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1986), pp. 11 – 17.

وهناك ترجمة أخرى أقدم لكنها ليست أكثر دقة:

Alexander Meyrowitz: "Maimonides's Creed". *The Old Testament Student*, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1884), pp. 83-86.

نستطيع أن نستشف من هذا الأصل، أصوله الفارابية والسينوية، إذ هو إعادة صياغة لدليل الواجب والممكن على وجود الله عند الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة"[3]، و"السياسة المدنية"[4]، وعند ابن سينا في الكثير من أعماله[5]. لا يعترف الكثير من الباحثين اليهود بالأصل الفارابي – السينوي لهذا الأصل الإيماني، كما لا يلاحظ أغلبهم، سواء من القدامى أو المحدثين، أن هذا الأصل يحتوي في شرح ابن ميمون له على البرهنة العقلية الفلسفية عليه من دليل الواجب والممكن، ربما لعدم رغبتهم في إرجاع أصول الإيمان اليهودي إلى الفكر الفلسفي الإسلامي. لكن الوحيد الذي أشار بوضوح إلى الأصل السينوي لهذا البرهان الخفي هو هاري ولفسون[6]. وما يجب الانتباه إليه هنا هو أن ابن ميمون قد سرب برهاناً عقلياً على وجود الله مستقى من الفلسفة الإسلامية في شرحه للأصل الأول. كما نلاحظ في هذا النص أن ابن ميمون يتعامل مع العقول المفارقة على أنها هي الملائكة باللغة الدينية، متبعاً في ذلك الفارابي[7].

"الأصل الثاني: وحدانية الله... فهذا الذي هو مبدأ الوجود واحد. ووحدانيته ليست وحدانية الجنس أو النوع، وليست وحدانية الفرد الذي يمكن أن ينقسم إلى وحدات عديدة، وليست مثل واحدية الجسم البسيط الذي يمكن أن ينقسم إلى أجزاء متماثلة إلى ما لا نهاية. إنه بالأحرى واحد بوحدانية تخصه وحده لا يشاركه فيها أحد".

وفي هذا الأصل أيضاً يتبين الأساس الفلسفي الذي يعتمد عليه ابن ميمون، الذي ليس سوى مفهوم ابن سينا عن وحدانية الله كما ورد في إلهيات الشفاء[8]، وفي النجاة، وفي "المبدأ والمعاد"، والذي أعاد الغزالي صياغته في "الاقتصاد في الاعتقاد"[9]. ففي شرح ابن ميمون لهذا الأصل يستخدم مفاهيم فلسفية (الجنس، النوع، الفرد، الجسم، الانقسام، الوحدة، الجزء)، سبق لفلاسفة الإسلام تعريفها واستخدامها في تمييز وحدانية الله عن كل المعاني الأخرى للواحد.

---

3 الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002، ص ص 56 – 57

4 الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار. دار المشرق، بيروت. الطبعة الثانية 1993، ص 48

5 ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، 1428 هـ، ص ص 49 – 50؛ النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985، ص 261؛ المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984، ص 5

6 Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 volumes (Ca - bridge: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp. 127ff, 188ff.

7 الفارابي: كتاب السياسة المدنية، ص ص 79 – 80، حيث يفسر الفارابي الوحي على أنه فيض من المبدأ الأول على النبي بوساطة العقل الفعال، مما يعني أن ملاك الوحي هو هذا العقل الفعال.

8 ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ص 56 – 61

9 الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر. الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص ص 81 – 82

"الأصل الثالث: نفي الجسمية عنه. أي أن هذا الواحد ليس جسماً وليس قوة في جسم. ولا تلحقه صفات الجسم سواء في ذاته أو باعتبارها عرضاً له، مثل الحركة والسكون... وهو ليس منقسماً وليس متصلاً... أو كما قيل: ليس جالساً وليس قائماً... فلو كان جسماً لتماثل مع الأجسام. وكل ما قيل في التوراة واصفاً إياه بصفات جسمية مثل التحرك من مكان لآخر، أو القيام والقعود، [أو النزول والصعود]، أو الكلام، وما في ذلك، هو مجاز كله، واستعارات ورموز، أو كما قيل "التوراة تتحدث بلسان البشر"".

وقد اتفق كل فلاسفة الإسلام على نفي الجسمية، ومعهم المعتزلة والأشاعرة، ما عدا الحشوية والحنابلة الذين أثبتوها، مع احتفاظ الأشاعرة بجواز رؤية الله على الرغم من كونه ليس جسماً، لكن ليس هذا موضوعنا. أما ابن رشد فقد كان موقفه مختلفاً. لقد نفى الجسمية عن الله، لكنه أوصى بعدم التصريح للجمهور بانتفاء الجسمية، وبالاحتفاظ بهذا النفي للخاصة وحدهم؛ ذلك لأن الجمهور يصعب عليه تصور شيء موجود إلا إذا كان جسماً، وإذا انتفت الجسمية عسر عليهم تخيل الإله. وفي ذلك يقول: "إنه من البين أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات[10]... والواجب عندي في هذه الصفة، أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصرح فيها بنفي ولا إثبات". ومن بين الأسباب التي يعطيها ابن رشد تبريراً لموقفه في عدم التصريح بنفي الجسمية وترك الجمهور على ظاهر النص القرآني الذي يفيد التجسيم: "أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل[11]... إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك... إذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا صرح بنفي هذا، عسر تصور ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم..."[12].

لقد رأينا كيف أن ابن ميمون قد صرح في الأصل الثالث بنفي الجسمية، وفي نص ابن رشد السابق نراه يسكت عن الجسمية، وهو إلى تركها للجمهور أقرب من نفيها. لأن الجمهور لا يمكنهم تصور شيء موجود إلا إذا كان جسماً، وإذا قيل لهم إن الله ليس جسماً عسر عليهم تخيله، لأن الجمهور يتخيل فقط، إذ هو لا يستطيع أن يعقل الله أو يتصوره بالعقل. يبدو أن ابن ميمون قد تقدم خطوة إلى الأمام على ابن رشد في هذا الشأن، فهو قد أصر على نفي الجسمية، وكذلك على اعتبار كل نصوص التوراة التي تفيد الجسمية مجاز

10 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، . مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 138

11 المرجع السابق: ص 139

12 المرجع السابق: ص 140

واستعارات ورموز، وهو ما يتضمن الدعوة لتأويلها، ذلك التأويل الذي صرح ابن رشد بعدم جواز التصريح به للجمهور. وما يؤكد لنا أن ابن ميمون قد تقدم عن ابن رشد خطوة، (وهي خطوة واحدة فقط لأن ابن رشد يشاركه في النفي المطلق للجسمية وكل الخلاف بينهما هو في التصريح بهذا النفي وحسب)، أن ابن ميمون قد أوصى في "دلالة الحائرين" بالتصريح بنفي الجسمية للجمهور، ولم يعذر هذا الجمهور بحجة جهله أو تمسكه بظاهر النص. يقول ابن ميمون في ذلك: "فاعلم يا هذا، أنك متى اعتقدت تجسيماً أو حالة من حالات الجسم، فإنك تستفز غيرة الرب وغضبه، وتوقد نار سخطه، و[أنك] كارهه وعدوه وخصمه، [و] أشد من عابد الوثن بكثير. وإن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور، لكونه رُبي عليه أو لجهله وقصور إدراكه، فكذلك ينبغي لك أن تعتقد في عابد الوثن، لأنه ما يعبد إلا لجهل أو لتربية على منهج آبائهم... وإن قلت إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة، كذلك فلتعلم أن عابد الوثن إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة. فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين، إن كان مقصراً عن النظر"[13]. إن ابن ميمون يتوجه بنفي الجسمية للجمهور لا للخاصة، ولا يعذر الجمهور بحجة جهله أو قصور إدراكه أو اعتياده على معتقدات خاطئة ورثها من آبائه. وهو فوق ذلك وكأنه يرد على ابن رشد عندما يقول "وإن خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور لكونه... وإن قلت إن ظاهر النص يلقيهم في هذه الشبهة..."؛ فابن رشد هو الذي يعتقد أن معتقد التجسيم معذور، لأن ظاهر النص يدفعه إلى ذلك، إذ أن النصوص "هي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات". إن نص ابن ميمون السابق الذي يصرح فيه بنفي الجسمية عن الجمهور ويرد على من يعذر الجمهور في اعتقاده الجسمية هو من الأدلة النصية الهامة على أثر ابن رشد في فكره. صحيح أن هذا الأثر في هذه النقطة بالذات سلبي وليس إيجابياً، إذ أنها النقطة التي خالف فيها ابن ميمون ابن رشد، إلا أنها تدل بوضوح على اطلاع ابن ميمون على كتاب "الكشف" لابن رشد.

ونعود إلى ما كنا فيه، ونقول إن ابن ميمون قد وضع نفي الجسمية كأصل من الأصول الإيمانية لليهودية، وهي أصول ليست للخاصة من الفلاسفة بل للخاصة والجمهور في الوقت نفسه، على الرغم من أن نفي الجسمية لا يستطيع استيعابه إلا من تلقى تعليماً فلسفياً. فماذا كان هدف ابن ميمون من ذلك؟ أستطيع أن أفسر ذلك بأن ابن ميمون كان يريد للجمهور (اليهودي بالطبع) أن يأخذ هذا النفي للجسمية تقليداً من الفلاسفة، على أساس أن الذي لا يعرف ليس معذوراً في جهله وعليه تقليد من يعرف. فالجمهور ليس معذوراً في نقص قدراته العقلية لأن الواجب عليه اتباع علماءه ومفكريه وفلاسفته. فابن ميمون هو الذي يقول في "دلالة الحائرين": "فلا عذر لمن لا يقلد المحققين الناظرين، إن كان مقصراً عن النظر". لقد صنع ابن ميمون للفيلسوف سلطة من داخل أصوله الإيمانية، وهي سلطة تأويل نصوص التجسيم والتي يجب على الجمهور

13 ابن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية 2008، ص ص 86 – 87

التسليم بها. إن ابن ميمون يوفر بذلك مكاناً مركزياً للتأويل العقلي المجازي والرمزي للنص التوراتي ويجعله واجباً دينياً، ويفرض على الجمهور طاعة الفيلسوف. وهو هنا يخرج عن المجال الرشدي تماماً ليدخل في المجال الفارابوي، إذ ذهب الفارابي إلى أن الفيلسوف أفضل من الفقيه ومن المتكلم[14].

"الأصل الرابع هو قدم الله. ويعني أن هذا الواحد الذي وصفناه يتصف بالأسبقية المطلقة على كل شيء آخر، وليس لموجود سواه أسبقية عليه".

قد يعني هذا الأصل في ظاهره أن الله هو القديم وأن العالم محدث. لكن ليس هذا هو التفسير الصحيح. فالقدم هنا يمكن أن يكون قدماً من حيث الأولوية الأنطولوجية ومن حيث العلية، لا القدم بمعنى السبق الزماني. ذلك لأن الفلاسفة القائلين بقدم العالم يقولون أيضاً إن الله قديم، وأن قدمه هو أن العالم هو المعلول الدائم والأبدي له، وأن قدم الله هو أسبقية العلة على معلولها في السببية لا في الزمان. وهذا هو موقف ابن رشد، ومن قبله موقف ابن سينا. ربما كان ابن ميمون يهدف تسريب فكرة قدم العالم بهذا الأسلوب الماكر، فهو أستاذ التخفي والسرية. وهكذا فهمه أغلب مفكري اليهود، القدامى والمحدثين[15].

"الأصل الخامس أنه هو الأحق بالعبادة وأنه لا يجب أن يعبد سواه...ولا تجب الطاعة والحمد إلا له... وأن [العبادة والطاعة والحمد] لا تجب لأي موجود سواه، سواء الملائكة أو الأفلاك أو العناصر أو ما تركب منها... لأنها لا حيلة لها بدونه... ولا تمسك بالوسطاء كي تصل إليه بل وجه أفكارك نحوه هو وحده..."

هنا تتضح الخلفية الفلسفية لابن ميمون بقوة. ذلك لأن الكثير من المذاهب السابقة عليه والمعاصره له كانت تصور فعل الله في العالم على أنه يتم من خلال تأثير النجوم والكواكب وحركاتها على العالم الأرضي، وكانت تصور الله على أنه لا يفعل مباشرة في العالم بل عن طريق هذه الوسائط، وأن الله هو محرك العقول المفارقة (الملائكة) التي تحرك بدورها الأفلاك وما عليها من نجوم، فتُحدث هذه الحركة التغيرات الأرضية. كانت هذه الأفكار منتشرة على نطاق واسع، في الأفلاطونية المحدثة وفي المذاهب الغنوصية والعرفانية والصوفية، وبدأت في الانتشار لدى القبالة اليهودية. وتأكيد هذا الأصل على عدم فاعلية الملائكة (العقول

14 على الرغم من أن آرثر هايمان قد أشار إلى هذا الاختلاف بين ابن ميمون وابن رشد، وأنه يخرج ابن ميمون عن المجال الرشدي، إلا أنه لم ينتبه إلى تأثير الفارابي:

Arthur Hyman, "Maimonides' 'Thirteen Principles,'" in Alexander Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, 1967), pp. 119 – 144, (at 137 – 138, 141).

أما الذي ركز على تأثير الفارابي في ابن ميمون فهو ليو شتراوس:

Leo Strauss: "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi". Interpretation. Fall 1990, Vol. 18, No.1, pp. 3 – 30.

15 وأبرزهم ليو شتراوس:

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. 38 ff.

المفارقة) والأفلاك والعناصر بدون فعل الله، واعتبار كل الأفعال هي أفعال الله مباشرة لأن هذه الوسائط لا شيء بدونه، يوحي بقوة أن هذا الأصل موضوع خصيصاً لفئة الفلاسفة والمفكرين والمتصوفين والعرفانيين الذين اعتقدوا في الفعل المستقل للأفلاك وتوجهوا نحو عبادتها من دون الله، أو على الأقل نحو تفسير ظواهر العالم بردها لا إلى الله مباشرة بل إلى تأثير الأفلاك. أي أن ابن ميمون يقف هنا ضد التفسير الطبيعي والفلكي البحث لما يحدث على الأرض.

وهنا نتلمس محاولة ابن ميمون للانفلات من الإطار الصدوري أو الأفلاطوني المحدث الذي حكم التأملات الفلسفية في الدين عند الفارابي وابن سينا. ذلك لأن التصور الصدوري للكون يعطي للأفلاك تأثيراً مستقلاً وفاعلية خاصة بها على الظواهر الأرضية، وينظر إلى هذه الفاعلية على أنها فاعلية وسيطة بين العقول المفارقة وعالم ما دون فلك القمر[16]. فالله حسب هذه الرؤية الأفلاطونية المحدثة لا يفعل في العالم مباشرة، بل عن طريق تحريك العقول المفارقة للأفلاك. وإرجاع ابن ميمون كل فاعلية في العالم إلى الله مباشرة هو نفي من قبله للوضع المتميز الذي كانت تحتله الأجرام السماوية وحركاتها في المذاهب الأفلاطونية المحدثة. وموقفه هذا يقترب من موقف ابن رشد الذي رفض فكرة فعل الله في العالم عن طريق وسائط. وعلى الرغم من أن ابن ميمون قد كشف عن تأثر في صياغته للمبدأ الأول بالفارابي، إلا أنه في هذا المبدأ الخامس يكشف عن خلفية رشدية قوية تحاول الانفلات من الرؤية الصدورية والتصور التراتبي الصارم للكون من المبدأ الأول إلى العقول المفارقة ونفوسها إلى عالم ما دون فلك القمر. ابن ميمون إذن يكشف في أصوله لا عن مجرد محاولة للجمع بين الفلسفة والدين، بل كذلك عن محاولة للجمع بين المشائية في صورتها الرشدية والأفلاطونية المحدثة في صورتها الفارابية والسينوية، وهو جمع تلفيقي يميز فلسفته كلها.

"الأصل السادس هو النبوة. يجب أن تعلم أن في النوع البشري أفراداً يملكون استعداداً فائقاً ودرجة عالية من الكمال. وعندما تكون نفوسهم مهيأة للكمال العقلي، فإن هذا العقل الإنساني يتصل بالعقل الفعال، الذي يصدر عنه فيض هائل على العقل الإنساني. وهؤلاء هم الأنبياء، واتصالهم هو النبوة... لكن شرح هذا المبدأ يطول... ويكفي ما قررناه وما تقوله التوراة في هذا الشأن..."

وهذا هو أقوى عنصر أفلاطوني محدث في فكر ابن ميمون، ورثه عن الفارابي الذي سبق له أن فسر النبوة على أنها فيض من العقل الفعال على النبي، على عقله أولاً ثم من عقله على مخيلته. وهذه النظرية الفيضية في النبوة هي أوضح ما يختلف فيه ابن ميمون عن ابن رشد الذي فسر النبوة تفسيراً طبيعياً ابتعد به عن الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض. لقد كان ابن ميمون في نظرية النبوة فارابياً تماماً ولم يكن

16 بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية. ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر، دمشق 2009، ص ص 177 – 190

رشدياً أبداً. لكن الملاحظ أن ابن ميمون لا يكتفي بوضع الإيمان بالنبوة باعتباره أصلاً إيمانياً وحسب، بل هو يفسر النبوة كما رأينا التفسير الأفلاطوني المحدث المشهور منذ الفارابي، وربما منذ إخوان الصفا من قبله. فما معنى أن يدمج ابن ميمون نظرية فلسفية في النبوة كتفسير لها وكشرح لأصل من أصول العقيدة اليهودية؟ أكان يهدف من ذلك جعل اليهود يؤمنون بالتفسير الفيضي الأفلاطوني المحدث للنبوة مع إيمانهم بالنبوة ذاتها؟ ربما كان هذا هو هدفه، لكن المؤكد أن ابن ميمون كان يريد من هذه الأصول الثلاثة عشر أن تكون جامعة للفلاسفة والجمهور معاً، فكأنه كان يبرر للفلاسفة ظاهرة النبوة تبريراً قريباً مما يعتقدونه في الهيئة التي ترتب عليها الكون من عقل أول وعقول مفارقة تنتهي بالعقل الفعال، وما يعتقدونه من ملكات معرفية بشرية تتدرج من الحس إلى المخيلة إلى العقل حتى تصل إلى الكمال العقلي الأقصى الذي يقول عنه إنه هو الكمال الذي يؤهل النبي للاتصال بالعقل الفعال. وهو يفسر النبوة على أنها اتصال من هذا النوع، ويفسر الوحي على أنه فيض من العقل الفعال على النبي، هادفاً بذلك الجمع بين إيمان الجمهور بالنبوة ونظريات الفلاسفة في العقول المفارقة وملكات المعرفة البشرية. وما كنا نراه من تفسير مجمل ونظري بحت للنبوة عند الفارابي على أنها فيض من العقل الفعال على النبي في مؤلفات فلسفية للخاصة، نراه موضوعاً كأصل إيماني عند ابن ميمون، هادفاً بذلك إدخال العقلانية الفلسفية في صميم الإيمان اليهودي.

لكن الملاحظ في هذا الأصل ورود مصطلحين ينتمي كل منهما إلى نظرية مختلفة في النبوة: "الاتصال" و"الفيض". لقد فسر ابن رشد النبوة على أنها اتصال بالعقل الفعال، وابتعد عن تفسيرها على أنها فيض من العقل الفعال، نظراً لالتزامه المشائي الصارم المبتعد عن نظرية الصدور والفيض لدى ممثلي الأفلاطونية المحدثة المسلمين، وأهمهم الفارابي وابن سينا[17]. لكننا في هذا الأصل نرى ابن ميمون يستخدم المصطلحين معاً. هل كان ابن ميمون يجهل انتماء كل مصطلح منهما إلى نسق معرفي مختلف عن الآخر، اختلاف المشائية الأرسطية عن الأفلاطونية المحدثة؟ هل كان يجهل نقد ابن رشد للعناصر الأفلاطونية المحدثة التي أدخلها الفارابي وابن سينا في المنظومة الأرسطية؟ من خلال خبرتنا بنصوص ابن ميمون نستطيع القول إنه حتى ولو كان يعرف كل ما سبق، فمن الممكن أنه تعمد الجمع بين تفسيرين مختلفين للنبوة، أي على أنها اتصال وعلى أنها فيض، نظراً لسوابق عديدة من جانبه. فابن ميمون كان توفيقياً وتلفيقياً، إذ كان يتعمد الجمع بين اتجاهات فلسفية مختلفة، مشائية وأفلاطونية محدثة. وأبرز مثال على ذلك هو جمعه في البراهين الفلسفية على وجود الله بين برهان الواجب والممكن الفارابوي والسينوي، وبرهان الحركة الأرسطي في "دلالة

17 تناول ابن رشد موضوع الاتصال بالعقل الفعال بطريق غير فيضي عن طريق وصول النفس إلى كمالها الأقصى بالمعرفة، على أساس أن العقل الفعال ليس مجرد شيء يقع خارج النفس الإنسانية وخارج العالم كله، بل على أساس أنه فينا، وصورة لنا. وقد ظهرت هذه المعالجة في أكثر من عمل: ابن رشد: مقال "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة 1950. ص 124؛ تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1994، ص ص 129 – 132

الحائرين"[18]. ولذلك فإنني أعتقد أنه جرى على نفس عادته في الجمع التلفيقي عندما فسر النبوة على أنها فيض واتصال في الوقت نفسه. وربما كان يريد أن يجمع على أصوله المشائين والصدوريين من أتباع ملته.

"الأصل السابع هو علو نبوة موسى". والمقصود به أن نبوة موسى متميزة عن باقي النبوات وتعلوها جميعاً، على أساس أن كل النبوات ماعدا موسى كانت بوسائط، إما عن طريق ملك أو رؤيا أو حلم أو علامة أياً كان نوعها، أما نبوة موسى فهي وحدها التي حدثت بالاتصال المباشر بينه وبين الله، إذ كلمه الله مباشرة ووجهاً لوجه، وحدث بينهما حوار كما بين اثنين. كما أن نبوة موسى تعلو باقي النبوات لأنه تلقى الشريعة كاملة من الله، ولم تنزل شريعة أخرى قبله أو بعده، وأن كل الأنبياء السابقين هم مقدمة لمجيئه، وكل الأنبياء اللاحقين يستمدون شرعيتهم منه ورسالتهم للناس أن يطيعوا شريعته. ولا ينسى ابن ميمون أن يفسر علو نبوة موسى تفسيراً فلسفياً، إذ يذهب إلى أنها حدثت عن طريق العقل لا عن طريق المخيلة مثل باقي الأنبياء؛ ذلك لأن الوحي الذي تلقاه موسى كان من أجل كمال عقله، فتلقى بذلك معرفة المبدأ الأول للوجود وهو الله الواحد البسيط الذي ليس بجسم، وهي الصفات الإلهية الحقة، أما باقي الأنبياء فإن الوحي كان على مخيلتهم لا على عقولهم، عن طريق الصور الحسية والرموز والمجازات. وهنا يتضح أن أساس تمييز ابن ميمون لنبوة موسى هو أساس فلسفي، إذ يعتمد على نظرية المعرفة الأرسطية وتمييزها بين الملكات المعرفية من حس ومخيلة وعقل، وعلى العلاقة التراتبية بينها والصلة بين هذا التراتب والتراتب الكوني للعقول المفارقة والتي تتضح في المذاهب الأفلاطونية المحدثة. كما أن تمميزه لنبوة موسى عن نبوة باقي الأنبياء على أساس أن نبوة موسى كانت بالعقل الخالص وأن نبوة باقي الأنبياء كانت بالمخيلة، يعتمد على النظرية الفارابية في النبوة والتي ترجعها إلى فيض العقل الفعال على النبي، عقلاً ومخيلة، بحيث تكون النبوة الأكمل هي عن طريق العقل وتكون النبوة الأنقص عن طريق المخيلة.

"الأصل الثامن هو أن التوراة وحي من الله... إذ يجب الإيمان بأن التوراة التي بين يدينا اليوم هي التي نزلت على موسى، وأن كل ما فيها من الله، والتي نزلت منه عن طريق ما يسمى مجازاً بالكلام، وأن لا أحد يعلم كيفية هذا الكلام إلا الذي تلقاه...".

والواضح في هذا الأصل أن ابن ميمون يرد على المسلمين الذين يعتبرون التوراة محرفة، إذ يصر على أنها صحيحة وأنها هي التي نزلت على موسى، وأنه ليس فيها زيادة من عند البشر، لأن "كل ما فيها من الله". لكن الأمر الهام هنا هو أن ابن ميمون يعتبر الوسيلة التي انتقل بها الوحي من الله إلى النبي، وهي الكلام، على أنه مجاز. فقد انتقل الوحي من الله إلى النبي، وهذه حقيقة واقعة في نظر ابن ميمون، وعقيدة إيمانية يجب التسليم بها، أما القول بأن هذا الانتقال كان بالكلام فهو مجاز، لأن لا أحد يعرف الطريقة ولا

18 دليل الحركة هو من ص 269 إلى ص 273، ودليل الواجب والممكن هو من ص 273 إلى ص 277

الوسيلة التي انتقل بها الوحي من الله إلى النبي إلا النبي نفسه. وهنا يظهر أثر المعتزلة في ابن ميمون، والذين قالوا بحدوث القرآن، وبأن الله لا يتكلم على الحقيقة لأنه ليس جسماً كي يصدر عنه صوت، وأن الله خلق كلاماً سمعه النبي لكنه لم يتكلم بنفسه. كما يظهر تأثره بابن رشد، الذي قال في "الكشف": "وأما الحروف التي في المصحف فهي من صنعنا، بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق"[19]. واللفظ في النص الديني مخلوق لأنه بشري، إذ أن النص الديني بلغة البشر. وبذلك يكون اللفظ بشرياً والمعنى إلهياً. وأعتقد أن أفكار المعتزلة وابن رشد كانت في ذهن ابن ميمون وهو يكتب شرحه لهذا الأصل. والذي جعله يقول إن القول بأن الكلام كان وسيلة انتقال الوحي من الله إلى النبي هو قول مجازي، أنه لا يعتقد في إمكان استخدام الله للغة بشرية كي يتواصل مع البشر، لأن الله لا يتجسد في أي صورة بشرية حتى لو كانت بالكلام البشري. ويبدو من التحليل النصي الدقيق لمنطوق هذا الأصل أن ابن ميمون يميز بين شيئين: الوسيلة التي تواصل بها الله مع النبي، والوسيلة التي نقل بها النبي هذا التواصل للناس. فالذي نعرفه على وجه اليقين أن النبي نقل إلى الناس ما تلقاه من الوحي بالكلام، لكن هذا لا يعني أن النبي نفسه تلقى الوحي من الله بالكلام، بل من الممكن أن يكون قد تلقاه بوسائل أخرى لا نعرفها، وهو فقط الذي يعرفها، لكنه (أي النبي) نقل إلى الناس بالكلام ما تلقاه من الوحي بوسائل أخرى. هذا هو المتضمن في نص ابن ميمون، وهو مبني على ما قاله ابن رشد. ألم يقل ابن رشد إن اللفظ مخلوق، أي بشري؟ فالكلام البشري هو طريقة التواصل بين البشر وبعضهم، لكنه ليس شرطاً أن يكون هو وسيلة التواصل بين الله والنبي.

وهنا نلاحظ على هذا الأصل تسريب ابن ميمون لأفكار فلسفية ثورية داخل أصل من أصول الدين، وذلك بالتلميح والإشارة السريعة التي تتضح من استخدامه لكلمة "مجاز" لوصف ما يعرف بكلام الله. ويبدو أن ابن ميمون كان يريد إجماعاً بين فلاسفة اليهود وجمهورهم على أصول واحدة، فهو يعطي للجمهور ما يعتقدونه من أن التوراة من الله، ثم يعطي للفلاسفة ما يعتقدونه من أن كلام الله مجاز. وابن ميمون هو أستاذ أساليب التخفي والبارع في إخفاء مذهبه السري.

"الأصل التاسع هو نفي نسخ التوراة". ومن الواضح للغاية في هذا الأصل أنه يقف في مواجهة المسيحية والإسلام معاً، اللذان اعتبرا الإنجيل والقرآن على التوالي ناسخين للتوراة ويحلان محلها. فلما كانت نبوة موسى هي الأعلى على كل نبوة أخرى، فمن المنطقي أن تكون توراته ثابتة لا تتغير ولا تنسخها شريعة أخرى. والغرض من هذا الأصل هو المحافظة على الديانة اليهودية نفسها وعلى التماسك الداخلي للمجتمع اليهودي والهوية اليهودية التي عمادها الدين. وبذلك يكون هذا الأصل ليس مجرد أصل إيماني، بل أصل سياسي اجتماعي من الدرجة الأولى.

19 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 132

"الأصل العاشر هو علم الله بأفعال البشر". هذا الأصل من الأصول الاعتقادية البحتة، وهو يضعه عن قصد في مقابل قول بعض الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات وأن علمه بالكليات فقط، مثل أرسطو وبعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والفارابي وابن سينا. وكان يجب على ابن ميمون أن يضع هذا الاعتقاد على أنه أحد الأصول، لأنه هو الذي ينبني عليه الثواب والعقاب، فلا يمكن لله أن يثيب ويعاقب ما لم يكن عالماً بأفعال البشر الجزئية، لأن الثواب والعقاب هو على هذه الأفعال الجزئية. والواضح من هذا الأصل أنه موضوع للجمهور كي يعرفوا أن الله يعلم أفعالهم وبالتالي يرتدعوا ويلتزموا الصواب؛ إنه أصل سياسي أيضاً، هدفه السيطرة على الجمهور. فليس رجل الدين فقط ولا الحاكم وحده هو الذي يبغي السيطرة على الجمهور، بل الفيلسوف أيضاً، لأن الفيلسوف لا يستطيع العيش في مجتمع يسوده الفوضى.

"الأصل الحادي عشر هو الثواب والعقاب. فالله يثيب من يطيع أوامر التوراة ويعاقب من يخالفها ويفعل المحرمات. وأكبر ثواب من الله هو العالم الآتي، وأكبر عقاب هو الحرمان من هذا العالم الآتي...".

الملاحظ في هذا الأصل أنه لم يصف الثواب والعقاب بأنهما هما الجنة والنار، ولم يصفهما كذلك بأنهما النعيم والعذاب، بل يتحدث فقط عن "العالم الآتي". وأعتقد أن ابن ميمون قد تعمد عدم تصوير الثواب والعقاب بالجنة والنار كإشارة منه للفلاسفة الذين يعتقدون في أن التصوير الحسي للثواب والعقاب هو للعامة فقط بهدف الترغيب والترهيب بحسب عقولها القاصرة وتفكيرها المحدود، ومنهم ابن رشد[20]. كما أنه يتجنب بذلك إشكالية البعث وهل هو جسدي أم لا. فلو كان البعث للأجساد فسوف يكون الثواب والعقاب حسيين، في صورة الجنة والنار، ولو كان البعث للروح فقط فإن الثواب والعقاب لن يكونا حسيين بل معنويين، مثل السعادة والشقاء (وهما المصطلحان اللذان يفضلهما ابن رشد). ولتجنب كل ذلك تحدث ابن ميمون عن الثواب باعتباره نصيباً من العالم الآتي، مع عدم تحديد طبيعة هذا العالم الآتي، والعقاب على أنه حرمان من هذا العالم الآتي. وبهذه الصيغة يستطيع ابن ميمون الوصول لإجماع على أصوله من العامة ومن الفلاسفة في الوقت نفسه. لقد كان ابن ميمون يكتب هذا الأصل وفي ذهنه الخلافات الإسلامية حول البعث، والتي وصلت إلى قمتها في "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت"[21].

"الأصل الثاني عشر هو أيام المسيح، أي الإيمان والتوكيد بقدومه...".

---

20 ابن رشد: الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان. مقدمة وتحليل وشروح د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص ص 80 – 89

21 قد يعترض علينا معترض ويقول إن ابن ميمون قد ألف "مشناة التوراة" التي وضع فيها الأصول الثلاثة عشر حوالي سنة 1168 أو 1169، أي قبل أن يؤلف ابن رشد "تهافت التهافت" (1180). وردنا على هذا الاعتراض أن هذا صحيح بالفعل، لكن المعروف أن ابن ميمون كان دائم المراجعة لمؤلفاته، إذ أن ما سكت عنه في مشناة التوراة ذاتها وهو خلق العالم، عاد في أواخر أيامه لإضافته في نسخة نهائية. فحتى لو كان يؤلف المشناة وهو لا يعلم ب"تهافت التهافت"، فقد حصل عليه قبل أن يضع النسخة النهائية للمشناة. حول التعديل الذي أجراه ابن ميمون على الأصول الثلاثة عشر، انظر:

Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Philosophy*, P. 33.

ويملأ ابن ميمون شرحه لهذا الأصل بالكثير من آيات العهد القديم التي تتنبأ بقدوم المسيح المنتظر. وهذا الأصل هدفه الأساسي مواجهة المسيحية والحفاظ على الكيان اليهودي والعقلية اليهودية من أن يتم اختراقها من المسيحية؛ ذلك لأن المسيحية تؤمن بقدوم المسيح وبأنه هو يسوع الناصري، أما اليهودية فلا تؤمن بيسوع باعتباره المسيح وتنتظر شخصاً آخر غيره؛ وإذا اعتقد اليهود بيسوع فلن يعودوا يهوداً. ولذلك كان من الضروري للمحافظة على اليهودية ذاتها التأكيد على أن المسيح لم يأت بعد وأنه أتٍ في المستقبل. واستشهاد ابن ميمون بآيات العهد القديم الدالة على قدومه هو توكيد منه على الشروط اليهودية التي يجب أن تتوافر في المسيح، وغير المتوافرة في يسوع الناصري، أي أن يكون قائداً عسكرياً وزعيماً شعبياً وطنياً يهزم أعداء اليهود ويحررهم من العبودية. وهدف ابن ميمون من هذا الأصل أن يحافظ لليهود على أملهم في الخلاص من الشتات والاضطهاد في الدنيا وعدم انتظار الآخرة.

الأصل الثالث عشر هو البعث، وقد شرحناه من قبل".

وهذه هي أكبر خدعة مارسها ابن ميمون عبر كل مؤلفاته، إذ لم يشرح البعث من قبل، بل أقره وحسب. هذه العبارة القصيرة هي كل ما قاله عن البعث، ولم يزد، ولم يشرح، ولم يُفصِّل، ولم يأت بنصوص من التوراة كعادته. ترك الأمر هكذا ولم يقل لنا ما طبيعة هذا البعث، هل هو للأبدان، أم للنفس فقط؟ هل هو عودة إلى نفس الأبدان التي كانت في الحياة الدنيا أم أن الله سيخلق لنا أبدانا أخرى جديدة؟ لقد تجنب ابن ميمون كل هذه الإشكاليات بمهارة فائقة، وألقى لنا كلمة ثم هرب سريعاً دون أن يشعر به أحد. والجدير بالذكر أن موقف ابن رشد في هذا الصدد هو القول بجواز عودة الأنفس إلى أبدان أخرى لا إلى نفس الأبدان، لأن ما يفنى لا يعود كما كان، والجواز ظني وليس بيقين. أما أحوال المعاد فابن رشد يميل إلى تأكيد الأحوال الروحية واعتبار السعادة والشقاء روحيان وعقليان لا حسيان، مع الاحتفاظ بالتمثيلات الحسية للجمهور لأنهم لا يفهمون إلا إياها[22]. وقد جنب ابن ميمون نفسه كل هذه الإشكاليات ولم يدخل في هذا الطريق الوعر، واكتفى بإقرار "البعث" فقط، في كلمة واحدة خاطفة، ولم يقل لنا شيئاً عن طبيعته أو كيفيته أو حاله.

تحليل لمجمل الأصول وللمشروع الفكري الكامن فيها:

بعد عرضنا للأصول الثلاثة عشر وشرحنا لكل أصل، نكون الآن في موضع يُمَكِّننا من تحليل مجمل هذه الأصول للكشف عن دلولاتها وأهداف ابن ميمون من وضعها بهذا العدد وبهذا الترتيب.

بعد فحصنا لهذه الأصول الثلاثة عشر، نلاحظ أنها تجمع بين الأصول الفلسفية البحتة والأصول العقائدية التي تشترك فيها كل الأديان والأصول الخاصة بالديانة اليهودية وحدها. ذلك لأن نفي الجسمية من

22 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ص 199 – 204

الأصول الفلسفية الخالصة، والثواب والعقاب هو ما تشترك فيه كل الأديان، أما علو نبوة موسى وعدم إمكان نسخ التوراة والإيمان بقدوم المسيح (كما يفهمه اليهود) فهي أصول خاصة بالديانة اليهودية وحدها. والحقيقة أن الأصول بهذه الطريقة مرتبة حسب درجة العمومية، من الأكثر عمومية إلى الأقل، ومرتبة كذلك حسب درجات التصور العقلي، من الأكثر تجريداً إلى الأكثر عينية، ومن التصوري إلى التخيلي[23]، ومن الفلسفي إلى الديني، نهاية بالأسطوري (قدوم المسيح). ولا شك أن ابن ميمون قد أقام هذا الترتيب عن قصد وفي ذهنه نفس هذا التدرج.

هذا الجمع المقصود بين الأصول الفلسفية المجردة والعامة عمومية مطلقة من جهة، والأصول الاعتقادية الخاصة بالديانة اليهودية من جهة أخرى، يخدم عند ابن ميمون هدفين: الهدف الأول هو أن يقيم إجماعاً بين الجمهور والفلاسفة حول هذه الأصول، بحيث يتمكن الفيلسوف من العيش في سلام وانسجام مع مجتمع مستقر تسيطر عليه الشريعة، ويستطيع الجمهور أيضاً قبول بعض المباديء الفلسفية البسيطة على أنها مباديء إيمانية، مثل نفي الجسمية والنظرة الفلسفية للكون (العقول المفارقة والعقل الفعال)، والتبرير العقلي للنبوة باعتبارها فيضاً من العقل الفعال، وهي نظرية فلسفية أراد ابن ميمون تسريبها في صورة أصل إيماني. والحقيقة أن ابن ميمون بذلك كان ينفذ برنامج الفارابي الذي وضعه في "مباديء آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية". فقد ذهب الفارابي إلى أن الاجتماع البشري في حاجة إلى آراء صادقة كي يتماسك ويسوده النظام. والملة عند الفارابي هدفها تمثيل هذه الآراء الصادقة في صور خيالية وتشبيهات واستعارات ومجازات يستطيع الجمهور استيعابها. أما هدف ابن ميمون السياسي وهو أن يتمكن الفيلسوف من العيش في المجتمع وسط جمهور متدين فقد استعاره من ابن رشد.

أما الهدف الثاني فهو أن يضفي شيئاً من العقلانية على العقائد اليهودية، وذلك بتفسيرها تفسيراً فلسفياً، وإخفاء هذا التفسير الفلسفي في صورة أصول وقواعد إيمانية، والتعتيم عليه باعتباره تفسيراً وتقديمه في صورة شرح للأصول الإيمانية، مثلما نجد في شرحه للوحدانية والقدم والأحقية بالعبادة، والنبوة واختلاف نبوة موسى عن باقي الأنبياء. كما أن من أساليب التخفي التي اتبعها ابن ميمون، أن هذه الأصول لم يضعها منفردة ومستقلة، بل أدخلها بين ثنايا شرحه على المشناة، في الفصل الذي يتناول سلطة ومسؤوليات السنهدرين، أي المحاكم اليهودية وما يتعلق بها من قواعد إجرائية وقوانين وعقوبات. وفي تناوله لعقوبة الإعدام، ذهب إلى أن من يعاقب بها سوف يظل يهودياً ويحتفظ بنصيبه في العالم الآتي، طالما كان يؤمن بالأصول الثلاثة عشر. أما الذي لا يؤمن بها، أو الذي ينكر أصلاً واحداً فقط منها، فهو لا يستحق نصيباً من العالم الآتي[24]. وبعد هذه "الفتوى" يسرد ابن ميمون أصوله الثلاثة عشر. إنه إذن أخفاها داخل شرحه

23 انظر في ذلك، رضا الزواري: المخيلة والدين عند ابن رشد. دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2005، 150 – 178

24 Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Philosophy*, P. 10.

الضخم على المشناة، ووضعها في سياق التعليق على قوانين وإجراءات المحاكم اليهودية. وهو كان يتوقع أن المتفحصين من الفلاسفة سوف يصلون إليها.

أثر ابن رشد في التقسيم الداخلي للأصول:

لقد تعرفنا حتى الآن على الأثر الفارابوي الواضح في صياغة ابن ميمون للأصول الثلاثة عشر، وأشرنا إلى أثر لابن رشد أيضاً. فهل هذا هو كل أثر ابن رشد أم أن هناك المزيد؟ هل يقف الأثر الرشدي في أصول ابن ميمون على المضامين الفلسفية لبعض هذه الأصول، أم أن هناك أثراً آخر غير ملاحظ؟ الحقيقة أن الأثر الرشدي الأكبر والأهم لم يظهر بعد، لأنه صعب الاكتشاف للغاية، وابن ميمون كما علمنا هو أستاذ التخفي والسرية. فماذا يمكن أن يكون هذا الأثر؟

إنه في التقسيم الداخلي لهذه الأصول وفي العلاقة بينها. لقد سبق وأن قلنا إن ابن رشد قد وضع ثلاثة أصول فقط للدين: "... الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي"[25]، والحقيقة أن الأصول الثلاثة عشر لابن ميمون تتوزع داخلياً على هذه الأصول الرشدية الثلاثة. فالإيمان بالله وبالنبوات وبالسعادة والشقاء الأخرويين هي الفئات الثلاث التي تنقسم إليها أصول ابن ميمون.

ولسنا نحن الذين اكتشفنا هذه الحقيقة، بل الذي اكتشفها هو شمعون ديوران؛ وهو فيلسوف يهودي أسباني كان يعيش في أواخر العصور الوسطى (1361 - 1444)[26]. أعاد ديوران فحص الأصول الثلاثة عشر واختزلها في ثلاثة أصول، وهي نفسها أصول ابن رشد (الإيمان بالله، وبالنبوات، وبالسعادة والشقاء الأخرويين)، ثم اعتبر باقي أصول ابن ميمون مشتقة منها ونظر إليها على أنها أصول فرعية. يقول ديوران: "... إذا عددنا الأصول الأساسية فسوف يكون لدينا ثلاثة فقط، أما إذا عددناها مع الأصول المشتقة فسنجد المجموع أكثر من ثلاثة عشر. لكن الأصول الأساسية ليست سوى ثلاثة ولا أكثر من ذلك"[27]. ويقصد ديوران أن ابن ميمون كان مجبراً على الوصول إلى ثلاثة عشر أصل وأنه كان يمكنه أن يتوصل إلى عدد أكثر، لكن ما حكمه في ذلك هو آيات التوراة التي كان يستخدمها للتدليل على كل أصل؛ فلما وجد أن الآيات التي أمامه تفرض عليه ثلاثة عشر أصلاً كان مضطراً إلى وضع هذا العدد. لكن لو كان ابن ميمون قد نظر

25 ابن رشد: فصل المقال، ص 108

26 Hirsch Jacob Zimmels. "Duran, Simeon Ben Zemah". *Encyclopedia Judaica*, Fred Skolnik, editor-in-chief; Michael Berenbaum, executive editor. -- 2nd ed. (Thomson – Gale: 2007), vol. 6, pp. 58 – 60.

27 Duran, *Ohev Mishpat*, chapters viii – x, cited in, Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Philosophy*, P. 86.

إلى الأصول في ذاتها بصرف النظر عن الآيات التي تؤيدها وبالتركيز فقط على الأساسي منها لوجد أنها ثلاثة أساسية فقط[28].

ثم يعمل ديوران بعد ذلك على اشتقاق الأصول الفرعية من الأصول الثلاثة الأساسية على النحو التالي: الأصل الأساسي الأول هو الإيمان بالله، والأصول المشتقة منه هي وحدانيته وقدمه ونفي الجسمية عنه وأحقيته بالعبادة. هذه الأصول الفرعية مع الأصل الأساسي تشكل الأصول الخمسة الأولى في قائمة ابن ميمون. والأصل الأساسي الثاني هو النبوة، ويشتق منه علو نبوة موسى، والمصدر الإلهي للتوراة، ونفي نسخها، وهذه هي الأصول الأربعة من السادس إلى التاسع في قائمة ابن ميمون. والأصل الأساسي الثالث هو الثواب والعقاب (الأصل الحادي عشر عند ابن ميمون)، وهو يفترض علم الله بأفعال البشر (الأصل العاشر)، وأنه سيجازيهم إما في الحياة الدنيا بقدوم المسيح (الأصل الثاني عشر)، أو في الآخرة عند البعث (الأصل الثالث عشر)[29].

لكن إذا كان تفسير ديوران صحيحاً، فلماذا لم يكتف ابن ميمون بالأصول الرشدية الثلاثة وحسب، وجعل أصوله تصل إلى هذا العدد الذي يجمع فيه بين ما هو عقلي فلسفي خالص وما هو عقدي إيماني بحت؟ إجابتي عن هذا السؤال أن ابن ميمون كان ملتزماً بنظرية الفارابي في الآراء المناسبة للاجتماع المدني، وفي أن هذه الآراء يجب أن تشمل كل ما يمكنه أن يحث الجمهور على الطاعة والفضيلة، ويعطيهم نصيبهم من السعادة، مثل الإيمان بالثواب والعقاب، وأحقية الله بالعبادة[30]؛ مضافاً إلى ذلك التزام ابن ميمون بما قاله ابن رشد في "تهافت التهافت" من أن الفلاسفة هم أكثر الناس تعظيماً للشرائع، قابلين لكل معتقداتها لما فيها من نفع للجمهور.

ولم يكتف ديوران باختزال أصول ابن ميمون الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة، بل اعتبر أن هذه الأصول الثلاثة هي أصول الديانة اليهودية ذاتها، وأن تأويلها محرم والخطأ في هذا التأويل غير معذور ويخرج المؤول عن اليهودية ويصير كافراً؛ أما الخطأ في تأويل الأصول الفرعية المشتقة فليس كفراً بل هو بدعة يمكن أن يُسامح عليها المؤول. وهذا المعيار في الحكم على تأويل الأصول هو كما نرى رشدي تماماً، إذ سبق لابن رشد أن نص عليه في "فصل المقال"، إذ يقول: "وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يُعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ... وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد

28 Ibid: P. 87.

29 Ibid: loc.cit.

30 الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني. منشور في: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، 2012، ص ص 245 – 246

من الناس. بل إن وقع في مباديء الشرع فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المباديء فهو بدعة"[31]. بمعنى أن الخطأ في تأويل شيء ما عدا المباديء الثلاثة للإيمان ليس كفراً، أي لا يخرج المؤول من الملة. وهذا هو نفس معيار ديوران.

والحقيقة أن الذي أشار إلى اختزال ديوران لأصول ابن ميمون الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة هو الباحث يوليوس جوتمان في كتابه الشهير "فلسفات اليهودية"[32]. كما أنه أشار إلى أن يوسف ألبو (1380 – 1444)، تلميذ ديوران، قد اتبع نفس الطريقة في اختزال أصول ابن ميمون إلى أصول ابن رشد، متبعاً في ذلك أستاذه ديوران، ومقدماً مبررات خاصة به كذلك[33]. وقد تعرض جوتمان لهجوم شديد على هذا الكتاب من الباحثين اليهود، ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى أنه زاد من الكشف عن الأصول الفلسفية الإسلامية للفلسفة اليهودية[34].

لكن الذي لم يتناوله جوتمان هو علاقة أصول ابن رشد الثلاثة بأصول ابن ميمون الثلاثة عشر. فإذا كان ديوران قد حلل أصول ابن ميمون بدقة واكتشف أنها تُرَد في نهاية التحليل إلى الأصول الرشدية الثلاثة، وبنفس الترتيب الرشدي، فهل كان ابن ميمون واعياً بذلك؟ وهل كان معتمداً هو الآخر على الأصول الرشدية الثلاثة بحيث فصَّلها وأخرج منها أصولاً فرعية مشتقة منها ليصل عددها إلى ثلاثة عشر؟ لقد عرفنا من ديوران أن أصول ابن ميمون الثلاثة عشر ترد إلى أصول ابن رشد الثلاثة، فهل هذا يعني أن ابن ميمون نفسه اعتمد على الأصول الرشدية وقام بالعملية العكسية، أي بتفكيك أصول ابن رشد الثلاثة إلى ثلاثة عشر؟ لم يتناول أحد من الباحثين هذه الأسئلة، ربما نظراً لكون معظمهم من اليهود، والباحثون اليهود، والمعاصرون منهم على الخصوص، يتجنبون عن قصد الدخول في إشكاليات تأثر ابن ميمون بابن رشد، فهم لا يريدون رد فكر ابن ميمون، أحد أهم وأكبر فلاسفة اليهود على مر العصور، إلى ابن رشد.

إنني أميل إلى التأكيد على أن ابن ميمون كان يكتب أصوله الثلاثة عشر وفي ذهنه أصول ابن رشد الثلاثة، نظراً لاعتبارات كثيرة. منها أن الاختزال الذي أجراه ديوران لأصول ابن ميمون إلى أصول ابن رشد يكشف لنا عن أن التقسيم الداخلي لأصول ابن ميمون هو في تماثل تام مع أصول ابن رشد، ولا يمكن أن يكون هذا التماثل قد حدث عرضاً. كما أن ابن ميمون يأتي بأصوله في الفصل الذي يتناول قوانين السنهدرين من شرحه للمشناة، وهي المحكمة الجنائية الدينية اليهودية، والمختصة بالحكم في الجرائم الكبرى ومنها

31 ابن رشد: فصل المقال، ص 108

32 Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966), pp. 278 – 280.

33 Ibid: pp. 282 – 283.

34 يذكر جوتمان اسم ابن رشد في 51 صفحة، وابن سينا في 28 صفحة، والفارابي في 11 صفحة، والغزالي في 11 صفحة، وهذا يفوق قدرة اليهودي على التحمل.

الكفر. وفي تمييز ابن ميمون بين الذي ينتمي لليهودية على الرغم من جرائمه والذي يخرج عنها، يقوم بسرد الأصول الثلاثة عشر التي إذا أنكر أحد اليهود واحداً فقط منها يصير كافراً. هذه الأصول إذن وظيفتها التمييز بين المؤمن والكافر بين اليهود، وهي نفس وظيفة الأصول الثلاثة عند ابن رشد، إذ هي التي تحدد مَن الكافر، بإنكار أحدها، ومَن المبتدع إذا أخطأ في تأويل فروعها، ومن المعذور إذا كان من أهل العلم والاختصاص الذي فرْضه النظر في هذه الأشياء[35]. هذا بالإضافة إلى أن تصريح ابن ميمون في الأصل الثالث بنفي الجسمية يشي باطلاعه على "الكشف عن مناهج الأدلة"، إذ خالف ابن رشد الذي كان أميل إلى عدم التصريح بنفي الجسمية للجمهور. فقد نقد ابن ميمون في هذا الأصل كل من يترك الجمهور لشبهة الجسمية متعذرا بجهل الجمهور ونشأته على أفكار خاطئة وتمسكه بالمحسوس والمتخيل، وهي نفس الأعذار التي قدمها ابن رشد لعدم التصريح بنفي الجسمية للجمهور في ذلك الكتاب.

خاتمة:

كان هدف ابن ميمون من الأصول الثلاثة عشر هو أن يحصل على إجماع كل الناس عليها على اختلاف مراتبهم في التصديق: البرهانيون والجدليون والخطابيون. ذلك لأن هذه الأصول كما رأينا تتنوع بين الأصول الفلسفية البرهانية الخالصة: وجود الله، ووحدانيته، ونفي الجسمية عنه، وقِدَمه؛ والأصول الجدلية: أنه الأحق بالعبادة، وعلم الله بأفعال البشر؛ والأصول الخطابية الشعرية: علو نبوة موسى، وأيام المسيح، ونفي نسخ التوراة. وقد لاحظنا أن هذه الأصول بهذا الترتيب وبنوعية كل أصل منها هي تحقيق لمشروع الفارابي في الجمع بين الفلسفة والدين، إذ قد سبق للفارابي أن ذهب إلى أن الاجتماع البشري لا يستقيم إلا باعتناق الجمع لآراء صادقة حول طبيعة الوجود وطبيعة المبدأ الأول وما يصدر عنه من مباديء ثوان وموجودات، وبتمثيل كل هذه المباديء للجمهور بطريقة خيالية شعرية تسهل عليهم تقبلها والاعتقاد فيها.

لكن ألا يمكن أن يحدث اعتراض من قبل الفيلسوف على هذا الجمع التلفيقي بين الأصول الفلسفية والأصول الجدلية والخطابية؟ هل يرضى الفيلسوف أن تُجمع المباديء العقلية البرهانية الخالصة التي يتوصل إليها العقل وحده مع الأصول الاعتقادية الأخرى التي يعتنقها الناس تسليماً وتقليداً؟ لم ير ابن ميمون أي تناقض في هذا الجمع التلفيقي، لأن الاجتماع المدني في حاجة إليه. والذي يقدم المبرر لذلك ليس الفارابي بل ابن رشد، الذي قال في "تهافت التهافت" إن الفلاسفة هم أكثر الناس تعظيماً للشرائع ولما فيها من إيمان بالمعجزات ومشاهد الثواب والعقاب ومن قواعد سلوكية وشعائر، لأن الفلاسفة يدركون جيداً الأهمية العملية والسياسية للشرائع، وخاصة في ضمان السلم والأمن والاستقرار الاجتماعي بضمانها لجمهور طيع سهل الانقياد. وما قاله ابن رشد حققه ابن ميمون عملياً في صورة تلك الأصول الثلاثة عشر.

35 ابن رشد: فصل المقال، ص ص 108 – 109

والحقيقة أن هذه الأصول وبالصياغة التي رأيناها مع الشرح الذي قدمه ابن ميمون عليها يقف دليلاً على أنه كان يتعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي بالطريقة التوفيقية والتلفيقية، وهي نفس الطريقة التي ظهرت واضحة في "دلالة الحائرين". فهو يجمع أفكاراً فارابية مع أفكار رشدية يمكن أن تكون متعارضة مع بعضها البعض. وأكبر تعارض رأيناه هو أنه يصل بعدد الأصول الإيمانية إلى ثلاثة عشر في مقابل الأصول الثلاثة لدى ابن رشد. لكن نظراً لرغبته في معاملة المعتقدات الخاصة باليهودية إلى أصول إيمانية فقد زاد هذا العدد، في حين أن أصول ابن رشد الثلاثة لم تكن سوى نقاط الالتقاء العامة والكلية بين الشريعة والحكمة.

وإذا كانت أصول ابن ميمون الثلاثة عشر هي محاولة منه لإضفاء العقلانية على الديانة اليهودية، فإن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماماً، لأنها جمعت جمعاً تلفيقياً بين تراثين فلسفيين متعارضين وهما المشائي والأفلاطوني، مع عقائد دينية خاصة باليهودية وحدها. وهذا هو السبب الذي جعل المفكرين التالين على ابن ميمون يختزلون أصوله الثلاثة عشر إلى الأصول الرشدية الثلاثة وبنصها وبنفس ترتيبها الذي قدمه ابن رشد، وأبرزهم شمعون ديوران، ومن بعده يوسف ألبو. إذ قد عادا إلى الصيغة الرشدية للأصول الإيمانية، رغبة منهما في إضفاء المزيد من العقلانية على العقيدة اليهودية، تلك العقلانية التي وجدا أن أصول ابن ميمون لا تحققها تماماً.

بيبليوجرافيا

أولاً – المراجع العربية:

- ابن رشد: الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان. مقدمة وتحليل وشروح د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998
- 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 1998.
- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مدكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1994
- ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998
- 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 1997.
- ابن رشد: مقال «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة 1950.
- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء.المحقق: آية الله حسن زاده الآملي.قم، مؤسسة بوستان كتاب، 1428ه
- ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، 1984،
- ابن سينا: النجاة. في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له د. ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985
- بيار دوهيم: مصادر الفلسفة العربية. ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي. دار الفكر، دمشق 2009
- رضا الزواري: المخيلة والدين عند ابن رشد. دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس،
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر. الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، 1994
- الفارابي: الرسائل الفلسفية الصغرى. تحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم. دار التكوين، دمشق، 2012
- الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 2002
- الفارابي: كتاب السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات. حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار. دار المشرق، بيروت. الطبعة الثانية 1993
- موسى ابن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية 2008

ثانياً – المراجع الأجنبية:

- Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Translated by David W. Silverman. (New York: Anchor Books, 1966)
- Hyman, Arthur: "Maimonides' 'Thirteen Principles,'" in Alexander Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, 1967), pp. 119 – 144

- Kellner, Menachem, *Dogma in Medieval Jewish Philosophy*. From Maimonides to Abravanel. (Oxford. Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1986)
- Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952)
- Meyrowitz, Alexander: "Maimonides's Creed". *The Old Testament Student*, Vol. 4, No. 2 (Oct., 1884), pp. 83-86.
- Strauss, Leo: "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi". Interpretation. Fall 1990, Vol. 18, No.1, pp. 3 – 30.
- Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016