

الباب الثالث

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

كتاب دلالة الحائرين بعد أرق ما وصل إليه التفكير اليهودي الفلاسفي في القرون الوسطى — تطور الفلسفة عند اليهود يسير تقدم الفلسفة عند المسلمين — فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون — المراجع اليهودية واليونانية والاسلامية التي اعتمد عليها المؤلف في أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين — مقدمة المؤلف الموجبة إلى تلميذه الفيلسوف يوسف بن عقنين — الغرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولين دون — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب : إنكار الأوصاف المادية المنسوبة لله — إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية — أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة — معاربة التائم والتعاويد — المتكلمون يهرون من تسمية الله بالعلة الأولى — ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبقوه على عقائدهم — موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو وبرهن على أن الكون محدث — كيف يناقش موسى المتكلمين — علماء يهود الشرق يدجون مبادئ التكلمين في مصنفاتهم — الأندية اليهودية الغريبة تندفع إلى فلسفة أرسطو — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثاني من دلالة الحائرين : البحث في وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية — عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه — تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام — حقيقة النبوة وماهيتها — نفسية النبي والوحى — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين : رؤيا النبي حزقيال — الشر وما يحل من المصائب بالعالم — هل يكون الله مسؤولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة وما نقوله شريعة موسى فيها — رأى مؤلف دلالة الحائرين في العناية الإلهية — الفرق بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع — قضية أيوب التي تحير كل ناظر من الناس — امتحانات الله الأنبياء والأقياء والأفراد والجماعات — البحث في صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات — الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية — كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية — رأى المؤلف فيه — عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية — أسباب تمسك الصريعة بمعتقدات كان تركها أصاح — أغراض الصريعة الكاملة — عدم التفات الصريعة إلى الشاذ — تحليل فرائض وواجبات وردت في الكتاب المقدس تعليلاً فلسفياً — فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد ملخص نظريات موسى

ابن ميمون عن التوحيد — تعريف لفظ الحكمة — تسميم الكلمات إلى أربعة أنواع — معرفة الله هو الكمال الذي يفتخر به — غاية الحكمة — أسلوب موسى بن ميمون العربي — المؤلف يدمج في مصنفاه العربية ألقاظاً عامية من لغة المغرب والشام ومصر — تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين — شموئيل بن تيون يترجم الكتاب إلى العبرية — ارتياح المؤلف إلى الترجمة التيونية — الشاعر حرزى يضع ترجمة ثانية للكتاب — تناول بعض علماء المسلمين والأقباط في البلدان الإسلامية الكتاب — انتشاره في البيئات المسيحية الأوربية في القرن الثالث عشر — تأثير تالم كتاب دلالة الحائرين في كثير من قادة الفكر في أوروبا في عصور مختلفة — كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود — أعداء فلسفة موسى بن ميمون يجرسون قس الدومينيقيين على حرق مدوناته — زعماء المعارضة والأنصار — الشروح الكثيرة التي وضعت بالعبرية على الترجمة التيونية — إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين — موسى بن ميمون يعرض عن فنون الشعر — كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غربية شتى — سايمان مونك يطبع في القرن الماضي النص العربي لدلالة الحائرين .

إذا كانت البحوث التي وردت في مصنفي السراج وثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث « دلالة الحائرين » يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني هي الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفسفة في ذلك العهد .

بعد كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودى الفاسفى فى القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقاية اليهودية إلى يومنا هذا .
ومما لاشك فيه أن ظهور التفكير الفاسفى الديقى اليهودى فى القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفسفة الإسلامية عامة .
كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعاديا الفيومى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديثة فى أغلب

الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثاني للهجرة ، ثم نقلت الأفلاطونيات الحديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبراهيم بن عزرا .

ثم كثرت تراجم كتب أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والحواشي فأصبحت مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة .

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١) في سنة ١١٦١ كتابا عرف باسم الاعتقاد الراقى (אמונת ר' אברהם) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية فهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلى :

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحاً كافياً ، لذلك يظهر في أثناء شرحه لآراء أرسطو في الخلق أو في العناية الإلهية أو في خلود الروح وفي حرية الإرادة إبهام كثير ، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما لم يكتب بتلك المقدرة التي امتاز بها موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصبغها بصبغته الخاصة . ثم ينتقد فيها بجملة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته ، وهو في أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب فحسب ، بل يضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة ، ويعطى لكتابه رونقاً خاصاً به ، وقد شوق رجال الدين اليهودى إلى الدرس

(١) وقد عاش بين سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داود .

الفلسفي بما استعمله في شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود .
اذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذي يتهاقت عليه
الناس كما يتهاقت على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان
التي يشتمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلي .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن
ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلي لما كان له تلك الشهرة بين
اليهود ، ولما كان لنظرياته التي أدخلها على التفكير الديني أدنى أثر ، ولولا
شهرته رئيساً دينياً ما قبل الرأي العام اليهودي كتابه دلالة الحائرين ، وربما
كان أمره ينتهي بالنسيان^(١) .

وكان السبب المباشر في نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن
عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى
سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة
العربية بالقلم العبري كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة
مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس في القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون في أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية
المدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا في أحوال نادرة ،
فإن نظرياتهم تتكرر في كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومي^(٢) وبنجيا

(١) راجع مقالة . ששון השבועי לעולם אחדותאם (אחד העם) في مجلة התורה ج ١٥

ص ٣١٢

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

ابن قنودا^(١) وسليمان بن جبيرول المعروف أيضاً بأبي أيوب سليمان بن يحيى^(٢) ويهودا اللاوي شاعر اليهود الأكبر بالأندلس^(٣) ، وإبراهيم بن حيا^(٤) ، وابن داؤد^(٥) ، وإبراهيم بن عنزرا^(٦) ، وكذلك كانت له دراية بأداب اليهود القرائين^(٧) .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية ، وهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاطاليس الذي يراه رئيس الفلاسفة^(٨) ويجله إجلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قال أرسطاطاليس في جميع الوجود الذي من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بلا ريب ، ولا يعادل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذب عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد^(٩) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظر ياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسي^(١٠) وشميستوس ثامسطيوس (Themistius)^(١١) ويحيى النحوي^(١٢) .

(١) ج ١ فصل ٥٩ و ج ٣ فصل ٨ .

(٢) ج ٢ فصل ٤٢ .

(٣) ج ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) ج ١ فصل ٤٥ .

(٥) ج ١ فصل ٥٢ و ج ٣ فصل ٣٣ و ج ٢ فصل ٩ وفصل ٢٤ .

(٦) ج ٣ فصل ٢٠ . (٧) ج ١ فصل ٧١ . (٨) ج ١ فصل ٥ .

(٩) ج ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) ج ١ فصل ٣١ و ج ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاش في أوائل

القرن الثاني وأوائل القرن الثالث ب . م .

(١١) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش في القرن الرابع ب . م .

(١٢) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش بمدينة الاسكندرية في النصف الأول من القرن

السابع ب . م . وهو المعروف عند النريين باسم Jean Philopone .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بواسطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والتببسي^(٥) وابن أفلح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي^(٧) والفرغاني^(٨) ومحمد بن سنان البناني الجرائي^(٩) والفارابي^(١٠) والمتكلمين^(١١)، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة واقية، وعلى

(١) راجع هامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مونك ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .

(٢) ج ١ ص ٢٧٨ ، ٤٢٤ و ج ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و ج ٣ ص ٢٢٢ و ٤٣٨ . (٣) ج ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) ج ٢ ص ١٨٩ .

(٥) ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، ج ٣ ص ١٠٠ .

(٦) ج ٢ ص ٨١ . (٧) ج ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .

(٨) ج ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .

(٩) ج ٢ ص ٨١ .

(١٠) ج ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ و ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و ج ٣ ص ١٤٩ .

(١١) ج ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٢٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و ج ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٢) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٣) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٤) راجع المصادر التي اعتمد عليها موسى بن عبيدون في آرائه الفلسفية التي وردت في

جميع مسمقاته كتاب :

Louis-Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh : والمقالة :

Nebuchim في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم قد كان له إلمام بالفلسفة العربية بئدر أن يتوفر في شخص آخر من أبحار اليهود في القرون الوسطى ، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شوثيل ابن تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية إذ يقول له : وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه لاسكندر أو تامسطيوس أو ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابي التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل وهما مدسوسان على الرئيس ، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازي فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلهياً . وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضاً طيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا تجهد نفسك في كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الغارابي لأنها كالأبرنقي ، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل لأن أبا نصر كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشد إلى سبيل الحق من يبحث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهي كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة وهي لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو تامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد .

أما مصنفات بندقوس وفيثاغورس وهرمس وفورفور يوس قاشتتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصالح لأن يضيع الإنسان ذهنه من أجاها ، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس في مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

تلك الرجل المتقف غنية عن غيرها ، وكذلك تغني مؤلفات أرسطاطاليس عما دون
قبلها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى
المعرفة عن طريق الفيض الالهي وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التي ليس
فوقها منزلة . أما مؤلفات علي بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودقة
التحصيل ليست مثل كتب أبي نصر الفارابي ، وهي أيضاً من المدونات المجدية
التي تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان في دقائقها ^(١) .

ويقول موسى بن ميمون في مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عتقين :
أيها التلميذ العزيز ، لما مثلت بين يديّ وقصدت إلى من أقاصى البلاد للقراءة على
عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيتُ في أشعارك ومقاماتك
التي وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ،
وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على
ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدتُ بك غبطة لجودة ذكرك
وسرعة تصورك ، ورأيتُ شوقك للتعليم عظيماً ، فتركك للارتياض فيه لعلمي
بمالك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالي بك ورأيتك
أهلاً لأن تُكشّف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغي
أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذتُ ألوح لك تلويمحات وأشير لك بإشارات
فرايتك تطلب مني الازدياد وُسّمتني أن أُبينَ أشياء من الأمور الإلهية ، وأن
أخبرك بمقاصد المتكلمين وطرائقهم ... وأمرك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً
أن يتضح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك
بي إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيسه تبيينه على معنى ضريب — من

(١) راجع كوشنم انوتوت ديمسك ج ٢ ص ٢٨٨ — ٢٩٩ a .

نبیان ذلك لك ، فلما قدر الله الافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أنارت في تلك الاجتماعات عزيزة كانت قد فترت ، وحركتني غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم ، وجعلتها فصلاً مشورة وكل ما أكتب فيها يصلك أولاً فأولاً وأنت سالم... (١)

ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر لأنه يرى « أن يخفى عنه ويمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ويرفع الأثقال » (٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة » (٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تغلس وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها » (٤) ، كما لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفللفة وعلم معانيها ، وجذبة العقل الإنساني وقاده ليحلّه في محله ... (٥)

أما غرضه من تأليف دلالة الخاترين فإنه يقول : ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة ... (٦) وما كان قصدي أن أؤلف شيئاً في علم الطبيعة أو أن أخلص معاني العلم الإلهي على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدي أن أخلص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بمددها إذا الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض ، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الخاترين ج ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ج ١ فصل ٣٤ .

(٣) ج ١ فصل ٦ . (٤) ج ١ فصل ٦٨ .

(٥) ج ١ صدر الجزء الأول . (٦) ج ٢ صدر الجزء الثاني .

بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور ، فذلك ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في إثبات العقول المتفارقة وفي عددها أو في عدد الأفلاك ، وفي أسباب حركاتها أو في تحقيق معنى المادة والصورة أو في معنى القيض الإلهي ونحو هذه المعاني ، فلا تظن أو ينظر بكالك أني إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط ، إذ تلك المعاني قد بسطت في كتب كثيرة وبرهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي أخلصه . . . (١)

والهدف الأسمى الذي يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل الفاضل علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى » (٢) ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى » (٣) ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كلم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطالب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفلاسفة والفلاسفة إلى مصف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكانها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

(١) ج ٢ فصل ٢ . (٢) ج ٣ فصل ٥٢ . (٣) ج ٣ فصل ٥٤ .

ويبحث الجزء الأول من دلالة الحائرين في ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده ، كما يدخل في الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ، ويفتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا »^(١) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص ... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوى هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى ... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط .

على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون في خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يرن في أثنائها العالم الدينى تمريناً منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وفحول فلاسفة العرب مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية .

وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السالبة لا الإيجابية لأن « وصف الله عز وجل بالسواب هو الوصف الصحيح الذى لا يلمحه شيء من التسامح وليس فيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أُنَيْتَه فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أُنَيْتَه له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها فيما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

(١) سفر التكوين . الفصل الأول آية ٢٦ .

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها فلا صفة
إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغى أن تستعمل لإرشاد
الذهن لما ينبغى أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا ياحق من جتها تكثير بوجه وهي
ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
الذي لا علة له ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كالمها سلب
النقائص عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة
حقيقية ولا شهباً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر للموجودات ،
والمعنى أنه يدها ويحجز نظامها فنبجان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت
الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عياً وتقصيراً (١) .

ولكى يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا
المؤلف مثلاً راءماً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثالا في هذا الفصل تزداد بها
تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب
له تعالى ، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أى شيء
يقع هذا الإسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبيّن لشخص آخر أنها ليست
بعرض ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ب معدن ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
تبيّن لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بجسم
واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
والأبواب ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ككرة ، وتبيّن لآخر أنها ليست مخروطة ،

وتبيّن لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية ، وتبيّن لآخر أنها ليست مُصنّعة ، فتبيّن ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه خُيل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب . أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد منهم أبعد عن تصور السفينة من الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسمية فقط فهكذا تقرّبك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فأحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لأن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبيّن لك بالبرهان سلبُ شيء مظنون له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه الجهة صار قوم مقرّبين منه جدّاً وآخرون في غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عميان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بيننا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، أعلم واحد بذلك العلم غير المتغير يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة المتجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشىء قبل كونه وبعد حصوله موجود وبعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنّه عالم يعلم ليس مثل علمنا ، وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسؤال ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله تعالى موضوع تُحمّل عليه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه . . . والذي يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذي تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس في الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطاب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الضال أو المضل هو حيوان ذورجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فإني لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصر في صورة الفيل بل أقول إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس في الوجود شيء هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب والفرس الإنساني ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات . أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هي ذات صفات ومعان أخرى تلحقها بها فقد أوقعتنا تلك الاسمية على عدم محض ، فتأمل كيف خطر في إيجاب الصفات له ! فالذي ينبغي أن يعتقد فيما جاء من الصفات في كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أنها كلها للإرشاد لكامله تعالى ، أو صفة أفعال صادرة عنه . . . (١) وكل ما نزعته من الصفات كمالاً هو نقص في حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أوردنا سليمان عليه السلام في هذا المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله في السماء وأنت على الأرض لذلك وجب أن يكون كلامك قليلاً . . . (٢)

(١) ١ - فصل ٦٠ . (٢) ١ - فصل ٥٩ .

وعلى العموم فإنّ الإنسان يقع في غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى في المادة عليه سبحانه وتعالى ، على أنه « ليس هناك شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً في شيء من الأشياء ؛ وليس وجوده مثل وجودها ولا حياته شبه حياة الحي منها . ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود ، أعني أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك ، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد واحد ، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم على أن ثمّ موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له ، هو الله الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال ... لذلك كان نفي التجسيم ورفع الشبهة والافتعال عنه مما ينبغي التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة ... » (١)

أما أسماؤه الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة فهي « مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهي أسماء معظمة « تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا ... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها .. وهي أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم ، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق بوجه . بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته » (٢)

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى في التامم

(קטז"א) لتضليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هذيان كتاب التأمم وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أسماء يافقونها لا تدل على معنى بوجه ويسمونها أسماء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل الكلال تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يلبق بإنسان كامل أن يسمها فكيف أن يعتقدها... (١)

ومن المعروف أن التهمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لافي الجاهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التأمم فاتسع لهم الكذب ... ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأخبار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتبوها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء (٢) .

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسوبة لله » ، وقد نفي صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن نتمّ علماً إلهياً يدركه النبيون . بأن الله كلهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها لنا من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم ... » (٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف شتى اشتنازه من استعمال التأمم

(راجع קובץ אנרות הדמכם ج ١ ص ٣ و ج ٢ ص ١٥ وكتاب مناتي التوراة דפנות

מזוזה ٤ ، ٥) . (٣) ج ١ فصل ٦٥ .

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هي صنعة الله ، والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهي مكتوبة بإِصع الله ^(١) ، فيشرح موسى : إن وجودها طبيعي لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته ^(٢) . ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتدع في ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في الوجود بجماله ، وفي اليوم السابع استمرّ الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن ^(٣) . . .

كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والاعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين . ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والتكلمون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ج ١ فصل ٦٦ . (٣) ج ١ فصل ٦٧ .

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول؛ وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل ، ويظنون أن هناك فرقا عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالفعل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبني بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه بناءً بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبني بيتاً بالقوة فعند ما يبني بناءً بالفعل يلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة فما ربخنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معدوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معانٍ أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة . ومن آرائهم التي لا أخافها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أيت يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وفي هذا الفصل أُبين لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحدائه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره ، وقد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد للشيء المتكون هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهي للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هي الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التي يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاؤه بالمعنى الذى يكتفى عنه بالفيض ، فلو قُدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطأت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم (٧٦ ١٧٤٥٢٥) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قلت مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله النجار وصورته التربيع على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض . فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليعظم الجالس فى عين من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجيب ليخاف ويرهب . فتسأل وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب ليمثل أمره فتطلب : وما غاية الامتثال لأمره ؟ فتجيب لينعم أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجيب ليدوم وجودهم منتظماً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حدائة إلى أن ينتمى الأمر لجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى حكمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته ، ولهذا تنهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وغاية الكل أيضاً التشبه بكاله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي هي ذاته ،
فهذا قيل فيه إنه غاية الغايات . وقد بيّنتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل
وصورة وغاية ، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلاً فقط . واعلم أن بعض أهل
النظر من هؤلاء المتكلمين اتبى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
البارى لما نزم عدم هذا الشيء الذى أوجده البارى يعنى العالم ؛ إذ لا يلزم أن
يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذى ذكره صحيح لو كان فاعلاً
فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه فى استمداد بقائه كما أنه إذا مات
النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدّها بالبقاء ، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
بالبقاء والدوام ، فحال أن يذهب المدّ ويبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما
يستمدّه ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم^(١) .

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : إعلم أن كل ما قاله
المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبتنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل ،
ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من
اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنتقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً بينما نشأ
فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نائمة لهم فى اعتقادهم ، ويردّون على
تلك الآراء التى تهدّ قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم
كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى ألّفت على كتب الفلاسفة ،
فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها

(١) ج ١ فصل ٦٩ .

وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبية ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن هناك أشياء تعمننا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التي تكافت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم ، بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو تقضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعملون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعيماً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الشريعة . وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لفرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير
والتشكيك فيما ظنوه برهاناً ، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه
ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يُرام إثباته وفي إبطال
ما يُرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ولو
بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله ؛ وجملة
القول من الأمر كما يقوله نامسيقيوس أن ليس الوجود تابعاً لآراء بل الآراء
الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر
لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وفق طاقتي وجدت طريق المتكلمين كلهم
طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار
بما عليه الوجود لأنه عادة يجوز في العقل خلافها وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون
الخيال ويسمونه عقلاً ، فإذا قدموا تلك المقدمات اتى سنسومك إياها بتوا الحكيم
ببراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً
أحدثه . ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد ، ثم يثبتون بكونه واحداً أنه
ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المساميين في شيء من هذا الفرض
فلما تأملت في هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفوراً عظيماً جداً ، وحق لها أن
تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك ، وليس ذلك
برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة .
أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك
فاستعملت فيها مقدمات لم تبرهن . وغاية قدرة المحقق عندي من المتشريعين أن
يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر
ذكي محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

ببرهان قطعى ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف تتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فثم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُمد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ، وبعد أن تتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حداثة ، ونقول فيما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون ، وتمتد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبنا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولستنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قاب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

الإله ووحدايته وكونه غير جسم ، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث ، ولذلك تجذني أبداً فيا أفتنه في كتب الفقه إذا اتفق لي ذكر قواعد أن أخذ في إثبات وجود الله فإني أثبتته بأقوال تنحو نحو القدم ، لا لأني معتقد القدم لكني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا يخيل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها ، وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما . وأما دلائل المتكلمين فماخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة ، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه ولا تطمع أن أسمك في هذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم ، إذ في ذلك فئت أعمارهم وتنفى أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، وتطراً عليها الشكوك فيلتجئون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

و بعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي : قال المتكلمون : لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، قالوا وكل مقدار وكل شكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

(١) ج ١ فصل ٧١ .

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى مخصص ، وهذا الدليل سمعته
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي بينا
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ،
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل
لهم فلا شيء ، لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
يلزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والقادير الممكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تفتقر لمخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لمخصص ولا لمرجح
وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبتلوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتلفوا علينا براهين
وجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسائية ، إذ البراهين التي بين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل (١) . . .

وقبل أن تنتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون في الجزء الثاني والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذي تركه علم الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عُرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم بمتكلمى اليهود^(١). وكان العالم اليهودى القرأى أبو على يافث في تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢) وكان سعديا الفيومى قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين^(٣). وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية ، فإن الأندلس العلمية اليهودية في المغرب والأندلس تخلصت منها لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شيء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذى نجد من الكلام في معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الرابانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقوال الفلاسفة ، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤).

يبحث الجزء الثانى من دلالة الحائرين فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم ، وفى حركة الأفلاك ، وفى ماهية الملائكة^(٥) ،

(١) Silv. de Sacy : Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII. (١)

p. 167.

— יהודה הלוי : המורה נבוכים דה חלק ט"ז

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

وراجع مقالة مونك فى Dictionnaire des sciences philosophiques t III فى p 355 — 357

(٣) אהרונות הדעות ج ٢ - فصل ٨ . (٤) ج ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

وفي قدم العالم أو حدوثه ، وما قال الفلاسفة فيه ، وفي الاعتراض على أرسطو .
وأفلاطون وغيرهما^(١) ، ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند
رجال الدين من الملل المختلفة ؛ وعند الفلاسفة ، وقد يشغل هذا البحث بقية
فصول الجزء الثاني^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر في وجود الله ، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة
مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وهي عنده مقدمات وبرهنة
لا شك في شيء منها ، ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه ، وبعضها في كتاب
ما وراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ما ورد في الجزء الثاني :

كل الحركات تنتهي لحركة الفلك المتحرك الذي لزم أن يكون محركه السبب
الأول الذي يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التي
ليست بجسم ولا قوة في جسم . وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن
وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض ، وهو فاعل موجود أبداً
على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة
لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخراج
وجود عقول مفارقة ؛ هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة
الإسرائيلية وما ورد في قصص أحبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبجه

(١) فصل ١٢ - ٣١ . (٢) فصل ٣٢ - ٤٨ .

(٣) صدر الجزء الثاني . (٤) ج ٢ فصل ١ .

(٥) ج ٢ فصل ٣ .

وتجده ، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفاضلة عليه من الفلك .

أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعي ؛ لأن التوراة قد نصت عليه في عدة مواضع ، ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة ، وهي واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وبوساطتها تتحرك الأفلاك ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل في الفلك الشوق له ، والموجودات من دين الباري تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثاني الأجرام الفلكية التي هي موضوعات لصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع في ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التي تعما مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً في العقل الفعّل ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق قض عنه أيضاً إيجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أي المادة الأولى وما تركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى ينقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد — وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبيأؤنا وحملت شريعتنا ؛ لأن متناملة عالمة كاملة ، ولكن لما أتت أشرار الملل الجاهلية محاسنتنا وأبادوا حكمتنا وتواليفنا ، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا (١) .

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً^(١) ، وقد وقف في هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول : أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم الهماً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشرية موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات ؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء . ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء ؛ أى أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد . . . كما أنه لا عجز في حقه لكونه لا يوجد الممتنع إذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فذلك لا يمكن تغيرها كذلك لا عجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل الممتنع كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخارى ، أو الحديد للحداد ، وهو الذى يخلق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد ؛ لكنها ليست كائنة من لا شىء ، ولا متحركة إلى لا شىء ، وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها ، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً ، ويزيد على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ؛ وأن الشىء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبرح كذلك ؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشىء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يمتل ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه ... والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الوجود على ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس شىء مدبر ولا ناظم وجود^(١) ...

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلّة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل

ميرهنه . أما تأويل أبي نصر لهذا المثل وما بيّن فيه ، وكونه استثناع أن يكون أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله إن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بيّن واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ... (١)

وغلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة (٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا نقر نحن أنها بعد استقرارها وكالمها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها أوجدت من العدم المحض (٣) .

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أننا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة ، كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جدا ، وذلك أنا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد الكواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجهد حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجهد كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ، إذ البشينة أيضاً في رأيها تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الثلاثكة في السماء

(١) ج ٢ فصل ١٥ . (٢) ج ٢ فصل ١٦ . (٣) ج ٢ فصل ١٧ .

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو ، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التي هي الأرواح والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومدبرها^(١) .

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الشكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد فأصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بيننا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة في وجوهنا ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نقي التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص وثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونقينا كونه تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورة ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح قبيضه بضرور من الترجيحات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

(١) ج ٢ فصل ١٨ . (٢) ج ٢ فصل ١٩ .

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي ، وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تغيير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شيء عن معتاده ، فإنه هدم للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رَغِبَتْ فيه الشريعة أو خوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر نلتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فئت أعمار الفضلاء ، وتفتى في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الإنلاسة ، وكذلك لو صح لم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بمجماتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) أما الاعتقاد في وجود الأنبياء فير بظه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

(١) ج ٢٥ فصل ٢٥ (٢) ج ٢٧ فصل ٢٧

أما أصحاب الرأي الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة ، وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيه أخلاق .

أما أصحاب الرأي الثاني : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما في طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يُخرج مابى قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج وبحسب هذا الرأي لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبي هو الرجل الفاضل الكامل في نطقياته وخلقياته مع قوة التخيلة الكاماة ، ولا يصح بحسب هذا الرأي أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتبها لها ولا يصير نبيا .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد ؛ وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهبى فما قد لا يصير نبيا إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربته وتعليمه سيصير نبيا إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملا فاضلا فى الغاية^(١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعالم على القوة الناطقة أولا ، ثم على القوة التخيلية بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة التخيلية ، وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه ، ولا هو أمر يدرك

بالكمال في العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة التخيلية في أصل الجبلية^(١) .

وينبغي أن ننسب إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الإلهي الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شيء اشخص ما فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدرًا يكمله لا غير ، وقد يكون الشيء الواصل إلى شخص قدرًا يفيض عن تكميله التكميل غيره كما جرى الأمر في الموجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره ..

أما إذا كان الفيض العقلي فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة التخيلية ، إما لقلة الشيء الفائض أو انقاص كان في التخيلية في أصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أي على الناطقة والتخيلية وكانت التخيلية على غاية كمالها الجليل ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على التخيلية فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلية أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للهدى ووضعوا التواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة

وهذا النوع الثالث يأتي بتشويشات كثيرة في الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة التخيلية وضعف الناطقة وكونها لا تحصل فيها أصلاً ، أي أنها لم تخرج للعقل .

ولولا هذا الكمال الزائد لما أفتت العلوم ، ولما دعا النبي الناس إلى الحق ، ولا بد أن يدعو حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقي الشدائد^(٢) .

ولا بد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عند الأنبياء حال فيض العقل عليهم (١).

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو ، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها الرئيسي انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما ظنونة ، فإن تلك الشريعة وضعية ، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية ، وصلاح الاعتقاد أيضاً ، وتجمل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق ، فأعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية .

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المنتحل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من اطراحه للذات البدنية والتهاون بها ، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم ، فناديك بالأنبياء (٢)

ورؤيا النبي حالة مزعجة مهولة تصحبه في حال اليقظة ، وأما خطاب الملائكة له وإقامته معه فإنها حالة تعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها ، ويأتي ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على التخيلة فتكمل وتفعل فعلها (٣) .

والذي يحذف من أقاويل الأنبياء التي تدل على الأسباب المتوسطة وتنسب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التي عنها حدث ما حدث لا فرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفاقية . والفرض من

(١) ج ٢ فصل ٣٨ .

(٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٥ .

السبب الاختياري أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هذا كله لله ، ويطلق على ذلك الفعل في اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمر به أو قاله ، وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى أوجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها^(١) .
بهذا يختم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الخاترين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبي حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس^(٢) ، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر وما يحمل من المصائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس غاية الوجود فى نظره^(٣) ، وفى هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت لصالح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس^(٥) ، وفى نهاية الكتاب يبدى النصح ان يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان^(٦) وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الخاترين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح القياسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه فى أحوال شتى يافئ لفاطويل وياتى بمتمدمات

-
- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) ج ٢ فصل ٤٨ . | (٢) فصل ١ — ٧ . |
| (٣) فصل ٨ — ١٤ . | (٤) فصل ١٥ — ٢٤ . |
| (٥) فصل ٢٥ — ٥٠ . | (٦) فصل ٥١ — ٤٥ . |

يحاول بها أن يهيج القلوب إلى ما يريد أن يصرح به ، ومن هذا القبيل تعتبر المقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي : . . .
وقيل إن من العلوم الإلهية (*theologia naturalis*) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه أن فُتِّحَ عليه بفهمه قد مُنِعَ منعاً شرعياً تعليمه وتفهمه إلا شفهيّاً . . . فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير ، ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما حيلتى إلى التنبيه على مظاهره وتبيين لى واتضح بلا شك عندى ، ولكن تركى وضع شيء مما ظهر لى يكون إتلافه بإتلافى الذى لا بد منه فأبى رأيت ذلك جبناً عظيماً فى حق كل باحث وحق كل متحير ، وكأنه غضب الحق من مستحقه أو جسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد فى الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبى حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبى إشعيا ؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارى الذى ألمَّ الملمأً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلود وما قالوه فى هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما ياحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا ياحقها فساد بل هى باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وإنما لحق الفساد للصورة بالعرض أى لتفارتها المادية ، وطبيعة المادة وحققتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم ؛ فإذ لك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك في أصل الجبل أو طارئاً عليها ، إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء ، وحكم ، وساطان . فن هنا نهم مراتب النوع الإنساني ؛ فن الناس من يروم إيثار الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يفكر إلا في تصور معقول ، وإدراك رأى صحيح في كل شيء ، واتصال بالعقل الإلهي الفاضل عليه الذي وجدت تلك الصورة ، وكما دعت دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يعملون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر ؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك الفارق على ما هو عليه ، ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أي مادة الأفلاك . فناهيك بهذه المادة المظلمة القذرة التي هي مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هذا يشير أنبياء بني إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بظلام ، أو بظلام ، أو بغياب ، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لابه ؛ إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذي من فيضه أضاء كل الظلم^(٢) .

(١) ج ٣ فصل ٨ . (٢) ج ٣ فصل ٩ .

أما المتكلمون فلا يتخيّلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم الملكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفترق لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويصم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ايس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشيء الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شىء موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قسداً أو إيتياً أن يفعل الشر ، هذا لا يضح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشروع كلها عدم لا يتعلق بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة للعدم ، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttman : Das religionphi-
losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau
1885) .

أى عن عدم العلم، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عاثراً « مجروحاً جارحاً »
لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة
القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هي المعرفة بحقيقة الله (١) .

وكثيراً ما يتمي الجمهور إلى أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات ، حتى
لقد عجب جميع الملل في خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال في الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . والرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالته عظام ،
ومن جملتها قوله : « إن الشر في الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته في مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهاات والتكد
والأحزان تجد أن وجوده نعمة وشر عظيم » هذا الغلط ناشئ من كون
الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جادل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلهو فقط . . . فلو علم الإنسان
بالوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكلمه ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن تقائصنا نصيح ونستغيث وتألّم من شرور تفعلها
بأنفسنا باختيارنا ونسب ذلك لله تعالى ، وكل شريصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات في أصل

الجبلية طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى ، وقد بان محض الإفضال والإنعام وإفاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شئ ، من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر .

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهى أيضاً منا لكن ليس للظالم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع للذائل الناشئة من الشره فى الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط فى الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسدية والنفسية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى يحجزوا البارئ فى هذا الوجود الذى أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذى لا نهاية له ، أما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس^(١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين فى طلب غاية هذا الوجود ما هى ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشئ الذى فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

بحسب النظر الفلسفي ، وكذلك بين أن الشيء الذي فعل بقصد كذا حادث بعد أن لم يكن ، ولا يقال ما غاية وجود الباري تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ، فالغاية إنما تطلب لكل حادث فعل بقصد ذي عقل فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب والغاية ماها ، أما الشيء غير الحادث فما نطلب له غاية ، فذلك لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو في القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم ، لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال ما غاية وجود السماء ، ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات ، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذي لم يزل ولا يزال . وقد يبحث في العلم الطبيعي عن الغاية لكل موجود ، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب انغاية الأخيرة للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا في حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه ولإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن . . . وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو ، ما الغاية في كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كلاً بأن يعبد كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكأله بل لكأنا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد من أن ينتهي الأمر إلى الغاية هي هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده ،

بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها^(١) وما ينبغي أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذي بيننا وبينها ... وأن ليس لنا حيلة في معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها ، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات ؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله و بسببه خلقت وأنها آلات له ؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفي . إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التي لانهاية لعددها تكون غايتها تدير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زنتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطر عدة من الإبر ، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢) .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء في حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار في حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها ، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظلمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمله ، أو يكون لا قدرة له عليها ، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتمنعان في حق الله تعالى وهما ألا يقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خلق شر ، أو عجز . فلم يبق

(١) ج ٣ فصل ١٣ .. (٢) ج ٣ فصل ١٤ .

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينبهوننا عليه و يشرحونه لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال . ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل مافي العالم السفلي مستور عنه ولا يدركه ، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينبهوننا إليه ، فكونهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذي شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكروهم الإسكندر ، ولكنه يأبى عليهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينتقض به ما نشاهده من شرور تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه^(١) .

وآراء الناس في العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أى أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأى الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل ما فيه من الساء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر . وهذا رأى أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأى ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق ، وهذا هو رأى أرسطو .
والرأى الثالث هو مقابل الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى أن ليس فى جميع الوجود شىء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلّى ، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير ، وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين ، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة حملوها والتموها ، وذلك أنهم يقرون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت الإنسان ، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق ، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله ، وهو الذى أسقطها فى هذا الموضع ، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع ، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدره ، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب عند هؤلاء على نظام ، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة ، وأنه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسناً .
والمعتزلة أيضاً يرون هذا الرأى وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة ، وهم يمتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات ، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك ليعظم جزاؤه فى الآخرة ، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة ، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

عند الله ، وكذلك الفأر غير الأثم الذى افترسه قط أو حداة ؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيأؤنا . وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض التأخرين كما أخبر بما اعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شيء مستجد بوجهه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها حينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاءً له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نجعل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراها الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراها المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يميز الأشعري أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عُدب ولو نعمة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى يعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أخبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر فعله ولو لم ينه عنه على يد نبي إذ ذلك منهي عنه بالفطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث
العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بعض المتأخرين من الجاؤنيم^(١)
سمعه من العزلة فاستصوبه واعتقده .

وأما ما اعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلي ، أعنى من
تحت فلك القمر بالنوع الإنساني فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأيي فيها
رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن
المنكبوت الذى اقترب من الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة
التي اختطفت اللودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كله
بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي ، ومن يتصل به ذلك
الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف للذي العقل ، فهو الذى
صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة
بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك
الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخلط المحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة
في المحسوس ، وإلى تقريب عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الله وفساداً
لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه ، ولكن هدم
العناية نوعية لا شخصية^(٢) .

وليست العناية الإلهية بالنوع الإنساني كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية
بالناس كتفاضل كمالهم الإنساني وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا القالب جاؤنيم (٥١٦١٨٤) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق
منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .
(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء عظمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضاهم وصلاتهم ، إذ القدر من الفيض العقلي الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفضلاء بما علموا ، وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو^(١) .

وهناك أمر جمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن . ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكما أنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما قصدته وعلى ما يقال إنه قصدته تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى بحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فعنى العلم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية النسوبة إلينا غير تلك المعاني النسوبة إليه ، فحتى أخذت العناية ، أو العلمان ، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143—169.

الشكوك المذكورة ، ومتى علم أن كل ما ينسب إلينا مبين لكل ما ينسب له
تبيّن الحق^(١) .

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك
أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه ؛ فصانعه إنما صنعه تابعاً لبعده ، وأما
الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علماً فعلمه تابع المصنوع . مثال ذلك :
الذى عمل آلة تتحرك فيها أقتال بسيل الماء ندل على ما مضى من النهار أو الليل
من الساعات . فكل الحركات الحادثة في هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ،
وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة ؛ لأنه كلما رأى حركة ما ، استجد له علم
ولا يزال يتأمل وعلومه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن
حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان التأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن التأمل
أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها ؛ وهكذا الحال في جملة الوجود
ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات ؛
فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلومنا متجددة متكررة بحسب
الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء
من قبلها فيقع التعدد والتجدد ؛ بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها
بحسب ماهى عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود
ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يمتل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده
تعالى تكثر علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة علم جميع
ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نقل كيف هو ونذكر إدراكه فهذا محال ،
لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى ؛ لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التوهم ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة انضحت منها حقائق لا غاية بعدها^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملة إنما جاء لبيان قاعدة في الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطلب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتدييره كقصده الله وعنايته وتدييره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا يعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة »^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خيبة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليضحك منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين وبكالم ، فإن تَمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً ؛ كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغي عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغرق اليدين وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلاة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس تَمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أحط من العبث ، لأن العايب لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شيء على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن الفرد خالق ليضحك منه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله أن يفعل تنفعل ضرورة ، وليس تَمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته ، وهذا هو رأى المشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً ، وهو رأينا نحن ؛ فإننا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أخبارنا وعلماثنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم ، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأخبار كثيراً ، وهذا كله هرب مما ينبغى أن يهرب منه ، وهو أن يفعل القاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبياؤنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها بحكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة ، ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا الرأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت (١) .

وترى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بئثال ؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المعاش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً على

أحسن حالاته الجسمانية ، وكماله الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل ، فالشريعة الحقة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم وبالتخلق بأخلاق الكريم الفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات وإعطاء آراء صحيحة ، حتى يحصل على الكمال الآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعته هو حصول هذين الكمالين (١) .

ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة اتى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه ؛ وهذه كلها غايات لا تبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه .

وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على كثرة أنواعها والتي بها تصح تلك الآراء التي هى الغاية الأخيرة ؛ فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال ..

وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم (٢) .

ومن العلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم . وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى تواريتهم أن سيدنا إبراهيم

(١) ج ٣ فصل ٢٧ . (٢) ج ٣ فصل ٢٨ .

ترى في كونا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته و يرد الناس عن أديانهم فناه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند ، وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم الفلاني إله الكوكب الفلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتكلم ، وتفهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبيا بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأنتهم ، والتصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها ؛ لأن كل ما يتعلق بها عدُّ بالشيء المبعوض المقبوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحة النبطية ^(١) ،

(١) ألفه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة نظريات المعتنقات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مستمد من آراء عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم كوثامي ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحة والنبات فانه يحتوي على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهذيان الوثنيين ، وقد حجب إلى العامة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاسم واستنزال الأرواح ، والسحر ، والجن ، والغيلان التي تسكن البراري ، وأن بعض الأشجار في الهند إذا قُطع منها أغصان تسمى على الأرض كالحليات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس ؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخواص الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنحاح ويُبكي عليه وتندبه النساء

ومن تلك الكتب كتاب استماخص ، والطلاسم ، والسراج ، ودرج الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو ، وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق الصابي في الاحتجاج لملة الصابئة ، وكتابه الكبير في نواميس الصابئة ، وجزئيات

== في الشام والعراق والديار الفارسية ، وكان من جراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء العرب يبحث عنه حتى غثروا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كوثاي المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثاي قد عاش في القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ رينان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثاي ممن عاشوا في ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسالته إلى أحبار اليهود بمدينة مرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحضها فهماً وتمحصاً صحيحين (راجع كوثاي انوار التراث ص ٢٥٠ ، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم^(١) .

ولاريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تاف وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصابئة وأعمالهم^(٢) .

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماءهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكي الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بواسطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتخرب الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتي الآفات والعلات للأجسام ، وتقصّر الأعمار^(٣) .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأتي عليه أن يترك كل ما ألفه مرة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني إسرائيل ، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان في الهياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البحور بين يديها ، وكان

(١) كان العالم مونت قد تدبّر من عدم ذكر إسحق العرابي في مؤلفات الفطحي وابن أبي أصيبعة وغيرها مع ذكره مراراً في كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هنا ربما كان أباً لإسحق إبراهيم الذي قدم سنان بن ثابت بن قرّة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٤١) .

(٢) ج ٣ فصل ٢٩ . (٣) ج ٣ فصل ٣٠ .

العباد والنسك قد انقطعوا لخدمة تلك الهياكل لم تقتض حكيمته تعالى وتلطفه
اليتن بجميع مخلوقاته أن يشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها
لأن هذا الأمر كان في ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان
التي تأنس للمألوف في مثل تلك الحالة . ولو أن نبيا يأتي في هذه الأزمنة ويدعو لعبادة
الله ويقول قد شرع لكم الله أن لا تصلوا ولا تصوموا ولا تستغيثوا عند ملة ،
وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل لنفر الناس مما يدعو إليه ؛ فلذلك ترك
تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هي عليه وجعلها له هو بدل أن يُقصد بها
إلى المخلوقات وإلى أمور خيالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون
الذبايح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن يفعل بنو إسرائيل من
هذه الأفعال فعلاً لميره ، وشرع قوانين للارئين والسكنة ؛ فكان ذلك سبباً في
انتشار التوحيد وإدراكه تعالى^(١) .

ومن جملة أغراض الشريعة الكاملة أطراح الشهوات والتهاون بها ،
وكبحها بقدر الإمكان ، وأن لا يقصد منها إلا الضروري ، ومن المعلوم أن
معظم شره الجمهور ؛ إنما هو التهم في الأكل والشرب والتمسك ، وهذا هو
المعطل لكامل الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة يبطل التشوقات النظرية ، ويفسد
البدن ، ويقضى على الإنسان قبل عمره الطبيعي له ، ويكثر الهموم والتباغض
والتنازع ؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية
وتصرف التمرة عنها بكل وجه ومنع من كل ما يؤدي للشره وللمجرد لذة ، وهذا
مقصد كبير من مقاصد الشريعة^(٢) .

ومما يجب أن نعلمه أن الشريعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا يكون التشريع

لما كان من الأمور قليلاً نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ،
وعمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع .
كأن يترتب ضرر لأحد من الناس . بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن
الشريعة هى أمر إلهى . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة
الموجودة فيها ، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص
والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخصص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن
يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة
تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح
حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أنها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية
التي تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى
التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : أعلم أن كل قصة تجدها
فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من
قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان .
فثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن
يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى
اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم وهكذا كل قصة لها سبب^(٣)
ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل باتهاء هذا الفصل المقاصد الشريفة

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التي كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهى منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه عملية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ - ٥٤) بمثل رائع يعتبر ماخص نظرياته عن التوحيد والحلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصیصة به بعد إدراكه ، والإرشاد للحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى ، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه ، لكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعى آخر يساعه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرد إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن لهم آراء غير صحيحة ، إما من غلط وقع لهم في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا في السير ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده اكنهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلعبوا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقارنة اليقين فقد أصبح مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بني أنك مادمت تشغل بالعلوم الرياضية و بصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

منها عليه ليعلم تديره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، فمنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم في ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تمطل كل قوة غليظة في جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب^(١) .

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر في الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قلده فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى في خياله والذى يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله ، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الاتقطاع إليه ، ويسمى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعدم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على القبضة من إدراك الحقائق^(٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه وحركاته وتصرفاته بين يدي ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقل الفاضل علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء .

(١) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وصى الله على اللوحين (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

الذى أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الضوء عينه اطلع علينا ، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهريهم ، كما جعلهم ينهون عن السير بالكبرياء إذ جلاله تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (٨١٥٥ دد ٧٦٦٦٦ ١٦٦٦٦)
فالمقدر أننا دائماً بين يديه ، لذلك كان علماءنا يتحرجون من كشف رؤسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يقلون من الكلام ؛ هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانى فيخافون الله تعالى ويرهبونه ويفزعون إليه ، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب^(١) .

واسم الحكمة يقع فى العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والذائل .

وقد بين الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو أقتصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضى ، ونحوها ، وأن يكون الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه دارى ، وهذا عبدي ومالى ، وهؤلاء جندي ؛ فإذا عدت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس .

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيمته ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى ؛ فهذا الكمال أيضاً

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو الإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لميره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نظمية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيده البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان .

وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بمجبروته ؛ ولا الغني بفساه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأخبار من هاتين الآيتين المعاني التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى (١)

وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية (٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية الثرية .

وينبغي أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدرّب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس^(١) .

ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل تقالة التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل في رأس المنزل كي يتقل عند النزول ويمكن وضع الحيط فيه وهي فلكة المنزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من فخار ، الدوخلة اسم وعاء من سف يجمع فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نناس اسم نوع من الفردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكبرني اسم الفأس ، جليلان اسم السمسم ، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر ، قضاط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عمرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط السكّان أو القطن عند النزول واسمها الركة ، عبيدة للدلالة على الثوب المرفوع في العبيات والصناديق المرفوعة في مصر بالقمطر أو

التقيب ، حرف للدلالة على الفلتاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

العربية ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدي التي تناولت مدوناته ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت في مواضع شتى إلى غموض في المعنى وإبهام في التعبير^(١) .

أخذت الجوع المستنيرة من اليهود تهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بلمدة وجيزة ، وانتهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توظف الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقى الرجل الدينى الذى تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلاسفة مرة أخرى ، أو — فى حالة نالتة — شك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفتاً أدى إلى

I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١)

فى مجموعة جوتمان ج ١ ص ٤٢٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

فى المجلة Leipzig. 1932. Islamica ج ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

اشغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتش الأدب اليهودي انتماشاً فلسفياً ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تمجد علمها باسم الدين والآراء الموروثة . وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النيسة على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بنجيا بن يوسف بن فقوده الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (חובות הלבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (תקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحجج والدليل في نصر الدين الذليل (ספר הדורות) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التصير أو الإبهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجمادير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لونييل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية التي كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

ربه بأربعة عشر يوماً^(١) .

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً « عبرياً » لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (٣١٦٥ ص ٥٥٦ : ٥٥٧ ص ٥٥٨) ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢) ، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣) .

ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيال أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن « تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبنوني صاحب القلب الفيض

(١) وكانت الرسالة السكاية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف ، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه : « . . . ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إما يافظ على نظام الكلمات والجمل غير آبه بما في الترجمة من الإبهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً ، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً ، ثم ترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالي بأن الترجمة تكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطبولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق في ترجمة مصنفات أرسطو . . . » وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر ، يقول فيها ما نصه : أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى فاني أرحب بك وأسر بقدمك ، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك ، على أني لا أنصحك أن تخاطر بنفسك في سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لا يتسع لنا أن نجتمع طويلاً منفردين لكثرة المشاغل الطيبة . . . وإذا كان لا بد من الالتقاء فاني أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى تنتشر بين الأخوان (קובץ אנרות הרמבם ج ٢ ص ٢٧ و ج ٢ ص ٢٨ b) .

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) קובץ אנרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١) .
ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيماً يندر أن يحدث مثله لكتاب
عبري آخر في العصور الوسطى ، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة
ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بمدة وجيزة ، ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١
مذيبة بثلاثة شروح .

وفي نفس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحاخامين شرع يهودا
الحريزي ذلك الشاعر العبري الملقب الذي ترجم مقامات الحريزي إلى العبرية ،
في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي
يراسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته
بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه^(٢) .

غير أن ترجمة الحريزي لم تنل الرواج الذي نالته ترجمة تبون بين جمهرة علماء
اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية
وتعسفه كثيراً في معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض
وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات
منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف
اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبوني قد غاص في أعماق أمرار دلالة
الحاخامين وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣) .

(١) كوبن انרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) كوبن انרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح في سبيل الله في كتاب كوبن انרות הרמבם ج ٢ ص ١٦ b .

وكذلك شنَّ شموئيل غارة شعواء على الحريرى ، وعاتبه على ما ارتكبه من
التسلف فى المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .
وكذلك نصح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريرى الغاصّة
بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريرى إذ
قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع
ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على
الحريرى^(١) .

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريرى نسياً منسياً
إلى أن طبعت فى النصف الثانى من القرن الماضى^(٢) .

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة
منه فى أن ينتشر بين جماهير اليهود لاغير ، لأنه خشى من أن يثير بعض ما جاء
فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنه عليه ، ولكن هذه الحيلة لم
تؤد إلى النتيجة التى كان يرمى إليها المؤلف ، لأن التهاقت عليه من غير اليهود
أدى إلى نسخه بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطى صاحب
ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣) .

M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432 (١)

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التى بقيت

لحسن الحظ من ترجمة الحريرى بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 — 432)

Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique. (٣)

1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب
بمحروف عبرية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى
أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢) .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع
شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن
القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها
أديب مجهول^(٣) .

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادي قرأ كتاب دلالة الحائرين
واسكننا لا نعلم أقرأه بمحروف عبرية أم بمحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقرئ إذ يقول : ... لما نبغ فيهم
موسى بن ميمون القرطبي عوّلوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من
كتبه وهم على رأيه إلى زمننا^(٤) .

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه إن العجب أن
ينتشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية اتشأراً يندر أن يحدث لغيره من
المدونات الشرقية .

(١) كوبنر אנרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ a .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R. Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. (٢)

1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk. : (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for
the Perplexed. p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط المقرئية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لا شك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر ، ويعتقد شتيتشنيدر (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولي ، والفيلسوف المسيحي ميخائيل سقطى قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريدريك الثاني من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربي الأصلي أيضاً^(١) .

ويُعدّ جيوم الافرجيني (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذي توفي سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين في القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى في كثير من مصنفاته باسم الخبر موسى المصري (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دي بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذي كان من رؤساء حركة الدومينيقيين في كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دي أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يقفا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما في مواضع غير قليلة قد أدمجا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)

M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kuitur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.

دون أن ينسبها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روهلين (Johannes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ ينقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب.

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبوية مع استعمال النص العربي أيضاً، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبوية العبرية وحدها، وقد طبعت سنة ١٦٢٩، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً،

Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttman : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf. 1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم ليبنتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة
١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين
وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel)
المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتش (Franz Delitsch) إن ماورد من مبادئ
الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات
الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية
ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات المصنفات العربية^(١) .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات
الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر
اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرها من اليونان
ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصلح المراجع المتداولة
في أيدي العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون
القرون الوسطى^(٢) .

* * *

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤدي إلى الفتنة التي كان يحشاها موسى في

Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses (١)
ben Maimon. p. 244.

J. Guttmann : Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts (٢)
in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902
راجع مقالة جوتمان Louis—Germain Lery :
Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche
Abendland في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣٥ — ٢٣٠
Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220—273.

الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم .
وقد بدأ أمر الفتنة في أخريات أيام موسى ، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى
نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفي وبين أعدائه ، وشغلهم هذا النضال إلى
نهاية القرون الوسطى .

أما الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الخائرين فترجع إلى
أن موسى قد جعل أرسطو في مرتبة المشرع الإسرائيلي في كثير من الأمور ،
وهذا بالطبع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من النظريات
الدينية عامة ؛ وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفلاسفة عن أن تجد لها
سبباً منطقيًا .

ثم إن التحليلات المنطقية التي شرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة
السلبية المحضة وتكافئه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلاسفة الإغريقية .
كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة
على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية بظهور السخرية ، ومال
القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس
والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .

فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الخائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من
مدينة مونبيليه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن
شاؤول ، وقد اتصلا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط
على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

النحلة الفلسفية وأنذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية^(١) .
أما أنصار فلسفة موسى بن ميمون في جنوب فرنسا ؛ فقد ساء في نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته .
ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين في أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا .

وقد نشر موسى السرجوسى الطيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأخبار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التمسك بالتعاليم التي وردت في دلالة الخاترين وذكر فيها أن أخبار التلمود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق ؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة للمحددين .

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين في جنوب فرنسا رسالة أنحى فيها باللامعة على أعداء فلسفة موسى وقبح فعل لعنة الحرمان الذي أعلن على محبي الفلسفة .

وكان موسى بن نجمان قد بذل مجهوداً كبيراً في أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح^(٢) ، وكذلك أخذ داود قحى يطوف في أمصار فرنسا والأندلس لنشر

(١) وقد عرف هذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان (١١٦٥ ١١٦٦) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم في حياة اليهود منذ المصور القديمة فإن الرجل الذي تحمل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر حقوقه الاجتماعية والدينية فلا يباح له أن يحضر الصلاة في المعابد ولا أن يتصل بالناس للتعامل وتبادل النافع وإذا مات يدفن في مكان خاص . . .
وينبغي أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الكنيسة المسيحية ، فإن البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يدعوا لارادته اذعاناً تاماً وأن يخضعوا لمشيئته خضوعاً أعمى وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أفجع أنواع الاضطهاد المعروفة في تاريخ أوروبا في

القرون الوسطى (راجع 287 — Jewish Encyclopedia. Vol. V. P 285.)

(٢) كوينز انديوت درمبم ج ٣ ص ٤ b

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين ، وفي هذا الطواف وقعت المحاصمة الشديدة بينه وبين يهودا بن يوسف الفخار الطبيب الطليطلي المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذي تعد أقواله من خير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١) .

ويظهر أن النضال بين الفريقين كاد ينتهي إلى فتور فألى نسيان لولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اتصل بالدومينيقيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضهم على مصادرة مدوناته لاشتغالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم في فرنسا في ذلك العهد — يجمعون أكداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعايا بمدينة نوييليه وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهرنا اشمئزاز الشعب الإسرائيلي من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢) .

ومن الغريب في الأمر أن رؤساء الدومينيقيين الذين أسروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استيائهم مما فعلوا ليرضوا أنصار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣) .

وفي سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) كوكبن انרות הרבכה ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) اوزار נחמד ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ קבוצת סכתבים מ ٣٢ ، ١٠٦ .

(٣) קוקבן אנרות הרבכה ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشاونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الخائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كانت أمر إحراق دلالة الخائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (הקדמות היום) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الخائرين وأسباب بحاربه الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وان أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندى عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفي فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت الفجائى عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمعَ الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٤٢ صحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد ميادين المدينة (٣) .

(١) كوبين انروت הרמבם ج ٣ ص ١٥٠ a (٢) كوبين انروت הרמבם ج ٣ ص ١٤ a
Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924 .
Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 197. Monatschrift. (٣)
1869. p. 97.

والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثرًا عميقًا في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الخاترين لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس ويدرسونه في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدي المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (٣١١ : ٣١٢) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الخاترين^(١) .

وفي سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الخاترين لمؤلفه الطيب موسى من مدينة سلرنو وهو أول شرح لهذا الكتاب^(٢) .

وفي سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فقري وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (٣١١ : ٣١٢) نال استحسان علماء اليهود عامة ، وبعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (٤٣٥ : ٤٣٦) والثاني بالمسالك الفضية (٤٣٧ : ٤٣٨) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الخاترين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقيا لأنه لم يخلق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقي بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p.433. Güde-
mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179. (٢)

لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .
وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (בְּמִדְבָּר וּבְאֶרֶץ מִצְרָיִם) ألفه لمن تشعب بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين^(١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢) .

وكذلك وضع لاوي بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب أظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يُبطن نظرياته ولا يبوح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أبربنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إبراهيم قريشفس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له^(٣) .

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M.

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXX III.

(٣) Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren.

Breslau. 1866.

أما شطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٤٨٠ فيرى في كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للضلالة لا لدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلي ، ولرأيه هذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسي المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفي سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية .

وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائيين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه في كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التي تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر .

ومن الغريب في الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتهمته على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها في مصنفاتهم ، ويستعملونها في مواضعهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذي اجتهد في أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ ؛ فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى في مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) ؛ فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.

M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.

Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

• على أن بعض الصوفيين قد اترفوا إثم التزوير، ونحلوا موسى آراء ليتمكنوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير ، وقد نجحوا في دسيتهم بعض النجاح كما ذكرنا ذلك فيما مضى ، وقد نبه شطوب بن جاؤن المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف^(١) ، مع أنه من المعلوم أن موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف^(٢) .

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر ؛ لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفاسد من الخيال »^(٣) ، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت^(٤) .

وكان الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد تأثر كثيراً بدلالة الخائرين ، ونقل في مصنفاته منه كثيراً^(٥) .

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف عمونيل كانت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠ ، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى ، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من دلالة الخائرين (דבעת המורה) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) المتوفى سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الخائرين في العصر الحديث

(١) מגדולי עוני יסודי התורה סוף פ"א

(٢) ו"ס: דור דורו דורישו ה' דף ס"ט

(٣) פאר הדור סימן ס"ד

(٤) Joel : Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1772. p. 10.

(٥) S. Rubin : Spinoza und Maimanides. Wien. 1868.

لأن مندلسون يُعدّ من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثامن عشر^(١) .
ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين في الزمن الأخير كما يدل على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة^(٢) .

على أن أعظم خدمة للكتاب في العهد الأخير هي التي قدمها سايمان مونك بإخراجه النص العربي الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكاتب الأوروبية ، وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب ، وقد نبهه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هي دراسة ناقصة ؛ لأن الترجمة ليست في كل الأحوال واضحة ، لذلك أخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل

(١) ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العبرية التبونية التي يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضي ، وقد أخرج هذه الطبعة اعتماداً على نسخ مطبوعة قديمة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى ، وقد قابل الترجمة العبرية بالنص العربي الأصلي ، وفي هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام مؤلفه إلماماً عظيماً بأداب الفلسفة اليهودية والمسيحية ، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع سفر מורה הנבוכים לרבינו משה בן מיכאל בהערת ר' שמואל אבן היבון כדרך שבואה... ועם פרוש סאת יהודה אבן שמואל (ד"ר יהודה קופמן) חלק ראשון (א) הוצאת שניף . הל אביב . הרצה

(٢) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء في أوقات متفرقة فقد نشر ر . فيرستنتال (R. Fürstenthal) سنة ١٨٢٩ بمدينة كروتوشين الجزء الأول ، ونشر شترن (E. von Stern) الجزء الثاني سنة ١٨٦٤ بمدينة فينا ، ونشر شير (Dr. S. Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثاني سنة ١٣٢٨ بمدينة فرانكفورت ، وفي العهد الأخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس Adolf Weiss ونشرها سنة ١٩٢٢ بمدينة ليبسيغ وصدرها بمقدمة مطولة .

وترجم فريد لندر (M. Eriedländer) مع تصدير علمي عظيم القيمة الكتاب إلى الانجليزية من سنة ١٨٨١ — ١٨٨٥ بمدينة لوندرا ، وترجمه كاين M. Klein إلى اللغة الحبرية ونشرها سنة ١٨٧٨ — ١٨٩٠ ، وترجمه ماروني (David Jacob Maroni) إلى الإيطالية الحديثة ، ونشره سنة ١٨٧٠ — ١٨٧٦ .

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الأدياء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقي روضة أنفاً لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمّة منعت العالم مونك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة وبقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف ؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلدته .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في القرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة جد سليمان مونك في ترجمة الكتاب ، واجته في وضع الحواشي أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فآتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١)

(١) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. XI. p. 547. وراجع مقالة

בן ציון הרפור في مجلة התקופה ج ٢٤ ص ٢٨٨. Jewish Encyclopedia IX p 110. Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1895.