اتصال الفلسفة والدين بين ابن رشد وابن ميمون

The Philosophy-Religion Connection between Averroes and Maimonides

بدر الحمومي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

badr.elhammoumi@usmba.ac.ma

مليكة أزعوم

جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

malika.azaoum@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2019/09/05 تاريخ القبول : 2019/10/03

ملخص:

تعتبر الفلسفة إعمالا للعقل بالنظر في الخلق، وهو أمر أوجبه الدين حسب ابن رشد (1198) بغرض التوصل لمعرفة الخالق. ونفس الأمر قرره موسى ابن ميمون (1204) بقوله: "العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى". وبهذا يقرر موسى بن ميمون الاقتداء بابن رشد واعتبار الفلسفة وثيقة الصلة بالدين بعضهما يكمل بعضا. ومع ذلك فقد كان تقبل ابن رشد وابن ميمون للمنهج الأرسطي في تأويل النصوص الدينية متفاوتا في مسائل عديدة مثل علم الله وقدم العالم وأحوال المعاد. يتم مناقشة هذه التفاوتات بين ابن رشد وابن ميمون على اعتبار أن الأخير تلميذ غير مباشر للأول بحيث درس كتب ابن رشد وبنى عليها فلسفته الدينية. ويكمن الهدف وراء هذه الدراسة إبراز أهمية التراث العربي الفلسفي في توجيه علم الأديان والدعوة للتسامح.

الكلمات المفتاحية: ابن ميمون، ابن رشد، الفلسفة، منهج، أرسطو، تأويل، نص ديني، علم الله، قدم العالم، أحوال المعاد.

Summary :

Philosophy refers to using the reason so as to contemplate on the

creation which is a religious duty according to Averroes (1198) provided that the goal be reaching the recognition of the creator. Meanwhile, Maimonides (1204) confirms the same idea when he says: "The flowing intellect upon us is what bonds us with God". Whereupon, Maimonides decides to follow the lead of Averroes and consider the Philosophy-Religion strong connection whereby each one of them completes one another. However, their admission of Aristotle's methods of religious script's interpretation varies in terms of different matters such as God's knowledge, world's eternity, and the resurrection's manner. These various ways of admission are discussed between Averroes and Maimonides considering that Maimonides is Averroes' indirect apprentice who studied his works and based his religious philosophy on it. The purpose behind this study lies in displaying the importance of the Arab philosophic heritage in the orientation of religious studies and the call for coexistence.

Keywords: Maimonides, Averroes, philosophy, method, Aristotle, interpretation, religious script, God's knowledge, world's eternity, and the resurrection's manner.

المؤلف المرسل: بدر الحمومي badr.elhammoumi@usmba.ac.ma

المؤلف الثاني: مليكة أزعوم malika.azaoum@gmail.com

مقدمة

لاَ تفصل سوى عَشْرُ سَنوات الفترة الزمنية التي عاش فيها ابن رشد وابن ميمون. ورغم أنه فصل بينهما المكان حيث لما وصل ابن رشد إلى قرطبة كان ابن ميمون آنذاك بالقاهرة[1] إلا أنهما التقيا في الفكر. وإن أهم الإصدارات التي يتفحصها الباحثون عادة محاولة منهم لكشف أي ترابط فكري بين العلمين هما: كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال والذي كتب ابن رشد حوالي 1180م، وكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الذي كُتِبَ حوالي 1186-1190م. ومع ذلك ولمعالجة هذه الإشكالية كان لابد من الاطلاع على مصنفات العالمين الأخرى لتكوين صورة أوضح حول منهجهما وآرائهما حول مدى اتصال الفلسفة بالدين. ولا يوجد في كتبه ما يصرح بتبنيه آراء ابن رشد إلا أنه أخبر في رسالة بعثها لتلميذه يوسف بن يهوذا بأنه اطلع على كل ما كتبه ابن رشد باستثناء كتاب الحس والمحسوس. قال فيها: "ولقد رأيت أنه وفق لوجه الحق بيد أني لم أجد حتى الآن متسعا من الوقت ما أدرس فيه مؤلفاته"[2]. كما أنه أرسل خطابا إلى صمويل بن طيبون أن يستعين في ترجمة كتابه دلالة الحائرين بشراح أرسطو من أمثال ابن رشد[3].

وقد كان تركيزي على مبحثين في هذا الصدد لكشف مدى التشابه أو الاختلاف على مستوى المناهج والآراء بين الفيلسوفين. أتناول في المبحث الأول مبدأ عدم التعارض بين الدين والعقل بين ابن رشد وابن ميمون. ومبحث ثاني أتناول فيه ثلاث مسائل جوهرية هي سبب الحرب الضروس التي شنها المتكلمون بقيادة الغزالي على الفلسفة وهي: قدم العالم أو حدوثه، والعلم الإلهي تفصيلي أم إجمالي، وأحول الآخرة أروحية أم مادية؟

المبحث الأول: عدم التعارض بين الدين والعقل.

توحي الأدلة التي يستحضرها كل من الفيلسوفين ابن رشد وابن ميمون إلى تقارب منهجهما وإن اختلفا في بعض القضايا الجزية. وقد أبان كلاهما احتراما بالغا للمنهج الفلسفي وإن تفاوتت مذاهبه. واعتبرا الشريعة تعبيرا باطنيا للفلسفة.

المحور الأول: الفلسفة صنعة ابن رشد وابن ميمون.

يفتخر ابن ميمون باتباعه لأقاويل الفلاسفة وميله لآرائهم ما لم "تناقض قاعدة شرعية"[4]، ولحسن حظه فإن أبناء مسقط رأسه بقرطبة يميلون نفس الميل. ويرى ابن ميمون أن الآراء الصحيحة تابعة للوجود لا الوجود يتبع الآراء الصحيحة[5]. ويعتبر ابن ميمون العلم الذي يقدمه علما للخاصة وهم الحكماء[6] ورغم كونهم حكماء متبحرين في الفلسفة والشريعة إلا أنهم وقعوا في حيرة قد تهدد تمسكهم بإحدى جناحي المعرفة وهما الفلسفة والدين.

فإن من شأن اختيار العقل أن يفقد المرء إيمانه بالدين[7]. كما من شأن اختيار الدين على حساب العقل أن يهدم الأساس المعرفي للدين. لكن عمل ابن ميمون لم يكن مجرد جمع لآراء أرسطو في المسائل الإلهية بل انتقادا له أيضا. فقد أشار ابن ميمون إلى الأخطاء التي وقع فيها أرسطو فقال مثلا أن "كل ما قاله أرسطو في جميع الموجود الذي من لدن القمر إلى مركز الأرض هو صحيح، بلا ريب لا يعدل عنه إلا من لم يفهمه (...) أما جميع ما يتكلم فيه أرسطو من فلك القمر لما فوقه، فكله شبه حدس وتخمين، إلا بعض الأشياء فناهيك عن ما يقوله في ترتيب العقول، وبعض هذه الآراء الإلهية التي يعتقدها وفيها الشناعات العظيمة، والفسادات الظاهرة البينة في جميع الأمم، وإذاعات الشرور، ولا برهان له عليها"[8].

وأما ابن رشد فيقرر أن الحكمة ظالة المؤمن، فحيث وجد أهل العلم ما يفيدهم من صواب أخذوا به، وما وجدوا من خطأ نبهوه عليه[9]. يقول ابن

رشد: "فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم"[10]. وإضافة إلى ذلك، يرى ابن رشد أنه لا ينبغي أن يمنع النظر في الحكمة أي الفلسفة واستخدام منهجها بحجة أن أقواما ضللتهم ممن هم ليسوا بأهلها. واستدل ابن رشد في هذا بقول رسول الله صلى الله عليه و سلم للذي أمر بسقي العسل لأخيه المريض فساء حله : ((صدق الله وكذب بطن أخيك))[11]. فكما أن العيب في المريض لا في الدواء كذلك العيب كل العيب في الناظر لا في المنظور. ولذلك فابن رشد هنا لا يدافع عن الفلاسفة كأشخاص[12] وإنما يدافع عن الفكر الفلسفي المبني على الأدلة البرهانية والمقدمات المنطقية الصحيحة. وهو بذلك يعتبر أن الفلسفة مبحث من مباحث البرهانيين الذين يحرم عليهم كشف تأويلهم للشريعة لأهل الجدل ومن هم أقل درجة علمية منهم من الجمهور[13].

المحور الثاني: حدود تقاطع الأفكار بين موسى ابن ميمون وأبي الوليد ابن رشد.

أشار كثير من الكتاب إلى كون ابن ميمون تلميذ ذكي ونجيب لكل من الفارابي وابن سينا وابن رشد. يقول أشرف منصور: "ولأن ابن ميمون يلخص كل إسهامات الفارابي وابن سينا، وإن كان قد ورث عنهما الكثير من عناصر الرؤية الفيضية للكون والتي أثرت على نظريته في النبوة، مازجا إياها ببعض العناصر الرشدية الأرسطية الخالصة"[14]. واعتبر الفلاسفة اليهود أن ابن ميمون وابن رشد هما قطبا الفلسفة[15]. ولم يأت ابن ميمون على ذكر ابن رشد في كتاب دلالة الحائرين ومع ذلك فقد أشار الدارسون إلى أن الكتاب اعتمد فيما اعتمد على كتب ابن رشد[16]. ومع ذلك فالرؤية الرشدية تختلف

من حيث نزعتها العقلية شيئا ما عن الرؤية الميمونية حيث ابتعد ابن رشد عن نظرية الفيض الفارابية والسينية أثناء معالجته للنص الديني، بينما تبنى ابن ميمون تلك النظرية.

ينبغي التأكيد أن ابن رشد هو أصل النظرية التوفيقية بين العقل والنقل إلا أنه يجب التمييز بين فكر ابن رشد المصَرَّح به وعدم المصرح به. ولذلك نجد أفكاره في الفكر التنويري بعد عصره كاسبيوزا مثلا[17]، وفي الوقت نفسه نجد أفكاره منتشرة بين اللاهوتيين كتوما الإكويني. إنه ليس تناقضا أن يتبنى فكره المتنورون والمحافظون لأن فكر ابن رشد نفسه يثير الحيرة فما يوجد بين ثنايا التهافت وشروحات أرسطو، من قبيل وحدة الوجود وقدم العالم وأولية العقل على الدين، يختلف عما نجده في فصل المقال وكشف مناهج الأدلة والتي يبدو فيها ابن رشد قريبا من فكر الغزالي. ولعل تحذير ابن رشد أهل البرهان من الصريح بالتأويل للعامة[18] كان بسبب محاولة ابن رشد إخفاء الوجه الآخر للبرهانية وهو الوجه الذي أنتج لنا اليوم النزعة الطبيعية والفكر الحر[19].

صحيح أن ابن ميمون قد اعتمد المنهج الرشدي في التأويل والذي ينبني على اعتماد اللغة، وهذا واضح من خلال مقدمة كتابه ذات النزعة الفيلولوجية[20]، لكنه اختلف مع ابن رشد في أمور جوهرية. أولا، ابن ميمون سعى لمزج الفكر الديني بالفكر الفلسفي بينما دعا ابن رشد إلى استقلال كل منهما عن الآخر. وثانيا، لقد سعى ابن رشد لإثبات مشروعية النظر الفلسفي فقط ولم يدع إلى فرض النظريات الفلسفية على النص الديني. وثالثا، تأويل ابن رشد تأويل برهاني يميز بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي بينما تأويل ابن ميمون تأويل جدلي خاصة أنه حاول التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية الحديثة[21].

فابن رشد فيلسوف بالمعنى العلماني (فصل البرهانية [الفلاسفة] عن الجدلية [الفقهاء])[22] للكلمة بينما ابن ميمون فيلسوف ثيولوجي (أغراض كتابة دلالة الحائرين)[23]. لقد أكد كثير من الباحثين مسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد رغم أنه خالف ابن رشد في مسألة جوهرية وهي قضية اتصال الحكمة بالشريعة حيث لم يلجأ ابن رشد لتأول القرآن كما فعل ابن ميمون مع التوراة لتتفق مع فلسفة أرسطو[24]. ومع ذلك فإن بعض الباحثين يرى بروزا للفكر الرشدي في مذهب ابن ميمون الذي أخفاه[25]. والواقع أن الحديث عن المذهب المستور لابن رشد ليس له أساس قوي وكلها اجتهادات قام بها يهود العصور الوسطى الذين تأثروا بفكر أرسطو فحاولوا أن يبحثوا لهم عن مسوغ في كتابات ابن ميمون بالاعتماد على فهمهم لآراء ابن رشد ولذلك انبروا لدراسة فلسفته[26].

المحور الثالث: نفي التعارض عند ابن رشد وابن ميمون.

يتفق ابن رشد مع ابن ميمون في ثلاث نقط رئيسية: أولها مشروعية الفلسفة، وثانيها التأويل عند التعارض ليتوافق النص الديني مع الفلسفة، وثالثها عدم التصريح بذلك التأويل. ومن ثم فإن الطريق إلى نفي التناقض بين نصوص الفلسفة ونصوص النبوة يتم بتطبيق عناصر المنهج الذي اقترحه ابن رشد في التأويل. وهو يبني مقدمة منطقية ليخلص إلى أن هناك تباينا في الفهوم لا تعارضا في النصوص. لأن الحق لا يعارض الحق. فإذا كان ما توصل إليه النظر بالقياس العقلي قطعي وواضح الدلالة فلا يمكن أن يعارض صحيح الثبوت في الشرع.

وهناك نوعان من الاتصال بين الحكمة والشريعة. النوع الأول مسكوت عنه في الشرع ومن ثم ينتفي التعارض ابتداءً. والنوع الثاني منطوق وينقسم هو الآخر إلى نوعين: الأول متوافق، والثاني مخالف يلجأ فيه إلى التأويل لنفي التعارض. فابن رشد يرى أنه لا تعارض مع صريح المنطوق والصحيح المعقول

وغالب التعارض يكون تعارضا ظاهريا يرجع فيه إلى التأويل. يقول ابن رشد: "وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنّا، معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله."[27] والراسخون في العلم أي أهل البرهان هو المختصون بأمر التأويل هذا[28].

ومن ثم فابن رشد هنا لا يقوم بعملية توفيقية من قبل الجمع بين المتناقضين وتبرير التناقض. لأن ذلك يوحي بوجود تعارض بين الشريعة والحكمة. بينما الاثنان يعبران عن هدف واحد[29] وهو معرفة الحق والعمل الحق[30]. فكأن الحكمة تمثل الجانب النظري (معرفة الحق) والشريعة تمثل الجانب العملي (العمل الحق). ويكون التأويل هنا هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان. فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها

عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول."[31]

ولكن ابن رشد في كتابه كشف مناهج الأدلة يحذر من خطر التأويل إذ يشبهه بالطبيب الذي زعم صناعة دواء يعالج كل الأمراض فكان دواءه سبب داء لكثير من الناس[32] ويرى ابن رشد في فصل المقال أن "المتأول لأمور الشريعة اليقينية كافر أما أمور الشريعة المظنونة وإن كان الجمهور يرى أخذها على الظاهر إلا أنه يجوز تأولها وهذا عمل الخواص"[33]. فابن رشد لا يدعو لتحريف لدين الله في مقابل نصرة الآراء الفلسفية إنما يرى أن هناك خطوطا حمراء لا ينبغي تعديها. كما أنه يرى أن ما توصل إليه أصحاب البرهان من تأويلات لا ينبغي أن يعرض على جمهور الناس كي لا يفسد عقولهم، ولكن تكفيهم البراهين الجدلية أو الوعظية للتصديق لقوله صلى الله عليه وسلم ((حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسول))[34].

ويلخص ابن رشد كلامه ورأيه في ما يخص العلاقة بين الحكمة والشريعة أو العلاقة التي تربط النقل والعقل بقوله: "أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها أشد الإذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان الطبع المتحابان بالجوهر والغريزة."[35] ذلك أن ما اعتُقِد أنه مخالف للحكمة مما ورد في شريعة لا يعدو أن يكون دخيلا على الشريعة وليس من أصلها. وأما ما ظُن أنه فلسفة خالفت الشريعة فهو قول من لم يحط علما بالفلسفة وقد رد عليه ابن رشد في كتاب فصل المقال[36].

ومع ذلك فإن هناك من يزعم أن عبارات ابن رشد هذه ليست سوى تقية وأنه "لا يوفق بين الشريعة والحكمة بل يستوعب الشريعة في الحكمة"[37]. لأن ابن رشد لا يعتقد أن الفلسفة أخت للشريعة لأنه يعتقد أن

الفلسفة هي أم العلوم وعن طريقها يعبد الله عبادة تأمل عقلية. حيث يقول في كتاب تفسير ما بعد الطبيعية: "فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة"[38]. كما أنه اعتبر في فصل المقال النظر الفلسفي "أتم أنواع النظر"[39]، هو نظر يتم بالقياس العقلي، فيكون بذلك قد جعل للعقل أولية على الشريعة ولكنه لا يصرح بذلك لأن فكره ينبني على وحدة الحقيقة وازدواجية الخطاب[40]. وأنه يروم تمرير هذا الكلام لجمهور الفقهاء والعام على سبيل الجدل. لأن يعلم أن الدفاع الحقيقي عن الفلسفة يتم بالبراهين اليقينية وليس عن طريق الجدل، وأن براهينه اليقينية تصل لنتائج تخالف معتقدات الجمهور التقليدية، ومن ذلك حدوث العالم من قدمه والعلم الإلهي الكلي دون الجزئي والسعادة الأخروية الروحية دون الحسية.

ولكن هذه المزاعم كلها مبنية على تأويلات لبعض العبارات القليلة التي أوردها ابن رشد في بعض كتبه. والحق أنه لم يصرح فيها أنه يشكك في الشرع والنبوة ويزعم أن الفلسفة التي يتبناها ويعتقدها تخالفه. خاصة أن كتبه الفقهية تبين عن مدى تدينه وتفقه في الدين ومنهم كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ولم يكن شرحه لكتب أرسطو واختصاره لها سوى مهمة سلطانية تقلدها بعد أن عجز عنها ابن طفيل لكبر سنه[41]. ولعل غرض الموحدين في عصره كان مواجهة الفكر المرابطي السلفي بفكر إسلامي عقلاني.

ونفس الأمر ذهب إليه ابن ميمون فاعتبر التأويل مفتاح فهم أقوال وأمثال الأنبياء. ولكنه يفرق بين تأويل أمثال الأنبياء التي تقتضي تأويل كل كلمة بحيث تقتضي كل واحدة معنى إضافيا، والأمثال الأخرى التي يؤل مجموعها دون الالتفات إلى تأويل كل كلمة على حدة. فنصوص سفر التكوين مثلا (مثال تكوين 28: 12) تحتاج لتمحيص كلمة كلمة لأن كل كلمة تضيف

معنى، بينما نصوص أخرى مثل سفر نشيد الإنشاد مثلا فتلخص معنى واحدا يتكرر في جميع النصوص. وعلى هذا المنوال تعرض لشرح كثير من نصوص التوراة[42]. ويتحدث ابن ميمون عن أسباب التناقض بين الكتب[43] التي قد تظهر في بين الكتب سواء تعلق الأمر بين كتب الفلاسفة وكتب الشريعة أو كتب الشريعة فيما بينها. فرد الأسباب إلى سبعة أسباب. أهمها سببان، الأول: هو أن توجد في كتاب يحتوي أراء مختلفة لأتباع مذاهب مختلفة لا يحدد فيه من قال ماذا لحذف السند، فيبدو الأمر كأنه تعارض بينما هو اختلاف في الآراء، ولذلك ينبغي التثبت من أقوال الفلاسفة. والسبب الثاني: حمل بعض الأقاويل على ظاهرها قد يؤدي إلى التناقض، فحينها يلزم التأويل[44].

وهكذا حاول ابن ميمون وضع التوراة في قالب عقلاني، وذلك ما دفعه لكي ينفى عن الله التجسيم الظاهر من خلال نصوص التوراة[45]، ذلك أن التجسيم يعني الاعتقاد بشكل من أشكال مادية الله وليوضح أن النصوص التوراتية التي تحتوي على معاني قد تفيد التجسيم كان الغرض منها الوصول تبسيط المعرفة للبشر[46]. يقول ابن ميمون: "والله تعالى ليس بجسم"[47]، ويقول في موضع آخر: "وقد صرح في كتب الأنبياء بنفي التشبيه"[48]. ومع ذلك تبقى الاجتهادات التي قدمها ابن ميمون غير كافية لأن بعض النصوص التوراتية كقصة الخلق لا يمكن أن تبرهن إلا عن طريق العلوم الطبيعية. كما أن هناك نصوصا أخرى تفوق إدراكنا مثل صعود حزقيال إلى السماء وهي نصوص تخص العلم الإلهي. وبين أن ما يقدم هو مجرد ومضات تبين بعض الحقيقة، وعلاجه للحيرة الذي رامه لا يعدو أن يكون نسبيا[49].

المحور الرابع: اختلاف مراتب الناس باختلاف طباعهم وتفاضلها في التصديق

إن قضية تفاضل الناس في فهم نصوص الشريعة موجودة بصفة متشابهة عند ابن ميمون[50] وابن رشد.

يعتقد ابن رشد بوحدة الحقيقة واختلاف طرق الوصول إليها باختلاف فهوم الناس للدين. فهم ينقسمون إلى ثلاثة مراتب. فأما أولها فهم أهل البرهان: الراسخون في العلم والفلاسفة. وثانيها هم أهل الجدل: ارتفعوا عن الجمهور في تفكيرهم لكنهم لم يبلغوا مرتبة أهل البرهان. ولعلهم الفقهاء وطلبة العلم. وأما ثالثها فهم العوام: والبراهين الفلسفية مفسدة لهم لأنها خاصة بالحكماء فهم تكفيهم الأقاويل الخطابية والوعظية والشعرية ليقتنعوا. ومن هؤلاء من يدعي الفلسفة[51].

إن هذه المراتب قد قررها القرآن حيث ذكر الله سبحانه وتعالى ثلاث حالات للدعوة ومخاطبة الآخر أولها الحكمة وهي الفلسفة عند ابن رشد، وثانيها الجدل بالتي هي أحسن، وثالثها الموعظة الحسنة. يقول الله تبارك وتعالى: {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [سورة النحل، الآية: 125]. ولهذا بعث الرسول صلى الله عليه وسلم لخلق متنوع الفهوم[52].

كما قسم ابن ميمون الناس إلى أقسام ثلاثة هم الكاملون: الأنبياء وأهل النظر. ومبتدئون من أهل النظر: منهم ربيون (الأحبار) وطلبة العلم. وجمهور الناس: منهم مدعي الفلسفة وبعضهم ربيون[53].

وأكد العالمان على استخدام القياس البرهاني وهو الذي ينبني على مقدمات مؤكدة لتفسير النصوص الدينية على ضوء الفلسفة[54]. ومع أن ابن ميمون رأى أن القياس البرهاني يقيني إلا أنه أكد على وجود حدود معرفية لا يمكن تجاوزها وهي معرفة حقيقة الله وما وراء الطبيعة ولا يتحقق ذلك إلا

بعد الموت[55]. ولهذا نجد ابن ميمون يقف عند التناقضات الحاصلة بين قصة الخلق في التوراة للعالم من عدم ونظرية كل من أفلاطون وأرسطو التي لا ترى خلق العالم من العدم المحض، وتأكيده على أن الشريعة في ذلك هي الأصل خاصة أن براهين الفيلسوفين الإغريقيين غير مبنية على أدلة قطعية. ومن ثم تبنى ابن ميمون موقف الشك المعرفي الذي يضع العقل في موقف العاجز عن حل هذه الإشكالية الميتافيزيقة وأن الأولى في هذه الحال التمسك برأي الشريعة[56]. وبخلاف ذلك يرى ابن رشد أن العقل قادر على الخوض في أمور الميتافيزيقا إلا أنه قرر أن من يدعو العوام إلى المسائل التي أوردها في كتابه من أهل البرهان يدعو إلى الكفر. وأنها خاصة بكتب أهل البرهان ولا ينبغي أن تستعمل الطرق الجدلية أو الوعظية لإيصالها للناس[57]. ويقول: "ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استجرنا أن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان"[58]. وهو بذلك يلمح لمعرفة صوفية خاصة بأهل العرفان[59]. ولعل ابن ميمون يتبنى نفس الطرح لكنه أخفى ذلك لما تحمله التوراة من تناقضات صارخة يستعصى معها العمل بمنهج ابن رشد لأن ذلك قد يؤدي لرفض صريح لبعض نصوص التوراة. ولذلك نراه يستحلف طالبه الربي يوسف بن يهودا أن لا يطلع معاني كتابه الجديدة لأحد كي لا يضر بعقيدة الناس[60]. خاصة أن كتاب ابن ميمون بما يسمى أسرار التوراة وهي علوم خاصة بأهل الباطن[61]. ولعل العالمين أحسا بخطورة استدلالهم في المستقبل لأنهم يريان رفض مناقشة المعتقدات الميتافيزيقية لأنها تنبني على قياسات عقلانية نسبية والتي من المحتمل أن تصبح في مرمى النقد في ما بعد عصرهما. ولولا أن ابن رشد يرى أن الشرع مقدم على العقل لما كفر المتأول لأمور الشريعة اليقينية[62].

المبحث الثاني: القضايا الفلسفية الكبرى لعلماء الشرائع السماوية بين ابن رشد وابن ميمون.

تطرق ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين لمواضيع متنوعة تخص العقيدة التي يسميها العلم الإلهي أو الأمر الإلهي[63]. ومن أهم تلك المسائل التي يمكن مدارستها، على ضوء ما تمركزت حوله تطبيقات ابن رشد لنظريته حول نفي التعارض، مسائل ثلاثة وهي علم الله بالكليات دون الجزئيات، وقدم العالم من حدوثه، وقضية المعاد، وإن ندر فحص ابن ميمون لهذه هذه القضية الأخيرة لأسباب تذكر في ما يأتي.

المحور الأول: علم الله بالكليات دون الجزئيات بين ابن رشد وابن ميمون.

يرى المشاؤون (أتباع أرسطو من المسلمين) أن الله عليم بالجزئيات علما لا يشابه علمنا به، فَعِلَّةُ علم الإنسان هي حدوث المعلوم، ومن ثم يكون علم الإنسان بالجزئيات مخلوقا ومتغيرا. أما علم الله تعالى هو علة وجود المعلوم وأي مقارنة بين علم الله وعلم الإنسان بالجزئيات هو جهل بحسب ابن رشد[64].

وهو يشير هنا إلى أن علم الله قديم والقديم لا يجزء ولكنه يقرر في الوقت نفسه أن علم الله قديم بالجزئيات ومثل ذلك بالرؤيا الصادقة التي تعتبر علما أزليا لأمور حادثة في المستقبل[65]. وأشار في كتاب التهافت أن إدراك الله للأمور الجزئية يتم من حيث كونها كلية "أي من حيث لها صفات"[66]. وأن الفلاسفة المحققين لا يصفون علم الله لا بالكلي ولا بالجزئي[67].

يقول ابن رشد عن الفلاسفة أنهم لا يقولون أن الله لا يعلم بالجزئيات، "بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها؛ إذ كان علة لها، لا معلولا عنها، كالحال في العلم المحدَث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به، فإنه قد اضطر البرهان إلى

أنه عالم بالأشياء؛ لأن صدوها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط (...) كما قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}[سورة الملك، الآية: 14]"[68]. ويضيف ابن رشد أن علم الله حسب الفلاسفة لا يصح أن يوصف لا بالجزئي ولا بالكلي، فحتى الكلي المعلوم عند الإنسان معلول عن طبيعة الوجود بخلاف العلم الإلهي[69]. وفي كتابه التهافت أكد أن من قال بعلم الله بالكليات (ويقصد ابن سينا) دون الجزئيات غير محيط بمذهب الفلاسفة، فإن ما يعلمه الإنسان من علوم هو انفعال وتأثر بالموجودات وعلم الله هو المؤثر في تلك الموجودات وهي منفعلة عنه[70].

وفي المقابل، ذكر ابن ميمون أن ظاهرة الشر في العالم هي التي أدت لاعتقاد الفلاسفة بأن الله تعالى غير عليم بالجزئيات. فقالوا إن كان عليما بما يحدث من شرور لنا فإنه لا يخرج عن أن يكون مدبر هذه الشرور أو لا قدرة له على إيقافها أو أنه مهمل لخلقه من باب التهاون أو الاحتقار أو حتى الحسد وهذا محال عليه برأيهم. ومن ثم استنتجوا أنه غير مدرك للجزئيات جاهل بها. إضافة إلى أنهم استندوا في نظريتهم هذه إلى أن الجزئيات وهي حوادث تدرك بالحواس لا بالعقل وأن الله لا يدرك بها، ويلزمها تغير لأنه تجدد علم بعد علم. ومن ثم قالوا أن الله يعلم الأنواع دون الأشخاص. وهذا كله برأي ابن ميمون افتراء على الله تعالى. وهو يعتقد اعتقاد بعض الفلاسفة الذين يرون أن الله يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه[71]. وذكر أن أرسطو يرى أن عناية الله بخلقه تقف عن فلك القمر وهي تنبني على اعتقاد "قدم العالم (...) وأن العناية هي بحسب طبيعة الوجود (...) ومعنى العناية على حالة لا تتغير (...) أما سائر الحركات (...) فهي واقعة بالاتفاق (المصادفة)، وليس عند أرسطو بتدبير مدبر ولا نظم ناظم، مثال ذلك أن هبت ريح عاصفة أو غير عاصفة فلا شك أنها تسقط بعض أوراق هذه الشجرة، وتكسر غصنا من شجرة أخرى، وترمي حجرا من جدار ما، وتثير ترابا على

عشب ما، فتفسده فتموج الماء فيعطب مركبا كان هناك، فيغرق كل ما فيه أو بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر أو غرق أولئك الفضلاء العظماء الذين كانوا في السفينة"[72]. وفي المقابل رد الأشاعرة على هؤلاء بأن كل ما يدبر فهو معلوم عند الله صغيرا كان أو كبيرا ودفع بهم ذلك إلى الاعتقاد أنه "الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئا أو لا يفعله، ولزم من هذا الرأي أيضا أن يكون معنى الشرائع كلها لا يفيد أصلا. إذ الإنسان الذي جاءت له كل شريعة لا يستطيع أن يفعل شيئا لا أن يأتي ما أمر به، ولا أن يجتنب ما نهي عنه وقالت هذه الفرقة إنه تعالى هكذا شاء ليرسل ويأمر وينهي ويهدد ويرجى ويخوف وإن كنا لا استطاعة لنا. ويجوز أن يكلفنا الممتنعان، ويجوز أن نمتثل الأمر، ونعاقب، ونخالفه ونجازى، ولزم هذا الرأي أيضا أن تكون أفعاله لا غاية لها"[73].

إن ابن ميمون لا يرى لا برأي القائلين بعلم الله الجزئي ولا القائلين بالاعتقاد الذي يميل للجبرية؛ بل رأى أن الإنسان له استطاعة مطلقة بحيث يفعل ما في استطاعة إنسان أن يفعل. وأن أي شر وقع للإنسان فلأنه استحقه. كما يرى أن العناية الإلهية محيطة بكل العالم إلا أن إحاطتها في الدنيا أي تحت القمر تخص نوع الإنسان فقط دون الحيوانات والنباتات وهو يوافق في ذلك رأي أرسطو. يقول ابن ميمون: "لا أعتقد بوجه أن هذه الورقة سقطت بعناية بها ولا أن هذه العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وإرادته الآن الشخصية (...) بل هذا كله بالاتفاق المحض كما يراه أرسطو. وإنما العناية الإلهية عندي في ما أراه تابعة للفيض الإلهي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشف لدى العقل هو الذي صحبته العناية الإلهية وقدرته أفعاله كلها على جهة الجزاء والعقاب. إن غرق السفينة بمن فيها كما ذكر وانخرار السقف على من في البيت، إن كان ذلك بالاتفاق المحض فليس دخول أولئك لتلك

السفينة وجلوس آخرين في البيت بالاتفاق بحسب رأينا، بل بإرادة إلهية بحسب الاستحقاق في أحكامه التي لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها"[74]. وأما الحيوانات مثلا فلا عناية بها برأيه ولذلك جاز ذبحها ووجب أحيانا. إضافة إلى أن عناية الله بالأشخاص تختلف من شخص لآخر بحسب قربه من الله فعناية الله بالأنبياء مثلا تختلف عن عنايته بمن هو أقل منهم. وقد أورد قول الفارابي من أن "الذين لهم القدرة أن ينقلوا أنفسهم من خلق إلى خلق فأولئك هم الذين قال أفلاطون فيهم: إن عناية الله بهم أكثر"[75].

كما أن الله برأي ابن ميمون لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه من قبل خاصة أن الأشياء كلها متجددة وذلك يوجب الانفعال مع كل حدث جديد. ولذلك فالذي حدث وتجدد سبق في علم الله ولا يزال معلوما عنه على ما هو عليه[76]. وأورد أن ما وقع فيه الفلاسفة من خلط هو قياسهم علمهم البشري على علم الله بينما صفات الله لا تشبه في شيء صفات العبد. فالبشر قد اشتركوا مع الله في صفة العلم بالاسم فقط. وبين أن علمنا هو عبارة عن تعلم واكتساب بينما علم الله هو علم صانع بما صنعه[77]. ونفس هذا الأمر ذكره ابن رشد فقال: "الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان"[78]. وبما أن لابن رشد أسبقية في الكتابة على ابن ميمون فلابد أن ابن ميمون تأثر به في هذا الرأي[79]. وهي داخلة ضمن قاعدة يعتمدها ابن رشد وهي أن ما ورد في القرآن من نصوص تشكل على العقل أتت على سبيل تقريب الصورة للبشر. ومن ثم يصدق قول الفيلسوفين وتسعفهما الحجة في أن علم الله لا يوصف بكلي ولا جزئي وهو صفة مدارك العقل وتدخل في إطار العناية أي القضاء والقدر.

المحور الثاني: القول بقدم العالم.

لقد أكد ابن رشد في كتابه الكشف أن للعالم صانع وهو الله وأنه يحيطه بالعناية وأن الآيات التي تثبت هذا المعنى كثيرة منها قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً}[سورة النبأ، الآية: 14][80]. وليشرح قضية قدم العالم عند الفلاسفة ذكر أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات: فالصنف الأول هو أي شيء محدث يدرك حسيا. وقد تكون هذا الصنف عن "سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه"[81]. ومن أمثلة هذا الصنف الماء، والنار والهواء والتربة. والصنف الثاني هو ما لم يتقدمه شيء أو زمان ولم يكن من أو عن شيء. ويسمى قديما وهو فاعل الكل. وهو الله تعالى. والصنف الثالث هو ما لم يتقدمه زمان، ولم يوجد من شيء أي أنه وجد من العدم[82]. لكنه وجد عن شيء (الفاعل/الله). وهذا هو العالم. ورغم أنه لا وجود لبداية زمانية لهذا الصنف الأخير، خاصة أن الزمان محدود بحركة الأجسام، فإن فيه شبها من الصنف المحدث لأن وجد عن الفاعل، وثم يمكن تسميته قديما ومحدثا في الوقت ذاته. ولكنه ليس أيا منها على الحقيقة. ذلك أن المحدث الحقيقي مصيره الفساد لأن وجوده محدود ومجازي بخلاف وجود فاعل الكل، وأن القديم الحقيقي لا علة لوجوده فهو العلة نفسها. والله لم يكن موجودا مع العدم المحض لقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء} [سورة هود، الآية: 7]. وهذا يدل من خلال ظاهر النص على وجود سبق وجود العالم وهو العرش والماء في زمان سبق الزمان التي حددته حركة الفلك[83]. وبعد أن تقوم القيامة يستمر وجود هذا العالم في حلة جديدة، حيث يقول سبحانه: {يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ} [سورة إبراهيم، الآية: 48]. ويلاحظ أن ابن رشد هنا لا يأول النص ليتوافق مع نظرية قدم العالم بل يحاول عرض الفهم الظاهر للنص وهو هناك مادة سابقة وهي الماء وجدت قبل العالم[84].

وهو المنهج الذي خالفه ابن ميمون بأن حاول تأول بعض النصوص التوراتية لتتلاءم مع الرؤية الأرسطية للكون ومن الأمثلة على ذلك تأويله للروح والظلام بالهواء والنار كعناصر أو أُسْطُقُسات إلى جانب التراب والماء اللذان ذكرا في بداية سفر التكوين أي الأرض والماء[85].

لقد وصف أفلاطون العالم بالمحدث الأزلي بينما وصفه أرسطو بالقديم. وقد اعتبر ابن رشد التسميتين بدعة في الشرع وأن الله ذكر الخلق والفطور[86]. وذكر أن الشرع أطلق اسم الحدوث على العالم لكن على غير المعنى الذي فهمه المتكلمون، وأنهم فهموا من كلمة قديم أي ما لا علة له. بينما يرى ابن رشد أن "الفعل بما هو فعل، فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه، لأن هذا الإحاث والفعل المُحدِث، ليس له أول ولا آخر"[87]. ويقول ابن رشد: "إن كان قديما بمعنى أن في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث، من الذي أفاد الإحداث المنقطع، وعلى هذه الجهة: فالعالم محدث لله سبحانه. واسم الحدوث به أولى، من اسم القدم. وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء، وفي الزمان، وبعد العدم"[88]. ومن ثم فابن رشد لا يرى قدم العالم ويرجح حدوثه.

والأساس في منهج ابن رشد الذي يقدمه أنه لا نص صريح في القرآن حول حدوث أو قدم العالم فلا يعدو الأمر عند المتكلمين أو الفلاسفة المشائين محض تأويل واجتهاد يؤجر المخطأ فيه، ومن ثم فتكفير القائل بقدم العالم لم يكن صوابا[89]. ومع ذلك، ورد على الغزالي، دافع ابن رشد عن رأي أرسطو في المبادئ المفارقة والهيولي وأن الله أمر سائر المبادئ وهي الملائكة أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأنه بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، لقوله تعالى: {وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا}[سورة فصلت، الآية: 12][90]. وأن الجود الإلهي زود أو أفاض على هذه الأجسام السماوية بالحياة والإدراك

فدبرت ذاتها وحفظت وجودها فهي إذن حية مدركة لقوله تعالى: {لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}[سورة غافر، الآية: 57]، وأن لها اختيارا حسب قوله سبحانه: {فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ}[سورة فصلت، الآية: 11]. وقال ابن رشد: "فإن الحي لا يدبر إلا حي أكمل منه"[91].

وفي ما يخص رأي ابن ميمون ينبغي أن نشير إلى أنه لا يقول بقدم العالم، لكنه لا يرى الاعتقاد به يبطل وجود الله. وقد تطرق إلى الحديث عن الأدلة التي تثبت وجود الله ووحدانيته وأنه تعالى ليس بجسم. وقد بنى تلك الأدلة على مبدأ الحركة الكونية الدورانية والتي تنتهي إلى الصانع المصمم الذي يتبين من خلال مخلوقاته أنه قد أحاطهم بالعناية. فإنه ليس من المنطق الاعتقاد أن هذا الكون المحكم الصنع يتحرك بدون ربان. وأنه لابد لهذا المحرك أن يكون أسمى وأعلى من هذه المخلوقات جميعا ولابد له أن يكون مفارقا لهم مغايرا لطبيعة كونه المفتقر إليه[92]. وقد أشار ابن رشد في كتابه كشف مناهج الأدلة إلى أن دليل العناية أي عناية الله بالكون من أبرز الأدلة على وجود الله، يقول ابن رشد أن: "جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان (...) وأن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة)"[93]. وبفحص فوائد الموجودات يتبين للإنسان أنها موافقة للوجود البشري على الأرض، ويمكن التمثيل بالأكسيجين والماء والشمس وغير ذلك. وإذا وجدت الأشياء بغير القدر الذي قدر لها لما كان لها منفعة[94]. وهذا الدليل يعرف أيضا بالدليل الغائي وهو ما له علاقة مآلية وأن لكل شيء غاية وهو الدليل المستوحى من وجود تصميم في العالم يدل على وجود الصانع[95]. وكما استدل ابن رشد بالقرآن استدل ابن ميمون بالتوراة ليثبتا مشروعية دليل العناية، حيث ورد في القرآن الكريم مثلا قوله تعالى: {فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى

طَعَامِهِ}[سورة عبس، الآية: 24]. كما ورد في التوراة ما نصه: {ورأى الله كل ما عمله فاذا هو حسن جدا} [سفر التكوين 1: 31].

وابن ميمون ينتقد المتكلمين في تخوفهم من تسمية الله العلة الأولى بخلاف الفلاسفة لأنها تلزم معلولا وهو العالم، فيكون هذا المعلول واجب الوجود بغيره مما يؤدي إلى قدمه[96]، وهم بذلك نفوا قانون السببية. وفي سياق الحديث عن السببية يرى ابن ميمون أن الله هو الفاعل الأول وهو غاية ومنتهى الأسباب. ويقول ابن ميمون: "ومثل أن هذا الشيء المعقول وفاعله هو كذا. ولذلك الفاعلِ فاعلٌ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى المحرك الأول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها (...) وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين (...) فهو السبب الأبعاد من جهة كونه فاعلا"[97]. ولذلك فعدمه تعالى وهو مستحيل يبطل العالم لأنه ممده بالبقاء[98]. ويؤيد ابن رشد هذا الرأي حيث يرى أنه بنفي الأسباب في الشاهد أي في الخلق يؤدي إلى إنكار المسبب الأول أو الفاعل الأول كما يسمونه. وابن رشد يرى أن هذا القول غريب عن طباع الناس ويؤدي لإبطال الفلسفة والعلم[99].

ويستطرد ابن ميمون فيشير إلى أن المتكلمين يستدلون على وجود الله بإثبات خلق العالم، فلا يصح وجود لله إلا بحدوثه، فرأى أن براهينهم في ذلك ليست قطعية وهي طريقة جدلية، ولذلك اعتبرهم مثل ابن رشد من أهل الجدل لا أهل البرهان. وكما وصف ابن رشد أصولهم التي اعتمدوها بالسوفسطائية لمح ابن ميمون إلى اعتمادهم على المغالطات المنطقية[100]. لذلك يرى ابن ميمون أن حدوث العالم أو قدمه لا يوصل إلى برهان قطعي، وأن الطريق البرهاني الصحيح لإثبات وجود الله ووحدانيته ونفي الجسمانية عنه هو طريق الفلاسفة التي منها طرق بنيت على قدم العالم. ومع ذلك فقد صرح مرارا أنه لا يعتقد بقدم العالم وهو هنا يخالف ابن رشد في الاعتقاد

وليس في المنهج[101]. ومن الطرق التي يعتمدها في إثبات وجود الله مع الإبقاء على الاعتقاد بقدم العالم هي مسألة حركة الكون وتغيره وضرورة وجود محرك أول ليس بجسم ولا قوة في جسم وهو الله[102]. وهو على العموم يعتمد الطرق الفسلفية التي تعتمد على الحواس بخلاف المتكلمين الذين يشككون في الحواس[103].

وينقل ابن ميمون رأي أرسطو في العالم فيقول: "أن الله لا يفعل الأشياء مباشرة. فكما يحرق بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هي الملائكة المقربون الذين بواسطتهم تتحرك الأفلاك. ثم يقول: "فيكون حاصل كلامه كله أن الأفلاك كلها أجسام حية ذات نفس وعقل تتصور، وتدرك الإله، وتدرك مبادئها، وإن في الوجود عقولا مفارقة لا في جسم أصلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهي الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها"[104]. ثم ينتقل ابن ميمون لبسط آراء الشريعة في هذه المسائل مما يوافق ما ذهب إليه أرسطو أو يخالفه. وأكد خلال ذلك أن الأفلاك كائنات حية مدركة أو حيوانات مطيعة على حد تعبير الفلاسفة خاصة أن التوراة تتحدث عن تسبيح السماوات لله. فاستنتج أن الأفلاك عالمة بما تدبره. وهي تسمى العقول المفارقة عند أرسطو ويسميها ابن ميمون الملائكة وهي واسطة بين الله وبين الموجودات. ومع ذلك فابن ميمون يؤكد أن الله لا يستعين بما خلق ولكن الواقع في نظره أن الخلق تم عن طريق الملائكة لأن القوى كلها ملائكة. وقد مثل ابن ميمون مثال فذكر حادثة افتراضية تشبه كثيرا ما قصه القرآن عن مريم عليها السلام وجبريل بحيث كان سببا في حملها من دون أب[105]. فذكر أن هذه المعجزة مما قد يستحسنه الناس، ولكنهم في الوقت نفسه قد لا يقبلون القول بأن "الخلق كله من فعل العقل الفعال وهو الملاك وهو صاحب العالم الذي يذكره الحكماء دائما"[106]. وقد ذهب ابن رشد إلى نفس

هذا الرأي في كون القوى المدبرة للكون بأمر من الله كائنات حية ناطقة ومختارة. وقد وردت في في القرآن في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}[سورة الأنعام، الآية: 75]، ذلك أنها ملكه القريب منه التي تأخذ الأمر المباشر منه، ولذلك يرى ابن رشد أن مبدأها الكوني يختلف عن مبدأ الأجسام الكونية التي نشاهدها[107]. ولكنه خالف في كونها وسائط إلهية وهو ينقد نظرية ابن سينا في صدور مبادئ حركة الأفلاك بعضها عن بعض وأن هناك مبدأ واحد إلهي مباشر يحكم الأفلاك وذلك لقوله تعالى: {وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا}[سورة فصلت، الآية: 12][108]. وابن رشد هنا لا يتأول بل يلتزم بحدود ظاهر النص[109]. بخلاف ابن ميمون الذي اضطر لتأويل نصوص لينسب التدبير للملائكة كاستدلاله بنص: "ولئلا ترفع عينيك الى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التي قسمها الرب الهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتغترّ وتسجد لها وتعبدها" [التثنية 4: 19][110]، ليستدل على كون الملائكة وسائط تدبر الكون.

تنطلق نظرية قدم العالم من أن الله رأى خلق العالم في وقت معين دون وقت آخر[111]. وهذا يستحضر احتمالين أحدهما يستحيل على الله. فالاحتمال الأول: أنه تعالى لم لم يعلم أن الأفضل خلق العالم وهذا محال. والثاني أنه كان يعلم ومن ثم كان له إرادة قديمة وتصور سابق لهذا العالم وهذا ما يجعل العالم قديما عند الفلاسفة. ومع ذلك فإن هذه المقدمات المنطقة لا ينبني عليها برهان وقد أكد كل من ابن رشد[112] وابن ميمون ذلك كما أشار إلى أن أرسطو نفسه لم يزعم أن أقاويله في قدم العالم تؤدي لبرهان[113]. ومع ذلك فإن قدم العالم من وجهة نظر ابن ميمون لا يبطل النبوة وأنه ممكن برأيه. وهو من ثم لا ينفيه لمعتقده اليهودي بل لأنه لا دليل قطعي عليه ومع ذلك فإنه يرجح حدوثه[114]. وهنا نشير أن ابن رشد قال في كتاب تهافت التهافت في رده على الغزالي: "فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة

التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست تحلق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها أو حكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب"[115]. وهنا يطرح تساؤل ما إذا كان ابن رشد هو الآخر يشكك في براهين الفلاسفة أم أنه يشكك في فهم الغزالي لها.

المحور الثالث: أحوال المعاد[116].

من أجل أن يقدم ابن رشد شرحا مفصلا وتسلسلا منطقيا لحججه، عدد أصناف النصوص الشرعية في ثلاثة: فالصنف الأول لا يجوز حمله على ظاهره ويجب تأويله مثل مسألة استواء ونزول الله وكونه في السماء. والصنف الثاني لا يجوز تأويله بل يجب حمله على ظاهره مثل أصول الشرع كالسعادة أو الشقاء في الآخرة. والصنف الثالث محط شك ومتردد بين الصنفين السابقين، فمن أهل النظر من يرى عدم جواز تأويله ومنهم من يرى عدم حمله على ظاهره سبب عسر الفصل في أمره وهذا الصنف من المتشابهات يعذر المخطئ فيه من العلماء. ويدخل المعاد ضمن هذا الصنف. فالأشاعرة يرون حمله على الظاهر لعدم وجود دليل ينفي إمكانية حملها على الظاهر.

وأما الفلاسفة والمتصوفة فيرون تأويله ولكنهم مختلفون في تأويلها. وعلى العموم فإن المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذور فهم متأولون لبعض نواحي المعاد لا لوجوده الأصلي. ومع ذلك فغير أهل العلم يكفر إذا تأول المعاد. لقوله تعالى: {هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}

[سورة آل عمران، الآية: 7][117]. فابن رشد يعتبر الراسخين في العلم من الحكماء والمتصوفة.

وبناء عليه ورد في الشرع عن أحوال أهل النار وأهل الجنة أمور مثلت بالمحسوسات التي يدركها الناس. لكن ذلك لا يدل بالضرورة على أنها على الشكل المادي المتعارف عليه. ومع ذلك فليس للعقل أن يدرك أكثر مما هو متعارف عليه في الدنيا من نعيم. والتمثيل الجسماني لأحوال المعاد هو أقرب تمثيلا في فهوم الناس، وأما التمثيل الروحاني فهو أقل "تحريكا للنفوس"[118]، ولهذا قال الله تعالى: {مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وِظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ}[سورة الرعد، الآية: 35]. ولا يرى ابن رشد ترجيح أي من الآراء لكنه يجزم ببقاء النفس، وأن لهذا الوجود نشأة وطور في الآخرة أفضل من الذي عليه الحال في الدنيا فلا يمكن بحال أن يعود الجسد كما كان عليه حاله في الدنيا[119]. ومع ذلك فإن ابن رشد أكد الفلاسفة لا ينكرون حشر الأجساد وأنهم أشد الناس تعظيما وإيمانا بالآخرة[120].

ولم تشكل مسألة المعاد عند ابن ميمون خاصة أنه ليس هناك قاعدة شريعة تقول بفساد العالم من عدمه. فقال: "ولا يختل علينا شيء من اعتقادنا باعتقاد دوامه"[121]. ورد كل النصوص التي تلمح بفساد العالم وذكر أنها تعبيرات مجازية تدل على خراب مماليك الأرض الذين وقع لهم الخراب قبل عصره. وقال أيضا أن: "فساد هذا العالم وتغيره عما هو عليه أو تغير شيء من طبيعته واستمراره على ذلك التغير، هو شيء لم يأتنا فيه نص نبي ولا كلام حكماء"[122]. ولذلك نجده يرفض الرأي القائل أن "العالم الآخر سيأتي إلى الوجود عند فناء هذا العالم من الوجود (...) وأن هذا العالم يوجد الآن ويسمى الآخر فقط لأن البشر سيدخلونه في لحظة تالية للحياة في العالم الراهن الذي نعيشه بأجسادنا وأرواحنا وأن هذا الوجود يأتي

أولا"[123]، وهذه بداية الطريق لاختلافه مع رأي ابن رشد في قضية أحوال المعاد الذي يرى أن العالم (المعاد) هو آخر بمعنى الكلمة لأنه يشكل انتقالا من حال إلى حال.

كما أفصح ابن ميمون عن معتقده في "مقالة في قيامة الأموات" (מאמר תחית המתים) فذكر أن أرواح الأتقياء ستقوم في بداية أيام المسيح وبعد نهاية ذلك العهد ستموت مجددا لتنعم بالوجود اللامتناهي في الروح فقط[124]. وهذا نابع من مذهبه في وحدة الأرواح. وقد أورد دليله من سفر التثنية (11: 13) في كتابه مدخل إلى حيلق (أو مدخل للفصل الثاني من مشنة سنهدرين) حيث قال: "أن تحب الرب إلهك وأي شيء تفعله فأنت تفعله من أجل الحب"[125]. ثم ذكر أن الأجساد لا يمكنها تحقيق المتعة الروحية وأن المتعة الروحية لا تقع أبدا ضمن تجربتنا في العالم المادي. وأن المتعة الروحية أبدية وأننا، أي الذين اخترنا تزكية النفس، سنصير مثل الملائكة بعد الموت ونبلغ قمة الروحانية ولن نلقى متع بدنية ولن نرغب بها. وكما أننا يمكننا في هذه الدنيا أن نتبين مدى حقارة اللذة الجسدية أمام المتعة الروحية[126]. فإن ابن ميمون تجاوز معتقد ابن رشد الذي يقول ببقاء النفس وذهب إلى أبعد من ذلك بأن أكد عدم وجود حياة مادية بعد الممات. يقول ابن ميمون: "وهذا الشكل من الروح لا يفنى لأنه ليس في حاجة للحياة المادية ليمارس أنشطته. إن هذا النوع من الروح يعرف ويتفهم العقول التي توجد دون جوهر مادي، ويعرف خالق كل الأشياء، ويبقى إلى الأبد"[127]. وأما غير الأتقياء فيحرمون روحهم الخالد بعد أن تفنى أجسادهم وتلك عقوبتهم. ويمكن القول هنا أن ابن ميمون خالف الفكر الرشدي في هذه المسألة، لكنه لم يخالف منهجه في اتصال الحكمة بالشريعة، حيث أن الشريعة اليهودية لا تتضمن نصوص صريحة حول الجنة وجنهم. ولكنه أكد أن بعث الأجساد

عقيدة يهودية[128]. وقد أورد ذلك تقديسا وتقديما للشريعة وجعلها أولية على العقل الذي ينكر إمكانية المعجزات[129].

كما أن نظرية ابن ميمون في خلود الروح تعتمد أساسا على عقيدة وحدة الحقيقة[130] التي قدمها ابن رشد والتي باتت تعرف في ما بعد بوحدة العقل وأن المادة والعقل هما الشيء ذاته لكل البشر فلا خلود شخصي، تقول تمار رودافسكي: "تتمثل الفكرة الرئيسية في أن الخلود حالة يتم تحقيقها عبر النشاط الفكري غير أن هذا الإنجاز ليس فرديا"[131].

خاتمة

كان لفكر ابن رشد وابن ميمون في زمانهما مصير متشابه. فقد هوجما وحرقت كتبهم وهدد المشتغلون بفلسفتهما بالتكفير من قبل أتباع ديانتهما[132]. إن الفكر المغاربي والأندلسي **الذي** يمثله كل من ابن رشد وابن ميمون كان أكثر حزما في هذه المسائل الثلاثة: العالم والعلم والبعث. لقد أبرز أهمية العقل والفلسفة القديمة في إفادة الشريعة وتقديم أسس علمية لما وراء الطبيعية. وبينما أكد ابن ميمون على أولية رأي الشريعة في الترجيح، رأى ابن رشد أن سلطة العقل لا تقف عند حدود لحظة الخلق الأولى. والأهم من ذلك كله، وأمام هذا الانضباط المتحفظ نلمس روح الانفتاح وتقبل أفكار الآخر ومناقشتها، ونبذ الإقصاء والتكفير والتشنيع على الآخر لمجرد أنه اجتهد فأخطأ. فربما خالف ابن رشد ابن ميمون في الاعتقاد لكنه لم يخالفه في المنهج العقلاني.

إذا لم تكن غاية ابن رشد في استعراض آراء الفلاسفة الدفاع عن الفلاسفة خاصة أنه انتقد الفارابي وابن سينا، فإن غايته تتمثل في الدعوة لتوسعة الصدر وانفتاح العقل. ويتبين من خلال ذلك أنه يدعو إلى تسامح متسام، وهو تسامح بين العظماء حيث يحترم كل رأي الآخر وإن لم يقبل به

فلا يكفر طرف الآخر. كما أن نظرية ابن ميمون التوفيقية هي محاولة لاستيعاب الفلسفة وجعلها خادمة للدين وفي الوقت نفسه حمايتها من هجوم الربانيين والمتكلمين الذين نفروا العامة منها. إن بحوث مثل التي لابن ميمون وابن رشد تمثل علم مقارنة الأديان خير تمثيل لأنها تمد جسرا بين العلم والدين. بين الفكر الفلسفي والفكر اللاهوتي.

الهوامش:

1 Hernandez, Miguel Cruz. "Averroës and Maimonides, philosophers of al-Andalus." *The Courier*, September 1956, p : 10.

2 رنان، إرنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص: 188.

3 منصور، أشرف، **العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار رؤية، 2014، ص: 163.

4 ابن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين: الله جل جلاله والملائكة والأنبياء في التوراة**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007، ص: 110.

5 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 110.

6 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 10.

7 رودافسكي، تمار، **ابن ميمون**، ترجمة: جمال الرفاعي، الطبعة الأولى، القاهرة: دار آفاق، 2013، ص: 47.

8 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 197.

9 ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: محمد عمارة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار السلام، 2012، ص: 41-43.

10 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 43-46.

11 صحيح البخاري.

12 ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1964، ص: 206.

13 ابن رشد، فصل المقال، ص: 80-84.

14 منصور، أشرف، **العقل والوحي**، ص: 21.

15 شحلان، أحمد، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999، ص: 210.

16 شحلان، أحمد، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص: 144.

17منصور، **العقل والوحي**، ص: 24- 25.

18 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 85.

19 منصور، **العقل والوحي**، ص: 27-28.

20 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 13-14.

21 منصور، **العقل والوحي**، ص: 33-35.

22 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 47.

23 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 9.

24 منصور، **العقل والوحي**، ص: 36-37.

25 منصور، **العقل والوحي**، ص: 38.

26 رنان، **ابن رشد والرشدية**، ص: 191-207.

27 ابن رشد، **فصل المقال**، ص :49

28 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 52.

29 منصور، **العقل والوحي**، ص: 133.

30 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 78.

31 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 50

32 ابن رشد، أبو الوليد، **كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة**، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص: 150.

33 ابن رشد، **فصل المقال**، ص :81 -82

34ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 99.

35 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 95.

36 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 153.

37 منصور، **العقل والوحي**، ص: 130.

38 منصور، **الوحي والعقل**، ص: 118-119.

39 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 36.

40 منصور، **الوحي والعقل**، ص: 133.

41 رينان، **ابن رشد والرشدية**، ص: 35-36.

42 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 14-16.

43 شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص: 139.

44 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 17.

45 شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص: 140.

46 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 56.

47 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 73.

48 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 81.

49 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 48.

50 شحلان، ص: 139.

51ابن رشد، فصل المقال، ص: 86.

52 ابن رشد، فصل المقال، ص: 48.

53 شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص: 202-203.

54 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص:59.

55 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 60.

56 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 104-107.

57 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 75.

58 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 77.

59 بلحاج آية وارهم، أحمد، **موقف ابن رشد من إشكالية المعرفة الصوفية**، الطبعة الأولى، مراكش: مطبعة وليلي، 2001، ص: 62.

60 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 7-16.

61 رودافسكي، **موسى ابن ميمون**، ص: 50-53؛ موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص: 47.

62 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 77.

63 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 10.

64 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 58.

65 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 59.

66 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 51.

67ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص: 702-703.

68 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 107.

69 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 59.

70 ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص: 675.

71 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 286- 288.

72 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 289.

73 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 290.

74 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 292-293.

75 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 294-296.

76 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 299.

77 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 299-301.

78 ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، ص: 700.

79 منصور، **العقل والوحي**، ص: 114-115.

80 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 161-166.

81 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 60.

82 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 256-257.

83 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 63.

84 أشرف منصور، **العقل والوحي**، ص: 242.

85 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 217.

86 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 172.

87 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 218.

88 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 271-272.

89 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 60-64.

90 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 308.

91 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 315؛ 222؛ 113-114.

92 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 157-171.

93 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 118.

94 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص:162.

95 **معجم لالند الفلسفي**، الطبعة الثانية، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، 2001، ص: 1430؛ رودافسي، **ابن ميمون**، ص: 83.

96 دلالة الحائرين، **ابن ميمون**، ص: 104.

97 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 105-106.

98 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 107.

99 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 193.

100 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 91.

101 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 112-113.

102 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 157.

103 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 84.

104 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 161-162.

105 قال تعالى: {وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ} [سورة الأنبياء، الآية: 91]

106 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 163-164.

107 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 315-319.

108 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 308.

109 منصور، **الوحي والعقل**، ص: 108-109.

110 Ben Maimoun, Moise. *Guide des égarés Traité de théologie et de philosophie*, Tome Deuxième). Trad. S. Munk. Paris : Franck Libraire, 1861, Chapitre 6, p : 65.

111 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 57.

112 ابن رشد **تهافت التهافت**، ص: 60.

113 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 175-179.

114 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 180.

115 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 82.

116ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 55.

117 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 69-74.

118 ابن رشد، **كشف مناهج الأدلة**، ص: 202-203.

119 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 770-772.

120 ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص: 865.

121 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 205.

122 ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص: 212-213.

123 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 149.

124 Maimonides. *Treatise on Resurrection : The Original Arabic and Samuel ibn Tibbon's Hebrew Translation and Glossary*, Ed. Joshua Finkel. New York : Americam Academy for Jewish Research : 1939, p : 13.

125 Abelson, J. "Maimonides on the Jewish Creed." *The Jewish Quarterly Review*, vol. 19, no. 1, 1906, p: 33.

126 Abelson, J. "Maimonides on the Jewish Creed." p: 37-38.

127 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 148.

128 Abelson, J. "Maimonides on the Jewish Creed.", p: 56-57.

129 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 152-153.

130 ابن رشد، **فصل المقال**، ص: 49. انظر تعليق محمد عمارة، ص: 17.

131 رودافسكي، **ابن ميمون**، ص: 151.

132 شحلان، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، ص: 204.

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية

بلحاج آية وارهم، أحمد، **موقف ابن رشد من إشكالية المعرفة الصوفية**، الطبعة الأولى، مراكش: مطبعة وليلي، 2001.

رودافسكي، تمار، **ابن ميمون**، ترجمة: جمال الرفاعي، الطبعة الأولى، القاهرة: دار آفاق، 2013.

ابن رشد، أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1964.

ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: محمد عمارة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار السلام، 2012.

ابن رشد، أبو الوليد، **كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة**، الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

رنان، إرنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

رودافسكي، **موسى ابن ميمون**، ص: 50-53؛ موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين.

شحلان، أحمد، **ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1999.

معجم لالند الفلسفي، الطبعة الثانية، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، 2001.

منصور، أشرف، **العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار رؤية، 2014.

ابن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين: الله جل جلاله والملائكة والأنبياء في التوراة**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

قائمة المصادر والمراجع باللغات الأجنبية:

Abelson, J. "Maimonides on the Jewish Creed." *The Jewish Quarterly Review*, vol. 19, no. 1, 1906, pp. 24–58.

Ben Maimoun, Moise. *Guide des égarés Traité de théologie et de philosophie* (Tome Deuxième). Trad. S. Munk. Paris : Franck Libraire, 1861.

Hernandez, Miguel Cruz. "Averroës and Maimonides, philosophers of al-Andalus." *The Courier*, September 1956. pp. 6-13.

Maimonides. *Treatise on Resurrection: The Original Arabic and Samuel ibn Tibbon's Hebrew Translation and Glossary*. Ed. Joshua Finkel. New York : Americam Academy for Jewish Research : 1939.