



جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهرازمهرافاس

مركز دراسات الدكتوراه والجماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه : التراث المغاربي : المقاربة والتوظيف

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ

في موضوع :

فكر موسى بن ميمون القرطبي: مسار وتراث

(532هـ/1138م – 605هـ/1206م)

القسم الأول

إشراف الأستاذ: عبد الإله بنمليح

إنجاز الطالبة: مليكة أزعووم

الرقم الوطني: 8383100503

السنة الجامعية: 2020 - 2021

إهداء

إلى روح أمي التي كانت تتمنى أن يمد الله عز وجل في عمرها حتى ترى ثمرة تربيتها وجهدها، لكن يد المنون لم تمهلها ولمّا تكمل عقدها الرابع.

إلى والدي الذي وافته المنية وأنا في سنة أولى ماستر، رحل وهو فخور بي، لإصراري على إكمال مشواري الدراسي رغم أنني بلغت من العمر مبلغاً، فאלلهم ارحمهما كما ربياني صغيراً.

إلى زوجي رفيق الدرب الذي ساعدني كثيراً مادياً ومعنوياً.

إلى أبنائي ربيع، فرح، يوسف وأميمة الذين كانوا لي دوماً سنداً قوياً في المثابرة ورفع الهمة عند فتورها.

إلى كل جنود الخفاء من الأهل والأصدقاء والزملاء الذين قدموا لي المساعدة من قريب أو بعيد.

أهدي إليهم جميعاً بحثي المتواضع هذا، متمنية من الله العلي القدير أن يكون اللبنة الأولى فيما بقي لي من عمر، لفتح أبواب أخرى من طلب العلم والتحصيل مبتغية في ذلك وجه الله تعالى ورضوانه.

شكر

يسعدني أن أتقدم بالشكر والامتنان الكبير لأستاذي الكريم الدكتور عبد الإله بنمليح، على تفضله الإشراف على هذا البحث، وعلى كل ما أسداه لي من نصح وتوجيه وتشجيع. وعلى صبره وحده ولين معشره طيلة إنجاز هذا العمل. فوجدته نعم المعلم ونعم الناصح والمرشد والسند العلمي والنفسي، لم يكتف علماً ولم يبخل علي بوقته حتى خلال أيام عطل نهاية الأسبوع والعطل الرسمية. فشكراً له، شكراً يكافئ إحسانه ويبلغ جميله. والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل زيادة في حسناته.

أتوجه أيضاً بالشكر الجزيل والثناء الجميل للسادة الأساتذة الأجلاء الذين ساهموا في دعمنا باللقاءات العلمية التكوينية القيمة والتميزة طيلة مدة البحث، وعلى دعمهم وتشجيعهم، وأخص بالذكر لا الحصر الأساتذة الأجلاء مولاي علي الوحدي ومصطفى طهر وأحمد اليازدي. كما أتوجه بكل التقدير والاحترام لكل أعضاء لجنة المناقشة والفحص، الذين سيتحملون عناء قراءة هذا البحث من أجل تقييمه وتصويبه. ثم الشكر موصول أيضاً إلى كل أساتذتي الأجلاء الذين درست على أيديهم في سنوات الماستر، وكل إخواني وزملائي وأصدقائي، بما نصحوا واقترحوا وقدموا لي من خدمات ونصائح.

ولن أنسى أن أعبر عن شكري وامتناني إلى ذ. ألبير ساسون عضو أكاديمية الحسن الثاني للعلوم والتقنيات، ذ. عمر الصبيحي الرئيس السابق لجامعة سيدي محمد بن عبد الله و ذ. خالد الزعر عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز وجميع الطاقم الإداري للكلية.

أود كذلك أن أشكر الدكتور ماجد حمدوشي والسيد علوي بغداد بفرانكفورت، و ذ. خالد زهري بكلية الشريعة بتطوان ذ. محمد الغرايب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة و ذ. كريمة بوعمرى مديرة مركز دراسات الدكتوراه: الإنسان والمجال في العالم المتوسطي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط وذ. عمر القشيري بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، ود. محمد الخيراوي إعلامي بالقناة التلفزية السادسة المغربية، ذ. فؤاد بن أحمد بالمدرسة الحسنية بالرباط، وجميع الأساتذة، الذين سأذكرهم في مصادر البحث، في كل من تونس ومصر وفلسطين وسوريا والعراق وألمانيا وفرنسا وأنجلترا على تشجيعهم ودعمهم المعنوي والمادي.

تقديم

تعد علاقة اليهود بالمجتمعات المسلمة من بين أهم القضايا التي يتجدد فيها العمل عبر مراحل مختلفة من التاريخ، وهي قضية تراكمت عنها العديد من التمثيلات الخاطئة والإسقاطات النمطية، لتتحول إلى بديهيات في التداول الإعلامي والشعبي، وتؤثر سلبا في حاضر علاقة تعايش المسلمين مع الآخر خاصة مع اليهود، ولا يمكن فهم الخلل الذي حصل في علاقة المجتمعات المسلمة مع اليهود إلا بإعادة قراءة هذه العلاقة على ضوء المقاربات التاريخية العلمية.

لذلك كانت علاقة اليهود بالمسلمين، في العصر الوسيط خاصة، تنصدها نتيجة مركزية مفادها، أن هناك مسافة بين المنظومة العقدية والبنية الثقافية في موضوع التعايش الديني، فالمدونة الفقهية المحشوة بتعاليم الإقصاء والعداء والاحتقار عند بعض فقهاء الشريعة الإسلامية وأحبار اليهود، حالت دون تحقيق تعايش فعلي بين اليهود والمسلمين في العصر الوسيط، لكنها لم تُنزل إلى الواقع، إلا في محطات نادرة أثناء الاضطرابات التي ترافق انتقال الحكم، وكان الدافع الحقيقي فيها سياسيا بمبررات دينية.

وجاء اختيار موضوع "فكر موسى بن ميمون القرطبي: مسار وتراث" بالنظر إلى عوامل أساسية تجعل من دراسة حياته وفكره تشخيصا لعلاقة اليهود بمحيطهم الإسلامي خلال العصر الوسيط. وتتمثل أهم هذه العوامل في تفاعل هذه الشخصية بشكل واضح؛ مع الأحداث السياسية والاقتصادية و التقلبات الاجتماعية التي طبعت العلاقة بين اليهود والمسلمين في تلك الفترات، والتي عايشها موسى بن ميمون وكابد أحداثها القاسية خلال فترات التقاطب الطائفي، ليُكافأ في فترات التعايش بكونه واحدا من بين أبرز المسهمين فيه انطلاقا من موقعه الديني والسياسي، ولم يقتصر تفاعل ابن ميمون مع الجوانب الاجتماعية والسياسية، بل شمل المستويات الدينية والفلسفية سواء بالأندلس أو مصر، وهو ما يمكن الوقوف عليه من خلال الأعمال المكتوبة المنسوبة إليه، وكذا عبر المتفاعلين معه من الفقهاء والفلاسفة المسلمين. وأخيرا نظرا لكون موسى بن ميمون سليل أسرة يهودية شهدت أزهى عصور استقرارها وبناء صرحها العلمي والمعرفي وتوسيع تأطيرها التعليمي، الديني والطبي والفلسفي، في ظل التعايش الذي كان تحت الحكم الإسلامي بالأندلس والمغرب.

إن اختيار البحث في مسار شخصية موسى بن ميمون، الذي كان يفكر باليونانية ويكتب بالعربية ويعبد باليهودية، هو تنقيب في تفاعل المجتمع المسلم مع اليهود انطلاقا من مواقف مختلفة سياسيا واجتماعيا وفكريا، وهو بحث عن ماهية النقط الفارقة في العلاقة بين المسلمين واليهود، بغاية الكشف عن أصل تلك العلاقة والتغيرات التي شابتها ولحقها. باعتبار أن موسى بن ميمون نتاج الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة، فبيئته أنموذج وتتويج للعصر الأكثر ازدهارا في علاقة اليهود بالمسلمين، المؤسسة قبل عهده

بقرون، والتي نمت تصاعديا منذ بسط الحكم الأموي على الأندلس، واضطربت مؤقتا في فترات متفاوتة، متأثرة بتوترات وأحداث تاريخية ابتداء من حكم ملوك الطوائف، ثم تراجعت أمام سياسة الاحتراز ضد الطائفة اليهودية أيام الدولة المرابطية وزاد هذا التراجع في بداية عهد الموحدين، كما سيأتي بسط ذلك في البحث.

لم يبدأ اليهود خطواتهم الراسخة نحو العلوم والمعارف والفلسفة إلا من خلال استفادتهم من الترجمة وشروحات الفلسفة اليونانية التي نشط الاشتغال بها في الدولة الإسلامية التي عاشوا تحت ظلها، وقاموا هم بدورهم بنقلها لاحقا إلى الغرب الأوروبي، وبناء على ذلك أمكننا القول إن دور اليهود كان أساسيا في إطار الحضارة الإسلامية وهامشيا خارجها، كما أسهمت خبرتهم بالتجارة¹ في إتقانهم لعدة لغات، مما مكّنهم أن يصبحوا في حينه أهم المعرفين بالثقافة الإسلامية في مختلف المراكز والمناير المعرفية بأوروبا.

وإذا كان موسى بن ميمون أنموذجا للتنوير الفكري والتفاعل الإبداعي اليهودي الوسيط داخل المجتمعات المسلمة في الأندلس ومصر، فذلك لكونه شخصية تميزت بعدة خصائص استمدتها من طبيعة المجتمع اليهودي "السفاردي" داخل الفضاء الإسلامي الوسيط، وساعدته على جعل اليهود أكثر انفتاحا على الآخر أو على "الأغيار" (بمصطلحهم الذي يسمون به غير اليهود)، بعد زمن من التقوقع والانغلاق والعيش على أطلال آلام الماضي. وتتجلى أهمية هذا العلم اليهودي في ثلاثة أبعاد محورية:

أولا: يمتد مجال وجود موسى بن ميمون الجغرافي ليشمل ثلاث قارات: أوروبا وأفريقيا وآسيا، فقد ولد وترعرع في مدينة قرطبة بإسبانيا، ثم هاجر إلى فاس بالمغرب، ليغادرها إلى عكا بفلسطين لينتهي به المقام في مصر وتوافيه المنية بها، ويسافر جسده إلى طبرية بفلسطين ليدفن هناك، ويقام له فيها ضريحا أصبح مزارا يهوديا عالميا.²

¹اشتهر اليهود بمهارتهم في التجارة منذ القرن الثالث هجري (9م). وقد اختلف في أصولهم بين قائل أنهم من أصل عراقي أو فارسي أو أوروبي غربي، وقد عرفوا باسم الرهدانية أو الراذانية التي قد تعني "المهاجرين الذين يجوبون البلدان" أو "العارف بالطرق والمسالك" أو أنه اسم يدل على أصلهم من منطقة رون Rhone بفرنسا حيث تجمعوا بمنطقة مرسيليا وتعاطوا لتجارة الرقيق واشتغلوا وسطاء تجاريين بين أوروبا والعالم الإسلامي. وكان لمعرفة الراذانية بعدة لغات وبراعتهم في الصيرفة دورا كبيرا في انتشار اليهود في البلاد الأوروبية والإسلامية، مما جعلهم يتجاوزون الحواجز القائمة بين "دار السلام ودار الحرب"، ووصلوا إلى بغداد العباسية والقاهرة الفاطمية والحجاز ثم الصين والهند وآسيا الصغرى. وتم اتصال الراذانية بالمغرب الأقصى عن طريق نشاطهم المكثف بإسبانيا الإسلامية، وكذا عبر الطريق البري الثاني الممتد بين فرنسا وإسبانيا وصولا إلى مضيق جبل طارق ثم بلاد المغرب، واعتبر نشاط تجارة اليهود الراذانية امتدادا لنشاط تجار يهود مدينة أربونة Narbonne الفرنسية الذين نشطوا خلال القرن الثاني الهجري (8م). كما يعد حلقة ضمن تجارة اليهود الدولية، التي بلغت حد الاحتكار الاقتصادي العالمي آنذاك. انظر:

عبد الإله بنمليح، الرهدانية أو الراذانية، معلمة المغرب، مطابع سلا، 2001، ج. 13، صص 4452 – 4453.

² انظر ملحق صورة وثيقة رقم 7 و 8.

ثانيا: عايش ابن ميمون أحداثا تاريخية بارزة كان شاهد إثبات على بعضها، فقد شهد في الأندلس تطور الدولة المرابطية، ثم انهيارها وقيام الدولة الموحدية وما صاحبها من توترات وقلقل سياسية واجتماعية، وأدرك في مصر انهيار الدولة الفاطمية وقيام الدولة الأيوبية. وعاش الصراع الصليبي الإسلامي في المشرق العربي.

ثالثا: أن ابن ميمون كان يحمل ثلاث قبعات مختلفة؛ فهو بدأ حاخاما تلموديا ليصبح عالم دين لاهوتي (أي فقيها متكلمًا) و"فيلسوفًا" متشعبا بالفلسفة الإسلامية والأرسطية. وطبعا متأثرا بالطب الإسلامي واليوناني الذي استمده من التراث العربي الإسلامي. فهذا التنوع في الحياة والمجال والزمان، تمخضت عنه شخصية علمنا العبراني "موسى بن ميمون"، التي ستترك طابعها الخاص في تاريخ الفكر اليهودي والإنساني.

إن التأكيد على دور الحضارة الإسلامية في بلورة شخصية ابن ميمون الدينية والفلسفية ونسبة الفضل إليها في تكوينه المعرفي، نجد له شواهد في مسار حياته وتنقلاته، فهو نتاج مجتمع وحضارة وثقافة متميزة بالاندماج والتعايش بين مختلف مكوناتها. وإن اختياره العيش والاستقرار في بيئة إسلامية (مصر) بديلة عن بيئة مشابهة (الأندلس والمغرب)؛ هو اعتراف ضمني منه بأنه نتاج الحضارة العربية الإسلامية.

مكن المسار الذي اختطه ابن ميمون لنفسه، تبوأ الزعامة الدينية لطائفته وتنسيق العلاقة مع السلطة السياسية في مصر، بل وتعدى ذلك إلى مراكز اليهود المنتشرة في أوروبا واليمن وفلسطين أو ما يسمى بالشتات "Diaspora". هذا التكامل في شخصية ابن ميمون ظهر في مستويات عدة، فهو المفتي اليهودي الأبرز والزعيم السياسي، والطبيب الفيلسوف، حتى أطلق عليه معاصروه من اليهود العبارة الشائعة المنقوشة على شاهد قبره الموجود بـ"طبرية" في فلسطين حتى اليوم: "لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلا موسى"³. وتكاد أهمية مكانة موسى بن ميمون عند مختلف الطوائف اليهودية تلي مكانة موسى النبي، مما يفسر استمرار تأثير فكره وتداول كتبه واعتبارها مرجعا أساسيا في حياة اليهود إلى يومنا هذا، فما زالت كتبه تدرس في عدة جامعات غربية، وتقام له تكريمات وملتقيات علمية عالمية سنويا، اعترافا بتأثيره الفكري التنويري ولم شتات الفكر اليهودي عبر العالم.

يعد موسى ابن ميمون تلميذا نجيبا للشريعة الموسوية، متشبها باليهودية التلمودية المعروفة بتمسكها بأصول الدين التقليدي، إلا أنه لما باشر الفلسفة الإسلامية واليونانية وتشبع بهما، قام بتسخيرهما في الدفاع عن عقيدته والاستدلال على توابثها بالعقل مستنسا بنهج "سعديا فيومي"⁴، الذي جعل الفلسفة في

³ انظر ملحق الصور وثيقة رقم 4.

⁴ سعديا فيومي: (وتكتب أيضا سعدية) وُلد سعديا غاون بن جوزيف، المعروفة بالعربية باسم سعيد بن يوسف الفيومي) في الفيوم بصعيد مصر عام 882م وتوفي في بغداد عام 942م. عالم دين وفيلسوف وحاخام، من أهم مؤلفاته، "كتاب الأمانة والاعتقاد" و"قاموس عبري منظم" وترجمة الكتاب المقدس بالكامل إلى اللغة العربية انظر: موسوعة أكسفورد:

خدمة الدين مع وضع حدود للفكر الفلسفي لا ينبغي أن تتعداه. لذلك فقد أثر ابن ميمون الاعتقاد بحقائق الوحي، مع التحفظ في النهل من الفكر الأرسطي. وهو ما جعله يقتدي بالفلسفة الإسلامية في التوفيق بين الفلسفة والدين، باعتبارهما وسيلتين في فهم حقيقة واحدة، وهذا ما يسمى "توفيقا داخليا". ولم يحاول الفصل بين الدين والفلسفة كما فعل شمس الدين القرطبي وابن رشد، اللذين اعتبرهما بنائين مختلفين وحذر من هيمنة أي منهما على الآخر، وهذا ما يطلق عليه بـ "التوفيق الخارجي".

وقد أنتج هذا النوع من التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة الأرسطية، الاستدلالات على العقائد الدينية، بالطرق الفلسفية في "دلالة الحائرين". لم يعجب ابن ميمون بالنتائج الفكرية الأرسطية، وإنما بالروح الأرسطية المتمثلة في المقدمات البرهانية والبناء المنطقي، لأن الكثير مما استخلصته الأرسطية يتعارض مع ركائز العقيدة اليهودية.

فقول إن الفلسفة أصبحت خادمة لمقاصد الدين في فكر ابن ميمون، لا يعني أنه قلل من أهمية العقل، بل اعتبر أن العبادة الحقيقية هي "العبادة العقلية" لأن هذا العقل جزء نوراني وضعه الله في الإنسان وقد قال هو نفسه:

"إن هذا العقل الذي فاض علينا من الله تعالى هو الصلة التي بيننا وبينه لكن تألق العقل لا يتم إلا بانفكاكه عن مادية الجسد ومقتضياتها، كلما ضعفت قوي الجسم وخمدت نار الشهوات، وقوي العقل وانبسطت أنواره وصفا إدراكه".⁵

وقد رفض اليهود المحافظين المتمسكين بالإرث اليهودي التقليدي القديم، إدخال الفلسفة في الفكر الديني بالصيغة الميمونية، لذلك شنوا هجمة شرسة على فكره، بإحراق كتبه ومحاربة أتباعه في أوروبا، واستمرت هذه "الحرب الميمونية"⁶ أكثر من قرن، خرج منها ابن ميمون منتصرا، حيث انتشرت فلسفته وطريقته في تأويل التوراة بين جميع الطوائف اليهودية.

تكمن أهمية ابن ميمون في وضعه فلسفة لاهوتية، ممثلة في كتابه "دلالة الحائرين" الذي مافقئ العبرانيون يعدونه "التوراة الفلسفية" ومازال تأثيره ساريا، لأنه حقق صحة عقلية داخل الفكر الإنساني، والفكر اليهودي بصفة خاصة، وأصبح الدرس الفلسفي إحدى الآليات التربوية البنيوية في المدارس العبرانية، كما يعود الفضل لـ ابن ميمون في مدارس فكر أعلام إسلامية مثل "ابن باجة وابن طفيل وابن رشد والغزالي

/https://plato.stanford.edu/entries/saadya

⁵ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 2012، ج.3، ص 725.

⁶ الحرب الميمونية يقصد بها الصراع الذي قام بين أنصار فكر موي بن ميمون ومعارضيه في جنوب فرنسا وتم حرق كتبه في مونبوليه، وتوجد تفاصيله في أحد مباحث الأطروحة.

والفارابي" في المعابد إلى جانب التوراة والتلمود، مما حث اليهود على شرح الكتب الدينية بمناهج فلسفية، كانت نتيجته انتعاش علوم أخرى مصاحبة، خاصة الآداب اليهودية. تصبو هذه الدراسة التاريخية إلى محاولة فهم علاقة اليهود مع المسلمين، مع تسليط الضوء على طبيعة المجتمع الإسلامي الوسيط، وإدراك سر اندماج مكوناته في نسق متنوع أدى إلى إبداع حضاري متميز، شكل إسهاما فيما يمكن تسميته بـ "تاريخ أفكار موسى بن ميمون" من خلال جرد روافده الفكرية والدينية، والوظائف التي شغلها، وتحديد مدى تأثيره بالفكر الإسلامي وكذا تأثيره في الفكر اليهودي والفكر الإنساني عموما.

دوافع اختيار الموضوع:

تتكاثف دوافع البحث في موضوع "فكر موسى بن ميمون القرطبي: مسار وتراث" نظرا لمركزية قيم التعايش وأهميتها في حياة المجتمعات المتحضرة، وكان ومازال التعايش مع اليهود أهم عناوينها، لذلك فتقديم تاريخ لهذه العلاقة من خلال تحليل مسار وتراث أهم الشخصيات الدينية والسياسية لدى اليهود، وأكثرها احتكاكا برجال السياسة والعلم من المسلمين؛ يعد برهانا ينصف تاريخنا المشترك. هذا إلى جانب دوافع أخرى، من قبيل:

- يلزم موضوع التعايش الديني خطابا منطلقا من معطيات تاريخية متينة، وليس فقط دعمه بشعارات نظرية أو عاطفية؛ فحين يدعم خطاب التعايش في المجتمع بمعطيات التاريخ الواضحة ومن مصادره الموثوقة؛ يصبح التعايش المقدم في الخطاب الثقافي والإعلامي نابعا من هوية المجتمع وليس دخيلا عليه، ويكتسب قيمة أصيلة يدافع عنها المسلمون ولا يحتاجون لتوجيه خارجي في الموضوع.
- يعد استكشاف أهم نقاط التفاعل بين اليهود والمسلمين في العصر الوسيط من النقاط التي مازالت مجهولة في تداولنا المعاصر، فالتنميط العدائي لهذه العلاقة وقف حاجزا تجاه تاريخ طويل من علاقة الاستقرار والتعايش بين المسلمين واليهود. وعلى مستوى العلاقات بين الأفراد والمجتمعات تسببت المشاريع الإعلامية الإيديولوجية في إفراغ هذه العلاقات من القيم الفكرية والعلمية والفلسفية التي تؤطرها، وأثرت في استقرار الصورة التاريخية التي تحكي بوضوح أن اليهود كانوا جزءا من الكيان السياسي المتوحد مع المسلمين في أغلب تاريخهم.
- تحفز إعادة قراءة التاريخ بشكل أوثق عبر عمليات بحث في أصل المخطوطات التي تفصح عن الحياة اليومية لليهود بين المسلمين في العصر الوسيط؛ على إيجاد العديد من المعطيات الجديدة لتقديم خطاب تعايش مبني على عمل علمي جاد، فخوض هذا الموضوع يعد رهانا لإعداد المادة الأكاديمية التي تزود المادة الثقافية والإعلامية بأدوات أكثر جدوى ومقبولية في ذهن المسلم المعاصر.

بالنظر إلى المستوى العام التي تناولته الدراسات الجامعية في الموضوع فإن من رهانات البحث أن يرتفع مستوى التناول العلمي لتاريخ اليهود وموضوع التعايش معهم إلى مراتب أكثر دقة وموضوعية وإخلاصا للبحث العلمي.

- توفير المادة العلمية للمساهمة في بسط أرضية أفضل للباحثين في الموضوع.
- وأخيرا - وبدافع شخصي - فإن هذا البحث يعبر عن محاولات المتواصلة لتقديم عمل أسهم به في حماية وتحسين مجتمعنا من التطرف، ودعم فكرة التعايش وتوفير مستقبل أفضل وأكثر أمانا للأجيال القادمة، ولا أجد ذلك ممكنا دون ضمان هذا التحصين على المستوى الفكري المبني على أساس معطيات علمية قوية مستمدة من التاريخ.

إشكالية البحث:

ركز البحث على إشكالية التعايش الديني بين اليهود والمجتمعات والأنظمة السياسية الإسلامية، ومدى تأثير الفكر الإسلامي في الفكر اليهودي في العصر الوسيط، وتم اختيار شخصية موسى بن ميمون أنموذجا فكريا وسياسيا، إذ من خلال تتبع مسار حياته ودراسة فكره، يمكن رصد مدى تأثير الأقليات الدينية بمعطيات الحضارة الإسلامية، ومستويات فاعليتها في المجتمع الإسلامي.

ويمكن أن تتفرع هذه الإشكالية عن أسئلة تابعة أهمها:

- اليهود والمسلمون في العصر الوسيط: تعايش أم تنافر؟
- كيف تفاعل موسى بن ميمون بصفته قائدا دينيا وسياسيا مع التقلبات السياسية في الأندلس والمغرب ومصر؟
- ما هو أثر الوساطة الدينية-السياسية التي قام بها موسى بن ميمون في واقع تعايش اليهود وسط الأنظمة والمجتمعات المسلمة؟

منهج البحث:

استند البحث على المنهج التاريخي، كونه يهدف إلى إثبات صحة الأحداث والمواقف الماضية، وقد اعتبرت أنه ملائم من حيث طبيعته التحليلية الساعية إلى ضبط صحة الأحداث والمواقف، عبر جمع المعلومات والمعطيات، وصوغ الإشكالية والفرضيات ثم نقد المعطيات لاختبار الفرضيات، نظرا لاعتماد مراجع غير أصلية، مما استدعى جهدا ووقتا طويلا في نقد المعلومات من الدراسات والكتابات المعاصرة، حيث حاولت الاعتماد على أكثر من مصدر لتأكيد أو نفي المعطيات، والعناية بمضمون المعطيات والتأكد من وجودها في المصادر ما أمكن، والتأكد من مدى موضوعية المادة الموجودة في المصادر. ومن خلال هذا المنهج اعتمدت الأسلوب الاستنباطي في استنتاج النتائج والأسلوب الاستقرائي في ربط المعلومات بالفرضيات والتأكد من

صحتها، كما اعتمدت المنهج التحليلي خاصة في الباب الثاني من الأطروحة، حيث قمت بتحليل كتبه لاستنباط أهم مرتكزات فكره وعقيدته.

خطوات البحث:

ابتدأ العمل بارتياح البيبليوغرافيات والمراسلات والبحوث في المواقع العلمية لمحاولة جمع أكبر عدد من المعطيات عن موضوع البحث، وأفضلها كالاتي:

أ. البيبليوغرافيا:

- جرد المؤلفات العربية التي تحدثت عن شخصية موسى بن ميمون أو الحقبة والمجالات الجغرافية التي عاش فيها، في فهارس المكتبات العمومية وكتب التراث الإسلامي.
- الكشف عن وجود المخطوطات المعنية في البحث في ما توفر لي من مواقع المخطوطات في العالم وهي: المكتبة الرقمية - ميونيخ، مركز الأبحاث الإسباني، مكتبة جامعة بلغراد، مكتبة برلين، مركز مخطوطات منجنا، مركز مخطوطات أندلسية، المخطوطات المتوسطية، مكتبة جامعة لايبزيغ، المكتبة الرقمية العالمية، مخطوطات المعهد الموريتاني/ فرايبورغ، مخطوطات جامعة برينستون، مخطوطات جامعة هارفارد، المكتبة الوطنية الفرنسية، الجامعة الأمريكية ببيروت، متحف والترز، مكتبة جامعة براتيسلافا، مخطوطات هيدلبيرغ، مخطوطات كوبنهاغن، مخطوطات جامعة ميشيجن، بودليان أوكسفورد، مجموعة داير طوكيو، المكتبة الأوروبية الرقمية للمخطوطات، مخطوطات مالي، مكتبة جامعة ميلبورن، مخطوطات عربية / لندن، مخطوطات عربية في كتابخانه، مخطوطات يمنية، مركز الدراسات الشرقية والافريقية/ يال، مخطوطات متحف جامعة Mgimo الروسية، مخطوطات من جامعة بنسلفانيا، مخطوطات متحف آغا خان، المكتبة الوطنية الإسرائيلية الرقمية، مخطوطات موقع جامعة ييل، موقع المكتبة الخالدية بالقدس، مشروع: الموروث الثقافي الأوربي على الشبكة، المكتبة الرقمية كمبريدج، مخطوطات المكتبة الرقمية متعددة اللغات (مشروع أوربي مشترك) مخطوطات عربية وأمازيغية، مخطوطات مكتبة المسجد الأقصى (صورتها المكتبة البريطانية)، المكتبة الوطنية الاسبانية، مخطوطات (Pidie and Acehbesar) باندونيسيا صورتها المكتبة البريطانية.

- اعتمدت في المقارنة بين المخطوطات الموجودة وبين الدراسات المنجزة أو المذكورة في المراجع الغربية على مخطوطات "الجينية" Geniza المرقمة علميا في مواقع الجامعات والمتاحف التي تنشر تلك المخطوطات مثل:

<http://www.bl.uk/manuscripts/BriefDisplay.aspx>

<https://eap.bl.uk/search/site/Moses%20Maimonides>

وقد حصلت على عدد مهم من المخطوطات الأصلية - مرفوقة بالمعلومات- من موقع جامعة كامبريدج⁷ التي تضم أكبر قدر من مخطوطات الجنيزة في العالم وعنوانها على الانترنت: cudl.lib.cam.ac.uk

ب. المراسلات:

- راسلت رئيس الجامعة العبرية في القدس مناحم بن ساسونو Menahem BEN SASSON وهو باحث في قسم تاريخ الشعب اليهودي في كلية العلوم الإنسانية. ومؤرخ للتراث اليهودي في العالم الإسلامي.⁸ وله أبحاث عن موسى بن ميمون، وأخرى عن وثائق الجنيزة Genizah وقد أحالني على بعضها وعلى كتب سارة سترومسا ومردخاي أ. فريدمان FRIEDMAN Sarah STROMSA et Mordechai AKIBA .
- وربطت اتصالات مباشرة أو عبر مراسلات إلكترونية مع مجموعة من الأساتذة والباحثين، أمثال:
- ألبير ساسون Albert Sasson من عائلة خياطين الدولة العلوية،⁹ أهداني كتابه: Les couturiers du sultan - Itinéraire d'une famille juive marocaine. وساعدني على الحصول على كتاب موسوعي عن اليهودي قبل أن يبدأ توزيعه في أوروبا والمغرب. بعنوان: Communautés des juives au sud de L'Anti-Atlas.
- أحمد شحلان، مؤرخ مغربي مختص في مقارنة الأديان وأستاذ اللغة العبرية والدراسات الشرقية. أستاذ زائر بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا « E.P.H.E » جامعة السربون بباريس سنة 2004 . وسبق لي أن درست على يديه اللغة العبرية زهاء سنتين في سلك الإجازة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- مصطفى زهرار أستاذ في اللغة والتراث العبري بدار الحديث الحسنية بالرباط، وهو أيضا درست علة يديه خلال سلك الماستر تاريخ الديانة اليهودية واللغة العبرية،
- خالد زهري أستاذ العقيدة والفكر بكلية أصول الدين التابعة لجامعة عبد الملك السعدي بتطوان، ألف عدة كتب وله باع طويل في تحقيق المخطوطات، وقد ساعدني كثيرا في الحصول على بعض المراجع والمقالات التي تصب في موضوعي، وإرشادي إلى المواقع الإلكترونية ذات مصداقية ومختصة في الشأن اليهودي، ومكنني من حضور عدة ندوات داخل وخارج المغرب.
- هدى درويش أستاذة ورئيسة قسم الأديان المقارنة بمعهد الدراسات الآسيوية بجامعة الزقازيق، ومديرة مركز الدراسات الإسرائيلية بجامعة الزقازيق، التي استفدت منها كثيرا وأمدتني بمعلومات تاريخية تفيد

⁷ انظر ملحق الأطروحة (المخطوطات).

⁸ كتب كتبًا ومقالات حول مجموعة متنوعة من الموضوعات، بما في ذلك الجاليات اليهودية في البلدان الإسلامية، والعلاقات بين الدين والاقتصاد، والقانون والروحانية كمصادر موثوقة في المجتمع الشرقي للشرق الأوسط. العصور الوسطى.

⁹ أول مغربي (يهودي) يحصل على شهادة من جامعة باريس (العلوم). عضو مقيم في أكاديمية الحسن الثاني للعلوم والتقنيات. عميد كلية العلوم الأسبق (1963 - 1969)

موضوعي. وأهدتني كتابين من تأليفها هما: "أسرار اليهود المنتصرين في الأندلس"، و" الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية: اليهودية - المسيحية - الإسلام"

- محمد حاتمي أستاذ (متخصص في التاريخ اليهودي) بجامعة محمد بن عبد الله \كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس.

- عبد الرحمان بشير أستاذ ورئيسة شعبة التاريخ بجامعة الزقازيق بمصر، هو بدوره أهداني كتابه " اليهود في المغرب العربي" ووافقني يرسل لي نسخا من الكتب والمقالات التي تصب في موضوعي.

- عطا علي محمد شحاته ريه أستاذ التاريخ بجامعة الطائف بالمملكة السعودية، أمدني بعدة نصائح تخص وثائق الجنيزة، وأهداني كتابه " اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين"

- إسماعيل جهلان محمد مؤلف وباحث ومتخصص في وثائق الجنيزة بالقاهرة، أرسل لي كتابه وثائق الجنيزة اليهودية في مصر «عدة نسخ من مخطوطات الجنيزة.

- أشرف منصور استاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية،

- جمال عبد الرحمان أستاذ الأدب الإسباني بكافة اللغات والترجمة بجامعة الأزهر.

- أحمد راسم النفيس طبيب مصري جراح الباطنة العامة وأستاذ جامعي في كلية الطب بجامعة المنصورة بمصر، له عدة كتب ومقالات في التاريخ والعقائد والسياسة.

وجميع هؤلاء الأساتذة الأجلاء إما قاموا بإهدائي كتباً ألفوها، أو زودوني ببعض الكتب التي تعذر علي إيجادها في المغرب، أو أمدوني بعناوين كتب ومقالات أفادتني في البحث.

وقد وجدت صعوبة في الحصول على ترجمة كتاب "مشناه تورا" المكون من 14 جزء، وقد تمكنت من الحصول عن بعد على مساعدة من مدير المسجد الكبير شعيب شكر (آنذاك)، ورئيس كنيسة ستراسبورغ بفرنسا. وكانت فرصة لاقتناء بعض الكتب من مدينة باريس مثل:

- Maimonide Moise : le guide des égarés, traduit par S. Munk. Verdier, Paris (2012).
- Moise Maimonide : Epîtres : épître sur la persécution : épître au Yémen : épître sur la résurrection : introduction au chapitre Heleq; trad. de l'hébreu par Jean de Hulster ; Edité par Verdier ; 1983.
- Maimonide, Moise, Le livre de la connaissance, Traduit par : NikiprowetskyVelentin&Zaoui André. étude préliminaire de Salomon Pinés, 4^e Edition Quadrige PUF, (2013).
- Ruben-HayounMaurice : Moise Maimonide ou l'autre Moise, Collection Agora (2013).
- Maimonide, Séfer Hamits vot, EditionLoubavitch Beth,Paris, avant-propos de la traductrice par Geller, (2011).

واقترنت بعض المؤلفات من مكتبة "Librairie du Temple" بباريس المختصة في بيع الكتب الدينية العبرية والتراث اليهودي عموماً (الجديدة والمستعملة)، حيث عثرت على كتاب قيم مستعمل بعنوان "Maimonide: Pourquoi l'Egypte ?" مؤلف مغربي يهودي عاش في مراكش وهو "HARBOUN Haim" حاييم حربون (وجدت في هذا الكتاب إهداء بتوقيع حربون إلى الأستاذ المتخصص في الدراسات اليهودية خاصة سيرة موسى بن ميمون "Maurice Ruben HAYOUN" والذي أفادني كثيراً خلال مرحلة إقامة موسى بن ميمون في مصر.

كما عمت مراسلة مفصلة على طبيعة المراجع للجامعات والمعاهد المتخصصة في التاريخ والتراث الإسلامي والمخطوطات كمؤسسة الفرقان وجامعة كامبردج بلندن، وحصلت على تجاوب عدد منها، مما أفادني في تحديد المراجع الأجنبية باللغتين الفرنسية والإنجليزية. تواصلت مع مكتبة المهتدين فزودتني بكتب غير ممكن تحميلها من الشبكة العنكبوتية ولا توجد في المكتبات المغربية مثل كتاب ترجم حديثاً لمختصر مشناه توراه بعنوان: ثنية التوراة، اليد القوية" محمد خليل حسين، كتاب الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود تأليف إسرائيل شاحك، حضرت عدة ندوات تخص الموضوع سواء داخل أو خارج المملكة.

استفدت من دورة دولية تكوينية زهاء أسبوعين، في التاريخ والفلسفة الوسيطية، وحوار الأديان، بمقر مكتبة آل سعود بالدار البيضاء، بتاريخ 8 إلى 20 يوليوز 2019، أقامته جامعة بوسطن بالولايات الأمريكية المتحدة، وجامعة Luiss بروما بشراكة مع مؤسس دار الحديث الحسنية بالرباط. بتأطير نخبة من الأساتذة من مختلف قارات العالم، وذلك بفضل د. فؤاد بن أحمد أستاذ الفلسفة ولمناهج البحث بدار الحديث الحسنية، التابعة لجامعة القرويين، الرباط. وهو عضو في مجموعة من الجمعيات الدولية المتخصصة في الفلسفة والعلوم في العالم الإسلامي

كانت هذه العمليات البيبليوغرافية ضرورية لإعداد التصميم العملي للبحث، حيث صغت إشكالية وفرضيات البحث بناء على معطيات شكلت النية القوية، في إتمام البحث على مستوى المنهج والكتابة واختبار الفرضيات، وصولاً إلى صياغة نتائج البحث.

مصادر البحث:

شكل البحث عن أقدم المصادر العربية التي ذكر فيها موسى بن ميمون؛ هاجساً لدي، وقد وجدت أقدم ذكر له في كتاب "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (المتوفى: 646هـ/1248م)، وقد خصَّ القفطي موسى بن ميمون بتعريف مستفيض من حيث مستواه العلمي وذكر أهم الأحداث التاريخية التي تعرض لها في حياته إلى حين استقراره بمصر ووفاته

بها، مع ذكر آخر له في سياق علاقة موسى بن ميمون مع الطبيب اليهودي يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي.

وذكر موسى بن ميمون بعد ذلك في كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: 668هـ/1269م)، وذكره في نطاق التأريخ لموسى بن ميمون كأحد أبرز أطباء العصر الوسيط، وذكر تفاصيل عن مهنته في الطب ومكانته الاجتماعية والسياسية من خلال هذه المهنة.

وأرخ لموسى بن ميمون في كتب التراث العربي بعد القفطي وابن أبي أصيبعة، في كتاب "تاريخ مختصر الدول" لمؤلفه غريغوريوس ابن أهرن بن توما المملطي، أبو الفرج المعروف بابن العبري (المتوفى: 685 هـ / 1286م)، ويظهر من مجمل ما ورد لدى ابن العبري أنه ذكر تفاصيل أقل عن حياة موسى بن ميمون مع ذكر علاقته بالسبتي بتفاصيل أشبه بالتي أوردها القفطي قبله، لكن بصورة أقل.

وذكر ابن ميمون بالتوالي الزمني بعد ذلك في كتاب "درء تعارض العقل والنقل" لتقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ/1328م)، في سياق نقده الشديد للمخالفين العقديين في موضوع الصفات الإلهية. كما ذكره في السياق نفسه في كتابه "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". وذكر موسى بن ميمون بعد ذلك في أحد تفاسير القرآن المسمى "البحر المحيط في التفسير" لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ/1344م)، ذكره في سياق وصفه لرسالة ابن ميمون ليهود اليمن في عهد صلاح الدين، ومضمونها العقدي.

وورد الحديث عن ابن ميمون لدى شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ/1347م) في كتاب "المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال"، في سياق النقد العقدي الشديد للمتفلسفة كالفارابي وابن سينا. ونقل الذهبي في كتابه "تاريخ الإسلام" ما أورده ابن أبي أصيبعة.

وذكر موسى بن ميمون كأحد من زارهم صاحب كتاب "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (المتوفى: 749هـ/1348م).

وذكر موسى بن ميمون في كتاب "فوات الوفيات" لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي الملقب بصلاح الدين (المتوفى: 764هـ/1363م).

وأورده صاحب كتاب "الوافي بالوفيات" صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ/1362م) مثلما ذكره ابن أبي أصيبعة والقفطي بإيجاز. وذكره من المتأخرين الفقيه الشوكاني (المتوفى 1255هـ/1834م) في كتابيه "الفتح الرباني" و"إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات" في سياق النقد الشديد لأفكار موسى بن ميمون العقدية.

ومن بين أهم الأعمال المعاصرة التي تناولت أفكار موسى بن ميمون وسيرته، العمل الذي نشرته أكاديمية المملكة المغربية والمسعى "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون" سنة 1985. ويضم عددا من الأوراق العلمية الذي حررها عدد من الباحثين المغاربة والأجانب عن شخصية الحبر اليهودي والقضايا المعاصرة المرتبطة بتاريخه.

بينما كان أهم من قدّم شخصية موسى بن ميمون للقراء بالعربية إسرائيل ولفنسون في كتابه الذي يحمل عنوان "موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته" وقد نشر الكتاب احتفاء بذكرى مرور ثمان مائة عام على ولادة موسى بن ميمون، غير أن هذا المؤلف يبقى عاما نظرا لأن أغلب محتوياته احتاجت لمقارنتها مع معطيات موثوقة لأدراجها في البحث.

وينطبق الأمر نفسه على مؤلف "موسى بن ميمون" للباحثة تامار رودافسكي، التي أضافت تحليلات غاية في الأهمية توافّق الكثير من المعطيات الواردة فيه مع المراجع الغربية.

وقد اهتم عدد من الباحثين العرب بترجمة أعمال موسى بن ميمون مثل ترجمة نبيل فياض للرسالة اليمنية، بينما كانت أعمال وأفكار موسى بن ميمون مادة غنية في الأعمال البحثية لعبد الوهاب المسيري في موسوعته الشهيرة "اليهود واليهودية والصهيونية" حيث حلل من خلالها عددا من جذور الأفكار والسلوك المعاصرة لليهود وأرجع أصلها للحبر اليهودي.

وعلى مستوى دراسات مخطوطات الجنيزة وجدت عددا من المعطيات المهمة في مؤلف "دليل وثائق وأوراق الجنيزة الجديدة" الذي أنجزه مركز الدراسات الشرقية في القاهرة.

وكتاب "دراسات في جنيزة القاهرة" لمردخاي فريدمان Mordechai FRIEDMAN الذي نشر بمركز الدراسات الشرقية بترجمة سراج النبوي سنة 2002.

وعلى مستوى الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت شخصية ابن ميمون نجد الباحثة محاسن الوقاد في دراستها المسماة "اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة" والباحث عطية القوصي في كتابه "اليهود في ظل الحضارة الإسلامية".

وعلى مستوى الدراسات الجامعية تم الاطلاع على أطروحة دكتوراه بعنوان: "موسى بن ميمون، فلسفته ومدى تأثيره بمن سبقه من فلاسفة الإسلام" للباحث عبد العزيز عبد الله عبيد، وقد حُررت هذه الدراسة سنة 1995 بجامعة الأزهر بمصر، إلا أن الباحث اقتصر فيها على المراجع ذات التداول الإعلامي والثقافي أكثر من اعتماده على مصادر أصلية، ولم يفتح على دراسات الجنيزة المصرية والمصادر الغربية.

وكذا أطروحة دكتوراه "الألوهية عند موسى بن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين (دراسة مقارنة) لمفهوم الألوهية عند الفيلسوف الإسرائيلي موسى بن ميمون وعند المسلمين"، مازن محمد سفر عبد الله، الجامعة الإسلامية بغداد، 2007 وهي دراسة نظرية غزيرة عن التوجه العقدي لموسى بن ميمون. وأطروحة عبد الحميد الكيالي باللغة الفرنسية بعنوان "عقيدة النبوة عند موسى بن ميمون" بجامعة Aix Marseille بفرنسا سنة 2013.

وعلى مستوى المراجع الغربية فقد برزت أهميتها، أمام ندرة ما توفره المراجع العربية القديمة عن حياة الحبر اليهودي موسى بن ميمون، فكان الاعتماد عليها ضروريا، وهكذا تم الاطلاع على مجموعة مهمة من مؤلفاته المترجمة إلى اللغات الأخرى، لكونها دراسات أنجزت بناء على مخطوطات الجنيزة، وقد تميزت الدراسات الغربية أولا باتصالها المباشر بوثائق الجنيزة، من قبيل الدراسات التي أنجزها شلومو دوف غويتين، وثانيا بتخصص كل منها في جانب من جوانب حياة موسى بن ميمون، مما مكّني من الوصول إلى كشف زوايا جديدة من مسار وتراث موسى بن ميمون. حيث شكلت هذه الدراسات الانطلاقة الكبيرة للبحث في تاريخ يهود العصر الوسيط؛ منذ اكتشاف وثائق "الجنيزة"، التي تفصح عن تفاصيل حياة اليهود في هذه الفترة، وقد خصصت ملحقا في آخر الدراسة عن تعريف مخطوطات "الجنيزة". وأهم الباحثين الذين اهتموا بالكتابة عنها، وعلى رأسهم شلومو دوف غويتين.

وأمام هذا الكم الهائل من المصادر والدراسات الحديثة قمت بتصنيفها إلى نوعين: مصادر تاريخية قديمة: ضمت المؤلفات التي تطرقت لسيرة موسى بن ميمون أو ذكرت فيها مرحلة من حياته أو جرد لكتبه أو بعض مواقفه وآرائه الدينية والفلسفية. كما أدرجت مؤلفات موسى بن ميمون نفسها في هذا الصنف فهي الأصول التاريخية الأهم في بحثي. وعلى هذا الأساس أشرت بكلمة "مصدر" للكتب القديمة والتي حددتها في ما كتب خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر مثل: كتاب "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" لصاحبه "القفطي"، وكتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون الذي حققه وقام بتعريبه حسين آتاي، ووثائق الجنيزة القاهرية في نسخها الأصلية المصورة التي تمكنت من الوصول إليها بطرائق مختلفة. مراجع تاريخية: وهي الدراسات الأكاديمية التي تطرقت إلى سيرة أو فكر أو مؤلفات موسى بن ميمون؛ والتي أنجزها باحثون متخصصون معاصرون، عن الديانة اليهودية أو الشخصيات التاريخية اليهودية أو بخصوص وثائق "الجنيزة القاهرية"، وقد أشرت إليها بكلمة "مرجع"، قمت بترتيب معلومات الإحالات باتباع النظام التالي الذي اعتمدت فيه على نظام الجمعية النفسية الأمريكية APA.

خطة البحث:

تَوَزَّعَ البحث على بابين، خصصت الأول للتعريف بسيرة موسى بن ميمون، وركز الثاني على طبيعة فكره من جهة، ومدى تأثيره في محيطه اليهودي المسلم من جهة أخرى، وحاولت من خلال هذين البابين اختبار الفرضيات أمام عدد كبير من المواقف والأحداث والأفكار التي أنتجها موسى بن ميمون. وجاء كل باب في فصلين، واشتمل كل فصل على مبحثين.

قسمت الفصل الأول إلى مبحثين، يتحدث الأول عن نشأة موسى بن ميمون بالأندلس ونبذة عن نشأته وتعليمه في الأندلس والمغرب، وخصصت المبحث الثاني للتفصيل في فترة حياته في كل من الشام ومصر. وتناول الفصل الثاني مبحثين، تحدث أولهما (المبحث الثالث) عن أساتذة موسى بن ميمون في الشريعة اليهودية والفلسفة والعلوم وتلاميذه، وتناول المبحث الرابع إنتاجاته الدينية والفلسفية.

وخصصت الفصل الثالث لعرض تفاصيل تاريخية عن قيادته الدينية لليهود في المبحث الخامس، كما تطرق المبحث السادس لتأثير الفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون وأثرها في الفلسفة الغربية واخترت لمناقشة هذا الموضوع مؤلف "دلالة الحائرين".

وتناول الفصل الرابع والأخير تصنيفا مفصلا لإنتاج موسى بن ميمون الطبي والعلمي في المبحث السابع كما اختص المبحث الثامن بالأثر الديني-السياسي لموسى بن ميمون في طائفته. وقد حاولت من خلال هيكلية البحث أن أوزع موضوعات البحث بطريقة منتظمة لاختبار فرضياتي بشكل واضح، ولمحاولة الخروج بنتائج دقيقة.

صعوبات البحث:

يسعى البحث إلى استنطاق مسار وتراث رمز يهودي في العصر الوسيط، واكتشاف العناصر الدالة على تحقق التفاعل بين اليهود والمسلمين ومدى استدامته واستقراره، وبالتالي الوقوف على قدر الحرية التي تمتع بها اليهود في تلك الفترة. وقد واجه البحث في هذه الزوايا عدة صعوبات منها: على الرغم من كثرة الأقلام التي كتبت عن موسى بن ميمون، إلا أن معظمها متكررة، ولكن الإشكال الحقيقي يتمثل في بعض الدراسات التي تناولت هذه الشخصية، والأحداث التاريخية المصاحبة لها التي شابهها الكثير من التناقض والغموض، وقد غلب على الكثير من أصحاب هذه الدراسات، خلفيتهم الدينية أو الإيديولوجية أو العرقية أو الوظيفية، خاصة ذوي أصول يهودية متعصبة مفتقدة للمصداقية العلمية، مما جعل كتاباتهم تحيد عن النسق العلمي والبحث الأكاديمي المحكم. أو من المذهب الشيعي لذي يناصر العداء الشديد لصالح الدين الأيوبي بحكم أنه قطع دابر الدولة الفاطمية الشيعية وأسقط حكمها؛ بالتالي

جعلوا من وجود موسى بن ميمون طبيبا يهوديا في بلاطه حجة عليه لا له. أو كُتِّب ومؤرخي السلاطين الذين يكتبون ما يؤمرون لا الحقيقة التاريخية المجردة.

كما اتسمت الكتابات التي تناولت الوجود اليهودي في المغرب بالكثير من التناقض في تفاصيلها، ففي الوقت الذي تجمع أغلبية الكتابات "الغربية" على رسم صورة مأساوية مبالغ فيها عن اليهود المغاربة ومعاناتهم في الفترة الوسيطية خاصة في عصر الدولة الموحدية، ترسم كتابات أخرى خاصة اليهودية منها صورة مغايرة تماما، مفادها أن اليهود المغاربة كانوا يعيشون عصورا ذهبية لم ينعموا بمثلها خلال وجودهم في بلدان أخرى، بل اضطلوعوا بدور مهم في المشهد السياسي لمختلف الدول التي تعاقبت على حكم المغرب. وتجمع الكتابات التي أرخت للوجود اليهودي بالمغرب على دورهم الحيوي داخل المنظومة الاقتصادية للبلد، وذلك لتمتعهم بخبرة عالية في تسيير القصور والملاحة والاقتصاد والتجارة والحرف المربحة كالصياغة والحياكة وعصر الخمر.

● ندرة ذكر شخصية ومسار وتراث موسى بن ميمون في كتب التراث العربي، فباستثناء القفطي وابن أبي أصيبعة، لا نجد معلومات غزيرة عن موسى بن ميمون لدى باقي المؤرخين إلا على سبيل التكرار في الشكل أو المعنى، وربما يرجع ذلك إلى تأثير النزعة الدينية في إقصاء ذكر موسى بن ميمون على الرغم من إسهامه في الجدل العقدي الذي ساد في عصره وإغناء الرصيد الطبي الذي سجل عنه بشكل إيجابي في كتب التراث العربي.

● قلة وجود أعمال عربية رصينة في الموضوع، فأغلب الكتابات التي تمكنت من الوصول إليها في الموضوع لا تتعامل بجدية مع التحقق من المصادر، ولا تبني تحليلاتها على معطيات موثوقة، أو تحور هذه المعطيات من أجل إنفاذ آراء إيديولوجية ضيقة، وقد استهلك البحث والتميز بين الكتابات العربية وقتا طويلا للعثور على بضع عشرات من التحليلات الرصينة التي اعتمدتها في الدراسة.

● قلة وجود دراسات عن الجنييزة على المستوى "العربي" بينما فتحت دراسات مخطوطات الجنييزة في الغرب مجالات واسعة لاكتشاف الكثير من تفاصيل حياة اليهود منذ العصر الوسيط داخل المجتمعات المسلمة خاصة لشلومو دوف جويتين Shelomo Dov GOITEIN ، ولكن هذه الدراسات يغلب عليها التوجه نحو البحث في الإشكاليات الغربية، مثل دراسات مسار التفكير التنويري من موسى بن ميمون إلى موسى مندلسون.

● عدم وجود ترجمة تشمل تراث وثائق الجنييزة إلى اللغة العربية من أجل تسهيل دراستها، فوجود مشروع بهذا الحجم كان بالإمكان معه تسهيل استنطاق مخطوطات الجنييزة التي تعد بعشرات الآلاف دون اللجوء للدراسة غير المباشرة في الدراسات الغربية.

الباب الأول

حياة موسى بن ميمون وتراثه

مقدمة

يتناول هذا الباب حياة موسى ابن ميمون بتتبع دقيق لجميع مراحل حياته، ابتداء من نشأته بالأندلس ثم هجرته إلى المغرب وبعدها إلى فلسطين، والمكانة التي اكتسبها خلال مقامه الأخير بمصر، حيث أصبح الزعيم الديني والسياسي الأكبر للطائفة اليهودية، واتسعت مجالات علاقاته لتشمل محيطه المسلم؛ بل والطبقة السياسية الحاكمة آنذاك.

وينقسم إلى فصلين: كل فصل يتضمن مبحثين:

الفصل الأول: تناول حياة موسى بن ميمون من جهة؛ وتراثه الفكري من جهة أخرى، وهو بدوره ينقسم إلى مبحثين:

المبحث الأول: عرض طبيعة التعايش الديني بين المسلمين واليهود، من خلال تتبع حياة موسى بن ميمون في الأندلس والمغرب، وتم التقديم لهذا المبحث بمدخل عن تاريخ العلاقة الدينية والسياسية بين المسلمين واليهود، منذ نشأة الإسلام. ثم سرد سياق التعايش الإسلامي اليهودي في الأندلس، منذ الدخول العسكري والسياسي الأول للمسلمين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، والوقوف على طبيعة الاتصال اليهودي الإسلامي الأول في الأندلس. خُتم هذا السرد التاريخي برصد المحطات الكبرى للتوتر بين اليهود والمسلمين في الأندلس، الذي ارتبط بأحداث الاضطهاد الديني، وتوضيح فيما إذا كانت محطات التوتر تشكل حالة دائمة من الصراع، أم مجرد استثناءات مرتبطة بسياق الانتقال العنيف للسلطة.

وبعد عرض ظروف ولادة موسى بن ميمون وتعليمه إلى لحظة بداية أول هجرة له مع أسرته من قرطبة إلى مدينة ألمرية، تم التدقيق في أقوال المؤرخين عن هجرة أسرة موسى بن ميمون إلى المغرب ومدى صحة إسلامه فيه أم قبله.

المبحث الثاني: اهتم بتتبع مسار موسى بن ميمون منذ إقامته في المغرب حتى استقراره النهائي في مصر والوفاء فيها، وتنامي مكانته الدينية والسياسية في عهد الدولة الأيوبية، ومدى توافر فرص العيش وبناء المكانة الدينية والسياسية لموسى بن ميمون في البيئة المسلمة الوسيطة في مصر، ومقارنتها بالوسط المسيحي في فلسطين زمن الحروب الصليبية.

بدأ المبحث بشرح الحيتيات التي دفعت موسى بن ميمون إلى مغادرة بلاد المغرب بداية العهد الموحد، وربط هذه الهجرة بالظروف السياسية لهذه الهجرة. وكان من الضروري التعريف بأوضاع اليهود في فلسطين قبيل قدوم موسى بن ميمون، ثم عرّجت إلى التفصيل في وصف ظروف رحلة موسى بن ميمون من المغرب إلى الإسكندرية ثم إلى عكا بفلسطين. وهي مرحلة مهمة في حياة موسى بن ميمون، حيث بدأ السعي الحثيث لبناء مكانته الاجتماعية وقيادته الدينية والسياسية في المشرق العربي بين اليهود. هذا السعي سيتضح أكثر

من خلال محطات رحلته؛ من قبيل مروره على عكا والقدس والخليل، حيث لن يجد البيئة المناسبة للاستقرار بسبب تدهور أوضاع اليهود فيها بسبب الحرب الصليبية الثالثة. ويتضمن هذا المبحث دواعي الهجرة من فلسطين وعدم الاستقرار في بيت المقدس الذي كان ابن ميمون نفسه يدعو اليهود أن يسعوا إلى الاستقرار فيه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، خاصة أنها مطلبا توراتيا ومبلغ منية كل يهودي الإقامة في أرض المحشر والمنشر، الشيء الذي جعل زمرة من الحاخامات والباحثين يضعون علامة استفهام كبيرة، عن عدم مكوث ابن ميمون في فلسطين مهما برر وعلل. و يتتبع البحث رحلة موسى بن ميمون بين فلسطين ومصر بأهم تفاصيلها، إلى أن يقيم في مصر بالفسطاط ليبدأ حياة جد نشيطة؛ مشغلا في تجارة الأحجار الكريمة، مستغلا الظروف المعيشية والعلمية الملائمة في مصر ليعلم ويتعلم. وينتهي هذا المبحث بذكر وفاة والد موسى بن ميمون وأخيه، وتميز موسى بن ميمون عنهما ببناء واستقرار مكانته الدينية والسياسية والاجتماعية في مصر.

الفصل الأول

بيئة موسى بن ميمون وسيرته

الفصل الأول

بيئة موسى بن ميمون وسيرته

يعرض هذا المبحث مدى التعايش الديني بين المسلمين واليهود من خلال تتبع حياة موسى بن ميمون في الأندلس والمغرب، وحرصت خلاله أن أقدم أولاً مدخلا لتاريخ العلاقة الدينية والسياسية بين المسلمين

واليهود منذ نشأة الإسلام. ثم الأصول الأولى لليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية، وانتقلت إلى سرد سياق التعايش الإسلامي اليهودي الخاص بالأندلس منذ الدخول العسكري والسياسي الأول للمسلمين إلى شبه الجزيرة

الأيبيرية ورصد طبيعة الاتصال اليهودي الإسلامي الأول هناك.

وختمتُ برصد بعض الشوائب التي عكرت صفو العلاقة بين اليهود والمسلمين في الأندلس، هذا التوتر

المرتبط بأحداث "الاضطهاد" الديني، وبحث فيما إذا كانت محطات التوتر تشكل حالة دائمة من الصراع،

أم مجرد استثناءات مرتبطة بسياق الانتقال العنيف للسلطة.

في هذا المناخ عرضت لظروف ولادة موسى بن ميمون وتعليمه، إلى لحظة بداية أول هجرة له مع أسرته من

قرطبة إلى مدينة ألمرية، ثم فصلت في تدقيق أقوال المؤرخين في مرحلة هجرة أسرة موسى بن ميمون إلى

المغرب ومدى صحتها وصحة إسلامه هناك.

أ. مدخل إلى تاريخ العلاقة الدينية والسياسية بين المسلمين واليهود.

إن علاقة اليهود في العصر الإسلامي الوسيط بأوطانهم المسلمة، اتسمت بأوضاع مستقرة تخللتها أحداث

دموية كانت تفسد حالة الاستقرار والتعايش، هذا الاختلال اضطربهم أحيانا إلى الهجرة من أوطانهم بعد

صراع نشب مع أنظمتهم السياسية، بسبب أدوارهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة التي

تميزهم، من جهة، أو بسبب تعارضهم مع سياسات أنظمة الحكم من جهة أخرى، وتعد الأحداث التاريخية

الأولى للدعوة الإسلامية في ارتباطها مع اليهود مرجعية لقراءة العوامل الدينية التي تؤثر في علاقة اليهود

بالمسلمين في العصور التالية سيما العصر الوسيط.

فقد شهدت هذه العلاقة في بداية الدعوة الإسلامية تعاوناً واستقراراً مع دولة الإسلام، بين نظام مسلم

حاكم ومعه الأغلبية المسلمة في مجتمع المدينة المنورة، وبين قبائل اليهود في المجتمع نفسه، ومع إصدار

النظام السياسي الإسلامي الناشئ وثيقة تنظم هذه العلاقة سميت بـ "الصحيفة" التي عُدت بمثابة مرسوم

مُلزم من النبي ﷺ في المدينة، تُدبر العلاقة بين مختلف الطوائف في المدينة المنورة بما فيها اليهود، وتؤرخ

هذه الوثيقة¹⁰ لطبيعة العلاقة بين المسلمين واليهود، وتحفظ لليهود من مختلف القبائل حقوقهم مقابل واجبات حسب منطق التحالف السائد وقتئذٍ.

لكن هذه العلاقة السياسية الناشئة لم تستمر على مستوى ثابت من الاستقرار، وذلك بسبب الضغط الحربي لقبائل قريش على القبائل المشكلة لمجتمع المدينة؛ ووقعت بين نبي الإسلام ﷺ والقبائل اليهودية التي تحالفت مع القبائل العربية الساعية لإنهاء الوجود السياسي للنبي محمد ﷺ مواجهات عنيفة، مع ملاحظة أن المواجهة لم تقم مع باقي قبائل اليهود المستوطنين في جزيرة العرب، المحافظين على ولائهم لدولة النبي ﷺ. ولم نجد ما يدل على مصادمة مع اليهود بعد ذلك، إلى حين أن قرر الخليفة عمر بن الخطاب¹¹ إجلاء اليهود الذين لم يكن لهم عهد من النبي ﷺ.

¹⁰ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام عبد الملك أبو محمد، ط.2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1375هـ - 1955م، ط.2، ص 503.

وجاء في نص المرسوم فيما يخص العلاقة مع اليهود: وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأُسُوءَةَ، غَيْرَ مَطْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ سَلِمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاجِدَةً، لَا يُسَالَمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ، وَإِنْ كُلُّ غَارِيَةٍ غَزَتْ مَعَنَا يُعْقَبُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَإِنْ الْمُؤْمِنِينَ يَبِيءَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هَدًى وَأَقْوَمِهِ، وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِقَرِيشٍ وَلَا نَفْسًا، وَلَا يُحَوِّلُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنَّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلًا عَنْ بَيِّنَةٍ فَإِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمُقْتُولِ، وَإِنْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَّةً، وَلَا يَجِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَجِلُّ لِلْمُؤْمِنِ أَقَرُّ بِمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَأَمِنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أَنْ يَنْصُرَ مُحَدِّثًا وَلَا يُؤْبَهُ، وَأَنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ، فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللَّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَإِنَّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنْ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنْ الْيَهُودُ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنْ يَهُودُ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَتَمَّ، فَإِنَّهُ لَا يُؤْتَى إِلَّا نَفْسُهُ، وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي النَّجَّارِ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي سَاعِدَةَ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي جُشَمٍ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنْ لِيَهُودِ بَنِي ثَعْلَبَةَ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَتَمَّ، فَإِنَّهُ لَا يُؤْتَى إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَإِنْ جَفَنَةً بَطْلٌ مِنْ ثَعْلَبَةَ كَانَتْهُمْ، وَإِنْ لِبَنِي الشَّطِيبَةِ مِثْلُ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنْ مَوَالِي ثَعْلَبَةَ كَانَتْهُمْ، وَإِنْ بَطَانَةُ يَهُودٍ كَانَتْهُمْ، وَإِنَّهُ لَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّهُ لَا يُنْجَزُ عَلَى ثَأْرِ جُرْحٍ، وَإِنَّهُ مَنْ فَتَكَ فَبِنَفْسِهِ فَتَكَ، وَأَهْلُ بَيْتِهِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَمْرٍ هَذَا، وَإِنْ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتُهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتُهُمْ، وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْحُ وَالنَّصِيحَةُ، وَالْبِرُّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَأْتُمْ أَمْرٌ بِحَلِيفِهِ، وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمُظْلُومِ، وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنْ يَثْرِبُ حَرَامٌ جَوْفَهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍ وَلَا أَثِمٍّ، وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا، وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ، فَإِنْ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَمْرٍ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ، وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ فَرَسٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا، وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبُ، وَإِذَا دُعُوا إِلَى صَلَاحٍ حَوْنَهُ وَتَلْبَسُونَهُ، فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَتَلْبَسُونَهُ، وَإِنَّهُمْ إِذَا دُعُوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ، عَلَى كُلِّ أَنْاسٍ حَصَّتْهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبِلْتُمْ، وَإِنْ يَهُودُ الْأَوْسِ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. مَعَ الْبِرِّ الْمُخْضِ؟ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: وَيُقَالُ: مَعَ الْبِرِّ الْمُخْسَنِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، لَا يَكْسِبُ = كَسَبَ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ، وَإِنَّهُ لَا يُحَوِّلُ هَذَا الْكِتَابَ دُونَ ظَالِمٍ وَأَتَمٍّ، وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَّ، وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. انتهى.

¹¹ نفس المرجع والجزء. ص 357.

وجاء في أسباب الإجلاء: ((إِجْلَاءُ الْيَهُودِ عَنْ خَيْبَرَ أَيَّامَ عُمَرَ): قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ... فَأَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افْتَتَحَ خَيْبَرَ غَنُوءَةً بَعْدَ الْقِتَالِ، وَكَانَتْ خَيْبَرُ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَمَسَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَسَمَهَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَنَزَلَ مَنْ نَزَلَ مِنْ أَهْلِهَا عَلَى الْجَلَاءِ بَعْدَ الْقِتَالِ، فَدَعَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنْ شِئْتُمْ دَفَعْتُ إِلَيْكُمْ هَذِهِ الْأَمْوَالَ عَلَى أَنْ تُعْمِلُوهَا، وَتَكُونُ ثِمَارُهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، وَأَقْرَبُكُمْ مَا أَقْرَبُكُمْ اللَّهُ، فَقَبِلُوا، فَكَانُوا عَلَى ذَلِكَ يُعْمِلُونَهَا: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وبذلك أضحت هذه الأحداث المحدودة المرتبطة بسياسة النبي ﷺ والخليفة عمر بن الخطاب مرجعية في الأدبيات الفقهية، مع التأويلات المتباينة للنصوص القرآنية والنبوية المنظمة للتعامل مع اليهود والمسيحيين، والتطبيق التاريخي لتعاليم هذه المرجعية أفضى في عموم تاريخ وجود اليهود وسط المجتمعات المسلمة، إلى حالة من السلم والتعايش في أغلب دول عهد الحكم الإسلامي الوسيط.

ب. الأصول الأولى لليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية.

شاب وصول اليهود إلى إسبانيا العديد من الأساطير التي تداولها المؤرخون اليهود والمسيحيون، ويربط جل اليهود اتصالهم الأول بشبه الجزيرة الأيبيرية خاصة إسبانيا بمرجعية دينية توراثية؛ جاء ذكرها في عدة أسفار من التناخ؛ مثل إشعياء وإرميا وحزقيال وسفر الملوك الأول وسفر يونا. فمنهم من يرى أن وصلوهم كان زمن الملك سليمان في أعقاب الرحالة الفينيقيين. وآخرون اعتبروا وصول اليهود إلى شبه الجزيرة الأيبيرية مباشرة بعد أن قام نبوخذ نصر إجلاء اليهود من مملكة يهودا الجنوبية. لكن الهجرات المنظمة لأوائل اليهود وصلت إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، مباشرة بعد تدمير أورشليم من قبل الرومان. فاستقروا أولاً على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وانتشروا تدريجياً في جميع أنحاء شبه الجزيرة الأيبيرية. حتى القرن الثامن، ولا يُعرف الكثير عن المجتمعات اليهودية الإسبانية. إلا بعد حكم الرومان. فكيف تعاملت الكتابات العربية والغربية خاصة اليهودية مع هذه الطروحات التاريخية؟

أ - تاريخ الوصول:

جاء في الدراسات التاريخية اليهودية والإسبانية عن أصل وجود اليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية، عبر تتبع آثارهم فيها إبان حكم الرومان والوندال والقوط، إلى الفتح الإسلامي الذي سَيَّبَنَ فيه مدى التسامح الكبير الذي أبداه المسلمون تجاه اليهود، كما لم يسبق أن حدث في تاريخ اليهود، والمساحة الواسعة من الامتيازات التي حصلوا عليها في مختلف المجالات، فظهر منهم الأطباء والسياسيون والقضاة والشعراء والكتاب وغيرهم من طبقات المجتمع، الذين عملوا في تجارة العبيد والنبذ والتوابل والحريز والذهب والأحجار الكريمة.

وَسَلَّمَ يَبْعَثُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ، فَيَقْسِمُ ثَمَرَهَا، وَيَعْدِلُ عَلَيْهِمْ فِي الْخَرْصِ، فَلَمَّا تَوَقَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَقْرَهَا أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيْدِيهِمْ، عَلَى الْمُعَاوَلَةِ الَّتِي عَامَلَهُمْ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. حَتَّى تُوَفِّي، ثُمَّ أَقْرَهَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صَدْرًا مِنْ إِمَارَتِهِ. ثُمَّ بَلَغَ عُمَرُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي وَجْعِهِ الَّذِي قَبَضَهُ اللَّهُ فِيهِ: لَا يَجْتَمِعَنَّ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ، فَقَحَصَ عُمَرُ ذَلِكَ، حَتَّى بَلَغَهُ الثَّبْتُ، فَأَرْسَلَ إِلَى يَهُودَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذِنَ فِي جَلَابِكُمْ، قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجْتَمِعَنَّ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ عَهْدٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْيَهُودِ فَلَايْتَنِي بِهِ، أَنْفُذْهُ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عَهْدٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْيَهُودِ، فَلْيَتَجَهَّزْ الْجَلَاءَ، فَأَجْلَى عُمَرُ مَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عَهْدٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ.

بينما اختلفت هذه الدراسات في تحديد زمن وجيئيات وجود اليهود في أسبانيا؛¹² فحسب المصادر الإسلامية يعودُ تاريخ وجودهم في هذا البلد إلى عهد الملك الأسباني "إشبان بن طيطش"، الذي شارك مع نبوخذنصر¹³ في فتح القدس سنة (586 ق.م)، ثم عاد إلى بلاده يحملُ معه مئة ألف أسير يهودي.¹⁴

وعن هذا الموضوع يقول الحميري نقلاً عن الرازي¹⁵ "أول من سكن الأندلس بعد الطوفان على ما يذكره علماء عَجْمُها قوم يُعرفون بالأندلس بالشين معجمة، وبهم سمي البلد ثم عَرَب، وكانوا أهل تمجس، فحبس الله تعالى عنهم المطر، حتى غارت عيونها، ويبست أنهارها، فهلك أكثرهم، وفر من قدر على الفرار منهم، فأقفرت الأندلس، وبقيت خالية مائة عام، وملكهم إشبان بن طيطش، وهو الذي غزا الأفارقة، وحصر ملكهم بطالقة¹⁶ ونقل رخامها إلى إشبيلية، وبه سميت فاتخذها دار مملكة، وكثرت جموعه، فعلا في الأرض، وغزا من إشبيلية إيليا، بعد سنتين من ملكه، خرج إليها في السفن، وهدمها، وقتل من اليهود مائة ألف واسترق مائة ألف، وفرق في البلاد مئة ألف، وانتقل رخام إيليا وآلاتها إلى الأندلس. والغرائب التي أصيبت في مغانم الأندلس، كمائدة سليمان التي ألفاها طارق بن زياد بكنيسة طليطلة، وقُلَيْلَةُ الدر التي ألفاها موسى بن نصير في كنيسة ماردة، وغيرها من الذخائر، كانت مما حازه صاحب الأندلس من غنيمة بيت المقدس، إذ حضر فتحها مع نبوختنصر."¹⁷

فكيف وصل "السَفَرَد"¹⁸ أي يهود إسبانيا الإسلامية من المشرق العربي إلى بلاد إسبانيا؟

¹² إسبانيا: تستعمل كلمة "أسبانيا" قبل الفتح الإسلامي. لأنَّ هذا الاسم أطلق على شبه الجزيرة الأيبيرية منذ عهد إشبان بن طيطش، الذي حدث في عهده أول استقرار لليهود في هذه البلاد، وتستعمل كلمة "الأندلس" بعد الفتح الإسلامي لها. انظر: حاتم محمد عبده، الأندلس: التاريخ والحضارة والمحنة، طباعة مطابع الدستور التجارية، عمان، 2000، ص 49.

¹³ نبوخذنصر أو نبوخت نصر (NEBUCHADNEZZAR): أحد ملوك الكلدانيين الذين سكنوا جنوب العراق، توفي سنة 561 ق.م. ينظر: البكري أبو عبيد، المسالك والممالك، القسم الخاص بالأندلس وأوروبا، ط. 1، تحقيق: عبد الرحمن الحجي، بيروت، دار الإرشاد، 1968م، ص 111.

¹⁴ نفس المصدر، صص 109-111.

¹⁵ أحمد بن محمد الرازي، الجغرافي الأندلسي المتوفى سنة (324هـ=936م). وقد صرَّح ابن الشباط باسمه عندما نقل عنه هذه الرواية. عن تاريخ وفاة أحمد بن محمد الرازي.

ينظر: البكري، المسالك والممالك (القسم الخاص بالأندلس وأوروبا)، ص 70 (هامش المحقق)، وعن نقل ابن الشباط لهذه الرواية عنه. ينظر: ابن الشباط التوزي، صلة السمط، المصدر الرقم 8042، الخزانة الحسنية (الملكية)، الرباط، 1144م، و 139 (كتاب مخطوط، 153 ورقة)

¹⁶ محمد بن عبد المنعم الجُميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط. 2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980، ج. 1، ص 33.

¹⁷ نفسه، صص 33-34.

¹⁸ "سَفَرَد" Sefarad بدأ استعمال هذا الاسم عند اليهود في العصور الوسطى، والسفاردية: هم اليهود الذين استقروا في حوض البحر المتوسط للدلالة على شبه الجزيرة أيبيريا، تضم إسبانيا والبرتغال. وكان هؤلاء اليهود قد فقدوا أيضا اللغة العبرية بعد الدياسبورا، أي التشتت الذي أوقعه بهم الرومان على يد تيتوس سنة 70 ميلادية، وهديران سنة 135م، وأصبحوا يتكلمون إسبانية قديمة ركيكة مكسرة محرفة، كانت تسمى لادينو أي لاتيني لاعتمادها على أصول لاتينية إسبانية عامية ممزوجة ببعض المصطلحات الدينية العبرية. وعندما فتح طارق بن زياد الأندلس وحكمها العرب نعم اليهود هناك بأمن وأمان كاملين وشعروا لأول مرة بعزة لم يشعروها حتى في وقت حكم سيدنا سليمان إذ كانت القلائل

يعتقد يهود إسبانيا الإسلامية أو "السفارديم" أن أصولهم، تعود إلى سلالة السفراء الذين كان كل من النبي داود وسليمان عليهما السلام، يرسلهم للإقامة في إسبانيا رفقة نسائهم وحاشيتهم.¹⁹

إلا أن حسن ظاظا يفند هذه المزاعم، ويقول إن إسبانيا في عهد سليمان وداود لم يكن بها ملوك ولا دول، وأنها كانت ماتزال حضاريا في مرحلة ما قبل التاريخ، كما أن الوثائق اليهودية القديمة نفسها لا تذكر شيئا عن رحلات سفراء يهود إلى إسبانيا. ويرجح ظاظا أن يهود إسبانيا جاؤوا مع الفتح الإسلامي فقط.²⁰

يعتقد معظم اليهود أن هجرتهم الأولى خلال مرحلة الشتات إلى شبه الجزيرة الأيبيرية لم تكن من باب الصدفة، بل هي مسألة قدرية توراتية جاء ذكرها في كتاب العهد القديم، وأن أقدم ذكر لإسبانيا (هسبانيا)، جاء في سفر عوبديا. إصحاح 20:1 "وسبي هذا الجيش من بني إسرائيل يرثون الذين هم من الكنعانيين إلى صَرْفَةَ وسبي أورشليم الذين في "صفارد" يرثون مدن الجنوب".²¹

وكتب الحاخام والمؤرخ، إبراهيم بن داود²²، في عام 556 هـ / 1161م الذي عاصر موسى بن ميمون، أن المجتمع اليهودي في غرناطة يعتقد بانحداره من نسل يهوذا وبنيامين، وأن أصوله من مدينة القدس بفلسطين، وكتب بن داود عن كيفية وصول عائلة جده من أمه إلى إسبانيا، الذين عاصروا دخول الإمبراطور تيتوس فيلافوس Flavius Titus المعروف بـ Vespasianus (81/39م) إلى القدس سنة 70م والسيطرة عليها، فدمرها بالكامل وأخذ معه اليهود، ليجعل منهم عبيداً يباعون في روما، وهذا كان أول عهد وجود اليهود في أوروبا، ثم بعدها قام ضابطه الذي تم تعيينه على إسبانيا، يسترضيه بإرسال أسرى من نبلاء

نتيجة الضرائب الباهضة تنغص عليهم حياتهم، كما يذكر ذلك حسن ظاظا. في كتابه الفكر الديني الإسرائيلي مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971. وفي الأندلس ازدهرت اللغة العبرية وتم وضع قواعدها المعروفة والتي فرضت نفسها للاستخدام في إسرائيل بعد إنشائها، ويهود العالم العربي هم بطبيعة الحال من السفر ومن ضمنهم مصر. انظر: عبد الظاهر محمود سعيد، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، يهود مصر دراسة في الموقف السياسي 1897-1984، تأليف، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 17، سنة 2000، ص 157.

¹⁹ حسن ظاظا، يهود إسبانيا الإسلامية، مجلة الفيصل عدد 216، الرياض، 1994، ص 37.

²⁰ المرجع نفسه، ص 38.

²¹ سفر عوبديا هو أحد أسفار التناخ أي العهد القديم. يحتوي الكتاب على نبؤات الحكم الإلهي على إدوم وعودة اليهود إلى بيت المقدس إسرائيل. يختتم السفر بوعده بنجاة صهيون: "وأما جبل صهيون فيكون عليه نجاة ويكون مقدساً" (17)، وفي هذا وعد بعودة المسبيين مرة أخرى إلى أراضهم وليس لأراضهم فقط بل ويأخذون أرض أدوم أيضاً (19). حتى تأتيهم النجاة الحقيقية على يد السيد المسيح الذي خلص العالم أجمع وفك أسرهم من قبضة إبليس وجنوده، حينما صلب ومات وقام من بين الأموات، حينما كسر شوكة الموت والخطية. حينما فك أسرى الرجاء. مؤسساً كنيسته، صهيون الجديدة، واعداد كل من يؤمن به بأورشليم الجديدة في ملكوت السماوات. حينما تدين الكنيسة المجيدة كل شر وخبث وكبرياء ممثلاً في الأشرار الذين قاوموا القديسين كما قاوم أدوم أبناء الله. يتكون النص من فصل واحد، وينقسم إلى 21 آية، مما يجعله أقصر أسفار في الكتاب العبري. انظر:

<https://alkalema.net/dars/obedia.htm>

²² إبراهيم بن داود: هو المؤرخ اليهودي الوحيد الذي برز في الأندلس، وقد عاش من سنة (504-576هـ=1110-1180م)، وألف كتابا بعنوان: (هاقبالا)، ينظر:

Yitzhak BEAR, A History of the Jews in Christian Spain, Philadelphia, 1961, Vol.1, p. 32.

القدس، والمهرة من صناعات المستأثرين في صناعة الحرير، وكان اسم أحدهم باروخ واستقروا في ماردة Mérida، وأضاف الحاخام اليهودي إبراهيم بن داود أنه بعد وقت قصير من تدمير المعبد الثاني بالقدس توالى الهجرات الثانية لليهود إلى إسبانيا.²³

وذكرت المصادر اليهودية والإسبانية عن هذا الموضوع، أن عدداً من العائلات اليهودية الشهيرة في الأندلس، تقول إن أجدادها جاءوا إلى إسبانيا أسرى مع "إشبان" زمن التدمير الأول للهيكل، منها عائلة اليهودي إبراهيم بن داود في أليسانة، والعائلات التي تنسب نفسها إلى النبي داود عليه السلام في إشبيلية مثل عائلة أبرابانيل²⁴. Abravanel.

وهو ما أكدته إسحاق أبرابانيل في تفسيره لـ "إصحاح الملوك"، عندما أثبت أن أوائل المستوطنين اليهود بمدينة طليطلة، كانوا أسرى من قبائل يهودا وبنيامين بالقدس الذين جلبهم إشبان وبيروس Pirus، ويدعي يهود غرناطة أن وجودهم يعود إلى ذلك العهد، وأنهم هم من سمو غرناطة باسمها ويعني بالإسبانية القديمة "رمانة". وتقدم بعض الدراسات اليهودية افتراضات بدون أدلة عن وجود اليهود في أسبانيا منذ زمن القضاة (1025-1125 ق.م) أو خلال الحروب بين مملكتي يهودا وإسرائيل (931-742 ق.م) ورجح يونس الخالدي الرأي القائل بوجود اليهود في أسبانيا منذ زمن إشبان، لتواتر ورودها في عدة مصادر إسلامية، دون أن يشكك فيها أحد من المؤرخين.²⁵

إن أول اتصال بين اليهود وأوروبا الغربية حسب كرايزل Soloman GRAYZE؛ كان عبر روما سنة 160 ق.م، وازدادت أعدادهم في القرن الأول قبل الميلاد، إذ قدر عددهم بخمسين ألف في مدينة روما. وتركزت أنشطتهم في أعمال التجارة والحرف الصناعية، وباعة متجولين في الجيش الروماني. ثم دخلوا إلى إسبانيا بعد دخول الرومان إليها. ولعل وصول اليهود وانتشارهم في مناطق كثيرة من العالم ومنها إسبانيا، يرجع إلى الاضطهاد الذي تعرضوا له من قبل الإمبراطورية الرومانية التي هاجمت بيت المقدس "أورشليم" وهدمت معبد هيكل سليمان سنة 70م، بقيادة الإمبراطور تيتوس PASIAN VAS TITUS (40 م - 81م).²⁶

²³ Seder Olam Rabba, Seder Olam Zuta, Seder Kabbalah La Ravid, Jérusalem, 1971, pp. 43-44.

* أنظر ملحق المخطوطات وثيقة رقم 16

²⁴ خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، مطبعة ومكتبة دار الأرقم، غزة، 2011، ص 27.

²⁵ نفسه، صص 27-30.

²⁶ الموسوي جواد، أوضاع اليهود في أسبانيا قبل الفتح الإسلامي، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة واسط، العراق، 2014 ص 8.

ب - أوضاع اليهود قبل الفتح الإسلامي:

عاش اليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية قبل الفتح الإسلامي، تحت الحكم الروماني ثم القوطي نحو ستة قرون، فقد استقرت قبائل الوندال Vandals في شبه الجزيرة الأيبيرية ثم سيطرت عليها قبائل القوط Goths التي نزحت من شمال أوروبا، وكانت للوندال والقوط قواسم مشتركة في المعتقدات الدينية والعادات. أما اليهود داخل الإمبراطورية الرومانية التي كانت تدين بالوثنية، فقد اتسمت معاملتهم بالتسامح في ممارسة معتقداتهم الدينية، ولم يعد اليهود خلالها يثورون ضد روما، بل طوروا حياتهم في الشتات بما يعزز دينهم اليهودي ليجعلوه ديناً حضارياً، وكان أول أعمال الإمبراطور قسطنطين الأعظم (305م-337م)،²⁷ إصداره مرسوم ميلان 313م الذي أصبحت المسيحية بموجب ديناً شرعياً للبلاد. ورافق مرسوم ميلان اتجاه آخر نحو اضطهاد اليهود الذي ظل ساري المفعول في أوروبا لعدة قرون. وقد قام قسطنطين بدور رائد في تاريخ الكنيسة وأنشأ مجمع نيقية،²⁸ لمعالجة الانقسام الداخلي في الكنيسة، وقد عمل هذا المجمع الذي كان قسطنطين نفسه عضواً فعالاً فيه، على تطوير عقيدة نيقية التي أصبحت فيما بعد المذهب الأرثوذكسي للكنيسة بعد أن استولى الإمبراطور قسطنطين على إيطاليا، ونقل عاصمته إلى روما سنة 330م وبعدها إلى القسطنطينية على ضفاف البوسفور، وشجع المسيحية في مملكته. وهكذا أصبحت الإمبراطورية الرومانية تسمى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية سنة 337م، ثم قام بتوسيع قوانين أبيه المضادة لليهود الذين أصبح وضعهم في غاية السوء. حيث بدأ عصر الكنيسة المسيحية المنظمة؛ المنافسة للديانة اليهودية (منذ إنشائها ورفضها من قبل المجتمع اليهودي)، سيما أن هذه الكنيسة أجبرتهم على التنصر وعاملتهم بطريقة عدوانية بشعة.²⁹

مع مطلع القرن الخامس الميلادي دخلت معظم أراضي أيبيريا تحت حكم القوط الغربيين بعد غزوهم لها، وكان القوط الغربيون منهم يدينون بالأريوسية³⁰ المسيحية، و على الرغم من ازدراءهم للكاتوليك الذين كانوا

²⁷ الملك قسطنطين بن قسطنديوس كلوروس من زوجته هيلانة، ولد عام 280م، أعلن قسطنطين نفسه قيظرا على غالبية إسبانيا وبريطانيا خلفاً لأبيه، وبعدها أصبح حاكماً على الإمبراطورية الرومانية، سنة 323م، تشير المصادر المتأخرة أنه تقبل سر المعمودية بعد انتصاره على مكسنتيوس في السنة 313م نفسها. كان الداعي إلى عقد مجمع نيقية سنة 325م للفصل في بدع أريوس. انظر: أسد رستم، الروم، ط1، دار بيروت، 1955م، ج1، صص 51-54.

²⁸ نيقية: مدينة من أعمال اسطنبول على البر الشرقي، وهي المدينة التي اجتمع فيها آباء الملة المسيحية وكانوا ثلاثمائة وثمانية عشر أباً، وهو أول مجامع الملة وبه أظهروا الأمانة التي هي أصل دينهم. انظر: ياقوت الحموي بن عبد الله الرومي البغدادي شهاب الدين، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1993، ج5، م.س، ص333.

²⁹ أحمد شلو، هؤلاء هم اليهود، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص172.

³⁰ الأريوسية: مذهب مسيحي تبناه أريوس الليبي: كاهن كنيسة "بينكالييس" بالإسكندرية، ولد حوالي سنة 256م. أحدثت أفكاره اضطرابات وانقسامات في الكنيسة الشرقية، عرض التعاليم التي نادى بها أمام الآباء في مجمع قينية 335م وبموجب قراراته حرم وأتباعه ونفي مع بعض مؤيديه. ومن تعاليمه التي يصفها المسيحيون بالبدعة أو الهرطقة:

- الأب والابن ليسا شخصا واحدا بل الابن يختلف اختلافاً كلياً وجزئياً عن الأب.

يشكلون أغلبية السكان، فإنهم لم يتدخلوا في التنوع الديني القائم في البلاد. وقام الملك ألاريك Alaric الثاني عام 506م بإعلان دستور للبلاد قائم على مبادئ دولة الرومان. فبدأت مناوشات قليلة بين القوط وبعض يهود أيبيريا، بسبب رغبة حكام القوط في تثبيت الديانة الجديدة التي اعتنقوها فقد اتخذوا أساليب أشد ضراوة مع مخالفين ديانتهم. وقام طوليدو الثالث TOLEDO منع اليهود من تولي منصب رئاسي أو الزواج من المسيحيين، ومنع الختان على غير يهودي. وقد احتفظ العديد من القوطيين بمذهبهم الأريوسي، ورفضوا أن يتحولوا إلى الكاثوليكية، وظلوا حلفاء لليهود وتحت حمايتهم.³¹

وسرعان ما بدل القوط الغربيون مذهبهم في عهد ريكارد الأول Reccared 1^{er} (586-601م) وتبنوا المذهب المسيحي الكاثوليكي سنة 587م، وهو مذهب يعتبر اليهود القتل الحقيقيين للمسيح، فدُمّ المسيح كما يذكر الإنجيل في رقايمهم؛ فتغيرت معاملة القوط تجاه اليهود، وأساءوا معاملتهم وضيقوا عليهم الخناق، وتم عزلهم ونبذهم من قبل الشعب القوطي. كما أصدر سايزبوت Salsbot le ghot سنة 613م، قانوناً يقضي بخروج اليهود الذين رفضوا اعتناق الكاثوليكية من أسبانيا.³² وكان صارماً في تنفيذ قوانينه، حيث قام بسجن العديد من أثرياء اليهود، وأمر بقتل كثير منهم، ولم يتمكن أصحاب الأراضي من زراعتها، فاضطر نحو تسعين ألف يهودي التنصّر، وفر آخرون إلى أفريقيا، وإلى بلاد الغال التي يحكمها الفرنجة.³³ عاد اليهود إلى "جيتواتهم" ³⁴ ليتقوقعوا فيها مرة أخرى، إلى أن ظهرت قوة المسلمين الجديدة في المنطقة واستطاعت السيطرة على شمال أفريقيا، فاستبشر اليهود خيراً، واستقبلوا المسلمين الفاتحين بترحاب كبير، خاصة وقد عُرف عن المسلمين حسن معاملتهم لأهل الذمة من أصحاب الديانات الأخرى.³⁵

- الله وحده هو الإله الواحد الغير المولود الأزلي، أما الابن فليس أزلياً، إذ يوجد وقت ما لم يكن الابن موجوداً فيه.
- الابن خليفة الله، الأب مثل كل الخلائق الأخرى، كما أنه ليس إلهاً ولا يملك الصفات الإلهية المطلقة. (اختصاراً: - الأريوسية تقوم على التوحيد، وتجعل المسيح عليه السلام إنساناً كاملاً وينفي عنه الألوهية، ويقول بأن الله خلقه من لا شيء. انظر: حنا جرجس الخصري، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة، القاهرة، 1981، ج1، صص 618-634.

ولقد جاء ذكر "الأريسيين" على لسان النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مقدمة رسالته إلى هرقل والتي ذكر فيها بصريح العبارة هذا الاسم: "بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من اتبع الهدى. أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام: أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين. فإن توليت فعليك إثم الأريسيين." انظر: الجابري محمد، هرقل وإثم الأريوسيين وضغاطر والمقوقس، جريدة الاتحاد الإماراتية، الاثنين 6 فبراير 2006.

³¹ جواد مطر الموسوي، م.س، ص 13.

³² عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، دار الشروق القاهرة، ج2، ص286.

³³ Elias Hiam LINDO, The Jews of Spain and Portugal, Harvard College, London, 1848, p.13.

³⁴ الجيتو: GHETTO قطاع من مدينة أوروبية تسكنه أقلية عرقية، أو دينية، أو مجموعة قومية. والمصطلح أصلاً يشير إلى قطاعات في المدن الأوروبية، استوطن فيها اليهود، أو أجبروا على العيش فيها. واليوم، يطلق المصطلح على المناطق الفقيرة حيث أجبرت الأقليات القومية على العيش فيها بسبب الضغوط الاجتماعية والاقتصادية. انظر: الموسوعة المعرفية الشاملة من موقع:

<https://www.marefa.org/>

³⁵ جواد مطر الموسوي، م.س، ص 10.

قد يُطرح سؤال عن سبب قسوة ملوك الإسبان ومجالسهم الكَنَسية، وإصدارهم قوانين مجحفة في حق يهود إسبانيا، وهل هو حقد قديم من المسيحيين على اليهود بسبب اتهامهم قتل المسيح ورمي أمه مريم بالزنا؟ أم بسبب قتلهم عددا من القديسين النصارى الأوائل؟ أم بسبب الجرائم التي ارتكبوها ضد السكان في تمردهم على الرومان؟

يرى دوبنوف سيمون DUBNOV Simon أنه على أهمية هذه الأسباب في تولد كراهية متراكمة لليهود، فإن السبب الحقيقي هي الممارسات الاقتصادية والاجتماعية، التي كان اليهود يستحلون بها أكل أموال غيرهم بالباطل، ومعتقداتهم الدينية التي تجعلهم يحتقرون ويهينون كل الأمم غير اليهودية. فضلا عن الأسباب السياسية، كمشاركتهم في بعض المؤامرات التي حيكت ضد ملوك القوط.³⁶

ت - عون اليهود للمسلمين قبل فتح الأندلس.

أظهرت بعض الروايات التاريخية عن فتح الأندلس، أن يهود البلاد قدموا يد العون للمسلمين في حراسة بعض المدن التي تم فتحها، وأنهم لم يتولوا وحدهم أعمال الحراسة، بل كان يقودهم عدد من المسلمين. ولا توجد أية إشارة غير هذه في المصادر الإسلامية إلى نوع آخر من المساعدة التي قدمها اليهود لمسلمي الأندلس. لقد عانى اليهود من الظلم والاستبداد من قبل القوط، وكانوا ينتظرون الفرصة المواتية للانتقام منهم، عندما علموا بعبور المسلمين مضيق جبل طارق، وانتصارهم في أول معركة على أرض الأندلس سنة 92هـ/711م، استبشروا خيرا، وأخذوا يترقبون تقدم الجيش الإسلامي في شبه الجزيرة، خاصة بعد أن زادت أحوالهم ترديا خلال الحكم القوطي، مما جعل أغلبهم يلجأ إلى التخفي، والحرص على تلافي بطش السلطات القوطية³⁷

تتمثل الأسباب التي حملت اليهود على اتخاذ هذا الموقف من المسلمين في حرصهم على التخلص من حكم القوط الظالم لهم، بالإضافة إلى رغبة اليهود الشديدة في الانتقام من القوط. وكان للمسلمين أيضا أسبابهم في الاستعانة باليهود عند الفتح، كي يدلّوهم على عورات البلاد والمسالك السرية وكل المعلومات الضرورية.³⁸ ويبدو أن رغبة اليهود في تقديم العون للمسلمين دفعتهم لتوظيفهم وإشراكهم في حراسة المدن المفتوحة، ويعتقد جوزيف رينو Joseph RENO بأن اليهود كانوا يتطلعون لفرصة الثأر لشرفهم وكرامتهم المهانة من قبل القوط المسيحيين في الوقت، الذي كانوا فيه يرون العرب أبناء عمومة.³⁹

³⁶ Simon DUBNOV, History of the Jews, Edité par Soutyh Brunswick, Thomas Toseloff, New York, London ,1968, Vol. 2, pp. 519-520.

³⁷ محمد بحر عبد المجيد، اليهود في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، 1970، ص 20.

³⁸ جوزيف رينو، الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر ميلادي، ترجمة وتعليق إسماعيل الغربي، دار الحداثة بتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بيروت، 1984، ص 41.

³⁹ نفس المرجع والصفحة.

وقد أجمعت الروايات التاريخية أن اليهود، قدموا العون للمسلمين ووقفوا إلى جانبهم عند الفتح، حيث استعان بهم المسلمون في حراسة المدن المفتوحة، وأبقوا معهم بعض المسلمين لتولي تلك المهمة من أجل ضمان تقدم الجيوش الفاتحة، وحماية ظهور المسلمين، لأن اليهود ليست لهم دراية بالحرب كرها وفرها. ويمكن تعليل إقدام اليهود على دعم المسلمين والترحيب بهم عند فتح الأندلس، وتوكيل المسلمين لهم حفظ المدن المفتوحة، بالتقاء مصلحة الطرفين وحاجة كل منهما للآخر في هذا الوقت بالتحديد واشتراكهم في عداة النصارى. وتحاول بعد الكتابات الإسبانية أن تدافع عن دولة القوط، تعصبا منهم ورفضاً للوجود الإسلامي في تلك البلاد، إلا أن كتب التاريخ مليئة بالأدلة على ذلك، نقل حسين مؤنس بشأن رفض أهل البلاد حكم القوطيين، عن رفائيل بالاستيروس Raphaël BALESTRUS المؤرخ الإسباني قوله: لو لم يتدخل العرب في سنة 711هـ/1313م في شؤون الجزيرة، ووضعوا حدا لاضطهاد القوط وأنهوا عصرهم المضطرب، لَبَلَّغُوا بإسبانيا مبلغا من السوء يصعب تصوره.⁴⁰

وأرجع يونس الخالدي تقديم العون للمسلمين الفاتحين، إلى رغبتهم في الانتقام وتدميرهم من حكم القوط الذين أهرقوهم بقوانين ظالمة واتخاذهم اليهود عبيدا لهم، والخنائ الذي زاد تضيقه عليهم في عهد الملك إجيكا Égica، ورتشارد Richard الذي تحول إلى المذهب الكاثوليكي سنة 587م، وفرضهم على اليهود التنصر أو الموت. وشجعهم على ذلك الأخبار التي وصلتهم عن حسن معاملة الحكام المسلمين لليهود الذين يعيشون في كنفهم وتحت إمرتهم. ولما رأى المسلمون من اليهود رغبتهم القوية في تقديم العون لهم، وافقوا على إشراكهم في حاميات الحراسة للمدن المفتوحة، خاصة وأن المسلمين علموا بالعداء القائم بين اليهود والقوط، ففضلوا اغتنام هذا الوضع لخدمة الفتح، كما أن السماح لليهود حراسة المدن المفتوحة تحت إمرة المسلمين، لا يحمل أية مخالفة شرعية.⁴¹

وزعم بعض مؤرخي اليهود المعاصرين أن اليهود كان لهم دوراً كبيراً في فتح الأندلس، فمثلاً يقول سيمون دوبنوف أن كتيبة من البربر اليهود انضمت إلى الجيش الإسلامي، قادها محارباً يحمل اسماً يهودياً يدعى جولان اليهودي، وهو من فتح الجزء الأكبر من كطلونيا.⁴²

وفند يونس الخالدي مزاعم سيمون دوبنوف، وقال إنها معلومات عارية عن الصحة، ولم يرد في أي مصدر تاريخي اسم قائد يهودي يحمل اسم جولان شارك في فتح كطلونيا أو غيرها من المدن، وبرر الخالدي هذا الادعاء بأنه لو كان يهود الأندلس شعباً مقاتلاً ومتمرساً على الحرب؛ لانتفض ضد القوط الكاثوليك الذين

⁴⁰ حسين مؤنس، فجر الإسلام، ط2، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1995، ص10.

⁴¹ يونس الخالدي، م.س، ص159.

⁴² Yitzhak BEAR, A history of the jews in Christian Spain, Philadelphia, Vol.1, p. 32.

استعبدوهم وأذاقوهم سوء العذاب، ولنجحوا في الحصول على حكم خاص بهم، ولو في جزء صغير من شبه الجزيرة الأيبيرية التي أقاموا فيها قبل الرومان والوندال والقوط⁴³.

يتفق عبد الوهاب المسيري مع يونس الخالدي في التعليق على نوعية المساعدة التي قدمها اليهود للمسلمين الفاتحين، أنه لا ينبغي المبالغة في الحديث عن الدور الذي قام به اليهود في دعم الفتح، فقد كانوا يشكلون أقلية صغيرة جدا لا يُعْتَدُّ بها، كما أنهم لم يكونوا يعرفون شيئا عن فنون الحرب، بالإضافة إلى أن مستواهم الثقافي والحضاري كان متدنيا إلى أقصى درجة⁴⁴.

في هذا الصدد تحدث صاحب "أخبار مجموعة" عن تعاون اليهود ومساعدتهم للجيش الإسلامي في أعمال حراسة المدن المفتوحة، وذلك في معرض حديثه عن فتح المسلمين مدينة البيرة فيقول "ومضى الجيش المتوجه إلى البيرة، فحاصروا مدينتنا فافتتحت فألفوا بها يومئذ يهودا، وكانوا إذا ألفوا اليهود ببدة ضمومهم إلى مدينة، وتركوا معهم من المسلمين طائفة، ومضى معظم الناس، ففعلوا ذلك في غرناطة مدينة البيرة، ولم يفعلوا ذلك بمالقة مدينة رية، لأنهم لم يجدوا بها يهودا ولا عمارة⁴⁵."

وأكد جوزيف رينو أن من العوامل التي ساعدت الفتح الإسلامي للأندلس، هي وجود مجموعة كبيرة من اليهود الذين رحبوا بالفاتحين العرب في المدن، وهو ما أكدته تشارلز إيمانويل دفورك Charles-Emmanuel DUFOURCQ؛ حيث أن اليهود الذين تعلموا اللغة العربية واللغة الأمازيغية بادروا إلى مساعدة الفاتحين المسلمين عند وصولهم إلى مضيق جبل طارق، وصاروا مترجمين وعرايين أو أدلاء لهم في إشبيلية وقرطبة وطليلة⁴⁶.

لكن تشارلز إيمانويل دفورك كان أكثر تحديدا في تفسير انضمام اليهود ومساعدتهم للمسلمين إبان الفتح، بحديثه عن أن اليهود قاموا بدور عجيب عند وصول العرب إلى أوروبا في القرن الثامن الميلادي؛ فاجتياح المسلمين لإسبانيا كانت بمساعدتهم، وطبعا كان ذلك ردة فعل طبيعية على اضطهاد مملكة القوط للأقليات اليهودية ومحاولة التخلص منها منذ القرن السابع الميلادي، خاصة بعد اتهام القوط اليهود بعدم المشاركة في توحيد البلاد، ومحافظة اليهود على روابط قوية مع يهود شمال أفريقيا⁴⁷.

⁴³ يونس الخالدي، م.س، صص 159-160.

⁴⁴ عبد الوهاب المسيري، م.س، ج.2، ص 249.

⁴⁵ مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط.2، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1989، ص22.

⁴⁶ جوزيف رينو، م.س، ص 41.

⁴⁷ Charles-Emmanuel DUFOURCQ, op.cit, p. 181.

وقد حاول المؤرخ اليهودي إيلياهو عشتور Eliyahu ASHTOR تضخيم المساعدة والدور الذي قام به اليهود عند الفتح، عندما ذكر أن حراسة اليهود للمدن المفتوحة كانت لها يد كبيرة في عمليات الفتح، عندما ذكر بأن أعمال الحراسة التي قام بها اليهود للمدن المفتوحة كان لها أثر كبير في عمليات الفتح.⁴⁸ ومنذ الفتح صرف اليهود همهم للهجرة من مختلف المناطق بشبه الجزيرة الأيبيرية للاستقرار بالأندلس، فزاد عدد أفراد الطائفة اليهودية بعد الفتح بشكل ملحوظ، بفعل هذه الهجرات.⁴⁹ إن فرح اليهود بقدوم المسلمين فاتحين للأندلس، سببه المعاملة الحسنة التي عاملهم بها المسلمون خلاف القوطيين الذين أذاقوهم أشد العذاب، لذلك مافئ اليهود بعد الفتح الإسلامي يأتون من مختلف مناطق شبه الجزيرة الأيبيرية ليستقروا فيها، فتحققت لهم عدة مكاسب على يد المسلمين، إذ منحهم حرية التنقل والتجارة وألحقوهم بالوظائف العامة، وأعادوا إليهم أطفالهم المسجونين في الكنائس، ومكنوهم من أراضيهم وممتلكاتهم التي صادرها القوط، كما سمحوا لهم بإقامة شعائرهم وعباداتهم الدينية، ومنحهم استقلالهم التام في أمورهم الشرعية والقضائية، فمجيء المسلمين غير أحوالهم وأنقذهم من أذى القوط والكنيسة.⁵⁰

وأشار المغيلي أيضا إلى إسراع اليهود بالقدوم من مختلف مناطق شبه الجزيرة الأيبيرية بعد الفتح للاستقرار في معظم مدن الأندلس، التي كانت تتمتع بحماية الدولة الإسلامية ورعايتها في إطار عقد الذمة.⁵¹ وتختلف الرواية العربية عن الرواية الإسبانية بخصوص السبب المباشر لتدخل المسلمين في إسبانيا: تقول الرواية الإسبانية إنه لما اشتد ظلم حكام القوط في تلك البلاد، وضاق الشعب اليهودي بهم درعا، أرسلوا إلى المسلمين يستنجدون بهم لتخليصهم من الاضطهاد. وأجمعت المصادر العربية على ذكر إرسال حاكم سبْتَة واسمه "جوليان" إلى موسى بن نصير يطلب منه دخول البلاد وتخليصهم من شر لُذريق Ruderic. وتذكر هذه المصادر أيضا إرسال أبناء "غيطشة" إلى موسى بن نصير يستنجدون به إثر نزاع القوط منهم ملك أبيهم، بل إن المصادر التاريخية الغربية تنسب إلى يهود الأندلس المضطهدين من قبل القوط، استنجاتهم بمن وراء البحر من أفارقة أو مسلمين ليخلصوهم من ظلم لُذريق وأعوانه، وهو أمر وإن أنكره بعض المؤرخين، غير أن المتفق عليه بينهم، أن اليهود تعرضوا في تلك الفترة إلى اضطهاد كاد يفنيهم ولا يبقى لهم أثرا.⁵²

⁴⁸Ashtor ELIYAHU, Jewish of moslem Spain, Vol 3, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1979, Vol 1, p. 16.

⁴⁹إسماعيل بن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للوراقة والطباعة، الرباط، 1972، صص 22-23.

⁵⁰محمد بحر عبد المجيد، م.س، ص 21.

⁵¹محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني، رسالتان في أهل الذمة، مصباح الأرواح في أصول الفلاح والإعلام بما أغفله الأعمام، دراسة وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص5.

⁵²حسين مؤنس، م.س، ص14.

بينما ترجع الرواية العربية ذلك إلى عدة أسباب، أهمها:

أولاً: إن الفتح الإسلامي لشبة الجزيرة الأيبيرية أمر طبيعي، حسب الخطة التي اتبعها المسلمون أثناء فتوحاتهم وهي تأمين حدودهم ونشر دعوتهم، فبعد أن وصل تيار الفتح إلى شمال إفريقيا، وبعد أن أرسى موسى بن نصير ومن معه كلمة الإسلام في الشمال الإفريقي، كانت الخطوة التالية الطبيعية هي فتح الأندلس.⁵³

كانت بلاد الأندلس محتلة من قبل القوط، ولم تكن تحت حكم سكانه الأصليين المضطهدين ولم يكن المسلمون هم المبتدئين بالاحتلال، إنما سعوا إلى تخليص البلاد من احتلال ظالم اختار أهله ديناً أو مذهباً غير ما أراد القوط أن يفرضه عليهم قسراً، سيما أن من مقاصد الشريعة الإسلامية تبليغ رسالة التوحيد، ودعوة الناس إليها بغير إكراه ولا إجبار، بل بالترغيب والمعاملة الحسنة. يقول الله تعالى: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ⁵⁴

ثانياً: موقف اليهود انتقام شخصي، ويروي ابن الكردبوس قصة تاريخية مفادها، أن الكونت خوليان حاكم سبته كانت له ابنة جميلة اسمها فلورندا، وأن الكونت خوليان أرسلها إلى القصر الملكي القوطي في طليطلة، لتتأدب و تتعلم كغيرها من فتيات الطبقة الراقية فنون الحياة الراقية، فرأها ملك القوط لذريق وأحبها فاعتدى على شرفها، فكتبت رسالة إلى أبيها تخبره وتشكو له ما حصل لها، فذهب يوليان إلى القصر وأخذ ابنته من هناك، و أراد خوليان الانتقام من لذريق فاتصل بموسى بن نصير، وأقنعه بغزو إسبانيا شارحاً له سوء الأحوال فيها، فاستجاب موسى لطلبه وأقدم على الغزو، بعد أن استأذن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. فقام موسى بن نصير بعدة حملات استكشافية على جنوب إسبانيا، ثم قام باستدعاء حليفه خوليان حاكم سبته، الذي قام بحشد جيوشه وعبر في مركبين إلى الأندلس وشن الغارة على الساحل

55

الجنوبي، فسبى و قتل و غنم و رجع و امتلأت يديه خيراً وشاع الخبر في كل قطر فتحمس الناس للغزو. تزخر النصوص التاريخية المتوارة بأدلة كثيرة على أن الأندلسيين استقبلوا المسلمين استقبال الفاتحين، ومن ذلك ما قاله صاحب كتاب "أخبار مجموعة في فتح الأندلس" متحدثاً عن الخدمات التي قدمها بعض الإسبان لموسى بن نصير " فلما نزل الجزيرة، قيل له : اسلك طريقه [يقصدون طارق بن زياد]، قال ما كنت

⁵³ عبد الرحمن علي الحجي، التاريخ الأندلسي، ط.2، دار القلم، دمشق، بيروت، 1981، ص 43.

⁵⁴ سورة النحل، آية: 125.

⁵⁵ ابن الكردبوس أبو مروان عبد الملك التوزري، تاريخ الأندلس، مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمديرية - إسبانيا، عدد 13، 1965،

صص 44-46.

لأسلك طريقه . قال له العلوج الأدلاء نحن ندلك على طريق هو أشرف من طريقه ، ومدائن هي أعظم خطباً من مدائنه، لم تُفتح بعد، يفتحها الله عليك إن شاء الله. ⁵⁶ ثم واستأنف قائلاً: " ثم سار إلى مدينة قرمونة، فقدّم إليها العلوج الذين معه، وهي مدينة ليس بالأندلس أحصن منها، ولا أبعد من أن ترجى بقتال أو حصار، وقد قيل له حين دنا منها: ليست تُؤخذ إلا باللطف، فقدّم إليها علوجاً ممن قد آمنه واستأمن إليه، مثل " يليان " ، ولعلمهم أصحاب " يليان " ، فأتوهم على حال الأفلال، معهم السلاح ، فأدخلوهم مدينتهم ، فلما دخلوها بعث إليهم الخيل ليلاً ، وفتحوا لهم الباب ، فوثبوا على حراسه ، ودخل المسلمون قرمونة. ⁵⁷ منع الفتح العربي لِشِبْهِ الجزيرة الأيبيرية سنة 92هـ / 711م منع نهاية كانت محتملة للوجود اليهودي فيها، أو على الأقل أَجْلَهَا حتى سنة 897هـ \ 1492م، فقد فتح العرب المسلمون البلاد بمساعدة اليهود المضطّهرين بها، كما عَبَرَ مَعَ المسلمين عددٌ منهم كانوا قد فرّوا بأنفسهم ناجين من الاضطهاد إلى المغرب. اعتمد المسلمون على اليهود في التعرف على البلاد وتركوا أعداداً منهم في المدن لمساعدة الحكام المسلمين. ⁵⁸

ت. الاتصال اليهودي الإسلامي في الأندلس خلال الفتح الإسلامي للأندلس.

منذ السيطرة السياسية الأولى للمسلمين في الأندلس، بدأ التأسيس لعلاقة التعايش التي لم تتأثر بعلاقة صراع المسلمين مع النصارى خلال مرحلة الفتح الأموي للأندلس، ويوثق ابن عذاري المراكشي حياد اليهود أثناء الدخول الأول للمسلمين إلى الأندلس، سيما في حملات طارق بن زياد، حيث "ألفى طارق طليطلة خالية، ليس فيها إلا اليهود في قوم قلة، وفرّ علجها مع أصحابه، ولحق بمدينة خلف الجبل. وتبعهم طارق، بعد أن ضمّ اليهود، وخلق معهم بعض رجاله وأصحابه بطليطلة، فسلك إلى وادي الحجارة؛ ثم استقبل الجبل؛ فقطعه من فج يسمى به إلى اليوم؛ فبلغ مدينة خلف الجبل، تسمى مدينة المائدة. ⁵⁹

اتسم أول اتصال بين المسلمين ويهود الأندلس بخصائص مهمة، من بينها أن اليهود كانوا أقلية في الأندلس كما وصفهم ابن عذاري المراكشي. ولم يصفهم بنعت ديني قاذح كما وصف

⁵⁶ مجهول، أخبار، م.س، ص 24.

⁵⁷ نفس المصدر والصفحة.

⁵⁸ أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، 1968، ج 4، صص 263-269.

انظر أيضاً: عبد الرحمن بشير، اليهود في المغرب العربي، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 2001، ص 58.

⁵⁹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة، كولان. إ. ليفي بروفنسال، ط 3، دار الثقافة. بيروت، 1983، ج 2، ص 12.

المسيحيين الذين كانوا في حرب مع المسلمين، إذ وصفهم بالعلوج على عكس اليهود الذين قبلوا بالحكم الإسلامي، الذي وفر لهم الأمن والأمان وحسن المعاملة.

هذه البداية الهادئة في علاقة اليهود بالمسلمين عند الفتح الإسلامي للأندلس، مهدت لما سماه أغلب المؤرخين الغربيين بمرحلة "العصر الذهبي في الأندلس"، ظهر ذلك جليا من خلال تباين مستوى الحرية الذي حظي به يهود الأندلس مقارنة بغيرهم في أوروبا والمشرق الإسلامي، حيث يرى جاكوب مان (Jacob MANN 1888-1940) أن اليهود في الغرب الإسلامي تمتعوا بحرية كاملة في التواصل مع يهود المشرق، ومكنتهم هاته البيئة من التقدم في الإنتاج العلمي والمعرفي، قياسا على بعض يهود قابس بحاخاماتهم الذين برعوا في علوم الدين، وكانوا على تواصل مستمر مع مدرسة بابل بالعراق في أمورهم التشريعية والفقهية، وتمتع النصارى واليهود بالأمان، ولم يفرض عليهم اللباس الأسود كما فرض على أهل الذمة بمصر والشام.⁶⁰

إن الوقوف عند مفهوم "العصر الذهبي" في الأندلس، له أهمية كبرى في تحديد طبيعة التعايش الذي ساد مرحلة وجود اليهود في العصر الوسيط بالغرب الإسلامي، من عدة نواحي؛ خاصة جانب الحرية الدينية والعلمية والتمكين والسياسي. ومن المتعارف عليه في الأوساط الأكاديمية الغربية مثل ألفاريس أنا ماريا لوبيز Alvarez Anna Maria Lopez أن العصر الذهبي العربي الأندلسي يدل على المرحلة التي كانت فيها بلاد الأندلس تحت الحكم الإسلامي، أي ما بين القرن العاشر والثالث عشر.⁶¹

هذا التعريف للعصر الذهبي اعتمد رسميا في أشهر القواميس الأوروبية، وحددت هذه الفترة ما بين حكم الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر بقرطبة سنة 316هـ/929م الذي ضم جنوب إسبانيا ومالقة وغرناطة وقرطبة وإشبيلية، وامتدت إلى قيام الدولة الموحدية سنة 541هـ/1147م بعد أن أطاحت بالأسرة الحاكمة المرابطية، التي حكمت منذ سنة 446هـ/539هـ-1056م/1147م.⁶²

⁶⁰ Jacob MANN, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Calyphs, Oxford University Press, T II, (1920-1922), p 35.

⁶¹ Anna Maria Lopez ALVAREZ (conservatrice du Musée séfaraïte à Tolède), article dans l'Express.fr du 19/12/2007.

⁶² Le Petit Larousse grand format, (1997) p. 978.

وقرر هذا التعريف أن الأندلس في القرون الوسطى كانت مهد إحدى أرقى الحضارات والمعها. ففي مرحلة من التاريخ حيث كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يعيشون في جو من التناغم، في مناخ من التسامح حيث ازدهرت العلوم والفنون، وساد تبادل المعارف والحوار بين الأديان. وبعبارة أخرى لقد عاش سكان الأندلس بمختلف أطيافهم، نوعا من الانسجام التام بهذه الرقعة من العالم، مما يفيد بوجود استقرار في بيئة يعيش فيها كل فرد يمارس معتقداته بكل حرية وأمان؛ وصفه الفيلسوف مورييس ريبان حيون - Maurice RUBEN-HAYOUN بقوله "كانت مدينة قرطبة منذ قرون خلت، مركزا ثقافيا مشرقا، حيث كان يتعايش اليهود والمسيحيون والمسلمون بشكل متناغم".⁶³

ويحدد المؤرخ اليهودي إسرائيلي ولفنسون Israel WOLFENSOHN عددا من السمات الكبرى، التي جعلت من حياة اليهود عصرا ذهبيا مقارنة بأوضاعهم في أقطار أخرى، ففي قرطبة مثلا ازدهرت علوم اللغة العبرية، فظهر فيها "مناحم بن سروق" أول من دون القاموس العبري، و"دوناش بن لبرط" أول من أدخل البحور العربية في الشعر العبري، و الوزير "حسداي بن شفروط"، والنحوي "أبو زكريا يحيى بن داود ابن حيوج" مؤلف كتاب "الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة)" وكتاب "الأفعال ذوات المثلين (المضعف)"، وكتاب "النتف"، والعالم "أبو الوليد مروان بن جناح" صاحب كتاب "التنقيح"، وكتاب "اللمع"، وازدهرت في قرطبة علوم الدين اليهودية، و أُسِّست فيها المدرسة الدينية العالية التي أسسها العالم موسى بن أخنوخ بمساعدة الوزير حسداي بن شفروط⁶⁴، وهي المدرسة التي استقل واستغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد، التي كانت بمثابة "كعبة" يحج إليها طلاب العلوم الدينية اليهود من جميع الأقطار. كل هذه الظروف والبيئة ستترك أثرا قويا في نفسية موسى بن ميمون⁶⁵.

⁶³ Maurice RUBEN-HAYOUN, Maimonide ou l'autre Moïse, collection Agora, Editions Pocket, Paris, 2017, p. 69.

⁶⁴ هو إسحق بن عزرا بن شفروط الذي اشتهر باسم «حسداي بن شفروط»، رئيس الجماعة اليهودية في قرطبة. ودرس ابن شفروط الطب ثم دخل في خدمة الخليفة عبد الرحمن الثالث. الذي أوكل إليه ابن شفروط مسؤولية المكوس. كما عمل مستشارا في الشؤون الخارجية (الدبلوماسية)، وعمل مترجما أيضا. وكان ابن شفروط، ممثلا للجماعة اليهودية الجديدة في الأندلس، وأسس المدرسة التلمودية في قرطبة التي فاقت شهرتها وأهميتها الحلقات التلمودية في العراق، عين عليها موسى بن خنوخ (العالم التلمودي الذي اشتراه من سوق العبيد) رئيسا لها حتى يحقق الاستقلال لليهود الأندلس. وقد نجح ابن شفروط في تحقيق الاستقلال الديني والعلمي لليهود الغرب عن العراق. انظر: عبد الوهاب المسيري، م، س، ج. 4، ص 308

⁶⁵ إسرائيلي ولفنسون، م، س، صص 37 - 38.

ويحمل مفهوم "العصر الذهبي" حسب استقراءنا لمواقف بعض الباحثين الغربيين التي سنعرضها في هذا الفصل خمس خصائص تاريخية واضحة:

● أولاً: العصر الذهبي صفة لوضع الأقليات الدينية في الأندلس في الفترة ما بين العهد الأموي والموحدي.

● ثانياً: هذه المرحلة وصفت حصرياً بـ "العصر الذهبي" في نطاق الحكم الإسلامي، بينما عُرف الغرب الأوربي في هذه الفترة بعصر القرون الوسطى المظلمة في مقابل العصر الوسيط الإسلامي المزدهر.

● ثالثاً: أن العصر الذهبي تميز بحالة الازدهار المقترنة بالتعايش والتسامح الديني بين الأديان السماوية.

رابعاً: أن البيئات التي احتضنت العصر الذهبي هي الحواضر الكبرى للأندلس مثل قرطبة وطليطلة وغرناطة وإشبيلية.

خامساً: أن العصر الذهبي ارتبط أيضاً بحس الانتماء السياسي لليهود لأوطانهم.

● وأنه بفضل مرونة وحيوية فقه النوازل في تلك الفترة الذي تميز بالاجتهاد والاستنباط، سادت روح العدالة وتطورت العلاقات الاجتماعية بين سكان الأندلس.

ث. المحطات الكبرى لتوتر العلاقة بين اليهود والمسلمين في الأندلس خلال العصر الوسيط.

شكل العامل السياسي والاقتصادي والأخلاقي، أهم الدوافع الباعثة على اضطهاد اليهود؛ وهذا ما أكدته أحداثُ الاضطهاد التي تعرضوا لها خلال فترات انتقال السلطة من أسرة حاكمة إلى أخرى. وطيلة الحكم الإسلامي الذي امتد من سنة 92هـ/711م إلى سنة 422هـ/1492م، بما طرأ عليه من تعاقب الدول والانقسامات والاضطرابات، فإنه لم تسجل سوى حالة اعتداء واحدة، ومحطتين للتهجير والتضييق، وقعت في مدة تزيد عن سبعة قرون من التعايش؛ والتي تعد وأفضل فترات ازدهار اليهود.⁶⁶

⁶⁶ Richard GOUTTHEIL, Meyer KAYSERLING, Under the Almohades Jewish Scholars of Granada. Jewish Encyclopedia, 1906, V.6, p. 80.

فقد اهتز الإحساس بالعيش الآمن لليهود أول مرة في بلاد الأندلس بسبب اضطرابات ما بعد سقوط الحكم الأموي سنة 422هـ/1031م، لكن الحدث الكبير على هذا المستوى؛ كانت المذبحة التي تعرضت لها الأقلية اليهودية في مجزرة قتل أثناءها الوزير اليهودي "ابن النغيلة"،⁶⁷ في غرناطة سنة 459هـ/1066م أيام حكم بني زيري الصنهاجيين.⁶⁸ والتي وقعت احتجاجاً على استحواذ كبير وزراء طائفة غرناطة اليهودي "ابن النغيلة" على الحكم والثروات، والذي خدم عند "حبوس بن ماكسن" و "باديس بن حبوس"، وابنه "يوسف" الذي أصبح كاتباً عند "بلقين بن باديس"، نتج عنه استئثار اليهود بالمناصب الكبرى، فثار عموم

⁶⁷ إسماعيل بن النغيلة: (1056م/993م-383هـ/448هـ) (ابن النغرالي في الفصل، ومرة النغرالي) و(تصحف إلى الغزال في طبقات صاعد). و (ابن نغرالة في التبيان وأعمال الأعلام) واللام مشددة، ونغرالة في (أصول الإحاطة، ونغرالة في البيان المغرب) ويكتبه الأستاذ غارسية غومس بلام خفيفة (ابن نغرله في مغرب ابن سعيد) والصواب أن يقال: إسماعيل الجد، ثم ابنه يوسف الذي قامت عليه ثورة فقتل وصلب ثم الحفيد إسماعيل الذي هرب إلى أفريقيا حين قتل أبوه [وابن النغرالي في ذخيرة ابن بسام و(ابن نغدالة) بالدال (عند دوزي) و(ابن نغيلة في أصل المخطوط من رسالة ابن حزم).

وهذا الاسم إذا أطلق عُنيَ أحد اثنين هما: صموئيل بن يوسف إسماعيل أو أشموال عند ابن حزم في الفصل (المكي بأبي إبراهيم، وابنه يوسف بن إسماعيل المكي بأبي الحسين. والأول وزر لصاحب غرناطة حبوس ثم لابنه باديس وخلفه ابنه في خطته، والثاني - يوسف - هو الذي ثارت به صهاجة وقتلته. وبعض المصادر مثل الذخيرة والنفع والبيان المغرب ومغرب ابن سعيد يجعل المقتول هو إسماعيل ويجعل الوزير لأول أباه ويسميه يوسف، ويذكر ابن سعيد أن للمقتول إسماعيل ابناً اسمه يوسف كان صغيراً حين قتل أبوه وصلب. وهذا كله وهم يصححه كتاب التبيان، لأن مؤلفه هو حفيد باديس نفسه، وقد شهد تلك الأحداث وعرفها عن كثب. ويبدو أن الاختلاف في رسم الاسم ليس منشؤه التصحيف فحسب، وإنما هو من طبيعة النطق، وربما كانت ألفه المتوسطة وسطاً بين الألف والياء، وربما كانت نهايته بين الهاء والياء تعتمد تارة على نطقه باللهجة العامية الأندلسية وتارة على انتحال نطق فصيح له. وتكاد المصادر تجمع على كتابته بالراء إلا أن دوزي اختار الدال، ولعله لمح شيئاً من الصلة بين الاسم وكلمة (ناغيد) أو (ناغيد) العبرية، وهي لقب أحرزه إسماعيل وانتحله ابنه من بعده على غير استحقاق له، قال ابن بسام: "وتسمى من خطته الشرعية بالناغير) الناغيد في نسخة أخرى (معناه المدبر عندهم. "وهاهي كلمة "الناغيد" تتصحف أيضاً فتكتب بالراء "الناغيد" بالدال أو بالذال (في أسفار العهد القديم بمعنى القيم على المعبد) الأخبار الأول 26:24 (وبمعنى وقد وردت لفظة رئيس القصر) الأخبار الثاني 28:7 وأشعيا 22:21 (قائد الجيش أو رئيس فصيلة منه أو زعيم قبيلة) الأخبار الأول 27:16 والثاني 19:11. واختار ابن بسام لها كلمة "المدبر"، ولا يبعد أن يكون هو اللفظ الاصطلاحي الذي استعمل في الأندلس. فإذا كان من صلة بين الاسم وبين اللقب فالأقرب أن الاسم هو "الناغيدلي" أو "الناغيدلة" ثم يقصر النطق به لكثرة ترده. فأما المقطع "لي" أو "له" الملحق به فإما أن يكون ذا صلة بلفظة "إيل" العبرية أو يكون صيغة تصغير لاتينية. وهذا كله تخمين أترك تحقيقه للعارفين بهذه الشؤون اللغوية، غير أن إجماع المصادر - تقريباً - على كتابته بالراء وتمسك أساتذة ثقات بهذا الاسم - مثل بروفنسال وغومس. انظر: ابن حزم، علي بن أحمد، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة، ط2، العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ج 3، صص 8-19.

⁶⁸ Richard GOUTTHEIL, Meyer KAYSERLING, op.cit, p. 80.

المسلمين في غرناطة، بعد رد فقهاء الأندلس عليه.⁶⁹ وانتشار قصيدة من نظم أبي إسحاق الألبيري⁷⁰ يحرض فيها على الفتك بالوزير المذكور.⁷¹

تبين بعض الدراسات، أنه بعد سقوط دويلات الطوائف في يد يوسف بن تاشفين، أقدم على تعويض اليهود ما فقدوه في تلك الثورة، حيث تم نهب أموالهم من قبل عامة غرناطة، على الرغم من الجدل الذي أثير حول استبعاد أحد أبناء إسماعيل بن النغيلة.⁷² وهي الفترة الوحيدة التي وقعت فيها مذبحة سجلها تاريخ الإسلام بالأندلس والمشرق ضد اليهود.⁷³

تتضارب نتائج بحوث المؤرخين الغربيين في حادثة "مجزرة يهود غرناطة" من حيث الدوافع وأعداد الضحايا، فمن ناحية الدوافع يرى "ريشارد كوتشي Richard GOTTHEIL وماير كايزرلينغ Meyer KAYSERLING في الموسوعة اليهودية أن "الغوغاء" هم من اقترف المذبحة، وليسوا مقاتلين تحت قيادة منظمة، وذكرت هذه الموسوعة اليهودية في إصدارها لسنة 1906؛ أن أكثر من 1500 عائلة يهودية، تضم 4000 شخص، قتلوا في يوم واحد.⁷⁴ بينما لم تقدم موسوعة طبعة عام 1971 أرقاماً دقيقة عن الضحايا.⁷⁵ ووفقاً للمؤرخ بيرنارد لويس Bernard

⁶⁹ ابن حزم، رسائل ابن حزم، م.س، ص 9.

⁷⁰ الألبيري، إبراهيم أبو إسحاق التُّجيبِي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، تحقيق محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، 1981، ص 92. مما جاء في القصيدة:

وَلَوْ قُلْتُ فِي مَالِهِ إِنَّهُ ... كَمَا لَكَ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ / فَبَادِرْ إِلَى ذَبْحِهِ قَرَبَةً ... وَضَحْ بِهِ فَهُوَ كَبُشْ سَمِينٌ لَا تَرْفَعُ الضَّغْطَ عَنْ رَهْطِهِ ... فَقَدْ كَتَرُوا كُلَّ عُلُقٍ ثَمِينٍ / وَفَرَّقَ عَرَاهُمْ وَخَذَ مَالَهُمْ ... فَانْتَ أَحَقُّ بِمَا يَجْمَعُونَ
وَلَا تَحْسِنْ قَتْلَهُمْ غَدْرَةً ... بَلِ الْغَدْرُ فِي تَرْكِهِمْ يَعْبَثُونَ / وَقَدْ نَكثُوا عَهْدَنَا عَنْدَهُمْ ... فَكَيْفَ تَلَامُ عَلَى النَّاكِثِينَ
وَكَيْفَ تَكُونُ لَهُمْ ذَمَّةً ... وَنَحْنُ خُمُولٌ وَهُمْ ظَاهِرُونَ / وَنَحْنُ الْأَذَلَّةُ مِنْ بَيْنِهِمْ ... كَأَنَّا أَسَانَا وَهُمْ مُحْسِنُونَ
فَلَا تَرْضَ فِينَا بِأَفْعَالِهِمْ ... فَأَنْتَ رَهِينٌ بِمَا يُفْعَلُونَ / وَرَاقِبْ إِلَهَكَ فِي حَزْبِهِ ... فَحَرَبَ إِلَهِهُمُ الْغَالِبُونَ

⁷¹ عز الدين عمر أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت، 1983، ص 112.

⁷² لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ج1، صص 243-244.

⁷³ ريموند شنايدرلين، اليهود في إسبانيا المسلمة، ط2 ترجمة مريم عبد الباقي، (سلسلة الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، 1999، ج1، ص 306.

ينظر: إميليو غارسيا غوميز، مع شعراء الأندلس والمتنبي، دار الفكر العربي - القاهرة، 1984، صص 125-127.

⁷⁴ David WASSERSTEIN, Samuel ibn Naghrela ha-Nagid and Islamic historiography in Al-Andalus, Al-Qantara, XIV-1, 1993, pp. 109-125.

⁷⁵ Ibid.

LEWIS، فإن تلك المذبحة كانت بسبب رد فعل اجتماعي للسكان المسلمين ضد وزير يهودي يستأثر بالثروة والسلطة، عززه تحريض ديني من الشاعر أبي إسحاق الإلبيري".⁷⁶

ويوضح "بيرنارد لويس"، قائلا: "أن مثل هذه الأحداث نادرة الحدوث في التاريخ الإسلامي".⁷⁷

بينما ترفض الباحثة إيريك سبيفاكوفسك Erika SPIVAKOVSKY عدد وفيات المجزرة المعلن عنها في الموسوعة اليهودية، وترى أن العدد هو مثال عن الغموض المعتاد في التقديرات العددية، التي يزخر بها التاريخ.⁷⁸

لعل تأثير العامل السياسي البارز يوضحه تباين موقف المرابطين جغرافيا من اليهود، حيث أن التضييق النسبي على اليهود في المغرب لم يشمل يهود الأندلس، فعند دخول المرابطين إليها كان نفوذ اليهود كبيراً، وكان عدد كبير منهم يفضلون الاستيطان في مدن أندلسية أو مغربية.⁷⁹

إن أكبر دليل على أن طابع الاستقرار هو الأصل في علاقة اليهود مع المسلمين في الأندلس، هو تطور وضع اليهود في العهد المرابطي نفسه بعد استتباب الأوضاع السياسية، حيث برز العديد من الحاخامات والشعراء والعلماء العبرانيين كصمويل الفاسي حبر مراكش، الذي اعتنق المسيحية أيام المرابطين، وتسمى بإسم "صامويل ماروكيتانيوس Samuel MAROCHITANUS"، والذي شغل مناصب كبيرة في الدولة المرابطية، مثل المشاركة في بيعة سجلماسة، حيث تم اعتباره من أهل الحل والعقد.⁸⁰ وابن عزرا الذي برع في الفلسفة وعلم الفلك والرياضيات والشعر واللغة وشرح القوانين التلمودية في 24 مجلد، وإسحاق الفاسي أحد ألمع الأسماء اليهودية، والذي استقر بفاس وأدار بها مركزاً يهودياً ضخماً، وانتقل بعدها إلى لوسينا، وتلميذه "يهودا اللاوي" الطبيب والفيلسوف والشاعر الأندلسي.⁸¹

⁷⁶ Bernard LEWIS, The Jews of Islam, Princeton University Press - New Jersey, 1987, p. 54.

⁷⁷ Ibid, pp. 44-45.

⁷⁸ Erika SPIVAKOVSKY, The Jewish presence in Granada, Journal of Medieval History, 1971, N° 2 & 3, pp. 215—238.

⁷⁹ Nahum SLOUSCHZ, Etude sur l'histoire des juifs et du judaïsme du Maroc, Archives Marocaines, Edition Leroux - Paris, 1906, Vol. 4, p. 117.

⁸⁰ عبد العزيز بنعبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة الصحراء، الرباط، 1976، ص 121.

⁸¹ يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان، ط. 3، مؤسسة الخانجي، مصر، 1958، ص 256.

أما في عصر الدولة الموحدية فقد كانت سياسة التضييق على اليهود، مدفوعة بهاجس كسب شرعية تأسيس دولة تصارع من أجل إضعاف خصومها المحتملين بمن فيهم نخبة اليهود، الذين كانوا على رأس المسؤوليات السياسية إلى جانب قادة مسلمين في الإمارات الأندلسية المتفرقة. فقد بنى الخليفة عبد المومن الموحي شرعية توسعه على أساس دعاية دينية، ليُقنع رعيةً متخوفة ومترقبة لحالة سقوط دولة وصعود أخرى، بإرغام اليهود والنصارى على اعتناق الإسلام أو التهجير عبر توظيف بعض الآراء الفقهية، كما وثقتها كثير من المصادر العربية، ففي الوقت الذي "فتح عَبْدُ الْمُؤْمِنِ مَرَاكُشَ، أَحْضَرَ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى وَقَالَ: أَلَسْتُمْ قَدْ أَنْكَرْتُمْ - يَعْنِي أَوَائِلَكُمْ - بَعْثَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدَفَعْتُمْ أَنْ يَكُونَ هُوَ الرَّسُولُ الْمَوْعُودُ بِهِ فِي كِتَابِكُمْ، وَقُلْتُمْ إِنَّ الَّذِي يَأْتِي إِنَّمَا يَأْتِي لِتَأْيِيدِ شَرِيعَتِنَا وَتَقْرِيرِ مِلَّتِنَا؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَأَيْنَ مَنَظَرُكُمْ إِذَا؟ سَيِّمًا وَقَدْ زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَتَجَاوَزُ خَمْسَمِائَةَ عَامٍ. وَهَذِهِ خَمْسَمِائَةُ عَامٍ قَدْ انْقَضَتْ لِمِلَّتِنَا، وَلَمْ يَأْتِ مِنْكُمْ بِشَيْءٍ وَلَا نَذِيرٍ. وَنَحْنُ لَا نَقْرَكُمْ عَلَى كُفْرِكُمْ، وَلَا لَنَا حَاجَةٌ بِجَزَيْتِكُمْ، فَإِنَّمَا الْإِسْلَامُ، وَإِنَّمَا الْقَتْلُ".⁸²

قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي "الْمِرَاةِ": اسْتَوْلَى عَبْدُ الْمُؤْمِنِ عَلَى مَرَاكُشَ، فَقَتَلَ الْمُقَاتِلَةَ، وَكَفَّ عَنِ الرَّعِيَّةِ، وَأَحْضَرَ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، وَقَالَ: إِنَّ الْمَهْدِيَّ أَمَرَنِي أَنْ لَا أَقَرَّ النَّاسَ إِلَّا عَلَى مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَأَنَا مُخَيَّرُكُمْ بَيْنَ ثَلَاثَ، إِمَّا أَنْ تُسَلِّمُوا، وَإِمَّا أَنْ تُلْحَقُوا بِدَارِ الْحَرْبِ، وَإِنَّمَا الْقَتْلُ. فَأَسْلَمَ طَائِفَةٌ وَلَحِقَتْ أُخْرَى بِدَارِ الْحَرْبِ، وَخَرَّبَ كَنَائِسَهُمْ، وَعَمَلَهَا مَسَاجِدَ، وَأَلْغَى الْجِزْيَةَ، فَعَلَ ذَلِكَ فِي جَمِيعِ مَدَائِنِهِ، وَأَنْفَقَ بَيُوتَ الْأَمْوَالِ، وَصَلَّى فِيهَا اقْتِدَاءً بِعَلِيٍّ"⁸³

وكان تأسيس الدولة على شرعية محاربة الأقليات الدينية، سببا رئيسا في إحداث تغيير ديمغرافي في وجود اليهود في الأندلس، ويبدو هذا التوجه واضحا في تاريخ الذهبي حين روى عن "بْنِ حَمُوَيْهِ أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ عَطِيَّةَ الْكَاتِبِ: مَا بَالُ هَذِهِ الْبِلَادِ، يَعْنِي الْمَغْرِبَ، لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَلَا كَنَائِسَ وَلَا بَيْعَ؟ فَقَالَ: هَذِهِ الدَّوْلَةُ قَامَتْ عَلَى رَهْبَةٍ وَخُشُونَةٍ. وَكَانَ الْمَهْدِيُّ قَدْ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمُلْتَمِّينَ مَبْتَدِعَةٌ مَجْسَمَةٌ مَشْبُوهَةٌ كَفَرَةٌ، يَجُوزُ قَتْلُهُمْ وَسَبْيُهُمْ بَعْدَ أَنْ يُعْرَضُوا عَلَى الْإِيمَانِ. ثُمَّ أَجْلَهُمْ مَدَّةً لِتَخْفِيفِ أَثْقَالِهِمْ، وَبَيْعِ أَمْلاكِهِمْ، وَالزَّوْجِ عَنْ بِلَادِهِ. فَأَمَّا أَكْثَرُ الْيَهُودِ،

⁸² شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003، ج. 42، ص 223.

⁸³ نفس المصدر، ج. 15، ص 140.

فإنهم أظهروا الإسلام تقيّة، فأقاموا على أموالهم، وأمّا النصارى فدخلوا إلى الأندلس، ولم يُسلم منهم إلّا القليل. وخربت الكنائس والصّوامع بجميع المملكة، فلم يبق فيها مشرك ولا كافر يتظاهر بكُفْره إلى بعد الست مائة.⁸⁴

ويبرر عبد الواحد المراكشي موقفه: "إنما حمل أبا يوسف على ما صنعه من إفرادهم بهذا الزي وتمييزه إياهم به، شكّه في إسلامهم؛ وكان يقول: لو صحّ عندي إسلامهم لتركهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صحّ عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذرا ربههم وجعلت أموالهم فيئاً للمسلمين؛ ولكني متردد في أمرهم، ولم تنعقد عندنا ذمة لليهودي ولا نصراني منذ قام أمر المصامدة، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة؛ إنما اليهود عندنا يظهرون الإسلام ويصلون في المساجد ويُقرئون أولادهم القرآن؛ جارين على ملتنا وسنتنا، والله أعلم بما تكن صدورهم."⁸⁵

ثم أمر يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن عليّ بعد ذلك: "أن يميز اليهود بلباس ثياب كحلية وأكمام مفرطة في الطول والسعة، تصل إلى قريب أقدامهم، وبدلاً من العمام كَلَوَات على أشنع صُور، كأنّها البراذع، تبلغ إلى تحت آذانهم وشاع هذا الزي فيهم. وبقوا إلى أن توسّلوا إلى ابنه بعده بكلّ وسيلة وشفاعة، فأمرهم ابنه بثياب صُفْر، وعمائم صفّر، فهم على ذلك إلى وقتنا، وهو سنة إحدى وعشرين وستّ مائة."⁸⁶

مع كل ما تقدم لم يتم التسليم برواية الاضطهاد الموحدى لليهود بين جميع الباحثين، فمحمد بن شريفة رفض رواية الاضطهاد الموحدى لليهود في سياق هجرة أسرة موسى بن ميمون إلى المغرب، ويستدل بأن من يقول بذلك إنما اعتمد على كلام عبد الواحد المراكشي، ويقدم بن شريفة في مقابل كلام المراكشي حديث نقله عن المؤرخ ابن الخطيب عن المؤرخ ابن خميس: "أن الكاتب أبا عبد الله بن عياش كتب يوماً كتاباً لليهودي، فكتب فيه: ويحمل على البر والكرامة. فقال له المنصور: من أين لك أن تقول في كافر: ويحمل على البر والكرامة، قال: ففكرت ساعة،

⁸⁴ نفس المصدر، ج. 12، ص 1059.

⁸⁵ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط. 1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2006، ص 383.

⁸⁶ الذهبي، تاريخ الإسلام، م.س، ص 1051.

وقد علمت أن الاعتراض يلزمي، فقلت: قال رسول الله ﷺ: "إذا أتاكم كريم قوم فأكرموا" وهذا عام في الكافر وغيره فقال: نعم هذه الكرامة، فالمبرة أين أخذتها؟ الكافر وغيره، قال: فسكت، ولم أحر جواباً، فقرأ المنصور: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين" قال: فشهدت بذلك وشكرته.⁸⁷ كما استدل بن شريفة بحدث من فترة استقرار دولة الموحدين، حيث اعتدل موقف الدولة الموحدية نسبياً من اليهود بعد مفاوضات مطولة ووساطات في أمر لباسهم وصفها المراكشي بالتوسل كما تقدم⁸⁸.

والنتيجة أنه لم تصل فترات الاضطهاد للأقلية اليهودية خلال سبعة قرون، إلى مرحلة يمكن اعتبارها اضطهاداً دينياً أو عرقياً ممنهجاً، لعدة اعتبارات واضحة مختصة بوقت وقوع تلك الأحداث:

- أولاً: لأن فترة الاضطرابات كانت عامة، حيث شهدت فترات انتقال السلطة بين الأسر الحاكمة عدة معارك، راح ضحيتها المسلمون واليهود على حد سواء، بل كان اليهود جزءاً من الصراع السياسي الذي قام على المصالح السياسية وليس على التفرقة الدينية.
- ثانياً: الأحداث التي طالت اليهود كانت نادرة وموجهة للنخبة الحاكمة منهم، بسبب مكانتهم السياسية وليس بسبب انتمائهم الديني، الذي استعمل من قبل أعدائهم مطية للتأليب كما في حالة أبي إسحاق الألبيري.
- ثالثاً: أن هذا الاضطهاد لو كان أصله دينياً لكانت وجهة هجرة أغلب اليهود إلى بلاد غير مسلمة، بينما وقع اختيار أغلب اليهود في هجرتهم بعد دخول الموحدين إلى الأندلس على المغرب ومصر.

⁸⁷ بن شريفة محمد، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي موسى بن ميمون "السفر الثاني عشر" عن مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1985، ص 26.

⁸⁸ نفس المرجع والسفر والصفحة.

• رابعاً: أن لجوء وهروب اليهود نحو المغرب في العهد الموحد، يفسر السبب السياسي المتغير والعرضي، حيث أن خصائص العلاقة مع اليهود في الأندلس مختلفة عنها في المغرب، ففي المغرب لم يكن لليهود دور سياسي بارز في الصراع بين الموحدين والمرابطين.

• خامساً: أن التمييز بين السياسي والديني وبين الثابت والمتحول في دوافع اضطهاد اليهود من قبل الدولة الموحدية، يكشفه الحدث التاريخي بنفسه، ويفسر المسار الذي اختاره اليهود لحماية كينونتهم وهويتهم.

يعد اليهود أنموذجاً في الحفاظ على هويتهم والاندماج الإيجابي في غير مجتمعاتهم، لذلك عملت الطائفة اليهودية في الأندلس وفي المشرق الإسلامي على مر التاريخ، الحفاظ على هويتها من الذوبان في المجتمعات التي قطنت فيها، بالرغم من مراحل الاضطهاد التي عاشتها، والتي تفرض أحياناً اعتناق المسيحية وأحياناً أخرى الإسلام أو الموت أو التهجير، حيث أثبتت هذه الطائفة تماسكها، على الرغم من تحولها العقدي الظاهري في بعض الأوقات. ويشكل اليهود قلة وسط الشعوب، لأن الديانة اليهودية ليست تبشيرية مع أنه في فترات معين تم فرضها على بعض الشعوب.

وهذا ما سأحاول بحثه ودراسته في هذه الأطروحة، انطلاقاً من مسار وتراث موسى بن ميمون. فالأحداث التاريخية تكشف طبيعة دوافع اضطهاد اليهود، وتُميز بين السياسي والديني منها، كما تبين الحالة الثابتة وهي الاستقرار والتعايش والتساكن، مقابل حالات الاضطهاد التي تعتبر استثناءات، دفعت أو اضطرت اليهود إلى الدخول في الإسلام أو التظاهر بذلك من أجل حماية حياتهم وهويتهم الدينية.

المبحث الأول: موسى بن ميمون في الأندلس والمغرب

1- ميلاد موسى بن ميمون إلى غاية الهجرة من الأندلس.

أ. أسرة موسى بن ميمون.

يعد موسى بن ميمون نتاج اندماج حضاري عربي إسلامي أندلسي، لذلك اهتمت الدراسات التاريخية بمحاولة التدقيق في معرفة طبيعة وسطه العائلي والدراسي الذي أنتج الشخصية اليهودية الأكثر تأثيراً، في بنية هوية يهود العصر الوسيط في الغرب والمشرق الإسلامي. وترى تمار رودافسكي Tamar RODAFSKI أنه بالإضافة إلى السياق التاريخي الذي أسهم في تشكيل شخصية ومسار الربى موسى بن ميمون، فإن المكانة العلمية والاجتماعية والسياسية لأسرته أسهمت بشكل واضح في توجيه مسار حياته، فقد كان والده عالماً في علوم الشريعة فضلاً عن كونه قاضياً.⁸⁹

ارتبطت في بنية أسرة بن ميمون المكانة السياسية بالعلمية، مما يفسر المكانة التي حظيت بها أسرته في مختلف محطات هجراتها. وينحدر والد موسى بن ميمون من إحدى كبريات العائلات المكلفة بالقضاء اليهودي في الأندلس، وتلقى تعليمه رفقة عالم الشريعة الكبير يوسف ابن ميغاش، الذي كان أيضاً أستاذاً له.⁹⁰

بينما كانت الأسر اليهودية الكبيرة تهتم بالحرف والعلوم الرفيعة، كرس ميمون بن يوسف (والد موسى بن ميمون) اهتمامه بتكوين أسرته في العلوم الدينية والطب، ليحافظ على مكانة الأسرة دينياً وسياسياً، فموسى بن ميمون ينتهي إلى أسرة عريقة تعاقبت على القيادة الدينية لليهود وبرزت في فنون الطب، هذه العراقة يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا هاناسي جامع أسفار المشناه في القرن الثاني للميلاد.⁹¹ وتؤكد حسب جان جيرير Jane GERBER على عراقة الأسرة الميمونية التي زادت تطوراً بشكل كبير في العصر الذهبي للأندلس، فوالد موسى بن ميمون ينحدر من إحدى كبريات العائلات المكلفة بالقضاء اليهودي في

⁸⁹ تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة جمال رفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، صص 21-23.

⁹⁰ Jane GERBER, The Jews of Spain A History of the Sephardic Experience, Library of Congress Cataloging, in Publication Data, 1992, pp. 80-81.

⁹¹ Solomon ZEITLIN, Maimonides, A Biography, New York, Bloch Publishing C.O "The jewish book concern" 1935, pp. 1-2.

إسبانيا الضاربة جذورها في التاريخ إلى ما قبل ظهور الإسلام، وتلقى تعليمه رفقة عالم الشريعة الكبير يوسف ابن ميغاش Joseph BEN MIGASH⁹² الذي كان أيضا أستاذا للطبيب والفيلسوف يهودا هاليفي.⁹³ ينحدر موسى ابن ميمون من نسل النبي داود، ومن أسرة عريقة، واسمه يدل على نسبه؛ فهو موسى بن القاضي ميمون بن الحكيم يوسف بن القاضي إسحاق بن القاضي عوباديا بن القاضي سليمان⁹⁴ ويمكن الوقوف على العمق التاريخي والديني لعائلة ميمون في تقاليد اليهود، خصوصا في الاحتفال بيوم "الميمونه"⁹⁵ الديني المشهور لديهم، "ويُقال إن كلمة «الميمونه» تعود إلى كلمة «ميمون» العربية بمعنى «السعيد»، و«الميمونه» احتفال يعقده يهود المغرب، وكثير من العرب اليهود، في آخر يوم من أيام عيد الفصح، وهو اليوم الذي يوافق ذكرى وفاة ميمون بن يوسف (والد موسى بن ميمون الذي عاش في فاس بضع سنين). وفي هذا اليوم، تُصَفّ على الموائد تلك الأطعمة والمشروبات التي لها دلالة رمزية مثل دوارق اللبن الحلو، وأكاليل أوراق الشجر والزهور، وغصون شجر التين، وسنابل القمح، كما يوضع دورق فيه سمكة حية رمزاً للخصوبة [في المغرب كان اليهود يفضلون سمك الشابل انقراضه، ويصنعون فطائر مقلية في الزيت تسمى عندنا "بالسفنج"] وفي يوم الميمونه نفسه، يخرج اليهود إلى الحقول والمقابر والشواطئ. ويحتفل يهود المغرب في إسرائيل بالميمونه، وهو ما يثير حفيظة اليهود الإشكناز بسبب طابعه الشرقي.⁹⁶ لم يكن موسى بن ميمون ليخرج عن دائرة علاقات يعد والده واسطة عقدها، فقد توارثوا التعليم عن آبائهم وأسلافهم، فالربي "جمالائيل" Gamaliel Rabban تلقى التعليم اليهودي عن والده الربي شمعون بن هليل BEN HILLEL Shimon⁹⁷، وأن الربي "شمعون" بدوره تلقاه عن والده "جمالائيل" الذي أخذ عن والده

⁹² كان يوسف بن ميغاش Joseph ben MIGASH 1077م/469هـ / 1141م 535هـ، مُشَرِّعا قانونيا في مدينة لوسينا، ودرس التلمود على يد الربي إسحاق الفاسي (RIF) والذي كان رئيس المعهد الديني اليهودي rosh yeshiva، وبعد وفاته تم تعيين يوسف بن ميغاش مكان الربي إسحاق الفاسي وكان ميمون والد موسى من أشهر تلامذته، ألف ابن مجاش أكثر من 200 جواب باللغة اليهودية العربية (ترجمت لاحقاً إلى العبرية)، وتفسيرا تلموديا مفقودا. انظر:

<https://www.sefaria.org/person/Joseph%20Ibn%20Migash>

⁹³ Jane S. GERBER, op.cit., pp 80-81.

⁹⁴ Simon BLOCH, La Régénération : Recueil mensuel destiné à améliorer la situation religieuse et morale des Israélites, 1836, p. 183.

⁹⁶ عبد الوهاب المسيري، ج. 14، م.س، ص 239.

⁹⁷ شمعون بن هليل هو ابن هليل الأكبر، وعندما مات هليل، تولى شمعون مكانه كرئيس السنهدرين. لا يُعرف إلا القليل عنه، ومن المفترض أن شمعون لم يعيش طويلا بعد ذلك، وخلفه بسرعة ابنه جمالائيل. يعتقد بعض الكتاب المسيحيين أنه هو شمعون الذي بارك الطفل يسوع. انظر: Jacob NEUSNER, A history of the Mishnaic law of Holy Things, V.2, 1978, p 199.

المسمى كذلك "شمعون" وهذا الأخير تلقاه بدوره عن والده. وأن القديس يهوذا الذي قام بتدوين "المشناه"⁹⁸ هو ابن الربى شمعون الأخير.⁹⁹

معظم المؤرخين والباحثين في سيرة موسى بن ميمون، قدموا والده ليس عالما في العلوم الدينية اليهودية فحسب، بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عُدد والده من أساتذته، ويدل على ذلك ذكر موسى لابيه عدة مرات في مدوناته المختلفة ونقله عنه الكثير من النصوص؛ مثل ذلك قوله في مقدمة كتاب السراج: "وقد جمعت كل ما وصل إلى من تفاسير سيدي الوالد".¹⁰⁰

وأكدته سلومن زيتلين Solomon ZEITLIN ، أنه بالإضافة إلى السياق التاريخي الذي أسهم في تشكيل شخصية ومسار موسى بن ميمون، فإن المكانة العلمية والاجتماعية والسياسية لوالد موسى ساهمت بشكل واضح في توجيه مسار حياته، وكان ميمون بن يوسف نفسه ينتهي إلى أسرة عريقة تعاقبت على القيادة الدينية لليهود وفنون الطب، هذه العراقة يرجعها بعض المؤرخين إلى يهوذا هاناسي Judah ha-Nasi¹⁰¹ جامع أسفار المشناه في القرن الثاني للميلاد.¹⁰²

⁹⁸ المشناه هي الجزء التشريعي من التلمود، فالمشناه لها أهميتها كمصدر تفسيري للعهد القديم، وكمصدر تشريعي للديانة اليهودية وكتاب يعني نظاما ووحدة للنشاط المرتبط بتطور ونمو ما يسمى بالشريعة الشفوية. و من المعروف احتواء المشناه على سنة أجزاء أو نظم و هي زراعيم (الزراعة) و موعيد (الأعياد الدينية) و ناشيم (النساء) و نزيقين (قوانين مدنية و جنائية) و قداشيم (الأماكن المقدسة) و طهاروت (الطهارة). انظر: مصطفى عبد المعبود سيد منصور، ترجمة مثن التلمود (المشنا)، مكتبة النافذة، القاهرة، 2008، ص 4.

* إن الباحث عن تعريف جامع مانع للتلمود في المصادر العبرية وغيرها سوف يجد صعوبة في إعطاء تعريف مقنع له. فالمفكر الديني اليهودي سلومون شختر Solomon Schechter قال في مقالة له بعنوان "حول دراسة التلمود" بأن الإجابة عن سؤال ما هو التلمود؟ ضرب من المحال ويعل ذلك بقوله: إن التلمود أثر شديد التنوع والتفكك والتشعب في عناصره، وهذا ما يحول دون تعريفه بصورة موجزة ومقتضبة، فأصل كلمة تلمود (תלמוד) من الفعل العبري "عَلَّمَ ودرسَ" وهو عبارة عن مجموعة روايات كانت تنقل وتدرس شفويا ثم دونت بعد ذلك، ويتألف التلمود عموما من جزئين رئيسيين: الأول: شرائع وقوانين. والجزء الثاني: الأخبار. ويتضمن هذا الجزء القصص والحكايات والخرافات الشعبية. والتلمود إنجازات نحو من ألفين سنة وضعه من أجيال من الحاخامات اليهود، ويتكون التلمود من كتابي المشنا والجمارا. انظر: فكري جواد عبد، كتاب التلمود وأثره في الفكر اليهودي، مركز دراسات جامعة الكوفة، 2007، ص 226.

⁹⁹ Abbé L. CHIARINI, Le Talmud de Babylone, traduit en français et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'Antiquité juive, Edition Leipzig, Weigl, 1831, Vol. 1, p 74.

¹⁰⁰ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 37.

¹⁰¹ يهوذا هاناسي: أو يهوذا الأول وهو من حرر المشناه في القرن الثاني. عاش من حوالي 135 إلى 219 م. كان قائداً رئيسياً للجالية اليهودية أثناء

الاحتلال الروماني. انظر: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/yehudah-hanasi-judah-the-prince>

¹⁰² Solomon ZEITLIN, Maimonides, A Biography Beginings, Bloch Publishing C.O New York, "The jewish book concern", 1935, pp. 1-2.

إلا أن مرسيدس غارسيا أرينال Mercedes GARCIA- ARENAL تقول أنها لم تجد أي دليل على حقيقة أن والد ابن ميمون كان نفسه باحثاً تلمودياً وعالم رياضيات وفلكياً مشهوراً، كما هو شائع في كتب التاريخ.¹⁰³ وكذلك جاء حسن ظاظا بمعلومات لم أجدها عند غيره من الباحثين، مفادها أن ميمون الأب الذي يتصور الكثير أنه الأب المباشر لموسى، هو في الحقيقة جد من أجداد موسى بن ميمون (ربما يكون السابع)، أما أبوه الحقيقي فكان أيضاً أميناً على التوراة والتلمود، واسمه "سليمان"، ولكن اسمه وأبوته تلاشيا وخفت ذكره أمام شهرة الجد "ميمون" إلى درجة أن المؤرخين الغربيين كانوا أدق عندما تعودوا أن يصفوا كل حاخام من هذه السلالة بلقب "الميموني" وفي مقدمتهم موسى بن ميمون نفسه.¹⁰⁴

وقد ألف "ميمون" والد موسى جملة من مؤلفات ضاعت جميعها بسبب تنقلاته الكثيرة مع أسرته، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة في صلاة اليهود وأعيادهم، وأخرى في شرح مختصر المجسطي، وثالثة في تفسير سفر أستير¹⁰⁵، كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده مرارا على هذا النحو. وقد وتركت الدروس التي تلقاها موسى في صباه على يد العالم يوسف بن صديق أثراً كبيراً في حياته.¹⁰⁶

يرى سولومون زيتلين أن من بين ما يكتسي جانباً من الغرابة في علاقة موسى بوالده في طفولته هي علاقة تميزت "بالمراة"¹⁰⁷ واستغرب زيتلين من موسى الإبن الذي لم يذكر والده طيلة رحلته من المغرب إلى مصر، فقد كان يكتب وكأنه هو كبير العائلة.¹⁰⁸

حسب برنان هاوديت فقد تزوج الحاخام ميمون للمرة الثانية بعد سنة من إقامته بالمغرب، من مريم، ابنة تاجر صوف ثري يدعى يهودا ليفي. لكنها ماتت بعد رحيلهم بسنة إلى الشام وهي تضع مولودتها التي أطلق عليها الحاخام ميمون اسم "ريبكا" تخليداً لذكرى والدته داود وموسى.¹⁰⁹ توفي ميمون والد موسى بعد وقت قصير من انتقال العائلة من بيت يافث بن إيليا القاضي اليهودي بمدينة عكا إلى مصر (كما سيأتي في البحث

¹⁰³ Roth RUDI, La Biographie de Maimonide Mise à Mal : Le Guide pour les égarés en jeu de l'oie, Revue « Pardès », 2014, N° 55, p. 295.

¹⁰⁴ ظاظا حسن، مقالة موسى بن ميمون والفقه اليهودي، مجلة الفيصل عدد 223، المملكة العربية السعودية، 1994، ص 19.
*أستير: أحد سفرَي التناخ (التناخ: الاختصار الذي يشير إلى الكتاب المقدس اليهودي) يحملان اسم امرأة، حيث الآخر هو سفر راعوث "Ruth".
يتمتع اسم أستير في التقليد اليهودي بحمولة عاطفية فريدة، ينذر أن نجد لها مثيلاً في أسماء الإناث. ومرد ذلك بالطبع إلى سفر أستير، عادة ما يؤرخ سفر أستير بالقرن 3 أو 4 ق.م. ويعتبره التقليد اليهودي Great Assembly the by redaction للنص الأصلي الذي كتبه مردخاي، سفر أستير أو مكله هو أساس الاحتفال اليهودي بعيد پوريم. ويُقرأ نصه مرتين أثناء الاحتفال، في المساء ومرة أخرى في صباح اليوم التالي ينظر: الموسوعة المعرفية الشاملة انظر: <https://www.marefa.org/>

¹⁰⁶ إسرائيل ولفسون، م.س، ص 37.

¹⁰⁷ ZEITLIN, op.cit., p. 17

¹⁰⁸ Ibid. p. 71.

¹⁰⁹ Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique ordre de la Rose-Croix org, 2004, N° 209, p. 21.

خلال مرحلة انتقالهم إلى الشام ومصر)، في بداية 564هـ/1168م. ويحيل هيربيرت دافيدسون Herbert DAVIDSON هذه المعلومة على الرسالة التي أرسلها موسى بن ميمون إلى يافت، ويؤكد من خلالها أن والد موسى توفي في وقت قصير بعد رحلة أسرته إلى مصر.¹¹⁰

هذا الأساس الأسروي في تكوين شخصية موسى بن ميمون؛ أسهم بشكل كبير في بنائها بناءً دينياً مثيراً، وهياً للقيادة السياسية مستقبلاً، فهو من أسرة عريقة ضاربة في القدم منذ ما قبل التاريخ الميلادي، استفادت من الازدهار الذي عاشه اليهود في الأندلس وتطورت علومهم بتوفير المدارس التي كانت تديرها العائلة، إلى جانب مهامها القضائية ومهمها الرفيعة مثل الطب والقضاء والاشتغال بالفلسفة.

ب. ميلاد موسى بن ميمون وتسميته.

أحاطت ولادة موسى بن ميمون بالعديد من العوامل التاريخية، لتدفع به فيما بعد إلى مرتبة خاصة، فقد ولد في مهد وأوج الازدهار الأندلسي لليهود، مما جعله يكتسب لقباً مشرفاً من الناحية العلمية طيلة حياته. وكان الاختلاف في وقت ميلاد ابن ميمون من بين الأسباب، في تقريب شخصيته من القداسة في المخيال الديني لليهود. فقد جاء في كتاب هدية العارفين هو: "أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الطبيب الفيلسوف اليهودي المعروف بالعبري خدم صلاح الدين الأيوبي وولده ولد سنة 529هـ/1135م ومات سنة 605هـ/1208 خمس وستمئة بفسطاط مصر." ¹¹¹

وذكر الزركلي سنة ميلاد ووفاة موسى بن ميمون (529- 601 هـ / 1135 - 1204 م) وقال "موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق أبو عمران القرطبي" ثم استدرك في الإحالة: "هكذا سماه ابن أبي أصيبعة ومن أخذ عنه كابن قاضي شهبة وغيره، وسماه "كارل بروكلمان" (Carl BROCKELMANN (1868-1956) (موسى بن عبيد الله بن ميمون) ورأيت اسمه على مخطوطة (الرسالة الفاضلية) من تأليفه: (موسى بن عبد الله القرطبي)."¹¹² شخصياً لم أجد تفسيراً لهذا الاختلاف سوى أن يكون "عبد الله أو عبيد الله" اسماً اشتهر به والد موسى وقت إظهاره اعتناقه الإسلام.

وهو ما يقابله عند سيمون بلوش Simon BLOCH حين قال أن العرب كانوا يسمون ميمون والد موسى بـ "عبد الله" ليميزوه عن ابنه، وهو ما يقابله في اليهودية بـ "عوبديا"¹¹³ أي "خادم الله" أو "عبد الله" وأن

¹¹⁰ Herbert DAVIDSON, Maimonides: the man and his work, Oxford University Press, 2005, p.31.

¹¹¹ إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة في مطبعها الهيئية، اسطامبول، 1951. ج. 6، ص 478.

¹¹² الزركلي، خير الدين، كتاب الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت، 2002، ج 7، ص 329.

¹¹³ عوبديا،: اسم النبي عوبديا مشتق من "كلمة عبرية "עובדיה" تعني "عبد يهوه" أي عابد الله، ويهوه "ה' "مشتقة من الفعل "hayá" العبري والذي يعني "الكائن"، الكائن من ذاته، هو. نبي من بني يهوذا، من أنبياء العهد القديم الصغار، في القرن السادس ق.م. بعد دمار أورشليم أو في القرن الخامس بعد العودة من السبي. والمعلومات عن حياته قليلة جداً. وهو كاتب رابع نبوات الأنبياء الصغار، سفر عوبديا الذي هو السفر

بارتيليمي دي هيربيلو دي مولينفيل Barthélemy d'HERBELOT de Molainville قد سعى موسى الابن في المكتبة الشرقية: "أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي اليهودي"¹¹⁴

أو كما سماه ابن أبي أصيبعة "هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي يهودي، عالم بسنن اليهود ويعد من أحبارهم وفضلائهم، وكان رئيساً عليهم في الديار المصرية"¹¹⁵. وذكره جمال الدين القفطي بموسى بن ميمون الإسرائيلي الأندلسي¹¹⁶.

وقال هو نفسه في كتابه السراج¹¹⁷ "أنا موسى بن ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن إسحاق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي ابن سليمان الحبر بن عوبديا القاضي ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا"¹¹⁸.

ويذكره مؤرخو الغرب بـ "Maimonide" باللغة الفرنسية، و "Maimonides" في باقي اللغات اللاتينية.¹¹⁹ ويسميه اليهود روبينو موشيه بن ميمون، ويطلقون عليه اختصاراً Rambam، وهي كلمة مركبة من الحروف الأولى لـ "Rabbi" التي تعني الحبر أو الحاخام، والحرف الثاني من Moses Moshe (موسى) والحرف الثالث من Ben (ابن) والأخير Maimon (ميمون)¹²⁰.

يقول الطبيب المستشرق الألماني ماكس ماير هوف Max MEYERHOF أنه عندما كان في خضم تحقيق كتاب مخطوطة "العقار" لابن ميمون وجد اسمه الكامل تحت عنوان المخطوطة "أبو عمران موسى بن عبيد الله"، ثم استدرك معللاً هذه الكنية بالعودة إلى أحد أسماء أجداده "عوبديا" Ovadyah، وأورد اسمه في

الحادي والثلاثين في العهد القديم. وهو أحد الأنبياء الصغار (عوبديا النبي الصغير)، ولم تكن هذه التسمية بسبب صغر شأن هؤلاء الأنبياء، وإنما لإقصر نبوتهم المكتوبة. وذكر اسمه في "السبعينية" أوبديوس "وفي اللاتينية بإسم "أبدياس"، وحسب علماء الكتاب المقدس فإن عوبديا عاش في القرن السادس قبل الميلاد أثناء سقوط مملكة يهوذا بيد البابليين وقد تنبأ عوبديا بخراب أودوم بعد أن تأمروا ضد مملكة يهوذا في سنة 587 ق م وتحالفهم مع الإمبراطورية البابلية، وتنبأ أن الله سينزل عليها عقاب لذلك. انظر: المجلة الأرثوذكسية المسيحية بطريكية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس: <https://www.antiochpatriarchate.org/ar/home>.

¹¹⁴ Simon BLOCH, La Régénération : Recueil mensuel destiné à améliorer la situation religieuse et morale des Israélites, 1836, p. 183

¹¹⁵ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

¹¹⁶ جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص 238.

¹¹⁷ السراج: كتاب لموسى بن ميمون: أكمل تفسيره هذا سنة 1168، اهتم هذا المؤلف بنشأة الرواية والإسناد عند اليهود. كما وضع فيه طريقة جديدة لدراسة المشناه وهو بمثابة توطئة لشرح كتابه الذس سيليه "مشنا توراه"، حتى أصبحت علماً مستقلاً يدرس لذاته، كتبه ابن ميمون بالمعنى العربي والحرف العبري ولكنه لم يحقق بعد، فقد تمت ترجمة بعض أجزائه إلى العبرية، غير أن أغلب الأجزاء قد نقل إلى العبرية بعد حوالي قرن من وفاة مؤلفه، ففي عام 1296 م. ألح يهود روما على سليمان أدريث في مدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء "السراج" إلى العبرية تحت إشرافه فدعى إليه أحباراً من رجال العلم وعهد إليهم بذلك فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود فهم اللغة العربية. انظر: إسرائيل ولفنسون، م.س، صص 42 - 45

¹¹⁸ ولفنسون، م.س. ص 42.

¹¹⁹ محمد بشير العامري، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2012، ص 391.

¹²⁰ Encyclopædia Judaica 2^{ème} edition (2007), volume 13, Fred Skolnik (Ed) MacMillan Reference USA, pp: 381-397.

وسط كتاب "العقار" بصيغ مختلفة؛ مثل "ابن ميمون القرطبي"، "الأندلسي"، "المغربي"، "الإسرائيلي". ولقبه اليهود أيضا بـ "موسى زمانه" و "بالرئيس" أو "الميموني".¹²¹

وتميزت الكتابات المسيحية في العصور الوسطى تخصيصه باسم "موسى المصري" «Moses Aegyptiacus» بحكم أنه عاش في مصر، وكان طبيبا خاصا لصالح الدين الأيوبي الذي مكّنه من الجاه والمكانة الرفيعة.¹²² ومن المتمسكين أيضا بهذه التسمية القديس توما الإكويني. Thomas AQUINAS (1225-1273م) وكان يسميه أيضا بـ "نسر الكنيس" (L'aigle de la synagogue).¹²³ ويطلق عليه أحيانا أخرى موسى الثاني؛ مقابل موسى بن عمران النبي عليه السلام، وهي عبارة نجدها منقوشة على قبره¹²⁴ القابع في مدينة طبرية بفلسطين تقول "من موسى إلى موسى، لم يقم مثل موسى".¹²⁵

ولقب بالقرطبي نسبة إلى مسقط رأسه، وهناك من ذكره بالرئيس كالصفيدي في معرض حديثه عن يوسف بن يهودا¹²⁶. وقد سعى موسى بن ميمون نفسه بـابن ميمون "السفاردي" في مقدمة رسالته في الردة¹²⁷. ومن الطبيعي أن يتبادر إلى الذهن أن اسم "موسى" الذي حمله علمنا اليهودي، هو نوع من التفاؤل بالمولود الجديد، وهو الاسم اليهودي الأكثر استعمالا عبر التاريخ نظرا لرمزيته الكبيرة لدى اليهود، وكيف لا؛ وهو اسم نبيهم الذي أنقذهم من جبروت المصريين، وعبر بهم البحر الأحمر إلى بلاد كنعان حيث وعدهم بحياة أفضل وبلاد أكثر أمنا. وهو ما ورد في سفر "الخروج" من العهد القديم في أكثر من موقع.¹²⁸ جاءت تسمية موسى انطلاقا من هذه الرؤية أمرا طبيعيا، لشخصية أريد لها أن تكون مثل موسى النبي في تأثيرها على الشعب اليهودي، خصوصا وأن موسى بن ميمون ولد في حضن أسرة، دأب رجالها على خدمة التوراة والشريعة اليهودية. وهو ما سأفصل فيه في الفقرات القادمة.

¹²¹ Maimonide, Sharh Asma Al-Uqqar, traduit pour la première fois, d'après le Manuscrit unique par Max MEYERHOF (L'Explication Des Noms De Drogues), Imprimerie de L'institut Français d'Archéologie orientale, 1940, p. XLIV.

¹²² Baron du ZACH, Correspondance astronomique, géographique, hydrographique et statistique, A Genès, de l'imprimerie Luc de Carniglia, 1824, Vol. 11, N° 1 ; p. 507

¹²³ Pierre MILLIEZ, La somme existentielle, Editeur & impression BoD (Books on Demand), Allemagne, 2015, p.340.

¹²⁴ يُنظر: صورة قبر موسى بن ميمون في ملحق الأطروحة وقد كتبت عليه هذه العبارة. وثيقة رقم 4.

¹²⁵ Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique rdre de la Rose-Croix org, 2004, N° 209, p. 23.

¹²⁶ صلاح الدين الصفيدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، 2000، ج 29، ص 171.

¹²⁷ Moïse MAIMONIDE, Epitres, Edition Gallimard, coll. Verdier - Paris, 2010, p. 9

¹²⁸ "فَنَزَلَتْ لِأَنْقَذَهُمْ مِنْ أَيْدِي الْمَصْرِيِّينَ، وَأَصْعَدَهُمْ مِنْ تِلْكَ الْأَرْضِ إِلَى أَرْضٍ جَيِّدَةٍ وَوَاسِعَةٍ، إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا، إِلَى مَكَانِ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ وَالْفِرِزِيِّينَ وَالْجَوِثِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ، إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا." سفر الخروج 3.17.

"وَإِذَا أَكَلُوا مِنْ أَرْضِ كَنْعَانَ، إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ." سفر الخروج 35.16.

يتفق المؤرخون أن ولادة موسى بن ميمون كانت في قرطبة مركز العصر الذهبي لليهود في الأندلس، غير أنهم لا يتفقون حول تاريخ مضبوط لولادته. كل الكتاب العرب وجل الكتاب اليهود يرجعون إلى سنة 4894 بالتقويم اليهودي، أي 1135 بالتقويم المسيحي و529 بالهجري. بينما يؤكد الربّي داود حفيد موسى بن ميمون أنه ولد سنة 530 هـ \ 1136 م، وتبنى الكثير من المؤلفين هذا الرأي لكن آخرين يحددون يوم ولادته بعد ذلك بثلاث سنوات.¹²⁹ بينما تعتمد مصادر أخرى سنة 532 هـ \ 1138 م. تاريخاً لولادة موسى بن ميمون.¹³⁰ هذه الولادة لم تخل من طابع أسطوري كونها حددت عند بعض المؤرخين قبل يوم واحد من عيد الفصح.¹³¹ لقد تمّ إعادة النظر في تاريخ ميلاد موسى بن ميمون الذي كان في 1135، انطلاقاً من الأبحاث التي قام بها خبير المخطوطات Shlomo Dov GOITEIN واقترح تبني سنة 1138 نتيجةً لذلك؛ وهو ما أكده عبد الحميد الكيالي في أطروحته (وكان من بين المشرفين عليها مورييس روبين حايون Maurice Ruben HAYOUN؛ أحد المتخصصين في سيرة موسى بن ميمون)، أن تاريخ ميلاد موسى بن ميمون كان في 1135 وتمّ إعادة النظر فيه انطلاقاً من أبحاث شلومو دوف غويتين (في وثائق الجنيزة القاهرية)، انتهت بتبنيه سنة 1138 تاريخاً لميلاد ابن ميمون، مستدلاً على ذلك بما كتبه ابن ميمون نفسه بخط يديه في نهاية تعليقه على كتابه مشناه تورا: "أنا موسى بن ميمون (...) أنهيته بمصر في سن الثلاثين سنة 4897 بالتقويم اليهودي الموافق ل 1138 ميلادي".¹³²

ويقول حاييم الزعفراني "الشائع أن تاريخ ولادته كان سنة 1135 م لكن الأستاذ Goiten D.S شكك فيه ورأى أنه سنة 1138".¹³³

يمتد تأثير الدين في تقاليد اليهود إلى تسمية المولود تيمناً واستبشاراً به، فقد أريد له أن يكون مثل موسى النبي في تأثيرها في الشعب اليهودي، فتسمية موسى انطلاقاً من هذه الرؤية أمراً طبيعياً لشخصية مثل ميمون بن يوسف، ينتهي إلى أسرة عريقة تعاقبت على القيادة الدينية لليهود وكذا فنون الطب، ودأب رجالها في خدمة التوراة والشريعة اليهودية. (وسيتم تفصيله في الفقرات القادمة). هذه العراقة، يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا هاناسي جامع أسفار المشناه في القرن الثاني للميلاد.¹³⁴

¹²⁹ Simon BLOCH, La Régénération : Recueil mensuel destiné à améliorer la situation religieuse et morale des Israélites, 1836, p. 183.

¹³⁰ Joel KRAEMER, The Cambridge Companion to Maimonides, Ed. Seeskin Kenneth, Cambridge University Press, 2005, p. 10.

¹³¹ ZEITLIN, Maimonides, op.cit., p. 5.

¹³² Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La doctrine de la prophétie chez Maimonide, p12.

¹³³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، مطبعة النجاح الجديدة سنة 2000، ج.1، ص 155.

¹³⁴ Ibid ZEITLIN, pp.1- 2.

ويلاحظ أن المؤرخين الجدد الذين تعاملوا مع حياة وأعمال موسى بن ميمون مثل إدوارد هوفمان Edward HOFFMAN وشيرون نولاند Sherwin NULAND - في عام 2008- وكذلك سارة سترومسا Sarah STROMSA - في عام 2009-، اتفقوا على تأكيد تاريخ ميلاد موسى بن ميمون في عام 1138 عوض عام 1135، بفضل عدة أبحاث أجراها في الموضوع المترجم الفرنسي اليهودي لثراث موسى بن ميمون شلومو بينز Shlomo PINE. وتم قبوله واعتباره تاريخ سنة ولادته الفعلية.¹³⁵

لقد عاش موسى بن ميمون طفولته الأولى في كنف أبيه، إلا أن علاقته بوالده لم تكن بتلك البساطة والبداهة، فقد حكى بعض الروايات التاريخية الغربية أن ميمون والد موسى كان يتطلع الزواج من ابنة جزار الحى، تبعا لحلم كان يتردد عليه في منامه؛ فاستسلم لهذه الرؤية، وتزوج ميمون من ابنة الجزار فتاة أحلامه التي ستضع مولوده البكر "موسى"، و ستفارق الحياة وهو بعدُ صبياً، إلا أن هذا الزواج سبب له حرجا كبيرا وهو ذو المكانة العالية والراقية في مجتمعه سيما بعد أن أنجب طفلا من ابنة الجزار، وأصبح استمرار عيش حفيد الجزار في بيته أمرا مزعجا، (لأن اليهود ينسبون الطفل إلى عائلة الأم)، وأصبح لقب "ابن الجزار" سبّة في حق نسبه، و انتهى الأمر بطرد¹³⁶ موسى من البيت، حيث اضطر موسى ترك منزله باحثا عن ملجأ يأوي إليه، وحين حضرت صلاة المساء دلف إلى كنيس ودعا الله بحرقه، وسكب دموعا مريرة ونام مغمورا بحزنه وقلقه، وفي الصباح استيقظ شخصا جديدا، فخرج من طبيعته المتقاعسة، وهب منتفضا برغبة لا تقاوم لطلب العلم. فلم يرغب في العودة إلى المنزل الأسروي، واتجه إلى لوسينا Lucena حيث يستقر الربى يوسف بن ميغاش وكان ابنه يرأس مدرسة معروفة عند التلموديين، فاستقبله هذا الرجل الكريم وتكفل بت علميا واجتماعيا، فتطورت شخصيته بسرعة ليتجاوز كل زملائه بعدها.¹³⁷

ويذكر دونالد ماكلوم MACCALLUM Donald نفس القصة (باختلاف بسيط) أنه عندما بلغ ابن ميمون سن النضج، ترك فجأة بيت والده وذهب إلى حاخام يهودي يدعى صموئيل وكان حاخاما. ولكي يمنعه من أن يلجأ إلى المسلمين، أعطاه بيتا خاصا به حيث يتفرغ للعبادة والتأملات والعزلة. والواقع أنه كان يخشى أن يتخلى عن دينه نتيجة خلافه مع والده ويعتنق دين المسلمين. وهناك راح يدرس الفلسفة صحبة تلاميذ

¹³⁵Roth RUDI, La Biographie de Maimonide Mise à Mal: Le Guide pour les égarés en jeu de l'oie, Revue « Pardès », 2014, N° 55, p295.

¹³⁶ يُلاحظ أن هناك من يقول "بهرب" ابن موسى من بيت والديه، وآخرون يقولون "بطرد" أبيه له.

¹³⁷ Encyclopedie Méthodique, Histoire Tome 3, Librairie Panckoucke, Paris, 1788, p. 233.

Voir aussi :

-Bernard PICART, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, L. Prudhomme Paris, 1807, Tome 1, p. 185.

مسلمين ومسيحيين. وهكذا التقت الأديان الثلاثة كلها من خلالهم. ثم لم يعد إلى بيت والده بقرطبة إلا بعد عامين، ليجد والده قد منحه العفو.¹³⁸

هذه العلاقة المعقدة بوالده والمرتبطة بمكانة أمه، ربما تفسر عدم ذكره لها في ما اطلعت عليه من مصادر، وعدم إصراره على أبيه أن يرافقه إلى مصر وبقي في فلسطين حتى وافته المنية هناك، ولم يتأثر ابن ميمون بموت أبيه كما هو الشأن بالنسبة لأمه وأخيه داود، الذي ظل يعاني من الحزن عليهما حتى مماته.¹³⁹ وهكذا أقام ببلدة لوسينا Lucena عدة سنوات ثم عاد إلى قرطبة دون أضواء في مهمة ربي. واعتلى منبر الكنيس سريعا للخطابة حول مسائل تلمودية، ترجمت متانة تكوينه وفكره الثاقب ودقة أفكاره، والوضوح الذي قدم به، فنال إعجاب الحاضرين وتصفيقاتهم وكان من بينهم والده ميمون وأبناؤه، الذين عرفوه واصطحبوه مظفرا إلى البيت حيث سينكب لسنوات على دراسة التلمود. وسيتفحص ابن ميمون هذا الكتاب الكبير في كل تفاصيله ليحيط به علماً، وكون عنه فكرة شديدة الوضوح، لا يمكن العثور على مثيلتها عند من سواه ممن سبقوه ولا من بعده يستحقون الذكر.¹⁴⁰

أورد سلومن زيتلين أيضاً جزءاً من هذه القصة في كتابه "ببليوغرافية موسى بن ميمون"، وذكر أن والده ابن ميمون كانت ابنة جزار، لذلك كان في طفولته لا يهتم بالدراسة، فسماه أبوه بابن الجزار، ثم طرده من البيت، فذهب إلى الربّي ابن ميغاش أستاذ أبيه، ليكمل تعليمه، وفي يوم سبت ألقى خطاباً علمياً في الكنيس بحضور كل الطائفة اليهودية، فاندھش كل من أبيه وأخيه، لأنهما كانا يظنان أنه غير مؤهل للتعليم.¹⁴¹ وقدم دونالد ماكالم معلومات أخرى عن حياته وسيرته الشخصية، (قليلة التداول في معظم الدراسات التي تمكنت من الاطلاع عليها) "يصف بيت ابن ميمون الذي كان قريباً من النهر الذي يعبر المدينة. وأن ابن ميمون عندما كان طفلاً في الثالثة من عمره كان من بين رفاقه وملاعب صباه طفل مسلم يدعى "علي". وهذا ما يفسر تعلمه مبادئ اللغة العربية منذ نعومة أظفاره.

وعندما مرضت أمه وهو في سن Bar Mitzvah¹⁴² أي (بلوغ التكليف الديني)، الذي سبب له حزناً كبيراً وقد حاول مساعدتها بشتى الوسائل. وكان مفتي قرطبة الشيخ عباس طبيباً في الوقت نفسه، وعم الصبي "علي"

¹³⁸ Donald McCALLUM, Maimonides' guide for the perplexed : silence and salvation Routledge - London- N. Y. 2007. P 183.

Voir aussi :

*Rose CROIX, Revue traditionnelle de m'ancien et Mystique, Ordre de la Rose+croix, 2004 ; p 17.

¹³⁹ نفس الملاحظة أشارت إليها تمار رودافسكي في كتابها "موسى بن ميمون" وكذلك حاييم حبرون في كتابه

MAIMONIDE, Pourquoi l'Egypte ?

¹⁴⁰ Ibid, Simon BLOCH, pp. 183-185.

¹⁴¹ ZEITLIN, Maimonides, Second Edition, New York, Bloch Publishing co. 1955, p. 4.

¹⁴² برمتسفاه وبت متسفاه: Bar Mitzvah and Bat Mitzvah هو "بلوغ سن التكليف الديني" هي الترجمة العربية لعبارة «برمتسفاه» وهي عبارة آرامية معناها «الابن (بر) المسئول عن تنفيذ الأوامر والنواهي (متسفاه)»، أي التكليف الديني. ويُطلق هذا المصطلح على اليهودي عند بلوغه

صديق موسى ابن ميمون، فاستنجد به ليساعده على إنقاذ أمه من الموت. فقام الشيخ عباس بكل ما في وسعه لعلاجها وتقديم الأدوية الممكنة للتخفيف من آلامها، لكن المرض كان أقوى من كل شيء فماتت أمام أنظار ابنها المفجوع. وكانت هذه أول مصيبة في حياة الفيلسوف المقبل. وقرر بعدها أن يصبح طبيباً لمعالجة المرضى والحرص على شفائهم وإنقاذ حياتهم من الموت.¹⁴³

ت - تعليم ابن ميمون.

تميز موسى بن ميمون عن غيره من أقران الأسر العريقة اليهودية بعصاميته، التي نزعت من البقاء في ظل والده ذي المكانة الدينية والعلمية العظيمة في الأندلس، فقد تعلم موسى بن ميمون في صباه بشكل أساسي على يد عالم الشريعة اليهودية الكبير يوسف ابن ميغاش بعد حادثة الانفصال عن والده.¹⁴⁴

في فترة طفولة موسى بن ميمون التي طرد أو هرب فيها من منزل أبيه بقرطبة، راح يدرس الفلسفة مع طلبة علم مسلمين ومسيحيين. بالإضافة إلى دراسة التوراة والتلمود، حيث قضى هناك عدة سنوات في تعميق دراسته الدينية والروحية للتفاسير الباطنية لكتب اليهود، مثل التوراة والتلمود. وإجراء التجارب الطبية على النباتات والأعشاب.¹⁴⁵

نجح ابن ميغاش في تكوين موسى بن ميمون بمنأى عن محيطه الأسري، وأصبح ذا مكانة رفيعة بعد أن ألقى عظة يوم "شباط" اليهودي أمام شخصيات رفيعة المستوى في الطائفة اليهودية في أكبر كنيس بلوسينا، هذا التطور في تعليم ابن ميمون الصّبي، حفز والده أن يوجهه إلى التعليم في المدرسة اليهودية الدينية Yeshiva (يشيفا)¹⁴⁶، ليكمل تعليمه اليهودي، وهكذا تابع ابن ميمون دراسته بنجاح، ودرس الفلسفة على

سن النضج واكتسابه الهوية اليهودية (الثالثة عشرة ويوماً بالنسبة إلى الذكور والثانية عشرة ويوماً بالنسبة إلى الإناث «بت متسفا».) ويُقام في هذه المناسبة احتفال ديني في المعبد يعقبه احتفال عائلي في المنزل. ويصبح من حق اليهودي البالغ أن يلبس شال الصلاة (طاليت) وينضم إلى صلاة الجماعة إذ يمكن حسابه ضمن النصاب (منيان)، وأن يقرأ التوراة في المعبد، وعليه أن ينفذ الأوامر والنواهي. وتنص الشريعة اليهودية على أن سن الثالثة عشرة هي السن المثلى لقيام الشخص الصغير بتحمل مسؤولياته الدينية والقانونية كاملة، استناداً إلى أن إبراهيم كان في الثالثة عشر عندما تصرّف كشخص ناضج وأنكر على أبيه عبادة الأصنام. وهي أيضاً السن التي تعني اكتمال نضوج الصبي (أو الصبية) وبلوغه من الناحية الفسيولوجية الجنسية بحيث يصبح مؤهلاً للزواج وإنجاب الأطفال. انظر:

عبد الوهاب المسيري، ج 14، م.س، ص 60.

¹⁴³ MAIMONIDES, Guide for the perplexed : silence and salvation Donald McCALLUM Routledge, London; 2007, p. 183.

¹⁴⁴ GERBER Jane, The Jews of Spain, pp 80,81.

¹⁴⁵ Donald McCallum, Maimonides' guide for the perplexed : silence and salvation Routledge, P.183.

¹⁴⁶ يشيفا بالعبرية ישיבה، وهي مدرسة يهودية دينية حيث يتم تعليم مصادر (الهالاخاه) الشريعة اليهودية وخاصة التلمود، وكذلك طرقات الإفتاء في الديانة اليهودية في معظم اليشيفات الأرثوذكسية لا يجوز دراسة النساء، ولكن في بعض المجتمعات الأرثوذكسية أفتحت مدارس دينية شبيهة باليشيفات موعودة للنساء. أما في المجتمعات الإصلاحية فتتعلم النساء في اليشيفات مع الرجال. انظر:

Encyclopaedia Judaica, Vol, 19, P. 889

يد أحد تلامذة ابن الصائغ، وكان صديقا لولد ابن الأفلح الإشبيلي، وقد تمكن على الرغم من صغر سنه؛ حينها أن ينجز جميعا لتعليقات عن بعض مقاطع التلمود.¹⁴⁷

وفي الفترة التي خرج منها ابن ميمون من قرطبة ليقيم فترة محددة في غرناطة، أقام عند طبيب يدعى المرباط المنصور Marabout Mansour ليتعلم فنون الطب وصنع الأدوية انطلاقا من دروس الكمياء التي كان يجيدها الطبيب منصور.¹⁴⁸

و خلال سنوات المهجر في ألمرية (ما بين 543هـ/1148م و555هـ/1160م) استهل موسى بن ميمون دراساته في علم الفلك، بوصفه وسيلة مساعدة للتعرف على التقويم الديني. ودرس في هذه الفترة، مع تلاميذ الفيلسوف المسلم ابن باجة، ومع عالم الفلك جابر بن الأفلح.¹⁵⁰

ويُعدُّ كتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون أحد المصادر التي تناولت منجزات جابر بن الأفلح وذكر فيه أنه قابل جابر بن أفلح الإشبيلي سنة (450هـ/1145م). أي أن كل منهما عاش في نفس الفترة.¹⁵¹

وأريد أن أشير إلى معلومة متداولة بكثرة في بعض الكتابات التاريخية العربية والغربية، وهي أن موسى بن ميمون تلقى تعليمه في جامعة القرويين وربما درّس فيها، وعن هذا الأمر كنت قد سألت الطبيب ورئيس الطائفة اليهودية بفاس، اليهودي المغربي آغمون جيحي قبل وفاته، عن صحة ارتياد ابن ميمون جامعة القرويين أستاذا أو تلميذا، فأجابني بالإيجاب فسألته عن حقيقة قوله، فقال هي معلومة جد متداولة بين المؤرخين والباحثين في التاريخ اليهودي، لذلك قمت بتحري ميداني في جامعة القرويين بالمدينة العتيقة وفي مكتبتها، ثم سألت عن هذا الأمر رئيسها جلال آمال ونائبه محمد أديوان مدير البحث والتعاون. والأستاذ محمد إدريس الفاسي الفهري نائب رئيس الجامعة، والباحث في المخطوطات حمزة الكتاني، فأكدوا لي جميعا، أنه لم يسبق لهم أن صادفوا أي أثر يدل على أن ابن ميمون درّس أو درّس هناك بالجامعة العريقة. فربما كان يحضر إليها لينظم إلى الحلق العلمية كعامة الناس خاصة وأنه كان يلبس ويعتم مثل المغاربة.¹⁵²

2. النزوح من قرطبة إلى ألمرية:

حلت أسرة ميمون بمدينة ألمرية جنوب الأندلس، بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة 543هـ/1148م.¹⁵³ وهو ما ذكره رينهاردت دُوزي Reinhart Dozy؛ أن أسرة ميمون جاءت إلى مدينة ألمرية، بعد أن

¹⁴⁷ Ibid. ZEITLIN, MAIMONIDES, pp. 3-4.

¹⁴⁸ Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique, p.18.

¹⁴⁹ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 68.

¹⁵⁰ رودافسكي، م.س، ص 27.

¹⁵¹ نفس المرجع والصفحة.

¹⁵² انظر في ملحق الصور وثيقة رقم 1.

¹⁵³ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 68.

دخلها المسيحيون سنة ثلاث و أربعين و مئة و ألف¹⁵⁴ وذلك في سياق دخول الموحدين إلى الأندلس حيث رحل الكثير من اليهود الهاربين من الموحدين شمالا صوب المملكة المسيحية، لكن أسرة ميمون التجأت إلى المرية، ونقلت روايات غربية أن وجهة ألمرية لم تكن قرار مبدئيا، فقد تنقلت أسرة بن ميمون لعدة سنوات بين المدن التي كانت تسقط الواحدة تلو الأخرى بيد الموحدين.¹⁵⁵

واختلفت آن جيرير عن دوزي أن أسرة ابن ميمون حلت بمدينة "ألمرية" جنوب الأندلس مع مطلع سنة 543هـ/1148م، بعد أن فتح عبد المؤمن بن علي الموحي مدينة قرطبة، وكان أسرة ميمون تشمل الوالد، وولدين ميمون وداود، وبنت واحدة (ماريا)، أما الأم فكانت قد وافتها المنية.¹⁵⁶

يجمع الذين ترجموا لموسى بن ميمون أنه هاجر إلى ألمرية بسبب اضطهاد الموحدين لليهود في قرطبة. لكن محمد بن شريفة¹⁵⁷ يرى أنه اضطهاد مزعوم، حيث يجد أن "نغمة الاضطهاد هذه تتكرر في كتاب إسرائيل ولفنسون، بينما في سنوات الهجرة وإقامة أسرة ميمون في المرية، اغتنمها موسى الإبن فرصة لمتابعة دراسته، التي استلها بعلم الفلك بوصفه وسيلة مساعدة في التعرف على التقويم الديني اليهودي. وهي فترة درس فيها مع تلاميذ الفيلسوف الإسلامي ابن باجة، ومع عالم الفلك جابر بن أفلح.¹⁵⁸

زعم إسرائيل ولفنسون أن ابن ميمون خرج من قرطبة إلى ألمرية عند دخول عبد المومن إلى عاصمة الخلافة الأموية؛ لأن ألمرية كانت في حوزة المسيحيين، وأنه نزح من هذه المدينة بعد أن استرجعها يوسف بن عبد المومن إلى مدينة فاس، وأنه هاجر منها إلى فلسطين ثم إلى مصر،

ويعزو ولفنسون أسباب تنقلات ابن ميمون هذه إلى الاضطهاد الذي تعرض له. لكن بن شريفة اعترض على فكرة خروج ابن ميمون مضطهدا من قبل الموحدين إلى ألمرية، فعلق على ما جاء في كلام ولفنسون في هذا الموضوع فوجده متهافتا، وهو يناقض نفسه، فهو ينقل في حاشية له أن انتقال ابن ميمون من قرطبة إلى ألمرية إنما كان بسبب وشاية بعض اليهود به، ثم يرى أن ابن ميمون وابن رشد حلا في وقت واحد بألمرية سنة

*وقد ذكر ولفنسون أن تاريخ استقرار أسرة موسى بن ميمون بالمرية هو 1143م لكن عارضته برواية مورييس حايون واعتمدت سنة 1148م بدل السنة التي ورد بهذا النقل، نظرا لعدم تناسقها مع معطيات تاريخية من قبيل أن الموحدين لم تقم لهم قائمة إلا بعد سقوط مراكش سنة 1147م:

ينظر أيضا:

* Maurice RUBEN-HAYOUN, Maimonide ou l'autre Moïse, pp. 70-71.

¹⁵⁴Reinhart Pieter Anne DOZY, Histoire des Musulmans d'Espagne, Edition La Bibliothèque Digitale, 1932, Vol. 3, p.165.

¹⁵⁵ Jane S. GERBER, The Jews of Spain A History of the Sephardic Experience, Library of Congress Cataloging, in Publication Data, 1992, p 80.

¹⁵⁶ Ibid, The Jews of Spain, p.81.

¹⁵⁷ بن شريفة، م.س، صص 27-28.

¹⁵⁸ تمار رودافسكي، م.س، صص 21-23.

538هـ/1143م عندما كانت في حوزة المسيحيين، فلاحظ بن شريفة أن التاريخ الذي ذكره ولفنسون غير صحيح، حيث يضيف: "لم تقع ألمرية في يد المسيحيين إلا في عام 542هـ/1147م وأنه من غير المعقول أن يكون ابن رشد دخل ألمرية وهي تحت حكم النصارى ولم يقل بهذا أحد ممن ترجموا لابن رشد".¹⁵⁹

3. هل أقام موسى بن ميمون بمدينة فاس في المغرب وأسلم هناك؟

تقرن أقدم المصادر العربية التي ترجمت لموسى بن ميمون، حدث دخول الموحدين إلى الأندلس، وعلاقتهم الملتبسة باليهود، بخروج موسى بن ميمون منها مثالا بارزا على ذلك، فحدث هذا الخروج من المغرب، جاء ذكره في تاريخ القفطي حين قال: "ولما نادى عبد المؤمن بن علي الكومي البربري المتولي على المغرب في البلاد التي ملكها، بإخراج اليهود والنصارى منها وقدر لهم مدة وشرط لمن أسلم منهم بموضعه، على أسباب ارتزاقه ما للمسلمين وعليه ما عليهم ومن بقي على رأي أهل ملته فلما لم يخرج قبل الأجل الذي أجله وما أن يكون بعد الأجل في حكم السلطان مستهلك النفس والمال ولما استقر هذا الأمر، خرج المخفون و من ثقل ظهره وشح بأهله وماله فأظهر الإسلام وأسر الكفر، فكان موسى بن ميمون ممن فعل ذلك ببلده وأقام، ولما أظهر شعار الإسلام التزم بجزئياته من القراءة والصلاة لفعل ذلك إلى أن مكنته الفرصة من الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر".¹⁶⁰

يوجد هذا التأكيد على انطلاق موسى بن ميمون، خارج الأندلس مع احتمال حلوله بالمغرب وإسلامه به، عند ابن أبي أصيبعة، لكن بصيغة غير جازمة وقد ذكره الذهبي: "وقيل إنه أسلم بالمغرب، وحفظ القرآن، فلما أن قدم مصر ارتد".¹⁶¹ ونفس الصيغة قال بها ابن شاعر مع تفصيل آخر، حيث يذكر بأن بن ميمون "قد أسلم بالمغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه؛ ولما قدم من المغرب صلى بمن في المركب التراويح في شهر رمضان".¹⁶²

وعن هجرة أسرة ميمون من مدينة فاس نحو المشرق، يقول حسن ظاها أنه عندما أكمل موسى بن ميمون دراسته قررت الأسرة أن تكمل رحلتها شرقا، وكانت الرحلة شاقة جدا، وصفها الحاخام إلعازر أزكري أبناء القرن 16م/10هـ، والذي وجد رسالة بخط يد موسى بن ميمون يحكي فيها ظروف رحلته التي انطلقت مساء الأحد الرابع من شهر أيار اليهودي عام 4925 يهودية الموافق 1165م، وكادت سفينتهم أن تغرق بسبب الرياح القوية ويحقيق بهم الهلاك.¹⁶³

¹⁵⁹ بن شريفة، م.س، صص 27-28.

وينظر أيضا: إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 40.

¹⁶⁰ القفطي، م.س، ص 239.

¹⁶¹ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج. 43، م.س، ص 392.

¹⁶² ابن شاعر، محمد، فوات الوفيات، ط. 1، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1793، ج 4، ص 175.

¹⁶³ حسن ظاها، مقالة موسى بن ميمون والمسلمون، مجلة الفيصل عدد 221، المملكة العربية السعودية، 1995، ص 46.

وبعد أن نجوا جميعا من موت محقق قرر موسى بن ميمون ما يلي: "فندرننا صوم هذين اليومين من كل عام أنا وأسرتي وكل ذريتنا من بعدنا مع بذل بعض الصدقات للفقراء، بحسب الاستطاعة، ومن جهتي أنا نذرت أجعل العاشر من شهر أيار كل سنة مخصصا لقراءة التوراة والعبادة. لأنني في ذلك اليوم لا أدين بنجاتي من الهلاك والعبادة. لذلك فإنني في يوم الأحد، الثالث من شهر سيوان (شهر عبري) وصلت سليما معافى إلى عكا، بمأمن من الاضطهاد. وأصبح اليوم الذي وطئت فيه أقدامنا الأرض المقدسة عيداً وفرحة لنا، نقدم فيه الهدايا.¹⁶⁴"

و ما إن صلت أسرة موسى بن ميمون في يوم الثلاثاء، الرابع من شهر مرحشوان (شهر عبري) عام 4926 يهودية الموافق 1166م حتى انتقل ابن ميمون من عكا إلى القدس في طريق محفوفة بالمخاطر لوجود الصليبيين فيها، فتوجه إلى مكان الهيكل المقدس وصلى فيه طيلة يوم الخميس السادس من شهر مرحشوان.¹⁶⁵

ويمكن الخروج من هذه الأحداث بخلاصة مفادها أن ابن ميمون لم يخطر بباله أن يعتنق الإسلام قط، سواء في الأندلس أو في المغرب أو في فلسطين، بل كان كل همه أن يكمل دراسته الدينية والفلسفية والطبية، كي يمتحن الطب، ويحظى باحترام أبناء دينه بوصفه أحد علماء الشريعة اليهودية.¹⁶⁶

وفي سياق هجرة ابن ميمون من المغرب بالتحديد، يبدو أنه كان لها بعض التوطئات الممهدة لما قبل الرحيل فقد كانت حادثة أخرى مقلقة ومنذرة بالخطر بالنسبة للطائفة اليهودية: ألا وهي غزو الموحيدين للأندلس. وعندئذ فكر والد موسى بالاتصال بيهود مدينة فاس بالمغرب من أجل الحصول على ملجئ وملاذ عندهم. وقد أرسلوا إلى هناك شابا اسمه عبد القادر لكي يستطلع لهم الأمور. ولم يكن هذا الشاب إلا ابن الشيخ عباس مفتي قرطبة المذكور آنفا.¹⁶⁷

وهذا أكبر دليل على مدى تسامح المسلمين ورعايتهم للأقلية اليهودية التي تعيش في ظلهم، ثم عاد المبعوث من مدينة فاس وأخبرهم بالنبا المقلق وهو أن جيوش الموحيدين زاحفة باتجاه إسبانيا: أي الأندلس، وبالتالي فما على اليهود إلا الرحيل. وقد أعطاهم المفتي عباس كل ما يحتاجونه أثناء السفر: من دواب، وخيام للنوم، وحمير، وأحصنة، ومؤونة. وأثبت المسلمون بذلك تعاطفا كبيرا مع اليهود، أو قل بعض المسلمين المتسامحين. بل وأرسل الشيخ عباس معهم ابنه عبد القادر وخادمه رشيد لكي يدلهم على الطريق ويوصلهم

¹⁶⁴ نفس المرجع والعدد والصفحة.

¹⁶⁵ نفس المرجع والعدد والصفحة.

¹⁶⁶ نفس المرجع والعدد والصفحة.

¹⁶⁷ اسمه الشيخ عباس كان طبيبا وفي ذات الوقت عم الصبي علي صديق موسى ابن ميمون.

إلى مدينة فاس العريقة بسلام ومعهم خادمتهما سارة وليّا Léa و Sarah¹⁶⁸ اللتين تعتنيان بموسى وأخيه داود منذ وفاة ربيكا. مقابل ذلك أهدى والد موسى بن ميمون داره للشيخ عباس، آملا في أن تصبح لاحقا ملكية ولده عبد القادر. وفي أثناء الطريق توقفوا في غرناطة عند الطبيب منصور لبضعة أسابيع، والذي استفاد موسى بن ميمون منه كثيرا وتعلم فن الطب على يديه.¹⁶⁹

بعد الإقامة في مدينة ألميرية، كانت الخطوة التالية هي العثور على قارب يحملهم إلى المغرب. بفضل حركة المرور البحرية النشطة بين ألميرية وطنجة، وبعد حين تمكنوا من إيجاد ضالهم والصعود إلى السفينة بسرعة اتجاه المغرب. استغرقت الرحلة من طنجة إلى فاس عشرة أيام. أدى الترحيب الحار بهم في فاس من قبل يهودا بن شوشان والوفد المرافق لهم أن ينسبهم ويمحو كل تعب الرحلة. وسرعان ما اتصل موسى بعلي بن حاج الذي أوصاه صديقه عباس بقرطبة للقاء به. وضع موسى لنفسه جدولًا صارمًا، مقسمًا بين الدراسة الطبية مع علي، ودراسة معمقة للتلمود، واستشارات طبية بعد الظهر. وبعد أسابيع قليلة من إقامة أسرة ميمون بفاس، قرر "قادر" العودة لرؤية والده في قرطبة. فودعهم على أمل اللقاء بهم مرة أخرى بعد سنة.¹⁷⁰

على ما يبدو استقرت أسرة ميمون بفاس من أجل أن يكمل موسى بن ميمون دراسته الدينية والطبية في المغرب، والتي ستستغرق حوالي خمس سنوات، وبعد سنة من إقامتهم بفاس تزوج الحاخام ميمون من مريم ابنة تاجر صوف ثري يدعى يهودا ليفي. كان موسى هو الأب الروحي للابن المولود من هذا الاتحاد. ولكن في صباح يوم من شهر كانون الأول (دجنبر)، جاء فرسان الموحدين بحثًا عن موسى، من أجل الكشف عن أميرهم عمر الذي أقعده المرض، بالقرب من مدينة مكناس. بما يعني أن ابن ميمون كانت سمعته طيبة، فامتثل للأوامر، واعتنى بالأمير عمر لمدة خمسة أسابيع. إلى أن استعاد عمر صحته، وشكرًا لطيبه، قدم له مبلغًا كبيرًا من المال. فاعتذر عن أخذ المال، مفضلًا طلب الحماية له ولأسرته وجميع يهود فاس، فوافق على طلب حماية أسرته فقط.¹⁷¹

وقد أراد عمر أن يظهر تصميمه على أنه "داعية للإيمان" من خلال خطف الربّي يهودا بن شوشان لإجباره التخلي عن دينه واعتناق الإسلام. و في مواجهة رفضه، قام بإعدامه علنًا.¹⁷²

¹⁶⁸ Rose- Croix, Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique ordre de la Rose-Croix org, 2004, N° 209, p 19

¹⁶⁹ Maimonides' guide for the perplexed : silence and salvation, Donald McCallum .Routledge – London, 2007, p.183

¹⁷⁰ Ibid, p 20.

¹⁷¹ Ibid, p .21.

¹⁷² Ibid, p 21.

وحسب "ZEITLIN" أنه في سنة 551هـ/1165م، اعتقل الحاخام الكبير يهوذا بن شوشان من قبل المسلمين وتم إعدامه. وخشي موسى بن ميمون أن يلقي مصير صديقه ومعلمه، ومحتمل جدا أن يكون قد أُلقي عليه القبض بالفعل من قبل الموحدين وتم إنقاذه بتدخل من صديقه الشاعر المسلم أبو يعرب بن موشيا.¹⁷³ قدمت تمار رودافسكي إشارة إلى أن مؤلفا لابن ميمون قد يكون دالا على طبيعة قراره بإعلان اعتناقه الإسلام، "ففي عام 555هـ/1160م استقرت عائلة ابن ميمون لحوالي خمس سنوات في مدينة فاس بالمغرب التي كتب فيها ابن ميمون "رسالة الردة"، وكانت ردا على ما ذهب إليه الحاخامات بشأن أن الشهادة أفضل من تغيير العقيدة. وقد حث ابن ميمون أتباعه من اليهود على التمسك سرا بعقيدتهم والاستمرار في الصلوات والتمسك بالأوامر والنواهي بما يتماشى مع واقع الإكراه الديني. وخلال هذه الفترة واصل ابن ميمون دراساته الطبية".¹⁷⁴

ويطالعنا كتاب يحاس فاس بخبر قدوم موسى بن ميمون إلى فاس ونزوله في الجزء الغربي من المدينة بالطالعة الكبيرة، وتحديدًا بدار المغانة الكائنة قبالة المدرسة البوعنانية. ومعلوم أن لهذه الدار مكانتها الخاصة في قلوب اليهود المغاربة، إذ تحولت مع مرور الوقت إلى مزار يحجون إليه تيمنا بنواقيس من نحاس نسب فضل صناعتها بل وتأمين اشتغالها أيضا إلى ابن ميمون، ولقد جاء في يحاس فاس أن ابن ميمون قد "سكن فاس البالي ببيت مشهور، وكان لهذا البيت ثلاثة عشر نافذة، ثبت أسفل كل منها جرس، وما يزال يعرف إلى اليوم بدار النوافذ الثلاثة عشر. كما رصد بروسبير ريكار Ricard PROSPER ، (في عشرينيات القرن الماضي)، آثار شموع التبرك بادية على جدران أحد الغرف الواقعة بسطح هذه البناية التاريخية.¹⁷⁵ لكن عبد الهادي التازي طعن في هذه الرواية بحجة: "أن سائر المصادر التاريخية لمدينة فاس تجمع على أن النواقيس المتحدث عنها، هي أجراس متصلة تمام الاتصال بالساعة المائية التي أنشأها السلطان أبو عنان عام 758هـ/1357م، أي بعد مائتي سنة من مقام ابن ميمون بفاس" 758هـ/1357م.¹⁷⁶

إلا أنه عند زيارتي¹⁷⁷ للطبيب اليهودي المغربي أرمون غيغي Armand GUIGUI (قبل وفاته) بمقر عيادته بفاس، وكان عندئذ رئيسا الطائفة اليهودية ، وسألته عن صحة إقامة موسى بن ميمون بالبيت الموجود

¹⁷³Ibid, p. 14

¹⁷⁴رودافسكي، س. م ، صص 21-23.

¹⁷⁵الريگ هشام، "من حومة فندق اليهودي إلى ملاح فاس الجديد، تجليات الحضور اليهودي في المشهد العمراني لمدينة فاس"، Hespérís-Tamudall، 2016، ص 273.

¹⁷⁶التازي عبد الهادي، ابن ميمون بفاس، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1986، ص 211.

¹⁷⁷ تمت هذه الزيارة في يوم 18 دجنبر 2019، بمقر عيادته، ونسق هذا اللقاء د. محمد الخضوري صاحب مصحة الأطلس بفاس.

بالطالعة الكبيرة بدرّب المغانة بفاس، قال لي أن أحد الباحثين اليهود قام ببحث أركيلوجي وتاريخي معمق بمساعدة متخصصين، وتأكّد لهم أن ابن ميمون لم يسكن أبداً في تلك الدار، وأنه لو ثبت عندهم حقيقة إقامته به، لاتخذوه متحفاً عالمياً لتراثه.

أما فيما يتعلق بفرضية إعلان موسى بن ميمون إسلامه بدافع البقاء على قيد الحياة، فإنها تتعزز خصوصاً إذا تم اعتبار أن المغرب كان محطة ضرورية لاستقرار مؤقت وللإستعداد الكافي، قبل التوجه إلى بلد آخر يضمن الحرية الدينية، حيث تروى روايات غريبة لكنها غير مؤكدة، أن موسى بن ميمون ظل مع عائلته في المغرب لمدة خمس سنوات على الأقل. مترقباً انطلاقه إلى بلد آخر لا يمارس فيه الإكراه الديني.¹⁷⁸

ونظراً لصعوبة إثبات أن موسى بن ميمون وعائلته قد أسلموا بالمغرب، فإن ادعاء الإسلام والتظاهر به أمر محتمل؛ خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ورد في رسالة ابن ميمون عن الإكراه الديني، والتي وجه من خلالها لوماً شديداً إلى أحد رجال الدين الذي أفقّى لرجل من المضطهدين بأن الاستشهاد في سبيل الدين خير من التظاهر بدين آخر. وقد ذُكرت هذه الرسالة بعدة عناوين منها "رسالة في الردة" أو "رسالة في من يكرهون على تغيير دينهم" و ذكرها البعض بـ "رسالة في المواساة" ووردت باللغة الفرنسية مرتبطة بالاضطهاد "Epître sur la persecution" في نسخة نشرت سنة 2010¹⁷⁹ وبلغ رد فعل ابن ميمون درجة من الشدة حتى قال: "من يتهّم الأبرياء وجب له العقاب في بدنه"¹⁸⁰. وبعد تهديد دولة الموحدين للذميين، كان على موسى بن ميمون وأبيه إصدار توجيه ديني ذكي و "وفقاً لموسى بن ميمون، لقد علم الموحدون أن اعتناق اليهود للإسلام من باب حفظ الأرواح لا ينطوي على صدق إسلامهم، لذا دعا ابن ميمون اليهود إلى الإدلاء بإسلام كاذب وأن لا يسببوا لأنفسهم القتل، لقد مكنت هذه الفتوى من التصدي لموجة عارمة من اليأس في صفوف اليهود."¹⁸¹

إن اختيار ابن ميمون الهجرة إلى المغرب لم يكن ليقبله المؤرخون بسهولة، نظراً لأن المغرب في تلك الحقبة شهد حملة الدولة الموحدية نفسها على اليهود والنصارى. فالروايات ترجح توجيهه إلى مدينة فاس ما بين سنتي 552 هـ / 1158 م و 554 هـ / 1160 م، وهو اختيار للجوء حير المؤرخين. نظراً لأن المغرب كان قلب بلاد الدولة الموحدية ومقرها، ولم تبد أي تسامح مع أي من الممارسات اليهودية. ويختلف الباحثون حول الكيفية التي استطاع بها آل ميمون العيش هناك دون تغيير دينهم. فقد اختلفت حدة الاضطهادات، لكنه من المحتمل أن آل ميمون دخلوا المغرب خلال فترة هدنة ولم يضطروا إلى تغيير دينهم. لأن الكثير من كتب

¹⁷⁸ GERBER, The Jews of Spain, p. 82

¹⁷⁹ MAIMONIDE, Epitres, op.cit. p. 16

¹⁸⁰ Ibid. Epitres, p. 16.

¹⁸¹ GERBER, op.cit., p. 82

التاريخ ذكرت قتل الآلاف من اليهود المغاربة في الموجة الأولى من الاضطهادات. والآلاف قبلوا بالإسلام للنجاة بأرواحهم. وأغلب الظن أن الكثير من اليهود ظلوا يمارسون نوعا من الإيمان الخفي خصوصا الذين عاشوا أهوال سنة 1140م، محافظين على ممارسة دينهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا داخل منازلهم، مظهرين من القول ما يتماشى مع الإسلام.¹⁸²

ولقد تطرق ابن ميمون إلى هذه الأمور في مقدمته للمشنا: (منذ أن رحلنا إلى المنفى، لم تتوقف الاضطهادات، لقد عشت المصائب منذ طفولتي، منذ الرحم) لقد حث زعماء اليهود أتباعهم الثبات على بإيمانهم ضد كل ردة قسرية، حتى صارت النتيجة موتا محققا. وفي رسالته عن الموت في سبيل الإيمان، اقترح ابن ميمون، على اليهود إظهار إسلامهم علنا طالما أنهم يحافظون على دينهم سرا، وعدم المضي في طلب الاستشهاد إلا أن يرغموا على مخالفة الشريعة اليهودية علنا. كما أدان الربى من الذي دعى إلى الاستشهاد ووصف دعوته بأنها هراء وجنون وثرثرة وأنها تضليل وإيذاء لليهود.¹⁸³

يعيد المؤرخ "ZEITLEN" التساؤل نفسه عن الجدوى من سفر بن ميمون إلى مدينة فاس، لكنه يقدم مزيدا من الافتراضات في الموضوع، إذ يطرح سؤالاً مهماً، لماذا هاجر ميمون وعائلته إلى مدينة فاس بالمغرب؟ فالموحدون الذين اضطهدوا اليهود والمسيحيين "الإسبان" ودمروا الكنائس المسيحية واليهودية كانوا سادة المغرب حينذاك، واتصفوا بروح الاقصاء والاضطهاد. وكان الدين اليهودي والمسيحي ممنوعين، فالطبيعي أن المرء لا يفر من الاضطهاد إلى مكان أكثر اضطهادا منه.، هذه الهجرة التي حملت ميمون وأسرته إلى المغرب، جعلت العديد من العلماء يعتقدون أن ميمون وأسرته اعتنقوا الدين الإسلامي رسمياً، وأصبحوا يعتبرون أنفسهم مسلمين. وتم تصنيفهم من "الأنوشيم" أي مرتدين. هذه الفرضية تم تعزيزها بواقعة أبو يعرب بن موشيه الذي أخبر السلطات المصرية، أن موسى بن ميمون قد أسلم حين كان بالمغرب وارتد بعد أن استقر بمصر لينال منصبا عاليا هناك.¹⁸⁴

لكن فئة أخرى من المؤرخين لا تصدق أن يكون ابن ميمون قد اعتنق الإسلام، وكلا هاتين الفرضيتين لا يمكن الدفاع عنهما والجزم فيهما، فمن المعلوم أن ميمون وأسرته تنكروا في لباس عربي ولم يعتنقوا الإسلام أبدا بشكل رسمي، وهذا التنكر هو ما مكّنهم من خداع السلطات ومنع عنهم الاضطهاد. ولزموا بيتهم ملتزمين بالشريعة اليهودية ولم يختلطوا بالناس كثيرا تجنباً للفت الانتباه.¹⁸⁵

¹⁸²Ibid, p 81.

¹⁸³Ibid, p 81.

¹⁸⁴ Ibid, p 82.

¹⁸⁵ZEITLIN, Maimonides, op.cit., pp. 5-7

أظهر هذا الضغط السياسي الذي مورس على اليهود قدرة موسى بن ميمون على قيادة طائفته، في ضوء فهمه للمتغيرات السياسية والفقه الإسلامي تجاه اليهود، فهو يفهم الخلفيات السياسية والدينية لحصار الموحدين لطائفته، ويدرك أن هذا الأمر متغير يحتاج لصبر وحكمة وانحناء لعاصفة بناء الدولة، فقد قاوم أغلب اليهود في شمال إفريقيا سلطة الموحدين لجيل على الأقل، باتباعهم نصائح ابن ميمون.¹⁸⁶ وقد انتشرت التقية الدينية اليهودية بشكل كبير، حتى أن السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور (حكم ما بين 580-595هـ/ 1184-1199) لاحظ هذه التقية في قوله: "لو صح عندي إسلامهم لتركهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذرائعهم وجعلت أموالهم فيئاً للمسلمين؛ ولكني متردد في أمرهم".¹⁸⁷

يستحضر زيتلين في سياق إعلان موسى بن ميمون عن إسلامه في المغرب، فتوى¹⁸⁸ يقول إنه أصدرها لتبرير تغيير دينه علناً في "رسالة في الردة"، يلمح فيها ابن ميمون عن طبيعة السلوك الذي اتبعه هو ووالده وبقيّة العائلة في هذه النازلة، فقال إن هذه الردة كانت استثنائية، فقد طالب المسلمون بأن يعتنق اليهود الإسلام علناً، وهم يدركون أن اليهود لا يؤمنون بذلك فعلياً. وهو أمر شائع عند اليهود إخفاء أنفسهم في وقت الاضطهاد. ففي ألمانيا مثلاً: زمن الحملات الصليبية اضطّر بعض اليهود التخفي في ملابس مسيحية لتجنب الاضطهاد. بل وصل الأمر ببعضهم تقلد الصليب كرمز للحماية. حتى أن الربّي يهودا الذي حرم على اليهود أن يحملوا الصليب في كتابه سفر حسيديم قد سمح لهم بالتنكر في الزي المسيحي لحماية أرواحهم كما سمح للنساء اللواتي خشين على أنفسهن من الأذى أن يتنكرن في ملابس الرجال.¹⁸⁹

ولعل أكثر ما يجعل فرضية تظاهر ابن ميمون بالإسلام قائمة - مع التمسك بيهوديته سرا - هي التوجهات التي ضمّنها للفتوى التي يقول فيها بصيغة وعظمية: "على ضحية الاضطهاد أن يتبع هذه الوصية: "التزم بأكبر قدر من الشريعة، لا تعتبر ما اقترفته من انتهاكات أعظم بكثير مما حفظته، عليك بتحري المحافظة على شعائرك ما استطعت، أوصي نفسي وكل أصدقائي ومن استنصحتني بمغادرة هذا البلد، والتوجه إلى حيث يمكن ممارسة الدين والحرص على الشريعة دون خوف أو هلع. فإن وُجدت بلدتان يهوديتان، إحداها متفوقة على الأخرى في السلوك والتصرف، وفي الالتزام ومراعاة المبادئ، فإن على الفرد الخروج إلى البلدة التي تتوفر

¹⁸⁶GERBER, op.cit., p 82

¹⁸⁷ المراكشي، المعجب، م.س، ص 224.

¹⁸⁸ يحيل ZEITLIN على المرجع التالي:

Herbert DAVIDSON, Letter to Japhet Ben Elijah by Maimonides, In I. Shailat, Letters and Ess Jerusalem 1987-1988. p 230. (F. Kobler, ترجمة انجليزية).

ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 5-8

¹⁸⁹Ibid, ZEITLIN.

ففي إجراءات أفضل، وعليه خوفاً من الله، الانتقال إلى أفضل بلدة. وعلى اليهود الموجودين في بلدة غير يهودية والذين اضطروا إلى مخالفة ولو مبدأ واحد من مبادئ الشريعة، والرحيل منها والسفر ليلاً أو نهاراً حتى يجدوا البلدة الملائمة ويتمكنوا من ممارسة دينهم.¹⁹⁰

عاشت عائلة ميمون في فاس في هذا الجو المتوتر. وواصل موسى بن ميمون اشتغاله على المشناه، بتشجيع من حاخام فاس، يهوذا بن شوشان، وكذلك تابع دراسة الطب بتوجيه من الأطباء العرب. وعاش كواحد من أهل البلد رغم أنه واصل مراعاة الشريعة اليهودية. ومن المحتمل أنه خلال شهر رمضان قد انضم لصلاة التراويح. وبما أنه لم يعتبر المسلمين وثنيين، ولا المسجد بيت أوثان، فقد كان يرتاد المسجد خلال شهر رمضان دون انتهاك ضميره الديني كيهودي مخلص. وفي الواقع، أعرب في أحد ردوده عن رأي مفاده أنه لا يجوز اعتبار المسلمين وثنيين لأنهم يوحدون الله، وأن تصورهم لوحدانيتها خال من كل عيب.¹⁹¹

لم يكن الحال بفاس أفضل منه بالأندلس، وهو الرأي الذي ذكره إسرائيل ولفنسون في سياق محاولته تبرير وجود أسرة ابن ميمون بالمغرب، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة (الموحدين) وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام المهدي بن تومرت. ثم لما جاء عبد المؤمن الكومي لم يخفف من وطأة تعصبه إلا في أواخر حياته. وجاء في "الأنيس المطرب" أنه أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس، التي أقام بها أحد فطاحلة علماء اليهود الذي عرف باسم يهوذا الكاهن، وكان موسى ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة المسلمين، بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس.¹⁹²

واستحضر زيتلين في تحليله - ضمناً - حادثة اتهام موسى بن ميمون بالردة عن الإسلام في أواخر حياته من منافسه في البلاط "أبو يعرب بن موشيا". حيث اعتبر زيتلين أن الاضطهاد أبعد من أن يكون دينياً في كل تفاصيله حيث لم يفرض أتباع الديانة المحمدية على الآخرين الظهور برموز دينية لإثبات إسلامهم، وقد بنى أبو يعرب بن موشيه قوله غالباً على المظهر الخارجي الذي اتخذه ميمون وأسرته. هذا الطرح يشرح السبب في عدم التجاء خصوم ابن ميمون (الآخرين) إلى اتهامه بالردة عن دينه. وحتى وإن افترضنا جدلاً أنه كان في فترة ما مسلماً، فلا شك أن الحاخامات اضطروا التزام الصمت عن هذه المسألة. وحسب ما ورد في Maor

¹⁹⁰ Abraham HALKIN & David HARTMAN, Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership, Epistle of Martyrdom, Jewish Publication Society – Philadelphia, 1993, p. 31.

¹⁹¹ Ibid. ZEITLIN, Maimonides, pp. 13-14.

¹⁹² إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 7. أورد ولفنسون هذه الفقرة عن أبي زرع علي ابن الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، طبع Upsala، 1843، ص 126.
*إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 41.

Hagolash (تنوير المنفى) للربي جرشوم بن يهودا Gershom ben Judah، فقد لعن كل يهودي يقذف يهوديا آخر بالردة عن دينه".¹⁹³ وهو ما تؤكد الفقرات الأولى من رسالة ابن ميمون حول الإكراه الديني.¹⁹⁴

هذه الحادثة نجد لها سنداً تاريخياً من تلك الحقبة في كتاب "فوات الوفيات" تحكي عن الوسيلة التي تخلص بها موسى بن ميمون من تهمة الردة بتقديم تاريخ عقد شراء منزل من أحد أصدقائه، حين شهد عليه البعض بأنه كان يصلي بالناس قبل الردة، فقدم لهم دليلاً بعدم وجوده بالمغرب في تلك الفترة، يقول المؤرخ صلاح الدين محمد بن شاعر (المتوفى سنة 764هـ/1362م): "الرئيس أبو عمران القرطبي اليهودي، الطبيب المتفنن في العلوم؛ كان رئيساً على اليهود بمصر، وكان أواحد أهل زمانه في الطب، وكان السلطان صلاح الدين يستطبه، وكذلك ولده الأفضل. ويقال إنه كان قد أسلم بالمغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ولما قدم من المغرب صلى بمن في المركب التراويح في شهر رمضان، وجاء إلى الديار المصرية، وجاء إلى دمشق، فاتفق للقاضي محي الدين ابن الزكي مرض خطر، فعالجه الرئيس موسى وبالع في نصحه؛ فرأى له القاضي ذلك وأراد مكافأته على ذلك، فحلف أيماناً مغلفة أنه ما يأخذ شيئاً أبداً. ثم بعد مدة اشترى داراً وسأل من القاضي تقديم التاريخ إلى خمس سنين متأخرة، فما بخل القاضي عليه بمثل ذلك، ولم يعلم أن في ذلك مفسدة، ثم إنه أثبت ذلك؛ وبعد مدة توجه إلى الديار المصرية، وخدم القاضي الفاضل، فجاء من كان في المركب وقالوا: جاء معنا من الغرب وصلى بنا التراويح في السنة الفلانية، فأنكر ذلك وأخرج المكتوب وقال: أنا كنت في دمشق قبل هذه السنة بمدة واشترت داراً، وهذا خط القاضي بذلك؛ فلما رأى الفاضل خط محي الدين ابن الزكي بالثبوت، ما شك فيه واندفعت القضية بخبث هذا الشيطان. وعلى الجملة فكان فاضلاً، وله كتاب "الدلالة" في أصول دينهم".¹⁹⁵

هذا الحدث جعل عبد الوهاب المسيري كما "زيتلين" يعتبر ما حصل دليلاً على واقعة إسلام ابن ميمون التي حدثت بالفعل لكنها كانت تحت الإكراه: "وفي آخر عمره دخل مصر فقيه أندلسي فشنع عليه وهاجمه لأنه كان بالأندلس يُظهر الإسلام فدافع عنه القاضي عبد الرحيم بأنه أسلم مكرهاً فلا يصح إسلامه شرعاً".¹⁹⁶

في هذا الإطار قام موسى بن ميمون بمحاكاة والده، وكتب رسالة إلى اليهود الذين استنكر عليهم إخوتهم في الدين اليهودي قبولهم بالإسلام. وهي الرسالة المكتوبة بالعربية والمعروفة برسالة تنزيه الخالق، أو المعروفة

¹⁹³ Ibid. ZEITLIN, Maimonides, pp. 5-8

¹⁹⁴ صدرت الترجمة الفرنسية المتوفرة للرسالة ضمن مجموعة الرسائل الميمونية عن منشورات Gallimard 2010 وخصصت لها عرضاً مفصلاً في المبحث الرابع.

¹⁹⁵ ابن شاعر محمد الكتبي، فوات الوفيات، ج. 4، م.س، صص 176 – 175.

¹⁹⁶ المسيري، موسوعة، مرجع سابق، ج. 8، ص 58.

أكثر برسالة الردة.¹⁹⁷ عارض فيها ابن ميمون بشدة المتعصبين ضد الأنوشيم¹⁹⁸، وقال أن موقفا مماثلا ليس فقط ظلما في حق الأنوشيم، بل هو تشويه لليهودية ككل. واستشهد بنصوص تلمودية لإثبات أنه لم يكن في أي حال إثماً على اليهود تمويه خصومهم في عصور الاضطهاد، من أجل الحفاظ على حياتهم. وذكر موسى بن ميمون بعصر الاضطهاد الروماني، حين اضطر الربى مائير والربى ألعازار إنكار يهوديتهما من أجل النجاة بنفسيهما. وتساءل ابن ميمون بحماس: "هل يعتبر هؤلاء المتعصبون أن الربى مائير غير يهودي؟ وكيف يمكن أن نعتبر اليهود الذين أجبروا على اعتناق الإسلام مشركين؟ وقد مكثوا يتحرون الشريعة اليهودية. فمثلا الربى مائير تصرف مثلهم تماما؛ فلم يفقده دينه ولا سلطته الدينية."¹⁹⁹

كما رفض ابن ميمون قول المتعصبين في فتوى مفادها: أن من دخل مسجدا دون الصلاة فيه ثم عاد إلى منزله وصلى لله فلن تقبل صلاته، واستدل ابن ميمون على قوله بذكر قصة آخاب ملك بني إسرائيل الذي أنكر الدين والله، وعبد الأصنام ثم صام ساعتين وصلى فقبلت صلاته وغفر له الله. كما أن التلمود تعامل مع هذه القصة بتساهل شديد²⁰⁰. واستشهد بحالات أخرى من التاريخ اليهودي، ومنها عبدة الأوثان الذين تمت مكافأتهم حين عادوا إلى عبادة الله، وأبعد من ذلك يهود المغرب الذين أجبروا على تغيير ديانتهم علنا ومكثوا على دينهم الأول، هل سيرحمهم الله؟ ثم يتساءل: هل هؤلاء المتعصبون لهذا الرأي على ما يرام أم مرضى عقليون؟²⁰¹

لقد ميز هذه الردة القسرية في فتواه عن الردة في الماضي، حيث اضطّر اليهود إلى تجاوز التشريع اليهودي في حالتهم تلك، ولم يكونوا في حاجة إلى إجراء علني لإسلام اليهود كالعبادة واللباس، بل كان المطلوب منهم فقط القول بالإسلام (أي الإيمان باللسان)، وقد عرف المسلمون بأنفسهم أن اليهود لم يكونوا حقا يعتنقون الدين الإسلامي. فيقول ابن ميمون أنه لا يجب إدانة اليهود عندما يدعون الإسلام كذبا بغرض النجاة من الاضطهاد أو من التعرض للقتل، لأنهم لم يقبلوا محمدا نبيا حقيقية، فمكافأته عظيمة عند الله. ولكن إذا

¹⁹⁷ Maimonides, Epîtres, op.cit. pp. 9-43.

¹⁹⁸ جاءت كلمة "أنوشيم" عند سانشيز، تشير بالأساس إلى الطفل اليهودي الذي نشأ في أسرة غير يهودية وهو لذلك لا يحاسب بجبهله لأصوله لكنه مدعو إلى الالتزام باليهودية إذا شب وتعرف على دينه الأصلي: انظر:

Sanchez, DELLF, Out from Hiding: Evidences of Sephardic Roots among Latinos (PhD), iUniverse, inc. New York, 2010, p. 4.

وجاءت عند المسيحي: «أنوشيم» كلمة عبرية تعني «المكرهون»، أو «المغلوبون على أمرهم»، وهو اسم آخر ليهود «المارانو» واليهود المتخفين. المسيحي، ج. 3، م. س. ص 363. انظر:

شامل رشاد، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2002، ص 47.

¹⁹⁹ انظر قصة الراي "مائير" والراي "اليعازار" في رسالة ابن ميمون عن الاضطهاد ضمن:

Maimonides, Epîtres, pp. 18-19.

²⁰⁰ ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 9- 11.

²⁰¹ Ibid., pp. 9- 11.

طرح أحدهم هذا السؤال: هل أقتل أم أبذل الطريقة؟ فليكن الجواب: بدل الطريقة وعش. فنصيحته للفرد في مثل هذه المعضلة أن لا يمكث طويلاً في تلك البلاد، وفي انتظار ذلك يغلق عليه باب داره قدر المستطاع، ويلتزم سرا بمبادئ الله.²⁰²

وترى "GERBER" أن هذه التقية الدينية المكشوفة؛ خلقت نوعاً جديداً من التعايش مستندة لنص المراكشي الذي سبق أن أوردته: "لقد قاوم أغلب اليهود في شمال إفريقيا سلطة الموحدين لجيل على الأقل، باتباعهم نصائح ابن ميمون. وكانت التقية الدينية اليهودية منتشرة حتى أن السلطان أبا يوسف يعقوب المنصور لاحظ ذلك"²⁰³.

يذهب عبد الوهاب المسيري بعيداً في تحليل البعد الفقهي لموسى بن ميمون، حيث رأى أن إسلام اليهود لم يعده ابن ميمون كفراً في ذاته لوجود عناصر مشتركة كثيرة بين الديانتين "ولم يكن الفقه اليهودي، منذ أيام موسى بن ميمون، يعتبر اعتناق الإسلام من جانب اليهود شركاً أو إنكاراً لوحداية الله (على خلاف التنصر). وبالتالي لم تكن هناك مشكلة من الناحية النظرية على الأقل."²⁰⁴

بخصوص اختيار أسرة موسى بن ميمون للمغرب فإن زيتلين رجح سبباً علمياً أساسياً، دفعهم لاختيار مدينة فاس، وهي رغبتهم في استكمال موسى بن ميمون تأليف كتاب أساسي في مسيرته الدينية داخل طائفته، فمن المحتمل أن الأسرة غادرت إسبانيا في اتجاه فاس، بهدف مساعدة موسى الذي كان منهمكاً في كتابة تثنية التوراة (مشناه تورا). فلم يكن متوفراً بقرطبة ما يكفي من الكتب الضرورية ولا رجال دين مرموقين يفون بالغرض. وإذا علمنا أن العالم الكبير رابي يهودا بن شوشان كان مستقراً بفاس وكانت نشاطات اليهود مزدهرة هناك، فمن المنطقي أن يهاجر ميمون وابناه موسى وداود إلى المغرب. ورغم أن الموحدين دمروا دور العبادة المسيحية واليهودية لكنهم لم يتدخلوا كثيراً في الأنشطة العلمية. وظلت المدارس والمعاهد تعمل تحت إشراف علماء كبار في الرياضيات والطب، لعل هذا الظماً المعرفي لدى ابن ميمون في متابعة تعليمه سواء التلمودي أو العلمي، هو ما كان وراء هذه المغامرة التي أقدمت عليها أسرته في القدوم إلى المغرب.²⁰⁵

²⁰² Ibid., pp. 9- 11.

²⁰³ GERBER, The jews of Spain, op.cit. p. 82.

²⁰⁴ المسيري، موسوعة اليهود، ج 3، ص 483.

²⁰⁵ ZEITLIN, Maimonides, op.cit., pp. 5-8.

وحسب زيتلين أنه في سنة 551هـ/1165م، تمّ اعتقال الحاخام الكبير يهوذا بن شوشان من قبل المسلمين وتمّ إعدامه. وخشي موسى بن ميمون أن يلقي مصير صديقه ومعلمه، ومحتمل جداً أن يكون قد أُلقي عليه القبض بالفعل من قبل الموحدين، وتمّ إنقاذه بتدخل من صديقه الشاعر المسلم أبو يعرب بن موشيا.²⁰⁶ تكاد المصادر العربية والأجنبية تجمع على أن هجرة موسى بن ميمون إلى الشام ثم إلى مصر، ارتبطت بارتفاع حدة الاضطهاد ضد يهود المغرب. كما تأثرت الدراسات التاريخية المعاصرة لسيرة يهود السفارديين واليهود المغاربة، بهذه العلاقة القائمة بين هجرة اليهود والاضطهاد الديني في العصر الموحد.²⁰⁷

ويثير بعض الدارسين موقف بعض اليهود الذين أسلموا إبان اضطهاد بقية اليهود من قبل الدولة الموحدية، ففي هذه الفترة نفسها كان يعيش بفاس يهودي اسمه العبري الربّي بن يهوذا بن أبون والمعروف بين العرب باسم أبي البقاء بن يحيى بن عباس المغربي (472هـ/1080م - 557هـ/1162م)، الذي اضطر للهروب إلى بلاد الشام بعد اضطهاد الموحدين له، تاركاً ابنه الوحيد السموأل بن يحيى الذي اعتنق الإسلام، والذي سيصبح من ألد أعداء اليهود في فاس والمساهمين في اضطهادهم، ثم قام بحرق كتب ابن رشد التي اعتبرها هرطقة.²⁰⁸

في صبيحة يوم سبت تمّ إعدام يهوذا هاكوهين بن شوشان، وكادت أسرة ميمون أن تلقى المصير نفسه لولا تدخل أحد علماء المسلمين؛ وهو أبو يعرب بن موسى (وقد يرد هذا الاسم في مصادر أخرى "أبو العرب")، والذي كانت تربطه علاقة صداقة بموسى بن ميمون، فساعدته على الخروج من فاس سرا واللجوء إلى سبته ومنها إلى فلسطين.²⁰⁹

وبشأن إعدام الحاخام يهوذا بن شوشان فكل الكتابات تتفق على أن إعدامه كان بسبب رفضه اعتناق الإسلام، مع العلم أن معظم اليهود استعملوا التقية اتباعاً لفتوى ابن ميمون ليجنبوا أنفسهم بطش الموحدين، فلماذا إذن أعدمته السلطات الموحدية؟

فحسب ما روى الباحث اليهودي إيلي كوهين Elie COHEN، أن سبب إعدام الحاخام يهوذا بن شوشان، كان بسبب اكتشاف عيون الدولة أنه يقوم بتعليم اليهود الدين والتشريع اليهودي سراً في أقبية المنازل، ويحثهم على الصبر والصمود إلى أن يتمكنوا من الهرب.²¹⁰

²⁰⁶Ibid, p. 14

²⁰⁷ Isaac ABBOU, Musulmans Andalous et Judéo-espagnols, Editions Antar – Casablanca, 1953, p. 194

²⁰⁸ فاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي (خلال القرنين 7-9هـ/13-15م)، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، 2011، ص38.

²⁰⁹ نفس المرجع والصفحة.

²¹⁰ <https://dafina.net/forums/read.php?53,120695>

المبحث الثاني: موسى بن ميمون في الشام ومصر.

يرصد هذا المبحث مسار حياة موسى بن ميمون منذ خروجه من المغرب إلى استقراره النهائي في مصر، وتنامي مكانته الدينية والعلمية والسياسية خلال فترة الدولة الأيوبية، ومحاولة تفصيل هذه المرحلة، انطلاقاً من معرفة مدى توافر فرص العيش وبناء تلك المكانة في بيئة مسلمة وسيطية في مصر، ومقارنتها بالوسط المسيحي في فلسطين إبان الحروب الصليبية.

لذلك تناولت في البداية حيثيات مغادرة موسى بن ميمون بلاد المغرب إلى عكا في بداية العهد الموحي، ووصف أوضاع اليهود في فلسطين قبيل قدومه موسى بن ميمون إليها، ثم عرّجت على رحلة موسى بن ميمون من المغرب إلى فلسطين والظروف المحيطة بهذه الرحلة، من قبيل مروره على عكا والقدس ثم الخليل، حيث سيصطدم بأوضاعها المزرية وعدم توفر بيئة مناسبة للاستقرار هناك، بسبب الغزو الصليبي، ليشد الرحال من جديد إلى مصر بالإسكندرية ثم الفسطاط ليستقر بها، في سعي حثيث من ابن ميمون لتوطين نفسه علمياً وفكرياً، ولبناء صرح مكانته الدينية والاجتماعية والسياسية في المشرق العربي بين طائفته اليهودية في وقت قياسي، استدعى التفصيل في أهم محطات حياتية خلال إقامته بمصر وكذا أنشطته التجارية والمعيشية والعلمية التي مهدت لمكانته في البلاط الأيوبي، الذي سيفتح له أبواب الشهرة من المشرق العربي إلى الغرب الإسلامي والمسيحي. وفي آخر هذا المبحث جاء ذكر وفاة موسى بن ميمون وما أخذه من طابع أسطوري.

1- مغادرة موسى بن ميمون بلاد المغرب في العصر الموحي.

لقد ارتبطت هجرة اليهود من الأندلس والمغرب بتقلبات السياسة والحكم، وشكلت سياسة الدولة الموحدية تجاه أهل الذمة سبباً رئيسياً في نزوح العديد من العائلات اليهودية إلى المشرق؛ بعد أن تعودت في العصر الذهبي للأندلس، أن تنعم بحياة يطبعها الرخاء والتسامح الديني، فلم تتحمل تلك التقلبات وما صاحبها من تدهور أوضاع الأقليات الذمية. هذا الاستقرار يؤكد فرضية البحث التي تفيد بأن التقلبات السياسية التي مهدت لاضطهاد اليهود، كانت مجرد استثناءات إذا ما قارنها بالحالات الطبيعية لاستقرار اليهود وسط المجتمعات والأنظمة السياسية المسلمة عموماً، وأن هذه الاستثناءات ارتبطت بخيارات عارضة من بعض الحكام. يدعم هذا الطرح ما توصلتُ إليه عبر قراءة مسار هجرة موسى بن ميمون من الأندلس إلى المغرب ثم بعد ذلك إلى الشام، قبل أن يحط الرحال بمصر ويستقر بها. وهي قراءة في الدوافع المحركة لفعل الهجرة التي قام بها موسى بن ميمون، وكشف للعوامل السياسية المؤثرة في هذه الهجرة عبر البلاد الإسلامية. والتي كان لها دوراً أساسياً في فهم مسار هذه الرحلة ومآلها.

فقد كان ديدن موسى بن ميمون وأسرته وبقية اليهود الذين هاجروا من الأندلس والمغرب الأقصى واحداً، وهو البحث عن أرض يؤمنون فيها على أنفسهم، ولا يضطهدون فيها ويحافظون فيها على وجودهم وكيانهم الديني والقومي، ويمارسون شعائرهم دون خوف من تقلب سياسة الحاكم تجاههم، بغض النظر عن دين الحاكم وملته.

ولن يتحقق هذا الاستقرار سوى في مجتمع مسلم آخر، رغم أن هجرتهم بدأت بفلسطين التي كانت تعيش صراعاً وتقلباً بين الصليبيين والمسلمين، ولذلك قبل أن نسلط الضوء على تفاصيل الهجرة إلى فلسطين، لا بد من محاولة فهم دواعي هذا الانتقال مباشرة لأرض المقدس والتي لم يتمكن ابن ميمون من الاستقرار فيها، وذلك بسبب الأوضاع المتردية التي كانت تعاني منها أرض فلسطين عند وصول أسرة موسى بن ميمون إليها، فبعد أن انتقل موسى مع أسرته باتجاه فلسطين، التي وصفها موسوعة الحياة اليهودية والفكر اليهودي في حينها بأنها "تلك الأرض المهجورة آنذاك والتي لم يتحمل المكوث بها"²¹¹. بعدها سيكمل موسى بن ميمون رحلته بحثاً عن مكان أفضل، ولم يكن أمامه إلا أرض مصر.

استخلص المؤرخ يوسف زيدان تقييماً للوضع العام في العالم الإسلامي في القرن 7هـ/13م، أن العقود الأخيرة من القرن السابع الهجري، عرف العالم الإسلامي عدة تحولات سياسية، فقد تم طرد المغول بقيادة هولاكو من بلاد فارس، وأسس بركة خان حفيد جنكيز خان الدولة الإسلامية المغولية. وعرف الغرب الإسلامي عدة تقلبات سياسية حتى صارت منطقة طرد حضاري واجتماعي، نتج عنه الهجرة من الغرب الإسلامي إلى مصر والشام، بما فيهم علماء الصوفية؛ أمثال ابن عربي والعفيف التلمساني وأبو الحسن أبو الحسن الششتري والشاذلي والمرسي أبو العباس ومن قبلهم موسى بن ميمون الطبيب الفيلسوف، ضياء الدين بن أحمد المالقي المعروف باسم ابن البيطار وغيرهم"²¹².

كانت هجرة موسى بن ميمون وعائلته من المغرب تجاه فلسطين حسب "زيتلين" استجابة لعدة دوافع منها ما هو ديني، وأخرى مرتبطة بالاضطهاد²¹³.

من بين هذه الدوافع ما هو مرتبط بطموح العائلة في توفير حياة أفضل لابنها الذي سطع نجمه كفقيه توراتي واعد، واتفق ذلك مع حملة الاضطهاد التي دفعت العديد من اليهود إلى الرحيل إلى الشرق. فقد ساءت الظروف بالنسبة لليهود خصوصاً بعد أن "توفي عبد المؤمن الكومي في سنة 559هـ/1163م"²¹⁴، فهرع ابنه

²¹¹ The Encyclopedia of Jewish life and thought, revised and expanded from the Hebrew, Edition Chaim Pearl - Jerusalem, 1996, p. 283.

²¹² علاء الدين بن النفيس، الشامل في الصناعة الطبية، الأدوية والأغذية، كتاب الهمة، تحقيق يوسف زيدان، ط.1، المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات، 2000، ص 8.

²¹³ ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 14-16

²¹⁴ المراكشي، م. س، صص 169 - 188.

أبو يعقوب يوسف من الأندلس، وخلع أخاه الأكبر محمدا من الولاية في السنة نفسها، فانطلقت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت كنائسهم وبيعهم، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة في الأندلس والمغرب²¹⁵، وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين القتلى العالم "يهودا الكاهن بن شوشان"، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضا لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية، و نزولها البحر في يوم ثمانية عشر من شهر أبريل سنة 661هـ/ 1165م إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوما إلى ثغر عكا بفلسطين²¹⁶

اضطرت أسرة موسى بن ميمون أن تغادر المغرب على وجه السرعة إلى وجهة أخرى، وهو الحدث الذي يُعتبر نتيجة طبيعية لحالة الاضطهاد التي استشرت خلال تقلبات وانتقال الحكم في الدولة الموحدية. خاصة بعد إعدام الربّي يهودا بن شوشان بقطع رأسه في ساحة عامة بفاس وفي يوم السبت المقدس عند اليهود. في هذا السياق، قررت عائلة موسى بن ميمون مغادرة المغرب والذهاب إلى الأرض المقدسة. بفضل ذلك التصريح الذي كان الأمير عمر قد أعطاه لموسى بن ميمون مقابل علاجه، حتى يتمكن هو وأسرته الذهاب إلى مدينة سبته من أجل الاستراحة. وهكذا تمكنوا من مغادرة فاس دون صعوبة نحو سبته، وهناك التقى موسى بأحد مراسليه وهو ابن عقنين، الذي سرعان ما سيصبح ابنه الروحي.

استقل ابن ميمون وأسرته قاربا كان قبطنه رجلاً موثقاً به. وكانت أول محطة توقفوا فيها مدينة ساحلية اسمها سيراكيوز Syracuse في صقلية، التقى فيها ديفيد وهو في حانة، ببعض الرجال المسيحيين كانوا يبحثون عن طبيب كفاء لعلاج ملكهم، فأخذهم داود إلى القارب حيث قام موسى بمعالجته. ولمكافأته تم تسليمه وثيقة تَمَّ إملاؤها على كاتب مرافق لهم على الفور وهو كالتالي: بحمد الله، في 25 أبريل عام 1165، أصدرت لموسى بن ميمون وعائلته وحاشيته تصريح الدخول إلى القدس. وأمر كريستيان (أحد قادة) قلب الأسد، بموجب المرسوم الحالي، تهجيرهم ودعمهم بجميع الوسائل.²¹⁷

بعد أيام قليلة، انطلق القارب اتجاه مدينة عكا (Saint-Jean-d'Acre) بفلسطين. وبعدها مباشرة ذهبوا إلى القدس التي كانت في أيدي الصليبيين، وبفضل رخصة المرور التي في حوزتهم، تمكنوا من زيارة بيت المقدس والوقوف أمام حائط المبكى. إلا أن الظروف التي وجدوها هناك، أدركوا أنه من المستحيل أن يقيموا في عكا. لذلك قرروا تغيير الوجهة نحو مصر حيث تعد نسبة الجالية اليهودية المقيمة هناك جد مهمة. بعد أن

²¹⁵ ولفنسون، م. س، ص 42.

²¹⁶ نفس المرجع، صص 42 - 43.

²¹⁷ Rose-Croix, Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique rdre de la Rose-Croix org, 2004, N° 209, p. 20.

سبقهم دافيد إلى الإسكندرية ليتطّقس الأحوال، ثم عاد إلى أسرته متحمساً بعد الاستقبال الذي وجده هناك.²¹⁸

2- أوضاع اليهود بفلسطين قبيل قدوم موسى بن ميمون

من الملاحظ أن الهجرة ظلت حدثاً متكرراً خلال سيرة موسى بن ميمون إلى غاية استقراره بمصر متم سنة 661هـ/1165م، وكان الدافع الأساسي لهذا السفر المتكرر البحث عن الاستقرار وحياة تنعم بالحرية الدينية والأمن والنجاة من الاضطهاد، بحثاً عن أنموذج حضاري شبيه بالعصر الذهبي الأندلسي، لكن هذا الطموح في الاستقرار سيتأجل، بعد أن خذلت الأوضاع الاجتماعية والسياسية في القدس.

يسرد بعض الباحثين العديد من الأحداث التي وصفت حياة اليهود خلال العصر الوسيط خاصة في فترة المد الصليبي بالشام، وهي أحداث بالغة الأهمية في مرحلة هجرة موسى بن ميمون، لأنها تسلط الضوء على اختياره الهجرة إلى فلسطين بالتحديد، وتجب عن السؤال التالي: هل كان اختيار فلسطين التي كانت تعيش ظروفًا مزرية، وفي ظل مجتمع وسيطي غير مسلم موفقاً بالنسبة لموسى بن ميمون؟

استقر اليهود في مملكة "أورشليم" تحت الحكم الصليبي في تجمعات مغلقة مبتعدين عن الحياة العامة، محافظين على تقاليدهم. وذلك لأن مجتمع المملكة (مملكة أورشليم، القدس) لم يكن يسمح لهم بالاندماج على نقيض ما عرفه اليهود في الأندلس أو في غيرها من بلاد المسلمين. وينقل المؤرخ "يوشع براور" (Joshua Prawer 1917-1990) أن السكان من اليهود في المملكة اللاتينية يعيشون خارج نطاق المجتمع الصليبي ونطاق الطوائف المسيحية المحلية والمسلمين.²¹⁹ بينما المدن الشامية التي كانت تحت السلطة الفاطمية، وفرت لهم متسعاً أكبر من الحرية، فقد كانت تجارتهم مزدهرة في رام الله مثلاً، كما كانت طوائف اليهود تتمتع بالحرية المذهبية. وبحلول منتصف القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، وقبل الغزو الصليبي - بجليل تقريباً - كانت مدينة رام الله تعد من مراكز اليهود المهمة²²⁰، وهي المدينة التي كانت عاصمة للمنطقة الجنوبية من فلسطين تحت الحكم الفاطمي في مصر.²²¹

²¹⁸Ibid, Rose-Croix, p 23

²¹⁹ يوشع براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين، مملكة بيت المقدس، ترجمة عبد الحافظ البنا، ط1، دار العين للدراسات، مصر، 2001، صص 281-282.

²²⁰ نفس المرجع والصفحة.

²²¹ نفس المرجع والصفحة.

وشهدت مدينة رام الله نزاعاً دائماً بين طائفة القرائين اليهودية الذين يرفضون التلمود ولا يقبلون سوى بمرجعية التوراة²²² وبين طائفة الربانيين اليهودية (اليهود الأرثوذكس).²²³ يذكر رياض شاهين أن الجماعات اليهودية في مناطق بيت المقدس، وفي السهل الساحلي قد عاشوا في أحياء مستقلة ضمن مجتمع المدينة المسلم، وفي منطقة الجليل عاشوا في قرى ضمت أخلاطاً أخرى من السكان²²⁴. "وقد احتكر السامريون²²⁵ صناعة الزجاج والصباغة في مدينة نابلس كغيرهم من اليهود في المدن الأخرى مثل يافا وصور".²²⁶ كذلك تميز اليهود في صناعة الصباغة، حيث اشتهرت كل مدن الخليل والقدس وغزة وغيرها من مدن الشام بكثرة المواد الخام المتوفرة فيها واللازمة لصناعة الأصباغ، وكان أكثر الصباغين القائمين بهذه الأعمال من اليهود،²²⁷ الذين انحصر دورهم في مجالات الحرف الصغيرة التي عرفوا بها كصبغ الصوف والجلود والملابس".²²⁸

إلا أن هذا لا يعني أنهم لم يكونوا يختلطون ويتعاملون مع الآخرين من أبناء المجتمع المسلم. فمن الحقائق المتعلقة بالجماعات اليهودية في بلاد الشام قبل قدوم الحملة الصليبية الأولى، أنهم لم يكونوا يعيشون ضمن كيانات سياسية مستقلة، حيث عاشوا في رحاب العالم الإسلامي باعتبارهم أقلية دينية تتمتع بالحريات الدينية والاقتصادية والاجتماعية التي كفلها لهم الإسلام.²²⁹

²²² نفس المرجع والصفحة.

²²³ وقد ظهر مذهب القرائين في القرن الثامن في العراق، وكان للقرائين حركة تبشيرية قوية. ومن المعروف أن القرائية ظلت في بلاد الخزر قائمة بشكل واضح حتى النهاية، ولا تزال قرى اليهود القرائين الناطقين بالتركية قائمة حتى الآن في روسيا. ولم تكن يهودية الخزر كاملة. "انظر: براور، الاستيطان، ص 282؛ وكانت للجماعات اليهودية تلك علاقات وثيقة مع الجماعات اليهودية الأخرى في القاهرة ودمشق وحلب وبغداد وحوالي ثلاثين منطقة أخرى تواجد فيها اليهود في بلاد الشام في ذلك الوقت. انظر: عبد الوهاب المسيري، م.س، ج 3، ص 416.

²²⁴ رياض مصطفى أحمد شاهين، أوضاع اليهود وموقفهم من الغزو الصليبي لبلاد الشام (491-690 هـ / 1098-1291 م)، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب - قسم التاريخ والآثار، غزة، 2005، صص 11-12.

²²⁵ السامريون: في الأصل هم شعب دولة إسرائيل التي تكونت في الشمال من دولة يهوذا، وذلك بعد سليمان عليه السلام. وقد استمر وجود السامريين إلى عصرنا الحاضر، إلا أنهم يشكلون مجموعة صغيرة تسكن في فلسطين بجوار مدينة نابلس، ويتميزون عن بقية اليهود بأنهم: -لا يؤمنون بنبوأ أحد من أنبياء بني إسرائيل سوى هارون وموسى ويوشع بن نون عليهم السلام.

-لا يقدسون من كتب اليهود سوى الأسفار الخمسة التي تسقى التوراة، ويضيفون إليها سفر يوشع بن نون فقط، وما عدا ذلك فلا يؤمنون به،

ونسخة التوراة التي لديهم تختلف عن النسخة العبرية في ستة آلاف موضع، كما أنهم لا يؤمنون بسائر الكتب الأخرى في العهد القديم ولا

بالتلمود ولا غيره من كتب اليهود. المكان المقدس لديهم هو جبل (جرزيم) الذي يقع في منطقة نابلس، ويستقبلونه وينكرون صهيون وبيت

المقدس، وبقية اليهود يكفرونهم لذلك انظر: سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط1، أضواء السلف، 1997، ص 143

²²⁶ رياض مصطفى أحمد شاهين، م.س. ص 12.

²²⁷ نفسه المرجع والصفحة.

²²⁸ نفس المرجع والصفحة.

²²⁹ نفس المرجع والصفحة.

ولقد تأثر اليهود كغيرهم من الجماعات الأخرى في أواخر العصر السلجوقي بنتائج الحروب والصراعات التي انتشرت في بلاد الشام، سواء التي كانت بين السلاجقة أنفسهم أو بين والدولة الفاطمية من جهة أخرى، وانخراط القبائل والأسر العربية في هذا الصراع. أدى إلى هجرة جماعية لليهود مدينة رام الله إلى صيدا، ليستقروا بعد ذلك في دمشق، وينضوي جزء منهم تحت السيادة السلجوقية، والآخرين ذهبوا ليستقروا في مصر.²³⁰ فبعد اجتياح الصليبيين لمدينة القدس وقع اليهود فريسة للانتقام الصليبي، فقام الصليبيون "بجمع اليهود في الكنيسة وأحرقوها عليهم"²³¹، "أما من نجا منهم فقد تم بيعهم عبيدا، ثم قام اليهود في مصر بافتداء أعداد كبيرة منهم بالمال في عسقلان".²³²

هذه الأحداث تفسر ما ذكرته "موسوعة الحياة اليهودية و الفكر اليهودي" عن وصف فلسطين في ذلك العهد بالأرض "المهجورة" بالنسبة لموسى بن ميمون واليهود القادمين من شمال أفريقيا و أوروبا، فمن بين أسباب تردي الأوضاع بفلسطين (المملكة اللاتينية بأورشليم) انتقام الصليبيين من اليهود الذين "هجروها و بقي منهم من لا حول له بالسفر".²³³ كما يظهر جليا أن اليهود كانوا يفضلون الاستقرار في البلاد التي تدخل تحت الحكم الإسلامي على البلاد التي يحكمها الصليبيون، فقد كان الحكم الإسلامي يسمح لليهود بنوع من الحرية في التدين والاستقرار لم يكن لها مثيلها تحت الحكم الصليبي. ولعل في قدرة يهود مصر افتداء أسرى اليهود لدى الصليبيين، دليلا على الوضعية المادية الجيدة التي كان يتمتع بها اليهود تحت الحكم الإسلامي الذي سمح لهم بتدبير تجارتهم والاغتناء بها، والتدخل في بعض القرارات المرتبطة بالدولة الفاطمية خصوصا. إذن من خلال هذه التوطئة التاريخية الموجزة يتبين بدهشة قرار موسى بن ميمون الهجرة من فلسطين إلى مصر، وهو الذي ما انفك باحثا عن أرض تحتضن فكره ودينه وطموحاته التي سوف يفشيها مسار الأحداث التي سيتم عرضها في المباحث القادمة.

3- رحلة موسى بن ميمون بين فلسطين والإسكندرية.

تعتبر رحلة موسى ابن ميمون من المغرب إلى فلسطين مرحلة أساسية في سيرته، كما تشكل مبحثا لم ينل حظا كبيرا من التوثيق من قبل معاصريه المؤرخين. فقد اكتفى بعضهم بوصف مقتضب لمسار رحلته، بينما اقتصر آخرون على ذكر المحطات التي توقف فيها، واختزلوها في رحلة مباشرة حملته من فاس إلى الاستقرار بمصر، دون الوقوف عند محطة أساسية وهي محطة فلسطين، كما فعل فيسينت فيليب VICENTE Philip

²³⁰ نفس المرجع، ص 15.

²³¹ نفسه، ص 16.

²³² نفس المرجع والصفحة.

²³³ The Encyclopedia of Jewish life and thought, p. 283.

في كتابه خزائن الكتب العربية قائلا: ثم خرج من الأندلس إلى مصر ونزل بمدينة الفسطاط وهناك جاهر بالدين اليهودي.²³⁴

من خلال ما سبق، ظهر أن الأوضاع الصعبة التي لازمت إقامة اليهود في المملكة اللاتينية بالقدس خلال العصر الوسيط، جعلت من منطقة فلسطين مكانا غير آمن لليهود، هذا الوضع لم يمنع أسرة موسى بن ميمون من التوجه إلى فلسطين، لكن الطريق التي سلكوها غير معروفة إلا في بعض جزئياتها، وحسب حاييم حربون Haim HARBOUN أنها كانت رحلة بحرية محفوفة بالمخاطر. واختلف المؤرخون في أي مدينة نزلت أسرة ميمون أولا. حيث أبحروا إليها في الثامن عشر من جمادى الثانية 560هـ/أبريل 1165م، باتجاه فلسطين. لكن في اليوم السابع من الرحلة حدثت عاصفة كادت تغرق السفينة، وهنا نذر ابن ميمون أن يجعل يوم انطلاق الرحلة وكذا يوم حلول العاصفة خاصا بالصوم وأعمال الخير.²³⁵

يخبرنا "زيتلين" عن تفاصيل هذه الرحلة في نص ينسبه لموسى بن ميمون: في مساء اليوم الأول من الأسبوع، الموافق للربيع من أيار قصدتُ البحر، وفي السبت العاشر من أيار، من السنة الخامسة بعد العشرين، واجهنا عاصفة مروعة وكنا مهددين بالهلاك. ونذرتُ هذين اليومين عني وعن أهل بيتي وكل المرتبطين بي، بشكل كامل، وأمرتُ أبنائي بأن يفعلوا نفس الشيء كيفما كانت أعمارهم، وكان عليهم أن يتصدقوا كل حسب قدرته. ونذرتُ أن أخصص كل عاشر من شهر أيار للصلاة وللدراسة وعدم محادثة الناس، ففي هذا اليوم لم أر بشرا على الماء، لم يكن عليها إلا وجه القدير، تعالى ذكره. لذلك لا أرى ولا أرافق أحد في مثل ذلك اليوم من السنوات القادمة. وفي مساء اليوم الأول من الأسبوع الثالث من شهر سيفان، هبطت بأمان وجئت إلى عكا، وبوصولي إلى أرض إسرائيل، نجوت من الاضطهاد. هذا اليوم تعهدت أن أخصصه للصوم، وإخراج الصدقة، عن نفسي وبيتي ولجميع الأجيال.²³⁶

نظرا لصعوبة ظروف هذه الرحلة فإن موسى بن ميمون التجأ إلى ربه بالصلاة والصوم والنذر، وحين تحقق له ما أراد خلس إلى أنه نجا من الاضطهاد، وهي خلاصة غريبة خصوصا وأن الوجهة التي وصل إليها لم تكن أكثر أمانا مما تركه وراءه. لكنه سيجد في نفسه إحباطا بمجرد وصوله إلى عكا بفلسطين، فالأرض التي كان يحلم بالوصول إليها لم يجد فيها مبتغاه، خصوصا وأن اليهود لم تكن لهم مكانة مرموقة وكان أغلبهم يعيشون في وضعية مزرية وظروف بئيسة في فلسطين، ولم يكن بينهم الكثير من الأبحار المعروفين ولا كانت

²³⁴ الفيكنت فيليب دي طرازي، خزائن الكتب العربية في الخافقين. وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، لبنان، 1947، صص 649-650.

²³⁵ Haim HARBOUN, Maimonides, Pourquoi l'Egypte ? ed. Messoroth, Aix-en-Provence, 1997, p. 88.

²³⁶ ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 14-16.

وقد نقله زيتلين عن إلغاز أذكري Elazar Azikri، سفر حريديم، الصفحة 61. ونقله إلغاز عن "صمويل شكيل" الذي أخذها بدوره من مخطوطة ابن ميمون بعكا. ويعتبر كتاب إلغازم إلغاز، سير الحريديم، الذي طُبع بعد وفاته عام 1600، أحد الكتب الرائدة في الأخلاق اليهودية. وهو نفس المصدر الذي أخذ منه حسن ظاها هذه في مقالته يهود إسبانيا بمجلة الفيصل.

لهم مراكز دينية قوية. مما جعل موسى ابن ميمون يفكر مرة أخرى في البحث عن خيارات جديدة، أكثر أماناً له ولعائلته طيلة مقامه بفلسطين لمدة قاربت الستة أشهر.²³⁷

وأثناء إقامة ابن ميمون بفلسطين، واصل عمله في شرح المشناه، ولأول مرة يستقر في بلد تحت السيطرة المسيحية، ومن الواضح أن اتصاله بالمسيحيين لم ينل رضاه كثيراً. ويمكن للمرء أن يفهم السبب بسهولة، فلا تزال صور الإبادة التي تعرض لها اليهود سنة 542هـ/1147م على يد الصليبيين عالقة في ذهنه.²³⁸ وكان موسى بن ميمون يعتبر صور المسيح عيسى ومريم العذراء، وتمثيل القديسين التي يقصدها المسيحيون للصلاة، عبارة عن أوثان، وهو بذلك يرى أن المسلمين مختلفون عن المسيحيين، فالمسيحيون وثنيون لا يؤمنون بوحداية الله.²³⁹

تأثرت علاقة موسى بن ميمون مع المسيحيين بعاملين أساسيين، أولهما أن الصليبيين مسيحيون قاموا بتعذيب وسبي اليهود، ولم يكن لهم تاريخ أبيض مع اليهود منذ ظهور المسيحية. وثانيهما أن اليهود عامة يعتبرون المسيحية تحريفا لعقيدتهم الموسوية، بما فيها من عقائد غريبة عن الدين اليهودي. ومن هذا المنطلق فلا غرابة أن يعتبر موسى بن ميمون الديانة المسيحية وثنية، بينما كان موقفه من الإسلام أكثر ليونة وأقل حدة، ولم يكمل للمسلمين التقريع والذم الذي كاله للمسيحيين.

رغم أن المؤرخين يجمعون على قصر المدة التي قضاها موسى بن ميمون بفلسطين، لكن من المؤكد أنها كانت كافية له حتى يفهم طبيعة الحياة وتقاليدها ويتخذ قرار الهجرة منها. "وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف سنة بفلسطين نزح الأخوان والأخت إلى مصر وبقي والدهم في بيت المقدس."²⁴⁰

كما كان مقام ابن ميمون بفلسطين كافياً ليلحظ التمزق الطائفي لدى اليهود، وتشبث الشباب منهم بالألقاب لا تناسبهم من أجل التفاخر والتفاضل؛ إذ عرفت الحياة الدينية لليهود فلسطين تمزقاً طائفياً وظهرت بينهم مظاهر التفاضل، فكتب ابن ميمون مشيراً إلى هذه الظاهرة في صفوف التلاميذ من مختلف الطوائف اليهودية، معبراً عن امتعاضه وهو ما جاء في شرحه للمشناه:

"ولا يضلِّلنَّك ما سموا به أنفسهم من الألقاب المعروفة في كل من فلسطين وبابل، هذه الألقاب مجرد محاولات فارغة للتفاضل، وقد سبق لي أن رأيت من سموا أنفسهم بـ "روش يشيفاه" (رئيس مدرسة يهودية دينية عليا) وهم في مستوى تلاميذ مبتدئين."²⁴¹

²³⁷ ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 14 -15.

²³⁸ Ibid, ZEITLIN, p. 16.

²³⁹ Ibid, ZEITLIN, p. 16

²⁴⁰ إسرائيل ولفنسون، م.س، صص 42-43.

²⁴¹ Manahem BEN SASSON, Maimonide and Studies, Arthur Hyman edition, The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, New York, 1991, vol. 2, p. 17.

فقد كان يهود المشرق العربي مولعين بالألقاب الرنانة متأثرين بالبيئة التي كانوا يعيشون فيها، وكان من صالح قادة الجماعة اليهودية أن يشجعوا مثل هذا الأمر، مقابل الحصول على المال أو على التسهيلات الخدمائية ، وكان موسى بن ميمون بداية قد سخر من مثل هذه الألقاب في أحد طرر تعليقه على كتاب مشناه تورا، ولكنه غير رأيه بعدها؛ وعندما أبدت معارضة ضد هذه العادة واستفتي ابن ميمون عنها، قال إنها ليست بضارة وأنها لم تكن محل خلاف فقهي، مبررا ذلك بفتوى حبر بزنيكي كان قد زار مصر ، فاستفتي عن نفس تلك المسألة فأجاب بمثل جواب ابن ميمون.²⁴²

لقد شكلت زيارة موسى بن ميمون لفلسطين فرصة للوقوف على مأساوية الحياة اليهودية بها، وكانت لتلك المشاهد التي وقف عليها أثرا ووقعا كبيرا في نفسه، ومكنته من التعرف على الفارق الكبير بين ما هو معاش في فلسطين آنذاك، وما عاشه واعتاده من حياة التسامح والازدهار في مسقط رأسه بالأندلس التي نشأ فيها.

4- عكا أولا أم الإسكندرية؟

قام هيربرت دافيدسون DAVIDSON Herbert بتتبع خطوات عائلة ابن ميمون، من خلال التركيز على رسائله، إذ يحيلنا عليها في هامش كتابه عن موسى ابن ميمون وأعماله، واعتمد على منقولات من كتاب "رسائل ومحاولات لموسى بن ميمون" الذي أخذ منه رسالة ابن ميمون إلى "يافت بن إيليا"، وكذا اعتماده على الرسالة اليمينية (ترجمة إنجليزية). كما جعل أهم مصادره ما تضمنه شرح ابن ميمون للمشناه في كتابه "تثنية التوراة"، ونهل من مراجع أخرى من قبيل ما ذكره سعديا ابن دنان عن رحلة عائلة ميمون إلى القدس، من أجل ملء الفراغات التي خلفها إهمال فن السيرة لدى المؤرخين اليهود خلال القرون الوسطى²⁴³ فقال هيربرت دافيدسون: وقد علمنا برحلة ابن ميمون إلى فلسطين من خلال الرسالة التي أرسلها بعد سنوات من حلوله بمصر إلى "يافت بن إيليا" Japhet ben ELIAHU ، القاضي اليهودي بعكا الذي استضاف عائلة ميمون خلال مقامها بأرض المقدس، الرسالة لا تنقل شيئا عن تفاصيل تلك الزيارة غير أنها تستعير عبارات آية، من المزامير وتخبرنا أن الأفراد الثلاثة الذكور من أسرة ميمون "مشوا في بيت الله" الذي يقصد به فلسطين في حالة من الانهيار. ولم تتم الإشارة إلى إناث العائلة. ومن المؤكد أنهم بقين بمصر،²⁴⁴ وربما كان عدم اصطحاب إناث عائلة موسى بن ميمون إجراء وقائيا ضروريا، بالنظر إلى أن فلسطين كانت تحت حكم الصليبيين وأن السفر إليها كان محفوقا بالمخاطر.²⁴⁵

²⁴² قاسم عبده قاسم، اليهود في مصر، ط.1، دار الشروق، بيروت، 1993، ص 146.

²⁴³ Herbert DAVIDSON, Moses Maimonides: The man and his life, Oxford University Press, 2005, p. 29.

²⁴⁴ يرجح المؤرخون أن أسرة ابن ميمون وصلت إلى عكا عن طريق الإسكندرية ويذهبون إلى أن إناث العائلة ظلوا بالإسكندرية في حين واصل ميمون وموسى وداود طريقهم إلى بيت المقدس. انظر: DAVIDSON, Letter to Japhet ben Eliahu, p. 68.

²⁴⁵ DAVIDSON, Maimonides, op.cit. pp 28.29.

ويحيلنا دافيدسون إلى ملاحظة وجدها مرفقة بشرح المشناه،²⁴⁶ لكن ناسخ المخطوط يؤكد أن الملاحظة الموجودة في نهاية مخطوط المشناه أو طرره هي أيضا "تعود للربي و بخط يده و بكلماته" أي أنها أصلية. وهي التي ذكرت سفر موسى بن ميمون عبر البحر وهول العاصفة وما نذره لربه من الصوم في ذكرى هذه الحادثة، والتي حدد فيها بالتقويم اليهودي تاريخ سفره في شهر أيار من سنة 4925 (من بدء الخليقة حسب التقويم اليهودي) أي ما يوافق بالتقويم الميلادي ربيع سنة 1165م.²⁴⁷ كما يحكي في هذه الملاحظة بدقة عن تاريخ كل محطة من محطات سفره.²⁴⁸

كانت الرحلة إلى فلسطين فرصة مهمة بالنسبة لموسى بن ميمون وعائلته للتعرف على تقاليد الحياة بها، وهو ما سجله موسى بن ميمون في بعض رسائله ومحاوراته ومنها ما جاء في بعض مصنفاته. فهذا الأندلسي الوافد لا يبرح يهتم بكل جديد حضاري يصادفه، لعله يجد ما يحثه على الاستقرار واستئناف عمله في التأليف. تحدثنا فتاوى ابن ميمون Maimonides Responsa²⁴⁹ عما لاحظته ابن ميمون من التقاليد الفلسطينية في اللباس وغيره، لكنها لا تخبرنا عن شيء من رحلته من شمال أفريقيا إلى فلسطين ومصر، ولا حتى عن المسار الذي اتبعه خلال تلك الرحلة أو عن المدة التي قضاها في فلسطين. ولا عما اشتغل به هناك. لكن مرجعين اثنين يضيفان بعض التفاصيل عن هذه الرحلة؛ الأول ما "كتبه سعديا بن دنان في القرن الخامس عشر أن الربى ميمون هرب رفقة ولديه إلى الإسكندرية بمصر، ومنها إلى القدس"²⁵⁰ والمرجع الآخر²⁵¹ يقترح سنة 1165م تاريخا أساسيا حدد لنا أن ابن ميمون سلك طرقا مختلفة²⁵²، حيث لم يسافر إلى الإسكندرية مباشرة بل قصد عكا في البداية هروبا من الاضطهاد الديني.²⁵³

فالمرور إذن بمدينة الإسكندرية كان ضروريا نظرا لوجودها على الخط الساحلي المؤدي إلى عكا، رغم أن الوجهة الأساسية كانت الوصول إلى عكا بفلسطين. ومن خلال المصادر التاريخية التي تناولت الطرق البحرية آنذاك ما بين شمال إفريقيا ومصر كانت مدينة الإسكندرية مرفئا رئيسا ومهما يناخ فيه الرحل والتجار والمسافرين؛ يورد بشير عبد الرحمان في كتابه اليهود في المغرب العربي استنادا على Goetein "شكلت كل من

²⁴⁶ تنسب غالبا لحفيد ابن ميمون الذي سبق وحدد تاريخ ميلاد موسى في نفس الملاحظة. ولكن الناسخ الذي نسخ المخطوط يدعي أن المخطوط كله لابن ميمون بما في ذلك الملاحظة المرفقة. وهو ما يحاول دافيدسون شرحه والتثبت منه.

²⁴⁷ DAVIDSON, Maimonides, op.cit. p 29

²⁴⁸ نفس النص قام بتوظيفه زليتن في معرض الحديث عن هذه الرحلة من المغرب إلى فلسطين.

²⁴⁹ المقصود بـ "Responsa" فتاوى موسى بن ميمون: التي جاءت ردودا على استفسارات فقهية تم إرسالها إليه من كل الجهات. ملاحظة على هامش مخطوط منسوب لابن ميمون، ذكرها دافيدسون في كتابه عن موسى بن ميمون. انظر ملحق المخطوطات، رقم الوثيقة 23.

²⁵⁰ DAVIDSON, Maimonides, op.cit., pp 28-30.

²⁵¹ Ibid., DAVIDSON, p. 29.

²⁵² انظر ملحق الخرائط، الوثيقة رقم 1.

²⁵³ DAVIDSON, Maimonides, op.cit. pp 28-30.

تونس وصقلية مجمعا بحريا تجاريا مهما في البحر الأبيض المتوسط، لتسويق بضائع المشرق إلى الغرب خلال القرن 4-5هـ/10-11م،²⁵⁴ وكانت خطوط ملاحية أخرى قائمة آنذاك بين الإسكندرية وأفريقية وإسبانيا، وخط بحري مباشر بين الإسكندرية وبجاية بالجزائر، وتنشط عملية الإبحار بين الإسكندرية والشمال الإفريقي ما بين فصلي الربيع والخريف.²⁵⁵

يلاحظ دافيدسون أن الرحلة من المغرب بحرا صوب الإسكندرية يمكن قبوله عقلا أكثر من الجزم بأنه اتجه مباشرة إلى عكا. لكن كلا من المصدرين (ابن دنان وملاحظة الناسخ) لا يمكن إثبات وثوقيتها (حسب دافيدسون دائما) ويعزو عدم موثوقية رواية ابن دنان إلى تناقضها مع ما وجدته اعتمادا على وثيقة بالجنيزة²⁵⁶ بينما يشكك في موثوقية المرجع الثاني للاعتبارات التالية: الناسخ لا يعرف عن نفسه وينسب النسخة والملاحظة معا لابن ميمون ويقول أنها بخط يده وحسب دافيدسون هذا غير متطابق مع ما لديه.²⁵⁷ ففي الملاحظة الموجودة على هامش المخطوط الذي ذكره دافيدسون يقول الشخص الذي كتبها أنه "خصص بعض الأيام للخلوة وللصوم، طيلة حياته". ويعقب دافيدسون: أن ابن ميمون الذي كان حازما في الالتزام بالتعاليم التلمودية، لم يكن على طبيعته في هذه الرسالة كما عودنا في شرحه للمشنا، وهو في مخطوط تلك الرسالة لا يميز بين صوم يتسم بالطابع الجماعي، والصوم الذي يصومه الفرد نيابة عن ذريته. وتذكر الملاحظة كذلك أن ابن ميمون دخل بيت المقدس، وصلى به، بما يفيد أنه دخل الهيكل الموعود. لكن ابن ميمون لم يفعل ذلك أبدا.²⁵⁸

يمكن القول إن مسار رحلة المغرب إلى فلسطين، كان لا بد له من التوقف بالإسكندرية. ومن الواضح أن الرحلة توقفت في البداية بشاطئ الإسكندرية، قبل أن يواصل موسى بن ميمون وأخوه داود وأبوهما ميمون رحلتهم إلى الديار الفلسطينية، لكن البحوث التي درست وثائق الجنيزة لا تشير إلى المكان الذي انطلقت منه الرحلة بالمغرب. وإذا اعتمدنا منطق دافيدسون في سرد هذه الأحداث فلا بد أنها كانت مدينة بحرية من شمال المغرب، وغالب الظن هي مدينة سبتة.

²⁵⁴ انظر ملحق الخرائط، الوثيقة رقم 1.

²⁵⁵ عبد الرحمان بشير، م.س، صص 205-206.

²⁵⁶ وقد أحال مناقشته على رواية ابن دنان في ص 8 من نفس الكتاب.

²⁵⁷ يضيف دافيدسون أن الأستاذ Tzvi. Langerman تفحص ميكرو فيلم خاص بالمخطوط الذي ذكرناه بحثا عن هذه الملاحظة، دون أن يجد أثرا لا للملاحظة التي نحن بصدددها ولا لنسبتها لحفيد ابن ميمون.

²⁵⁸ DAVIDSON, Maimonides, op.cit. pp. 28-30.

أ. رحلة عكا والقدس والخليل:

كانت عكا المحطة الأولى التي نزل بها موسى بن ميمون وأسرته على أرض فلسطين، و"استقرت بهم السفينة بميناء عكا. واحتفل يهود المدينة بالقادمين الجدد، وقد ذاع صيتهم في أهل المدينة".²⁵⁹ كاد هذا الاستقبال المتسم بالحفاوة كما ذكره حاييم حربون أن يكون سببا مقنعا لموسى بن ميمون كي يستقر بعكا، لولا أنه لم يأت باحثا عن حسن الضيافة، بل عن مجتمع يسمح له ولطائفته بحرية التدين ويمكنه من التفرغ للدراسة والتأليف. تلك العناصر التي اعتبرها موسى بن ميمون مهمة أكثر من أي اعتبار آخر. ومقومات الحياة الهنيئة نفسها التي تركها خلفه في الأندلس مرغما.

خلال الوقت القصير الذي حل فيه ابن ميمون بعكا، لم يهتم أو يتصل بأباء الكنيسة ولم يغير انطباعه عنهم، عند مغادرة البلاد، لاعتباره المسيحيين مجرد وثنيين. وعلى الرغم من أنهم يؤمنون بالتوراة، ويقبلون الكتب الخمسة لموسى، ويقدمون الأنبياء باعتبارهم يتلقون وحيا إلهيا، إلا أنه اعتبرهم وثنيين، وهو ما أكدته في كتابه عن "هالاخاه"²⁶⁰ حيث قام بتصنيفهم في خانة عبدة الأوثان.²⁶¹

لم يدم مقام ابن ميمون بمدينة عكا طويلا، وهو الذي ترك مسقط رأسه بقرطبة ليس طلبا للحفاوة وكرم الضيافة، بل طلبا لما قد يجد فيه عوضا عن حياته بالأندلس، ولم يكن اختياره للقدس اختيارا عشوائيا، بل كانت زيارة القدس ذات رمزية دينية قوية في نفسه، كما هو الشأن بالنسبة لكافة اليهود، وباقي الديانتين المسيحية والإسلام على حد سواء.

وإذا كانت الأندلس تشكل أنموذجا حضاريا مميزا خلال عصرها الذهبي، سمح للمسلمين واليهود والمسيحيين بالتعايش داخل نظام واحد، فإن مكانة القدس تتجاوزها دينيا وتاريخيا وروحيا، فهي منبع الأديان ومبتدؤها. ووجهة للحج والتبرك لجميع المؤمنين من الديانات الثلاث.

²⁵⁹HABROUN, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? p. 88.

²⁶⁰ مصطلح «التشريع» هو المقابل العربي لكلمة «هالاخاه» العبرية. وهذا المصطلح يعني «القانون» أو «التشريع». وكلمة «هالاخاه» من أصل آرامي، ومعناها الحرفي هو «الطريق القويم»، وإن كان يُقال في التفسيرات الحديثة إن معنى الكلمة الأصلي هو «الضريبة» أو «القاعدة الثابتة». وكلمة «هالاخاه» لها معنى ضيق، وقد ورد لأول مرة في كتابات معللي المشناه (تنائيم) وكانت تعني في بداية الأمر «الحكم الشفهي الذي يصدره الفقهاء» ثم أصبحت تشير إلى «الفقرة الواحدة المتضمنة في سنة واحدة في الفقهيات = الشرعية». ثم أصبحت الكلمة تشير إلى الجانب التشريعي لليهودية ككل (وضمن ذلك الشريعة الشفوية) بحيث أصبحت تشمل في نطاقها العرف والعادة والقوانين المحلية والمراسيم الشرعية وهي في ذلك مثل كلمة «لو» Law في الإنجليزية أو «قانون» في العربية، فيمكن أن نشير مثلاً إلى «قانون العقوبات»، وإلى «القانون الجنائي» كما يمكن أن نشير إلى «القانون» بشكل عام. وهكذا يُقال: "ما هالاخاه المتصلة بهذا الموقف؟"، أي "التشريع الخاص بهذا الموقف"، كما يمكن القول "لقد امتلك فلان ناصية هالاخاه" أي "التشريع بشكل عام". والكلمة تكاد تكون مرادفة لكلمة «توراة» التي تعني أيضاً «الشريعة» و «القانون» بالمعنى العام. انظر: المسيري، ج. 13، م.س، ص 372. وملحق المخطوطات، رقم 4.

²⁶¹ ZEITLIN, Maimonides, op.cit. pp. 14-16.

يحكي زيتلين أنه بعد بضعة أشهر من الإقامة بعكا، انطلق ميمون وعائلته إلى القدس. وقضوا بالقدس ثلاثة أيام قبل أن يقصدوا مدينة الخليل لزيارة الحرم الإبراهيمي (قبور البطارقة أو كهف المكبيلة).²⁶² وقدم ابن ميمون تبريرات مفصلة عن رحلة الحج إلى القدس، يقول: "دخلتُ إلى المكان العظيم والمقدس، وصليتُ هناك في السادس من الشهر ذاته، وفي اليوم التاسع والأول من الأسبوع التالي، غادرتُ القدس متوجها إلى الخليل، لتقبيل قبور البطارقة في الكهف. في ذلك اليوم، وقفتُ في الكهف وصليتُ شاكرًا الرب على كل شيء، خصصتُ كلاً من اليوم السادس واليوم التاسع لتقديم النذور، من خلال إقامة الصلوات والاحتفالات. لعل الله يمنحني القوة ويساعدني على الوفاء بنذري، ويسمح لي ولبني إسرائيل أن نرى الأرض في قمة مجدها، رغم أنها اليوم خراب ونحن نصلي فيها. آمين."²⁶³

لم تخلُ رحلة ابن ميمون من المخاطر، فقد كان الحكم الصليبي غير متساهل مع العابرين خصوصاً من اليهود والمسلمين. وهو ما يؤكد زيتلين: "قبل رحيله إلى مصر، ذهب في رحلة بحرية لزيارة القدس، في الرابع من شهر هيشيفان (الشهر الثامن من السنة العبرية) سنة 4926 (الموافق لخريف سنة 1165م) ويخبرنا أن رحلته كانت محفوفة بالمخاطر. وهذا صحيح بدون شك، فقد كان "أمالريك الأول" ملكاً هناك، ولم يكن متسامحاً تجاه الوجود اليهودي بمملكته."²⁶⁴

تعتبر زيارة موسى بن ميمون للقدس رحلة حج سريعة، من أجل التزود بالقوة الروحية المطلوبة، وكانت الأسرة في حاجة للصلاة في مكان له رمزيته ومكانته. لكن المقام لم يطل بهم هناك، فلم تكن القدس على ما فيها من قداسة وجلال، مدينة للاستقرار وذلك بسبب الحكم الصليبي الذي حولها إلى خراب.

ب. دواعي الهجرة من فلسطين وعدم الاستقرار بأرض المقدس.

يمكن اعتبار العامل الاقتصادي من بين أقوى العوامل المتحكمة في قرار ابن ميمون هجرة فلسطين إلى مكان آخر، لقد فكر في البداية أن يستقر بفلسطين. لكن البؤس المادي والفكري السائد بالبلد، جعله يغير خطته ليتوجه إلى مصر (560هـ/1165م). استقى حربون هذه الفكرة من لويس جيرمان ليفي Louis Germain LEVY.²⁶⁵ حسب جين جيربر لم تكن حياة اليهود تحت حكم الصليبيين بالأرض المقدسة سهلة. ولذلك رحلت عائلة ميمون عنها بعد مدة إقامة قصيرة في اتجاه مصر.²⁶⁶

²⁶² HABROUN, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? p. 88.

²⁶³ ZEITLIN, Maimonides, op.cit., p. 16.

وانظر مناقشة دافيدسون لموثوقية معلومات سفر حريديم في كتابه الذي سبق ذكره.

²⁶⁴ ZEITLIN, Maimonides, op.cit., p. 16.

²⁶⁵ Louis- Germain LEVY, Maimonide, Collection Grands Philosophes, Publié par Félix Alcan, paris, 1911, cité dans : Habroun, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? pp 88- 89.

²⁶⁶ Jane GERBER, Jews of Spain, pp. 82-84.

وقد كانت هناك عوامل سياسية ودينية أخرى، جعلت من قرار العودة إلى مصر ضرورة ملحة، وكان سبب نزوح موسى من فلسطين أنها كانت في ذلك العهد تحت حكم الصليبيين، وكانت الطائفتان الإسلامية واليهودية ترزحان تحت نير هذا الحكم، أما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين (الفاطميين) يُعاملون معاملة حسنة، وكان فيهم أصحاب الأموال والتجارة، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري.²⁶⁷

لم يكن الدافع الاقتصادي وحده الذي حفز موسى بن ميمون على التوجه إلى مصر، بل لعل الأوضاع المتردية بالقدس كانت سببا مباشرا لرحيله السريع من هناك، سيما وأن نفسه كانت تواقعة لأرض رحبة ولبيت المقدس تحديدا، التي هي المنى والمبتغى بل الهدف الرئيسي في العقيدة اليهودية على الإطلاق، لذلك خاب ظنه، وامتألت نفسه إحباطا وحزنا من سوء الحال ودوام الخوف والهرب.

وتدافع الدراسات التي نشرت أواخر القرن الماضي، عن هذا الطرح. "فغير بعيد عنا في سنة 1985م نشر

انديلمان الحنان Elhanan INDELMAN سيرته باللغة العبرية (ابن ميمون، الطبيب، عالم الدين

والفيلسوف)، قام بترجمتها إلى لفرنسية كل من جوزيف كوزمان KOSMAN Joseph وكرين هاسيفر

Kéren HASSEFER²⁶⁸ واعتمد الكاتب على مقتطفات من رسالة الاضطهاد Haschemad Iggereth حيث

يؤكد ابن ميمون على أن اليهودي من واجبه ألا يظل في بلد يجبر فيه على تغيير دينه. بل عليه أن ينتقل إلى

مكان يُسمح له فيه بممارسة دينه.²⁶⁹

يسلط حبرون الضوء على عامل آخر مرتبط ببنية المجتمع الفلسطيني في تلك المرحلة، فإذا صدقت شهادة

Jacob de VITRY: كان معظم المهاجرين القادمين إلى فلسطين لصوصا، قتلة، قراصنة، باحثين عن المغامرة

ومدمني خمر أو قمار وراهبات أو رهبانا مُفلسين، هاربين من معابدهم. كل هؤلاء اندفعوا لدى وصولهم إلى

البلاد المقدسة وراء شهواتهم، فقد كانوا بعيدين عن أوطانهم ودون مراقبة من ذويهم.²⁷⁰

ووجد نص لابن ميمون يصف فيه سلوك الأفراد في البيئة التي هاجر إليها²⁷¹ يقول إنه من الغريزي لدى

المرء أن يجعل سلوكاته وعاداته تنطبق مع عادات البلدان والأصدقاء أو الرفاق الذين يجدهم هناك. لذلك

على المرء أن يلزم نفسه بمصاحبة الأخيار ومجاورة العلماء ليأخذ عنهم عاداتهم في العيش.²⁷² فواضح إذن

²⁶⁷ ولفنسون، م.س، صص 42 - 43.

²⁶⁸ باريس سنة 1985م.

²⁶⁹ HABROUN, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? pp. 88- 89.

²⁷⁰ Cité par J. PRAWER dans son Histoire du Royaume Latin de Jérusalem, traduit par Gérard Nahon, C.N.R.S Publications 1970.

²⁷¹ Maimonides, Mishné Torah, Deut, pp. 5-1.

²⁷² Ibid. HABROUN, p. 91.

أنه رأى في فلسطين مكانا غير مناسب ليقوم به، خاصة أن عدد اليهود المقيمين بفلسطين وقته كان قليلا جدا، إذ قتل العديد منهم إثر الحملة الصليبية الأولى، أو أجبروا على الفرار من البلد، أما القلة التي بقيت هناك فقد كانت فقيرة وغير مثقفة. لذلك لم يجد حافزا على العمل بين أهل فلسطين من يهود ومسيحيين.²⁷³

كل ما تقدم عن الأوضاع المزرية في فلسطين، كان كافيا لجبر ابن ميمون على الهجرة والرحيل صوب بلاد مصر المجاورة. وقد تآقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد تسود فيه روح الحرية والاطمئنان، حتى يتمكن من تنفيذ مشاريعه العلمية التي لم يستطع تحقيقها أثناء تنقلاته الكثيرة من الأندلس إلى المغرب ثم إلى فلسطين، في جو مشبع بالتعصب الديني وإزهاق الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عصا الترحال، وكان ذلك نهاية الهجرات والجولات وبداية حياة جديدة مثمرة.²⁷⁴

وقد ذكر Jérôme TALMUD مرور ابن ميمون بالإسكندرية قبل التوجه إلى الفسطاط²⁷⁵ (القاهرة القديمة) أيضا في إحدى مقالاته "فقد غادر موسى بن ميمون مدينة عكا بعد بضعة أشهر من الإقامة فيها، باتجاه الإسكندرية التي لم يعجبه الإقامة بها أيضا، وهو المتشبع بالتلمودية الربانية بينما يهود الإسكندرية هم من القرائين الذين لا يعترفون بالتلمود وتعليماته ولا التقاليد الحاخامية"²⁷⁶ وسجل حاييم الزعفراني نفس المعلومة: "فبعد إقامة قصيرة في الأراضي المقدسة. توجهت عائلة الربى ميمون إلى مصر حيث وصلت إلى الإسكندرية في شهر حشوان 4926. أكتوبر 1165م، ثم استقرت في الفسطاط القاهرة القديمة"²⁷⁷.

²⁷³ ZEITLIN, Maimonides, op.cit., p. 16.

²⁷⁴ ولفنسون، موسى بن ميمون. م.س، صص 42 - 43.

²⁷⁵ الفسطاط: تعد أول وأقدم العواصم الإسلامية إذ بنيت بعد الفتح العربي الإسلامي لمصر في (20هـ/ 641م)، فبعد أن رفض الخليفة عمر بن الخطاب اتخاذ مدينة الإسكندرية عاصمة للبلاد - وهي التي كانت عاصمة لمصر طوال عهد البطالمة والرومان- وقع اختيار عمرو بن العاص على موقع خال من البناء والعمارة عدا الحصن الروماني المعروف بقصر الشمع عند مدينة منف الفرعونية لتأسيس العاصمة الجديدة، وأطلق عليها اسم "الفسطاط" أي الخيمة، وبدأت عمارتها ببناء جامع عمرو بن العاص الذي أطلق عليه فيما بعد اسم "الجامع العتيق". وقد ظلت الفسطاط عاصمة لمصر لمدة 113 عامًا. حالياً تعرف هذه المنطقة باسم "حي مصر القديمة"، وهو من أعرق الأحياء بالقاهرة الكبرى، ويضم العديد من المواقع الأثرية منها معبد بن عزرا اليهودي، وكنائس مصر القديمة، وجامع عمرو بن العاص، وحفائر أطلال مدينة الفسطاط، ومقياس النيل بجزيرة الروضة، وقصر المانسترلي، وقصر محمد علي بالمنيل. انظر: وزارة السياحة والآثار المصرية. انظر: موقع وزارة السياحة والآثار المصرية.

<https://egy monuments.gov.eg/ar/archaeological-sites/al-fustat-old-cairo>

²⁷⁶ Jérôme TALMUD, Maimonide, précurseur de la médecine psychosomatique, Le DIM, voir le site suivant :

<http://www.departement-information-medecale.com/blog/2014/06/04/maimonide-precurseur-de-la-medecine-psychosomatique/>

²⁷⁷ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، 1996، ص 161.

ت. أوضاع اليهود في عهد الدولة الأيوبية

يمكن الجزم أن موسى بن ميمون عاد من الخليل إلى عكا ثم أبحر منها إلى مصر، فقد شكل السفر عبر الصحراء من الخليل إلى مصر خطراً كبيراً عليه، خاصة وأن عدداً من الصليبيين كانوا موجدين على طول الطريق، مما جعل سفر اليهود شبه مستحيل. يقرر زيتلين تبعاً لذلك بأنه أبحر من عكا إلى الإسكندرية في وقت ما من نهاية سنة 1165م أو بداية سنة 1166م (561هـ) حينذاك، كانت مملكة أورشليم تتفاوض مع المصريين، وكان أسطول مملكة أورشليم يرسو في ميناء الإسكندرية متأهباً ضد أي هجوم بحري للسلطان نور الدين ملك الشام.²⁷⁸

شكلت مصر من الناحية الدينية بلد استقرار لعدة أقليات دينية ممن سموها بأهل الذمة، وكانت حضناً آمناً للطوائف اليهودية المختلفة، فاستقبلت الكثير من الأسر اليهودية الثرية، وخصوصاً في الإسكندرية والقاهرة القديمة (الفسطاط) تحت ظل الحكم الفاطمي. فهل تغير الوضع بعد سقوط الحكم الفاطمي؟ وكيف كانت علاقة اليهود ببلاط صلاح الدين الأيوبي؟ وكيف عاش ابن ميمون في مصر؟ وكيف وصل إلى مناصب المسؤولية الكبرى وانخرط في خدمة السلاطين الأيوبيين؟ هذه الأسئلة التاريخية لا بد لها من سياق تاريخي يربط نهاية العصر الفاطمي وبداية الحكم الأيوبي بطبيعة الوجود اليهودي بمصر.

بقيت القدس المدينة الوحيدة المحرمة على اليهود حتى عام 583هـ/1187م، إلى حين أن تم فتح المدينة على يد صلاح الدين الأيوبي، وسمح لهم بدخول المدينة. فبعد فتح صلاح الدين القدس يوم الجمعة (27 من رجب 583هـ/12 من أكتوبر 1187م) سمح لليهود بالهجرة والسكن فيها، وأظهر من التسامح والعفو معهم ما جعل المؤرخين يذكرونه بالثناء والتقدير. مثال ذلك ما أورده المؤرخ Lin Paul حين قال: "إذا كان فتح بيت المقدس والمعاملة الطيبة التي أبداها صلاح الدين لسكانها هي الحسنه الوحيدة التي فعلها، لكفاه بذلك أن يكون أعظم الفاتحين وأرقهم قلباً في عصره بل وربما في كل العصور".²⁷⁹

ويبدو أن صلاح الدين قام بذلك على أمل أنهم سوف "يكونون حلفاء حقيقيين" ودرعاً وقائياً له، في حال قدوم حملة صليبية جديدة. يذكر دافيد بن غوريون David BEN GOURION أن السلطان صلاح الدين أصدر نداءً إلى جميع اليهود الهاربين من الصليبيين، بالعودة إلى بيت المقدس مما دفع العديد منهم إلى الهجرة والسكن في مدينة القدس سيما العلماء منهم²⁸⁰، مما أدى إلى انتعاش الجالية اليهودية في القدس²⁸¹. ولم

²⁷⁸ ZEITLIN, Maimonides. Op. cit., p. 17.

²⁷⁹ Lane Pool STANLEY, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, Beirut, 1964, p. 234.

انظر أيضاً: عطية القوصي، صلاح الدين واليهود، المجلة التاريخية المصرية، 1977، م، ص 41.

²⁸⁰ David BEN-GOURION, The Jews In Their Land, Aldus Books- London, 1974, pp. 217 - 218.

²⁸¹ Will DURANT, Age of Faith, Simon & Schuster - New York, 1980, p. 366.

يقتصر الأمر على عهد صلاح الدين بل واصل خلفاؤه من السلاطين الأيوبيين السياسة نفسها التي اتبعها صلاح الدين معهم، فنرى السلطان العادل يستقبل ثلاثمائة من علمائهم ويسمح لهم ببناء مدارس ودور عبادة يهودية داخل الدولة الأيوبية.²⁸² ونتيجة لهذه العودة استعاد اليهود نشاطهم التجاري القديم سيما وأن الدولة الأيوبية لم تضع عليهم قيودا، بل سمحت لهم بحرية العمل وحرية العبادة.²⁸³

يطرح أكثر من علامة استفهام عن طبيعة علاقة موسى بن ميمون بصلاح الدين الأيوبي، خاصة بعد أن أصدر صلاح الدين مرسوم عام 586هـ/1190م، دعا فيه اليهود إلى العود للاستيطان في القدس، وهو مرسوم لم أتمكن من العثور على مخطوطته، وقد أشار إلى هذا المرسوم عدد من الباحثين، من بينهم جورج طرابيشي الذي قال إن ابن ميمون استغل نفوذه في البلاط الأيوبي بعد فتح القدس، واستحصل لأبناء ملته على إذن في الاستيطان فيها وفي فلسطين بصفة عامة.²⁸⁴ حسن الأمين، الذي يرى أن هذا المرسوم تمّ إصداره بعد أن كان الصليبيون قد حظروا على اليهود الإقامة في مدينة القدس أثناء احتلالهم لها. واستدل حسن الأمين على تأكيد هذا المرسوم، بحدث زيارة الحاخام يهودا الحريزي مترجم ابن ميمون؛ لمدينة القدس عام 1216م بعد وفاة صلاح الدين بـ 21 سنة، فوجد فيها مجموعة من اليهود جاءت لتستقر فيها من المغرب وفرنسا، وأخرى من سكان عسقلان السابقين.²⁸⁵

وجاء في الموسوعة اليهودية أنه بفضل اليهودي موسى بن ميمون طبيب صلاح الدين، الذي استخدم نفوذه في بلاط صلاح الدين، نجح في حماية يهود مصر، واستغل فتح مدينة القدس ليقنع صلاح الدين السماح لهم بالإقامة فيها من جديد وبناء كُنُسٍ ومدارس دينية يهودية.²⁸⁶

وذهب حسن الأمين في تحليله لعلاقة صلاح الدين الأيوبي بموسى بن ميمون، أن هذا العالم اليهودي هو من اضطلع بدور أساسي في إصدار هذا المرسوم، فقد رجح أن شهرته طبيا كانت الأبرز في لفت أنظار البلاط إليه، وأتاح له أن يحشد دعم صلاح الدين ونخبة المجتمع القاهري. وبهذا الموقع في السلطة والنخبة تمكن موسى بن ميمون بأن يشكل الشخصية الأبرز لحماية يهود مصر. وأكد حسن الأمين أن موسى بن ميمون هو من أقنع صلاح الدين بالسماح لليهود العودة للإقامة في القدس، وبناء معابد ومدارس يهودية جديدة.²⁸⁷

²⁸² عطية القوصي، صلاح الدين واليهود، المجلة التاريخية المصرية، 1977، م 24، ص 42.

²⁸³ Elijah ASHTOR-STRAUSS, "Saladin and the Jews", Hebrew Union College Annual, 1956, vol. 27, pp. 305-326.

²⁸⁴ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط. 3، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 32.

²⁸⁵ حسن الأمين، صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين، دار الجديد، 1995، صص 140-141.

²⁸⁶ Ibid. ZEITLIN, Maimonides, p. 178.

²⁸⁷ حسن الأمين، م.س، ص 140.

أستخلص مما تقدم أن أوضاع يهود مصر لم تتغير كثيرا، بعد انتقال الحكم من الفاطميين إلى الأيوبيين، وهذا دليل على أن المجتمع الإسلامي لم يكن يُكنّ لليهود كراهية مبيته، أو يرفض التعايش معهم أو وجودهم بينهم وعلى أراضيهم، ولذلك لم تكن مصالح اليهود تتأثر بتقلبات السياسة كثيرا، سوى ما ارتبط منها ببعض الحالات التي أسهم أو انخرط فيها بعض اليهود في علاقات سياسية جرّت عليهم التهلكة بسبب ولاءاتهم لها. كما حصل مع اليهود الذين كانوا في البلاط الفاطمي والذين عرفوا بولائهم المطلق للفاطميين، فكان من البديهي تنحيهم في عهد صلاح الدين الأيوبي، درءا لكل مؤامرة من داخل البلاط. لكن هذه القرارات المناهضة لليهود كانت في الغالب مؤقتة وعابرة، غير موجهة ضد اليهود عامة كأصحاب ملة غير الإسلام، بل ضد أشخاص محددين بعينهم.

وقال عطية القوصي إنه بعد انتقال السلطة إلى الأيوبيين، استمر اليهود في تدير تجارتهم ومزاولة أعمالهم بشكل طبيعي، و تقديم خدماتهم المتنوعة للبلاط الأيوبي مقابل الاستفادة من حسن المعاملة المبنية أساسا على مساواتهم بغيرهم من التجار، تحت راية التسامح التي رفعها السلطان صلاح الدين، مما خول لبعض اليهود جمع ثروات هائلة وأحرزوا على مكانة هامة في البلاط السلطاني والمجتمع الإسلامي.²⁸⁸ وقد قرب صلاح الدين إليه عدة أطباء يهود وجعلهم من بين أطباءه الخصوصيين، بفضل نبوغهم في علم الطب والمداواة، مثل الطبيب يوسف بن أبي سعيد بن خلف السامري، المعروف بشمس الحكماء. وكان في خدمة السلطان صلاح الدين وتوفي بدمشق سنة 623هـ/1226م.²⁸⁹

كان هذا حال اليهود خلال الحكم الأيوبي، فإن موسى بن ميمون اضطر للهجرة من فلسطين إلى مصر قبل استتباب الأمر للأيوبيين. ولم يكن له شأن بين اليهود المصريين بمجرد وصوله إلى مصر. لكنه عمل على تكوين علاقة قوية مع اليهود بمصر، بدأت في مجال التجارة والطب وانتهت إلى الرئاسة الدينية. وتفاعل اليهود في المقابل بولاء تام للسلطة السياسية حتى في ظروف التوتر التي مرت بها مصر، واليمن خلال ظروف الثورة المهدية. كل هذا يرجع الفضل فيه إلى رحابة صدر المجتمع الإسلامي بمصر وتميزه بالتسامح وقبول الآخر بغض النظر عن عقيدته وعرقه وإيمانه بالتنوع والانفتاح.

²⁸⁸ عطية القوصي، م.س، ص 7.

²⁸⁹ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 721. ولمعرفة تفاصيل زمرة الأطباء الذين كانوا في خدمة صلاح الدين وحاشيته ينظر تقديم تحقيق كتاب العقار لموسى بن ميمون من قبل ماكس مايرهوف،

ث. موسى ابن ميمون وأسرته في مصر:

كان على أسرة موسى بن ميمون أن تختار المكان الذي ستقيم فيه بعناية، وكانت سنة 560هـ/1165م سنة البحث الحثيث عن مدينة تتوفر فيها شروط الحرية الدينية، وتضم طائفة يهودية قوية ومراكز دينية يهودية.

وصل موسى بن ميمون وعائلته إلى الفسطاط في عام 561هـ/1166م بعد أن أقام لفترة قصيرة في الإسكندرية²⁹⁰، وقد كتب ابن أبي أصيبعة "ثم توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر"²⁹¹، وقد نزل موسى في محلة المصيبة²⁹²، التي كان يسكنها جماعة من أغنياء المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم، ودار رئيسهم²⁹³، ومن هنا يُعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة، بل كانت في يسر ورخاء، لذلك نزلت في هذه المحلة التي كانت مقاما لرجال الجاه والثروة والمال.²⁹⁴ وقد وافقت ظروف العيش في الفسطاط ما كان يبحث عنه موسى بن ميمون، إذا كان لليهود فيها حارتهم وتجارهم وأعيانهم. عندما وصل ابن ميمون إلى مصر، كان البلد لا يزال تحت حكم الشيعة الفاطميين، الذين حكموا لقنرين من الزمان، لكن حكمهم زال بسرعة.²⁹⁵

وبعد مضي فترة وجيزة على وصول ابن ميمون إلى مصر حوالي 567هـ/1171م أصبح صلاح الدين مؤسس الأسرة الأيوبية حاكما لمصر²⁹⁶

²⁹⁰ رودافسكي، م.س، ص 24-27.

²⁹¹ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 583.

²⁹² القفطي، م.س، ص 318. ويجب التوضيح أن المقرئ سماها "المصاصة". انظر: المقرئ تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق زينهم ومديحة الشراوي، مكتبة مذبولي، طبع بولاق، ج 2، 1998، ص 464.

²⁹³ صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيمن بن دقماق، كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار، مركز الموسوعات العالمية، بيروت، 1893م، ج 4، ص 27.

²⁹⁴ ولفنسون، م.س، صص 42 و 43.

²⁹⁵ DAVIDSON, Maimonides: The Man and His Works, p. 31.

ويقدم دافيدسون تفاصيل أخرى تهم إرهابات الحكم الأيوبي: وكان اثنان من جيران الفاطميين يتميزون بالقوة والطموح ويتموقعون بالشمال الشرقي، مملكة الصليبيين بفلسطين، ونظام السلاجقة الأتراك في سوريا. وقد زارت جيوش السلاجقة مصر في عدة فرص خلال ستينيات القرن الثاني عشر، قبل أن تعود إلى مصر بدعوة من الفاطميين بهدف دعمهم في ردع الغزو الصليبي. رافق القائد المكلف بالقوات السلجوقية المتجهة إلى مصر ابن أخيه الذي سبق له أن رافقه في فرص سابقة، لكنه هذه المرة التحق بعمه على مضض، وكان اسمه صلاح الدين. أنجز السلاجقة المهمة التي جاؤوا من أجلها على أتم وجه، لكنهم هذه المرة لم يطووا خيامهم ورحلوا. مات عم صلاح الدين بعد ذلك بأشهر قليلة، وأخذ صلاح الدين منصب الوزير الفاطمي والحاكم الفعلي. في سنة 1171 م، حين افتتح آخر سلاطين الفاطميين سرير موته، استحكم صلاح الدين على مصر كلها وأعاد تكريس الحكم الإسلامي السني. وحكم على مصر والشام إلى غاية وفاته سنة 1193، بعد أن قضى نصف ولايته خارج مصر في مهامه العسكرية.

²⁹⁶ رودافسكي، م.س، صص 24-27.

كانت المرحلة التي وصل فيها موسى بن ميمون إلى الفسطاط، رغم تميزها بعدم الاستقرار السياسي²⁹⁷، فرصة مناسبة ليثبت ابن ميمون أنه الرجل المناسب للتدخل في عدة قضايا تهم الطائفة اليهودية. وقد عمل فنجد على استيعاب التنوع المذهبي داخل الطائفة اليهودية بمصر وهي المهمة التي فشل فيها الأحرار الذين سبقوه.²⁹⁸

وتذكر تمار رودافسكي أنه "خلال هذه الفترة تزوج ابن ميمون من عائلة مصرية بارزة. وعلى الرغم من أننا لا نعرف اسم زوجته، فإننا نعرف أنها كانت من أسرة يشتغل أفرادها بالسلطة. وأنجب منها ابنه أبراهام وهو في حوالي الخمسين من العمر، ولا نعرف إذا ما كان قد أنجب إنثا. ودرس أبراهام مع والده فتعلم الفلسفة والطب. وكان أبراهام عاشقا للتصوف الذي يرى بعض الباحثين أنه قد أثر في ابن ميمون أواخر حياته"²⁹⁹. كما تذكر رواية القفطي زواج موسى بن ميمون من أخت أبي المعالي بمزيد من التوضيح: "وتزوج بمصر أختا لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبي المعالي كاتب أم نور الدين علي المدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف ابن أيوب وأولدها ولداً هو اليوم طبيب بعد أبيه بمصر، وتزوج أبو المعالي أخت موسى وأولدها أولادا منهم أبو الرضى طبيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم."³⁰⁰

يبدو أن موسى بن ميمون اندمج بسهولة في الحياة المصرية، من خلال مصاهرته لشخص نافذ في البلاط الأيوبي مثل أبو المعالي. سترفع من شأنه وتبرز اسمه؛ شخصية يهودية محترمة ستخدم مصالح الطائفة اليهودية بتفان بالغ كما توضحه الفقرات اللاحقة.

كانت السياسة مجالاً لا بد من ولوجه بالنسبة لموسى بن ميمون، فتغيير أوضاع طائفته لا يعتمد فقط على التأليف والتصنيف في الشريعة والفلسفة، بل عليه أن يلج منصبا يسمح له بالتسيير والقيادة. وحسب جاكوب مان Jacob MANN "أصبح موسى بن ميمون في أقل من ست سنوات رئيساً على اليهود، أي الممثل الرسمي للطائفة اليهودية في مصر وما كان تحت نفوذها كفلسطين وسوريا العظمى واليمن. ويشهد على مكانته أن اليهود بدءوا في ذكر اسمه في مستهل وثائقهم حيث كتبوا: تحت سلطة سيدنا موسى الرب العظيم بإسرائيل."³⁰¹

²⁹⁷ انظر ملحق المخطوطات رقم 13.

²⁹⁸ رودافسكي، م.س. صص 24-27: "وفي الفسطاط، كانت توجد طائفة قرائية، كما كانت توجد بها طائفتان إحداهما عراقية والأخرى فلسطينية، وكان لكل طائفة معبدها الخاص بها. وعرف معبد الطائفة الفلسطينية بمعبد بن عزرا ولا يزال موجودا، ويحتوي هذا المعبد على غرفة تحتوي على وثائق ومخطوطات تعرف باسم وثائق الجنيزا القاهرية التي يعمل الباحثون على ترميمها."

²⁹⁹ المرجع نفسه، صص 24-27.

³⁰⁰ القفطي، م.س، ص 239.

³⁰¹ BEN SASSON, Maimonidean Studies, op.cit. vol. 2, pp. 3-9.

لكن نجاح موسى بن ميمون في الوصول إلى قيادة اليهود في مصر جاء بعد اشتغاله بالتجارة ثم بالطب، ولم يكن وصوله لمنصب الرئيس على الطائفة اليهودية في مصر هو المحطة الأخيرة، ولم تتوقف رئاسته الروحية على يهود مصر، بل وصلت سلطته الدينية إلى أبعد من مصر، كالشام واليمن والغرب الإسلامي واللاتيني.

ج- أنشطة موسى بن ميمون التجارية الأولى في مصر:

ليس من الواضح كيف أعال ابن ميمون نفسه خلال الفترة السابقة لعام 573هـ/1177م غير أنه يمكننا القول أن أخاه دافيد (داود) أعال العائلة بفضل نشاطه التجاري، وقد نقلت تمار رودافسكي عن إحدى رسائل ابن ميمون: "أخي يمارس بعض الأنشطة التجارية في السوق التي تدر عليه دخلا، في حين أكتفي بالجلوس في أمان."³⁰²

تؤكد مصادر أخرى أن التجارة كانت أول أعمال أسرة ميمون في مصر، حيث أتاحت الوضعية المميزة لليهود مصر أن يسمحوا للوافدين الجدد بالانخراط في أنشطة تجارية مكنتهم من الكسب والاعتناء، وهذا الأمر من حسنات الحياة المصرية الوسيطة، كما أنه مظهر من مظاهر انفتاح المجتمع الإسلامي سواء في العصر الفاطمي أو الأيوبي.

ذكر ابن العبري أن ابن ميمون "نزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وارتزق بالتجارة في الجواهر وما يجري مجراه"³⁰³ وهو ما اعتمده إسرائيل ولفنسون. أن موسى كان يساعد أخاه في التجارة بالجواهر داخل مصر، وداود يسافر إلى مختلف البلدان والأمصار للتبضع، دون أن يفرض موسى في اجتهاده العلمي في الدرس والتحصيل.³⁰⁴

كان لا بد للأخوين من العمل بجدة، بشكل يسمح لكل منهما اكتساب مكانة كبيرة بين يهود مصر، ومن المرجح أن داود كان تاجرا بينما كان موسى رجل علم ودين. لكن ابن العبري اختزل الكثير في عبارته، حيث لم يفصل في دور ابن ميمون في الأنشطة التجارية، ولا في مصدر المال الذي افتتح به الأخوان تلك التجارة، والظاهر أنه حين توفي والدهما هناك (في القدس)، افتتح الأخوان تجارة بما ورثاه. وفي حين كان داود يدير التجارة في ظل موسى، الشريك الصامت، الذي كان يتابع دراسته. وبسرعة، ذاعت صيته طيبا شد إليه انتباه صلاح الدين ووزيره الفاضل.³⁰⁵

³⁰² رودافسكي، م.س، صص 24-27.

³⁰³ غريغوريوس بن توما الملطي، أبو الفرجين أهرون المعروف بابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ط.2، دار الرائد اللبناني، بيروت، 1994م، صص 417-418.

³⁰⁴ ولفنسون، م.س، صص 42 و 43. وقد أخذ كل من ولفنسون وابن العبري هذه المعلومات من القفطي، م.س، ص 318.

³⁰⁵ GERBER, Jews of Spain, op. cit., pp. 82-84.

من الجلي أن موسى بن ميمون كان مؤمناً من الناحية المادية، ولم يكن يحملهما للفقر أو الفاقة، بل انهمك في الدراسة والتأليف ودراسة الطب. وهي الانشغالات التي كان مرحباً بها في الأوساط اليهودية المصرية، خصوصاً في ظل التسامح الذي عاشته الأقليات في مصر خلال القرنين 5 و6 هـ/ 11 و12 م.

وجد جويتين رسالة بين مخطوطات الجنيزا من دافيد بن ميمون لأخيه موسى³⁰⁶ كتبت حين أخذته رحلة عمل إلى الساحل السوداني على البحر الأحمر، وأثبت جويتين أن الرسالة كتبت ما بين 1169 م و 1171 م.³⁰⁷ وأورد مقطعاً من رسالة دافيد بن ميمون³⁰⁸ التي أرسلها داود خلال استراحته بـ "عيزاب"³⁰⁹ كالتالي: "إلى أخي الحبيب الربى موسى، ابن الربى ميمون، قدس الله ذكره. دافيد، أخوك الذي اشتاق إليك جمعني الله بك في أحسن حال برحمته أكتب لك هذه الرسالة من عيزاب Aydhab. أنا بخير، لكن عقلي مضطرب كثيراً، وقد بلغ بي الأمر أني أتجول في الأسواق حائراً، ولم أدرك مبلغ قلقك علي."³¹⁰

"أما" السؤال عن كيف تكفل ابن ميمون بنفسه فيمكن أن نجيب عليه جزئياً فقط. فإلى حدود 1177، لم يكن عليه الاكتراث بتمويل حياته الخاصة. فقد ذكر أن أخاه داود كان "يدير عملاً بالسوق (بيع المجوهرات والألماس)، وأنه يجني الأموال، بينما يبقى موسى في أمان". انظر: في: DAVIDSON, Letter to Japhet, op.cit., p. 40.

هناك أمر إضافي، يؤكد أن ابن ميمون لم يكن قلقاً بشأن حياته، فقد عمل ما بين 1168 و 1177 على تحرير كتابه الفقهي مشناه تورا الذي شغله كما يقول "ليل نهار" طوال تلك الفترة، بينما كان داود يبحر مع مجموعة من التجار عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي وهو ما تثبتته بعض وثائق الجنيزة. يُنظر:

* Davidson, Maimonides, op. cit., pp. 32-33.

* Glickman, Mark, Sacred Treasure-The Cairo Genizah: The Amazing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic, Jewish Lights Publishing, Vermont – USA, 2011, pp. 137-138

³⁰⁶ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 8.

³⁰⁷ GOITEIN, Letters of Medieval Jewish Traders, Princeton University Press, 1973, p. 12.

³⁰⁸ كثير من مخطوطات الجنيزة ألفت بشكل ما، لكن هذه الوثيقة خصوصاً كانت بحالة جيدة، كان بها ثقب كبير في جوانبها وثقب أكبر في وسطها. وكتبت على ورق صغير نسبياً – من 6 إلى 9 أنشأت تقريباً – وكانت بالعربية المكتوبة برموز عبرية. وكان يبدو أنها رسالة. قام غويتين بتفحص الوثيقة بشكل سريع فأثارت انتباهه إحدى الكلمات: عيزاب (وهي مدينة مهجورة على الحدود المصرية – السودانية، التي كانت مرفأً للسفن التجارية التي كانت تسافر بين الهند والبحر الأبيض المتوسط خلال العصر الوسيط، وكان داود ابن ميمون ومجموعة من الملاحين يتوقفون بواحاتها القريبة من البحر خلال رحلاتهم)، انظر: المخطوط في ملحق الأطروحة.

³⁰⁹ عيزاب: مدينة في أقصى جنوب الصحراء الشرقية على شاطئ البحر الأحمر. انفرد ميناء عيزاب في الجزء الشمالي من البحر الأحمر، فكان الميناء الرئيس في نهاية طريق الهند البحري للبحر المتوسط. فأصبحت عيزاب كما وصفها المقريزي (المواعظ، ص 309) "من أعظم مراسي الدنيا" وصارت كما يقول الحميري (ص 423) "مجمع التجار براً وبحراً" ووصفها ابن جبير (ص 155) بأنها "من أحفل مراسي الدنيا بسبب أن مراكب الهند واليمن تحط فيها وتقلع منها" وذكر أنه أراد "إحصاء القوافل الواردة والصادرة فما تمكن لنا، سيما القوافل العيزابية المتحملة لسلع الهند والواصلة اليمن، ثم من اليمن عيزاب. وأكثر ما شاهدنا من ذلك أحمال الفلفل، فلقد خيل إلينا لكثرة أنه يوازي التراب قيمة." ووضح الإدريسي (ج 1 ص 41) وأهل عيزاب يتجولون في كل النواحي من أرض "البحّة" يشترون ويبيعون ويجلبون ما هنالك من السمن والعسل واللبن وبالمدينة زوارق يصاد بها السمك الكثير اللذيذ الطعم الشهي المأكّل". انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، 1974 صص 423-424). ينظر أيضاً: حسين أحمد إلياس، صحيفة سودانيل الإلكترونية، المحور الشرقي: ودوره في انتشار الإسلام في السودان، 2 نوفمبر 2018.

³¹⁰ GLICKMAN, The Cairo Genizah, op. cit., pp. 137-138.

وبعد أن سرد دافيد على أخيه ما اختبره من مشقة السفر إلى عيذاب، أخبره عن وصوله إلى مدينة "قوص" التي كانت استراحة على نهر النيل يتوقف فيها المسافرون إلى عيذاب. واتجه داود بعدها إلى الشرق. (وهنا افتقد جويتين بقية محتوى الرسالة الذي أخفاه الثقب الكبير الذي في الوسط). ثم يلخص النص المبتور ما يلي: "وارتحلنا إذن وحيدين خوفاً منه. لم يجرؤ أحد على التعهد له بأمر كارثي مماثل، فعلت ذلك بمفردي ويا لجهلي. لكن الله حفظنا بعد تلك اللقاءات الرهيبة، حتى أصف ما قادني إلى أبعد الحدود. ونحن نفرغ أشياءنا بمدخل المدينة، وصلت القوافل. بعض أفرادها سُرقوا وجرحوا وبعضهم مات عطشاً، أما نحن فنجونا فقط لأننا مررنا بهذه التجارب المخيفة"³¹¹.

لقد أصيب دافيد بالرعب بسبب شخص أو شيء ما رفقة قافلته، وقد اضطر إلى الابتعاد عن مساره رفقة واحد أو أكثر من مرافقيه ليقودوا الرحلة اعتماداً على أنفسهم. فبلغ عيذاب بسلام، ليكتشف أن بعض من بدأ معه الرحلة لم يكن حظه جيداً.³¹²

تلخص الرسالة التي عثر عليها ضمن وثائق الجنيزة بالقاهرة، طبيعة العلاقة التي جمعت الأخوين موسى وداود، فقد كان كل منهما واعياً بالمسؤولية الملقاة على عاتقه، وكان على داود أن يسافر، بينما كان على موسى أن يصير ويحافظ على مكانته حبراً معروفاً ومحترماً. كانت هذه العلاقة الأخوية مهمة ومثمرة، خصوصاً وقد صار الأخوان على علم بما أتيج لهما من فرص الاستقرار بالمجتمع القاهري، وما يوفره هذا المجتمع من تسامح وفرص للترقي والأمن الاجتماعي.

كما يمكن الوقوف على طبيعة علاقة موسى بن ميمون بأخته "مريم"³¹³ من إحدى وثائق الجنيزة التي هي عبارة عن رسالة بخطها أرسلتها إلى موسى بن ميمون وتضم الرسالة استفساراً من الأخت عن أحوال أخويها ومتمنياتهما بالخير لموسى ولأخيها دافيد.³¹⁴

ج. وفاة والد موسى بن ميمون في القدس وداود بن ميمون في المحيط الهندي

بدأت حياة ولدي ميمون في الفسطاط تزدهر إلى غاية حدوث ما لم يخطر على بال موسى بن ميمون، وقد تسببت مجموعة متتابعة من الأحداث في قلب حساباته وتهديد الأمن الذي كان قد بدأ يحس به منذ استقراره في مصر، واضطلاع أخيه داود بالشؤون المالية للأسرة. وكان مطمئناً على والده الذي اختار البقاء

³¹¹ GLICKMAN, The Cairo Genizah, op. cit., pp. 137-138.

³¹² Ibid. pp. 137-138.

³¹³ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 14

³¹⁴ Hand written letter to Maimonides from his sister Miriam (12th century), Letter (T-S 10J18.1), Cairo Genizah documents, Cambridge University Library. written in Hebrew; Judaeo-Arabic. by: Schechter, S. (Solomon), 1847-1915; Taylor, Charles, 1840-1908.

بأرض المقدس. وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعي إليه وفاة والده حيث اختاره الله ببيت المقدس وكان ذلك في 561 هـ/1166 م.³¹⁵

كانت وفاة والد موسى بن ميمون حدثا قويا، خصوصا وأنه توفي بعيدا عن ولديه، ففي الوقت الذي كانا موسى وداود يشقان طريقهما نحو الغنى والاستقرار في مصر، وافت المنية أباهما ميمون بأرض المقدس. ثم لم تمض مدة طويلة حتى فقد موسى بن ميمون أهم ركائز حياته في مصر. وهي وفاة أخيه داود في إحدى رحلات عمل غرقا في سفينة بالبحر الهندي.

كان من أصعب الأحداث التي واجهها موسى بن ميمون في عام 573 هـ/1177 م هو غرق أخيه دافيد وهو في طريقه إلى الهند تاركا ابنته الصغيرة وأرملته اللتين تكفل بهما موسى بن ميمون. وقد عانى نفسيا وبدنيا من هذه الأزمة التي أصابته بإحباط شديد كما عبر هو نفسه عن ذلك بكلمات مفعمة بالحزن: إن أقصى أزمة واجهتني تتمثل في وفاة أخي الكامل التقي غرقا إثر سفره في المحيط الهندي. وحين معرفتي بالخبر السيء لزممت السرير عاما كاملا، مريضا أواجه الحمى وخيبة الأمل. ومضت ثماني سنوات على وفاته ولم أزل أنوح عليه ولا شيء يخفف عني. وأي شيء يمكنه مواساتي. وقد كانت متعتي الوحيدة أن أراه. والآن تحولت متعتي إلى ظلام، فقد ذهب إلى الحياة الأبدية وتركني منهكا في أرض غريبة.³¹⁶

يشير موسى ابن ميمون إلى أنه كان بحوزة داود عند وفاته مبلغ مالي كبير خاص بالعائلة،³¹⁷ تلقى ابن ميمون الخبر بشكل سيء، وظل لمدة طويلة دون مساعدة، يائسا وكان عليه البحث عن سند للاستمرار في الحياة. هذه الحالة التي وصفها إسرائيل ولفنسون مسلطا الضوء على فاجعتين بدل فاجعة واحدة، كما أورد ولفنسون أن موسى بن ميمون أخبر عن جوانب غائبة من شخصية أخيه دافيد بن ميمون: "ثم دهمته فاجعة كبرى وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفريات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي و بموته فقد موسى كل ما كان له من مال".³¹⁸ ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن إلياس (ويقال إلياهو)³¹⁹ تبين مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده و غرق أخيه إذ يقول: وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصي البلدان الرومية والمغربية، ثم فجعتني مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت علي، وضياح المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا على قتلي، والطامة الكبرى هي وفاة الرجل التقي، أخي داود غرقا في البحر الهندي ومعه مالي ومال

³¹⁵ إسرائيل ولفنسون، صص 32-43.

³¹⁶ Isadore TWERSKY, Maimonides Reader, Behrman House, Inc. Publishers- USA, 1972, pp. 4-5.

³¹⁷ رودافسكي، م. س، صص 24-27.

³¹⁸ إسرائيل ولفنسون، م. س، صص 42-43.

³¹⁹ DAVIDSON, Letter to Japheth, op.cit., p. 230.

آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة، فلم أشعر بنفسي حتى أوشكت على الهلاك، وقد مرت بي ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزناً لا عزاء لي فيه، وكيف أتعزّي عن أخ كان لي تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتلمود والأسفار المقدسة، كما كان له علم بقواعد اللغة، وكان قلبي يفيض فرحاً كلما وقع نظري عليه، ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربية ولولا انهماكي في شؤون الدين والفحص في العلوم والفلسفة ما لهوت عن هي.³²⁰

تمكن موسى بن ميمون من مغادرة حالة الحداد التي تسببت فيها فاجعته، فقد تألم من فقدان والده وأخيه الوحيد العائل المالي للأسرة. لكن الصراع الذي سيتطلب منه العودة بقوة إلى الواجهة، هي معركته مع "الوشاة" على حد تعبيره، وهي ظاهرة لا يخلو منها أي مجتمع مهما بلغ انفتاحه لأن المناصب وحب الجاه تجلب على أصحابها الحسد خصوصاً من أبناء الطائفة نفسها.

خ- مكانة موسى بن ميمون وعصره الذهبي في مصر.

يمكن القول إن ظروف العصر الذهبي "الأندلسي" انتقلت إلى مصر، حيث توفر لموسى بن ميمون في الفسطاط العيش الرغيد وجو الحرية الفكرية سمحت له بالمطالعة والتدوين،³²¹ وهي ضالته التي حمل نفسه على إيجادها، إذ كانت نفسه تتوق للأمن والاستقرار من أجل التفرغ لعمل اعتبره أعظم بكثير من باقي شؤون الدنيا، وهو تدوين الشريعة وتصنيفها والتوفيق بينها وبين الفلسفة الأرسطية. ظل ابن ميمون مهتماً بالفلسفة وبذلك يخبرنا القفطي إذ يقول: "وغلبيت عليّ النحلة الفلسفية فصنف رسالة إبطال المعاد الشرعي وأنكر عليّ مقدمو اليهود أمرها فأخفاه إلا عمن يرى رأيه في ذلك".³²²

لكن انشغاله بالطب كانت ضرورة ملحة بعد وفاة أخيه، نظراً لأن تكاليف الحياة لم تكن لتوفرها له كتبه ولا مكانته الدينية. وكان عليه العمل ليسد حاجيات أهل بيته وأرملة أخيه وابنتها. دون أن يتسبب له عمله في إهمال العلوم العقلية واللاهوت.

تؤكد تمار رودافسكي أن موسى بن ميمون "تفرغ خلال السنوات الأخيرة من حياته للطب بعد أن فرغ من وضع مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية".³²³ وبعد عام 573هـ/1177م تولى ابن ميمون المسؤولية المالية الخاصة لدعم العائلة من خلال الاشتغال بالطب. ويؤكد هو نفسه أنه تعلم الطب النظري والعملي معاً قبل قدومه إلى مصر.³²⁴ كما "صنف مختصراً لأحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جمّة على ستة عشر فجاءه

³²⁰ Ibid, Letter to Japheth, p. 230.

³²¹ انظر: ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 6.

³²² القفطي، م. س، ص 239.

³²³ رودافسكي، م. س، ص 24-27.

³²⁴ Davidson, Maimonides: The Man and His Works, pp. 28, 35

في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً وهذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسي في الهيئة فأحسن فيه³²⁵ "وكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه"³²⁶. ويرى القفطي أنه "أوحد زمانه في صناعة الطب"³²⁷.

ذهب بعض المؤرخين العرب³²⁸ إلى أن عمل موسى بن ميمون في الطب لم يكن على وجه الممارسة الواقعية بل اكتفى بالتأليف وتلخيص كتب من سبقوه من الأطباء. وهو ما لا يقبله سياق الأحداث خصوصاً في مصر خلال القرن 6هـ/12م، التي لم يكن للمرء فيها أن يصنع مجده في الكتابة والتأليف فقط. بل كان عليه أن يعمل لينال سمعة طيبة ويعظم ذكره في الأرض.

وفي ذلك قول ابن العبري في سياق حديثه عن تاريخ وفاته: "موسى بن ميمون اليهودي الأندلسي وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل"³²⁹. لكن جيرير تقرّبنا من حياة ابن ميمون ومهامه طبيياً، خلال مقامه بمصر وتخالف أقوال القفطي وغيره من المؤرخين العرب، حيث تنقل على لسان ابن ميمون: أسكن بمصر (الفسطاط) والسلطان في القاهرة، يبعد كل مكان منهما عن الآخر برحلة يومين من أيام شباط. واجباتي تجاه السلطان تثقل كاهلي كثيراً. وعلي أن أزوره كل يوم في الصباح الباكر، وكلما مرض أحد أبنائه أو أحد أفراد حريمه. لا أجرؤ على مغادرة القاهرة لكنني أمكث معظم وقتي بالقصر.³³⁰

يؤكد هذا الكلام ما جاء في خطاب موسى بن ميمون ليوسف بن يهوذا: أخبرك أنني حظيت في الطب بشهرة واسعة في أوساط العظماء أمثال كبير القضاة والأمير. أما بالنسبة للعامة فينظرون إلي بوصفي شخصاً بعيد المنال. ويضطرنني هذا الأمر إلى إضاعة طوال اليوم في القاهرة لزيارة المرضى من النبلاء. وعند عودتي إلى الفسطاط أقضي ما تبقى من اليوم والليل في دراسة الكتب الطبية التي هي ضرورية لي. وأنت تعلم مدى صعوبة هذا العلم لكل إنسان دقيق ذي ضمير حي، ولكل من لا يرغب في إقرار شيء لا يستطيع البرهنة عليه، ودون معرفة ما أشير إليه وكيفية شرحه.³³¹

³²⁵القفطي، م.س، ص 239.

³²⁶ ابن العبري، م.س، ص 239.

³²⁷ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

³²⁸القفطي، م.س، ص 239. وابن العبري، م.س، ص 239. وابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

³²⁹ ابن العبري، م.س، ص 239.

³³⁰ GERBER, Jews of Spain, op. cit., pp. 82-84

³³¹رودافسكي، م.س، صص 24-27.

ومع ذلك، فقد كانت الخدمة في القصر، التي اعتبرها العديد من الناس شرفا عظيما، مجلبة للتعب وملهية للعقل بالنسبة لابن ميمون كما أنها كانت تشغله عن مسؤولياته تجاه طائفته، حتى عندما أصبح رئيس الطائفة اليهودية بشكل رسمي سنة 576هـ/1180م.³³²

أسفر هذا الوضع في تزايد مسؤولياته المهنية والاجتماعية، الحد من حريته في تخصيص الوقت الكافي للدرس والتأليف وتحصيل العلوم خاصة دراسة التوراة التي لم يعد يطالعها إلا في يوم السبت: أما عن باقي العلوم فليس لديه وقت كاف لدراستها وهذا الأمر كان يزعجه. ولم يجد بعد الوقت اللازم لقراءة أعمال أرسطو.³³³

وعلى الرغم من أن عمل ابن ميمون على شرح العقيدة والفقه اليهوديين لم يكن متوافقا مع مهامه الطبية، لأنه كان ينفق وقتا كثيرا في عمله طبيا.³³⁴ فقد استطاع الرد على الأسئلة المرتبطة بالشريعة اليهودية التي كانت تصله من كل مكان،³³⁵ كما استطاع تأليف أعمال مهمة في الشريعة والفلسفة. إذ "أشار موسى بن ميمون في خطاب بعثه في عام 1199م إلى شموئيل بن تيبون (صمويل بن تيبون) الذي ترجم له دلالة الحائرين من اليهودية العربية إلى اللغة العبرية إلى مدى انشغاله بأعماله: "يعلم الله أنني اضطررت للهرب إلى بقعة مهجورة لا يمكن أن تخطر على بال أحد لأكتب إليك هذا الخطاب، وأصبحت في بعض الأحيان استند على الحائط عند سيري، وفي بعض الأحيان استلقي على الأرض من فرط التعب [...] وأذهب لعيادة المرضى وأكتب الوصفات.³³⁶ وأتحدث إلى المرضى راقدا من فرط الإرهاق، وحينما يحل المساء أشعر أنني منهك وأني غير قادر على الكلام."³³⁷

تظهر تلك الرسائل التي أرسلها موسى بن ميمون إلى ابن تيبون وكذلك ما ذكرته جريير أن عمل موسى بن ميمون لم يكن حكرا على التأليف الطبي والاختصار والتدوين، بل كانت له مهام أخرى في القصر، إلا أن المصادر تختلف فيما يخص نوعية العلاجات التي قدمها موسى بن ميمون للأسرة الأيوبية، ولا تحدد هوية المستفيد منها. لكنها على العموم تؤكد أن موسى بن ميمون كان طبيا ممارسا إذ أن مكانته لم تكن لتتحقق بالتأليف فقط، خصوصا في المجتمع الإسلامي الوسيط الذي عرف أمثال ابن سينا الرئيس، وابن زهر الأندلسي وغيرهم من الأطباء الكبار.

³³² Ibid., p. 84

³³³ رودافسكي، م.س، صص 24-27.

³³⁴ DAVIDSON, Maimonides: The Man and His Works, pp. 35, 68-69.

³³⁵ انظر ملحق المخطوطات، رقم 23.

³³⁶ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 2 و9.

³³⁷ رودافسكي، م.س، صص 24-27. نقلا عن: TWERSKY, A Maimonides Reader, op. cit. p. 7.

أما الاشتغال بالقضاء ورياسة الطائفة اليهودية فقد كانتا من المهام الثقيلة التي تقلدها ابن ميمون و برع فيها، فقد شغل منصب القاضي اليهودي وانبرى للفتوى والحسم بين المتخاصمين في عدة قضايا، و كانت الأطراف المتنازعة فيما بينها غالبا من اليهود، لكنه أفتى كذلك في نوازل جمعت بين اليهود والمسلمين، كما بينت ذلك تمار رودافسكي نقلا عن جويتين في كتابه "دراسات في التاريخ الإسلامي" ومن هنا تقلد أرفع المناصب القضائية في الطائفة اليهودية، وأصبح رئيسا للقضاة كما كانت له مسئوليات أخرى ضخمة في الطائفة، فكان يعقب على الدعاوى التي كانت تأتيه من الطوائف اليهودية في مصر و غيرها من الأماكن. ولدينا الكثير من القرارات الشرعية والفتاوى التي وضعها ابن ميمون.³³⁸

تختلط الفتوى بالقضاء غالبا في المجتمعات الدينية،³³⁹ نظرا لاعتمادها على الشريعة أساسا للحكم بين الناس، لذلك فإن الفتاوى التي قدمها موسى بن ميمون هي بمثابة أحكام قضائية من القانون اليهودي، خصوصا وأنه هو الحبر الموسوعي الذي لم يقتصر على مصدر واحد في تكوينه الديني والفلسفي والقانوني. لذلك من الضروري أن لا يُقتصر في دراسة سيرته على زاوية واحدة. ويصف القفطي هذا التنوع قائلا: "وَكَانَ بشريعة اليهود وأسرارها، وصنف شرحاً للتلמוד الذي هو شرح التوراة وتغيرها وبعضهم يستجيده"³⁴⁰ وأكد ابن أبي أصيبعة أنه صار "يعد من أخبارهم وفضلائهم وَكَانَ رَئِيساً عَلَيْهِم في الديار المصرية."³⁴¹

يظهر أن اليهود في العالم الإسلامي، بدؤوا يوجهون فتاويهم إلى مصر، بعد أن شاعت سمعة الفقيه التلمودي موسى بن ميمون، وتجاوزت حدود القطر المصري. فقد "توصل ابن ميمون بطلب إفتاء في حوالي سنة 586هـ/1190م، بخصوص صائغي الفضة وصناع الزجاج اليهود والمسلمين الذين يرتبطون فيما بينهم بشراكة، فالمسلمون يجنون أرباحهم أيام السبت، بينما اليهود يفعلون ذلك أيام الجمعة، لأن المسلمون لا يعملون يوم الجمعة."³⁴²

لكن اهتمام موسى بن ميمون بالفتوى لم يظهر في مصر فقط، بل كان على ما يبدو مهتما بشؤون الشريعة وهو مازال بالمغرب، وتنسب بعض رسائله في الفتوى لمرحلة مقامه بالمغرب. وتدل رسائله المعروفة ب Maimonides Responsa على اهتمامه الشديد بالفتوى. ويدعمها ما نجده في رسالته التي يزعم المؤرخون أنه كتبها بفاس والتي سميت بعدة مسميات من أشهرها "رسالة في الردة".

³³⁸ رودافسكي، م. س، صص 24-27.

³³⁹ يُنظر ملحق المخطوطات، نموذج للفتوى وثيقة رقم 23.

³⁴⁰ القفطي، م. س، ج. 1، ص 239.

³⁴¹ ابن أبي أصيبعة، م. س، صص 582.

³⁴² Shlomo-Dov GOITEIN, Studies in Islamic History and Institutions, BRILL, Boston, 1966, p.111.

من هنا يمكننا فهم المكانة الكبيرة التي بلغها موسى بن ميمون بين يهود مصر وغيرهم من يهود عالم ذلك الزمان. وذلك بفضل إسهاماته في الفتوى وتدبير الشأن الديني اليهودي والتدخل السياسي في بعض النوازل والأحداث التاريخية التي كانت تمر باليهود على الرغم من أن شهرته في الطب عملت على تمهيد الأرض له لينعم بحظوة لدى الوزراء والقضاة وأعيان الدولة الفاطمية والأيوبية بعدها. ويؤكد ذلك ما حدث لموسى بن ميمون مع القاضي محيي الدين ابن الرُّكي الذي عانى من "مرض خطر، فعالجه الرئيس موسى وبالف في نصحه، فرأى له القاضي ذلك وأراد مكافأته على ذلك، فحلف (موسى بن ميمون) أيماناً مغلفة أنه ما يأخذ شيئاً أبداً. ثم بعد مدة اشترى داراً وسأل القاضي تقديم التاريخ إلى خمس سنين متأخرة، فما بخل القاضي عليه بمثل ذلك، ولم يعلم أن في ذلك مفسدة، ثم إنه أثبت ذلك، وبعد مدة توجه إلى الديار المصرية، وخدم القاضي الفاضل".³⁴³

كان من حسن حظ موسى بن ميمون ورود ذكره لدى القاضي الفاضل البيساني، وهو ما افتتح به مرحلة جديدة مكنته من ولوج البلاط الأيوبي بسرعة مع حماية وفرها له القاضي البيساني. ولم يخرج موقف القفطي عما سبق ذكره، بخصوص هذا الارتقاء السريع لابن ميمون، وعلاقته بالقاضي الفاضل البيساني.³⁴⁴

يدعم هذا القول دور القاضي الفاضل في بلوغ ابن ميمون مرتبة رفيعة ما جاء في مختصر ابن العبري "فلما ملك المعز مصر وانقضت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ونظر إليه وقرر له رزقا".³⁴⁵

³⁴³ ابن شاکر، م.س، ج 4، ص 175.

³⁴⁴ القاضي الفاضل البيساني: "وهو محيي الدين أبو علي، عبد الرحيم، ابن القاضي الأشرف أبي الحسن علي ابن الحسن بن أحمد بن الفرج بن أحمد بن عبد الله، اللّخمي الأصل، العسقلاني المولد، البيساني، المصري الدار والوفاة، الشافعي. كان والده قاضيا بمدينة بيسان. وكانت ولادته يوم الاثنين خامس عشر جمادى الآخرة سنة 529 هـ ثم قدم القاهرة وخدم الموفق يوسف بن محمد بن الخلال صاحب ديوان الإنشاء في أيام الحافظ لدين الله، وعنه أخذ صناعة الإنشاء. فاستكتبه شيركوه، إلى أن ملك السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب، فاخفى قليلاً ما قامت الفتنة بين العاضد الفاطمي والسلطان صلاح الدين، ونهبت أمواله، ثم إنه ذكر السلطان صلاح الدين وأثنى عليه عنده. قال: فدعاه واستخلصه وحسن اعتقاده فيه، فاستعان به على إزالة الدولة الفاطمية. فلما تم للسلطان ما أراد، اتخذ القاضي وزيراً ومشيراً، بحيث كان لا يصدر أمراً إلا عن مشورته، ولا ينقذ شيئاً إلا من رأيه، ولا يحكم قضية إلا بتدبيره. خدم بالإسكندرية مدة عند قاضيهما محمد بن حديد. وكانت كتبه ترد غاية في البلاغة. ولا يزال يتنقل في الخدم الديوانية، فلما قام بوزارة مصر العادل بن رزك الملقب برزك بن رزك، [كتب] إلى والي الإسكندرية بتسييره إلى الباب، فلما حضر استخدمه بحضرته وبين يديه في ديوان الجيش، فلما مات الموفق بن الخلال في سنة 566 هـ، وكان القاضي آنذاك نائباً عنه في ديوان الإنشاء، عيّنه الكامل بن شاوور بن مجير، وهو والد الوزير، وسعى له عند أبيه، فأقره عوضاً عن ابن الخلال، فلما ملك أسد الدين شيركوه احتاج إلى كاتب، فأحضره وأعجب بنفاذه وسمته ونصحته. واستوزره بعده صلاح الدين، فلما مات استمر على ما كان عليه عند ولده الملك العزيز عثمان في الرفعة والمكانة. قال بعض المؤرخين في ترجمته: وزر القاضي الفاضل للسلطان صلاح الدين، وتمكن منه غاية التمكن، وبرز في صناعة الإنشاء، وفاق المتقدمين، وله فيه الغرائب مع الإكثار." انظر: ابن عثمان، موفق الدين الشارعي الشافعي، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، ط.1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1995، ج.1، صص 619-620.

³⁴⁵ ابن العبري، م.س، ص 239.

وهو ما ذهبت إليه أيضا تمار رودافسكي، فقد "كان ابن ميمون ينعم آنذاك في الفسطاط بدعم القاضي الفاضل البيساني (526-596هـ/ 1135-1200م) الذي كان باحثا حريصا على جمع كثير من الكتب العربية³⁴⁶ التي من الوارد أن يكون ابن ميمون قد طالع ودرس بعضها. واتبع ابن ميمون نهج قائده الذي يراعاه في دعم صلاح الدين، وسرعان ما أصبح القاضي الفاضل رئيسا لإدارة صلاح الدين، وأصبح هذا الوضع مريحا للغاية لموسى ابن ميمون حيث أصبح رئيسا لليهود في عام 1191.³⁴⁷ من المقبول أن يكون الانشغال بالكتب وتحريرها ودراسة قديمها وتنقيحها وتلخيصها، أمرا مهما في تقريب موسى بن ميمون من القاضي الفاضل، خصوصا وأن مصر كانت على غرار العصر الذهبي بالأندلس، محضنا للعلماء والفلاسفة والأطباء من كل أنحاء العالم، وكان للعلم شأنه حتى كان العلماء يؤثثون حاشية السلطان ومجالسه وأصبحوا من مقربيه وأصدقاء أعوانه وحجابه. ولكن موسى بن ميمون اعتمد على مهارته طبيبا لأمراض الروح إضافة إلى طب الجسد، وكان القاضي البيساني في حاجة لما يعرفه موسى بن ميمون، وهو الذي اتفق له أن كان طبيبا متمرسا في طب الروح والجسم معا.³⁴⁸ فكان له الحظ الوافر من عناية القاضي الفاضل وحسن صحبته.

بل كان القاضي الفاضل المدافع الأساسي عن موسى بن ميمون خلال موجة الاتهامات التي تعرض لها فيما يخص إسلامه بالمغرب وردته بمصر، ويذكر القفطي أنه "ابتلي في آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبي العرب بن معيشة (ابن يعرب بن موشيا) وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على إسلامه بالأندلس وشنع علىه وأدام أذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل وقال له رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً".³⁴⁹ استوعب موسى بن ميمون ظروف الحياة المصرية وما تسمح به من فرص، واستغلها لينقذ نفسه من الاضطهاد الذي تركه خلفه، لكنه استفاد أكثر مما تعلمه في الأندلس والمغرب، إذ حمل معه بضاعة تثير رجال السلطة والأعيان في مصر، وهي بضاعة العلم بالطب والفلسفة.

يبقى السؤال عن طبيعة الظروف التي جعلت من ابن ميمون يحظى بكل تلك المناصب العليا وفي ظرف وجيز؛ سؤال مشروع، وقابل لعدة تأويلات، خصوصا وأنه تم طرحه من عدة مؤرخين عرب وكذلك فعل

³⁴⁶ انظر: ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 6.

³⁴⁷ رودافسكي، م.س، صص 24-27.

³⁴⁸ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 583.

ويمكن معرفة المزيد عن القاضي البيساني بما كتبه "Gerber" عن هذا الحاجب الذي كان شغوفاً بالكتب النادرة، وكان موهوباً في الإدارة المالية والعسكرية، وكان كذلك كاتباً وحسب آخرين كان أيضاً مصاباً بوسواس الخوف من المرض. لكن جدير تسلط الضوء على رابط مهم في علاقة ابن ميمون بالفاضل من خلال طبيعة مرض هذا الأخير الذي كان مرضاً نفسياً فخلال 1187 حين أحس الفاضل جدياً بالمرض، قام باستدعاء ابن ميمون لمجلس الأطباء الرسمي. حينها بدأت شهرة الطبيب الجديد في الانتشار" انظر:

GERBER, Jews of Spain, op. cit., p 82-84.

³⁴⁹ القفطي، م.س، ص 239.

دارسو سيرته من الغربيين، فكيف لعالم كموسى بن ميمون وطبيب مثله أن ينال مثل هذه المكانة الكبيرة داخل نظام قيادة تراتبي لم يكد يندمج فيه؟ وهو الذي لم يهاجر إلى مصر باكرا، وما هي الخطوات الأولى التي مهدت لابن ميمون نيل القيادة الدينية والسياسية ليهود مصر والشهرة في الطب؟

حسب مناحيم بن ساسون Menahem BEN-SASSON الذي يشغل منصب رئيس جامعة القدس منذ 2009م، والذي اشتغل كثيرا على وثائق الجنيزة تتعلق بعصر ابن ميمون، "لم يكن من السهل على شخصية موسى بن ميمون ولوج المكانة التي ولجها خصوصا في مجتمع يضم من هم أشهر منه من الأطباء والأخبار"³⁵⁰. في هذا السياق يقول جاكوب مان: إن البلد التي قدم إليها ابن ميمون لم تكن تعاني من أزمة قيادات. حيث كانت مصر في النصف الثاني من القرن الثاني عشر مركزا لهجرات اللاجئين من الشرق والغرب، وأيضا مركز استقرار لقيادات اليهود في الشرق الأدنى. بحيث كان هناك العديد من المرشحين لرئاسة الطائفة اليهودية في ذلك الزمان بالفسطاط والقاهرة، أقاموا هناك قبله بفترة أطول، وكان بإمكانهم أن يطالبوا بالسلطة والرئاسة مستعينين ببعض الأثرياء المرتبطين بعلاقات تجارية مع اليمن والهند، أو منتسبين إلى عائلات دينية عريقة، أو رؤساء "الشيخوف" الفلسطينيين الذين قدموا إلى مصر في الربع الأول من القرن، وآخرون كانوا مخلصين لرعاة القوانين (الحكام) احتراماً لمكانتهم، كجباة الضرائب، وموظفين حكوميين وأطباء.³⁵¹ يتفق مع هذا الطرح جويتين فيقول: إن الحياة في البلاد الإسلامية وفرت هذا الزخم من الحريات لليهود، فكوّنوا علاقات قوية منحهم مكانة مهمة لدى الحكام. كما تشكلت في الأوساط اليهودية قيادات وأسماء لم يكن من السهل على موسى بن ميمون تجاوزها والظفر بمكانة كبيرة كالتى فاز بها بحضورهم"³⁵²

وتؤكد هذه المكانة مخطوطة تتضمن طلبا من شخص يهودي موجه إلى موسى بن ميمون ليساعده على دفع إحدى الضرائب³⁵³. ويعود السؤال عن ابن ميمون للواجهة طالبا للتوضيح، متسائلا، ليس فقط عن حياة الرجل الخاصة وسيرته، بل عن القوى التي كانت حاضرة خلال مرحلة قيادته للطائفة اليهودية وقبل وصوله إلى هذا المنصب. يرى جويتين أن وصول ابن ميمون السريع إلى قيادة الطائفة اليهودية بمصر كان نتيجة لما كانت تتمتع به شخصية ابن ميمون وتمثله "فهو الرجل حيث لم يكن هناك رجال". ومن البديهي أن يحيلنا

³⁵⁰ Menahem BEN SASSON, Maimonidean studies, vol. 2, p. 3-9.

³⁵¹ Jacob MANN, Jews in Egypt, Tome 1, pp. 50- 220. See: Jacob MANN, Texts and Studies in Jewish History and Literature, New York / Ktav. 1972, Vol 1, pp 21-34.

³⁵² Shlomo-Dov GOITEIN, Letters of Medieval Jewish Traders, pp. 56-59.

"ونظرا لأن ذرية ابن ميمون واصلت ريادة الطائفة اليهودية بمصر والشرق الأدنى لمدة قاربت على الأقل مئتي سنة بعد وفاته كان إبراهيم بن ميمون، الناجد في ذلك الوقت، وهو طبيب المحكمة. ولم يشارك في الأعمال التجارية" يطرح GOITEIN سؤاله عن الظروف التي ساعدت موسى بن ميمون في بناء سمعته وتوطيد سلطته الدينية له ولأبنائه من بعده.

³⁵³ ينظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 3.

جويتين على رسالة موسى بن ميمون التي وجهها إلى يهود مصر مطالبا إياهم بالاستعجال في استرجاع أسرى مدينة بلبس.³⁵⁴ هذه الرسالة التي، حسب جويتين، كتبت سنة 1168 أو 1169 م (حوالي 565هـ)، أي أقل من أربع سنوات بعد وصول ابن ميمون إلى مصر وقبل أن يحتل مكانته الرسمية. يلاحظ جويتين أن هذا التدخل لاسترجاع الأسرى "ساهم في بلورة تلك النظرة العامة إلى ابن ميمون على أنه قائد المرحلة، ليس فقط روحيا بل كذلك في الشؤون الدنيوية."³⁵⁵

لكن حتى وبعد نشر جويتين هذه الوثيقة (الخاصة بأسرى مدينة بلبس المصرية)، فقد بقيت عدة أسئلة من دون إجابات.

أولاً: هل كان تدخل ابن ميمون باسم الأسرى بـ "بلبس" سببا كافيا لتفضيله على الآخرين حين جاء موعد تعيين رئيس للطائفة بعد ذلك بستين؟ وقد كان في خلال ذهابه لاستعادة الأسرى، مصحوبا بوجهاء وشخصيات قيادية تقليدية في الطائفة اليهودية المصرية، وهو ما وصفه موسى بن ميمون بنفسه في رسالته الداعية إلى تحرير الأسرى.

ثانياً: إن السبب وراء استجابة الناس لمضمون الرسالة، لم يكن مرتبطا فقط بمضمونها بل بالشخص الذي كتبها، فمن الضروري أن يكون شخصية معروفة ومحترمة لتسرع في استجابة الناس لها، ولا بد من أن ابن ميمون كان له من السمعة ما يشفع له في ذلك، وربما أسهمت أنشطته الأخرى في هذا التفاعل مع رسالته، فالذين تلقوا تلك الرسالة كانوا مترددين بخصوص مرسلها.³⁵⁶ زيادة على ذلك، هناك من يضيف تحديا آخر للترتيب الزمني الذي اقترحه جويتين، حيث يرى Mordechai FRIEDMAN احتمالا آخر، بعد أن تفحص الرسالة الأصلية التي أرسلها ابن ميمون إلى الطوائف اليهودية، و قد سبق لعالمين متقدمين قبله أن

³⁵⁴ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عل المقرئ، اتعاض الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996، ج3، ص 295.

بلبس: بكسر الباءين، وسكون اللام، وياء، وسين مهملة، كذا ضبطه نصر الإسكندري، والعامية تقول بلبس: مدينة بينها وبين فسطاط مصر عشرة فراسخ على طريق الشام، يسكنها عبس ابن بغيض، فتحت في سنة 18 أو 19 على يد عمرو بن العاص، بلبس: مدينة مصرية، غزاها الفرنسيون تحت أمر "عموري أمريك" خلال العصر الفاطمي سنة 564هـ، ونكل بأهلها إثر ما يعرف بـ "الحروب الصليبية" كما ذكرت أحداث هذه الحملة على بلبس في كتاب "اتعاض الحنفاء" واعتمد فيه المقرئ على ما ورد في روايات أبي طي الحلبي وهو مؤرخ من حلب.

قال المتنبي: كراكر من قيس بن عيلان ساهرا جفون ظباها، للعلی، وجفونها

جزى عربا أمسست بلبس ربها ... بمسعاتها تقرر بذاك عيونها

انظر: ياقوت الحموي، م.س، ج1، ص 479.

³⁵⁵ Menahem BEN SASSON, Maimonides in Egypt: The First Stage, (Article in Maimonidean Studies, Edited by Arthur Hyman, The Michael Scharif Publication Trust of Yeshiva University Press, New York V2, 1991, p. 4.

وقد أحال بن ساسون على جويتين في مقالته:

Shlomo-Dov GOITEIN, The documents of the Cairo Geniza as a source for Mediterranean social History, Based on a lecture read at the University of California, Los Angeles, on December 9, 1958.

³⁵⁶ Ibid. documents of the Cairo Geniza.

طرحاه³⁵⁷. ومع عدم الإشارة إلى مرجع الرسالة ولا إلى نصها، فالاحتمال الذي تقدم به فريدمان مرتبط بنوعية الشخصيات اليهودية التي تزعمت يهود مصر قبل موسى بن ميمون.

ويمكن من خلال تسليط الضوء على جوانب الأوضاع السياسية المرتبطة بالقادة الدينيين لليهود في مصر القرن 6هـ/12م، من التعرف على حقيقة هذا الاحتمال وتحصيل سبب إضافي أسهم في تألق اسم موسى بن ميمون، بطريقة غير مباشرة، ويتعلق الأمر هنا بمجموعة من الأحداث أقصت العديد من الأسماء الوازنة في المجتمع اليهودي المصري خلال القرن 6هـ/12م، وفتحت الطريق أمام موسى بن ميمون.

كما هو متداول لما يقرب من مائة سنة، تم القبول بالرأي القائل أن وصول ابن ميمون إلى لمنصب ديني عام كان مرتبطاً بقضية "زوتا Zota"،³⁵⁸ رئيس اليهود الذي كان معروفاً، كغيره من معاصريه، بأسماء وألقاب متنوعة، كـ"يحيى" أو "أبو زكري". هذا الحادث قال عنه مناحيم ساسون أن الجواب على كل الأسئلة السابقة موجود في تفاصيل هذه القضية، التي وجبت دراستها في ضوء سلسلة من المراجع القديمة والحديثة، بعض منها لم يتم بعد ربطه بها. هذه المراجع سوف تساعد في توضيح المحطات المتنوعة في قضية "زوتا الشرير" وظروف تألق شخصية ابن ميمون.³⁵⁹ المرجع الأول لهذه القضية، عبارة عن لفافة (مخطوط)³⁶⁰ لشخص

³⁵⁷ Mordechai FRIEDMAN, New Sources from the Genizah For the Crusader Period and For Maimonides And His Descendants, Cathedra, 1980, p. 72-75.

*العالمان اللذان سبقا فريدمان إلى هذا الافتراض هما: "الربي صمويل هيرشمارغليز" من فلورنس، و"نورمان بن تويش"، وقد ناقشهما فريدمان في المصدر السابق. ومن ذلك قوله: "فتاريخ الرسالة يبدو في الواقع جاء بعد سنة أو سنتين من تعيين ابن ميمون في منصبه الرسمي وبالتالي فالأسئلة العميقة المذكورة سابقاً بالإضافة إلى مشكلة تاريخ الرسالة، كلها تعيدنا إلى الوراء، لننتحدث عن الطلب الذي تقدم به أهل سدوم: "هل يليق بالفرد أن يأتي مهاجراً للعيش ويجعل نفسه قاضياً؟" ويمكن تطبيق هذا التساؤل على حالة ابن ميمون بغرض تقصي الحقيقة التاريخية".

³⁵⁸ انظر: ملحق المخطوطات وثيقة رقم 16.

³⁵⁹ Menahem BEN SASSON, Maimonide and Studies, op. cit., pp. 3-9.

³⁶⁰ Ibid, V.2, pp. 3-9. ذكرها مناحيم بن ساسون في :



The scroll of The Evil Zuta, Ha-Dhiloah 15, 1905; 175-84/ Hebrew, ZviMalachi, Sugyotba-Sifrut Ha-IvritshelYemei Ha-Beinayim (Studies in medieval Hebrew literature/ Tel Aviv : Nophet, 1971 ; 42-51

وسأحيل عليها إليها اختصاراً بـ"اللفافة" The Scroll مع رقم الصفحة في كل إحالة لكي لا يتم الخلط بين كلام دافيدسون و النص الوارد في اللفافة. ينظر أيضاً: اللفافة تسمى باللغة الإنجليزية Scroll، على الرغم من أن استخدام المصطلح من قبل المؤرخين المعاصرين يختلف باختلاف الفترات الزمنية. يميل مؤرخو الفترة الكلاسيكية إلى استخدام اللفافة بدلاً من الليفة. يمكن أن يصل طول المخطوطات إلى عدة أمتار أو أقدام، وقد تم استخدامها في العصور الوسطى والحديثة في أوروبا والثقافات المختلفة في غرب آسيا للمخطوطات والسجلات الإدارية المخصصة لمجموعة متنوعة من الاستخدامات، بما في ذلك المحاسبة والسجلات والإيجارات والاتفاقيات القانونية وقوائم الجرد... يمكن أن

يدعى أبراهام بن هلال³⁶¹ سنة 594هـ/1197م حوالي خمسين سنة بعد بداية الأحداث التي شملت زمن زوتا وزمنا قصيرا من بعده، وقد اطلع عليها وقدم محتواها مناحيم بن ساسون مشيرا إلى أنها تحكي "عن تخلص الطائفة من عدو ما (رئيس اليهود الملقب بزوتا).³⁶² وتنطوي هذه القصة على ثلاث مراحل متباينة، في بداية كل واحدة منها كان زوتا يعين في منصبه رئيسا لليهود، بينما في ختام كل منها يتم استبعاده من منصبه.³⁶³ وتفصل اللقافة فيما كان من سلوكيات "زوتا" على خطوات ثلاث:

-الخطوة الأولى: خلال ولاية "صمويل بن حنانيا هانايد" وذلك قبل سنة 1148م. في هذه الفترة دفع زوتا 1000 درهم للنظام الإسلامي في شخص الحافظ أو للشخص الموكل رسميا من قبل ديوان السلطان ابن الصلار (المقتول سنة 1153م)، وذلك بغرض إزاحة صمويل من منصبه كرئيس للطائفة واستبداله بزوتا، وتكللت محاولته بالنجاح، لكن بعد مرور ستة وستين يوما استعاد صمويل منصبه وتم استبعاد زوتا.³⁶⁴ هنا يظهر أحد أهم المشاهد المميزة للحياة السياسية اليهودية بمصر أيام الفاطميين، فقد كانت المنافسة الشرسة على احتلال مناصب القرار والقرب من القصر هي المحرك الأساسي والأهم للعلاقات السائدة بين

تكون البكرات أعرض من معظم البكرات، وقد يصل عرضها إلى قدمين أو قدمين. غالبًا ما يتم تخزين القوائم معًا في خزانة خاصة على الرفوف. وقد جددت اللقافات المقصودة هنا في البحث إلى مخطوطات البحر الميت وهي من أهم المخطوطات الدينية لدى اليهود والنصارى على الإطلاق؛ ذلك لقدمها (مائة سنة قبل الميلاد حتى مائة سنة بعد الميلاد) ولحدائث اكتشافها (من سنة 1947م إلى سنة 1958م) وكذلك لعظم حجمها (تملأ ثلاثة مجلدات كبار). وقد اكتشفت في كهوف قرب البحر الميت في موقع خربة "قمران" لذلك فهي تسمى أيضًا "مخطوطات قمران" أو "لفائف قمران". وهي تتبع طائفة يهودية هي طائفة "الأسينيين" التي انعزلت عن بقية المدن اليهودية وبنت مدينة صغيرة في هذا المكان لكنها تحطمت بفعل زلزال (عام 31ق.م) وأعيد بناء الموقع عام 4ق.م، لكن الرومان أحرقوه عام 68م، والمرجع أن أفراد هذه الملة لم يكونوا يعيشون في هذه الأبنية، بل في المغارات المجاورة وفي أكواخ أو خيام من الجلود والطين. وقد اكتشف أول جزء من هذه المخطوطات التي كانت مخبأة في جرار من طين من قبل بدو رعاة صدفة في مغارة أثناء بحثهم عن ماعز ضلت منهم فباعوها لبائعين سوريين حملوها لمطرائهم الأرثوذكسي الذي حملها بدوره إلى الولايات المتحدة عام 1948م. انظر:

<https://www.jstor.org/stable/24607052?seq=1>

³⁶¹ أبراهام بن هليل (توفي عام 1223)، المعروف باسم حاصد، عالم وطبيب وشاعرا من عائلة مرموقة في الفسطاط. جده كان آف بيت دين (رئيس قضاة) في المحكمة اليهودية في مصر. هو معروف لنا بشكل رئيسي بأنه مؤلف الجدل الساخر "لفيفة زوتا"، وهي عبارة عن نثر مقفى (كتب عام 1196) يصف أنشطة زوتا المجهول (آرام. الرجل الصغير)، على الأرجح سار شالوم بن موسى ها. ليفي، مخطط ومنافس في مكتب نجيد وخصم قوي لموسى بن ميمون في الصراع على السلطة من أجل ذلك. انظر:

Elinoar BAREKET, «Abraham ben Hillel», dans: Encyclopédie des Juifs dans le monde islamique, rédacteur en chef Norman A. Stillman. 2010, S.N.

³⁶² وبخصوص ما ورد في اللقافة من أحداث يسجل كاتبها العبارة التالية: "بلغني من والدي ومعلمي الممجد"، ويبدو أنه شهد بعض الأحداث الواردة في اللقافة بنفسه. نشر مقطعا من هذه اللقافة في منتديات متنوعة، والنص الكامل تم نشره من طرف دافيد كاهانا بالعبرية:

David KAHANA, The scroll of The Evil Zuta, Ha-Dhiloah 15, 1905, pp. 175-84.

³⁶³ The scroll, 175 - 84.

³⁶⁴ The scroll, 44 - 45.

"بعد وفاة صموئيل مباشرة عاد زوتا على أمل استرجاع منصبه مقابل المعلومات التي أدلى بها لـ "الفائز" (1154-1160) والتي بمقتضاها علم أن 10.000 قطعة من الذهب دفنت تحت جثمان صمويل. لكن سرعان ما ظهر أن هذه النتيجة غير صحيحة وأن زوتا لم يحظ بالمنصب المرغوب حتى يتم تعيين وكيل سلطاني جديد على كل مصر" (ترجمتي).

كبار الطائفة اليهودية، وكان على موسى بن ميمون أن يثبت أنه جدير بهذه المكانة. لكن حضور شخصية مثل زوتا ليس بالأمر الهين، ولم تكن لتسمح لحبر يهودي حديث المقام بمصر أن يظهر عليه ويزيحه من طريقه بسهولة.

-الخطوة الثانية: يذكر كاتب اللفافة ما يلي: "وبعد كل هذه الأيام³⁶⁵، توفي ملك مصر، وتولى ملك جديد على كل مصر، وضمن زوتا الرئاسة له، في مقابل دفعه 200 دينار عن كل سنة، [...] وبقي في منصبه فعلياً لمدة أربع سنوات"³⁶⁶.

الخطوة الثالثة والأخيرة: أعقبت تعيين الملك الجديد المتسم بالشرف، والذي رفض أن يتلقى الرشاوى. بخصوص هذه النقطة، قام كل من زوتا وابنه بتجريب خطة جديدة. فاستغلوا الجو المشحون بالاتهامات التي كان من السهل توجيهها لليهود، بشأن موالاتهم لأعداء السلطان المسلم الجديد، فقدم زوتا وابنه خدماتهما بفضح المتآمرين والقبض عليهم. وكان هذا الوصف ينطبق على بدايات الحكم الأيوبي، خصوصاً وقد كان من بين الساكنة من ظل موالياً للفاطميين حتى بعد قيام الدولة الأيوبية³⁶⁷.

وهنا ظهرت الحاجة لدى اليهود إلى قيادة جديدة، وخصوصاً بعد سقوط الخلافة الفاطمية وظهور صلاح الدين الأيوبي سلطاناً على مصر، كانت الظروف السياسية مضطربة لكن موسى بن ميمون لم يتوقع أن

³⁶⁵ "وبعد كل هذه الأيام". لا تفيد بالضرورة مضي مدة زمنية طويلة كما يمكن تحسس الاقتباس من التوراة (سفر الخروج/ 23.2) في العبارة الفقرة الأولى: "وَحَدَّثَ فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ الْكَثِيرَةِ أَنَّ مَلِكًا مِصْرَ مَاتَ".

³⁶⁶ The scroll, 45.

وإذا كانت الخطوة الثانية قريبة زمنياً من الخطوة الأولى، فإن السلطان المصري الذي نتحدث عنه هنا يجب أن يكون آخر الحكام الفاطميين أي "العاظم" (546هـ/1160-555هـ/1171م).

³⁶⁷ The scroll, 49.

"بعض اليهود - بخصوص رئاسة الطائفة - كانت لديهم أسباب وجيهة للبقاء أوفياء للحكام الفاطميين الذين دعموهم ليس فقط من الجانب المادي بل بمنحهم مناصب مشرفة في الحكومة. هذا الولاء المحتمل من طرف زوتا للملك الجديد يمكن وصله ببداية الحكم الأيوبي. لقد كافأ الملك زوتا بالطريقة التالية: "وقال الملك ... اكتبوا بشأن هذا أنه يجب أن يعود لمنصبه وعين الملك سترعى شعبه. وورد في هذا المقطع أن ثلاثة من الذين طردوا كانوا من "اليهود الأجانب، الفقراء والمعوزين، قدموا من بقاع نائية عن مصر. "وقد يظن أحد أنهم من المهاجرين الأوائل من أوروبا صوب مصر وفلسطين خلال الثلث الأخير من القرن الثاني عشر". اللفافة 49. وفي شأن المرحلة الانتقالية بمصر وفيما يخص موجة الاتهامات ضد اليهود انظر المصادر التالية بتوسع:

- Ronald J.C. BROADHURST, A History of The Ayyubid Sultans of Egypt Boston, twayne, 1980 37-43 & Claude Cohen, Ayyubids El 1:796-807.
- Richard S HUMPHREYS, From Saladin to The Mongols, the Ayyubids of Damascus, 1139-1260, Albany Suny Press, 1977, pp.15-39.
- Joshua PRAWER, Toldot Mamlekhet Ha-Zalbanim Be-Erez Yisra'el : A History of the latin kingdom of Jerusalem) vol.1, Jerusalem Mossad Bialik, 1971, 333-343 (Hebreu)
- Joseph DRORY & Andrew EHRENKREUTZ, in Joel KREAMER (ed.) Perspectives on Maimonides, Oxford University Press, 1991, pp. 295-307.

تحمله تلك التقلبات إلى أرفع الكراسي، وهو الذي جعلته التقلبات السياسية غير ما مرة ضحية للهرب وعدم الاستقرار.³⁶⁸ ومكث زوتا على رأس الطائفة اليهودية سنتين على الأقل، وأوفى بوعده بتسليم خمسة يهود للنظام الحاكم. ويمكن التماس طبيعة دور ابن ميمون في قصة زوتا من خلال الأسئلة المرتبطة بـ "الهالاخا" التي وجهت له.³⁶⁹

كاتب اللقافة سجل أن زوتا، بغبائه وأنانيته، قال ما يلي: "أنوار الطمأنينة ستسطع أربع مرات ما دمت حيا، ومن خلالي سيستقبلون الماشيح المخلص"³⁷⁰، تميزت هذه الفترة: بفشل الصليبيين بمصر وانتصار المسلمين عليهم في المعارك، واسترجاع بيت المقدس من الصليبيين، وقبل هذا الانتصار بشعور عارم من الفخر والاعتداد بالنفس في أوساط الطائفة اليهودية، وخلف صدى مازال يتردد في الكتابات المعاصرة.³⁷¹ أضف إلى ذلك أن ما صرح به رئيس اليهود من أنه يعدّ لاستقبال الماشيح المخلص عند قدومه، يؤكد مضمون رسالة من ذلك العصر عثر عليها في الجنيزة، حيث ذكر زوتا بالحماسة نفسه والادعاءات نفسها.³⁷²

³⁶⁸ بخصوص المشاكل السكانية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية المرتبطة بقدوم المهاجرين، خصوصا خلال القرن الثالث عشر، انظر: Elhanan REINER, "Pilgrims and pilgrimage to Eretz Yisra'el (1099-1517)", diss. Hebrew University of Jerusalem, 1988, 24, 37-39, 51-69 (Hebrew).

للتعرف على المكانة البارزة لهؤلاء المهاجرين بين من تلقوا المساعدة من قبل الطوائف في مصر. ينظر: Shlomo-Dov GOITEIN, A Mediterranean society, University of California Press, Berkeley, 1999, vol 2, pp. 31-126)
³⁶⁹ Menahem BEN SASSON, Maimonidean Studies, p 3-9. the scroll, 46.

* يفسر كاتب هذه اللقافة الحماسة الغريبة لزوتا خلال هذه المرحلة ويمكن فهم دوافعها من خلال تسليط الضوء على الحدث التالي: تم إرسال رئيس زوتا في مهمة إلى فلسطين ومن البديهي أن ينتج عن ذلك حاجة زوتا لإظهار نشاط مكثف بشكل ملفت. وإذا كان " الأمير " الذي تذكره اللقافة في هذا المقطع هو شخص آخر غير الملك فلا يمكنني التأكيد على هوية الحاكم العسكري الأيوبي المقصود هنا بهذا التنقل إلى فلسطين. ومع ذلك، فقد ينطبق هذا الكلام على شخص ما قدم إلى مصر كأمر ثم صار سلطانا.

³⁷⁰ The scroll 46.

³⁷¹ Jacob MANN, The Messianic Movements in the days of First Crusades. Ha-Tequfah 24. (1926). pp. 349 - 351.

يحيل غويتين على الكتابات المعاصرة للأحداث في ما ذكره Prawer في (تاريخ المملكة الصليبية) Mamlekhet Ha-zalbanim Toldot. وبخصوص ردود فعل الطائفة اليهودية: ينظر:

Joshua PRAWER, The History of The Jews in The Latin Kingdom of Jerusalem. Clarendon Press. Oxford, 1988, pp. 68-70.

³⁷² ونسبة إلى مؤلف هاته الرسالة، فإن قاضي الإسكندرية الذي تم تعيينه من قبل رئيس اليهود، الملقب بـ "الجاؤون" و هو ذاته زوتا بالإضافة إلى آخرين من حاشيته، وقد تم وضع شكايه ضدهم إلى السلطات، و تم إصدار حكم إعدام في حقهم عن طريق حرقهم بالنار، وعلى خلفية انتمائهم لمجموعة زوتا ودعمهم لادعاءاته بشأن المخلص. (مرجع الرسالة TS 16.272. وكمرجع لهذه النقاشات يُنظر ما اعتمده ش. د. غويتين: Stefan C. REIF, pulished Material from The Cambridge Genizah Collections: A Bibliography (1980-1896)

في منشورات كامبردج، منشورات جامعة كامبردج. 257 / 1988،

ويضيف لهذا غويتين (2 Mediterranean Society: 60,62). وقد اشتغل الدكتور مناحيم بن ساسون على هذه الرسالة مؤطرا لهذه الوثيقة بمختبر ش. د. غويتين لأبحاث الجنيزة التابع لمكتبة جامعة القدس / المكتبة الوطنية للقدس.

خلال تلك الفترة، تصف اللفافة أيضا طبيعة الطمأنينة التي حظي بها اليهود على يد موسى بن ميمون: "وحتى تمكنت الصخرة³⁷³ من أن تنظر إلى الأسفل من حيث هي في المكان العالي، وأرسلت خادمها الأوفى، رمزا مذهلا للمجد خلال كل العصور، الربى موسى، سراج الشرق والغرب، النور الساطع والنجم اللامع، الفذ الفريد عبر الأجيال والمعجزة التي جاء بها، منذ شروق الشمس حتى غروبها. فأقام الشريعة كما كانت قديما، وأقرها بشكل أصيل، وأزال الصورة التي اكتسها المعبد، وتحمل باذلا الجهد، فاستتب الأمن بداية على يديه، ثم استمر الحال على يد أحبائه من سلالته." ³⁷⁴ أكد غويتين بمقاربتة لقصة زعيم اليهود المسى زوتا، أن موسى بن ميمون لم يصل إلى منصب الزعامة عن طريق الحظ أو الصدفة، بل كان وراء اختياره الكثير من العوامل التي صبت كلها في صالح الترويج لصورة الحبر اليهودي المستقيم، وعالم الشريعة اليهودية الذي جاء ليمحو الصورة السيئة السابقة التي كرسها الزعامة اليهودية لدى يهود مصر.

قادت هذه السمعة الحسنة صاحبها موسى بن ميمون إلى أعلى منصب يهودي في مصر، ثم فتحت أمامه الباب مشرعا لولوج البلاط الأيوبي والاستفادة من اهتمام رجال السلطة المسلمين. كما اعتبره اليهود في مصر وغيرها من البلاد حجة إله بني إسرائيل وتجليا للمسيح اليهودي المخلص. وهذا ما ذهب إليه صاحب اللفافة المذكورة. وقد ظل موسى بن ميمون في منصبه رئيسا ليهود مصر، وطيبيا للأسرة الأيوبية ورمزا دينيا ليهود الشرق والغرب، حتى وفاته، فتقلدها بعده ابنه أبراهام.³⁷⁵

وذكر القفطي أن موسى بن ميمون أوصى بأن يحمل جثمانه إلى بحيرة طبرية التي كانت مكانا يأوي قبور الكثير من اليهود الأحرار والعلماء والأعيان الموقرين لدى اليهود، "ولما قرب وفاته تقدّم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته الى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور بني إسرائيل ومقدمهم في الشريعة ففعل به ذلك".³⁷⁶

إن انطلاق رحلة موسى بن ميمون وأسرته من الأندلس بحثا عن معادل حضاري لما عرفوه بديار الأندلس، لا يمكن القول إلا أنه قد نجح في الوصل ميمون فيما يشبه ارحلة "أوديسيوس"³⁷⁷ الأسطورية إلى ما كان

³⁷³ ترجمة للمفهوم الانجليزي the Rock ويشير في التداول التوراتي إلى إله بني إسرائيل، انظر: سفر تكوين 24.49، مزامير 78.35، إشعيا 30.29. أو إلى الصخرة التي 'انفجرت منها اثنتا عشرة عينا' في القرآن الكريم، انظر سورة البقرة الآية 60.

³⁷⁴ اللفافة، 45-46، ما يجعل هذه الترجمة مقبولة هو أنها تتوافق زمنيا مع حكم الأسرة الأيوبية، على الرغم من أن المناخ الموصوف في الخطوة الثالثة عن مقام به زوتا، تجعل هذه الفترة أكثر اتصلا بالتحولات السياسية التي شهدتها مصر، وهذه القراءة تتوافق مع تاريخ وصول ابن ميمون إلى مصر، وما نعرفه عن الأحداث التي رافقت القيادات اليهودية بمصر خلال السنوات التي تلت 1160.

³⁷⁵ Menahem BEN SASSON, Maimonidean Studies. the scroll, 46. p 3-9

³⁷⁶ القفطي، م.س، ص 239. ابن العربي، مختصر الدول، م، سابق، 582.

³⁷⁷ الأوديسة: (في اليونانية القديمة "Odússeia" هي ملحمة يونانية ألفها هوميروس بعد الإلياذة، في نهاية القرن 8 ق.م، وهي واحدة من الروائع الثقافة اليونانية القديمة وواحدة من أعظم رواائع الأدب العالمي. التي يروي فيها هوميروس قصة بطل الملحمة "أوليس" باللاتينية Ulysses أو "أوديسيوس" بالإغريقية Odysseus. وتفاصيل رحلة عودة أوديسيوس إلى وطنه بجزيرة إيثاكا، بعد أن شارك في حرب طروادة التي لعب فيها

يصبو إليه أو كاد. فالحضن الإسلامي الذي تلقف حيرة وتيه اليهود في العصر الوسيط هو الذي مكن موسى بن ميمون من استكمال دراسته للفكر والفلسفة الإسلامية، وامتهان الطب وأكثر وخوض غمار السياسية. إبان حكم الدولة الأيوبية في العصر الوسيط بمصر، تمكن موسى بن ميمون من رئاسة طائفته واستقطاب أنظار يهود العالم إلى مركزية يهود مصر في لم شمل اليهود الذين تفرقوا في البلاد، وإلى إعادة المكانة الاعتبارية للشريعة لضمان التحام الطوائف اليهودية، من خلال مبادرات موسى بن ميمون في الفتوى والتأليف والسياسة.

1. 5. وفاة موسى بن ميمون.

لم يكن موسى بن ميمون شخصية عادية في التاريخ الإنساني واليهودي بصفة خاصة، تمتعت في المخيال اليهودي بنوع من القداسة، التي خالطت الأسطورة، مما جعل تفاصيل حياته يشوبها الكثير من التناقضات والمبالغات، وكذلك الشأن بالنسبة لوفاته.

سألت الأحوال الصحية موسى بن ميمون بمطلع سنة 596هـ/1200م وأخذ المرض والإعياء منه مأخذه، فاعتذر ابن ميمون للسلطان وطلب منه إعفائه من كل مسؤولية، بما فيها مستشاره الخاص، بعد أن اشتد به المرض ولزم بيته حتى وافته المنية.³⁷⁸

يجمع المؤرخون اليهود، أن موسى ابن ميمون توفي يوم الاثنين الموافق 13 كانون الأول (ديسمبر) 1204 وهو ما يوافق 12 ربيع الثاني 601هـ، و"تبييث" 20 Tevet، 4895، في التقويم اليهودي.³⁷⁹ أما في المصادر العربية، فيوجد فيها بعض الاختلاف في تاريخ وفاة ابن ميمون، لذلك سأذكر عينة منها مبتدئة بأول مصدر تناول سيرته، فقد تراوح تحديد سنة وفاة ابن ميمون بين 601هـ و 610هـ:

1. 601هـ لدى الزركلي.³⁸⁰

دورًا حاسمًا في الاستيلاء عليها، خلال رحلة استغرقت عشر سنوات، عاش خلالها "أوديسيوس" أحداثًا ومغامرات عظيمة، والتقى بالعديد من الشخصيات الأسطورية. منذ ذلك الحين أصبحت هذه الأسطورة رمزًا للشجاعة والذكاء والإصرار في رحلة العمر الطويلة التي يعيشها الإنسان. انظر:

Mark CARTWRIGHT, World History Encyclopedia, 2012. <https://www.worldhistory.org/odysseus>

³⁷⁸ Max MAYERHOF, Sharh Asa Al-uqqar, Glossaire de Matière Médicale Composé par Maimonide, Le Caire imprimerie de InstitutFrançaised'Archéologie Orientale, 1940, P LII.

³⁷⁹ Rudi ROTH, La biographie de Maïmonide mise à mal, Pardès, 2014, N 55, pp. 295-301.

Voir aussi :

- Fred ROSNER, Rambam Maimonides Medical Journal, 02 juil. 2010.

- Les Juifs d'Espagne, traduit par Heinrich GRAETZ et Georges STENNE, Librairie Nouvelle Paris, 1872, p 413.

³⁸⁰ الزركلي، م.س، ص 329.

2. 605 هـ لدى كل من القفطي³⁸¹ وابن العبري³⁸² والباباني البغدادي³⁸³ ويوسف إيلان سركيس³⁸⁴.

3. 610 هـ التي انفرد بها ابن شاك³⁸⁵.

وأمام صعوبة الحسم في تاريخ محدد لوفاة ابن ميمون في غياب وثائق صريحة وحاسمة، يمكن ترجيح أحد التاريخين التاليين:

1. 603 هـ الواردة في الكتابات اليهودية.

2. 605 هـ الواردة في الكتابات العربية.

وإن كنت أميل إلى ترجيح سنة 605 هـ باعتبار ورودها لدى أول وأشهر من كتبوا عن موسى بن ميمون كما سبقت الإشارة.

قال القفطي "ومات موسى بن ميمون بمصر في حدود سنة خمس وستمئة وتقدم إلى خلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية ويدفنوه هناك طلباً لما فيها من قبور بني إسرائيل ومقدمهم في الشريعة ففعل به ذَلِكَ وَكَانَ بشريعة اليهود وأسرارها"³⁸⁶

وقال عبد المنعم الحفني توفي موسى بن ميمون بعد مسار حافل بالأحداث والنشاط العلمي، يوم الاثنين 12 ربيع الثاني 601 هـ، الموافق 13 كانون الأول (ديسمبر) 1204، وشُيعت جنازته في مراسيم مهيبه، وصام الناس وقرأ عليه من التوراة (التكهن بالمصيبة القومية) ومن كتاب صمويل قرئت قصة (أسر التابوت): "شاع المجد من إسرائيل لأن تابوت الله قد أُسر."³⁸⁷

لكن هل دفن ابن ميمون مباشرة بعد وفاته في طبرية أم دفن في معبده بمصر ثم نقلت رفاته لاحقاً إلى طبرية أن تم أم أن جثمانه بم ينقل قط لا إلى طبريا ولا إلى غيرها؟

يجمع معظم المؤرخين على وجود ضريح ابن ميمون في طبريا،³⁸⁸ سواء دُفن لأول مرة مباشرة في طباريا أو في مصر لتُنقل رفاته لاحقاً إلى طبريا، إلا أن هذا الأمر هو أيضاً خلافاً بين المؤرخين، فمثلاً سوزان يوسف المؤرخة المصرية خرجت من هذا الإجماع، لتنفي الأمر جملة وتفصيلاً، وتصر على أن جثمان موسى بن

³⁸¹ القفطي، م.س، ص 238.

³⁸² ابن العبري، م.س، ص 417.

³⁸³ إسماعيل باشا الباباني البغدادي، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967، ج 2، ص 478.

³⁸⁴ يوسف إيلان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، 1928، ج 1، ص 330.

³⁸⁵ ابن شاك، م.س، ص 175.

³⁸⁶ القفطي، م.س، ج 1، ص 239.

³⁸⁷ عبد المنعم الحفني، م.س، ص 44.

³⁸⁸ انظر ملحق الصور، وثيقة رقم 4-9.

ميمون مازال مسجيا في قبره داخل أسوار الكنيس الذي يحمل اسمه في الحي اليهودي القديم في القاهرة بالموسكي ،³⁸⁹

أما عبد المنعم الحفني فيقول إن جثمان موسى بن ميمون قد دفن في المعبد الذي يحمل اسمه بحارة اليهود بالقاهرة، ثم نُقل بعد فترة إلى طبرية بفلسطين، وقد كُتب رثاء على قبره هناك لم يعرف من هو كاتبه، ووصفه بأنه مخلوقٌ سماوي نزل إلى الأرض.³⁹⁰

وقد أورد يشعياهو ليبوفيتش LEIBOWITZ Yeshayahu قصة اختلاف اليهود عن مكان دفن موسى بن ميمون، بنوع من المبالغة ومحاكاة لقصة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عندما وصل إلى "يثرب، قادماً من مكة في نهاية رحلة هجرته، حيث سار وسط جموع المسلمين التي خرجت لاستقباله، وتزاحم الناس حول زمام ناقته "القصواء"، كل يريد أن يستضيفه، والنبى يقول لهم: "خلوا سبيلها (أي الناقة)، فإنها مأمورة". ويمضي موكب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكلما وصل إلى قبيلة من القبائل اعترضت سبيل الناقة، ملحين من يسعدهم النبي بالنزول في دورهم، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم ممعناً في ترك هذا الاختيار للقدر الذي يقود خطاه، ومن أجل هذا ترك زمام ناقته وأرسله، فلا هو يثني به عنقه، ولا يستوقف خطاه، وتوجّه إلى الله بقلبه، مبركها الأول، وألقت جرائه، واستقرت في مكانه. وكان هذا السعيد الموعود، الذي بركت الناقة أمام داره، وصار الرسول ضيفه، هو الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري.³⁹¹

هذه القصة يوازئها، حسب يشعياهو ليبوفيتش أن موسى بن ميمون قبل وفاته، أمر بنقل نعشه إلى أرض إسرائيل ليدفن هناك دون تخصيص مكان معين لدفنه. ولما مات حزن عليه جميع يهود مصر، كبيرهم وصغيرهم وأعلن الحداد سبعة أيام. ثم وضعوا جثمانه في تابوت فأرسلوه إلى فلسطين. فرافقوه إلى تخوم أرض فلسطين، ما أن علمت المجتمعات اليهودية أن الحاخام موسى بن ميمون قد مات وأن نعشه نُقل إلى الأرض المقدسة لدفنه. حتى جاءوا من مختلف المدن البعيدة ليحضرُوا مراسيم جنازته. عندما سألوا المصريين عن مكان دفنه، قيل لهم إن موسى بن ميمون لم يختَر مكاناً خاصاً، وترك الأمر لليهود الفلسطينيين لاتخاذ قرار بشأنه، وعلى الفور اندلع شجار كبير بين الطوائف اليهودية المختلفة. كل يقدم اقتراحه ويصر عليه. وقال أهل أورشليم أنهم قلب العالم ولذلك يجب أن يستريح هذا القديس على جبل الزيتون. وقال أهل الخليل إنه من الأنسب له أن يستريح بين الآباء القديسين. قال أهل ميرون إنهم الأنسب لاستقباله، لأن الحاخام الحكيم شيمون بار يوشاي Simeon bar Yochai مدفون في مدينتهم. واحتدم

³⁸⁹ Rudi ROTH, op.cit., pp. 295 à 301.

³⁹⁰ عبد المنعم الحفني، م. س، ص 44. وللمزيد من الإطلاع على هذا الاختلاف ينظر: كتاب إسرائيل وليفنسون، م. س، صص 25-27.
³⁹¹ الونشريسى أحمد بن يحيى، المعيار المغرب، ج 2، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ودار الغرب الإسلامي، سنة 1401هـ، 1981م، باعتناء جماعة من الفقهاء بإشراف الأستاذ محمد حجي، ج 2، ص 260.

الجدل بينهم ولم يتوصلوا إلى حل يرضي جميع الأطراف. لكنهم سرعان ما أدركوا أن سلوكهم هذا إهانة للعالم الميت العظيم الذي كان نعشه ينتظر تكريمه بالدفن. ثم قرروا فك قيود الناقة التي كانت تحمل نعشه، وتركها تذهب بمحض إرادتها وينتظرونها حتى تقف في مكان معين، ليكون مكان دفن الحكيم، وسارت الناقة لعدة أيام دون أن يعترض سبيلها أي عربي أو حادث طارئ، فوصلت أخيراً إلى طبرية بفلسطين وبركت في مكان هناك. فتم دفن موسى بن ميمون فيه ومازال قبره قائماً هناك حتى اليوم.³⁹²

أوصى ابن ميمون بنفسه أن يدفن في الأرض المقدسة بفلسطين، ولهذا الأمر دلالة في التوراة، إذ جاء في سفر التثنية: إصحاح 32.43، ما يلي: "قال الحكماء كل شيء، كل من يسكن في أرض إسرائيل مغفورة آثامه، ومن يدفن فيها، يحصل على المغفرة، يكون مكان دفنه كأنه مذبج غفران، ، قيل: ويكفر عن خطايا شعبه." وضح يعقوب بن مئير Yacoub Ben Meir المعروف بإسم رابينو طام (1100م-1171م) أن فضيلة الدفن في الأرض تعود إلى ثلاثة أسباب جاء ذكرها في التناخ:

1.- أرض إسرائيل مقدسة وتكفير للذنوب كما هو مكتوفي سفر إشعياء: إصحاح 3 عدد2 "وَتَسِيرُ شُعُوبٌ كَثِيرَةٌ، وَيَقُولُونَ: «هَلُمَّ نَصْعِدْ إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ، إِلَى بَيْتِ إِلَهٍ يَغْفُوبُ، فَيُعَلِّمَنَا مِنْ طُرُقِهِ وَنَسْلُكَ فِي سُبُلِهِ». لِأَنَّهُ مِنْ صِهْيُون تَخْرُجُ الشَّرِيعَةُ، وَمِنْ أُورُشَلِيمَ كَلِمَةُ الرَّبِّ"

2 - أرض إسرائيل قريبة من باب السماء ، لذلك لن تضطر الروح إلى الالتفاف حولها للعودة إلى جذورها.
3.-. عندما يأتي المسيح ليعيد الحياة في أرض إسرائيل، ولن يحظ بامتياز القدوم إلى أرض الحزن سوى الصالحين للحصول على المغفرة ومن تم القيام (كما هو موضح في سفر التكوين).³⁹³

وأوضح الربى شاؤول جينسبيرج Rabbi Shaul Ginsberg، المشرف على دورٍ مسؤولة عن إقامة شعائر الدفن اليهودية بنيويورك، بعض الأسباب الإيمانية التي تدفع الكثير من اليهود الحرص على الدفن في إسرائيل قائلاً: إن يعقوب طلب من ابنه يوسف ألا يتركه يُدفن في مصر بعد موته، ويحمله إلى إسرائيل لينضم إلى جده إبراهيم، صاحب أول جنازة في تاريخ اليهود.

وأضاف أن ما يدفع اليهود إلى الدفن في إسرائيل ما ورد في سفر التكوين: "أن المسيح المنتظر عندما يأتي لإحياء الموتى في القدس أولاً، فبالنسبة للإيمان اليهودي فأن هذا المسيح القادم، سيأتي لاستعادة السلام، وحفظ الصالحين، وإدانة المخطئين، أما أولئك اليهود الذين دُفِنوا خارج إسرائيل، سيكون من الشاق بعثهم مرة أخرى.³⁹⁴

³⁹² Zev Vilna, (Traduction de J. LEIBOVITCH), Le tombeau de Maimonide, Cahier juifs, 1935, N°16-17, p. 21.

³⁹³ [https://he.wikipedia.org/wiki/קבורה_\(יהדות\)](https://he.wikipedia.org/wiki/קבורה_(יהדות))

³⁹⁴ جريدة مقالة CEN، "لماذا يرغب يهود العالم بدفن موتاهم بالقدس؟"، الجمعة، 01 يونيو 2012،

انفرد " برنارد هويدتس " Bernard HOEDTS بمعلومة "حصرية" في مجلة Rose-Croix، عن أصل ومصدر الشَّاهِدَة³⁹⁵ المكتوبة على قبر موسى بن ميمون "من موسى إلى موسى، لم يقم مثل موسى". أنه في أواخر حياة ابن ميمون دب المرض في جسمه حتى أنهكه فأصابه إعياء شديد، كان سبب موته عام 1204. ولمَّا يُمهله العمر أن يطلع على ترجمة عمله "دلالة الحائرين" إلى اللغة العبرية، أمر الملك العادل بالحداد ثلاثة أيام على جميع سكان مصر والشام، وأمر بدفن موسى في الأرض المقدسة. فاختار كبار الحاخامات الذين تم استشارتهم "طبريا" مكانا لدفنه، بحكم أن الحاخام القبالي العظيم شيمون بار أوهاري Chimon bar Yo'hai قد عاش هناك. وبأمر من الملك تم نقش النص الذي كان متداولاً بين مريدي ابن ميمون "من موسى إلى موسى، لم يقم مثل موسى" على قبره بأحرف ذهبية، وقام يوسف ابن عفنين بوضعها على القبر بيديه.³⁹⁶

³⁹⁵ انظر ملحق الصور الصورة رقم 4.

³⁹⁶ Ibid, Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, p.23.

الفصل الثاني

إسهامات موسى بن ميمون العلمية

الفصل الثاني

إسهامات موسى بن ميمون العلمية

يُستكشف من الفصل الثاني تفاصيل الحياة العلمية لابن ميمون، فقد تم الحديث عن أهم من تتلمذ عليهم أو أثروا فيه سواء من اليهود أو المسلمين، والمجالات التي برع فيها، وكذلك عمن تتلمذ على يديه، وعن مؤلفاته مع محاولة حصرها وذكر مضامينها، ثم عن أثره في الفكر الديني والفلسفي، وهو أيضا ينقسم إلى مبحثين:

المبحث الثالث: اهتم بمظاهر التثاقف بين المسلمين واليهود بالتركيز على حالة موسى بن ميمون وبعض من علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالدين والفلسفة معا، وفي هذا المبحث يتجلى دور الفلسفة في عقلنة الاعتقاد الديني عند موسى بن ميمون والفكر الذي استقاه من علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ليطبقه في الدين اليهودي أسوة بابن رشد وغيره ممن حاولوا التوفيق بين العقل والدين. وانتقل موسى بن ميمون بعد فترة طويلة من تلقي العلم من دور التلميذ إلى دور الأستاذ، إما بشكل مباشر أو غير ذلك؛ في الفلسفة والدين والعلوم. وكيف مثل موقعه تلميذا، أبرز تجليات حالة التعايش التي سادت المجتمعات المسلمة خلال العصر الوسيط، والتي استفاد منها موسى بن ميمون وغيره من اليهود. أما عن أساتذته لم يتم حصر إلا القليل منهم سواء المباشرين أو غيرهم، أهمهم والده "ميمون بن يوسف"، والمعلم اليهودي يوسف ابن ميغاش وابن رشد الحفيد وباقي العلماء المسلمين الذين عاصروهم أو الذين سبقوه بدراسة مؤلفاتهم. وأهم تلامذته كان الحبر يوسف بن يهوذا، وأبراهام بن موسى بن ميمون. أما فيما يخص كونه أستاذا بالمعنى الواسع للكلمة، فقد تطرقت في البداية إلى أهم وسيلة لنقل أفكاره بعد الحلق العلمية؛ وهي أعمال الترجمة التي دأبت على إنجازها عائلة بن تيبون المقيمة في جنوب فرنسا، ونشرها بين يهود أوروبا. وانتهى المبحث بتسليط الضوء على تبني موسى بن ميمون لمنهج التوفيق بين الوحي والعقل متأثرا بنظرائه المسلمين.

المبحث الرابع والأخير في الباب الأول: عمد إلى تصنيف مفصل لأهم مؤلفات موسى بن ميمون الدينية والفلسفية والطبية، وتوطئة كل مؤلف بظروف وحيثيات كتابته، وربطها بتطور حياته، وفهم توجهه الفكري والعقدي ومشروعاته الدينية والسياسية. وقد حاولت من خلال هيكلية البحث أن أوزع موضوعات هذا الباب، بطريقة منتظمة لاختبار فرضياتي بشكل واضح، من أجل الخروج بنتائج دقيقة في الموضوع.

المبحث الثالث: أساتذة موسى بن ميمون وتلامذته.

يعرض هذا المبحث لعدد من مظاهر التثاقف بين المسلمين واليهود، وذلك بالتركيز على حالة موسى بن ميمون في تفاعلها مع بعض علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة والدين معا، وحيث سيتجلى دور الفلسفة في عقلنة الاعتقاد الديني عند موسى بن ميمون والمنهج الذي استقاه من معاصريه المسلمين، ثم أسقطه وطبقه على معتقداته مقتفيا سيرة ابن رشد وغيره ممن حاولوا التوفيق بين العقل والدين.

وكان البدء مع انتقال موسى بن ميمون، من دور التلميذ إلى دور الأستاذ بشكل مباشر أو غير مباشر، في الفلسفة والدين والعلوم. وكيف مثل موقعه تلميذا أبرز التجليات لحالة التعايش التي سادت المجتمعات المسلمة خلال العصر الوسيط، والتي خولت لموسى بن ميمون تلقي دروسه وتعليمه الأولي بقرطبة، في الياشيفا المدرسة اليهودية هناك. ثم تحديد أهم الأساتذة الذين ارتبطوا بروابط مباشرة وغير مباشرة مع بموسى بن ميمون من حيث تحصيله وتلمذه على أيديهم، مثل أبيه ميمون بن يوسف، والمعلم اليهودي يوسف ابن ميغاش وابن رشد الحفيد وباقي العلماء المسلمين الذين عاصروهم والذين سبقوه ودرس مؤلفاتهم، ثم أهم تلامذته كالحبر يوسف بن يهوذا، وأبراهام بن موسى بن ميمون.

أما فيما يخص كونه أستاذا بالمعنى الواسع للكلمة، فقد تمَّ التطرق في البداية إلى أهم وسيلة لنقل أفكاره، خاصة أعمال الترجمة التي دأبت على إنجازها عائلة بن تيبون بفرنسا، ونشرتها بين يهود أوروبا. وتمَّ في الختم تسليط الضوء على تبني موسى بن ميمون لمنهج التوفيق بين الوحي والعقل متأثرا بنظرائه المسلمين.

إن دراسة الفلسفة والطب إلى جانب الشريعة اليهودية، شكلت الجزء الأهم في حياة موسى بن ميمون وفي تكوين شخصيته، لكن الدرس الفلسفي كان ذا أهمية خاصة، فلم يتسنى لليهود قبله أن يتعمقوا فيه بمثل جرأته واهتمامه ودراسته. كما شكل المجتمع الأندلسي ما بين القرنين 5-6هـ/11-12م وخصوصا قبل الحكم الموحي، مرتعا خصبا لعلوم الدين والدنيا.

وقد نبغ عدة علماء في المدن الأندلسية، وسطع في قرطبة نجم الفيلسوف ابن رشد الحفيد، فكيف قدمت البيئة الأندلسية لموسى بن ميمون ما يحتاجه من إمكانيات الدراسة والتعلم والارتقاء بمعارفه إلى مستوى فيلسوف يهودي ومؤسس للاهوت اليهودي الوسيط؟

شكلت الحياة الأندلسية بذرة هذا التطور المهم في شخصية الأحرار اليهود، فبعد أن كان جل علمهم مرتبطا فقط بالتوراة والتلمود، أصبح ممكنا دراسة الفلسفة الأرسطية عن طريق فلاسفة المسلمين واليونان والاطلاع على كتبهم التي صبوا فيها كل ما استوعبوه من علوم شعوب أخرى خاصة الفكر اليوناني وأورغانون أرسطو. وكان يهود الأندلس يتكلمون اللغة العربية ويتقنونها. ولم تكن الفلسفة بغريبة أو وافدة جديدة عليهم في المجتمع الأندلسي، بل سبق أن كانت لهم تجارب أخرى سابقة في البيئة الفكرية الأندلسية، غير

أنها لم تثمر إنتاجا فلسفيا عميقا أو فلاسفة ذوي كعب عال فيها، مثل نظرائهم المسلمين في الأندلس خلال العصر الوسيط، وذلك بفضل البيئة الثقافية الإسلامية الخصبة في الأندلس، التي سمحت لكل من اليهود والمسيحيين معا بالتعرف على الفلسفة اليونانية من خلال الفلسفة الإسلامية والشروحات العربية للفلسفة اليونانية "وكان فلاسفة الإسلام القنطرة التي عبرت منها فلسفة أرسطو، خاصة نظريته في النفس إلى أوروبا. وساهم يهود الأندلس من جانبهم في توثيق الصلات بين المسلمين والمسيحيين فنقلوا إلى هؤلاء كثيرا من آراء المتكلمين وآراء أبي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي وعنوا بصفة خاصة بفلسفة ابن رشد فنقلوها إلى أوروبا في القرن الثالث عشر.³⁹⁷

كما أن مصر والشام ستعرفان تطورا كبيرا في علاقة اليهود بالفلسفة خصوصا في عصر موسى بن ميمون الذي سيحمل معه ما تعلمه ودرسه بالأندلس والمغرب إلى بلاد مصر خصوصا. والتي سيعمل فيها على تهذيب معارفه وصقلها باستكمال دراسته واستدراك ما فاتته منذ هجرته من الأندلس. وهذا التثاقف الكبير بين المسلمين واليهود، هو ما يُعتبر مصدرا أساسيا لنشأة وتطور الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط خصوصا واعتبار الحبر اليهودي موسى بن ميمون أنموذجا لها.

1- أساتذة موسى بن ميمون:

يمكن الجزم بأن التكوين الفلسفي لابن ميمون، كان بالأساس تكوينا ذاتيا غير مباشر من خلال اطلاعه على كتب الفلاسفة العرب وعلى الفلسفة الأرسطية. ولم يثبت في أي موضع أن ابن ميمون التقى بآبى رشد ولا بغيره من الفلاسفة المسلمين أو غيرهم من معاصريه. بل يصعب إثبات التقائه حتى بمعلميه من اليهود خلال مرحلة وجوده بالأندلس إثباتا يخلو من كل شك. لكن مراجع كثيرة أشارت إلى أنه تتلمذ على يوسف بن ميغاش الحبر اليهودي العظيم الذي كان ذائع الصيت في الأندلس خلال القرن 6هـ/12م. ومن المعلوم أن ابن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من علماء المسلمين، هم أحد تلاميذ أبي بكر بن الصائغ وابن أفلاج وابن رشد³⁹⁸.

لكن المتواتر لدى كل من كتب عن سيرة ابن ميمون أن والد موسى بن ميمون كان أول من ساهم في بناء فكره من خلال مواكبته له منذ صباه. كما أن أول أستاذ سيتعلم على يديه موسى بن ميمون لم يكن شخصا

³⁹⁷عويضة، كامل محمد، توماس الأكوييني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، سلسلة أعلام الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج 19، صص 55-56.

³⁹⁸ ذكره سلومون مونك في ترجمته لـ "دلالة الحائرين" ج 2 ص 20. ويُنظر أيضا: م. فريد لاند:

A Guide for the Perplexed, traduit du texte arabe original par M. Fried laender, 4e édition révisée. (New York: EP Dutton, 1904).

آخر غير الحاخام يوسف بن ميغاش، الذي كانت تربطه علاقة قوية مع ميمون الأب نفسه، وبالتالي يمكن القول إن تنشئة ابن ميمون فكريا وعقديا بدأت بالأساس داخل دائرة الأسرة ومحيطها.

أخذ موسى بن ميمون العلم عن كل من والده ميمون وصديق والده يوسف بن ميغاش، ويؤكد "ارنست رينان" أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه الذين قابلهم وتعلمذ عنهم، بينما يقول ابن ميمون في رسالة كتبها عام 1191م لابن طيبون أنه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه "الحس والمحسوس"³⁹⁹. وبما أنه توفي سنة 603هـ/ 1204م فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنة. ونستطيع أن نقول أنه خلال قراءاته وتصحيحاته العربية لكتابه دلالة الحائرين قد رجع إلى كتب ابن رشد و استفاد منها، ويؤيد Leo STRAUSS و Shlomo PINES أن تأثير

ابن رشد واضح في كتاب "دلالة الحائرين".⁴⁰⁰

ويأتي فيما يلي على ذكر الأساتذة الذين أسهموا بشكل كبير في تكوين شخصية موسى بن ميمون بداية من والده والأخبار اليهود، وصولاً إلى العلماء المسلمين الذين تأثر بهم:

أ- ميمون بن يوسف. (أب موسى).

ميمون بن يوسف⁴⁰¹: وللوقوف على أهمية دوره في النشأة الفكرية لابن ميمون، وهو الذي كان ديانا (قاضيا) يهوديا، ومحيطا بعلوم الدين والقضاء اليهوديين، وقد كان له بالغ التأثير في شخصية ابنه، حيث كان ميمون بن يوسف أول أساتذة موسى بن ميمون، وهو من وجهه للدراسة الدينية. ويؤكد موسى بن ميمون أن والده كان له الأثر الكبير في فكره ونشأته الدينية، حيث تكلف موسى بجمع تفاسير والده، ويعد موسى بن ميمون المصدر الوحيد لكل ما نعرفه عن والده ميمون حتى وقتنا هذا، حيث قال في مقدمة كتاب السراج: "وقد جمعت كل ما وصل إلي من تفاسير سيدي الوالد"⁴⁰².

بعد الخروج من قرطبة، توقفت أسرة ميمون بقرطبة، حيث قابل موسى بن ميمون (Le-Marabout) المنصور المرابط، وهو طبيب مشهور ومحترم في جميع أنحاء المنطقة. بتوصية من عباس مفتي وطبيب قرطبة، الذي عرض عليهم العيش في منزل قريب من منزله، ليلقن معرفته الكيميائية لموسى، والذي سيتطلب عدة أسابيع.

³⁹⁹ ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 188.

⁴⁰⁰ Shlomo PINES & Leo STRAUSS, Maimonides, Moses, The Guide of Perplexed, (introduction), edited by the University of Chicago, 1963, pp. LXVI - CVIII.

⁴⁰¹ هو أب موسى بن ميمون.

⁴⁰² إسرائيل ولفنسون، م س، ص 37.

خلال هذه الفترة. أوصى الحاخام ميمون ابنه وقال له "لدينا تفسيرات مختلفة جداً لكل فعل في حياتنا. قد يضيع المؤمن بينها، وإنك يا موسى، لتعلم ذكاء علمائنا الذي لا يسير في اتجاه واحد فقط بل في مسارات متعددة. كل هذا يوازيه في شريعتنا عدد كثيف وغير معقول من القوانين المختلفة بحسب الناس والمدن والبلدان. لذلك يجب عليك إنجاز عمل ضخيم وطموح لخدمة جميع المجتمعات، مثل تدوين وتجميع القوانين والقواعد المعمول بها في كل قضية، من أجل إنشاء مسار واحد لها وتيسيرها للمتلقى، ومن تم الحصول على السلطة اللازمة لفرضها على الجميع".⁴⁰³

أثر كلام ميمون الوالد في موسى الابن كثيراً، وبقي هذه الوصية ملازمة له مدى الحياة. وهو ما عمل على إنجازه في اتجاه نصيحة والده، حتى وفي بها، وحققها وصار معروفاً ويحظى بإعجاب وتقدير كوني لقرون خلت.

ربما اضطر ميمون تقديم النص لابنه ميمون المضمر بالأمر والإلزام، بعدما رآه مقبلاً باندفاع على دراسة الطب والصيدلة، وكأنه خشي عليه أن يحيد عن مساره الأول وهو خدمة الشريعة اليهودية وأبناء طائفته. ويذكر إسرائيل ولفنسون في سيرة موسى بن ميمون أن والد موسى "ألف جملة من المصنفات ضاعت كلها بسبب كثرة تنقلات أسرته. غير أن موسى بن ميمون يخبر بأن والده قد وضع رسالة في صلاة اليهود وأعيادهم، وأخرى في شرح مختصر المجسطي"⁴⁰⁴، وثالثة في تفسير "أستير".

ب- يوسف بن ميغاش.

ابن ميغاش Ibn Migash كان صديقاً لوالد موسى بن ميمون، وزميلاً له في دراسة الشريعة اليهودية وأستاذاً له في نفس الوقت، حيث درس ميمون على يد يوسف بن ميغاش وإسحاق الفاسي وقد تخرج على يديه عدد كبير من عظماء المثقفين وقادة الرأي عند اليهود في القرن 12م⁴⁰⁵. فهو "جوزيف هاليفي بن مئير بن ميغاش" (470هـ-1077-535هـ-1141)، خليفة الربّي إسحاق الفاسي (الملقب بالريف Rif اختصاراً لإسمه) رئيساً

⁴⁰³ Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique ordre de la Rose-Croix org N° 209, 2004, p 24.

⁴⁰⁴ المجسطي: جاء في كتاب "الفهرست" لابن النديم، وبعد تعريفه ببطليموس (الذي يسميه بطليموس) بأنه هو صاحب كتاب "المجسطي" في أيام أدرينانوس وأنطينوس. وفي زمانهما رصد الكواكب ولأحدهما عمل كتاب المجسطي. وهو أول من عمل الاسطرلاب الكروي، والآلات النجومية، والمقاييس والأرصاء والله أعلم. ويقال انه رصد النجوم قبل جماعة، منهم أبرخس وقيل انه استاذة وعنه أخذ. والرصد لا يتم إلا بآلة، فالمبتدي بالرصد هو الصانع للآلة»، جاء في «الفهرست» إضافة إلى هذا، ان في هذا الكتاب (المجسطي) ثلاث عشرة مقالة، وأول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية، يحيى بن خالد بن برمك، ففسره جماعة فلم يتقنوه، ولم يرض ذلك، فندب لتفسيره أبا حسان، وسلم صاحب بيت الحكمة. فأتقناه واجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا النقلة المجددين فاخترنا نقلهم وأخذنا بأنصحهم وأصحهم. وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضاً. فأما الذي عمله التريزي وأصلحه ثابت بن قرة، فهو الكتاب كله بالنقل القديم. ويعدد ابن النديم المقالات التي يتألف منها "المجسطي" انظر: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان ط.2، الناشر، دار المعرفة بيروت، 1997، ص329.

⁴⁰⁵ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 37.

لليشيفا (مدرسة المعلمين الدينيين) في مدينة لوسينا lucina⁴⁰⁶ وهي قريبة من مدينة قرطبة، مركز التعليم التلمودي في الأندلس، وقد ولد في إشبيلية سنة 470هـ/1077م. وفي سن الثانية عشر أو نحو ذلك، ذهب إلى لوسينا للدراسة مع إسحاق الفاسي. واستمر تحت وصايته لمدة أربعة عشر عاما، ليصبح طالبه الرئيسي وخلفه عند وفاته في 1103م. واستمر كرئيس لليشيفا لمدة ثمانية وثلاثين عاما. وهناك أدلة على أنه خلال هذا الوقت سافر إلى مدن أخرى في إسبانيا. ويشير أيضا إلى زيارة مدينة فاس⁴⁰⁷. ووفقا لموسى ابن عزرا⁴⁰⁸، ولد مئير ابن ميغاش في غرناطة في القرن الحادي عشر واستقر في وقت لاحق في إشبيلية. وقد ذكر جنبا إلى جنب مع يهوذا ابن مارعبون، وهو أيضا من إشبيلية، شاعر وصديق يهوذا هاليقي⁴⁰⁹، الذي تبادل معه بعض المصنفات. وغادر غرناطة لظروف سياسية.⁴¹⁰

حالف الحظ موسى بن ميمون منذ أن كان يافعا في أن يستفيد من معين مصاحبة معرفية ذات جودة عالية في الشريعة اليهودية، ستمكنه فيما بعد من استكمال دراسته التي انكب من خلالها على تفحص الأدب التلمودي الذي كان يتسم بالكثرة والتنوع. ومكن هذا كله موسى بن ميمون أن يبدو في صورة الحبر اليهودي الذي يدرك جيدا موضوع اشتغاله، حين سيبدأ في تأليف "مشناه تورا"، بعد أن مكنه تأطير والده والمعلم ابن ميغاش، من النظر إلى التلمود نظرة شاملة كشفت له عن جوانب التجديد التي سيشغل عليها من داخل المنظومة العقديّة والتشريعية اليهودية الموروثة، مما جعله أهلا للإفتاء والتدخل في النوازل الدينية المختلفة، التي وردت عليه منذ إقامته بمدينة فاس بالمغرب إلى حين استقراره بفسطاط مصر. ويمكن طرح سؤال عن علاقته بغير اليهود من علماء الأندلس وباقي العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط، حتى تبين منابعه المعرفية والعلمية الأخرى؟

للجواب عن هذا السؤال نعود إلى ما ذكره إسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون بالأندلسي، وبدايته في التأليف في أغراض الشريعة اليهودية وما ارتبط بها من علوم زمانه. فقد "كان موسى بن ميمون قد بدأ

⁴⁰⁶ أليسانة، Lucina: مدينة تبعد عن قرطبة أربعين ميلا (64 كلم). كان يسكن في جوفها اليهود، وفي ريضها بعض المسلمين، وفي حين لم يكن الريض سور، كانت المدينة متحصنة بسور قوي، ويطوف بها من كل ناحية حفير عميق القعر، وكان يهودها أكثر ثروة من سائر يهود الأندلس. 132. انظر: مؤلف مجهول، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979، ص 80.

⁴⁰⁷ Samuel MORELL, "Ibn MIGASH, Joseph ha-Levi ben Me'ir", in: Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Executive Editor Norman A. Stillman. First published online: 2010, p. 76.

⁴⁰⁸ Ibid. Samuel MORELL, "Ibn MIGASH, Joseph ha-Levi ben Me'ir", p. 75.

⁴⁰⁹ بنيامين التطيلي النباري الإسباني (الربي اليهودي)، رحلة بنيامين التطيلي، ط1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2002، ص 266.

⁴¹⁰ Ibid, Samuel MORELL, "Ibn MIGASH, Joseph ha-Levi ben Me'ir", p. 76.

بالتدوين في ألمرية قبل أن يبلغ سنه الثالثة والعشرين، وكانت باكورة أعماله رسالتين: الأولى بالعبرية في حسابان الميقات للأعياد اليهودية، [...] والثانية في المنطق.⁴¹¹

لكن الفلسفة اليونانية وصلت إلى موسى بن ميمون عن طريق الترجمات العربية التي كانت متوفرة بالأندلس خلال العصر الوسيط "شأنه شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية"⁴¹² وهذا يفسر علاقة موسى بن ميمون بالفلاسفة والعلماء العرب والمسلمين مع غير اليهود الذين كانوا يقيمون بين ظهراي المسلمين بالأندلس وباقي بلاد المسلمين الأخرى، فهو الذي كان شغوفا بكل ما تركه "أرسطو طاليس" يقول ولفنسون: "وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس من ترجمة لإسحاق بن حنين، كما تعلم نظرياته من شرح يوناني مترجم إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسي Alexandre l'Aphrodite وثامسطيوس Themistius.⁴¹³ ويحيى النحوي. ووصلت إليه أيضا نظريات أرسطو طاليس بوساطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي وابن باجة وأبي بكر الصائغ وابن طفيل وثابت بن قرة والقبيصي وابن أفلح الإشبيلي ومحمد بن زكريا وأبي بكر الرازي والفرغاني ومحمد بن سنان البناني الحراني والفارابي و باقي المتكلمين، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس وجالينوس اليونانيين."⁴¹⁴

ت- ابن أفلح الإشبيلي الأندلسي.

وبخصوص ابن أفلح الإشبيلي الأندلسي، فقد ذكره المؤرخون في معرض حديثهم عن الكتب التي هذبها موسى بن ميمون ومنها كتاب الهيئة لابن أفلح. وابن أفلح هو العالم المسلم المعروف بأبي محمد جابر بن أفلح الإشبيلي (ت 509هـ/1150م) فلكي ورياضي ومخترع عربي أندلسي، اشتهر في الغرب باسم جابر Geber وكان له أثر كبير في الرياضيين والفلكيين الأوروبيين. اخترع جهازاً لرصد الأجرام السماوية، يدعى Torquetum، ويقوم هذا الجهاز الميكانيكي بالتحويل بين نظم الإحداثيات الكروية.⁴¹⁵ فهو فلكي أندلسي اشتهر بكتابه "الهيئة" الذي صحح فيه بعض النظريات واعتمد عليه علماء الغرب في القرون الوسطى، توفي نحو عام (545هـ/1150م).⁴¹⁶

⁴¹¹إسرائيل ولفنسون، م. س، ص 77.

⁴¹² نفسه، ص 103.

⁴¹³ ثامسطيوس: هو فيلسوف وشارح لأرسطو وخطيب. ومن أشهر أتباع أرسطو من الأولين، أنظر:

Omer BALLERIAUX, Eugenios, père de Thémistios et philosophe néoplatonicien. In: L'antiquité classique, Tome 65, 1996. pp. 135-160.

⁴¹⁴ إسرائيل ولفنسون، م. س، صص 103-104.

⁴¹⁵ مؤمن عبد الأمير، قاموس دار العلم الفلكي، دار العلم للملايين - بيروت، 2004، (دون ترقيم) ينظر أيضا:

Richard P. LORCH, The Astronomical Instruments of Jabir ibn Aflah and the Torquetum, Centaurus, 1976, 20 (1), pp. 11-34.

⁴¹⁶ أشرف طه أبو الذهب، المعجم الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 193.

ويذكر اسراييل ولفنسون أن موسى بن ميمون قرأ كتاب الهيئة خلال لقاء جمعه بتلميذه يوسف بن يحيى، وقد سأله يوسف أن يهذب الكتاب الذي صحبه معه من مدينة سبته المغربية، فاجتمع كل من يوسف بن يحيى الذي يذكره ولفنسون بيوسف بن عقنين وموسى بن ميمون على قراءته وإصلاحه ثم تحريره،⁴¹⁷ ونجد ذكر هذا اللقاء في كتاب دلالة الحائرين في آخر الفصل، 24 من الجزء الثاني.⁴¹⁸ و أكدت إميلييا.كالفو. Calvo Emilia، أنه لا يُعرف سوى القليل عن حياة جابر بن الأفلح. وأنه من إشبيلية حيث يشار إليه في عدة مصادر بالإشبيلي، ومنها كتاب "دليل الحائرين" لموسى بن ميمون حيث يدعي أنه التقى بنجل جابر. وهذا أكبر دليل على أن جابر كان على قيد الحياة في وقت ما بين نهاية القرن الحادي عشر والنصف الأول من القرن الثاني عشر.⁴¹⁹

ث - ابن باجة.

ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة التجيبي بسرقسطة بإسبانيا في سنة 477هـ عرف عند الغرب باللاتينية "Avempace"،⁴²⁰ ذكر القفطي أن "أبا بكر بن الصائغ، المعروف بابن باجة عالم بعلوم الأوائل وهو في الآداب فاضل لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره في مَصْرهُ وَلَهُ تصانيف في الرياضيات والمنطق والهندسة أربى فيها على المتقدمين إلا أنه كَانَ يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف بالأوامر الشرعية، استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة وَكَانَ يشارك الأطباء في صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموماً حين كادوه، وَكَانَتْ وفاته في سنة 533هـ."⁴²¹

وذكره ابن بشرون المهدوي في كتابه الموسوم بالمختار من النظم والنثر لأفاضل أهل العصر، ووصفه بالتفرد بعلم الهيئة والهندسة العلمية والنظرية، وسائر العلوم الحكيمة والأدبية.⁴²²

⁴¹⁷ ولفنسون، م س، ص 45.

⁴¹⁸ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج 2، فصل 24 حيث قال "موسى بن ميمون: قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته علي وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطي ولم تفسح المدة ليأخذ معك في نظر آخر "علم الهيئة: هو دراسة خريطة السماء بنجومها.

⁴¹⁹ Emilia CALVO, ibn Aflah, Abū Muḥammad Jābir, From: Thomas Hockey et al. (eds.), The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference, New York, 2007, pp. 581-582.

⁴²⁰ Josep PUIG., Ibn Bajja, l'Encyclopédie de Stanford de Philosophie, 2011.

⁴²¹ القفطي، م.س، ص 299.

⁴²² عماد الدين. الكاتب الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق، آذرتاش آذرنوش، تنقيح محمد المرزوقي وآخرون، الدار التونسية للنشر، 1971، ج.2، ص 332.

أما عن علاقة ابن ميمون بابن الصائغ فلم تكن اتصالاً مباشراً، كما أورد "زيتلين" أن ابن ميمون كان يدرس الفلسفة على أحد تلامذة ابن الصائغ، ولم يرد ذكر هذا التلميذ في أي موضع، ولا يعرف له اسم على وجه التدقيق.⁴²³

لا يخفى إعجاب ابن ميمون بابن باجة عند قراءة كتاب دلالة الحائرين، حيث توجد عدة استشهادات بابن باجة واقتباسات حرفية منه، وهو ما عبرت عنه حليلة الغراري حينما قالت إن ابن ميمون كان معجباً جداً بفيلسوف سرقسطة، يظهر ذلك من استشهاد به المشوب بالمدح في محطات عديدة من كتاب "دلالة الحائر"، حيث ينقل مقاطع مختلفة من ابن باجة. وترى الغراري أن ابن ميمون وابن باجة يتطابقان في طريقة إدماج الفلسفة الأرسطية في الفكر الديني، وجعل هدف الحياة البشرية هو تحقيق الروحانية (استعادة الهيئة الأصلية للإنسان)، والثقة في العقل البشري والعلم، والتشبع بالفكر الصوفي، واستعمال الملكات العقلية التي عن طريقها يصنف الإنسان.⁴²⁴

ج- ابن رشد الحفيد.

لا يمكن لمن طالع سيرة ابن ميمون أن يغفل عن أهمية مسقط رأسه بقرطبة، التي كانت مركز العلوم والأدب ومركز الحضارة الأندلسية جامعة. ولا يجوز إغفال من ولدوا فيها من أعلام ومفكرين وأدباء وفلاسفة خصوصاً منهم الفيلسوف الكبير ابن رشد الحفيد: "محمد بن أحمد ابن رشد، أبو الوليد الفيلسوف من أهل قرطبة".⁴²⁵ الذي عاصره ابن ميمون، وتأثر به على الرغم من عدم لقاءهما.

لقد عرف ابن ميمون وابن رشد في الأندلس بالأسماء اللاتينية Maimonides وAverroes، وقد ساد كل منهما خلال القرن 6هـ/12م بقوة العلم، وغزارة الكتابة وتنوعه، كما كان لما تركاه امتداداً كبيراً، واتسم فكرهما بالخصوبة والالتزام الحقيقي تجاه الأمة التي ينتمي إليها كل فيلسوف منهما على حدة، وبدون شك كان لهما إشعاع عظيم في البلاد اللاتينية كما ذاع صيتهما في البلاد العربية.⁴²⁶

جاء في سير أعلام النبلاء أن اسمه "أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، كان مولده قبل مؤت جدّه بشهر في قرطبة سنة 520 هـ \ 1126م. حفظ "الموطأ" عن أبيه وأخذ الطب عن أبي مروان بن حَرْبُول، ثم أقبل على علوم الأوائل كان يحفظ "ديوان

⁴²³ Solomon ZEITLIN, Maimonides, The American Jewish Year Book, 1935, vol 37, pp.1 - 2.

⁴²⁴ Halima EL GHRARI, Les promoteurs de l'esprit scientifique dans la civilisation islamique, UNESCO, traduit de l'arabe par El Yafi Haydar, 2003. S.N.

<https://www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/avenpace.htm>

⁴²⁵ الزركلي، م.س، ج 5 ص 316.

⁴²⁶ Mohammed ARKOUN, Deux grands esprits du 12^{ème} siècle, « Deux médiateurs de la pensée médiévale », Le courrier de l'UNESCO, Septembre 1986, p. 14.

أبي تمام"، و"المتنبي". وله من التصانيف: "بداية المجتهد" في الفقه، و"الكليات" في الطب، و"مختصر المستقصى" في الأصول، ومؤلف في العربية وولي قضاء قرطبة.⁴²⁷

بعد معركة الأرك Alarcos التي وقعت في 9 شعبان 591 هـ/18 من يونيو 1195 م، والتي انتصرت فيها الجيوش الموحدية على المسيحيين، اتهم العلماء والفقهاء القرطبيون ابن رشد بالزندقة، فتم نفيه إلى لوسينا مدة عشرين شهرا، وأحرقت جل كتبه، لكن الخليفة عفا عنه وأعادته إلى منصبه ثم حملة على التوجه إلى مراكش، وكان الغرض من هذا التنقل هو حمايته من أعدائه بالأندلس. لكن المنية وافته بالعاصمة الموحدية سنة 595 هـ في الخميس التاسع من شهر صفر (10 ديسمبر 1198 م) عن عمر ناهز اثني وستين عاما.⁴²⁸ وحمل جثمانه بعدها بثلاثة أشهر إلى قرطبة ليوارى الثرى بمدفن بني عباد. وقد ذكر العالم القطب ابن عربي (من مرسية) أنه حضر هذه الجنازة وشاهد ما كان لها من الهيبة في النفوس. وعلى الدابة التي كانت تحمل جثمانه كانت كتبه في الطرف الآخر توازن ثقل جسد ابن رشد. "ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليه تعادله من الجانب الآخر"⁴²⁹ ويرى الباحث فتحي المسكيني بأن "ابن رشد تعرض في أواخر حياته للنفي بسبب أفكاره التي كانت تعارض التوجه العام للفقهاء الأصوليين، وفي منفاه بلوسينا، المدينة ذات الجذور اليهودية القوية والتي ارتبط بها ذكر عائلة ابن ميمون".⁴³⁰

يرتبط ابن ميمون بابن رشد من عدة جوانب، فهما وليدا قرطبة، وهما معا من أسرتين مرموقتين في المجتمع الأندلسي، كما أن القضاء يجمعهما، فقد شغلت أسرة ابن رشد لعقود هذا المنصب كما هو حال أسرة ابن ميمون، وهما معا تعرضا للمضايقات جراء أفكارهما، ولعل القدر المشترك الذي جعلهما يولدان بقرطبة، لم يكف عن محاولة الجمع بين الرجلين في مدينة ألمرية، كما جمعهما الاشتغال بالفلسفة والعلوم الأولى، ويعتبر كل منهما محطة أساسية في الفكر الديني لكل من الإسلام واليهودية ومحاولتهما التوفيق بين العقل والنقل. ومن المعالم الحياتية المشتركة بينهما كذلك أن ابن رشد كان مقربا من الخليفة الموحي المنصور،

⁴²⁷ شمس الدين الذهبي، م.س، ج. 15، ص 426.

⁴²⁸ Miguel Cruz HERNANDEZ, Averroès et Maimonide : philosophes de al-Andalus, cité dans : Mohamed ARKOUN, Averroès et Maimonide, deux grands esprits du 12^{ème} siècle, le Courrier de l'UNESCO, Septembre 1986, pp. 7-9.

⁴²⁹ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1911، ج 1، ص 235 * وفي حديث ابن عربي عن علاقته بابن رشد الحفيد و اجتماعه به بمراكش و أجواء جنازته بقرطبة " فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة خمس وتسعين وخمسائة بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعني الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر وابن السراج الناسخ فالتفت أبو الحكم إلينا وقال أ لا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليه فقال له ابن جبير يا ولدي نعم ما نظرت لا فض فوق فقيدتها عندي موعظة وتذكرة رحم الله جميعهم وما بقي من تلك الجماعة غيري وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله *** يا ليت شعري هل أتت أماله..."

⁴³⁰ فتحي المسكيني، صحيفة الاتحاد، هل عاد بن رشد من المنفى؟ الملحق الثقافي، أبو ظبي، الأربعاء 27 أبريل 2016.

في حين حظي ابن ميمون برعاية خاصة في بلاط صلاح الدين الأيوبي. لكن المكانة الكبيرة لابن رشد تتجاوز هذه المقارنة، فهو الفيلسوف الذي أسس بفكره للحدثة الغربية، التي رأى العالم آثارها، بينما ظل ابن ميمون حبيس الفكر الديني اليهودي والشريعة اليهودية والممارسة الطبية. كما أن ابن رشد في مقام الشيخ الذي درس له ابن ميمون ما استطاع من المؤلفات.

ويمضي بعض الباحثين إلى أبعد من ذلك حين يقرون بأن ابن ميمون تأثر بشدة بكل من ابن سينا في الطب، وابن رشد في الفلسفة من خلال كتاباته وكأنموذج على ذلك يأتي كتاب "دلالة الحائرين" مثلاً واضحاً عن الكتابة الفلسفية لابن ميمون، التي يقال إنه استعار أدواتها من مؤلفات ابن رشد. لكن إثبات هذا القول من اختصاص الباحثين في آليات الاشتغال اللغوي والفلسفي لدى كل من ابن رشد وابن ميمون، ويمكن الوقوف على جوانب هذا التأثير والتأثر خلال مبحث المؤلفات الفلسفية.

ح - ابن طفيل.

إن ما توفر من سيرة ابن طفيل نزر يسير، وهو الشخصية التاريخية التي لم تذكر المراجع والسير والترجمات عنها إلا ما قل ونذر، ولم يصل من تصانيفه سوى سرديته الفلسفية اليتيمة "حي بن يقظان".⁴³¹ وتعد حكايات ليون الإفريقي المصدر الأقدم بخصوص سيرته. وهي الحكايات التي أعاد صياغتها BRUCKER Johan. في مؤلفه⁴³².

فهو "أبو بكر محمد بن عبد المالك ابن طفيل القيسي، أحد كبار الفلاسفة العرب الأندلسيين، وقد ولد على الأرجح في السنوات الأولى من القرن 5هـ/11م، بوادي آش بالأندلس، وهي التي سميت فيما بعد قادس. تتلمذ ابن طفيل على ابن باجة، واشتهر بالطب، والرياضة والفلسفة والشعر. وقد حظي بمكانة عظيمة في البلاط الموحيدي، فتقلد الوزارة وكان طبيباً لأبي يعقوب يوسف الموحيدي، ثاني خلفاء الموحيدين (ما بين 555 و595هـ/1163 و1184م) وقد ذكر ابن الخطيب أن السلطان كان يختصه لنفسه ويكرمه، كما ذكر العديد من أشعاره. وقيل أنه هو من قدم ابن رشد للخليفة، كما كان يفعل ذلك مع كبار العلماء و الفلاسفة".⁴³³ ونظراً لارتباط ذكر موسى بن ميمون بالفيلسوفين ابن رشد وابن طفيل، فقد أوردت سيرته بعضاً مما يشير إلى وجود علاقة تأثر بين موسى بن ميمون وابن طفيل، خاصة عند إسرائيل ولفنسون الذي أكد أن موسى بن ميمون تأثر وأخذ عن ابن طفيل: "على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم، ونشأ

⁴³¹ أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي الأندلسي، حي بن يقظان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.

⁴³² Johann Jakob BRUCKER, , Historia critica philosophiae a mundi in cunabulis ad nostram aetatem de ducta (latin), 6. vol. edition Breitkopf, Leipzig, 1967, p. 484.

⁴³³ Ibid, Johann Jakob BRUCKER.

فهم غير واحد من ذوي العقول الفلسفي، منهم الحبر موسى بن ميمون الذي ولد بقرطبة عام 1939، وتخرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ودرس بنفسه كتب أرسطو⁴³⁴

يذكر ميخائيل الغيزري Michael Casiri أن لابن طفيل كتابا بعنوان "أسرار الحكمة الشرقية أو أسرار الفلسفة الشرقية"، وهو على ما يبدو يشبه كتاب "الروح"، أو "رسالة في الفلسفة". وذكر ابن أبي أصيبعة رسائل في الطب كانت تُتبادل بين ابن طفيل وابن رشد. وقد ذكره ابن رشد مرات عديدة خصوصا في كتاباته في الفلك. لكن أهم ما ينبئنا عن تفاصيل حياة ابن طفيل هو العمل الفلسفي "حي بن يقظان"، الذي يصنف في دائرة الرواية الفلسفية. ويبدو أن ابن طفيل كان ينتمي إلى مجموعة الفلاسفة المتأملين الذين وصفهم العرب بـ "الإشراقيين"، وقد كان اشتغاله بالفلسفة يركز على دراسة مسألة الوحدة بين الإنسان والذات العلية.⁴³⁵

بدأ تأثير ابن طفيل في الوسط اليهودي منذ ظهور موسى بن ميمون في الساحة الفكرية اليهودية وكان أول المتأثرين به هو علمنا العبري خاصة بكتابه "حي بن يقظان"، حيث يؤكد فريدريش أوبرويغ Friedrich UEBERWEG في مقارنة بين "دلالة الحائرين" وبين نصوص من "حي بن يقظان" ما يدل دلالة قوية على حضور نصوص ابن طفيل في سفر ابن ميمون رغم قووات عشرين سنة على وفاة ابن طفيل. بل إن لجوء ابن ميمون إلى أن يُعَيَّ خالصة فكر ابن طفيل الفلسفي بنثر مكوناته في "دلالة الحائرين" لمن أكبر الدلائل على حضور رسالة ابن طفيل موجهها في كتابته لعدد من النصوص. أما إذا أدركنا انتصاره للسينوية، وهو الانتصار الذي ما فتئ ابن طفيل يردده، فإننا نعلم حجم تأثير ابن طفيل في ابن ميمون.⁴³⁶

وهناك من يرى أن تأثير ابن طفيل كان محدودا جدا في ابن ميمون "يعد التأثير الذي أحدثه الكتاب الفريد والمشهور للفيلسوف الإسباني العربي الإسلامي ابن طفيل (توفي عام 581هـ/1185) وهو كتاب حي بن يقظان تأثيرا محدودا للغاية، فيقول شلومو بينيس Shlomo Pinès مثلاً مؤكداً: "لا يوجد دليل يبرهن أن موسى بن ميمون تأثر بأي حال من الأحوال برواية

ابن طفيل الفلسفية"، ولكن لا يمكن إقصاء تأثيره تماماً".⁴³⁷

⁴³⁴ إسرائيل ولفنسون "موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته" دراسة د. حسين معدي، كنوز للنشر والتوزيع، تونس، 2013، ص 23.

⁴³⁵ Dictionnaire de sciences philosophiques, société des savants. Tome 6. Hachette - Paris, 1852, pp. 906-908.

⁴³⁶ إبراهيم بورشاشن، هل نحن في حاجة إلى ابن طفيل؟، مجلة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، 2016، ص 8.

⁴³⁷ شهيد بن رشيد، الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي، موسوعة ستانفورد للفلسفة. الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن العدد:

6034، 18 أكتوبر 2018. (بدون ترقيم). انظر: <https://hekma.org/>

بالرغم من بحثي في سيرة ابن طفيل، وعلى الأقل ما توفر لي منها، لم أجد ما يدل على اللقاء المباشر بين ابن طفيل وموسى بن ميمون، ولكن موسى بن ميمون كان متواصلاً علمياً ومعرفياً بابن طفيل، والدليل على ذلك اقتبسات ابن ميمون من كتاب ابن طفيل، "حي بن يقطان" في كتابه "دلالة الحائرين".

خ - أبو نصر محمد الفارابي.

اتصلت علاقة موسى بن ميمون بفلاسفة المسلمين بشكل أساسي بالفيلسوف الفارابي، باعتباره أهم من قدم فلسفة أرسطو وأفلاطون ونشرها بين الفلاسفة المسلمين. وأكثر من أثر في فكر ابن ميمون مع ابن رشد.

عرف أبو نصر محمد الفارابي بلقب المعلم الثاني والموسيقي البارع والفيلسوف الفذ وقد اختلف في نسبه فقال عنه ابن أبي أصيبعة في عيون الأنبياء، هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي) ولد عام 260هـ\874م في فاراب في بلاد ما وراء النهر وتقع فاراب اليوم في قزخستان وتوفي عام 339هـ\950م (فيلسوف أتن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، كانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، والتنظير لها. يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء. اجتمع به الأمير سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده. سافر نصر الفارابي إلى مصر سنة في 338هـ ورجع إلى دمشق حيث توفي بها في رجب سنة 339هـ زمن سيف الدولة علي بن حمدان في خلافة الرازي وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلاً من خاصته.⁴³⁸

أما علاقة موسى ابن ميمون بالفيلسوف الفارابي فقد كانت علاقة الدارس النهم للفلسفة بما تركه "المعلم الثاني" من كتب وتصانيف. خاصة إذا علمنا أن ابن ميمون درس كتب أرسطو كثيراً وكان من الأيسر له الاطلاع على تلك الكتب باللغة العربية بعد أن نقلها الفلاسفة المسلمون إلى لغة الضاد مع شروحاتها وتدقيقات في أصل المصطلح الإغريقي، وهو ما فعله الفارابي عند اشتغاله على كتب أرسطو طاليس.⁴³⁹

ويرى الباحث محمد حلمي عبد الوهاب: أن الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام تأثيراً في موسى بن ميمون إذ كان يعده "المعلم الثاني" بعد أرسطو. ولا شك في أنه تأثر به أكثر من تأثره بأي شخص غيره في العصر الوسيط. فبينما لم يحاول أحداً ممن قرأ للفارابي أن يطبق نظريته على الفكر الديني، قام ابن ميمون بتطبيق نظريته بتفصيل على الفكر الديني، اعتقاداً منه أن الفلسفة تمثل أرفع درجات المعرفة، وأنها تحيط من أحد جوانبها بعلم الجدل والنقاش، ومن جانب آخر بالدين والتشريع واللاهوت. ويظهر مدى تأثر ابن ميمون به من خطابه الذي كتبه إلى مترجمه، ابن تيبون وقال فيه: "لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيراً؛ سوى تلك التي

⁴³⁸ ابن أبي أصيبعة، م. س، ص 603.

⁴³⁹ نفس المصدر والصفحة.

ألفها أبو نصر الفارابي. إنّ كلّ ما ألفه يتّسم بقدر كبير من الحكمة، وإنّ أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق، وإنّ الشك لا يرقى إلى حكمته:⁴⁴⁰

د- ابن سينا.

لا بد من ذكر الرئيس ابن سينا في الحديث عن أساتذة موسى بن ميمون، نظرا لاشتهاره في مصر بكونه طبيب الأسرة الأيوبية الحاكمة، ولا بد أنه تلقى المعرفة في علم الطب خلال مقامه ببلاد الأندلس والمغرب، وكانت دراسته لكتب ابن سينا إحدى أهم المراحل التعليمية في حياته. ويبدو أثر مؤلفات ابن سينا جليا في مؤلفات موسى بن ميمون الطبية.

"عاش ابن سينا ما بين (370هـ/980م) و (428هـ/1037م)، وهو أبو علي الحسين، فيلسوف وطبيب مشهور ولد ببخارى، درس الطب واشتهر به ويعتبر كتابه "القانون" من أعظم المراجع الطبية وله كتب أخرى في الفلسفة والمنطق وعلم النفس زاد عددها عن المائة، توفي بهمدان بفارس.⁴⁴¹

ويرى عباس محمود العقاد أن ابن سينا كان سريع التدوين والتأليف وهو ما يرويه عنه تلميذه الجورجاني الذي لازمه واستحثه على تأليف كتبه وإتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب، وطلب الكاغد (الورق) والمجبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ (ابن سينا) في قريب من عشرين جزءا على الثمن بخطه رؤوس المسائل في يومين فقط؛ بدون الرجوع إلى أي كتاب، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، فقد كان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات باستثناء كتابي الحيوان والنبات.⁴⁴²

تمت كثيرا خلال العقود الأخيرة مناقشة سؤال العلاقة بين ابن ميمون وفكر ابن سينا، من قبل العديد من المتخصصين في الفلسفة اليهودية خلال العصر الوسيط، لكنها على ما يبدو لم تحظ بنفس الاهتمام من دارسي الفلسفة الإسلامية الوسيطة. ويرى الباحث ZONTA Mauro أن لا أحد حتى الآن استطاع تقديم جواب مقنع عن هذا السؤال: كيف وبأي طريقة تعرف ابن ميمون على فكر ابن سينا؟ هل قرأ ابن ميمون فعلا كتب ابن سينا في العلوم والفلسفة أم اكتفى بمعرفة غير مباشرة لمحتوياتها؟

إن إجابة نهائية عن هذا السؤال تعد أمرا صعبا المنال. فتحليل مصنفات ابن ميمون الكبيرة، تُظهر تحقّظه الشديد تجاه ابن سينا، فبالرغم من كثرة النصوص التي تبدو مرتبطة مباشرة بمحتويات كتب ابن سينا، فلم يعترف ابن ميمون بمدى استفادته منه إلا نادرا، ولم يتجاوز ذلك بعض الاقتباسات الخاصة بمواضيع

⁴⁴⁰ محمد حلمي عبد الوهاب، موسى بن ميمون. حلقة وصل في تاريخ الفلسفة الانسانية، صحيفة الحياة، 5 فبراير 2016.

⁴⁴¹ . أشرف طه أبو الذهب، المعجم الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 18.

⁴⁴² محمود عباس العقاد، ابن سينا، مؤسسة هنداوي للتربية والثقافة، القاهرة، 2013، ص 12.

طبية. وحتى في هذه الحالة، تجنب ابن ميمون ذكر مقولاته الفريدة أو العبارات التي لها خصوصية سينيوية.⁴⁴³

في خضم حديث شهد بن رشيد عن تأثير الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي، قال إن ابن ميمون كغيره من يهود العصر الوسيط استعمل الغزالي مصدره الرئيسي للتعرف على فكر وفلسفة ابن سينا عوضاً أخذ تلك المعرفة من كتب ابن سينا مباشرة. ويبدو أن موسى بن ميمون لم يعتبر ابن سينا مصدرًا فلسفيًا مهماً ومباشراً، على الرغم من وجود أصداء واضحة في كتاب "دلالة الحائرين" لمبادئ ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود، وبين واجب الوجود وممكن الوجود، ودليل ابن سينا المعروف عن وجود الله، فإن رأي موسى بن ميمون الظاهر عن فكر ابن سينا كان فاتراً إلى حدٍ كبير، فقد أكد ابن ميمون في رسالته إلى صموئيل بن تبون أنه على الرغم من أن كتب ابن سينا غامضة وصعبة، وليست ككتب الفارابي، ومع ذلك فإنها مفيدة وهو أيضاً مؤلف يجب أن تدرس كلماته وتفهم.⁴⁴⁴

على الرغم من اعتبار بعض الدراسيين الغربيين أن موسى بن ميمون كان على خلاف مع ما ذكره ابن سينا في مؤلفاته، لكن تأثير الرئيس ابن سينا واضح وجلي فيما ألفه موسى بن ميمون في رسائله، فالمطلع على بعض مؤلفات كل من ابن سينا وموسى بن ميمون، سيستغرب من فتور ابن ميمون في التنويه بابن سينا، ويفند مزاعم الباحثين الغربيين الذين ينفون أو يكادون؛ تأثر ابن ميمون بابن سينا، ففي رسائله اعتمد مرجعاً له على ما ورد في كتاب "القانون في الطب" وكذلك في استكمال معارفه الطبية.

ذ- أبو حامد الغزالي.

أبو حامد الغزالي كان رائداً رئيسياً لعلم الكلام العربي الإسلامي السني، مر بعدة مراحل من حياته العلمية، فقد خاض في علم الفلسفة ثم علم الكلام وأتقن أصوله ومقدماته، وقد كان متكلماً في الفترة التي رَدَّ فيها على الفلاسفة ولُقب حينها بلقب "حجة الإسلام" بعد أن أفرغهم وفند آراءهم، وفي أواخر حياته تراجع عن علم الكلام وأعرض عنه وسلك مسلك التصوف فألف كتاب إحياء علوم الدين.

"هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، حجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، المعروف بحجة الإسلام"⁴⁴⁵، ولد بمدينة طوس وهي ثاني مدينة بخرسان بعد نيسبور سنة 450هـ\1058م⁴⁴⁶، وتفقه على إمام الحرمين، وبرع في علوم عديدة، وله مصنفات منتشرة، في فنون متعددة، ودرس بالمدرسة

⁴⁴³ Mauro ZONTA, The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Serie of Studia Judaica no30, Edition Georges Tamer— USA, 2004, p. 211.

⁴⁴⁴ شهد بن رشيد، الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي، موسوعة ستانفورد للفلسفة. الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن العدد:

6034، 18 أكتوبر 2018. (بدون ترقيم). انظر: <https://hekma.org>

⁴⁴⁵ شمس الدين بن خَلِّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ج.4، ص 216.

⁴⁴⁶ محمد إبراهيم، الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1998 ص25.

النظامية ببغداد⁴⁴⁷، وكانت وفاته في يوم الاثنين 14 جمادى الآخر سنة 505هـ، المصادف لكانون الثاني يناير من عام 1111م ودفن في مقبرة الطبران بطوس⁴⁴⁸ وقبره مشهور بين أهلها.⁴⁴⁹

لا يخفى على أحد ممن درسوا مؤلفات أبي حامد الغزالي مدى تأثيره فيمن جاء بعده من مفكرين من مختلف الشرائع السماوية، خاصة اليهود، ويبرز هذا الأثر في مختلف المباحث المعرفية في اللغة والنحو والفلسفة وعلم المنطق وعلم الكلام والتصوف. لذلك كان لابد من محاولة تبين الأثر الإسلامي للغزالي فيما كتبه موسى بن ميمون، خاصة وأنه تم ترجمة العديد من كتب الغزالي إلى اللغة العبرية، كمقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وميزان العمل، والقسطاس المستقيم ومشكاة الأنوار، و"القياس من معيار العلم" وقصيدة "قل لإخوان".⁴⁵⁰

يرى محمد عزيز الحبابي أنه من خلال الاطلاع على كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، يتبين تأثير أبو حامد الغزالي في ابن ميمون، بحيث نجد اسم أبي حامد قد تردد في كتاب دلالة الحائرين سبع مرات، مما يؤكد أنه قد قرأ له، فموسى بن ميمون بصفته كاتباً ومفكراً عربياً (ثقافة وفكرًا ولساناً وموطناً إسلامياً) كان على دراية بالبيئة الفكرية لزمانه ولما قبله. فاحتكاكه بالفلسفة، جعلته يطلع على الحرب الكلامية التي شنها ابن رشد على أبي حامد الغزالي، فغنم ابن ميمون من هذا الاطلاع التأثير بالفكر الموسوعي للغزالي، وبمن مارس الغزالي تأثيره عليهم في عمله على تجديد جوانب الدين والأخلاق والتصوف وعلم الكلام والسياسة والفلسفة، فقد استوحى الغزالي في فترة تحريره كتاب المنقذ من الضلال، نظرية النبوة من أبي نصر الفارابي، التي سنجدها عند موسى بن ميمون مفصلة وواضحة وحوورها بطريقة تتماها مع الديانة اليهودية.⁴⁵¹

فقد سار ابن ميمون على منوال أبي حامد الغزالي في سعيه إلى إلجام العوام عن علم الكلام، فكتب مؤلفه دلالة الحائرين ووضح فيه أنه كتاب غير موجه للعوام ولا للجمهور المبتدئين في النظر والمسائل العقلية، وأن العامي يجب "أن يُخفى عنه ويمنع من التعرض له، كما يمنح الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأنقال".⁴⁵² أما صفوة الجمهور فهي: "الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة

⁴⁴⁷ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتية، ط.1، دار الحديث القاهرة، 1998، ج.11، ص 187.

⁴⁴⁸ سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، صص 51-52.

⁴⁴⁹ الفيومي محمد إبراهيم، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العرب، القاهرة، ص24. (بدون سنة النشر)

⁴⁵⁰ أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ط.1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، صص 219-237.

⁴⁵¹ عزيز محمد الحبابي، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، ندوات أكاديمية المملكة المغربية السفر الثاني عشر، أكادير، سنة 1985، ص 384.

⁴⁵² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، م س، ج 1 فصل 34.

الأوهام"⁴⁵³، أيرمي إلى الكمال الإنساني عند الغزالي؟ سوى الصوفية، فغرض إحياء علوم الدين، إصلاح ما دخل من اعوجاج على الشريعة، وغرض دلالة الحائرين: "أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقيقة بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور فلذلك ينبغي [أن تعرف ما] أقصد بذكر ما بين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقدا كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه."⁴⁵⁴

يرى أحمد شحلان أن موسى بن ميمون قد استمد عنوان كتابه دلالة الحائرين من كتاب المنقذ من الضلال حيث يتساءل "لماذا عنون ابن ميمون كتابه بدلالة الحائرين؟ لماذا كان هذا العنوان صياغة لفظية أخرى للمنقذ من الضلال"⁴⁵⁵. وهذا يدل على أن ابن ميمون لم يكتف بالتأثر بالفكر الإسلامي العام، ولكن كان أيضا مقلدا حذو القُدَّة بالقُدَّة لعلماء المسلمين في فكرهم ومنهجهم ولغتهم. وأيضا مقاصد تأليفه اللاهوتي،⁴⁵⁶ فقد كانت الغاية الأولى عند ابن ميمون هو الذود عن الشريعة اليهودية ومحاولة عقلنتها عن طريق تلقيحها بالفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، لإنقاذها من الاندثار وتعزيز مناعتها الذاتية للاستمرار، بعد أن كادت تعصف بها السجلات العقدية المتعصبة والتحريفات المتناقضة، فتُحال على متحف التاريخ الفكري وتصبح أثرا بعد عين، أو مجرد تراث غني بالخرافات والأساطير والسحر والتعاويذ، الذي اختلط فيه ما جاء في الوحي المقدس وما اختلقه البشر من خرافات وأساطير.

تبنى ابن ميمون كما الغزالي، أن الشريعة الإلهية لها مقاصد نبيلة تصب في مصلحة البشر لحفظ المصالح، وجلب المنافع، ودفع المضرة عنه، واتفق الرجلان في الدفاع عن كون أحكام الشريعة معللة في جملتها وجزيئاتها. وإذا كان الغزالي قد اختزل مقاصد الشريعة في خمسة، فقد اقتبس ابن ميمون هذا الاختزال وجعله أربعة عشرة مقصدا. "فالذي يبدو أنها تدور في فلك واحد، هو فلك حفظ الضروريات الست وهي، حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفز المال، وحفظ العدل والأخلاق."⁴⁵⁷

من فضائل أعمال موسى بن ميمون أنها أسهمت في التعريف بفكر أبي حامد الغزالي عند اليهود، ومن ثم نقلها إلى الفكر المسيحي، ويتضح ذلك جليا انطلاقا من اهتمام اليهود بترجمة عدد لا بأس به من كتبه إلى اللغة العبرية، وذكر موسى بن ميمون لأبي حامد الغزالي في كتابه دلالة الحائرين، كان سببا في إثارة فضول

⁴⁵³ نفس المصدر والجزء، فصل 6.

⁴⁵⁴ نفس ج. 2، فصل 2.

⁴⁵⁵ أحمد شحلان، أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، مجلة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9، 1988، ص 213.

⁴⁵⁶ علم اللاهوت، هو علم دراسة الإلهيات دراسة منطقية، وقد اعتمد علماء اللاهوت على التحليل العقلاني لفهم الدين المسيحي أو اليهودي بشكل أوضح، للدفاع عن الدين بالحجة والبرهان تجاه أي نقد، ويقارنون بينها وبين الأدیان والتقاليد الأخرى، وللدفاع عنها في مواجهة النقد، ولتسهيل الإصلاح العقدي والتشريعي. وهو ما يعادل عندنا علم الكلام. أي أعمال العقل في الدين للدفاع عن العقيدة. انظر: يعقوب الصديق عمر، مقارنة أديان مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات بين علم الكلام وعلم اللاهوت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2006، ص 372.

⁴⁵⁷ يوسف كلام، مبحث المقاصد بين الغزالي وابن ميمون، منشورات كليات مؤسسة يمينلاري رقم 171، اسطنبول، 2011، ص 867.

كثير من الباحثين في الشأن الفلسفي خاصة الفلسفة الإسلامية. ولقد تفاوتت أهمية مؤلفات الغزالي في المجتمع اليهودي، أو على الأقل، هذا ما يبدو، من خلال ما هو بين أيدينا الآن، وربما كان كتاب "مقاصد الفلاسفة" للغزالي هو أكثرها إثارة للجدل والردود، ويأتي بعده كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي يقول فيه كلونيموس بن داود بن طدرس، "إني وجدت آراء ابن رشد كثيرة الرواج، ولكني وجدت أيضا لدى أصدقائي كثيرا من التقدير لتهافت الفلاسفة للغزالي".⁴⁵⁸

كان للغزالي "تأثيرا" كبير على الفكر اليهودي في العصور الوسطى، ولكن لم يتم بعد دراسة بل الاعتراف بهذه الحقيقة وتفسيرها بشكل منهجي من قبل الباحثين، لكن لم يكن من السهل تجاهل أو الاستغناء عن فكر الغزالي بسهولة، ففي القرن الرابع عشر طفت إلى السطح ما يمكن تسميته بـ "الغزالية اليهودية"، بحيث أن العديد من جوانب فكره تم توظيفها من طرف المفكرين الإسلاميين واليهود، أنموذجا للدفاع عن بعض الجوانب المماثلة للتقاليد الدينية عند المسلمين أو اليهود، ضد التيارات الدخيلة عليها مثل الفلسفة اليونانية والمبالغة في أعمال العقل في الدين. وسأعود إلى هذا الموضوع بتفصيل أكثر؛ في مبحث أثر الفكر الإسلامي في فكر ابن ميمون من الباب الثاني.

2- تلاميذ موسى بن ميمون.

من خلال البحث عن تلاميذه ابن ميمون لم أجد سوى أربع أسماء فقط، بالإضافة إلى ابنه إبراهيم، ولم يكن بالإمكان الحصول على معلومات كافية عنهم جميعا، باستثناء يوسف بن عقنين وابنه وابن تيبون. مع أنه من خلال سيرته يفهم تعدد تلامذته، وهو نفسه حكى ذلك في رسالته لابن تيبون عندما شرح له روتينه اليومي بين عمله في القصر ومسؤوليته تجاه المرضى من الشعب واستقبال مريديه وتدريس تلامذته. خاصة وأن يهود الأندلس أنشؤوا جالية في الفسطاط خولت لهم تأسيس مدرسة للتعليم الديني اليهودي والفلسفة والرياضة والطب، وانضم موسى بن ميمون لهذه المدرسة. وواصل البحث والدرس فيها حتى أصبح من أساتذتها المبرزين، والتف حوله كثير من شباب اليهود المتعطش للمعرفة.⁴⁵⁹

وبالاطلاع على وثيقتين من الجنيزة فالأولى⁴⁶⁰ عبارة عن رسالة بعث بها شخص من داخل مصر إلى ابن ميمون يتوسل إليه فيها قبول ابنه تلميذا عنده مقابل أن يدفع له أضعاف ما يقدمه الآخرون، وأنه لم يكن ليتجراً على هذا الطلب لولا علمه، أن ابن شقيق ابن ميمون قد غادر عمه ليشتغل في مكان آخر، وأراد أن يستغل مكانه الشاغر ليحل ابنه مكانه، وهذا يدل على إقبال أبناء اليهود على طلب العلم عند ابن ميمون، وأنه ليس من الأمر الهين نيل هذا الحظ وليس في متناول الجميع.

⁴⁵⁸ أحمد شحلان، أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، م. س، ص 205.

⁴⁵⁹ محمد بحر عبد المجيد، اليهود في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970 ص 88.

⁴⁶⁰ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 7.

والوثيقة الثانية⁴⁶¹ تدل على أن بعضاً من هؤلاء الطلاب كانوا يأتون إليه من أماكن بعيدة، كما يدل على ذلك خطاب من وثائق الجنيزة أرسله شاب صقلي إلى ذويه في صقلية، كان قد وفد مبعوثاً إلى القاهرة لدراسة العلوم اليهودية على يد الحاخام موسى بن ميمون. وبالتالي فتلاميذه كانوا أكثر ولكن لا يُعلم عنهم شيئاً.

أ. التلميذ الأول:

هو "كدي كوئو" جاء ذكره في كتاب التواريخ: "وَأَلَفَ الرَّبِّي مُوسَى دِي كُوئُو كِتَابَا هَامَا عِنَوَانَه "سفر متسفوت كادول" (كتاب التعاليم الكبير) كان ذلك سنة 4966 لبدء الخليقة، حضر دروس الربِّي موسى بن ميمون، كان عارفاً بالتلمود"⁴⁶² وربما أنه يهودي من أوروبا الشرقية انطلاقاً من اسمه.

ب. التلميذ الثاني:

هو سعديا بن بركات ذكره ولفنسون ومحمد بحر عبد المجيد "وكان من أبرز تلاميذه يوسف بن عقنين المعروف عند العرب باسم أبي الحجاج يوسف بن محي بن اسحق السبتي المغربي والذي اشتهر طبيباً وفلكياً بارعاً وكذا سعديا بن بركات"⁴⁶³. والتلميذ الأخير هو يوسف بن عقنين الذي اقترن اسمه بكتاب ابن ميمون "دلالة الحائرين".

ت. التلميذ الثالث:

وقد عرفه القفطي أنه هو يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي، أبو الحجاج يعرف في المشرق بنزيل حلب، يعرف في سبته بابن سمعون، (وهو جده العاشر أو التاسع)، وأنه كان طبيباً يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبو الحجاج نزيل حلب وهو في سبته يعرف بابن سمعون وهو جد العاشر أو التاسع هَذَا كَانَ طَبِيباً مِنْ أَهْلِ فَاسٍ مِنْ أَرْضِ الْمَغْرِبِ. وَكَانَ أَبُوهُ يَمَارِسُ بَعْضَ الْحِرَفِ السُّوقِيَّةِ، وَدَرَسَ الْفَلَسَفَةَ وَالرِّيَاضِيَّاتِ بِالْمَغْرِبِ، أَخْفَى يَهُودِيَّتَهُ خَوْفاً مِنْ بَطْشِ الْمُوَحِّدِينَ، إِلَى أَنْ تَمَكَّنَ مِنَ الْهَرَبِ إِلَى مِصْرَ لِيَلْتَقِيَ مُوسَى بْنَ مِيمُونٍ وَقَدْ أَصْبَحَ رَئِيساً عَلَى يَهُودِ بَمِصْرَ، "وأقام عنده ليدرس على يديه وسأله إصلاح هيئة أبي أفلاح الأندلسي، فإنها صحبتته من سبته فاجتمع ابن ميمون ويوسف بن سمعون على إصلاحها وإعادة تحريرها، ثم هاجر مصر ليستقر بالشام بمدينة حلب وتزوج هناك من ابنة أبي العلاء، الكاتب مارزكا، ثم انتقل إلى العراق ثم الهند وعاد إلى حلب بعد أن أثرى حاله وخدم في أطباء الخاص في الدولة الظاهرية في حلب. إذن فيوسف بن سمعون هذا دليل على أن شهرة ابن ميمون عالماً ورئيساً للجمالية اليهودية (الجالوت) والطب قد اتسع مجالها الجغرافي"⁴⁶⁴ إلى خارج مصر. سيزداد التعريف به وإمارة اللثام عن هذه الشخصية من قبل

⁴⁶¹ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 24.

⁴⁶² ابن دنان، أخبار عائلة بن دنان الغرناطية الفاسية، كتاب القبالة نشر على هامش كتاب التواريخ، ترجمه عن العبرية عبد العزيز شهير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2007، ص 90.

⁴⁶³ محمد بحر عبد المجيد، م.س، ص 88.

⁴⁶⁴ القفطي، م.س، صص 392-394.

سلومون مائك عند تناول سيرة تلميذه الرابع يوسف بن عقنين الذي يخلط المؤرخون بينه وبين يوسف بن سمعون.

ث. التلميذ الرابع:

وهو يوسف بن عقنين أو يوسف بن يهودا أو ابن سمعون؛ الذي عُدَّ أحب وأقرب تلاميذ موسى بن ميمون وكان طبيبا، وهو من سيقوم على مراسيم دفنه. ولد يوسف هذا حوالي 554 هـ\1160 وتوفي سنة 622 هـ\1226. خلال السنوات الخمس والعشرين الأولى من حياته، عاش مع والده، وهو حرفي في مدينة سبته بالمغرب الأقصى. وخلال فترة الاضطهاد الديني لليهود على يد الخليفة عبد المؤمن؛ ربما كان مثل ابن ميمون وباقي اليهود، فقد اضطر إلى التظاهر الخارجي بالإسلام والاعتقاد الداخلي باليهودية. وأُجبر على تعلم القرآن. لكنه بالتأكيد كان يدرس الكتاب المقدس والأدب العبري سرا، وبمجرد أن سمحت له الظروف غادرة البلاد وهو في الخامسة والعشرين من العمر.⁴⁶⁵

يقدم نورمان روث Norman ROTH تحليلا نقديا لشخصية يوسف بن عقنين؛ مقارنا بين عدة أبحاث نشرت عن هذه الشخصية التاريخية الغامضة قائلا: دعونا نوضح أن ابن عقنين لم يستقر أبدا بفاس، ولم يكن أي لقاء بابن ميمون. ونفس الشيء بالنسبة ليوسف بن يحيى بن سمعون تلميذ ابن ميمون الفعلي، فلم يثبت أنه التقى به في فاس. لكن الغريب دائما حسب روث هو أن إيزادور تويرسكي Isadore TWERSKY في مقال له عن المشناه، كتب عن أول رسالة أرسلها يوسف بن يهودا (ابن عقنين) لموسى بن ميمون وذكر أنها أخذت من دار نشر Baneth (وهو المصدر الذي نسب الرسالة لابن سمعون وليس لابن عقنين) وقال تويرسكي "أن هناك شخصيتين اثنتين بنفس الاسم (ابن عقنين) أحدهم كان تلميذا لابن ميمون والثاني كان معاصرا له واسمه الكامل يوسف بن عقنين. وبغض النظر عن أخطاء كثيرة في هذا المقال، إلا أنه وجب التنبيه لخلط آخر جاء في مقدمته عن المشناه تورا الذي نُشر سنة 1980م، وربما استدرك خطأه فيما بعد، فنسب هذه الرسالة إلى "يوسف بن يهودا" تلميذ ابن ميمون، دون أن يذكر اسم عائلته. كما أخطأ حين نسب "سفر هاموسار" أي كتاب الأخلاق ليوسف بن يهودا تلميذ ابن ميمون بينما هو في الأصل لابن عقنين، رغم أنه في البداية نسبه بشكل صحيح لابن عقنين. ولكن جعل رسالة ابن ميمون موجهة لابن عقنين بشكل غير مبرر، كأن الرسائل من هذا النوع كثيرة التداول. وإذا كان هذا حال باحث أكاديمي في هذا الصدد فلا غرابة في كون سيرة ابن ميمون مضطربة وكذا سيرة ابن عقنين.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Saloman MUNK, Notice on Joseph B. Jehudah Jour Asiatique, 1842, p. 14.

⁴⁶⁶ Norman ROTH, Medieval Jewish Civilization, An encyclopedia, 2003, pp. 341-343.

وكل ما نعرفه لا يعدو اسمه الأول وهو "يوسف"، وبه ذكره ابن ميمون في "دلالة الحائرين"، خلال قوله في توطئة الكتاب "كنت أيها التلميذ العزيز الربّي يوسف، صانتك الصخرة، ابن الربّي يهوذا، سكنت نفسه جنة عدن".⁴⁶⁷

يذهب العالم والمؤرخ سلومون مانك Solomon MUNK إلى أن رسالة ابن ميمون المعروفة بدلالة الحائرين وجهت إلى الشخص المدعو يوسف بن يهوذا، أبي الحجاج يوسف بن يحيى السبتي المغربي تلميذ موسى بن ميمون.⁴⁶⁸

يسجل موسى بن ميمون في مقدمة دلالة الحائرين اسم أعز تلامذته، ويكيل له الثناء العظيم، فإليه يوجه كل نتائج انفعالاته الفلسفية. واسم هذا التلميذ كان يوسف بن يهوذا، ونحن نعرف من مقطع في رسالة أبراهام بن موسى بن ميمون أن هذا التلميذ كان يلقب بابن سيمون (Ben-Siméon) وأنه كان يقيم بـ "صوبا" وهو الاسم الذي كان يطلقه الأحرار اليهود على مدينة حلب.

وذكر موسى بن ميمون أيضا في توطئته لدلالة الحائرين أن يوسف قدم إليه من أقاصي البلاد، إشارة إلى شمال غرب أفريقيا، التي كان العرب يسمونها بالمغرب الأقصى. كل هذه المعطيات لا تسمح بالشك في أن هذا التلميذ هو ذاته يوسف بن يحيى السبتي، الذي أقام بحلب، والذي تحدث عنه ابن العبري،⁴⁶⁹ والذي ذكره القفطي في تاريخ الحكماء، بابن سمعون،⁴⁷⁰ وهويته واضحة حتى لا يقال بوجود شخصين في المدينة نفسها ويحملان نفس الاسم، وقد قدم كل منهما من المغرب كما كانا معا تلميذين لابن ميمون، أما بخصوص اسم "يحيى" والد يوسف فهو لا يخلق إشكالا في هوية يوسف بل يساعد على إثباتها، فقد جرت العادة لدى العرب أن يسموا "يحيى" كل اليهود الذين كانوا يلقبون بـ "يهوذا" بالعبرية. وهكذا لُقّب النحوي الربّي يهوذا بن داود حيوج "أبو زكريا يحيى بن داود". والربّي يهوذا بن عباس "أبو البقا يحيى بن عباس".⁴⁷¹

يلقب بعض المؤرخين يوسف بابن عقنين وهو اللقب الذي حسب مونك لم يتبين مصدره ولم يصادفه في أي كتاب معاصر في حدود تتبعه. ويبدو أن هؤلاء المؤرخين قد وقعوا في آفة الخلط بين شخصيتين مختلفتين، لذلك فإن التوقيع المذيل لإحدى رسائل ابن ميمون لتلميذه، يحتوي على لقب "ابن عقنين"، لكن هذا التوقيع لم يصدر عن ابن ميمون، ولا يمكن أن يعتد نفسه.⁴⁷²

⁴⁶⁷ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، م. س، ج 2، فصل 24.

⁴⁶⁸ Salomon MUNK, Journal asiatique, op.cit., p. 5.

⁴⁶⁹ ابن العبري، م. س، ص 212.

⁴⁷⁰ القفطي، م. س، ج 1، ص 290.

⁴⁷¹ Salomon MUNK, Journal asiatique, op.cit., pp. 6-11.

⁴⁷² Ibid. Salomon MUNK

يبدو أن ابن عقين لم تكن له تأليف وكتابات كثيرة وحتى اليسير منها، مازالت غائبة عن التداول، فلولا إشارة بعض المؤلفين لبعضها، لظن أنه لم يكن له شأن في التأليف. "فقد أولى الفيلسوف اليهودي المولود في برشلونة يوسف بن يهودا بن عقين اهتماما بالغاً بكارثة الموحدين (ضد أهل الذمة) في كتابه "طب النفوس"، وجاء ذكره أول مرة في ترجمة بول فينتن Paul FENTON الواردة في كتاب بات يعور Bat Ye'or المعنون بالذمي"⁴⁷³

وكونه كان شاعرا فقد كتب عدة قصائد ضاعت معظمها باستثناء واحدة في مدح موسى بن ميمون⁴⁷⁴، وبداية أحد هذه القصائد جاءت في كتاب "تحكموني" ليهودا الحريزي⁴⁷⁵، كما كتب مقالات في ثلاث مسائل فلسفية لاهوتية:

1 - طبيعة المطلق.

2 - اشتقاق كل شيء من المطلق.

3 - خلق المادة.

وهذه الرسائل الفلسفية لثلاث غير معروفة إلى حد الآن، عثر عليها في المكتبة الملكية بباريس في مخطوط عبري (رقم 111)⁴⁷⁶، وقد أبدى فيها يوسف بن عقين عدم رضاه عن ردود أستاذه موسى بن ميمون في هذه المواضيع، فقام هو بتقديم أجوبة وطروحات جديدة عن تلك المسائل بالعربية ونسبها إلى أستاذه موسى بن ميمون، لكنها لم تعرف إلا في ترجمتها العبرية.⁴⁷⁷

ولابن عقين تعليقا استعاريا على سفر أناشيد الأناشيد الدينية⁴⁷⁸، كتبه ليعيد إليه الاعتبار، بعد أن قام بعض المفسرين بشرحه دون مراعاة للمعنى الحقيقي والأعمق لنص "أناشيد الأناشيد"، واستعمل ابن

⁴⁷³ كوهين مارك، بين الهلال والصليب- وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة إسلام ديه معزخلفاوي، ط.1، منشورات الجمل، بيروت، 2007، ص 422.

⁴⁷⁴ Kaufmann KOHLER, Michael FRIEDLANDER, Joseph ben Judah ibn 'AKNIN (in Arabic, Abu al-Hajjaj Yusuf ibn Yahya ibn Sham'un al-Sabti [i.e., "of Ceuta"] al-Maghrabi), 1906, V.7, pp. 267-268.

⁴⁷⁵ Tahkemoni, xviii.; Munk, l.c. p. 49.

⁴⁷⁶ شهير عبد العزيز، في التراث اليهودي الأندلسي والمغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، تطوان 2007، ص 47.

⁴⁷⁷ Kaufmann KOHLER, Michael FRIEDLANDER, Joseph ben Judah ibn 'AKNIN, op. cit. pp. 267-268.

⁴⁷⁸ نشيد الأناشيد أو "نشيد الأناشيد" هو سفر يجمع بين العشق الجنسي في صورته الأبهي وبين الانتماء إلى عالم الأسطورة والدين بكل ما فيه من جاذبية السر وحلاوة الإيمان، وهو بذلك نشيد قابل لينشد الإنسان وينشد فيه الحب بكافة وجوهه المتكاملة في وحدة الوجود بين الأرض والسماء. هذا النشيد تم إدراجه في الكتاب المقدس في القرن الخامس قبل الميلاد من قبل الكاهن الشهير عزرا بعد عودة اليهود إلى اورشليم من السبي البابلي، وينسب تأليفه تقليديا إلى الملك سليمان في القرن العاشر قبل الميلاد، وهذا الرأي اليوم لم يعد جازما في كلا اللاهوتين اليهودي والمسيحي، حيث بات مقبولا احتمال أن يكون مؤلف النص - أو بالأصح شاعر السفر - شخصا آخر كتبه لسليمان أو عن سليمان، وليس محتملا أن يكون هذا قد تم في القرن العاشر قبل الميلاد. أما علماء التاريخ والاجتماع والدين، فالنص برأيهم مقتبس من أناشيد الحب والخصب التي كانت سائدة لدى قدماء المصريين والسوريين، والتي بينت للقاء الأثري الشبه الكبير بينها وبين هذا النشيد، وهذا الكلام بالطبع مرفوض لاهوتيا على حد سواء من قبل كل من اليهود والمسيحيين، الذين يرون أن السفر موحى به وأنه كتب بإلهام من الروح القدس، فبرأي أخبار

عقنين في هذا التعليق استعارات صوفية مقتديا بتفسير الحاخامات المجازية، والقراءات الفلسفية القائمة على التأويل، ومافئ ابن عقنين يتباهى بهذا العمل، لأنه حضى فيه بالسبق، وقدم مقارنة خاصة لم يسبقه إليها أحد.⁴⁷⁹

وله مقال آخر عن وزن ومقاييس التلمود، الموجودة في الترجمات العبرية دون العربية. كما كتب عملاً في الأخلاق بعنوان "الطب النفسي"، نُشرت مقتطفات منه، باللغتين العربية والعبرية⁴⁸⁰، إلا أنه تم التشكيك في هوية مؤلف كتاب الطب النفسي، وقيل أنه ليس ليوسف بن عقنين.

وعلى الرغم من قلة إنتاج ابن عقنين، فإن الثناء البالغ عليه من ابن ميمون وابنه، وذكر الشاعر اليهودي يهوذا الحريزي لمناقبه، يظهر مدى شهرته بين رجال عصره حينئذ. وقد اكتسب شهرة واسعة عالمًا دينيًا تلموديا وفلكيا وطيبا وفيلسوف وعلم الرياضيات. وذكره الصفدي بقوله:

"هو الطَّيِّبُ الْيَهُودِيُّ يَوْسُفُ أَبُو الْحَجَّاجِ الْإِسْرَائِيلِي الْمَغْرِبِي الْفَارِسِي، أَتَى إِلَى مِصْرَ وَكَانَ فَاضِلًا فِي الطَّبِّ وَالْهَنْدَسَةِ وَالنَّجَامَةِ، وَاشْتَغَلَ بِالطَّبِّ عَلَى الرَّئِيسِ مُوسَى بْنِ مَيْمُونِ الْقُرْطُبِيِّ ثُمَّ إِنَّهُ سَافَرَ (إِلَى) الشَّامِ وَأَقَامَ بِحَلَبَ وَخَدَمَ الظَّاهِرَ غَازِي فَكَانَ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ فِي الطَّبِّ وَخَدَمَ الْأَمِيرَ الْفَارِسَ الدِّينَ مَيْمُونِ الْقَصْرِي وَتُوفِّيَ بِحَلَبَ وَلَهُ رِسَالَةٌ فِي تَرْتِيبِ الْأَغْذِيَةِ اللَّطِيفَةِ وَالْكَيْفِيَةِ فِي تَنَاوُلِهَا وَشَرَحَ الْفُصُولَ".⁴⁸¹

أورد إسرائيل ولفنسون شخصية يوسف ابن عقنين في سيرة ابن ميمون، على الرغم من النقاش الكبير عن حقيقة هويته، (ليقينه من صدق معلوماته عنه، والتي استقاها من المصادر والأبحاث التي قام بها)، فقد ذكر ولفنسون اسم يوسف بن عقنين ويؤكد أنه تلميذ ابن ميمون المقرب وأحبههم إليه، تعلم على يديه علم الفلك والرياضة والفلسفة، وظل صديقًا حميمًا لابن ميمون إلى أن توفي، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى مصر سنة 580 هـ / 1185 م. وأقام بالإسكندرية ثم التحق بأستاذه بمدينة الفسطاط.⁴⁸²

ومهما كانت هوية يوسف، فلقد كان مقربًا جدًا من ابن ميمون، ويدل على ذلك ما جاء في دلالة الحائرين حين قال ابن ميمون: "قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته علي وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطي ولم تفسح

اليهود: «العالم كله لا يساوي ذلك اليوم الذي أُعطي فيه نشيد الأنشيد لإسرائيل! الكتاب كله مقدس، ونشيد الأنشيد هو قدس الأقداس». كما قال الراي عقيباً (Rabbi Akiba) في مجمع جامينا في أواخر القرن الميلادي الأول: «كل الكتاب موحى به من الله، وهو نافع للتعليم والتوبيخ، للتقويم والتأديب الذي في البر» كمال يقول القديس بولس الرسول في (2 تيم 3: 16). انظر: رسلان جاد الله عامر، بين العشق الجنسي والحب القدسي في سفر نشيد الأنشيد "شولاميت"، مجلة الأوان للفكر والثقافة، بدون ترقيم 2017،

<http://alantologia.com/page/18565/>

⁴⁷⁹ Liran YADGAR, Intellectual and cultural exchange between jews and muslims in the later middle Islamic period, The University of Chicago, 2016, p. 37.

⁴⁸⁰ Moritz GÜDEMANN, Das Jüdische Unterrichtswesen Während Der Spanisch-Arabischen Periode, Vienna, 1873, pp. 42-43.

⁴⁸¹ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 29، م، س، ص 17.

⁴⁸² إسرائيل ولفنسون، م، س، ص 11.

المدة ليؤخذ معك في نظر آخر.⁴⁸³ وما استهل به رسالته إلى يوسف بن يهوذا "لما مثلت عندي وقصدت إلى من أقاصي البلاد للقراءة علي، عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب، ولما رأيتُ في أشعارك ومقاماتك التي وصلني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية. وقبل أن أمتحن تصورك قلتُ: لعل شوقه أقوى من إدراكه، فلما قرأت علي ما قد قرأته من علم الهيئة و ما تقدم لك مما لا بد منه توطئة لها من التعاليم، زدْتُ بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعاليم عظيما، فتركك للارتياض فيها لعلمي بمآلك."⁴⁸⁴

وقد انفرد أنطون فرح في كتابه: "ابن رشد وفلسفته" بمعلومة عن يوسف بن عقنين، لم أجدها عند غيره طيلة فترة بحثي، أن يوسف بن عقنين كان صديقا حميما لشخص يدعى جمال الدين صاحب كتاب "تاريخ الفلاسفة" وعنه نقلها أبو الفرج. (ربما يكون الشخص المقصود هو جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي: 508هـ/1116م-597هـ/1201م) خاصة وأن يوسف بن عقنين عاش خلال فترة من حياته في العراق وأن جمال الدين هذا قال أن يوسف بن عقنين كان تلميذا مباشرا لابن رشد.⁴⁸⁵

يتضح من هذا الاستشهاد أن يوسف بن عقنين كان تلميذا مباشرا لابن رشد، وأن ابن ميمون اطلع على مؤلفات ابن رشد بداية سنة 1191م السنة التي كتب فيها لتلميذه يوسف بن يهوذا رسالة قال فيها «لقد وصلني في المدة الأخيرة كل ما ألفه ابن رشد في تلاخيص أرسطو إلا كتابه "الحس والمحسوس". وقد ظهر لي أنه قد أصاب كل الإصابة، ولكني لم أتمكن إلى الآن من البحث في مؤلفاته بحثًا وافيًا." بمعنى أن المؤرخين الذين يحاولون الاستشهاد بهذه الرسالة لنفي تأثير بن رشد في كتاب دلالة الحائرين والذي انتهى من كتابته حوالي 1200م، فبمقارنة التواريخ، أجد أن عشر سنوات كافية لأن ينهل ابن ميمون من كتب ابن رشد ما شاء له ذلك.

إن تعلق ابن ميمون بتلميذه يوسف بن عقنين يعود إلى الحماس الذي وجدته عنده واهتمامه بعلم المنطق، لذلك فتح له طريقا ليلتمس منها علوم البرهان وعلم الكلام. كما أن هجرة يوسف بن يهوذا كانت السبب الرئيسي في مبادرة ابن ميمون بكتابة الرسالة الطويلة التي سماها دلالة الحائرين.

ج. التلميذ الخامس: أبراهام بن موسى بن ميمون.

يعد أبراهام⁴⁸⁶ الابن الوحيد لموسى بن ميمون، وقد نشأ وسط أسرة علم ودين وطب، في بيئة متعددة الثقافات؛ وخلال فترة عرفت بالعصر الذهبي لتعايش المسلمين واليهود والمسيحيين مع بعضهم البعض

⁴⁸³ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ج.2، فصل 24.

⁴⁸⁴ نفس المرجع، ص 4. (من تقديم موسى بن ميمون للكتاب).

⁴⁸⁵ أنطون. فرح، ابن رشد وفلسفته، ط.1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011، ص32.

⁴⁸⁶ انظر ملحق المخطوطات رقم 25.

سياسيا واجتماعيا. وكان اليهود خلالها مقبلين بنهم شديد على العلوم الفكرية والفلسفية الإسلامية، مثل كتب أبي نصر الفارابي، وابن سينا وابن رشد.

أبراهام Abraham بن ميمون وقد نجد من يكتبها في الكتابات العربية بـ "إبراهيم"، وهو شخصية مازال يحوم حولها الكثير من الغموض ولا يعرف عنها الكثير، إلا ما ذكره هو نفسه في كتابه "كفاية العابدين"، وهو كتاب مفقود باستثناء بعض الأجزاء الصغيرة منه. ومن أهم من تناول سيرته هوفرانك روزنبلات Frank ROZENBLATT، وركز فيه على الجانب النفسي والصوفي، بحكم أن روزنبلات هو نفسه كان طبيبا للأمراض النفسية. وخصصت له الموسوعة اليهودية Encyclopaedia Judaica، فصلا تطرقت فيه لسيرته ومناقبه.

ولد أبراهام في 25 ربيع الأول 582 هـ/15 يونيو سنة 1186 م، ولما بلغ أشده أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحسب لأرائه حسابا، وعني بتربيته عناية فائقة، فحقق أبراهام لأبيه ما كان يصبو إليه، وأصبح عالما يهوديا وطيبيا نطاسيا يشار إليه بالبنان⁴⁸⁷. وقبل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود في البلدان المختلفة تتجه إلى أن يخلف والده في رئاسة الطائفة بمصر وقد لقب بأبراهام "الحسيد"⁴⁸⁸، وقد خلف أباه بقليل قبل وفاته وظل في منصبه إلى أن توفي سنة (634 هـ \ 1237 م).⁴⁸⁹ وقد عرف عنه الكثير بعد اكتشاف وثائق الجيزا بالقاهرة التي ضمت العديد من كتاباته، وكان جزءا كبيرا منها عبارة عن مخطوطات بخط يده. وتاريخ ميلاده بالتقويم اليهودي هو السبت الثامن والعشرون من شهر سيفان (يونيو 1186) بفسطاط مصر. وهو الولد الوحيد للفيلسوف اليهودي الكبير موسى بن ميمون. كانت أمه أختا لأبي المعالي (Ibn AL-MALI) أحد كتاب الملك وحجابه، والذي كان متزوجا بأخت موسى بن ميمون الوحيدة. وكان مولده مصدر فخر وسعادة لوالده كما وصف ذلك في رسالة ليوسف بن يهوذا: "ليس لي عزاء في هذا العالم إلا من أمرين، اشتغالي بالدرس وتفضل الله علي بأن وهبني قرّة عيني ابني أبراهام، وبارك لي فيه بأن أعطاه اسما يحمله إلى أعلى مدارج الشرف. فزيادة على كونه فاضلا ومتواضعا تجاه زملائه، فهو حاذق وطيب الطبع مائز بالفضائل. وهو بعون الله مختار لحظوة بالغة وعظيمة بين الناس".⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 21.

⁴⁸⁸ الحسيد: لقب عبري أطلق على جماعة من شيوخ الديانة اليهودية عرفوا بالورع والزهد الشديد والصلوات، وأنسب ترجمة عربية لها هب "الناسك" وقد أخذت العبادة عندهم المقام الأول، لا الدراسة والبحث، ولا الفلسفة، وقد شاعت هذه الحركة بين اليهود المغتربين وخاصة في شرق أوروبا، وامتدت من القرون الوسطى إلى بداية العصر الحديث. ينظر: نفتالي فيدر، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، عدد 1، القاهرة، 2001، ص 38.

⁴⁸⁹ ولفنسون، م.س، ص 21.

⁴⁹⁰ David H. BANETH, Encyclopaedia Judaica, Thomson Gale (on line). See: Maimonides' letter to Joseph ben Judah, Epistulae, 2007, p.96.

ورث إبراهيم بن ميمون عن أبيه العلم بالشريعة اليهودية وعلم القضاء اليهودي وفقه العبادات والطب والرئاسة الدينية، وحُسن السمعة وطيب الذِّكر بين مختلف الطوائف اليهودية المشرقية والمغربية، وألف كتابه "كفاية العابدين" (الذي كتب بالمعنى العبري والحرف العربي). يقول ابن أبي أصيبعة عن إبراهيم الطبيب "أبو المنى إبراهيم بن الرئيس موسى بن ميمون، منشؤه بالفسطاط مصر، وكان طبيا مشهورا عالما بصناعة الطب، جيدا في أعمالها. وكان في خدمة الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب الذي حكم مصر من 615 هـ حتى 635 هـ (1218 م حتى 1238 م). ويتردد أيضا إلى البيمارستان الذي ظهر بالقاهرة من القصر، ويعالج المرضى فيه. واجتمعت به سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستمئة بالقاهرة وكنت حينئذ أظب في البيمارستان بها فوجدته شيخا طويلا نحيف الجسم، حسن العشرة، لطيف الكلام متميزا في الطب. وتوفي إبراهيم بن الرئيس موسى".⁴⁹¹

وعلى خطى والده، كرس إبراهيم اهتمامه بالجانب الديني اللاهوتي اليهودي، غير أن الحبر إبراهيم الميموني ارتضى الطريقة الصوفية ليدافع عنها وكان عهده على عكس والده، بداية بالعودة إلى تبيين العقيدة اليهودية بكل ما تحتويه من أفكار غيبية تعرض لها موسى بن ميمون بالنقد بينما دافع عنها ولده إبراهيم. لكنهما، إبراهيم بن موسى وموسى بن ميمون، اتفقا على الموقف من الشعائر الإسلامية، واعتبراها تجسيدا للشريعة اليهودية الحقّة، فاتخذا من العبادات الإسلامية مرجعا لتقويم ما اعوجّ من دينهم، خصوصا فيما اتصل بالوضوء والصلاة والزكاة، وقد اتفق لأبراهام بن موسى بن ميمون أن جماعة من المصلحين اليهود كإبراهيم الحسيدي وغيره، تقبلوا فكره واعتنقوا دعوته وساندوه ضد من تعرض له بالنقد والتجريح، خصوصا حين بدأ يثني على الشعائر الدينية في الإسلام ويعتبرها روحا للعبادات الموسوية. كما جاء في كتاب "الأثر الإسلامي في العبادة اليهودية" الذي ألفته Naphtali Wieder باللغة العبرية⁴⁹².

ويقول عباس محمود العقاد، أن من عادة اليهود الإصلاحيين أن يحرموا التعود بعبادات أمم الأغيار وإنكار البدع التي قد يدخلها المقلدون للشعوب الأخرى على جوهر الدين اليهودي، باستثناء عادات المسلمين، التي يرون أصلها من عادات الشريعة الموسوية في لبائها، وإن بني إسرائيل هم الذين خالفوا تلك الشريعة الموسوية وهجروها، فمن غير المنطقي أن تنهى التوراة عن إعادة الأمة الإسرائيلية إلى سنن أنبيائها الأولى، لمجرد ظهور هذه السنن في أمم أخرى، حافظت على تتبع أوامر الله تعالى وفرطت فيه أمة التوراة،⁴⁹³

⁴⁹¹ ابن أبي أصيبعة، م. س، ص 583.

⁴⁹² Naphtali WIEDER, Islamic influences on the Jewish Worship, 1947. In: Revue des études juives, tome 8 (108), janvier-juin 1948, pp. 107-108.

⁴⁹³ عباس محمود العقاد، ما يقال عن الإسلام، دار العروبة - القاهرة، 2013، ص 95.

وحسب العقاد فإن أبراهام بن ميمون يرفض البتة ادعاء محاكاة الأمم والقرائين، فهو لا يدعو إلى تحريم العادات اليهودية القديمة التي اختفت من اليهودية أثناء النفي، ولكنه يدعو إلى إحيائها من جديد. وإذا ما تم تحريم الأمور التي تعمل بها الأمم الأخرى وهي في أصلها من الشريعة اليهودية حسب اعتقاده، فإن اليهود سيضطرون إلى التخلي عن كثير من وصايا التوراة، كالصلاة والزكاة اللتين أصبحتا من أركان الإسلام (على حد قوله).⁴⁹⁴

لأنه كما سنرى لاحقا في الرسالة اليمنية، فاليهود يعتقدون أن الدين الإسلامي هو مجرد محاكاة لشريعتهم، وأن بني إسرائيل قد ضيعوا الكثير من مبادئ عباداتهم وعاداتهم خلال التيه والشتات. لذلك فلا بأس من إحياء ما اختفى من العادات اليهودية التي أخذتها عنهم أمم أخرى وحافظت عليها، وإذا ادعى أحدهم أن في هذا ما يوجب المنع، وجب الرد عليه بأن النصارى مثلا يستقبلون جهة أورشليم في صلاتهم، فليس من أجل هذا سيحرم على اليهود استقبال جهة القدس في صلاتهم. وكان أبراهام بن موسى بن ميمون يوجه هذه الردود إلى معارضيه من الأحرار المقيمين في بلاد النصارى وهو نفس الموقف الذي اتخذه تجاه القرائين، إذ يبين الحبر أبراهام الحكيم الميموني⁴⁹⁵ "أن أتباع خطواتهم لا يجوز ولكن فقط في البدع الحديثة، لا في الأمور التي لها أصولها وجذورها في شريعة بني إسرائيل".⁴⁹⁶

وقد زار يهوذا الحريزي أبراهام بن موسى بعد مدة وجيزة من وفاة والده، فوجده بالرغم من صغر سنه، كانت أعماله تدل على علو شأنه، وكان ملما بعلم الأحرار، مُجيدا لعلم الفقه ألف كتابه (كفاية العابدين) في الفقه الإسرائيلي بالمعنى العربي والحرف العبري، ورغم أن الكتاب نسخ عدة مرات وأرسل إلى بلدان مختلفة، إلا أن يهوذا الحريزي قال أنه لم يتحصل من كتاب "كفاية العابدين" إلا على أجزاء قليلة، ربما لأن المتأخرين من كتاب اليهود الذين دونوا في التشريع والفقه نقلوا من هذا الكتاب نقولات جمّة، و كان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى إهمال وضياح النص الأصلي⁴⁹⁷

يعد كتاب كفاية العابدين من أفضل وأهم ما ألفه الحاخام أبراهام، تحدث فيه عن الشريعة اليهودية وطرق العبادة المثلى. ويضمّ هذا الكتاب عشرة أجزاء وهو أطول من كتاب والده "دلالة الحائرين" بأربع مرات. ولم يتم بعد الحصول على الكتاب بأكمله باستثناء قسم منه. وقال ابن أبي أصيبعة أنه لم يجد له نسخة باللغة العربية إلا شذرات تمت ترجمتها بتصرف شديد.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ نفس المرجع والصفحة.

⁴⁹⁵ المقصود بالحكيم الميموني هنا: إبراهيم بن موسى بن ميمون.

⁴⁹⁶ العقاد عباس، م.س، ص 95.

⁴⁹⁷ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 56.

⁴⁹⁸ سبيع أحمد، شهادة الحاخام إبراهيم بن موسى بن ميمون على وثنية النصرانية وتوحيد الإسلام، منتدى كلمة سواء الدعوية للحوار

الإسلامي المسيحي. 2013. بدون ترقيم. انظر: <https://www.kalemasawaa.com/vb>

درس أبراهام علوم الدين والطب والفلسفة على يد والده، حيث عني والده بتعليمه منذ صباه. وتولى منصب رئيس اليهود إثر وفاة والده مباشرة، وسعي بـ"الناجد" أو "الناجيد"، أي زعيم اليهود، وهو المنصب الذي ظل يُتوارث بين أسرة موسى بن ميمون مدة مائتي عام. حتى صار اسمه يتلى في الصلاة الجامعة. ومن المعروف أن أبراهام وعائلته استمرت في قيادة يهود مصر جيلا بعد جيل حتى الجيل الخامس. وكان للحاخام إبراهيم ولدان أحدهما داود الذي خلفه على الرئاسة والآخر كان اسمه عوبديا.⁴⁹⁹

استطاع أبراهام سحج علاقات متينة مع الحكام المسلمين بمصر، خصوصا بعد تعيينه طبيا للملك الكامل الأيوبي. وقد تولى تدبير شؤون اليهود بكل ما تمليه عليه صرامة القيادة وزهد العارفين. وعلى الرغم من عظمة المسؤولية القيادية التي كانت تثقل كاهله، قد صنف في ست مجالات كبرى؛ فكتب في الفتوى، وعلم الكلام والتفسير واللاهوت والهالاخا (الشريعة) والأخلاق. وقد وصفت الموسوعة اليهودية رسالة موجهة إلى كبير أبحار يهود العراق الربّي إسحق بن إسرئيل بن شويخ Isak Ben Israel ben Shuwaykh سنة 1232م، أعمال أبراهام الفكرية، فقالت إن هذه الرسالة تحتوي على سيرته الذاتية وتضيف عدة معلومات قيمة عن حياته وأعماله، حيث يتحدث فيها عن عدم إكماله لعمل والده العظيم والمتمثل في شرحه للتلمود، من خلال تفسير مبادئ "الحيبور" Hibbur أو ما يسمى بقانون ابن ميمون (Maimonides Code)، لكنه يعتبر أن مهمته التي قدرها له الخالق هي إنهاء عمله على مؤلف باللغة العربية عن آداب المحبة والخوف من الله وهو الكتاب المسمى بـ"كفاية العابدين" والذي أوردته الموسوعة بعنوان Compendium for the Servants of the Lord⁵⁰⁰.

ذاع صيت الحاخام أبراهام بين اليهود في مختلف أرجاء الوطن العربي وأصبحوا على اتصال دائم معه حيث كانوا يرسلون له الأسئلة المتعلقة بالخلافات الدينية، والمسائل الشرعية اليهودية والاجتماعية والمسائل العائلية المتعلقة بالزواج والطلاق وكان يرسل لهم الأجوبة الصحيحة والفتوى لكل نازلة⁵⁰¹.

وقد تمّ اكتشاف العديد من المخطوطات بجنيزة القاهرة، تخص عدة فتاوى لأبراهام، من بينها مخطوطة رسالة لأبراهام بن موسى بن ميمون الذي قام بنشرها أرون فريمان Aron FREIMANN بالقدس سنة 1937. التي تبرز أن أبراهام بصفته كان رئيسا للطائفة اليهودية بالقاهرة، فقد ترأس مع مختلف الطوائف اليهودية مهما بُعد مقامها، وهو ما تشهد عليه رسالته إلى يهود اليمن، هذه الردود والفتاوى شكلت صورة

⁴⁹⁹ سبيع أحمد، م.س، بدون ترقيم.

⁵⁰⁰ Paul FENTON. Maimonides, Abraham ben Moses (1186–1237), 1998, doi:10.4324/9780415249126-j015-1. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/maimonides-abraham-ben-moses-1186-1237/v-1>.

⁵⁰¹ Encyclopaedia Judaica, see Cf. Responsa, pp. 107–136

الحبر الميموني أبراهام بن موسى الذي نجح في تكريس دوره الريادي والقومي بين الطوائف اليهودية وكبار أحبار اليهود.

وتناولت رسائله في الغالب نقاشات عن إشكاليات مرتبطة ببعض فقرات "الهالاخا" كما شرحها والده الحبر موسى بن ميمون. كما تناولت شرح مقاطع من نصوص موسى بن ميمون الفلسفية، وشملت ملاحظات في التفسير التوراتي وشؤون العادات والتقاليد اليهودية بالإضافة إلى قضايا الردة عن الدين، وأخرى مرتبطة بالحقبة التي عاش فيها. كما احتوت هذه المخطوطات أيضا على الرسالة التي رد فيها أبراهام بن موسى على مسألة حرق أهم كتاب لوالده بعد تثنية التوراة وهو كتاب "دلالة الحائرين". وكانت ردوده تلك نتيجة تساؤلات العديد من كبار العلماء اليهود، كالرَّبِّي سليمان بن عاشر من بروفانس R. Solomon ben. ASHER و Me'ir ben. BARUKH تلميذ الربِّي أبراهام بن داود R. Abraham ben. DAVID من Posquières بفرنسا⁵⁰²، وقد كان أبراهام بن داود هذا أشد خصوم الحبر موسى بن ميمون. كما كانت ردود أبراهام بن موسى موجهة إلى أناتولي بن جوزيف Anatoli ben JOSEPH وجوزيف بن غيرشون. Joseph ben GERSHOM وكلاهما كان ديانا (قاضيا يهوديا) بفرنسا واستقرا بالإسكندرية فيما بعد.⁵⁰³

كان أبراهام مختلفا عن والده ميمون المتشبع بفلسفة الأرسطية والفلسفة الإسلامية، وذو التوجه العقلي الصرف الغزير التأليف. بينما أبراهام كان فقيها زاهدا ومتصوفا، تأثر بالتيارات الروحية التي غمرت بيئته الإسلامية لمئات السنين، كما تأثر بالطقوس التعبدية الإسلامية، خاصة رصُ الصفوف والقراءة بالترتيل؛ وغسل الرجلين لكل صلاة عوض غسل اليدين فقط عند الصباح، بحكم أنها كانت أيضا شعيرة يهودية حافظ عليها المسلمون وضيعها اليهود بسبب الجلاء والنفي. وقد تطرق نفتالي فيدر Naphtali WIEDER لكل ما يتعلق بتفاصيل العبادات الإسلامية التي أحيها أبراهام بن ميمون، وردة فعل أبيه وباقي حاخامات اليهود في كتابه (التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية).

كرس أبراهام حياته كلها للسهر والحفاظ على مكانة وشهرة أبيه، والدفاع عنها ضد منتقديه، وحسب حسن ظا لا لم يكن أبراهام في مستوى أبيه علما وذكاء، رغم انه اشتغل بالعلوم الدينية فلم يترك تأليف كثيرة غير كتاب "كفاية العابدين" وليس "كفاية الأتقياء" كما ترجمه موريس روبين حيون اليهودي المغربي، -Maurice.

⁵⁰⁴Ruben. HAYOUN

⁵⁰² تسمى اليوم Vauvert و تقع بين مدينة Nimes و البحر الأبيض المتوسط.

⁵⁰³ Ibid. Encyclopaedia Judaica, see Cf. Responsa, pp. 107–136

⁵⁰⁴ ظا لا حسن، مقالة موسى بن ميمون والمسلمون، مجلة الفيصل عدد 221، الرياض، 1994، ص 47.

ح. التلميز السادس:

هو صمويل بن تيبون: ويستوجب الحديث عنه توطئة تقديمية لأهمية دور أسرة "بن تيبون" في ترجمة التراث اليهودي عموماً، وأعمال موسى بن ميمون على الخصوص.

• أسرة "تيبون" (Les Tibbonides) ودورها في ترجمة التراث اليهودي.

كان التكسب من وراء الترجمة أسلوباً متبعاً سلكه المترجمون اليهود في الأندلس، فكان هناك من يعيش على أشعاره وكتاباتهِ وترجماتهِ، سواء في قصور الحكام وعلية القوم أو في الوسط الشعبي بين عامة الشعب، فمنذ القرن العاشر الميلادي وما بعده ظهرت طبقة من اليهود الأغنياء تهتم بالعلم ورجاله، واستطاعت تلك الطبقة أن توفر الدعم المادي لكثير من الشعراء اليهود الذين كانوا يعتمدون على الأسخياء من الأغنياء، كما كان الحال بالنسبة للشعراء العرب في الأندلس وبروفانس.⁵⁰⁵

ولذلك ظهر في الأندلس عدد كبير من المترجمين اليهود الذين قاموا بترجمة كتب العلوم العربية إلى اللغة العبرية واللاتينية ومن تم انتقلت هذه العلوم إلى أوروبا المسيحية، وعملوا أيضاً على ترجمة كتب العلم والفلسفة المكتوبة باللغة الهندية والفارسية واليونانية، واشتهر منهم في هذا المجال عائلتا قمحي وتيبون وكان لهما دور كبير في الترجمة في العصور الوسطى، خاصة من العربية إلى العبرية.⁵⁰⁶

إن السبب الرئيس وراء اهتمام اليهود بترجمة المؤلفات العربية إلى العبرية؛ قد يكون سببه الاضطرابات السياسية التي حدثت خلال قيام الدولة الموحدية وسيطرتها على أجزاء كبيرة من الأندلس، حيث هاجر على إثرها كثير من اليهود إلى أسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا، واضطر هؤلاء اليهود إلى ترجمة ما حملوه من كتب عربية إسلامية إلى اللغة العبرية، خاصة وأنهم سيستقرون في مواطن لا يعرفون اللغة العربية، فنقلوا هذا التراث إلى أبناء جلدتهم وإلى رجال الكنيسة المتنورين منهم، بالإضافة إلى اهتمام المسيحيين أنفسهم بهذه الترجمات العبرية وحرصهم على نقلها إلى اللغة اللاتينية، وكون اللغة العبرية أقرب لغات الأساقفة؛ مما شجعهم على هذه الترجمة.⁵⁰⁷

كانت اللغة العربية هي اللغة السائدة في الأندلس، وهي لغة العلوم والآدب، ولما هاجر اليهود الأندلس إلى بروفنسيا والأقاليم المتاخمة لجبال البيرينية Les Pyrénées فراراً من اضطهاد الدولة الموحدية، واستقروا في المواطن المسيحية حيث سيضطرون إلى استعمال لغتهم وهجر اللغة العربية التي كانوا يكتبون ويؤلفون بها، وشعروا بحاجتهم الملحة إلى ترجمة كتبهم الفلسفية السابقة إلى اللغة العبرانية. فبادروا إلى ترجمتها. وأول

⁵⁰⁵ Jefim SCHIRMAN: The Function of the Hebrew Poet in Medieval Spain, Jewish Social Studies, 1954), Vol. 16, No. 3, p. 236.

⁵⁰⁶ شمشوع سليم، العصر الذهبي، صفحات من التعاون اليهودي العربي في الأندلس، مطبعة المشرق للترجمة والطباعة والنشر، تل أبيب، 1979م، صص 101-109.

⁵⁰⁷ شحلان أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي - التسامح الحق، منشورات وزارة الثقافة، عمان، 2006، صص 171-186.

من سارع إلى ذلك، كانت أسرة تيبون المنحدرة من الأندلس، وقد هاجرت منها إلى لونيل في فرنسا. فترجم اثنان من رجالها وهما "موسى بن تيبون" و "صموئيل بن تيبون" بعض تلاخيص ابن رشد إلى لغة أجنبية. اشتهر الإمبراطور فردريك الثاني إمبراطور ألمانيا بحبه للثقافة والفكر الفلسفي الإسلامي، ومخالفة المسلمين ضد الإكليروس المسيحي⁵⁰⁸، فعهد إلى كثيرين من كتبة اليهود ترجمة الكتب الفلسفية العربية إلى اللغة العبرية واللاتينية. ثم طلب من أحد المقربين إليه وهو يهوذا بن سليمان كوهين الطليطلي بالعبارة بكتب ابن رشد، فألف له في سنة 644هـ\ 1247م كتابا بالعبرية سماه (طلب الحكمة) معتمدا فيه على ابن رشد، ثم طلب بعدها من يعقوب بن أبي مريم بن أبي شمشون أنتولي صهر عائلة "تيبون"، وهو كاتب يهودي من بروفنسيا يقيم بنابولي، ترجمة كتب الفلسفة العربية إلى اللغة العبرية، وفي سنة 1232م ترجم له عدة كتب لابن رشد، وأثنى في خاتمة أحدها على الإمبراطور ثناء عظيما، وتمنى لو يظهر مسيح اليهود المنتظر، لما عرف عهده من ازدهار للترجمة، التي تطورت لتتطال مختلف الفلاسفة والمؤلفين من غير ابن رشد. ومما زادها رفعة وشأنا قيام فيلسوف يهودي يدعى لاوي أو ليفي بن جرشون اسمه اللاتيني "Gersonide" (1288-1344) من مدينة بانيول، ولقب بلاون الإفريقي Leone Africain⁵⁰⁹ بشرح فلسفة ابن رشد، و كان الفيلسوف "لاون الإفريقي" أكثر جرأة في كتاباته من ابن رشد وموسى بن ميمون، إذ قال بقدوم العالم وأولية المادة وغيرها من الأفكار التي أحجم عنها موسى بن ميمون.⁵¹⁰ وبذلك شكل المفكرون اليهود في الأندلس جسرا عبرت من خلاله الثقافة العربية إلى مستقرها بأوروبا، بعد أن عبرت للمرة الأولى على يد المترجمين المسيحيين بطليطلة، وبحلول القرن 13م توفر لليهود بروفنسيا غير الناطقين بالعربية كما هائلا من المصنفات العلمية المترجمة إلى العبرية، مثل كتب ابن رشد وجالينوس Galien والرازي Razès وكتب أرسطو التي نقلها وشرحها ابن رشد، ويعود فضل هذه الوفرة في المقام الأول لأسرة المترجمين من آل طيبون.⁵¹¹

⁵⁰⁸ الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية ظهر هذا النظام في القرن 3م، وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي. إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلى من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. أما البروتستانت فلا يعترفون إلا بدرجتين فقط من درجات هذا النظام وهما (القس والشماس) في الكنيسة البروتستانتية، حيث يتمتع رجال الإكليروس في الكاثوليكية بحق الزواج، ويترتب على مخالفتها العقوبات الصارمة بينما لا تعترف الكنيسة البروتستانتية بذلك، أما في الكنيسة الأرثوذكسية القبطية فيُحظر الزواج على البطريرك والراهب فقط. انظر:

موسوعة البصري عبد الناصر، الرقمية الذكية كشاف، "الإكليروس <https://www.elbasri.net/>

⁵⁰⁹ اسم ليون الإفريقي: هنا لا علاقة له بالحسن ابن محمد الوزان (1494 و 1513) الذي كان قد تنصر عقب خطفه من قبل القراصنة وهو في طريقه إلى القسطنطينية، فلقبه بعدها البابا الفاتيكان ليون العاشر، "بجيوفاني ليوني"، وربما كان تقليدا لاسم لاوي جرشون (1288-1344) الذي كان ملقبا بـ "ليون الإفريقي".

⁵¹⁰ أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، ط1، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011، صص 39-42.

⁵¹¹ Rania ABDELLATIF & Elisabeth RUCHAUD, Acteurs des transferts culturels en Méditerranée Médiévale. Oldenbourg Verlag - Munchen 2012, p. 162.

أسهمت أسرة آل تيبون في إنشاء مكتبة فلسفية مهمة باللغة العبرية، كما طورت من بعض المصطلحات التقنية التي كان يستخدمها المترجمون والفلاسفة والمعلقون في العصور الوسطى. وأسهمت أيضا بتأليف مهمة في مختلف المواضيع، بحيث كتب صموئيل وموسى بن تيبون تعليقات فلسفية عن الكتاب المقدس والأدب الحاخامي والدراسات الفلسفية التفسيرية، بينما كتب يعقوب أناتولي مجموعة من الخطب الفلسفية. وهي كتابات مستوحاة من أعمال موسى بن ميمون المشبعة بفلسفة الفارابي وابن رشد، خولت له وضع قواعد أساسية للفلسفة والتفسير اليهودي الميموني. وجذب انتباه المهتمين إليه بدرجة كبيرة في كل من بروفانس وإيطاليا وبيزنطة مقارنة مع إسبانيا.⁵¹²

ينتمي صمويل بن طيبون للجيل الثاني من آل تيبون، وقد ولد في Lunel ما بين 1150 و1160م، وتوفي بمرسيليا 1230م ودفن بطبرية التي كانت بلدة صغيرة لكنها كانت تعد مركزا دينيا مهما لليهود عموما، واليهود المقيمين في جنوب فرنسا بين ناربون Narbonne و نابولي Montpellier خصوصا. لما لأرض فلسطين من قداسة توراتية عندهم، ولذلك دفن موسى بن ميمون نفسه هناك، وقد تولى والده تربيته بناء على المبادئ الأندلسية المتسامحة المتأثرة بالإسلام، بالإضافة إلى تعليمه المعارف التقليدية للدين اليهودي، كاللغة العبرية، والكتاب المقدس والأدب الحاخامي التلمودي.⁵¹³

درس صمويل بن تيبون اللغة العربية والفلسفة والطب تحت إشراف والده، كما تعرف على فنون الأدب العربي كفن الخط وفن الشعر وفن الرسالة، لكن الفلسفة وعلم التفسير استمته به بقدر كبير أكثر من الشعر. ومع أنه ولد في Lunel، سافر صمويل بن تيبون كثيرا من أجل العمل وطلب العلم خلال صباه، وزار مدينة Marseille رفقة والده بغرض التجارة.⁵¹⁴

وبرع صمويل بن تيبون في الترجمة واشتهر بها، ولعل أعظم ترجمة قام بها وأكسبته اسماً لامعاً هي ترجمته لكتاب "دلالة الحائرين" و"رسالة إحياء الموتى" و"الرسالة اليمينية" لموسى بن ميمون إلى العبرية، بالإضافة إلى نبوغ صمويل بن تيبون في الترجمة؛ فإنه طرق باب الكتابة وله تفسير لكل من سفر التكوين ونشيد الإنشاد.⁵¹⁵

أنهى صمويل ترجمة دلالة الحائرين سنة 1204م بمدينة آرل Arles. جنوب فرنسا ودرس مخطوطات علم المناخ بمدينة طليطلة Toledo الكطالانية بين سنتي 1204 و1210م، وسافر مرتين إلى الإسكندرية قبل أن

⁵¹²James T. ROBINSON, Samuel Ibn Tibbon, Encyclopédie de philosophie de Stanford, 2006. (S.P).

⁵¹³James T. Robinson, Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 20, Moher Siebeck – Germany, 2007. p. 5.

⁵¹⁴Ibid, Samuel Ibn Tibbon's Commentary, p. 5.

⁵¹⁵Ibid.

يعود إلى بلده حوالي سنة 1213 م. وقد جعل من مدينة Marseille مقامه الأول في بداية سنة 1211 م، وهناك كان يستقبل زواره من حكماء اليهود الذين كانوا يتجهون إلى القدس للحج، فكانوا يطلعون على ترجمته لدلالة الحائرين، كما اتخذها تلميذا له وهو جاكوب أناتولي Jacob ANATOLI.⁵¹⁶

وقضى صمويل بن تيبون الجزء الأكبر من حياته العلمية في شرح أعمال موسى بن ميمون، والدفاع عنها ضد خصومه، كما كان على تواصل دائم به، وما كتاب "دلالة الحائرين" إلا دليل على هذا التواصل أنه خص صمويل بن تيبون بترجمتها، والذي كان يرأسه بشأن إشكاليات الترجمة في مواضع صعبة من "الدلالة". وكان على صمويل بن تيبون أن يعرف أكبر قدر ممكن عن الفلسفة حتى ينجز مهمته بإتقان، وهو ما اعتبره صاحب كتاب "the Samuel Ibn Tibbon's commentary on the ecclesiastes" فقد تحقق له التعلم من ابن ميمون وترجمة كتابه "دلالة الحائرين".⁵¹⁷

وفي رسالة كتبها موسى بن ميمون إلى صمويل وختمها بتقييم شامل للفلاسفة الكلاسيكيين والمعاصرين له، ثم ذيلها بمجموعة من التوصيات عن هوية من يجب دراسة فكرهم أو فلسفتهم ومن يجب تجنبهم. واعتبر ستيفن هارفي Steven HARVEY أن هذه الخاتمة أثرت بشكل كبير على مستقبل الفكر اليهودي، وطبيعة الفلاسفة الذين يجوز القراءة لهم ودراسة تأليفهم بل وترجمتها من العربية إلى العبرية لتيسير دراستها لليهود في القرون القادمة من بعد موسى بن ميمون، ممن لا يتقنون اللغة العربية.⁵¹⁸

وتجدر الإشارة إلى أن في نسخة الرسالة المسماة بمخطوط Verona التي اعتبرها أيزيا سون Isaiah SONNE نسخة⁵¹⁹ خطت بيد صمويل بن تيبون نفسه لفائدة زملائه ب Lunel. وجد أن خاتمة هذه الرسالة قد تم حذفها ووضع بدلها ما نصه:

"وبعد هذا، حدد موسى بن ميمون الكتب المرتبطة بهذه العلوم والتي يجدر بالمرء قراءتها والكتب التي لا تستحق الدراسة وليست سوى مضيعة للوقت إذا ما قُرأت. ولا أجد وازعا لذكرها لكم." يمكن الاطلاع على الجزء المبثور من رسالة موسى بن ميمون في نسختين عبريتين نشرت كلتاهما جنبا إلى جنب من قبل ألكسندر ماركس Alexander MARX في "Texts by and about Maimonides" سنة 1935.⁵²⁰

⁵¹⁶ Ibid. James T. ROBINSON, Samuel Ibn Tibbon's Commentary, p.6.

⁵¹⁷ Ibid., p. 5.

⁵¹⁸ Steven HARVEY, The Jewish Quarterly Review, University of Pennsylvania Press, 1992, Vol. 83, No. 1-2, pp. 51-70. DOI: 10.2307/1455108.

⁵¹⁹ Isaac SHAILAT, Iggerot ha-Rambam (A critical edition of the letter), Jerusalem, 1988, pp. 530-554.

⁵²⁰ "the Verona Manuscript" in: Marx, Alexander, Texts by and about Maimonides, The Jewish Quarterly Review (JQR, New Series), Vol. 25, No. 4, In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides, University of Pennsylvania Press, (April) 1935, pp. 378-380.

يرجح أيزيا سون أن موسى بن ميمون دفع بتلك التوصيات المترجمة على أن يحفظها لنفسه، ولم يكن يبتغي من وراءها أن تنتشر بين زملاء صمويل بن تيبون الذين لم يكونوا يفهمون اللغة العربية، ومهما كان ناسخ المخطوط وكيفما كانت أسباب حذفه للتوصيات التي كتبها موسى بن ميمون، فإن قراره بحذفها يجعلنا نتساءل عن مدى تأثير هذه النصائح في القراء اليهود بهذا

الشأن.⁵²¹

وفقاً لفرينكل كارلوس FRANKLEL carlos وأفييزر رافيتسكي Aviezer RAVITZKY فابن تيبون قدم موسى بن ميمون على أنه "بطل ثقافي" ورمز يهودي كبير، ولكنه لم يفعل ذلك صدقاً، بل من أجل نشر وتبرير تفسيره الفلسفي لليهودية في بيئة ثقافية جديدة حديثة العهد بمثل هذه الموضوعات، فبدلاً من أن يكون أول مترجم "راديكالي" لموسى بن ميمون، فإن ابن تيبون قام في الواقع بصياغة وجهات نظره الفلسفية الخاصة، والتي غالباً ما تتعارض مع آراء موسى بن ميمون، ويظهرها على أنها متفقة مع آراء موسى بن ميمون، مما جعل العلماء السابقون يظنون أن ابن تيبون لم يتجاوز دوره مترجماً ملتزماً ومخلصاً لموسى بن ميمون. لقد وجد صموئيل بن تيبون في سمعة موسى بن ميمون العلمية التي انتشرت بسرعة من الغرب الإسلامي إلى جنوب فرنسا، والاحترام الذي حظي به في جميع أنحاء العالم اليهودي في المشرق، فرصة مناسبة لتوفير الإطار المفاهيمي المطلوب لتحويل اليهودية إلى دين فلسفي، لكنه يختلف عن موسى بن ميمون في مجموعة واسعة من القضايا الفلسفية والدينية المهمة على حد سواء، فهو اعتمد على سلطة موسى بن ميمون التشريعية والعلمية لتبرير عمله، وانفرد باستقلاليته مفكراً فقهياً مختلفاً عن أستاذه. بل وعلى العكس من ذلك فإنه يقدم نفسه "تلميذاً مخلصاً" لابن ميمون ويوهمه أن هو العين وهو التلميذ الذي "يشرب من مياحه". وبالتالي فهو قام بـ "الركوب المجاني" على سلطة موسى بن ميمون، خاصة على سلطته التشريعية، لتبرير الانخراط في هذه المساعي الفلسفية الجديدة التي اقتحمت الفكر اليهودي بقوة وجراً، مما أدى بصمويل بن تيبون -مع استثناءات قليلة- إلى أن يصيغ انتقاداته بشكل غير مباشر تحت غطاء التفسير الحرفي. وهكذا فإن المعارضة الفلسفية مُقَنَّعة على أنها خلاف تفسري.⁵²²

وقد يُعذر صمويل بن تيبون على هذا التصرف، لأنه في تلك الفترة لم يكن ممكناً أن ينتقد أو ينحرف فلسفياً عن مسار موسى بن ميمون، ولم تكن له مكانة شرعية أو سلطة معينة يستمد منها حريته واستقلاليته

⁵²¹Steven HARVEY, The Jewish Quarterly Review, op. cit., pp. 51-70.

⁵²² RAVITZKY Aviezer, «Samuel Ibn Tibbon et le caractère ésotérique du guide des perplexes», AJS Review, no. 6 (avril 1981): 87-123. Voir aussi : Franklel Carlos, From Maimonides to Samuel ibn Tibbon The Transformation of the Dalalat al-Ḥa'irin, chapitre 3: On Samuel ibn Tibbon's Relationship to Maimonides as Philosopher, THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM © All right reserved by The Hebrew University Magnes Press Jerusalem 2007, p.147.225.

الفكرية، فلذلك لم يكن أمامه إلا سبيل النقد الغير المباشر، والحفاظ على صورة موسى بن ميمون حلقةً في سلسلة الحكماء اليهود وبطلا ثقافيا أنقذ الجوهر الحقيقي للدين اليهودي في وقت كاد يصير مجرد تراث سيدخل في طي النسيان. ورأى أن قضائهم ورجال دينهم قد وهنوا وأن وضع بني إسرائيل يزداد سوءاً، فجاء موسى بن ميمون ورفع يده ومد عصاه الجبارة فوق بحر التلمود، حتى يتمكن بنو إسرائيل من المشي في البحر على اليابسة، ونجح في تخليص قومه من بحر الجهل، وحفر تعاليمه المكتوبة في قلوبهم.⁵²³ إن الحديث في هذا الموضوع ذو شجون، لكن فرضيات البحث لا تحتل التفصيل فيه كثيراً على الرغم من أهميته في سياقات أخرى، مثل دور الترجمة في نقل العلوم المعرفية والفلسفية في القرون الوسطى، غير أن ذكر صمويل بن تيبون سيأتي في محطات مختلفة من الباب الثاني.

⁵²³Ibid.

المبحث الرابع: تأليف موسى بن ميمون.

ارتأيت أن أخصص هذا المبحث لتقديم وتعريف وقراءات مؤلفات موسى بن ميمون التي أمكنني معاينة بعضها في مخطوطاتها الأصلية⁵²⁴ أو ترجماتها إلى العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية. كما تم الاعتماد على القراءات التحليلية للمؤلفات المندرجة في موضوع البحث، كما تم الرجوع إلى عدة ترجمات و مصادر للكتاب الواحد حسب توفرها. وسيأتي التفصيل في عرض مؤلفات موسى بن ميمون، من أجل إبراز الأساس الفكري والديني الذي قاد به موسى بن ميمون طائفته، ودور الوساطة الذي لعبه بين السلطة السياسية المسلمة والأقلية اليهودية.

تم التركيز في عرض هذه المؤلفات على تتبع نسق ناظم بينها، يتمثل في العناصر الفكرية والدينية التي اجتمعت موسى بن ميمون في تأطيرها من خلال واقع طائفته، والخروج بحلول واقعية للمستجدات التي كانت تطرأ على اليهود. وبعد ذلك تم العمل على عرض بعض مؤلفاته مثل «الفصول الثمانية» و«المشناه توراه» ووقفه متأنية عند كتابه «دلالة الحائرين» لأهميته. كما تم تقديم بقية المؤلفات بشكل يتناسب مع أهمية كل مؤلف ووفرة المعلومات عنه. ثم عرض كتب «الفتاوى الميمونية» و«الرسالة اليمينية» لأهميتها البالغة و«رسالة في البعث والقيامة» و«كتاب المعرفة» و«كتاب الوصايا». والجدير بالإشارة أن هناك مبحثا لاحقا قائما بذاته مخصصا لمؤلفات موسى بن ميمون الطبية نظرا لكثرتها.

1. السياق العام لأهم مؤلفات موسى بن ميمون:

خلف الحبر اليهودي موسى بن ميمون تراثا ضخما زاخرا ومتنوعا، وغدا هذا التراث منذ بداية ظهوره محورا للنقاش في الدين اليهودي، وامتدت شهرته إلى القرون اللاحقة خاصة في الأوطان التي استقر بها اليهود. ويمكن الحديث عن «علم كلام» يهودي بداية من موسى بن ميمون لمحاولته عقلنة العقيدة والعبادات اليهودية، وإعمال العقل في فهم الدين، وكانت تجربة موسى بن ميمون أكثر جرأة من محاولات أخرى سابقة من الأحرار اليهود. فقد سعى إلى التوفيق بين العقل والشريعة اليهودية على منوال من سبقوه من الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين بل والسير على نهجهم في إعادة كتابة وترتيب الكثير من التراث اليهودي وتصنيفه. سأحاول في هذا المبحث الاقتصار على التعريف بما هو متاح من مؤلفات موسى بن ميمون، على أن أعود لتناول أهمها في الباب الثاني خاصة مشناه توراه ودلالة الحائرين، خاصة في المباحث التي ستدرس تأثير ابن ميمون بالفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية والإسلامية، وتأثيره في الدين والفكر اليهودي، وامتداد هذا التأثير إلى العصر الحديث.

⁵²⁴ملحق المخطوطات في نهاية البحث.

ذكر ابن أبي أصيبعة من كتب ابن ميمون بعض العناوين فقط، بينما اكتشفت معظم كتبه بعد ذلك بقرون: "وللرئيس موسى من الكتب؛ اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس ومقالة في البواسير وعلاجها ومقالة في تدبير الصحة صنفها للملك الأفضل علي بن عبد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، ومقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة، وكتاب شرح العقار. وكتاب كبير على مذهب اليهود"⁵²⁵ (وعلى الأرجح هو مشناه تورا) كما ذكر الربّي حاييم حربون رسالة أخرى كتبها موسى بن ميمون لحكام مارسيليا.⁵²⁶

تشكل مؤلفات موسى بن ميمون موضوعا دراسيا خصبا، نظرا لكثرتها واختلاف موضوعاتها، وتعدد ترجماتها، ويمكننا الوقوف على هذا التنوع المعرفي الذي اختزله حسين آتاي الذي قدم وحقق دلالة الحائرين⁵²⁷ في الفلسفة والشريعة والعلوم والطب والفلك.

لكن موسى بن ميمون انبهر بالفلسفة كثيرا وتشرب الإسلامية منها التي كانت سائدة في الغرب الإسلامي آنذاك، وهي الفلسفة التي نجد أصولها عند ابن سينا والفارابي وابن طفيل وابن رشد، والتي أعاد قراءتها سبينوزا وغيره من الفلاسفة المؤثرين في الحضارة الغربية خلال العصر الوسيط وحتى يومنا هذا. فقد اشتغلوا بالطب والعلوم ودرسوا الدين واشتهروا من خلال الفلسفة التي جعلت كتبهم أكثر شمولية ونفت عنها الطابع الخصوصي لكل فيلسوف.

وحسب Görg K. Hasselhoff فإن السنوات الأخيرة من حياة ابن ميمون كرسها للفلسفة اللاهوتية والأعمال الطبية، وهنا يمكننا ملاحظة تطور مساره الحياتي، فالمرحلة الأولى ارتبطت بالعلاج الفلسفي للروح ثم بعد ذلك تفرغ للجسد.⁵²⁸

هذا الترتيب وإن كان غير دقيق إذا نظرنا إلى تاريخ تأليف كتب موسى بن ميمون، فيمكن اعتباره صحيحا من خلال تتبع محتوى الكتب الدينية والطبية التي ألفها موسى بن ميمون، والتي كانت من خلال طريقة تأليفها وأسلوب الكتابة فيها، بمثابة تنزيلات عملية لمؤلف دلالة الحائرين ذي الصبغة الفلسفية، والذي على الرغم من أنه جاء متأخرا بفرق بسيط عن تاريخ اكتمال العمل على المشناه تورا. إلا أنه يمكن الحديث عن معالم مشروع واحد، بدأ من كتب العلوم ومر بكتب الشريعة اليهودية ليتأثر بالفلسفة فيكتمل وينضج في "دلالة الحائرين" بهدف تقويمي وتربوي و"تنويري" إن جاز التعبير.

⁵²⁵ ابن أبي أصيبعة، م. س، ص 583.

⁵²⁶ Haim HARBOUN, Maimonide, pourquoi l'Egypte ? p. 25.

⁵²⁷ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، من مقدمة الناشر، م. س، ص 26 (XXVI).

⁵²⁸ Lola FERRE, Dissemination of Maimonides' Medical Writings in The Middle Ages, in: Traditions of Maimonideanism, Carlos FRAENKEL (Ed.), Institute of Jewish studies – Studies in Judaica 7, BRILL, Leiden, 2009, p. 22.

ويمكن القول إن النسق العام الجامع لمؤلفات موسى بن ميمون، نلاحظه من خلال أول كتبه التي ترجمت إلى العبرية واللاتينية معا، كـ "تدبير الصحة" أو كتاب "الحمية" الذي شكل صلة وصل حقيقية بين الطب والفلسفة من خلال الفصل الثالث منه، حيث خصصه للحديث عن الصحة العقلية. وأعطى فيه نصائح قيمة متصلة بالفلسفة أكثر من اتصالها بفنون الطب، لقد كتب ابن ميمون بنفسه: "في كل هذه الحالات، على الطبيب الماهر ألا يصنع شيئا قبل تعديل الحالة النفسية، وإزالة هذه المشاعر، وعلى هذه الفضيلة أن تتحقق بالممارسة الفلسفية واتباع التعاليم."⁵²⁹

يدافع حاييم حربون عن وجود وحدة موضوعية تجمع كل مؤلفات موسى بن ميمون بعضها ببعض، ويرفض رفضا مطلقا أن يُنظر لمؤلفاته كل على حدة، ويؤكد على أن موسى بن ميمون كان حاملا لمشروع فكري واضح أفصح عنه شيئا فشيئا من خلال مؤلفاته رغم تنوع مواضيعها. وذكر حربون أنه انطلاقا من فكر موسى بن ميمون، نستطيع البرهنة على وحدة مؤلفاته، على عكس ما يظنه بعض الحاخامات والأخبار اليهود، الذين يرون أن كتاب دلالة الحائرين ينتمي إلى مجال الفلسفة بينما ينتمي مشناه توراه إلى مجال إيماني تعبدي. وهم لا يترددون في الافتخار بكتاب مشناه توراه، بينما يشيرون بأصابع الاتهام إلى كاتب "دلالة الحائرين"، وهذا في نظر الربى حربون يفتقد إلى أي تبرير.⁵³⁰

ويمكن الاعتراض على من يدافع عن خاصية الوحدة الفكرية التي تميز وتجمع بين كل مؤلفاته. من وجهين: الأول أن موسى بن ميمون كان عالما متأثرا بالوسط الذي نشأ فيه، وبالتالي فقد اكتسب الكثير من المعارف التي جعلت منه العالم الموسوعي الذي ألف بغزارة في مواضيع مختلفة، في حين يتحدث البعض الآخر عن وحدة مؤلفات موسى بن ميمون، فقد يرد البعض عليهم بأن هذه الوحدة هي بالأحرى تنوع واختلاف، وهي التي جعلت موسى بن ميمون على غرار علماء العالم الإسلامي في العصر الوسيط ينكبون على دراسة علوم شتى ويؤلفون في مختلف الحقول المعرفية المشهورة في عصرهم. ولذا يجدر الحديث عن التنوع في كتابات موسى بن ميمون بدل الحديث عن مشروع متراس وموجه لهدف فكري واحد.

والوجه الآخر: للرد على هذه الدعوى، هو أن موسى بن ميمون كان بمثابة منظر سياسي وفيلسوف قومي بالنسبة لليهود، ولذلك جعل وظيفته في الحياة أن يوفر لقومه وطائفته أكبر قدر من المصادر في العلوم والشريعة حتى يساهم في تحقيق الوعد اليهودي المؤسس على "حتمية" عودة اليهود إلى الأرض المقدسة. وكان موسى بن ميمون يرى أن هذا الوعد لا بد له من بناء فكري ولاهوتي متين يمكنه من التحقق على أرض الواقع.

⁵²⁹ Ibid., FERRE.

⁵³⁰ Haim HARBOUN, Maimonide, pourquoi l'Egypte ? op.cit., pp. 44-46.

وما يستخلص من رصيده المعرفي؛ أن مؤلفات موسى بن ميمون قد شكلت بغناها وقوة طرحها وراهنيتها في العصر الوسيط، ما جعل هذا الحبر أكثر من غيره أقرب لقيادة طائفته من جهة والقيام بدور الوسيط الاجتماعي والسياسي مع السلطة المسلمة من جهة أخرى. وقد ذهب موريس روبين يحون Maurice-Ruben Hayoun، إلى أن موسى بن ميمون أدرك أنه بحاجة إلى كتابة أفكاره بطرق مختلفة لأنه لم يكن راضيا على الفهم الظاهري للكتابات، ولذلك ألف كتابا فلسفيا بحجم "دلالة الحائرين"، لكنه ارتكب خطأ واحدا هو وصفه له بالكتاب الفلسفي، إذ جعل قيمته تنحصر في مجال واحد⁵³¹ مغلقا بذلك إمكانيات القراءة الأخرى.

غير أن بيير بورتز Pierre BORETZ يرى عكس ما أشار إليه موسى بن ميمون نفسه في كتابه "دلالة الحائرين"، والذي حدد فئة معينة لتناول كتابه من المهتمين بالفلسفة وعلوم الدين. فيصنف بيير بورتز ثلاثة أنواع من المتلقين:

أولهم : الجمهور أو العوام من النساء والأطفال والذين لم يتلقوا تربية أو تعليما فلسفيا، لذلك فالفصول الأولى من الكتاب خصصها ابن ميمون لتعريفات لغوية واصطلاحية مبسطة تفيد نزع التجسيد عن الذات الإلهية.

الثاني : هم رجال الدين الربانيين والذين خصهم بكتاب مشناه تورا.

الثالث : هو الجمهور المأمول ممن يهتمون بالفلسفة وعلوم الشريعة لكي يخرجهم من حيرة الفلسفة إلى يقين الشريعة والتوفيق بينهما.

ويعتقد بورتز أن ابن ميمون لم يكن فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة ولم يكتب كتابا فلسفيا حقيقيا موجها للفلاسفة كما هو دأب الفلاسفة، بل أنه قام بتبني المنهج الفلسفي، وقدم مشروعا فلسفيا لخدمة العقيدة والشريعة اليهودية، بخلاف موشيه البيرتال Moshé ALBERERTAL الذي ادعى أن ابن ميمون لم يكن فيلسوفا قط.⁵³²

انتقد عبد المنعم الحفني كتب موسى بن ميمون شكلا ومضمونا، ورأى أن ابن ميمون لم يصرح بوضوح عن يوم المعاد الشرعي وفقا لتعاليم أحبار التلمود، في حين اهتم بشكل مفرط بمسألة الروح في الدنيا والآخرة، مما جعل جمهور الناس يعتقد انه لا يؤمن بيوم القيامة وبعث الأجسام. وهو الأمر الذي اضطره أن يؤلف كتاب دلالة الحائرين بالمعنى العربي والحرف العبري، ليضمن انتشار كتابه بين جماهير اليهود في البلاد الإسلامية دون المسلمين، واتقاء ردة فعل قوية خشية أن يثير عليه فتنة معارضية من اليهود والمتكلمين من

⁵³¹ Maurice RUBEN-HAYOUN, Moïse Maimonide ou l'autre Moïse, Ed. Lattès, p. 46.

⁵³² Pierre BOURETZ, Lumières du Moyen-Âge. Maïmonide philosophe, Gallimard coll. Paris, 2015, 945 p.

المعتزلة والأشاعرة، فيتناولون تعميماته التي حادت عن الموضوعية وخلت من الدلائل والبرهان بالرد الواجب. وقد ارتكب أخطاء نحوية لا تحصى تثير التساؤل عن قدرته اللغوية، بالإضافة أنه نقل عبارات بأكملها من مؤلفين عرب دون الإحالة على أصحابها. وهو شديد التأثر بأرسطو الذي لم يعرفه إلا من خلال الترجمات والشروح العربية عند كل من ابن حنين، ويحيى النحوي، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيل، وثابت بن قرة، والقيصري، والأفلاج الإشبيلي، والرازي، والفرغاني، والحراني، والفارابي وغيرهم، لكن تأثره بالفارابي بلغ مداه، فهو يقلده ويتبعه في الأسلوب والأفكار، وامتد تأثره به إلى كتابه اليهودي "تثنية التوراة"⁵³³.

يبدو أن كتب موسى بن ميمون كانت توحى بنوع من التجديد في كل حقل معرفي تناولته، وانطلاقاً من المنهج السائد في كتاباته يفوح "النفس الإصلاحية" والتوجيهي والتربوي، فقد حاول شرح ما تعلمه في التنجيم منتقداً التفسير التقليدي لظواهر الطبيعة، وأبدع في الطب فأضاف إليه أهمية العلاج الروحي، كما جعل دراسة الأدب التلمودي غير مقتصرة على نقل التراث دون نقد وتصنيف، وحاول غرلة التراث من الخرافة ما استطاع ثم جعل الفلسفة أداة كل ذلك.

على الرغم من غزارة التأليف لدى موسى بن ميمون إلا أن المؤلفات المتوفرة أقل مما ذكر في سيرته، ولذلك حاولت التفصيل قدر المستطاع في الكتب التي توفرت نسخها وترجماتها والدراسات عنها، كما أشرت إلى عناوين الرسائل والكتب التي لم أعثر لها على نسخة أصلية أو ترجمة معتمدة. ويمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون إلى ثلاثة أقسام: دينية وتشريعية، وفلسفية وطبية.

2. المؤلفات الدينية لموسى بن ميمون.

أ- كتاب "الفصول الثمانية"

مقدمات شرح فيها موسى بن ميمون "فصول الآباء"⁵³⁴ من الكتاب المقدس، وقد ألفت هذه الفصول قبل كتاب "مشناه تورا" بقليل، حيث حاول موسى بن ميمون أن يلخص أخلاق الدين اليهودي من خلالها، قبل الانكباب على الجانب الفقهي من خلال مشناه تورا. وتعتبر الفصول الثمانية بمثابة مدخل لمشناه تورا،⁵³⁵ كما تعد مكملاً ضرورياً للعمل الفلسفي في دلالة الحائرين. فبينما انبهي كتاب "دلالة الحائرين" لتفكيك

⁵³³ عبد المنعم الحفني مكتبة مدبولي، "موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1994، ص 40.

⁵³⁴ "Pirkei Avot" (Hebrew) or the chapters of the Fathers in: Maimonides Moise, Ethical Writings of Maimonides, Edited by RAYMOND L. WEISS with & CHARLES E. BUTTERWORTH, New York University, 1975, pp. 10- 17.

⁵³⁵ Yosseph Yits'hak SCHNEERSON de LOUBAVITCH, La Hassidout Etude et Enseignement, ed. Beth Loubavitch, Paris 2010, p 39.

بنية الميتافيزيقا بأدوات أرسطية عربية التأويل توراتية التطبيق، برز دور الفصول الثمانية في إبراز الجانب الأخلاقي في الفكر اليهودي كما يراه موسى بن ميمون.⁵³⁶

اعتبر جوليس وولف Jules WOLFF كتاب "الفصول الثمانية" بالإضافة إلى "مشناه تورا" وكتاب "الوصايا"، والجزء الثالث من "دلالة الحائرين"، عناصر أربعة تكون مشروعاً واحداً يشرح فيه موسى بن ميمون تعاليمه الأخلاقية، أو ما يمكن تسميته بالمشروع الأخلاقي لموسى بن ميمون. هذا المشروع الذي أطر الطائفة اليهودية ووفر الخلفية النظرية لقيادة موسى بن ميمون لليهود خلال العصر الوسيط. فكتاب الفصول الثمانية أو PERAKIM Shemonah، يعد مرجعاً للفلسفة الأخلاقية عند موسى بن ميمون، وهو جزء من عمله الفلسفي الكبير. وقد أخذت هذه التسمية من قول موسى بن ميمون في مقدمته القصيرة المكتوبة بالعبرية "لذلك أود أن أذكر الأجزاء التي رأيت أنها مفيدة لأضعها في الاعتبار هنا وهي ثمانية فصول".⁵³⁷ وهو العنوان الذي نشرت به النسخة العربية. لكنه عنوان بسيط جعل الكتاب يختلط أحياناً على القارئ لترجمة بدلالة الحائرين.

لا يمكن تحديد تاريخ تأليف كتاب "الفصول الثمانية" بدقة وكل ما يمكن قوله إنه كتب ما بين سنتي 1158 و1165م. وتعرف عليه عامة الناس سنة 1168م مع باقي أجزاء شرح المشناه. وحسب موسى بن ميمون، فقد بدأ العمل على شرح المشناه في عمر الثالثة والعشرين أي سنة 1158م ثم انتهى منه بعمر الثلاثين أو الثالثة والثلاثين.⁵³⁸ وفيما يتعلق بترجمات الفصول الثمانية فإن المصدر الوحيد الموثوق بخصوص تاريخها هو مخطوط Parma R. 438.⁵³⁹

⁵³⁶ Maimonide, LES HUIT CHAPITRES DE MAIMONIDE ou INTRODUCTION DE LA MICHNA D'ABOTH, cité dans : Revue de théologie et de Philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques, dirigée par H. VUILLEUMIER, D. Th. & PH. BRIDEL, D. Th. 44^{ème} année. Maximes des Pères (de la synagogue) recueillis par JULES WOLFF. Edition GEORGES BRIDEL & Cie. Lausanne 1911, pp. 346 – 347.

⁵³⁷ Maimonides, Moises, The eight Chapters of Maimonides on Ethics, shemonahPerakim, Translated and annotated by Joseph I. GORFINKLE. Columbia University Press. New York 1912, p. 9

⁵³⁸ Ibid, The eight Chapters, p. 10

* وبناءً على ملاحظة أضافها موسى بن ميمون إلى شرحه للمشناه، يبين فيها أنه بدأ تأليف الشرح عن عمر يناهز الثالثة والعشرين وأنه حين بلغ من العمر الثلاثين بحلول علم 1168، وهو ما يجعل عمره ثلاثة وثلاثين سنة بدل ثلاثين التي صرح بها، وهو خطأ ناتج عن أن التواريخ التي كان يستعملها كانت تخالف التقويم الميلادي ولم يكن التقويم مضبوطاً على عهده. لكن الكاتب ينبه القارئ إلى أن موسى بن ميمون لم يكن ليخطئ في حساب سنوات عمره، ويفسر Geiger هذا الالتباس بكون موسى بن ميمون وضع ملاحظته تلك خلال مكوثه بالمغرب سنة 1165م وهو التاريخ الذي اكتمل فيها عمله على المشناه، انظر:

Geiger Nachgelassene, Schriften III, The end of note 41 p 87.

⁵³⁹ Moses MAIMONIDES, The eight Chapters of Maimonides on Ethics, shemonahPerakim, Translated and annotated by Joseph I. GORFINKLE. Columbia University Press. New York 1912, p. 9.

وأضاف جوليس وولف أن كتاب "الفصول الثمانية" نشر لأول مرة بالنص العربي على يد العالم اليهودي ريتشارد بوكوك Richard POCOCKE في كتابه "بوابة موسى" Porta Mosis سنة 1655م ب Oxford Oxonia مع ترجمة لاتينية، ثم تم تصحيحه وتحسينه ثم نشره مرة أخرى في سنة 1863م ثم في سنة 1906م على يد Wolff ب مدينة Leipzig في ترجمة إلى اللغة الألمانية وإضافة ملاحظات دقيقة في نهاية الكتاب. أما الترجمة العبرية لصمويل بن تيبون، دائما حسب جوليس وولف فقد جرت العادة أنها كانت تطبع مباشرة بعد الرسالة التلمودية السنهدرين Sanhédrine⁵⁴⁰. لكنها بدأت تطبع منفردة لتقريبها من القارئ البسيط، وهذه الطريقة تمكن جوليس وولف من الحصول على نسخة جيدة نشرت ب Bale سنة 1804م بلغة عبرية أنيقة، مرفقة بترجمة إلى اللغة الألمانية تم الاعتماد فيها على نسخة ريتشارد بوكوك⁵⁴¹

وحسب لوبافيتش Loubavitch تم تأليف الفصول الثمانية لفائدة القراء الذين ليس بإمكانهم دراسة التلمود، وليس لهم طاقة لدراسة الفلسفة والفكر اليهودي. وبناء على ذلك فإن هذه الفصول الثمانية يمكن النظر إليها على أنها مدخل لفهم فلسفة موسى بن ميمون، نظرا لبساطتها مقارنة بالكتب الأخرى، ثم لكونها غير موجهة للعارفين بالفلسفة والتلمود، بل لكل من شاء دراسة مضامين التلمود وأسس التفكير اليهودي.⁵⁴²

وفيما يلي عرض لمضامين فصول هذا الكتاب:

الفصل الأول:⁵⁴³ ذو طابع سيكولوجي يتناول الحياة الأخلاقية، التي تهتم أساسا بالروح وقواها. وفيه يفصل موسى بن ميمون مقامات الروح وعناصرها إلى خمس مقامات وأحوال متكامل لتكوّن الكمال الروحي؛ فالمقام الأول: غذاء الروح والثاني: مقام التمثل والثالث: التخيل والرابع: الشهوات والخامس: المقام العقلي. وهذه المقامات هي ذاتها المسماة بقوى الروح الخمسة عند موسى بن ميمون.

⁵⁴⁰ السنهدرين Sanhédrine: مصطلح يوناني أصله من كلمة "Sunedrion" ومعناها حرقيا "الجالسون معاً" وتعني (مجلس، مشيخة، محكمة، مدرسة) اعتمده اليهود في زمن الهيكل الثاني لتعيين المؤسسة العليا والسياسية والدينية والقضائية لشعب إسرائيل، ويتكون من واحد وسبعين فردا. تتكون من حكماء المكلفة إعادة تنظيم الحياة الدينية. يناقش هؤلاء الحكماء كيفية تفسير قوانين الكتاب المقدس لتطبيقها في الحياة اليومية. تشكل قراراتهم قانون شفهي أو تورا شفهي. كانت صفات السنهدريم سياسية وقضائية في البداية (وفقاً لجوزيفوس والأنجيل والمصادر اليونانية)، ثم دينية (وفقاً للميشناه). ينظر:

* Henriette WITT, Histoire du peuple juif: depuis son retour de la captivité à Babylone jusqu'à la ruine de Jérusalem, Michèllevy Frères, Libraire e Editeur, 1986, p. 7.

⁵⁴¹ Jules WOLFF, Maximes des Pères (de la synagogue). Edition Georges BRIDEL & Cie. Lausanne, 1911, pp. 345-346.

⁵⁴² MAIMONIDES, (Mosés ben Maimon), Ethical Writings of Maimonides, Raymond L. WEISS with Charles E. BUTTERWORTH (Eds), Dover Publication, inc. New York, 1975, p.11.

⁵⁴³ Ibid., p. 61.

الفصل الثاني⁵⁴⁴ هو زيادة في تفصيل وشرح الدلالة على هذه المقامات أو القوى المؤسسة للروح. وتصنيفها تراتبياً من حيث طاعتها أو عصيانها للقوانين والشريعة اليهودية.⁵⁴⁵

الفصل الثالث⁵⁴⁶ ينتقل موسى بن ميمون إلى وصف أمراض الروح وعللها، وفيه اقتدى بالفلاسفة في القول إن للروح كما للجسد حالتين هما الصحة والسقم. واعتبر صحة الروح حاصلَةً بما اكتسبت من القيم السليمة والفضائل الإنسانية، كما عدَّ كل خلق سيئ وشهوة جامحة علامة على مرض الروح.

الفصل الرابع⁵⁴⁷ خصصه موسى بن ميمون لعلاجات الروح من الأسقام والعلل التي لحقتها. وفي هذا الفصل اقتدى موسى بن ميمون بالمعلم أرسطو، إذ اعتبر أن كل عمل هو خيرٌ طالما اتخذ معيار الوسطية بين أمرين سيئين. فالخير بالنسبة له منزلة بين منزلتين مهما بلغت من السوء.⁵⁴⁸

الفصل الخامس⁵⁴⁹ خصص لإظهار مسالك قوى الروح وطرائق توجيهها والتحكم فيها، لتحقيق هدف ما. وهذا الهدف لا بد أن يكون معرفة الخالق. وعلى المرء أن يوجه كل أقواله وأفعاله لهذا الغرض. وعليه اختيار الأمور بقدر فائدها لا بقدر المتعة التي تجلبها.⁵⁵⁰

الفصل السادس: يركز على الفرق بين الإنسان السوي والإنسان المنجرف خلف شهواته.

الفصل السابع، يشرح الحواجز القائمة بين الذات العلية والإنسان، وهي حُجُبٌ صادرة عن قيم أخلاقية أو عقلية خاضعة للشهوات والرغبات.⁵⁵¹

الفصل الثامن: فإننا نُقبل فيه على مسردٍ قيّم في الفلسفة وعلم الكلام، إذ يعالج فيه موسى بن ميمون مسألة الإرادة الحرة بشكل عميق. ويستهل هذه المقالة الثامنة بفرضية مفادها أن الإنسان يولد خالياً من كل فضيلة أو رغبة. وهو ما مؤداه أن الشهوات والقيم النبيلة كلها مما يكتسبه الإنسان في حياته، وليس مما يسبق قدومه إلى الدنيا. ويضرب موسى بن ميمون مثلاً لذلك في أن المرء لا يولد موهوباً في فن من الفنون،⁵⁵² وبناءً على ذلك فكل حكم قيمة نابع من التنشئة لا من الفطرة. وهو بهذا يهدم المعتقد الشعبي

⁵⁴⁴ Ibid, Moses; Ethical, pp. 64 -65.

⁵⁴⁵ Maimonides, Moses, The eight Chapters, op. cit., pp. 12-13.

⁵⁴⁶ Ibid., pp. 65-66.

⁵⁴⁷ Ibid., pp. 67-74.

⁵⁴⁸ Ibid., pp. 13-14.

⁵⁴⁹ Ibid., pp. 75 -78.

⁵⁵⁰ Ibid., pp. 15.

⁵⁵¹ Ibid., pp. 15- 17

⁵⁵² على الرغم من أنها قضية لا تقبل رأياً واحداً لكنه اتخذها مسلمة وبني تشبيهه على مسألة خلافة في فلسفة الجمال وفلسفة الفن.

الذي مفاده أن كل ما يُقدّم عليه المخلوق من أفعال هو من صنع الخالق فيه وهو لا شيء سوى إرادة الله الغالبة على إرادة البشر.⁵⁵³

ب- كتاب المعرفة:

يمكن اعتبار هذا الكتاب مدخلا لكتاب "مشنا تورا"، ونظرا لطبيعة الكتاب التوطيئية لأكبر أعمال موسى بن ميمون، فهو لا يعتبر فقط تجميعا وتصنيفا للوصايا والتعاليم التي وردت فيه، بل إنه محاولة لبلورة مذهب ديني، لإبراز عدد من المعتقدات الكبرى، وعرض مفصل للظروف والأحداث التاريخية التي جعلت من اليهود شعبا وطائفة دينية مائزة، مثل ما هي عليه اليوم.

أنجز موسى بن ميمون مهمته في هذا الكتاب معتبرا أنها مهمة صعبة، إلا إذا تم تأطيرها تحت معايير ومعطيات خارجة عن اليهودية التاريخية. ولذا يبدو العمل الذي قام به موسى بن ميمون في كتاب المعرفة متخذا مظهرين مختلفين، الأول الاشتغال على التعاليم اليهودية باعتبارها نظاما مغلقا، إذ عمل على تنسيقه وتنظيمه من الداخل بصفته منتما لهذا النسق، والثاني اشتغال على التراث اليهودي وتعاليمه بشكل خارجي كأنه لا ينتمي إليه، معتمدا في تناوله لهذا التراث منهجية فلسفية تبرر أو تضيف أفكارا فلسفية لتبيان الغاية من ورائها. وهذه التможات الأسلوبية في نمط صياغة هذا الكتاب هو ما يميزها عن بقية ما دونه موسى بن ميمون عن الشريعة اليهودية في مدوناته، إذ اكتسب كتاب المعرفة جانبا ذاتيا على عكس بقية ما كتب في مشناه تورا.⁵⁵⁴

-الباب الأول: من الكتاب يحتوي على عنصر مفاجئ للقارئ، بحيث يتسم بطابع فلسفي لم تعهده اليهود، وقد جاء هذا الباب في عشرة فصول، ويذهب أبعد من ذلك حينما يتجاوز الطابع الفلسفي ليكتسي طابعا علميا.

ونلاحظ هذا التميز بشكل جلي، حين يقابل موسى بن ميمون بين الكسب البشري للصفات الإلهية وبين وجوب نفي التجسيم عن الذات الخالقة أو عن الله. يقدم الحبر اليهودي هذه المقارنات دون أدنى مشقة في التفسير وربطها بما ذكره في دلالة الحائرين، وموسى بن ميمون في معرض مقارنته تلك، لا يقصد بالضرورة في خطابه القريب من الأفهام أن يصل إلى الفلاسفة المبتدئين، بل على عكس الظاهر يرمي موسى بن ميمون من خلال كتابه، كما في سائر كتاباته، إلى شد انتباه فقهاء التشريع بالأساس. وهو باستهدافه لهم يزودهم

⁵⁵³ Ibid, Ethical Writings, pp. 83 – 95

⁵⁵⁴ Moïse MAIMONIDE, Le livre de la connaissance, Traduction Valentin Nikiprowetsky et André Zaoui, étude préliminaire de Salomon Pinés, Edition Quadrige PUF, 2013, pp. 3-9.

بمفاهيم ضرورية، عليهم القبول بها، ليس لذكائهم، بل لأن علمهم احترام السلطة الحاكمة. بلغة أخرى، يهدف موسى بن ميمون في كتاب المعرفة إلى إنتاج لاهوت يهودي جدير بانتزاع اعتراف كوني.⁵⁵⁵

إن كتاب المعرفة نتاج تفاعل حقيقي بين موسى بن ميمون والمجتمعات الإسلامية التي عاصرها، حيث كان النموذج اللاهوتي الذي يدعو إليه قد تم التطرق إليه أو تطبيقه في بعض الدول السنية في عصره، وهو ما كان متداولاً حينها بين عدد من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة المسلمين.

في كتاب المعرفة نتعرف على جوهر الفلسفة الأخلاقية الميمونية، إنها إطار طبي علاجي بالأساس، ترمي إلى تطبيب الأمراض الدينية والفقهية بأدوية عقلية وأصول دينية، التمس منها ما يكفي لإكمال مشروعه الفكري وتقريبه من فقهاء اليهود ومفكرهم.⁵⁵⁶

-الباب الثاني: مكون من سبعة فصول، يتطرق موسى بن ميمون إلى قضايا مرتبطة بالمواقف الأخلاقية وعلم الأخلاق، لكنه يثبت في مقدمته عرضاً طويلاً لكل المفاهيم الأساسية التي استقاها من التوراة، والتي اعتبر أنها لم تخضع للشرح الكافي من قبل من سبقوه، فحددها في أحد عشر صنفاً من الوصايا والتعاليم.

الباب الثالث: خُصِّصَ لدراسة القانون اليهودي، وانطلق من شرح اثنتين من الوصايا، في سبعة فصول. ينتقل فيها من تحديد شروط الطالب والمعلم، وضرورة توفير مرجع للعلم في كل بلد حتى يستمر الدرس الديني دون انقطاع، ثم الحديث عن مكانة دراسة الشريعة اليهودية التي تعادل دراسة الوصايا كلها مرة واحدة.⁵⁵⁷

الباب الرابع: عرج فيه على معالجة مسألة الوثنية وعادات الوثنيين في اثني عشرة فصلاً، خصص حديثه في البداية عن تحديد الفروق بين مبادئ التوحيد وخطورة الخلط بين العادات الوثنية والطقوس الدينية التوحيدية. كما يلخص عواقب الشرك واتباع الوثنيين في عاداتهم، وكذا عقوبة التجديف والتطاول على الله عز وجل، وعقوبة التحريض على الشرك. ويُفرد فصلاً كاملاً لإظهار حُرمة الانتفاع من أدوات وأشياء كان يستخدمها الوثنيون في عباداتهم. كما يبين تحريم التعامل معهم في التجارة خلال أعيادهم الدينية، قبلها وبعدها. ويحدد الموقف الديني اليهودي من ممارسات المنجم والساحر، ليختتم هذا الباب بكل الأحكام المرتبطة بالهندام الديني الشرعي وما على اليهود تجنبه البتة وما يجوز لهم منه وما يجب عليهم فيه.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵Ibid, livre de la Connaissance, pp. 10-11

⁵⁵⁶Ibid, livre de la Connaissance, p. 12.

⁵⁵⁷Ibid, livre de la Connaissance, pp. 165-210

⁵⁵⁸Ibid., Livre de la connaissance, pp. 219-339

الباب الخامس: والأخير عني موسى بن ميمون فيه بمسألة التوبة إلى الله، وعدد مظاهرها وأحكامها في عشرة فصول، مبتدئاً بتحديد الوصايا التي استنبط منها هذه الأحكام، فخصص الفصول الأربعة الأولى لشرح معنى "الاعتراف بالذنب" وشروطه وآدابه، ثم لتحديد مفهوم الرجل الصالح، والرجل الخبيث والذي بينهما، وبين قيمة الندم على اجتراح عمل سيء قبل الدخول في التوبة من خلال تبين أربعة وعشرين أصلاً في الوصايا تدل على وجوب الندم على إتيان الذنوب كشرط لقبول التوبة. وفي الفصل الخامس من هذا الباب يفصل موسى بن ميمون في صفة العلم المطلق بالأمور عند الله تعالى، وهي الصفة التي يؤكد أنها لا تتعارض مع الإرادة الحرة للإنسان وقدرته على الاختيار. ثم يخصص الفصول الخمسة الأخيرة من الباب الخامس لتفسير عدد من الآيات التوراتية المرتبطة بالذنب والعقوبة والعبادة الحقة لله التي فرق فيها بين طاعة المخلوق خوفاً وطاعته حبا وفصل في آداب الطاعة وشروط التعبد.⁵⁵⁹

لقد علم موسى بن ميمون أنه مقبل على عمل يصعب أن يقبله اليهود بسهولة، وهو مشناه تورا الذي سيعيد فيه كتابة الشريعة اليهودية مدمجاً فيها التوراة والتلمود، لذلك فكر في تصديره بكتاب المعرفة التي سيعرض فيها قناعاته العقدية والتشريعية وكأنه يريد أن يطمئن المتلقي، على أن ما سيقدمه لهم لا يعارض الدين اليهودي في شيء وإنما سيقوم بتجديد الخطاب الدين وتصنيفه وترتيبه حتى يصبح في متناول كل يهودي عالماً أو متعلماً أو من العوام. فعمد إلى إظهار تصميم عمله والأعمدة التي سيبني عليها هذا العمل حتى يصبح بنيانا مرصوصا صالحا في كل زمان ومكان للشعب اليهودي. وكأنه مهندس معماري يشيد بناء جديدة لم يعهده اليهود قط.

ت- مشناه تورا: Mishneh Torah.⁵⁶⁰

يعد كتاب مشناه تورا من أعظم الإنجازات الإبداعية لموسى بن ميمون، الذي مازال ظلّه ممدوداً إلى يومنا هذا، والذي اشتمل على القواعد القانونية والتنظيمية للشريعة اليهودية تم جمعها في سفر ضخّم يتكون من أربعة عشر مجلداً، سار فيه على نهج علماء المسلمين في التصنيف والترتيب والطرح، حيث يسّر على اليهود العودة إليه في أمور دينهم وشريعتهم، كبديل عن التلمودين البابلي والفلسطيني الضخم الحجم والمتسمين بصعوبة الفهم، فكان على كل من يود معرفة سائر القانون اليهودي أن يطلع ويدرس جميع النصوص التلمودية، التي لا تقدم آراء حاسمة في العديد من القضايا، بل كانت غالباً ما تتضارب فيما بينها، مع العلم أن اليهود كانوا يتوفرون على أشهر التفسيرات الشارحة للتلمود، للحاخام الشهير إسحاق الفاسي،

⁵⁵⁹Ibid., Livre de la connaissance, pp. 349 -420

⁵⁶⁰ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 18

وكان له السبق في جمع القانون اليهودي وتنسيقه بإحكام قبل موسى بن ميمون. إلا أن أهمية ما قام به ابن ميمون فاق بكثير ما قام به الربى إسحاق الفاسي الملقب باختصار اسمه بـ "RIF"، الذي يتمثل في كونه أول من قام بفهرسة كاملة محكمة للقانون الشفهي التلمودي للديانة اليهودية، والشروح المدرسية للمقرا أو ما يسمى عند اليهود بـ "مدراس هلاخاه"، وأعمال أخرى من تأليف فقهاء "الغاءونيم"⁵⁶¹ والكابالا، وجمعه ضمن منظومة منطقية ممنهجة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، في المجلد الثالث من "مشناه تورا" تحت عنوان "الأيام"، قام ابن ميمون بجمع مختلف تشريعات وأحكام يوم السبت وباقي أيام الأعياد والصلاة، مرتبة في ثلاثين فصلاً، كل منها مقسم إلى أقسام فرعية دقيقة التعريف والتحديد لم يسبق إليها أحد من قبل. وما زال معظم من كتب عنه قديماً أو حديثاً، يجد مصنف "مشناه تورا" العمل الوحيد الذي استطاع أن يغطي مجموع الشرائع اليهودية بالدقة نفسها والاستفاضة الذي اتسم بها هذا الكتاب. إذن ما معنى الإسم الذي أطلق عليه، وما مدى أهمية هذا الكتاب وأثره في التشريع اليهودي؟

أشار عبد الوهاب منصور إلى أن كتابات حاخامات اليهود في العصور الوسطى كانت تعد من أهم مرجعيات الفتوى، التي يعتمد عليها المجتمع الديني في إسرائيل، فإذا لم يجد عالم دين ضالته التي يبحث عنها في نصوص العهد القديم والتلمود والمشناه والجمارا، وهي المرجعيات الأساسية لليهود، فإنه يلجأ إلى كتابات الحاخام موسى بن ميمون.⁵⁶²

نهج موسى بن ميمون في كتابه "مشناه تورا" منهجاً منطقياً بغرض شرح وتصنيف الشريعة اليهودية، فقسم مضامين التورا إلى أربعة أقسام: فالأول قسم فيه القوانين التي تنظم علاقة الخالق بال مخلوق. والثاني تناول فيه القوانين التي تنظم علاقة المخلوق بنفسه. والثالث خصصه للقوانين التي تنظم الطقوس والأوامر خلال الصلاة بالهيكل. والرابع وهو الأخير ختمه بالقوانين التي تنظم علاقة الإنسان اليهودي بمجتمعه سواء القوانين المدنية أو الجنائية، وهو ما يمكن اعتباره مدخلاً للقضاء اليهودي وأساساً له.⁵⁶³

⁵⁶¹ جاءونيم: بالعبرية ومفردها "جاءون" وتقابلها في العربية "فقيه" أو "إمام". وتعني حرفياً الأفخم أو المعظم، أو تعني نيافة أوسمو، وكان يشار إلى الجاءونيم أيضاً باسم "ريش مثيرته" أو رأس المثيبة أصلها كلمة "مثيرته" الآرامية والتي تقابل كلمة "يشيفا". وتستخدم الكلمة للإشارة إلى رؤساء الحلقات الفقهية التلمودية الأساسية في بابل "سورا وبومبيدنا". وقد كانوا يعدون، نظرياً على الأقل، الرؤساء الروحيين لليهود العالم، وذلك من أواخر القرن السادس حتى أواخر القرن الثالث عشر وربما حتى القرن الرابع عشر. وفي فلسطين، كان رئيس الحلقة يلقب "جاءون". ويرى اليهود أن الفقهاء "جاءونيم" هم خلفاء أعضاء السهدرين. وقد كان العلماء يجتمعون فيما كان يسمى "الكالا"، حيث كان يشكل حوالي سبعين من الفقهاء ما يشبه السهدرين، ويترأسهم جاءون سورا، فيتدارسون القضايا المطروحة ويناقشوا، ويصدرون بشأنها الفتاوى، وقد كان يحضر الاجتماعات فقهاء ليسوا أعضاء في الحلقات التلمودية، وكذا بعض الأفراد من غير رجال الدين. انظر: المسيري عبد الوهاب، م.س، ج 5، صص 231-232.

⁵⁶² عبد الوهاب منصور، فتاوى الحاخامات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص.17.

⁵⁶³ عبد الرزاق أحمد قنديل، م.س، صص 253-256.

وقد صدر ابن ميمون مقدمة كتاب "مشناه توره" الموسوعي الضخم بقوله: هكذا أخذت على عاتقي أنا موسى بن ميمون السفاردي الأندلسي، اعتمدت على الله، وعلى فهمي لكل هذه الأسفار ورأيت أن أكتب أشياء واضحة مستقاة من كل المؤلفات، التي حددت مفاهيم الحرام والحلال والتي حددت ما هو دنس وما هو طاهر، والتي تناولت كل أحكام التوراة، وكتبت كل شيء بلغة واضحة وبإيجاز، حتى تصبح كل الشريعة الشفهية معروفة ومنظمة لدى الجميع، وهذا المؤلف يجمع كل الشريعة والنظم والأحكام منذ عهد نبينا موسى حتى تأليفه لهذا الكتاب ويضيف ابن ميمون عن سبب تسمية كتابه "تثنية التوراه" بأن السبب في ذلك يرجع إلى أن من يقرأ التوراة أولاً ثم يقرأ كتابه هذا لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يبحث في كتب أخرى عن تفسير لقوانين التوراة".⁵⁶⁴

لكن كتاب مشناه توره تعرض لنقد شديد، ومن خلال قراءتي لمختصره، لاحظت أنه تمت معاتبته عن كتابته باللغة اليهودية "العربية" بدلاً من لغة التلمود القديمة المعتادة التي هي خليط بين العبرية لغة الحكماء والآرامية البابلية، وابتعد عن الترتيب التلمودي وأدخل تقسيمًا وترتيبًا خاصًا به، و تجرأ أحيانًا كثيرة على اتخاذ قرارات قاطعة في بعض الأمور الخلافية.

وكان اللوم حادًا بشكل خاص على موسى بن ميمون لأنه أهمل ذكر مصادره، وأنه ضخّم حجم الكتاب عمداً، كي يصعب إن لم يكن مستحيلًا على العلماء التحقق من أقواله، مما سيَجبرهم على اتباع قراراته بشكل مطلق، لكن موسى بن ميمون ظل على يقين من أن كتابه "مشناه توره" سيجد له موضعاً مهماً ويكون له نفوذاً وقبولاً كبيراً في المستقبل.

لم يحظ كتاب مشناه توره في اعتقادي باهتمام كبير من المفكرين أو الباحثين الغربيين في التحليل والدرس مقارنة بنظيره دلالة الحائرين، أما في الجانب العربي فيكاد يغيب الاهتمام به كلياً، باستثناء ترجمة عربية قام بها مؤخرًا محمد خليل حسين.⁵⁶⁵ من ترجمة مختصرة باللغة الانجليزية من الكتاب الأصلي لبيرنبوم فيليب⁵⁶⁶ Feltiel Philip Birnbaum.

بدأ موسى بن ميمون بكتابة مؤلفه الكبير "تثنية التوراة" أو "مشناه توره" بمعنى التوراة الثانية، وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه باللغة العبرية، إذ تأمل أن يكون مؤلفه هذا ضالة اليهود جميعهم وفي متناول فهمهم،

⁵⁶⁴ تثنية التوراة، اليد القوية، مختصر وترجمة بيرنبوم فيليب، م.س، صص 18-19.

⁵⁶⁵ تثنية التوراة، اليد القوية، مختصر وترجمة بيرنبوم فيليب، م.س.

⁵⁶⁶ Maimonides' Mishneh Torah (Yad Ha-Hazakah) Abridged edition. Birnbaum, Philip, edited from Rare Manuscripts and Early Texts, Vocalized, Annotated and Provided with an Introduction by. Published by Hebrew Publishing Company 1944 [1948], New York, 194

وقد سُمِّيَ هذا المؤلف فيما بعد بـ "اليد القوية" بناءً على ما جاء في التوراة: "اليد القوية (...)" لما قام به موسى أمام أعين كل إسرائيل " سفر التثنية: 12، 34. أي أن موسى بن ميمون فعل كل ما فعل سيدنا موسى في ذلك الوقت، حيث كتب تثنية التوراة لتكون أمام أعين كل بني إسرائيل، والحقيقة أن كلمة "يد" وفق حساب الجمل⁵⁶⁷ تمثل العدد أربعة عشر، وهو عدد الأسفار التي يتكون منها كتاب "تثنية التوراة"⁵⁶⁸.

ويصف حسن ظاظا هذا الكتاب الذي اعتبره أهم كتاب في الفقه الإسرائيلي على مدى تاريخ اليهود، وسماه مشناه توراه، أي إعادة الشريعة، وقسمه إلى أربعة عشر جزءاً، صاغ في كل جزء منه أحكاماً من التوراة والتلمود، وبأسلوب عبري سهل وواضح ودقيق. وقد اشتهر كتابه باسم (يد) لأن الياء تساوي عشر؛ والدال تساوي أربعة في "حساب الجمل"، مما يرمز إلى الأربعة عشر جزءاً التي يتألف منها الكتاب، ثم اشتهر بعدها

⁵⁶⁷ حساب الجمل عند أهل المشرق والمغرب: استعمل العرب الأرقام قبل ظهور الإسلام وبعده كغيرهم من الأمم، وسجلوها بالكلمات، كما أنهم استعملوا حروفَ أبجديتهم للدلالة على أرقامهم، وسمّوه (حساب الجمل). انظر: داؤد محمد بن تربي، أصل "حساب الجمل" إضافة وإيضاح، مجلة الفيصل عدد 224، الرياض، سنة 1996، ص 140. حساب الجمل عند أهل المشرق: رتبوا حروف الأبجدية على النحو التالي: أبجد - هوز - حطي - كلمن - سغفص - قرشت - نخذ - ضطغ وطريقهم في عد الحروف بالوضع التالي: انظر:

<https://archaeologists.ahlamontada.com> -

الأحاد:	أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
العشرات:	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
العقود:	10	20	30	40	50	60	70	80	90
المئات:	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ
	100	200	300	400	500	600	700	800	900
الألف:	غ								
	1000								

الحساب عند أهل المغرب: فقد رتبوه كالتالي: أبجد - هوز - حطي - كلمن - صغفص - قرشت - نخذ - ظغش. وترقيم المغاربة الأبجدي على النحو التالي:

ط	ح	ز	و	هـ	د	ج	ب	أ	الأحاد:
9	8	7	6	5	4	3	2	1	
ض	ف	ع	ص	ن	م	ل	ك	ي	العشرات:
90	80	70	60	50	40	30	20	10	العقود:
غ	ظ	ذ	خ	ث	ت	س	ر	ق	المئات:
900	800	700	600	500	400	300	200	100	
								ش	الألف:
								1000	

⁵⁶⁸ بيرنبوم فيليب Philip Birnbaum، تثنية التوراة، اليد القوية، م. س، ص 13.

باسم "اليد القوية" أو "اليد الحازقة"، والتوراة تستعمل هذا التعبير لوصف قوة الله في تخليص العبرانيين من فرعون.⁵⁶⁹

أتمَّ ابن ميمون كتاب "مشناه تورا" بأجزائه الأربعة عشر في غضون عشر سنين بداية من 1170 إلى 1180م، وجعل كل جزء يحتوي على فصول وفقرات، وهو الكتاب الوحيد إلى يومنا هذا، الذي اهتم بتفصيل كل السنن اليهودية وشرائعها، بل حدد تلك القوانين التي لا تتحقق إلا بإتمام بناء هيكل سليمان "الثالث". وخاصية "مشناه تورا" هي قدرته على إحالة كل قانون إلى تعاليمه التلمودية الأصلية واستخلاص كل أثر من "الهالاخا". وقد تم إقرار تلاوة يومية لأسفار مشناه تورا على يد الربِّي لوبافيتش LOUBAVITCH.⁵⁷⁰

ويرى الباحث عبد الرازق أحمد قنديل أن هذا الكتاب أخذ عدة أسماء، منها "اليد القوية" أو "يد حازقه"، "Yad Ha- Hazaka"، ونجد هذا اللقب في آخر العبارات الواردة في كتاب "مشناه تورا". ويمكن وصف هذا الكتاب بأنه أروع ما كتب بعد التوراة في السنن النظامية اليهودية. وقد تمت ترجمة العنوان إلى العربية بعدة صيغ منها "التوراة الثانية" أو "تثنية التوراة" مما يلخص قيمة الكتاب ومكانته بعد التوراة. فهو الكتاب الذي على اليهودي قراءته بعد قراءة التوراة ليتشبع بكل قوانين الفقه اليهودي من حرام وحلال وأحكام طهارة وغيرها.⁵⁷¹

إن هذا الكتاب الذي يهرنا ببنائه وترتيبه ليس سوى ترتيب لمواد الشريعة الضخمة، وفقا للنظام الذي وضعه علماء الفقه المسلمون، وليس هذا فحسب بل إن كبار المشرعين لم يتخرجوا من أن يستخدموا في تأليفهم أفكارا وخواطر مأخوذة من التأليف في الإسلام وفلسفته، وكثيرا ما توغل هذا التأثير حتى في استعمال كلمات نجدها حيث لم تكن نتوقعها.⁵⁷²

لم يُشر موسى بن ميمون في مقدمته لكتاب "فصول الآباء" التي تعرف باسم "الثمانية فصول" أو في كتابه "تثنية التوراة"، إلى المصادر الفكرية التي استقى منها أفكاره، واكتفى بقوله: "ولتعلم أن ما سأقوله في هذه الفصول، وأن كل ما سيرد في التفسير ليس من بنات أفكاري، وإنما كل ما سيرد هنا منتقى من أقوال حاخامات "المدراش"⁵⁷³ و"التلمود" والبعض الآخر منتقى من مؤلفات وأقوال الفلاسفة سواء من القدماء

⁵⁶⁹ حسن ظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971، ص 1050.

⁵⁷⁰ Beth LOUBAVITCH, Hassidout, op. cit., p. 39. Note 78.

⁵⁷¹ قنديل، أحمد عبد الرازق، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة، 1984م، ص 254.

⁵⁷² نفتالي فيدر، م.س، ص 10.

⁵⁷³ «مدراش» من الكلمة العبرية «درش»، أي «استطلع» أو «بحث» أو «درس» أو «فحص» أو «محص». والكلمة تُستخدم للإشارة إلى ما يلي:

أو المحدثين ومن مؤلفاتٍ أخرى، واسمع الحقيقة من الذي يقولها، وقد اقتبس أحياناً مقولة كاملة من كتاب معروف، ولا ضرر في هذا، ولا أفتخر بما قاله من سبقوني، وأعترف بهذا، ولن أذكر من هو القائل لأن هذه إطالة لا جدوى منها.⁵⁷⁴

ويُرجع الدكتور جمال الرفاعي أن سبب التباين في المنهج الذي اتبعه موسى بن ميمون في "دلالة الحائرين" وبين المنهج الذي اتبعه في مقدمته "لفصول الآباء" وفي "مشناه التوراة" يكمن في أن طبيعة العمل الديني الذي أقدم على تفسيره، ألزمه تجنب ذكر أي مصادر غير يهودية في ثنايا العمل الديني، خاصة وأن هذا العمل كان موجهاً في المقام الأول إلى عامة اليهود، ومن المحتمل أيضاً أن يكون قد تخوّف من أن تؤدي إشارته لمصادر غير يهودية إلى إثارة غضب رجال الدين اليهود.⁵⁷⁵

استمد كتاب مشناه تورا أهميته من كونه أول محاولة يقوم بها حبر يهودي لتصنيف الشرائع والمواثيق اليهودية، وفي ذلك يقول موسى بن ميمون "اعتمدتُ أنا موسى بن ميمون الأندلسي على الله، وعلى فهمي لكل هذه الأسفار، ورأيت أن أكتب أشياء واضحة مستقاة من كل المؤلفات التي حددت مفاهيم الحرام والحلال، والتي حددت ما هو دنس وما هو طاهر، والتي تناولت كل أحكام التوراة، وكتبت كل شيء بلغة واضحة وبإيجاز، حتى تصبح كل الشريعة الشفهية معروفة ومنظمة لدى الجميع، وهذا المؤلف يجمع كل الشريعة والنظم والأحكام منذ عهد نبينا موسى وحتى تأليف الجمارا"⁵⁷⁶

ومازال صدى هذا الكتاب يتردد إلى يومنا هذا، ففي ربيع 1984 دعا الحاخام مناحم مندل شنيرسون "Rabbi Menachem Mendel SCHNEERSON"⁵⁷⁷ إلى اعتماد كتاب "مشناه تورا" في برنامج الدراسة اليومي لكل

1. منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض آياته وكلماته، والتوسع في تخريج النصوص والألفاظ، والتوسع في الإضافات والتعليقات، وصولاً إلى المعاني الخفية التي قد تصل إلى سبعين أحياناً. وهناك قواعد مدرّشية للوصول إلى هذه المعاني. ومثل هذه المعاني الخفية، تُذكر دائماً مقابل الـ«بيشوات» أي «التفسير الحرفي».

2. ثمرة هذا المنهج من الدراسات والشروح، فالتلمود مثلاً يتضمن دراسات مدرّشية عديدة، بمعنى أنها اتبعت المنهج المدرّشي. ولكن هناك كتباً لا تتضمن سوى الأحكام والدراسات والتفسيرات المدرّشية المختلفة ويُطلق عليها أيضاً اسم «مدرّش». ويُفترض أن مثل هذه الكتب المدرّشية تعود إلى تواريخ قديمة شأنها في هذا شأن كل فروع الشريعة الشفوية. ويبدو أن العلماء المعروفين باسم الكتبة (سوفريم)، بدأوا بعد العودة من بابل بزعامة عزرا، في دراسة التفسيرات التقليدية للشريعة المكتوبة، وأخذوا يطبقونها على الاحتياجات اليومية للجماعة اليهودية، واستمروا في ذلك حتى بداية ظهور معلمي المشناه (تنائيم). انظر:

المسيحي، م.س، ج 13، ص 364.

⁵⁷⁴ جمال الرفاعي، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون للمشناه، نشر في: أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء للنشر، القاهرة، 1992م، ص 88-89.

⁵⁷⁵ نفس المرجع والصفحة

⁵⁷⁶ نفسه، ص 87.

⁵⁷⁷ ولد مناحم مندل شنيرسون، المعروف أيضاً من قبل أتباعه باسم "The Rebbe"، في 18 أبريل 1902 (11 نيسان 5662) في نيكولايف (الإمبراطورية الروسية، الآن في أوكرانيا) وتوفي في 12 يونيو 1994 (3 تموز 5754) في بروكلين. The Rebbe هو Lubavitcher والوريث السابع

رجل وامرأة وطفل يهودي، فاقترح أن يدرس الجميع يومياً جزءاً من الكتاب، ثلاث فصول يومياً من كتاب "الوصايا" أو فصل واحد منه يومياً. أو دراسة كل يوم سفره منه، وتم قبول هذا الاقتراح بحماس من قبل جمهور واسع من اليهود، مما جعل أعمال موسى بن ميمون لا مثيل لها إلى اليوم، ويحتفل اليهود في جميع أنحاء العالم بإتمام دورة الختم كل سنة.⁵⁷⁸

إن كتاب مشناه توراها مازال مجالاً خصباً للدراسة والبحث، خاصة وأن موسى بن ميمون حاكى فيها علماء العرب والمسلمين في الترتيب والتصنيف والشرح والتعليق؛ ونوعية القضايا والمسائل التي تناولها. فهو جمع بين أمور في أصول الدين والفقه والتشريع والاقتصاد وأخلاق الطب والمعاملات. بحيث أنه قد ينسى المرء وهو يقرأ هذا الكتاب أن صاحبه ذو ملة يهودية ويخاله مسلماً، ولقد صدقت ليلي أبو المجد عندما شهت كتاب مشناه توراها بكتاب المحلى لابن حزم (كما سأشرح ذلك في مبحث تأثر ابن ميمون بالفكر الإسلامي)، فهو كتاب يمكن مدارسته من قبل الباحثين في الفقه المقارن والأديان والشريعة والقانون والقضاء، وفهم العقلية اليهودية وتحديد مناطق الالتقاء بين الديانات وغيرها.

ث- كتاب السراج.

بدأ ابن ميمون تأليف كتاب السراج وهو في سن مبكرة وقبل رحيله إلى مصر، لينتهي منه بعد عشرة أعوام سنة 563هـ\1168م، وسماه بـ"السراج" لأنه حسب وصفه بمثابة الضوء الذي سلطه على المدونات الغامضة للتشريع اليهودي. وقد ساهم هذا الكتاب في شهرة ابن ميمون الدينية، وأصبح أحد أهم مفسري التلمود. لكن يهود الشرق لم يهتموا كثيراً بهذا الكتاب، على الرغم من كتابته باللغة العربية، إلا أنه حظي باهتمام كبير من قبل اليهود في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا بعد أن تُرجم إلى العبرية. تضمن الكتاب تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود، ووضع فيه طريقة جديدة لدراسة المشناه، التي لم تكن ممكنة من قبل دون الاستعانة بالتلمود، وتضمن أيضاً مبادئ الإيمان الثلاثة عشر الشهيرة التي وضعها ابن ميمون للديانة اليهودية، والتي على كل يهودي أن يؤمن بها جميعها، وهي العقائد التي كانت نتاجاً لتأثره بعلم

لسلالة HaBaD الحسيدية التي أسسها الحاخام Schneur Zalman من Lyadi في عام 1797. كان أحد القادة الروحيين لليهودية العالمية سيما حركة حاباد لوبافيتش منذ عام 1950 بعد وفاة زوج والدته جوزيف إسحاق شنيرسون. على وجه الخصوص، شجع وعمل لنشر اليهودية وتأسيس شبكة من المؤسسات للدراسات اليهودية وتعليم التوراة. لم يكن لديه أطفال ولكن منذ وفاته في عام 1994 ترك أكثر من 4600 مؤسسة في جميع أنحاء العالم. انظر:

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-menachem-mendel-schneerson-jewish-virtual-library>

⁵⁷⁸ Dovid ZAKLIKOWSKI, Maimonides: His life and Works, 2011, (S.N.).

التوحيد وعلم الكلام عند علماء المسلمين. والتي أثارت كثيراً من الجدل لدى اليهود عندما طُرحت لأول مرة، قبل أن تصبح معتمدة على نطاق واسع؛ حتى أنها تُعتبر اليوم إجبارية لدى اليهود الأرثوذكس.⁵⁷⁹

تناول كتاب السراج أو شرح المشناه، القوانين والأحكام اليهودية الواردة في المشناه والتي تتسم بالصعوبة والغموض، وحاول ابن ميمون شرحه وتبسيط فهمه لجمهور اليهود. وقد ترجم صمويل بن تبون ويهودا الحريزي جزءاً منه إلى العبرية في حياة المؤلف، ثم تمت ترجمته لاحقاً إلى العبرية فـاللاتينية، وقد نشر منه جزأين، أحدهما في كتاب "الفصول الثمانية" في الأخلاق والآخر في الكتاب العقدي "الأصول الثلاثة عشر" بالخط العبري. نُشرت الترجمة العبرية لهذا العمل في نابولي عام 1492، ونشرت بأكسفورد 1654م أجزاء من الكتاب باللغة العربية بالخط العبري، ثم ترجم إلى اللغة ألمانية في لايبزيغ، 1863م وترجمة إنجليزية بنيويورك، 1912م.⁵⁸⁰

ج- كتاب الوصايا. Hamitsvot.⁵⁸¹

قامت مناقشة ابن ميمون للوصايا على مبدأ أساسي، هو أن لكل وصية غرضاً سامياً تسعى إليه الإرادة الإلهية، وكل فعل لله يهدف إلى غاية نبيلة ويعزز تحقيقها، وهذه الأهداف والغايات السامية النبيلة هي في صالح الناس ولا توجد فيه أي فائدة لله، وهذه التشريعات والوصايا تأتي لتعزيز غايتين رئيسيتين: الأولى هي الكمال الجسدي أو المادي، الأمر الذي يتطلب خلق مجتمع أخلاقي جيد التنظيم والصحة، ويتبنى ابن ميمون هنا الرأي الأرسطي بأن البشر هم حيوانات اجتماعية، تحتاج إلى المجتمع من أجل وجودها وبقائها، أما الغاية الثانية والأكثر نبلاً فهي الكمال الفكري والعقلي، فالقانون الإلهي يخلق الوسط الاجتماعي اللازم لتمكين الإنسان من تحقيق هذا الكمال، ووَقَر له المعتقدات الحقيقية التي تدلُّ طالب الكمال على الاتجاه الصحيح لتحقيق هدفه، ويدخل في هذا الباب طلب العلم بكل تفرعاته فتحصيل المعرفة مثلاً في الطب أو الفيزياء أو الميتافيزيقا يتطلب الالتزام بهذا القانون الإلهي. وفي هذا العمل قسم موسى بن ميمون الوصايا 613 إلى 248 وصية إيجابية: واحدة لكل عضو من أعضاء الجسم، و 365 سلبية: واحدة لكل يوم من أيام السنة الشمسية.⁵⁸²

⁵⁷⁹ دماج همدان زيد، موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي وطبيب صالح الدين، المدونة الإلكترونية، 2017، ص 40.

⁵⁸⁰ زرياب عباس، موسى بن ميمون، الموسوعة الإسلامية الفارسية الكبرى، المجلد 5، رقم المقالة 1840، 2003، بدون ترقيم.

ينظر: <http://lib.eshia.ir/23022/5/1840>

⁵⁸¹ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 20.

⁵⁸² Moise MAIMONIDE, Le livre des commandements, Commenté et Annoté Par Anne-Marie GELLER, Ed L'Age d'Homme, 1987, p. 5.

يعد كتاب "الوصايا" الذي ألفه موسى بن ميمون، هو المرجع الأساسي للوصايا الستمائة وثلاثة عشر، ومازالت محتوياته تشكل المدخل الأساسي لكل من شاء الدخول إلى عالم قوانين التوراة، في مجملها وكل مظاهرها التوراتية والتلمودية أكثر من المصادر المدراسية (التعليمية) Midrachiques. وقد ظل هذا المؤلف حكرا على الأحبار اليهود حتى بادر الحبر الربّي SCHNEERSON De Loubavitch Menahem Mendel سنة 1984 بتوجيه جمهور اليهود إلى وجوب دراسة هذا الكتاب كل يوم بشكل تعبدى.⁵⁸³

ختم موسى بن ميمون على الأرجح تأليف كتاب "الوصايا" Hamitsvot في سنة 1170 م، بلغة عربية ورسم عبري، وتمت ترجمته ثلاث مرات إلى العبرية. و ذكرت آن ماري جيلر Anne-Marie GELLER صاحبة النسخة الفرنسية لكتاب الوصايا أنها ترجمته بناء على ترجمة سابقة إلى العبرية أنجزها Joseph KAPACH، وأنها اعتمدت في ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية على نسخة عبرية أخرى مزودة بإضافات شارحة لجزء Na-hmanide (1194-1274) وقامت بمقارنة هذه النسخة بترجمة إنجليزية قام بها الربّي شارل. شفایل Charles CHAVAEI.⁵⁸⁴

وقدمت جيلير أول نسخة فرنسية لكتاب الوصايا، بعد ثلاث سنوات من الاشتغال عليها وهي تقارن بين الترجمات العبرية المتوفرة مع الترجمة الإنجليزية المذكورة للربّي شافيل، حيث بدأت عملها على ترجمتها سنة 1983 وأنهتها في سنة 1987 ب Lausanne.⁵⁸⁵

اعتمدت في بحثي على كتاب "الوصايا" الطبعة التي نشرت بفرنسا في سنة 2011 عن دار Loubavitch. لاني لم أتمكن من العثور على طبعة 1987.

تحتوي التوراة والمقصود بها صحف موسى الخمسة، على ستمائة وصية وثلاث عشرة أخرى، منها مئتين وثمانية وأربعون وصية (أمر) يجب القيام به، وثلاثمائة وخمسة وستون (نهيا)، يجب اجتناب القيام به. وقد قام حكماء اليهود وأحبارهم بتدوين التفاصيل المرتبطة بهذه الوصايا بعد مدة طويلة، وقد ذكرها موسى بن ميمون لحظة حديثه عن تلمود بابل (الذي كتب في نهاية عام 500 م) وتلمود أورشليم (الذي سبقه بحوالي قرن) وعن ديوان نصوص الميديراشيم Midrachim وهي تفاسير مباشرة لنص التوراة، و كذا عن شرح جزء من سفر التكوين Mekhlita والأمر نفسه يقال عن السيفرا Sifra (المختص بصفة اللفظي

⁵⁸³ Ibid., p.3.

⁵⁸⁴ Ibid., p.5.

⁵⁸⁵ Ibid., p.5.

(lévitique) ثم عن سفري الأعداد والتثنية Deutéronome (وهو السفر الخامس من أسفار التوراة أو العهد القديم أو التناخ) و نصوص أخرى كتبت على عهد موسى بن ميمون.⁵⁸⁶

وفي المقدمة الكبيرة التي سبقت سفر الوصايا يوضح موسى بن ميمون القواعد الأربع عشرة التي قادته إلى العمل على الوصايا 613، منتقدا من حين لآخر من سبقوه في التعامل مع تلك الوصايا باعتماد قواعد مغايرة لقواعده وترتيب للوصايا مغاير لما وضعه هو، وعاب عليهم أن اعتمدوا تصنيفا قديما للوصايا دون أن يجاهدوا في ابتكار تصنيف ملائم، ويوجد تحليل معمق لهذا الكتاب بالإنجليزية بالإضافة إلى بيبليوغرافيا مهمة يمكن الاطلاع عليها في كتاب Taryag للربي أبراهام هيرش رابينوفيتش Abraham Hirsch Rabinowitz 587.

شرح موسى بن ميمون للقارئ اليهودي في توطئة كتابه "الوصايا" الغرض من تأليفه، وأوضح لهم سبب عدم تأليفه باللغة العبرية فقال: "لقد وجدت من الأنسب عدم كتابة هذا الكتاب بلغة التوراة، لأنها لغة محدودة في أيامنا هذه، وأردت أن أضمنه ما استطعت من القضايا المرتبطة بشريعة التوراة، كما أنني لم أكتبه بلغة التلمود لأن كثيرا من إخوتنا لا تتقنها بسبب صعوبتها، لكنني سأدونه بلغة المشناة حتى يفهمه معظم الناس بسهولة"⁵⁸⁸.

وقسم موسى بن ميمون كتاب الوصايا حسب مجموعات القوانين، ووزع كل مجموعة إلى فصول وفقرات كما فعل في المشناه، وجاءت في أربعة أقسام من الهالاخا Halkhot كالتالي:

- قوانين مرتبطة بعيد (Souccot).⁵⁸⁹ les lois relatives aux cabanes
- قوانين أغصان النخيل (Loulav).

⁵⁸⁶ Moïse MAIMONIDE, Séfer Hamitsvot. Beth Loubavitch- Paris, 2011, l'avant-propos de la traductrice Anne-Marie GELLER, pp. 5-7.

⁵⁸⁷ Ibid., p.6. voir aussi: Rabinowitz, Abraham HIRSCH, Taryag. Hillel Press, Jerusalem 1978.

⁵⁸⁸ Ibid., MAIMONIDE, Séfer Hamitsvot, p 10.

⁵⁸⁹ Souccot : هو حفلة يوبيل يستقبل اليهود الأصدقاء في مقصورة مبنية وفقًا لقواعد دقيقة. يجب إعادة بناء هذا الكوخ، كل عام من نهاية يوم كيפור، في الحديقة أو في الشرفة. إذا كان من الممكن تنفيذ جدران السوق بمواد مختلفة، فيجب أن تكون حتمية للانتقام من منتجات الشمس، وكذلك الألواح والصناعات. بعد ذلك، خلال 7 أيام في إسرائيل و 8 أيام ليهود الشتات، يوفر الكوخ السكن للعائلة، بشكل أساسي لتناول الوجبات، ولكن أيضًا للنوم في بعض الأحيان. من وجهة نظر روحية، فإن بناء الكوخ هو دعوة للاستسلام للإرادة الإلهية. في الواقع، يرمز إلى هشاشة الموطن وإلى عدم استقرار حياة العبرانيين أثناء خروجهم من مصر. خلال الأربعين سنة التي مرت في الصحراء، عاد العبرانيون المحززون من العبودية إلى إرادة الله من أجل بقائهم. هذه هي النية التي يتم الاحتفال بها خلال حفلة Souccot، وهو أيضًا مهرجان القمر، ومن المعتاد تزين السوق بالفواكه. انظر:

• قوانين Mezouza.⁵⁹⁰

• قوانين Tisitsit.⁵⁹¹

3. الكتب الفلسفية.

أ- دلالة الحائرين.⁵⁹²

يعد كتاب دلالة الحائرين المؤلف الوحيد ذو النزعة الفلسفية الذي ألفه موسى بن ميمون، وحقق للفكر اليهودي نفس ما حققه ابن رشد للفلسفة للفكر الإسلامي، فقد عاش ابن ميمون في فترة كانت تُعتبر فيها إشكالية التوفيق بين العقل والنقل في طليعة ما كان يشغل فكر المسلمين في القرون الوسطى، وهي امتداد لما بدأه علماء الكلام الأولون منذ أواخر القرن الأول الهجري، وتحديدًا مع بداية احتكاك الفكر الإسلامي بالفلسفة اليونانية، لكن تناولها كان من زاوية محدودة لهذه الإشكالية، فكانت مهمة علم الكلام تختص بموضوع الإيمان العقلي بالله بغرض الانتقال بالمسلم من إيمان التقليد إلى إيمان اليقين، وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. ومحاولة التصدي للتحديات التاريخية، التي فرضتها الفتوحات والتوسع الإسلامي والالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة آنذاك في المشرق الإسلامي، ولم تتطور إشكالية التوفيق بين العقل والنقل إلا مع ظهور الفلسفة الإسلامية في بداية القرن الثالث. فكان من الطبيعي وموسى بن ميمون ابن البيئة الإسلامية أن يتأثر بهذه الانشغالات التي همت العلماء المسلمين في كتابه "دلالة الحائرين"، وهو عمل أعطى لموسى بن ميمون شهرة أكبر من أي مؤلف آخر. فقد حاول ابن ميمون تفسير الوحي على أساس الفلسفة الأرسطية، مما جعله يظهر بصورة مثقف وعالم لاهوت وفيلسوف، حاضر بقوة في العصور الوسطى الإسلامية واليهودية والمسيحية على حد سواء.

لقد شعر الحاخام موشيه بن ميمون، الضليع في تعاليم الفلاسفة القدامى والمعاصرين له، أنه مضطر إلى تقديم شرح منهجي للمبادئ الفلسفية الدينية الأساسية لليهودية، والتي من شأنها أن تجيب على الكثير من

⁵⁹⁰ Mezuzah: مزوزاه كلمة عبرية تعني بالعربية عضادة الباب تميل الآراء إلى أنها من أصل آشوري، وهي تميمة أو رقية تعلق على أبواب الأسر اليهودية، وتأتي هذه المزوزاه في الغالب على شكل صندوق خشبي أو حجري صغير مهيأ كي يوضع فيه رقاقة من جلد حيوان نظيف من الناحية الشعائرية اليهودية تلك الرقاقة أو الرقعة منقوش فيها بحبر لا يقبل الطمس. يتم لف لفائف Mezuzah وربطها بمصارع أبواب المنازل اليهودية ، لتحديد المنزل على أنه يهودي ولتذكير سكانه بعلاقتهم بالله وتراثهم. انظر: https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/

⁵⁹¹ يرتدي الرجال والصبيات اليهود معطفاً يسمى Talith katan (رداء صغير) ، مع هامش يتدلى من الزوايا الأربع ، كما هو موصوف في التوراة (عدد 15 ، 37-40): "سيفعلون هوامش في زوايا ملابسهم ... " وهو عبارة عن حزام تتدلى منه خيوط ، و تسمى tzitzit ، يتم لفها وربطها بطريقة تذكر اليهود بكل شيء. القيمة العددية للأحرف العبرية التي تتكون منها كلمة tzitzit تعطي مجموع 600. أضف إلى ذلك الخيوط الثمانية والعقد الخمس لكل tzitzit ، والمجموع هو 613. أنت الآن تفهم لماذا من المعتاد تركها معلقة أسفل tzitzit على الحزام ، بشكل واضح. وجود تذكير ملموس بالوصايا يقوي قدرة اليهودي على التحكم في نبضات قلبه. انظر:

https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1006788/jewish/Tsitsit.htm

⁵⁹² انظر: ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 15.

الأسئلة التي قد تحير دارس علم اللاهوت والفلسفة، أو تثير الشك في نفسه تجاه ما قد يبدو له من تناقض تجاه بعض النصوص التوراتية. وأن مهمة العلماء والباحثين هو إزالة شكوك "الحائرين" وتمكينهم عقدياً للاستمرار في التمسك بيهودية التوراة الحقيقية.

يقول ابن ميمون في مقدمة "دلالة الحائرين": نيتي هي شرح المقاطع الكتابية التي تم الطعن فيها، وتوضيح معناها الخفي والحقيقي الذي إذا فهم جيداً، يكون بمثابة وسيلة لإزالة الشكوك فيما يتعلق بأي شيء يتم تدريسه في الكتاب المقدس، وستختفي العديد من الصعوبات عندما يتم الأخذ بالاعتبار ما أنا على وشك شرحه.⁵⁹³

حسب فرانكلين روسكي Franklin RAUSKY في مقدمته لكتاب "الفصول الثمانية"، فإن مؤلفاً كدلالة الحائرين طالما تعذر إيجاده في المكتبات التلمودية. وربما يفسر سبب حجب هذا الكتاب ما كتبه أحد رجال الدين اليهود بمناسبة ذكرى ميلاد موسى بن ميمون الثمانمائة والخمسين، أن تم الترويج أن كتاب "دلالة الحائرين" قد تم تأليفه لقراء غير يهود. وهذه المعلومة خاطئة ببساطة. وهي تدل على أن صاحب هذا القول لم يحمل نفسه عناء النظر ولو بقليل في هذا المؤلف. وقد تم منع نشر رسالة حاييم حربون، التي ندد فيها بتجاهل كتاب "دلالة الحائرين" خلال الاحتفال بهذه الذكرى. ولكن الحقيقة أن موسى بن ميمون نفسه وبأسلوب واضح حدد القارئ المفترض لكتابه قائلاً: "أما هذه المقالة فهي لمن درس الفلسفة وتعلم العلوم الحقيقية، لكنه يؤمن بالأمور الدينية، فهو في حيرة من أمره حيال معاني هذه الأفكار الدينية والنصوص المقدسة، حيث المجازات والكلمات المهمة لا تيسر له الفهم وتغرقه في الشك". وبناء على هذا النص، يؤكد الربى حاييم حربون أن دلالة الحائرين كتاب موجه لليهود وليس لغيرهم.⁵⁹⁴

كتب موسى بن ميمون هذا الكتاب فيما بين عامي 1186م و1190م إلى تلميذه يوسف بن يهوذا. وكان يرسل له ما يكتب تباعاً. ويعد من أهم كتبه بعد المشناه توراه، وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته، وسبق ذكر صمويل بن تيبون كأول من ترجم هذه الرسالة إلى العبرية تحت عنوان "اجرت تيمان"، ويشير إسرائيل ولفنسون أن "الأصل العربي لهذه الرسالة قد فقد، وبقي أصلها العبري، وقد اكتشفت النسخة العبرية وطُبعت في ثلاث لغات،⁵⁹⁵ الطبعة الأولى بالحرف العربي والمعنى العبري، والترجمة الثانية إلى العبرية والثالثة إلى الإنجليزية، كما أغنى حسين آتاي الخزانة العربية بنقل الكتاب إلى الرسم العربي، لتصبح

⁵⁹³Mangel NISSEN, *Philosopher and Mystic*, Published and copyrighted by Kehot Publication Society. 2006. (S.N.)

⁵⁹⁴Haim HARBOUN, *Maimonide, pourquoi l'Egypte?* Op. cit., pp. 44-46.

⁵⁹⁵تم طبعتها إلى ثلاث لغات في مجلد واحد في نيويورك 1952.

أمام أيدي الباحثين نسخة دلالة الحائرين باللغة العربية، و نسخة باللغة الفرنسية التي ترجمها Solomon MUNK، وقدم كل من حسين آتاي وسلمون مونك لترجمتهما؛ بمقال غاية في العلمية والتحليل.⁵⁹⁶

ما إن انتهى موسى بن ميمون من كتابة دلالة الحائرين، حتى سلمه لصمويل بن تيبون باعتباره مترجماً موثقاً، وإخلاصه في نقل المعنى الدقيق للمؤلفات. وخلال الترجمة استشار ابن تيبون ابن ميمون عن طريق مراسلات جرت بينهما، فيما يتعلق بالمعنى أو صياغة المقاطع الصعبة. وقد استحسن ابن ميمون بنفسه ترجمته، واصفاً ابن تيبون بالشخص الأكثر قدرة وصلاًحاً لأداء هذه المهمة. على الرغم من أن ترجمة الحريزي متفوقة فيما يتعلق بجمال اللغة وأناقة الأسلوب، إلا أنها تفتقر إلى دقة المعنى. وأعرب الحاخام أبراهام نجل ابن ميمون عن عدم رضاه عن ترجمة الحريزي لعدم دقتها.⁵⁹⁷

بعد مدة قصيرة من ترجمة صمويل بن تيبون لدلالة الحائرين، أقدم يهوذا الحريزي على إخراج ترجمة الكتاب نفسه بطلب من أصدقائه المقربين، وعلى رأسهم يهونتان هاكوهين المعروف ب (جوناثان القوي)، وهذا الطلب دل على أن ترجمة صمويل بن تيبون لم تف بالغرض المطلوب ولم تحظ برضى المهتمين بكتابات موسى بن ميمون.⁵⁹⁸

لكن مونك يرى أن الاعتماد على ترجمة ابن تيبون يؤدي إلى دراسة ناقصة لكتاب دلالة الحائرين. لأن الترجمة ليست واضحة في مجملها. ولذلك قام مونك بإخراج النص العربي الأصلي وهو الذي اعتمده خلال دراسته لكتاب دلالة الحائرين نظراً لغناه وتبويبه الواضح والمتناسق ساعده على ترجمته إلى اللغة الفرنسية، ولكن ظل كتاب دلالة الحائرين روضة لم تطأها أقدام رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية.⁵⁹⁹

جنبت ترجمة حسين آتاي لدلالة الحائرين الكثير من السجلات التي دارت حول ترجمة كل من صمويل بن تيبون وترجمة يهوذا الحريزي الشاعر والأديب،⁶⁰⁰ واللذين كانتا موضوع نقاش كبير بين المتخصصين اليهود

⁵⁹⁶ ابن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ص XXVIII. ولفنسون، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 61.

⁵⁹⁷ Ibid., Mangel NISSEN, Philosopher and Mystic, (S.N.).

⁵⁹⁸ Moses MAIMONIDES, The eight Chapters, op. cit., p. 19.

⁵⁹⁹ حسن آتاي، مقدمة . دلالة الحائرين، م.س، ص XXXIV.

⁶⁰⁰ الحريزي: هو يحيى بن سليمان بن شاول أبو زكريا الحريزي، ولد سنة 1965، وقد اختلف الباحثون حول تحديد مكان ولادته، لكن ابن الشاعر يرجح أنه وليد بطليطة. تربى الحريزي في بيت ميسور الحال، وعاش حياة كريمة، فجالس العلماء منذ نعومة أظافره لكن علي ما يبدو أن حالة اليسر لم تدم طويلاً إذ عانى من الفقر، هذا اضطره للكسب بقلمه وبلاغته، اشتهر يهوذا الحريزي بكثرة تجواله وتنقله بين مدن الأندلس ربما بسبب ضيق ذات اليد والبحث عن المثقفين والعلماء كي يتكسب من وراء ترجماته، أو ربما بسبب سيطرة، الموحدين علي مدن متتالية في جنوب الأندلس، ويذكر أنه هاجر شمالاً إلي أسبانيا المسيحية وهو صبي، وهناك واصل تعليمه في مدارس يهودية ظلت تحت تأثير الثقافة العربية، على الرغم من وجودها في أرض غير عربية. و تشرب العلم والثقافة والمعرفة في البيئة الأندلسية ذات المناخ العربي الذي ساد

خصوصاً أن ترجمة صمويل بن تيبون نالت إعجاب "ريشار بوكوك" بينما لم يكن راضياً عن ترجمة الحريزي حيث قال عنها إنها أقل قيمة من ترجمة صمويل بن تيبون، نظراً لأن ترجمة هذا الأخير أقرب إلى النص الأصلي. لكن مونك الذي ترجم دلالة الحائرين إلى الفرنسية اعتبر الترجمة التي أنجزها صمويل بن تيبون ركيكة وحرفية. لذا اعتمد اليهود على يهوذا الحريزي ليخرج لهم ترجمة عبرية تليق بمكانة الكتاب وترقى إلى معايير اللغة العبرية السليمة.⁶⁰¹

أسدى حسين آتاي بتحقيقه لكتاب دلالة الحائرين خدمة جليلة للمكتبة العربية، وملأ فراغاً لطالما عانى منه الباحث في مجال الدراسات العبرية. اعتمد حسين آتاي في تحقيقه لكتاب دلالة الحائرين على نسخة مخطوطة بالحرف العربي، كتبت في سنة 883هـ⁶⁰²، ثم قام بمقابلتها بنسخة تل أبيب العبرية التي نشرها مونك مرتين، كما ذكر هو نفسه قبل أن يشتغل على تحقيقها. لكن حسين آتاي نقل الكلمات العبرية التي شرحها إلى الرسم العربي نظراً لعدم توفر الطباعة بالحرف العبري في المطابع التركية آنذاك. كما أشار إلى أن النسخة التي قام بتحقيقها لم تكن مترجمة بالكامل إلى العربية من قبل الناسخ، بل نقل النص إلى الحرف العربي دون ترجمة الكلمات العبرية فيه.

➤ مواضع وأهداف كتاب "دلالة الحائرين".

أسهمت الظروف التاريخية والفكرية في بلورة تصورات موسى بن ميمون عن الله والكون والإنسان، والتي أسست لرؤية جديدة مختلفة عن ما هو متداول في الدين اليهودي، وهي علاقة الدين بالفلسفة وما بينهما من اتصال، فارتباط ابن ميمون التاريخي بمجال الفلسفة العربية الإسلامية واليهودية، ساعده أن يتزود

في الأندلس، لُقّب بأنه "أبو البلاغة العبرية الحديثة". ولعل رحلته واستقراره في المشرق العربي، أواخر أيامه مهدت له الطريق لأن يوسع ثقافته واطلاعه ويشرب من منابع العلماء والأدباء العرب ما جعله يصبح بحق المبدع الفعلي لفن المقامة العبرية والذي اعتبر بعد ذلك أستاذاً لمن جاء بعده من اليهود. قام الحريزي برحلة طويلة من الأندلس إلى المشرق العربي؛ حيث بدأ رحلته قبل سنة ١٢١٦م ماراً بالإسكندرية والقاهرة والقدس ودمشق وحلب والموصل لي أن وصل إلى جنوب العراق، ثم عاد ليستقر في حلب بسوريا إلى أن انتهى أجله في سنة ١٢٢٥م. والجدير بالذكر أن الحريزي ترك تراثاً أدبياً لا يزال يشغل الباحثين والمؤرخين في العصر الحالي؛ ذلك لأنه يمثل حلقة وصل بين ثقافتين مختلفتين ثقافة الأندلس الإسلامية وثقافة وليدها أسبانيا المسيحية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كون الحريزي هو الجسر الذي عبر من خلاله فن المقامة من الأدب العربي إلى الأدب العبري. وكان الحريزي أحد هؤلاء اليهود الذين سلكوا هذا الطريق وذاع صيته كمترجم بارع في جنوب فرنسا؛ حيث "بدأ الحريزي إنتاجه الأدبي بمهنة الترجمة، وكان يترجم إلى العبرية المقالات العربية ضئيلة القيمة، لكن سرعان ما أصبحت شهرته واسعة في مجال الترجمة خاصة بين الطوائف اليهودية في بروفانس"، وتعرف على كبار المثقفين اليهود الذين مهدوا له طريق الترجمة، وكان من أهمهم يهونتان هاكوهين الذي كلف الحريزي بترجمة بعض المؤلفات اليهودية التي كُتبت بالعربية وخاصة مؤلفات موسى بن ميمون. انظر: هيثم محمود إبراهيم أحمد، الاحتيال في مقامات الحريزي العبرية، مصادره وأشكاله وأهدافه- دراسة مقارنة، كلية الآداب بقنا قسم الدراسات الشرقية، 2011م، صص 10-16.

⁶⁰¹ Ibid. Moses MAIMONIDES, The eight Chapters, pp. 20- 23.

⁶⁰² عثر عليها بمكتبة جار الله إسطنبول تحت رقم 1279، واسم ناسخها محمد بن حسن بن علي بن يحيى بن معتق بن أحمد بن علي النهي نسباً والصعدي مولداً. آتاي حسن، مقدمة تحقيق دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، مصدر سابق ص XXXV.

بحصيلة علمية مهمة ترجمها في كتابه دلالة الحائرين. إن الأهداف الرئيسية للتفكير الديني عند موسى بن ميمون هو إعادة تتبع تاريخ الوحي، والكشف عن تحركاته وتغييراته وانحرافاته وتنازلاته، وفي النهاية تأكيد هدفه في إنشاء أمة عرفت الله وعبدته حق عبادته وتحقيق الكمال الثابت والخالد للخلق، كما يتردد ذلك في العديد من كتاباته.

صرح موسى بن ميمون عن الدوافع الذاتية الرئيسي وراء تأليف لكتاب دلالة الحائرين في بداية هذا الكتاب، مغلقا بذلك كل احتمال أو تأويل كلامه إلى غير مراد صاحبه. فذكر في مقدمة رسالته إلى تلميذه يوسف بن يهوذا، أن مكانة هذا التلميذ هي السبب الأساسي لكتابة دلالة الحائرين. وعلى الرغم من عنوانها الذي يحيل على عدة قراءات من بينها أن الكتاب موجه للحائرين. فدلالة الحائرين le guide أو le guide des perplexés أو des égarés كما ترجمت إلى لغات المختلفة، وبالعبرية: מְדַלֵּק הַנֶּחֱלָשׁ "موري هنبوخيم" هي رسالة موجهة لتوجيه اليهود الحائرين الذين اختلطت عليهم العقائد وتشابهت عليهم الأفكار واحتاروا أيها متصل بدينهم وأيها الدخيل المدسوس، وقد صرح موسى بن ميمون بنفسه وبخط يده، أن من أهم الأسباب لتأليف هذا الكتاب، هو فراقه لأعز تلامذته يوسف بن يهوذا الذي تقدمت سيرته، والذي أوحى إليه بنشر هذا الكتاب نشرًا محدودًا في أوساط أمثاله من طلبة العلم بالشريعة اليهودية وعلم الكلام اليهودي. وفي هذا الصدد يقول موسى بن ميمون في مقدمته لدلالة الحائرين: فلما قدر الله الافتراق، وتوجهت إلى حيث توجهت، أثارت في تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد فترت، وحركتي غيبتك لوضع هذه المقالة التي وضعتها لك ولأمثالك وقليل ما هم. وجعلتها فصولًا منثورة، وكل ما كتب منها فهو يصلك أولاً بأولاً حيث كنت وأنت سالم.⁶⁰³

يبدو من أسلوب موسى بن ميمون في "دلالة الحائرين" أنه كان حذرا للغاية في عرض أفكاره، كأنه كان متوجسا من رد فعل التقليديين من اليهود، و المسلمين في آن واحد، لمخالفته الكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود، بل جعل الدين اليهودي خاضعا لمبادئ أرسطو وفلاسفة الإسلام التي تلقاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه وللدین اليهودي، وشن بين الفينة والأخرى حملات قاسية على فرق المتكلمين أشاعرة ومعتزلة، ولذلك استنتج معظم المؤرخين أن سبب اختيار ابن ميمون تدوين كتابه باللفظ العربي والخط العبري، كان يهدف درء ردة فعل معارضين محتملين، فأراد قصر الاطلاع على فئة معينة من الناس، سيما أنه قل بين اليهود من يعرف اللغة العربية في زمنه، إلا من هو من مريديه فيستسيغ آراءه، و الشيء نفسه بالنسبة لعلماء المسلمين؛ الذين إن وجد بينهم من يلم بالخط العبري في بلده، فلا بد له سهم

⁶⁰³ حسين آتاي، مقدمة تحقيق دلالة الحائرين، م.س، ص 4.

في الفلسفة، يجعل صدره يتسع لاستساغة مختلف الآراء، فيتجنب أي ثورة اندفاعية من كلتا الطائفتين ويناقشه بتروي.⁶⁰⁴

يرى معرب دلالة الحائرين إلى اللغة العربية "حسين آتاي" أن موسى بن ميمون فصل مضامين دلالة الحائرين التي جعلها في ثلاثة أجزاء كبرى، فذكر أن الهدف منها هو "إظهار معاني أسماء جاءت في كتب النبوة، قسمها إلى ثلاثة أصناف: مشتركة ومستعارة ومشككة".⁶⁰⁵

أشار ابن ميمون أن الفئة المستهدفة من كتابه ليست عموم الجمهور ولا المبتدئين بالنظر الفلسفي، أو من لم يدرس إلا علم الشريعة وفقهها، وليست برسالة في الفقه اليهودي وهي على الحقيقة رسالة تنبيهية: لرجل دين قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا. وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وعاقته ظواهر الشريعة فبقي في حيرة ودهشة".⁶⁰⁶

هذا الوصف ينطبق على موسى بن ميمون انطباقه على يوسف بن يهوذا، فقد قال حسين آتاي: "فلا أدعى للكتابة بهذا الأسلوب وتلك الحماسة من أن شيخا عالما كموسى بن ميمون، قد وجد خليفته وسبطه في العلوم العقلية والشرعية، فأراد بما كتب أن يستخلفه في علمه ويرشده إلى المدايح السالكة والطرق العقلية السليمة لتفادي التناقض الظاهري بين الدين والعقل. كما تضمنت هذه المقالة الأولى شرحا لما بطن من حكم الأنبياء التي يفهمها الجاهل على ظاهرها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها حدثت له حيرة شديدة، فإذا بينا له ذلك المثل أو نهناه على كونه مثلاً، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة ولذا سميت هذه المقالة دلالة الحائرين".⁶⁰⁷

كما لخص حسين آتاي المحتوى الأساسي لكتاب دلالة الحائرين في مسألتين أساسيتين هما:

المسألة الأولى: ماهية الخالق الذي هو واجب الوجود لا تركيب فيه، إذ يقول موسى بن ميمون: "لا ندرك إنية"⁶⁰⁸ واجب الوجود لذاته، لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الوجود، وفي قوة الوجود ولا ماهيته،

⁶⁰⁴ موسى بن ميمون، المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله و وحدانيته و تزده من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، شرح أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد الله التبريزي، تصحيح محمد زاهد الكوثري، ط.1، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، 1993، صص 17-18.

⁶⁰⁵ حسين آتاي، مقدمة تحقيق دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، م.س، ص 6.

⁶⁰⁶ نفس المصدر والصفحة.

⁶⁰⁷ نفسه، ص 7.

⁶⁰⁸ الإنية: حسب أبو حامد الغزالي هي عبارة عن الوجود، غير الماهية، ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة موجودة، وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً، ولا يجوز أن يقال ما الذي جعل السواد لوناً وما الذي جعله سواداً، ويعرف تغاير الإنية والماهية بإشارة العقل لا

فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب، لأنه لا إنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما." وهنا يردد ابن ميمون مقولة المعتزلة بالقول بصفات السلوب المعتزلة، أي سلب أي صفة يمكن إلحاقها بالذات الإلهية لتنزيهه تنزيها مطلقا.

وقد خلص حسين آتاي إلى أن هذه الفكرة مأخوذة عن الفارابي وابن سينا ويمكن العثور على أصولها لدى المعتزلة ولكن يصعب ردها إلى أصل إغريقي، وإنّ فيها من التناقض ما لا يصعب كشفه فهو يؤكد انفصال ماهية الله عن حضوره الإني، بينما يجعلهما في العبارة الثانية متلازمتين. وهو ما نجده لدى الفارابي وابن سينا إذ كان موقفهما من ماهية الله تعالى أننا لا نجد من وجوده إلا ما نراه ولا نعرف كنه وجوده الخاص به.⁶⁰⁹

أما المسألة الثانية فهي قدم العالم وعلة الاختلاف وحركات الأفلاك وترتيب العقول، حيث فصل موسى بن ميمون في الآراء الثلاثة الفلسفية المختلفة بخصوص هذه المعاني، فركز على رأي أرسطو، وأخذ على الفارابي أنه استخف برأي جالينوس أيما استخفاف، كما يثبت حسين آتاي أن التداخل الكبير بين ما كتبه موسى بن ميمون في دلالته وما ورد عند أبي نصر الفارابي في كتاب "الجدل"، تداخلا واضحا. ويمكن الاطلاع على هذه النصوص في الجزء الثاني من دلالة الحائرين⁶¹⁰.

في المقدمة التي صدر بها سلومن مونك نسخة كتاب دلالة الحائرين الفرنسية، بالخطاب الذي وجهه ابن ميمون لتلميذه الأعز يوسف بن يهوذا، مقدما له مجموعة من التوصيات الضرورية لفهم دلالة الحائرين دون الانجراف وراء تأويل بعض ما ورد فيه خطأ. يقول ابن ميمون في هذه التوصيات: إذا شئت أن تفهم كل ما احتوته هذه المقالة دون أن تغفل عن فكرة واحدة منها، عليك بقراءة أجزائها متكاملة غير متفرقة، وليس عليك الاكتفاء لدى قراءة فصل من فصولها بفهمه فقط، بل باستيعاب جملة معانيه.⁶¹¹

يمكننا القول إن موسى بن ميمون وضع خريطة قراءة كتابه، ثم أوصى بها تلميذه يوسف بن يهوذا و شدد عليه في اتباعها، كما يمكن استنتاج أن الفلسفة قد اقتحمت ثغور الفكر اليهودي وزعزعت بنيان تقاليده التلمودية، وتسرب المنهج العقلي إلى الكثير من المعارف اليهودية كالنحو واللغة والتفسير وأصول الفقه والتشريع، وتسربت أفكار القرائين إلى مناهج التفسير والبحث اللغوي على الخصوص. فاختلقت آراء

بإشارة الحس، كما يعرف تغاير الصورة والهيولى. أنظر: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، ط.1، مطبعة الصباح، دمشق، 2000، صص 105-106.

⁶⁰⁹ مقدمة المحقق حسين آتاي، دلالة الحائرين، م.س، ص XXIX.

⁶¹⁰ نفس المرجع، ج 2 فصل 15، صص 318-319.

⁶¹¹ Maimonide, Moïse : le guide des égarés, traduit par S. Munk. Verdier - Paris 2012, pp. 71-79.

المفكرين اليهود حول هذه المواضيع⁶¹² "واحتدم الصراع بينهم، وأصبح ابن ميمون قطب رعى عند اليهود، كما كان الحال عند المسلمين بالنسبة لابن رشد. وكانت ترجمة كتاب دلالة الحائرين إلى العبرية، شرارة الدراسة الفلسفية، والدافع إلى الوقوف أمام نص التوراة والتلمود موقف التساؤل.

لم يقبل الفقهاء التقليديون هذا الأمر، فاعتبروا ما جاء في كتاب دلالة الحائرين، كفرا وإلحادا، وخصوصا في موضوع صفات الله وتنزيهه عن التجسيم، والنبوة والمعجزة والجن والملائكة وتأويل الجنة والنار، وتأويل القصص التوراتية، واعتبارها رموزا لا حقائق. ومما زاد الطين بلة ازدرأ ابن ميمون لفقهاء عصره.⁶¹³

ويرى أحمد شحلان أيضا أن كتاب دلالة الحائرين أحدث رد فعل قوي اهتز له المجتمع اليهودي لمرتين، في الغرب الإسلامي وجنوب فرنسا، كانت الهزة الأولى ما بين سنوات 1230م و 1233م والثانية ما بين 1303 و 1306. وكاد الأمر لا يقف عند الصراع الجدلي والمحااجة والمقارعة، ولكنه تطور إلى صراع حقيقي، وصل إلى حد أن يؤذي بحياة ابن ميمون وأنصاره واليهود المشتغلين بالفلسفة في حياتهم، أو أضعف الإيمان أن يتم نفهم أو طردهم من الجماعة.⁶¹⁴

وسأتناول لاحقا المزيد من التفاصيل عن مضامين هذا الكتاب، في سياق تأثر فكر موسى بن ميمون بالفكر الإسلامي.⁶¹⁵

➤ ردود الفعل تجاه كتاب دلالة الحائرين:

بعد انتشار "دلالة الحائرين" وشهرته وإقبال الناس عليه، قوبل هذا الحماس بمعارضة شديدة من جانب التيارات المعارضة للفكر الفلسفي. استمر هذا الصراع بين رواد البحث الفلسفي وخصومه لعقود بعد وفاة ابن ميمون، ولسوء الحظ، اتخذ في بعض الفترات شكل احتجاج لاذع وحتى عداء شخصي ضد مقاصد وشخصية ابن ميمون وأتباعه.

وقد أثارت آراؤه معارضةً خلال حياته وبعد وفاته، وفي عام 1233م قام الحاخام المتعصب سولومان بن أبراهام بمونبلييه Solomon ben Abraham de Montpellier جنوب فرنسا بتحريض سلطات الكنيسة لحرق "دلالة الحائرين"، باعتباره كتاب هرطقة خطير، إلا أن الجدل خفّ بعد حين، وتم الاعتراف بابن ميمون كأحد أعمدة الإيمان في عقيدته ومن أعظم الفلاسفة اليهود، وتُرجم عمله إلى اللاتينية ليترك تأثيرا

⁶¹² شحلان أحمد، أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، م.س، ص 205.

⁶¹³ نفس المرجع، ص 207.

⁶¹⁴ نفس المرجع والصفحة.

⁶¹⁵ في المبحث السادس.

امتد طويلاً، وظهر فيما بعد لدى فلاسفة في حجم باروخ سبينوزا Baruch Spinoza وغوتفريد لايبنتز Gottfried Leibniz.⁶¹⁶

ويقولُ إسرائيل ولفنسون إنه لم يحدث أن كان لكتابٍ عبريٍّ مثل هذا التأثير بعد التوراة والتلمود، لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرءون ويدرسون له في الكنائس، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة.⁶¹⁷

عندما أحس رجال الدين اليهود أن ربحهم ستذهب جراء إدخال موسى بن ميمون الفلسفة الأرسطية إلى اليهودية، بحجة التوفيق بين الإيمان والعقل، انقسم اليهود إلى معسكرين بين مؤيد ومعارض.

المعسكر الأول: يتمثل في شمويل الفلسطيني Samuel Le Palestinien، وإبراهيم بن داود Ibrahim ben Dawood وأبراهام بن داود البسكوييري Abraham ben Daoud de Posquière وماير بن نادر Mir Ben Naders، ودون أستوك من لونيل Don Asteuc de Lunell، وسليمان بن أبراهام من يهود منبلييه Suleiman ben Abraham، وهليفي أبو العافية الطليطلي Halevi Abu Al-Afia de Toledo، وجناح بن أبراهام جيروندي Aile Ben Abraham Girondi، وأشييري أو أشير يحيل المعروف بروش Asheri Asher ben Rosh Jehiel، قاموا كلهم لصده هذه النزعة الفلسفية الدخيلة على الدين اليهودي بطريقة شرسة، واحتجوا على ما أسموه بيع الكتاب المقدس للإغريق، ورفضوا كل محاولة تهدف إلى إحلال الفلسفة محل التلمود، وكذلك طريقة موسى بن ميمون في كتابة مشناه توراه دون الاستشهاد بالمصادر المأثورة، أو إدراج الآراء حول كل المختلفة عن كل قضية تشريعية كتبها، مما يخالف القانون اليهودي ومنهجية صنع القرار الشرعي. ونددوا بتشكيك ابن ميمون في عقيدة البعث والخلود، ورفضوا فكرته عن الإله غير المعروف وقوله بالتأويل وتفسير التوراة تفسيراً مجازياً. وانضم إلى هؤلاء المعارضين أتباع المذهب القبالي الصوفي الذين قاموا بتدنيس قبر ابن ميمون، ثم انضفت إليهم الكنائس المسيحية بتحريم كتب ابن ميمون و أرسطو وابن رشد في الجامعات.

المعسكر الثاني: من أنصار موسى ابن ميمون، كان بزعامة داود قمحي Daoud Kamhi ويعقوب بن مخير تيبون Tibbon Yaquoub ben Mukher، بأن أقنعوا يهود لونيل Lunel، وبزيي Béziers ونربونة Narbone في بروفانس Provence، ويهود سرقسطة Zaragoza في أسبانيا، الذين قاموا بدورهم بالدفاع عن ابن ميمون وعن اتجاهه العقلاني، وحرّموا على سليمان وأتباعه الدخول إلى كنيس بروفانس، ترتب عن هذا أن خطا سليمان خطوة أخطر من الأولى، ذلك أنه أوّشى بهم إلى محكمة التفتيش في مونبلييه وأخبرهم أن كتب

⁶¹⁶ماكس مارجوليز، ألكسندر ماركس، ط2 تاريخ الشعب اليهودي، أو كيف يروي اليهود تاريخهم، سلسلة اليهودية بأقلام يهودية، العدد3، دار ومكتبة بيبلون، بيبلس، لبنان، 2005. صص89-90.

⁶¹⁷إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 176.

ابن ميمون فيها هرطقة ومروق عن الدين، وشديدة الخطر على المسيحية واليهودية معاً. ووافق الرهبان على رأيه فتم حرق جميع الكتب الفلسفية التي أمكن الحصول عليها في احتفال عام في مونبلييه سنة 1234م، وبعد أربعين يوم من حرق الكتب الفلسفية تم حرق التلمود نفسه في باريس عام 1242م. فثار أنصار ابن ميمون ضد هذه الأعمال الشنيعة في حق موسى بن ميمون، فقبضوا على كبار المؤيدين لسليمان في مونبلييه، واتهموهم بخيانة بأبناء دينهم اليهود، وحكموا عليهم بقطع ألسنتهم؛ ولا يعلم إن قتل سليمان نفسه أثناءها، ولكن أحد الحخامات الذي يدعى كوهن جناح أبدى ندمه عن اشتراكه في إحراق كتب ابن ميمون فجاء إلى مونبلييه، واعتذر علناً في كنيسها، وحج تائباً إلى قبر موسى بن ميمون. ولكن الدون أستروك واصل الحرب باقتراحه أن يصدر الأحبار قراراً يحرم دراسة أي علم من العلوم النجسة ويقصد الفلسفة. وأيده في هذا ابن نحمان وآشر بن يحيل، حتى إذا كان عام 1305 أصدر سليمان بن أبراهام بن أردوط، الزعيم القوي ليهود برشلونة، قراراً بالتحريم على اليهود دراسة العلوم غير الدينية وأي فلسفة غير يهودية باستثناء الطب، قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره. وكان رد أحرار مونبلييه أن حرموا على كل يهودي منع ابنائه من دراسة العلوم الطبيعية، فقد ظل شباب اليهود يدرسون بسرية الفلسفة في أماكن متفرقة، ومع ازدياد الاضطهاد والخوف في جميع أنحاء أوروبا الخاضعة وقتئذ لمحاكم التفتيش، عادت الجاليات اليهودية إلى ما كانت عليه من عزلة نفسية واجتماعية. وتدنى مستوى دراسة العلوم، لتصبح العلوم الدينية الخالصة هي المسيطرة على المدارس العبرية.⁶¹⁸

ب- رسالة في صناعة المنطق:

كتب موسى بن ميمون رسالة المنطق بين سنتي 547هـ/1152 إلى 549هـ/1154م⁶¹⁹، أي في بداية شبابه بالمغرب ويقال بالأندلس، بطلب من أحد علماء الدين اليهود، وقد كتبها باللغة العربية بعنوان "بحث في مفاهيم المنطق"، والتي كشفت عن مدى استيعاب ابن ميمون المبكر للمنطق الأرسطي" الذي تعلمه على أيدي أساتذته المسلمين. إلا أن النص العربي الأصلي ضاع مفقود، ولم يعد يُعرف له سوى ترجمتين بالعبرية: إحداهما ترجمها صموئيل ابن تيبون، والأخرى ليويسف اللوركي-Joshua ben Joseph IBN VIVES AL-LORQUI، وتم ترجمته أيضاً إلى اللاتينية، وقد أوصى بها الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون Moïse Mendelssohn لطلابه وأصدقائه وتمت إعادة كتابته باللغة العبرية والتعليق عليه في عام 1906،

⁶¹⁸ول وإبريل ديورانت، قصة الحضارة. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، 2008 الجزء 14

ص 132 إلى 135.

⁶¹⁹ Haim HARBOUN, Maimonide, pourquoi l'Egypte ? op. cit., p. 22

إلى أن وجدت السيدة موهبات كويل توركر TURKER KUYEL Mubahat الأصل العربي، وقامت بنشره في مجلة كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا في تركيا.

وجاءت رسالة المنطق في طبعة أخرى مترجمة إلى اللغة الفرنسية عن نسخة Brouwer صدرت بباريس سنة 1996 ذكرها Patar BENOIT في موسوعته الشاملة عن فلاسفة القرون الوسطى.⁶²⁰ وقد اشتغل المؤرخ والفيلسوف Léo STRAUSS على هذه المقالة في كتاب خصصه لتحليل كتابات موسى بن ميمون.⁶²¹

إن رسالة المنطق لابن ميمون على الرغم من صغر حجمها، إلا أن أهميتها الكبرى تكمن في محتواها، الذي ينم عن فهم قوي واستقلال فكري لمؤلفها. وتتكون الرسالة من 14 فصل يتضمن كل فصل منها وصفاً لبعض مصطلحات علم المنطق والفلسفة تصل إلى حوالي 175 اسماً. يحتوي الفصل الأول: على توصيف أربعة عشر اسماً للمنطق، الفصل الثاني: يدور حول النظريات العامة للمنطق، والفصل الثالث والرابع والخامس: تناولوا موضوعات متنوعة، والفصلين السادس والسابع: خصهما لأنواع القياس إذ اعتبر أن القياس له ثلاثة أشكال، الفصل الثامن: تناول جميع أنواع القياس، الفصل التاسع: في وصف المصطلحات الفلسفية للمادة والشكل والموضوع والنهاية والعنصر، والفصل العاشر: في الكليات الخمس للمنطق، ويلاحظ أن ابن ميمون كتب كتابه في المنطق، خلافاً للترتيب المعتاد لعلماء المنطق في ذلك الوقت، الذين أدرجوا الكليات الخمس أو الإيساغوجي⁶²² في مقدمة المنطق، واعتبر أن كتاب المقولات لأرسطو هو أدق كتاب في المنطق، والفصل 11: حدد فيه المصطلحات الفلسفية الجوهرية والمستعرضة، والقوة، والفعل، والجمع، والمناهضة، والفصل 12 في أنواع الأولويات، والفصل 13: خاص بشروط علماء المنطق وفي هذا الفصل اقتبس حرفياً عبارات كثيرة من الفارابي والتي أظهرت مدى تأثره به، والفصل 14: خصصه لمعاني الكلام، ويقول في هذا الفصل أن كلمة "الكلام" كانت شائعة بين الأمم القديمة (أي الإغريق) بثلاثة معانٍ: 1. قوة العقل وفهم الخير والشر، والتي تُعرف بقوة الكلام. 2. المعنى العقلاني نفسه، والذي يُدعى الكلام الداخلي. 3. الكلام الذي يسمى الكلام الخارجي، وأن تفسير اللغة يقوم على المعاني الحسية ثم يضيف أن قوانين علم المنطق هي قوانين العقل والكلام الداخلي، وهي نفسها بين جميع الأمم والشعوب، وتكتسب القوة بالكلام الخارجي أو لغة كل مجموعة عرقية، ولهذا سمي هذا العلم بالمنطق. ويرى ابن ميمون أن دور

⁶²⁰ Benoit PATAR, Dictionnaire des philosophes médiévaux, FIDES (Presses Philosophiques) Canada, 2006, p. 273.

⁶²¹ Leo STRAUSS, "Note on Maimonides' Treatise on the Art of Logic". In Studies in Platonic Political Philosophy. Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 9-208

⁶²² الإيساغوجي: وهو لفظ يوناني يراد به الكليات الخمس، والنوع والفصل والخاصة والعرض والعام وهذه يتوقف معرفتها على بيان الدلالات الثلاث، وهي المطابقة والتضمن، والالتزام وأقسام اللفظ. انظر: الكاتي حسام الدين حسن، الإيساغوجي في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014، ص 10.

علم المنطق بالنسبة للعقل، مثل دور النحو والقواعد بالنسبة للغة. وانتهى بمناقشة الفلسفة وتقسيم العلوم.⁶²³

تتلخص رسالة موسى بن ميمون في صناعة المنطق، إلى إظهار أن الخالق "فاعل" وهو الغاية الكلية والنهائية، جاعلا من الذات العلية ذاتا مفارقة للعالم، بقوله: "ولأن "المحرك" الذي نقصد به الخالق تعالى، وهب الفلاسفة تلك القدرة على إدراك ذاته وأنه الفاعل الأول والأخير والعلّة المؤثرة في الكون، كما وهب كل مخلوق من المخلوقات إدراك ذاته في العلل المتجدلية لها".⁶²⁴

لقد رام موسى بن ميمون في مقالته "صناعة المنطق"، تحديد ماهية الخالق، وأثره في العالم وتأكيده مخالفته للحوادث على أسس منطقية أرسطية صورية. ويبين الأسلوب الذي اعتمده الخبر في تقريب هذه المفاهيم من ضبط للمصطلحات المستخدمة في مقالته وشرح كل منها في موضعه.⁶²⁵

4. الفتاوى الميمونية: Maimonides Responsa.

من خلال البحث في مؤلفات موسى بن ميمون يتحدث الباحثون بشكل متكرر عن Maimonides Responsa، التي تحيل على مجموع الفتاوى التي ألفها موسى بن ميمون بهدف الرد على تساؤلات "فقهية" كانت تصل إليه من حين إلى آخر ومن أماكن مختلفة. وهي التي مكنته من حيازة مكانة عالية ومحترمة عند اليهود بكل أطيافهم. كما أنها أسهمت في توطيد اليهود نفسيا وعقديا واجتماعيا وسياسيا، خاصة يهود "الديسبورا" أو يهود الشتات أو الجلاء، وقد أسهمت هذه الفتاوى أحيانا في حقن دماءهم وأحيانا أخرى في منعهم من الارتداد عن دينهم في أوقات الاضطرابات السياسية، كما حصل في زمن الدولة الموحدية والدولة المهدية الشيعية في اليمن.

أ- رسالة في الردة والاضطهاد.

قام ابن ميمون بمحاكاة والده وكتب رسالة إلى أولئك اليهود الذين استنكر عليهم إخوتهم في الدين اليهودي قبولهم بالإسلام ولو ظاهريا، وهي الرسالة المكتوبة بالعربية والمعروفة بعدة أسماء إلى درجة أن هناك من

⁶²³ Moise MAIMONIDE, Traité de logique, In : R. Brague (trad.), descellée de Brouwer, Paris, 1996.

⁶²⁴ Israel EFROS, Maimonides treatise on Logic, New York, 1937/38, p. 50.

See : R.L. WEISS, « On the Scope Of Maimonides Logic, Or , What Joseph Knew, » in A straight Pth. Studies in Honor of Arthur Hyman. Edited by R. Link-Salinger, Washington, DC, 1988, p. 260.

⁶²⁵ Dov SHYARTS, Central Problems of Medieval Jewish Philosophy, ed. BRILL, Boston, 2005, 2nd Chapter, pp. 52-54.

قد يعتقد أنها مجموعة رسائل أخرى ألفها ابن ميمون، وهي في الواقع رسالة واحدة بأسماء متعددة منها؛ تنزيه الخالق، أو رسالة في الردة. أو رسالة الاضطهاد أو رسالة المواساة.

وبالنسبة للباحث بانيث ديفيد هارتويج BENETH David Hartwing، فإن هذه الرسالة كتبت باللغة العربية والرسم العبري حين كان موسى بن ميمون مقيما بمدينة فاس بالمغرب، ما بين سنتي 1162-1163م وقد تم تحويلها إلى الرسم العربي من قبل مجهول.⁶²⁶ وتناولت غرضا محوريا في حياة يهود الشتات، أو اليهود الذين كانوا يقيمون ببلاد يدين حكامها بغير اليهودية، حيث اضطرت اليهود أحيانا كثيرة إلى التخلي عن دينهم، أو على الأقل التظاهر بذلك، من أجل البقاء على قيد الحياة أو لتجنب الاضطهاد الذي كان يطولهم. وسُيَّ اليهود الذين اضطروا الدخول إلى الإسلام بالأنوشيم. خصوصا أولئك الذين كانوا يعيشون بين ظهراي مسلمي الأندلس والمغرب، ولم تكن حملة الاضطهاد مشهدا عاما، بل شهدت هذه الحملة تحولات مرتبطة بطبيعة الحكام وأسس شرعيتهم المبنية على التوحيد ونشر الدين الإسلامي، وبالتالي فقد كان أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية مصدر ضيق لهؤلاء الحكام، خصوصا أن وجودهم على أرض الإسلام كان مناقضا للتوجه السياسي العام الذي لم يكن متساهلا مع أهل الذمة، بل كانت الحرب عليهم مصدر قوة لهذه الدول.

ثم إن الحملة الأشد كانت على عهد الموحدين خصوصا إبان حكم عبد المومن بن علي، الذي أخرج اليهود من الأندلس كما أن هذه الاضطهادات قلت حداثها بقدوم الخليفة يعقوب المنصور الموحي، لكنه لم يكن ليسمح لهم بالاختلاط بأهل الإسلام ولا بمصاهرتهم. فالاضطهاد الموحي لليهود لم يكن نتيجة التحكم الديني بل كانت دوافعه بالأساس سياسية. وكان لليهود بعد ذلك موعد مع اضطهادات المماليك المسيحية بعد سقوط الأندلس. كما أن تاريخ اليهود بالعالم الغربي والمشرقي معا، يفصح عن عدة أحداث مرتبطة بالاضطهاد وهو مجال يتطلب النظر في الظروف السياسية لكل حادثة على حدة.

يتطرق موسى بن ميمون إلى هذه المشكلة مستعينا بعلمه بالتوراة والتلمود، كما كان له السبق في تحويل هذه الظروف السياسية إلى منبع قوة، مستشهدا بسوابق تاريخية وشرعية من قبيل ما حدث لبعض أحبار اليهود المعروفين قبل زمانه، وكان غرضه الأساسي من تأليف هذا الكتاب هو مساعدة الحائرين من اليهود، في اتخاذ قرار البقاء على دينهم دون التضحية بأرواحهم.

⁶²⁶ بدوي عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، ط.3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003، ص 74.

ذكر فيها بدوي عبد الرحمان أن Beneth Hartwing David قام بنشر رسائل موسى بن ميمون (اجروت ها-ميم) سنة 1946م وبحث في لغته سنة 1934م ثم سنتي 1952 و1951م.

➤ دو افع تأليف رسالة الردة:

يعرض موسى بن ميمون في مقدمة "رسالته في الردة" أسباب انكبابه على تحرير هذه الفتوى، يقول عنها: "أصرح أنا موسى بن الديان ميمون السفاردي⁶²⁷، برك الله في ذكره، أن أحد معاصرينا من الإخوة في الدين، استفسر أحد الأخبار عن مآل الغالب من بني إسرائيل على إثر هذا الاضطهاد ونطلب الله أن يكفيننا شره. ودفعه لهذا الاستفسار ما أصابه من أتباع هذا الرجل [يقصد أتباع نبي الإسلام محمد] حين أجبروه على الدخول في الإسلام، فأراد أن يتبين علامات نبوته وصحتها. وهل من واجبه القبول برسالته حفاظا على روحه، وحفاظا على ذريته أن تتوزعها الأمم سبيا واستعبادا، أم أن عليه الرضا بقدره والاستعداد للاستشهاد في سبيل الله حفظا لدينه وإخلاصا لخالقه، لأن اعترافه بالدين الإسلامي يقوده إلى التخلي عن كل الوصايا وإتيان كل المخالفات. لكن الحبر المستفتى بهذا الشأن قدّم إجابة طويلة وضعيفة لا تمت لفقه الواقع بصلة." ⁶²⁸.

بناء على هذه الفتوى التي يبدو أن موسى بن ميمون توصل بنسخة منها، تتضمن جواب الحبر الذي لم يذكر اسمه، فانبرى موسى بن ميمون للرد عن كل تفاصيل ما ادعاه صاحب الفتوى، مبينا خطأه وسوء تقديره للشريعة اليهودية، كما انتقد قلة علمه بتاريخ الأخبار اليهود وعدم إلمامه برهان الشعب اليهودي الأول، وهو البقاء على قيد الحياة مهما طالهم من الاضطهاد. وأورد موسى بن ميمون العديد من الآيات من سفر أيوب والمزامير وأخذ من سفر التكوين، ما يسعفه على رد كل شبهات تلك الفتوى القائلة بأن كل يهودي أعلن إسلامه مرتد. وجاء بعدد من الأمثلة عن حياة الآباء (الأخبار الأوائل) مثل قبيلة "لاوي"، التي أهملت التقاليد اليهودية قبل أن ينزل إله اليهود وصيته على موسى، ويأمرهم بختان أطفالهم قبل أن يأكلوا من طعام عيد الفصح، وهي الحادثة نفسها التي استغلها صاحب الفتوى في تبين حرمة تبديل الدين ولو بالتظاهر. ⁶²⁹.

واتبع موسى بن ميمون منهجا نقديا أتى فيه على الحجج المدفوعة؛ حجة بعد أخرى حتى فندها جميعا، كما أعاد شرح النصوص التي وظفها صاحب الفتوى ليبين قلة علمه بباطن النص الديني. كما أورد قصة بني إسرائيل على عهد النبي إيليا (Elijah) (وهو النبي إلياس عند المسلمين)، حيث كانوا جميعا وثنيين ما عدا سبعة آلاف شخص اجتباهم الله بفضله وحفظهم من الشرك به. واستعرض ما حصل على عهد إشعيا (Isaiah) (ومعناها الرب يخلص) حين تكاثرت الآثام والمفاسد بين بني إسرائيل ودنسوا المدينة المقدسة

⁶²⁷ أي من يهود إسبانيا سبق شرحه.

⁶²⁸ Moise MAIMONIDE, Epitres, op. cit., pp 9-10.

⁶²⁹ Ibid. Maimonide, Epitres, p. 15

بأفعالهم. وخلص إلى أن كل نبي أو حبر تصرف على عجلة في الفتوى بغير علم أنبه الله وأعادته إلى الصواب. كما ذكر قصة الحبر الرّي مائير Méir والربي العازار Eliézar اللذين كتما دينهما لحظة الاضطهاد ولم يواجهها الحاكم بغير ما يرضى، حفظاً للنفس.⁶³⁰

كان رد موسى بن ميمون شديد اللهجة، وهو الذي عرف وعاش الاضطهاد والترحال من بلد إلى آخر، فلم يقبل أن يدفع الأبحار أتباع دينهم إلى الموت فقال: وبعد أن رأيت هذا الوضع الغريب الذي أقدم عليه رجل معتل البصر، أخذت على عاتقي جمع النصوص القديمة وما توفر لدي من الأدلة، لأصنع منها علاجاً لهذا المرض. وحرصت على تصنيف هذه الأدلة والأدوية إلى خمسة أصناف هي:

الفصل الأول: تصنيف الوصايا المتعلقة بزمن الاضطهاد.

الفصل الثاني: حدود الإساءة إلى اسم الخالق وعقوباته.

الفصل الثالث: الفصل بين عقوبة المرتد والمجبور على تغيير دينه.

الفصل الرابع: العلاقة بين هذا الاضطهاد وغيره من الاضطهادات وما يجب فعله في هذه الحال.

الفصل الخامس: عرض ما يجب على المرء فعله لحفظ نفسه من ويل الاضطهاد نعوذ بالله منه".⁶³¹

ب- رسالة في البعث والقيامة.

كتب ابن ميمون رسالته "البعث والقيامة" والتي تحمل أيضاً اسماً آخر هو "حول قيامة الموتى" وصف فيها من يؤمن بقيامة الموتى بأجسادهم المادية بـ"المغفل المطلق"، وأن الذين زعموا أن التوراة تشير إلى أن القيامة مجازية إنما ينشرون "السخافات"، مؤكداً أن الإيمان بالقيامة حقيقة أساسية في اليهودية، ولا خلاف فيها لكنها ليست قيامة بالجسد، وإنما هي قيامة بالروح لأن كل ما بعد الموت هو عالم روحاني صرف. ويبدو ابن ميمون هنا متأثراً بابن رشد الذي يرى أن الأجساد حين تموت تتحول إلى صور مادية أخرى، وأن النفس على عكس الجسد خالدة.⁶³²

⁶³⁰ Ibid. Maimonide, Epitres, pp. 11 -27.

⁶³¹ Ibid. Maimonide, Epitres, pp. 27-47.

⁶³² محمد حسين الشيخ، ابن رشد ابن ميمون عالمان من تاريخ الفكر الفلسفي الأندلسي، مجلة الرصيف الإلكترونية، 2017.

وقد كتب ابن ميمون هذه الرسالة سنة 1191م باللغة العربية وترجمها صمويل بن تيبون إلى العبرية. وقد تناولت إمكانية تحقق المعجزات، وتأويل النصوص التوراتية التي اختصت بقيامة الأموات واليوم الآخر.⁶³³

وردت رسالة في "البعث والقيامة" في عشر مقاطع مرتبطة بعضها ببعض، ناقش موسى بن ميمون من خلالها تفاصيل الأفكار الغيبية وما يتصل بها من عقائد. واستهلها بمقتطفات من سفر التكوين والمزامير، منتقلا في حديثه إلى تبرير دواعي هذه الفتوى موجها كلامه لمترجمه صمويل بن تيبون قائلا: إن من النادر أن يفسر المرء مسألة مرتبطة بأحد المبادئ الأساسية بلغة بسيطة ومفصحة، مجبرا نفسه على تنفيذ كل الشكوك ودحض كل المزاعم والردود حتى يستغني عن سوء فهم بسطاء الناس لمقصده. وقد حصل الأمر نفسه في التعامل مع كلام الله تعالى، حين أراد "أمير الأنبياء" موسى أن يقنع الناس بتوحيد الخالق، نازعا عن أرواحنا ما علق بها من ادعاءات المشركين. ويورد قولاً ينسبه للنبي موسى يحدث فيه شعب بني إسرائيل واعظا منها إلى وحدانية الخالق، وقد سعى موسى بن ميمون إلى التركيز على أمثلة كثيرة من الكتاب المقدس، حتى يلتمس لنفسه مدخلا ليبلغ منتهى القول في مسألة قيامة الأموات.⁶³⁴

وقد سبق لموسى بن ميمون توضيح غرضه من تحرير هذه الرسائل كلها في معرض خطاب أرسله لابن عقنين قائلا: اعلم أنني لا أكتب هذه المقالة طلبا للحظوة بين معشر اليهود ولن يطولني من ورائها مجد ولا شرف، إنما عملي لمجد الرب وعزته خاصة.⁶³⁵

ثم تطرق ابن ميمون إلى المقدمات العقدية الأساسية التي قام بشرحها في مقدمته لشرح المشناه المسمى بال Helèq وأعاد تفصيلها في مشناه تورا، مؤكدا على الطبيعة البشرية للأنبياء من موسى إلى إيليا. في معرض تفكيكه للطبيعة البشرية، وجعل من الجسد عضوا كاملا في خدمة الروح وتجلياتها، وأكد على أن الروح هي الأساس، وأنها نقطة التقاء الملائكة بالذكاء البشري، وأنها كذلك تتقاطع مع طبيعة الحياة الأخرى. وإذ يبرهن موسى بن ميمون على حجية قوله، ويسنده بدعاوى منطقية وحجج عقلية وتأويلات للنصوص التوراتية فهو يصرح على نفي قيامة الأجساد ويكتفي بتأكيد بعث الأرواح إلى العالم الآخر.⁶³⁶

وضح موسى بن ميمون أسباب كتابة هذه الرسالة، التي من أهمها أن مقدمته لشرح المشناه أثارت في نفوس البعض الكثير من التساؤلات، من بينها قولهم أن موسى بن ميمون قام بـ "نفي المعاد" وهو اتهام حاول موسى بن ميمون أن يدحضه من خلال مقالته في البعث والقيامة. ثم عزا كتاباته السابقة إلى استفسارات الناس

⁶³³ Ibid. Maimonide, Epitres, pp. 115 - 158.

⁶³⁴ Ibid. Maimonide, Epitres, p. 116.

⁶³⁵ Ibid. Maimonide, Epitres, p. 117.

⁶³⁶ Ibid. Maimonide, Epitres, p. 125

له وضرب مثلاً برسالة أهل اليمن، التي وصلته مستفسرة عن عدة قضايا من واجبه الإسراع بالإجابة عنها وتوضيحها. ويخاطب موسى بن ميمون قارئ الرسالة بشكل مباشر قائلاً: "اعلم أيها القارئ، أن غرضنا من هذه الرسالة هو تفسير ما نراه بشأن هذه النازلة التي نتج عنها صراع بين الطلبة في دمشق، ألا وهي قيامة الأموات. وفي هذا الكتاب لن أزيد على ما ذكرته في الكتب السابقة كمقدمة الـ Helèq في أحد فصول "مشناه توراه"، وإنما الغرض منها زيادة في الشرح والتفصيل ومعها أرفقنا شرحاً خاصاً للنساء وكذا لبسطاء الفهم مناسباً لقدراتهم المعرفية وفهولهم.⁶³⁷

وإذ يؤكد موسى بن ميمون على أنه لم ينفِ وقوع القيامة كما جاءت في التوراة وكتب الأنبياء، يورد أدلة مرتبطة بجسم الإنسان ووظائف أعضائه، وجعل منها ثلاثة أصناف: فالصنف الأول هي الأعضاء الخاصة بالطعام، وصنف ثان يتعلق بأعضاء التوالد، وصنف أخير لأعضاء يعنى بحفظ باقي أعضاء الجسد. وبعد تفسيره لوظائف الأعضاء وأصنافها ربطها بجدوى وجودها التي لا تخرج في أي حال عن تأدية وظائفها الإحيائية، وهو ما يجعلها غير لازمة في مرحلة البعث، بل القيامة قيامة الروح، واستشهد بقصة أموات "حزقيال" للتأكيد على أن قوله مؤسس على التوراة وعقيدة الآباء لا على الرأي والنظر.⁶³⁸

ويعتبر الباحثون الغربيون أن ما قام به موسى بن ميمون، ما هو إلا محاولة منه لعقلنة الدين وإبعاده ما أمكن عن الأفكار الخرافية، التي لا تمت بصلة إلى الكتب المقدسة.

ت- الرسالة اليمنية:⁶³⁹

كتب موسى بن ميمون رسالته من مصر إلى يهود اليمن بالعربية اليهودية، وهي في الواقع عبارة عن عدة الرسائل كتبت في أوقات مختلفة وأحياناً متباعدة، غير مؤرخة ولكن جان دي هولستر Jean de HULSTER رجح أنها كتبت ما بين سنتي 568 هـ / 1172 م، ووصفها بالطويلة والقيمة. عرفت برسالة اليمن Epistle to

⁶³⁷ Ibid. Maimonide, Epitres, p. 131

⁶³⁸ Ibid, Maimonide, Epitres, pp. 132-133

⁶³⁹ الرسالة اليمنية: مكتبة جامعة كامبريدج، الرمز: 2.120 Classmark: LG Arabic، وجدت في جنيزا القاهرة. اشتراها Agnes Smith Lewis و Margaret Dunlop Gibson في عام 1896. تم التبرع بها في وقت لاحق إلى كلية وستمنستر في كامبريدج، والتي تم شراؤها منها بالاشتراك مع مكتبة جامعة كامبريدج ومكتبات بودليان، أكسفورد، في عام 2013. الرسالة اليمنية: (بالعبرية: מִשְׁלָּחַת יִמֵּינִי) هو خطاب كتبه موسى بن ميمون وأرسله إلى يهود اليمن جواباً على عدد من المسائل العقديّة التي طرحها عليه "يعقوب بن نثنائيل"، وقد كتبت الرسالة حوالي سنة 1172 م. قبل إصدار الرسالة كان جزء من اليمن يتعرض للتوتر بسبب شن قادة من الشيعة تحريضاً ضد اليهود والسلطان صلاح الدين الأيوبي في الربع الأخير من القرن الثاني عشر، تركت هذه الرسالة أثراً هداماً من روع اليهود، تدخل موسى بن ميمون لاحقاً مع صلاح الدين الأيوبي من مصر لإنهاء الاضطهاد. انظر: Leon NEMOY, Maimonides' Epistle to Yemen, 1953, Vol. 44, No. 2, pp. 170 – 175 انظر: ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 1.

Yemen، رداً على أحد زعماء الطائفة اليهودية باليمن الذي استنجد به لإبداء رأيه في قضايا دينية وسياسية ملحة آنذاك.⁶⁴⁰ وكلف تلميذه اليمني يعقوب بن نافانثيل بتبليغ يهود اليمن بما جاء فيها من وصايا، أهمها الصبر على ما أصابهم.⁶⁴¹

كان من أهم هذه قضايا الاضطهاد الذي تعرض له اليهود من قبل الإمام عبد النبي بن علي بن مهدي آخر أمراء الدولة المهديّة الذي فرض على يهود اليمن التحول عن اليهودية إلى الإسلام أو الموت، وقد تمت ترجمة الرسالة إلى العبرية، على يد Nahoum HAMAARAVI بعد كتابتها بسنين⁶⁴². تزامنت هذه الأزمة السياسية مع ظهور مبشّر من يهود اليمن ادعى أنه المسيح المنتظر (الماشيح) كما ظهر مرتد يهودي حاول التوفيق بين الإسلام واليهودية وبدأ في نشر دعوته بينهم.⁶⁴³

لقد كانت الطائفة اليهودية في اليمن مرتبطة روحياً بموسى بن ميمون، سيما وأنه كان رئيساً للطائفة اليهودية في مصر في العصر الأيوبي، وكان يهود اليمن يستفتونه عن طريق تلميذه "ناجيد" اليمن ناثانئيل الفيومي، وعلى ما يبدو فإن الرسالة اليمنية لم يكتبها ابن ميمون دفعة واحدة، وإنما هي مجموعة من الرسائل والردود التي كتبها ابن ميمون، وأرسل كل رد منها إلى يهود اليمن في مناسبات مختلفة، إذ لا يعقل أن يكون يهود اليمن قد كتبوا إلى موسى بن ميمون عدة قضايا وقعت في أوقات مختلفة دفعة واحدة، تضم كل هذه المشاكل التي عانوا منها عدة سنين خلت، وليس من المنطقي أن يكون يهود اليمن قد أرسلوا رسائل كثيرة إلى ابن ميمون عند كل مشكلة أو نازلة واجهتهم، أو رغبوا في سماع نصيحة معينة منه، أن يلتزم ابن ميمون الصمت ولا يرد على قضاياهم واستفساراتهم مدة طويلة، ثم فجأة يتذكر رسائلهم وتساؤلاتهم، فيقوم بالرد عليهم دفعة واحدة، والأرجح أنه كان يرسلهم تباعاً وفي مناسبات مختلفة ولأسباب متعددة، ثم جمع رسائله وردوده وصدرها بمقدمة وخاتمة، وأخرجها بعنوان واحد هو "رسالة إلى أهل اليمن"، وربما

⁶⁴⁰ MAIMONIDE, Epitres, op. cit., pp. 110-114

⁶⁴¹ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، ط.1، أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، الرياض، 2013، ص 90.
⁶⁴² عندما أرسل موسى بن ميمون رسالته، كان يهود اليمن يعيشون في ظل جو الإكراه والتهديد، فقد خيروا بين التحول عن دينهم اليهودي أو يعتنقوا الإسلام أو يواجهون الحرق علانية. وكان موسى ينصح يهود اليمن بالمغادرة في أول فرصة تسنح لهم، كما أنه حاول أن يقوم بدور الوسيط وأن يتشفع لهم عند كبار حاشية الحكم القائم هناك. وقد وصلت الأمور ذروتها عندما حكم اليمن الملك المعز إسماعيل بن طغتكين (593هـ-599هـ/1194م-1204م)، الذي كان شاداً في تصرفاته، وغريب الأطوار. لقد بلغت جرأته إلى حد أن أطلق على نفسه لقب "خليفة" على الرغم من وجود خليفة آنذاك كان يجلس على عرش العباسيين في بغداد، تزامن هذا مع ظهور مبشّر من يهود اليمن ادعى أنه المسيح المنتظر، كما ظهر "مرتد" يهودي حاول التوفيق بين اليهودية والإسلام، وبدأ ينشر دعوته بين اليهود، مؤكداً أن الإسلام هو الرسالة السماوية التي حلت محل اليهودية، وأن الكتاب المقدس قد تنبأ بمجيء الرسول محمد كل هذه الأحداث زادت من اضطراب المجتمع اليهودي في اليمن، وخاصة علماءهم، الذين كانوا يخشون تزايد عدد اليهود المتحولين إلى الإسلام. انظر: محمد علي الهواري، أحوال يهود اليمن في ضوء رسالة موسى بن ميمون، مجلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب السادس، جامعة الملك سعود، الرياض، 2006، صص 84-105.

⁶⁴³ Mangel NISSEN, «Responsa» www.chabad.org, accessed on 4/5/2017, at: <http://bit.ly/2pleKWB>.

استغرقت كتابة هذه الرسائل والرد عليها مدة تتجاوز العقدين من الزمان فيما بين سنتي 568هـ\1172م و 590هـ\1193م.⁶⁴⁴

يوضح برنار شايبيرا Bernard CHAPIRA في دراسته عن مؤلفات موسى بن ميمون بعض الأحداث التي مهدت لكتابة الرسالة اليمنية، ناقلا مقطعا من رسالة أحد يهود القاهرة الذي زار اليمن خلال الأحداث التي شهدتها المنطقة قبل كتابة الرسالة اليمنية، على الرغم من عدم ذكر التاريخ المحدد لهذه الرسالة. لكن بيرنار شايبيرا يؤكد أنها تنتهي إلى تلك المرحلة التاريخية من القرن 12 م.⁶⁴⁵

جاء في نص المقطع المكتشف من الرسالة: قال له: اختر بين الإسلام والموت (...). وبكى [المخير] بدموع حارة، ولم يكن له حل سوى اعتناق الإسلام. قبل الوصول إلى "عدن" لم يتبق من اليهود الذين كانوا برفقته على الجبل بما فهم الطبيب "السديد"، سوى يهود عدن، كلهم اعتنقوا الإسلام. كان إسلام الشيخ "مضمون" يوم أربعاء فاتح ذي القعدة. وفي يوم الجمعة الثالث من نفس الشهر دقت الأجراس لتعلن اجتماع كل اليهود ليوم غد. وكان موعدهم ظهرا، فمن تغيب عن الحضور كان نصيبه الموت. لم يتغيب أي يهودي عن الحضور. وكانت الأوامر بأن كل يهودي يرفض اعتناق الإسلام وجب أن يقتل. وهكذا هجر الجميع دينهم اليهودي إلى الإسلام، وقطعت رقاب الذين لم يخضعوا للأوامر. أما نحن فلا تسألني عما قاسيناه وعانينا منه. لقد كان ذاك اليوم أسوأ يوم في حياتنا. لقد حقق لنا الرب الرحيم معجزة، حين صعدنا إلى الشرفة، تم اقتيادنا إلى حيث احتفظ بالأجانب، وانطلقوا لاستشارة الخليفة في أمرنا، وقد ألهم الرب الخليفة هذا الجواب: ليس على الأجانب أن يقلقوا. وقد فرض علينا فقط أن يدفع كل واحد منا غرامة، (...) وكان هذا بفضل الرب وسيلة خلاصنا.⁶⁴⁶

تعتبر الرسالة اليمنية أهم مصدر تاريخي أصلي للتعرف على نسب موسى بن ميمون، حيث ذكره بنفسه مرفوعا إلى جده الثالث عوباديا Obadia في مقدمة رسالته إلى يهود اليمن. إثر الاضطهاد الذي حاق بهم على يد حكام اليمن، وقد استهل الرسالة بذكر المرسل إليه وهو يعقوب بن ناثنيال الفيومي رئيس الطائفة اليهودية اليمنية. وهذه الرسالة كانت جوابا على طلب من رئيس يهود اليمن، وجهه إلى موسى بن ميمون لطلب الإفتاء بخصوص مسألة الاضطهاد وبعض المشاكل المرتبطة بالدين اليهودي والعلاقة بالحكام

⁶⁴⁴ الهواري محمد علي، م.س، ص 84-85.

⁶⁴⁵ Bernard CHAPIRA, Lettre de Maïmonide aux Juifs du Yemen, Cahier des juifs, 1935, N°16-17, p 50.

⁶⁴⁶ Bernard CHAPIRA, Copie d'un extrait d'une lettre d'un juif du Caire passant par Aden découvert parmi les documents de la Guéniza du Caire, Fonds Mosséri, (Ms. Mosséri, L. 12.) cité dans l'Article : Maimonide le commentateur, l'arbitre ; Cahiers Juifs N° 16-17, Alexandrie-Paris, p.58- 59.

اليمنيين غير اليهود. فالرسالة اليمنية كباقي الرسائل المعروفة ب Responsa of Maimonides هي بالأخص فتاوى وردت ردودا على استفسارات اليهود من مختلف بقاع المعمور حين كان موسى بن ميمون رئيسا لليهود بمصر. ويشهد قوله في الرسالة على ذلك: " حين وصلتنا رسالتكم الغالية وأنا في مصر".⁶⁴⁷

ويُقال إلى أن رد فعل صلاح الدين في إرسال جيش كبير للقضاء على دولة بني مهدي⁶⁴⁸ كان بتحريض من موسى بن ميمون الذي كان ذا حظوة بالغة في بلاطه في تلك المرحلة، خصوصا وأن القاضي الفاضل اليبساني قد غمره برعايته وحمايته وجعل له منفذا إلى البلاط. لكنه رأي لا نجد ما يسنده من الشواهد التاريخية غير ما ادعاه الدكتور نبيل فياض في ترجمته العربية للرسالة اليمنية التي لم يغنها بأي مصادر جديدة ولا إحالات على مراجع تاريخية مهمة.⁶⁴⁹

لكن ما لا يمكن إنكاره هو قيمة هذه الرسالة التي جعلت من موسى بن ميمون رمزا دينيا قويا لدى الطائفة اليهودية، فقد كانت مصدرا للقوة والعزاء في مواجهة اضطهاد دولة بني مهدي. وقد زادت مكانته رفعة بينهم حين لم يطلب منهم مقابل فتواه تلك لا مالا ولا جزاء على غير المعتاد، وكانت مكافأة يهود اليمن له، أن شرعوا في الدعاء باسمه خلال صلواتهم بالقول " لأجل نفس معلمنا موسى بن ميمون".⁶⁵⁰

غلب على الرسالة اليمنية أسلوب المديح الذي كاله موسى بن ميمون لليهود اليمن وزعيمهم، مع التشديد على ضرورة التشبث بالدين اليهودي وتنزيه الخالق. ومما قاله في خاتمة الرسالة مخاطبا يعقوب بن ناثانيال Jacob ben Nathaniel: ولتفضل أيها العالم الكريم بنسخ رسالتنا هذه ونشرها بين الطوائف ورؤسائهم، وليكن لك الشرف العظيم من عملك هذا فتكون ممن يردون العوام إلى الطريق المستقيم.

⁶⁴⁷ Moise MAIMONIDE, Epitres. Gaillmard (collection Tel) ed. Verdier, 1983, pp. 50- 53.

⁶⁴⁸ الدولة المهدية، أو دولة بني مهدي (1159-1174م): أسسها علي بري بن مهدي الحميري في تهامة (على أنقاض الدولة النجاشية)، وفي إب (على أنقاض الدولة الصليحية)، وقد امتدت إلى تعز وأراضي السليمانيين في جيزان، آل الأمر بعد وفاة مؤسسها إلى ابنه عبد النبي بن علي (المعروف أيضا بالرعيي) الذي بدأت دعوته تأخذ أبعادا سياسية ودينية جديدة. فقد كان حنفي الفروع، خارجي الأصول، "شديد البطش، يكفر بالمعاصي، ويوجب القتل فيمن يخالف اعتقاده". وحين استتب الأمر له، اتجه جنوبا في مهاجمة عدن، فاستنجد صاحبهم حاتم بن علي بصاحب صنعاء سبأ الزريعي، والتقى الطرفان في معركة "ذي عدينة" التي هزم فيها عبد النبي ورجع إلى زبيد. وفي ذلك الوقت، كان صلاح الدين الأيوبي قد تلقى مكتوبا من الخليفة العباسي بخصوص أطماع عبد النبي، فأرسل صلاح الدين أخاه توران شاه بجيش للقضاء على دولة بني مهدي. وفي سنة 1173م، دخل توران شاه زبيد، وأسر عبد النبي وإخوته، ثم أمر بإعدامهم. وبموتهم، انتهت دولة بني مهدي في اليمن التي لم تستمر سوى خمسة عشر عاما. انظر عبد الوالي الشميري، "الرعيي"، موسوعة الأعلام. للاطلاع على المزيد من المعلومات عن الرسالة اليمنية ينظر:

دماج همدان زيد، الرسالة اليمنية، النزعة الدينية والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون، مجلة تبين، عدد 21، مجلد 5، قطر، 2017، ص 34.

⁶⁴⁹ موسى بن ميمون، الرسالة اليمنية، ترجمة نبيل فياض، ط.1، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015، ص 64.

⁶⁵⁰ دماج، همدان زيد، م.س، ص 35.

ولتقرأها على الطائفة وعلى كل يهودي. ولتحرص رعاك الله على منع هذه الرسالة من الوقوع في يد أحد الإسماعيليين. خوفاً أن يلحقكم من وراء ذلك شراً أو أذى، نعوذ باسمه من كل مكروه. ومهما كتبت فإن لي مخاوف كثيرة، لكن النازلة اقتضت الانبراء لها بالكتابة لردّ الجموع إلى الطريق السوي ولا يشفع الخوف من العواقب في هذه الحال. وكذلك ذكرناك أن الرب لا يفشي سره لغير من يخشاه. وكذلك وعد الآباء الذين أخذوا العلم عن الأنبياء عليهم سلام الله وقد قالوا: إن الوصايا محفوظة من كل سوء، وهذه أكبر الوصايا.⁶⁵¹

من خلال تسليط الضوء على أهم ما جاء في رسالة ابن ميمون اليمنية الشهيرة، وما تضمنته من آراء حادة ومتعصبة تشي بنزعته الدينية والقومية المتطرفة التي تتناقض مع بعض آرائه الفلسفية، ومع قيم الاعتدال والتسامح الديني التي اشتهر بها،⁶⁵² نجد أن موسى بن ميمون قد خرج عن عاداته بدافع الغيرة على دينه وأهل ملته. ولعل أهم ما يسم ذكر الرسالة اليمنية لدى المفكرين المسلمين حتى زماننا هذا، هو حدة الانتقادات التي كالهها موسى بن ميمون لكل من عيسى ومحمد عليهما السلام، واستخدامه ألفاظاً قاسية في وصفهما، وهو موقف غريب يصدر من مفكر مثله، طالما تفادى التشبه بالتقليديين من أحرار اليهود. فقد خصص جزءاً مهماً من رسالته للحديث عن أشد الطوائف الدينية عداوة لليهود، بعد أن أوجز تاريخاً لظلم الحكام والملوك واضطهادهم لليهود ابتداءً من نبوخذنصر، لينتقل إلى أول من ادعى النبوة (حسب قوله) وهو يسوع الناصري Jésus le Nazaréen، الذي كان من بني إسرائيل إلى أن خرج عن الملة بادعائه أنه مرسل من الله تعالى. وقد عزا موسى بن ميمون ما حدث من اتباع بعض من بني إسرائيل لعيسى عليه السلام، إلى حمق ناتج عن قلة علمهم بأسرار الكتاب المقدس. كما انتقل إلى الحديث عن أتباع الدين الإسلامي الذين حسب زعمه ادعوا أن دينهم هو الدين الصحيح وأن على بني إسرائيل أن يتبعوا نبي الإسلام محمداً صلى الله عليه وسلم.⁶⁵³

5. المؤلفات الطبية والعلمية.

لقد خلف موسى بن ميمون تسع مقالات طبية، بعضها باللغة العربية لفظاً ومعنى، وأخرى بالمعنى العربي والحرف العبري، ترجمت فيما بعد إلى العبرية واللاتينية والفارسية، مثل الرسائل الطبية لموسى بن عبد الله بن ميمون القرطبي تحقيق ودراسة إحسان مقديس (لم أستطع الحصول عليه) وقد ألفت كلها ما بين سنتي 563 و597 هـ / 1167 و1200 م. وسأقتصر في هذا الباب على ذكر بعضها بإيجاز (وما تمكنت من التوصل

⁶⁵¹ Ibid., Maimonide, Epitres, pp. 108-109.

⁶⁵² Ibid., Maimonide, Epitres, pp. 53-109

⁶⁵³ Ibid., Maimonide, Epitres, pp. 59-61.

إليه) على أن أباشر بالتحليل والدرس رسائل أخرى لموسى بن ميمون، خص بها بعض الولاية والقضاة في الباب الثاني من الأطروحة حينما سأحدث عن إسهام رسائله الطبية في ترسيخ مكانته الاجتماعية والسياسية في الوسط المصري.

أ- شرح أسماء العقار:

من مميزات مخطوطة "شرح أسماء العقار" أنها بخط ابن البيطار⁶⁵⁴ نفسه، وقد بذل الطبيب المستشرق الألماني ماكس ميرهوف Max MEYERHOF كل ما اكتسبه من علم غزير طيلة حياته في تاريخ المفردات الطبية قبل نشرها، فجاء كتابه غاية في الدقة العلمية، وقسم الكتاب إلى قسمين الأول كتبه باللغة الفرنسية وتناول فيها سيرة موسى بن ميمون، مع تحليل نفسي لشخصيته وطبيعة العلاقات التي كانت تجمعها بزملائه من أطباء مسلمين ويهود. والجزء الثاني هو تعريب للمخطوطة.

إن كتاب العقار الطبي الأصلي لموسى بن ميمون هو مسرد أسماء الأدوية. اكتشف هذا العمل ماكس مايرهوف، وهو طبيب عيون في مصر، في مكتبة آية صوفيا في اسطنبول بتركيا، وهو مازال مخطوطا باللغة العربية تحت رقم 3711. فقام مايرهوف بتحرير النسخة العربية الأصلية ثم ترجمها إلى اللغة الفرنسية مع شرح مفصل لها، نشره عام 1940 في القاهرة. وظهرت نسخة عبرية لمونتير في عام 1969، ونشر بعده بترجمة إنجليزية لروزنر ROSNER في عام 1979. ومسرد الأدوية هذا يتكون بشكل أساسي من 405 فقرة قصيرة تحتوي على أسماء أدوية بلغات مختلفة: العربية واليونانية والسورية والفارسية والامازيغية والإسبانية.⁶⁵⁵ يستفاد من هذا الكتاب في رأي المتواضع ما يمكن اعتباره دليلا على إقامته بالمغرب في مدينة فاس، وتلقيه هناك علوم الطب والعقاقير "الصيدلة"، خاصة أنه عرض العديد من أسماء الأعشاب والنباتات بمفردات أمازيغية بأنواعها، وردد مرارا عبارة "نحن هنا في المغرب نسميها." وهو ما أكدته ماكس مايرهوف نفسه حين قال إن مؤلف "العقار" لموسى بن ميمون برز فيه الأثر الفكري والتعليقي الذي تلقاه في الغرب الإسلامي (بين المغرب والأندلس)، ويتضح ذلك جليا في عبارات ابن ميمون الأخيرة من مقدمة الكتاب: لقد أضفت كل

⁶⁵⁴ ضياء الدين بن البيطار هو الحكيم الأجل العالم أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي النباتي ويعرف بإبن البيطار، أوحده زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها سافر إلى بلاد الأغرقة وأقصى بلاد الروم ولقي جماعة يعانون هذا الفن وأخذ عنهم معرفة نبات كثير وعائنه في مواضعه واجتمع أيضا في المغرب وغيره بكثير من الفضلاء في علم النبات وعائنه وبحث ما هيته وأتقن دراية كتاب ديقوريدس إتقانا بلغ فيه إلى أن لا يكاد يوجد من يجاريه فيما هو فيه وذلك أنني وجدت عنده من الذكاء والفتنة والدراية في النبات وفي نقل ما ذكره ديسقوريدس وجالينوس فيه ما يتعجب منه أول اجتماعي به كان بدمشق في سنة 633هـ/1235م. انظر: ابن أبي أصيبعة، م. س، ص 601.

⁶⁵⁵ Max MEYERHOF, Sharh Asa Al-uqqar, Glossaire de Matière Médicale Composé par Maimonide, Le Caire imprimerie de Institut Francaise D'Archéologie Orientale, 1940, p LXIII

ما هو مشهور (علاجاً) بين سكان المنطقة المغاربية، حيث يبدو التفسير أكثر وضوحاً بيننا ونحن في المغرب العربي، فأقتبس الرأي السائد والمعمول به. هذه العبارة "بيننا ونحن في المغرب العربي" تتكرر عدة مرات في مقالات الكتاب، كما يردد موسى بن ميمون عبارة: "وسكان مصر يدعونه " لنستخلص أنه ألف معجم العقار في مصر، مثل كل كتاباته الطبية والفلسفية واللاهوتية.⁶⁵⁶

وقد وضّح ابن ميمون في مستهل كتابه القصد الذي من أجله ألف هذا الكتاب، قائلاً:

قصدي في هذه المقالة شرح أسماء العقاقير الموجودة في أزمنتنا المعروفة عندنا، المستعملة في صناعة الطب في هذه الكتب الموجودة لدينا، ولا أذكر من الأدوية المفردة المعروفة إلا ما ترادفت عليه أسماء أكثر من واحد، إما بحسب اختلاف اللغات أو بحسب اللغة الواحدة، لأن الدواء الواحد قد يكون له أسماء كثيرة عند أهل اللغة الواحدة، إما بحسب ترادف وقع في أصل الوضع، أو بحسب اختلاف اصطلاح أهل المناطق، وأي دواء مشهور معلوم لم يشتهر عند الأطباء إلا باسم واحد إما عربي أو عجمي، فإني لا أذكره إذ ليس غرض هذه المقالة تعريف أنواع الأدوية بصفاتها أو ذكر منافعها، بل شرح بعض أسمائها ببعض، وكذلك الدواء الذي قد عُلِمَ وتحقق مثل التين والعنب ونحوهما، فإني لست أذكره من أجل اسمه اليوناني المذكور في الكتب المنقولة، إذ المخرجون لها قد ذكروا ذلك وبيّنوه، إلا أنني انتقي الاسم اليوناني من بين جملة من الأسماء الكثيرة لذلك الدواء، أو دواء له أسماء شاذة غير مشهورة وليس له منفعة تذكر.⁶⁵⁷

وقد رتّب أسماء الأدوية طبقاً لترتيب الحروف الأبجدية، واعتمد في شرح هذه الأسماء على كتاب ابن جلجل في شرح العقار وكتاب أبي الوليد بن جنّاح المسمى "التلخيص"، والكتاب "الجامع" الذي ألفه أحمد الغافقي، وكتاب "الأدوية المفردة" لابن سمجون، وكتاب ابن وافد في "الأدوية المفردة". وتتفاوت بيانات ابن ميمون عن الأدوية فبعضها يقتصر على كلمتين أو ثلاثة، والبعض الآخر يصل إلى عدة سطور.⁶⁵⁸

وبصفة عامة تتنوع كتابات موسى بن ميمون الطبية، وتتألف من تضمينات عربية ومقتطفات من الطب اليوناني، وسلسلة من الدراسات عن الأمراض والصحة بشكل عام، وجرد لائحة الأدوية المكتشفة حديثاً (في زمنه)، مما يدل على معرفة موسى بن ميمون الواسعة بالأدب الطبي العربي ومعرفته بعدة لغات. ويمكن القول أن كتابات موسى بن ميمون الطبية ليست أصيلة أي من قريحته مثل كتاباته اللاهوتية والفلسفية. وعلى الرغم من ذلك، اتسمت أعماله الطبية بالوضوح والإيجاز والقوة الهائلة في التنظيم. فأصبحت

⁶⁵⁶ Ibid., Mayerhof, pp I-IV.

⁶⁵⁷ Ibid., Mayerhof, p LXIII.

⁶⁵⁸ Ibid., Mayerhof, pp. I-IV.

أطروحة السموم ومضاداتها ونظام الصحة والأمثال الطبية كلاسيكيات مصدرية في مجالاتها في العصور الوسطى.

ب- شرح فصول أبقرات:

يعود الفضل في التعريف بفصول أبقرات.⁶⁵⁹ الإغريقي في الطب، وشرح جالينوس عليه، إلى مترجم عاش في بغداد في عصر المأمون والمتوكل، هو أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي (المتوفى سنة 260 هـ)، الذي أثبتته بعض المخطوطات حسب ما ذكره بروكلمان، وقد ترجم حنين بن إسحاق كتاب فصول أبقرات من اليونانية إلى العربية، وهذه الترجمة أتاحت للأطباء المسلمين شرقاً وغرباً أن يتعرفوا ويدرسوا الأثر الأبقراتي، وقد قام ابن ميمون هو الآخر بشرحه، وترجمه صمويل بن تيبون إلى العبرية، كما أن هناك ترجمة أخرى لهذه المقالة لمترجم مجهول، وقد نشر ستيفن هنري شنيدر Stephen Henry SCHNEIDER النص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية سنة 1894. وتوجد مخطوطات لكتاب الفصول باللغة العربية في مختلف مكتبات العالم.⁶⁶⁰

ت- مقالة في البواسير:

هناك مخطوطة عبرية منسوخة عن مقالة في البواسير لموسى بن ميمون بالخط الشرقي خلال القرن 17.⁶⁶¹ جاءت هذه المقالة الطبية في سبع فصول، يهتم الأول بالهضم السليم والثاني بالأغذية الممنوعة على مرضى البواسير، والثالث في الأغذية المفيدة لهم، والرابع في العلاجات البسيطة والمركبة للاستعمال الداخلي، والخامس خصصه للعلاجات والمراهم للاستعمال الموضعي، والسادس للعلاج بالحمامات والزيوت المركبة، والفصل السابع والأخير خاص بالبخور المساعدة على الشفاء من البواسير.

ويذكر ولفنسون أن موسى بن ميمون ألفها من أجل شاب ينتهي إلى أسرة مرموقة من أهل الجاه والرفعة، كان قد أصيب بالبواسير، جاءت هذه المقالة في سبعة أبواب، اعتنى فيها بالهضم والأغذية التي يجب أن تُتجنب أو التي تقدم للمصاب بهذا المرض، وفي أدوية هذا الداء، وفي آراء الطبيب الفارسي الرازي،

⁶⁵⁹ أبقرات (377 ق.م عام 460 ق.م) الطبيب اليوناني الملقب بأب الطب، أول من قام بتدوين كتب الطب ورتبها وبوها وبنها على أسس علمية تجريبية صحيحة. وخلص الطب من آثار الطقوس الخرافية والشعوذة والأساطير والسحر، ترك أبقرات عدة تأليف ومنه قسمه الشهير (قسم الأطباء) وهو من أهم الأسباب التي رفعت إلى القمة وأكسبته شهرة لامتناهية. انظر: السمري محمد مصطفى، قسم الأطباء عبر الزمان، مجلة الفيصل العدد 290، 2000، ص84.

⁶⁶⁰ عبد الكافي توفيق المرعب، أبقرات الطبيب، مكتبة معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان، القاهرة، 2012، ص318.

⁶⁶¹ Lola FERRE, Dissemination Of Maimonides' Medical Writings In The Middle Ages, in: Traditions of Maimonideanism, C. Fraenkel, Institute of Jewish studies – Studies in Judaica 7, BRILL, Leiden, 2009, p.22.

وللفيلسوف ابن سينا، والطبيب الأندلسي ابن وافد (وزير وطبيب أندلسي). وقد ترجمت مقالة البواسير إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها، ولها ترجمة لاتينية لا ندري أنقلت من النص العربي الأصلي أم من العبري، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها هرمان كرونر Hermann. KRONER طبعها مع النص العبري الأصلي.⁶⁶²

ث- مقالة الجماع:

وضع موسى بن ميمون مقالة في الجماع لسلطان حماة الملك المظفر تقي الدين أبي سعيد عمرو بن نور الدين، الذي حكمها من سنة 574هـ/1179-587هـ/1192.⁶⁶³ وقد فصل في مضمون هذه المقالة بشكل موسع في كتاب جاء في تسعة عشرة فصل في العلاقات بين الزوجين والحياة الجنسية بجميع تفاصيلها،⁶⁶⁴ تحدث فيه عن الجماع من الناحية الصحية، وأحوال البشر وأمزجتهم، وفائدة العلاقة الجنسية ومشاكلها، وكذا العلاجات المثيرة أو المهدئة للرجبة الجنسية وغيرها من العلاجات، ولكل أنواع العلاقات الجنسية الشاذة والحكم الشرعي التوراتي فيها.⁶⁶⁵ (وسيتم شرح هذا الكتاب لاحقا في الباب الثاني).

ج- مقالة في الربو:

يعرض موسى بن ميمون في مقالته هذه ثلاثة عشر فصلا، يشرح فيها الحمية الغذائية ويبين فيها نوع الحمية المفيدة للمصابين بالربو. كما يخصص الفصل الأخير منه للحديث عن المناخ والأغذية المختلفة من بلد إلى آخر. ويقول إن المناخ الجاف بمصر مناسب لمرضى الربو وقد يعيشون فيه مستغنين عن الدواء.

قال إسرائيل ولفنسون إن المقالة وضعت لمرضى من القوم من النبلاء، يشتكي من آلام شديدة في رأسه، حتى لم يعد يطيق عمامته، و كان مصابا بضيق في التنفس وقد عاش في الإسكندرية، وشرح ابن ميمون الأسباب التي تؤدي إلى ظهور هذا الداء، و وصف الأجواء الملائمة للمصابين به، ونصح المريض بالعيش في القاهرة لأن جوها يلائم في أحوال كثيرة المصابين بهذا المرض، ثم وجه نصيحته إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة، وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا علي بن يوسف وكان ضحية

⁶⁶² إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 193-194.

⁶⁶³ المرجع نفسه ص 185.

⁶⁶⁴ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 11.

⁶⁶⁵ George ANDROUTSOS & Maranna KARAMANOU, Moise Maimonide : un grand andrologue et sexologue avant la lettre, 2009., pp. 218-225.

جهلهم. وقد ترجمها العالم الفرنسي (أرمنجو) Armengaud Blasius إلى اللاتينية حوالي سنة 1302⁶⁶⁶ و ذكر ولفنسون لها ترجمات أخرى إلى العربية و العبرية خلال القرن 8هـ/14م.⁶⁶⁷

ح- مقالة في السموم :

وقد تم إنجاز هذه المقالة سنة 596هـ/1199م في العقاقير القاتلة ومضاداتها، وتنقسم إلى باين جاء الباب الأول في ستة فصول عن لدغات الثعابين والنحل والعناكب وعضة الكلب المصاب بداء الكلب وغيره من الإصابات القاتلة. وفصل في اتباع نظام أكل نباتي لتفادي الوفاة بسبب هاته الإصابات. وجاء الباب الثاني في أربعة فصول عن السموم وأنواعها وعلاجاتها.

توجد في المؤلفات الطبية الشرقية (العربية والفارسية واليهودية والبيزنطية) خلال القرون الوسطى إشارات كثيرة لعلم الحيوان وعلم النبات. فقد كان التفريق بين الطب والعلوم الطبيعية طفيفا في تلك القرون على عكس ما نعرفه اليوم. واشتملت كتب الأدوية بالتالي على الكثير من الحيوانات والنباتات. ولم يتم دراسة العلوم الطبيعية لدى موسى بن ميمون بشكل مستفيض إلى وقتنا هذا. ولا توجد دراسات حول هذا الموضوع عدا ما كتبه أهاروني J. Aharoni و Seide وكلاهما كتب بالعبرية. و قد اضطر إيزيدور سيمون Isidore Simon إلى ترجمة هذه الكتابات.⁶⁶⁸

ويذكر الباحث الفرنسي لوسيان لوكير Lucien Leclerc أن هذه المقالة قد تم تناولها بالبحث من قبل الباحث رفائيل ناثن رابينوفيتش Raphael Nathan Nata Rabinovicz، ضمن أطروحته التي تمت ترجمتها إلى اللغة الفرنسية سنة 1805، رغم أن مترجم هذه الدراسة لم يكلف نفسه عناء توفير فهرس جاد للمراجع المعتمدة فيها. كما أشار لوسيان لوكير إلى وجود مخطوط مقالة موسى بن ميمون في السموم

⁶⁶⁶ إسرائيل ولفنسون، م. س، ص 194.

⁶⁶⁷ نفس المرجع والصفحة.

⁶⁶⁸ Jean THEODORIDIES, « Les sciences naturelles et particulièrement la zoologie dans le traité des poisons de Maimonide » étude publiée dans : Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque : études choisies de la Revue d'histoire de la médecine hébraïque (1948-1985), publié par Gad Freudenthal & Samuel S. Kottek, BRILL, 2003, p.59. ينظر أيضا: J. AHARONI, « Maimonide zoologiste », Harefuah, 1935-36, (en hébreu). & J. Seide, « les sciences naturelles chez maimonide », NwHarofe, 3-4, 1954, (en hébreu), pp. 105-109.

والأدوية القتالة بكل من خزانتي Oxford و Escorial،⁶⁶⁹ وقد أعاد إلياكيم كارمولي Eliakim CARMOLY إدراجها في فهرسه تحت رقم 5 ومرة أخرى تحت رقم 14.⁶⁷⁰

➤ المصادر التي اعتمدها موسى بن ميمون في تأليفه لمقالة السموم:

خصص جان ثيودوريس Jean THEODORIDES فقرة طويلة لتحديد مصادر مقالة السموم التي اعتمد عليها موسى بن ميمون خلال كتابته لهذه المقالة. وقال بأن موسى بن ميمون استعار العديد من أسماء النباتات والحيوانات، التي ذكرها الطبيب اليوناني ديسقوريد وسبيدانيوس. DIOSCORIDE Pedanios (40م/90م) في كتابه المقالات الخمس.⁶⁷¹

وتحضر في مقالة موسى بن ميمون في السموم والتحرز من الأدوية القتالة مجموعة من الأسماء والمصطلحات التي سبق ذكرها في مقالة الطب المسماة "Tetrabiblos"⁶⁷² التي تعود للطبيب البيزنطي أيتيوس أميدا AMIDA Aetios من القرن السادس للميلاد وهذه المقالة خصصت بدورها للحيوانات السامة أو الضارة بالإنسان، كما ورد فيها ذكر السموم ومضاداتها.⁶⁷³

من الصعب العثور على المصادر التي اعتمدها موسى بن ميمون في مقالته حول السموم والأدوية القتالة فيما يرتبط بالتراث العبري والتلمودي، وربما كان السبب في ذلك كون مقالة السموم موجهة للقاضي البيساني المسلم، ولذلك ارتأى موسى بن ميمون عدم الإشارة إلى التراث اليهودي في التداوي من السموم ضمن هذه المقالة، ويعتقد ثيودوروس غازا THEODORUS Gaza أن السبب الأساسي كان مرتبطاً باللغة، فهو يقرر أن موسى بن ميمون أراد التيسير من خلال اعتماده على المصادر العربية لدوافع لغوية لا غير. رغم أن بعضاً من النباتات التي ذكرت في هذه المقالة قد سبق ذكرها في الكتاب المقدس نظراً لفوائدها الطبية.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹توجد مخطوطة في باريس تحت رقم: 1094 من رواق الفهرس القديم. وتوجد أيضاً في باريس ترجمة عبرية لهذه المقالة تحت الأرقام التالية 1124 و 1173 في الرواق العبري

⁶⁷⁰ Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, Volume 2, E. Leroux, 1876, Paris, p. 63.

⁶⁷¹ Théodoridiès Jean, Les sciences naturelles et particulièrement la zoologie dans le traité des poisons de Maimonide, 2003, p.76.

⁶⁷²تيترايبيلوس tetrabiblos: أي الكتب الأربعة ويعرف أيضاً بالأجزاء الأربعة وهو كتاب من تأليف الأكاديمي الإسكندراني بطليموس من القرن الثاني بعد الميلاد يتكلم عن الفلسفة والتنجيم التطبيقي، أصبح واحد من أشهر الكتب في العصور الوسطى وقد ترجم إلى عدة لغات. انظر: <http://www.encyclo.co.uk/meaning-of-Tetrabiblos>

⁶⁷³Ibid, Théodoridiès Jean, Les sciences naturelles, pp. 76- 77.

⁶⁷⁴ Ibid, p. 77.

وفيما يخص المصادر العربية التي اعتمدها موسى بن ميمون خلال تأليفه لهذه المقالة في السموم، يذكر ثيودوريدس أن المؤلف اعتمد على عدة مصادر عربية نظرا لدراسته بإسبانيا الإسلامية (الأندلس) ومارس الطب في مصر، كما أنه ألف مؤلفاته الطبية العشرة بالعربية، ومن المنطقي أن نجد في مؤلفاته العديد من الآثار والاقتراسات من الطب العربي وقائمة الأدوية الإسلامية. ويسرد ثيودوريدس أسماء النباتات الطبية التي استعارها موسى بن ميمون من الأطباء المسلمين، و من بين هؤلاء الأطباء يذكر كلا من أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي Abulcasis وابن سينا وابن زهر، كما لم يُخفِ موسى بن ميمون أسماء الأطباء كالرازي وابن سينا وابن زهر الذين ذكرهم بأسمائهم وهو ما يدل على تقديره الكبير لهم.⁶⁷⁵

خ- رسالة في علم التنجيم.

ينتقد موسى بن ميمون ممارسة بشدة علم التنجيم المتداول بين علماء اليهود في عصره. مثل إبراهيم بن عزرا، وفقًا للإشعار الذي خصصه رينيه ليفي لترجمته للرسالة، يعتبر موسى بن ميمون عمل ابن وحشية العربي الزراعة النبطية "أهم أطروحة في علم التنجيم"

عبر موسى بن ميمون عن رفضه لعلم التنجيم. في رده على استشارة من حاخامات مونبلييه، من يوبخهم فيها على الخلط بين علم التنجيم، الذي يصفه بـ "الغباء"، مع علم الكونيات. يعارض موسى بن ميمون الحتمية الصارمة التي ينطوي عليها علم التنجيم. ويشرح رينيه ليفي Renée LEVY معلقا على ذلك بأن ابن ميمون يرى كل خطب المنجمين الذين يتنبأون بما سيحدث أو يبشرون بمخطط ميلاد وحياة الإنسان، هي حماقة خالصة وليست علمًا. وينسب اختراع هذا النظام إلى الكلدان والمصريين والكنعانيين، ويؤكد أن الإغريق لم يكتبوا أبدًا أطروحة واحدة حول هذا الموضوع. وهو يعتقد أيضًا أن الفرس يعتبرون هذا الفن زائفًا. ووفقًا لرينيه ليفي، فإن موسى بن ميمون يقصد بكلمة "الإغريق" أساسًا الفلاسفة المتجولون، أي خلفاء وتلاميذ أرسطو، لأن الأفلاطونية والرواقية لم تكن تعارض علم التنجيم. لكن موسى بن ميمون يذهب إلى أبعد من المشائين الأرسطيين أنفسهم، الذين إذا انتقدوا علم التنجيم، ويضعونه في مرتبة الفن، مثل الطب، لأنه يقوم على الخبرة وليس على الأدلة.⁶⁷⁶

ميز ابن ميمون بشكل واضح بين علم الفلك، الذي امتدح فيه العلماء اليونانيين والفارسيين والهنود لأن لهم الفضل في جلب علم التنجيم الذي يشمل معرفة طبيعة النجوم وعددها وحجمها وحركتها. وبين من يستعمل هذا العلم في فحص النجوم للتنبؤ بالمستقبل. فهو ضد المنجمين الذين ينكرون الإرادة الحرة

⁶⁷⁵ Ibid, p. 78.

⁶⁷⁶ Maïmonide (trad. de l'hébreu par René Lévy), Lettre sur l'astrologie, Paris, Allia, 2001, pp 29-33.

للإنسان. ويميز موسى بن ميمون ثلاث مقاربات لمسألة حرية الإنسان: نهج المنجمين، الذين ينكرون ذلك لأنهم يعتبرون أن كل شيء يتحدد مسبقًا بالتأثيرات النجمية؛ أفعال الفلاسفة الذين يعتقدون أن الأفعال البشرية صدفه وتحدث بالصدفة، وناموس موسى الذي يؤكد أن كل شيء يحدث بمشيئة إلهية أي حسب بر الله وحكمته. هذا النهج الثالث الذي تبناه موسى بن ميمون لا يتعارض مع فكرة الاختيار بالنسبة له. ويضيف، مع ذلك، فإننا: لا نبحث عن الحكمة الإلهية، ولا يمكننا تبرير أنه يأتي بهذا القدر دون الآخر، لأن طريقه ليست طرقنا ولا أهدافه "مقتبساً قوله من سفر إشعيا 55: 8 "لأنَّ أَفْكَارِي لَيْسَتْ أَفْكَارَكُمْ، وَلَا طُرُقُكُمْ طُرُقِي، يَقُولُ الرَّبُّ".⁶⁷⁷

كتبت موسى بن ميمون "رسالة في علم التنجيم" بخط يده وجهها لمجموعة من الأخبار بمدينة Montpellier بجنوب فرنسا، وكان تاريخ الإرسال هو الحادي عشر من شهر تشرين من سنة 4955 (بالتقويم العبري)، وبعد أن استهل موسى بن ميمون الرسالة بأحد الآيات من العهد القديم⁶⁷⁸ ذكرهم بدواعي كتابته لهذه الرسالة، وهي الرد على رسالة وصلته من أصدقائه الأخبار والعلماء المقيمين بمنبولىيه Montpellier، واستمر في الدعاء لهم بقوله اللهم زد في علمهم، ارفع اسمهم، واجعل مخازنهم تمتلئ، وبارك في أعمالهم. ثم كال لهم المديح والدعاء قبل أن يتناول السؤال الموجه إليه فيفحصه ويرد عليه: لقد وصلتني رسالتكم وبلغني سؤالكم الشائك المتفرع، لكن فروعه تجتمع في باب واحد هو: مذهب أولئك الذين يجعلون السماء طبقات و يتأملون الكواكب والنجوم، ولأن كتابنا مشناه تورا لم يصلكم بعد، وإلا لكنتم علمتم رأينا في كل ما طلبتم، وقد عرضناه في الباب الخاص بما يجب القيام به تجاه الوثنية. ومن الممكن أن يصلكم قبل هذه الرسالة فهي في هذا الوقت قد انتشرت في المغرب والمشرق والجنوب، والآن بصقلية؛ لكن لكم علي أن أفصح مرة أخرى عما بدا لنا في شأن هذا السؤال. اعلموا، سادتي، أن علينا في طلب الحقيقة أن نعتقد ثلاثة أمور لا غير:

أولها أن الحجة الدامغة تنال بالعمل العقلي، كما في الجبر والهندسة والفلك.

ثانيها من الحواس وما عرفناه بها، فالرجل يدرك أن لون هذا الجسم أحمر ولون جسم آخر أسود أو غيرهما من المدارك البصرية، وبالذوق يدرك أن جسماً ما مرُّ أو جسماً آخر طيب المذاق، أو عن طريق اللمس إذ

⁶⁷⁷ Ibid., pp. 13- 48.

⁶⁷⁸نشيد الأنشاد. النشيد 6 فقرة 10. انظر:

Moise MAIMONIDE, Lettre sur l'astrologie. Traduite de l'hébreu par René LEVY. Editions Allia, Paris, 2001, p. 8-9

يدرك فرق الحرارة بين جسم بارد وساخن، أو بالسمع إذ يفرق بين الصوت الواضح والمشوش، وأيضا بالشم يفرق بين الروائح خبيثها وطيبها.

ثالث هذه الأمور كل ما صدر من أعمال وأقوال الأنبياء والصالحين.⁶⁷⁹

د- فصول موسى بن ميمون⁶⁸⁰

يعد كتاب "فصول موسى بن ميمون" ألفه موسى بن ميمون، ما بين سنتي 1187 و 1190م، واعتبره مايرهوف أعظم وأهم كتاب طبي لابن ميمون، وتوجد عدة نسخ منه، أقدمها في مكتبة جوتا Goethe بألمانيا، وقد تم نسخها من مخطوطة يوسف بن عبد الله، ابن شقيق ابن ميمون وتلميذه. يقتبس الكتاب 5001 كلمة من جالينوس وغيره من الأطباء القدماء، إلى جانب 42 تعليقا نقديا وبحثيا. وقد اعتمد موسى بن ميمون فيه على الاقتباس من عبد الملك بن زهر بن عبد الملك بن محمد بن مروان (ت 557هـ/1162م) وأحمد بن سعيد الحكيم التميمي المقدسي (ت 380هـ/990م)، والثرياق أبو الحسن بن رضوان بن علي بن جعفر (ت 453هـ/1061م). يتكون هذا الكتاب من 25 فصل: 1-3. في علم التشريح العام وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض. 4-5 في علم علامات الأمراض وتشخيصها. 6-7. في العلم. 8-9 في العلاج. 10-11. في الحمى والأزمات. 12-14 حول القيود والمشاكل. 15 في أمراض النساء. 17 في الصحة. 18 في الرياضة. 19. الذهاب إلى الحمام. 20 في النظم الغذائية. 21 و 22 في علم الصيدلة 23 - 24 تعليق على آراء جالينوس. 25 في نقد آراء جالينوس ويعد ابن ميمون في هذا الفصل أكثر من 40 حالة تناقض فيها جالينوس. ثم في نهاية الفصل. ينتقد نظرة جالينوس للعالم وآراءه حول خلق الكون ويؤكد على صلاحية شريعة موسى في هذا الصدد.⁶⁸¹

قال جيروم تلمود أن ابن ميمون جمع ألفا وخمسمائة وصفة تَمَّ انتقاؤها مما كتبه جالينوس وأطباء الإغريق القدماء، مع اثنين وأربعين من الشروح والزيادات والتصويبات وتحليلات كتبها موسى بن ميمون بنفسه. وهو مقسم إلى 25 فصلا، خصصت فصوله الثلاثة الأولى لعلم التشريح، وعلم وظائف الأعضاء (physiologie) وعلم الأمراض. وفي بقية الفصول تحدث موسى بن ميمون عن الجراحة، وطب الولادة والنظافة والرياضة وغيره. ثم رجع لاختصار أعمال جالينوس في الفصل الأخير، منتقدا عمل هذا الأخير في أكثر من 40 موضعا حيث التناقض ظاهر بشدة. وقد طوّر موسى بن ميمون في فصوله النظرة إلى الرياضة

⁶⁷⁹ Ibid, Lettre sur l'astrologie. pp. 8-9.

⁶⁸⁰ نُشر هذا العمل عدة مرات مع ترجمات عبرية وألمانية ولاتينية (انظر: Sarten, III (I) / 382). النص العربي للفصل الأخير، الذي يتناول المعتقدات الدينية والفلسفية لجالينوس، انظر: شاخت ومايرهوف بترجمة إنجليزية في القاهرة عام 1939، وترجمه مهدي محقق إلى الفارسية، مع مقدمة عن حياة ابن ميمون وملاحظاته. ونشرت التعليقات في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عدد 59، جامعة طهران 1967.

⁶⁸¹ زرياب عباس، م.س، بدون ترقيم.

البدنية ودورها في توازن وظائف الجسد، على أن يتم ممارسة هذه التمارين بشكل مستمر ومنتظم حسب قدرة كل شخص.⁶⁸²

ذ- مختصر كتب جالينوس.

مختصر كتب جالينوس هو كتاب لخص فيه موسى بن ميمون كتب الطبيب الإغريقي جالينوس Galien الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، وكان غرضه من هذا التلخيص تيسير دراسة أعمال الطبيب جالينوس.⁶⁸³

يعد "مختصر كتب جالينوس" من بين المؤلفات الطبية المهمة لموسى بن ميمون، وقد "ورد في هذه الرسالة ذكر لثلاثة من أطباء المسلمين، هم ابن زهر الذي ورد اسمه 26 مرة والتميمي الذي ورد اسمه 20 مرة وابن رضوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات، وكان من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد⁶⁸⁴.

من خلال هذا المؤلف يمكننا إدراك معرفة ابن ميمون القوية بأعمال جالينوس والرازي وابن سينا وآخرين في مجال الطب. ومع حلول القرن 4هـ/10م، كانت كل مقالات جالينوس الطبية متوفرة باللغة العربية، ومن هنا أسس الأطباء اليهود والمسلمون والمسيحيون تصوراتهم الطبية عن جالينوس وأبقراط. ويلاحظ الباحث " تشارلز ليبر " Charles M. Lieber أنه لم يكن ممكناً أن يتعامل أبناء كل الديانات مع الطب على هذا النحو، إلا لأن الطب لا يخضع للاعتبارات العقدية واللاهوتية، فنادرًا ما تطرح الأعمال الدينية في سياق المناقشات الطبية، سواء من قبل اليونان الوثنيين أو من قبل من عاشوا في العصور الوسطى.⁶⁸⁵

يتكون هذا الكتاب من خمسة وعشرين فصلاً،⁶⁸⁶ وحسب الباحث ولفنسون فإن الكتاب: "يبحث في التشريع ووظائف المخلوقات الحية، والأمراض الباطنية، وعلامات الداء وتشخيصه، وأسبابه وعلاجه، ويبحث في الحميات، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها، ويبين المسهلات والمقيات، ويتعرض لأمراض النساء

⁶⁸² Jérôme TALMUD, formation médicale de Maimonide et son actualité au regard de l'activité physique et de la santé, dans : Histoire des sciences médicales – Tome XL – N°1, 2006 p. P 80

⁶⁸³ Les médecins juifs en Egypte. Entre le 10^{ème} et le 14^{ème} siècle. Page 22-25.

⁶⁸⁴ ولفنسون، م، س، ص 186.

⁶⁸⁵ تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، م، س، ص 38.

وتحيلنا رودافسكي على المرجع الذي اعتمد عليه بخصوص ليبر Lieber، 1993، ص 21.

⁶⁸⁶ نفسه، ص 39.

وتدبير الصحة والرياضة و الاستحمام و الصيدلة، كما يناقش في النهاية مناقشة دقيقة فيما ورد عند جالينوس من تناقضات في آرائه، إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به.⁶⁸⁷

وهذا الجزء من الرسالة هو من بين أهم ما ورد في أدب الطب العربي، وقد أصبح هذا الكتاب من المراجع الأساسية التي تعتمد من قبل الأطباء منذ القرن الثاني عشر. وتوجد نسخة خطية منه نقلت من مخطوط ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتلميذه المحبوب، ويرجع تدوينها إلى سنة 1205 م أي بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف، وقد ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة، لأن المنية عاجلته⁶⁸⁸.

ويعتقد ولفنسون أن كتاب "مختصر كتب جالينوس"، الذي اشترك في كتابته تلميذه يوسف بن عقين (يوسف بن يهوذا السبتي المغربي)، كان السبب المباشر في كتابة "فصول القرطبي" لأنه عندما كان ابن ميمون يدرس تعاليم جالينوس الطبية، وجد أن كثيرا منها يحتاج إلى التوضيح وإلى النقد، فقرر كتابة "فصول القرطبي".⁶⁸⁹

وينتقد القفطي هذا الكتاب قائلا في شأنه: "وصنف مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جملة على ستة عشر فجاءه في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً"⁶⁹⁰.

إن الهدف من التركيز على مجموعة محددة من مؤلفات موسى بن ميمون الطبية، هو إيجاد العناصر المؤسسة للصناعة الطبية لدى موسى بن ميمون، والتركيز على أهم مؤلفاته في المجال الطبي من خلال مضامينها، كما قد يمكن هذا البحث المركز في المصنفات الطبية من إثبات حضور العنصر العربي الإسلامي في المعرفة الطبية لموسى بن ميمون، بالإضافة إلى العنصرين الإغريقي والبيزنطي، ومن خلال إبراز دوافع تأليف هذه المقالات الطبية، سوف يثبت أن موسى بن ميمون كان يبادر إلى التأليف الطبي استجابة منه لطلبات المرضى من النبلاء والملوك والوزراء، وهو ما يؤكد الفرضية التي تسير وفق كون موسى بن ميمون الطبيب الذي يمثل جسراً لنقل المعرفة العلمية والطبية، كما كان عمله في التأليف استجابة للظروف الإنسانية والاجتماعية والسياسية التي عاش فيها خلال مرحلة إقامته بالقاهرة

تناول هذا الباب المسار الشخصي التاريخي لموسى بن ميمون، ليليه باب آخر سيقوم بتسليط الضوء على أهم آراء موسى بن ميمون الفلسفية والدينية والسياسية، من خلال الوقوف على كل الظروف التاريخية التي تم عرضها، والتي أسهمت في بلورة تصوراته العقدية اللاهوتية والفلسفية عن الله والكون والإنسان،

⁶⁸⁷ ولفنسون، موسى بن ميمون، م، س، ص 144.

⁶⁸⁸ ولفنسون، موسى بن ميمون، م، س، ص 144.

⁶⁸⁹ نفس المرجع والصفحة.

⁶⁹⁰ القفطي، إخبار العلماء، م، س، ص 238.

والتي خولت له تأسيس رؤية جديدة عن علاقة الدين بالفلسفة وما بينهما من اتصال، ومدى ارتباطها بالمناخ الإسلامي والفكر والفلسفة العربية الإسلامية. متحديا معظم الموروث اليهودي القديم، محدثا ثورة فكرية في تاريخ اليهود، فأثر في يهود زمانه دينيا واجتماعيا وسياسيا وامتد تأثيره إلى العالم الغربي المسيحي منذ القرون الوسطى إلى العصر الحديث.

الباب الثاني

فكر ابن ميمون وأثره في الفكر والمجتمع اليهوديين وامتداداته
في العالمين الإسلامي والغرب

يتناول الباب الثاني من الأطروحة جانبا فكريا تحليليا لشخصية موسى بن ميمون بعد عرض سيرته الذاتية التاريخية في الباب الأول، وبما أن هذا العلم كان يحمل ثلاث قبعات من حيث تكوينه؛ فهو رجل دين لاهوتي، وفيلسوف وطبيب، فقد كان ضروريا أن يؤثر في مجتمعه اليهودي بكل حمولته الفكرية والدينية والمهنية، وفيما بعد في جل اليهود الذين جاءوا من بعده خواصا وعواما، وذلك عبر كتاباته الدينية والفلسفية، ومواقفه العملية التي أسدى لهم بها الكثير من الخدمات الروحية والإنسانية والاجتماعية والسياسية.

ويتكون الباب الثاني المعنون بـ "فكر ابن ميمون وأثره في الفكر والمجتمع اليهوديين وامتداداته في العالمين الإسلامي والغربي" من فصلين كل فصل يتضمن مبحثين.

الفصل الثالث: تناول آراء ابن ميمون الدينية والفلسفية والمذهب العقدي الديني الذي تبناه وقاد به طائفته في مصر، اعتمادا على قراءات مستنتجة من مؤلفاته، مع توفر معاينة بعضها في مخطوطاتها الأصلية وترجمة أخرى إلى اللغة العربية عندما تعجز المصادر العربية عن إيفاء الغرض. وقد تم اعتماد عدة تراجم ومصادر للكتاب الواحد حسب توفرها، كما تم ثم الاستناد إلى قراءات تحليلية للمؤلفات المندرجة في موضوع البحث عربية وغربية.

وكان التفصيل في عرض مؤلفات موسى بن ميمون بهدف إبراز الأساس الفكري الذي وطن به موسى بن ميمون نفسه وتزعم به أبناء جاليته، والأدوار التي اضطلع بها لتحقيق منافع لهم، ومنها دور الوساطة بين السلطة السياسية المسلمة والأقلية اليهودية.

تم التركيز في عرض هذه المؤلفات على تتبع خيط ناظم بينها، يتمثل في العناصر الفكرية والدينية التي اجتهد موسى بن ميمون من أجل تأصيلها وتأطيرها في وسطه اليهودي، للخروج بحلول واقعية لمستجدات وأحداث طرأت أو مرت على اليهود. وهكذا تم التعريف بأهم مؤلفاته: "الفصول الثمانية" و "مشناه تورا" و "دلالة الحائرين"، مع التفصيل في دوافع تأليف كتاب دلالة الحائرين لأهميته الكبيرة وما ترتب عنه من تأثير في اليهود. وعرضت باقي المؤلفات وفق أهمية كل مؤلف وتوفر المعلومات عنه، ثم كتاب "الفتاوى الميمونية" و "رسالة في البعث والقيامة" و "كتاب المعرفة" و "كتاب الوصايا". و "الرسالة اليمينية" لأهميتها الفكرية والسياسية البالغة التي تناقض فيها مع مبادئ التسامح والتعايش بين اليهود والمسلمين الحاضنين له، وذلك بوصف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والنبى عيسى وأمه مريم بأوصاف قدحية غير لائقة، وحاولت شرح دوافع هذا التوجه وقد خصصت مبحثا لمؤلفات موسى بن ميمون الطبية نظرا لكثرتها وتناسقها مع موضوع المبحث الذي وردت فيه.

-المبحث الخامس: عرفت فيه بالمذهب العقدي الديني اليهودي الذي تبناه موسى بن ميمون وقاد به يهود مصر، لفهم طبيعة الفكر الذي فرض به نفسه، في مجال وفترة تميزا بقلقل سياسية ظرفية كانهيار الدولة الفاطمية وقيام الدولة الأيوبية، وكذلك فعل من قبل في الغرب الإسلامي إبان سقوط الدولة المرابطية و ظهور الدولة الموحدية، فقد عمل على نقلهم بسلام إلى مرحلة الاستقرار روحيا واجتماعيا وسياسيا، مكنت اليهود من العودة إلى الحياة العملية بأعمالهم وإسهاماتهم الفعلية في مختلف المجالات واندماجهم في النسيج العربي المصري المسلم، مع التأكيد على التمييز، بين الفكر الديني والفلسفي لموسى بن ميمون.

تم التمهيد لهذا الموضوع بسرد السياق التاريخي لتشكّل المذاهب العقدية لليهود إلى حدود العصر الوسيط، وتبيان الفروق العقدية بين يهودية موسى بن ميمون المتأثرة بالأندلس، وغيرها من الاعتقادات اليهودية في المشرق العربي وأوروبا. فكان من الضروري عرض أهم أشكال المذاهب العقدية الدينية التي كانت متداولة آنذاك بين يهود العصر الوسيط، وعناصر الاختلاف بينها سيما الفروقات الفقهية بين طائفتي الربانيين والقرائين. إن ترأس موسى بن ميمون لطائفته أهله لأن يقدم إسهامات تشريعية بنيوية انطلاقا من أنموذج كتابه "مشناه توراه". كما أحيى عقيدة "الميسيا" اليهودي المنتظر ليعث التفاضل في نفوس اليهود ويحفزهم على حسن الاستعداد لاستقباله، ليُطرح سؤال آخر من قبل بعض الباحثين (الذين ذكرت بعضا منهم) هل كان موسى بن ميمون يرى في نفسه ذلك الميسيا أو المسيح المنتظر من قبل ذرية بني إسرائيل.

-المبحث السادس: خُصّص لدراسة موسى بن ميمون أنموذجا للثقاف الفكري والديني بين الثقافتين اليهودية والإسلامية، ابتداء برصد مكان تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفكر الديني اليهودي بشكل عام، ثم تأثير الفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون بشكل خاص، مما أظهر تفاعل الفكر الإسلامي والفكر اليهودي، وما تمخض عنه من تعايش وتسامح قل نظيره.

هذه البيئة جعلت موسى بن ميمون ينخرط في حركة فلسفية ضمت معظم الفلاسفة المسلمين، تجلت في الخوض في مسائل كلامية بين الفرق، خاصة بين المعتزلة والأشاعرة، وبين المتكلمين والفلاسفة، والجدال الذي كان ساريا بينهم، الذي وصل أوجه مع أبي حامد الغزالي وابن رشد. ومسألة التوفيق بين العقل والنقل عن طريق التأويل، وحرصهم على إبعاد عوام الناس من الكتابات الفكرية المعقدة.

إن انخراط موسى بن ميمون في هذه الحركة لأفصح دليل على تفاعل الثقافتين اليهودية والمسلمة التي تمخضت عنها العينة نفسها من المفكرين والمنظرين. ثم كان الانتقال إلى دراسة أثر فكر موسى بن ميمون في الفلسفة الغربية من خلال الأبحاث والدراسات التي سلطت الضوء على كتاب "دلالة الحائرين" وعلى أكثر

الأفكار جدلا فيه، التي حاول موسى بن ميمون بثها وترسيخها في يهود زمانه، امتدت لاحقا إلى الحركات الإصلاحية اليهودية في أوروبا إلى غاية القرن التاسع عشر.

وفي ختام هذا المبحث تم استخلاص امتداد فكر موسى بن ميمون من خلال بيئته العربية الإسلامية التي أنتجته، والأوساط الأكاديمية الغربية التي احتضنته. وانتقال الفكر الميموني من الحضن العربي الإسلامي إلى المجال الغربي.

تناول الفصل الرابع تأثير موسى بن ميمون في المجتمع اليهودي الوسيط: بصفته "طيبا" و"سياسيا" بدأ الفصل بعرض المسار الدراسي الطبي لموسى بن ميمون، ومحاولة معرفة أساتذته ومكان تلقيه التعليم الطبي الذي يشوبه الكثير من الغموض، إلى أن أصبح ممارسا ومنتجا للمعرفة العلمية الطبية. ثم دراسة بعض نظرياته الطبية التي لها علاقة مباشرة بالشرعية اليهودية، وكيف أسهمت الممارسة الطبية لموسى بن ميمون و رسائله الطبية في تدعيم مكانته الاجتماعية والسياسية، وهل ترك موسى بن ميمون فعلا "قسما طبيا"، أم أن الدعاء الذي كتبه بصفته "طيبا حاخاما" صار متداولاً بعد وفاته بصيغة "قسم طبي" من باب التقدير المعنوي.

المبحث السابع: تناول المكانة التي تصدّرها موسى بن ميمون لقيادة طائفته من خلال إنتاجه الطبي والعلمي، عبر جرد أهم مؤلفاته في الطب وكيف تبوأ عبرها مكانة اجتماعية متميزة، باعتبار الطب صناعة رفيعة المستوى في المجتمع المصري الوسيط وفي كل العصور، إلا أنه اختلف في كون موسى بن ميمون مبدعا في إنتاجه المعرفي الطبي أم في ممارسته العملية الطبية أم هما معا؟ كما اختلف في مدى صحة وجود قسم طبي خاص به.

دُرس في هذا المبحث أيضا دور موسى بن ميمون في تمييزه بين الطب العضوي والنفسي. وكيف استطاع أن يرتقي اجتماعيا في مناصب عليا عبر ممارسته للطب إلى أن أصبح الطبيب الخاص للسلطان وحاشية القصر. وخص ابن ميمون السلطان وقاضيه وبعض أبنائه وولاته برسائل طبية تعد من أجود ما كتبه بخلاف أعماله الطبية التي كانت مجرد استطرادات أو تعليقات أو اختصارات لأعمال سابقة. وكيف استفاد من هذه المكانة ووظفها في خدمة طائفته سياسيا واجتماعيا.

المبحث الثامن: تناول هذا المبحث مكانة موسى بن ميمون السياسية وسط الطائفة اليهودية، والعوامل الرئيسة التي بوأته هذه المكانة وأجلسته على كرسي قيادته دينيا اجتماعيا وسياسيا، بما فيها المبادرات التي جعلته فيما بعد رئيسا رسميا لطائفته في مصر والشام. كما تم شرح البنية الفكرية لتوجهه السياسي من الناحية النظرية التي تكرست فيما بعد بمواقف عملية، كتخفيض الضرائب على اليهود وافتداء أسرى

بليس من يد الصليبيين، وعودة إقامتهم في فلسطين بعد أن حالت العهدة العمرية فيما قبل دون ذلك، وتم الانتقال إلى إبراز أحداث مفصلية في حياة ابن ميمون تحمل فيها مسؤولية سياسية تجاه طائفته خلال فترات الاضطهاد الديني من الغرب الإسلامي إلى المشرق العربي، فتم التركيز على إظهار دور "الرسالة اليمنية" في إكسابه دور المشرف الروحي على مجموع يهود المشرق العربي، وكيف استفادت الدولة الأيوبية من هذا الدور في إنهاء الحكم الشيعي باليمن وضمها إلى مجالات نفوذ السلطة الأيوبية.

الفصل الثالث

آراء موسى بن ميمون الدينية والفلسفية وامتداداتها

منذ أن حل موسى بن ميمون بأرض مصر واستقر بها، عرفت حياته عدة تحولات وأحداث أسهمت بعمق في تطوير شخصيته، انطلاقاً:

- أولاً: من انتمائه المذهبي العقدي، فهو حاخام تلمودي سفاردي، جال وعانى كثيراً منذ خروجه من مدينة قرطبة إثر دخول جيش الدولة الموحدية إليها، وانتقالاته المتفرقة بين مختلف المدن الأندلسية، حتى وصوله إلى مدينة فاس بالمغرب، ثم هروبه منها نحو فلسطين فمصر، مما أكسبه تجارب وآفاق معرفية واسعة.

- ثانياً: نجاحه في ربط علاقات متينة مع شخصيات مرموقة، خاصة صداقته مع القاضي عبد الرحيم البيساني الذي قربته من السلطان نفسه وأسرته وكل حاشيته من أمراء ووزراء وولاة وأعيان البلد، ومصاهرته لأبي المعالي الكاتب الخاص لزوج السلطان صلاح الدين الأيوبي، ليصبح طبيبه الخاص وتوليّه رسمياً رئاسة الطوائف الدينية المصرية والشامية، وهي أدوار وظفها دينياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسية.

المبحث الخامس: المذهب العقدي الديني لموسى بن ميمون وتأثيره في يهود المشرق العربي والغرب.

جاء اختيار هذه الزاوية في البحث لمحاولة رسم حدود المذهب العقدي الديني الذي تبناه موسى بن ميمون لقيادة طائفته في مصر، وهو ما يُمكن من فهم طبيعة الفكر الذي جعله يفرض نفسه بتلقائية في وسط امتاز بالانتقالية نحو الاستقرار، يسر لليهود الاندماج في مجموع النسيج العربي المسلم بإسهاماته المهنية. إلا أنه يجب التمييز بين الفكر الديني والفلسفي لموسى بن ميمون، فالفكر الديني مختلف عن أفكاره الفلسفية بحكم أنه يمس جميع اليهود خواصاً وعواماً، بينما الفكر الفلسفي فهو ذو طابع نخبوي، لن يفهمه أو يتفاعل معه إلا من يعنيه أمر العلوم العقلية.

تم التمهيد لهذا الموضوع بسرد السياق التاريخي لتشكيل المذاهب العقدية لليهود إلى حدود العصر الوسيط، وتبيان الفروق العقدية بين يهودية موسى بن ميمون المتأثرة بالبيئة الفكرية والعليمة الأندلسية، وغيرها من الاعتقادات اليهودية في المشرق العربي وأوروبا. فكان من الضروري عرض أشكال العقائد الدينية لدى يهود العصر الوسيط وعناصر الاختلاف بينها، سيما فروقات المذاهب العقدية بين طائفتي الريانيين والقرائين.

خولت الرئاسة الدينية لموسى بن ميمون على الطائفة اليهودية، تقديمه لها إسهامات تشريعية عقدية وفقهية مهمة جداً وكبيرة مازال العمل سارياً بها إلى عصرنا هذا، ولإبراز أهم مهامه القيادية التي أهلتها للقيام بدور الوسيط، بين يهود وسطه وقوى السلطة المسلمة الحاكمة آنذاك، يجب معرفة:

أولاً: السياق العام للمناخ والتاريخ الديني لليهود الذي عاش فيه موسى بن ميمون.

ثانياً: توضيح مذهبه العقدي؛ والتفصيل في أهم خصائصه ومميزاته والإطار الذي اندرج فيه، وكيفية نجاح هذا الحبر في كسب ثقة اليهود حتى اختاروه عن قناعة واستحقاق رئيساً لهم أو كما يسمى عندهم "نجيداً" أو «ناجداً» أو ناسياً أو هاناسي.

1. السياق التاريخي لتشكل المذاهب العقدية لليهود إلى حدود العصر الوسيط.

تطور الوضع العقدي لليهود باضطراب كرونولوجي تاريخي إلى حدود عهد موسى بن ميمون، وبحسب تتبع لمحطات هذا التطور، فقد كان أوله انقسام اليهود إلى طائفتين كبيرتين لحظة ظهور الديانة المسيحية، فطائفة منهم استقرت في بلاد فلسطين، بينما الطائفة الثانية انتشرت في بلاد الإغريق. كما كانت هناك طائفة أخرى أقامت ببابل، ولم تصطدم بالديانة المسيحية⁶⁹¹.

ويعتبر الوجود اليهودي في مصر لاثني عشر قرناً قبل الفتح العربي، أقدم حالة لما يعرف "بالشتات"⁶⁹² منذ خروج اليهود من غرب مملكة يهودا. ويربط جاك حاسون هذا الاستقرار اليهودي بمصر بتاريخ انهيار مملكة يهودا سنة 587 ق. م حيث انتقل النبي "إرميا" رفقة من تبقى من ضباط الجيش اليهودي إلى مصر⁶⁹³.

يذكر جورج فاجدا Georges VAJDA أنه منذ منتصف القرن 7م، فرضت الظروف التاريخية على الديانة اليهودية في كل من العالم الشرقي وشبه الجزيرة العربية وسوريا وبلاد الرافدين وإيران ومصر، ثم فيما بعد شمال إفريقيا والجزيرة الأيبيرية، أن تتعايش مع حضارة جديدة هي الحضارة الإسلامية، التي جاءت بدين جديد وانتشرت باللغة العربية التي احتلت مكان اللهجات الآرامية برمتها، ودفعته باللغة الفارسية إلى التوقف عن تطوير أدواتها بشكل نهائي لعدة قرون.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ Michel NICOLAS, Les doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Edition Michel Lévy Frères, Paris, 2002, p : II.

⁶⁹² الشتات: في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية، تشير كلمة الشتات إلى اليهود "وتشتهم أو وجودهم خارج فلسطين" في 6 ق.م، إشارة إلى هجرتين جماعية لليهود: الأولى في العهد الروماني، والثانية في عهد البابليين، في حين يأتي المعنى العام في المرتبة الثانية من حيث إحالته إلى مجموعة بشرية وانتشارها وعيشها خارج موطنها الأصلي.

ومصطلح الشتات مرادف لكلمة **Diaspora** حيث تحمل ترجمتين: الأولى "الشتات" والثانية "اليهود المشتتون في العالم" وهنا يحضر المفهوم العميق التاريخي لمصطلح "الشتات" في الثقافة الغربية. ويعود ذلك للصهيونية العالمية التي تستند إلى مجموعة من الآليات والإستراتيجية، فالدراسات تشير إلى أن "الشتات" فهو يعني الخروج عن المركز والاستقرار في بلد آخر غير أن الصهيونية تصر في خطابها على دعامة مفادها أن "الشتات" وقع بشكل قسري، لذا هو منفى أو نفي قسري لا طوعي. انظر: مجموعة مؤلفين، قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني، ج 1: في الهوية والمقاومة والقانون الدولي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2015، (بدون ترقيم)

⁶⁹³ ميليز مودرز جويسكي، يهود مصر في العصور القديمة، الروائع الإغريقية ومواطن البؤس والهوان الرومانية، انظر: جاك حاسون، تاريخ يهود النيل. ترجمة يوسف درويش، ط. 2، دار الشروق، القاهرة، 2008، ص. (مقدمة الكتاب دون ترقيم).

⁶⁹⁴ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Etudes de Philosophie Médiévale (E. Gilson) XXXV ; Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1947, p : 21.

يؤكد فاجدا أن اللغة العربية صارت بفضل انتشار الإسلام لغة أساساً، ليس فقط للتعبير عن القضايا التشريعية الدينية، بل أيضاً وسيلة للتعبير عن كل القضايا المرتبطة بالتراث الفلسفي والعلمي اليوناني الذي ورثته الحضارة الإسلامية وترجمته إلى اللغة العربية. وكان على اليهود أن يعبروا عن كل القضايا التي كانت تشغلهم من خلالها، مع وعيهم بذلك الحرج النابع من ضرورة التعبير عن دينهم بلغة أجنبية (لغة دين غير اليهودية). وكان على الأحرار اليهود أن يفسروا النص المقدس ويشرحوا الشريعة الشفوية بتلك اللغة لفائدة جماهير اليهود، في محاولة منهم لدفع الشبهات العقلية الوافدة على ديانة أجدادهم.⁶⁹⁵

شكلت اللغة العربية وعاء لغويًا لعقيدة اليهود طيلة العصر الوسيط، الأمر الذي أسهم في التعايش الفكري الديني اليهودي داخل جغرافية وديموغرافية العرب والمسلمين، ويؤكد صاحب "تاريخ يهود النيل" أن "القرائين" كانوا شديدي التمسك باللغة العربية، ويضعهم المصريون في موقع ما بين الرنانيين والمسلمين واعتبارهم أقلية صغيرة ضمن باقي اليهود المقيمين في مصر، ولهم تنظيماهم الطائفية الخاصة بهم، كما أن لهم جرائدهم ومدارسهم وأحياءهم. بينما الرنانيون يتجاهلونهم، على الرغم من أنه سبق أن تمت ثلاث محاولات للشم والتعاون فيما بينهم، في زمن كل من موسى بن ميمون و "دافيد بن أبي زمرة" و "حاييم ناحوم أفندي". لقد استغرق الأمر مدة طويلة، حتى تتم تهدئة الصراعات العقدية وتبدو بعض مظاهر التسامح خاصة بعد بروز الاتجاهات الأوروبية التنويرية، ويخفت الميل الأزلي إلى إقصاء الآخر، ليتم في الأخير اتفاق الرنانيين والقرائين في القاهرة.⁶⁹⁶

يعتبر جورج فاجدا أن فهم الطوائف الدينية اليهودية ليس أمرا يسيرا، إذا لم ندرك الوسط الذي احتضن كل طائفة على حدة، محددًا أهمية الأنساق اللغوية التي عبر من خلالها أحرار اليهود عن همومهم الدينية والتشريعية، والتي لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند دراسة هذا التراث.⁶⁹⁷

إن التركيز على معرفة النسيج الطائفي والمذهبي لليهود، ساعد على فهم كيفية تفاعل اليهود مع اللغة العربية والطريقة التي تطور من خلالها الفكر اليهودي، وكيف استثمر اليهود هذا التفاعل في المشاركة السياسية والتأقلم مع المجتمعات المضيفة، وهو ما أنتج مجتمع الطائفة اليهودية المصرية بمختلف أطيافها. مجتمعا متنوعا ومتجذرا في الحياة المصرية، استقبل لاحقا موسى بن ميمون ذي الجذور الأندلسية؛ ومنحه إمكانيات تحديث الفكر العقدي والتشريعي اليهودي والقيادة الدينية والاجتماعية والسياسية لليهود مصر والشام واليمن.

⁶⁹⁵Ibid., Georges VAJDA, p. 22.

⁶⁹⁶ جاك حسون، م.س، ص 147.

⁶⁹⁷ Ibid., Georges VAJDA, p. 23.

وبناء على ذلك يؤكد جورج فاجدا على ضرورة التذكير بنظرية الخلق "لابن سيار النظام"⁶⁹⁸ لأهميتها المرتبطة بقيمتها لدى علماء اللاهوت اليهود، ومن خلال هذه النظرية يجب التركيز على دور الفرق الكلامية الإسلامية في تحديد ماهية الذات العلية وحقيقتها. كما يشير فاجدا إلى عنصر آخر في الدين الإسلامي، مرتبط بتطور التدين والفكر اليهوديين وهو مفهوم "الزهد" الذي مهد للطرق الصوفية والفكر الصوفي. وهو عنصر مهم نظرا لأن ظهور التصوف لدى اليهود مرتبط بتأثير التصوف الإسلامي. ثم ينتهي فاجدا إلى الحديث عن العنصر الفاعل الثالث والأخير للفكر الإسلامي وأثره في الفكر اليهودي، وهي الفلسفة الأرسطية كما نقلها وشرحها واستثمرها الفلاسفة العرب. ثم يتوقف للحديث عن دور كل من الفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي ثم ابن رشد على وجه الخصوص في تقليص الفرق بين الفلسفة واللاهوت⁶⁹⁹.

إن استقرار اليهود في أماكن محددة له أهمية في تشكل عقائدهم وتطورها، فاعتمادا على ما ذكره Louis JULIEN في كتابه "يهود الإسكندرية" فقد كان لاستقرار اليهود بالإسكندرية فقد دور مهم في مصير هذه المدينة، منذ العصر الإغريقي-الروماني، وذلك راجع إلى كثافتهم وطبيعة الأنشطة التي كانوا يقومون بها، إذ أسهموا بحيوية في الحياة السياسية والاجتماعية للمدينة، وهو ما مكّنهم من احتلال مكانة رفيعة في الثقافة الإسكندرانية، وقد كانت أعمالهم وإنجازاتهم بمثابة تمهيد لظهور الدين المسيحي وتطوره. بينما فقد الإسهام اليهودي أهميته خلال العصر المسيحي، لكن من دون أن يفقد اليهود امتيازاتهم التي كانوا يتمتعون بها داخل مستوطناتهم. ويشهد مرسوم ملكي وقعه ثيودوز THEODOSE II على الدور الأساس الذي اضطلع به اليهود في عملية نقل الحبوب بحرا إلى القسطنطينية، من خلال توفيرهم للسفن اللازمة لنقل القمح إلى العاصمة البيزنطية انطلاقا من الإسكندرية (سنة 390م)⁷⁰⁰.

على غرار استقرار اليهود في الإسكندرية، ظهر حي اليهود بالقاهرة ليشكل مركزا يهوديا مهما من خلال تيسيره اندماج اليهود في المجتمع المصري القاهري، خصوصا وأن القاهرة شكلت فيما بعد عاصمة للدول الإسلامية التي سوف تتأسس بعد الفتح الإسلامي في مصر. بحيث عرفت مصر توافد العديد من اليهود خلال مراحل متفرقة حسب الظروف التاريخية التي شهدتها بلدانهم الأصلية. فاستقرت بمصر طوائف مختلفة الثقافة واللغة، حملت كل طائفة معها ما تتقنه من فنون الحياة والحرف والصناعات والتجارة.⁷⁰¹ مما مكّنهم من

⁶⁹⁸ إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام البصري، وُلد سنة 185هـ/777م، في البصرة، تتلمذ على يد أبي هذيل العلاف في الاعتزال، ثم انفرد عنه وكَوّن له مذهبا خاصاً (النظامية) وكان أستاذاً الجاحظ، توفي وهو شاب في نحو السادسة والثلاثين من عمره سنة 221هـ/836م في بغداد. واتهم بالزندقة. انظر: ابن حجر العسقلاني، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، لسان الميزان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، ج. 1، 2002، ص 293.

⁶⁹⁹ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Op. cit., pp. 24- 37.

⁷⁰⁰ Louis JULLIEN, Les juifs d'Alexandrie dans l'Antiquité, Edition Scarabée - France, 1944, pp : 5-19.

⁷⁰¹ قاسم عبده قاسم، اليهود في مصر، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 1993، صص 163-167.

إثبات وجودها وجدواها، وتحقيق اندماج قوي وسريع في المجتمع المصري، عوض الالتصاق بالقوى الحاكمة التي كانت تجلب لها العداوة والاضطهاد عند سقوطها.

2. العقائد الدينية المنتشرة في أوساط يهود مصر إبان العصر الوسيط.

شكلت المؤسسة التلمودية اليهودية جهازاً متماسكاً خصوصاً في مدرسة بابل بالعراق، وامتداداتها في كل من الإمبراطورية الفارسية والدول الإسلامية فيما بعد. ويُعتبر فاجداً أن بداية العصر الإسلامي، الذي افتتح ما يسمى بالعصر اليهودي العربي، هو أول مرحلة في انهزام اليهودية التلمودية. كما يعتبر أن ظهور "التشيع القرائي" (تشبهاً له بشيعة الإسلام) كان أهم نتائج هذه المرحلة، على الرغم من أنه يؤكد على أن اليهودية الحاخامية التلمودية لم تتضرر بظهور اليهودية القرائية كثيراً.⁷⁰²

وقد كانت مصر بمثابة الوجهة المفضلة لمواكب اليهود الهاربين من قسوة الظروف السياسية بالأندلس والغرب الإسلامي إلى نهاية القرن 11 م. واستمرت الطوائف اليهودية في ممارسة شعائرها دون مشاكل تذكر، باستثناء ما كان منها مرتبطاً بالصراعات المذهبية البينية، واقتصرت في الغالب على مجرد حروب كلامية بين الفرق اليهودية.

يشير عبد الوهاب المسيري في موسوعته لكل من اليهودية التلمودية واليهودية الحاخامية واليهودية الكلاسيكية إلى أن الطوائف اليهودية لم تكن على اتفاق تام فيما يخص التعامل مع النص الديني، ومن خلال دراسته لكل مصطلح على حدة، يخلص في الأخير إلى تصنيف أشكال الاعتقادات السائدة عندهم، ويقوم بتوضيح كل شكل منها على حدة، ليصل إلى العناصر المشتركة بينها، ثم قدم تعريفاً لكلا المذهبين اليهودين حيث يمكن اختصاره كالآتي:

أ. الربانيون: ⁷⁰³Les Rabbiniques

اليهودية الربانية" أو «اليهودية التلمودية» أو «اليهودية الحاخامية» أو «اليهودية الكلاسيكية» أو «اليهودية المعيارية»: هي أشكال من العقيدة اليهودية السائدة بين معظم الجماعات اليهودية في العالم، ابتداءً من حوالي القرن التاسع الميلادي وحتى نهاية القرن الثامن عشر. وهي عبارات استخدمها اليهود القراؤون ليؤكدوا أن النسق الديني الذي يؤمن به الفريق الديني المعادي لهم لا يتمتع بالمطلقية، وإنما هو ثمرة جهود الحاخامات (بمعنى الفقهاء) الذين فسروا التوراة (الشرعية المكتوبة) وابتدعوا الشريعة الشفوية (التوراة الشفوية أو التلمود) وجعلوها الأساس الذي تستند إليه رؤيتهم الدينية والمحور الذي تدور حوله، تمييزاً لها عن اليهودية التوراتية، (إن صح التعبير) التي تستند إلى التوراة و (الشرعية المكتوبة) المرسلة من الإله فقط.

⁷⁰² George VAJDA, Introduction à la pensée juive du moyen âge. Op. cit., p. 38.

⁷⁰³ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 17.

ولكن بتحوُّل القرائين إلى جماعة دينية هامشية، أصبح كل من مصطلح «يهودية حاخامية» و «يهودية تلمودية» مترادفين.

أما مصطلح "rabbinique Judaïsme" «اليهودية الربانية» فهو مصطلح مرادف لمصطلح «اليهودية الحاخامية التلمودية». وتستخدم الموسوعة اليهودية للمسيحي مصطلح "التلمودية" انطلاقاً من ترجمة كلمة «رَبِّي» إلى كلمة «حاخام» التي كانت شائعة في الدولة العثمانية. وكلا المصطلحين مرادف أيضاً لكلٍّ من «اليهودية المعيارية» و «اليهودية الكلاسيكية».⁷⁰⁴

وتسمية ربانيون نسبة إلى الرب ومعناه في لغتهم العبرية، الكبير، أو الرئيس، وهم الذين أبقوا باب المقدسات مفتوحاً على مصراعيه بحيث دخلت منه المرويات الشفوية، والاجتهادات والفتاوي، وهم طائفتان الأشكناز والسفرد.⁷⁰⁵

فاليهودية الربانية (الحاخامية) وجدت ضالتها في حضن الدول الإسلامية، التي عاشت فيها متأثرة بالفكر والنمط الاجتماعي الإسلامي، فأقامت فيها مؤسسة دينية قوية ومؤثرة في الحياة اليهودية. وليس ذلك إلا دليلاً آخر على سعة صدر المجتمعات الإسلامية ورحابته في العصر الوسيط، لقبولها للآخر، متجاوزة الاختلافات الدينية والعقدية. وإليها ينتهي علمنا اليهودي موسى بن ميمون.

ب. القراؤون: Les Karaïtes

سمي القراؤون بهذا الاسم لأنهم لا يؤمنون إلا بالتوراة "العهد القديم"، ومن أسماء الكتاب المقدس عند اليهود "المُقرَّأ" وتعني "القراءة" أو المطالعة، لذلك سموهم بالقرائين. ظهرت اليهودية القرائية في القرن التاسع الميلادي على يد الحاخام عنان بن داود، الذي أعلن انشقاقه عن اليهودية التقليدية الحاخامية التي تتمسك بالتلمود وبكل المرويات الشفوية الدينية اليهودية؛ نظراً لتدمير طبقات العوام اليهودية من سيطرة الحاخامات على شؤون الدين. وُصفت القرائية بأنها «فرقة يهودية تمثل احتجاج الفرد وضميره الحر ضد عبء السلطة المركزية والتقاليد الجامدة»، فقد أطلقوا على القرائين في بعض الكتابات «بروتستانت اليهودية»⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ إن اليهودية السائدة في إسرائيل على المستوى الرسمي هي اليهودية الحاخامية التلمودية، وهو ما سبب كثيراً من المشاكل لأعضاء الجماعات الجينية أو الإثنية اليهودية الأخرى، مثل: الفلاشا والسامريين وبني إسرائيل (من الهند)، فهم لا يعترفون بالتلمود ولا يعرفونه أصلاً. والوضع نفسه يسري تقريباً على اليهود الإصلاحيين والمحافظين (على الرغم من ادعاء فريق المحافظين أن يهوديتهم ما هي إلا تطوير لليهودية الحاخامية) في مقابل هذا، فإن دار الحاخامية في إسرائيل (ممثلة اليهودية الحاخامية) لا تعترف بهم كمهود. انظر: المسيحي، م.س، ج، 5، ص 313.

⁷⁰⁵ حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي. أطواره ومذاهبه. معهد البحوث والدراسات العربية- جامعة الدول العربية، القاهرة، 1972، صص 222-245.

⁷⁰⁶ محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2002، ص 213.

تأثر القراؤون بالعقيدة الإسلامية بشكل كبير، مما أدى إلى تحول الكثير من اليهود القرائين إلى الإسلام، مثلما ذكر صموئيل (السموأل) بن يحيى المغربي، وهو أحد كبار الحاخامات اليهود الذين أعتنقوا الإسلام؛ إذ قال إن أكثر القرائين اعتنق دين الإسلام، ولم يبق منهم إلا نفر يسير لأنهم أكثر استعداداً لقبول الإسلام من اليهود التلموديين.⁷⁰⁷

يرى جورج فاجدا أن تيار القرائين يمكن عده نوعاً من التشيع اليهودي، ويرجع ظهوره إلى القرن الثامن الميلادي في العراق. ويؤكد أن القرائين فرقة يهودية كانت تهدف إلى بناء الشريعة اليهودية على الشرائع

⁷⁰⁷العهد القديم: مصطلح يستخدمه المسيحيون للإشارة إلى كتاب اليهود المقدس، بينما يُستخدم مصطلح "العهد الجديد" للإشارة إلى الأسفار التي تتضمنها الأناجيل الأربعة وإلى أعمال الرسل ورسائلهم (سبعة وعشرين سفرًا). أما اليهود فيستخدمون عبارة "سيفري هاقودش" أو "كتبي هاقودش"، أي "الكتب المقدسة"، ويستخدمون أحياناً تعبير "كتوفيم"، أي "الكتب". كما يُستخدم لفظ "توراة" في بعض الأحيان. ومن الألفاظ الأخرى المستخدمة، لفظ "المقرا" و"تناخ". الأنبياء الأولون أو المتقدمون (نفيئيم ريشونيم)، وعدد أسفاره ستة: سفر يشوع (يوشع بن نون) الذي يروي قصة احتلال جماعة إسرائيل أرض كنعان وتقسيم الأرض بين الأسباط أو القبائل العبرانية، وسفر القضاة الذي يذكر أسماء القضاة وتاريخ جماعة إسرائيل في عهدهم وانتصارهم على الفلسطينيين، وسفر صموئيل: وهما (الأول والثاني) اللذان يعالجان تأسيس المملكة العبرانية المتحدة وقصة داود، وسفر الملوك (الأول والثاني) وهما يغطيان فترة حكم داود وسليمان وسقوط المملكة الشمالية ثم المملكة الجنوبية 2 .. والأنبياء الآخرون أو المتأخرون (بالعبرية: نفيئيم آخرونيم): وهذا القسم يضم مجموعة من النبوءات والمواعظ والقصص، وعددها خمسة عشر سفرًا.

3: كتب الحكمة والأناشيد (بالعبرية: كيتوفيم)، أي "الكتابات". وهي مجموعة من الأسفار التي تضم مواد تاريخية وقصصية وغنائية وعددها أحد عشر، إذا اعتبرنا سفري عزرا ونحميا سفرًا واحدًا. وقد أضاف المسيحيون، إلى كل ذلك، الكتب الخارجية أو الخفية (أبوكريفا)، ثم أضافوا العهد الجديد، وقد اتخذ كل هذا اسم "الكتاب المقدس" ويختلف ترتيب العهد القديم عند الكاثوليك عنه عند البروتستانت، وهذا يعود إلى أن الكاثوليك يقرون ويفضلون الأسفار التي وردت في الترجمة السبعينية زائدة عن الأصل العبري، لأنه ييسر عملية ربط العهد الجديد بالعهد القديم

ويشتمل العهد القديم على الأقسام التالية: أولاً: أسفار موسى الخمسة (بالعبرية: حوميش موشيه)، وتُعرف أيضاً باسم "التوراة" أو "شريعة موسى". وهي تحتوي على الشرائع والقوانين والشعائر والوصايا العشر التي أوصى الإله بها موسى، كما تضم أخباراً تاريخية عن جماعة إسرائيل

1. سفر التكوين. ويهتم بوصف الخليقة، وأصل العبرانيين (جماعة إسرائيل) حتى الخروج من مصر
2. سفر الخروج. ويروي تاريخ العبرانيين في مصر وخروجهم منها.
3. سفر اللاويين. ويعالج واجبات الكهنة والطقوس الأخرى.
4. سفر العدد. وفيه تعداد رؤساء الشعب وحاملي السلاح، وفيه أيضاً أخبار تدمير الشعب، والتجسس على أرض كنعان
5. سفر التثنية. أي تثنية الاشتراع أو إعادة الشريعة وتكرارها على جماعة إسرائيل.

ثانياً: أسفار الأنبياء (بالعبرية: نفيئيم) هذا القسم يتضمن ما وقع للعبرانيين من أحداث بعد موت موسى حتى هدم الهيكل المقدس. وهو يغطي فترة زمنية تمتد بين سنة 1300 وسنة 200 ق.م تقريباً، وينقسم إلى قسمين: الأنبياء الأولون أو المتقدمون (نفيئيم ريشونيم)، وعدد أسفاره ستة. ثالثاً: كتب الحكمة والأناشيد (بالعبرية: كيتوفيم)، أي "الكتابات". وهي مجموعة من الأسفار التي تضم مواد تاريخية وقصصية وغنائية وعددها أحد عشر، إذا اعتبرنا سفري عزرا ونحميا سفرًا واحدًا.

3: كتب الحكمة والأناشيد (بالعبرية: كيتوفيم)، أي "الكتابات". وهي مجموعة من الأسفار التي تضم مواد تاريخية وقصصية وغنائية وعددها أحد عشر، إذا اعتبرنا سفري عزرا ونحميا سفرًا واحدًا. وقد أضاف المسيحيون، إلى كل ذلك، الكتب الخارجية أو الخفية (أبوكريفا)، ثم أضافوا العهد الجديد، وقد اتخذ كل هذا اسم "الكتاب المقدس" ويختلف ترتيب العهد القديم " الآخرون أو المتأخرون (بالعبرية: نفيئيم آخرونيم): وهذا القسم يضم مجموعة من النبوءات والمواعظ والقصص، وعددها خمسة عشر سفرًا. انظر: جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، ط. 2، دار العارف للنشر، بيروت 2014، ص 70.

المكتوبة، والاستغناء عن الشريعة الشفوية التي أنتجها الربيون. لكنهم على الرغم من ذلك لم يتمكنوا من التحرر نهائياً من سلطة التلمود، الذي كان أحبار القرائين أنفسهم يستشهدون به ويوظفونه في أقوالهم⁷⁰⁸. وبديل الاستغناء التام عن الشريعة الشفوية، اعتمد القراءون على التأويل والتفسير بمنهج بنيوي، من خلال تطوير أدوات اللغة التي تسمح بقراءة التوراة من دون الرجوع إلى كتابات الأحبار. وهو ما فرض على الأحبار الربانيين بذل مجهود مماثل، من خلال إنتاج أدوات اشتغال لغوي على الشريعة اليهودية ككل. وتحولت اليهودية القرائية فيما بعد إلى مجرد طريقة دينية محدودة، ومن الطبيعي أن يفتح القراءون الباب على مصراعيه لعلم الكلام المعتزلي، ويتبنوا القضايا نفسها التي اشتغل بها المعتزلة. كما أنهم تلقوا التأثيرات الأرسطية نفسها التي تلقاها علم الكلام. وقد نتجت عن التيار القرائي عدة فروع في التصوف والزهد والفلسفة لم تحظ بفرصة الاستمرار، واندثرت بسرعة قبل أن تتم معرفتها ودراستها.⁷⁰⁹

يقول حاسون جاك Jacques HASSOUN أن القرائية سليلة المجموعات الأولى من "الأسينيين" و"الفريسيين" (pharisiens et esséniens) الذين رفضوا منذ القرن الأول أن يحل القانون الشفهي (التلمود)⁷¹⁰ مكان القانون المكتوب (التوراة)، لأنهم اعتبروا كلام الله قد حدد نهائياً، ولا يجوز أن يحل محله القانون الشفهي ويتحكم فيه، بحجة شرحه وجعله متوافق مع الحياة الدنيوية. وقد تفرقت القرائية إلى عدة اتجاهات انتهت إلى التوحيد في طائفة واحدة خلال القرن العاشر على يد يعقوب أبو يوسف الكركشاني، كما تنسب بدايات القرائية إلى عنان هاناسي. لكن جاك حاسون يشكك في هذا الادعاء لكونه كان قائداً وصانع معجزات كما يصفه المؤرخون التقليديون، بل يعتبره مجرد اسم تم استخدامه لفترة من الزمن؛ ممثلاً لليهود بابل وفلسطين ومصر وفارس الذين كانوا يرفضون إعطاء طابع "العصا" للقانون الشفهي. ويبدو أن القرائية لم تمارس طقوسها أبداً على أنها فرقة مستقلة، لغياب صورة الوجه القيادي عندها، منذ أن ظهرت في مصر وقبل انقسامها في القرن التاسع الميلادي، حيث كانت تشكل أغلبية اليهود المصريين في عصر الجاؤون سعديا الفيومي، وازداد عددها بعد وفود يهود القدس والرملة أيام الحروب الصليبية، وكانت للطائفة القرائية المصرية علاقات حميمة مع الأوساط القرائية الأخرى بالعراق وإسطنبول وبلاد القرم.

⁷⁰⁸George VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Op. cit., p. 38.

⁷⁰⁹Ibid, George VAJDA, pp. 38-39.

⁷¹⁰التلمود: هو تعليم ديانة وآداب اليهود ويتكون من جزئين: متن ويسمى المشناه: بمعنى المعرفة أو الشريعة المكررة. والشرح يسمى جماراً ومعناه الإكمال. ثانياً: تدوين التلمود: التلمود هو القانون أو الشريعة الشفهية التي كان يتناقلها الحاخامات الفريسيون من اليهود سرّاً جيلاً بعد جيل. ثم إنهم لخوفهم علماً من الضياع دونوها، وكان تدوينها في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، وأطلق عليها اسم "المشناه". ثم شرحت فيما بعد هذه المشناه وسمي الشرح "جماراً" وأُلِفَتْ هذه الشروح في فترة طويلة امتدت من القرن الثاني بعد الميلاد إلى أواخر السادس بعد الميلاد. وتعاقب على الشرح حاخامات بابل، وحاخامات فلسطين، ثم سعي المتن وهو المشناه مع الشرح وهي جماراً "التلمود" وما كان عليه تعليقات وشرح حاخامات بابل سعي تلمود بابل. انظر: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط. 4، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997.

وكانت تسهم في المجتمع المصري بشكل بارز من خلال الأنشطة التجارية، خصوصاً تجارة العبيد. و مثلت سلطة روحية و دنيوية ذات أهمية خاصة. وكان منهم الوزراء والتجار والحرفيون. ورغم تشبثها باللغة العربية فيما يتعلق باللاهوت، لم يرقم القراؤون بترجمة صلواتهم إليها على عكس اليهود الريانيين. وقد عاشوا في الفسطاط بالقرب من معبد بن عزرا، وفي حارة اليهود القرائين بالقاهرة، وشكل معبد بن عزرا منطقة نفوذهم طيلة ثلاثة قرون، وظلت وفود حجاجهم تصل إلى المعبد إلى حدود القرن العشرين، فكانت تلك المناسبة الوحيدة التي يلتقي فيها أتباع الطائفتين على أرضية دينية ومؤسسية.⁷¹¹

وبعد وصول اللاجئين اليهود الأندلسيين والمغاربة إلى مصر، في موجة الهجرة اليهودية إبان الحروب الصليبية انغلق القراؤون على أنفسهم، واقتصرت اتصالاتهم بالعالم الخارجي على العلاقات الطقوسية والتجارية. التي استطاعوا الحفاظ عليها مع زملائهم في جزيرة القرم و إسطنبول، وكان آخر كبار الأقباط القرائين بالقاهرة "طوبيا بوبوفتش" من القرم. ثم تركوا حارة اليهود في القرن العشرين وتناثروا في أنحاء القاهرة وبعضهم في الإسكندرية. وفي وقت كتابة "تاريخ يهود النيل" يحدد جاك حاسون أعداد اليهود القرائين بمصر في 15 نسمة، كانوا يعيشون حول معبدهم الكبير بالعباسية بمصر الذي يحتوي على

كنز لا مثيل له، هو "قانون بن أشير"⁷¹² وهو منسوخ قديم وقد يكون أول منسوخ لأسفار موسى الخمسة" منذ القرن العاشر الميلادي⁷¹³.

يسجل بولاك مايير Pollak MEIR تطوراً في سلوك اليهود العقدي خلال القرن 15م، فقد تعرض القراؤون بالقاهرة لموجة من العقوبات جراء انتهاكهم لما يسمى "بالعهدة العمرية". من خلال بناء معابد يهودية

⁷¹¹ جاك حاسون، ص 121.

⁷¹² ابن أشير: هو يعقوب بن أشير، ولد في كولونيا بألمانيا سنة 1269م وتوفي بتوليدو بإسبانيا سنة 1343م، لا يُعرف سوى القليل عن حياة يعقوب. وفي سنة 1303 هاجر إلى إسبانيا مع إخوته ووالده أشير بن جيئيل، الذي كان مشرعاً وحاخاماً رئيسياً لطليطلة. على الرغم من أن جاكوب بن أشير كان مؤهلاً بشكل بارز، إلا أنه لم يصبح حاخاماً أبداً. بدلاً من ذلك اشتغل صرافاً. اشتهر يعقوب بقانونه المسى Arba'aurim أي "أربعة أسطر"؛ نُشرت لأول مرة بكاملها في عام 1475 والمعروفة أيضاً باسم (سور)، والتي قسمت كل القانون اليهودي بشكل منهجي إلى أربعة "أسطر"، أو فئات. فأصبح أنموذجاً كلاسيكياً يعمل به. لذلك يُدعى بعل حوريم ("سيد الصفوف"). هذه الأقسام الأربعة هي: (1) أورا حاييم ("طريق الحياة")، وتتناول القوانين التي تحكم الصلاة والطقوس. (2) Yorede'a ("مدرس المعرفة")، يضع القوانين المتعلقة بالأشياء المسموح بها أو المحظورة، مثل قوانين النظام الغذائي؛ (3) Ha-ezer ("حجر الإغاثة")، التي تحتوي على القوانين التي تحكم العلاقات الأسرية، مثل الزواج والطلاق؛ و (4) Mishpat Hoshen ("درع الحكم")، الذي يجسد القانون المدني والجنائي. ألغى يعقوب جميع القوانين والأعراف التي عفا عليها الزمن بسبب تدمير الهيكل الثاني (70 م). انظر:

Jacob BEN ASHER, Tur on the Torah : Commentary on the Torah. Traduction Eliyahu Munk LambdaPublishers, (1771) 2005, pp. 4-6.

⁷¹³ جاك حاسون، م.س، صص 122-123.

إضافية، وهو الأمر الذي كان ممنوعا عليهم حسب بنود العهدة. وقد تعرضوا لبعض الهجمات من بعض المتعصبين قبل أن يتدخل الفقهاء المسلمون لإخماد نار هذه الفتنة.⁷¹⁴

وكانت بداية اندحار القرائين مع مجيء موسى بن ميمون والموجات المتتالية من اليهود، الذين وفدوا من اسبانيا وأحيوا أوضاع الربانيين في مصر من خلال استعادة عبرانيتهم وأصولهم "السفارديّة". منذ ذلك الوقت، انكمش القراؤون حول معابدهم ذات الطابع القروسطوي بسبب اصطدامهم بمعاداة الربانيين، مما دفعهم إلى الانغلاق في صرامة عقيدتهم، وفي ذكرى ما تمتعوا به من عظم. ولم يبق ممن ينتمون إليهم إلا ثلاثين ألف نسمة تقريبا، استوطنوا في الموطن السلافي (خاصة في القرم ولتوانيا)، والموطن الإسرائيلي والذي يضم قرائي مصر والعراق بالإضافة إلى المقر الفلسطيني القديم للقرائين) وكذلك تركيا.⁷¹⁵

غالبا ما ينعكس الاعتقاد الديني على عيش اليهود، وهو ما أشار إليه الرحالة والحبر اليهودي الإيطالي Obadiah BERTINORO، الذي عاش خلال القرن 15م وأنجز شرحا مفصلا للمشناه، حيث وصف حياة اليهود من خلال رحلاته ورسائله، وقدم في رسالته الأولى تفاصيل عن حياة اليهود الشرقيين، بكل من المدن التي مرت بها رحلته وهو في طريقه إلى مدينة الإسكندرية، وفي معرض وصفه لحياة الطوائف اليهودية بكل من تلك المدن، يتوقف عوباديا طويلا للحديث عن الطوائف اليهودية بالإسكندرية والقاهرة والعلاقة فيما بينهم، وهو ما وفر مادة تاريخية أصلية لوصف العلاقة بين الطائفتين الأكثر شهرة بالمشرق العربي خلال القرون الوسطى إلى حدود القرن 15م.

يتحدث عوباديا عما يتناوله يهود الشرق كل سبت: يجلسون في دائرة على بساط، يمكث الساقى على مقربة منهم لخدمتهم، يتم إحضار شتى أنواع الفواكه الموسمية، وتوضع أمام الحاضرين، ويقوم صاحب البيت باجتراع كأس من النبيذ جرعة واحدة بعد أن يتلو صلاة اليوم (Kidousch). يحمل الساقى ذلك الكأس بيد الراهب ويجعل الحاضرين يشربون منها واحدا تلو الآخر، ثم يتناولون بعدها حبات من الفاكهة، وقبل أن يعود الحبر إلى شرب كأس ثانية يقدم الحاضرون أنخابهم⁷¹⁶ بتتابع حسب دور كل واحد منهم خلال صلاة "Hayim"، وينتقلون إلى نوع آخر من الفاكهة مع القيام بالطقوس نفسها عند تغير كل نوع منها، مع الحفاظ على الترتيب نفسه في رفع الأنخاب، وأحيانا يحتسي الحاضرون سبعة كؤوس أو أكثر، ويؤخذ بعين الاعتبار اختلاف رائحة الزهور التي تم إحضارها إلى البيت، وكان من أهمها زهر الخزامى، والياسمين لأنها زهور ذات

⁷¹⁴ Meir POLLAK, Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources. Netherland 1993. (Article: the Karaites communities in the Middle East during the Tenth to fifteenth Centuries. by ElionarBerket), 2003, p: 248.

⁷¹⁵ جاك حاسون، م.س، ص 120.

⁷¹⁶ الأنخاب هو خبز الفطير أو الرقائق اليهودية.

روائح قوية. وبعد أن يثملوا، توضع أطباق مليئة بالأكل واللحوم التي تترك ليتناولونها بكل نهم ومتى شاءوا، لكنهم لا يطيلون القعود إلى المائدة⁷¹⁷.

يستمر الرحالة الإيطالي في وصف مظاهر الاحتفال واستعدادات اليهود الشرقيين ليوم شباط، ويبدو أنه خرج بمقارنة هذه الاحتفالات بنظيرتها في الغرب، حين وصفها بأنها مظاهر احتفالية حاضرة أكثر في الشرق. ثم ينتقل لوصف رحلته إلى القاهرة، موردا تفاصيل ديمغرافية عن يهود القاهرة، التي كانت تضم في سنة 1487 م (892هـ) ستمائة أسرة يهودية، منها خمسون أسرة سامرية ومائة وخمسون أسرة قرائية، والبقية كانت أسرا ربانية.⁷¹⁸

بعدها انتقل إلى وصف الأفكار الأكثر تجريدا للقرائين بحكم انتمائه إليهم، قائلا: القراؤون كما تعلمون لا يعتقدون بأقوال أحبارنا، لكنهم شديدا الدراية بالتوراة كلها، ويعتمدون التقويم القمري بدل الحساب الفلكي، كما يحددون يوم رأس السنة ويوم كيپور Kippour على خلاف يهود القدس ويصومون السابع والعاشر من شهر آب، ولا يشربون من خمر الأغيار⁷¹⁹ فهم أشد حرصا على القوانين من الربانيين أنفسهم.

720

أما الطائفة اليهودية السامرية فقد خصها عوبديا بنقد حاد قائلا: إن اليهود السامريون يعدون من أثرياء يهود القاهرة، وهم من كانوا يقومون على تسيير أعمال الأعيان في مختلف المجالات، فهم الصرافون ورؤساء العمال. وكان القراؤون كذلك أغنى من الربانيين، على الرغم من وجود بعض الأثرياء بينهم. لكن الربانيين عموما كانوا فقراء في نظر المسلمين، فقد كانوا يحنون ظهورهم أمام المسلمين، ولم يكونوا من أهل الإحسان وفعل الخير ولا كانوا يتعاضدون فيما بينهم.⁷²¹

وانطلاقا من عدة مقارنات أجراها فاجدا بين التيار الرباني والقرائي وتيارات أخرى؛ سبقت القرائية أو تلتها خلال الألفية الأولى من العصر المسيحي، تخلص إلى أنه حتى التصوف اليهودي كان خلال ألف سنة تصوفا واحدا رغم التشظي والتمذهب الذي حدث خلال مراحل متفرقة من التاريخ.⁷²²

إن هذا التشظي على الرغم من آثاره السلبية على الديانة اليهودية، يظهر إلى أي مدى كان المجتمع الإسلامي منفتحا وحاضنا لمختلف الأطياف والطوائف الدينية والعقدية، ولم يرفضها أو يحاربها بل فتح لها أبواب

⁷¹⁷ Obadiah BERTINORO, *Lettres de Obadiah de Bertinoro* ; traduites par Moise Schwab. Publiée par Archives Israélites, Paris, 1866, pp. 16-17 (ma traduction).

⁷¹⁸ Ibid, Obadiah BERTINORO, p. 21.

⁷¹⁹ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 7.

⁷²⁰ Ibid, Obadiah BERTINORO, pp. 21 – 22. (ترجمتي)

⁷²¹ Ibid, Obadiah BERTINORO, p. 23.

⁷²² Georges VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*. Op. cit., p. 39.

الاندماج والتسامح والتعايش داخل المجتمع الإسلامي، وهو ما يمكن اعتباره فرصة وبيئة تمهيدية مناسبة لموسى بن ميمون، من أجل نيل الزعامة الدينية على طائفته، وحياسة دور الوسيط في مختلف المجالات خاصة الدينية منها، وتحقيق التوازن السياسي والقيام على مصالحها في مختلف المجالات.

3. المذهب اليهودي الديني لموسى بن ميمون.

مهدت مقدمة السياق التاريخي للمذاهب العقيدية العامة عند اليهود. وعرض أهم خصائص كل من مجموعتي القرائين والربانيين وتطورهما إلى زمن موسى بن ميمون، إلى وضوح الأساس المذهبي لابن ميمون الذي تبني المذهب الرباني التلمودي؛ مذهب أسلافه وأجداده، غير أن سلطته الدينية التشريعية والقضائية والسياسية لم تقتصر على طائفته فقط، بل سادت باقي مجموع اليهود بلا استثناء.

تشكل المذهب الديني لموسى بن ميمون بعدة تأثيرات وعوامل من داخل الدين اليهودي وخارجه، فبالإضافة إلى تبنيه الاتجاه المسمى "الرباني" فقد تأثر بالفكر الأرسطي والإسلامي، كما أن الأحداث السياسية المختلفة التي عايشها وتنقلاته المتعددة عبر الأقطار، أسهمت في الإفصاح عن منهجه الديني وتبلوره، وأهله ليتبوأ مكانة دينية مرموقة في مصر وتوليه القيادة الدينية لليهود مصر، بل أصبح رمزا روحيا لباقي يهود عالم ذلك الزمان بل وما زالت مستمرة عند يهود زمننا الحاضر.

تجلى التقارب بين روح الفلسفة الإغريقية وروح اليهودية الربانية في حياة وأعمال موسى بن ميمون بشكل لا يمكن إيجاده لدى سواه، ويرجع ذلك التكامل إلى إيمانه بأن المعرفة كونية لا دين لها ولا جغرافيا، ولا تعتبر أي عنصر معرفي عنصرا غريبا يمكن إقصاؤه، فهو لم يستثن الأدب الحاخامي الغزير، ولا موسوعية العلوم الإغريقية-العربية (من الطب إلى العلوم الفرعية)، ولا فرق بين علم الفلك والسحر. ولم تكن هذه المعارف حكرا عليه بل كان بإمكان غيره الوصول إليها، وهي ميزة كانت متوفرة آنذاك للشرقيين يهودا ومسلمين، ومن خلال استغلالها تمكن موسى بن ميمون من اكتساب مناهج التفكير الهليني، مع أنه كان هناك من يتقنها قبله، واستمرت دراستها من قبلهم، إلى أن صارت من المقدمات الأساس للتفكير آنذاك، وقد استفاد من هذا الموروث المعرفي، مما أكسبه تلك العبقرية وجعله قادرا على تنظيم تراث مهم ومحير كالتراث الحاخامي. وبذلك صار قدوة لمن جاء بعده.⁷²³

كان موسى بن ميمون إذاً على مذهب أجداده "ربانيا"، إذ لا يمكن أن يكون عالم تلمودي بمكانته قرائيا، فالمذهب الرباني يركز على الإيمان بالتوراة والكتب التي شرحها فقط؛ ومن بينها المشناه والجماره. ولكن ما يجعله مختلفا عن بقية الأخبار الربانيين هو دعوته الصريحة إلى عقلنة الديانة اليهودية من خلال رفض

⁷²³ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Op. cit., p. 129.

العناصر المتناقضة مع العقل وتأويل ما قد يبدو متناقضا، وهو ما جلب عليه سخط بعض المنتسبين لمذهبه بالإضافة إلى العداوة المذهبية مع القرائين. وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يساهم بشكل كبير في التقريب بين الطائفتين الربانية والقرائية، مع احتفاظه بخصائصه عالما تلموديا بالأساس. ولم تكن مبادراته للتأليف بين تلك الطوائف، نابعة من مراجعات فكرية أو دينية فقط، لكنها شكلت أيضا آنذاك إستراتيجية سياسية من باب لمّ شمل الشتات الديني اليهودي، والعودة إلى أرض الميعاد والأجداد واستئناف التاريخ اليهودي في انتظار قدوم "المسيح"، لاستعادة أمجاد بني إسرائيل وبناء الهيكل الثالث (حسب المعتقد اليهودي).

يمكن دراسة الانتماء الديني لموسى بن ميمون من اتجاهين:

الاتجاه الأول: الاعتماد على مواقف ومبادرات موسى بن ميمون تجاه الأحداث التاريخية التي مر بها⁷²⁴ والتي مكنته من دفع الطائفة الربانية إلى الاستقرار والاستقواء بمصر.

ظهرت علامات الريادة في شخصية موسى بن ميمون من خلال انبرائه للفتوى فيما حدث لطائفته من النوازل الفقهية، منذ أن كان في المغرب بمدينة فاس أيام بداية حكم الموحدين على أهل الذمة من اليهود اعتناق الإسلام أو الهجرة أو الموت، فخصصهم برسالة مواساة تضمن فتاوى أعتقت أرواحهم من الموت وأخرجتهم من الحيرة التي كانوا يتخبطون فيها. كما كان لتدخلاته السياسية دور كبير في ترسيخ صورته لدى الطائفة اليهودية عموما، من خلال رده على رسالة يعقوب بن ناثنيال الفيومي في رسالته الموجهة إلى يهود اليمن، وتدخله في تحرير أسرى "بليس"⁷²⁵.

ويذهب البعض إلى أن هاتين الحادثتين كانتا كفتيلتين، بمد موسى بن ميمون بالعناصر القيادية اللازمة، بالإضافة إلى استحسان اليهود لمواقفه وأرائه الفقهية من خلال التركيز على رحلته من عكا إلى الإسكندرية، التي لم يطل مقامه بها طويلا نظرا لعدة أسباب وصفها حاييم حبرون Haim HARBOUN في كتابه "Maimonide : Pourquoi l'Egypte". الذي خصصه لدوافع الهجرة إلى مصر⁷²⁶، وهي الأسباب التي دفعت موسى بن ميمون إلى اختيار الفسقاط مقاما له فيما تبقى من حياته. ومنها سوف يقود الطائفة اليهودية بمصر بعد عزل "زوتا"⁷²⁷.

⁷²⁴ أحيل هنا بالدرجة الأولى على موقف موسى بن ميمون من قضية أسرى بليس، وموقفه في المسألة اليمنية والفتاوى الميمونية التي سبقها خلال مرحلة وجوده بالمغرب والأندلس كرسالة الاضطهاد بالباب الأول.

⁷²⁵ بليس مدينة مصرية استولى عليها الفرنسيون بقيادة الملك عموري (Amalric سبق شرحها).

⁷²⁶ Haim HARBOUN, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? ed. Messoroth. Aix-En-Provence, 1997, pp. 85-175.

⁷²⁷ Menahim BEN SASSON, Maimonidean Studies, vol. 2, 1991, pp. 3-9.

يكشف حربون عن دوافع أخرى لقرار موسى بن ميمون الرحيل عن أرض فلسطين إلى مصر، وهي أن ابن ميمون كانت له فراسة وقدرة "غريبة" على فهم عقلية المسلمين والسلاجقة، إذ توقع أنهم سوف ينتصرون في النهاية على الصليبيين وسيحررون القدس من سلطتهم، وكان في تلك المرحلة منكبا على إنهاء كتابه الموسوعي "مشناه توراه". وظل في الفترة الأولى مقتصرًا على دور المتفرج العادي يراقب تحولات الأوضاع العسكرية والسياسية، وكانت خطته مركزة على الحضور في المكان المناسب حين تنتهي هذه التقلبات، فكانت فراسته مصيبة، فقد مكث موسى بن ميمون في مصر مُتَرَقِّبًا اندحار الدولة الفاطمية الشيعية وقيام الدولة السنية، حتى حصل له ما توقع وارتضى سنة 1171م (566هـ) على يد صلاح الدين الأيوبي، الذي أراح آخر الحكام الفاطميين، ثم توفي بعدها نور الدين زنكي في 15 من شهر ماي 1174م (569هـ) بدمشق، وتبعه عموري الأول حاكم بيت المقدس في 11 من يوليو 1174م (569هـ)، ودخلت منطقة الشرق الأوسط في مرحلة جديدة مع حكم صلاح الدين الأيوبي، الذي سيعول عليه موسى بن ميمون في تحقيق أهدافه.⁷²⁸

ولكن حاييم حربون لم يشر إلى مصادر بعينها لدعم ما عرضه من تحليلات للأحداث، أو تبرير تبنيه لتلك القراءة التاريخية، ربما لأنه اعتمد في استنتاجاته على مسار حياة موسى بن ميمون وعلى شخصيته الدينية الطموحة. واعتبر حربون أن موسى بن ميمون كان على وعي براهنية القضية اليهودية وضرورة العمل على تمهيد الأرض لها من أجل العودة إلى "أرض الميعاد"، لكنه كان يعلم أن هذا الوعد لن يتحقق والأرض المقدسة تحت سيطرة المسيحيين، لذلك كان ينتظر انتصار المسلمين واسترجاعهم لفلسطين، وحينها فقط يمكن له تحقيق مراده.⁷²⁹

ثم استخلص حربون في الأخير أن موسى بن ميمون انتقل إلى مصر من أجل إيجاد موقع قدم صلب يقف عليه ليحقق مراده العقدي ومراد كل بني إسرائيل، وكان ممنيا نفسه بمنصب سياسي في انتظار استرجاع المسلمين لفلسطين. فبالنسبة له كانت السياسة أكبر من مجرد ممارسة نظرية، بل كانت دافعا قويا للبدء في العمل، وهو ما تؤكد الدراسات المنجزة على وثائق جنيزة القاهرة، التي أنجزها جويتن GOITEIN⁷³⁰، والتي فندت الأقوال المدعية أن موسى بن ميمون أدار ظهره للسياسة، بل أكدت أنه امتلك شخصية مركبة،

⁷²⁸ Ibid., Haim HARBOUN, p. 194.

⁷²⁹ Ibid., Haim HARBOUN, p. 201.

⁷³⁰ "عن وثائق الجنيزة القاهرية، هي سلسلة أبحاث نشرت في سلسلة تحت اسم المجتمع المتوسطي، Goitein إن الدراسات التي أنجزها "غويتن" Shlomo والتي تم الاعتماد عليها خلال ما كتبه كل من جورج فاجدا و غيره (المراجع أسفله دون ذكر الصفحات، هي فقط أمثلة عن دراسات): Dov GOITEIN, A mediterranean Society vol II 1971, vol III, 1978, vol V 1983, (Medical Society). Cité dans: Moses Maimonides; A Man of Action, A revision of the Master Biography in the light of Geniza Documents, études d'histoire et de pensée juives, éditées par G. Nahon et Ch. Touati, Louvain 1980 & Colette Sirat, maimonide, Leader politique, in délivrance et fidélité, Maimonide, textes du colloque tenu à l'UNESCO en décembre 1985, à l'occasion du 850^e anniversaire du philosophe.

فائقة النشاط والحركية، مهتما بالسياسة أكثر مما كان يبدو، على الرغم من أن ظروفها تاريخية وأسروية جعلته يختفي من الساحة السياسية لفترات قصيرة.⁷³¹

وكانت الطائفة الربانية بفسطاط القاهرة في عصر موسى بن ميمون ذات شأن كبير من خلال اندماجها في المجتمع المصري، خصوصا وأن عددا مهما من الأطباء الذين خدموا الخلفاء الفاطميين والأيوبيين بعدهم كانوا يهودا. كما كان موسى بن ميمون محظوظا بمصاهرته لأبي المعالي، الشيء الذي مكنه من ولوج البلاط الأيوبي، بدعم من القاضي الفاضل البيساني. وقد ازدادت شهرته بصفته طبيبا للخليفة الأفضل ابن صلاح الدين الأيوبي. كما أسهم موسى بن ميمون هو وسلالته من بعده (الذين أطلق عليهم اسم "الناجيديم") في تفكيك الطائفة القرائية نسبيا، وأسهمت في هذا الأمر الموجات المتتالية من اليهود القادمين من إسبانيا، الذين أحيوا أوضاع الربانيين مما دفع القرائين إلى الانغلاق في صرامة عقيدتهم وفي ذكرى ما تمتعوا به من عظمة.⁷³²

الاتجاه الثاني: وهو الارتكاز على كتابات وتآليف موسى بن ميمون في مختلف العلوم والمعارف، مما جعل منه عنصرا نشيطا وفعالا في تخليق حياة اليهود الدينية والسياسية والاجتماعية، ثم رمزا للطائفة اليهودية الربانية قبل أن يصير رمزا لليهود في مختلف بقاع العالم آنئذ.

كان لمؤلفات موسى بن ميمون أيضا دور مهم في إبراز مكانته الدينية وتأثيره في المسار الديني لليهود الشرقيين، وتعتبر أهم دليل على رئاسته للربانيين وتشبثه بالمذهب الرباني. وقد أحدثت كتبه ثورة في علوم الشريعة اليهودية، وذلك بتنقيتها من الخرافات والتناقض وفوضى جمع الغث والسمين، وربما أنقذ الدين اليهودي من الاندثار، وقد عمل من خلال دراسته للتلمود على شرح الكلمات الغامضة وتبويب الفصول الأساس على شاكلة ما قام به علماء المسلمين، والتي ستسهل على كل يهودي دراسة وفهم الكتاب المقدس والتلمود دون أن يتيه بين كُتُب عدة. وأكبر إنجازاته العظيمة هو توحيد التيارات المختلفة، والتوفيق بين الشريعة والفلسفة في الدين اليهودي، وهناك من ذهب إلى حد القول إنه لولا موسى بن ميمون لكانت اليهودية قد انقسمت إلى طوائف ومعتقدات مختلفة.

يؤكد آلان جوزيف غولدشلاجر Alain GOLDSCHLAGER وجاك لومير Jacques LE MAIRE أن مفاهيم تشريعية يهودية كثيرة تم تحديدها في مشناه توراه، و تناولا مفهوم الإحسان في جانبه المادي من خلال اقتباس فقرة كاملة منه تُفصّل في معنى "الصدقة"⁷³³ أو Tsedaqah التي ترجمت غالبا إلى الفرنسية ب

⁷³¹ Ibid., Haim HARBOUN, pp. 202-203.

⁷³² جاك حاسون جاك، م.س، ص 121.

⁷³³ Tsedaqah: تعني "الصدقة" فيها عدة مستويات: الدرجة الأولى والأدنى من التصديقية تتعلق بالهدية المنجزة بالشفقة والحنن. المستوى الثاني تدور حول إعطاء أقل مما ينبغي، ولكن بطريقة كريمة. المستوى الثالث يتعلق بالحالة التي يتم فيها التبرع بناءً على طلب فقير فقط. في

Charité، وقد حدد موسى بن ميمون سلماً تصاعدياً لتحديد درجات الإحسان المادي (الصدقة) مكوّناً من ثمانية مستويات أدناها الصدقة بدافع الشفقة وأعلىها أن لا يعرف المستفيد من الصدقة هوية المتصدق، ولا المتصدق يجدر به معرفة هوية المحتاج، و شرطها أن لا يتقدمها طلب للمساعدة بل أن تكون مبادرة تلقائية من المحسن.⁷³⁴

وهذا مجرد مثال واحد على دور موسى بن ميمون في تبويب الشريعة اليهودية وترتيب مضامينها، سيرا على خطى الفقهاء المسلمين الذين استخدموا أدوات المنطق لضبط القواعد الفقهية وتبويب الفقه الإسلامي. ولعل من أهم ما يدل على قيمة المؤلفات التشريعية لموسى بن ميمون لدى اليهود، هو امتداد تأثيره إلى القرن العشرين، وقد عاد تراثه الديني الأخلاقي إلى الواجهة عند إضافة وصية أخرى إلى الوصايا 613 التي تركها موسى بن ميمون⁷³⁵،

المستوى الرابع، نعطي قبل تقديم الطلب. المستوى الخامس ينظر إلى من يعطي دون أن يعرف لمن، بينما الموهوب يعرف هوية المتبرع. في المستوى السادس، يعرف المتبرع هوية المتلقي، لكن المتلقي لا يعرف هوية المتبرع. في المستوى السابع لا يعرف المتبرع المستفيد والعكس صحيح. أعلى مستوى من الأعمال الخيرية هو مساعدة شخص ما على تلبية احتياجاته من خلال قرض، أو الشراكة معه، أو إيجاد وظيفة له، أو مساعدته في إعالة نفسه." انظر :

Rabbi Hayim HALEVY, To be a Jew; a guide to Jewish observance in contemporary life, New York: Basic Books, 1972, p. 48.

⁷³⁴ Alain GOLDSCHLÄGER & Jacques LEMAIRE, L'imaginaire juif. Editions de l'université de Liège. Belgique, 2007, pp. 157-158.

⁷³⁵ الوصية 14 المضافة إلى الوصايا 613 : تظهر الخاصية الجيولوجية التراكمية لليهودية في اقتراح الحاخام اليهودي المحافظ فاكنهايم إضافة وصية جديدة وهي «واجب البقاء» بمعنى أن واجب اليهود هو البقاء، وقد وصفها بأنها الوصية الأساسية التي تحل محل كل الأوامر والنواهي الأخرى. وهم في الواقع يطلقون على هذه الفكرة اسم «لاهوت ما بعد أوشفيتس»، أي اللاهوت الذي يتصدى للواقع اليهودي بعد الإبادة النازية لليهود أوروبا والذي يهدد وجودهم. والبقاء (كما هو معروف) ليس خاصية أخلاقية، وإنما هو خاصية طبيعية داروينية، ولكنه تحول على يد فاكنهايم إلى المتسفاة الأساسية. واليهودية التجديدية تطرح، هي الأخرى، البقاء باعتباره المتسفاة الأساسية بل الوحيدة بالنسبة إلى الشعب اليهودي: انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: المسيحي عبد الوهاب، ج.5، ص 310.

وهي إضافةً قام بها الفيلسوف اليهودي إيميل فاكنهايم Emile FACKENHEIM الذي كان أحد الناجين من معتقلات اليهود ب Sachsenhausen في عهد الحكم النازي، وهو الذي أضاف الوصية رقم 14 إلى الوصايا (Mitsvot 613)⁷³⁶ التي يتألف منها التشريع المقدس الذي نزل على النبي موسى بسيناء.⁷³⁷

وكان على إيميل فاكنهايم أن يعود إلى وصايا موسى بن ميمون لإكساب قولته تلك القوة اللازمة لإقناع اليهود بالتخلي عن فكرة اليأس من الرب. إن عمل موسى بن ميمون في "المشناه تورا" استهدف بالدرجة الأولى الشريعة اليهودية، وهو ما جعل المؤرخين يسمونه بمدونة قوانين موسى بن ميمون "le code de la loi de Maimonide". وقد عزز عمله في اللاهوت اليهودي بمدونته المعروفة بـ "دلالة الحائرين" التي تناول فيها جملة الشرائع والقوانين اليهودية التي غفل عنها التلمود البابلي نفسه. ثم انبرى للفتوى والرد على رسائل اليهود التي تأتيه من كل أقطار المعمور، بنفسه تكسوه فكرة الماشيح المخلص، كما حاول إظهار الحقيقة من وراء بعض الطقوس التي اعتبرها دخيلة على الدين اليهودي من قبيل تقديم الذبائح والقربان، التي عزاها لرواسب الشتات اليهودي ببلاد الوثنيين.⁷³⁸

لقد أدرج فاكنهايم وصية موسى بن ميمون بأن "كل يهودي مات بسبب كونه فقط يهوديًا يجب اعتباره قديسًا" حتى تكون مواساة لكل يهودي تعرض للاضطهاد والإبادة بسبب دينه خاصة، كما حدث لليهود "المحرقة النازية". وممنوع عليهم اليأس من الله حتى لا تموت اليهودية. وممنوع عليهم اعتقاد أن الله قد نسيمهم

⁷³⁶ Mitzvot: وهي الوصايا ترجمة عربية لكلمة «متسفوت»، وهي تعني «الأوامر والنواهي»، ونحن نفضل استخدام المصطلح الأخير في معظم الأحيان نظرًا إلى أن كلمة «الوصايا» قد تشير أيضًا إلى «الوصايا العشر»، وهي مختلفة عن «الأوامر والنواهي». انظر: المسيري، نفس المرجع والجزء، ص 311.

- "الوصايا 613": أو ما تُسمى الميثزة Mitzvot المعروفة أيضًا بشريعة موسى، بدأ هذا الاعتقاد في القرن الثالث الميلادي عندما ذكره الحاخام سملاي في خطبة مسجلة في التلمود. تنقسم إلى ثلاث فئات عامة: القوانين والشهادات والمراسيم، على الرغم من وجود الكثير من المحاولات لتدوين وتعداد هذه الوصايا الواردة في التوراة، لم ينجح في إحصائها إلا موسى بن ميمون، وهي تنقسم إلى نوعين: "وصية إجابية" تأمر بعمل شيء، و "وصية سلبية" تنهى عن عمل شيء. عدد الوصايا السلبية هو 365، وهي توافق عدد أيام السنة الشمسية، وعدد الوصايا الإيجابية هو 248 وهو عدد العظام والأعضاء الرئيسية في جسم الإنسان حسب اعتقاد موسى بن ميمون، على الرغم من ذكر الرقم 613 في التلمود، فلم تنكسر أهميته في الأدب الحاخامي إلا في العصور الوسطى وما تلاها. انظر: موقع موسوعة الكشاف، الوصايا، 2020، ص 244.

⁷³⁷ أثرت وصايا موسى بن ميمون خلال سبعينيات القرن الماضي بعد أن عادت إلى الواجهة مسألة تخلي رب بني إسرائيل عن شعبه المختار، وتحرم هذه الوصية على كل يهودي أن يدعي تخلي إله بني إسرائيل عن شعبه، فكل من يفقد أمله في الله كأنه يمنح لهتلر مكسبًا لم يتمكن من تحقيقه في حياته. انظر:

Alain GOLDSCHLÄGER & Jacques LEMAIRE, L'imaginaire juif, Op. cit., p. 219.

Tu ne donneras pas à Hitler des victoires posthumes, désespérer du dieu d'Israël signifie que l'on poursuit l'œuvre de Hitler.

"لن تمنح هتلر انتصارات بعد وفاته، واليأس من إله إسرائيل يعني استمرار عمل هتلر."

⁷³⁸ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age, Op. cit., p. 130.

أو تخلى عنهم أو كما عبر عن ذلك مارتن بوبر Martin BUBER بـ "كسوف الله" عن شعب بني اسرائيل . ولا التشكيك في محبة الله لشعبه.⁷³⁹

يُستخلص من كل هذه الأحداث التي أسهم فيها أو صادفها موسى بن ميمون في مسار حياته، إلى أنه بفضل تضلعه في علوم الدين اليهودي وبعد نظره القوي في قراءة المستقبل والإعداد له، تمكن من التقدم بسرعة إلى طليعة الأبحار اليهود خلال مرحلة استقراره بمصر وأصبح رئيسا عليهم ومرجعا لكل يهود ذاك الزمان. كما أن المؤلفات التي قام بتصنيفها أسهمت في رفع مكانته، كما طال تأثيره شريحة عريضة من جمهور اليهود على اختلاف طبقاتهم وأطيا فهم المذهبية، ويعد الكثير من الباحثين أن موسى بن ميمون قد سبق عصره بتفكيره وكتاباتاته في تحقيق التنوير العقدي والفكري اليهودي، لذلك تجاوزت شهرته المرحلة التاريخية التي عاش فيها ومازالت مستمرة إلى يومنا هذا، بحيث أن اليهود المعاصرين تأثروا بكتاباتاته واعتمدوها مصادر أساساً للتنوير الديني وتطوير الشريعة اليهودية حسب المستجدات التاريخية، وما يزال منهجه في دراسة العقيدة والشريعة معتمدا في مختلف المؤسسات الدينية اليهودية عبر العالم. وأنجزت عنه عدة دراسات إلى درجة أن الباحثين وكأنهم نسقوا فيما بينهم عبر العصور، فتخصصت كل مجموعة منهم في جانب من حياته. فمثلا شلومو دوف جويتين -(1900 1985) في مخطوطات الجنيزة التي تناولت سيرته، وماكس ميرهوف (1874-1945) في كتاباته الطبية، وسلومن مانك -(1803 1897) في كتابه دلالة الحائرين والذي ترجمه إلى اللغة الفرنسية انطلاقا من الترجمة العربية. ومازالت ذكره تخلد عالميا إلى يومنا هذا في أوساط الأبحار والمفكرين والأطباء ورجال اللاهوت اليهودي في مختلف أنحاء العالم.

4. موسى بن ميمون الحبر اليهودي من خلال "مشناه توره".

سعى موسى بن ميمون إلى إعادة بناء الفكر والعقيدة اليهودية على أساس عقلي ومنطقي، لقد رفض الإيمان الأعلى الذي يتغير ويضعف بتغير الحال والمآل، طالبا تفسيرات لكل شيء على أساس ما اعتبره منطقاً وأدلة عقلانية، وطالبا أن يترسخ الإيمان القوي والثابت في عقل وقلب كل يهودي، ليتحقق فيه مطلب الرب كما هو مذكور في كتاب التوراة، وهذا ما جعله يكتب "مشناه توره".

ويعد هذا الكتاب أول تحقيق شامل ومتطور في الأسس النظرية والتاريخية والعقائدية للقانون الشفوي لليهود الذين عاصروه أو الذين سيأتون بعده، فابن ميمون وظف كل ما درسه من علوم اللاهوت والفلسفة والطب والفلك لخدمة شريعته اليهودية، وحتى كتاب دلالة الحائرين الذي اعتبره معظم الدارسين أنه عمل فلسفي محض، فإن الأمر يختلف عند جورج فاجدا، الذي في معرض حديثه عن موسى بن ميمون ومؤلفاته

⁷³⁹ Catherine CHALIER, Après la catastrophe, La pensée d'Emil Fackenheim. Revue de Métaphysique et de Morale, 90e Année, No. 3, Philosophie juives (Juillet-Septembre 1985), 1985, p. 353.

في فقرات مختلفة من كتابه *Âge Introduction à la pensée juive du Moyen* ⁷⁴⁰ اعتبر كتاب "دلالة الحائرين" كتابا لاهوتيا بامتياز. وربما يصعب الحكم على مؤلفات الحبر اليهودي موسى بن ميمون نظرا لما احتوته من نظر وإعمال العقل في الدين، وكون علم اللاهوت في الغالب مبحثا فلسفيا، لكنه بحث في فلسفة الدين، لذا اكتسب كتاب دلالة الحائرين صفتين إحداهما فلسفية إذا اعتمدنا دوافع تحرير الكتاب والمراجع التي استخدمها صاحبها في نقد العقل الديني اليهودي، والثانية لاهوتية دينية إذا نظرنا إلى محتويات الكتاب والقضايا التي عني بتحليلها ودراستها. ويمكن الاعتماد أيضا على رسائله في تحديد المظاهر العملية لأرائه الفقهية، والتي كانت تأتي متفرقة حسب الدوافع التاريخية المختلفة والأزمات التي عاشها اليهود في كل من جزيرة العرب ومصر والشام وشمال إفريقيا وشبه الجزيرة الأيبيرية. وفي الأخير سأحاول توضيح أثر الفكر اليهودي الذي أسس له موسى بن ميمون في مؤلفاته في توجيه التدين اليهودي وتشكيله في العصور التالية.

يعد كتاب "مشناه توراه" ثاني أهم مؤلفات موسى بن ميمون موازاة مع كتابه دلالة الحائرين إلا أنه لم يحظ بالدرس والتحليل من قبل المهتمين بالتراث اليهودي بقدر ما حظي به الثاني، مع العلم أن كتاب مشناه توراه ترجم إلى عدة لغات باستثناء اللغة العربية. ⁷⁴¹

وأقر دنيال الكوبي Daniel ELKOUBY، وهو طبيب وأستاذ في اليهوديات، أن بعض الترجمات قامت بحذف عدة فقرات من كتاب مشناه توراه "مثل مسألة قدوم المשיح وشخصية النبي يوسف وأخيه ياهودا". ⁷⁴² وتجدر الإشارة إلى أن أقوال ابن ميمون عن كل من يسوع ومحمد حذفت من الطبقات العادية لكتاب "مشناه التوراة" نتيجة الرقابة الأجنبية التي لا تستحسن مثل هذا الكلام. ولا عجب أن الذين طالبوا بحذف تلك العبارات القدحية في حق كل من النبيين عيسى عليه السلام والنبي محمد صلى الله عليه وسلم، هم بعض الباحثين اليهود أنفسهم. ⁷⁴³

⁷⁴⁰ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age, Op. cit., p. XXXV.

⁷⁴¹ وقد تمت مؤخرا ترجمة نسخة منه بشكل جد مختصر إلى اللغة العربية قام بها محمد خليل حسن ولكن "الحقيقة أن الترجمة التي بين أيدينا لا تغطي النسخة الأصلية لكتاب -لثنية التوراة- الذي يضم أربعة عشر مجلدا، بل إنها ترجمة لنسخة مختصرة من الكتاب الأصلي انتقاها Philippe BERNBAUM فيليب بيرنباوم لتكون مرجعا مبسطا لمن يرغب في الإطلاع على الشريعة اليهودية من غير المتخصصين من اليهود أو ممن يود التعرف على الفكر الديني اليهودي عامة من غير اليهود" انظر: بيرنباوم فيليب، م.س، ص 5.

⁷⁴² Daniel ELKOUBY, Maïmonide et le Michné Tora - 3/4; Les textes censurés du Michné Tora à propos du Messie. Voir le site: http://www.akadem.org/sommaire/cours/la-figure-du-messie-chez-maimonide/les-textes-censures-du-michne-tora-a-propos-du-messie-12-05-2006-6653_4261.php

⁷⁴³ أبيجدور شنتان، ذلك الرجل: يسوع المسيح في المصادر اليهودية، ترجمة عمرو زكريا خليل، دار النشر: المؤسسة المصرية للتسويق والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 106.

إن عبارة "لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى موسى" المكتوبة على قبر موسى بن ميمون بمدينة طبرية، المشار إليها آنفاً، جديرة بأن يعاد ذكرها خلال الحديث عن كتابه مشناه توره، لإبراز سبب آخر قد يبرر أهمية هذه التسمية، فتشبيه اليهود ابن ميمون بالنبي موسى عليه السلام ووضعه في مقامه نفسه، يعود إلى عدة أسباب، منها نسبه الذي ينحدر من نسل النبي داود عليه السلام، وعلمه الواسع بالشريعة اليهودية، وآخرها تأليفه كتاب "مشناه توره" تكملةً لهذه المكانة التي اكتسبها. لأنه استطاع أن يقدم خدمة جليّة لأبناء طائفته مازالت سارية إلى يومنا هذا، حيث قام بتيسير تناول الشريعة واستفادة كافة اليهود منها دون عناء كبير، إذ لم يعد اليهودي العامي في حاجة إلى أن يتيه بين التلمود البابلي والأورشليمي الضخمين، ومختلف الكتب الفقهية الأخرى، المكتوبة بطريقة صعبة ومبهمة لا يقوى على فهمها إلا المتخصصون وعلماء الشريعة، وهو ما أسهم في الجمع المعنوي لشمّل يهود الشتات Diaspora في العالم حول هذا الكتاب بمختلف أطيافهم ومذاهبهم بمن فيهم المناوئون لموسى بن ميمون. ومن خلال إدراج ما كُتب وقيل عن هذا الكتاب، سيزداد وضوح أهمية كتاب مشناه توره منذ زمن موسى بن ميمون إلى يومنا هذا. وقد عرف هذا الكتاب بأسماء أخرى غير اسم "مشناه توره"، وهي تثنية الشريعة، ويقصد بها - الشريعة الثانية - بعد شريعة موسى النبي عليه السلام، و "اليد القوية" اقتباساً من آخر فقرة أو فقرة من إصحاح سفر التثنية: فقرة 10 "ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه".

وفقرة 11 "في جميع الآيات والعجائب التي أرسله الرب ليعملها في أرض مصر بفرعون وبجميع عبده وكل أرضه".

وفقرة 12 "وفي كل اليد الشديدة (إشارة لقوة الله) وكل المخاوف العظيمة التي صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل".⁷⁴⁴

وقد أوضح حسين ظاظا سبب هذا الاسم - اليد القوية -: "اشتهر كتابه باسم (اليد) لأن الياء تساوي عشرة والبدال أربعة في حساب الجُمَّل - وهوما يرمز إلى الأربعة عشر جزءاً التي يتألف الكتاب منها. ثم ذاع صيته بعد هذا باسم "يد حرّقه" أو "حزاقه" أي اليد القوية، وتستعمل التوراة هذا التعبير لوصف قوة الله في تخلص العبرانيين من فرعون، وكأن الرأي العام اليهودي أراد عن طريق هذا التلاعب بالألفاظ المبالغة في تكريم كتاب موسى بن ميمون".⁷⁴⁵

وقد جاء في تقديم مختصر مشناه توره لفيليب بيرنباوم Philip Birnbaum، أن موسى بن ميمون ألف كتابه "تثنية التوراة" ويدعى بالعبرية "مشنيه توره": "في العقد السابع من القرن الثاني عشر، وعلى غير عادته فقد

⁷⁴⁴ العهد القديم والجديد: ج 1، مجمع الكنائس الشرقية، سفر التثنية، الإصحاح 34، فقرة 10 و 11 و 12.

⁷⁴⁵ حسين ظاظا، "الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه"، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، القاهرة، 1971، ص 104 و 105.

ألفه بالعبرية، وهي عبرية تورانية تختلف نوعاً ما عن العبرية الحديثة، لكونه كتاباً في الشريعة اليهودية. فالمعروف لدى اليهود أن كتبهم الدينية تكتب بالعبرية ليتسنى لكل يهودي من يهود العالم أن يقرأه بلغته الأصلية دونما حاجة إلى ترجمة.⁷⁴⁶

ذكر يشعياهو ليبوفيتش Yeshayahu Leibowitz من الجامعة العبرية بالقدس أن ابن ميمون هو الشخصية الأقوى في تاريخ اليهودية من عصر الآباء الأجلء والأنبياء حتى العصر الحاضر.⁷⁴⁷ ويذهب تشرنوفيتس إلى حد القول: إنه لولا ابن ميمون لانقسم الدين اليهودي إلى شيع ومعتقدات مختلفة، وأن إنجازاته العظيم كان توحيد التيارات المتنوعة.⁷⁴⁸

"وفي مصر أنهى ابن ميمون شرحاً بالعربية على المشناه، دستور التقاليد العبرية، وهو شرح كان بدأه في إسبانيا وتابعه أثناء تنقلاته ومقامه في فاس، على الرغم من أنه لم يكن في متناوله جميع المواد والوثائق اللازمة. وقد جعل عنوان شرحه السراج، لأنه كان بمثابة أضواء يسلطها على المدونة الكتيمة للشرع اليهودي، وقد وضعه بالعربية لأنها كانت لغة اليهود الدارجة في الديار الإسلامية."⁷⁴⁹

وهو ما أشارت إليه ليلى أبو المجد أنه سمي أيضاً باسم "يد حازا" أي اليد القوية لأنه يتألف من أربعة عشر مجلداً، وهو من أشهر كتب التشريع وأضخمها التي كتبت في العصر الوسيط، وقد وضعه ابن ميمون كما جاء في مقدمة الكتاب مرجعاً جامعاً أحكام الشريعة، يشمل كل ما جاء من أحكام في التوراة والمشناه والتلمود، ولكنه كعادة المؤلفين في العصر الوسيط لم يشير إلى رقم الإصحاح أو اسم السّفر أو رقم تشريع المشناه الذي استعان به عند تأليفه. أما لغة الكتاب فقد اختار ابن ميمون "لغة المشناه" لسهولة ولأن لغة العهد القديم قاصرة عن التعبير ولغة الجمار لا يعلمها إلا الخاصة من اليهود نظراً لصعوبتها، كما اختار التقسيم نفسه للكتاب إلى أبواب وفصول وتشريعات.⁷⁵⁰

"ثم ظهر كتاب (مشنه تورا) أي تثنية الشريعة للربي موسى بن ميمون في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد استمد مادته من التلمود وعرض التشريعات بالتفصيل دون ذكر مصادرها فيه، وساق في تبويب كتابه وفي عرض موضوعاته كتب الفقه الإسلامي، وكتاب المحلى لابن حزم على وجه الخصوص، ولم يقتصر تأثير ابن ميمون على الشكل فقط بل لقد نقل الكثير من أحكامه."⁷⁵¹

⁷⁴⁶ لفلتيئيل فيليب بيرنباوم، م.س، ص 7.

⁷⁴⁷ مكتبة برج المراقبة الإلكترونية: <https://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/1995170>

⁷⁴⁸ الموقع نفسه.

⁷⁴⁹ جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص 34.

⁷⁵⁰ ليلى إبراهيم أبو المجد، "المرأة بين اليهودية والإسلام، ط.1، دار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007، ص 92.

⁷⁵¹ نفس المرجع، ص 21.

يعد كتاب "مشناه توره" ثاني لبنات المشروع اللاهوتي لموسى بن ميمون، فقبل أن يقوم بنقد الدين اليهودي من خلال الأدوات الأرسطية، انكب على تحديد نطاق العمل النقدي، فبادر بتصنيف الأخلاق اليهودية من خلال الفصول الثمانية، ثم بتجميع الشريعة الشفوية من أمهات الكتب اليهودية، وراث الحاخامات، ثم شرح ما التبس على اليهود فهمه من مفاهيم وكلمات في المشناه توره، قبل أن ينشغل في "دلالة الحائرين" بتأصيل منهجه التأويلي والإفصاح عن مراجعه الفلسفية التي اعتمدها في تحليل ونقد الميتافيزيقا اليهودية⁷⁵².

وجاء مؤلف مشناه توره في 14 جزءا، كتبت ما بين سنتي 1170 م (565هـ) و 1180 م (575هـ)، على مدى عشرة سنين، وسبق أن قدم له موسى بن ميمون بفصوله الثمانية التي شرح فيها مفاهيم مرتبطة بالطريقة التي سينهجها في مشناه توره من تجميع وترتيب للشريعة اليهودية الشفوية⁷⁵³.

وقد ارتأى Isadore TWERSKY تسمية هذا المؤلف بالصنافة the Matrix of the Mishneh Torah كما لقب موسى بن ميمون بـ "زهرة الفقه اليهودي"⁷⁵⁴.

اختار تويرسكي التركيز على نصوص معينة من مشناه توره، التي اعتبرها ذات أهمية كبيرة في علاقتها بالتاريخ والفلسفة، وجعل أهميتها متمثلة في قربها من القارئ، ثم قام بربطها بالمقدمة التي سبقت المشناه في الفصول الثمانية، وبالعمل التأصيلي في دلالة الحائرين. وفي معرض حديثه عن مضامين الفصل الأول من "مشناه توره"، يسلط تويرسكي الضوء على أول عبارة ابتدأت بها المشناه، وهي التي تذكر طرائق تواتر التوراه من موسى إلى آخر الأخبار القدامى⁷⁵⁵.

ويبدو أن الهدف من ذكرها في مقدمة "مشناه توره" هو التأكيد على أن التوراه التي يعتمدها اليهود وكذلك موسى بن ميمون صحيحة وسندها صحيح ولا تقبل التشكيك في ذلك.

حدد Isadore TWERSKY خمسة عناصر أساس لفهم المشناه توره:

العنصر الأول: يتجلى في الاختيار اللغوي الذي جعل موسى بن ميمون يفضل كتابة مشناه توره بلغة عبرية مستقاة من اللغة التي دونت بها المشناه، بدل أن يكتبها بلغة التوراة، واستغنى عن الآرامية التلمودية كذلك.

⁷⁵² Jules WOLFF, (1911) : Les huit chapitres de Maimonide ou Introduction de la Michnad'Aboth. Maximes des Pères (de la synagogue). In, Revue de théologie et de Philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques, dirigée par H. VUIMMEUMIER, D. Th. & Ph. BRIDEL, Lausanne, 1911, pp. 346 – 347.

⁷⁵³ Rabbi Youssef LOUBAVITCH, La Hassidout, étude et enseignement. Editions du Beth Loubavitch ; 2^{ème} Edition ; 2010, p. 39. Note 78.

⁷⁵⁴ Isadore TWERSKY (Ed), A Maimonides reader, edited, with introductions and notes, Behrman House New York, 1972, p. XV.

⁷⁵⁵ Ibid, TWERSKY, p. 388.

« Moses recieved the Torah at Sinai and transmitted it to Joshua, and Joshua to Elders... ».

لقد أراد باختياره أن يكون كتابه سهل القراءة والفهم، وكانت لغة التوراة غير مناسبة لعمله بينما كانت لغة التلمود الآرامية صعبة على اليهود في عصره، وقد تحمل عناء الكتابة بلغة عبرية سليمة ومتداولة مع التركيز على الاختصار والدقة.

- العنصر الثاني: حدده تويرسكي في الترتيب والتصنيف، فقد تولى موسى بن ميمون عن المراحل التقليدية المتبعة في المشناه، ليضع محلها نظاما جديدا للمضامين وتطبيقاتها التربوية دون تبخيس للمضامين أو عزلها عن قيمتها الدينية. وقد ذكر تويرسكي أن جون جراي John GRAY أثنى على موسى بن ميمون بقوله: "إنه بتصنيفه للشريعة على نحو متكامل يدل بالضرورة على أنه ممتلك لعلم شامل بالشريعة".

- العنصر الثالث: شكل التدوين الذي اعتمده موسى بن ميمون، وهو تجميع "موضوعاتي" Thématique لمحتويات كتاب "مشناه توراه"، تميز بتجنب الإطناب والحشو والتركيز على المعطيات المختزلة من دون الاستغراق في التفاصيل، والابتعاد عن الخلافات الفقهية المرتبطة ببعض القضايا التي كانت دائما موضوع جدال. ويبدو جليا أنه عزم على كتابة مدونة للقوانين ولم يكن يهدف إلى تحرير شرح مفصل للمشناه. وقد خاطر موسى بن ميمون بالوقوع في آفة بتر المضامين عن سياقاتها، فكتابه "مشناه توراه" لا يتميز بالتجانس التام. لكن هذا البتر في نظر تويرسكي لم يلحق ضررا بالقضايا الأساس وتناولها بأمانة تامة.

- العنصر الرابع: محو الفروق العرضية بين العملي والنظري وأخذ الشريعة بمفهوم شمولي.

العنصر الخامس: دمج الشريعة والفلسفة وتوحيد الممارسة والمفهوم، بهدف تحقيق عقلنة الشريعة.⁷⁵⁶ جاء الكتاب الأول من مشناه توراه مستقلا، لأنه حدد أصول النص المقدس، وأفرد موسى بن ميمون في خمسة أبواب لكل قضية قدرا مناسباً من التفسير على قدر أهمية كل قضية، وقد عني في الفصل الأول من هذا الجزء، بتحديد مصادر التوراة وأسسها، وفي الفصل الثاني أتى على مدارج النفس البشرية وضرورة فهمها من أجل تسخيرها في خدمة الخالق والدين، ثم في الفصل الثالث تطرق لأداب دراسة التوراة وقواعدها، بينما احتلت قضايا الوثنية والشرك بالله صفحات الباب الرابع، وانتهى في الخامس إلى الحديث عن التوبة.⁷⁵⁷

من خلال هذا العمل الكبير استطاع موسى بن ميمون أن يجعل من الطائفة الربانية حاملة للواء الدفاع عن الدين اليهودي، وحفظ أصوله. ومازال الكتاب إلى عصرنا هذا يحتل مرتبة كبيرة بين الكتب الدينية اليهودية، خصوصا وأن الحاجة إلى كتب جامعة في الشريعة اليهودية أصبحت أكثر ضرورة خلال القرن

⁷⁵⁶ Jacob NEUSNER, Understanding Rabbinic Judaism, from Talmudic to Modern Times, *in*: Twersky's Article on Maimonides' Thought. Ktav Publishing House. New York, Part 4, 1947, p. 200.

⁷⁵⁷ Moses MAIMONIDES, The Book of Knowledge: From the Mishneh Torah of Maimonides, Translated from Hebrew by H. M. RUSSELL & R. J. WEINBERG, Ktav Publishing House, New York 1983, pp: 1-109.

العشرين، حين بدأت الطوائف اليهودية تتوحد استجابة لنداء العودة إلى أرض "يهودا" بفلسطين، الذي ظهر خلال الظروف التاريخية والسياسية التي تلت الحرب العالمية الثانية. فكان على الأحرار اليهود العمل على توحيد المفاهيم والكتب الدينية لليهود الوافدين من مختلف بقاع العالم، ولم يكن من تراث أقرب إليهم من أعمال موسى بن ميمون ومؤلفاته، التي شملت معظم قضايا الشريعة اليهودية، وبذلك أصبح دور الطائفة الربانية في العالم اليهودي المعاصر أساسا بوصفهم حملة الشريعة الشفوية؛ وموسى بن ميمون واحدا من أحرارهم. وقد تطرق الكاتب اليهودي Simon Claude MIMOUNI إلى قيمة مشناه تورا من خلال تركيزه على أهميتها في التمهيد لوحدة الشعب اليهودي على أرض إسرائيل من خلال توحيد الشريعة اليهودية⁷⁵⁸

خصص موسى بن ميمون بعد ذلك الكتاب الثاني من مشناه تورا للحديث عن "حب الله" بوصفه واجبا روحيا على كل يهودي، ونجد في طيات "سفر محبة الخالق" Ahava Sefer التأكيد على وجوب دراسة صلاة إسرائيل أو Chéma مرتين يوميا، وتعتبر هذه الصلاة شهادة من اليهودي على وحدانية الخالق. وتتكون صلاة Chéma من ثلاثة أجزاء من التوراة هي الإصحاح السادس من سفر التثنية الفقرتين 4 إلى 9، والإصحاح الحادي عشر (الفقرتان 13-21) والإصحاح الخامس عشر من سفر العدد (الفقرتان 37-41).⁷⁵⁹

يستهل موسى بن ميمون سفر "محبة الخالق" بقوله: "اعلم، أن عليك قراءة "الشيما" مرتين في اليوم، صباح ومساءً، وإن شئت الحقيقة فقد جاء في التوراة: أن تقرأها قبل منامك وعند استيقاظك". وماذا تقرأ؟ وما "الشيما"؟ هي ثلاث فقرات على التوالي: فهايا Véhaya وشاموا Chamoia وبايومير Vayomer.⁷⁶⁰

من خلال دراسة سفر "محبة الخالق" يبدو جليا أن موسى بن ميمون حدد لليهود آداب المحبة وما يجب على اليهودي التأدب به في علاقته مع الرب. وقد جاء كلامه على شرط الوجوب إذ استعمل أساليب الأمر والنهي بكثرة، خلال كتابه الثاني مقدما بذلك لكتاب الآداب والأخلاق حيث أسس به للتربية اليهودية على الأسس التوراتية التي اعتبرها سليمة وأصلية. كما شدد موسى بن ميمون في السفر ذاته على ضرورة احترام النص الأصلي للصلوات اليومية، ونهى اليهود عن الزيادة أو النقصان فيها، فكل من حرف الصلوات الواردة عن الحكماء فهو مخطئ وعليه إعادة تلاوتها على منوال ما فعلوا.⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Jean Pierre ROTHCHILD, Les Revues Scientifiques D'études Juives, dirigées par Simon Claude Mimouni, N° spécial : Passé Et Avenir : À L'occasion Du 120^{ème} anniversaire de la revue des études juives. Ed Peeters, Paris-Louvain, 2006, p. 225.

⁷⁵⁹ Moses MAIMONIDES, Mishneh Torah, SeferAvaha, Beth Loubavitch, Paris, 2016, p. 12.

⁷⁶⁰ Ibid, Mishneh Torah, p. 14.

⁷⁶¹ Ibid, Mishneh Torah, p. 17.

من أهم القيم التي ساهم موسى بن ميمون في تكريسها لدى الشعب اليهودي عموماً، وجعل طائفته أول من يتلقاها، قيمة الشعب المختار ومكانته عند إله إسرائيل، وهي عقيدة قوية في المخيال اليهودي وعليها يتأسس وجوب احترام الشريعة اليهودية، كما أنها فكرة دينية محورية فيما يسمى بـ "ميثاق بني إسرائيل" تنبع هذه الفكرة الدينية من الأسفار المقدسة ونجدها تتكرر مرتين في فقرة واحدة "ولقد فرقتكم عن الأمم لتكونوا خاصتي"⁷⁶² (سفر ليفي 20، 26). ويخلص النص المقدس إلى أن اليهود باحترامهم لهذه الشريعة واجتنابهم للنواهي "سيكونون طاهرين لأن الرب طاهر" وهو المصدر اللغوي الذي أخذ منه موسى بن ميمون عنوان كتابه الخامس من المشناه تورا "سفر قيدوشا" أو سفر القداسة أو سفر الطهارة. كما يبدو معنى "الطهارة" غير مادي بالضرورة في الشريعة اليهودية، فهو مرتبط بتجنب الأغيار لأن الاختلاط بهم كفيل بتدنيس الشعب المختار.⁷⁶³

هذا الكتاب الخامس الذي خصصه موسى بن ميمون لشروط طهارة الشعب اليهودي، جاء للحد من العلاقات والأغذية المحرمة في ثلاث مجموعات كبيرة وهي: مجموعة قوانين العلاقات الزوجية والمحرمات الجنسية من قبيل الخيانة الزوجية والمثلية الجنسية والسحاقية وزنا المحارم والزواج بالأجنبي، وكذلك شروط دخول الأغيار إلى الدين اليهودي وصحة يهوديتهم. أما المجموعة الثانية فقد خصصها الحبر اليهودي للتحريمات الغذائية، خاصة في باب اللحوم مع إضافة تخص المحرمات الغذائية من النبات، من قبيل بعض الخمور المعصورة بيد الأغيار وما يجري مجراها. ثم ينتقل في المجموعة الثالثة للحد من شروط صحة الذبائح، فلا يجوز لليهودي تناول لحوم الأضاحي التي لم تذبح على شرط الشريعة اليهودية، وهي القوانين المسماة بالشهيتا Che'hita التي تحدد نوعية الحيوانات المشروعة في الأضحية وطرائق فحصها قبل الذبح.⁷⁶⁴

ويضيف إلى ذلك أن موسى بن ميمون هو الوحيد من بين كل علماء الهالاخا أو الشريعة اليهودية من بين كل الأطباء التلموديين العظماء الذي نجح في وضع قانون إجمالي يشمل جميع مواضيع التشريع اليهودي، في كتابه "مشناه تورا"، والذي حرص فيه أن يكون مقبولا جملة وتفصيلا دون جدال. وأظهر تويرسكي كيف أن هذا العمل الضخم أعاد إحياء الحب الديني لأرض إسرائيل بعدما كادت الظروف المهينة في المنفى أن تجفف ذلك الحب والارتباط بأرض إسرائيل.⁷⁶⁵

⁷⁶² فقرة: تقابل آية في القرآن.

⁷⁶³ Ibid, Mishneh Torah, p. 9.

⁷⁶⁴ Ibid, Mishneh Torah, p. 10.

⁷⁶⁵ Rivon KRYGIER, Messianisme et messianité de Maïmonide (année non mentionnée), p. 4.

Voir aussi: https://www.adathshalom.org/RK/Messianisme_et_messianite_de_Maimonide.pdf.

إن مجرد الاقتصار على بعض الأجزاء من مشناه توراه كفيل بأن يبين الأثر الكبير لموسى بن ميمون في التدين اليهودي منذ العصور الوسطى، فهو مؤلف تشريعي جمع ما بين الشرائع والقوانين المنظمة لحياة اليهود في جميع المجالات والحالات التي أوردتها التوراة، فابتكر منهاجا خاصا لدراسة التوراة دون أن ينغلق أو ينحصر في موضوع واحد، أخذاً بعين الاعتبار تنوع طبيعة الشريعة نفسها التي تغطي جميع جوانب الحياة الفردية والجماعية للشعب اليهودي. ونجد في الأجزاء الثلاثة الأخيرة خاصة الحادي عشر والثاني عشر، تركيزاً شديداً على المكتسبات المادية لليهود، وفيها تفصيل لقوانين الملكية وتشديد على الحفاظ على الممتلكات المادية والروحية، من حفظ النفس والأموال والممتلكات العينية، واحترام حقوق الآخر (اليهودي).

5. عقيدة "الماشيح" أو المسيا (المسيح اليهودي المنتظر) وملاحم النبوة في تراث موسى بن ميمون.

يؤمن كلٌّ من المسلمين والنصارى واليهود بأن ظهور المسيح سيكون في آخر الزمان، ولكنهم اختلفوا في تفاصيل الاعتقاد به. فالمسلمون يؤمنون بالمهدي المنتظر الذي سيأتي ظهوره نزول المسيح عيسى عليه السلام: فعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «المهدي من عترتي من ولد فاطمة» وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلماً وعدواناً، قال: ثم يخرج رجل من عترتي أو من أهل بيتي يملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً»، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم، وإمامكم منكم) رواه البخاري ومسلم.⁷⁶⁶

والمسيحيون ينتظرون عودة يسوع المسيح "المُخْلِص الفادي" من أجل يوم الدينونة العظيم ليدين العالمين ويحاسبهم على نحو ما يعتقد المسلمون في الآخرة، ويوم الدينونة العظيم هو يوم الحساب الذي سيقف فيه جميع الناس أمام عرش الديان للمحاسبة. "أَيُّهَا الرَّجَالُ الْجَلِيلِيُّونَ، مَا بِالْكُمْ وَاقِفِينَ تَنْظُرُونَ إِلَى السَّمَاءِ؟ إِنَّ يَسُوعَ هَذَا الَّذِي ارْتَفَعَ عَنْكُمْ إِلَى السَّمَاءِ سَيَأْتِي هَكَذَا كَمَا رَأَيْتُمُوهُ مُنْطَلِقًا إِلَى السَّمَاءِ".⁷⁶⁷

⁷⁶⁶ الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني "هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة" تخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط. 1، دار ابن القيم وابن عوف، 2001، ج. 5، ص 119.

⁷⁶⁷ سفر أعمال الرسل فقرة 1: 11.

* سفر أعمال الرسل (باليونانية يقال له الإيبركسيس) هو أحد كتب العهد الجديد، يقدم هذا السفر قصة الكنيسة في بدء انطلاقها بعد صعود السيد المسيح وحلول روحه القدس، ولقراءة ثلاثين عاماً. قدمها الإنجيلي لوقا، ليكشف عن الكنيسة في العصر الرسولي: سر مولدها ونموها وعبادتها وشهادتها للسيد المسيح وقوتها بعمل الروح القدس. انظر: تادرس يعقوب ملطي، السفر التاريخي، العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، كنيسة مارجرس سبورتنج، القاهرة، 2003، ج. 1، ص 7.

أما اليهود فهم ينتظرون مسيحًا جديدًا يجدد ملك إسرائيل يكون قائدًا مُعَيَّنًا من قِبَل الله، أو ملكًا ينحدر من سلالة داود الملك، ليحكم الشعب اليهودي، ويُوَحِّد أسباط إسرائيل، ويُعلن عن بدء العصر المسياني، وينشر العدل والسلام والحرية والرخاء.

«المسيا المنتظر» أوالمهدى المنتظر عند اليهود سيكون في الزمن الذي يكثر الجور "والأَرْضُ تَدَنَسَتْ تَحْتَ سُكَّانِهَا لِأَنَّهُمْ تَعَدُّوا الشَّرَائِعَ غَيَّرُوا الْفَرِيضَةَ نَكَثُوا الْعَهْدَ الْأَبَدِيَّ".⁷⁶⁸

ولذلك نجد أن الإسم الفرنسي "Messi" جاء من الإسم العبري Massiah، وتعني الممسوح بالزيت، والمنقذ، والمفدي، الذي سيظهر في نهاية الزمن وقد استعمل هذا اللفظ أولاً في حق الكهنة والملوك، والأشخاص ذوي المهمات الإلهية، حيث كان اليهود يمسحون هؤلاء بالزيت المقدس، على غرار الثقافات السابقة قبل تنصيصهم من أجل المكانة التي تبوؤوها والمباركة.⁷⁶⁹

إذاً فكلمة "مسيح" بالعبرية معناها "الممسوح بالزيت" وقد تكتب مسياح أو مسيا، وهو في الإيمان اليهودي إنسان مثالي من نسل الملك داود، يبشر بنهاية العالم ويخلص الشعب اليهودي من ويلاته. وقد تناول موسى بن ميمون موضوع المسيح اليهودي في "مشناه توراه" في كتاب القضاة، باب فرائض الملوك، وتحدث Avigdor SHINAN عن الموضوع في كتابه "ذلك الرجل: يسوع المسيح في المصادر اليهودية" بقوله: "إذا وقف ملك بيت داود يحكم بالتوراة ويهتم بالوصايا كأبيه داود، ويجبر إسرائيل على إتباع التوراه ويخوض حروب الله، وينجح في بناء الهيكل في مكانه الصحيح، وجمع شتات إسرائيل فإنه هو المسيح بدون شك. وإذا لم ينجح أو قتل فمن المؤكد أنه ليس هو المسيح الذي أخبرت به التوراة، وأنه كسائر ملوك بيت داود الذين ماتوا من قبل، وبذلك فيسوع الناصري الذي توهم أنه المسيح وفشل فقتل في المحاكمة تنبأ به دانيال حين قال في سفر دانيال 14:11- (وفي تلك الأوقات يقوم كثيرون على ملك الجنوب وبنو العتاة من شعبك يقومون لإثبات الرؤيا ويعثرون)، فقد أشار الأنبياء كافة إلى أن مسيح إسرائيل هو الذي سيجمع شتاتهم ويدعم وصاياهم".⁷⁷⁰

أشار عبد الوهاب المسيري إلى "الماشِيح" بعبارة "المسيح المخلص اليهودي"، حتى يتجنب الخلط بين التراث الديني اليهودي والتراث الديني المسيحي.⁷⁷¹

⁷⁶⁸ سفر إشعياء، الإصحاح: 24. فقرة: 115.

* سفر إشعياء، هو السفر الثاني عشر في الكتاب المقدس (التناخ).

⁷⁶⁹ جمشيد يوسف، الزرادشتية الديانة والطقوس والتحوالات اللاحقة. ط1. مكتبة زين الحقوقية والأدبية، بيروت، 2012، ص 325.

⁷⁷⁰ أبيجدور شنثان، م.س، ص 107.

⁷⁷¹ المسيري، م.س، ج.1، ص 75.

فقد اعتبر أن مفهوم "الماشيح" يمكن فهمه عند إدراك التاريخ اليهودي من خلال صيرورته التاريخية التي بدأت بالعبودية في مصر، مروراً بالخروج منها ثم مجموعة من الحوادث؛ تَغْلُظُهم في كنعان، نفهم إلى بابل، سقوط الهيكل، انهماؤهم بالعودة إلى فلسطين في نهاية الأيام على يد المسيح المخلص اليهودي أو الماشيخ. "إذ سيأتي الماشيخ ويقود شعبه إلى صهيون ويُنتهي الآلام ويؤسس الفردوس الأرضي فيها" ويصل بالتاريخ اليهودي إلى نهايته الفردوسية. وهي رؤية نمطية دينية يهودية تبنتها الصهيونية العلمانية، فبعد سقوط مملكة اليهود وشتاتهم في الأرض ومعاناتهم من آلام المنفى، هناك العودة إلى صهيون والجنة. وجاءت الإبادة النازية التي تعد قمة المآسي لتحيي آلام الماضي ولكن سيخفف منها أن بعد كل هذا العسر سيعقبه العودة إلى الفردوس المفقود لهنأ كل اليهود في أرض أجدادهم وليؤسسوا دولة يهودية تكون منارة لكل الأمم.⁷⁷²

يضيف المسيحي أن "الماشيح" أحد تجليات حلول إله بني إسرائيل (المطلق) "في الماشيخ وفي التوراة ثم في التلمود وأخيراً في الشعب اليهودي الذي يصبح بذلك مركز خلاص البشرية جمعاء."⁷⁷³

يشكل المسيح اليهودي المخلص شخصية محورية في الفكر اليهودي، إذ يعتبر اليهود كلامه من كلام الرب وأفعاله من عمل الرب، "فهو تجسّد كامل للإله في الأرض. وفي نطاق وحدة الوجود الروحية، (و) نجد أن الماشيخ هو موضع الحلول، أما في نطاق وحدة الوجود المادية فهو الزعيم المُلهم."⁷⁷⁴

يشكل قدوم "الماشيخ" إعلان نهاية مرحلة المنفى، لأنه سيضع حداً للشتات اليهودي عبر العصور، وسيقيم دولة الرب على الأرض وسيعيد بني إسرائيل إلى أرض الميعاد، ويهزم أعداءهم، ثم يمهّد لإقامة الهيكل من جديد. ويرى المسيحي أن يهود المنفى بمثابة المشحاء (جمع «ماشيخ» المصلوبين من أجل البشر، وهم بمثابة الروح التي تُوجد في المادة، وبالتالي، فإن نفهم تمهيد لخلاص البشر. وبهذا المعنى فإن النفي أو الشتات يصبح عقوبة على الذنوب وعلامة من علامات التميز في آن واحد. وحينما يحلّ اليوم الموعد، سيأتي الماشيخ ويقود شعبه ويعود به إلى الأرض المقدسة. ولكن بعض الحاخامات يعتقدون أن المنفى والشتات عقاب حلّ باليهود بسبب تركهم طاعة الرب وبسبب تشبههم بالإغريق. بينما المسيحيون يرون أن الشتات عقاب لليهود على إنكارهم المسيح عيسى بن مريم.⁷⁷⁵

على الرغم من ارتباط عودة اليهود إلى "أرض الميعاد" بمجيء الماشيخ، وقدسية هذا الوعد في العقيدة اليهودية، لكن المسيحي يسلم الضوء على تيار من المعجلين بالعودة إلى الأرض دون انتظار قدوم الماشيخ، وهو التيار المدعوب "دحكات هاكنتس" وترجمتها "المعجلون بالنهاية"، ويعتبر هذا التيار من أهم المرجعيات

⁷⁷² المرجع السابق، المسيحي، الجزء 1 ص 327.

⁷⁷³ نفس المرجع، ج. 1، ص 410.

⁷⁷⁴ نفسه، ص 420.

⁷⁷⁵ نفس المرجع، ج. 3، ص 252.

العقدية للحركة الصهيونية، لكن "المهودية الحاخامية، في أحد جوانبها، تؤمن بأن العودة إلى أرض الميعاد ستتم في الوقت الذي يحدده الإله وبالطريقة التي يقررها، وأن العودة ليست فعلاً يحدث بمشيئة البشر. وقد جاء في التلمود (سفر الكتب): "لا تعودوا ولا تحاولوا أن تُرغموا الإله".⁷⁷⁶

وبما أن موسى بن ميمون كان ضليعا في التوراة والتلمود، يقول ريفون كريجر RIVON KRYGIER إنه لم يكن من الممكن أن يتجاهل كل التراث المرتبط بالماشيح خلال تدوينه للشريعة اليهودية، وكل العلامات القبلية هي بالنسبة اليهود أحد الرموز الدالة على قرب قدوم الماشيح. ويفرق جيرشوم شوليم Gershom SCHOLEM بين نوعين من الأفكار "المسيحانية" في المصادر اليهودية، الأول يتسم بالطوباوية ومرتبطة بالقيامة، وهو فكر انتشر في الأوساط الأدبية اليهودية التي تلت مرحلة هدم الهيكل الثاني، والتي أثرت في كتابة التلمود، وعلى رؤساء الكنائس، بشكل كبير، وحسب هذا الفكر "المسيحاني" سوف يعود الماشيح ليحقق ثورة كبرى في الكون، كما سيكون لقدمه تداعيات على العقائد الأخروية ويوم الحساب، والثاني فكر "ماشيحاني" إصلاحي، لا يهدف إلا إلى إعادة تأسيس مملكة يهودا المستقلة، دون التسبب في حوادث خارقة. ويعتبر شوليم أن موسى بن ميمون يدخل في النوع الثاني من العقيدة الماشيحانية، ويبقى أن نتحقق من مدى عقلانية الفكر "المسيحاني" لدى ابن ميمون، ولا يسعنا لهذا الغرض إلا الاطلاع على كتاباته عن العقائد المرتبطة بالقيامة والآخر وعودة المخلص.⁷⁷⁷

ويضيف أن موسى بن ميمون يتفق مع العقيدة الماشيحانية الإصلاحية، من خلال ما قاله أحد حكماء القرن الثالث الميلادي الذي كان يعيش في بابل والمسمى صمويل Samuel، والذي جعل الفرق بين العالم في زمانه والعالم في عصر الماشيح، مرتبطا بمدى استمرار الأمم الأخرى في التحكم بمصير الشعب اليهودي. كما أن موسى بن ميمون اشترط أن الإتيان بالمعجزات ليس ضرورة للماشيح.⁷⁷⁸ ولكنه يذكر في رسالته اليمينية أن "الماشيح" سوف يأتي بعجائب تنبهر بها الأمم، في تناقض تام مع ما يدعيه هنا.⁷⁷⁹

لكن موسى بن ميمون اعتبر عددا كبيرا من المعجزات التوراتية مجرد صور بلاغية أو إشراقات نبوية، جاءت لترشدنا إلى حقائق عقلية. هذا التوجه العقلاني عند موسى بن ميمون جعله يحدد أن قوانين التوراة والشريعة الشفوية لن تتراجع لفائدة ظهور الماشيح.⁷⁸⁰

⁷⁷⁶ نفسه، ص 263.

⁷⁷⁷ RIVON KRYGIER, Messianisme et messianité de Maïmonide. Article publié sur: <http://www.academia.edu/281>

⁷⁷⁸ Ibid, RIVON KRYGIER

⁷⁷⁹ MAIMONIDES, Épîtres, op. cit., p. 102.

⁷⁸⁰ Ibid., RIVON KRYGIER, p. 2.

بينما نجد موسى ابن ميمون في الرسالة اليمينية،⁷⁸¹ يستشهد بحقيقة أن المسيح سيقوم بمعجزات حقيقية ستندعش لها أعين الأمم، ولكن محتوى هذه الرسالة يمكن اعتباره ظرفياً جاء فقط من أجل تهدئة مجتمع يمر بظروف حرجة وخطيرة، خاصة وأن موسى ابن ميمون يرى أن بعض ظواهر الإعجاز ما هي في حقيقتها إلا رؤى نبوية بسيطة أو أشكال تصورية لحقائق فكرية. ويضيف موسى ابن ميمون، أنه عند نزول المسيح، ستظل قوانين التوراة وتطبيقها العملي سارية كما هو محدد في القانون الشفهي. الأمر نفسه ينطبق على القوانين الطبيعية: "الحياة الطبيعية ستتبع مسارها ويرى ريفون كريجير أنه في ضوء بعض المعتقدات السائدة، فحسب موسى ابن ميمون فإن المهمة التي سيتعين على المسيح تحقيقها هي الأكثر واقعية، انطلاقاً مما جاء في "سفر الملوك" Hil Melakhim " حيث سيُدعى الملك المسيح لاستعادة مملكة داود، تحت قيادته القديمة، لبناء الهيكل وجمع المنفيين إلى إسرائيل.⁷⁸²

من ذلك الحين فصاعداً، ستم استعادة جميع قواعد الماضي، مثل عبادة الأضاحي والذبائح وقوانين السنة السببية واليوبيل،⁷⁸³ وفقاً للطرائق التي حددها التوراة.⁷⁸⁴

وهذا يتعارض مع المفاهيم التي جاء ذكرها في بعض أجزاء المדרاش والتي توثق أن بعض وصايا التوراة قد تتغير أو تغيب مع قدوم المسيح⁷⁸⁵، والأهم من ذلك يرى الربى راشي، أن المسيح هو الذي سيقوم بإعادة بناء الهيكل. وهذا يتناقض مع الفكرة التي اعتمدها العديد من الحاخامات في العصور الوسطى، والتي تنص على أن الهيكل الثالث سوف ينحدر مكتمل البناء من السماء إلى اورشليم في مكانه المتوقع له.⁷⁸⁶

⁷⁸¹ MAIMONIDES, Épîtres, op. cit., p.102.

⁷⁸² Ibid, Rivon KRYGIER, p. 9.

⁷⁸³ اليوبيل: ويسمى اليوبيل الفضي عيد يحتفل به الذين يدينون باليهودية في مختلف بلدان العالم كل تسعة وأربعين عاماً ويكون عام الخمسين هو العيد، ثم قال: واحتفالات هذا اليوبيل تكون بإعادة الأرض إلى أهلها الذين يدينون باليهودية محررة من الدين أو الرهن أو أي التزام آخر قد وقع عليها خلال هذه السنوات التسع والأربعين، وذكر من مقولاتهم: "وقدسوا سنة الخمسين ونادوا باعتاق في الأرض لجميع أهلها فتكون لكم يوبيلاً" ثم قال: ويعاد بهذا اليوبيل كل واحد إلى أهله وعشيرته فإذا كان هناك خلافات بين أتباع تلك الديانة وسجن أحدهم بسبب هذه الخلافات أو بسبب الديون أو أي أمر آخر فإنه يطلق سراحه هذا العام، وإذا كان قد جرد أحد اليهود من ملكه فيعيد له ذلك الملك في هذا العام. انظر: عرفة عبده علي، ملف اليهود في مصر الحديثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993، ص 53.

⁷⁸⁴ Ibid, Rivon KRYGIER, p. 2.

⁷⁸⁵ Cf. Rav Yossef enseigne: « Dans les temps à venir, les commandements seront rendus caducs » (Nida 61b); Voir aussi: LvR 13:3 qui laisse entendre qu'un jour, les animaux interdits à la consommation seront autorisés.

⁷⁸⁶ Rachi et Tossafistes: Comment sur Roch ha-chana 30a, MidrachTanhouma, Ex15, à comparer avec la descente de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse de Jean (Ap21:2, 10). Il y'a même une conception répertoriée dans certains midrachimselon laquelle le messie lui-même doit descendre des cieux, sur la base du verset de Daniel (7,13). Cf. le Sefer Zeroubavelet son écho dans OtsarMidrachim146, Ha-chemyimlok. Selon TB, Sanhédin98a, la possibilité que le messie arrive sur des nuées célestes, et non sur un âne, dépend du mérite d'Israël.

(أي أن هناك تصوراً مدرجاً في بعض المדרاشيم، مفاده أن المسيح نفسه يجب أن ينزل من السماء بناءً على سفر دانيال) إصحاح: 13: 7. (وإن إمكانية نزول المسيح من السماء، وليس على حمار، تتعلق بميزة أو اجتهد إسرائيل).

وفي هذا الشأن يرى ريفون كريجير أن موسى ابن ميمون يهدف إلى أكثر من مجرد استعادة مملكة داود وإعادة بناء الهيكل الثالث في بيت المقدس، بل يتوقع تحقيق ثورة حقيقية للنظام السياسي والروحي للعالم بأسره. وسيكون انتصار المشياح دليلاً ملموساً عند الأمم الذين عبدوا الأوثان الشريرة (ويقصد هنا المسيحيين). خصوصاً وأن الاعتراف العالمي بالتوحيد الحقيقي قد تم إعداده من خلال العناية الإلهية.⁷⁸⁷

يعتبر اليهود أن ما جاء به يسوع الناصري (عيسى النبي) هو مجرد كلمات قالها من عنده وكذلك الشأن بالنسبة للإسماعيلي (أي النبي محمد) الذي ظهر بعده، تَمَّ نطقهما لها فقط من باب إقامة الحجة عليهما، وتمهيد الطريق أمام المشياح لإصلاح العالم كافة وتحقيق وحدانية الله، كما ذكر ذلك في التوراة "عندها سأرضي جميع الشعوب بلغة جليلة، حتى يدعو الجميع رباً واحداً ويعبدونه بقلب واحد".⁷⁸⁸

ويخلص ريفون كريجير إلى القول أنه يجب الاعتراف في جميع كتابات "نسر الكنيس" (أي موسى بن ميمون) لا يخص مسألة المسيح إلا مكاناً ضيقاً ولغاية محددة؛ وكتابه "دلالة الحائرين" يتطرق لهذا الموضوع فقط إذا حكمت أو دعت المناسبة لذلك.⁷⁸⁹

يتفق عذذ كبير من الباحثين حول التوجه العقلاني لموسى بن ميمون، كما تشهد بذلك أعماله الفلسفية التي حاول من خلالها إظهار نقط التقاء الدين بالفلسفة، لكنه يدافع عن الفهم الحرفي لنص التوراة فيما يخص بعض القضايا الغيبية كمسألة خلق العالم، ويرى ابن ميمون أن الفلاسفة اعتبروا مذاهبهم الفلسفية صحيحة من دون تقديم دلائل على صحتها، بالتالي فهو أو رجال الدين غير ملزمين بالبرهنة على الأفكار الدينية بأدلة قطعية، ماداموا يقبلون الأفكار العقلية من دون دليل. وقد أثار هذا الموقف الذي اتخذه ابن ميمون نقاشاً كبيراً، كما نتج عن تصوره العديد من الآراء والردود المناهضة له.⁷⁹⁰

ترى مور ألتشولر Mor ALTSHULER أن موقف موسى بن ميمون من "الماشيحانية" موقفٌ معقد، لكنه من الواضح أنه تعامل مع مسألة السنهدين Sanhedrin ومسألة النبوءة Prophecy باعتبارهما دليلين على العقيدة الماشيحية.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Ibid, Rivon KRYGIER, p. 1.

⁷⁸⁸ Ibid, Rivon KRYGIER, p.2.

Cette partie a été **censurée** dans l'édition de Venise mais existe dans les manuscrits de Rome, Amsterdam, Yémen. Cette conception était déjà énoncée par Rabbi Yehouda HA-LEVI (Kouzari, Livre IV : 23).

⁷⁸⁹ Ibid, Rivon KRYGIER, p. 3.

⁷⁹⁰ Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La doctrine de la prophétie chez Maimonide Entre Pensée Juive et Pensée Musulmane (Ph.D, Université d'Aix-Marseille, 2012, p. 20

⁷⁹¹ Mor ALTSHULER, Rabbi Joseph Karo and sixteenth century messianic maimonideanism. Cahpitre 8 du « The Cultures of Maimonideanism, Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy » vol 9, Brill - Boston, 2009, p. 191.

ولفهم هذه المقولة لا بد من فهم مصطلح "سهندرين" (المحكمة العليا القديمة) ؛ فقد كان في مصر عندما استقر فيها موسى بن ميمون، نظام ديني مؤسس ذو زعيم يهودي (ناجيد)، وهو المنصب الذي شغله موسى بن ميمون بعد عزل "زوتا"، لكنه لا يرقى إلى نظام السهندرين. ومع ذلك فقد مهد موسى بن ميمون لعودة السهندرين الذي تم العمل به خلال القرن 16م.

وكخطوة أولى قام حكماء اليهود بـ"صفد" بإقرار الربّي Jacob BEIRAV تأسيس السهندرين. وقد نشر Abraham DAVID مخطوطا يحتوي على معلومات مرتبطة بهذه الواقعة ويُعتقد أن كاتبه هو الربّي نفسه.⁷⁹²

وينسب كاتب يوسف كارو Joseph KARO⁷⁹³ فكرة الدعوة إلى إحياء النظام القضائي اليهودي "السهندرين" إلى موسى بن ميمون: لقد دعا موسى بن ميمون، بورك ذكره، إلى تجديد النظام (Semikhah)⁷⁹⁴ بغرض "تسريع الوصول" إلى الغفران وتقريب أرواحنا من الخلاص.⁷⁹⁵

⁷⁹² David ABRAHAM, "A New Document Regarding the Renewal of Semikha in Safed," Kobez Al Yad 17/27 (2003), pp. 277–287 (Cité dans: Altschuler, Rabbi Joseph Karo and sixteenth century messianic maimonideanism, p. 191.)

<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/semikhah>

⁷⁹³ Ibid. Mor ALTSHULER, p. 193.

*يوسف كارو: كبير لليهودية الحاخامية ، ولد في إسبانيا أو البرتغال عام 1488 ؛ توفي في صفد ، بفلسطين ، في 24 مارس 1575. بعد طرد اليهود من إسبانيا، عام 1492، ذهب كارو مع والديه إلى نيكوبوليس في تركيا الأوروبية. حيث تلقى تعليماته الأولى من والده، الذي كان هو نفسه تلموديا بارزا. تزوج أولاً من ابنة إسحاق سابا، وبعد وفاتها من ابنة حاييم البلاغ، وكلاهما من التلموديين المعروفين. بعد وفاة زوجته الثانية تزوج ابنة زكريا شيشل التلمودي الثري. بين عامي 1520 و 1522 استقر كارو في أدنة بتركيا، حيث التقى مع سولومون مولكو Solomon MOLCHO الذي حفز ميوله الصوفية. عندما مات هذا الأخير محروقا على المحك عام 1532، امتلأ كارو أيضاً بالشوق إلى أن "يأكل على المذبح كمحرقة مقدسة" لتقديس اسم الله بموت شهيد. مثل مولكو، كان لدى كارو أحلام ورؤى رائعة، اعتقد أنها وحي إلهي. كان يعتقد أن عبقريته لم تكن أقل من جسد المشناه، الذي تعلم منها أن يكرس نفسه لخدمتها. ودفعت هذه الميول الصوفية كارو إلى الهجرة إلى فلسطين، حيث وصل حوالي عام 1535، بعد أن أمضى عدة سنوات في سالونيك 1533 والقسطنطينية. انظر أيضا: حسن ظاظا، الفقه الإسلامي وشريعة اليهود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مجلة الفيصل عدد 219، الرياض، 1995، ص23.

⁷⁹⁴ Semikhah: ترسيم جميع القادة الدينيين اليهود قبل السماح لهم بأداء وظائف قضائية معينة والبت في مسائل عملية في القانون اليهودي. يقول الكتاب المقدس أن موسى رَسَمَ يشوع بوضع يديه عليه، وبالتالي نقل جزء من روحه إلى يشوع (سفر التثنية: عدد 27:22، 23). تثنية 34: 9. (كما رسم موسى السبعين شيخاً الذين ساعدوه في حكم الشعب (عدد 11: 16-17، 24-25). (رسم الشيوخ الذين رسمهم موسى خلفائهم، والذين بدورهم عَيَّنوا آخرين، بحيث كان هناك سلسلة متتالية من الرسامة من موسى وحتى زمن الهيكل الثاني (ميم. ياد، سانه. 4:2). لعدة قرون استمر تقليد الرسامة بوضع الأيدي، لكن الحاخامات قرروا لاحقاً أن يرسموه بمجرد منح لقب "الحاخام" شفويًا أو كتابيًا. انظر: موقع الموسوعة اليهودية:

<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/semikhah>

⁷⁹⁵ James T ROBINSON, The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought, Brill, Leiden-Boston, 2009, p 192.

ولم يجد كاتب الرسالة حرجا في الإحالة على موسى بن ميمون عند قوله، بأن التسريع بتأسيس النظام القضائي اليهودي سيأتي سابقا ومعلنا عن قدوم المسيح اليهودي المخلص: وأظن أن عودة السنهدين سابقة عن ظهور الماشيح، وأنها من علاماته.⁷⁹⁶

إن تأثير موسى بن ميمون في الأوساط المؤمنة بعودة المسيح اليهودي المخلص، له رمزية خاصة، ولهم ذلك يجب الاهتمام بما وقع في (صفد)⁷⁹⁷ حوالي 945هـ 1538م، وهي المحاولة الفاشلة لتجديد المؤسسة الحاخامية التقليدية (Semikhah)، وإحياء السنهدين التي اختفت في أواخر العصر القديم أو بدايات القرون الوسطى.⁷⁹⁸

كانت آراء موسى بن ميمون محركا قويا للربى Jacob BEIRAV (1474-1546م) (878-952هـ) وأتباعه، مما تجلت في عملهم على إحياء النظام الحاخامي وإحياء "السنهدين" باعتبارهما خطوتان لاستباق ظهور المسيح اليهودي المخلص (الماشيح). بل ذهب موسى بن ميمون في "مشناه توره" إلى أكثر من ذلك، فقال أن حكماء أرض إسرائيل لديهم السلطة لإعادة تأسيس النظام الحاخامي دون انتظار تدخل إلهي: "يبدو لي أن كل الحاخامات بأرض إسرائيل سيتفقون معي في شأن تعيين القضاة والتنسيق بينهم، وسوف يكون وضع نظام القضاء كفيلا بتمكين المحكمة من الفصل في القضايا والحكم بغرامات والبت في أمور أخرى".⁷⁹⁹

لم تتوقف تأثيرات مشناه توره عند هذا الحد، بل استمر الحاخامات اليهود بالرجوع إليها كلما دعوا إلى النهوض بالدين اليهودي، ولم يكن من الممكن الاستغناء عن تراث موسى بن ميمون الغني بشتى أشكال العقائد التوراتية والتلمودية خصوصا منها تلك المتصلة بقيام دولة بني إسرائيل والشروط الواقعية اللازمة لها، من قبيل إعادة تأسيس النظام الديني والقضائي وتمهيد الأرض لقدوم الماشيح وعودة الشعب اليهودي

⁷⁹⁶ Ibid. Commentary on the Mishnah, Sanhedrin 1:3, p. 148.

⁷⁹⁷ صفد: تقع هذه المدينة في الجليل الأعلى شمال فلسطين عند التقاء دائرة العرض 32.58 شمالا وخط طول 35.29 شرقا، وتبعد عن حدود فلسطين الشمالية 29 كلم وهي ذات موقع إستراتيجي. حرصت جميع القوات الغازية الأجنبية على مر عصور التاريخ على السيطرة عليها، نظرا لوقوعها على طريق دمشق، وكونها عاصمة للجليل، بالإضافة إلى أهميتها التجارية، فقد كانت محطة من محطات البريد بين الشام ومصر. وصفد مدينة كنعانية اسمها القديم صفت، أي العطاء، بنيت فوق بقعة في الجنوب الغربي لجبل كنعان وترتفع فوق سطح البحر 389م. يحيط بها من الشمال مدينة مرجعيون ومدينة صور، ومن الجنوب بحيرة طبرية وغور بيسان، ومن الشرق جبال زمود والجرمق. ومن الغرب عكا والبحر الأبيض المتوسط بنيت فوق مدينة تريفوت الكنعانية وكانت مركز تلاقي للتجار والسفراء المصريين والسوريين منذ 3500 سنة. انظر: حمزة عمر الفاروقي، جغرافية فلسطين: دراسة طبيعية اقتصادية سياسية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2008، ص 539.

⁷⁹⁸ Mor ALTSHULER, op. cit., pp. 213 et 236. [Hebreu].

* H. Z. DIMITROVSKY, "New Documents regarding the Semicha Controversy in Safed," Sefunot 10 (1966), pp. 113—192 [Hebreu].

* E. SHOCHETMAN, "Renewal of the Semikha according to Maimonides," Shenaton Ha- Mishpat Ha-Ivri, Annual of the Institute for Research in Jewish Law 14—15 (1988—1989), pp. 217—243.

⁷⁹⁹ Mishneh Torah, the Book of Judges, trans. A. M. HERSHMAN - New Haven, 1949, Sanhedrin 4:11, p. 15.

من الشتات إلى أرضه الموعودة. وتحتل المشناه توراها مكانة كبيرة عند اليهود، سواء تبناها جملة وتفصيلا أو انتقدوا بعض مضامينها، ومثال على ذلك الكتاب الثاني الشارح للمشناه Shulhan ARUKH (المائدة المنصودة) الذي ألفه Joseph KARO سنة 1565 م، وهو مدونة للشريعة اليهودية اعتمد فيها صاحبها منهجا مخالفا لمنهج موسى بن ميمون، لكنه اشتغل من خلاله على نقد مشناه توراها بشكل كبير.⁸⁰⁰

هذا التأثير الواضح لعمل موسى بن ميمون في الحياة العامة لليهود، سواء بتوجيهه للفكر الديني والعقيدة اليهودية، أو بإثارة نقاشات واسعة حول مؤلفاته وفكره، يدل على أنه ليس عالم دين يهودي بسيط، بل أصبح بالنسبة إلى اليهود؛ التجلي الحي لعقيدة "الماشيح" التي ستتحقق من خلالها آمال الشعب اليهودي بالإعداد لقدم المخلص اليهودي، وإقامة المؤسسات الحيوية لتسيير الحياة الدينية من قبل السنهدرين (نظام القضاء اليهودي) للتسريع بقيامة الماشيح أمام إلحاح اليهود في الدعوة إلى تسريع قيام دولتهم بالأرض الموعودة.

كما سبق أن أشار تويرسكي إلى أن صاحب المدونة التشريعية موسى بن ميمون، لم يكتف بتدوين القوانين اليهودية وقواعد السلوك المعروفة في زمانه في "مشناه توراها"، بل أدرج ضمن مدونته، التشريعات التي أكد عليها أسلافه في سياق الإعداد لزمان الماشيح، وتحدث عن القواعد المرتبطة بالنبوءة، كما لو أنها لم تفقد قابليتها للتطبيق، وإذا نظرنا إلى موسى بن ميمون في زمن لاحق سوف نجده مدونا نادرا، قام بوضع نظام تشريعي متوافق في تطبيقاته مع مملكة الماشيح. كما أنه تميز عن كبار علماء الشريعة والفقه اليهودي (halakha) بكونه أسس في مدونته (مشناه توراها) أرضية شملت مختلف قضايا الشريعة اليهودية. ويتعلق الأمر هنا بمصنف شامل موجه لزمان يكون فيه تطبيق الشريعة شاملا.⁸⁰¹

إن عدد المؤلفات الضخمة التي تركها موسى بن ميمون كانت سببا في إحياء الحنين إلى أرض إسرائيل. فقد حرص على ذكر المراحل التاريخية التي أدت ببعض الظواهر الدينية إلى الاختفاء، أو تسببت في وقف تطبيق قانون من القوانين، وهذا التقطيع التاريخي الذي أنتج مراحل متعاقبة فيه عِبَر كثيرة، فالتمييز بين هذه المراحل أدى إلى إبراز العوامل الكامنة وراء التدهور، كما وضّح المسار الذي يجب أن تسلكه صيرورة العودة إلى الله. ولننظر مرة أخرى إلى مسألة القدرة التنبؤية للنبي (Prophétique)⁸⁰². فتبعاً لموسى بن ميمون، فإن

⁸⁰¹ Ibid, RIVON KRYGIER

⁸⁰² القدرة التنبؤية: يقصد بها ابن ميمون كما قال: هي حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم القوة المتخيلة بعد ذلك. بمعنى الحس النبوي: انظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ج.2، فصل 36، صص 400-405.

الظروف المهيبة للمنفى هي التي جعلت النفي يشتد. وإن حالة اليأس هي التي منعت الحس النبوي⁸⁰³ من الظهور وجففته من منابعه. ولعل تحسينا طفيفا للأخلاق والظروف المعيشية في أرض الشتات، كفيلاً بتجديد الروح النبوية. وعودة سريعة لهذه الروح النبوية بعد فترة فاصلة عن السبات ستعلن عن قرب قدوم الماشيح⁸⁰⁴.

6. "علامات" المسيح المخلص في شخصية موسى بن ميمون.

إن ما سبق قوله عن عقيدة ومواصفات المسيح اليهودي المخلص في ملفات موسى بن ميمون على الرغم من كونه يبدو ضئيلاً وباهتاً، يدفع إلى الاعتقاد بأن موسى بن ميمون كان يعتبر أنه استوفى كل شروط المسيح ورأى في نفسه أنه هو تجلي "للماشيح".⁸⁰⁵

فقد جاء في مقال KRYGIER Rivon عن ملامح المسيح المخلص لدى موسى بن ميمون فقرات طويلة يفصل فيها الحديث عن مدى قدرة شخص موسى بن ميمون تجسيد الماشيح في عدة تقاطعات، منها ما استقاه من تعريف موسى بن ميمون نفسه لشخص الماشيح، فهو ملك من سلالة داود سيسود الأرض، وسيكون على قدر من الحكمة والرفعة تفوق ما كان عليه سليمان، وسيكون له قدرة نبوة أقرب إلى نبوة موسى. لهذا سيصير سيداً على الشعب كافة، وسيعلمه التعاليم الإلهية.⁸⁰⁶

كما أورد ريفون كريجير بعض آراء موسى بن ميمون في الشعائر اليهودية القديمة، ومنها انتقاده للطريقة التي تؤدي بها طقوس الاحتفال ببقرة بني إسرائيل الحمراء، وعبر عن حيرته تجاه السبب في استعمال خشب السدر ونبات الزوفا والصوف القرمزي خلال احتفالية البقرة الحمراء، ولم يجد سبباً مقنعاً وراء تفضيل استعمال هذه الأنواع دون غيرها.⁸⁰⁷

⁸⁰³ الحس النبوي: هو مرآتي أو وحي النبوة التي تحصل بالفيض، وقد تتعطل عند الأنبياء عند الحزن والغضب. انظر: موسى بن ميمون، نفس المرجع والفصل والصفحة.

⁸⁰⁴ Ibid, Rivon KRYGIER, p.5.

⁸⁰⁵ ريفون كريجير: أول حاخام يتكلم الفرنسية يتخرج من معهد Schechter للدراسات اليهودية، وهي فرع من مدرسة اللاهوت اليهودية في أمريكا. في عام 1991، أصبح حاخاماً لجماعة أداث شالوم في باريس، أول مجتمع Massorti (محافظ) في فرنسا. وهو حائز على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في العلوم الدينية. وهو شخصية رئيسية في النقاش الفكري في اليهودية الفرنسية. يخصص عمله بشكل أساسي لقضايا الأخلاق واللاهوت، بالإضافة إلى الحوار بين الأديان. بيبليوغرافيا "كريجير" متوفرة على الإنترنت في الرابط التالي:

<http://www.akadem.org/conferencier/Krygier-Rivon-822.php>

⁸⁰⁶ Ibid, Rivon KRYGIER, p. 5.

Maimonide, Épître au Yémen, pp. 178-179.

le texte disait : « Ce roi de la lignée de David qui régnera, sera d'une sagesse plus grande que celle de Salomon et d'une capacité prophétique proche de celle de Moïse. C'est pourquoi, il sera un maître pour tout le peuple et il enseignera les directives divines ».

⁸⁰⁷ Ibid, Rivon KRYGIER, p.6.

ويعتقد أن هذه الآراء هي دليل على أن موسى بن ميمون لم يوافق على الطقوس الكبيرة التي كانت تقام بها شعائر الديانة اليهودية، واعتُبر ذلك اعتراضاً على حكمة سليمان وسلوكا ينم عن اعتداد كبير بالذات من حبر يهودي يعترض على ما قرره نبي من أنبياء الرب.

وليس ريفون كريجير الوحيد الذي قال إن موسى بن ميمون كان يضمّر في شخصيته بعض ملامح شخصية المسيح اليهودي المخلص، بل ذهب أبراهام جوشوا هيشيل Abraham JOSHUA HESCHE أبعد من ذلك، إذ حاول في مقال نقدي طويل،⁸⁰⁸ إثبات وجود قناعة ضمنية لدى موسى بن ميمون بكونه نبيا لبني إسرائيل، وطرح التساؤل حول حقيقة نوايا موسى بن ميمون ومدى صحة الادعاء القائل بأنه كان يظن نفسه ارتقى إلى مرتبة النبوة.⁸⁰⁹

يبدو أن شخصية موسى بن ميمون بالإضافة إلى مؤلفاته واجتهاداته الفقهية، عكست صورة واضحة لما كان يضمّره من تقدير كبير لذاته، كما أن السوابق التاريخية خصوصا في التلمود تؤكد أن اليهود لطالما تطلّعوا إلى قدوم الماشيح وتمنوا أن يكون أحد أحبارهم العظماء فعلا مجسدا للماشيح، وهو شعور قوي نابع من ظروف الشتات وقوة الوعد التوراتي في نفوسهم، مما جعل عددا كبيرا من الرابين والباحثين اليهود يقررون أن موسى بن ميمون كان يطمح إلى الظفر بشرف تخلص الشعب اليهودي من حالة الشتات والاستعباد من قبل الشعوب الأخرى، مثال آخر على ذلك هو ما ذكره التلمود عن الربّي "عقيبا: Akiba" أو "Akiva" وعدد من حكماء اليهود في عصره الذين انجزوا وراء الاعتقاد أن الشخص المدعو شمعون بار كوخبا Bar Simon KOKHBA هو "الماشيح" في زمانهم. قبل أن يتحققوا من نسبه المتصل بالملك داود، لكنهم اقتنعوا في النهاية أنه ليس هو الشخصية المخلصة المنشودة.⁸¹⁰

وبالنظر إلى نسب موسى بن ميمون الذي يتصل بالربّي يهودا هاناسي، والذي يرفع اليهود نسبه إلى الملك داود، فقد تحقق لديه أحد شروط الشخصية الماشيحانية على الرغم من أنه لم يحاول في كتاباته رفع نسبه إلى داود، لكنه أكد في مقدمات رسائله على أنه "موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق بن عوبديا" وهو نسب ينتهي إلى مدون المشناه، يهودا هاناسي "الذي تنسبه كتابات قروسطية لسلالة الملك داود".⁸¹¹

⁸⁰⁸ مقال أبراهام جوشوا هيشيل، نشر ضمن مجموعة لويس جينسبرج Louis Ginzberg Jubilee 1945.

⁸⁰⁹ Abraham Joshua HESCHEL, « Maïmonide croyait-il avoir atteint le degré de prophétie ? » [en hébreu], dans : Louis GinzbergJubilee Volume, AAJR, New York, 1945, pp. 159-188.

* Abraham Joshua HESCHEL, Did Maimonides believe that He Had attained the Rank of Prophet? In: Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval authorities. Edited by Morris M. Faierstein. Ktav Publishing House, inc. Hoboken, NJ. USA 1996, pp. 96- 120.

⁸¹⁰ Rivon KRYGIER, Messianisme et messianité de Maïmonide, op. cit., p. 9.

⁸¹¹ Ibid.

أما وقد ألف مدونته الدينية المسماة "مشناه توراه" وجمع فيها الشريعة الشفوية والوصايا ثم قام بشرحها وترتيبها، فقد تحقق لديه شرط الدراية بالشريعة، وكانت دعواه في تأسيس المجلس العالي للقضاء اليهودي "السنهدرين" دليلاً على رغبته في إحياء مجد بني إسرائيل من خلال إحياء الشريعة، لكن اعتقاده في استحقاقه للنسبة لا يزال ادعاءً لم يتعرض للبحث والتمحيص من قبل الباحثين، إذا استثنينا ما أورده أبرهام جوشوا هيشيل في مقاله عن صحة اعتقاد موسى بن ميمون أنه جدير بالنبوة، على الرغم من أن هذا المقال لم يتهم عقيدة موسى بن ميمون، بل على العكس نجح في تبرير أقواله و تبرئة ذمته مما ينسب إليه.⁸¹²

وإذا أضفنا إلى نسبه المنحدر من أسرة يهودية عريقة ومرموقة، وجهده النظري والفقي، ومواقفه ومبادراته السياسية التي وصفها حاييم حبرون بالذكاء السياسي، خصوصاً في عصر كانت فيه الظروف السياسية متقلبة في البلاد الإسلامية، فإن موسى بن ميمون كان بالفعل المرشح الأمثل لتجسيد شخصية المسيح اليهودي المخلص، "الماشيح" في المخيال اليهودي خلال العصر الوسيط، لكن دون أن يدعي لنفسه ذلك بشكل صريح، وترك الأمر للظروف التي يبدو أنها لم تسعفه وحالت دون ذلك. لكن أهم ما ميزت شخصية موسى بن ميمون هو تفكيره وتخمينه الواقعي وقدرته على تمييز الأمور بترو وتعقل كما شهد له بذلك حاييم حبرون، وتجنبه الانجراف وراء طموحات القيادة وآمال الشعب اليهودي في العودة إلى أرض فلسطين.

وعلى ما يبدو فهناك عدة أدلة ومؤشرات قد تعزز مقولة، أن موسى بن ميمون كان يرى في نفسه المشياح المنتظر، وأسرهما في نفسه إلى حين ميسرة. خاصة أن المشياح يجب أن يُعترف به انطلاقاً من شروط معلومة عند اليهود لا أن يبادر هو إلى التعريف بنفسه، وأغلب هذه الشروط استوفها موسى بن ميمون ولم يبق إلا أن يعيد بناء الهيكل وجمع يهود الشتات العالم في فلسطين، لذلك اهتدى موسى بن ميمون إلى تقديم فكرة لم تكن معروفة من قبل، وهي فكرة المشياح المُفترض، التي تجعل بدورها الترشيح طبيعياً وأكثر سهولة على الأقل في المرحلة الأولى؛ أي يكفي المشياح نسبه وعلمه وأخلاقه.⁸¹³

لذلك تراث ولم يتهور للخروج إلى أبناء طائفته والكشف عن نفسه، خاصة وأنه كان يراهن على ظروف سياسة معينة وفرصة سانحة، ولا يستبق الأحداث كما فعل بعده أبراهيم أبو العافية الذي أصيب بخيبة أمل.

⁸¹² Ibid. Abraham Joshua HESCHEL, pp. 96- 120.

⁸¹³ Krygier Rivon: Messianisme et messianité de Maïmonide Rivon, P9.

والواضح أن تناول الباحثين لهذا الموضوع اتسم بالاستحياء، ويظل في حاجة إلى المزيد من البحث والتدقيق. لكن من المرجح أن ابن ميمون كان شخصية "كارزمية" لها كعبها العالي في النسب والعلم والمال. وربما لم يكن مقبولا أو محبوبا عند أغلب اليهود بسبب أفكاره الثورية على التراث الديني اليهودي وتشعبه بالفكر اليوناني الأرسطي، إلا أنه حظي باحترام وتقدير أغلب يهود زمانه ومن جاء بعدهم جميعا. بل إن هناك من تجاوز هذا الحد وكاد أن يجعله في مرتبة الرسل والأنبياء كأهل اليمن، فبعد أن حقن دماءهم وأنقذهم من الهلاك وتيه العقيدة برسالته اليمنية، خصصوا له دعاء خاصا في صلاة تدعى kaddich المقدسة.⁸¹⁴

وهو ما يزكيه قول نحمانيدس:⁸¹⁵ "لقد تم تكريم موسى بن ميمون هناك باليمن أكثر من أي قديس: وأشهد أمام أسيادي بأنني سمعت من أناس جديرين بالثقة أنه في جميع إمارات اليمن، هناك العديد من المجتمعات ذات التقية الصادقة تستحضر اسم موسى بن ميمون في كل صلاة من صلاة القادش بلفظ: "أتمنى أن تتم الملكية الإلهية في حياتنا وفي أيامنا وفي حياة سيدنا الحاخام موشي بن ميمون"⁸¹⁶.

وأخيرا يقدم باحثون قلائل من اليهود وغيرهم، وجها آخر لشخصية موسى بن ميمون غير مؤلوف منه ويثير الاستغراب والتساؤل الكبير، ألا وهو جانب الكراهية والعداء ورفض للأغيار وللأسود وللنصارى والمسلمين والمغوليين، الذي أثبتته في بعض مؤلفاته، وقد أشار إلى مثل هذه الأمور بشكل خاص إسرائيل شاحاك⁸¹⁷ Israel SHAHAK، الأستاذ الجامعي اليهودي في كتابه "الديانة اليهودية وعلاقتها مع غير اليهود"، حيث يقول أن المقاطع التي تزخر بها مؤلفات موسى بن ميمون بالعداء والكراهية للأغيار، قد تم حذفها من كتبه من قبل الحاخامات، تفاديا لكل اصطدام مع الحضارات الأخرى، لكنها عادت إلى الظهور بعد أن استتب الأمر لليهود في العالم الحديث.⁸¹⁸

⁸¹⁴ صلاة كاديش من أهم الصلوات في اليهودية، ولا يتم تناولها إلا بالصوم والصلاة العامة. نُشر كتاب كاديش بشكل رئيسي باللغة الآرامية، ويركز على شرف وجلالة اسم الله. "كاديش" باللغة الآرامية تعني "مقدس". انظر:

<https://ar.religiousopinions.com/the-kaddish-prayer>.

⁸¹⁵ نحمانيدس: الحاخام موسى (موشيه) بن نحمان الجيروندي، المعروف بالاختصار: RAMBAN ، وفي العالم غير اليهودي باسم "Nahmanides" ولد بجيرونا بإسبانيا 1994 وتوفي بعكا بفلسطين أطلق عليه اسم "جيروندي" من اسم مدينة جيرونا في إسبانيا ينتسب إلى عائلة نبيلة، بما في ذلك العديد من التلموديين البارزين: انظر:

Ramon ALBERCH & Narcís-Jordi ARAGO, Jewry Guide of Girona, Editorial, Guías de Sefarad, Hebraica afines, Historia, Librería, 1994, P. 96.

⁸¹⁶ Ibid. Rivon KRYGIER, p. 12

⁸¹⁷ كتب إدوارد سعيد عن إسرائيل شاحاك (1933 م في بولندا \ 2001 م القدس) استاذ مادة الكيمياء العضوية، (المتقاعد)، في الجامعة العبرية بالقدس، من خيرة المرموقين في الشرق الأوسط المعاصر. التقية للمرة الأولى، وشرعت في مراسلة منتظمة معه، منذ نحو 25 سنة، في أعقاب حرب 1967، ثم في أعقاب حرب 1973، وكان أحد الناجين الذين استطاعوا الهرب من معسكرات الاعتقال النازية. جاء إلى فلسطين فور انتهاء الحرب العالمية الثانية، وخدم في الجيش الإسرائيلي درس بجامعة ستانفورد بأمريكا. <https://www.diwanalarab.com/>.

⁸¹⁸ إسرائيل شاحاك، ص 27.

ويؤكد شاحاك في هذا الصدد أنه منذ إنشاء دولة إسرائيل، وعند شعور الحاخامات بالأمان، تمت إعادة جميع المقاطع والتعبيرات العدوانية بلا تردد في طبعات جديدة رخيصة بعنوان: (هير سونوت شاس) تمكن من القراءة بحرية. وكانت قد حذفت من الطبعات القديمة، واستعملت تعبيرات أخف تجاه الأغيار، ولكن تم إعادتها في الطبعة الإسرائيلية الجديدة على يد الحاخام عادين ستاينزلزاس Aden STEINSLAS. ووصف إسرائيل شاحاك ذلك الحذف والإخفاء الذي قام به الحاخامات خلال مراحل كانت فيها الطوائف اليهودية مضطرة للبقاء على علاقة طيبة مع غير اليهود، بأنه "خداع" وأنهم فعلوا الشيء نفسه بمؤلفات موسى بن ميمون، فقد "نُشر في القدس عام 1962م (1381هـ) جزء من "كتاب المعرفة" لموسى بن ميمون، ويحتوي على معظم المبادئ الأساسية للديانة والممارسة اليهودية، في طبعة مزدوجة اللغة الإنجليزية مقابل النص العبري، فجاء النص العبري على صيغته الأصلية ظهرت فيه على سبيل المثال، الدعوة الصريحة لتصفية زنادقة اليهود بالتعبير الآتي "يقتضي الواجب أن يعمل الإنسان على إبادةهم بيديه"، أما في الترجمة الإنجليزية فقد ظهرت هذه العبارة بصيغة ملطفة نوعاً ما "يقتضي الواجب اتخاذ إجراءات فعالة لتحطيمهم". لكن النص العبري ينتقل بعدئذ لتوضيح النماذج الأساسية للزنادقة "الواجب إبادةهم: مثل يسوع الناصري وتلامذته. والصدوقيين وتلامذتهم." ⁸¹⁹

ويبدو أن شاحاك لم يطلع على الترجمة العربية لكتاب دلالة الحائرين لحسن آتاي التي صدرت في تركيا والتي اعتمد في ترجمتها على نسخة أخرى غير تلك التي اعتمدها شاحاك. والتي لم يشر فيها حسن آتاي إلى أي حذف فيها أو اضطراب للإضافة. ⁸²⁰

فمثلاً يوجد في النسخة العربية من دلالة الحائرين، الجزء الثالث، الفصل 51 الحديث عن شيء من العداء المذكور لابن ميمون تجاه الأغيار قائلاً "كيف تستطيع قطاعات مختلفة من بني البشر بلوغ القيمة الدينية العليا، والعبادة الحقيقية للرب، ولكن من بين أولئك الذين لا يستطيعون بلوغ هذه المرتبة؛ أطرافاً من الترك (أي العرق المغولي) المتوغلين في الشمال، والسودان في الجنوب، ومن يشبهونهم ممن يقيمون بيننا. أما طبيعتهم فهي مثل طبيعة الحيوان الأبكم، وهم حسب ما أراه أدنى مرتبة من الكائنات الإنسانية، ومرتبهم بين الكائنات الحية أدنى من الإنسان وأعلى من القرد، لأن هياتهم أقرب إلى الإنسان منها إلى القرد." ⁸²¹

كما حاول شاحاك كشف بعض الجوانب العنصرية في فكر موسى بن ميمون تجاه "الأغيار" مقدماً مثلاً؛ الفترة التي اختار فيها صلاح الدين الأيوبي موسى بن ميمون رئيساً (نجيداً) على الطائفة اليهودية، حيث

⁸¹⁹إسرائيل شحاك، م. س، ص 36.

⁸²⁰موسى بن ميمون، م. س، ج3، الفصل 51، ص 715.

⁸²¹إسرائيل شحاك، م. س، ص 37.

قامت على الفور اضطهادات دينية حادة من قبل الحاخامات على الكهنة اليهود، (الذين يفترض بأنهم ينحدرون من أصلاب الكهنة القدامى الذين خدموا الهيكل) لأنهم خالفوا الشريعة اليهودية بحظر الزواج من العاهرات والمطلقات، خلال فترة الفوضى في عهد الفاطميين حوالي سنة 1130م (524هـ)، وتزوج أولئك "الكهنة" من مطلقات يهوديات على يد قضاة محاكم إسلامية مخول لهم رسمياً تزويج غير المسلمين، بإرادة سياسية من صلاح الدين وعربونا للتسامح الذي أبداه تجاه "اليهود" عند توليه الحكم، لكن ابن ميمون أصدر أوامره للمحاكم الحاخامية في مصر لإلقاء القبض على جميع اليهود، الذين تزوجوا زيجات محظورة كهذه وجلدهم حتى يوافقوا على تطليق زوجاتهم" ⁸²²

ويقول شاحاك إن الشريعة اليهودية تضع واجب إنقاذ اليهودي لحياة أخيه اليهودي فوق أي واجب آخر، ولا يجازيه في الأهمية سوى تحريم الكبائر الثلاث: الزنا بما في ذلك زنا المحارم والقتل والوثنية. أما بالنسبة لغير اليهود فإن المبدأ التلمودي الأساس ينص على عدم إنقاذهم، رغم تحريم قتلهم صراحة. ويعبر التلمود نفسه عن هذا المبدأ على النحو التالي: "لا يجب إخراج غير اليهود من بئر أو دفعهم (في البئر)"، ويفسر موسى بن ميمون هذا الأمر بأنه يجب ألا يتسبب اليهود في قتل الأغيار إذا لم يكونوا معهم في حالة حرب، ولكن يحظر إنقاذ حياتهم إذا كانوا على مشارف الموت. إذا شوهدهم مثلاً يسقط في البحر، فلا يجب إنقاذه، لأن الشريعة تقول: "لا تهمل دم أخيك وغير اليهودي ليس أذاً". كما يحظر على الطبيب اليهودي معالجة غير اليهودي، على الرغم من أن ابن ميمون هو نفسه كان طبيباً، وفي موضع آخر يصرح بوضوح أكبر قائلاً: "ومن هنا نعلم أن علاج غير اليهودي حرام حتى ولو كان مقابل أجر" لكن رفض اليهودي أو بالأحرى الطبيب اليهودي، إنقاذ حياة الأغيار قد يثير عداً أصحاب النفوذ منهم ضد اليهود، إذا شاع هذا الأمر وانتشر بين الناس، مما يعرض اليهود للخطر، ومع احتمال وجود خطر كهذا فإن واجب تفاديه يتجاوز حظر مد يد العون لغير اليهود. لذلك يضيف ابن ميمون "ولكن إذا كنت تخشى عداوته فعالجه بأجر ويحرم عليك القيام بذلك من دون أجر". وقد كان ابن ميمون نفسه الطبيب الخاص لصلاح الدين الأيوبي، ويبدو إصراره على العلاج بالأجر، ربما لتثبيت فكرة أن العلاج ليس نوعاً من الإحسان بل واجب لا يمكن تفاديه، غير أنه في فقرة أخرى، ينصح بعلاج غير اليهودي الذي تخشى عداوته "حتى بالمجان إذا لم يكن ثمة حل آخر" ⁸²³.

وتوجد مثل هذه الأمثلة في كتاب مشناه تورا والرسالة اليمينية، إلا أنه ربما كان موسى بن ميمون يعيش بين سندان فكره المتشعب بالفكر الإسلامي والأرسطي المتفتح ومطرفة التشريع اليهودي الصارم، مما اضطره إلى التنازل وتجاوز قناعاته الفكرية لإرضاء حاخامات طائفته وأبنائهم، فهو متعلم ينتمي إلى يهود "السفرد"

⁸²²، إسرائيل شحاك، م. س، ص 101.

⁸²³إسرائيل شحاك، م. س، صص 141-142.

وعاش التسامح الديني في الأندلس ثم في مصر، ولكن أغلب اليهود كانوا مازالوا متزمطين ومتحفظين عن الانفتاح على الآخر والتحرر من "الجيتو" الزماني والمكاني والنفسي، والاستغراق في نظرية الشعب المختار. وربما أيضا هذا ما جعل ابن ميمون يعيش بعض التناقض في حياته وفي بعض كتاباته. فتارة يستسلم لمبادئه العلمية والمعرفية، وتارة أخرى يسعى إلى إرضاء أبناء طائفته.

7. القبالة وموسى بن ميمون (القبالا أو الكبالا، Kabbalah)

فرض موضوع علاقة موسى بن ميمون بالقبالة للطرح والتحليل، لما ورد فيه من كتابات متضاربة، تفيد تأثره من عدمه بالفكر "القبالي"، الذي هو نوع من التصوف اليهودي، سيأتي شرحه -، خاصة أنه عاش في فترة اشتهر ونشط فيه التيار الصوفي الإسلامي الإشرافي في الأندلس والمشرق، على يد أعلام كابن عربي وشهاب الدين السهروردي -الملقب بالمقتول⁸²⁴، فمن الضروري أنه تأثر بهذا المذهب كما تأثر بالفكر والفلسفة الإسلامية التي تشربت من الفلسفة اليونانية.

إن كون موسى بن ميمون قد تبني الفلسفة المشائية الأرسطية التي تعتمد على العقل دون غيره، يحدث لدى الباحث صعوبة في تقبل أي توجه قبالي صوفي روحاني عنده، وقد يكون الأمر عاديا لو أنه تبني الفلسفة الأفلاطونية وحدها التي بنيت على الفضائل والمثل العليا والأخلاق عوض أرسطو العقلاني. فلماذا ألحقه بعض الباحثين بتيار القبالة الباطني؟

يرى العديد من الباحثين أن القبالة هو تصوف امتدت أصوله إلى التصوف العبري القديم. وتم إحياءه في جنوب فرنسا لينتشر في شمال إسبانيا وبلاد المشرق بعد ذلك، مابين القرنين الثاني والثالث عشر. ويرتكز علم القبالة على خلق نوع من التماهي الباطني مع الإله حتى يتحقق التواصل المباشر معه من جهة، ويحصل التوازن مع النفس ثم العالم، بغاية تحصيل الكمال والحياة السعيدة الآمنة من جهة أخرى، وذلك انطلاقا من اكتشاف أسرار الحياة وقوانين الطبيعة الخفية التي تتحكم في الواقع المعاش. وبقدر ما تزداد خبرة الإنسان ووعيه في اكتساب الصفات الإلهية تتقلص الفجوة بين العالم المادي المغروس فيه، وبين الإله المعبود. ويتحول المتصوف إلى ناظر للواقع المادي والظواهر التي تتخلله كمجرد منظومة رمزية، تجسد انكشافات الله للعالم، وعبر التأمل يحاول كشف الكينونة الإلهية المتخفية في كل موجوداته، وإعادة روحه

⁸²⁴ السُّهْرَوْدِي المقتول: لقب بشهاب الدين وهو يحيى بن حَاش بن أَمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح: ولد في سنة 545هـ\1154م بسهرورد في إيران وتوفي سنة 586هـ\1191م في حلب بسوريا. تتلمذ في مراغة على الإمام مجد الدين الجيلي، درس الحكمة وأصول الفقه، وقضى حياته في أصفهان وبغداد وحلب. كان قوي الشخصية وطيَّق اللسان، دخل في مناظرات مثيرة واستفزازية مع فقهاء حلب، فاشتكوه إلى صلاح الدين الأيوبي الذي أمر ابنه الظاهر، سلطان حلب، بقتله ولذلك لقب بالشيخ المقتول. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1978، ج.6، ص 268.

إلى جذورها الإلهية العليا. فالعقل هو قطعة من النور الإلهي التي بثها الخالق في كل إنسان، ولكي يحصل التواصل لا بد لهذا الإنسان أن يستعمل عقله في الاتجاه الروحاني الصحيح: وهو الاتجاه الإلهي.⁸²⁵

جاء في موسوعة اليهودية لعبد الوهاب المسيري كتعريف لهذه الحركة "القبالة هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود، فاسمها مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي «التقاليد والتراث»، وكان يُقصد بها أصلاً تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم «الشرعية الشفوية»، ثم أصبحت الكلمة تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر «أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطورة»، وقد أطلق العارفون بأسرار القبالة على أنفسهم لقب "العارفين بالفيض الرباني"، ويمكن القول: إن هذا المذهب يمثل الجانب الصوفي الباطني لليهودية.⁸²⁶

مع الصيرورة التاريخية، تطور معنى القبالة ليدل على التعاليم الروحانية الباطنية اليهودية، وقد قال المسيري أن مفهوم القبالة تطور، ليصبح ضرباً من الصوفية الحلولية، ترمي إلى محاولة معرفة الإله، بهدف التأثير في الذات العلية، لتحقيق رغبات القبالي أو المتصوف، والسيطرة على العالم والتحكم فيه.⁸²⁷

فالقبالة هي طائفة لها أهمية كبيرة في الفكر الديني لدى اليهودي بتوغلاتهم الصوفية، وتطلعاتهم إلى ظهور المسيح المنتظر الذي سينقذ اليهود؛ شعب الله المختار من آلامه، ويملكه العالم.⁸²⁸ وربط هاينريش كرايتز Heinrich GRAETZ⁸²⁹، ظهور القبالة بالأحداث الرئيسة والصراعات الكبرى التي شهدتها التاريخ اليهودي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. ولذلك ففي رأيه أن القبالة في ظل هذا الرصد التاريخي هي مجرد رد فعل، في مواجهة "عقلانية موسى بن ميمون" وأتباعه الذين نشروا فلسفته، سواء في البلاد الإسلامية أو المسيحية كقشتالة وجنوب فرنسا. ويرى كرايتز أيضاً أن ظهور القبالة على مسرح التاريخ في بداية القرن الثالث عشر يتزامن وترجمة "دلالة الحائرين" إلى اللغة العبرية سنة 1204م (600هـ). وهي فترة تنامت وانتشار النزعة العقلية فيها، وظهر فيها من يسميهم كرايتز "بالظلاميين". وهم الذين عملوا بكل قوة على محاربة هذا التنامي العقلي، من خلال طرح فكر لا عقلاني هو الفكر القبالي المنتشع بعناصر الغنوص

⁸²⁵ المسيري، م. س، ج. 5، ص 164. ينظر أيضاً: نعيم محمد، الكلالا أو "التصوف اليهودي"، المجلة الإلكترونية رصيف، 20 فبراير 2018. <https://raseef22.net/article/136894->

⁸²⁶ المسيري، م. س، ج. 5، ص 164.

⁸²⁷ نفس المرجع والجزء، ص 165.

⁸²⁸ عبد الحميد رجا عرابي رجا، سفر التاريخ اليهودي، ط. 3، دار الأوائل للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص 363.

⁸²⁹ Heinrich GRAETZ, Histoire des juifs, traduit Allemand par Moise Bloch, Tome. 4, librairie A. Durlacher, Paris, 1893, p 187.

والميتولوجيا. ولم يأل هؤلاء جهداً في حربهم المفتوحة ضد النزعة الأرسطية، ممثلة في ابن ميمون وتلاميذه.⁸³⁰

ومع ذلك، يجب أن تكون القبالة ممتنة لموسى بن ميمون لأنه في ردود الفعل تجاه خطاب "نسر الكنيس" (المقصود به ابن ميمون)، تم بناء هذا الفكر الصوفي وتطويره، الذي كان له تأثير كبير في اليهودية الحاخامية بعد ذلك. لا يمكن للعقلانية ذات الطبيعة الصعبة أن تناسب جميع الأرواح، فهناك بعض النفوس لا يناسبها المنهج العقلاني وحده، فلديها عطش شديد للروحانية وتعطش إلى الله⁸³¹.

أثرت "الصوفية الأندلسية في القبالة الأندلسية". وحاول اليهود التنصل من هذا التأثير برد الباطنية اليهودية إلى عصور قبل الإسلامية، ولكن الدراسات المعاصرة تنفي ذلك وتؤكد على التأثير الإسلامي الذي حمله باهي بن باقودة وإبراهيم بن موسى بن ميمون ويوسف بن عقنين⁸³².

وقد تجاهلت الأجيال الثلاثة التي أعقبت موسى بن ميمون، أنه تحول في أواخر حياته إلى القبالة، ولكن قبالة ذلك الزمن التزموا الصمت خيال فكر موسى بن ميمون، ولم يكن صمتهم وتجاهلهم صدفة، وربما أن ابن ميمون لم يبد أي معارضة لهم. وثانياً أنهم اعتبروا كتاب دلالة الحائرين على الرغم من أنه لم يستعمل لغة المتصوفة القبالية، إلا أن أهداف صاحبه تتقاطع مع المبادئ القبالية، وكمثال على ذلك أبراهام أبو العافية (1240-1291م) (637-689هـ) الذي كان قد (ادعى لنفسه الماشيحية)، وكرس حياته لدراسة كتاب دلالة الحائرين، وكان مقتنعاً تماماً بأن وراء هذا الخطاب الأرسطي تختفي معانٍ سرية، وأن موسى بن ميمون كان قبالياً وأخفى لعبته جيداً. على الرغم من أن هذه الفكرة قد تبدو سخيفة بالنسبة لمن يستبعد هذا الأمر، إلا أنها تأكدت بالتأثير الذي مارسه موسى بن ميمون على خلفه، خاصة ابنه إبراهيم، وفسر أبو العافية كتاب دلالة الحائرين بمعنى "قبالي نبوي". فهو لا يدعي بأن موسى بن ميمون كان مؤلفاً لأعمال قبالية، ولكنه سعى فقط إلى استخلاص النتائج الأخيرة من الافتراضات والأهداف الحقيقية من كتاب الدلالة. وهناك أيضاً يعقوب بن شيتريت Jacob BEN-SHITRIT الذي اعتبر موسى بن ميمون قبالياً وكل ما جاء في كتابه دلالة الحائرين مخالفاً للتوجه القبالي، فقد كان بسبب مترجمه صمويل بن تيبون الذي

⁸³⁰ حميد عبد الرحيم، رسالة دكتوراه: التصوف اليهودي (القبال) والتصوف الإسلامي: دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى الليوني ومحيي الدين بن عربي، جامعة بن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 2001، صص 21-22.

⁸³¹ Evelyne MARTINI et al., La Prière, Ce qu'en disent les religions, Éditions Ouvrières, 2001, p. 42.

⁸³² عبد المنعم الحفني، م.س، ص 8.

وصفه بالمهرطق فهو من حرف وغير معاني كتاب دلالة الحائرين حتى لا يحسب ابن ميمون على الفكر القبالي.⁸³³

كان علماء اليهود في زمن الهسكلا⁸³⁴ (Haskalah) أول من اهتم بمدى مصداقية المصادر والأساطير المختلفة، التي تشهد على بعض العلاقات القائمة بين موسى بن ميمون والقبالا، ودخوله إلى "فردوس" العقيدة الصوفية السرية". ويقصد بها القبالا، وبحسب غرشوم شوليم Gershom SCHOLEM فإن محاولات إثبات أن موسى بن ميمون كان على صلة بالفكر الصوفي القبالي وبسفر الزوهار ضعيفة ومحكومة بالفشل، وأن القباليين الأوائل هم من رغبوا في أن يكون ابن ميمون قباليا، لذلك بدأوا التزوير خلال حياة موسى بن ميمون، حيث قام يهود مرسيليا بنشر بعض الأساطير حوله، مفادها أنه أخفى نفسه عن أعدائه لمدة ثلاث سنوات في كهف، بالإضافة إلى ترويج رسائل مزيفة موقعة باسمه. كما قام يهود طليطلة باختلاق أحداث وأقوال مزيفة عن ابن ميمون ترتبط بمشكلة المسيح وبالأفكار الأخروية. ثم تلاهم مزورون آخرون ينتمون إلى التيارات الفلسفية من الجيل الثاني أو الثالث بعد موسى بن ميمون.⁸³⁵

وقد قام إبراهيم بن عزرا بنشر "الوصية" (التي يُقال عنها أنها مكذوبة)، التي من المفترض أن موسى بن ميمون قد وجهها إلى ابنه إبراهيم يعترف فيها بأنه ندم على بعض ما كتب في دلالة الحائرين وأنه تبني الفكر القبالي. وذهب أبراهام أبو العافية في الربع الثالث من القرن الثالث عشر إلى أبعد من ذلك، لقد فسر بالفعل كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون بمعنى "قبالي نبوي"، بمعنى أنه لم يسع إلى جعل موسى بن ميمون مؤلفاً لأعمال قبالية، ولكن فقط انتهى إلى استخلاص النتائج الأخيرة من الافتراضات والغايات من حقيقية "كتاب دلالة الحائرين" التي تلتقي وتتماهى مع أهداف الفكر القبالي.⁸³⁶

⁸³³ Gerhardt SCHOLEM, Maïmonide dans l'œuvre des Kabbalistes ; Cahier des juifs, 1935, N°16-17, p.104.

⁸³⁴ الهسكلا: مفهومها لغة: كلمة عبرية مشتقة من الجذر العبري "سيخيل" ومعناها "عقل" أو "ذكاء"، ثم اشتقت منها كلمة "سيكيل" بمعنى "نور"، ثم استخدمت الكلمة بمعنى "استشارة"، والاسم منها: "مسكيل"، وجمعها: "سيكيليم"؛ بمعنى: المتنورين أو دعاة التنوير، كما تعني بالعبرية: المعرفة، الثقافة، الدراية، العلوم المدنية، الحكمة....، وتعني أيضاً: التفهُم واليقظة والنهضة. مفهومها اصطلاحاً: ذكر المؤرخون الذين اعتنوا واهتموا بتاريخ اليهود عدّة مفاهيم للحركة التي ظهرت مُنتصف القرن 18 م، واستمرّت قوية حتى 1880 م، وقد تباينت أقوالهم قليلاً في بعض الجزئيات، ولكنهم اتَّفَقوا في الأساسيات. فالهاسكلا هي حركة بدأها اليهود في أواخر القرن 18 م، كانت تهدف إلى تبني ثقافات ومعارف المجتمعات التي يَقتنون بها، والتَّخلي عن كُلِّ خصوصيّة يتميَّزون بها، وبمفهوم محدّد ترمز إلى دراسة الكتاب المقدّس العبري (التوراة)، والشَّعر، والعلوم والآداب العبرية وغيرها، كما تُعرف باستبدال دراسة التلمود بدراسة المواد الحديثة (العلمانية)، مع معارضة التَّعصُّب والخرافات؛ للارتقاء بالمجتمع اليهودي من أجل مواكبة التَّطوُّر الأوروبي. وانتشرت حركة الهاسكلا من ألمانيا جنوباً إلى اليَمَسَا، وشرقاً إلى بوهيميا وبولندا وروسيا، على أن التحرُّر السياسي النهائي لليهود أوروبا لم يأتِ إلا مع الثورة الفرنسية، انظر: عبد القادر عقاب، الهسكالا، حركة اليهود الإصلاحية وتحولاتها الصهيونية، موقع شبكة الألوكة. <https://www.alukah.net/culture/0/79762>.

⁸³⁵ Ibid. Gerhardt SCHOLEM, page 109

⁸³⁶ Ibid, p 109.

اقتبس إسحاق داکو من مخطوطة في ميونيخ،⁸³⁷ من كتاب (Lacouronne de SchemTob) لـ "شيم طوب" Schem Tob ibn Gaon (1330/1283م-730/681هـ) كلمات وجدها في تعليق على أسرار نحمانيدس، أن موسى بن ميمون قد اعتنق الفكر القبالي فعلا في أواخر حياته.⁸³⁸

ووجد مئير بن غباي Meir IBN GABAI (1540/1480م-946/884هـ) في مخطوطة "أسرار نحمانيدس" Nahmanide،⁸³⁹ مقولة لموسى بن ميمون فذكرها في كتابه "الخدمة المقدسة": رأيت في الكتاب مقطعا بقلم موسى بن ميمون يقول فيه: "لقد تقدمت بالفعل في السن، عندما جاء رجل طاعن في السن (يُعتقد أنه هو البري ha-Nazir Jacob يعقوب النظير)⁸⁴⁰ ليراني ويفتح عينيه على حكمة القبالا. ولو لم تنتشر أعمالي في جميع أنحاء العالم، لكنت أنكرت الكثير من الأشياء التي كتبتها. ولا يُعلم حسب جيرار شوليم إن كان بن غباي قد اقتبس هذه الرسالة من عمل آخر فعلا (وهو الأرجح)، أم أنه أخذها من كتاب "رسالة في المتع".

كتب ربي يدعى إلباهو حاييم بن بنيامين Rabbi EliahouHaim ben BENJAMIN ، من جينازانو بإيطاليا كتابًا باسم "رسالة في المتع". كان ينتمي إلى الجيل السابق لمؤلف الخدمة المقدسة. ويبدأ هذا الكتاب بـ "أشهد أن الحاخام رامبام العظيم (أي موسى بن ميمون)، في نهاية أيامه أبدى ندمًا على ما كتبه في كتاب "دلالة الحائرين". إليكم ما قاله في رسالة أرسلها إلى مصر وإلى أرض اليمن: "بعد مجيئي إلى أرض الأيل، هو الغزال، ويقصد بها فلسطين)، وجدت هناك شيخًا فتح عيني على طرق القبالة. لو كنت قد عرفت ما تعلمته منه من قبل، لما كتبت ما كتبتة".⁸⁴¹

واعترفت حركة (الحسيدية) هي الأخرى والتي تمثل نوعا آخر من التصوف، أن موسى بن ميمون كان صوفيا من دون أدنى شك⁸⁴²، ليس فقط بسبب تحوله المزعوم إلى التصوف في سن الشيخوخة، ولكن لأن موسى بن ميمون كان يُنظر إليه على أنه شخص دمج العقل والروح، والعقل والقلب، والقانون والتصوف، ومنهم من يدعي أن هناك موسى بن ميمون "الظاهر" وموسى بن ميمون "الباطني". فقد كتب في كتب مبادئ الإيمان

⁸³⁷ مخطوطة موجودة في مكتبة ميونيخ: كود رقم 17، ص 486.

⁸³⁸ Ibid., p. 109.

⁸³⁹ Mosëh ben Nahman de GERON (1194-1270). Nahmanide فيلسوف قابالي يختصر بـ:

Jacob ha-Nazir⁸⁴⁰ هذا الاسم معناه: بالرجل العجوز: البري يعقوب الوزير والملقب بالحسيد (أي التقي في العبرية) المقيم بلونيل Lunel بفرنسا ، فقد رحل إلى القدس بعد أن دخلها صلاح الدين الأيوبي عام 1887. ومن ثمّ قام بزيارة موسى بن ميمون وهو مازال على قيد الحياة. ويلقب أيضا بالحكيم ذكره الحاخام إسحاق داکو في كتابه "ميراث انعيم"، وأنه هو الحاخام الذي عاش في زمن إبراهيم بن داود الملّقب اختصارا بـ (Rabad de Posquière). انظر: Cahiers juifs م.س، ص 110.

⁸⁴¹ Ibid., Gerhardt SCHOLEM, p. 111.

⁸⁴² Rabbi Eliahou-Haiim ben BENJAMIN (Médecin, théologien et cabaliste italien), prospéré dans la première moitié du XVI^{ème} siècle.

والقانون والفلسفة المبسطة للجماهير وأخرى للنخبة، ولكن ديفيد بلومنتال David BLUMENTHAL علل ذلك بأن موسى بن ميمون رأى نفسه الصوت الرسمي لكل يهودي في المعتقد ومسائل القانون. ولأنه يعرف قراءه جيدًا فقد كتب لكل منهم ما يناسبه. وكتب حتى للذين يشعرون بالحيرة بشأن العلوم الطبيعية والميتافيزيقية.⁸⁴³

أما نبيل فياض فيرى أن المدة التي لا يُعلم أين أمضاها ابن ميمون ما بين عامي 1150-1160، التي يعمل اليهود جاهدين على إحاطتها بالغموض، قد كان مختبئًا عند القبالة، حيث يقال إنه أقام في إقليم البروفانس الفرنسي، لاستكمال تعليمه. في الفترة التي عرفت حركة القبالة ازدهارا كبيرا في تلك المنطقة، وفي ذلك الزمن تحديدا. وكان من أعلامها آنذاك، أبراهام بن دفيد ويعقوب الناصري وموسى التchemندي وشلومو بن أبراهام إدريت. ويفترض نبيل فياض أن ابن ميمون احتك بهذا الفكر، إن لم يكن اعتنقه فعلا: "لأن جل تصرفاته بعد ذلك توحى بنفَس صوفي قبالي، إضافة إلى أن أكثر ممثلي الاتجاه القبالي استند في أفكاره على نظام ابن ميمون الميتافيزيقي والسيكولوجي."⁸⁴⁴

يرى ديفيد بلومنتال David R. BLUMENTHAL أن موسى بن ميمون مفكر ومتصوف تصوفا فلسفيا يستخدم المفردات الصوفية، مما وفر مساحة أرحب داخل اليهودية الحاخامية والعقلانية والشرعية، للأشخاص ذوي الممارسة الروحية الشديدة. وأن أولئك الذين يدافعون عن فكرة تطوير الروح الباطنية، وعادة ما يستخدمون الأسلوب الذرائعي أو نهج الحقيقة المزدوجة، رأوا أن موسى بن ميمون كان له خطابين تعليميين في التفسير؛ واحد موجه للعوام وآخر للنخبة، وجادل حول هذا الأمر كثيرا. غير أن هناك تعليمًا واحدًا للنخبة والجماهير معا، ولكن يجب على المرء أن يضع في اعتباره أن النخبة ليست من النخبة طوال الوقت، وأنهم بحاجة إلى ممارسة مثل العوام في أحيان أخرى. ويخلص بما قال هوارد كريسل Howard KREISEL أن العبادة الفكرية لله إلزامية عالميًا بينما عبادة الطقوس اليهودية لله إلزامية لهم فقط.⁸⁴⁵

وربما تغافل بعض المفكرين اليهود عن الجانب الصوفي لموسى بن ميمون، لكون اسمه ارتبط باسم بابن رشد الذي يعد من رواد وأصحاب فضل على التنوير الأوروبي، وأرادوا أن يحتفظوا بهذه الصورة النموزجية له

⁸⁴³ David R. BLUMENTHAL, Maimonides and mysticism; Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah, No. 64/66, Published by: Bar Ilan University Press, 2009, p. VIII.

⁸⁴⁴ موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية، ترجمة نبيل فياض، ط.1، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015، صص 64-66.

⁸⁴⁵ Ibid., David R. BLUMENTHAL, p. XXI.

كرمز يهودي للتنوير العقلاني. وهو ما عبر عنه ديفيد بلومنتال بعد أن جعل جيرشوم شولم Gershom SHOLEM (1982/1897م-1402/1314هـ) دراسة النصوص الصوفية اليهودية علمية وبالتالي محترمة.⁸⁴⁶ واستمر علماء التصوف اليهودي في إبعاد أنفسهم عن وصف وتحليل التجارب الصوفية التي تقف وراء مثل هذه النصوص، لذلك لم يكن هناك اعتراف حقيقي بالخبرات الروحية العميقة لله التي تكمن وراء النصوص الصوفية. فربما أصبح الأكاديميون المعاصرون حتى ولو كانوا هم أنفسهم متدينين إلى حد كبير، يصرون على أن يرون موسى بن ميمون مثالا للعقلانية على نهج ابن رشد، الذي ركز على الأنساق الفلسفية والمنطق مع استبعاد لكل تجربة صوفية. فالمتقنون اختاروا أن يقدموا موسى بن ميمون في صورة عقلانية ويجب الإبقاء على ذلك، والإعجاب به ودراسته واتباعه. فابن رشد مفكر أنذر بالعقلانية الحديثة والروح العلمية الحديثة. وهم بذلك صنعوا أنموذجا وبطلا للحياة الحديثة والثقافة المستنيرة لليهود على وجه التحديد. أي أن موسى بن ميمون أصبح نوعا من "كانط اليهودي". وبعبارة أخرى فإن الفكر اليهودي الحديث قد صنع "عجلاً ذهبياً" لابن ميمون، تكريماً لعقلانيته وتجاهلاً لتصوفه.⁸⁴⁷

غير أن موسى بن ميمون كان قباليا تلموديا مغاليا، وهو صاحب كتاب دلالة الحائرين حيث وضعه بالعربية ونحا فيه منتحى قباليا فاستخدم الحروف العبرية ليخفي ما يود إخفائه، فيطلع على ذلك بنو قومه لا غيرهم من المسلمين والنصارى.⁸⁴⁸

أما موشي إيدل Moshé IDEL وهو مؤرخ يهودي وفيلسوف التصوف اليهودي. وأستاذ في الجامعة العبرية بمدينة القدس، فقد خلص في إحدى محاضراته أن موسى بن ميمون كان في طفولته وبداية شبابه قريبا وميالا إلى الفكر القبالي أي في مرحلة وجوده في الغرب الإسلامي، ليباعد عنه خلال إقامته بمصر ونص موشي إيدل أيضا في إحدى محاضراته على أن أبراهام بن موسى بن ميمون هو نتاج لتربية صوفية تلقاها من والده. وأورثها لابنه إبراهيم.⁸⁴⁹

يستخلص مما سبق أن المفكرين اليهود الذين حاولوا إثبات التوجه القبالي لموسى بن ميمون سواء حقيقة أو ادعاء، يعود إلى عدة أسباب، أهمها: أن ابن ميمون في محاولاته الربط بين الفلسفة اليونانية والدين اليهودي كان بغرض تربوي إصلاحي لتستقيم به النفس، ولتحقيق إيمان عقلائي راسخ ومرتبطة بعلاقة قوية

⁸⁴⁶ Ibid, p. VII

⁸⁴⁷ Ibid, David R. BLUMENTHAL, p. VII.

⁸⁴⁸ عجّاج نويهض، بروتوكولات حكماء صهيون الجزء الثالث والرابع، دار الجليل للنشر، عمان، 2016، ج. 3-4، ص 74.

⁸⁴⁹ Moshé IDEL, Maimonid et le Mysticisme juif, patrimoine judaïsmes, édition Cerf, 1991.. Voir aussi:

* Moshé IDEL, Maimonides and Kabbalah, Harvard University Press, London, For Jewish Studie, Edited by Isadore TWERSKY, 1999, pp.31-79.

بالإله مفعمة بالمحبة والطاعة، مما سيتيح تشكيل شعب مثالي مدرك لمسؤوليته بالمنظور اليهودي، فيحل رضا الرب على بني إسرائيل وفي بوعده لهم. إذ يعتقد اليهود أن الإله وعد إبراهيم بأن تكون الأرض لنسله. فهي «أرض المعاد» التي سيعود إليها اليهود تحت قيادة المسيا أوالمشياح المخلص، وهذه نقطة لقاء أخرى بين فكر موسى بن ميمون والفكر القبالي والتي نجد تفاصيلها في سفر الملوك من كتاب مشناه تورا لابن ميمون.

ثم إن ربط هؤلاء بينه وبين ابنه أبراهام الذي اختلف عن أبيه بكونه كان صوفيا من أهل الكشف، ويظهر ذلك جليا في كتابه "كفاية العابدين". كان إبراهيم بن موسى بن ميمون انعكاسا للتصوف والفقهاء الإسلامي، وأدخل العديد من الطقوس إلى الديانة اليهودية، مثل الوضوء وغسل القدمين قبل الصلاة، والوقوف في صفوف متراصة عند الصلاة، والجلوس على الفخذين عند القراءة، والسجود في الصلاة. "وغاية الفلسفة عنده الاتحاد بالله وليس معرفة الله كما هي عند أبيه، فبعد المعرفة تكون المرتبة الأعلى وهي الاتحاد، ولم تعجب طريقته الكثيرين لتقليده فيها للمسلمين".⁸⁵⁰

إن اعتذار موسى بن ميمون وتنازله في الأربع إلى خمس سنوات الأخيرة من حياته، عن جميع مهامه ووقره في بيته حتى الوفاة بحجة مرضه وتعبه، جعلت الكثير من المفكرين يؤولون هذا "التقاعد" إلى تحول فكري من حاخام متشبع بالفلسفة الأرسطية كما سبق شرحه، إلى متصوف قبالي تراجع عن الكثير من آرائه الفلسفية خاصة التي كتبها في دلالة الحائرين.

وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، وادعى أن ابن ميمون اعتنق الإسلام حقيقة وعن طوعية في أواخر حياته، فانقسم الرأي بين مؤيد ومعارض لخطوته هاته، وفي هذا الصدد قال محمد بحر عبد المجيد: "وقد اعتنق موسى بن ميمون الإسلام في أواخر أيامه، ولو أن اليهود ينكرون اليوم إسلامه، ولكن ما كتبه أحد معاصريه على شاهد مقامه يدحض إنكارهم هذا، فقد كُتب على مقامه في طبرية بالعبرية ما ترجمته: (دفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد المحروم الكافر)". وقد زعم اليهود أن أحد المعارضين لفكره بل والمكفرين له هم من كتبوا تلك العبارة على قبره قبل أن يتم محوها.⁸⁵¹ وهذا الزعم لم أجد له أدلة دامغة تؤيده أو تفنده.

⁸⁵⁰ الحفني عبد المنعم، م.س، ص 39.

⁸⁵¹ محمد بحر عبد المجيد، م.س، ص 89.

المبحث السادس: تأثير الفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون من خلال "دلالة الحائرين"

يعد موسى بن ميمون أنموذجا متميزا للتعبير عن التثاقف الذي حصل على المستويين الفكري والديني بين التراث؛ اليهودي والإسلامي، وهي ظاهرة قل نظيرها عبر التاريخ الإنساني. فكما تأثر فكر موسى بن ميمون بالفكر الإسلامي وترجمت معظم مؤلفاته إلى اللاتينية، فقد كان لفكره أيضا صدى وتأثيرا كبيرا في الفكر والفلسفة الغربية، وهو ما يمكن تَبَيُّنه من خلال الدراسات والأبحاث التي سلطت الضوء على كتاب دلالة الحائرين.

إن موسى بن ميمون رجل لاهوتي بامتياز وكل ما تلقاه من علم أو اكتسبه من مكانة وظفها في خدمة دينه وأبناء طائفته، وغايته الأولى كانت "إصلاحية وتربوية"، انطلاقا من مبادراته العملية وكتاباتاته التي ضمَّنها أفكاره الدينية والفلسفية، والتي ستمتد لاحقا لتطال الحركات الإصلاحية اليهودية في أوروبا منذ وفاته إلى حدود القرن التاسع عشر خاصة. فقد انبثق تراث موسى بن ميمون عن طريق اندماجه وانخراطه في حركة فلسفية ضمت نخبة الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام في الفترة الوسيطة، وهي حركة تبنت مبدأ أعمال العقل في أمور الدين والتوفيق بينهما للدفاع عن الملة بالمنطق والبرهان، وحرص أعلامها عن إبعاد عوام الناس عن الكتابات الفكرية المعقدة، كأبي حامد الغزالي وابن رشد الحفيد، مما جعل المفكرين اليهود يحذون حذو قُرنائهم المسلمين، ويتماهون بدورهم مع هذه الحركة الفكرية المنبعثة، مما أدى إلى تفاعل كل من الثقافتين اليهودية والعربية المسلمة فأنتجتا العينة نفسها من المفكرين، وعلى رأسهم العلم اليهودي السافردي موسى بن ميمون، الذي سيخلد ذكره ويستمر فكره في الأوساط الأكاديمية الغربية التي مازالت تحتضنه إلى يومنا هذا.⁸⁵²

إن المسلمين الذين تفاعلوا مع ثقافات وحضارات العالم القديمة، استقبلوها بتسامح وسعة صدر، وأضافوا إليها بصمتهم الخاصة، التي بدورها أفرزت حضارة عربية إسلامية أصيلة، فاستهوى الكثير من أهل الحضارات والأديان الأخرى، وأقنعتهم طواعية على الاندماج والانصهار فيها، وكان من نتائجها خلق حضارة إسلامية فريدة من نوعها، حضارة عالمية، تقبل الحوار والجدال في المواضيع الدينية، مما ساعد على ظهور نوعية جديدة من الكتابات، لا عهد للعصر الوسيط بها، وهي آداب المناظرات والردود بين مختلف أهل العلم من الملل والنحل، كردود ابن حزم والقرطبي وأبي عبيدة الخزرجي وشهاب الدين القرافي.

⁸⁵² محمود سعيد عبد الظاهر، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، يهود مصر دراسة في الموقف السياسي 1897-1984، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 17، القاهرة، 2000، ص 157.

لقد أثرت الحضارة الإسلامية في الفكر اليهودي بشكل كبير، وظهر أثر الفرق الكلامية الإسلامية واضحاً في تبلور فرق يهودية كالقرائين الذين تأثروا كثيراً بفرقة المعتزلة، وهو موضوع أهملته الدراسات العربية، مما يستوجب تسليط الضوء على مثل هذه المناحي من الدراسات، خصوصاً وأنها دخلت إلى الفكر الديني والفقه اليهودي بداعي الانجذاب لها والاستفادة منها في العصر الذهبي للتعایش والتساكن والتسامح بين الشرائع الثلاث.

ويبدو أنه لم يتم بعد الاهتمام بدراسة أثر الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي بقدر ما شهد به التاريخ، إما بسبب نقص في الدراسات السابقة أو بسبب خلفيات دينية أو سياسية، فالحاجة تبدو ملحة للقيام بتحليل شامل ومفصل قدر الإمكان، عن أثر الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي ومدى إغنائها له، خاصة في المغرب حيث تعد الطائفة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من النسيج السكاني والتراثي المغربي.

1. تأثير البيئة الفكرية التاريخية الإسلامية في موسى بن ميمون من خلال دلالة الحائرين.

كانت التفاصيل المصاحبة لتأليف دلالة الحائرين، قريبة إلى حد كبير من سياق ظهور عقلانية المعتزلة في تأطير الاعتقاد الديني الإسلامي، التي أسهمت الظروف التاريخية في ظهورها، فبعد الفتوحات والتوسعات الإسلامية في بداية القرن 2هـ/8م، دخلت فئات كثيرة من الشعوب ذات ثقافات وديانات مختلفة في الإسلام، ودخل معها الفكر الفلسفي الإغريقي، ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلي يفي بحاجيات المسلمين العقلية في جدالهم مع غير المسلمين، والدفاع عن ملتهم تجاه من يحاربها بالعقل والمنطق، فكان ظهور فرق كلامية كثيرة على رأسها "المعتزلة" التي تعد أول من رفع هذا المشعل، عندما عملت على دراسة مسائل العقيدة الإسلامية باعتماد أدلة عقلية وحجج برهانية، حتى غالت في ذلك وجعلت العقل حاكماً على النص، بعكس أهل السنة الذين استخدموا العقل وسيلة لفهم النص وليس حاكماً عليه. اضطرت فرقة المعتزلة، وغيرها من الفرق الكلامية التي انبثقت منها، إلى دراسة فكر وعقيدة المخالفين لتستطيع الرد والدفاع عن دينها بالسلاح نفسه الذي يستعمله المخالف والمهاجم، مما دفعها إلى خوض غمار علوم الفلسفة اليونانية، التي نتجت عنها نشأة الفلسفة الإسلامية.

في هذه البيئة وما صاحبها من حراك فكري، وتفرعات وخصومات بين المخالفين في الملة من جهة وبين الفرق الإسلامية نفسها من جهة أخرى، حول قضايا جدلية جديدة؛ مثل صفات الله تعالى هل هي عين ذاته أم مضافة إليه، ورؤية الله تعالى يوم القيامة، وهل الإنسان مُسَيَّر أم مُخَيَّر وغيرها من الأمور العقدية الفرعية، كان من الطبيعي أن لا يسلم موسى بن ميمون من هذا المناخ والتأثر بالفكر الإسلامي، وهو في أرض ازدهر فيها النقاش حول ماهية وتاريخ الفكر المعتزلي وغيره من الفرق الكلامية الأخرى كالأشاعرة والقدرية والخوارج والمرجئة.

بينما كان الحاخامات اليهود قبل أن يطلعوا على أصول الدين الإسلامي، يأولون النصوص التوراتية التي فيها تجسيم للذات الإلهية بالرأي فقط. مما جعلهم يعطلون الصفات الإلهية خوفاً من الوقوع في التجسيم، الشيء الذي أوقعهم في الكثير من التناقضات أثرت في عقيدة اليهود سواء كانوا من أهل البرهان أو الجدل أو العوام أو كما يسميهم ابن ميمون أهل الخطاب.

تفاعلاً مع جو النقاش الحاد الذي طبع دراسة الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، وتحت هذه التأثيرات المحيطة بموسى بن ميمون والتدافع الفكري الحاصل بين العقلانيين و"النصيين" في الأديان السماوية. قرر تأليف كتاب دلالة الحائرين، الذي أنهاه سنة 1190م (585هـ) من أجل تلميذه يوسف بن عفين، الذي لم يستطع إتمام دراسته في المنطق والفلسفة، ويخبرنا ابن ميمون في مقدمة هذا العمل أن شخصاً يدعى يوسف بن يهوذا بن شمعون (الاسم الكامل ليوسف بن عفين) سافر من المغرب إلى مصر آملاً في دراسة الفلسفة معه وأنه قبله تلميذاً له، فدرساً معاً ما بين عامي (1182/1185م-577/580هـ)، وركزاً على دراسة الفلك والمنطق والفلسفة. وحينما رحل يوسف مقرراً ألا يكمل دراسته، كتب ابن ميمون هذا العمل من أجله ومن أجل تلاميذ آخرين مشاهير له⁸⁵³.

جمع صاحب كتاب دلالة الحائرين إسهامات يهود الأندلس في الفكر العقلاني، التي عالجت مختلف الموضوعات الدينية، مضيفاً النفس الأرسطي الذي أخذه من الترجمات العربية والشروحات والتعليقات الرشدية.

اعتمد موسى بن ميمون أثناء كتابته لدلالة الحائرين على المصادر اليهودية المدونة بالعبرية والعربية، على الرغم من أنه لم يذكر أسماء المؤلفين إلا في حالات نادرة، لكن أفكارهم وعباراتهم تكررت في كثير من فصوله إذ يستشهد بآراء "سعديا الفيومي (في دلالة الحائرين، ج 1 فصل 65، ج 2 فصل 63، ج 3 فصل 17) ويحيى بن بقودا (دلالة الحائرين ج 1 فصل 59 و ج 3 فصل 8)، وسليمان بن جبيرول المعروف أيضاً بأبي أيوب سليمان بن يحيى (ج 2 فصل 42) و يهودا اللاوي شاعر اليهود الأكبر بالأندلس (ج 1 فصل 52 و فصل 54)، و إبراهيم بن حيا (ج 1 فصل 45) وابن داود (ج 1 فصل 52، ج 3 فصل 33، ج 2 فصل 9 وفصل 24)، وإبراهيم بن عزرا (ج 3 فصل 20)، وكذلك كانت له دراية بأدب اليهود القرائين.⁸⁵⁴

واعتمد ابن ميمون في كتابه منهجاً منطقياً، مستثمراً أعمال الفيلسوفين اليونانية والإسلامية، رافضاً الأفكار الأسطورية والخرافية القائمة على التعاويذ والتمايم والسحر، وما جاء في التلمود من ألفاظ الطيرة والتنجيم. ثم في الجزء الثاني من دلالة الحائرين أورد موسى بن ميمون مسألة إثبات الذات الإلهية وقدم

⁸⁵³ تمار رودافسكي، م.س، صص 33-34.

⁸⁵⁴ إسرائيل ولفسون، م.س، صص 60-61.

وحدوث العالم، على نهج المتكلمين المسلمين، ثم قضية النبوة وقسمها إلى ثلاث طبقات. أما الجزء الثالث فيبحث فيه عن رؤيا "حزقيال" مقارناً إياها برؤيا النبي "إشعيا"، ثم يعرج بعد ذلك إلى بعض الوصايا والقوانين الواردة في التوراة محاولاً إيجاد تحليل فلسفي لها بأسلوب علماء المسلمين العرب وفلاسفتهم مع تأثره الواضح بالبيئات المختلفة التي عاش فيها سواء في الأندلس أو المغرب أو مصر.⁸⁵⁵

لا ينفي إسرائيل ولفنسون حضور التراث الفلسفي اليوناني في كتاب دلالة الحائرين، لكنه يؤكد على الطريقة التي تلقى بها موسى بن ميمون هذه الأفكار الفلسفية اليونانية التي استقاها من التراجم العربية شأنه شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية في ذلك العصر.⁸⁵⁶

من خلال قراءة تمار رودافسكي لكتاب دلالة الحائرين، وتتبعها لعرضه وغرضه من هذا العمل، تذكر تخوفه في البداية من رد فعل القراء المحافظين من كتابه، وقوله بأن الغرض الأول من الإقدام على هذه النوعية من الكتابة هو شرح معاني بعض المفردات الصعبة الواردة في كتابات الأنبياء في العهد القديم. والهدف الثاني يتمثل في شرح بعض الأمثال والحكايات الغامضة في هذه الأعمال.⁸⁵⁷

وبصفة عامة يخبرنا ابن ميمون أن هدفه النهائي من كتابة دلالة الحائرين هو القضاء على أية حيرة قد تساور نفوس القراء المثقفين، الذين يلتزمون بقراءة النصوص المقدسة على ضوء الأفكار الفلسفية، وحدد موسى بن ميمون في الجزء الثاني من مقدمته وعلى نحو أكثر تفصيلاً، الطرائق التي يجب أن تتبع في قراءة كتاب دلالة الحائرين، والمسالك التي يجب تجنبها أثناء قراءته.

إذا عدنا للتاريخ فسنجد أن المسار الديني العقلاني الذي خلقه كتاب دلالة الحائرين، يشبه ما بدأه المعتزلة في عقلنة الاعتقاد الديني في الإسلام، فكتاب دلالة الحائرين يعد دراسة تحليلية للديانة اليهودية موجهة لمن سبق له دراسة اللاهوت اليهودي والفلسفة وغيرهما من العلوم الحقيقية دراسة متأنية ومعمقة، فأصيب بحيرة وتوتر بين مفترق طرق عالمي العقل والإيمان، وأي اختيار لأحد الطريقتين يعني تقويض للطريق الآخر، فاختيار طريق الفلسفة يفقد صاحبه الإيمان باليهودية، واختيار طريق الإيمان باليهودية يفقد صاحبه الثقة بالعقل، مما يقوض الأساس المعرفي لليهودية.⁸⁵⁸

غير أن التأثير الأرسطي في الكتاب كان مركزياً، موازاة مع تأثير الفلسفة والفكر الإسلامي، وقد يرى القارئ في مؤلف دلالة الحائرين تناقضاً كبيراً بين موقفه من العقيدة اليهودية وبعض الأحكام الفقهية اليهودية،

⁸⁵⁵ عبد الرزاق قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، صص 258-259.

⁸⁵⁶ نفس المرجع، ص 61.

⁸⁵⁷ تمار رودافسكي، م.س، ص 34.

⁸⁵⁸ سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2015، ص 99.

وهذا راجع إلى اعتماد ابن ميمون أدوات أرسطية في دراسة المعتقدات والشرائع اليهودية، فهو أحيانا ينفي البعث وأحيانا أخرى يشدد على أهمية احترام العقيدة على ما هي عليه.

ويقدم "عبد الحميد الكيالي" تفسيراً لهذا التناقض الذي يتكرر في كتابات موسى بن ميمون، واستقى تفسيره من ليو ستراوس Leo Strauss وبشكل جزئي من شلومو بينس PINES Shlomo اللذين اعتبرا أن موسى بن ميمون كان ينتمي إلى التيار الأرسطو طاليسي، لكنه حاول تكييف المواقف الأرسطية و تمويه قناعاته تجنباً منه للوقوع في صراع مع التيارات اليهودية.⁸⁵⁹

وفي سياق تأمل المواقف المتضاربة بشأن فكر موسى بن ميمون وفلسفته لدى معاصريه، ما بين مؤكد على تناقض فكره، وبين معجب بهذه الأملية في التوفيق بين الفلسفة والدين، ظهر موقف آخر رأى في مؤلفاته نوعاً من التكامل، ونفى عنها أي تناقض وهو موقف دافع عنه هيرمان كوهن Herman COHEN وآخرون، وتعتزف مدرسته بأن موسى بن ميمون قام بصياغة أفكاره في قالب الأرسطي الذي كان منتشراً في عصره⁸⁶⁰، وهو يمثل بذلك قمة الفلسفة الأرسطية اليهودية في القرون الوسطى.⁸⁶¹

لقد فاجأ موسى بن ميمون الجميع بفتح طريق جديدة، لا تنتهي إلى منظومة العلوم الطبيعية ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي العرفان الصوفي، الذي يُتَحَصَّل معرفياً عن طريق الوجدان. لذلك يشبه محمد المصباحي، موقف ابن ميمون وموقعه بموقف أبي حامد الغزالي الذي انطلق من الوحي ليؤسس موقفاً جامعاً بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام، فحاز بذلك لقب حجة الإسلام، ثم بابن سينا الذي عقد مصالحة بين الفلسفة وعلم الكلام عبر التصوف، وبموقف ابن باجة وابن طفيل اللذين تبنا فلسفة "الإنسان المتوحد الكامل" وابن رشد الذي انتصر لوحدة الحق، وتوما الأكويني الذي أدمج الإشكالات الأرسطية بالعقيدة المسيحية.⁸⁶²

وبالنسبة لما اتسم به كتاب دلالة الحائرين من تناقضات، يلاحظ محمد المصباحي أن حرص ابن ميمون على النهل من مختلف علماء الفكر والفلسفة الإسلامية المختلفة مشاربهم وولاءاتهم الفكرية والمنهجية، جاء بنتائج عكسية وسلبية، تجلت في جملة من الصعوبات والتناقضات الموجودة في كتاباته. إذ كان ابن ميمون

⁸⁵⁹ Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La doctrine de la prophétie, op. cit. p. 23.

⁸⁶⁰ Ibid,

⁸⁶¹ Daniel DAVIES, Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed, Oxford University Press, 2011, p. 1.

"Moses Maimonides' Guide for the Perplexed is often considered the high point of medieval Jewish Aristotelianism."

⁸⁶² محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017، بدون ترقيم.

أرسطيا على صعيد المنطق والكسومولوجيا⁸⁶³، وسينويا على صعيد الأنطولوجيا⁸⁶⁴، ورشديا على صعيد امتلاك الأشياء لماهيات وأفعال داخلية خاصة بها، وعلى مستوى اتصال الشريعة والفلسفة في معرفة الحق، وباجوياً على صعيد دعوته إلى ما يشبه "الإنسان المتوحد"⁸⁶⁵ وأشعريا متكلما على صعيد الخلق من عدم ونظرية الكسب المتعلقة بالأفعال، وتوراتيا على صعيد العقيدة.⁸⁶⁶

ارتحل بين مدارس كثيرة وآفاق شتى، تارة يأخذ عنهم وأخرى ينتقدهم، وربما تنقل ابن ميمون بين مدارس وآفاق كثيرة ومتباينة هو من سبب له الحيرة أو زاده، خصوصا أنه لم يسع "إلى التخلص من انتماءاته الكثيرة، فهو لا يرى غضاضة في الحديث عن معتقداته، والدفاع عن ملته والإيمان بعقيدة الخلق من عدم، والدفاع عن التأويل؛ وفيلسوفاً باستعماله المنطق والعلم واللغة الفلسفية، وسعيه إلى تطابق فكره مع العالم وليس العكس، ومتصوفا بدعوته إلى الانفعال بالمحبة وإن أدت إلى الفناء.⁸⁶⁷

وبما أن موسى بن ميمون قد تأثر كثيرا بالفلسفة الرشدية وحاول محاكاة ابن رشد في كتاب دلالة الحائرين، ختم محمد المصباحي هذا التحليل معلقاً: "ولا نملك هنا إلا أن نقارنه بابن رشد الذي أبي إلا أن يبقى منسجماً مع نفسه وفيها لمبدأ الوحدة، إذ كانت عقيدته في ذاتية الوجود للماهية على المستوى الميتافيزيقي تتماشى مع قوله بامتلاك الأشياء لأفعالها وماهيتها الذاتية على المستوى الطبيعي." ⁸⁶⁸

⁸⁶³الكسومولوجيا Cosmology تختص بدراسة المبادئ الأولى التي اعتمدها أرسطو أساساً لكل الاستفهام والتساؤلات حول الكون، كما تتعامل مع العالم بصورة كلية وتدرس "الظواهر" و "الفراغ" و "الزمن". وظهرت هذه الرؤية عبر التاريخ في الأساطير والأديان وفيما وراء العلوم الفيزيقية، واستخدمت المناهج الفلسفية للوصول إلى تصور لطبيعة الكون من خلال دراسة بعض الأطروحات كالسببية، الجوهر، الأنواع والعناصر، المادة: انظر: موسوعة المعرفة، العلوم الفيزيقية. عبودي نبيلة قسم، قراءة إبستمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، جامعة قسنطينة 2، ص 233. (بدون تاريخ)

⁸⁶⁴الأنطولوجيا: وهي نظرية الوجود أو معرفة الوجود والتميز بين الماهية والوجود. والاستفهام عن الوجود بوصفه إلى أي حد كونه موجود أو عن الوجود بوصفه عامة. كما أنها تسعى للتعرف على الحقائق المحددة المستمدة من أشياء بعينها أو التعرف على العلاقات المرتبطة بهذه الأشياء، ويتحدد أكثر فالأنطولوجيا تختص بتحديد ما إذا كان بعض مستويات الوجود أساسية، والسؤال عن أي عناصر هذه المستويات بوصفه موجوداً انظر: الويسي ياسين حسين علوان، الأنطولوجيا: المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ط 1، المركز الغسلافي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019، صص 10-14.

⁸⁶⁵الإنسان المتوحد يحقق وجوده كإنسان ويستكمله في إطار فرادته وفرديته، فهو متوحد بطبعه الفلسفي. وأن التدبير كنشاط عقلي، محكوم بغاية نهائية، لا تتم ممارسته إلا في جو من الحرية التي يجد المتوحد في اختيار الإقامة على حدود التوحد فضائلها. نفهم بذلك الغاية من ربط ابن باجة التدبير بالتوحد. فالتوحد هيئة وجودية يكون التدبير في أفقها تجاوزاً للقيود الاجتماعية، استعداداً لصحو العقل من الأوهام والخرافات، وتحرر من النوازع الغريزية، تهيؤاً نحو صفاء النفس من الأفعال الهيمية (اللذائذ والشهوات). فالتوحد بهذه الخصوصية وهذا الاشتراط المهيي «موقف ميتافيزيقي» ناتج عن حال النابتة في المدن غير الفاضلة «الناقصة» التي أبطلت مكانته النظرية، وأعاقته عن الكمال: انظر: عبد الصمد المحمدي، مقالة ابن باجة وابتكار فلسفة المتوحد، جريدة الاتحاد الإشتراكي، 02/02/2018.

⁸⁶⁶المصباحي محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017، بدون ترقيم.

⁸⁶⁷نفس المرجع، بدون ترقيم.

⁸⁶⁸نفسه،

يرى إسرائيل ولفنسون أن كتاب دلالة الحائرين يعد ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا ولكنه لا ينفي دور الفلسفة الإسلامية في ظهور هذا النوع من التفكير الفلسفي لدى اليهود "ومما لا شك فيه حسب ولفنسون، أن ظهور التفكير الفلسفي الديني اليهودي في العصر الوسيط إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية.⁸⁶⁹ ومن الغريب أن هناك من ذهب إلى أبعد من عامل تأثير الفلسفة والفكر الإسلامي في علماء اليهود، واتهم ابن ميمون الذي يعد أشهر مفكر في تاريخ الفكر اليهودي، بالسرقة الفكرية خاصة في كتابه "فصول الآباء" حيث سرق جميع أفكار الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" دون أي إشارة إلى المصادر التي نقل منها.⁸⁷⁰

وعبر باحث ومهندس يهودي مقيم بفلسطين عن الفكرة ذاتها بقوله: "كل ما نسب إلى موسى بن ميمون من مقالات وأبحاث طبية هي مدسوسة عليه ولا تمت إليه بأي صلة، فقد جمعوها من شخصيات ومصادر مختلفة ونسبوها إليه، وقد كان لموسى بن ميمون كثير من المعجبين كما كان له كثير من النقاد الصاخبين. وهذا لا يقلل من مقداره بوصفه رجل دين وفيلسوفاً."⁸⁷¹

ثم أضاف موثقاً ذلك بمخطوطات وروايات: "لم يستطع أي ممن يغالي في أعمال موسى بن ميمون الطبية، أن ينشر الأصل من أي رسالة أو مقالة طبية كتبها، وكل ما ينسبون إليه أصلاً منقول مما كتبه حنين بن إسحاق والرازي وغيرهما ونسبوه لموسى بن ميمون، بقولهم: ترجمة عبرية من العربية. دون أي وثائق تثبت ما يقولون، وهذا شيء يؤسف له حقاً في تلفيق أعماله الطبية"⁸⁷². وهي وجهة نظر تحتاج إلى بحث أعمق.

2. تأثير الفكر والفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون: أنموذج مؤلف دلالة الحائرين.

عرفت كتابات موسى بن ميمون انتشاراً كبيراً خاصة في الأوساط الغربية اليهودية وتركت بصمة قوية في الفكر اليهودي على مر العصور، ويعود الفضل في ذلك إلى تأثير الفكر والثقافة الإسلامية التي سادت في عصره، وإلا لما سُمع لها رِكْزاً، فلقد كان لعلم الكلام خاصة آراء المعتزلة والفلسفة المشائية الإسلامية دور

⁸⁶⁹ إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 99.

⁸⁷⁰ علاء الفار، أوراق صهيونية، ط.1، دار بيلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ج.1، 2017، ص 150.

⁸⁷¹ أليير زكي الجميل: موسى بن ميمون، حقيقة ما نسب إليه من أعمال طبية، 2020، صص 1-31. انظر: مدونته الإلكترونية الخاصة :

<https://www.academia.edu/42889999/Maimonides>

⁸⁷² نفس المرجع، ص 11.

بارز في إنقاذ التراث الديني التلمودي من تناقضات الآراء الحاخامية والفكر الأسطوري الخرافي التي سيطرت على مجمله قبل ابن ميمون بسنين عددا.

فقد اخترق تأثير الفكر الإسلامي مستويات أكثر تجريدا في إنتاجات موسى بن ميمون المكتوبة، هذا التأثير عبّر عن تلاقح شريعتين دينيتين ومنظومتين مختلفتين داخل المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، من خلال السجال الذي سيخلفه تأليف كتاب "دلالة الحائرين"، بين مؤيد ومعارض، ليصبح جزءا من النقاش العقدي والفكري في كتابات أنصار وخصوم التيار العقلاني الإسلامي خلال العصر الوسيط وبعده.

فقد كان موسى بن ميمون يهودي الملة متبنٍ للفكر العقلي الفلسفي، عربي اللسان، تأثر بعلوم أصول الدين والتوحيد وعلم الكلام عند المسلمين، وهو ما انعكس على كتاباته وشروحه الدينية اليهودية. أسوة بكل من الأشاعرة والمعتزلة والجبرية رغم انتقاده لهم، وقد تأثر بشكل خاص بالفلسفة الإسلامية الرشدية، وحاول عقد مصالحة بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية، على نهج ابن رشد، متنقلا بين الدين والفلسفة في مؤلفه الفلسفي "دلالة الحائرين".

وبالإضافة إلى تحري الترجمة والسياقات المصاحبة لكتاب دلالة الحائرين، لفهم مشروع صاحبه الفلسفي الذي جاء عكس المشاريع الفكرية لمعظم فلاسفة اليهود من قبله، وجب مراعاة ترتيب صدور مؤلفات موسى بن ميمون، فمن عادة المفكرين أن يقدموا في البداية مقالات ومؤلفات نظرية توضح فلسفتهم ومناهجهم التحليلية، قبل أن يقدموا نماذج تطبيقية لما تحمله فرضياتهم الفكرية الأساسية. وقد جاءت مصنفات موسى بن ميمون في الترتيب مخالفة تماما لما هو معتاد، حيث بدأ بتأليف كتبه الدينية أولا، قام فيها بتحديد المادة التي سيدرسها، قبل أن يقدم كتابا نظريا يؤسس فيه لمناهجه التأويلية ونظرياته الفلسفية، ويناقش فيها بشكل جدلي مسائل وردت في "مشناه توراه" وكتاب "السراج" و"الفصول الثمانية"، فكان عمله التطبيقي "مشناه توراه" أسبق في الظهور من عمله النظري "دلالة الحائرين". ويفسر إسرائيل ولفنسون اختيار هذا الترتيب بقوله "ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن ينشر كتابيه عن تفسير المشناه والتشريع الإسرائيلي لما كان له تلك الشهرة بين اليهود، ولما كان لنظرياته التي أدخلها على الفكر الديني أدنى أثر، ولولا شهرته رئيسا دينيا ما قبل الرأي العام اليهودي كتابه دلالة الحائرين، وربما كان أمره ينتهي بالنسيان.⁸⁷³

وتم في هذا البحث الاعتماد على ترجمة كل من حسين آتاي في نسختها العربية وترجمة سلومن مونك الفرنسية، التي تعد أهم ترجمة لكتاب دلالة الحائرين في نظر المؤرخين، نظرا لما اشتملت عليه من مقدمة

⁸⁷³ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 60.

تحليلية مهمة، إلى جانب النص الأصلي لرسالة دلالة الحائرين التي أضاف إليها مونك، مجموعة كبيرة من الهوامش والإحالات المساعدة على فهم بعض العبارات في سياق مشروع موسى بن ميمون الفكري والديني، ثم من خلال مقارنته السريعة بين ترجمة صمويل بن تيبون وترجمة يهودا الحريزي Judah AL-HARIZI.⁸⁷⁴ واستطاع مونك تقريب مضمون الرسالة إلى القراء في لغة فرنسية ميسرة. وقد اعتمدها حسين آتاي عند عمله على ترجمة نسخة مخطوطة "دلالة الحائرين" إلى اللغة العربية وعارضها بالأصول العربية والعبرية وكذلك بالترجمة الفرنسية.

فمن خلال التحليل النقدي للفكر الديني والفلسفي خلال العصر الوسيط، يمكن التأكد من حقيقة الأثر الأرسطي والإسلامي في فلسفة موسى بن ميمون، ومدى نخبوية كتاب "دلالة الحائرين" من خلال ما جاء فيه من أطروحات إشكالية، في علوم أصول الدين وعلم الكلام والفلسفة، التي كانت حديث الساعة في عصره، وبالتالي ففكره لم يكن منعزلاً عن النقاش العربي الإسلامي لتلك القضايا العقلية والنقلية، مثل أدلة وجود الله وخلق العالم والإرادة الإلهية بين الحوادث والقدم، عبر انخراطه القوي في هذه النقاشات، وتحمسه لمنهج التوفيق بين الفكر اليوناني ومرويات اليهود، مقتدياً في ذلك بفلاسفة العرب، خاصة ابن رشد وابن سينا وابن باجة والفارابي وغيرهم، وقلدهم حتى في مخالفتهم لأرسطو.⁸⁷⁵

تعرض موسى بن ميمون من خلال كتاباته الدينية والفلسفية خاصة: "دلالة الحائرين" و"مشناه توراه" إلى عدة انتقادات من قبل العديد من المفكرين المسلمين القدماء منهم القفطي ومن بعده عبد اللطيف البغدادي حيث قال: "وجاءني موسى فوجدته فاضلاً في الغاية، قد غلب عليه حب الرياسة وخدمة أرباب الدنيا، وألف كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس، ومن خمسة كتب أخرى، وشرط أن لا يغير فيه حرفاً إلا أن يكون واو عطف أو فاء وصل، وإنما ينقل فصولاً يختارها، ودون كتاباً لليهود سماه: كتاب الدلالة، ولعن من يكتبه بغير القلم العبراني، ووقفت عليه فوجدته كتاب سوء يفصل أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها".⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ عندما عرض بن تيبون ترجمة الكتاب على موسى بن ميمون نفسه نصحه هذا الأخير بقوله "ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجمال غير أنه بما في الترجمة من الإيهام والنقص والتشويش، ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهما دقيقاً، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى" فقد جاءت ترجمة يهودا الحريزي لكتاب دلالة الحائرين جميلة من حيث اللغة والأسلوب وأقل فائدة من ترجمة بن تيبون التي يصعب فهمها. انظر: إبراهيم موسى هنداي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 187.

⁸⁷⁵ حسن ظاظا، مجلة الفيصل 222، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1995، ص 19.

⁸⁷⁶ عبد اللطيف البغدادي، كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر، إشراف عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ط. 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، صص 42-43.

وصنف ابن تيمية موسى بن ميمون قائلاً: "ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك، لما صار فيهم جهمية: إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير وأمثاله، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينهما اشتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي للمعتزلة، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة، كما أن كثيراً من زهاد الصوفية يشبه النصارى، ويسلك في زهده وعبادته من الشرك والرهابية ما يُشبه سلوك النصارى" ⁸⁷⁷.

وفي مناسبة أخرى رأى ابن تيمية في ابن ميمون ملحداً: "ومن دخل في أهل الملل (منهم) كالمنتسبين إلى الإسلام كالفارابي وابن سينا ونحوهما من ملحدة المسلمين، وموسى بن ميمون ونحوه من ملحدة اليهود، ومتى ويحيى بن عدي ونحوهما من ملحدة النصارى فهم مع كونهم من ملحدة أهل الملل، أصح عقلاً ونظراً في العلم الإلهي من المشائين كأرسطو وأتباعه، وإن كان لأولئك من تفصيل الأمور الطبيعية والرياضية أمور كثيرة سبقوا هؤلاء إليها." ⁸⁷⁸.

ومثل ذلك ما ذكره صاحب البحر المحيط في التفسير: "قال مقاتل: عظمت اليهود الدجال وقالوا: إن صاحبنا يبعث في آخر الزمان وله سلطان، فقال تعالى: (إن الذين يجادلون في آيات الله)، لأن الدجال من آياته، (بغير سلطان) أي حجة، (فاستعذ بالله) من فتنة الدجال، وقال الزمخشري: وقيل المجادلون هم اليهود، وكانوا يقولون: يخرج صاحبنا المسيح بن داود، يريدون الدجال، ويبلغ سلطانه البر والبحر، وتسير معه الأنهار، وهو آية من آيات الله، فيرجع إلينا الملك، فسمى الله تمنيتهم ذلك كبراً، ونفى أن يبلغوا متمناهم. وكان رئيس اليهود في زمانه في مصر موسى بن ميمون الأندلسي القرطبي قد كتب رسالته إلى يهود اليمن أن صاحبهم يظهر في سنة كذا وخمس مائة، وكذب عدو الله" ⁸⁷⁹.

ومن ذلك ما ذكره شمس الدين الذهبي أيضاً: "ومن دخل في أهل الملل منهم كالفارابي وابن سينا وموسى بن ميمون اليهودي ويحيى بن عدي النصراني، ومتى فهم مع إلحادهم أشد عقلاً ونظراً من أرسطو وأتباعه المشائين، ودخل بعض المتكلمة معهم في الباطل وخرجوا عن الحق كتوحيد الإلهية وإثبات حقائق أسماء

⁸⁷⁷ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1991، ص 94.

مثلاً حين ناقش ابن تيمية موسى بن ميمون في مسألة حدوث العالم في كتاب دلالة الحائرين وعقب عليه بشدة. انظر: أبو حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، ج9، سنة 1999، ص 297.

⁸⁷⁸ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج3، 1986، ص 287.

⁸⁷⁹ أثير الدين أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، ج9، سنة 1999، ص

الله وصفاته ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربّه وهذا توحيد أقر به المشركون⁸⁸⁰

وانتقد بدر الدين الشوكاني وهو من الفقهاء المتأخرين (القرن 19)، موسى بن ميمون في السياق نفسه والأسلوب عينه قائلا: "ظهر رجل من اليهود زنديق، يقال له موسى بن ميمون اليهودي الأندلسي، فوقع منه كلام، في إنكار المعاد واختلف كلامه في ذلك، فتارة يثبت، وتارة ينفيه، ثم هذا الزنديق، لم ينكر مطلق المعاد، إنما أنكر بعد تسليمه للمعاد أن يكون فيه لذات حسية جسمانية، بل لذات عقلية روحانية، ثم تلقى ذلك عنه من هو شبيه به من أهل الإسلام كابن سينا، فقلده ونقل عنه ما يفيد أنه لم يأت في الشرائع السابقة على الشريعة".⁸⁸¹

ولدينا أنموذج مفكر معاصر هو محمد زاهد الكوثري الذي تحامل على ابن ميمون فقال: "أبو عمران موسى الأندلسي تخرج في الفلسفة على أمثال ابن طفيل، وابن رشد، فجرى على تنزيه الله سبحانه عن الجسمية وعن مشابهة الحوادث مع تأويل نصوص كتب اليهود في التشبيه الصريح، فأصبح رئيس طائفة منهم يتزعمهم. وهو شديد التحامل على المتكلمين في دلالة الحائرين".⁸⁸² وبرر عدم اهتمام علماء الإسلام بالرد عليه كثيرا تساهلا منهم معه. لأنه على حسب الكوثري أن ابن ميمون أتى من جهة سعيه الخبيث في انتشار اليهود من ورطة التجسيم المتوارث بينهم، فوجدوا في عمله هذا تخفيف الشر في جانب اليهود، فكان هذا شفيعا لهم عندهم، وتعرضه لفرق المسلمين لم يبالوا به لكونه سهل الرد عليه.⁸⁸³

وإذا كانت وجهة نظر العلماء المسلمين القدماء صبت في انتقاد موسى بن ميمون عقديا وفكريا، فقد ظل الجدل قائما بين الباحثين الغربيين والعرب المحدثين، في الاختلاف بينهم حول عد ابن ميمون عالما لاهوتيا أو فيلسوفا، وهل يمكن اعتبار كتاب "دلالة الحائرين" كتابا فلسفيا أم كتابا دينيا أم لاهوتيا، ليبقى الجواب متأرجحا بين الباحثين حسب خلفيتهم الفكرية ورؤيتهم المنهجية له.

⁸⁸⁰ شمس الدين الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرافض والاعتزال، حققه محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية، 1993، ص. 148.

⁸⁸¹ محمد الشوكاني، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، حققه ورتبه أبو مصعب محمد صبيح بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء 2002، ص 496.

^{882 883} محمد زاهد الكوثري، الكيد للإسلام، ط. 1، دار الحرمين للطباعة، السودان، 1998، ص 22.

⁸⁸³ نفس المرجع والصفحة.

- محمد زاهد الكوثري (توفي سنة 1371 هـ) كان وكيل المشيخة الإسلامية في دار الخلافة العثمانية وأستاذ العلوم القرآنية في (معهد التخصص في التفسير والحديث) والفقه وتاريخه في الجامعة العثمانية.

وفيما عُدَّ مؤلف "مشناه توراه" أكبر مؤلفات موسى بن ميمون الدينية المحضة، التي وجهت لكل فئات المجتمع اليهودي الوسيط، تَمَّ اعتبار كتاب "دلالة الحائرين" من أهم مؤلفاته التي جمعت بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، ووجهت على الخصوص كما أشار الباحث "تويرسكي" إلى النخبة من رجال الدين اليهود؛ الذين تمكنوا من الشريعة اليهودية لكنهم في حاجة ماسة إلى فهم ضرورة التقريب بين الدين والفلسفة على ضوء المعارف الفلسفية التي تراكمت عبر التاريخ.⁸⁸⁴

يرى إسرائيل ولفنسون أن "البحوث التي وردت في مصنف "السراج" و"تثنية التوراة" لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي، بينما نجد أن كتاب موسى بن ميمون الثالث "دلالة الحائرين" يشغل على جانب آخر من التفكير الإنساني، وهو الجانب الفلسفي والمنطقي أو الجانب الإنساني العام الذي كان يشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد.⁸⁸⁵

لذلك عُدَّ هار في وارن Harvey WARREN كتاب دلالة الحائرين مرحلة أساساً من نضج المشروع الفكري لموسى بن ميمون، الذي اتبع فيه علماء المسلمين حذو القُدَّة بالقُدَّة كتابةً وتأليفاً. فبعد جمعه للمادة التي سيشغل عليها ويقوم بتبويبها باتباع منهج محدد، قام بإبراز أدوات هذا المنهج ببلورتها عن كثر من خلال عمله على الشريعة، والمراجع الفلسفية التي حملته على التعامل مع الشريعة بمنهج، الذي حاول من خلاله التقريب بين الدين اليهودي والفلسفة الأرسطية.⁸⁸⁶

بينما عمل الفيلسوف اليهودي ليو ستراوس على دراسة دلالة الحائرين من عدة جوانب، مستخرجا العناصر الأدبية من كتاب موسى بن ميمون. وقد لخص الخطوط العريضة لكتابته في مقالته: الشخصية الأدبية لدلالة الحائرين "Le carctèrelittéraire du Guide des Perplexes"، وهو ما اعتمده حسين آتاي في نسخته العربية لدلالة الحائرين خطة للقراءة التي اقترحها ستراوس لضمان فهم جيد للكتاب، والتي وردت في الكتاب تحت عنوان "الفهرست التحليلي".⁸⁸⁷

⁸⁸⁴Isadore TWERSKY, A Maimonides reader, op. cit., p. XV.

⁸⁸⁵إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 58.

⁸⁸⁶ Warren Zev HARVEY, Les énigmes du « Guide des égarés » ; article publié en ligne sur :

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/maimonide-m/2-les-enigmes-du-guide-des-egares/>

⁸⁸⁷ Géraldine ROUX, Les contradictions et les divergences du Guide des Perplexes de Maimonide, Mukhatabat, 2013, N° 08/201 ; p.124.

وقد نفى ليو ستراوس كون "دلالة الحائرين" كتابا فلسفيا أو لاهوتيا، فهو في رأيه من جهة اندمجت فيه فلسفة موسى بن ميمون مع الفلسفة الأرسطية، ومن ناحية أخرى كون صاحبه قد صرح بنفسه في مقدمة الكتابة أن الهدف من الدلالة هو علم الشريعة على حقيقتها.⁸⁸⁸

وتعد الكتابات المتأخرة لستراوس مدخلا ضروريا لقراءة دلالة الحائرين، خاصة وأنها توفر خريطة تبين تمفصلات الكتاب وأغراضه بشكل يسهل على القارئ، الولوج إلى الفكر الفلسفي لموسى بن ميمون بشكل يعي فيه رهانات الكتابة الميمونية وأساليبها، التي تحكمت فيها الظروف السياسية والتاريخية، مما جعل كتاب دلالة الحائرين يشتمل على رسالة باطنية موجهة للقراء المثقفين، على الرغم مما يبدو عليه ظاهريا أنه كتاب بسيط موجه لعامة القراء.⁸⁸⁹

في أطروحة لرسالة الدكتوراه في الفلسفة لجيجالدين غو Géraldine ROUX بعنوان "سؤال نقل المعرفة في دلالة الحائرين لموسى بن ميمون"، تناولت مختلف القضايا المرتبطة بتحديد طبيعة كتاب دلالة الحائرين، ثم قارنت بين هذه الآراء، وحاولت الإجابة عن سؤال: "هل دلالة الحائرين مؤلف ديني؟" لتجيب عن هذا التساؤل بقولها: إن هذا الكتاب لا يمكنه أن يكون كتابا دينيا، لأن ما يرتبط بالشريعة اليهودية (Halakhah) قد تم التفصيل فيه في مشناه تورا، أما دلالة الحائرين، فقد حاول فيه التركيز على أسس الشريعة بدل التفصيل في جانبها التطبيقي، فكتاب دلالة الحائرين اختص بعلم المبادئ الأولى التي تأسست عليها الشريعة.⁸⁹⁰

لم يتوقف الأثر الفلسفي لكتاب دلالة الحائرين على يهود عصره فقط، بل امتد تأثيره في الفلسفة اليهودية إلى عصر التنوير، الذي عرفته الفلسفة الدينية اليهودية بأوروبا، وخاصة ألمانيا منذ القرن 15م ثم عصر الأنوار وما بعده إلى القرن العشرين، واستمرت إلى يومنا هذا حيث لا تزال أقلام الباحثين والفلاسفة في أوروبا والعالم تتناوله. وقد خصص جورج واي كوهلر George Y. KOHLER كتابا لتجميع التيارات الفلسفية والفلاسفة الألمان الذين تأثروا بفلسفة موسى بن ميمون خلال القرن 19، إلى بدايات القرن العشرين، ثم قام بتصنيفهم حسب توجهاتهم الفكرية وحسب القضايا التي اشتغلوا عليها من داخل الفلسفة الميمونية.

⁸⁸⁸ Ibid. Géraldine ROUX, pp:124-134.

⁸⁸⁹ Leo STRAUSS, « how to begin to study the Guide of perplexed? » in: Moise Maimonides; the Guide of Perplexed, University of Chicago Press, 2010, vol 1, p. XI.

⁸⁹⁰ Géraldine ROUX, Du prophète au savant : la question de la transmission du savoir dans le Guidedes Perplexesde Maïmonide, Thèse de doctorat Université de Strasbourg II, 2007, p. 3.

وهو التأثير الذي جعل الإصلاح الديني داخل المنظومة اليهودية ممكنا على غرار ما وقع في المنظومة المسيحية.⁸⁹¹

فكتاب دلالة الحائرين يعد دراسة تحليلية للديانة اليهودية موجهة للمتمرس بدراسة اللاهوت اليهودي والفلسفة، وقد يعتريه الشعور بالحيرة بين العقل والإيمان، حيث إن أي اختيار سيكون على حساب الآخر، فاختيار طريق الفلسفة يفقد صاحبه الإيمان باليهودية، واختيار طريق الإيمان باليهودية يفقد صاحبه الثقة بالعقل مما يقوض الأساس المعرفي لليهودية.⁸⁹²

بينما وجد سبينوزا كتاب "دلالة الحائرين" يزيد من الحيرة أكثر من الإرشاد، لأن الحاخام الأعظم أثار فيه أسئلة أكثر من الأجوبة، فأحيانا من يُدعون حماة الدين هم أشد أعدائه، لأن آراءه تولد الشك وتزيد من تحفيز العقل عليه.⁸⁹³

وهناك من صنف الكتاب ضمن المؤلفات القبالية: "وأما عمل موسى في العقائد القبالية فقد كان قباليا فحلا كبيرا، وامتد بقباليته إلى حدود جعلته يؤلف كتابه "دلالة الحائرين"، بلفظ فعربي وحروف عبرية، لكي يخفي عن المسلمين وعلمائها، المقيم في كنفهم وحى سلطانهم ما يريد أن يبثه في كتابه من أفكار وعقائد قبالية، لو كشف الغطاء عن بواطنها لأطاحت بعنقه.⁸⁹⁴

يمكن عد كتاب "دلالة الحائرين" من الكتابات الكبرى التي حركت الجدل العقدي والفكري في المجتمع العربي الإسلامي والغربي، خاصة محور التوفيق بين العقل والنقل ومفهوم التأويل قصد ذلك موسى ميمون أو لم يقصد، بل كان موضوع الكتاب مدار حوار وتفاعل ضمني بين موسى بن ميمون وعدد من نظرائه العقلانيين من العلماء خاصة الغربيين في عصره. لذلك فإن إعادة إحياء المسار الفكري لموسى بن ميمون عبر دراسة تأليفه، يعد عملا مكافئا وذي قيمة كبيرة لبعث تراث هامشي من المدونة العربية الإسلامية الوسيطة، هذه القيمة يمكن تلمسها من خلال دراسة كتاب دلالة الحائرين بالتحديد، من منظور وآراء علماء مسلمين وغربيين لفهم مضامينه والوقوف على صدى الفكر والفلسفة الإسلامية في تراث ابن ميمون، إلا أن فهم كتاب "دلالة الحائرين"، لم يكن أمرا سهلا بحضور ترجمة غير واضحة الفهم، وحتى الترجمة التي أنجزها تلميذه صمويل بن تيبون ويهودا الحريزي وغيرهم، لم تكن كافية لفهم سياق أفكاره

⁸⁹¹ George Y. KOHLER, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany: The Guide to Religious Reform. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, Ed. Springer New York, 2012; N° 15, pp. 35-343.

⁸⁹² سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام. دار الكتاب اللبناني، بيروت. 2015. ص 99.

⁸⁹³ كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 67.

⁸⁹⁴ عجاج نويهض، م. س، ص 205.

ومقاصده، وقد ساعدت الدراسات المعاصرة التي أنجزت عنه على فهم سياقاته وما حاول صاحبه إخفائه وراء السطور، من خلال مجموعة من الشروحات والتقديمات المرافقة لترجماته في اللغات الأخرى خاصة الغربية منها، مثل سلومن منك وحسين آتاي.

3. حدود ومدى تأثير الفلسفة الإسلامية في صياغة فكر كتاب دلالة الحائرين.

على ضوء كل هذه الدراسات، سوف نحاول الوقوف على طبيعة فلسفة موسى بن ميمون وآلياتها، والتأكد من حقيقة الأثر الأرسطي والإسلامي (الرشدي خصوصا) في فلسفة موسى بن ميمون، ومدى نخبوية كتابه دلالة الحائرين الذي كان موضوع دراسات متعددة، من قبل متخصصين في الفكر الديني والفلسفي خلال القرون الوسطى، ومن خلال اشتراط موسى بن ميمون منذ البداية قارئاً بمواصفات محددة.

قام كتاب "دلالة الحائرين" على التأويل العقلاني للتراث العقدي اليهودي، وفضلا عن كون هذه النزعة قد تكون من دون شك أصيلة في فكر موسى بن ميمون، إلا أن الكثير من معالمها لا تخلو من تأثير فكر علماء مسلمين الذين اهتموا أيضا بعقلنة المعتقد الديني. وعلى المستوى النفسي لتأليف الكتاب، لم يكن موسى بن ميمون وهو يهودي النحلة عربي اللسان والمكان، بمعزل عن بقية العالم الإسلامي، فهدفه كان هو إزالة الحيرة عن قراء النص المقدس المتبحرين في علم اللاهوت اليهودي والفلسفة من دون سواهم، أي بعيدا عن العوام من اليهود، وهذا الحصر والتحديد النخبوي مبعثه الخوف من ردة فعل المحيط الاجتماعي اليهودي، الذي لم يعتد مثل هذه الخطابات الجديدة والجريئة، التي ألفها العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام.

فسر حسن ظاظا ظروف ترجمة دلالة الحائرين من قبل ابن تيبون بمنزور آخر، فهو يرى أن ابن ميمون كان متخوفا من قبول زيارة ابن تيبون واستقباله بمصر، ليطلع على ترجمته العبرية لكتابه دلالة الحائرين كي يترجمه من المعنى العربي والحرف العبري إلى المعنى والحرف العبري، ويستشير في بعض تفاصيل ترجمته، غير أن ابن ميمون اعتذر له عن هذه الزيارة، بحجة انشغاله بأعمال وأعباء كثيرة، ورغبته في تجنب ابن تيبون طول الرحلة ومخاطرها، ويبدو من هذا الرد أنه كان يتهرب من تحمل المسؤولية هذه الترجمة العبرية لكتاب كثر حوله اللغط بين يهود العالم العرب السفارد، وهم أكثر تحررا وتسامحا وانفتاحا من

الأشكناز⁸⁹⁵ المتمركزين في أوروبا الشرقية وروسيا والذين يغلب عليهم التزمت والتعصب والأصولية المتشددة.⁸⁹⁶

وعلى الرغم من ادعاء اليهود أن الترجمة العبرية تمت بإشراف المؤلف، فإن رد ابن ميمون على رسالة ابن تيبون كانت تتضمن تهرباً من هذا الإشراف. وابن تيبون لا يذكر أنه ذهب إليه أو رآه في مصر، مما يجعل ما تقوله دائرة المعارف اليهودية من دون دليل، حين تزعم أنه أشرف على ترجمته العبرية.⁸⁹⁷

تبنت تمار رودافسكي أيضاً ادعاءات دائرة المعارف اليهودية في قولها: إن ابن تيبون عكف على دراسة هذا العمل بعناية، واضعاً بعض الشروح التوضيحية، وكان يستشير المؤلف حينما كان يواجه أي صعوبة في ترجمة بعض الأجزاء. فبعد مضي أقل من عشرة أعوام على صدور كتاب "دلالة الحائرين" طلب مريدو ابن ميمون من صموئيل في فرنسا ترجمة هذا العمل الذي صدر بالحرف العبري والمعنى العربي، وفي الثلاثين من شهر نوفمبر من عام 1204 (601هـ)، أي قبل وفاة ابن ميمون بأربعة عشر يوماً صدرت الترجمة العبرية، وما أن تم تداولها في بروفانس (Provence) بفرنسا وفي شمال إسبانيا وإيطاليا. حتى انفجرت موجة من المعارضة تجاه هذا العمل، وتمت إدانة ابن تيبون وإحراق ترجمته في باريس وأماكن عدة من قبل حاخامات اليهود الذين تخوفوا من وجهات النظر الواردة في هذا العمل.⁸⁹⁸

كُتب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون بين عامي 1185 و1190 (580-585هـ)، وناقش فيه موسى بن ميمون عدة قضايا عقدية معقدة، مثل العلاقة بين الإيمان والعقل، والعلاقة بين الفلسفة والكتاب المقدس، وماهية الإله وعلاقته بالعالم، والوحي وسيلة للتواصل بين الله والإنسان، وإرادة الإنسان هل هو مخير أم مسير، وفي الأخير طبيعة مصير الإنسان.

ولفهم مضامين "دلالة الحائرين" قدم ستراوس دراسة بعنوان "كيف تبدأ دراسة دلالة الحائرين؟" يشرح فيها خطة الكتاب و تبويبه، كما يقدم قراءات تحليلية من زوايا متعددة، و قد خصص آريه تيبير Aryeh TEPPER معظم كتابه Progressive Minds Conservative Politics: Leo Strauss's Later

⁸⁹⁵الأشكناز: في مقابل السفرد يأتي الأشكناز وهم اليهود الذين استقروا في شمال أوروبا وشرقها، وكلمة أشكناز كانت تدل في الفكر اليهودي في العصور الوسطى على الدول الأوربية التي يسكنها الجنس الجرمانى، ثم أصبحت تعني "المانيا" باختصار. وأصبحت تستخدم للدلالة على اليهود في سائر أوروبا وفي روسيا فيما عدا شبه جزيرة أيبيريا وهم يختلفون عن السفرد في بعض النصوص التي توجد في كتاب صلواتهم أو العكس كما أنهم يختلفون في بعض طقوس الأعياد وبعض التقاليد في المأكل والملبس والمسكن. ولكنهم بصفة عامة أكثر تقدماً من اليهود السفرد بحكم معيشتهم وخرج منهم معظم أقطاب الصهيونية الحديثة، وأصبحوا بعد إنشاء الدولة يمثلون السياسة والصفوة: انظر: محمود سعيد عبد الظاهر، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، يهود مصر دراسة في الموقف السياسي 1897-1984، تأليف، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 17، القاهرة، 2000، ص 157.

⁸⁹⁶ حسن ظاظا، مجلة الفيصل 222، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1995، ص 19.

⁸⁹⁷ نفس المرجع، ص 21.

⁸⁹⁸ تمار رودافسكي، م.س، ص 35.

Writnigs On Maimonides. "السياسة المحافظة للعقول التقدمية: كتابات ليو شتراوس اللاحقة عن موسى بن ميمون".⁸⁹⁹ لشرح هذه الدراسة وإعادة قراءتها مشيراً إلى أن فكر ليو شتراوس قد تم تجاهله وتبخيصه في الماضي نظراً لنقده الصريح لابن ميمون. كما أشار أرييه تيبير في هذه الدراسة إلى أثر ما كتبه شتراوس في توجيه الدارسين إلى الطريقة المثلى لدراسة فكر موسى بن ميمون وفلسفته، وقد ركز شتراوس على ضرورة التآني في دراسة كتاب دلالة الحائرين، وشدد على أن الكتاب يخفي في طياته نظاماً خاصاً، وأنه ليس كتاباً تجميعياً للآراء الفلسفية المختلفة دون إضافات شخصية من قبل صاحبه. وكان هدف شتراوس الأساس من كتاباته عنه هو تحديد العنصر الحيوي في فهم الفلسفة القروسطية بشكل دقيق، وقد حدده في التوجه الأفلاطوني والسياسي لهذه الكتابات التي ينبع منها تراث موسى بن ميمون.

يدافع شتراوس عن طرحه بأن الانطلاق من البعد السياسي يمكننا من النظر إلى المسائل الغيبية في بعدها الخاص بها. بينما يشكل الانطلاق من المسائل الغيبية حجبا للبعد السياسي ومفتاحاً لفهم العوامل المؤسسة للفلسفة في العموم. يقول شتراوس: بأن تفسير الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى بدءاً من السياسة الأفلاطونية لا يجب أن يُغيب بالضرورة المشاكل الميتافيزيقية التي تقف في مقدمة هموم فلاسفة القرون الوسطى أنفسهم.⁹⁰⁰

وقد بين أرييه تيبير كيف تصدى فلاسفة آخرون للطرح الذي جاء به شتراوس، والذي أراد به إضاءة التراث الفلسفي لفلاسفة القرون الوسطى عن طريق قراءته من خلال سياقاته السياسية، ويعد يوليوس غوتمان Julius GUTTMANN أشرس من تصدى له بتأكيده على أن القضايا المرتبطة بالميتافيزيقا لا تحتاج لفهم السياق السياسي حتى تصير قابلة للاستيعاب، مقدماً مثالا عن ذلك نظرية النبوة تجسيدا واضحاً لفكرة مرتبطة بالغيب تم فهمها دون الرجوع إلى السياسة الأفلاطونية، وربما كان هذا النقد اللاذع لفلسفة شتراوس هو السبب وراء إغفال ما كتبه عن فلسفة القرون الوسطى وعن فلسفة موسى بن ميمون خصوصاً.⁹⁰¹

⁸⁹⁹ كتاب On Maimonides Progressive Minds Conservative Politics: Leo Strauss's Later Writnigs الصادر ضمن سلسلة "حلقات مشرقة من فكر وتراث ليو شتراوس".

⁹⁰⁰ Aryeh TIPPER, Progressive Minds Conservative Politics: Leo Strauss's Later Writnigs On Maimonides. Published by State University of New York Press, 1970.

* [the interpretation of medieval Jewish philosophy beginning from Platonic politics does not have to lose sight of the metaphysical problems that stand in the foreground for the medieval philosophers themselves].

⁹⁰¹ Ibid., p. 3.

وفي كتاب "الاضطهاد وفن الكتابة" لستراوس أكد على أن كتاب دلالة الحائرين اهتم بدراسة مبادئ الشريعة متجاوزا بذلك الفقه الذي يعالج تطبيق الشريعة، وأن الكتاب ينتمي إلى علم الكلام الجدلي وليس إلى الفقه أو الكتابة البرهانية.⁹⁰²

ولفهم تصور موسى بن ميمون الخاص عن الفلسفة وقواعد تفكيره الأرسطي، يجب الانطلاق من دراسة سليمة لمؤلفاته الفلسفية، وهو ما يُعتبر ممكنا فقط بالاعتماد على مقالة موسى بن ميمون في "صناعة المنطق" مرجعاً أساساً للتحليل المنطقي لدى الحبر الميموني. والتناقض المرتبط بكتابات موسى بن ميمون وجب نقده في ضوء تعريفه للتناقض في هذه المقالة، إذ يبدو أن موسى بن ميمون لم يعتبر التعارض الظاهر بين مسألتين تناقضا بالمعنى الذي يمنع عنهما كل اتصال، بل اعتبر أن وجود تناقض يفضي إلى اعتبار كل حالة تناقض حالة جديدة ولها اسم خاص بها.⁹⁰³

وللحديث أو التعليق عن كتاب دلالة الحائرين يجب أن نعاود السؤال: هل دلالة الحائرين مؤلف فلسفي، أم ديني، أم لاهوتي كلامي؟

يحاول ستراوس أن يقارب السؤال من عدة زوايا، أولاها: إن القول بأن كتاب دلالة الحائرين جاء لتفسير أسرار التوراة لهو اكتشاف تافه، لكنه ادعاء يستتبع القول إن كتاب الدلالة ليس كتابا فلسفيا" و يقرر ستراوس أن اعتباره كتابا فلسفيا يأتي من باب التعريف الفضفاض للفلسفة، الذي يجعلها مفارقة للعلوم الثابتة، وهو تعريف حديث لا يتوافق مع ما كان يعرف بالفلسفة، في عصر موسى بن ميمون، فنحن نقبل اليوم أن نعد المتصوفين الإغريق القدماء ضمن الفلاسفة، لكن بالنسبة لموسى بن ميمون الذي لم يكن ليعني معنى "النظم الفلسفية" التي تستبعد العلوم ذات الحقول المعرفية المحدودة والضيقة عن مبادئها الأساسية، فقد كان للفلسفة معنى أضيق في عصره، وبـل يعتبر ستراوس أنه يبالغ إن قال أن ابن ميمون اعتبر الفلسفة مرادفة للمناهج الأرسطية.⁹⁰⁴

وبالنسبة لستراوس: لا يمكننا القول إن "دلالة الحائرين" مؤلف لاهوتي، نظرا لأن موسى بن ميمون ليس له معرفة بعلم اللاهوت المتفرع من الميتافيزيقا، ولا أن ندعي أن دلالة الحائرين كتاب ديني لأنه يستبعد بوضوح كل الأسئلة المرتبطة بالقضايا الدينية والأخلاقية. وحتى نحصل على تعريف سليم لهذا الكتاب علينا الالتزام بمعيار واحد لمعالجته، وهو ما وصف به موسى بن ميمون كتابه بالقول إنه كتاب لتفسير أسرار التوراة.⁹⁰⁵

⁹⁰² Léo STRAUSS, La persécution et l'art d'écrire, op. cit., pp. 44-48.

⁹⁰³ Géraldine ROUX, Thèse doctorat, op. cit., p 16.

⁹⁰⁴ Ibid. Léo STRAUSS, pp : 48-53.

⁹⁰⁵ Ibid., Léo STRAUSS, p. 53.

وقد استخدم موسى ابن ميمون آلية التأويل تأسيساً بالبيئة العامة التي شاع فيها مصطلح التأويل وفعالياته في تحقيق توافق وربما مصالحة بين النص والعقل، خاصة وأن مسألة التأويل في الفكر الإسلامي جاءت بهاجس خلق الانسجام بين المنقول والمعقول. وهو من الركائز الأساس التي مورست على النص القرآني حتى يحصل الفهم الذي ينسجم فيه النقل مع العقل ولا يشوش على الناس إيمانهم. فكان طبيعياً أن يتسرب هذا المصطلح إلى باقي المشتغلين في الحقل الديني غير الإسلامي، فاستعمل التأويل في المسائل الميتافيزيقية التي تكلم عنها الرسل والأنبياء بالمجاز والإشارات الإيحائية عمداً، لأهمية وخطورة الموضوع، لطفاً بعقول العوام في فهم المسائل التي فوق طاقتهم، ومن ثم وجب تأويل بعض النصوص من قبل ذوي الاختصاص الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم المعرفية لتأويلها وإدراك الجانب الرمزي والمجازي للنص الديني.

وهذه الملاحظة نفسها أوردها عبد الحميد الكيالي حين نص على أن التأويل الباطني لكتابات موسى بن ميمون راجع إلى وجود عنصر نخبوي في فلسفته. فهو يعتقد أن الأفكار الخاصة بالعلوم الإلهية يجب أن تظل مضمرة نظراً لدقتها، وخطورة مضاعفاتها على قارئ غير مؤهل لاستيعابها. وبصيغة أخرى، إن منهج موسى بن ميمون كما يظهر في دلالة الحائرين دعاه إلى تجنب التأثير المدمر لمواقفه الفكرية في عامة الناس.⁹⁰⁶

وفي ظل الخلاف الكبير بين دارسي فلسفة موسى بن ميمون، يبدو من الحكمة والموضوعية العودة إلى ما صرح به كاتب دلالة الحائرين في نوع من القراءة الظاهرية المتحررة من قيود التحليل الاجتماعي والبنوي لكتاباته، خصوصاً أنه صرح في غير ما مرة بالقارئ "المفترض" أثناء تأليفه، باعتبارها خطوة استباقية لتحديد نوعية القارئ الذي يريده موسى بن ميمون لكتابه، أو باعتباره نوعاً من الإجابة القبليّة عن سؤال: "من هو القارئ المفترض لكتاب دلالة الحائرين؟"، وفي هذه المقاربة يجب الالتزام بما كتبه في مقدمة كتابه الفلسفي، فهو يذكر أن كتابه نوع من النور الموجه للحائرين الذين يصفهم في مقدمته بوضوح، وقد ارتأيت إدراج هذا النص للحصول على تعريف أصيل لنوعية القارئ المفترض الذي اختصه موسى بن ميمون بالاطلاع على كتابه.

يقول ابن ميمون في مقدمة دلالة الحائرين: "وأما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف كما ذكرت، وعلم علوماً حقيقية، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيه الأسماء المشككة المشتركة والأمثال".⁹⁰⁷

ثم يضيف بأن الكتاب ليس موجهاً إلى العامة، بل إلى المثقفين الذين هم في حيرة من أمرهم بسبب ما بدا لهم من تناقض بين الشريعة والحكمة. وأما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف⁹⁰⁸، وليس الغرض من

⁹⁰⁶ Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La Doctrine de La prophétie Chez Maimonide, op. cit., p. 22

⁹⁰⁷ ابن ميمون، دلالة الحائرين، م س، ج 1 فصل 34، ص 11.

⁹⁰⁸ نفس المصدر والجزء والصفحة.

هذه المقالة توضيح جملتها للجمهور، ولا للمبتدئين بالنظر "أما الذين لم يروا ضوءاً يوماً قط، بل هم في ليلهم يخطون (...). وهم جمهور العامة، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة".⁹⁰⁹

لم يقصد موسى بن ميمون إذن "بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر، لأنه يرى أن يخفي عنهم ويمنعهم من التعرض له، كما يمنع الطفل من تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال، بل كان نصب أعينه جماعة من الذين أخذوا على أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة".⁹¹⁰

ونجد أسلوب إخفاء الأفكار التي اعتمدها موسى بن ميمون في مناقشة العلوم الإلهية، قد تم تناوله بشكل واضح لدى أبي حامد الغزالي (450هـ/1058م)⁹¹¹ مثلاً، من خلال ما يغلب على طريقة كتابته في مؤلفه "إجام العوام عن علم الكلام"⁹¹². لكن الغزالي لم يكتف بالتشديد على ضرورة إخفاءها عن عامة الناس، بل حدد في غير ما موضع من كتابه أن الفرق الكلامية، لم تصب في مناقشة هذه الأفكار ووجب كف الخوض فيها حتى من هذه الفرق.⁹¹³

أما ابن رشد فيميز بين نوعين من الفهم للدين "فهم العوام القاصر عن إدراك ظواهر الدين والفهم السطحي له، وفهم الخواص الضارب في جوهر الدين وعمقه، والذي لا يتيسر حسب ابن رشد دون التوصل بالتأويل"⁹¹⁴.

ولإزالة الحيرة عن قراء النص المقدس، المتبحرين في اللاهوت اليهودي والفلسفة والعلوم، كان التأويل طوق نجاة بالنسبة لابن ميمون في معالجة النصوص التوراتية ومفرداتها، مكنه من إخراجها من معانيها الإيمانية المباشرة الغامضة والمتعارضة مع العقل، إلى معاني غير مباشرة وواضحة متوافقة مع العقل، أي التفسير الباطني لمعرفة أسرار النص والتي شبهها بتفاح ذهبي في أباريق من فضة وليس التفسير الظاهري المباشر.

915

ولهذا نبه ابن ميمون تلميذه يوسف بن يهوذا بألا يفشي أسرار كتابه وتفسيراته الباطنية لأحد من العوام، فغايات العقيدة الحقيقية لا يمكن في تقدير ابن ميمون أن يصل إليها كل الناس من العوام، لذلك بالإضافة إلى آلية التأويل عمد ابن ميمون إلى إخفاء مناقشة العلم الإلهي، ليبقى فهم العوام عند المستوى الحرفي

⁹⁰⁹ نفس المصدر والجزء، ص 8.

⁹¹⁰ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 106.

⁹¹¹ الذهبي، م.س، ج. 9، ص 323.

⁹¹² أبو حامد الغزالي، إجام العوام عن علم الكلام، ط. 1، دار المنهاج، بيروت، 2017، صص 91-93.

⁹¹³ نفس المصدر والصفحة.

⁹¹⁴ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط. 3، دار المعارف، القاهرة، 1998، ص 26.

⁹¹⁵ سامي السهم، م.س، ص 99.

والشائع والعام والسطحي للنص المقدس، لعجزهم عن فهم العلم الإلهي وهذا هو ما جعل كتاب "دلالة الحائرين" كتاباً للصفوة.⁹¹⁶

لكن الباحثين الغربيين في تراث وفكر موسى بن ميمون لم يتوقفوا كثيراً عند تأثير الفكر الإسلامي خلال القرون الوسطى في تكوين الفكر الفلسفي لموسى بن ميمون، وهو الذي يبدو متأثراً إلى حد كبير في كتاباته، بكل من الغزالي والفارابي وابن رشد وابن سينا. بل على العكس من ذلك كانت هناك محاولات لنفي الأثر العربي الإسلامي في تشكيل هذه الفلسفة اليهودية الجديدة.

وقد نبه أشرف منصور إلى أن تأثير ابن رشد على موسى بن ميمون ظل موضع تشكيك دائم من قبل الباحثين الغربيين، وإن اعترف أحدهم بتأثير لابن رشد فقد كان يلحقه بمدرسة ابن ميمون الفلسفية لا بابن ميمون نفسه، وبما يسمى بالتأويل الرشدي لفكر ابن ميمون، وكأن كل تأثير ابن رشد هو في تفسير معين لدلالة الحائرين أسموه التفسير الرشدي أو الأرسطي الراديكالي. ومن الأمثلة البارزة على هذا التشكيك في الأثر الرشدي على ابن ميمون ما قاله سيمور فيلدمان Seymour FELDMAN ، وهو أحد الدارسين المحدثين للفلسفة اليهودية الوسيطية، عندما ذهب إلى أن ابن ميمون لم يكن يعرف مؤلفات ابن رشد إلا بعد أن انتهى من تأليف كتابه، لكنه يضيف في الوقت نفسه أن كل الفلاسفة اليهود بعد ابن ميمون وحتى سبينوزا كانوا يفهمون أرسطو فهما رشدياً نظراً للتأثير الذي أحدثته شروحاته فيهم.⁹¹⁷

والجلي أن ابن ميمون قد قصد من كتابه في المقام الأول أن يجنب مفكري اليهود من الشك في عقيدتهم، إذا اطلعوا على الأفكار الراديكالية التي يحملها فكر ابن رشد، وكأنه ألف دلالة الحائرين على خلفية علمه بما في مؤلفات ابن رشد من خطورة على الفهم التقليدي للدين، ويذهب فيلدمان إلى أن ابن ميمون كان يتمسك دائماً بالعقيدة مقابل أرسطو، ولم يكن موقفه من أرسطو إلا توظيفاً لفلسفته لإثبات بعض مبادئ العقيدة، ويقصد فيلدمان بذلك أن ابن ميمون أصر على التمسك بفكرة الخلق في مقابل قدم العالم عند أرسطو، وعلى التمسك بفكرة بعث النفوس الجزئية في مقابل نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للنفس الكلية. ولم يكن ابن ميمون مُظهراً عكس كل ما كان يقول به ابن رشد إلا على أساس معرفته الوثيقة بفلسفته.⁹¹⁸

في مقابل كل التشكيكات التي وجهت لمسألة تأثير ابن ميمون بابن رشد، وكدليل على هذا التأثير يستشهد الدكتور أشرف منصور برسالة يوسف بن يهوذا تلميذ موسى بن ميمون، التي أرسلها التلميذ إلى أستاذه وفيها يذكر يوسف بن يهوذا اسم ابن رشد بوضوح، وفي سياق كلامه يتضح فيه أن التلميذ والأستاذ يعرفان

⁹¹⁶ نفس المرجع والصفحة.

⁹¹⁷ منصور أشرف، م.س، ص 144.

⁹¹⁸ نفس المرجع، ص 146.

فلسفة ابن رشد جيدا وخاصة كتابه "فصل المقال"، ثم يرد موسى بن ميمون على هذه الرسالة محاولا إزالة الحيرة عن يوسف بن يهوذا ومدافعا عن الفلسفة ضد اتهامات تلميذه ومينا إمكانية التعايش بين الفلسفة والشريعة.⁹¹⁹

يتبنى هذا التأثير الرشدي المؤرخ آرثر هايمان Arther HYMAN حين قرر أن موسى بن ميمون درس بشغف الفلاسفة المسلمين الكبار ومن بينهم ابن رشد طبعا.⁹²⁰

"ولم يقتصر التأثير الميموني بالغزالي على الجانب الفلسفي في جدلية العقل والنقل ومسؤولية الفقيه الدينية، بل تعداه إلى المنظومة الفقهية التشريعية، حيث نجد بصمات ذلك في فصول كتاب (دلالة الحائرين) لأن صاحبه قد نهل من الثقافة الفقهية الإسلامية وتضلع فيها، ولا يمكنه الإبداع بعيدا عن نسقها المعرفي" ⁹²¹

لقد ورثت الفلسفة اليهودية لدى موسى بن ميمون الإشكاليات نفسها التي عرفتها الفلسفة الإسلامية، حيث كانت الفلسفة دائما مصدرا للإشكاليات، كما كانت معرضة للتهمة داخل الثقافة الإسلامية، بسبب أصلها الغريب عن البيئة الإسلامية وبسبب اضطراب علاقتها بالدين، عند تناول قضايا أصولية حساسة كقدم العالم وأزلية معرفة الخالق. كما اعتبرت الفلسفة أن المنظور الديني عن الحياة، بعد الموت ينبع من تصور قاصر للكون. وهو السبب في أخذ الخلاف بين الفلسفة واللاهوت مسارا متعارضا رغم أن الغاية كانت هي الوصول إلى حقيقة الكون، وكان في قلب النقاشات بين علماء اللاهوت والفلاسفة تحديد من له أحقية معالجة القضايا الأساس، فحاول الفلاسفة تثمين علومهم الكونية في مقابل علماء اللاهوت الذين ألحوا على أن تعاليمهم كافية لحل كل المشاكل.⁹²²

⁹¹⁹نفسه، صص 148-150.

وانظر في شأن الرد الذي أرسله موسى بن ميمون لتلميذه يوسف بن يهوذا: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ص 76.

⁹²⁰Hyman Arther (1996): *Tewish Philosophy in the Islamic World*, in : *History of Islamic Philosophy*, éd. Seyyed H. Nasr et Olivier Leaman, Londres & New York, Routledge (Routledge History of World Philosophies), I, p 678. Cité dans: Abdul-Hameed Al-Kayyali, *La doctrine de la prophétie chez Maimonide* (m. 601/1204) entre pensée juive et pensée musulmane, Thèse de doctorat soutenue le 22 juin 2012 auprès de l'université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence; p. 17.

⁹²¹عبد الرحمن خلف، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون، كلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة. (د.ت) ص 6.

⁹²²Leaman Olivier (1996): « Averroès 1126-1198 », In: *petit Dictionnaire des Philosophes de la religion*, éd. F. Niewohner et Y. Labbé, Paris, Editions Brepols. P 299; cité dans: Abdul-Hameed Al-Kayyali, *La doctrine de la prophétie chez Maimonide* (601/1204) entre pensée juive et pensée musulmane, Thèse de doctorat soutenue le 22 juin 2012 auprès de l'université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence; p. 21.

وعلى الرغم من الجدل والإشكاليات التي أنتجتها مؤلفات موسى بن ميمون في زمن متأخر، فقد مثلت مرحلة انتقالية أكثر من كونها وضعاً فكرياً مستقلاً، وهي بذلك مثلت أقصى ما يمكن للعقلانية اليهودية الوصول إليه، وفي الوقت نفسه، مهدت الطريق لوضع بنية للفكر انطلاقاً من علاقات رمزية.⁹²³

وفي إطار التحذير الرشدي والتأويلية الميمونية وسؤال القارئ المفترض في فلسفة موسى بن ميمون، يرى دانيال ديفيس Daniel DAVIS أن موسى بن ميمون كتب "دلالة الحائرين" بأسلوب عسير على الفهم لأنه أراد حصر جمهور قرائه الذين اشترط فيهم أن يكونوا على قدر من العلم (بالشريعة والفلسفة معاً)، ولا يكفي الكشف عن العناصر الجدلية والتربوية في دلالة الحائرين لفهمها.⁹²⁴

كما كانت المواقف متضاربة بشأن فكر وفلسفة موسى بن ميمون لدى معاصريه ما بين مؤكد على تناقض فكره ومعجب بهذه الأملعية في التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد ظهر موقف مناوئ لفلسفة موسى بن ميمون، وهو الذي رأى في مؤلفاته نوعاً من التكامل ونفى عنها أي تناقض وهو موقف دافع عنه هيرمان كوهن وآخرون. وتعتزف مدرسة كوهن بأن موسى بن ميمون قام بصياغة أفكاره في قالب الأرسطي الذي كان منتشراً في عصره⁹²⁵، وهو يمثل بذلك قمة الفلسفة الأرسطية اليهودية في القرون الوسطى⁹²⁶ إن ارتباط موسى بن ميمون بالفلسفة الأرسطية هي مسألة شكلية مرتبطة بالصياغة فقط، وبخصوص المحتوى فموسى بن ميمون بعيد عن تبني الطرح الأرسطي، خصوصاً فيما يرتبط بمسألة الخلق والنبوة والعناية الإلهية.⁹²⁷

⁹²³ Dominique URVOY, la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIIIe siècle), Paris, CNRS Editions, 1990, p. 192.

[Malgré les polémiques qu'elle a soulevées plus tard, l'œuvre de Maimonide peut être considérée comme une transition plutôt qu'une position tranchée. Elle représente à la fois la forme la plus extrême du rationalisme dans sa communauté, et prépare la voie à une structuration de la pensée par correspondances symboliques.] cité dans: Abdul-Hameed Al-Kayyali, La doctrine de la prophétie chez Maimonide (m. 601/1204) entre pensée juive et pensée musulmane, Thèse de doctorat soutenue le 22 juin 2012 auprès de l'université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence ; pp : 15-16.

⁹²⁴ Daniel DAVIES, Method and Metaphysics in Maimonides, op. cit. p. 4.

⁹²⁵ Ibid, Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La doctrine de la prophétie chez Maimonide, op. cit., p. 23.

⁹²⁶ Ibid., Daniel DAVIES, p. 1.

[Moses Maimonides' Guide for the Perplexed is often considered the high point of medieval Jewish Aristotelianism.]

⁹²⁷ Marvin FOX, interpreting Maimonides, Chicago, the university of Chicgo Press. Cité dans : Abdul-Hameed AL-KAYYALI, La doctrine de la prophétie chez Maimonide, op. cit., p. 23.

[certes, cette deuxième école admet que Maimonide a formulé sa pensée dans les catégories philosophiques en usage en son temps, lesquelles étaient aristotéliennes. Mais c'est là uniquement une question de forme. Pour ce qui est du contenu, Maimonide est loin d'adopter les thèses d'Aristote. En effet, notre auteur se sépare d'Aristote sur des points fondamentaux: sur le problème de création du monde, la question de la prophétie, et celle de la providence].

إلا أن أشرف منصور يقدم توضيحاً آخر، يسهم من خلاله في تفسير مدى صحة وجود تناقضات داخل مؤلفات موسى بن ميمون، وهو ما سماه بالطبيعة "التلفيقية" لفلسفة موسى بن ميمون، ذلك أن ابن ميمون كان تلفيقياً في مصادره الفلسفية، إذ جمع بين مصادر متناقضة، مثل جمعه بين تأثير الفارابي وابن سينا مع التأثير الرشدي في فكره؛ إذ أخذ من ابن رشد توجهه العام في العلاقة بين العقل والوحي، وفي دور الفلسفة في معالجة النص الديني، وفي التراتب المعرفي بين الشريعة والحكمة، اللذين يجعلهما في مستوى واحد، في حين يعطي الأولوية للحكمة على المستوى المعرفي النظري. وإذا كانت استعارة موسى بن ميمون لأدوات الفلسفة الرشدية حاضرة بكثرة عند مقارنة كتاب "دلالة الحائرين" بكتاب ابن رشد "فصل المقال"، نجد نظرية الفيض لابن سينا والفارابي حاضرة في الممارسة التأويلية الميمونية للنص التوراتي.⁹²⁸

وحسب كينيث سيسكين يمكن القول إن هذا التناقض في كتابات موسى بن ميمون، لم يقتصر على كتاب دلالة الحائرين فقط، بل يظهر هذا الازدواج بشكل واضح في معالجته لعقيدة المسيح اليهودي المخلص، فموسى بن ميمون يعتبر العقيدة "الماشيحانية" أصلاً دينياً غير قابل للإثبات، فهو عندما يؤكد على مجيء المسيح اليهودي المخلص الذي سيأتي ليقوم دولة إسرائيل و يعيد الناس إلى شريعة التوراه، يعتمد على عقيدة النبوة التقليدية وليس على الفلسفة، ومن المؤكد أنه لا شيء يشبه شخصية الماشيح أو عصر الماشيحانية في أعمال أرسطو⁹²⁹

لا يدعي سيسكين أن الفلسفة لم تقم بدور فعال في تأسيس آراء موسى بن ميمون، فقد عاد ليتدارك الحيرة التي أثارها في البداية، ليصرح بأن موسى بن ميمون ينفي المعجزات عن المسيح اليهودي المخلص وأن ظهوره لن يرتبط بتغيرات كونية كبرى.⁹³⁰

وبالتركيز على نقط اتفاق كل من ابن ميمون وابن رشد السابقة، بالإضافة إلى اقتداء موسى بن ميمون بابن رشد في تحذير هذا الأخير من نشر العلوم البرهانية بين العوام، لا يجب أن نغفل التأويلات الأرسطية التي استقاها موسى بن ميمون من فلسفة أرسطو، والتأويلات الفيضانية التي استقاها من الفارابي وابن سينا خلال تأويله للتوراة. وهي الممارسة التأويلية الميمونية التي تتجاوز التأويل الرشدي الصارم إلى تأويلات فيضانية وأرسطية بغرض إثبات قسراً اتفاق التوراة مع الفلسفة بشكل كامل. كما أنه بهذا المنهج وبهذه

⁹²⁸ أشرف منصور، م.س، ص 140.

⁹²⁹ Kenneth SEESKIN, Maimonides & Hermann Cohen on messianism, in: Maimonidean Studies, Volume 5, publié par Arthur Hyman, Alfred L. Ivry, Yeshiva University press, New York, 2008, pp: 375- 391.

⁹³⁰ Ibid. Kenneth SEESKIN, p. 375

الطريقة في التأويل يكون ابن ميمون تجاوز النص لمعناه الأصلي وألحق به دلالة فلسفية لم تكن هي مقصود النص الأصلي.⁹³¹

لقد حاول ابن ميمون استخلاص فلسفة أرسطو الطبيعية من سفر التكوين، ولذلك فهو يعالج مثلا كلمة "الأرض" المذكورة في هذا السفر باعتبارها مفتاحا لتأويله الأرسطي. وفسرها باعتبارها أحد العناصر الأربعة الأرسطية التي يفسر بها تكون الطبيعة، وهي الأسطقسات الأربعة: (الماء، والهواء، والنار والهواء). وفي ذلك يقول موسى بن ميمون: "ومما يجب أن تعلمه أن الأرض اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. أما بعموم، فعلى كل ما دون فلك القمر، أعني الأسطقسات الأربعة، ويقال بخصوص على الواحد الأخير منها وهو الأرض، ودليل ذلك قوله الله تعالى: "وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله"⁹³² وسمى الله اليبس أرضا"⁹³³. وهذا سر عديم من الأسرار"⁹³⁴

ويختتم ابن ميمون تأويله للأسطقسات الأربعة المكونة للعالم في علاقتها بنصوص التوراة و"أن سفر التكوين تكلم عن الأرض والماء والروح والظلام، ويؤول الروح على أنها الهواء والظلام على أنه النار الأسطقسية وإنما سميت النار أسطقسية لأنها شفافة وغير مضيئة ولو كانت مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتبها"⁹³⁵ كما أن المنهج التأويلي لدى موسى بن ميمون يمضي بنا إلى أبعاد تأويلية أوسع، حين يؤول وصف الإله لنفسه بـ"الصخرة" في التوراة، بأنه المبدأ والعلة الأولى، وقد يفيد هذا التأويل تأكيد وحدة الوجود. كما أنه "يجد دعما للنظرية الأرسطية في المادة والصورة والعدم والفساد."⁹³⁶

بينما يلخص أشرف منصور الرؤية الفيضانية في منهج موسى بن ميمون في التأويل من خلال ظاهرة "تجاوز" التأويل الأرسطي والفيضانية الأفلاطونية المحدثه في تأويلاته للنصوص الدينية، وهي خاصية التأويل لدى كل من الفارابي وابن سينا، "وقد كشف موسى بن ميمون عن رؤية فيضانية متكاملة في دلالة الحائرين، ولم تكن هذه الرؤية قاصرة على النصوص التوراتية التي أولها بل ظهرت واضحة في عدد من القضايا الفلسفية التي وضعها بصورة مباشرة وصريحة فالتدبير يفيض من الإله تعالى على العقول على ترتيبها، ومن العقول يفيض منها ما استفادته خيرات وأنوارا على أجسام الأفلاك، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها"⁹³⁷

⁹³¹ أشرف منصور، م.س، صص 196-197،

⁹³² سفر التكوين: إصحاح 1: فقرة 2.

⁹³³ سفر التكوين: إصحاح 1: فقرة 10.

⁹³⁴ ابن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ج.2، صص 376-377.

⁹³⁵ أشرف منصور، م.س، ص 197.

⁹³⁶ نفس المرجع، ص 199 -- 200.

⁹³⁷ نفسه، صص 166-168.

ثم يكشف كتاب العقل والوحي عن مظاهر تأثير فلسفة ابن سينا في تأويلات موسى بن ميمون، من خلال إثبات وجود نظرية ابن سينا في " واهب الصور" ⁹³⁸ ضمن جملة من النظريات التأويلية التي وظفها موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، وهي نظرية مضادة للفلسفة الرشدية، فقد ذهب ابن رشد إلى أن الله هو مُخرج الصورة المضمرة في المادة، إذ هي موجودة قبل ذلك بالقوة فيخرجها لتصبح موجودة بالفعل. ⁹³⁹

وهذا التجاور نابع بالأساس من "تلفيقية" موسى بن ميمون لمصادره. فقد أراد أن يقدم لبني دينه من اليهود كل شيء، ويعطيهم كل ما كان يمكن أن يقدمه من أفكار فلسفية سابقة، بصرف النظر عن تناقضها فيما بينها، وهذا ما أدى به إلى عدم الانتباه إلى الاختلافات العميقة بين التراثين الفلسفيين الأفلاطوني والأرسطي، واستمر في الخلط بينهما كعادة فلاسفة الإسلام، باستثناء ابن رشد. ⁹⁴⁰

لم يكن الغزالي وحده من دعا إلى إخفاء التأويل عن العامة بل كان ذلك دأب جميع الفلاسفة، الذين كانوا على وعي بأن علومهم تتصادم مع الفهم التقليدي للعامة، ولذلك حرصوا على الحفاظ على علوم البرهان، بعيدة عن العامة، لأن الإنسان عدو ما يجهل، وقد كان ابن رشد من أكثر الفلاسفة تحذيرا من التصريح بنتائج العلوم البرهانية للعامة، نظرا لما تعرضت له الفلسفة في ديار الإسلام من إدانة وحظر، ونظرا لما عانى منه الفلاسفة من محن، أهونها التكفير، ومن بينهم ابن رشد نفسه. ⁹⁴¹

ويمكن تلخيص المضامين التي كان على الفلاسفة حجما عن العوام والفقهاء، في مواضيع تهتم الطبيعة الروحية والعقلية للألوهية، والتفسير الطبيعي لأفعال الإله وقدم العالم، ومذهب وحدة الوجود باعتباره أفضل مذهب لتفسير العلاقة بين الإله والعالم، والنظرة الطبيعية للنفس والعقل والقول بفناء النفوس الجزئية لارتباطها بالبدن وبخلود النفس الكلية خلودا نوعيا عقليا. وهذه الأفكار هي نتاج العلوم البرهانية الأرسطية، وهي بذلك مرتتبة على مقدمات طويلة يوجب فهمها الاطلاع على علوم المنطق الأرسطي ودراسته وهي أمر ليس في متناول عامة الناس ورجال الدين التقليديين. ⁹⁴²

⁹³⁸ وهي نظرية فيضية أخرى، تمثل التطوير الإسلامي للأفلاطونية المحدثة.

⁹³⁹ ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. ص 280، 272، 294-295. انظر: من ذلك قول ابن رشد: "إن الإنسان إنما هو مركب من نفس وجسم وأن مكان الجسم بالنسبة للنفس هو مثل مكان الهيولى بالنسبة للصورة، لأن الهيولى توجد من أجل الصورة ولأن الصورة هي التي تجعل الهيولى التي هي موجودة بالقوة موجودة بالفعل". انظر:

ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط.1، دار الطليعة، بيروت، فبراير 1998، ص 151

⁹⁴⁰ أشرف منصور، م. س، ص 140.

⁹⁴¹ أشرف منصور، م. س، ص 188-189.

حول معاناة ابن رشد. انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 119 وما بعدها.

⁹⁴² أشرف منصور، م. س، صص 191-192.

لقد تبني موسى بن ميمون التحذير الرشدي من التصريح بالتأويل للعامة، وكان ذلك منطلقاً من التقسيم الرشدي نفسه للناس إلى خطابين، وهم العامة، والجدليين وهم علماء الكلام في كل دين، والبرهانيين وهم الخاصة من الفلاسفة.⁹⁴³

واتفق موسى بن ميمون مع ابن رشد في موقفه من تأويل النصوص الدينية التي ظاهرها التشبيه والتجسيم، والقول إن سبب ورودها هو تقريب وجود الله كفكرة مجردة إلى أفهام العوام، وحسب ابن رشد فإنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور من العامة على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم.⁹⁴⁴

لكن الاختلاف حول جمهور القراء المفترضين في كتاب دلالة الحائرين لم يتم حسمه خصوصاً وأن الفلاسفة المتأخرين أعادوه إلى واجهة النقاش، كما فعل كارلوس فراينكل Carlos FRAENKEL الذي يرى أن هدف موسى بن ميمون من دلالة الحائرين هو الرفع من مستوى التفكير الفلسفي لدى الفلاسفة. وهو ينسب خطة دلالة الحائرين الفلسفية إلى الفارابي وليس إلى ابن رشد، باعتباره هو من ذهب إلى فرضية، إمكانية نقل غير الفلاسفة من حالة المعرفة عبر الوساطة إلى حالة الفلاسفة الكاملين.⁹⁴⁵

وهذا الرأي غير مصيب بالنسبة لمنصور أشرف، فبعد أن يفنده من خمس زوايا مختلفة، يؤكد من خلالها أن جمهور دلالة الحائرين لا يمكن أن يكون من أهل البرهان، لأن ابن ميمون لا يتبع الطريقة التعليمية البرهانية المعروفة والصحيحة لتلقين هذا العلم، ولأن كتابه ليس كتاباً برهانياً في الأساس. كما أنه لا يمكن أن يكون بهدف نقل أهل الجدل الكلاميين ليصبحوا من أهل البرهان الفلاسفة، لأنها مهمة تحتاج إلى كتب برهانية موجهة لأهل الجدل كما هو الشأن في تهافت التهافت لابن رشد. ودلالة الحائرين هو في رأي "منصور" كتاب جدل موجه لأهل الجدل لا غير.⁹⁴⁶

ومما يدعم القول إن كتاب دلالة الحائرين كان موجهاً بالخصوص لأهل الجدل أي المتكلمين، ما أورده إسرائيل ولفنسون عن موسى بن ميمون حين تناول أسس نظريات المتكلمين، وناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي: "لو كان الله جسماً لكان متناهياً، وهذا صحيح، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت، وهذا أيضاً صحيح، ثم يستفيض في شرح مقولة وجوب

⁹⁴³ أشرف منصور، م.س، ص 192.

⁹⁴⁴ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 141. وانظر: أشرف منصور، م.س، ص 195.

⁹⁴⁵ Carlos FRAENKEL, "philosophy and Exegesis in Al-farabi, Averroes and Maimonides", Laval Theologique et Philosophique, Vol. 64, N°1, 2008, pp: 105-125.

⁹⁴⁶ أشرف منصور، م.س، ص 208.

الوجود بخصوص الله تعالى قبل أن يتعرض إلى نقائصها وإضرارها على براهين وجود الله ووحدانيته وعلى البرهان ككل".⁹⁴⁷

وركز ولفنسون على أن موسى بن ميمون لم يقصد بمصنفه دلالة الحائرين الجمهور أو المبتدئين بالنظر، فالعوام يجب أن يخفى عنهم ويمنعون من الاطلاع عليه، كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال⁹⁴⁸ بل كان نصب أعينه الجماعة من الذين أخذوا على أنفسهم الكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة.⁹⁴⁹

وينكشف تأثير فلسفة ابن سينا في تأويلات موسى بن ميمون، من خلال إثبات وجود نظرية ابن سينا في "واهب الصور"⁹⁵⁰ في جملة النظريات التأويلية التي وظفها موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، وهي نظرية مضادة للفلسفة الرشدية، فقد ذهب ابن رشد إلى أن الله هو مُخرج الصورة المضمرة في المادة، إذ هي موجودة قبل ذلك بالقوة فيخرجها لتصبح موجودة بالفعل.⁹⁵¹

وفي اعتقادي أن حسن ظاذا أجمل التعبير حينما وسمَ إن كتاب دلالة الحائرين بكونه كتابا تأويليا باطنيا، مؤلفه ابن ميمون هو أول الحائرين، فلم يكن غرضه أن يستدل على مطالب دينه بل على أن المفكر اليهودي ممكن أن يصبح فيلسوفا في وقت واحد، وأن يتكلم بلغة عامة يفهمها العوام والخواص على حساب "سجل" المعاني على أرضية ميتافيزيقية تتسم غالبا بالغموض والضبابية. خلاصة القول فقد خالف عنوان الكتاب معناه، وكان أولى به أن يسميه "حيرة المستدلين" لكن بحر الجدل اليهودي واسع، فالكلمة الواحدة عندهم لها معنى مباشر، ومعنى رمزي، ومعنى اجتهادي، ومعنى سري.⁹⁵²

4. أثر فكر موسى بن ميمون في الفلسفة اليهودية والغربية.

خلفت فلسفة موسى بن ميمون أثرا كبيرا في الفلسفة اليهودية والفكر الإنساني عموما، وقامت بدور الوساطة الفكرية الذي اضطلع به موسى بن ميمون بين الفلسفة الأرسطية والفكر الديني اليهودي، من خلال الترجمات العربية للتراث اليوناني والشروح الرشدية من جهة وفلسفة عصر النهضة الأوروبية لدى اليهود والغرب عموما من جهة أخرى. وهو دور تجلّى في انخراط اليهود في الثقافة السائدة عبر التاريخ في

⁹⁴⁷إسرائيل ولفنسون، م.س، صص 81-82.

⁹⁴⁸ ابن ميمون، دلالة الحائرين، م.س، ج 1، فصل 34.

⁹⁴⁹ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 82.

⁹⁵⁰ واهب الصور: وهي نظرية فيضية أخرى، تمثل التطوير الإسلامي للأفلاطونية المحدثة. انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق

موريس بويج، ط.3، دار المشرق، بيروت، 1990، المجلد الثالث، ص1498.

⁹⁵¹أشرف منصور، م.س، ص 208.

⁹⁵² حسن ظاذا، الحائرون وموسى بن ميمون، مجلة الفيصل عدد 222، الرياض، 1995، ص20.

البلدان الإسلامية التي استضافتهم، وسمحت للطوائف اليهودية بالمشاركة في مختلف جوانب الحياة، كما مكنتهم من تأسيس فكر وفلسفة دينية على غرار الفلسفة الإسلامية.

هذا الحذر والخوف من تراث موسى بن ميمون، مر سالماً في البيئة العربية الإسلامية التي صدرت فيها كتاباته المثيرة للجدل مثل "مشناه تورا" و"دلالة الحائرين"، لكن الأمر لم يكن كذلك حين حاول رجال الدين اليهود ترجمة العمل إلى اللغة اليهودية الخالصة، ونشره في الأراضي الغربية حيث تعرض لتضييق عنيف جداً، وهذه المواجهة الشرسة بينت الفرق الكبير في الحرية بين المجالين الغربي والإسلامي في تداول المؤلفات ذات النزعة العقلانية لليهود.

لقد أثر فكر موسى بن ميمون بشكل كبير في المحيط اليهودي المشرق ثم في شبه الجزيرة الأيبيرية في حياته، واعتُبر أحد أعظم علماء اليهود اللاهوت والفلسفة في العصور الوسطى. وبحلول عام 1230 م / 627 هـ انتشرت ما يسمى بالحرب الميمونية التي بدأت داخل المجتمع اليهودي لتمتد إلى العلماء المسيحيين، حيث هزت بعمق كل المجتمعات اليهودية آنذاك وتم استنكار كتاباته بداية في المشرق العربي ليتبعه يهود ومسيحيو الغرب، سيما في شمال إسبانيا وبروفانس بجنوب فرنسا.⁹⁵³

جادل العقلانيون تحت راية موسى بن ميمون بأن الفلسفة واستعمال العقل الذي هو هبة من الخالق أفضل طريقة لمعرفة الله، ضد التقليديين الذين رفضوا المناهج الفلسفية للتعامل مع الوحي واعتبروها هرطقة ومروقاً عن الدين، وأن كل ما يمكن تعلمه يتم فقط عن طريق دراسة

التوراة. وكان لرد فعلهم العنيف ضد المفسرين لفكر موسى بن ميمون أثر بليغ، وإن لم يكن موجهاً ضد عمل موسى بن ميمون نفسه أو شخصه، بل كان ضد تفسيرات كتاب دلالة الحائرين التي جاءت بعد سنين خلت من وفاة ابن ميمون، وكانوا يخافون أن تهدد العقيدة التقليدية. ولم يعترض على موسى بن ميمون في كونه سلطة رمزية، أو حتى على العديد من افتراضاته التي كانت بالتأكيد استفزازية للمتترجمين الأكثر تحفظاً على التقاليد اليهودية. وهذه المخاوف أدت في النهاية إلى ظهور مجموعتين من الحاخامات المنتشرين في بروفانس بفرنسا وأراغون وقشتالة بإسبانيا المسيحية، والذين دافعوا عن أو ضد هذه التفسيرات اللاحقة لفلسفة موسى بن ميمون الطبيعية.⁹⁵⁴

⁹⁵³ David A. WACKS, The Other Averroism: The Maimonidean Controversy and the Copenhagen Maimonides. Meeting of the Centre for Medieval Literature, "Shared Worlds" held in Copenhagen at the David Collection and the Danish Royal Library, 2019, (S.N.). <https://davidwacks.uoregon.edu/2019/07/10/maimo/>

⁹⁵⁴ Ibid.

في الربع الأول من القرن الثالث عشر وفي مونبلييه، خاف الحاخام سالومون بن أفراهام Salomon BEN ABRAM وطلابه، من أن يقوم مترجمو كتابات موسى بن ميمون بإلغاء بعض القوانين اليهودية لأغراضهم الشخصية، مختبئين وراء سلطة موسى بن ميمون. وفي عام 1232 م / 629 هـ صدر حظر لكتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون. وفي السنة نفسها تم منع تدريس الفلسفة فانضمت إليهم تجمعات يهودية أخرى في أراغون تناشد كل الأطراف اليهودية لدعم قضيتهم. فتدخل الحاخام الكاتالوني نحمانيدس الذي حاول مناقشة الراهب الدومينيكي بول أمام الملك جاوميا الأول Jaume 1^{er} لاحقاً، وطلب منع كتاب دلالة الحائرين على الأقل في أراغون على وجه الخصوص، فاحتدم الجدل والتوتر بين القادة الدينيين والعلمانيين، وانحاز الميمونيون إلى القيادة العلمانية وانحاز المناهضون للميمونيين إلى الحاخامات. فساد تيار موسى بن ميمون في النهاية، بينما كرس التقليديون أنفسهم لدراسة القابالا الصوفية اليهودية، وطوروا مراكز مهمة لدراساتها في بروفانس وأراغون وقشتالة. واستمر التقليديون في التحريض ضد الفلسفة، سيما في بروفانس، حيث كتب الحاخام سالومون بن أدريت Salomon BEN ADRET حظراً ضد الميمونيين البروفنساليين في عام 1305 م / 704 هـ على أساس أن تفسيرهم المجازي للكتاب المقدس ينتهك التقاليد اليهودية.⁹⁵⁵

وعلى الرغم من المناقشات الفلسفية والعقدية التي أحاطت بتفسيرات دلالة الحائرين، أصبح كتاب دلالة الحائرين ليس فقط مصدراً مهماً للمعلومات، وموسى بن ميمون وأتباعه رمزاً للفكر العقلاني الحر، وأصبحوا أكثر انفتاحاً للانخراط في العالم غير اليهودي، وأحراراً يفضلون القيادة العلمانية بدلاً من الحاخامية التقليدية، ونظرت النخب اليهودية العالمية إليهم، رمزاً لدورهم وسطاء بين السلطة والجاليات اليهودية آنذاك.⁹⁵⁶

فقد دخل كتاب دلالة الحائرين إلى العالم المسيحي السكولائي⁹⁵⁷ عبر ترجمة أخرى كان قد أعدها يهوذا الحريزي. وقد تم إعداد ترجمة لاتينية لهذا العمل طالعها ألكسندر هاليس (1185-1245 م / 580-642 هـ) وويليام دوفيرجين (1228-1248 م / 625-645 هـ) وألبرتوس ماجنوس (1206-1280 م / 602-678 هـ) وتوماس

⁹⁵⁵ Ibid. David A. WACKS, The Other Averroism.

⁹⁵⁶ Ibid.

⁹⁵⁷ ظهرت السكولانية كعملية لتدريس اللاهوت والفلسفة مع بعضهما في المعاهد خلال القرون الوسطى. قبل أن تتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها. سبق تعريفها.

الإكوييني⁹⁵⁸ (1225-1274م\621-672هـ). وقد حرص توماس الإكوييني أيضاً على دراسة هذا الكتاب بدقة، وكثيراً ما استشهد به في مناقشاته عن الخلق والصفات الإلهية.⁹⁵⁹

يرى جورج فاجدا أن مؤلفات موسى بن ميمون لم تكتسب أتباعاً مباشرين من داخل الدين اليهودي في أول الأمر، فقد كان القرن 13م مرحلة مضطربة سياسياً بالنسبة لليهود، ولم يشهد ظهور شخصيات بارزة من بينهم، نظراً لغلبة المسيحية، وبسبب مستوى الكتابة في مؤلفات موسى بن ميمون، فقد اعتبر اليهود أن "دلالة الحائرين" عمل جبار لا يمكن أن يأتي بمثله أحد منهم، وبالتالي تأخر التعاطي مع تراث موسى بن ميمون، خصوصاً وقد استعمل منهجاً في التقريب بين الدين والفلسفة على طريقة ابن رشد، وهو ما كان أمراً جديداً بالنسبة لليهود وتطلب منهم قروناً لاستيعابه، كما كانت التحولات المجالية من بين الأسباب التي جعلت فكر موسى بن ميمون يتأخر في شد انتباه المفكرين اليهود، عندما جعلت اليهود ينتقلون من العيش في حضن الحضارة الإسلامية بالأندلس، إلى شمال شبه الجزيرة الأيبيرية وبروفانس، وبالتالي قلّت فرص التلاقح مع الفكر العربي الإسلامي الذي تأثر به موسى بن ميمون خلال تأليفه لكتاب "دلالة الحائرين"، وتضاعف في المقابل التأثير الفلسفي المسيحي 960 والتأثير اللغوي اللاتيني، مما شكل أحد مظاهر الاضطراب خلال تلك المرحلة.⁹⁶¹

⁹⁵⁸ ويعد توما الإكوييني أكبر تلامذة ألبير ماغنوس، وكبير علماء العالم المسيحي، فهو عالم اللاهوت البارز في الكنيسة الغربية، وأوفى من اتبع مذهب موسى بن ميمون. ويلاحظ جوتمان في مؤلفه المعروف "علاقات توما الإكوييني باليهودية" أنه لا يمكنه "سوى التأكيد على دور كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون على فكر توما الإكوييني، وهذا التأثير يتجاوز وقعه في مجال محدد أو في فكرة واحدة بعينها، بل يشمل البناء النظري للآهوت ككل. يستمر جوتمان في سرد أسماء عدة شخصيات تأثرت بفكر وفلسفة موسى بن ميمون خصوصاً من المسيحيين، فيذكر تأثير موسى بن ميمون في الفيلسوف المعروف جان بودان 1530-1596\936-1004هـ، وقد كان بودان يضع موسى بن ميمون في مقام عالٍ، ويعتبره أعمق وأذكى فلاسفة اليهود، وذكره مرتين بلقب "الصقر العظيم"، ولا ينفك أن يرجع إليه في كتاباته، خصوصاً كتابه "دلالة الحائرين"، وقد ركز بودان على دور موسى بن ميمون في تفسير العبارات المجازية في التوراة وخصوصاً حكم سليمان وأقواله المأثورة. انظر:

Guttman, Jacob (1935) : Maimonide et les philosophes chrétiens, Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, p. 121.

⁹⁵⁹ تمار رودافسكي، م.س، ص 35.

⁹⁶⁰ تعد الديانة المسيحية امتداداً للديانة اليهودية، باعتبار أن المسيحية ولدت من رحم الديانة اليهودية، فقد امتد تأثير اليهودية في الديانة المسيحية إلى الجانب الفلسفي، وكان للأفكار الدينية اليهودية دور مصيري في تطور الفكر الديني المسيحي. ولأن المسيحية بمثابة فرع ديني عن اليهودية، فقد ورثت الأفكار الدينية اليهودية ونهلت من معين الفكر اليهودي، وبالتالي انتقلت تلك الرغبة في تحصين (عقلنة) الدين بالمعرفة، من الديانة اليهودية إلى الديانة المسيحية. وبذلت مجهودات كبرى لتحويل الإيمان إلى علم قائم بذاته. انظر:

Elijah UNGER, Maimonides et Saint Thomas d'Aquin, Maimonide ; sa vie, Son oeuvre, Son influence ; Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, 1935, p. 112.

⁹⁶¹ Georges VAJDA, Introduction à la pensée juive du Moyen Age, op. cit., p 147.

يذكر إسرائيل ولفنسون أن مصنفات موسى مندلسون Moses MENDELSON⁹⁶² المتوفي سنة 1786 م/1200هـ، كانت من أهم العوامل في نشر تعاليم "دلالة الحائرين" في العصر الحديث لأن مندلسون يعد من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثامن عشر.⁹⁶³

كما يزخر مسار حياة موسى مندلسون بالعديد من المحطات التاريخية والنضالية والفكرية المهمة، التي ارتبطت عن قرب بالأنوار الألمانية، وبالأحداث التي شهدتها بريطانيا خصوصا في قضية لافاتير يوهان كاسبار LAVATER Johann Kaspar⁹⁶⁴ (1741-1801 م\1153-1215 هـ) التي اندلعت بسببها أحداث تمرد من طرف اليهود مطالبين بالاستقلال.⁹⁶⁵

وغالبا عند الحديث عن بداية التفكير الفلسفي بين اليهود في العصر الحديث، تعتمد كتابات "سبينوزا"، لكنه حسب ولفنسون، فيلسوف العلمانية الذي وجه سهام نقده لليهود خاصة وفكرهم الديني عامة، لذلك يصعب الحديث عن سبينوزا مفكرا دينيا. ولذا قد يكون من الأفضل أن يُبدأ بموسى مندلسون فيلسوف حركة التنوير اليهودية، الذي تبني فكر حركة الاستنارة الغربية والفلسفة العقلانية وطبقه على اليهودية بعد إفساح المجال للمجال الديني، وهذا ما جعل فكره ربوبيا إلى حد ما.⁹⁶⁶

وعلى الرغم من ذلك "فقد عرّف سبينوزا كتاب دلالة الحائرين وعني به عناية كبيرة كما عرّفه لبينتز. وأثنى عليه ثناء مستطابا. ففي ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد مدى تأثير رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية"⁹⁶⁷.

ويثير ولفنسون دور موسى مندلسون في العودة إلى تلمين تراث موسى بن ميمون ورسائله، التي كان هو السبب في ترجمتها إلى اللغة الألمانية، كما حصل مع رسالة "صناعة المنطق" لابن ميمون وقد "كان موسى

⁹⁶² لقب مندلسون بـ "سقراط برلين" وأطلق عليه اسم موسى الثالث، فموسى الأول هو النبي موسى، وموسى الثاني هو موسى بن ميمون أكبر فلاسفتهم في دائرة الثقافة الإسلامية، وأما مندلسون فهو مؤسس حركة الاستشارة "الهاسكلا" التي تدعو إلى تثقيف اليهود بالثقافة العلمانية والأخذ بأسباب الحضارة الجديدة. وكانت مصنفاته من أهم عوامل نشر تعاليم دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، حيث اعتبره بمثابة تورا عصرية وخطوة بالغة نحو الدخول إلى ثقافة العصر والأخذ بأسباب الحضارة العلمية اليونانية. انظر: الحفني عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، م.س، صص 228 - 229

⁹⁶³ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 179.

⁹⁶⁴ يوهان كاسبار لافاتير Johann Kaspar LAVATER: ولد في زيورخ بسويسرا سنة 1741 وتوفي بها في سنة 1801، كان مفكرا وعالم لاهوت وشاعرا وكاتبا وعالم فراسة، وأصبح راعيا بروتستانتيا، واحتفظ طوال حياته بولائه الكبير للمسيحية التقليدية. وقد دعى إلى اعتناق المسيحية، كل من گوتهو مندلسون يوهان فولفگانگ فون گوته Johann Wolfgang von GOETHE وفيلكس مندلسون Felix MENDELSON. انظر: موقع موسوعة المعرفة.

⁹⁶⁵ David SORKIN, Mosses Mendelsohn and the Religious Enlightenments, in Jewish Thinkers, directed by Arthur Hertzberg, Peter Halban Edition - London, 2004, (S.N.)

⁹⁶⁶ نفسه، ص 11.

⁹⁶⁷ عويضة الشيخ كامل محمد محمد، الفلسفة الإسلامية، م.س، ص 141-142.

مندلسون الذي عاش من سنة من سنة 1729 م إلى سنة 1786 م \ 1141-1200 هـ، قد أشار على تلامذته وأنصاره بدراسة هذه الرسالة فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية.⁹⁶⁸

يعتبر موسى مندلسون من أهم المدافعين عن كتاب "دلالة الحائرين"، وهو فيلسوف ألماني يهودي عمل على تطوير اليهودية وعصرنتها، من خلال دعوته إلى فصل الدين عن الدولة، كما تأثر بفلسفة موسى بن ميمون. ومن أشهر أعماله 'فيدون' Phaeton عام 1767 م \ 1180 هـ وقد دافع فيه عن خلود الروح وهاجم المادية السائدة في عصره.⁹⁶⁹

يؤكد جورج كوهلر Georges KOHLER في مقدمة كتابه "قراءة فلسفة موسى بن ميمون في القرن 19 م بألمانيا" أن المفكرين الألمان المحسوبين على التيار المسمى Wissenschaft des Judentums (علوم اليهودية) قد تأثروا بموسى بن ميمون تأثراً شديداً، خصوصاً منهم إيمانويل وولف Immanuel WOLF الذي جعل مشروعه الفكري المكون من عدة مراحل منهجية، مؤسساً في مرحلته الثالثة الخاصة بإقرار الفلسفة، مدخلاً أساساً للإصلاح الديني اليهودي على أفكار وفلسفة موسى بن ميمون. والتأثير الميموني نفسه وُجد عند كل من JOST Isaak و Heinrich GRAETZ و Abraham GEIGER حيث أكدوا على أهمية وضرورة الفلسفة، لكن لا أحد منهم كان فيلسوفاً بالفعل، وكل ما قصدوه بالفلسفة كان التراث الفكري الذي أنتجته الظروف التاريخية، ويرجع هذا التعريف لطبيعة التكوين التاريخي لهؤلاء المفكرين.⁹⁷⁰

كما أن أهم فيلسوف ألماني تأثر بموسى بن ميمون خلال القرن التاسع عشر كان اليهودي الألماني هرمان كوهن Hermann COHEN، رائد التيار الكانطي الحديث بألمانيا، وقد ارتبطت دراسة فلسفة كوهن بالرجوع المستمر إلى المواقف الفلسفية لموسى بن ميمون وتأويلاته، بخصوص عدة قضايا في العقيدة والشريعة وفهم النص التوراتي عموماً.⁹⁷¹

كان موسى بن ميمون أول مفكر يهودي سعى إلى خوض مسألة "المسيانية" بجرأة ووضوح، وإعادة دمجها في إطار التاريخ والشريعة. بالنسبة إليه، فقام بخلق فكرة جديدة حول قضية الميسا اليهودي فطرح شخصية "المسيح المفترض" وهي صورة الحاخام النموذجي، الذي سينجح في توحيد الشعب اليهودي، وجعله يعيش طاعة لله، ولن يكون عليه مثل الميسا التقليدي أن يُدخل أي تغيير في التوراة، ولا أن يصنع أي معجزات. ويجمع المنفيين ويهود الشتات، ويعيد بناء الهيكل ويعيد الخدمة الإلهية هناك. شكلت هذه المعايير الجديدة

⁹⁶⁸ المرجع نفسه، ص 78.

⁹⁶⁹ عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية - بيروت، 2009، ج. 4، ص 218.

⁹⁷⁰ Georges Y. KOHLER, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany: The Guide to Religious Reform. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, n° 15. Doi: 10.1007/978-94-007-4035-8; Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2012, 375 p.

⁹⁷¹ Sylvain ZAC, La philosophie religieuse de Hermann Cohen, librairiephilosophique J. Vrin - Paris, 1984, p. 192.

للمسيح اليهودي المنتظر التي أوردها موسى بن ميمون فيما بعد، توضيح الرؤية فيما يخص إعادة التعريف بطبيعة المسيا المنتظر وبرنامجه، مما بعث الأمل والتفاؤل في الأوساط اليهودية بعد كل اضطهاد تعرضوا إليه بعد ابن ميمون خاصة بعد الحرب العالمية الثانية التي اعتقد فيها اليهود أن الله قد تخلص عنهم. مما زاد في انتشار أفكاره والاهتمام بها بحثا وتدرسا خاصة في الغرب، وتبنيتها من قبل العديد من الأعلام الغربيين يهودا ومسيحيين.

ولعل هذا ما أكدته كينيث سيسكين Kenneth SEESKIN حين كتب عن عقيدة المسيح اليهودي المخلص مقارنا بين موسى بن ميمون وهرمان كوهن، قائلا: "إن فكر موسى بن ميمون كان له أثر عميق في العقيدة الماشيحانية، فبالنسبة لكوهن وجدها من أعظم الإسهامات اليهودية في ثقافة العالم، وتمثل أكبر إنجاز لموسى بن ميمون في تهذيبه لعقيدة المسيح اليهودي المخلص، بتجريبها من كل شيء قد يربطها بتصور ما عن القيامة ونهاية العالم أو بالعودة إلى حالة البراءة البدائية. كما تشير وجهة نظر كوهن إلى أن موسى بن ميمون ميز بين أيام ظهور المسيح اليهودي المخلص وبين زمن المستقبل، فهو يرى أن انتظار الماشيح لا يجب أن يوقف الشعب اليهودي عن الاستعداد للحياة المستقبلية. وهذا الموقف الميموني في رأي كوهن كفيل بنفي صور ارتباط نهاية التاريخ بعقيدة المسيح اليهودي المخلص. كما لا يربطها بنظرية السعادة النهائية لأن كوهن يعتبر فكرة وجود جنة على الأرض ليست مبحثا عقليا، بل طموحا ينتهي إلى الفانتازيا المؤسسية على رفض الظروف المعاصرة.⁹⁷²

وبالنظر إلى عدد الأفكار الميمونية التي دافع عنها كوهن يمكننا القول إنه كان المحامي الرسمي لفلسفة موسى بن ميمون، بل وذهب الباحث "عبد العظيم أحمد فاروق" إلى أن هرمان كوهن كان وراء توجيه ستراوس إلى دراسة موسى بن ميمون باعتباره ممثلا عقلانيا للعلاقة بين العقل والوحي، أي التيار الذي حاول الجمع بين الفلسفة والدين.⁹⁷³

ومن خلال مقارنة فكر موسى بن ميمون مع عصر التنوير في العصور الوسطى، نجد أن ستراوس استمد من موسى بن ميمون أدواته الفلسفية لنقد التنوير الراديكالي الذي حول الفلسفة السياسية من أفق التدبير الوجودي والعقلي للعيش المشترك، إلى مجرد نظرية تمثل السلطة والقوة والهيمنة. ويرى ستراوس أن أزمة الحداثة بدأت حين أهملت دور النبي قائدا ومشرعاً وموجهاً، وتكون بذلك قد أهملت الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وفصلت الشريعة عن الفلسفة، لتعوضه بالفكر الليبرالي. واعتبر ستراوس العودة إلى الفكر العقلاني والتشريعي الديني لابن ميمون انطلاقا من كتابه "دلالة الحائرين" والفلسفة الإسلامية، استعادة

⁹⁷² Kenneth SEESKIN, Maimonides & Hermann Cohen on messianism, *in*: Maimonidean Studies, Volume 5, publié par Arthur Hyman, Alfred L. Ivry, Yeshiva University press, New York, 2008, pp: 375- 391.

⁹⁷³ أحمد فاروق عبد العظيم، نقد الحداثة السياسية عند ليو ستراوس، رسالة دكتوراه في الفلسفة بجامعة عين شمس، القاهرة، 2017.

للحظة تاريخية يمكنها أن تمثل نقطة انطلاق حادثة "مغايرة"، قادرة على تجنب البشرية كوارث الحداثة في صورتها الغربية المسيحية.⁹⁷⁴

وقد حظيت آثار موسى بن ميمون بقدر كبير من الأهمية في فلسفة الأنوار، إذا ما ربطناها بفكره وكتابه الجامع "دلالة الحائرين". وقد تأثر عدد كبير من الفلاسفة بما جاء في كتاب "دلالة الحائرين" باعتباره الكتاب الفلسفي الوحيد لموسى بن ميمون، وباعتباره كذلك أول مؤلف فلسفي يهودي افتتح مرحلة جديدة للفكر اليهودي في العصر الوسيط⁹⁷⁵. ويؤكد إسرائيل ولفنسون أن كتاب "دلالة الحائرين" قد تم اعتباره مرجعا فكرياً أساساً، على الرغم من تعرض مؤلفه للتدليس من قبل عدد كبير من المفكرين والفلاسفة الغربيين.⁹⁷⁶

من المهم في هذا الإطار ذكر تأثر عالم الفيلولوجيا الكبير Joseph JUSTER SCALIGER (1540-1609م\1017-946هـ الذي ذكرت إحدى سيره أنه كان قريباً بشدة لإدراك التصور الكوني القديم للحياة وقد اعتمد كثيراً على ما جاء في كتاب "دلالة الحائرين".⁹⁷⁷

وقد عرف الاهتمام بكتاب "دلالة الحائرين" مرحلة جديدة في الأوساط العلمية المسيحية في سنة 1629م\1038هـ، بعد أن ظهرت الترجمة اللاتينية للكتاب على يد المتخصص في العبرية Johann BUXTORF الذي ترجم الكتاب عن نسخة صمويل بن تيبون العبرية، وقد ظلت هذه الترجمة اللاتينية مرجعاً للعلماء المسيحيين إلى حدود القرن 19م، قبيل ظهور الترجمة الفرنسية لسلومون مونك التي مكنت بدورها من إدراك

⁹⁷⁴ صالح محفوظي، ليو شتراوس مستعيدا موسى بن ميمون أو "حادثة ما قبل الأنوار الأوروبية"، 2020. انظر: المجلة الإلكترونية

الكوة. ليو-شتراوس: مستعيدا موسى بن ميمون أو حادثة ما قبل الأنوار: <https://couua.com>

⁹⁷⁵ اضطلعت أبحاث مايكل فريدلاندر Michael FRIEDLÄNDER صاحب مؤلف "الغنوصية اليهودية- قبل المسيحية" (Gnosticisme Juif) (préchrétien)، بدور مهم في توضيح أن الفلسفة الدينية بدأت عبر اليهودية، وهذا الاكتشاف العلمي مقبول اليوم بشكل عام. وتعتبر المرحلة السكولائية Scolastique زمنياً، ثالث مرحلة تلاقح بين الفلسفة والدين المسيحي، ومرحلة خصبة في تاريخ اللاهوت المسيحي، وقد سطع خلال القرون الوسطى نجم مفكرين مسيحيين كبيرين هما ألبرتوس ماغنوس Albertus MAGNUS وتوما الإكويني وهذان الاسمان المتلازمان يرتبطان معا باسم يهودي، وهو العلامة اليهودي الوسيط موسى بن ميمون صاحب كتاب "دلالة الحائرين". هذا الكتاب الذي اعتمد عليه توما الإكويني في بناء فلسفته الدينية المسيحية، انظر: Ibid. Unger Elijah, p 112.

⁹⁷⁶ ويعد جيوم الإفرجيني Guillaume D'AUVERGE أسقف مدينة باريس المتوفى سنة 1249م\646هـ أول من استمد نصوصاً وآراء من "دلالة الحائرين" في القرن الثالث عشر، وقد فعل ذلك من دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون، أما Wilhelm VON HALES المتوفى سنة 1245م\642هـ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان، فقد ذكر اسم موسى بن ميمون في كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصري (Rabbi Aegyptus Moyses)، وكذلك ذكره فينسونس دي بوفيه Vincenz DE BEAUVAIS المتوفى سنة 1264م\662هـ والذي كان من رؤساء حركة الدومينيكيين، في كتابه Speculum Majus خمس مرات، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر Albertus MAGNUS ألبرت الأكبر المتوفى سنة 1280م\678هـ، قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود، كان فيها لموسى بن ميمون الحظ الأوفر، وكذلك فعل تلميذه الشهير توما الإكويني Thomas D'AQUIN⁹⁷⁶ المتوفى سنة 1274م\672هـ، وإن لم يقف عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهم، في مواضيع غير قليلة، أدمجوا آراء كثيرة لموسى بن ميمون دون أن ينسبها إليه. ينظر: رسالة من Verhahn Albert إلى Moses Maimonides في روتسواف 1863، ذكرها: ولفنسون، موسى بن ميمون، م. س، ص 169-170.

⁹⁷⁷ Jacob GUTTMAN, Maimonide et les philosophes chrétiens, Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, 1935, p. 122

عمق فلسفة موسى بن ميمون. وبناء على النص الذي قدمه بوكستورف ألف الفيلسوف Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716 م \ 1055-1128 هـ) ديوانه الذي نشر على يد "Foucher DE CAREIL" المتوفرة بمكتبة Hanovre.⁹⁷⁸ ولعل اهتمام Buxtorf بكتاب "دلالة الحائرين" لم يأت من فراغ، فهو الذي انتبه إلى كثرة الإحالات التي ذكرها BODIN وكذلك SPINOZA.⁹⁷⁹

ويُمكن تقديم خلاصة استنتاجية من خلال القول إن الفلسفة الدينية خلال العصر الوسيط، تميزت بسطوة الفكر الأرسطي على جميع حقول المعرفة الدينية سواء في الإسلام أو اليهودية أو المسيحية، ويرجع الفضل في تطور الفكر اللاهوتي المسيحي إلى تأثير الفلاسفة المسلمين واليهود فيه، الذين لقحوا الفكر الديني بالمبادئ الأرسطية. ولم يكتف العالم الألماني القروسطي الكبير ألبرتوس ماغنوس Albertus Magnus، أستاذ توما الإكويني، بذكر موسى بن ميمون والإحالة عليه، بل نقل نصوصه حرفياً وأدرجها في مؤلفاته، ومنها نصوص في العلوم الطبيعية والفلك، فهو فيهما معا تلميذ الفيلسوف اليهودي (أي موسى بن ميمون).⁹⁸⁰

وإذاً فموقف توما الإكويني من موسى بن ميمون يمكن عدّه دليلاً آخر على تأثيره القوي في اللاهوت المسيحي، وفي تشكيل لبناته الأولى. حيث تم الاعتراف بابن ميمون سلطةً في القانون اليهودي من قبل مجتمعات الشتات في جميع أنحاء المشرق الإسلامي والبحر المتوسط، وكثيراً ما تم طلب مشورته في حياته. ولاحقاً عندما تمت ترجمة كتابه دلالة الحائرين وغيره إلى اللاتينية اتسعت دائرة تأثير إنجازاته الفلسفية في المفكرين المسيحيين في القرن الثالث عشر، حيث تم الاستشهاد به بوصفه سلطةً "الجاحام موسى" من قبل فلاسفة مثل ريتشارد فيشر.

غيرت فلسفة موسى بن ميمون نظرة اليهود إلى دينهم، وافتتحت عصراً جديداً في قراءة التراث الديني اليهودي، لأنها تمردت بشكل مثير على تقاليد التفكير الديني، وطوعت الشريعة للغايات الإنسانية، أو حاولت تطويعها عن كذب. ولا يمكن الحديث عن يهود العصر الوسيط من دون الحديث عن موسى بن ميمون، كما لا يمكن الحديث عن فلسفة العصر الوسيط دون التوقف عند مؤلف "دلالة الحائرين". لكن هذه المحاولات الحثيثة للجمع بين النبي والفيلسوف في الفكر الديني، لم تحظ بالاهتمام اللازم، خصوصاً وأنها، على غرار أصلها الرشدي الإسلامي، كانت تكتسي طابعاً متمرداً على الدين التقليدي، وكانت تؤسس لللاهوت عقلاني، ولم يكن من نصيب هذا النمط الفلسفي أن يتفوق على التقاليد الدينية نظراً لأنه كان مؤسساً على العقل وكان يبدو في معظم محطاته التأسيسية عدواً للشريعة، بينما هو في الحقيقة منفذ

⁹⁷⁸ Ibid, GUTTMAN, p.122.

⁹⁷⁹ Ibid, GUTTMAN, p.123.

⁹⁸⁰ Ibid, GUTTMAN, p. 113.

حتي لاستمرار الشريعة. كما كان للأوضاع السياسية في زمن موسى بن ميمون دور كبير في تفادي الاعتراف بضرورة تحديث اللاهوت وتلقيحه بأدوات المنطق والتفكير الفلسفي. وإذا كانت هذه وضعية فكر موسى بن ميمون في العصر الوسيط، فقد شهدت القرون الثلاثة بعد وفاته عودة إلى تراثه بشكل كثيف، من خلال عدة فلاسفة غربيين وكان من بينهم فلاسفة يهود.

ساهمت ترجمة مؤلفات موسى بن ميمون إلى اللغة اللاتينية والألمانية في تسليط الضوء على تجربته الفلسفية من جديد، فأسس موسى مندلسون تياره التنويري بناء عليها. وبعد القرن 18م، سيعود الفلاسفة اليهود على الخصوص إلى مراجعة تجربة موسى بن ميمون والانكباب على تحليل الدرس الفلسفي في كتابه المعروف " دلالة الحائرين".

وسيدأ العالم بالالتفات إلى فكر موسى بن ميمون في مطلع القرن 19م، مع ظهور تيار الكانطية الحديثة، الذي قاده الفيلسوف الألماني هرمان كوهن وسوف توجه كتاباته الباحث ستراوس إلى أهمية كتاب " دلالة الحائرين" في التقريب بين الشريعة والفلسفة، وسيعتبر ستراوس أن هذا العمل قد وضع لبنات فهم الأزمات الإنسانية والحضارية انطلاقاً من الشريعة وليس بعيداً عنها.

كان للعمل تأثير كبير في المفكرين اللاحقين مثل اللاهوتي الإيطالي توماس الإكويني (1225-1274م\621-672هـ). كما أثرت في أتباع المذهب السكولاستي Scolastique⁹⁸¹ وهو أسلوب فلسفي سعى إلى التوفيق بين تفكير الفلاسفة الكلاسيكيين القدماء واللاهوت المسيحي في العصور الوسطى. درس الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون عن كثب نصوصاً مثل الكتاب المقدس وحاولوا حل التناقضات من خلال فحص لغة النسخة الأصلية.

يعتبر مؤرخو فلسفة موسى بن ميمون أنه أحد أهم المساهمين في الفكر السكولاستي حيث مارس تأثيراً كبيراً في الفكر المدرسي المسيحي. ومن بين هؤلاء المدرسين ألكسندر هالس، وويليام أوف أوفيرني، وألبرتوس

⁹⁸¹تعريف مقتضب للفلسفة السكولاستيكية: يقصد بالسكولاستية كل ما يتعلق بالمدرسة (أي مدرسة باللغة اللاتينية): أي التعاليم الفلسفية التي كانت تُعطى في المدارس الكهنوتية والجامعات الأوروبية بين القرنين العاشر والسابع عشر، والتي جاء ديكرت لكي يقضي عليها وتُدشن فلسفة جديدة كما معلوم. وكانت الميزة الأساسية لهذه التعاليم هي أنها مرتبطة باللاهوت وتحاول إيجاد توافق بين الوحي والنور الطبيعي للعقل ومبادئ العقيدة المسيحية. ولم يكن هذا المذهب يطرح مشكلة العقل والإيمان أو الفلسفة والعقيدة من خلال التفحص النقدي أو التاريخي للنصوص المسيحية (كالإنجيل مثلاً). ولم يبدأ هذا الطرح فعلياً إلا على يد سبينوزا، وهدف إلى تبين كيف أن الفلسفة الوثنية (أي أفلاطون والأرسطو طاليسية بشكل خاص) يمكن أن تتصالح مع مبادئ العقيدة المسيحية إذا أُحسن فهمها وتأويلها، هذا هو المعنى الحرفي للفلسفة السكولاستية، أو للمذهب المدرساني يجعل التعليق السائد في ذلك الزمان. ملاحظة: تحولت فلسفة أرسطو إلى عقيدة مقدسة على يد السكولاستيا بعد أن خلعت عليها الصبغة المسيحية. وهكذا أصبح أرسطو "كاهناً مقدساً" لا يجوز لأحد أن ينتقد تعاليمه.. انظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط.1، دار الطليعة للطباعة والنشر رابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2005، ص 39.

ماغنوس، وتوماس أكويناس، ومايستر إيكهارت، ودونس سكوت. ويذكر هؤلاء السكولاستيون عمومًا موسى بن ميمون بالاسم، لكنهم أحيانًا يستشهدون بأرائه دون الكشف عن هويتهم.⁹⁸²

إن دور موسى بن ميمون الفلسفي لا يتوقف عند تأليف كتاب دلالة الحائرين، بل يمتد تأثيره في الفلسفة اليهودية إلى تأسيس التنوير الديني الذي عرفه اللاهوت اليهودي في أوروبا خاصة في ألمانيا منذ القرن 15 م مرورًا بعصر الأنوار وما بعده إلى القرن العشرين واستمر إلى يومنا هذا، حيث تتداوله أقلام الباحثين والفلاسفة في أوروبا والعالم. وقد خصص جورج كوهلر كتابًا جمع فيه أسماء الفلاسفة الألمان الذين تأثروا بفلسفة موسى بن ميمون من القرن 19 م إلى بدايات القرن العشرين، ثم قام بتصنيفهم حسب توجهاتهم الفكرية وحسب القضايا التي اشتغلوا عليها داخل الفلسفة الميمونية. وهو التأثير الذي جعل الإصلاح الديني داخل المنظومة اليهودية ممكنًا على غرار ما وقع في المنظومة المسيحية.⁹⁸³

لم يقتصر تأثير موسى بن ميمون على الفلاسفة المسيحيين واليهود فحسب، ولم يبق أيضًا رهين القرون الثلاثة التي جاءت بعده (من القرن 13 م إلى الـ 16 م)، بل امتد فكره إلى القرن 19 م، ويصف " Jacob GORDIN " هذا التأثير في فكر القرن 19 م، بقوله ⁹⁸⁴: "نحن في حوالي سنة 1910 م \ 1327 هـ، حيث دارت محادثة بين رجلين، أحدهما حبر يهودي كبير والآخر رجل بسيط، فكان الأول يحاضر عن عقيدته الدينية وعن النظام الإلهي، والثاني ينصت إليه باهتمام، إلى أن أنهى الحبر كلامه فسأله الرجل البسيط حائرًا: وأين هذا الخالق العظيم؟ هنا احتار العالم اليهودي وانشغل بالبكاء لأنه لم يعرف بماذا يجيب عن سؤال الرجل البسيط" ⁹⁸⁵.

تعتبر كورين بيلوشون Corine PELLUCHON أن هيرمان كوهن هو بداية تيار "سلفي" يهودي، وليو شترواس وفرانز روزنزويج Franz ROSENZWEIG هما امتداد لهذا التيار، على العكس من سبينوزا الذي دعا إلى فلسفة الأنوار، وعلى قطيعة مع الدين، من خلال فصل الدين عن المعرفة وعن الحقيقة. ويتعلق الأمر هنا بالتفكير في الدين اليهودي، كمجموعة من التقاليد، التي كانت خلال العصر الوسيط في أزمة،

⁹⁸² Arthur HYMAN, edition, the Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press. New York. Vol. 1 & 2, 1991, pp. 3-30.

⁹⁸³ George Y. KOHLER, Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany, op. cit., pp: 35-343.

⁹⁸⁴ هذه الواقعة التي يحكيها جوردان بنفيس سردي يشد الانتباه، هي قصة العالم اليهودي هيرمان كوهن مؤسس تيار فلسفي سمي بـ "الكانطية الحديثة"، وهو الذي احتار كيف يجيب عن سؤال رجل من العامة، عاد بعد سنوات من تلك الواقعة للجواب عن هذا السؤال الذي بدا للوهلة الأولى سؤالًا ساذجًا، وقد تطرق هيرمان كوهن (1918 م \ 1336 هـ) لهذا السؤال في كتابه، ولكن السؤال الذي لا يزال مطروحًا، وهو: ما مدى إقناع كوهن للرجل اليهودي الشيخ بالجواب الذي أتى به:

Religion de la raison issue de sources juives.

⁹⁸⁵ Jacob GORDIN, Maimonide dans la pensée du 19^{ème} siècle, Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, 1935, p. 124.

والتي حاول العلم أن يوفر لها موتاً تاريخياً ساحقاً، وقد ظهر من خلالها موسى بن ميمون كفيلسوف يهودي متنور، في محاولة جادة للتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والوحي.⁹⁸⁶

يقدم سترافوس الفيلسوف هيرمان كوهن على أنه مفتاح فهم موسى بن ميمون، بوصفه فيلسوف أنوار تميز بالدفاع عن تنوير غير مستقل بذاته، لكنه ناتج عن تفكير ديني. ومن هنا يمكن فهم تقديس كوهن لموسى بن ميمون، لكونه يمثل المدرسة العقلانية التقليدية التي حاولت تخليص الديانة اليهودية من كل المكونات الخرافية الموجودة فيها.⁹⁸⁷

وحسب كورين بيلوشون Corine PELLUCHON فإن العودة إلى فلسفة موسى بن ميمون، بالنسبة لسترافوس، هي مناسبة للتخلص من الأفكار السائدة اليوم بخصوص فلسفة عصر الأنوار، وللحديث من جديد عن ملابساتها التي تعتبر اليوم بديهيات، وعن فرضيات السياسة الحديثة، وهي فرصة للتفكير بشكل آخر في أزماننا المعاصرة. ومن خلال هذا الترافع الذي يتبناه سترافوس لصالح فكر موسى بن ميمون وأهميته المرتبطة بعصرنا، يظهر مدى دفاع سترافوس عن أهمية الشريعة الدينية التي تجاهلها القانون الحديث، وانتزع منها مكانتها، خصوصاً أن الشريعة تكتسي طابعاً يشمل الحياة اليومية للفرد وليس الجانب الحقوقي فقط. كما أنها دعوة للعودة إلى الفلسفة السياسية التي تؤسس لدولة لا يرأسها الفيلسوف بل النبي. وهو ما يفسر موقف سترافوس من فكر موسى بن ميمون، حيث يدافع عنه بوصفه محاولة تميزت بالسبق في المبادرة إلى فهم وتفكيك الأزمة اللاهوتية السياسية التي مازال اليهود يعيشون فيها حتى (القرن 19).⁹⁸⁸

قدم سترافوس فلسفة موسى بن ميمون على أنها مكونة من نوعين من النصوص: نصوص ظاهرة المعاني (exoteric) كما هو الشأن بالنسبة لمدونة الشريعة مشناه تورا، ونصوص مخفية المعاني (esoteric) لا يفهمها إلا الصفوة من القراء، كما هو الحال في دلالة الحائرين. وأكد على أن كتاباً مثل دلالة الحائرين وجب فهمه في ضوء الخلاف الذي كان قائماً بين الفلسفة والمجتمع.

لقد أفشى موسى بن ميمون الحقيقة للمثقفين الذين كان بإمكانهم فهمها بأنفسهم بينما أخفاها عن العوام، وقد غدت هذه الأطروحة نقاشات الفلاسفة خلال القرن العشرين، وتبني البنية التفسيرية التي قدمها سترافوس جزئياً كل من David HARTMAN، Isadore TWERSKY، Yeshayahu LEIBOVITZ، هؤلاء الثلاثة لم يكتفوا بتقبل موقف سترافوس، بل قام ليبوفيتز باستعارة التقسيم النظري بين البعد العام والبعد النخبوي في كتاب دلالة الحائرين، لكنه نفى صفة الفيلسوف عن موسى بن ميمون

⁹⁸⁶ Corine PELLUCHON, Cohen et Maimonide, Revue de Métaphysique et de Morale, N° 38, Edition des Presses universitaires de France, 2003, pp : 233 - 275.

⁹⁸⁷ Ibid.,

⁹⁸⁸ Ibid.,

"النخبوي"، ووصفه بأنه رجل مؤمن على المنهج الإبراهيمي وأنه قد قدم تنازلاً لفائدة المؤمنين البسطاء. وقبل تويرسكي وهارتمان كذلك بهذا الإطار التأويلي لستراوس مع أنهما ادعيا أن موسى بن ميمون تجنب الثنائية الفلسفية (الفكر اليهودي والفلسفة الإغريقية) واستبدلها بالتفريق بين "أورشليم وأثينا" (كثنائية).⁹⁸⁹

إن تأثير موسى بن ميمون في التطور المستقبلي لليهودية لا يُحصى، فلم يسبق أن كان للشعب اليهودي زعيماً روحياً في فترة ما بعد التلمود. ومارس مثل هذا التأثير في أجياله والأجيال اللاحقة بعده. على الرغم من المعارضة الشديدة التي أُستقبلت بها آراؤه الفلسفية، وما زالت الدراسات المعاصرة تعود إلى مؤلف دلالة الحائرين باعتباره أهم مؤلف لموسى بن ميمون، نظراً لطابعه الكوني فقد تجنب الانحصار في الديانة اليهودية، ليرقى إلى تحليل الشريعة بشكل كلي وبأدوات العقل وتمارين الفلسفة الأرسطية، ويكمل مسيرة ابن رشد التي ورثت المنطق الأرسطي، وطبقت أسسه ومبادئه في الشريعة الإسلامية. وبهذا يكون موسى بن ميمون قد شغل بشكل أو بآخر موقعا مهماً في عملية النقل الحضاري للفلسفة من حضنها الإغريقي، ثم الإسلامي إلى المجال الكوني الأوسع، وقد بدأ هذا مع فلاسفة المسلمين، واستمر عبر موسى بن ميمون لينتقل إلى فلاسفة المسيحية، وبعد ذلك إلى الفكر الإنساني عموماً.

5. انفلات الفكر الميموني من الحضن العربي الإسلامي إلى مجال التداول الغربي.

تأثرت ندرة الدراسات والاهتمام بتدريس فكر موسى بن ميمون في الجامعات العربية؛ بانتقال الملكية المعنوية للفكر الميموني من الحضن الإسلامي إلى التداول الغربي، يظهر هذا جلياً في كون الباحثين الغربيين المتخصصين في التراث والفكر اليهودي، وخاصة منه فكر موسى بن ميمون، لم يتوقفوا كثيراً عند تأثير الفكر الإسلامي في تكوينه الفكري الفلسفي في العصر الوسيط، وهو الذي بدا في مؤلفاته متأثراً جداً بالفكر الإسلامي، وبشكل واضح فكر: الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، كما تقدم.

وأغلب الغربيين عندما يوردون أسماء الفارابي وابن سينا والغزالي، في تأثيرهم في ابن ميمون، يذكرونهم بالفارسيين⁹⁹⁰، ليبقى ابن رشد العربي الوحيد بين هؤلاء، للتقليل من الأثر العربي على الأقل. وعلى الرغم

⁹⁸⁹ Aryeh TRIPPER, op.cit., p.5.

[Maimonides reveals the truth to those learned men who are able to understand by themselves and at the same time he hides it from the vulgar.]

لكن Tripper يؤكد أن الأعمال الأخيرة ل Strauss هي التي تمثل اكتمال نضج آرائه، و خصوصاً ما كتبه سنة 1967م، في مقال بعنوان "Notes of Maimonides' Book Of Knowledge"، ورغم ذلك فقد تم إهمال كتاباته الأخيرة بالإضافة إلى مقاله عن كيف تبدأ بدراسة دلالة الحائرين.

انظر: Ibid., TRIPPER, p. 6.

بشأن مؤلف "أورشليم-أثينا". انظر: Gérald Sfez, Leo Strauss, foi et raison, Editions Beauchesne, 2007, p. 31.

⁹⁹⁰ Exemple : Maurice RUBEN-HAYOUN, Moshé IDEL et Fred ROSNER.

فريد غوزنر، كتب في مقالة له ما يلي: لا يُعرف سوى القليل عن شباب موسى بن ميمون وتعليمه الطبي. لا بد أنه كان قارئاً نهماً، لأن كتاباته الطبية تشهد على معرفة عميقة بالمؤلفين اليونانيين القدماء في الترجمة العربية والأعمال الطبية الإسلامية. كان أبقرط وجالينوس وأرسطو

من أن تراث موسى بن ميمون هو نتاج البيئة العربية الإسلامية التي عاش فيها، خلال القرن 12م، فمازال العديد من كتبه غير متوفرة باللغة العربية، إذا استثنينا كتاب "دلالة الحائرين" والرسالة اليمينية، فمعظم مؤلفاته موجودة على شكل مخطوطات في مكتبات الجامعات الغربية، أو متوفرة في طبعات حديثة باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وهو ما ينطبق على كتاب "مشناه توراه" و"كتاب المعرفة" و"رسائل موسى بن ميمون".

ثم إن المجتمع العلمي العربي ظل منكفئاً على نفسه لعدة قرون، ولم ينبري الباحثون العرب مبكراً للبحث في التراث اليهودي وضمينه تراث موسى بن ميمون، وأهمل تحقيق وترجمة كتاب دلالة الحائرين إلى العربية، إلا بعد أن تمت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية ثم إلى الفرنسية على يد سلومون مانك ليترجمه حسين آتاي التركي الأصل والموطن، إلى اللغة العربية.

يتفق الباحثون العرب في الغالب على أن الفلسفة الميمونية هي سليلة الفلسفة الرشدية، وعندما تمت العودة إلى فلسفة ابن رشد وفلسفة موسى بن ميمون مع حلول القرن التاسع عشر، لم يهتم الباحثون العرب كثيراً بنقط الالتقاء بينهما، فيما أعلم. بينما كان من الضروري الوقوف على هاتين الفلسفتين، لأنهما شكلتا معا بداية فلسفة الأنوار، وفتحتا آفاق عهد جديد في العلاقة المفترضة بين الشريعة والفلسفة، وأسستاً بنسبة مهمة البنية النظرية الأساس لحضارة الغرب الأوروبي والأمريكي، لكنهما لم تنالا الاهتمام الكافي داخل الجغرافيا الإسلامية. ويبدو وكأن الفكر الإسلامي والفكر اليهودي اتفقا على إيقاف العمل الفلسفي الهام الذي افتتحه ابن رشد وابن ميمون. ولم تشكل دعوات الرجوع إلى كل من الفيلسوفين خلال مطلع القرن التاسع عشر أي أثر يذكر في تاريخ المسلمين أو اليهود في الجغرافيا الإسلامية.

يحيل هذا التحليل على الجزم بكون فلسفة ابن رشد (باعتبارها ممثلة للفلسفة الإسلامية) وفلسفة موسى بن ميمون (باعتبارها ممثلة للفلسفة اليهودية) تحتويان معا على عناصر إيجابية استفاد منها الفكر الغربي والمسيحي على الخصوص، لكنهما في الآن ذاته تتوفران على عوامل أخرى أسهمت في عزل الفلسفة عن الشريعة داخل الفكر الإسلامي واليهودي في الشرق العربي، فالفلسفة التنويرية لدى ابن رشد وموسى بن ميمون لم تحظ بفرصتها في التأثير على إقامة ثورة حضارية ومعرفية في عصرنا الحالي. وذلك راجع إلى الطريقة التي تعامل بها المسلمون واليهود على حد سواء مع الفيلسوفين. وفي هذا الصدد قال الباحث "جمال الدين عبد الجليل": "إن الانشغال بالبحث والاهتمام بالرشدية باعتبارها ظاهرة فلسفية لا ينبغي أن يكون

من بين إلهاماته الطبية اليونانية، بينما كان الرازي والفارابي من بلاد فارس، وابن زهر، الطبيب من أصل إسباني-عربي، من بين المؤلفين المسلمين الذين استشهد بهم موسى بن ميمون بشكل متكرر. انظر:

Rosner Fred (2002) : The Life of Moses Maimonides, a Prominent Medieval Physician, Revue Medical History, p. 125

في حدود البحث التاريخي البحث، أو يتحول إلى أن يختزل في إطار الاهتمام المتحفي والأركيولوجي الخالص بالأفكار العتيقة، إن مقارنة اختزالية بهذا الشكل تعتبر عقيمة وغير ذات أثر في سياقنا الحاضر.⁹⁹¹ وينطبق هذا على فلسفة موسى بن ميمون طالما هي الممثل الرسمي للعقلانية الرشدية داخل المنظومة الفكرية اليهودية، حيث أثمرت وامتدت في الفكر الغربي عكس الفكر العربي المسلم. وقد أشار عبد الحميد الكيالي، إلى أن هناك فراغاً كبيراً في دراسة فكر ابن ميمون في الدراسات العربية، ويتساءل عن سبب هذا الإهمال باستثناء كتاب إسرائيل ويلفندسون.⁹⁹²

وهو سؤال ما انفك يراودني وأنا أجمع المادة البيبليوغرافية لهذه الأطروحة، حيث لاحظت غياباً شبه تام للاهتمام بموسى بن ميمون بوصفه علماً يهودياً عاش في الغرب الإسلامي واستقر بمدينة فاس على الأقل خمس سنوات (حسب اختلاف المؤرخين)، ثم مصر التي احتضنته إلى آخر يوم في حياته، وكان حظه من الاهتمام والبحث دون ما يستحق تراثه ودوره الذي أسهم به في نشأة حركة التنوير الأوروبي غرباً أو شرقاً.

⁹⁹¹ جمال الدين عبد الجليل، ابن رشد وابن ميمون، مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، جامعة فيينا، ص 6. وهي مداخلة على هامش الملتقى الدولي حول موضوع "الحضارة الإسلامية في الأندلس في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بتنظيم من المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر العاصمة، أيام 2 و3 و4 أبريل 2007،

⁹⁹² Ibid, Abdul-Hammeed AL-KAYYALI, p. 200.

الفصل الرابع

تأثير موسى بن ميمون في المجتمع اليهودي الوسيط: طبيبا و"سياسيا

الفصل الرابع

تأثير موسى بن ميمون في المجتمع اليهودي الوسيط: طبيبا و"سياسيا"

يهدف هذا الفصل مطالعة المصنفات الطبية لموسى بن ميمون لإثبات حضور العنصر العربي الإسلامي في معرفته الطبية بجوار العنصرين الإغريقي و اليوناني، من خلال مجموعة محددة من مؤلفاته الطبية، ثم إيجاد العناصر المؤسسة للصناعة الطبية لديه، و التركيز على أهم مؤلفاته في المجال الطبي من خلال مضامينها، وتبين دوافع مبادرته إلى التأليف الطبي استجابة منه لطلبات المرضى من النبلاء و الملوك و الوزراء، و هو ما يؤكد فرضيتي السابعة؛ كون موسى بن ميمون الطبيب مثل جسرا لنقل المعرفة العلمية و الطبية من الغرب الإسلامي إلى المشرق الإسلامي، وكان عمله في التأليف أيضا استجابة للظروف الإنسانية و الاجتماعية و السياسية خلال مرحلة إقامته بمصر. ويتيح هذا الفصل أيضا المقارنة بين الآراء المختلفة في شأن موسى بن ميمون، والإجابة على إشكالية أخرى من إشكاليات هذا البحث وهي: وهل أبدع موسى بن في تأليف مصنفات جديدة من وحي قريحته أم أنه اكتفى بالتصنيف و تلخيص التراث الطبي الذي درسه من الكتب العربية الأصيلة، وما استوردته من الطب الإغريقي واليوناني والثقافات الأخرى؟

بلغ دور موسى بن ميمون وتأثيره في المجتمع اليهودي، وتطوره المستقبلي حدا كبيرا. فلم يمارس أي زعيم روحي للشعب اليهودي في زمن ما بعد التلمود مثل هذا التأثير في جيله وفي الأجيال اللاحقة به، فقد ترك بصمته القوية في مختلف جوانب حياة اليهود العقديّة والفكرية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. انطلاقا من عدة أعمال وجهود كرسها ابن ميمون من أجل تحقيق ذلك، وهو ما تم توضيحه بشكل كبير في باب سيرته الذاتية. وفي هذا الفصل سيتم التركيز على كيفية توظيفه لمهنته طبيا ورئيساً على الطائفة اليهودية لخدمة الشعب اليهودي آنذاك اجتماعيا وسياسيا.

يبدو أن حياة موسى بن ميمون وتطلعاته كانت واضحة في ذهنه منذ سن مبكرة، وكان لديه منذ البداية خطة رئيسة لتحقيق هدف شامل وهو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وارتباطهما المنطقي من أجل إعادة صياغة المعتقدات والممارسات اليهودية، وقد نجح في تحقيق ذلك بشكل متسق ومثمر، حيث ينتقل بعمله من وحدة إلى أخرى ومن مستوى إلى آخر.

ألقى موسى بن ميمون أول خطبة يوم السبت في أليسانة وعمره حوالي إحدى عشرة سنة أذهلت كل الحاضرين، خاصة والده الذي كان قد يئس من تعليمه، أكسبته الثقة في نفسه وكانت بداية انطلاقه وحمله الهمم العقدي والمعرفي لليهود. وعقب ذلك أنتج ابن ميمون وهو في سن السادسة عشرة أول عمل فلسفي له، رسالة في المنطق العربي. وبعد أربع سنوات، قام أيضا بتأليف عمل رياضي وفلكي على التقويم اليهودي في مرحلة هروبه من قرطبة وعيشه حياة الشتات في جنوب الأندلس، كي يساعد أبناء طائفته في معرفة مواقيت

الأعياد والعبادات. ثم بدأ تصميم مشروع تعليقه على القانون الشفهي لليهودية كي يصبح أكثر سهولة، وقد دام هذا العمل عشر سنين. ولم يمنع عدم الاستقرار السياسي المتمثل في سياسة الاضطهاد الذي مارسته الدولة الموحدية ضد أهل الذمة، من متابعة دراسته وطلب العلم ومواكبة معاناة إخوته من اليهود. لقد برزت مكانته في المجتمع اليهودي في هذه الحقبة بسبب "رسائله عن الردة"، وهي نداء عاطفي لأتباعه في الديانة للهجرة إلى البلدان التي يُسمح لهم فيها بممارسة عقيدتهم بحرية وأيضاً أن يُقدِّروا موقف أولئك الذين اضطروا للتخلي عن عقيدتهم ولو ظاهرياً، ولا يتهموهم بالكفر والمروق عن الدين.

ألف ابن ميمون رسالة "وهي عبارة عن مقالة" في سبيل تقديس اسم الرب" ردّاً على أحد كبار أخصائى اليهود، وكان لهذه المقالة تأثير قوي سرى في مناحي حياة الشعب اليهودي. ويبدو أن التكوين الديني لابن ميمون من جهة وتكوينه العلمي من جهة أخرى هو ما أعطى لاجتهاداته في منطقتيهما إقبالا كبيرا في أوساط اليهود، داخل المغرب وفي بلدان بعيدة، وهو الذي سيوجه إنتاجاته الفكرية اللاحقة ويحررها من التقليد الشرعي.⁹⁹³

وهو ما ذهب إليه فريد غوزنير ROSNER Fred عندما سجل: لقد أتقن كل شيء تقريباً في مجالات اللاهوت والرياضيات والقانون والفلسفة وعلم الفلك والأخلاق وبالطبع الطب. كطبيب، عالج المرض بالطريقة العلمية، وليس التخمين أو الخرافات أو القاعدة العامة. جاء موقفه من ممارسة الطب من خلفيته الدينية العميقة، مما جعل الحفاظ على الصحة والحياة وصية إلهية. يستمر إلهامه على مر السنين ويتم تسجيل موقعه كواحد من عمالقة الطب في التاريخ بشكل لا يمحى. كان طبيباً للسلطان والأمراء، وكما قال السير ويليام أوслر William OSLER، كان أميراً للأطباء، ويحظى تراثه الطبي العظيم بتقدير متزايد. فهو بالنسبة للشعب اليهودي كان يرمز إلى أعلى إنجاز روحي وفكري للإنسان على هذه الأرض؛ كما ورد على نحو ملائم، من موسى إلى موسى، لم يقم رجل مثل موسى، ولم يقم أحد منذ ذلك الحين.⁹⁹⁴

وتزامن قدوم موسى بن ميمون إلى مصر مع فترة "كان الأطباء يولون رجال الإدارة أهمية بالغة، بل إن براعة بعض الأطباء كانت الوسيلة التي فتحت لهم أبواب العمل في بلاط الخليفة أو السلطان. كما أن النظام الإقطاعي العسكري، الذي عرفته مصر في زمن الأيوبيين والمماليك، قد جعل دور التجار والصيارفة يتراجع أمام الدور الاجتماعي للأطباء الذين برزوا في مقدمة الشرائح الاجتماعية والاقتصادية في مصر آنذاك".⁹⁹⁵ وكان ضم أطباء يهود إلى رحاب القصور السلطانية في الفترة الوسيطة بمثابة "موضة العصر"

⁹⁹³ الغرايب محمد، مجتمع يهود المغرب الأقصى الوسيط دراسة تاريخية اجتماعية، مطابع الرباط نت، الرباط، سنة 2012، ص 190.

⁹⁹⁴ Fred ROSNER, Moses Maimonides: Biographic Outlines. Rambam Maimonides Medical Journal, 2010, Volume 1, p. 6.

⁹⁹⁵ قاسم عبده قاسم، م.س، ص 91.

بما فهم "الأيوبيون يستخدمون الأطباء اليهود، ويدفعون لهم مكافآت سخية. وكان لصالح الدين نفسه أربعة أطباء يهود، أحدهم سامري، وآخر من القرائين، وبسط معظم أولئك الأطباء اليهود العاملين في البلاط حمايتهم على بقية اليهود على نحو ما تشهد به الجنيزة"⁹⁹⁶

وكانت لمهنة الطب أهمية كبيرة من المنظور الاجتماعي في العصر الأيوبي⁹⁹⁷، ولم تكن حكرا على الأطباء المسلمين أو اليهود، أو المسيحيين، ولمعت أسماء كثيرة من مختلف الديانات وذلك بفضل جو التسامح الذي ساد في مصر خلال الفترة الفاطمية والأيوبية، ومن اليهود القرائين طبيب اسمه أبو البيان بن المدور خدم في أواخر الدولة الفاطمية ثم خدم الناصر صلاح الدين الأيوبي.⁹⁹⁸

ولذلك اشتهر في عصر الدولة الأيوبية عدد من الأطباء اليهود، "منهم الموفق بن شوعة وأبو الفضائل ابن الناقد في مجال الطب الباطني والكحل (أي طب العيون)" والجراحة وقد توفي 579هـ/1183م، وأبو البركات بن شعيا الطبيب القاهري، وأسعد الدين بن إسحاق في مدينة المحلة الكبرى، وأبو الفضل داود بن سليمان بن مبارك من اليهود القرائين كان طبيبا بالبيمارستان الناصري".⁹⁹⁹

ويُستخلص من اشتغال موسى بن ميمون وعدد آخر من الأطباء اليهود في البلاط الأيوبي وفي مختلف مدن الدولة الأيوبية، دلالة قوية على أن المجتمع المصري اتسم بتسامحه الإسلامي، واستوعب جميع رعاياه، ومنح لأبنائه توظيف كفاءاتهم في خدمة المجتمع، بغض النظر عن أعراقهم أو عقائدهم الدينية، لذلك لم يكن في المجتمع المصري "جيتو مهني" استُبعد فيه اليهود من أشرف المهن وهي الطب، أو غيرها من المهن الراقية والعليا في الدولة، و أيضا عدم وجود "جيتو" اجتماعي "يُغزل داخله اليهود، ولم يكن لهم نظاما

⁹⁹⁶نفسه، ص 93.

⁹⁹⁷ عرفت الفترة الأيوبية (567-648هـ/1171-1250م) عدة صراعات وحروب مع الغرب الصليبي إبان وجوده في بلاد الشام ومصر، مما جعلها على أهبة للمواجهات العسكرية في كل لحظة وحين، وذلك بالاستعدادات اللازمة لها، بتوفير الأموال والعتاد والجنود وتقوية مختلف البنيات الاقتصادية والاجتماعية والصحية. فالصراع مع الصليبيين كان يخلف عدة إصابات وجرحى في صفوف الجنود المسلمين تتطلب معالجة وإسعافات طبية معمقة، وانعكس ذلك على زيادة الاهتمام ببناء المارستانات والمشافي والعديد من المؤسسات التعليمية وتعاملهم بقدر كبير من التسامح وحرية الفكر مع رعاياهم من أجل دحر الصليبيين وحالفائهم. ولعل أكثر دليل من اهتمام الأيوبيين بالطب هو ما نلخصه من خلال المنشور الذي أصدره صلاح الدين الأيوبي بعد فتحه لمدينة حلب عام (579هـ/1183م)، الذي أصبح القاعدة الرئيسة في الرعاية الصحية فيما بعد، فقد تضمن في محتواه واجبات الطبيب التي يجب عليه أن يطبقها في مجال عمله وجاء فيه "وأمرناه بأن يواظب على الخدمة بقلعه حلب المحروسة لمداد أهلها وحيازة مرضاها ومعالجة كل حالة بمقتضاها لمداد أهل البلد، كما تضمن المنشور أيضا أمورا ينبغي على الطبيب معرفتها في عمله من مهارته في تشريح الأعضاء وتقسيم الأدوية وتركيبها والاجتهاد في حسن تعامل ومعالجة المريض. كل هذا من أجل الحفاظ على مدن سالمه خالية من المرض قوية أمام العداء. انظر: ⁹⁹⁷ عماد الدين الصفهاني، البرق الشامي، تحقيق فالح حسين، الأردن، 1987، ج. 5 ص 138-139.

⁹⁹⁸نفسه، ص 92.

⁹⁹⁹نفس المرجع، صص 92-93.

خاصا بهم، فقد عوملوا كباقي الرعايا المصريين من المسلمين والمسيحيين، باستثناء التنظيم الديني والتشريعي الداخلي لليهود وهو أمر مازال العمل جاريا به في المملكة المغربية.

المبحث السابع: مستوى ريادة موسى بن ميمون طبيبا داخل المجتمع

يمكن تبين مكانة موسى بن ميمون التي تصدّرها في قيادة طائفته من خلال إنتاجه العلمي والعملية الطبي، من خلال عرضٍ عن أهم مؤلفاته الطبية، ومعرفة كيف تم له النجاح من خلالها ونيله حظوة ومكانة اجتماعية مرموقة في الوسط المصري، باعتبارها مهنة النبلاء عموما وصناعة نخبوية رفيعة المستوى في المجتمع المصري الوسيط آنذاك.

اختلف الباحثون حول تقييم أعمال موسى بن ميمون الطبية، ومهارته بممارسته المهنية، خاصة وأنه عمل على التمييز بين الطب المادي والنفسي، بحيث هناك من يراه قد برع في الاثنين معا، وآخرون يفضلون جانب إنتاجه المعرفي الطبي دون كفاءته العملية، والعكس صحيح. وحرار آخرون عن كيفية اندماجه وترقيته اجتماعيا وسياسيا عبر ممارسته الطبية في الوسط المصري في مدة وجيزة؛ وهو الغريب القادم من بلاد الأندلس جنوب أوروبا إلى المشرق العربي بمصر هاربا مستجيرا. ومن الأمور الأخرى التي أثارت جدلا واسعا بين المختصين في دراسة التراث اليهودي هو مدى صحة وجود قسم طبي خاص بابن ميمون والصيغة التي اشتهر بها.

1. موسى بن ميمون من مساردراسته الطبية إلى إنتاجه المعرفي.

عُرف عن موسى بن ميمون أنه لا يدلي بتفاصيل مشاركته ومصادره العلمية والمعرفية إلا فيما ندر. لذلك لا يُعلم سوى القليل عن الحياة المبكرة والتعليم الطبي لديه. ولا توجد مصادر تشير إلى أن موسى بن ميمون تلقى تعليما طبيا رسميا، إلا فيما يُشير إليه هو نفسه في بعض مقالاته ب: كبار السن الذين قرأت على أيديهم، أو يذكر أحدهم ممن تعلم منه وحظي بتقدير كبير عنده كابن زهر وابنه، واقتبس أيضا من عدة مؤلفين مسلمين منهم كالرازي والفارابي. وبالموازاة ندرك من خلال كتابات موسى بن ميمون الطبية، عمق معرفته بالمؤلفات اليونانية القديمة خاصة أبقراط وجالينوس وأرسطو الذين يعدون مصدر إلهامه الطبي اليوناني.¹⁰⁰⁰

¹⁰⁰⁰Rosner Fred (2002) : The Life of Moses Maimonides, a Prominent Medieval Physician, Revue Medical History, p. 125.

يعتقد سوسمان مونتير Suessmann MUNTNER أن موسى بن ميمون ربما تلقى الطب لأول مرة على يد والده، ولكن خلال السنوات الخمس¹⁰⁰¹ التي قضتها عائلته في فاس، ربما أتاحت لموسى بن ميمون فرصة متابعة دراسته الطبية والاختلاط بأطباء معروفين. فقد وصف في "مقالته عن الربو" المناقشات التي جرت مع الطبيب اليهودي أبو يوسف بن المعلم ومع محمد بن ابن الزور الشهير وآخرين. ومن خلال تعليقه على العقار يمكن أن نستنتج أنه تلقى تعليمه الطبي الأساس في المغرب، وهو دليل آخر على إقامته في المغرب وهو نفسه يشير إلى ذلك في كتابه العقار لابن ميمون بقوله "أطبائنا في المغرب أو إسبانيا"،¹⁰⁰² ومعظم أسماء الأدوية مكتوبة ليس فقط باللغة العربية ولكن أيضًا باللغتين الأمازيغية والإسبانية. وقد ذكر حصريًا بالاسم فقط المؤلفين الأطباء الذين أخذ عنهم من دون غيرهم من أطباء مغاربة وأندلسيين كابن جلجل، وابن وافد، وابن سامجين، سواء الذين عاشوا قبله أو عاصروه كالفافي. وبالتأكيد أن ابن ميمون كان على دراية كبيرة بالترجمات العربية لكتابات الأطباء اليونانيين، بالإضافة إلى كتابات الأطباء العرب السابقين عليه، لأنه هو نفسه قد علق أو اختصر بعضها.¹⁰⁰³

تُجمع بعض المصادر التاريخية على أن موسى بن ميمون بدأ دراسة علوم الطب في الأندلس، وتؤكد ذلك مصادر أخرى عندما تشير إلى أنه استكمل تعليمه بالمغرب الأقصى قبل أن ينتقل إلى مصر، حيث شاعت شهرته الطبية، فأهله ذلك إلى ولوج البلاط الأيوبي واكتساب مكانة كبيرة لدى حكام مصر في عصر الدولة الأيوبية.¹⁰⁰⁴

وأكد ولفنسون أن موسى بن ميمون بدأ دراسة الطب في الأندلس، واستمر يدرسه في المغرب الأقصى، إذ كان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقالته في الربو والتي ذكر فيها مناقشته مع طبيبين عند علي بن يوسف "خليفة" المغرب.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹ عدد السنين التي قضاها موسى بن ميمون في مدينة فاس هي خلافية بين الباحثين فهي عموماً تتراوح ما بين خمس إلى سبع سنوات وأحياناً عشر سنوات، ولكن الراجح خمس سنوات بمقارنة التواريخ والأحداث ببعضها.

¹⁰⁰² Moses MAIMONIDES, Sharh Asma al-uqqar (Explication Des Noms De Drogues), (traduction by Meyerhof Max :). Imprimerie de L'institut Français D'Archéologie orientale, 1940.

¹⁰⁰³ John BOWKER, Maimonides Moses : The Concise Oxford Dictionary of World Religions, sans numérotation.(article de SuessmannMuntner, As Physician), 2020.

<https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/judaism-biographies/maimonides>.

¹⁰⁰⁴ Jérôme TALMUD, La formation médicale de Maimonide et son actualité au regard de l'activité physique et de la santé. Histoire des Sciences médicales, 2006, Tome XL – N° 1, p. 74.

¹⁰⁰⁵ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 194.

* "خليفة": الصواب أمير (المسلمين) المرابطي.

دفعت المرجعية الدينية لموسى بن ميمون إلى اهتمامه بالطب، فالتوراة لم تَحُلْ من إشارات إلى الأمراض وبعض طرائق النجاة منها، وقد خصص سوسمان مونتير مقالاً للحديث عن تاريخ التداوي في العهد القديم من الكتاب المقدس، ونشره باللغة الإنجليزية "Fred ROSNER"، وعملاً معاً على إخراج عدة دراسات حول الطب في تاريخ إسرائيل القديم.¹⁰⁰⁶

إن أقدم نص عبري مرتبط بالطب يعود للقسم الطبي المسمى بـ "قسم أساف: Le serment d'Assaph"، الذي يقول عنه الباحث "Isidor SIMON": "إن S. MUNTNER من القدس، الذي سبق أن نشر عدة دراسات عن "قسم أساف" هو من زودنا بالنسخة العبرية لهذا القسم، الذي أخذ من مخطوط رقم 2138 من مكتبة أكسفورد. وقد نشر مانتر هذا القسم باللغة الإنجليزية بينما نشر الربّي Venetianer de BUDAPEST ترجمته الألمانية، ثم خصص رسالته لنيل الدكتوراه لمخطوط Assaph الموجود بالخزانة الوطنية بباريس"¹⁰⁰⁷

هذه الدراسات حسب SIMON كونت فكرة واضحة من خلال النصوص الدينية وبعض اللقى الأركيولوجية بفلسطين، عن مكانة فنون الطب والتداوي لدى بني إسرائيل خلال العصور العبرية السابقة لمرحلة السبي البابلي وحتى سنة 70 قبل الميلاد. وقد سرد "MUNTNER" من خلال كتابه مظاهر اهتمام اليهود بفنون الطب من أسماء أهم الأطباء اليهود الذين وجدوا عبر العصور التي تلت ظهور المسيحية.¹⁰⁰⁸

ما يعيننا في دراسات "MUNTNER" هو ما ذكره عن موسى بن ميمون ودوره في تدوين المعارف الطبية التي وصل إليها الأطباء في عصره، كما أكد على دوره الكبير في تيسير المعرفة الطبية لأبناء طائفته، من خلال ترجماته ومختصراته للكتب الطبية الإغريقية والعربية التي درسها ولخصها وعلق عليها.¹⁰⁰⁹

وخصص "Jérôme TALMUD" مقالاً للحديث عن التكوين الطبي لموسى بن ميمون متتبعا مساره العلمي والطبي من الأندلس إلى مصر، من خلال البحث في الكتب التي تناولت سيرة ابن ميمون، وقد حاول

¹⁰⁰⁶ Suessman MUNTNER, *Medicine in Ancient Israel*, in : Fred Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, KTAV Publishing House, Inc., USA, 1995, pp. 3- 20.

¹⁰⁰⁷ Simon ISIDORE, *Le "Serment médical" d'Assaph, médecin juif du VII^{ème} siècle ; avec une étude comparative du "Serment d'Hippocrate", de la "Prière médicale" de Maïmonide et du "Serment de Montpellier"* ; Originally appeared in vol. 9 (1951) ; *Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque, études choisies de la Revue d'Histoire de la médecine hébraïque* (1948-1985), publié par Gad Freudenthal & Samuel S. Kottke, BRILL; 2003, p. 49.

¹⁰⁰⁸ Muntner Süßmann (1995): *Medicine in Ancient Israel*, in : Fred Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, KTAV Publishing House, Inc., USA, pp. 3- 20.

¹⁰⁰⁹ Ibid, MUNTNER, pp : 3- 20.

"TALMUD" أن يجمع المعلومات المرتبطة بأساتذة موسى بن ميمون وتلامذته والكتب والمصنفات التي درسها وتعلم منها، وطبيعة المراجع الطبية التي أثرت في ممارسته الطبية وكتاباتاته الطبية.¹⁰¹⁰

غير أن هناك تسلسلا زمنيا في مبادرة موسى بن ميمون في التأليف في الطب، فقد كان هذا الحقل المعرفي والتقني هو آخر ما ألف فيه موسى بن ميمون مؤلفات متنوعة وكثيرة.

تري تمار رودافسكي أن موسى بن ميمون لم يشرع في التأليف الطبي إلا بعد الفراغ من تصنيف مؤلفاته الفلسفية والدينية، فتقول: "وبعد أن فرغ ابن ميمون من أعماله اللاهوتية والفلسفية كرس حياته للطب، فوضع عشر مقالات طبية خلال أعوام 1190-1204م \ 585-600هـ، والتفت الباحثون مؤخرا إلى هذه الأعمال للتعرف أكثر على رؤى ابن ميمون بشأن الطب والنهج العلمي والعلاقة بين الطب والفلسفة، وترجمت بعض هذه الأعمال إلى العبرية واللاتينية وأسهمت في ذيوع شهرته طبيا. في هذه الأعمال كثيرا ما يشير ابن ميمون إلى اتصالاته ببعض الأطباء من المغرب"¹⁰¹¹.

كتب موسى بن ميمون بغزارة في الطب، وكان عمله في التأليف أشبه بإعادة إنتاج الطب اليوناني والعربي، "وعُدت مصنفاته الطبية عشرة، بين مقالة ورسالة، دوّنت جميعها بالعربية في مصر في تواريخ متفرقة بين سنتي 1167-1200م/562-596هـ، ونقل أغلبها إلى العبرية، وبعضها إلى اللاتينية. وأهم ما وصل إلينا منها "فصول القرطبي" أو "فصول موسى" وهي أكبر رسائله الطبية حجما وشهرة، وقد ألفها بين سنتي 1187-1190م \ 582-585هـ، وتشتمل على 1500 قانون طبي استخلصها من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعلمها اثنان وأربعون تعليقا ونقدا تحليليا تبدأ كل منها كالآتي: قال موسى"¹⁰¹².

2. موسى بن ميمون الطبيب: النظرية والممارسة.

لم يكن كل طبيب في القرون الوسطى حاصلا على مؤهل علمي في الطب بل كان لقبا من الألقاب التي ورثها البعض عن أسرهم، أو اكتسبوها من خلال مصاحبتهم للأطباء، لكنه رأي قد ينم عن نظرة دونية لتاريخ الطب العربي خلال القرون الوسطى، على الرغم من أنه لا يخلو من قبول.

كان للقب الطبيب تفسير مغاير في الزمن الذي عاش فيه موسى بن ميمون، وهو ما حاول جيروم تلمود Jérôme TALMUD أن يبينه من خلال قوله: "إن لقب الطبيب في الممارسة الطبية خلال القرون الوسطى لا علاقة له بما لدينا اليوم من تعريف موحد لمهنة الطبيب."¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ Jérôme TALMUD, La formation médicale de Maimonide, op. cit, p. 74.

¹⁰¹¹ رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 38.

¹⁰¹² إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 194.

¹⁰¹³ Ibid. Jérôme TALMUD, p. 74.

يرى الباحث TALMUD Jérôme أن موسى بن ميمون اكتسب سمعة جيدة من خلال كتاباته في اللاهوت والفلسفة. وقد سطع نجمه أكثر في مجال الطب في الشرق خلال القرن 12م. وكان يجمع في دراسته بين الطب من جهة والتربية الحاخامية التي تلقاها من والده ثم استكملها على يد الربّي يهودا هاكوهن بن شوشان من جهة ثانية، كما درس الفلسفة في البداية ببلاد الأندلس برفقة ابن رشد، وقد كان كثير التأليف في شبابه، فعند وصوله إلى مصر كان قد ألف سبعة أجزاء من كتابه الديني مشناه توراه.¹⁰¹⁴

ويضيف جيروم تلمود أن "العلاقة ببلاط السلطان كانت تسهل الحصول على لقب الطبيب. فهي فضيلةٌ يشترط فيمن يحصل عليها أن يكون له شأن كبير في المجتمع، سواء كانت سمعته نابعة من مستوى عال في ممارسة الطب خولت له الحظوة باهتمام السلطان، أو كانت هذه السمعة نتيجة انتسابه لأسرة عريقة."¹⁰¹⁵

ويرى الباحث Dominique URVOY المختص في التاريخ والفلسفة الإسلامية: "يحتل لقب الطبيب وصفاً آخر: أن يكون الطبيب دارساً لكتب الأطباء السابقين ويكون متمكناً من معرفة الوصفات العلاجية ومراحل العلاج، لأن دور الطبيب كان متمثلاً في تقديم علاجات للأمراض وبالتالي كان لقب الطبيب وقفاً على الرجال والنساء المتصفين بالكفاءة."¹⁰¹⁶

وهذه الصفة تبدو لنا قريبة من سياق العصر الوسيط، وتصور لنا تقدم العلوم الطبيعية فيه. وعلى مستوى آخر، فقد كان موسى بن ميمون يدرّب طلبه آخرين في مهنة الطب.

إن انتماء موسى بن ميمون لمجموعة أطباء القرون الوسطى لا يمكن إنكاره، خصوصاً وأنه خلال استقراره بمصر، كانت قبلة لكثير من الأطباء والعلماء، سيما تحت حكم صلاح الدين الأيوبي، فالتعامل الذي صار عليه الحكام المصريون تجاه العلماء والأطباء استمر إبان عهد صلاح الدين الأيوبي، بحيث أنشأ مستشفى بالقاهرة سمي بـ "المستشفى الناصري" نسبة إلى.¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁴Ibid, Jérôme TALMUD, p. 74.

يقرر Jérôme Talmud أن موسى بن ميمون درس الفلسفة برفقة ابن رشد وهو ما لم نجد عليه دليلاً في مرجع آخر، وقد أوردنا مناقشة لهذا القول في المبحث السادس من خلال ما كتبه د أشرف منصور في كتابه العقل و الوحي.

¹⁰¹⁵ Ibid. Jérôme TALMUD, p. 75.

¹⁰¹⁶ Dominique URVOY, Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman, C. Flammarion, Paris, p. 66, cité dans : Jérôme TALMUD : La formation médicale de Maimonide, 1998, p. 75.

¹⁰¹⁷ Ibid.,

يلاحظ لوسيان لوكليرك Lucien LECLERC أن معظم الأطباء بمصر كانوا يهودا، كما كان الوضع كذلك في العراق. وربما تضاءلت فرص الدراسة بسبب الحروب فانبرى اليهود لممارسة الطب، وربما استقروا بالقاهرة بسبب الاضطهاد الذي عاشوه بالغرب، ومن بينهم موسى بن ميمون.¹⁰¹⁸

بخصوص موسى بن ميمون الطبيب، يقول لوسيان لوكليرك أنه كان عالما نظريا في الطب أكثر من كونه طبيا ممارسا.¹⁰¹⁹

وهناك من رآه عكس ذلك مثل ماكس ماييرهوف Max MAYERHOFF الذي قال: إن كتابات موسى بن ميمون في الطب أقل أهمية من كتاباته الدينية والفلسفية، وكطبيب ممارس استطاع أن يكسب شهرة واسعة بين الطوائف اليهودية في كل من مصر وفلسطين وسوريا. وهي في الغالب أعمال ليست أصيلة من إبداعه، ولكنها تألفت بفضل أسلوبه الحيوي وخلفيته العلمية الواسعة، وتعد رسالته للملك الفاضل أهم ما كتب لأنها تعد عصارة فكره وليست اقتباسا أو اختصارا لكتابات غيره.¹⁰²⁰

وبين جيروم تلمود نمط التكوين الطبي الذي سمح لموسى بن ميمون بولوج الممارسة الطبية، قائلا: "يبدو أن هذا التكوين مرتبط بالدراسة على يد أستاذ، وهو تكوين يستند على إجراء مناقشات بين المعلم وتلامذته، بعد تكوينهم نظريا، ثم يرافق التلاميذ شيخهم خلال زيارته لكل مريض. وتعد بطاقة لكل مريض، تسجل عليها أعراضه المرضية، وتشخيص المرض بالإضافة إلى تعليمات خاصة بالعلاج. ومن خلال هذا التكوين العملي يمكن للتلميذ الحصول على رخصة لممارسة الطب. وهذا لا يعني بالضرورة أن كل حامل للقب الطبيب قد اجتاز هذا التكوين، فهو لقب مرتبط أساسا بالسمعة وليس بالشهادة."¹⁰²¹

وقد ألف موسى بن ميمون الكتب الطبية التالية في حدود ما توصلنا إليه: "فصول القرطبي أو فصول موسى – المختصر لكتب جالينوس – مقالته في السموم والتحرز من الأدوية القتالة – مقالته في تدبير الصحة – مقالته في البواسير – مقالته في الربو – مقالته في شرح فصول أبقراط – مقالته في الجماع – مقالته في شرح العقار – مقالته في بيان الأعراض... دون الحديث عن "كتاب الطب القديم" المنسوب لموسى بن ميمون والمقالات الطبية المنحولة المنسوبة إليه"¹⁰²².

تزعم بعض الدراسات الغربية أن موسى بن ميمون تلقى التعليم الطبي بالأندلس، بداية من لقائه بيهودا بن تيبون الذي كان أول طبيب يلتقي به في غرناطة. كما يرجح جيروم تلمود أن موسى بن ميمون التقى بابن

¹⁰¹⁸ Lucien LECLERC, Histoire de la médecine arabe, Volume 2, E. Leroux, Paris, 1876, p. 7.

¹⁰¹⁹ Ibid, Lucien LECLERC.

¹⁰²⁰ Maurice FARGEON, Les medecins juifs au Service D'Egypte, Caire, Imprimerie Lencioni, 1939, p. 25. Voir aussi le site: <https://www.farhi.org/Medecins/Maimonide.pdf>

¹⁰²¹ Jérôme TALMUD, La formation médicale de Maimonide, op. cit., p.75.

¹⁰²² إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 193.

رشد وأخذ عنه علوم الفلسفة والطب، وهو زعم لا دليل عليه. وعلى العموم فإن التكوين الطبي لابن ميمون بدأ في الأندلس بإجماع المؤرخين العرب والغربيين، وقد ذكر أنه تتلمذ على الطبيب الشيخ ابن زهر الإشبيلي¹⁰²³ AVENZOAR كما حظي برفقة وعلم الطبيب أبي جعفر (أبو جعفر بن هارون الترجالي).¹⁰²⁴ لكنه استكمل هذا التعليم بمدينة فاس بالمغرب، ويدعي هؤلاء الدارسون أنفسهم أنه التقى بابن طفيل فيها، وهذا ما لا نجد له أثراً لدى القفطي وابن العبري وابن أبي أصيبعة، الذي يعد أقدم من ذكر سيرة موسى بن ميمون. لكن أصحاب هذا الزعم يستندون إلى مقارنة التواريخ التي استقر فيها كل من ابن طفيل وابن ميمون بالمغرب، فابن طفيل غادر الأندلس ليعوض الطبيب الرئيس ابن بديع (Avenpace) في البلاط الموحيدي سنة 1138م/532هـ، ثم توفي سنة 1182م/577هـ بالمغرب، وقد كان موسى بن ميمون بالمغرب بين سنتي 1160 و1165م/554-559هـ وعليه اتفق لهما الوجود بالبلد نفسه. ويحتمل لقاؤهما في المدة التي يمكن تقديرها بخمس سنوات قضاها موسى بن ميمون بفاس. وقد ينطبق الاحتمال نفسه على ابن رشد، خلال مقامه بالمغرب إذا صح أن موسى بن ميمون وصل إلى المغرب قبل سنة ستين بعد المائة والألف. وقد استكمل تعليمه الطبي بفاس، ويبدو أنه استطاع أن يتنقل في فاس بسهولة مقارنةً بوضعيته في الأندلس، فتمكن من تتبع مراده عن كذب. كما أنه استكمل تكوينه اللاهوتي بفاس على يد الربّي يهودا هاكوهين بن شوشان.¹⁰²⁵ ويرى أحدهم في هذا الاتجاه أن مجيء القاضي ميمون أب موسى ونزوله بفاس¹⁰²⁶ ربما كان من أجل مراعاة لمصلحة اليهود أمام عبد المومن.¹⁰²⁷

3. مساهمة الرسائل الطبية في تدعيم مكانة موسى بن ميمون¹⁰²⁸

نجح موسى بن ميمون في السطوع طبيباً وعالمًا لاهوتياً وسياسياً لامتعا في المجتمع اليهودي، مستغلاً وجوده في البلاط الأيوبي ومصاهرته لأبي المعالي ميكايل هالفي الذي كان كاتباً عند أم نور الدين علي المدعو الملك الأفضل، لتحقيق مآربه الشخصية والعرقية البعيدة الأفق، لذلك كان لابد من عرض بعض الرسائل التي خص بها ابن ميمون بعض الشخصيات البارزة وقتئذٍ من أمراء وقضاة وولاة، حسب طلب كل واحد وحاجته، خاصة أنه كان يحب التقرب والتزلف إلى أهل الجاه والسلطة، كما وصفه الطبيب عبد اللطيف

¹⁰²³ Jérôme TALMUD se réfère au livre "Ayyunal-Anbaa d'Ibn Abi Usaybra comme apport pour ce qui a été mentionné par le docteur Ibn Zahr sans apport la page du Livre sur les classes des apports par Abi Usaybra, apport par R. Arnaldez — Averroès, un rationaliste en Islam. Paris, Balland, 1997.

¹⁰²⁴ Ibid. Jérôme TALMUD, pp : 76-77.

¹⁰²⁵ Ibid, p. 80.

¹⁰²⁶ إحالة أخذها محمد الغرايب من p88, Simon LEVY, op. cit.,

¹⁰²⁷ محمد الغرايب، ص 189.

¹⁰²⁸ أحياناً يقصد بالرسائل كتاباً أو مقالة أو رسالة حسب اختلاف المصادر خاصة الغربية: (Traité, Epître)

البغدادي عندما التقاه خلال زيارته لمصر" وجاءني موسى فوجدته فاضلا في الغاية، قد غلب عليه حب الرياسة وخدمة أرباب الدنيا وعمل كتابا في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى وشرط أن لا يغير فيه حرفا إلا أن يكون واو عطف أو فاء وصل وإنما ينقل فصولا يختارها"¹⁰²⁹

يرى الباحث TALMUD Jérôme أن موسى بن ميمون اكتسب سمعة جيدة من خلال كتاباته في اللاهوت والفلسفة. وقد سطع نجمه أكثر في مجال الطب في الشرق خلال القرن 12م. وكان يجمع في دراسته بين الطب من جهة والتربية الحاخامية التي تلقاها من والده ثم استكملها على يد الربّي يهودا هاكوهن بن شوشان من جهة ثانية، كما درس الفلسفة في البداية ببلاد الأندلس برفقة ابن رشد، وقد كان كثير التأليف في شبابه، فعند وصوله إلى مصر كان قد ألف سبعة أجزاء من كتابه الديني مشناه توراه.¹⁰³⁰

لم يكتب موسى بن ميمون أطروحاته الطبية حتى أنهى كتابته اللاهوتية، واعتبر دراسة الطب جزءا من الأنشطة الدينية وامتدادا لمنطقي لمساره الدراسي، وإضافة إلى ممارسته الطبية كتب ابن ميمون عدة مؤلفات في هذا المجال ومنه رسائله الطبية التي كتبها في الغالب تحت طلب أمير أو وزير أو أحد من وجهاء ونبلاء المجتمع المصري. مما منحه سمعة طيبة وشهرة كبيرة تعدت حدوده المجالية لتصل إلى الغرب الإسلامي والأوروبي، وتعد مقالاته ورسائله من أفضل ما كتب، رغم أن بعضها ليست أصيلة ومن قريحته باستثناء، إذ جاء فيها الكثير من النقول الإسلامية واليونانية، ولذلك سأعرض بعض النماذج منها حتى يتضح الأمر.

أ. مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتّالة، أو الرسالة الفاضلية.¹⁰³¹

عرفت هذه الرسالة باسم "كتاب السموم والمتحرز من الأدوية القتّالة"، ألفها ابن ميمون سنة 1199م \595هـ، للقاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني، ولذا عنون ابن ميمون الكتاب: "بالرسائل الفاضلية"، ولم ينشر بعد النص العربي ولكن نشرت ترجمة فرنسية له مرتين¹⁰³²

وفي مقدمة هذه الرسالة شرح موسى بن ميمون دواعي تأليفها، فبعد تمجيده وذكر محاسن القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني، وخلال شهر رمضان (يوليوز) من سنة 1198م /594هـ، لدغ حيوان سام

¹⁰²⁹ عبد اللطيف البغدادي، رحلة عبد اللطيف البغدادي في مصر أو كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، إشراف عبد الرحمان عبد الله الشيخ، ط.2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 42-43.

¹⁰³⁰ Ibid, Jérôme TALMUD, p. 74.

-يقدر Jérôme Talmud أن موسى بن ميمون درس الفلسفة برفقة ابن رشد وهو ما لم أجد عليه دليلا في مرجع آخر، وقد أوردت مناقشة لهذا القول في المبحث السادس من خلال ما كتبه د أشرف منصور في كتابه العقل والوحي.

¹⁰³¹ انظر ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 10 و24 و26.

¹⁰³² جورج شحاتة، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط، قنواي، القاهرة، 1958، ص 227.

أحدهم ليلا فتعذر علاجه فمات، فطلب منه القاضي أن يؤلف كتابا صغير الحجم وبأسلوب مبسط، يشرح فيه مسألة السموم وتفاصيل كيفية علاجها، حتى تتسنى الاستفادة منه عند الضرورة وإنقاذ الملدوغ أو المتسسم من الهلاك والموت.¹⁰³³

ولأهمية هذه الرسالة تمت مدارسها خلال لقاء علي بمناسبة ذكرى مرور 750 سنة على وفاة موسى بن ميمون، والتي قال عنها Jean SHEODORIDES أنها مصدر غني ومفيد في علم النباتات والحيوانات¹⁰³⁴ ويقول إسرائيل ولفنسون إن مقالة السموم والتحرز من الأدوية القتالة ليست من الرسائل الموضوعية للجماهير لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث في المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم.¹⁰³⁵ ويذكر موسى بن ميمون في مقدمة هذه الرسالة فضل القاضي الفاضل عبد الرحيم اليبساني في تيسير استحضار العقاقير الطبية من البلدان النائية لتوزيعها على المرضى، وهو من ألج عليه في وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولدغات الحشرات السامة.¹⁰³⁶

تنقسم مقالة دفع السموم إلى قسمين، الأول خصصه موسى بن ميمون لذكر لدغات الأفاعي والحشرات وعضات الحيوانات. والثاني خصصه لعلاجات الإصابات بالتسمم.¹⁰³⁷ إن مقالة دفع السموم مؤلف يحتوي على معلومات مرتبطة بعلم الحيوان "حيث يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي: الحيوانات الضارة بالإنسان، والحيوانات المستعملة في التداوي، وأخيرا فيزيولوجيا الحيوانات.¹⁰³⁸

يشير أبراهام جوشوا هيشيل Abraham Joshua HESCHEL أن موسى بن ميمون ذكر على الخصوص أنواعا من النباتات المتوفرة بالساحل المتوسطي (إسبانيا، وشمال أفريقيا، واليونان، ومصر، وفلسطين) ومن بينها: النعناع، والقزحية، والزوفا، ورماد الجبل وغيرها، ولا نعلم على الحقيقة هل كانت معارفه النباتية ناتجة عن

¹⁰³³ Adrien DELAHAYE, Maimonide, Traité Des Poisons, Traduit par I-M. Rabbinoicz, Paris, Librairie-Editeur, 1865, p. 18.

¹⁰³⁴ Gad FRENDETHAL & Samuel KOTTEK, Mélages D'Histoire De La Médecine Hébraïque, Etudes de la revue D'Histoire de la Médecine Hébraïque (1948-1985), Brill, Leiden, The Netherlands, 2003, p59.

¹⁰³⁵ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 196. انظر أيضا:

Leclerc, Lucien : Histoire de la médecine arabe, Vol 2, E. Leroux, Paris 1876, p. 62.

¹⁰³⁶ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص.

¹⁰³⁷ Jean THEODORIDIES, Les sciences naturelles et particulièrement la zoologie dans le traité des poisons de Maimonide. In : Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque : études choisies de la Revue d'histoire de la médecine hébraïque (1948-1985) , Réunies par : Gad FRENDETHAL & Samuel KOTTEK, Brill Academic Publishers; 2003, p. 61.

¹⁰³⁸ Ibid., p. 62.

احتكاك بمجال الأعشاب الطبية أم فقط من مصادر وكتب درسها. لكن تخطيطا لمراحل نمو، بذرة، قدمه موسى بن ميمون في إحدى مؤلفاته يفتح المجال للقول إنه درس هذه النباتات عن قرب.¹⁰³⁹

ثم يضيف أن موسى بن ميمون قام بدراسة المكونات النباتية لكل من المغرب وفلسطين خلال مقامه بهما. كما يذكر J. SEIDE¹⁰⁴⁰ أن قرطبة كانت تضم حديقة للنباتات وربما زارها موسى بن ميمون، كما قد يحتمل أنه زار حدائق أخرى بالبلاد العربية (شمال أفريقيا ومصر). كما ذكر J. SEIDE العديد من الحيوانات الضارة بالإنسان، والتي ورد ذكرها في مقالة دفع السموم لموسى بن ميمون، ومن بينها الكلب المصاب بداء الكلب، والثعابين السامة والعقارب والعناكب.¹⁰⁴¹

اعتمد ابن ميمون على في معالجته للسموم على كثير من الأدوية لعلي ابن زهر الأندلسي، وقد انتشرت هذه المقالة في العالم المسيحي بعد أن ترجمها بن تيبون ونقلت إلى اللغة اللاتينية من قبل العالم المسيحي أرمنجوبلاسيوس أرمنجود Armengaud BLASIIUS من مدينة مونبلييه، ليتم تداولها بين الأطباء الإفرنج منذ القرن الثالث عشر.¹⁰⁴²

كما تؤكد تمار رودافسكي على دور الأطباء المسلمين في الاقتباسات التي قام بها موسى بن ميمون خلال تأليفه لرسائله الطبية "وبينما يقتبس ابن ميمون كثيرا من جالينوس، وعرضا من أبقراط وأطباء يونانيين، فإنه يقتبس أيضا من الأطباء المسلمين".¹⁰⁴³

تعتبر رسالة موسى بن ميمون في السموم من أول ما كتب في الصحة. وقد كتبها بناءً على طلب القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني، لنشر معرفة الترياق الأولي عند الإصابة بالتسمم بين السكان وحفاظا على الصحة العامة، أمر الوالي أولاً أطباء القاهرة بإعداد الترياقات والأدوية بكمية كبيرة. ثم أعرب عن أسفه لأنه عندما يُلسع شخص من قبل حيوان سام، فإن السم ينتشر في جسده قبل أن يتمكن من القدوم إلى القاهرة بحثًا عن الدواء. عندها طلب القاضي من موسى بن ميمون، في شهر رمضان عام 595هـ (تموز 1198م)، متوسلاً إياه أن يؤلف أطروحة صغيرة الحجم ومختصرة في التعبير، تشير إلى ما يجب فعله على الفور للشخص المصاب. فقام ابن ميمون على التو بمهمته. فكتب المؤلف وفق خطة واضحة حيث قسم مقالته إلى قسمين: القسم الأول مخصص للدغات الأفاعي التي تنتمي إلى الدرجة الأولى من السموم الخطيرة، والقسم الثاني يتعلق بلدغات العقرب التي تنتمي إلى الدرجة الثانية من السموم. ووضح أن طبيعة السم هي

¹⁰³⁹ Abraham HESCHEL, Maimonide, Edition Payot, Paris, 1936, p.70.

¹⁰⁴⁰ Ibid, Jean THEODORIDIES, p. 61

¹⁰⁴¹ Ibid.

¹⁰⁴² إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 196-197.

¹⁰⁴³ تمار رودافسكي، م.س، ص 38.

من تحدد نوعية الترياق المناسب ضد السموم الساخنة. يصف موسى بن ميمون المنعمات ضد السموم الباردة، كالنبيد واليانسون ويرى أن الزمرد يلعب دورًا كبيرًا في صنع الترياق المضاد للسم. كما خصص موسى بن ميمون صفحات كاملة عن وسائل تجنب السم: "من الخطر شرب الماء من إناء مكشوف، لأن الحيوان السام ربما يكون قد شرب منه. يجب الحذر من الأطعمة التي تنبعث منها رائحة كريهة"¹⁰⁴⁴ لكن حسب جيروم تلمود لا يُعرف بالضبط اسم من أمر بكتابة مقالة السموم من موسى بن ميمون. فالملك العزيز توفي عام 1198 م (594 هـ) وكان قد تولى السلطة في القاهرة بعد وفاة والده صلاح الدين. وخلفه شقيقه الملك الفاضل. لكن هذا الأمير الشاب لم يكن مستقرًا نفسيًا ولم يهتم كثيرًا بشؤون الدولة. واحتمال آخر: قد يكون التكليف بهذه الرسالة قبل عام 1193 م (589 هـ). في هذه الحالة، من المرجح أن الوصي الملك العادل، الذي وصفه المؤرخون بأنه رجل جدي هو من طلب منه كتابة دليل عملي للتسمم. كان الملك العادل حاضراً كوصي على الحكم في القاهرة من سنة 1169 - 1183 م / 564 - 578 هـ ومن 1186 - 1193 م / 581 - 588 هـ، ثم في سنة 1200 م / 596 هـ أصبح ملكاً. إذا أخذنا بهذه الفرضية الأخيرة، فقد استغرق موسى بن ميمون عدة سنوات في كتابة هذه المقالة التي خصصها للملك الساري في الوقت الذي انتهى من كتابتها يوليو 1198 م 594 هـ وهو الملك الأفضل.

وتجدر الإشارة إلى أنه باسم صلاح الدين، أصبح أخوه الملك العادل وصياً على العرش منذ عام 1171 م (566 هـ)، وفي سنة 1183 م (578 هـ) افتتح مستشفى داخل القصر، وفي إحدى غرفه، تم تخزين الأدوية، واحتياطيات النباتات والأعشاب والمواد الأخرى. ولكي تكون المنتجات ذات جودة عالية، ولعل الأمير نفسه أشرف على إحضرها من الشرق والغرب، وتمت مراقبة المخزونات بحيث لا ينقص أي شيء في تحضير الجرعات والعلاجات.¹⁰⁴⁵

عندما جاء ابن جبير الأندلسي إلى القاهرة، زار هذا المستشفى بمجرد افتتاحه. فكتب: "ومما شاهدناه أيضاً من مفاخر هذا السلطان المارستان الذي بمدينة القاهرة، وهو قصر من القصور الرائقة حسنا واتساعا أبرزه لهذه الفضيلة تأجرا واحتسابا، وعين قيما من أهل المعرفة وضع لديه خزائن العقاقير ومكنه من استعمال الأشربة وإقامتها على اختلاف أنواعها. (ويقال المقصود هنا هو ابن ميمون) ووضعت في مقاصير ذلك القصر أسرة يتخذها المرضى مضاجع كاملة الكسى. وبين يدي ذلك القيم خدمة يتكفلون بتفقد

¹⁰⁴⁴ Israel Michel RABBINOWICZ, Traité des poisons: Maimonide, traduction française, *in*: Revue d'histoire de la pharmacie, 1935, 23^e année, N°92. p. 215

¹⁰⁴⁵ Jérôme TALMUD, Une page médiévale de l'histoire de la pharmacie avec le Traité des Poisons de Moïse Maïmonide. 1204 - 2004: contribution à la commémoration du 800^{ème} anniversaire de sa mort. Revue d'Histoire de la Pharmacie, 2004, N° 344, p. 609.

أحوال المرضى بكرة وعشية، فيقابلون من الأغذية والأشربة بما يليق بهمة وبإزاء هذا الموضع موضع مقتطع للنساء المرضى. ولهن أيضا من يكفلهن. ويتصل بالموضعين المذكورين موضع آخر متسع الفناء فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد اتخذت محابس للمجانين ولهم أيضا من يتفقد في كل يوم أحوالهم ويقابلها بما يصلح لها. والسلطان يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال ويؤكد في الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد. وبمصر مارستان آخر على مثل ذلك الرسم بعينه.¹⁰⁴⁶

وهذا يعني أن ابن ميمون كان ضليعا أيضا في علم الصيدلة، وكان يسهر على إعداد الأدوية بنفسه خاصة أنه جمع بين خبرته في الأندلس والمغرب ثم مصر، مما جعل أهل القصر وحاشية الملك تثق فيه وتعد له مكان رفعة في ربح قصر السلطان.

تورد الأدبيات التاريخية دواعي لتأليف ابن ميمون مقالة السم، وهي قصة جرت في محكمة القصر، وهي أن موسى بن ميمون كان في منافسة شديدة مع العديد من الأطباء. وكان أحدهم يدعى كامون (وهو يهودي أيضا)، معاديا له بشكل خاص، وأراد إزاحته من منصبه في خدمة الحاكم. في أحد الأيام تم إبلاغ السلطان بمعلومات تتعلق باكتشاف غير عادي بالنسبة لذلك الوقت، مفاده أنه يمكن للأطباء علاج التسمم بإعطاء سم أقوى. فاستدعى السلطان موسى بن ميمون وكامون معا وأمرهما أن يعد كل واحد منهما سما قويا ليختبره، أي سيجعل كل واحد منهما يبتلع السم الذي أعده زميله، ثم يمتص كل واحد السم الذي صنعه بنفسه وينجو من الموت من صنع السم الأقوى. بالطبع فطن موسى بن ميمون على الفور أن عدوه سيستغل الموقف للتخلص منه، لقد فهم أن زميله يتوقع أن يشرب في المنزل سمًا مميتًا ولكن ليس الأقوى، وأمام السلطان سيأتي بمنتج محايد خالي من المادة السامة، عندما سيشرب سم ابن ميمون، سوف يمتص هذا المنتج المحايد ويؤكد أن هذا هو ما أنقذه، بينما في الواقع سيتم إنقاذه من السم الذي يشربه في المنزل من خلال تأثير ذلك الذي أعده ابن ميمون. وعندما يأخذ رامبام المنتج غير الفعال، فإن السم الذي أعده هو نفسه سيموت على الفور.

أحبط عقل موسى بن ميمون اللامع هذه الخطة بالذكاء الذي يميزها: لقد أحضر مسحوقًا محايدًا حتى لا يبطل السم الذي لا بد أن كامون قد امتصه. أما موسى بن ميمون، فقد ابتلع قبل المقابلة منتجًا محايدًا، ثم شربه لمنتج محايد أعده كامون لن يكون له أي تأثير عليه. بعد أن أبلغه موسى بن ميمون عن نهجه، أدرك السلطان أن في خدمته طبيبًا عبقريا. هذه القصة هي بلا شك أصل تأليف "مقالة السموم".¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁶ ابن جبير محمد بن أحمد الكنانى الأندلسي، رحلة ابن جبير، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1984، صص 24-25.

¹⁰⁴⁷Ibid, Jérôme TALMUD, p. 610.

ب. مقالة في الربو.

تذكر تمار رودافسكي أن موسى بن ميمون كتب هذه المقالة لأجل شخص رفيع المكانة لا تعلم اسمه " ويتضمن هذا المقال نظاما صحيا للمريض. ورأى ابن ميمون أن مرض الربو مثل عدد من الأمراض يستحيل شفاؤه، ومن ثم فقد دافع عن فكرة اتباع نظام صحي يضمن على الأقل الصحة العامة. وقد حذر مرضاه من خطورة العلاج الجراحي مدعيا أن: أخطاء الأطباء أكبر بكثير من وصفاتهم الدقيقة. كما رأى أنه توجد بالإضافة إلى الأخلط الأربعة (الدم والبلغم والصفراء والسوداء) ستة أمور غير طبيعية تؤثر في حياة المرء. وكان جالينوس قد حدد هذه الأمور الستة في: الهواء المحيط، والطعام والشراب، والحركة والراحة، والانفعالات والنوم والمشى والتبرز واحتجاز السوائل. وقد أضاف ابن ميمون إلى هذه العناصر الستة غير الطبيعية عنصرا سابعاً وهو الجماع والجنس.¹⁰⁴⁸

ت. مقالة في البواسير.

لم يقتصر موسى بن ميمون في مصنفاته الطبية على مواضيع دون غيرها، بل حاول أن يكون عمله في التأليف شاملاً للأمراض المنتشرة في عصره، والتي تعامل معها بشكل مباشر، وهكذا نجده يؤلف مقالة في البواسير "لشباب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها".¹⁰⁴⁹

وهي في سبعة أبواب بحث فيها في الهضم والأغذية التي يجب أن تجتنب أو التي تقدم للمصاب بهذا المرض، وفي أدوية هذا الداء، وفي آراء للطبيب الفارسي الرازي، والفيلسوف ابن سينا، وللطبيب الأندلسي ابن وافد، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها ولها ترجمة لاتينية لا ندري أنقلت من النص العربي الأصلي أم من العبري، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها كرونر طبعها مع النص العبري الأصلي¹⁰⁵⁰.

كما أن هناك مخطوطة عبرية منسوخة عن كتاب البواسير بالخط الشرقي خلال القرن السابع عشر،¹⁰⁵¹ وتتوفر الخزانة الوطنية بفرنسا على مخطوطة المقالة نفسها ذكرها لوكلير في كتاب له عن تاريخ الطب

¹⁰⁴⁸ تمار رودافسكي، م.س، ص 39.

* يذكر Lucien LECLERC أن مقالة الربو تنقسم إلى 12 فصلاً، متوفرة في الخزانة الوطنية الفرنسية على شكل مخطوطات بلغة عربية وحرف عبري، وقد ذكر أن أرقامها في الفهرس هي: 1211 بباريس، ثم أشار إلى أرقام النسخة العبرية ب 1173، 1175 و 1176.

¹⁰⁴⁹ إسرائيل ولفنسون، م.س، ص 202

¹⁰⁵⁰ Hermann KRONER, Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII und XIII Jahrhunderts, Publié dans Janus C 16 en 1911 AD, pp. 441 à 456 et pp : 645 -718.

¹⁰⁵¹ Ibid, Lucien LECLERC, p. 62.

العربي "ينقسم هذا المقال إلى سبع فصول، ويوجد بباريس تحت الأرقام 1202، و 1211 بالعربية وفق الرسم العبري، كما تتوفر منه نسخة عبرية تحت أرقام 335 و 1173.¹⁰⁵²

ث. مقالة في تدبير الصحة.¹⁰⁵³

كتب موسى بن ميمون سنة 1195م/591هـ تقريراً عرف بالنظام الصحي استجابة لطلب السلطان الأفضل نور الدين علي أكبر أبناء صلاح الدين، بشأن معاناته بشكل مزمن من الإمساك، وسوء الهضم ومعاناته من الإكتئاب. فاستعان ابن ميمون بكتاب جالينوس الشهير عن الحماية المعنون "De Sanitate Tuenda". ليأخذ منه تعاليم طريقة النظام الحماية الغذائي التي يجب أن يتبعها السلطان. الذي عاود استفسار ابن ميمون عن علة أخرى، فكتب ابن ميمون لأجله مقالاً يشرح فيه "أسباب الأعراض" ثم قدم له نظاماً غذائياً صحياً. وفي هذا العمل أوصى ابن ميمون السلطان بالموسيقى والخمر للقضاء ليستعين بهما على محاربة الاكتئاب. وبرر ابن ميمون هذه "الفتوى" بأن المرء إذا كان مريضاً، يمكنه أن ينتهك الشريعة حتى يستفيد من الدواء. وربما اتبع ابن ميمون في رؤيته هذه إحدى القواعد اليهودية التي تنص على أولوية إنقاذ النفس ولو كانت على حساب التعاليم الدينية اليهودية.¹⁰⁵⁴

وقد عرفت هذه الرسالة كذلك بمقالة الصحة، وقد كتب موسى بن ميمون مقالته في النظافة، وسمّاها بالرسالة الأفضلية. كما عرفت هذه المقالة باللغة اللاتينية باسم: Sanitatis Begimen. وقد تم الإشارة إليها وأحياناً إلى أجزاء منها، بعدة عناوين منها: De Morbo Regis Egyptus، أو accidentium de causis.¹⁰⁵⁵ يبين لوكليرك في تاريخه للطب العربي، أن بيبليوغرافيا موسى بن ميمون تعرضت للخلط الشديد من جراء تعدد التسميات للكتاب الواحد، ويشير إلى بعض الباحثين الذين وقعوا في هذا الخطأ كما حصل مع WUSTENFELD حين جعل كل عنوان من العناوين السابقة كتاباً مستقلاً. أو كما هو الشأن لدى CARMOLY، و RABBINOVICZ. والسبب الرئيس لهذا الخلط الكبير هو التصنيفات والفهارس الطبية التي لم تذكر مضامين الكتب التي قامت بإدراجها في منشوراتها.¹⁰⁵⁶

ويرى الباحث نفسه أن مقالة تدبير الصحة، أو مقالة "النظام الصحي" أو "مقالة في الصحة" تنقسم إلى أربعة أجزاء، الأول 'حمية للحالة الصحية'. والثاني 'حمية الحالة المرضية' والثالث 'حمية خاصة للأمير'

¹⁰⁵² Ibid,

¹⁰⁵³ انظر ملحق المخطوطات وثيقة رقم: 25.

¹⁰⁵⁴ تمار رودافسكي، م. س، ص 38.

¹⁰⁵⁵ Ibid, Leclerc Lucien, p. 60.

¹⁰⁵⁶ Ibid, LECLERC Lucien, pp: 60- 61.

والجزء الرابع 'نصائح عامة في الصحة'. وتضيف الترجمة اللاتينية جزءاً خامساً لا نجده مرقماً في النسخة الأصلية ويبدو أنه كتب فيما بعد رداً على بعض حالات المرض في المحيط السلطاني.¹⁰⁵⁷ يجمع هذا المقال في تدبير الصحة بين النظافة التي يجعلها بشروط محددة و يهدف محدد، وصولاً إلى الخمر، والذي يحدد مؤلف المقالة عدداً من فوائده قبل أن يضيف: ولأنه محرم في الشريعة، فليس علينا أن نقول أكثر من ذلك.¹⁰⁵⁸

تم طبع النسخة اللاتينية عدة مرات، تحت عنوان 'Regimine de ، Rabbi Moysis Maimonides ' sanitatis' أو تحت عنوان آخر 'transmisit Babilonoe msoldano Tractatusque' وهذه المقالة موجودة بالعربية وبالترجمة العبرية ضمن عدة مجموعات كتب في أوروبا. و تتوفر المكتبة الوطنية الفرنسية على نسخة عبرية منها رقت بالأرقام 1120، 1127، 1191 و أخرى بالعربية تحت رقم 1202، تحت عنوانين هما: استشارة في حالة الإمساك، و composée pour un prince contemporain l'hypochondrie. ولا نجد فيها ذكراً للملك الأفضل إلا في المخطوطة رقم 1202 التي جاءت بالحرف العبري. وتوجد نسخة أخرى للمقالة نفسها تحت رقم 1211 مماثلة لنسخة رقم 1202 على الرغم من أن الفهرس أهملها.¹⁰⁵⁹ ج. مقالة في الجماع.¹⁰⁶⁰

هناك من فسر أن سر خطوة موسى بن ميمون بمكانة كبيرة في القصر السلطاني الأيوبي، هو اهتمامه الكبير بالحياة الجنسية وبراعته في صنع الأدوية المقوية للباءة، ومن بينهم توما شماني فقد كتب مقالة مطولة عن موسى بن ميمون، وقال إن عظماء مصر الذين عاصروهم ابن ميمون كانوا يعانون من العجز الجنسي بسبب شغفهم بكثرة الجواري والإماء، فكانوا يلجؤون إليه لتدبير أمرهم ومنهم "مقالة في الجماع"، التي تعد العمل الخامس له مما كتب من رسائل للسلطين، والتي كتبت لابن شقيق صلاح الدين، السلطان المظفر عمر بن نور الدين الذي كان ضعيف الصحة وشديد النحافة.¹⁰⁶¹ كان السلطان منخرطاً بشدة في الأنشطة الجنسية، وطلب من طبيبه موسى بن ميمون مساعدته على زيادة إمكاناته الجنسية. يتكون العمل بشكل أساس من وصفات للأطعمة والأدوية التي تكون إما مثيرة للشهوة الجنسية أو مضادة للمثير للشهوة الجنسية في أفعالها. ينصح موسى بن ميمون بالاعتدال في الجماع ويصف فسيولوجيا المزاج الجنسي.

¹⁰⁵⁷ Ibid, LECLERC Lucien, p. 61.

¹⁰⁵⁸ Ibid, Lucien LECLERC, p. 61.

¹⁰⁵⁹ Ibid.

¹⁰⁶⁰ انظر ملحق المخطوطات وثيقة رقم: 11.

¹⁰⁶¹ توما شماني الكاتب والمؤرخ العراقي المسيحي (توفي 2011) كان عضواً في اتحاد المؤرخين العرب. انظر:

<http://baraaelkhateeb.blogspot.com>.

هناك نسختان من هذا الكتاب، نسخة أصلية قصيرة ونسخة مزيفة أطول. تم تحرير كلاهما ونشرهما لأول مرة من قبل كرونر عام 1906، باللغتين العبرية والألمانية. وبعد عشر سنوات، نشر كرونر Korner النسخة القصيرة الحقيقية من المخطوطات العربية الأصلية من غرناطة. ونُشرت طبعة إيطالية في عام 1906، وترجمة باللغة الإنجليزية وأخرى بالإسبانية عام 1961. والنسخة العبرية النهائية من نسخة أصلية ونسخة مزيفة من كتاب موسى بن ميمون عن الجنس، هي نسخة مونتتر المؤرخة في عام 1965. تم نشر ترجمة إنجليزية جديدة لعمل فريد روزنر Fred Rosner.¹⁰⁶²

وقد أثار ابن ميمون موضوع النكاح والعلاقات الجنسية بتفصيل في كتابه الموسوعي مشناه توراه، حيث تناول الختان، وزواجه من أرملة أخيه داود، وعواقب الإغواء والخطف، ومعاملة الزنا، والعزوبة، والعلاقات المحرمة أو غير المشروعة، والنسب، والاعتصاب، والعذرية. واحتلت العلاقات الجنسية مكانة كبيرة في مشناه توراه. إذ شرح فيها موسى بن ميمون أسباب منع العلاقات الجنسية في يوم الكفارة. واخترت ثلاث مواضيع من هذا المحور هي:

- الختان:

يوجب موسى بن ميمون ختان الأطفال في غضون ثمانية أيام بعد الولادة، وتحدث عن الأسباب الطبية والتقنية المستخدمة للعملية والمرحاض والاحتياطات التي يجب اتخاذها قبل وأثناء الختان وما بعده. كما يحدد البركات والصلوات التي يجب تلاوتها أثناء الاحتفال.¹⁰⁶³

- العلاقات الجنسية المحرمة:

يحرم موسى بن ميمون العلاقات الجنسية المثلية من بهيمية (zoophilie) ولواط، ويعتبرها علاقات محرمة ومحظورة. حيث يصفها الكتاب المقدس بأنها عار ويأمر بعقوبة الإعدام في حق ممارستها. فكل الآراء الكتابية والتلمودية والحاخامية ترفض جميع الانحرافات المثلية الجنسية. ويصر موسى بن ميمون على عقاب الشذوذ الجنسي خاصة "في حالة الرجل الذي يربط نفسه برجل آخر"، فإن الحكم آنذاك: إذا كان كلاهما بالغين يعاقبان بالرجم كما تقول التوراه "لا تتعايش مع ذكر"، سواء كان شريكاً فاعلاً أو سلبياً. وإذا كان قاصراً عمره تسع سنوات ويوم واحد أو أكثر، يعاقب الراشد الذي مارس الجنس معه أو حرضه على الجنس معه ويتم رجمه بالحجارة.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Fred ROSNER, Moses Maimonides: Biographic Outlines, Rambam Maimonides Medical Journal, 2010, p. 4.

¹⁰⁶³ George ANDROUTSOS & Karamanou MARANNA, Moise Maimonide (1135-1204): un grand andrologue et sexologue avant la lettre. Androl. 19:218-225 ; Doi: 10.1007/s12610-009-0036-9 ; 2009, p. 219.

¹⁰⁶⁴ Ibid., p. 124.

وعلى الرغم من عدم وجود عقوبة واضحة في التوراه لممارسي السحاق، إلا أن موسى بن ميمون يعتبر هذا السلوك عادة بغیضة. كما يدين موسى بن ميمون البهيمية بشدة: فإذا جامع الرجل حيواناً أو حرض حيواناً على الجماع معه، يصير كلاهما عرضة للرجم، كما يحظر موسى بن ميمون ممارسة العادة السرية والاستمناء، بشكل قاطع ويرى إن هذا الأمر ليس فقط عملاً محظوراً، ولكن حكمه النفي؛ وهذا ما يقوله الكتاب المقدس عنها: "يداك مملوءتان بالدماء"، وعملية العادة السرية هي بمثابة قتل إنسان.¹⁰⁶⁵

- الجماع:

ويوصي موسى بن ميمون بتحري الحصول على حياة جنسية كريمة، بالزواج في سن مبكرة ويفضل أن يكون ذلك بعد سن البلوغ مباشرة ويختار شريكاً له في الوقت الذي يناسبه. لا يجوز للرجل أن يتزوج امرأة من عائلة مصابة بالبرص أو الصرع بسبب الطبيعة الوراثية لهذه الأمراض. يختتم موسى بن ميمون هذه الأطروحة بالقول إن الميل الفطري لدى الرجال هو الانخراط في علاقات غير مشروعة، إذن فعليه أن يتقن نزع الرذائل من نفسه وأن يعتاد على الحياة المقدسة النقية والأخلاق المنضبطة حتى يحفظ نفسه من كل علاقة محرمة ولا أخلاقية، ويتجنب الكلام الفاحش والمثير للشهوة والسكر، فهذه عوامل رئيسة لتجنب المضي نحو المحرمات والحفاظ على العفة¹⁰⁶⁶.

ثم يحدد القواعد الواجب مراعاتها فيما يتعلق بتكرار الجماع والاحتياطات التي يجب اتخاذها أثناء الجماع: فإذا بالغ الرجل في العلاقات الجنسية فإن الجسم يُنهك، وتنضب قوته وتختفي منه الحياة. امتثالاً لقول النبي سليمان: "لا تضيعوا قوتكم على النساء". أي شخص يبالغ في العلاقات الجنسية يشيخ قبل الأوان وتتضاءل قوته، وتضعف عيناه وتنبعث رائحة كريهة من فمه وإبطيه، ويتساقط شعره ورموشه وحاجبه، بينما ينمو شعر لحيته وإبطيه بشكل مفرط، وتتساقط أسنانه، وتصيبه اضطرابات كثيرة. ويزعم الأطباء أن واحداً من كل ألف يموت من أمراض أخرى، والباقي يموتون من الإفراط الجنسي. لهذا السبب يجب على الرجل توخي الحذر وممارسة الجنس باعتدال له قيمة علاجية. وأن لا يمارسه إذا كان أحد الزوجين ممتلئ البطن، أو جائعاً، أو في حاجة إلى إفراز (بول أو براز) قبل الجماع وبعده. يجب تجنب الجنس أثناء يوم الفصد. على الرغم من أن زوجته متاحة دائماً، إلا أن الحكيم يتصرف بشكل مقدس. يجب ألا يكون مع زوجته مثل الديك. أن يمارس فقط في ليالي الجمعة إذا كانت لديه القوة. ويكون في أول الليل. وليس في آخر الليل..¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁵ Ibid, George ANDROUTSOS, P.223

¹⁰⁶⁶ Ibid, George ANDROUTSOS, p. 224.

¹⁰⁶⁷ Ibid. George ANDROUTSOS, p. 221.

4. العلاج الجسدي والنفسي في طب موسى بن ميمون:

تطور الطب العربي الإسلامي عبر عدة مراحل تاريخية مختلفة بدأت بترجمة العلوم اليونانية. التي ازدهرت وتألفت باستماتة العلماء العرب في الدراسة والبحث والتنقيب والتجارب المخبرية المفضية للابتكار والإبداع، هذا فيما يخص الطب العضوي، أما فيما يخص الطب النفسي فالعرب والمسلمون كان لهم فيه السبق، فقد كان العلاج النفسي قبل ذلك يعتمد على السحر والخرافات، كاستخدام الرقي والتمايم والتعاويد اعتقاداً منهم أن المرض النفسي سببه قوى وأرواح شريرة.

إن سر الحفاظ على توازن الأرواح عند ابن ميمون هو التربية النفسية التي تتحقق انطلاقاً من القيم العالية التي تُكسب صاحبها العادات والأعمال الصالحة، فالبنية الروحية مثلها مثل البنية الجسدية، وكما تدرس طبيعة الجسد فمن الضروري أيضاً دراسة طبيعة الروح والصحة النفسية. فالإحسان والاهتمام بهما هو مصدر الصحة الباطنة والظاهرة. وينصح موسى بن ميمون أصحاب النفوس المريضة بالتماس العلاج من قبل طبيب يجيد العلاج النفسي وليس الجسدي فقط، ويرى أن الوقاية هي مصدر الصحة، مساعدة على العلاج في حالة المرض؛ وهي الوقاية التي تقوم على نظام غذائي ومنهـاج حياة يحترم فيها الدين والأخلاق والجنس والطعام.

أكسبت هذه المبادئ في ممارسة الطب ابن ميمون شعبية وانتشاراً واسعاً في المجتمع المصري، فاهتمامه بالمريض نفسياً وربط روحه بالله، جعلت الناس بجميع طبقاتهم الاجتماعية يتوافدون عليه من أجل العلاج، فهو يركز على تقوية المريض نفسياً وروحياً، وبعده يبدأ علاج المرض العضوي متأثراً في ذلك بجالينيوس والرازي وابن سينا.

تخلص الباحثة بولين كويتشيت Pauline KOETSCHET في بحثها عن مدى تمكن موسى بن ميمون من مهنة الطب إلى أنه : لم يكن يمارس الطب بمثل دقة جابر بن حيان مثلاً، الذي اعتمد الملاحظة والتجربة في أبحاثه، فقد كان وضعه الاجتماعي والمهني كطبيب يجبره على تعويض التحفيز النفسي بالفراغ الكبير في محدودية القدرة العلمية للطب ذلك الوقت، فقد كان يؤمن أنه "حتى لو كان الطبيب غير متيقن فعليه دائماً أن يجعل المريض يعتقد أنه سيشفيه، لأن حالة الجسد متعلقة بحالة الروح"¹⁰⁶⁸

ومن خلال الفصول الثمانية، ورسالة الأخلاق اللتين تنتميان إلى المشروع اللاهوتي الكبير الذي أسسه كتاب مشناه توراه، يضع موسى بن ميمون أسس منهجه في علاج أمراض الروح أو ما يمكن تسميته "بالطب النفسي" التقليدي. فهو بذلك يُماهي بين الطب والشرعية في العلاج.

¹⁰⁶⁸ Pauline KOETSCHET, Médecine de l'âme, médecine du corps, Bulletin d'Etudes Orientales. Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 2008, pp : 155-167.

في الفصل الأول من كتابه الفصول الثمانية يقول موسى بن ميمون: "هل تعلم أن إصلاح الأخلاق ليس إلا علاجاً للروح وخصائصها، علاوة على ذلك فإن الطبيب الذي يبرئ الجسد لا مناص له من معرفة هذا الجسد، وأجزائه. وأقصد بهذا القول أن الطبيب يجب عليه أن يعرف جسد الإنسان المُعالَج والأمور التي سببت له الداء ليتجنبها، والأسباب التي تشفيه ليعبث عنها. بالمقابل فمن كان طبيباً للروح وأراد تهذيبها لا بد له من معرفة الروح على كليتها ومعرفة أجزائها، وما يجعلها مريضة وما يشفيها."¹⁰⁶⁹

وفي الفصل الثالث يقول موسى بن ميمون مقتبساً من الفارابي: "قال القدماء: إن للروح مرضاً وشفاء كما أن للجسد مرض وشفاء. وصحة الروح في حالاتها، وحالات أجزائها، وهذه الأوضاع هي حالات فعل الخير، والمبادرة إلى الأعمال الطيبة. أما مرضها فهي في حالات الروح وأجزائها، تلك الحالات التي تقدم فيها على إتيان المعاصي وفعل الخبائث. أما مرض الجسد وصحته فيختص بها فن الطب."¹⁰⁷⁰

ويستمر موسى بن ميمون في توصيف أمراض الروح في مجمل الفصول الثمانية، وهو إسهام في التأسيس للنظرية الأخلاقية الميمونية، ويستخلص ثلاثة عناصر مشتركة بين طب الروح وطب الجسد:

-العنصر الأول أن أمراض الروح هي بمكانة أمراض الجسد نفسها، إذ يمكن قياسها.
-ولخص العنصر الثاني، في دور العادات اليومية سواء في الطب الجسدي أو طب الروح، فصحة الجسم تعتمد بالأساس على العادات الجيدة، خصوصاً ما ارتبط منها بالغذاء، كما أن صحة الروح تعتمد على العادات الأخلاقية الطيبة ولا يمكن علاجها إلا بالتدريج والقياس.

- أما العنصر الثالث، فهو في نوعية علاج النزوات، إذ يجب أن يتبع المريض نظاماً معيشياً يشبه النظام المعتمد في علاج الأمراض البدنية، وهو العلاج بالمضادات. وفي هذا يقول موسى بن ميمون: "إذا خرج الجسم عن توازنه، فنحن نحدد الجهة التي يميل إليها حين فقدان التوازن، ثم ندعمه بضدها حتى يعود إلى توازنه، وحين يتحقق له توازنه نعود لنزيل هذا الضد الذي أضفناه، ونعود إلى عكسه حتى نحافظ على استمرار التوازن، ونسلك الطريقة نفسها في علاج الأهواء."¹⁰⁷¹

يُمْكِنُ التعريف الذي قدمه موسى بن ميمون لأمراض الروح من تعريف الصحة الروحية من وجهة نظر أرسطية، بوصفها "الحالة التي تجعل من الروح قابلة لفعل الطيبات، والتخلُّق كما تتقبل التعلُّم"¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁹ Pauline KOETSCHET a cité Brague, Rémi. Maimonide, Traité d'éthique 'Huit Chapitres'. Traduction Fr. éd Desclée de Brouwer. Paris, 2001, p. 35.

¹⁰⁷⁰ Ibid, Huit Chapitres.

¹⁰⁷¹ Ibid, Huit Chapitres.

¹⁰⁷² Ibid, Huit Chapitres.

وقد ركز جيروم تلمود على أهمية موسى بن ميمون طبيبا، من خلال إسهاماته في توثيق نظام الحمية الغذائية، لقد ثمن موسى بن ميمون الرياضات كثيرا، بسبب أثرها الإيجابي في جسم الإنسان وفي توازن صحته. وقد قام بتطوير أفكاره في كتابه "فصول موسى" بالتحديد في الفصل الثامن عشر. الذي نجد فيه ستة عشر تمثيلا طبيا.

تصف هذه التمثيلات Aphorismes مجموعة من التمارين البدنية والسياق الذي يجب أن تتم فيه؛ مفادها أن ممارسة التمارين البدنية بشكل يومي قبل الوجبات الغذائية، يجنب المرء من المرض بشكل كبير. وأن نقاء الجسم تتم عن طريق ممارسة هذه التمارين بشكل منتظم دون الإفراط فيها، فمدة التمارين لا يجب أن تتغلب على جودتها.¹⁰⁷³

كما أكد موسى بن ميمون على فوائد التمارين البدنية في الصحة النفسية، وفي هذا الصدد يقول تلمود: لقد ركز موسى بن ميمون على الفكرة القائلة بأن اللعب بالكرة أكبر قيمة من الألعاب الأخرى، فالفكرة تُمكن من تدريب كل الأعضاء، ويمكن من تكييف الجهد البدني حسب طاقة كل فرد دون التسبب بأخطار تذكر. ويذكر موسى بن ميمون نقطة مهمة حول دور الرياضة والتمارين البدنية بوصفها مصدرا للسُرور، وعاملا في الشفاء من الأمراض النفسية، وهو يعرف الحركة بوصفها فعلا علاجياً وطرذاً للاضطرابات النفسية الداخلية.¹⁰⁷⁴

وبخصوص أثر الرياضة في الجانب النفسي للمريض ومزاجه فهي: تجلب الشفاء من الأعراض الكبيرة غالبا، وبناء على ذلك قد يكون موسى بن ميمون في القرن 12م قد فتح أفقا جديدا لتصوير المرض وعلاجاته، فخلال العلاج يجب العمل بشكل متساو على الجسد والفكر معا.¹⁰⁷⁵

وفي مقالاته الطبية يذهب موسى بن ميمون أبعد من اعتماد ثنائية بسيطة في العلاج (مبنية على الشيء وضده) من خلال ربط الطب بالفلسفة بشكل وثيق. فالأخلاق ليست مجرد فرع غير مباشر من الطب، بل هي مبحث طبي مستقل بذاته. وهو ما يفيد أن علاجات الروح تؤثر في الجسد. كما أن علاجات الجسد تؤثر بوضوح في سلامة الروح. ويلخص موسى بن ميمون ذلك بقوله: "وعلى العموم، إن الالتزام بحمية جيدة ومناسبة هو فن العيش ذاته، ولا يقتصر على اتباع احتياطات بهدف تجنب الأمراض أو التسريع بالشفاء منها. إنما هو طريقة لإعادة النظام، مثل ذلك كمثل شخص قلق ومهتم بصحته بشكل يومي، فيقوم بأعمال كثيرة ومتكررة ترتبط بحياته من جانبيها الصحي والروحي. وهو بذلك يتسلح بسلوك عقلائي في الحياة"¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷³ Jérôme TALMUD, La formation médicale de Maimonide, op. cit., p.80.

¹⁰⁷⁴ Ibid, Huit Chapitres.

¹⁰⁷⁵ Ibid, Huit Chapitres.

¹⁰⁷⁶ Ibid., Pauline KOETSCHET, op. cit., pp. 155-167.

أما علماء الغرب اليهود عموماً فيتحدثون عن جانب الجمع بين الصحة الجسدية والنفسية طيباً عند ابن ميمون باعتباره شيئاً جديداً، له براعة الاكتشاف، بينما هو مجال خصب نبع فيه علماء وأطباء المسلمين، فقد اهتم الإسلام بصحة الإنسان من جميع الجوانب في المأكل، والمشرب، والغسل والطهارة، وهناك عدة آيات وأحاديث نبوية، تتحدث عن صحة الإنسان والوقاية من الأمراض. قال تعالى: "يا أيها المدثر * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَذِّبْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * والرجز فاهجر" ¹⁰⁷⁷ وقال: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" ¹⁰⁷⁸

وجاء في الحديث: "عن عبد الله بن عمرو قال: (قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عبد الله، ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل. فقلت: بلى يا رسول الله، قال: فلا تفعل، صُمْ وأفطر، وقُمْ ونَمْ، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً، وإن بحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكلِّ حسنة عشر أمثالها، فإن ذلك صيام الدهر كله. فشددت فشدد عليّ. قلت: يا رسول الله، إني أجد قوة؟ قال: فصم صيام نبي الله داود عليه السلام ولا تزد عليه. قلت: وما كان صيام نبي الله داود عليه السلام؟ قال: نصف الدهر. فكان عبد الله يقول بعدما كبر: يا ليتني قبلت رخصة النبي صلى الله عليه وسلم" ¹⁰⁷⁹

فضلاً عن القرآن والسنة فقد برع العديد من الأطباء في هذا المجال أمثال: الرازي الذي كان أول طبيب في معالجة المرضى الذين لا أمل في شفائهم، وأبو القاسم الزهراوي وابن سينا، الذي كان أول من عرّف بالأمراض الوظيفية في مقابل الأمراض العضوية؛ والأمراض الوظيفية، أمراض نفسية الأسباب والنشأة وتصيب وظيفة العضو وليس العضو ذاته. وابن ميمون ابن البيئة العربية فطبيعي أن يتأثر بالأطباء المسلمين ويأخذ منهم في هذا المجال.

5. مكانة موسى بن ميمون بين أطباء العصر الوسيط.

يعد القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر فترة انتقال ترجمة الأعمال الإغريقية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، ومن العبرية إلى اللاتينية، ومن اللاتينية إلى الفرنسية وكانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية أهمهم جميعاً، مما مكن الغرب من تحصيل علوم ومعارف جديدة وعميقة، يعد ابن ميمون ثمرة تجديد الاتصال بالفكر القديم والثقاف والانصهار في التراث الفكري العربي الإسلامي الذي شكل أوج مرحلة النضوج والازدهار الفكري عند يهود الأندلس، وهو أنموذج بارز لهذه المرحلة؛ الفيلسوف والطبيب الذي

¹⁰⁷⁷ سورة المدثر من الآية 1 إلى الآية 5.

¹⁰⁷⁸ آية 31 سورة الأعراف.

¹⁰⁷⁹ البخاري، صحيح البخاري، رقم: 1975.

فاقت شهرته مقر إقامته الجغرافية. وانتشرت مؤلفاته في المشرق العربي والغرب خاصة فرنسا وإيطاليا، وعلى الرغم من أنه كتب أغلب مؤلفاته الطبية في مصر، إلا أن أثر البيئة الأندلسية ترك بصمة واضحة في مؤلفاته الطبية (خاصة كتاب "العقار")، وقد دونت جميعها باللغة العربية، ونُقِل بعضها فقط إلى العبرية وأخرى إلى اللاتينية.

وكان سعيي إلى تبين مكانة ابن ميمون الطبية من خلال:

- ذكر بعض الرسائل والمقالات الطبية أعلاه، التي خص بها ابن ميمون زمرة من عليّة القوم من أمراء وولاة الدولة الأيوبية.

- تناول الموضوع من خلال الكتابات الأولى التي تناولت سيرته، لدى جمال الدين القفطي وابن أبي أصيبعة.

- رسالتان كتبهما إلى كل من تلميذه المفضل يوسف بن عقين ومترجمه صمويل بن تيبون.

- بعض المراجع الحديثة عربية وغربية التي أدلت بدلوها في الموضوع.

استمر موسى بن ميمون خلال فترة استقراره في مصر، منخرطاً في تعلم وتعليم العلوم الدينية والفلسفية، وبعد وفاة أخيه داود غرقاً، وهو يعيل الأسرة الكبيرة. اضطرَّ إلى كسب لقمة عيشه من ممارسة مهنة الطب، سيما . أنه رفض أخذ أجر أو راتب مقابل منصبه رئيساً للطائفة اليهودية، قائلاً إن الحصول على درهم من المنسوجات أو النجارة أفضل من الاسترزاق بمنصب الحاخام. لذلك لم يمتحن موسى بن ميمون الطب إلا بعد مرور حوالي عشر سنين على إقامته في مصر.

وأصبح ابن ميمون الطبيب الرسمي في بلاط صلاح الدين. حيث لم يكن مرتبطاً بشخص السلطان، لأنه كان دائماً بعيداً عن عاصمته بسبب حروبه ضد أنصار نور الدين والمسيحيين. لكنه نال تقدير وتعاطف الوزير عبد الرحيم اليبساني، الذي كان يقول عنه أحد المعاصرين "كل البلاط وكل الذكاء". وخصص له راتباً سنوياً وأغدق عليه الامتنان. وبتحفيز منه، أصبح أعيان القاهرة أيضاً يرتادون مقر موسى بن ميمون. وسرعان ما قضى معظم وقته في مهنته الطبية إلى درجة أنه اضطر إلى إهمال دراسته. كما اكتسب موسى بن ميمون سمعة طيبة ككاتب طبي. وهو واحد من الشخصيات الثلاثة اللامعين الذين سافر على شرفهم الطبيب المسلم الشهير ورجل الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي من بغداد إلى القاهرة لربط الاتصال بهم.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁸⁰Heinrich GRAETZ, Histoire des juifs De l'époque du Gaon Saadia (920) à l'époque de la Réforme, Traduction M.Wogue, 1882, p. 151.

وهو ما أكدته همدان زايد دماج، عندما أشار إلى أن شهرة ابن ميمون الطبية " لم تظهر إلا بعد أن أصبح طبيباً للبلاط السلطاني، وخاصة لدى الفاضل، الذي قرر لابن ميمون راتباً مقابل عمله في دار السلطان بالقاهرة حتى أصبح الطبيب الخاص لصلاح الدين ولمن ورثوا العرش من بعده حتى وفاته.¹⁰⁸¹

ومن الروايات غير المؤكدة أن صلاح الدين الأيوبي أرسل ابن ميمون إلى ريتشارد "قلب الأسد" ملك إنجلترا لمعالجته أثناء الحروب الصليبية، ويذكر ول ديورانت " أن قلب الأسد طلب من ابن ميمون أن يكون طبيبه الخاص لكن ابن ميمون اعتذر عن تلبية طلبه"¹⁰⁸²

أستخلص من سيرة ابن ميمون، أنه كان لاحتضان القاضي عبد الرحيم البيساني لموسى بن ميمون في البلاط الأيوبي، دوراً كبيراً في كسبه شهرة متميزة بين الأمراء والولاة و أسرهم إلى أن أصبح الطبيب الرسمي للملك الأفضل نور الدين الابن الأكبر لصلاح الدين الأيوبي، ولعبت الرسائل والمقالات التي كتبها ابن ميمون بطلب من النخبة الحاكمة، وراء تكريس سمعته ومصداقية كفاءته الطبية، فربما لم يكن ابن ميمون في مستوى إبداع أطباء نجوم كالزهرراوي، والرازي في التأليف الطبي، لكن شُهد له بالكفاءة في ممارسته المهنية طبيباً، والاهتمام بالجانب النفسي والروحي للمريض قبل معالجة بدنه. وامتدت هذه الشهرة إلى جانب المستعمر الصليبي في عسقلان، كما ذكر ذلك جمال الدين القفطي: "في أواخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الإفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم طبيباً فاختروه فامتنع من الخدمة والصحبة إن ملكها سعى في طلب ابن ميمون ليكون طبيبه الخاص، لكنه امتنع عن تلبية طلبه."¹⁰⁸³ وذكر غوزنر أن ويليام أوسلر William OSLER¹⁰⁸⁴ سما ابن ميمون "بأمر الأطباء" وأنه يراه قد أتقن كل شيء تقريباً في مجالات اللاهوت والرياضيات والقانون والفلسفة وعلم الفلك والأخلاق والطب بطبيعة الحال. فقد عالج المرضى بطرائق علمية، بعيداً عن التخمين والخرافات. ومارس الطب بخلفية دينية عميقة، مما جعل الحفاظ على الصحة والحياة وصية إلهية. واستمر إشعاعه على مر السنين، وتم تسجيل موقعه واحداً من عمالقة الطب في التاريخ، بشكل لا يمحى. كان طبيباً للسلطين والأمراء، ومازال الشعب اليهودي

¹⁰⁸¹ همدان زيد دماج، موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي وطبيب صلاح الدين، مجلة الرافد، أبريل 2017، (د.ت).

¹⁰⁸² المرجع نفسه. (د.ت).

¹⁰⁸³ الخوني عباس زرياب، ابن ميمون موسى، الموسوعة الإسلامية الكبرى الفارسية، المجلد 5. رقم المقالة 1840.

اختلف المؤرخون حول هوية الحاكم الذي سعى وراء ذلك الطلب، وحسب الكاتب الفارسي زرياب الخوني: فإن ملك عسقلان الذي سأل موسى بن ميمون من الفاطميين هو بلدوين الرابع ملك القدس (560-581 هـ/1165-1185 م). وليس صحيحاً أن الملك ريتشارد الأول ملك إنجلترا المعروف بريتشارد قلب الأسد، هو من طلب ابن ميمون من صلاح الدين الأيوبي. انظر:

¹⁰⁸⁴ Fred Rosner (2010): Moses Maimonides: Biographic Outlines, Rambam Maimonides Medical Journal 1, p. 6.

ويليام أوسلر، بارونيت، من مواليد 12 يوليو 1849، بوند هيد، كندا ويست (أونتاريو الآن، كندا) - توفي في 29 ديسمبر 1919، أكسفورد، بأنجلترا، كان طبيباً وأستاذاً في الطب بجامعة كندا والولايات المتحدة وبريطانيا ألف كتاباً في مبادئ وممارسات الطب (1892) كتاباً رائداً. لعب دوراً رئيسياً في تغيير تنظيم ومناهج التعليم الطبي والعناية السريرية.

يقدر تراث كتاباته الطبية العظيمة أكثر فأكثر، لأنه بالنسبة إليهم يرمز إلى أعلى إنجاز روحي وفكري يمكن أن يصل إليه الإنسان على وجه هذه الأرض، لذلك استحق أن يقال عنه «من موسى إلى موسى لم يقم رجل مثل موسى»¹⁰⁸⁵.

يعد جمال الدين القفطي (567-645هـ/1172-1248م)، أول من كتب عن سيرة موسى بن ميمون في كتابه "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" بحكم أنه كان شاهد عصر، ومن كتابه نهل كل من كتب عن ابن ميمون من عرب وعجم. ومما جاء في هذه السيرة، أن ابن ميمون لم يكن طبيباً متميزاً ولا كفوياً وليس له دور كبير في الطب، على الرغم منه تفوقه في طلب العلوم والمعارف، وأن خبرته في العلاج كانت محدودة جداً، ولا يقوى على التطبيب ولا يجيد التدبير، وأنه مارس مهنة الطب مرغماً فقط. أي اضطرَّ إليها فقط بعد وفاة شقيقه داود لكسب لقمة عيشه وإعالة أسرته وأرملة أخيه داود. وقد رفض المؤرخون اليهود -على الخصوص- هذا الحكم الذي يرونه مجحفاً في حق ابن ميمون من قبل القفطي الذي قال: "قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وأخذ أشياء من المنطقيات، وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل (...). فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلّة مشاركته، ولم يكن رفيقاً في المعالجة والتدبير"¹⁰⁸⁶ ومن حسن حظ موسى بن ميمون أن ابن أبي أصيبعة كان أكثر المؤرخين انصافاً لموسى بن ميمون بإيجابية اللغة في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" حيث أفرده دون غيره من حيث الكفاءة وتعدد المواهب العلمية، والمكانة الرفيعة التي تحصلها في البلاط الأيوبي، حيث يقول عنه: "هُوَ الرَّئِيسُ أَبُو عَمْرَانَ مُوسَى بْنِ مَيْمُونِ الْقُرْطُبِيِّ، يَهُودِيٌّ عَالِمٌ بِسُنَنِ الْيَهُودِ وَيَعُدُّ مِنْ أَحْبَارِهِمْ وَفَضْلَائِهِمْ، وَكَانَ رَئِيساً عَلَيْهِمْ فِي الدِّيارِ الْمِصْرِيَّةِ، وَهُوَ أَوْحَدُ زَمَانِهِ فِي صِنَاعَةِ الطَّبِّ، وَفِي أَعْمَالِهَا مَتَفَنٌ فِي الْعُلُومِ وَلَهُ مَعْرِفَةٌ جَيِّدَةٌ بِالْفَلَسَفَةِ، وَكَانَ السُّلْطَانُ الْمَلِكُ النَّاصِرُ الدِّينَ يَرَى لَهُ، وَيَسْتَطِيعُهُ وَكَذَلِكَ وَلَدَهُ الْمَلِكُ الْأَفْضَلُ عَلِيٌّ، وَقَالَ الْقَاضِي السَّعِيدُ بْنُ سَنَاءِ الْمَلِكِ يَمْدَحُ الرَّئِيسَ مُوسَى:

أَرَى طِبَّ جَالِينُوسٍ لِلْجِسْمِ وَحَدَهُ ... وَطِبَّ أَبِي عَمْرَانَ لِلْعَقْلِ وَالْجِسْمِ

لَوْ أَنَّهُ طِبَّ الرَّمَّانِ بِعِلْمِهِ ... لَا بَرَاهُ مِنْ ذَاءِ الْجَهَالَةِ بِالْعِلْمِ

وَلَوْ كَانَ بِدَرِ التَّمِّ مِنْ يَسْتَطِيعُهُ ... لَتَمَّ لَهُ مَا يَدْعِيهِ مِنَ التَّمِّ

وَدَاوَاهُ يَوْمَ التَّمِّ مِنْ كَلْفٍ بِهِ ... وَأَبْرَاهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السَّقَمِ"¹⁰⁸⁷.

ويعكس ما أثبتته ابن أبي أصيبعة عن ابن ميمون ما كتبه هو نفسه في رسالة موجهة إلى تلميذه يوسف بن عقنين سنة 586هـ/1191م يحدثه فيها عن حياته الطبية. «أعلمك أنه قد حصلت على شهرة عظيمة في

¹⁰⁸⁶ جمال الدين القفطي، م.س، ص 239.

¹⁰⁸⁷ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

الطب عند الكبراء، مثل: قاضي القضاة، والأمراء، ودار الفاضل، وغيره من رؤساء البلد... فكان هذا داعياً لقضاء الأيام في القاهرة لزيارة المرضى. حتى إذا ما انتهى كنت متعباً، وإن أمكنتني الفرصة طالعت في كتب الطب ما أحتاج إليه، وأظنك تعلم صعوبة ذلك عند من لديه دين وتحقيق، ويريد ألا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له دليلاً، وأين قيل، ووجه القياس في ذلك»¹⁰⁸⁸.

وفي عام 1193م/588هـ توفي صلاح الدين وخلفه ابنه البكر الأفضل نور الدين علي. فأصبحت واجبات موسى بن ميمون الطبية أثقل كما هو موضح في الرسالة الشهيرة التي كتبها لصديقه وتلميذه ومترجمه صمويل بن تيبون سنة 1199م\595هـ¹⁰⁸⁹

وعندما كتب ابن تيبون رسالة إلى ابن ميمون يخبره برغبته في زيارته بالديار المصرية، وكان وقتئذ يترجم دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية، اعتذر له (عبر رسالته الشهيرة) عن عدم تمكنه من استقباله لأنه لا يملك من الوقت ولو ساعة في اليوم، لأن عمله اليومي يجري على النحو الآتي: "فأنا أقيم في الفسطاط بينما يقيم السلطان في القاهرة على بعد مسيرة ميل واحد ونصف ميل. وواجباتي نحو نائب السلطان جد ثقيلة؛ فعليّ أن أزوره في كل يوم في الصباح الباكر، وإذا ما كان هو، أو أحد أبنائه، أو أي فرد في داخل حريمه، منحرف المزاج، فلن أجرؤ على مغادرة القاهرة بل عليّ أن أقيم معظم النهار في القصر... ولا أعود إلى الفسطاط إلى ما بعد الظهر... وأكون وقتئذ قد أوشكت أن أموت من الجوع. ولكني أجد غرفة الاستقبال مزدحمة بالناس، من رجال الدين، وموظفي الدولة، والأصدقاء، والأعداء... فأنزل عن دابتي، وأغسل يدي، وأرجو مرضاي أن يصبروا عليّ حتى أتناول بعض المرطبات وتلك هي الوجبة الوحيدة التي أتناولها كل أربع وعشرين ساعة. ثم أستقبل مرضاي... وأظل كذلك إلى أن يحل الليل، وقد أستمّر على ذلك في بعض الأحيان حتى تمضي من الليل ساعتان أو أكثر من ساعتين، فأصف لهم الدواء وأنا مستلق على ظهري من فرط التعب، حتى إذا جن الليل تكون قواي قد خارت حتى لا أستطيع الكلام. ولهذا لن يستطيع يهودي أن يجتمع بي على انفراد إلا في يوم السبت. ففي ذلك اليوم يقبل عليّ جميع المصلين، أو الكثرة الغالبة منهم على أقل تقدير، بعد صلاة الصبح، ليتلقوا عليّ بعض العلم... ونظل ندرس معاً حتى الظهر ثم نفترق."¹⁰⁹⁰

يُستخلص من هذه الرسالة أهمية موسى بن ميمون في القصر والمسؤوليات المنوطة به فيه، والثقة التي حظي بها عند السلطان وأسرته المقربة من أمراء وحريم وأطفال وباقي الحاشية. وهذا يدل على ثقتهم في

¹⁰⁸⁸ Isodore TWERSKY, Maimonides reader, op. cit. p. 6.

¹⁰⁸⁹ Fred ROSNER, The Life of Moses Maimonides, op. cit. p. 125.

¹⁰⁹⁰ Colette SIRAT, « Maimonide, leader politique », in Délivrance et fidélité : Maimonide, Paris, Unesco et Editions Erès, (textes du colloque tenu à l'Unesco en Décembre 1985 du 850^e anniversaire du philosophe), 1985, pp : 108 - 109.

كفاءته الطبية والخلقية. وأن عمله بهذه الوتيرة أنهك جهده وخر قواه قبل الأوان، وربما كان سبب مرض موته.

وعن مكانة ابن ميمون يقول موريس غوبين حيون أنها تعدت حدود وادي النيل ووصلت إلى يهود أوروبا خاصة مدينة لونيل Lunel بجنوب فرنسا،¹⁰⁹¹ التي كان يهودها يعدونه مرجعا قويا لهم في الأمور الدينية والطبية، وكذلك في العالم الإسلامي، يأخذون بعين الاعتبار آراءه. وهكذا استدعاه حفيد صلاح الدين الأيوبي حاكم حماة ليكتب له عن أمور النكاح والعلاقات الزوجية وكل ما يتعلق بها من مشاكل وأخرى عن المحفزات الجنسية¹⁰⁹²

بينما يرى مايير ليفي Meyer HALEVY أن موسى بن ميمون اكتسب شهرته التاريخية انطلاقا من أعماله ومؤلفاته الدينية والفلسفية وليس من كونه طبيا أو عن طريق كتاباته الطبية التي تعتبر أهميتها ضئيلة جدا مقارنة بترائه اللاهوتي والفلسفي.¹⁰⁹³

وترى رودافسكي أن أعمال موسى بن ميمون قد تمت العودة إليها مؤخرا، بدوافع متنوعة بين علمية وتاريخية ودينية، وقد "اهتم عدد كبير من الباحثين برصد وتلقي أعمال ابن ميمون ويمكننا أن نسلط الضوء على ما أصبح يعرف بالجدل الذي أثاره ابن ميمون بعد وفاته."¹⁰⁹⁴

وهو ما ذكره إبراهيم موسى هنداي عن مؤلفاته الطبية "أن أغلب مقالاته الطبية" ليست من نتاج قريحته بل فيها الكثير من مؤلفات الإغريق والمسلمين وآرائهم وشروحهم، كما يتبين لنا أنه كان ملما بكل ما دَوّن في علم الطب باللغة العربية، وعلى هذا نستطيع أن نعتبر تأليفه في هذه الناحية تراثا نضمه إلى التراث العربي في الطب"¹⁰⁹⁵

لقد سعى موسى بن ميمون بكل قواه إلى خدمة دينه وأبناء جلدته بكل ما يتقنه من علوم، فقد كان يعتبر كتاباته الطبية وممارسة عمله الطبي، عبادة وشكراً لله، وهو ما يزكيه موريس حيون حيث إنه بعد دراسته التوراة، أخذ الطب كل اهتمامه. وكان الترنيمة والتسبيح للرب، بالنسبة إلى موسى بن ميمون، هو إشفاء المخلوقات: بعيداً عن المسار المتبع قديماً، وبعيداً عن المعتقدات الخرافية والساذجة، واتكأ "حكيم الفسطاط" بتواضع على أسرار الطبيعة البشرية. إن الرجل الذي أراد إصلاح معتقدات الأجداد وليس

¹⁰⁹¹ لونيل Lunel: هي بلدية فرنسية في إقليم هيرولت Hérault ، في جنوب فرنسا. تابعة لمونبوليه وفقاً للأسطورة، تأسست لونه، من قبل اليهود جاءوا من أريحا في القرن الأول. انظر:

<https://www.lunel.com>

¹⁰⁹² Maurice RUBEN-HAYOUN, Maimonide ou l'autre Moïse, op. cit. , p. 164.

¹⁰⁹³ Gad FRENDETHAL & Samuel KOTTEK, Mélanges d'Histoire de la médecine hébraïque, op. cit., p.102.

¹⁰⁹⁴ تمار رودافسكي، م.س، ص 40.

¹⁰⁹⁵ إبراهيم موسى هنداي، م.س، ص 182.

تخفيفها، بل على العكس لجعلها أكثر إخلاصًا للمعتقدات الكتابية، واتبع المثالية عينها في المجال الطبي: أي جعل الإنسان في مستوى يستحق أن يكون عبداً لله.¹⁰⁹⁶

ومازال ابن ميمون يحظى في الغرب بالرفعة والتبجيل والاعتراف له برائد فتح باب عصر التنوير اليهودي، ويحيون ذكره في محافل علمية دولية، وفي أوائل الخمسينيات من القرن الماضي على سبيل المثال عندما اقترب رئيس جامعة يشيفا، صموئيل بلكين Samuel Belkin، من النبيل الشهير لوريات ألبرت أينشتاين Albert Einstein لإعطاء اسمه إلى كلية الطب الجديدة، اقترح أينشتاين أن تحمل كلية الطب الجديدة التي افتتحت في شتبر 1955، اسم موسى بن ميمون عوضاً عن اسمه.¹⁰⁹⁷

يُستنتج من هذا كله كيف أثر التراث الإسلامي في الإنتاج الفكري لابن ميمون بما فيه الطب، وكيف استفاد من أطباء المسمين وباعتراف المصادر اليهودية نفسها، وتشهد بذلك أغلب محتويات مقالاته الطبية التي يظهر فيها أثر علوم الإغريق والمسلمين وآرائهم وشروحهم، وأنه كان ملماً بأغلب ما دون في علم الطب باللغة العربية، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار إنتاجه الطبي تراثاً نضمه إلى تراثنا العربي الإسلامي قبل العبري في الطب.

6. القَسَم الطبي لموسى بن ميمون.

فرض هذا المبحث المتعلق بالقسم الطبي لابن ميمون نفسه لاقتران اسم موسى بن ميمون بالقسم الطبي لأبقراط وتشابهها. وعُرف قسم ابن ميمون باسم "الصلاة الطبية" أو "الدعاء الطبي"، حتى أن هناك من غير ذوي التخصص من يخلط بينه وبين قسم أبقراط. مع العلم أن قسم أبقراط يعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وهو قسم تقليدي يؤديه الأطباء قبل أن يبدأوا ممارسة مهنة الطب.

وهو نص يقترح إطاراً أخلاقياً لممارسة الطب، ويُذَكِّرُ الأطباء الجدد في مكان مهيب؛ بأنهم ملزمون باحترام المدونة الأخلاقية، والقانونية للصحة العامة، ويحتوي هذا النص على أساسيات علم الأخلاق العامة والأخلاق الطبية.

سن أبقراط فكرة القسم الطبي الشهير، الذي يؤديه الأطباء قبل بداية عملهم، والانتقال من وضعيته طالباً إلى طبيب، خاصة أن مهنة الطب لم تكن آنذاك تحتكم إلى مراسيم قانونية يعتد بها في حالة عدم التزام أحد ممارسيها بقيم ومبادئ هذه المهنة النبيلة؛ لذلك فالقسم الطبي كان يضفي عليها نوعاً من القداسة والمصداقية، بخلاف عصرنا الحالي الذي أخذ فيه القسم الطبي طابعاً قيمياً ورمزياً، لأنه لا شيء يجبر الأطباء على تأدية هذا القسم، وأصبحت مهنة الطب خاضعة لنصوص قانونية مقننة وصارمة، يتم تحديثها بانتظام

¹⁰⁹⁶Ibid., Maurice RUBEN-HAYOUN, p. 169.

¹⁰⁹⁷Rosner Fred (2002) : The Life of Moses Maimonides, a Prominent Medieval Physician, Einstein Quart. J. Biol. Med, p. 128.

حسب ثقافات وتقاليد كل بلد. لذلك احتفظ القسم الطبي بأشكاله الحديثة وبقيمته الرمزية والتاريخية، ومازال خريجي كليات الطب في العالم بأسره، يؤدون القسم الطبي أمام اللجنة المشرفة على مناقشة أطاريحهم، من باب تشريفي وبرتوكولي سارت العادة عليه، مما حافظ على تقليد ماثور في تاريخ مهنة الطب. وسأورد كل قسم على حدة (لكل من أبقرات وموسى بن ميمون والقسم المتداول حاليا في معظم الدول الإسلامية)، في سياقها حتى يتبين تطور صيرورة هذا القسم عبر التاريخ، وأثر ابن ميمون فيه.

أ- عهد أوقسم¹⁰⁹⁸ أبقرات.¹⁰⁹⁹

أثبت موفق الدين ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء عهد أوقسم أبقرات كما يلي:

"إني أقسم بالله رب الحياة والموت وواهب الصحة وخالق الشفاء وكل علاج، وأقسم بسفليبيوس، وأقسم بأولياء الله من الرجال والنساء جميعا، وأشهدهم على أنني أفي بهذه اليمين وهذا الشرط، وأرى أن المعلم لي بهذه الصنعة بمنزلة آبائي، وأواسيه في معاشي، وإذا احتاج إلى مال واسيته وواصلته من مالي، وأما الجنس المتناسل منه فأرى أنه مساوٍ لإخوتي، وأعلمهم هذه الصنعة إن احتاجوا إلى تعلمها بغير أجر ولا شرط، وأشرك أولادي وأولاد المعلم لي والتلاميذ الذين كتب عليهم الشرط وحلفوا بالناموس الطبي في الوصايا والعلوم وسائر ما في الصناعة، وأما غير هؤلاء فلا أفعل له ذلك، وأقصد في جميع التدابير بقدر طاقتي منفعة المرضى، وأما الأشياء التي تضر بهم وتدني منهم بالجور عليهم فأمنع منها بحسب رأيي، ولا أعطي إذا طلب مني دواء قتالا، ولا أشير أيضا بمثل هذه المشورة، وكذلك أيضا لا أرى أن أدني من النسوة فرجة¹¹⁰⁰ تسقط الجنين، وأحفظ نفسي في تدبير وصناعتي على الزكاة والطهارة، ولا أشق أيضا عمن في مثانته حجارة، ولكن أثر ذلك إلى من كانت حرفته هذا العمل، وكل المنازل التي أدخلها إنما أدخل إليها لمنفعة المرضى، وأنا بحال خارجة عن كل جور وظلم وفساد إرادي مقصود إليه في سائر الأشياء التي أعينها في أوقات علاج المرضى أو أسمعها، أو في غير أوقات علاجهم في تصرف الأشياء التي لا ينطق بها خارجا فأمسك عنها وأرى أن أمثالها لا ينطق به. فمن أكمل هذه اليمين ولم يفسد منها شيئا كان له أن يكمل تدبيره وصناعته

¹⁰⁹⁸ قسم أبقرات: ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 45.

¹⁰⁹⁹ أبقرات (377 ق.م عام 460 ق.م) الطبيب اليوناني الملقب بأب الطب، أول من قام بتدوين كتب الطب ورتبها وبوها وبنها على أسس علمية تجريبية صحيحة. وخلص الطب من آثار الطقوس الخرافية والشعوذة والأساطير والسحر، ترك أبقرات عدة تأليف ومنه قسمه الشهير (قسم الأطباء) وهو من أهم الأسباب التي رفعت إلى القمة وأكسبته شهرة لا متناهية. انظر: محمد مصطفى السمري، قسم الأطباء عبر الزمان، مجلة الفيصل عدد 290، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2000، ص 84.

¹¹⁰⁰ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأنباء، ج 3، 1965، ص 456.

الفرجة: تدلي رحم المرأة. انظر: <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/uterine-prolapse/diagnosis-treatment>

على أفضل الأحوال وأجملها، وأن يحمده جميع الناس فيما يأتي من الزمان دائماً ومن تجاوز ذلك كان بضده¹¹⁰¹.

واختلف المؤرخون في وجود قسم طبي أو صلاة طبية خاصة بموسى بن ميمون، وفيما حاول البعض منهم الإعلان عن وجوده تأصيلاً لمكانة هذا الطبيب الوسيط في علوم الطب والأدوية، فإن تداخل الدين والطب في المسألة قد يرجح كون هذا القسم المزعوم هو جزء من طقوس تعبدية تم تخليدها علمياً لغرض تخليد قيمة موسى بن ميمون الطبية. فقد بدأ القسم دينياً وانتهى جزءاً من تخليد مكانة موسى بن ميمون الطبيب.

اتخذ موسى بن ميمون من مبادئ قسم أبقرات جزءاً من «دعائه الطبي» حيث أسبغ عليه مهارته العلمية وحبه لدينه. فبحسبه، يجب أن يكون الطبيب مثالياً فكرياً وأخلاقياً. لأن المعرفة الطبية لا تكفيه. فهذه "الصلاة الطبية" المنسوبة إليه يعتبرها اليهود عملاً إيمانياً مهنياً نبيلاً مثل قسم أبقرات، الذي لا يزال يلهم العديد من الأطباء اليهود حتى يومنا هذا.

ظهرت الصلاة الطبية المنسوبة إلى موسى بن ميمون لأول مرة باللغة الألمانية عام 1783 دون ذكر لأي أصل لها باللغة العبرية، مما يجعل أصلها مشكوكاً فيه، وحسب JACQUE Jacques، فمن المحتمل أن تكون قد ألفت انطلاقاً من "صلاة طبية لطبيب يهودي من روما" كتبها جاكوب زحلون Jacob ZAHLOUN في القرن السابع عشر. ومن المسلم به أن صياغتها تتوافق جيداً مع روح موسى بن ميمون وروح الأطباء اليهود في العصور الوسطى. يعتقد البروفيسور فريد روزنر في مقالته "الطب من المشناه التوراة"، على سبيل المثال، أنها كتبت قبل عام 1783.¹¹⁰²

ويرى الباحث Suessman MUNTER أن قسم الأطباء الذي يُنسب إلى ابن ميمون، ألفه Markus HERZ خلال القرن 18 باللغة الألمانية، وقد تمت ترجمته إلى العبرية قبل أن يُنسب لموسى بن ميمون تحت عنوان: *d'Egypte au XIIe siècle Prièremédical d'un médecinjuif*.¹¹⁰³

وحسب مانتر تدلنا الترجمة العبرية والنص الأصلي بالألمانية الذي كتبه هيرز على أنهما أخذتا من نص "صلاة طبيب يهودي في روما" الذي ألفه 'يعقوب زحلون' وألف الكثير من النصوص والمقالات الطبية العبرية.¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 27.

¹¹⁰² <https://www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/maimonide.html>

¹¹⁰³ Isidore SIMON, Le "Serment médical" d'Assaph, médecin juif du VII^e siècle ; avec une étude comparative du "serment d'Hippocrate", de la "Prière médicale" de Maïmonide et du "Serment de Montpellier" ; Originally appeared in vol. 9 (1951) ; Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque, études choisies de la Revue d'Histoire de la médecine hébraïque (1948-1985), publié par Gad Freudenthal & Samuel S. Kottek, BRILL, 2003, p. 54.

¹¹⁰⁴ Ibid,

أما سيمون إيزيدور Simon ISIDOR فيرى أنه لا يجب التشكيك في أصالة القسم الطبي لموسى بن ميمون Moshé Tephilath (صلاة موسى)، مع أن مانتر يستغرب، وهو على حق في استغرابه، من عدم عثوره على النص الأصلي باللغة العبرية أو العربية للقسم الطبي لموسى بن ميمون أو 'صلاة ابن ميمون'، وفي سنة 1783م ظهر القسم في الصفحة 143-145 في المتحف الألماني Deutsches Museum بمدينة Leipzig لأول مرة باللغة الألمانية. لكن من دون إشارة أو إحالة إلى نسخة أصلية سواء بالعبرية أو بالعربية.¹¹⁰⁵

وفي العشرين من شهر يناير 1863، نشر الحاخام لودفيج فيليبسون "Ludwig Philippson" بدوره القسم الطبي لموسى بن ميمون باللغة الألمانية في جريدة Allgemeine Zeitung des Judentum. وبعد ذلك بوقت طويل نشرته مصادر أخرى سنة 1904. ولا أحد من هؤلاء الكتاب لمَّح إلى أصل هذا النص ولا إلى لغته الأصلية. أما النص العبري لهذا القسم الطبي فقد ظهر لأول مرة سنة 1790 بقلم عالم يهودي يدعى إسحاق إيشيل Isaac EICHEL لكن النص العبري كان مليئاً بالمصطلحات البربرية والجرمانية. ومن هنا استنتج مانتر أن القسم الطبي لابن ميمون قد تمت كتابته على غرار القسم الطبي الذي ألفه جاكوب زحلون. وعلى كل حال فهذا القسم يتوافق مع طريقة تفكير موسى بن ميمون ومع عقلية الأطباء اليهود في القرون الوسطى.

1106"

يحذر نبيل فياض في ترجمته للرسالة اليمينية من الخلط بين صلاة موسى بن ميمون والقسم الطبي له، لأن نص الصلاة الميمونية أطول بينما القسم جزء مقتطع منها، حيث يقول نبيل فياض: "إن قسم ابن ميمون وثيقة تتعلق بمهنة الطب، وكانت تُتلى بديلاً عن قسم أبقرات. ولا يجب الخلط بين القسم وصلاة ابن ميمون الأكثر طولاً منه. ويحتمل أن ابن ميمون ليس هو من كتب هاتين الوثيقتين، بل كتبنا بعده. وقد ظهرت الصلاة مطبوعة للمرة الأولى عام 1793 ونسبت إلى ماركوس هيرز، وهو طبيب ألماني، من تلاميذ إيمانويل كانط Emmanuel KANT".¹¹⁰⁷

وفي سنة 1841 نشرت الترجمة الإنجليزية لهذه الصلاة الميمونية لأول مرة على صفحات جريدة The voice of Jacob، انطلاقاً من النص العبري بعنوان "الصلاة اليومية لطبيب"، وقد قرر كاتبها الذي اعتاد النشر تحت اسم مستعار هو 'Medicus' أن هذه الرسالة لا تمت بصلة إلى موسى بن ميمون، بل هي من تأليف

¹¹⁰⁵ Ibid.,

¹¹⁰⁶ Isidore SIMON, Le "Serment médical" d'Assaph

¹¹⁰⁷ موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية، ترجمة نبيل فياض، ط.1، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015، ص 24.

الطبيب الألماني ماركوزهرتس. ويعود نص صلاة موسى بن ميمون المترجم إلى العبرية إلى Eichel (Itzig) Isaac الذي نُشر بدورية علمية تدعى "مجلة المعالج العبري" Hebrew Periodical Ha-Me'assef سنة 1790. ¹¹⁰⁸

ب. نص صلاة موسى بن ميمون (الدعاء الطبي).

"اللهم املأ قلبي بحب الفن (يقصد العلم وفنونه) وحب جميع المخلوقات، ولا تقبل أن يكون السعي وراء الريح وطلب المجد غالبا على ممارستي لهذا الفن (الطب)، لأن أعداء الحقيقة ومحبة الناس قادرون بكل سهولة على استغلالتي وإبعادي عن الواجب النبيل في فعل الخير لصالح أبنائك. قوّ قلبي بقوتك، حتى يظل دائما في خدمة الغني والفقير، الصديق والعدو، الخير والشرير. ولا تجعلني أرى في خلقك سوى الإنسان المتألم. واجعل فكري صافيا على الدوام وأنا قرب سرير المريض، وألا يشغل بالي أي أمر غريب، حتى أستحضر كل ما تعلمته من العلم والتجربة، فما أعظم البحوث العلمية التي تبتغي الحفاظ على صحة وحياة كل المخلوقات وما أسماها. اجعل اللهم المرضى يثقون في وفي في، ويتبعون نصائحي وتعليماتي، أبعد عنهم الدجالين، ونصائح الأقارب الكثيرة ومن يدعي معرفة كل شيء، فهذا النوع خطير على المرضى، لأنهم من باب الغرور، يفسدون كل ما يرمي إليه فن الطب، ويقود الخلائق في الغالب إلى الموت. وإذا عاتبني الجاهلون وأذوني اجعل لي من محبة هذا الفن درعا يمنعهم عني، حتى أستطيع الثبات على الحق دون اكتراث بالهيبه أو السمعة أو حتى كبر سن أعدائي. إلهي هبني الحلم والصبر على أهل العناد والتكبر من مرضاي. واكتب لي الاعتدال في كل شيء، إلا في محبة العلم اجعلني نهما. واصرف عني ظني بالقدرة على فعل أي شيء، امنحني القوة، والإرادة والفرصة لتوسيع معارفي أكثر فأكثر. اليوم أجد في نفسي من العلم ما لم أكن أظنه فيها بالأمس، لأن الفن عظيم، لكن فكر الإنسان دائما يمضي أبعد من ذلك." ¹¹⁰⁹

وحافظت جامعة "Montpellier" على هذه الصلاة الميمونية، بحيث درج الأطباء المتخرجون على تلاوة قسم مشابه لقسم أبقرات لكن بطريقة مختصرة ذكرها سيمون إيزيدور بالنص التالي: "في حضرة الأساتذة الأجلاء بهذه المدرسة، وبحضور زملائي، وأمام تمثال أبقرات، أعد وأقسم، باسم الذات العلية، أن أكون وفيًا لمواثيق الشرف والنزاهة في ممارسة الطب. سأقدم العلاجات مجانًا للمحتاج، ولن أطالب أبدا بأجرة فوق ما أعمله. وإذا ولجت دارا غضبت بصري، وأمسكت لساني عما اطلعت عليه من الأسرار، وامتنعت عن استغلال مكاني لما فيه انحلال للأخلاق، أو تشجيع للجريمة. احتراما مني لأساتذتي واعترافا مني بجميلهم

¹¹⁰⁸ Suessmann MUNTNER, the Oath of Asaph; in: Fred Rosner, Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources, KTAV Publishing House, Inc., USA, 1995, p. 188.

¹¹⁰⁹ Gad FREUDENTHAL & Samuel KOTTEK, op. cit., p. 56.

علي، سأرد للأبناء ما تعلمته من آبائهم. ولينحني الناس تقديرهم إذا وفيت بوعودي، وإلا فلاأكن محتقرا ذليلا بين إخواني الأطباء إذا نكثت وعدي"¹¹¹⁰.

وكان قسم أبقراط يشكل وثيقة ضرورية تدرج في البحث النهائي للتخرج من جامعة مونبوليه، وكانت احتفالية التخرج بهذه الجامعة مميزة جدا ، تدور في جو من رسمي ويتم تلاوة هذا القسم قبل أن تبدأ تلاوة صلاة موسى بن ميمون.¹¹¹¹

وكذلك الشأن بالنسبة لأطباء الإسلام الذين اهتموا بالغ اهتمام بمهنة الطب وآدابها. خاصة الجانب الأخلاقي والسلوكي للطبيب، "واشترطوا على كل من يريد ممارسة الطب أن يؤدي قسما طبيا يقطع به عهدا على نفسه بتطبيق بنوده، واشتمل القسم على أغلب بنود أبقراط ولكن الأطباء المسلمين الأوائل عمدوا إلى تعديل قسم أبقراط وهذبوه ليكون أوفى تقنيا لآداب المهنة وليلائم المفاهيم الإسلامية"¹¹¹²

ت. نص القسم الطبي الاسلامي الحالي.

نص القسم الطبي الذي يؤديه الأطباء الجدد كما أقره المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي والذي انعقد في دولة الكويت بتاريخ 2006 ربيع الأول سنة 1401هـ (16 يناير عام 1981م):

"أقسم بالله العظيم أن أراقب الله في مهنتي، وأن أصون حياة الإنسان في كافة أدوارها في كل الظروف والأحوال بادلا وساعيا إلى استنقاذها من الهلاك والمرض والألم والقلق، وأن أحفظ للناس كرامتهم، وأستر عورتهم، وأكتم سرهم، وأن أكون على الدوام من وسائل رحمة الله، بأذلا رعايتي الطبية للقريب والبعيد، للصالح والخاطئ، والصديق والعدو، وأن أثابر على طلب العلم، أسخره لنفع الإنسان، لا لأذاه، وأن أوقر من علمي، وأعلم من يصغرنى، وأكون أخا لكل زميل في المهنة الطبية متعاونين على البر والتقوى، وأن تكون حياتي مصداق إيماني في سري وعلايتي، نقية مما يشينها تجاه الله ورسوله والمؤمنين، والله على ما أقول شهيد" ¹¹¹³

يُستخلص من المسار الفكري لموسى بن ميمون أنه عاش في بيئة إسلامية وتأثر بفكرها وحضارتها، وكان هو نفسه إنتاجا لها قد أُشرب في قلبه المعرفة والفكر الإسلامي، التي ساقته إليه بدورها الفكر الفلسفي اليوناني بكل تجلياته، فمن الطبيعي أن يتأثر بها وتنعكس في العديد من كتاباته بما فيها "صلاته الطبية". التي لم يثبت بعد أنها من قريحته، وإنما تم تضخيم مسألة القسم أو الصلاة من قبل أبناء جلدته، الذين يكونون له فائق التقدير والإعجاب ونال عندهم رفعة ومكانة كبيرة وصلت إلى حد المبالغة والتقديس، ومنحه السبق

¹¹¹⁰ Ibid., Isidore SIMON : Le Serment Médical d'Asaph, p. 57.

¹¹¹¹ Ibid, p. 58.

¹¹¹² محمد مصطفى السمري، "قسم الأطباء عبر الزمان" مجلة الفيصل، العدد، 290، م،س، ص 83.

¹¹¹³ نفسه، ص 84.

في بعض المجالات التي لم يتألق فيها بالصورة نفسها التي ينقلون عنه، أو تضخيم بعض أعماله على بساطتها.¹¹¹⁴

المبحث الثامن: الفاعلية السياسية لابن ميمون ومستوياتها

تعد دراسة مكانة موسى بن ميمون السياسية في الطائفة اليهودية محورا جوهريا في هذه البحث، لذلك فمن الضروري معرفة العوامل المباشرة التي شكلت عنده هذه النزعة القيادية، والظروف التي أسهمت في توليه منصب القيادة على طائفته، والمبادرات والمقومات التي جعلته فيما بعد رئيسا رسميا لطائفته في مصر والشام.

تبرز دراسة الجانب الفكري للتوجه السياسي لموسى بن ميمون من الناحية النظرية، أحداث تاريخية مفصلية وضعته أمام مسؤولية سياسية تجاه طائفته في أحداث الاضطهاد الديني في مرحلة أولى، ثم تدعيم أسس حماية طائفته وتعزيز أدوارها في المجتمع ودواليب الدولة في مرحلة ثانية. خاصة موقفه تجاه أزمة أهل اليمن السياسية والدينية، ودور رسالة المعروفة بـ "اليمنية" في حقن دمائهم وتوطيئهم عقائديا، وكسبه دور المشرف الروحي على يهود المنطقة وكيف استفادت الدولة الأيوبية من هذا الدور.

كثيرة هي الدراسات¹¹¹⁵ التي تناولت جوانب من شخصية موسى بن ميمون من حيث كونه الحبر، أو الفيلسوف اليهودي، أو الطبيب، أو المؤلف ذي القدرة العالية على التصنيف، والغزارة في الكتابة والتدوين. ومن ذلك ما كتبه عنه بعض من الأبحار والمؤرخين اليهود، وخصوصا في بداية القرن العشرين من أمثال: جرمان لوي ليفي Levy GERMAIN LOUIS في كتابه "Maimonide"، أو كتاب إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب) عن "موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته"، الذي انتشرت نسخته العربية منذ سنة 1938 بمصر. كما نجد النوع نفسه من الكتابات لدى مؤرخين يهود من الجيل الأخير في القرن 20، مثل هيشيل أبرهام Abraham HESCHEL،¹¹¹⁶ وموريس روبن حيو¹¹¹⁷ HAYOUN Maurice Ruben أو ما كتبه هيفن هين ياكوف Heven HEN YACOV في مؤلفه¹¹¹⁸ "Maimonide, sa vie et ses oeuvres".

¹¹¹⁴ تجدر الإشارة إلى أن الصلاة الطبية الميمونية مازالت متداولة إلى يومنا هذا وقد وجدتها شخصيا معلقة على جدران الكثير من الدامعات والمصحات والعيادات والمختبرات الطبية خاصة في الغرب ومصر والمغرب.

¹¹¹⁵ Levy Luoïs-Germain LEVY, Maimonide, Collection Grands Philosophes, Publié par Félix Alcan, Paris, 1911.

¹¹¹⁶ Abraham HESCHEL, Mimonide, Fondation Sefer — Paris, 1982.

¹¹¹⁷ Maurice RUBEN-HAYOUN, Maimonide ou l'autre Moïse, J.C Lattes — paris, 1994.

¹¹¹⁸ Henri SEROUYA, Maimonide, sa vie son œuvres ; avec un exposé de sa philosophie. Presse universitaire de France, Paris (deuxième édition), 1964, 156 p.

لكن الاهتمام بالجانب السياسي والقيادي في شخصية موسى بن ميمون، لم يكن محط بحث مستفيض من قبل بقية الباحثين الغربيين والعرب على حد سواء. ولم يتم تناول هذا الجانب المهم من حياة ابن ميمون إلا لما أو في مقالات متفرقة أثارت أسئلة قيمة عن مكانة موسى بن ميمون زعيماً طائفيًا، وقيمة الوساطة السياسية التي قام بها في عدة مواقف في تحديد مصير الطائفة اليهودية في البلاد الإسلامية.

وقد شكل كتاب "موسى بن ميمون، زعيمًا سياسيًا" لسيرات كوليت Sirat COLETTE، استثناءً جديرًا بالذكر حين تطرق للزعامة السياسية في شخصية بن ميمون ودورها في ضمان الاستقرار الطائفي لليهود بالبلاد الإسلامية. لكن الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب ما تزال غائبة.¹¹¹⁹

كما أن الدراسات المتوفرة بهذا الشأن كانت منصبة في المقام على الجانب النظري من شخصية موسى بن ميمون السياسية، وهو ما نجده في كتابات هوارد هاييم كريسل Howard Haim KREISEL الذي حلل الأصول الفلسفية لفكر موسى بن ميمون، وحاول تتبع تلك الأصول وآثارها عبر التراث المكتوب لموسى بن ميمون.¹¹²⁰

بدأت ملامح الشخصية القيادية لموسى بن ميمون في مرحلة ما سمي بـ "الاضطهاد الديني" الذي تعرض له اليهود في الأندلس بداية العهد الموحد، وكانت الوجهة الأكثر أماناً بالنسبة لليهود المضطهدين هي البلاد الإسلامية الأخرى، بعد تأزم الأوضاع في الأندلس، انطلاقاً من شمال إفريقيا إلى فلسطين. يرى الباحث أبو سليمان إيبان Aba Solomon EBAN أن شخصية موسى بن ميمون القيادية تشكلت على أساس تأثر رجل دين بالتحويلات السياسية الكبرى خلال هجرته فـ "قد عانى موسى بن ميمون وأسرته من الاضطهاد، ليس فقط بالأندلس بل كذلك في المغرب، الذي هاجروا منه سنة 1165م/560هـ. بعد أن أقاموا بعكا لحوالي خمسة أشهر، اتجهت الأسرة صوب القدس، ثم الخليل ومنها إلى مصر. وبعد مقام قصير بالإسكندرية استقر موسى بن ميمون وأخوه وأخته بالفسطاط، التي تم بناؤها بعد عشر سنين بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم على يد الفاتحين المسلمين، واعتمدها الفاطميون عاصمة لخلافتهم ابتداء من القرن العاشر بعد الميلاد. لم يذهب ابن ميمون إلى القاهرة طمعاً في السلطة بل رأى فيها مجتمعاً منظماً من القرائين، فاعتبرها تحدياً لمهاراته المذهبية باعتباره حاخاماً تلمودياً. وأراد أن يكون قريباً من السلطة الإسلامية في شمال أفريقيا إلى جانب قادة اليهود في بابل والأندلس."¹¹²¹

¹¹¹⁹ Colette SIRAT, Maimonide, leader politique, op. cit., p. 7

¹¹²⁰ Howard KREISEL, Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal, SUNY Press - New York 2012.

¹¹²¹ Abba Solomon EBAN, Heritage: Civilization and the Jews. Simon and Schuster, Summit Book - New York, 1984, p. 146.

إلا أن أبا سليمان أخطأه الصواب في ذكره أن ابن ميمون اختار الاستقرار في الفسطاط نظرا لوجود اليهود القوائين بها تحديا لتلموديته، بينما حسب ما علم من مسار حياة موسى بن ميمون، أن عدم استقراره في الإسكندرية هو وجود عُصبة كبيرة من اليهود فيها، وغادرها تجنباً لكل اصطدام معهم. أما حديث أبا سليمان عن هجرة ابن ميمون الأندلس، فقد قفز عن مرور ابن ميمون بمدينة فاس بالمغرب والإقامة فيها على الأقل خمس سنوات.¹¹²²

وكما تقدم في المبحث الثاني، فقد كانت الظروف السياسية في المغرب، غير بعيدة عن نظيرتها بالأندلس، والحرية التي حظي بها اليهود في فاس كانت أرحب مما كان عليهم تحمله في الأندلس بعد دخول الموحدين، لكنها لم تكن أكثر أماناً كما سبق تفصيل ذلك. بينما كانت مصر الوجهة المفضلة بعد بلاد المغرب نظراً لاستقرار الطوائف اليهودية بها واندماجها في المجتمع المصري، وكان من أهم مقومات استقرارها بمصر طبيعة علاقتها بالبلاط الفاطمي وبعد ذلك بسلطين الدولة الأيوبية. إذ شكلت مهارات اليهود في الخدمات التي كانوا يسدونها للسلطين، سبباً في إدماجهم ضمن حاشية السلطان وأطبائه ومستشاريه أحياناً أخرى. وفي سياق نشوء رابط قوي من التوجيه السياسي لليهود من قبل موسى بن ميمون، تعتبر مدة إقامته بمصر حقبة مهمة في تاريخ يهود المشرق، خصوصاً وقد شهدت هذه الحقبة الممتدة من سنة (1165-1204م / 560-600هـ) عدة تحولات في أوضاع اليهود، خصوصاً ببلاد مصر، من خلال استقواء الطائفة الربانية تحت قيادة موسى بن ميمون، وفي اليمن، بعد تدخل جيش صلاح الدين الأيوبي للحد من بطش الدولة المهدية باليهود. كما شهدت هذه المرحلة هجرة مهمة لليهود اتجاه القدس.

سيعرض هذا المبحث للتغيرات الكبرى التي ستشكل الدور القيادي الذي كان لموسى بن ميمون باعتباره مقرباً من صلاح الدين الأيوبي، عن طريق مستشاره القاضي عبد الرحيم الفاضل البيساني، ومصاهرته لأبي المعالي الكاتب الخاص لأُم علي نور الدين نجل صلاح الدين الأيوبي، وتوليته الرئاسة الدينية على يهود مصر والشام وفلسطين ثم اليمن، كما يرى آخرون أن السبب الرئيس لعودة اليهود إلى فلسطين هو مرسوم خاص أصدره صلاح الدين الأيوبي بعد استعادته القدس، وربما كان لموسى بن ميمون دور في إخراج هذا المرسوم. ثم محاولة التحقق من نوعية علاقة موسى بن ميمون بالقاضي الفاضل ثم بالسلطان صلاح الدين الأيوبي، والبحث فيما ثبت تدخل الحبر اليهودي موسى بن ميمون في عودة اليهود إلى أرض فلسطين. وفي الدراسات

¹¹²² هاجرت أسرة ميمون إلى المغرب وظلت هناك خمس سنوات، كانت كافية لاستكمال موسى الابن دراسته اللاهوتية عند الحاخام يهودا بن شوشان والطب لدى أطباء مدينة بفاس، ويبدو أن ذلك تم بخطة مسبقة، تم الاسترشاد في تنزيلها بالطرق التي استعملها التجار اليهود الرأسمالية (الرهمانية) والتي جعلت مرورهم من الأندلس إلى المغرب الأقصى مسيراً. فقد سارت أسرة موسى بن ميمون في الطريق البري الثاني الممتد من فرنسا إلى إسبانيا المسيحية وصولاً إلى جبل طارق، ومنه إلى بلاد المغرب، ثم بلاد المشرق: فلسطين ومصر. انظر: عبد الإله بنمليح، الرهدانية أو الرأسمالية، معلمة المغرب، مطابع سلا، ج13، 2001، صص 4452-4453.

التاريخية التي تناولت أحداث العصر الأيوبي وعلاقة اليهود بالسلطان ودور أحبارهم وزعمائهم في القيادة السياسية والتأثير في القرار السياسي آنذاك.

شهد عصر الحكم الأيوبي الأول على يد صلاح الدين الأيوبي مرحلة أخرى من ازدهار الأوضاع الاجتماعية لليهود بعد الدولة الفاطمية، خصوصاً فيما يخص علاقتهم بالقصر الحاكم، وبحاشية السلطان، وقد أشارت المصادر التاريخية إلى دور القاضي الفاضل البيساني في تيسير سبل هذا الازدهار وتقريب بعض الأطباء اليهود من الخطوة السلطانية، كما حصل مع موسى بن ميمون الذي كان يتمتع برعاية القاضي الفاضل وحمايته، إذ أوكل إليه كتابة بعض الرسائل في الطب. غير أن المصادر لا تؤكد ما إذا كان موسى بن ميمون على علاقة مباشرة بصلاح الدين الأيوبي، مع العلم أن ابن أبي أصيبعة ذكر في كتابه طبقات الأطباء بأن السلطان الملك الناصر صلاح الدين يستشير ويستطبه وكذلك ولده الأفضل¹¹²³، وهذا يعني أنه كان يعالجه ويأخذ برأيه، ولا أدري لماذا يتكرر باستمرار هذا التساؤل عن العلاقة المباشرة التي كانت بين السلطان صلاح الدين وابن ميمون، على الرغم من أن من أورد الخبر هو القفطي الذي كان شاهد عصر. كما ركز هذا المبحث على كشف طبيعة هذا القرب من السلطان، وبَيَّن درجة الخطوة التي نالها موسى بن ميمون وكيف تم استغلالها لحماية طائفته، كما أبرز على دوره في حل الأزمة السياسية اليمنية.

وهو ما يأكده برنارد هودتس Bernard HOEDTS بمعلومات لم أجدها عند غيره، فقد ذكر أن موسى بن ميمون كانت له على علاقة مباشرة بالسلطانين صلاح الدين الأيوبي بمصر والملك نور الدين زنكي بالشام، الذي أمر بإحضاره لمعالجة امرأة تدعى ياسمين وكانت لها مكانة كبيرة في قلب نور الدين، فكان التشخيص سريعاً ليُعلم أن ياسمين مصابة بالربو، وهي حالة يعرفها موسى جيداً ويعرف كيف يعالجها. فنجحت العلاجات بما يتجاوز كل التوقعات، وبعد بضعة أشهر، كانت ياسمينة حامل.

وعندما أخذت صحة نور الدين زنكي في التدهور، سأل نور الدين موسى بن ميمون عن الشخص الذي لديه صفات مناسبة لخلافته. تأثر ابن ميمون بهذا التكريم والثقة العظيمة التي منحت له من قبل ملك عربي لـ "رئيس طائفة يهودية صغيرة"، فطلب موسى منه أسبوعاً للتأمل. وفي الليلة التي سبقت لقائه بالملك، رأى موسى في المنام صلاح الدين الأيوبي على حصان أبيض، منتصباً مهيباً، ليؤكد هذا الحلم ما اعتقده الملك نور الدين عن صلاح الدين. وتوفي نور الدين بعد فترة وجيزة. وفي عام 1171 تولى صلاح الدين السلطة بمساعدة الوزير عبد الرحيم البيساني. مرت سنة بقليل على تولي صلاح الدين الخلافة على مصر والشام، فرأى موسى بن ميمون السلطان صلاح الدين الأيوبي منشغلاً فسأله عن السبب. فرد عليه بسؤال آخر: هل تعرف معنى اسم صلاح الدين؟ إنها تعني "المدافع عن الدين" لظلك فمن الضروري أن أكسب اسمي والفوز

¹¹²³ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

بمعناه. وطالما لم أنجز هذه المهمة الموكلة إلي ، فلن أشعر بالراحة حتى أحرر بيت المقدس وأقضي على الصليبيين الذين قهروا الناس وسببوا لهم الكثير من الأذى ، فقد حان الوقت لتحرير البيت المقدس الثاني عند المسلمين، وأول الأماكن المقدسة لبني إسرائيل ، أليس كذلك موسى؟¹¹²⁴ يبقى هذا الموضوع في حاجة إلى المزيد من البحث، والتحقق مما كتب برنارد هودتس.

1. فكر موسى بن ميمون السياسي.

حظي موسى بن ميمون بمكانة رفيعة عند يهود عصره وفي البلاط الحاضن له ببلاد مصر، انطلاقاً من عدة أسباب وأبعاد فكرية ودينية كرسست أهميتها مرجعاً سياسياً لطائفته من جهة، ولكونه وسيطاً مباشراً أو غير مباشر لأنظمة الحكم المسلمة القائمة آنذاك من جهة أخرى، خاصة وأن الدين في العصر الوسيط كان متلازماً ومتفاعلاً مع الوضع السياسي للرعية من مختلف الأديان.

وفي هذه الدراسة يمكن الزعم أن صفة رجل السياسة عند موسى بن ميمون مركزية وسط الصفات المتصلة بالدين والفلسفة، ويرى الباحث هوارد كريزل Howard KREISEL أن عناصر الفكر والدين والسياسة تراكمت لتشكيل الشخصية السياسية لموسى بن ميمون، إذ قال: "الإنسان حيوان سياسي بطبعه، وهو مبدأ أرسطي معروف"¹¹²⁵، والمجتمع في المقابل يحتاج إلى قادة، بمقدورهم السيطرة على التجاذب والخلافات البشرية وتنظيمها لضمان سلوك مسالم وفعال بشكل جماعي، بهدف الاستجابة لحاجياتهم، بينما الكمال البشري على عكس ما سبق، لا يرتبط بالجماعة بل بالفرد وبالكمال العقلي.¹¹²⁶

هكذا يفسر هوارد كريزل نوعية التأثيرات الفلسفية الأرسطية الأفلاطونية الإسلامية في الفكر السياسي لموسى بن ميمون. وعلى الرغم من ترجيحه "رجل الدين" صفة لموسى ميمون فإنه يعتبرها بالضرورة الرافد المباشر للتأثير السياسي، لذلك حرص موسى بن ميمون على تقديم نفسه رجل دين، " فعندما يفكر المرء في الفلاسفة اليهود يظهر اسم موسى بن ميمون فوراً، لكن موسى بن ميمون لن يظل رهن صفة الفيلسوف طويلاً. والفيلسوف بالنسبة إليه هو أحد أتباع الفكر الأرسطي وتقاليدته، الذي يسائل العالم بأدوات العقل الكاملة، وقد لبث موسى بن ميمون مهوراً بهذه الصورة ولم يتجشم عناء إخفاء انبهاره بالفكر الأرسطي.

¹¹²⁴ Bernard HOEDTS, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique rdre de la Rose-Croix org N° 209, 2004.

¹¹²⁵ Aristotle Politics. Rev. ed. Edited by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

¹¹²⁶ Howard KREISEL, Maimonides' Political Thought Studies in Ethics, op. cit., p. 7. Voir aussi: Ratson, Menachem Political Leadership and the Law; In Maimonides' Thought: Flexibility and Rigidity. In Hebraic Political Studies, Shalem Press, 2007, Vol. 2, No. 4, p. 382.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أحجم عن تعريف نفسه باعتباره أحد المنتسبين للمدرسة الفلسفية. ولكنه من باب أولى فضّل أن ينتسب إلى فئة أخرى هي فئة علماء الدين.¹¹²⁷

لم تكن السياسة أمراً عارضاً في فكر موسى بن ميمون وحياته، بل شكلت جزءاً من فكره وعقيدته. وقد استقى موسى بن ميمون هذه الحاجة الملحة في التفكير السياسي، من شخصية النبي موسى الذي يعتبره اليهود أهم وأول زعيم يهودي عبر التاريخ، وهو ما نجده في كتاب "دلالة الحائرين" في سياق حديث موسى بن ميمون عن النبي موسى عليه السلام إذ يصفه بأنه "زعيم الأنبياء كلهم وكبيرهم، سواء من سبقه منهم ومن لحقه.¹¹²⁸ وكل هؤلاء الأنبياء كانوا دونه مكانة. لقد اختاره المولى واصطفاه من بين كل البشر، فهو فوق كل شخص آخر، ممن عاشوا أو سيعيشون ويحظون بمعرفة الله، ولا أحد منهم سيصل إلى مقام موسى النبي، فقد عُطيت كل قدراته الحسية والظنية وبقي العقل الخالص وحده. وهذا ما نقصده بقولنا: إن موسى كلم الله دون حاجة إلى الوحي و دون وساطة الملائكة.¹¹²⁹

وفي هذا الصدد يقول لورانس فيكتور بيرمان Victor BERMAN Lawrence أن موسى بن ميمون وصف في كتابه "دلالة الحائرين" أن المكانة التي تبوأها النبي موسى بعد نبوته، فقد احتل مكانة كبيرة أخرى، وهي زعامته السياسية لليهود و أنه قام بتسخيره معرفته الواسعة في خدمة حياته السياسية والعمل على تطويرها، من أجل خدمة وتطوير الحياة السياسية لكل البشر.¹¹³⁰

ويؤكد لورانس فيكتور بيرمان أن الفلسفة حسب موسى بن ميمون يجب أن تكون أداة عملية يتم استخدامها في الحياة السياسية وشؤون الدولة، ويربط بين هذا الاستخدام النفعي للفلسفة وبين عناصر الكمال الأربعة التي يجب توفرها في الفلاسفة، وهو مفهوم فلسفي عربي يجعل كمالات الفلاسفة أربعة، هي: الكمال البدني، والكمال الاقتصادي، والكمال الأخلاقي، والكمال العقلي. كما يضيف مبدأ خامساً، وهو محاكاة الفعل الإلهي. وبالنسبة لموسى بن ميمون فإن الكمال الأكبر للإنسان هو الفعل السياسي، وأن [الكمال الحقيقي للإنسان في محاكاة الفعل الإلهي يرتكز على تأسيس أو حكم دولة ما].¹¹³¹

¹¹²⁷ Ibid., pp:1-2

¹¹²⁸ وهذا التصريح فيه اعتراف قوي بعدم انتهاء النبوة برسالة موسى لكنها في الأغلب نبوة لا تخرج من أنبياء بني إسرائيل.

¹¹²⁹ Shlomo PINES, Maimonides, the Guide for the Perplexed traduction avec introduction et notes de, University of Chicago Press, pp. 57-60 (ma traduction) dans l'ancien testament " Dieu parla à Moïse bouche à bouche" 1963, N° 12:8

¹¹³⁰ Lawrence BERMAN, The Ethical Views of Maimonides within the Context of Civilization, Kraemer Edition, Perspectives on Maimonides, Oxford / New York University Press, 1991, pp: 20 et 70 (ma traduction)

¹¹³¹ Mika NATIF, Réflexions préliminaires sur les portraits d'auteurs dans l'art Islamique, le cas de Moïse dans le Jami-i Al-tawarikh de Rashid Al-din, citée dans : De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique, sous la direction de Houari Touati, Edition Brill - Boston, 2015, p. 86.

إن هذا الارتباط بين الدين والسياسة في شخص موسى بن ميمون، لم يبعده عن تبني فكرة فضيلة الحكمة التي نادى بها أفلاطون من أجل ترشيد الممارسة السياسية، وهو على الرغم من انهياره بالفلسفة الأرسطية الإسلامية، كان بالموازاة يبدي انجذابه نوعاً ما إلى الفلسفة السياسية (عند أفلاطون)، حيث استمد منه فكرة أن النبي والفيلسوف يمكنهما أن يلتقيا من أجل غاية واحدة؛ هي السعادة البشرية.

وكذلك اعتبر هوارد كريزل أن عمل موسى بن ميمون على تجميع الشريعة الشفوية وتصنيفها، هو بالأساس عمل ذو دوافع سياسية ودينية في الوقت نفسه، فتجميع الشريعة هو بداية تدوين القوانين، وهو بمثابة وضع أرضية لتدبير الحياة اليهودية اليومية، وتنظيم علاقة اليهود بحكامهم غير اليهود، وبالشعوب التي تستضيفهم في بلد وثقافة ودين جميعها غير يهودية.¹¹³²

لم يكن موسى بن ميمون مجرد رجل دين، يوفق بين الدين والفلسفة بشكل سطحي ليرسي مكانة اجتماعية وسياسية على أساس التوفيق بينهما، بقدر ما كان مدركاً بعمق وبأكثر التفاصيل النظرية لعلاقة الدين بالفلسفة في سياقها التاريخي وبالتالي لا يشك هوارد كريزل أن موسى بن ميمون كان مقتنعاً بأن اليهودية انطلقت مع قادة بلغوا مرحلة التنوير الفكري. على الرغم من أنهم عاشوا في مجتمع كان محكوماً عليه بالطبيعة أن يبقى في الظلمات. لذلك فعلى القائد الذي فهم الحقيقة أن يقود الناس عبر صور من الواقع. لأن هذه الصور المقدمة من طرف القائد الذي بلغ مرحلة التنوير الفكري، تختلف عما هو مجرد مدعي لذلك، فصور الأول تحمل إشارة إلى الحقيقة المجردة التي تتمحور حولها. بمعنى أنها صممت لتكون حقيقية وقريبة من الواقع. رغم أن كل الصور تعتبر مخطئة في جوهرها، إلا أن الناس قد يستمرون في اعتبارها صحيحة، والنخبة فقط هم من يستطيعون استخراج الحقيقة المجردة منها.¹¹³³

لذلك لا يمكن التمييز بين الاعتقاد السياسي والاعتقاد الديني في ذهن موسى بن ميمون، مادامت العلاقة بين المنظورين السياسي والميتافيزيقي لموسى بن ميمون هي علاقة تداخل. فالنشاط السياسي لا يعتبره بديلاً عن التأمل الميتافيزيقي، لكنه يتجذر منه ويُعتبر امتداداً له. حيث إن العمل السياسي لا يُعتبر نتيجة لعدم القدرة على فهم الذات الإلهية، بل إنه ينبع من أعلى مستويات الإدراك.¹¹³⁴

لم تكن مكانة موسى بن ميمون السياسية بمعزل عن اختياراته النظرية في علاقة الدين بالسياسة، فقد كان رجل دين وفكر ذو رؤية عميقة ومتقدمة في التدبير السياسي عموماً، وتدبير المشاكل السياسية لطائفته خاصة. وقد قام فكر موسى بن ميمون السياسي على الخصائص التالية:

¹¹³² Ibid., Howard KREISEL, p. 2.

¹¹³³ Ibid. p. 10.

¹¹³⁴ Ibid. pp: 13- 14.

-مراكمة المعارف والعلوم والتجارب جعلته يتبنى قناعات دينية وفلسفية، أهله للقيام بالدور الطلائعي في طائفته من جهة والدور الوسيط من جهة أخرى.

- الخصائص والظروف التاريخية لطائفته من جهة ودوره الفعال والعملي تجاهها من جهة أخرى، جعلته يقف في موقع مهم وجد حساس، ويتحمل مسؤولية تبني أفكار توفق بين الفلسفة والدين في تدبير المرحلة السياسية في كل أحوالها.

- اعتبره أن المصدر الأساس في الفكر السياسي هو التصور الأفلاطوني الذي نقله عن الفارابي، وفي المقابل اعتبر أن التدبير السياسي موجود بالبديهة في كتب الفقه التي تؤطر حياة اليهود بشكل عام.

- استمداد موسى بن ميمون رؤيته للتدبير السياسي من نظرية الحكمة الأفلاطونية، التي تقول إن الحكيم هو الذي يستطيع حكم نزواته والقادر على حكم وتدبير شؤون الناس، ويوفق بين ذلك وبين مهمة رجل الدين الذي يفقه في الشؤون الدينية لقومه.

توضح هذه الرؤية النظرية الدينية السياسية لموسى بن ميمون الخلفية النظرية والمؤهلات العلمية والعملية لقيادة طائفته أمام مجموعة من المواقف الصعبة والكبيرة خلال تاريخ تأطيره الديني لليهود في العصر الوسيط.

2. القيادة الدينية السياسية لموسى بن ميمون أثناء أحداث الاضطهاد الديني.

في نص الرسالة التي كتبها موسى بن ميمون عن الاضطهاد السياسي الذي تعرضت له طائفته، نجد أن الحديث عن هذا الموضوع لم يكن مجرد غرض ثانوي، بل كان أحد الأغراض الأساس للرسالة، فقد صدرت الرسالة وقت اندلاع حملة عبد المؤمن بن علي ضد الوجود اليهودي والمسيحي في المغرب والأندلس، إذ اضطر "الفقيه" اليهودي المتمثل في شخص موسى بن ميمون، إلى البروز إلى السطح والتدقيق في النصوص الدينية المقدسة والأخبار القديمة، من أجل استخراج أحكام جديدة تناسب الوضع السائد في ظروف الاضطهاد، ولم يعزه البحث، إذ كانت أخبار اليهود مليئة بالسوابق التاريخية المرتبطة بشكل مباشر بظاهرة الاضطهاد وعلاقتها بالعقيدة اليهودية. ونجح موسى بن ميمون في تجميع هذه الأخبار وإعادة صياغتها لاستخراج حكم فقهي يهودي يناسب وضعية اليهود المضطهدين في زمنه، كما شجع اليهود على تقديم التنازلات اللازمة من أجل البقاء على قيد الحياة، من دون التحول عن دينهم جوهرياً، وهو إبداء ما يريده الحاكم من تظاهر بالإسلام وممارسة شعائره، إلى حين ميسرة، والبحث عن أرض هجرة توفر لهم الأمن والأمان لممارسة دينهم من دون خوف من الموت أو التهجير.

يرى الباحث ليفي لويس جرما Louis-Germain LEVY أن أدب الاضطهاد ظهر لدى الأخبار اليهود (الذين مثلوا غالباً الفئة المثقفة لدى اليهود) قبل موسى بن ميمون بكثير، إذ إن تاريخ الأدب اليهودي مرتبط لزوماً

بظاهرة "المنفى" أو "الشتات"، التي تعود للجلء اليهودي من أرض "يهودا"، والتي جعلت مكانة اليهود تتقلص ليصبح دورهم في المجتمعات المضيفة معتمدا على ما يتقنون فعله وعمله فقط، وكان عليهم الموازنة بين التقلبات السياسية والدينية في البلدان التي عاشوا فيها من أجل ضمان استمرارية وجودهم على تلك الأراضي دون الاضطرار للتضحية بأرواحهم. كذلك فعلت عائلة موسى بن ميمون، ومجموعة من العائلات اليهودية بالمغرب، حين اضطر أفرادها إلى ممارسة الإسلام ظاهريا في الحياة العامة حتى يتعامل معهم الحكام بتسامح، وحتى يكفوا عنهم يد المضطهدين.¹¹³⁵

هذا التعامل مع الاضطهاد لم يكن ليمر بسلام عبر التعايش والتساكن، إلا بحكمة القيادة الدينية التي تمتع بها موسى بن ميمون خلال مرحلة الهجرة من الأندلس ومُقامه في المغرب. ويذهب محمد مزين إلى أن قيادة موسى بن ميمون لمرحلة الاضطهاد شكلت تراثا مهما من مجموع التدين اليهودي في العصر الوسيط، فقد كتب موسى بن ميمون رسالته الشهيرة في الاضطهاد بفاس حوالي سنة 1165 م (560هـ)، مضيفا للديانة اليهودية لاهوتا أخلاقيا وحقوقيا يرقى إلى كتابات الغزالي وابن رشد.¹¹³⁶

إن معاناة موسى بن ميمون نفسه من التهجير القسري وهو ابن الحضارة العربية الإسلامية، أهله للقيام بدور إصدار الفتوى التي وفقت بين حفاظ اليهود على حياتهم والحفاظ على دينهم، حيث إن رحلات التهجير مكنت موسى بن ميمون من معاينة بعض أشكال الاضطهاد الديني. يتجسد ذلك جليا في رسائله إلى المجتمعات التي كانت تعاني من الاضطهاد الديني، التي سيأتي ذكر أهمها في هذا المبحث.

ففي رسالة "اغريث هاشماد" (رسالة الارتداد الديني القسري) أو "اغريث قيدوش هاشم" (رسالة تقديس الذات الإلهية)، أدان موسى بن ميمون بشدة الاضطهاد الديني، ولكنه لم يكن مؤيدا لاستشهاد اليهود المضطهدين، بل كان يرى أنه عليهم مغادرة البلد الذي يجبرهم على العصيان الديني. كان هذا هو القرار الذي اتخذته موسى بن ميمون وعاش على أساسه هو وعائلته، فعلى الرغم من الاضطهاد الذي عانى منه، إلا أنه لم يحوله إلى مُناهض للمسلمين، ورفض وصفهم بالوثنيين.¹¹³⁷

تعد رسالة الاضطهاد هذه، مدخلا أساساً لقيادة موسى بن ميمون لطائفته إثر اضطهاد بدايات الدولة الموحدية، وقد وردت الرسالة في نسخة فرنسية منقحة عن دار Gallimard، ومن خلال مطالعة هذه الرسالة يبدو لنا الغرض الأساس منها، الذي هو تيممة الاضطهاد، التي تناولها موسى بن ميمون من زوايا

¹¹³⁵ Louis-Germain LEVY, Maimonide, Collection Grands Philosophes, op. cit., pp : 10- 12.

¹¹³⁶ Mohamed MEZZINE, (2010) : Maimonide, publié dans : Touri, 'Abdelaziz, Benaboud et autres, Le Maroc Andalou : A la découverte d'un Art de Vivre, Museum With No Frontiers (MWNF) (Museum OhneGrenzen). 2^{ème} édition par le Ministère des affaires étrangères du Maroc, casablanca, 2010, (S.N.)

¹¹³⁷ Josef Waleed MERI, Medieval Islamic Civilization: index L-Z, Routledge — New York/ London, 2003, 459 p.

مختلفة، مكنته من إيجاد مخرج فقهي ملائم للوضع الحرجة، التي وُجد فيها اليهود بسبب التقلبات السياسية بكل من الأندلس والمغرب. وقد تعرض في المقام الأول للوم الحبر اليهودي الذي أفق بضرورة صون الدين وأسبقيته على صون النفس، ثم انتقل لذكر أخبار الحكماء اليهود السابقين، وكيف تصرفوا في مواقف مماثلة، قبل أن يعمد إلى تلخيص موقفه الشرعي على شكل فتوى فقهية رصينة، استفاد منها اليهود عبر العالم في الصمود أمام الاضطهاد بكل أنواعه وحفظوا بذلك دينهم وديناهم.¹¹³⁸

وجاء جان دي هولستر Jean de HULSTER بنص فتوى دينية يقول فيه موسى بن ميمون أن المرء إذا شاء تطبيق التعاليم الستمائة وثلاثة عشر سرا، فعليه بتطبيقها دون اقتراف أي خطأ، "إلا إذا أفسد الشباط (السبت) مُجبرا، ولا إجبار في ذلك على حد علمي لأن المرسوم الحالي (مرسوم الموحدين بشأن اليهود) لا يلزم أحدا بإتيان فعل ما، بل يكفي التصريح بالأقوال. وحتى الذين يضطهدوننا يعلمون أننا لا نؤمن بهذه الأقوال وأننا لا ننطق بها إلا حفظا لأرواحنا من بطش الملك ولجبر خاطره بالأقوال. ومن يُقتل جراء إنكاره لنبوّة هذا الرجل محمد فسيقال عنه: إنه أتى بما يجب عليه من اتباع الحق والخير، وسينال ثوابا عظيما، ويرقى إلى الشرف الأعلى، لأنه فدى اسم الرب بروحه، وأنه مبارك ومرحوم. أما من استفسرنا فيما لو وجب القبول بالقتل أو القبول بالاعتراف بالرسالة المحمدية، فنحن نرد عليه بأن يعترف بمحمد وأن يحفظ نفسه من القتل. لكن عليه أن لا يطيل مقامه بمملكة هذا الملك و أن يلزم بيته، حتى يتيسر له السفر. وإن اضطّر لأداء عمل يدوي فلينجزه سرا. لأننا لم نر من قبل اضطهادا رائعا - كهذا - حيث لا يُطلب من المرء إلا الاعتراف قولا. ولا أثر في أقوال الأسياد (الحكماء اليهود)، بورك ذكرهم، أنهم قالوا: أجدر بالمرء أن يُقتل وألا يعترف بشيء (تحت القوة) دون التصديق بالعمل.¹¹³⁹

يتضح من فتوى ابن ميمون أنها مبنية على حفظ العقيدة اليهودية من دون شك، غير أنه يرفض أن تراق دماء اليهود لمجرد رفضهم التصريح بأقوال لا يؤمنون بها. وقد برر فتواه بأنه لم يجد في آثار حكماء اليهود من السلف، من دعا اليهود أو أجبرهم على التضحية بالنفس بدل الاقتصار على التصريح بما يرضي الحاكم وإبطان العقيدة اليهودية. كما أن تصويره الخاص لمسألة اضطهاد الدولة الموحدية لليهود كان على غير العادة تصورا معتدلا، فهو لا يعتبره اضطهادا خطيرا بل هو اضطهاد وصفه ابن ميمون بالرائع حيث لا يطلب من المرء إلا "الإيمان الشفوي"، وهو بالتالي لا يستحق التخلي عن الحياة والتعرض للموت من أجل قولة لن ولا تمس العقيدة الحقيقية لليهودي في شيء. غير أن موسى بن ميمون لم يكن ليوافق على بقاء اليهود في بلاد الاضطهاد إلى ما لا نهاية، فهو على الرغم من حثه لهم على احتمال الشروط التي فرضتها عليهم الدولة

¹¹³⁸ Jean de HULSTER, Maïmonide Moïse: Épîtres; épître sur la persecution, épître au Yemen, épître sur la resurrection des morts et introduction au chapitre Helèq; (traduit de l'hebreu), Edition Verdier. Collection Tel, Gallimard, 1983, pp : 9-43

¹¹³⁹ Ibid. p. 38.

الموحدية، وإبداء الإسلام قولاً إلا أن هذا الأمر قد يصير أمراً واقعاً مع مرور الزمن وبحكم التعود والعادة، قد يتخلى بعض اليهود عن عقيدتهم ويعتقدون الإسلام.

لم تكن الوضعية التي عاشها موسى بن ميمون سابقة في التاريخ اليهودي، وهو ما جعلها حالة ضمن مجموعة حالات أخرى، يعرفها الأحرار اليهود جيداً ويصنفونها في خانة "الإكراه الديني"، وهو ما انتبه إليه موسى بن ميمون، وجعله يلجأ لسيرة السلف من اليهود للحصول على ما يعينه في بناء فتواه على السوابق التاريخية والفقهية، ومن أهم ما اعتمد عليه في فتواه تلك القصة للرب "مائير" الذي ذكرها في رسالة الاضطهاد أنه "اعتقل خلال إحدى الحملات المناهضة لليهود، والتي أبيد فيها كثير من حكماء اليهود، على يد Hadrien.¹¹⁴⁰ وقد كان على الرب "مائير" التظاهر بأنه ليس من بني إسرائيل ليبقى على قيد الحياة، إذ تم اختباره بأن قدم إليه من الطعام المحرم على بني إسرائيل فأكله، وكان إذا سئل عن هويته نفى أنه مائير.¹¹⁴¹

وقد أورد موسى بن ميمون مثالا آخر، وهو المرجع الديني اليهودي، الذي يعد من أكثر الشخصيات اليهودية المذكورة في المشناة وهو الرب "اليعازر" الذي "جعل الحاكم يعتقد أنه من المبتدعة في الدين، بينما الحقيقة أن قلبه ظل وفيًا للرب". والبدعة في الدين اليهودي أكبر إثماً من الوثنية. وهو ما تم شرحه في مجمل التلمود.¹¹⁴²

يبدو أن موسى بن ميمون قد نجح في العثور على مخرج فقهي لمعاصريه المضطهدين، وبالتالي سار بهم إلى مخرج سياسي سالمين، يكاد يكون بالنسبة لليهود أشبه بخروج النبي موسى بقومه من أرض مصر وظلم فرعون نحو بيت المقدس، وحاول موسى بن ميمون بناء خلاصة منظومته الفقهية كالتالي:

- إن الإساءة إلى الرب بالتخلي عن الملة اليهودية والتعرض إلى الموت، لا يبررها أي ظرف من الظروف مهما اشتدت القسوة والمعاناة.

¹¹⁴⁰ Hadrien : بولبيوس ايليوس هادريانوس: حكم روما من 117 إلى 138. اسمه اللاتيني: Publius Aelius Hadrianus لم يأت من عائلة كبيرة. ولد في 24 يناير 76م في مستعمرة إيتاليكا Italica الإسبانية الواقعة بالقرب من مدينة قرطبة لأسرة سناتوروية رومانية، تم اصطحابه في سن 12، بعد وفاة والده، من قبل صديق لعائلته (Attianus Acilius) وابن عمه البعيد (Trajan). وكان فيلسوفاً رواقياً وأبيقورياً. كان هادريان هو الثالث من سلالة الأباطرة الأنطونيين الرومان والثالث من الأباطرة الخمسة الجيدين. حكمه، كان بداية متعثرة، وسط مجيد، وخاتمة مأساوية. وفي عهد الإمبراطور تراجان سنة 106 من الميلاد عاد اليهود إلى القدس وأخذوا في الإعداد للثورة وأعمال الشغب من جديد، فلما تولى هادريان عرش الرومان سنة 117 - 138 ميلادية حول المدينة مستعمرة رومانية وحظر على اليهود الاختتان وقراءة التوراة واحترام السبت. ثار اليهود بقيادة بار كوخبا سنة 135 ميلادية، فأرسلت روما الوالي يوليوس سيفيروس فاحتل المدينة وقهر اليهود وقتل باركوخيا وذبح من اليهود 580 ألف نسمة وتشتت الأحياء من اليهود في بقاع الأرض ويسعى هذا العهد بعصر الشتات أو الدياسبورا انظر: <https://www.marefa.org/>

¹¹⁴¹ Ibid, p. 18, note 46.

¹¹⁴² Ibid, p. 20.

- الإكراه الديني ليس جديدا في تاريخ يهود المنفى حتى لا يكون لأي يهودي مبرر كي يرفض ما أفتى به.
 - الظروف السياسية في البلاد الإسلامية كانت أرحم مما سبق أن عاشه اليهود في البلاد الأخرى، مهما بلغت حدة الاحتقان في بلاد المسلمين ضد اليهود.
 - تصريح اليهودي بأنه مسلمٌ تحت الإكراه ليس ردة عن الدين اليهودي، إذا كان الهدف منه حفظ النفس واجتناب القتل. بشرط التعويض عن ذلك؛ بممارسة أكبر قدر من الشريعة سرا في البيوت اليهودية.
 - إن الاعتراف الشفوي بالإسلام لا يخلي مسؤولية اليهود، من تربص الفرص لمغادرة البلد الذي يكرهون فيه على اعتناق غير دينهم نحو بلد أكثر أمانا وتسامحا، بل من الواجب عليهم البحث عن ذلك البلد الذي يمكن أن يمارسوا فيه شريعتهم اليهودية بحرية وأمان.
 - إن من أكره على الإسلام فاختر الموت له ثواب عظيم، لكن رب بني إسرائيل لا يريد بهم التهلكة في الدنيا ويعدهم بإصلاح أحوالهم والثأر لهم في المستقبل.
- يجمع المؤرخون أن موسى بن ميمون قد وجد مخرجا تاريخيا، للحفاظ على الكيان اليهودي في الأندلس والمغرب بداية العهد الموحد، على الرغم مما أُرْخه الباحث ليفي لويس جيرمان من أن "عقلانية" موسى بن ميمون "لن تمر دون إثارة جدل كبير بين معاصرين له من رجال الدين مثل: "إبراهيم بن داود" من بوسكير (المتوفى سنة 1198م/586هـ)¹¹⁴³ وبعده حسداي كريسكاس (1340-1410م/740-812هـ) هويوسف أبو (1380-1444م/781-847هـ) وبعدهم موسى مندلسون (1729-1786/1141-1200هـ)¹¹⁴⁴.
- لقد تمكن موسى بن ميمون من الناحية السياسية من مواكبة التحول التاريخي الكبير في تلك الفترة، سواء تجاه اليهود الذين تعرضوا خلالها للاضطهاد أو من تحول عن اليهودية إلى الإسلام أو النخبة منهم الفلاسفة والأطباء الذين هربوا من أقصى الغرب الإسلامي إلى المشرق الإسلامي أو جنوب فرنسا وإيطاليا.
- يعتبر التجاوب الذي لقيته رسائل موسى بن ميمون، وكذلك فتاويه ومواقفه العملية التي ساهمت بشكل كبير في حقن دماء العديد من أبناء جلدته والتغيير نحو الأفضل من أحوالهم العامة والخاصة، دليلا على علو مكانته الدينية والسياسية بين اليهود ولدى الحكام الذين جرت العادة عندهم أن يقربوا منهم رجال الدين والفكر والفلسفة والطب. مما مهد له بداية طريق واعدة لتأسيس سمعته السياسية، خولت له

¹¹⁴³ "الحاخام إبراهيم بن داود كان بالإضافة إلى صهره الراي سليمان من مونبيلي، يمثلان تيار معارضا قويا لكتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وكان يرأس مدرسة يهودية شهيرة كانت تأتي إليها الأعداد الكبيرة من اليهود لينهلوا من معرفته الواسعة." انظر:

Rottet Adolphe Auguste (1878) : Etude sur l'école juive de Lunel au Moyen-Age, Librairie Félix Seguin, Montpellier, p. 7 ; note

كسب حظوة ومكانة عالية عند يهود مصر وقضاها وحكامها. وكذلك يهود اليمن وفلسطين وسوريا واليمن وجنوب فرنسا والغرب الإسلامي برمته.

3. زعامة موسى بن ميمون لليهود في مصر وعلاقته بصلاح الدين الأيوبي.

لم تكن علاقة اليهود بسلاطين مصر مستقرة دائماً في العصر الوسيط، شأنها شأن العلاقة بينهم وبين حكام البلاد الإسلامية الأخرى التي استقروا فيها. وكان على اليهود التأقلم مع الظروف السياسية، واجتناب الصراع مع الأنظمة لضمان وضع يسمح لهم بالعيش المشترك طبقاً لتقاليد البلاد الإسلامية. وكان استقرار اليهود مرتبطاً بأدوارهم تجاه مجتمعاتهم وأنظمة الحكم التي يعيشون تحت ظلها، وكان إتيانهم للأدوار الإدارية والطبية والحرفية عاملاً قوياً في إبقائهم على مقربة من دوائر التأثير، على الرغم من تقلب رجال الحكم واتجاهاتهم الفكرية أو السياسية عبر التاريخ، خاصة في مصر. وقد استنتجت الباحثة في وثائق الجنيزة "محاسن الوقاد" من بعض تلك الوثائق المؤرخة بسنة 347هـ/959م كيفية اندماج اليهود مع غيرهم من المسلمين والنصارى، من خلال السكن بالقرب من حصن الروم المعروف بقصر "الشمع"¹¹⁴⁵، تعبيراً عن حسن الجوار والتعايش المشترك بين كافة الطوائف الدينية في ذلك الوقت. وباختصار فإن اليهود عاشوا في أمان واطمئنان وإن حياتهم صارت في إطارها الطبيعي، وعملوا في الجهاز المالي والإداري في ظل الدولة الإخشيدية على سبيل المثال¹¹⁴⁶.

وتكرر الإيقاع نفسه خلال العهد الفاطمي على مستوى التأثير اليهودي، فقد حافظ اليهود المصريون على مكانتهم باعتبارهم وسطاء لدى الدولة الفاطمية، ونظراً لكون ظروف المرحلة السياسية جعلتهم الاختيار الأنسب للحلفاء الفاطميين حين أرادوا تثبيت حكمهم. إذ بعد انتقال الفاطميين إلى سلطة مصر سنة 357هـ/969م، رأى خلفاء هذه الدولة أنهم جاءوا إلى مصر بمذهب شيعي يخالف مذهب المصريين السني، ومن ثمة فقد صاروا في حاجة إلى من يساعدهم في تثبيت سلطتهم، وبعد أن أيقنوا أنه من المتعذر عليهم الاعتماد على السُنيين في مصر أنصار الدعوة العباسية، عمدوا إلى تقريب أهل الذمة، لأنهم كانوا

¹¹⁴⁵ قصر الشمع: هو قصر كان في موضع الفسطاط من مصر قبل تمصير المسلمين لها، وكان من حديثه: أن الفرس لما اشتدّ ملكها وقويت

على الروم حتى تملكت الشام ومصر. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 358.

¹¹⁴⁶ الوقاد محاسن، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزة، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة، 1999، ص 46-47. وذكر المقرئ أن قصر الشمع أحدث بعد خراب مصر على يد بختنصر (نبوخذ نصر). وظل خراباً خمسمئة سنة بعد بختنصر حتى أعاد بناءه رجل من الروم يقال له أرجاليس. وقيل بناه أحد ملوك الفرس. أما بخصوص وثيقة الجنيزة التي ذكرتها د محاسن الوقاد فهذا مرجعها:

Shlomo Dov GOITEIN, Geniza documents on the transfer and inspection of houses ; Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 1973, 13-14, p. 42.

يمثلون نسبة ضئيلة بين المسلمين في كلٍّ من مصر والشام، وأظهروا لهم الكثير من التسامح، واستخدموهم في أهم شؤون الدولة الإدارية والاقتصادية والسياسية¹¹⁴⁷.

وقد استمر الحال على ما ذُكر من وصول اليهود إلى مراكز الحكم والسيادة، إلى أن وصل الخليفة الحاكم بأمر الله للحكم. وما استقرت له الأمور حتى بدل سياسته تجاه أهل الذمة وعاملهم بشدة، وتخلّى عن التسامح الديني، الذي تبناه كل من المعز والعزّيز، وألزمهم بالشروط العمرية، وفرض من جديد على اليهود لباس الزنار وحمل الخشب الثقيل، ومنعهم من ركوب الخيل وتشغيل المسلمين، ومنعهم من ركوب السفن، وارتياح حمامات المسلمين وقام بحرق حي اليهود.¹¹⁴⁸

وبوصول السلطان صلاح الدين الأيوبي إلى الحكم، بعد إزاحة آخر الخلفاء الفاطميين، كان مقترنا بإبعاد أهل الذمة من المناصب الإدارية بالبلاط الأيوبي، وقد بررت الدكتوراة "محاسن الوقاد" هذا القرار بأن صلاح الدين أراد استئصال رجال الدولة اليهود الذين عرفوا بموالاتهم للخلفاء الفاطميين.¹¹⁴⁹

قام صلاح الدين الأيوبي في بداية توليه الحكم بإقصاء اليهود من دوائر الحكم بسبب تورط بعضهم في مؤامرات ضده للإطاحة به. وأثبتت الأحداث بالفعل صحة وجهة نظر صلاح الدين، إذ فهم من المصادر المؤرخة للفترة، أن بعض المصريين والفرنجة تحالفوا فيما بينهم لإخراج صلاح الدين من مصر، وكان أحد كتاب اليهود في مصر هو من تولى كتابة الرسائل إلى الفرنجة.¹¹⁵⁰

بيد أن هذه السياسية الإقصائية لليهود في البداية كانت عابرة، وارتبطت باضطرابات ظرفية قد تَحْدُث عند انهيار دولة وقيام أخرى كسابقتها إِبَّانِ انهيار الدولة المرابطية، وقيام الدولة الموحدية، وبعدها سيعود اليهود إلى الخدمة الإدارية بالدولة الأيوبية كتاب دواوين وجبّة ضرائب، بسبب خبرتهم في تسيير الدواوين والأعمال الإدارية والمالية وقلة خبرة المسلمين في تلك المجالات.¹¹⁵¹

فقد احتل اليهود مناصب حكومية مهمة ومقربة من عائلة صلاح الدين الأيوبي، "ووصل بعضهم إلى مناصب حكومية هامة مثل "أبي المعالي تمام بن هبة الله بن تمام" أخ زوجة الطبيب موسى بن ميمون وزوج أخته؛ الذي وصل إلى وظيفة كاتب السر لإحدى زوجات صلاح الدين¹¹⁵².

¹¹⁴⁷ محاسن الوقاد، م. س، ص 50-51.

- واعتمدت د. محاسن الوقاد على المصدر التالي: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 4، ص 31-32. ومراجع أخرى من أهمها: غويتين، تشريعات قضائية من الجنيزة القاهرية، بالعبرية في مجلة: 2Kirgath-Sefer (41) Jerusalem, 1955, pp. 4.

¹¹⁴⁸ نفس المرجع والصفحة.

¹¹⁴⁹ نفسه، ص 56.

¹¹⁵⁰ نفسه، ص 56.

¹¹⁵¹ نفسه، ص 57.

¹¹⁵² نفسه، ص 23.

استطاع موسى بن ميمون بأدواره المتنوعة التي قام بها لصالح يهود المشرق الإسلامي آنذاك، أن يحظى باحترام جميع أطرافهم المذهبية المختلفة، خاصة وأنه نجح في إطفاء شموع يهود القرائين، وأصبحت الزعامة الدينية في يد الربانيين التلموديين الذين ينتمي هو نفسه إليهم، حيث عُيِّن موسى بن ميمون "رئيس اليهود" وهو اللقب الرسمي له في الدولة، كما أُطلق عليه أحياناً اسمُ "الرئيس"، في حين كان لقبه العبري "الناغيد" أو "الناجد"، وقد تمتع بعدة سلطات دينية وقضائية واسعة، فقد كان له حق الإشراف على الطوائف الثلاث، وحق تنظيم العلاقات الداخلية داخل الجماعة اليهودية، وتنظيم علاقتهم بالدولة، وتعيين من ينوب عنه في ذلك، وكذلك من يليه في درجات السلك الكهنوتي وفقاً لتعاليم الدين اليهودي، وينظم أمور الجماعة الدينية باختيار لكل طائفة رئيساً يحكم فيها بمذهبهم ورأيهم. وكان رئيس اليهود هو الذي يُوقع العقوبة بمقتضى أحكام الدين اليهودي. وثم توثيق ذلك رسمياً، أنه على "موظفي الدولة والمسؤولين فيها إكرام رئيس اليهود واحترامه ومعرفة قدر ما قلدها، وإعانتته على ما وليناه."¹¹⁵³

اعتمد عطية القوسي على رواية ابن أبي أصيبعة في حديثه عن مكانة موسى بن ميمون طبيباً للسلطان صلاح الدين وابنه الأفضل، إذ قال: "وكان السلطان صلاح الدين يرى له (يأخذ برأيه) وكذلك ولده الملك الأفضل علي."¹¹⁵⁴

ويدعي كاتب مقدمة الترجمة العربية لكتاب إسرائيل ولفنسون أن تراجم موسى بن ميمون تشير إلى أن الفضل في جعله رئيساً لكل يهود مصر على الرغم مما كان يُحيط به من عداوات وأحقاد، إنما يرجع إلى صلاح الدين الأيوبي ووزيره عبد الرحيم البيساني. لكن مصطفى عبد الرزاق يشير في مقدمة كتاب إسرائيل ولفنسون "إلى دور الوساطة الذي حمّله موسى بن ميمون مع صلاح الدين الأيوبي، الذي استفاد من حسن تدبير موسى بن ميمون" وانتفع منه بما لابن ميمون من لطف التدبير، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن في تهدئة الثورات التي كانت تنزو بها تلك البلاد."¹¹⁵⁵

ومن خلال تجميع عدد من المعلومات المؤرخة للحقبة الوسيطة، يتبين أن موسى بن ميمون اضطلع بدور الوسيط السياسي دون أن يتقلد منصباً رسمياً بهذه التسمية، ويقترب حديث مصطفى عبد الرزاق عن هذه الوساطة مع إirاده تفاصيل الأحداث المحيطة عند إرسال موسى بن ميمون رسالة دينية وسياسية ليهود اليمن كما سيأتي.

¹¹⁵³ قاسم عبده قاسم، م.س، صص 66 – 67.

¹¹⁵⁴ عطية القوسي، م.س، ص 23.

¹¹⁵⁵ مصطفى، عبد الرزاق، في: مقدمة كتاب إسرائيل ولفنسون، م.س، (د.ت)

ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه: "وَكَانَ رَئِيسًا عَلَيْهِم (اليهود) فِي الدِّيارِ الْمِصْرِيَّةِ"¹¹⁵⁶. ويضيف: "وَكَانَ السُّلْطَانُ الْمَلِكُ النَّاصِرُ صَلَاحُ الدِّينِ يَرَى لَهُ (يَسْتَشِيرُهُ) وَيَسْتَطْبَهُ وَكَذَلِكَ وَلَدَهُ الْمَلِكُ الْأَفْضَلُ عَلِيٌّ"¹¹⁵⁷.

ويرى مؤلف كتاب قصة الحضارة أن التأثير السياسي لموسى بن ميمون بلغ حدًا أن استطاع تحصين الحقوق الدينية لليهود، ووصلت حظوته عند صلاح الدين بإقناعه بالسماح لليهود بالإقامة في فلسطين بعد فتحها، واستخدم ابن ميمون نفوذه في بلاط السلطان لحماية يهود مصر، ولما فتح صلاح الدين فلسطين أقنعه ابن ميمون بأن يسمح لليهود بالإقامة فيها من جديد¹¹⁵⁸.

مكنت هذه الخطوة موسى بن ميمون من مضاعفة حظوته لدى طائفته اليهود وحاكم مصر صلاح الدين الأيوبي، وعززت التأثير الديني السياسي اليهودي، ودعمت جانب الحرية وحسن المعاملة لهم في مصر، وهذا ما سيتضح من خلال الرسالة اليمنية. غير أن هناك سؤالاً ملحاً، هو: لِمَ على الرغم من المكانة الرفيعة التي أنزلها صلاح الدين الأيوبي لابن ميمون والامتيازات السياسية والاجتماعية التي منحها إياها هو وطائفته، لا نعثر على أثر يذكر فيه موسى بن ميمون صلاح الدين الأيوبي، أو يمتدحه، أو يقدم له شكراً وعرفاناً على كل فضائله وعطاءه!

4. رسالة موسى بن ميمون إلى أهل اليمن من أجل الوساطة السياسية

(الرسالة اليمنية).¹¹⁵⁹

لم يهتم موسى بن ميمون بالمسائل الفكرية والفلسفية فقط، بل كان منخرطاً بعمق في النضال السياسي من أجل بقاء المجتمعات اليهودية المهددة وصمودها. فقد سعى منذ أن كان في الغرب الإسلامي إلى إصلاح الخطوط العريضة للدين اليهودي ومعتقداته من أجل إعطاء اليهودية مقاومة ومناعة ضد أي دعوة زائفة للمسيحانية أو منافية للشرائع اليهودية، وذلك من خلال رسائله ومواقفه العملية.

¹¹⁵⁶ ابن أبي أصيبعة، م.س، ص 582.

¹¹⁵⁷ نفس المصدر والصفحة.

¹¹⁵⁸ ول ديورانت، ج. 14، م.س، ص 212.

¹¹⁵⁹ الرسالة اليمنية (بالعبرية: מִיְמוֹנִידֶס) هو خطاب كتبه موسى بن ميمون وأرسله إلى يهود اليمن جواباً على عدد من المسائل العقدية التي طرحها عليه "يعقوب بن نثنائيل"، وقد كتبت الرسالة حوالي سنة 1172م. وقبل إصدار الرسالة كان جزء من أهل اليمن يتعرض للتوتر بسبب شن قادة من الشيعة تحريضاً ضد اليهود والسلطان صلاح الدين الأيوبي، وتركت هذه الرسالة أثراً هداماً من روع اليهود، تدخل موسى بن ميمون لاحقاً مع صلاح الدين الأيوبي من مصر لإنهاء الاضطهاد. انظر:

Leon NEMOY, Maimonides' Epistle to Yemen, 1953, Vol. 44, No. 2, pp. 170 – 175

وانظر أيضاً: ملحق المخطوطات، وثيقة رقم 1.

سبقت سمعة ابن ميمون إلى اليمن خاصة بعد أن وصل إليهم صدى كتابه "مشناه توراه"، واشتهر هو بحسن أخلاقه وجديته، لذلك ما إن التجأوا إليه حتى سارع إلى تلبية طلبهم، فخلع جلباب الفيلسوف والرئيس، وجلس بصفة الأخ ليكتب إليهم الرسالة "اليمنية" المطولة، بأسلوب عبري جميل، ومفعمة بمشاعر الأخوة والمحبة، فبدا فيها موجّها سياسيا ويهوديا قوميا متعاطفا معهم.

ساعدت هذه الرسالة أولا على الاطلاع على جانب من تاريخ اليهود، كما ذكر لويس ليفي جرمان، الذين شكل وجودهم في اليمن عنصرا بارزا عبر التاريخ، إذ كان لهم دور ثقافي وسياسي كبير تشهد به الدراسات التاريخية التي تناولته، إذ كانوا يستقرون في الحواضر الكبرى التي عرفت نشأة عدة دول متناحرة.

ويمكن تلخيص الأحداث التاريخية التي أطرت ظروف كتابة الرسالة اليمنية (مرحلة بداية حكم صلاح الدين)، أنها تميزت باندلاع ثورات واضطرابات مهمة باليمن.¹¹⁶⁰

وقد وردت الرسالة بأسماء مختلفة كما وضح ذلك ليفي، ورداً على رسالة يعقوب الفيومي أرسل موسى بن ميمون كتابا لشحذ الهمم وتشجيعها، وعُرف الكتاب بأسماء مختلفة تحت اسم: "رسالة إلى الجنوب" أو "باب الرجاء"¹¹⁶¹، وأضاف لويس ليفي جرمان أن الرسالة بعث بها موسى بن ميمون عن طريق حاخام مغربي يدعى ناحوم المغربي.¹¹⁶² فالرسالة اليمنية التي بعثها موسى بن ميمون إلى أهل اليمن إثر محنتهم، على الرغم من أهميتها وشهرتها بينهم، لم يُكتب لها الانتشار على نطاق واسع، لأن ابن ميمون نفسه أوصى بالحرص الشديد على عدم نشرها بين الأممين (أي الغرباء) الأغيار، وذلك بسبب ما كتبه من كلام قاسٍ وعنيف في حق كل من النبي عيسى عليه السلام والرسول محمد صلى الله عليه وسلم. وقد طلب موسى بن ميمون من يعقوب الفيومي أن يعمم نشرها على يهود اليمن كلهم، قائلا: "أرجو أن ترسل نسخة من هذا الكتاب إلى كل جماعة في المدن والبادي، كي يقوي إيمان الشعب ويثبت أقدامهم. اقرأه في الاجتماعات العامة والخاصة، وبذلك يصبح نافعا للناس."¹¹⁶³، ثم نصحه بعد ذلك بأن ينشر هذه الرسالة بحذر قائلا: "خذ إجراءات كافية حتى لا تتسلل محتوياتها إلى الأغيار على يد شخص شرير فيأخذنا الحظ العاثر (عصمنا الله منه). فإنه حين بدأت أكتب هذه الرسالة انتابني هواجس كثيرة بشأنها، لكنها نقضت خلال قناعاتي الراسخة بأن الخير العام له أولوية على سلامة أحدنا الشخصية."¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁰Levy Louis-Germain (1911), : Maimonide, Collection Grands Philosophes, Publié par Félix Alcan, paris, p. 14

¹¹⁶¹Ibid., p. 17.

¹¹⁶² فياض نبيل، الرسالة اليمنية شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان. بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2015.

ص 64

¹¹⁶³ نفس المرجع والصفحة.

¹¹⁶⁴ نفسه. ص 65.

وقد ذكرت زبيد محمد عطا أن ابن ميمون كتب رسالة باللغة العربية إلى ناجيد ويهود اليمن، يسب فيها الإسلام والنبي محمداً والمسيح عيسى وأتباعهم،¹¹⁶⁵ وحتى لا يتم التشكيك في مصدر الرسالة اليمنية، فقد أشارت زبيدة عطا إلى أن الرسالة أصدرتها مطبوعات المجتمع الأمريكي اليهودي، أي أن النص صادر عن مؤسسة يهودية وكاتب ومحقق يهودي، وبالتالي ليس هناك مجال للتحريف أو الإدعاء بأن النص يتضمن معلومة مغلوطة¹¹⁶⁶.

لقد نجح موسى بن ميمون في استثمار لحظة اضطراب تاريخي أخرى استهدفت يهود اليمن، حيث لعب فيها دور الوسيط أمام القيادة السياسية بمصر المتمثلة في صلاح الدين الأيوبي، وبرز عظم دوره السياسي في الرسالة التي بعث بها إلى يهود اليمن، وأدت إلى إنهاء معاناتهم بشكل سلس يصب في صالح الطائفة اليهودية اليمنية. وسيتبين هذا الأمر من خلال الكشف عن صيرورتين أساسيتين في ذلك التاريخ، مهدتا ودفعتا لنشر الرسالة في أوساط يهود اليمن وفي اكتساب موسى بن ميمون المزيد من الريادة السياسية.

الأولى: معاناة اليهود من الفوضى التي اندلعت في اليمن جراء التمرد الشيعي على سلطة صلاح الدين، والاضطهاد الذي مورس ضد اليهود من جهة الدولة المهدية المتمردة، فقد فرضت هذه الدولة على اليهود الاختيار بين التحول إلى الإسلام أو الموت، ووصل هذا الاضطهاد إلى حد الضغط على اليهود من أجل التخلي عن دينهم، وتوجس رجال الدين خيفةً من ارتداد الكثير من اليهود، خاصة عند ظهور مرتد منهم يصرح ويؤكد على ورود ذكر اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة، وبأن عصر الديانة اليهودية قد ولى إلى غير رجعة، وأن الإسلام جاء ليحل محلها. وازداد الوضع سوءاً بظهور مبشر يدعي أنه مبعوث الماشيح اليهودي المخلص، ويحرض اليهود على توزيع ممتلكاتهم واللحاق به في دعوته. وقد سببت هذه الدعاوى خراباً نفسياً كبيراً في مجتمع يهود اليمن. ولم يعرف زعماءها من اليهود كيف يُوقفون هذا الطوفان من الفوضى. وفي تلك الآونة وصل أحد تلامذة موسى بن ميمون، وهو "سليمان هاكوهن" إلى اليمن، ناشراً معرفة أستاذه وتعاليمه التي سرعان ما دفعت الحبر الأكبر ليهود اليمن "يعقوب بن نثنائيل" الفيومي إلى مراسلة موسى بن ميمون ليعرض عليه الوضع ويستنصحه فيه.¹¹⁶⁷

الثانية: أنه منذ استولى الفاطميون على مصر، وامتد سلطانهم إلى اليمن، تبوأ اليهود فيها رئاسة الزعامة الروحية على جميع اليهود المقيمين في شتى أقطار العالم الإسلامي، فقد توافد على مصر علماء اليهود من

¹¹⁶⁵ Norman A. STILLMAN, The Jews of Arab Lands A History and Source Book, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979, pp. 233 - 279 .

والرسالة نشرها نورمان شتلان اليهودي صاحب الدراسات في تاريخ اليهود في كتاب بعنوان "The Jews of Arab Lands A History and Source Book" صفحة 233 و 279.

¹¹⁶⁶ عطا محمد زبيدة، يهود العالم العربي دعاوي الاضطهاد، ط 1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، سنة 2003، ص 46.

¹¹⁶⁷ Louis-Germain LEVY, Maimonide, Collection Grands Philosophes, op. cit., pp. 16-17.

الأندلس وشمال أفريقيا وفلسطين والعراق وفارس لتبادل الرأي في شتى الأمور الدينية. وليس غريباً أن يُعد العصر الفاطمي بمثابة العصر الذهبي لليهود (في المنفى)، فقد تمتعوا فيه بتسامح ديني كبير، خول لهم المساهمة في شتى المجالات الاقتصادية والسياسية والإدارية والاجتماعية في المجتمع المصري طوال تلك الفترة، باستثناء عصر الخليفة الحاكم بأمر الله الذي تعرض فيه أهل الذمة لبعض الاضطهادات التي سرعان ما عدل عنها قبل وفاته، وعادت سياسة التسامح إزاء أهل الذمة إلى ما كانت عليه من قبل.¹¹⁶⁸

وهكذا، فإن الزعامة الروحية لليهود اليمن شهدت تحولاً موازياً بصعود صلاح الدين إلى الحكم، وكان عليه الحفاظ على الصلة الروحية بين يهود اليمن ومصر لترسيخ وجوده السياسي بركائز أخرى عبرهم، منها تدخل موسى بن ميمون الذي كان بلسماً على يهود اليمن سياسياً وعقدياً، فبفضل تلك الرسالة تمت التهدة من روع اليهود، وحُثِّم على التشبث بدينهم، وعدم الخضوع للإكراه وتشجيعهم على تحمل الأذى. فزادت شهرة موسى بن ميمون ونمت سمعته. فأصبح كل من أراد أن يستفسر عن أمر استشكل عليه أو يبحث عن فتوى أو مشاورة حاخامية، يتم مراسلته والتواصل معه من مختلف جهات عالم اليهود ذاك الزمان.

تمكن موسى بن ميمون من سحب بساط النجاح بامتياز في حل الأزمة اليمنية بفضل حنكته وذكائه السياسي، والاستفادة من المناخ السائد في تلك الحقبة وسمعته الطيبة بين يهود البلاد الإسلامية كلها، الأمر الذي تقاطع ظاهرياً مع الحملة الأيوبية في اليمن، ولم تتأثر مبادراته بالنزاعات السياسية من قبل طوائف يهودية أخرى كما تشير إلى ذلك "Sarah Stroumsa" حين قالت: أسهمت العلاقات الوثيقة بين المجتمعات اليهودية، من إسبانيا (الأندلس) إلى اليمن، تجاوز توتر العلاقات ما بين قادة (اليهود) في الكيانين بسرعة. خاصة أن النزاع لم يأخذ طابعاً سياسياً بشكل علني، مما زاد في ترسيخ سلطة موسى بن ميمون وانتشار صيته.¹¹⁶⁹

يرى حسن الأمين أن موسى بن ميمون حمل عقيدة كراهية وعنصرية للمسلمين والمسيحيين معاً، ونعت كل من النبي عيسى وأمه والنبي محمد صلى الله عليه وسلم بعبارات بذينة، واستدل بهذا الرأي على ما كتبه موسى بن ميمون في الرسالة اليمنية وفتوى الردة.¹¹⁷⁰ ويشير إلى أن الرسالة اليمنية خدمت صلاح الدين الأيوبي الذي انتزع اليمن من الثورة المهدية في السنة الموالية من إرسال موسى بن ميمون رسالته إلى يهود البلاد. وأن مكانة موسى بن ميمون وشهرته اقترنتا بتعيينه طبيباً للقاضي الفاضل، وأن هذا التعيين كان أساساً في مسار موسى بن ميمون، لأن القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني تدرج في مناصبه السياسية

¹¹⁶⁸ الوقاد محاسن، م.س، ص 55.

¹¹⁶⁹ Sarah STROUMSA, Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton University Press, 2009, p. 169.

¹¹⁷⁰ حسن الأمين، م.س، ص 13.

تصاعديا إلى أن تقلد منصب وزير، مما زاده تقربا من صلاح الدين الذي كانت تجمعه به صداقة متينة، وأُعتبرَ حاكما فعليا أثناء سفر صلاح الدين الطويل خارج مصر سنة 569هـ 1174م ، استفاد موسى بن ميمون من هذا القرب بتعيينه رسمياً رئيساً على الطائفة اليهودية في الفسطاط. بل وظل هذا المنصب حكراً على عائلة ابن ميمون لأربعة أجيال متتالية، وهي الحقبة نفسها التي وصل فيها ابن ميمون إلى مرتبة طبيب البلاط¹¹⁷¹.

ويذكر الكاتب نفسه أن الرسالة خلقت أثارا كبيرة في أوساط اليهود في اليمن. إلى مستوى أنهم أدخلوا عبارة في صلاتهم مُفادها «لأجل نفس معلمنا موسى بن ميمون» عرفانا الجميل برسالة اعتبرها رسالة الأمل، وأشار إلى أن ابن ميمون استخدم نفوذه في البلاط لتخفيف الضرائب الثقيلة عن كاهل يهود اليمن.¹¹⁷²

قام موسى بن ميمون في بداية الرسالة اليمنية بتذكير اليهود بأسس الميثاق الذي يجمعهم برب بني إسرائيل قائلا: وذلك خَلَصنا الله وخلصكم، أن هذا هو دين الحق الصحيح المنزّل علينا على يد سيد جميع النبيين، المتقدمين والمتأخرين، الذي ميزنا الله به على جميع العالمين، إلى قوله: ولكن الرب إنما التصق بآبائك، ليحبهم، فاختار من بعدهم نسلهم، الذي هو أنتم فوق جميع الشعوب.¹¹⁷³ وما كان ذلك باستحقاق لنا بل إنعاما وتشريفا وتفضلا علينا بما تقدم لأبائنا من معرفته وطاعته. كقوله تعالى "ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب، التصق الربّ بكم. واختاركم لأنكم الأقل من سائر الشعوب"¹¹⁷⁴، وذلك لما خصصنا لشرائعه ومرسوماته، وبانت فضيلتنا على الغير بقوانينه وموضوعاته، كقوله تعالى ممتنا علينا: "وأي شعب هو عظيمٌ له فرائض وأحكام عادلة"¹¹⁷⁵. يفسر موسى بن ميمون في رسالته أن سبب تكالب الأمم على بني إسرائيل في الأرض كلها، هو ما خصهم الله به دون غيرهم من الأمم، إذ اختارهم واصطفاهم على العالمين. فكان طبيعيا أن تحسدهم الأمم وتتآمر عليهم، وتناصبهم العداء وتعمد إلى إبادتهم.¹¹⁷⁶

ومن المسائل التي تطرق إليها موسى بن ميمون في الرسالة، أن ظاهرة ادعاء النبوة قد كثرت بين يهود اليمن، فتسرب الشك إلى قلوب اليهود، وخافوا على عقيدتهم من التغيير بما يدعيه هؤلاء "الأنبياء الجدد".¹¹⁷⁷

¹¹⁷¹ نفس المرجع، ص 138.

¹¹⁷² نفس المرجع والصفحة.

¹¹⁷³ سفر التثنية: إصحاح 15: فقرة 10.

¹¹⁷⁴ سفر التثنية: إصحاح 7: فقرة 7.

¹¹⁷⁵ سفر التثنية: إصحاح 8، فقرة 4.

¹¹⁷⁶ موسى بن ميمون، الرسالة اليمنية، رسالة إلى يهود اليمن، اعتنى بها ميكائيل عبيد الزعي، وتوصلت بها من مالك عبد المجيد القادري الجيلاني (باحث في قسم الدراسات العربية والإسلامية بكلية الآداب جامعة تل أبيب)، الطبعة الأولى 2011م، (دون دار نشر). تل أبيب وعارضتها بترجمتها الفرنسية Les épîtres عن دار Gaillmard (2010) (النسخة العربية مرقمة) ص 33-34.

¹¹⁷⁷ Herbert A. DAVIDSON, Moses Maimonides The Man & his Work, Oxford University Press New York, 2005, pp. 487-491

وهو ما قام بذكره هربرت دافيدسون Herbert DAVIDSON في كتابه عن موسى بن ميمون وأعماله قائلا: كما أخبر "يعقوب بن نثنائيل" موسى بن ميمون أن هناك يهوديا دخل إلى الإسلام لمَّح إلى وجود مقاطع في "التناخ" تنبأ برسالة "محمد" صلى الله عليه وسلم، لكن رسالة موسى بن ميمون حاولت دحض هذه الادعاءات، مما جعلها تضع أسسا للتصديق بالأنبياء، فحددت أول شرط لمن يدعي النبوة، هو عدم مخالفته لشرعية "موسى" وكل من يقوم بالعكس – وقد ذكر موسى بن ميمون النبي "محمد" واعتبره نبيا زائفا. كما أن مضمون الرسالة يحذر المجتمع (اليهودي) اليمني من تناول القرائن على القانون الشفوي بنشر دعايتهم (فموسى بن ميمون كان ربانيا).¹¹⁷⁸

ويصف دافيدسون المحور الأخير من الرسالة بكونه يتمحور حول شخص يزعم أنه المسيح اليهودي المخلص قد ظهر في اليمن. لكن الرسالة توضح ليعقوب (بن ناثانيل) أن ذلك الشخص مجنون، كما تحدد المقومات التي يجب اعتمادها للتصديق بالمسيح. من بين هذه المقومات أن المسيح يجب أن يكون نبيا قريب الشأن إلى موسى (في التوراة)، وبالتالي ضرورة تفوقه في الفضائل الفكرية والأخلاقية. كما أن هويته ستبقى مجهولة إلى حين الكشف عنها. فضلا عن كون ظهوره الأول سيكون في فلسطين، إضافة إلى أنه سيؤكد هويته انطلاقا من المعجزات. وبذلك فإن كل أمم العالم ستقف أمامه خشية منه.¹¹⁷⁹

هذه المقومات ستسبب عدة مشاكل، ففي الوقت الذي كتب موسى بن ميمون "الرسالة إلى اليمن" كان منشغلا أيضا بـ «مشناه تورا»، التي ترفض أحد المقومات التي تنص على ضرورة إثبات هويته "الماشيح" الذي يجب عليه الإتيان بالمعجزات، وفرض الشرائع الشفوية على اليهود، وأن يقود حربا ناجحة ضد الوثنيين (يقصد المسيحيين)، وأن يُعيد تشييد "المعبد المقدس" (أي الهيكل الثالث)، وأن يعيد لم شمل المنفيين من جميع بقاع العالم. وبالتالي، فإن الجزء الذي جاء في مشناه تورا لابن ميمون عن مقومات "الماشيح" تبدو غير مطابقة لهذه الأوصاف، لأن الماشياح عند ابن ميمون يشترط فيه فقط الفطرة المتقدمة والإلمام بعلوم الشريعة والفلسفة ويكون من أصل الملك داود ويعمل على لم شتات اليهود. لكن بالنسبة لدافيدسون هذا الأمر مثير للشكوك ويتناقض مع ما جاء في التوراة. وإذا اعتبرناه زائفا منسوب إلى ابن ميمون، فإنه يجب الوقوف عند كون شخص ما أو مجموعة من الأشخاص قد حاولوا تزيف أو تحريف ما جاء فيه.¹¹⁸⁰

لقد تعددت أسباب تأليف الرسالة اليمنية من خلال أغراضها، لكن السبب الرئيس والمباشر هو كتاب يعقوب بن ناثانيل الذي تأثر بالاضطرابات الدينية والسياسية، وإذا اكتفيناه بهذا الدافع، فلنا أن نفهم سبب

¹¹⁷⁸ Ibid, p. 193.

¹¹⁷⁹ Ibid, DAVIDSON, pp. 187-193

¹¹⁸⁰ Ibid, DAVIDSON, pp. 493-502

نزوع موسى بن ميمون إلى التطرق لأغراض بعينها دون أغراض أخرى، فقد كان عليه أن يجيب عن الأسئلة التي طرحها يهود اليمن، وكان لا بد من الاستفاضة في تحليل المسألة وتقديم الحلول المناسبة. لذا تميز أسلوبه في الرسالة اليمنية بثنائية ظاهرة، تقدم المسألة وتشرحها في المنزلة الأولى، وتقدم الحل والرأي الموافق للتوراة في المنزلة الثانية. وهو ما قام به في موضوع ادعاء النبوة، إذ ذكّر مراسله بأسباب هذا الادعاء وسوابقه التاريخية ومكانته من الشريعة اليهودية، قبل أن يتناول موضوع علامات النبوة في التوراة وشروط ظهور "الماشيح"، وبذلك يكون قد قدم لليهود اليمن دليلاً يرشداهم إلى التمييز بين النبي والأفكّاء منهم ومن غيرهم، والأهم من خلال مضمون الرسالة هو تأكيد موسى بن ميمون على دور الوساطة التي دشنها بهذه المبادرة في مرحلة حساسة من حكم صلاح الدين وبناء الدولة الأيوبية.

5. الزعامة السياسية لابن ميمون من التصور إلى الممارسة.

سبقت الإشارة إلى الإطار النظري للفكر السياسي لموسى بن ميمون، الذي يطابق الفكر النظري الأفلاطوني لدور القائد السياسي، حيث أكد موسى بن ميمون على ضرورة بلوغ كل قائد الكمال الفكري: "إنها حكمة من الله الذي شاء أن يضع بين خلقه أناساً تُؤلّى إليهم مهمة القيادة. فكل قائد يعتبر مسؤولاً عن تأدية مختلف مهامه القيادية، وهذه المهام تتطلب بلوغ مستويات عالية من الحكمة. كما أن مستوى حكمة القائد تحدد مدى التزامه بالقوانين والشرائع وتطبيقه لها. وإذا ادعينا أن موسى بن ميمون مفكر نخبوي، فإنه سيعتبر عامة الناس وسيلة لبلوغ أعلى المستويات الفكرية. ويجب على عامة الناس أن يتبعوا القائد المثالي الذي يتميز بالحكمة والسلوكيات الصالحة".¹¹⁸¹

وسيكون تنزيل هذا الإطار النظري متاحاً من خلال موقع الوسيط السياسي المتخفف من الضغوطات، جراء عدم التزامه بمنصب سياسي يحد من حريته، والمستجيب لمصالح طائفته والمدعوم بقربه من دوائر القرار، وسيترجم موسى بن ميمون هذا الوضع إلى عدة مبادرات سجلت فرصتها بعض الوقائع التاريخية. شكل تدخل موسى بن ميمون في تحرير أسرى اليهود في مدينة بلبس المصرية، بداية صياغة شخصيته السياسية فيها. ويحيلنا شلومو دوف غويتين إلى هذه الحادثة الشهيرة من خلال الرسالة التي كتبها موسى بن ميمون حوالي سنة 563هـ/1168م، وهو الذي كان ما يزال ضيفاً جديداً على يهود مصر. ويرجح "غويتين" أن هذه الحادثة سمحت لموسى بن ميمون بإثارة الانتباه إلى دوره ومكانته من خلال النجاح في تحرير الأسرى، لكن هذا التدخل لم يكن وحده كافياً لتمكين موسى بن ميمون من تبوء المكانة الروحية التي حازها فيما

¹¹⁸¹ Menachem RATSON, Political Leadership and the Law in Maimonides' Thought: Flexibility and Rigidity", Hebraic Political Studies, 2/4; 2007, p. 384.

بعد. ولا أن يُنظر إليه بعين التقدير تميزاً له عن بقية الأخبار والعلماء اليهود، لذلك فسُمعت له لم تقتصر فقط على مبادراته السياسية، بل بدأت مؤلفاته في إثارة اهتمام الطوائف اليهودية عبر البلاد الإسلامية. كما شكّل أحد الوجوه الدينية المحترمة والمرشحة لتخلّف رئيس اليهود في مصر، وهو ما يحيلنا عليه غويتين وغيره من مؤرخي اليهودية في القرون الوسطى من خلال دراسة قصة رئيس اليهود المسمى زوتا Zota، والذي كان مثالا سيئاً في القيادة الدينية لليهود، لذلك ظهرت أسماء أخرى، ومنها اسم موسى بن ميمون بدلاً محتملاً لهذا الزعيم المنحرف، وهو ما أكدته دراسات أخرى تطرقت للحادثة الشهيرة لزوتا.¹¹⁸²

كما تعد الرسالة اليمنية دليلاً آخر على انهماك موسى بن ميمون في تدبير شؤون الطائفة اليهودية في كل البلاد الإسلامية في عصره. حيث لم يكتف بتحليل الواقعة التي عانى منها يهود اليمن، ولا بتذكيرهم بما لهم وما عليهم تجاه رب بني إسرائيل فحسب، ولكنه بادر إلى توضيح الخطوات التي يجب على يهود اليمن اتباعها من أجل مواجهة هذا الإكراه الديني والتخلص منه.

ومهما بدت رسالته مشابهة لرسائل المواساة فإنها تحمل في طياتها خطاباً تحريضياً قوياً، جعل يهود اليمن يؤمنون بأنهم ليسوا لوحدهم في هذه الأزمة وأن حبرا يهودياً في منزلة موسى بن ميمون يدعمهم ويبارك خطواتهم ويثمن صبرهم على الإكراه والإبادة.¹¹⁸³

لقد عرفت علاقة اليهود بالحكام الأيوبيين بعض التقلبات الناتجة عن انتقال السلطة من حاكم إلى آخر بسقوط الدولة الفاطمية، وبداية الحكم الأيوبي، وتغير سياساته تجاه "أهل الذمة"، خاصة اليهود، مع التضييق عليهم، وهي حالة مؤقتة قد تقع في الظروف الانتقالية للسلطة.

ومن الملاحظ أن أغلب الكتابات التاريخية سواء الوسيطية أو الحديثة عن شخصية صلاح الدين اتسمت بالمثالية المبالغ فيها وأحياناً بالأسطورية، بينما نجد دراسات أخرى قدمته بصورة عاطفية سلبية جداً، كقمة لأهل الشيعة، وثورة العبيد، وإحراق بيت الحكمة، إلى آخره من مثل هذه الروايات. وعلى الرغم من ذلك اتفقوا جميعاً على أن تعامله مع اليهود وأهل الذمة عموماً كان موسوماً بالتسامح والكرم والتفهم، فكان يعي أن المكون الذي ذو أهمية عالية في دولته، فقرب منه أعيانهم وأطبائهم وكتابهم، ومكنهم من مناصب عليا حتى يضمن ولائهم ونصرتهم له إذا ما تأمر عليه المتآمرون، خاصة اليهود الذين ليس لهم ظهر

¹¹⁸² Mordechai Akiva FRIEDMAN, New Sources from the Genizah For the Crusader Period and For Maimonides And His Descendants, Cathedra 40, pp.72-75. Ben Sasson, Maimonidean Studies, 1968, vol. 2, pp. 3-9.

-فيما يخص قصة زوتا تم تناولها في بحث سابق، في محتويات مخطوط اللقافة التي عُثِر عليها ضمن وثائق جنيزة القاهرة، والتي اعتمد عليها شلومو دوف غويتين ومردخاي أكيفا ومناحيم بن ساسون، في تحليله لظروف صعود موسى بن ميمون لقيادة الطائفة اليهودية بمصر، ومصدرها حسب إحالة غويتين التي أوردها مناخيم بن ساسون:

The scroll of The Evil ZUTA, Ha-Dhiloah, 15, 1905; 175-84/ (Hebreu).

¹¹⁸³ موسى بن ميمون، الرسالة اليمنية، نبيل فياض، م. س، ص 33.

قبلي عشائري، أو نواة سياسية ينتمون إليها كي يستقووا بها؛ ويبقى ولاءهم لسلطان الدولة الحاكمة التي تحضنهم هو المنجي وهو سبب استقرارهم وعيشهم عيشة هنية، وهو ربما ما يفسر سماح صلاح الدين لهم بالعودة إلى بيت المقدس بعد جلاء الصليبيين.

أكد الباحث عطية القوصي: "أن اليهود في عهد حكم الأيوبيين تمتعوا بحقوقهم المدنية والدينية نفسها التي كانت لهم في عهد الفاطميين خاصة حرية العمل. ويذكر القوصي أن هناك وثيقة من وثائق الجنيزة أوردت رسالة من تاجر يهودي أرسلها من الإسكندرية إلى الفسطاط، يمتدح فيها التاجر اليهودي السلطان صلاح الدين لإنقاذه المكوس عن التجار اليهود"¹¹⁸⁴.

ومن خلال ما ورد من ذكر عن وضعية اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، وعن مدى التسامح الكبير الذي تمتع به اليهود في ظل الدولة الأيوبية، يبدو أن قرار سماح السلطان صلاح الدين لليهود بالعودة إلى القدس لم يكن غريباً، إذا نظرنا إليه في سياقه التاريخي الموسوم بالتسامح والمعاملة الحسنة. كما أن هذه المعاملة جعلت من اليهود حلفاء مفضلين لدى الأيوبيين. على الرغم من العهدة العمرية المشهورة.

اعتُبر فتح القدس على يد السلطان صلاح الدين بداية مرحلة عسكرية جديدة بالنسبة للمسلمين. وقد بدأ القائد الجديد حرباً مقدسة لترسيخ شرعيته، وتمكنه من إخضاع قادة جيشه الذين لم يكونوا جميعاً راضين عن انتقال الحكم للأيوبيين، وقد استنجد بعضهم بالخليفة العباسي للتدخل. وارتكزت هذه الحرب على "الكفار" على فكرة تحرير المدينة المقدسة، التي كانت مدينة ذات رمزية كبيرة لدى أتباع الديانات الإبراهيمية الثلاثة، كما أنها كانت في ذلك الوقت مركز الحكم الإفرنجي، والتي يعد استرجاعها سنة 583هـ / 1187م في موقعة حطين، انتصاراً على عدة جهات، الدينية منها والسياسية على الخصوص¹¹⁸⁵.

فإذا كان صلاح الدين قد أمر بجلاء المسيحيين اللاتينيين عن القدس، وأرسلهم إلى أقرب المدن الواقعة تحت الحكم الإفرنجي (مدينة طبر)، وفرض على من تبقى دفع الجزية أو يتحول إلى حالة الرق، فقد كان لليهود وضع خاص، ولم يعد مفروضاً عليهم العيش داخل أحيائهم المغلقة، بل سُمح لهم بالعودة للإقامة في المدينة العتيقة، واعترف لهم السلطان بحقوقهم¹¹⁸⁶.

ويرى المؤرخ ستانلي لين بول STANLEY Lane Poole أن صلاح الدين كان فاتحاً عظيماً، فبمجرد تحريره القدس سمح لليهود بالاستقرار فيها، وتعامل معهم بتسامح شديد، فقد فتح صلاح الدين القدس يوم الجمعة 27 رجب 2583هـ / 2 أكتوبر 1187م، وسمح لليهود بالهجرة والسكن فيها، وأظهر من التسامح

¹¹⁸⁴ عطية القوصي، م.س، ص 23.

¹¹⁸⁵ Tatiana PIGNON, Jérusalem au Moyen Age : de Saladin aux Mamelouks (1187-1516), 2012, publié dans : Les clés du moyen Orient. <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Jerusalem-au-Moyen-Age-deSaladin.html>

¹¹⁸⁶ Ibid.,

والعفو معهم ما جعل المؤرخين يذكرونه بصفة الفاتح العظيم، كما يؤكد Stanley أن الخدمة التي أسداها صلاح الدين لليهود، كانت كافية ليكون أعظم الفاتحين وأرقهم قلباً في عصره بل وربما في كل العصور.¹¹⁸⁷ لم تكن الوضعية الخاصة بمدينة القدس واضحة خلال العصر الأيوبي. ولعل الهدف الأساس لصلاح الدين وخلفائه كان متمثلاً في طرد الصليبيين أكثر من استرجاع المدينة. حيث لم تتغير ساكنة المدينة بعد رحيل الصليبيين الفرنسيين، واستمر إشعاع المدينة وتعددتها الديني والثقافي على ما كان عليه من قبل. كما فشلت الحملة الصليبية الثالثة التي قادها ريتشارد قلب الأسد في رد المدينة إلى حكم الصليبيين، لكن ملك إنجلترا تمكن من إقناع صلاح الدين بفتح المدينة أمام الحجاج المسيحيين سنة 587هـ/1192م. واستمر الأمر على ذلك حتى طالب فردريك الثاني امبراطور ألمانيا بحقه في المدينة المقدسة سنة 626هـ/1229م، نظراً لأنه كان زوجاً لإيزابيل دو بريان Isabelle de Brienn الوريثة الشرعية لمملكة أورشليم. وقد احتفظ المسلمون بقبة الصخرة والمسجد الأقصى فقط تحت حكمهم.¹¹⁸⁸

ويبدو أن قرار صلاح الدين الأيوبي السماح لليهود بالعودة إلى أرض المقدس كان استراتيجياً سياسية أكثر من أي احتمال آخر. فالحروب الصليبية لم تكن قد انتهت، ولم يكن صلاح الدين الأيوبي ليغفل عن دور اليهود في ضمان خضوع بلاد الشام لدولته، فاستقرارهم بهذا البلد شكل نوعاً من الضمانة لاستمرار الولاء والتبعية لدولته. كما أنه من المرجح تاريخياً أن يكون رأى فهم فرصة لمقاومة أي مد صليبي جديد، وهذا الرأي تبناه أيضاً David BEN-GURION، إذ يقول إن صلاح الدين سمح لليهود بالعودة إلى أرض المقدس ظناً منه أنهم سيشكلون "حلفاء حقيقيين" في ما إذا عاد الصليبيون إلى القدس.¹¹⁸⁹

خلاصة القول: يحتاج المرء إلى أدلة أخرى عن انغماس موسى بن ميمون في السياسة، بل يمكن القول أن كل مبادراته ونشاطاته الدينية والفكرية كانت بهاجس ديني أولاً، وتمكين سياسي ثانياً، فعادة ما تنحصر الفتوى التي يقدمها الفقيه أو عالم الشريعة في الرد على مشكلة مرتبطة بالحياة الخاصة واليومية، وقلما تكون فتوى عامة في حالات محددة، كالأوبئة، والحروب، والكوارث الطبيعية، بخلاف فتاوى موسى بن ميمون التي شملت مجالات مختلفة بتنوع مظاهر الحياة اليهودية اليومية والمستقبلية، حيث تداخل فيها الديني بالدنيوي، والسياسي والاقتصادي، وحتى الغيبي. وكان لرسائله في الفترات الصعبة التي مر بها أبناء طائفته، كرسالة الاضطهاد مثلاً التي أرسلها موسى بن ميمون لليهود الغرب الإسلامي، والذين ضاق بهم الأمر

¹¹⁸⁷ ذكر ستانلي النص الذي يصف فيه تعامل صلاح الدين مع اليهود في:

Lane Pool STANLEY: Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, Beirut 1964, p. 234.

واعتمد عليه القوسي: في كتابه، صلاح الدين واليهود، المجلة التاريخية المصرية، القاهرة، ج. 24، 1977م، ص 41.

¹¹⁸⁸ Ibid, Tatiana PIGNON.

¹¹⁸⁹ David BEN-GURION, The Jews in their land, Aldus Books, 1974, pp. 217- 218.

ذرعا إبان حكم دولة الموحدين، وطمأنهم فيها على موقفهم الديني إن هم أظهروا الإسلام وأضرموا عقيدتهم اليهودية، ودعاهم فيها إلى التحلي بالصبر وارتقاب الهجرة من البلد الذي يضطهدون فيه إلى آخر، مع حثهم على تقديم أقصى ما يمكن من التنازلات من أجل الحفاظ والبقاء على قيد الحياة. وكذلك الأمر بالنسبة لأهل اليمن، حيث عمل حل أزمته من كل جوانبها الدينية والسياسية والاجتماعية، ولو على حساب مبادئ التسامح بين الشرائع الدينية الأخرى التي كان يزعمها، وتعرض حياته للخطر بكيله السب واحتقار للدين الإسلامي والمسيحي، وعمله على عودة اليهود وتوطينهم في بيت المقدس، بعد فتحها من قبل صلاح الدين الأيوبي، وتخفيض الضرائب والجزية عن أبناء طائفته، وفك أسرى بلبيس إبان الغزو الصليبي.. وجعل مهنته طبيباً وسيلة لاستمالة السلطان وحاشيته، مما أكسبه الرفعة الاجتماعية والسيادة الدينية والسياسية، وتأليفه لكتاب مشناه توراه الذي حاول جمع اليهود حوله روحياً وعقدياً؛ بالاعتماد على كل ما جاء فيه دون غيره، وبعث روح الأمل فيهم التقاء يهود العالم في الأرض المقدسة والاستعداد لاستقبال المسيح اليهودي المنتظر بالإيمان العقلاني الراسخ.

إن مثل هذه الرسائل والفتاوى والمبادرات السياسية التي قام بها موسى بن ميمون، دليل واضح على أن السياسة كانت من أولويات تركيبته العقديّة والفلسفية، وبرهان على الارتباط القوي للعقيدة اليهودية بالتاريخ السياسي الغائب والحاضر، وإن بناء مستقبل اليهود وسعادتهم الدنيوية والأخروية لن يتحقق إلا بالسعي الحثيث وراء تكييف الأحداث السياسية لصالحهم، وهو أمر واجب على كل يهودي يريد طاعة الله ورضاه. خاصة من يعيشون في بلاد الإسلام حيث توجد الأرض المقدسة، والبقعة الجغرافية التي سيبنى عليها الهيكل الثالث حسب أمانيتهم. وبالتالي فقد كان لموسى بن ميمون الفضل في تفقيه وتوعية اليهود للتطلع إلى أهداف كبرى وبوسائل علمية وعقلانية وسياسية، وإدخالهم جزءاً من المشهد السياسي ومن نسيج المجتمع في بلاد الإسلام خلال العصر الوسيط.

خاتمة الدراسة

إن دراسة شخصية موسى بن ميمون ومسار هباعتباره أنموذجا للانتساب لليهود في المجتمعات المسلمة، ليس حالة خاصة بقدر ما هي رصد لواقع التعايش بين المسلمين واليهود، وإبراز لإسهاماتهم النوعية في مجتمعاتهم الإسلامية، التي تمسكوا بالعيش فيها على الرغم من التقلبات السياسية، وعلى الرغم من توفر اختيار العيش في فضاءات أخرى، حيث تُعد حالة الحبر اليهودي موسى بن ميمون مثالا واضحا عن مكون يهودي جوهري، وحالة ممتدة في العلم، والطب، والثقافة، على الرغم من خصوصيته الدينية والإثنية، وهي خصوصية لم تكن طارئة بالنظر إلى تفاعلها مع باقي التنوعات التي شكلت المشهد الهوياتي في المجتمعات المسلمة العربية والأمازيغية. فقد نجح بامتياز في فرض نفسه مفكرا ولاهوتيا مجددا على مر العصور. ولم يقتصر عمله على تنظيم وصايا التوراة وتنقيتها مما شأها من ترهات فحسب، بل عمل على إبراز كون جزئيات الشريعة اليهودية تخدم أغراضا عقلانية في مجموعها.

لقد كشفت هذه الدراسة عن رسوخ الإسهامات الفكرية، والطبية، والسياسية لموسى بن ميمون في التاريخ، فقد جاءت ولادته بعد ما وصل الاندماج اليهودي الإسلامي أوجَهه الذي سمي "بالعصر الذهبي" في الأندلس، وهو المنحدر من بيت عريق في العلم والقضاء والتجارة. وهي مؤهلات ساعدته على أن يكون مساره وتراثه تعبيرا عن هذا العصر الذهبي.

استطاع ابن ميمون أن يحقق مكانة سياسية ودينية واجتماعية مرموقة جدا في فترة وجيزة، وفي بلد غريب بعيد عن أرضه وأرض أجداده بالأندلس، تزامنا مع مروره بظروف سياسية صعبة ومتقلبة. فقد كشف مسار هذا الحاخام اليهودي أنه كان نشيطا ومنتجا باستمرار، على الرغم من اضطرابه للهجرة بسبب الحروب والقلق السياسي، فقد مر ابن ميمون في رحلته الطويلة والشاقة عبر ثلاث قارات انطلاقا من أوروبا بمسقط رأسه قرطبة، ومرورا بشمال أفريقيا بفاس، وصولا إلى قارة آسيا: عكا بفلسطين، ثم الإسكندرية فالفسطاط بمصر، أي من الغرب الإسلامي إلى المشرق العربي المسلم، ويكون بذلك شاهداً عياناً على كل ما عاشه اليهود من تحولات سياسية جوهريّة في أماكن وأزمنة مختلفة، فرحلته كانت جغرافية وفكرية وسياسية في مجال إسلامي، حيث كان المجال الوحيد للتعايش والتساكن.

لقد وضعت هذه الدراسة أولاً مجهر البحث على التحولات الناتجة عن انهيار الدولة المرابطية وقيام الدولة الموحدية، وهي المرحلة التي شكلت اختبارا لعمق التعايش الديني بين المسلمين واليهود، وشكل موسى بن ميمون أنموذج التمسك بهذا التعايش، متجاوزا حالة الاضطهاد الظرفي والعرضي؛ وعبرت سلوكاته وأفكاره

وإسهاماته عن عمق انتمائه الحضاري العربي الإسلامي، الذي أخلص له معظم يهود العصر الوسيط وتمسكوا بالانتماء إليه.

وحاولت ثانياً إبراز ملاحظات مهمة عن سلوك يهود العصر الوسيط، حين استطاع موسى بن ميمون مع أبناء طائفته بناء عصر جديد من التعايش الديني في مصر، مُسَخِّراً كل المقومات السابقة التي عاشها أجداده في الأندلس، بينما كان الاستقرار متعذراً عليه وعلى أغلب اليهود الذين قرروا النزوح من الأندلس إلى بيئات أوروبية، أو صليبية في فلسطين. فقد نجح ابن ميمون بعدها إلى حد كبير أن يخرج اليهود من التقوقع والانكماش في "جيتوهات" مغلقة معنوية ومادية، إلى نوع من الانفتاح وقبول التواصل مع الآخر. وكما هو معروف فيهود السفارد يتميزون عن غيرهم بطبعتهم الاجتماعي المرن، ويندمجون بل ويمدون جسور التواصل بسهولة إذا ما قارناهم بغيرهم من يهود الإشكناز المتمركزين في ألمانيا وأوروبا الشرقية وروسيا.

وقع موسى بن ميمون في العديد من التناقضات؛ وعدم قدرته التحرر من الأفكار المتعصبة لعقيدته ولأبناء جنسه، والخروج من "جيتو الشعب المختار" وتبعاته، وانتظار المسيا اليهودي القادم، ليعيد السيادة لإسرائيل، ويقود العالم في دراسة العلم والفلسفة. وقد حاول أن يُسدّد ويقارب ويتنازل على قدر ما سمحت به ظروف عصره ليحقق الانسجام بين ما وصل إليه بعقله واجتهاده، وبين معتقداته الموروثة عن الآباء والأجداد والحاخامات، التي كان يراها فوق كل شك على الرغم من انتقاده لكثير مما جاء فيها وسعيه إلى معالجتها عبر "التأويل".

ولأنه شكل الحلقة التنويرية في تاريخ اليهود، فقد حاول من جهة أن يعكس هذا الوجه التنويري المشرق المتأثر بالفلسفة الإغريقية والفكر الإسلامي الذي ترعرع في بيئته، ومن جهة أخرى نجده ذاك الفقيه الملتزم المتعصب، الحريص على عدم إثارة حفيظة اليهود التقليديين، مما جعله يكشف عن وجه آخر له رافضٍ لغير اليهودي، موكلاً السب والشتائم لدين الإسلام ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، خاصة في كتابه "مشناه توره"، و"الرسالة اليمنية"، وتعتمد الكتابة بالعبرية الخالصة كما هو الشأن بالنسبة لكتاب مشناه توره، أو يحررها أحياناً أخرى باستعمال الحرف العبري والمعنى العربي، ليجنب نفسه ردة فعل أهل العلم من المسلمين التي لن تُؤمّن عواقبها. وربما ترجع هذه الإزدواجية والتناقض في الرأي والموقف عند موسى بن ميمون لأسباب شتى منها:

أولاً: أن أي فكر جديد غالباً ما يصعب عليه مواجهة الأفكار الرجعية على نحو مباشر، ولا يستطيع طرح تصورات وأفكار جديدة ودخيلة بوصفه إنتاجاً لتطور زمني تاريخي، وأن الفكر اليهودي حديث عهد بتلاقحه بالفكر الإسلامي واليوناني اللذين لهما جذور عريقة في العلم والحضارة، ولم يجزأ أحد من قبل أن يخوض في بعض المواضيع الحساسة في الدين اليهودي بشكل جريء وواضح، ويدخل إليه أدوات أرسطية تكاد تكون

الاتجاه المعاكس للدين عموماً، فغالبا ما يكون كلُّ أمر جديد مرفوضاً إلا بقدر ما يكون متطابقاً مع الماضي وخطاباته، ويصعب عليه أن يكتسب مصداقيته في مدة وجيزة.

ثانياً: ليؤمن نفسه ويجنبها تعصب الحاخامات الذين يرون أن كل تفكير عقلي حُرّ هو حرب موجهة ضد الدين، الذي مقره القلب، وشعاره التسليم المطلق للوحي الإلهي الذي جاء في التوراة، لا للعقل ومنعرجاته، المنغمس في العلوم الفلسفية والميتافيزيقية اليونانية الدخيلة على الوحي الإلهي المتمثل في التوراة. وليجنبها أيضاً غضب عوام الشعب الذين استبعدهم من العلوم والفكر الفلسفي، وجعله حكراً على الخاصة، وكأن في ذلك احتقاراً واستصغاراً للعوام؛ الذين عادة ما يميلون فطرياً إلى رفض الوصاية ممن يرونهم متميزين عنهم بذكائهم وفهمهم، ولا يمكنهم استيعاب التغيير بسهولة إلا بالتدرج والحكمة. والأمر نفسه يحدث مع رجال الدين المتعصبين الذين يرون أنفسهم على القوم ولهم بسطة في الفهم والعلم والعقل، واستيعاب كل ما تجده العامة أسراراً وأموراً تفوق طاقتهم في الإدراك.

وعلى مستوى الاستمرار في الجغرافيا والتاريخ، فقد خلق يهود العصر الوسيط، النازحين من الأندلس حلقة وصل بين المشرق والمغرب بنقل أدوات ومضامين فكرية من أجل تجديد الدين اليهودي وتنظيره بالفكر الفلسفي، وقد كانت ترجمات عائلة بن تيبون لتراث موسى بن ميمون قنطرة عبور الفكر الفلسفي التنويري الإسلامي إلى الغرب، وامتدادها إلى يهود القرن التاسع عشر، الذين تبنا أفكاره الإصلاحية المتأثرة بكتابات ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، إن لم تكن أحياناً نسخة طبق الأصل منها. فابن رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود مهما أنكر الغرب ذلك، فقد عمل اليهود بمن فيهم موسى بن ميمون على نقل وترجمة العديد من المؤلفات والتراجم والشروحات والتعليقات العربية إلى اللغة العبرية، ومنها نقلت إلى اللاتينية والعربية، ويرجع إليهم الفضل في الاحتفاظ بالكثير من تراثنا الذي ضاع أو حرق، إلى أن وصل إلى أبناء الجيل الحديث. ويبدو أن المفكرين اليهود تعاملوا مع موسى بن ميمون بوصفه "وثناً" غير قابل للنقد أو المراجعة من قريب أو من بعيد، وتتجلى في كتاباتهم عن موسى بن ميمون تلك المبالغات المعتادة في الكتابات اليهودية الحديثة عن كل ما هو يهودي، ولكن معاصريه من العلماء لم يكونوا ليشاطروا الباحثين اليهود المحدثين هذه المبالغات، بل كان معارضوه ومنتقدوه أكثر ممن ساندوه خاصة يهود العراق والإشكناز في كل من إيطاليا وإسبانيا وبروفانس ومونبلييه بفرنس الذين أحرقوا كتبه.

إن إنجازات موسى بن ميمون في المجال الطبي تعبيرٌ واضح على أنه شكل مع باقي علماء المسلمين في العلوم والطب نسقا منسجماً، ففضلاً عن كونه استفاد مادياً وعلمياً واجتماعياً وسياسياً من حرفة الطب التي اشتهر بها اليهود، فقد أعاد بعث تراث اليونان والعرب، وكتب مؤلفات أخرى في الأدوية والعلاجات واشتغل طبياً إلى آخر أيام حياته في بلاط السلطة. بيد أن أعماله الطبية يُمكن تصنيفها ضمن الطب البديل مقارنة

مع من سبقوه أو عاصروه من الأطباء النوابغ في الطب، فلم تكن له بصمة خاصة أو إضافة نوعية في مجال الطب والفلسفة.

وفي رأيي المتواضع لم يكن ابن ميمون فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، بل استعمل المشروع الفكري الفلسفي الأرسطي وسيلةً لخدمة دينه وفكره اللاهوتي، فقد يحسبه اليهود الذين كانوا حديثي عهد بمُختلف العلوم التي سبقهم العرب إليها، ويبدو أنهم لم يطلعوا عليها، لذلك تعاملوا مع تراث ابن ميمون كأنه أول من أُلّف في علم اللاهوت والفلسفة والطب. إلا أن الفضل يبقى لليهود في الفترة الوسيطة في نشر التراث العربي في الغرب الأوربي خاصة الذي تم حرقه، وإحيائه من جديد عن طريق الترجمة من العبرية إلى اللاتينية. تستنتج الدراسة أن جهود موسى بن ميمون في تحقيق مكانته عبر قيادته الدينية لطائفته اتجهت في مسارين:

الأول: تدخله وسيطاً فكرياً أو مباشراً بين السلطة السياسية وطائفته اليهودية، حيث تمكن من خلال هذا التدخل تخفيف الضرائب عنهم، ومن خلال فتاويه التوجيهية لليهود توحيدهم على الرغم من الاختلاف المذهبي من ربانيين وقرائين وسامريين، وإبقاء يهود اليمن محايدون في حرب صلاح الدين الأيوبي مع الدولة المهدية التي قامت عليه في اليمن.

الثاني: أعاد تنظيم الفقه اليهودي من خلال مؤلفاته الدينية والفكرية خاصة مؤلفه مشناه تورا، مستفيداً من مخرجات الاجتهادات الفقهية الإسلامية، وعرضها على اليهود بشكل منظم ومصنف وسهل التداول، مقلداً في ذلك علماء المسلمين، خاصة الغزالي وابن حزم. وحاول ترشيد الاعتقاد اليهودي وعقلنته، عبر مؤلفات منها "دلالة الحائرين" مُجارباً فيها فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن باجة، وابن سينا، وابن رشد.

الثالث: اشتغاله بالطب، وحسن التعامل مع المرضى والاهتمام بصحتهم النفسية قبل العضوية، جعلته ينال إعجاب الأسرة الحاكمة، ويصبح طبيباً خاصاً لها في رحاب القصر الأيوبي، وعززت كتابة عدة رسائل طبية لكل ذي منصب عال عند الطلب، قيمته ورفعته ومكانته، مما سهل عليه تدبير شؤون طائفته وخدمتهم في مختلف المجالات.

وقد خلص هذا البحث إلى نتائج أخرى أجمالها:

- إن المحطات المتوترة بين أتباع الأديان كانت مؤسسة على آراء فقهية واجتهادات متعصبة، وليست متأصلة في طبيعة المعتقد، لذا يجب أن تُراجع ويُنتبه لآثارها في مستقبل المجتمعات والدول، مع ملاحظة كون الاستنتاجات المعاصرة التي تدور حول تضخيم صورة الاضطهاد الديني مُخطئة؛ من ناحية اعتباره اضطهاداً

نابعا من أصل تصور المجتمعات المسلمة عن اليهود. ويفند هذه المغالطة البحث التاريخي المتأني لسلوك المجتمعات المسلمة وأنظمتها تجاه اليهود في العصر الوسيط؛

- يُعتبر الفكر الديني المتنور ركيزة أساساً في استدامة التدين وليس العكس، ويضمن في الآن نفسه استقرار المجتمعات وتطورها مع مستجدات التاريخ. والمسار الفكري الإصلاحي لموسى بن ميمون مع قومه أعطى هذه النتيجة على مدى عقود، وألهم المصلحين الدينيين الغربيين منذ القرن السابع عشر إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية عرفت باسم "التنوير" دافعت عن العقلانية ومبادئها؛ وسيلةً لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة بدلا من الدين، وترك التقاليد الدينية والثقافية القديمة، والأفكار اللاعقلانية التي سادت خلال "العصور المظلمة"، حيث مهدت بعد ذلك لقيام الثورة الفرنسية ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية، وظهور الهسكالا: حركة تنوير يهودية، بدأت في أوروبا في القرن 18 و 19، دعت إلى الاندماج في المجتمع الأوروبي، والتركيز على التعليم في الدراسات العلمانية، واللغة العبرية والتاريخ اليهودي.

- خروج اليهود من كونهم قومية متفوقة منغلقة على نفسها إلى أقلية فاعلة مندمجة ومنفتحة على الآخر بفضل هذا التنوير، فالسفارد مثلا أشد انفتاحا ومرونة وإقبالا على الحياة، لذلك نبغوا في الآداب والفنون والموسيقى.

وتجدر الإشارة إلى نتيجة مهمة في هذا البحث تؤكد على فاعلية الفئات الاجتماعية في الاستقرار والبناء، ويسهم في تبوئها مكانة مهمة في المجتمعات، بغض النظر عن خلفيتها الدينية والعرقية والتاريخية، فالحضارة ليست ملك لشعب أو بلد بعينه، بل هي نتيجة لمجموعة من الثقافات، فالحضارة واحدة، والثقافات هي التي تغني وتثري الحضارة الإنسانية، في منطقتنا لا نؤمن بصراع الحضارات أبداً فالحضارة واحدة في الكون وليست متعددة، إنما الثقافات هي التي تتعدد. وهذا ما حصل مع الأقلية اليهودية في مصر الفاطمية وقبل ذلك في العصر الذهبي في الأندلس. كما أن الإبداع العلمي في الميادين النافعة والمفيدة في المجتمع يساعد على نشر الاستقرار والرخاء في المجتمعات، فتبادل المنافع بشكل متكافئ يكسب كل عنصر يعيش في المجتمع الإحساس بالانتماء إليه، فقد ظهرت الاضطرابات حين أمسك اليهود في أوقات محددة بالسلطة واحتكرت المنافع من السلطة الحاكمة، بينما حصل الاستقرار حين اندمجوا بمهنتهم ومهارتهم وسط المجتمعات.

- اقترح موسى بن ميمون معتقدات دينية تقليدية مليئة بالأساطير والتناقض والخرافات، وأثار مواضيع حساسة في الدين والأخلاق، متحديا كل الصعوبات والمحاذير التي قد تواجهه من أجل إنقاذ دينه من الاندثار والاضمحلال، واعتبر يتمكن من العلم والفلسفة جزءا أساسا من الكمال البشري، وليس مجرد

معارف تراكمية. ويَبَيِّنُ أن الشريعة اليهودية تهدف إلى شيئين: تحسين الجسد، وتحسين الروح. والروح في كل حالة مطيئةٌ للجسد. فالروح تتحسن باكتساب الآراء الصحيحة والمعرفة والعمل.

وشدد على نبل الدين العقلاني الفلسفي، حيث لا تتحقق التقوى والكمال البشري إلا "بتجاوز" الدين والعقل، والترابط والتكامل بين الحكمة الإلهية والإنسانية. وسعى بإصرار من أجل تحقيقها واقعا وفعلا. وهكذا برز ابن ميمون رمزاً للعقلانية الدينية، ومبشرا باتجاه فكر ديني جديد سيكون اللبنة التي أدت إلى ظهور المدرسة الهلاسكية التنويرية، مما جعله يُثَبِّتُ نفسه مفكراً على مر العصور. ولا يقتصر هذا العمل على تنظيم جميع وصايا التوراة فحسب، بل يحاول إظهار أن كل جزء من الشريعة اليهودية يخدم غرضاً عقلانياً ولا يُعطى أي شيء بمجرد الطاعة والعبادة.

- كان موسى بن ميمون قد وعد والده رسمياً عندما غادر الأندلس، بأن التوراة والتلمود سيكونان دائماً الأسس الأبديّة لمخاوفه. وقد أكد له أيضاً أنه سوف يسير دائماً بجد حاملاً الركيزتين الأساسيتين لشعب إسرائيل. لذلك كان على الرغم من نهله من الفلسفة اليونانية، ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين اليهودي متمسكا بالعقيدة مقابل توظيف فلسفة أرسطو أداةً لإثبات بعض مبادئ العقيدة، فقد ظل ثابتاً على فكرة الخلق مقابل قدم العالم عند أرسطو، وبعث النفوس الجزئية في مقابل نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للنفس الكلية. فقد كان موسى بن ميمون رجلاً لاهوتياً متكلماً ولم يكن فيلسوفاً بالمعنى الاصطلاحي والوظيفي.

- عاش اليهود والمسلمون في إطار الحضارة العربية الإسلامية في المرحلة الوسيطة حياة تلقائية، حياة تعايش وتسامح بين رعايا عاشوا في إطار سياسي ومجال جغرافي واحد، دون تدخل أي طرف خارجي يزعم لنفسه الوصاية وحق تمثيل فئة دون أخرى، يحول دون تحقيق تفاعل إيجابي قائم على أساس التعاون الإنساني والمصالح المتبادلة بينهم. بخلاف اليوم الذي ظهرت فيه الحركة الصهيونية بخصائصها العدوانية، حيث صبغت الذاكرة التاريخية بدماء الأبرياء كيفما كانت ملتهم أو شرعهم.

ومن أهم ما يمكن استفادته من تجربة موسى بن ميمون الإجابة عن السؤال الآتي: كيف يمكن إحداث تنوير إسلامي على شاكلة التنوير في سياقه الأوروبي المسيحي دون "القطيعة الكلية مع التراث الديني الإسلامي" كما فعل الغربيون الذين تنكروا لتراثهم الديني بشكل حاد وصارم خاصة في فرنسا، وذلك بتجديد الخطاب الديني، وتشجيع البحث العلمي، ومد جسور التواصل مع كل الحضارات. ويمكن اعتبار أن ثمة توازياً في إمكانية السير على وتيرة التنوير الديني والفلسفي الغربي، لتحقيقه في سياقنا العربي الإسلامي المنشغل بهذا السؤال اليوم. هذه "التجربة" فرصة كي نرى تجارب أخرى من التنوير مع استحضار خصوصيتنا الإسلامية والعربية، وباعتبار أن اختلافنا مع التنوير الأوروبي قد يعيق الاستفادة

منه، دون أن نتوقف عند صنم تجربة واحدة نتمسح بها ونعبدوها. بل يجب الانفتاح على كل التجارب بنوع من البراغمية المعرفية.

- كان هدف موسى ابن ميمون من الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية هو تنقية الدين اليهودي من التناقض والخرافات والأساطير والسحر، والتوفيق بين العقل والنقل، فقد طمحل يكون اليهودي مؤمناً إيماناً عقلانياً راسخاً، إيماناً يليق بانتمائه إلى "الشعب المختار" الذي أعطاه الرب البركة والأرض، ويسهم في قيادة إسرائيل للعالم مع مجيء المسيا اليهودي المنتظر. فقد ميز بين الإيمان واليقين الناشئ عن البرهان، وإيمان القول باللسان فقط مع عبادة الجوارح الطقوسية التي تعتمد على حفظ العقائد دون تصور معناها، ولكن طموح ابن ميمون كان أكبر من ذلك وهو تحقيق وحدانية الله الحقيقية بالبرهان واليقين، فإن هدف الشريعة الإلهية هي خير الروح وخير الجسد. وخير الجسد يتحد مع خير المجتمع، ويتحقق كمال الروح بالعلم والحكمة، حتى تصل النفس البشرية إلى مرحلة العقل الفعلي.

- عمد موسى بن ميمون إلى كتابة مؤلفه الموسوعي "مشناه تورا" بلغة بسيطة. حتى لا تضيع جاذبيته، ويقبل عليه الناس بخواصهم وعوامهم، و أبرز كون الغرض من الدين هو إيصال المرء إلى فهم الأشياء التي وقف عندها فهمه، لأن كل شيء مجهول أو صعب الاستيعاب مرفوض. ويؤمن ابن ميمون أن الدين القائم كلياً على التفكير الصامت لن ينجح أبداً ومآله محدود.

- يُعتبر ابن ميمون من مؤسسي الاتجاه العقلي الفلسفي اليهودي الذي تأثر كثيراً بعلم الكلام الإسلامي، وبالأبحاث الفلسفية للفارابي وابن سينا وابن رشد، وما زالت الاتجاهات الأصولية المعاصرة تستند إلى تأويلات موسى بن ميمون وتفسيراته اللاهوتية التلمودية للتوراة، ولأسفار العهد القديم في تبرير العديد من مواقفها واعتقاداتها خصوصاً في أصول الدين.

- يؤكد البحث على أن الفكر العقلاني المتجلي في الفلسفة والمنطق شكل ملجأ لبعض المصلحين الدينيين في العصر الوسيط من أجل تكييف مجتمعاتهم التي كانت بالضرورة دينية، وتحتاج لعقلنة الاعتقاد الديني من أجل تحقيق الاستقرار. فالفلسفة والمنطق ضروريان لتستقيم سفينة البحث العلمي ويتحقق التوازن الفكري والنفسي للشعوب.

- إن الاستقرار يُبنى في ضوء إرادة سياسية حقيقية، فلا يمكن أن يتحقق دون وجود نخبة فكرية تتبنى إرادة سياسية هادفة وفعالة تعمل على تحقيقها بشكل جدي ومنهجي، وهذا ما تحقق حين التقت إرادة صلاح الدين الأيوبي مع فكر وعقلانية موسى بن ميمون، حيث عكس غياب هذه العناصر في تجربة موسى بن ميمون مع الموحدين، الذين حاولوا بناء شرعيتهم على التعبئة ضد أهل الذمة من غير المسلمين.

ويخلص البحث إلى ضرورة انتساب المصلح الديني أو الفكري إلى البنية الدينية نفسها للمجتمع من أجل التأثير فيه وترقية أفكاره وسلوكه، بحيث إن ابن ميمون لو اتخذ مسافة مع طائفته من ناحية الاعتقاد، أو أعلن عن كثير من أفكاره المتقدمة دفعة واحدة، لما استطاع قيادة طائفته إلى بر الاستقرار في المغرب ومصر. - بالإضافة إلى الثورة الفكرية التي أحدثها موسى بن ميمون انطلاقاً من محاولته إدخال الفلسفة اليونانية في فهم معتقدات دينية، كان للمبادرات الدينية الإصلاحية الجريئة التي قام بها وقعا عظيما في تحقيق الاستقرار الاجتماعي، وضمان استدامته في الوسط اليهودي واندماجهم الإيجابي في المجتمع المصري الحاضن لهم، وهذا يعني أن الأفكار الإيجابية إذا بقيت حية ومُفعلةً تغلبت على الأفكار الإقصائية، وهو ما ترجمته مبادرة ابن ميمون في المغرب إبّان اضطهاد الدولة الموحدية لأهل الذمة، وما قام به من أجل حقن دماء اليهود وحمائهم في الأندلس والمغرب، واحتواء أزمة أهل اليمن التي حلت بهم، مغتنما الفرصة لتأطيرهم دينيا وترسيخ عقيدتهم والتشبثها، وتجاوز قيام حرب طائفية ومذهبية في ذلك الوقت.

- إن دراسة مسار ابن ميمون وتراثه كشفت النقاب عن الكثير من جوانب حياة اليهود في مختلف المجالات، وساعدت على فهم ماضٍ جر أذياله إلى يومنا هذا؛ يتمثل في الصراع العربي الإسرائيلي الذي يشد أطرافه الجانب المتطرف من اليهود ويقابله عندنا عنف فكري مضاد. وإن العداء والعنف الحالي بين اليهود والعرب لم يكن متجذرا في تاريخ الأمة الإسلامية، ولم يرق هذا العداء إلا نتيجة للاستعمار الصهيوني. فتاريخ الإسلام ليس بتلك الظلامية التي قد يروج لها أعداء الأمة الإسلامية لنشر ثقافة الإسلاموفوبيا، فوجود فئات قليلة بيننا من المتطرفين والشاذين عن ديننا وتقاليدنا أمر تعاني منه كل الأديان السماوية والوضعية، وليس حكرا على الإسلام، فالإسلام غني بنصوص تحث على إحياء القيم العالية، وبناء صرح العلاقات الإيجابية بين العالمين، والتمكين لتربية التسامح والتعايش والتساكن والمحبة والسلام؛ فالتنوع يؤدي إلى الإبداع، والإبداع يخلق الجمال، والجمال يولد الحب.

-لم يكتب موسى بن ميمون أطروحاته الطبية حتى أنهى كتابته اللاهوتية والدينية. حين اعتمد أن دراسة الطب من أفضل الأنشطة الدينية، وكأنها تُشير إلى أنها امتداد منطقي لدراسته؛ أو أن الإنسان عندما يبلغ من العمر عتيا يصبح همه الكبير هو صحته.

لقد طرحت هذه الدراسة أُمّامي عدة تساؤلات أخرى أمل أن تستدرّكها دراساتٌ قادمة في حياة يهود العصر الوسيط وهي:

- كيف ساهمت العوامل السياسية والاجتماعية في التعايش الديني على الرغم من وجود مدونة فقهية حافلة بالنقيض في فقه الديانتين وأفكار عنصرية مبثوثة في مخيال كلا الطرفين؟

- على الرغم من محاولتي كشف دور موسى بن ميمون في توطين يهود مصر بفلسطين، مازال البحث لم يستوف المعلومات الكافية لفهم مصلحة صلاح الدين في هذا التوطين الذي خالف فيه العهدة العمرية، وهل ذلك له علاقة في الصراع الدائر حالياً في تلك البقعة؟

- معرفة مدى إسهامات اليهود الحضارية في الدولة الإسلامية في العلوم والفنون والثقافة والحرف اليدوية، والتي أسهمت في تخطي مرحلة التوتر التي كانت في بداية قيام الدولة الموحدية.

- مازال الغموض يلف فترة العشر سنوات التي هاجر فيها موسى بن ميمون من قرطبة إلى أن وصل مدينة فاس، وتفصيلها. رغم محاولة بعض الباحثين الغربيين مثل: جيروم تلمود طرح بعض الاحتمالات والأمكنة التي يمكن أن يكون قد استقر بها، وحقيقة لقائه ببعض من عاش في فترته كابن طفيل وابن رشد ويهودا بن تيبون أبو سلومون بن تيبون مترجم كتاب دلالة الحائرين. وبين من قال إنه اختفى مدة سبع سنين في كهف. وقد أشار إلى هذا الأمر أيضاً موريس روبين حيون. وآخرون قالوا بأنه اختبأ عند طائفة القبالة في منطقة لابروفانس بفرنسا وهناك تشبع بأفكارهم وضمناها كتابه "دلالة الحائرين"؛ الذي استعمل فيه أسلوب إشاري وإيحائي كشأن المتصوفة.

- أحيانا نجد بعض الباحثين شككوا في إقامة موسى بن ميمون في مدينة فاس، ولكن البحث خلص إلى أدلة كافية في نظري تثبت حقيقة إقامته فيها بعد هروبه من الأندلس. فبالإضافة إلى شهادة الفقيه الشاعر ابن عرب بن موشية الذي سبق أن أنقذه من قبضة الموحدين وساعده على الهرب، بعدها كاد أن يكون سببا في قطع رأسه في مصر عندما شهد أنه ارتد عن دين الإسلام بحضور القاضي البيساني. هناك دليل آخر هو ما جاء في كتاب "العقار" الذي حققه ماكس مايرهوف من عبارات تدل على أنه عاش بالمغرب وقد سبق لي الإشارة إلى هذا الأمر في حينه.

- مازال تاريخ اليهود وأعلامهم في حاجة إلى المزيد من الاكتشاف والمعرفة، ويجب إتقان اللغة العبرية وبعض اللغات الحية خاصة الإنجليزية والألمانية، والتمكن من الاطلاع على المخطوطات التي تم العثور عليها سواء في جنيزة القاهرة أو البساتين، واللفائف التي وجدت في جرار طينية مطلية بالنحاس في "كهوف قمران" شمال البحر الميت بالأردن.

- إن مؤلفات موسى بن ميمون مازالت مادة دسمة لمن أراد أن القيام بأبحاث في تخصصات عدة كالتاريخ والفلسفة والدراسات الإسلامية وعلم النبات والصيدلة ومقارنة الأديان وخاصة الفقه المقارن، انطلاقاً مما جاء في كتاب "مشناه توراه" من فتاوي دينية، وهو كتاب في رأيي لم ينل حظه من الدراسة والتحليل كما هو الشأن بالنسبة لكتاب "دلالة الحائرين".

الملحق

التعريف بمخطوطات الجنيزة

اعتمدت في هذه الأطروحة على الدراسات المنجزة انطلاقاً من الوثائق المسماة بـ "الجنيزة" الموجودة في مصر مرجعاً أساسياً، وهي عبارة عن مخطوطات "انتهت صلاحيتها" وتحمل اسم الجلالة، يدفنها اليهود في قبورهم، نظراً لشح المصادر العربية الوسيطية في الموضوع؛ ولأنها تعد أهم المصادر المعرفية لتاريخ اليهود في مصر. هذا المجال بدأ يثير أيضاً اهتمام بعض المؤسسات الأكاديمية المغربية، خاصة أكاديمية المملكة والمتحف اليهودي بمدينة الدار البيضاء، ومؤسسة أرشيف المغرب التي بدأت تستخدم مخطوطات يهودية مغربية لتعميق البحث في تراث اليهود المغاربة.

ومن حيث التعريف التفصيلي لكلمة الجنيزة؛ فهناك مجانسة بين مصطلحات (الجنيزة) و(الجنيزة) في العربية من حيث دلالة على المشهد وعلى كل ما ثقل على قوم واهتموا به.¹¹⁹⁰

وحسب عبد الوهاب المسيري فإن الجنيزة مصطلح عن لفظ «جنيزة» Genizah وهي كلمة عبرية مشتقة من الفعل الثلاثي العبري «جنز» أي «كنز»، وهي تعني «المخبأ». وتُستخدم الكلمة للإشارة إلى المخبأ الملحق بالمعبد اليهودي الذي تُحفظ فيه الكتب المقدسة البالية من كثرة الاستعمال، وكذا الأدوات الشعائرية. كما تُحفظ فيه أيضاً الكتب التي تحتوي على هرطقة وتجديف، فهي لا يمكن إحراقها لاحتوائها على اسم الإله. "وتُخزن هذه الكتب والأشياء المقدسة إلى أن يتقرر دفنها في يوم محدد كل عدة سنوات تبلغ ست سنوات غالباً. ويقوم اليهود الأرثوذكس في العصر الحديث بدفن مثل هذه الوثائق. ويتم ذلك في احتفال جنائزي، بعد أن تُلف بالكتان كالمومياءات، وتوضع في جرار ذات أغطية محكمة لحمايتها من الرطوبة بقصد صيانتها (وكان دفن الكتابات المقدسة على هذه الصورة مألوفاً في مصر القديمة). وقد عُثر على مجموعات كبيرة من هذه الجرار في الكهوف المختلفة حول البحر الميت، من أهمها كهف قمران، ولكن لا يمكن إطلاق مصطلح «جنيزة» على هذه الكهوف".¹¹⁹¹

وأضاف اليهود بعد ذلك دفن كل ورقة كتبت باللغة العبرية باعتبارها لغة الرب، وبالتالي فكل ما يكتب باللغة العبرية فهو مقدس. ويمكن تشبيه الجنيزة بصندوق بريد منزلي توضع فيه "الكتابات الدينية" التي تحتوي على اسم الجلالة وفقاً للقانون اليهودي.

وكما هو معلوم فإن يهود العصر الوسيط لم يهتموا أو يشتغلوا بكتابة تاريخهم كما هو شأن علماء المسلمين، فقد تخلفوا عن هذه المهمة بخلاف المهن الرفيعة الأخرى التي برعوا وتميزوا فيها، لأن حياة اليهود كانت تقوم على الترحال وعدم الاستقرار، هذه الأوضاع أثرت بشكل أو بآخر في اللغة العبرية التي كانت لغة

¹¹⁹⁰ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 2007، مادة: ج ن ز.

¹¹⁹¹ المسيري عبد الوهاب، م. س، ج 14، ص 97.

فقيرة لا يتعدى معجمها 8000 كلمة، استقت من مجتمع بدوي رعوي، انعكس على معجمهم، مما نتج عنه لغة ظواهر طبيعية مرتبطة بهذا الواقع، وقلة معاني التحضر والعمران والتجارة والمهن.¹¹⁹² ولم يكتب المسلمين عن اليهود كثيراً، وغالبا كانت كتاباتهم متسمة بعدم الحياد، خاصة حين تكون للمؤرخ خلفية متعصبة دينيا، إذ يُنظر إلى اليهود في جل المصادر، على أنهم منحرفين عقديا أكثر من كونهم حالة تستدعي التأريخ الدقيق.

ويُعتبر اكتشاف وثائق الجنيزة انطلاقة كبرى في البحث التاريخي ليهود العصر الوسيط، لأنها شكلت أهم المصادر التاريخية المكتوبة التي أفصحت عن تفاصيل حياة اليهود خلال العصر الوسيط، و موروث وثائقي أصيل من التراث المصدري اليهودي، الذي لم يأخذ حظه من الرعاية والاهتمام باعتباره وثائق أركيولوجية، وذاكرة مهمة لليهود في مصر، وتملأ الفراغ الذي خلفه المؤرخون القدامى، الذين اهتموا بأخبار السلاطين والأمراء وأعوانهم وبطولات وهزائم الحروب، مع ذكر خافت للحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فوثائق الجنيزة تعد مصدرا مهما لدراسة التاريخ الحقيقي ليهود مصر، فهي كتابات تلقائية وعفوية صادقة، كتبها أناس علية وعوام دون مبالغة وتكلف، ووسيلة لمعرفة مدى تأثير اللغة العبرية بأساليب لغوية مغربية وشرقية.

أدى الاهتمام المتزايد بالعصور والآثار الماضية من القرن الثالث عشر إلى التاسع عشر إلى هرع الباحثين والجامعين للحصول على محميات الماضي. ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، جيبسون الأستاذ المساعد؛ تخصص اليهودية الحضرية في جامعة كامبريدج، الذي أخذ بعض المخطوطات العبرية التي اشتراها في مصر إلى إنجلترا، - وصادرها شيختر (1233-1333 هـ / 1847-1915 م)، ووجد أن إحدى هذه الأوراق كانت جزءاً من الأصل العبري لكتاب (حكمة يسوع بن سيرا)، وهو كتاب من كتاب الأبوكريفا اليهودي، ولم يكن معروفاً في السابق إلا من خلال الترجمات اليونانية والسريانية والاقتباسات من المخطوطات اليونانية في الدين والأخلاق.¹¹⁹³

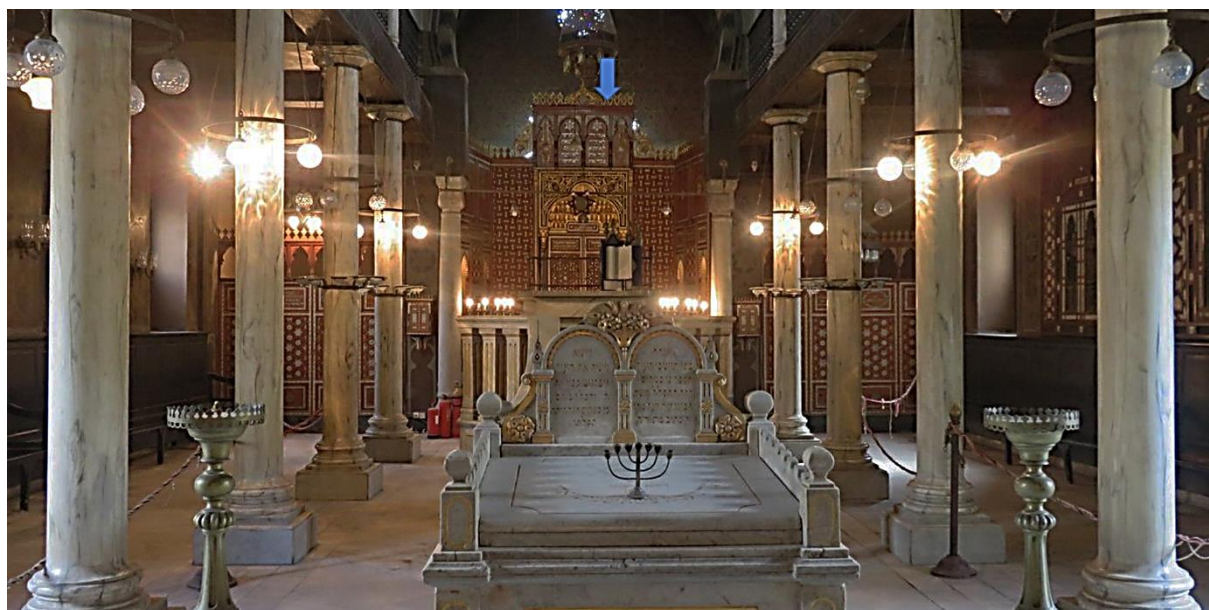
سَنَّ اليهود الحاخاميين منذ 2000 سنة، تقليدا لحفظ النصوص العبرية التي لم يعد من الممكن استعمالها، فتشكلت جنيزة genizah القاهرة الشهيرة بشكل رئيسي ما بين القرنين العاشر والثالث عشر، وهي وثائق تلقي الضوء على جميع جوانب الحياة الشرقية في العصور الوسطى، وتمثل مصدراً فريداً للمعلومات عن العلاقات بين اليهود والمسلمين والمسيحيين خلال الحروب الصليبية. وقد تم نقلها والاحتفاظ بمعظم أجزاء

¹¹⁹² أحمد شحلان أحمد: المعجم العبري بين الملابس التاريخية والواقع اللغوي، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد 36، 1992، ص 13.

¹¹⁹³ موقع دائرة معارف العالم الإسلامي الفارسية: <https://rch.ac.ir/article/Details/7582>

مخطوطاتها في مكتبة جامعة كامبريدج، التي تعد مجموعة Cambridge Genizah أفضل مجموعة في العالم من حيث تنوع محتوياتها، منذ الحصول عليها قبل أكثر من 100 عام.¹¹⁹⁴

يعد "كنيس بن عزرا" أحد أكبر وأقدم المعابد اليهودية المصدريّة، الواقع في منطقة الفسطاط (مصر القديمة) بالقاهرة. كان له دور مهم باعتباره من أبرز المراكز الاقتصادية والسياسية والثقافية في المشرق العربي لقرون عديدة (الصورة رقم 1).



صورة-1: معبد بن عزرا من الداخل (الواقع في منطقة الفسطاط مصر القديمة) بالقاهرة وفي نهاية شرفة النساء بالطابق الثاني من الجهة الشمالية) يشير السهم الأزرق إليها (توجد غرفة الجنيزا التي أسهمت في شهرة هذا المعبد.

ونتيجة لذلك، احتل يهود القاهرة مكانة رائدة بين الجاليات اليهودية في المنطقة. ومعبد ابن عزرا الذي اكتشفت فيه «الجنيزة القاهرية» معبد خاص بطائفة اليهود الربانيين الأورشليميين، ويسميه المقريري في خطته: «معبد الشاميين»¹¹⁹⁵، وكان في الأصل كنيسة خاصة بالأقباط المملكانيين ثم بيعت لليهود عام 268هـ/ 882م، الذين حولوها بدورهم إلى معبد لهم. ويقع معبد ابن عزرا في منطقة تسمى حالياً بمجمع الأديان، إذ يقع على مقربة من الكنيسة المعلقة، والمتحف القبطي وجامع عمرو بن العاص، ويعد هذا المعبد

¹¹⁹⁴ الموقع الإلكتروني المخصص للدراسة المعمقة للنبوات في الكتاب المقدس:

Que, parmi lesquels, seuls quelques manuscrits sur un palimpseste du Caire Geniza à couper le souffle, Aqburkitt logé dans un vaste, et Aquila, et le palimpseste Aqtaylor, 12.182 Sc.

<https://www.apocalypse-enfin-clair.com/croyances-et-dogmes/le-nom-de-dieu/la-gu%C3%A9niza-du-caire-abritait-une-quantit%C3%A9-%C3%A9poustouflante-de-manuscrits/hechter>

¹¹⁹⁵ المقريري، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق زينهم عرب ومديحة الشرفاوي، مكتبة مذبولي، بولاق، 1998، ج.1، صص

794-795.

أنموذجاً لتعايش الأديان الثلاثة. ويعد معلمة فريدة من نوعها لمزيجها من العمارة المسيحية، والأرابيسك الإسلامي، والزخارف اليهودية. بالإضافة إلى غناه بالوثائق ذات الأهمية التاريخية الكبيرة.¹¹⁹⁶

وتذكر الموسوعة اليهودية أن أول من اكتشف وجود وثائق الجنيزة، هو الرحالة اليهودي فون جلدنر Simon VAN GELDER عندما زار معبد عزرا المسمى أيضا "بكنيس إياهو" سنة 1753م/1166هـ، دون أن يفصح عن شيء من محتوياته -كما ذكر ذلك في يومياته، إلى أن زارها يعقوب سفير Jacob SAPHIR الباحث اليهودي الذي أدرك أهمية جنيزة القاهرة سنة 1864م/1280هـ، فأخذ جزء من مكنوزات المعبد بعد أن تحايل على خادم المعبد، وأقنعه بأنه يحمل تصريحاً من رئيس القضاء اليهودي. ولكنه لم يعمل على دراسة أياً من مضامينها، إلى أن جاء أبراهام بن صموئيل فيركوفيتش-Abraham Ben Samuel Firkovich (1786-1874)، وهو من اليهود القرائين وكاتب وعالم آثار شهير وجامع للمخطوطات القديمة، نجح في الحصول على آلاف المخطوطات من مقابر البساتين وقام ببيعها لمكتبة لينينغراد بروسيا، وتعرف مجموعة الجنيزة بها باسم Firkovich's Collection وفي عام 1888م قام تاجر الكتب والرحالة اليهودي البريطاني إلكان أدلر Elckan ADLER بزيارة معبد بن عزرا ومقابر البساتين. وفي زيارته الثانية عام 1896م سمح له القائمون على المعبد بأن يخرج محملاً بآلاف المخطوطات والوثائق، وهي نفسها التي كونت مجموعة باسمه تعرف باسم Elkan N. Adler's Collection في مكتبة السيمنار الديني اليهودي في نيويورك وفي أوائل عام 1890م بدأ الحاخام شلومو أهارون فيرتهايمر Wertheimer Rabbi Solomon Aaron وهو باحث في التوراة، يعيش في القدس، بنشر مخطوطات كان قد اشتراها من هواة جمع وتفسير جنيزة القاهرة، ومن بينها نصوص نادرة ومهمة.¹¹⁹⁷

تذكر جوديث أولزوي شلانجر Judith Olszowy-Schlanger، الأستاذة الجامعية المتخصصة في المخطوطات العبرية واليهودية العربية في العصور الوسطى، أن من بين المخطوطات التي وجدت بجنيزة القاهرة والتي تشكل الجزء الأكبر منها، تعود إلى ما بين القرن العاشر والثالث عشر: قواميس ورسائل علمية وقواعد نحوية، و 15000 صك بيع، وزواج أو طلاق، ورسائل بين تجار البحر الأبيض المتوسط، وطلبات شراء كتب في قرطبة. ورسائل خاصة. يكتب الأب لمعلم ابنه: "لا تضربه بشدة إذا تأخر، فهو يحضر درس اللغة العربية قبل فصل اللغة العبرية". دفاتر المدرسة، قوائم التسوق، قصائد شجاعة. و 70 مسودة لأعمال موسى بن ميمون الفيلسوف وطبيب السلطان. وأقدم نسخ معروفة من القدس والتلمود البابلي.

¹¹⁹⁶ زبيدة محمد عطا، اليهود في العالم العربي، م.س، ج.1، ص 76.

*ليلي أبو المجد، الجنيزة وأسرار اليهود، جريدة الوفد. انظر: <https://alwafd.news/essay/22137:2017>

¹¹⁹⁷ العكش سعيد عبد السلام، جهلان اسماعيل محمد: ترجمة وتعليق، وثائق الجنيزة اليهودية في مصر، ط.1، الناشر المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018، (د.ت).

وأجزاء من الكتاب المقدس متعدد اللغات من القرن الثالث الذي استخدمه القديس جيروم، بالية مفقودة.¹¹⁹⁸

وتعود أهم الأوراق التي تم العثور عليها للحاخام موسى بن ميمون، إلى كنيس عزرا، كما احتوت على أكثر من ثلاثين عملاً من تأليف موسى بن ميمون، بما في ذلك التعليق على المشناه وبعض الرسائل المختلفة. مع العلم أنه قبل هذا الاكتشاف، لم يُعثر إلا على بضعة أسطر فقط من كتابات موسى بن ميمون الأصلية.¹¹⁹⁹ ومما مازكرته الموسوعة اليهودية أن المكان الذي وجد فيه شيختر وثائق الجنيزة، كانت على بعد خطوات من القاعة التي كانت تعقد فيها جلسات المحكمة اليهودية الربانية، والتي كان يقوم بالتدريس فيها موسى بن ميمون وابنه، وكانت الوريقات محفوظة بكل ورع وإجلال، واستطاع شيختر الحصول على عدد كبير من القطع حيث قام بتجميعها في كامبردج، كما أسلفنا.¹²⁰⁰

وحصل ذلك أثناء عملية ترميم وتجديد مبنى المعبد سنة 1800م/1214هـ، حيث انهار سقف "الجنيزة" وانكشف ما بداخله من وثائق مهمة فبدأت تتسرب وثائق الجنيزة وذاع صيتها، إلى سنة 1896م حيث نقل البريطاني إلكان ناتانا أدلر. NATHAN ADLER Elkan آلاف المخطوطات والوثائق، التي وضعت وسجلت باسمه في مكتبة السمنار الثيولوجي اليهودي في نيويورك.¹²⁰¹

جاء اكتشاف سولمن شيختر لجنيزة القاهرة صدفة، عندما عرضت عليه سيدتان اسكتلنديتان أوراق مخطوط قديم حصلتا عليه من أحد باعة القاهرة وهما بمصر، وأدرك شيختر قيمة هذا المخطوط العبري القديم الذي كان مفقوداً من كتاب الحكمة "لابن أسيرا". فجاء شيختر إلى القاهرة بدعم مادي من شارلز تيلور الأستاذ بكلية سان جونز في كامبردج. وبتوصية خطية من الحاخام الأكبر ليهود بريطانيا لتمثيل الحكومة الإنجليزية في مصر، والحاخام الأكبر بمصر "أهارون بن شمعون" ورئيس الجالية اليهودية في مصر آنذاك "يوسف قطاوي باشا" لتسهيل مهمته، حيث قام بدخول الحجرة ونقل محتوياتها إلى جامعة كامبردج

¹¹⁹⁸La Gueniza du Caire abritait une quantité époustouflante de manuscrits dont les Palimpsestes d'Aquila Aqburkitt et Aqtaylor et le Palimpseste Taylor-Schechter, 12-182.

<https://www.apocalypse-enfin-clair.com/>

¹¹⁹⁹Encyclopaedia Judaica. History of Genizah The Gale Group: Jews of Cairo Collections of Genizah Documents. Discoveries, 2008.

¹²⁰⁰ The Jewish Encyclopedia, Art. Genizah by: E.N.A; London; Vol.5, MDCCCV1, p: 612.

¹²⁰¹السمنار الثيولوجي اليهودي Le séminaire théologique juif هي مؤسسة بارزة للتعليم العالي اليهودي، وتدريب القادة والمدرسين والحاخامات والعلماء الذين يدعمون الرؤية اليهودية التي تركز بعمق على التراث اليهودي في قراءة معاصرة المجتمع. كما يوفر JTS تعليماً عالي المستوى والتطوير المهني المستمر لخريجيهما والباحثين والمجتمعات اليهودية في جميع أنحاء أمريكا الشمالية. من خلال مكتبها، يوفر JTS الولوج للمقالات الأكاديمية والوثائق العلمية إلى الطلاب والعلماء من جميع أنحاء العالم على موقعها: <http://www.jtsa.edu/library>

بإنجلترا، وشكلت محتوياتها وثائق مهمة في المؤسسات العلمية والأكاديمية ببعض الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد عمل شيختر في القاهرة لمدة شهرين ما بين معبد بن عزرا ومقابر البساتين، انتقى منها أجود وأهم الوثائق والمخطوطات العلمية والتاريخية بمباركة زعماء الطائفة اليهودية، وقام بنقلها بمساعدة شارلز تيلور إلى كامبردج، وعرضت تلك الوثائق والمخطوطات على إدارة مكتبة جامعة كامبردج كي تحفظ في مكتبتها تحت اسم "مجموعة تيلور-شيختر للجنيزة القاهرية"، وكان نصيب مصر من تلك الصفقة أن أرسلت الجامعة خطاب شكر إلى القائمين على الجالية اليهودية في مصر، لموافقتهم على نقل المخطوطات إلى إنجلترا.

ومنذ ذلك التاريخ تعرضت جنيزة القاهرة بالمعبد والمقابر لأكبر عمليات سرقة ونقل لخارج البلاد، وذلك بعد ظهور أهمية وثائقها ومخطوطاتها، مما كان له أثر سيئ في تشتت أوراق المخطوطات والوثائق بين مكتبات دول العالم وعدم اكتمالها. وفقدت مصر جزءاً مهماً من تاريخها؛ يمتد لحوالي ألف سنة، فوثائق الجنيزة يطلق عليها "مهمات مقدسة لتحف صغيرة".¹²⁰²

وفي السنة نفسها حصل سلومون شيختر على نحو 140 ألف مخطوطة أرسلت إلى مكتبة جامعة كامبردج، ويذكر أن تلك المجموعة عبارة عن وثائق كبيرة من الوريقات غالبيتها بالأحرف العربية، كانت مودعة في جنيزة كنيس (عزرا) في القاهرة القديمة¹²⁰³

وقد اهتمت مصر بهذا التراث اليهودي متأخرة فأنشأت بكلية الآداب القاهرة مركزاً للدراسات الشرقية وشعبة الجنيزة، وأصدرت لأول مرة كشافاً لوثائق الجنيزة الجديدة، وهي مجموعة غير تلك المجموعات المعروفة والموجودة بالجامعات والمتاحف الغربية منذ أكثر من مائة عام. كما توجد بعض الوثائق الجنيزة بحوزة متحف الفن الإسلامي بالقاهرة، ويقوم مركز الدراسات الشرقية بدراستها ونشرها بالتعاون مع هيئة الآثار المصرية.¹²⁰⁴

وبشكل عام فوثائق الجنيزة موزعة على شكل مجموعات في أماكن مختلفة من أنحاء العالم وأهمها:
- مجموعة فيركوفتش Firkovich's Collection: والتي تعد أقدم مجموعة للجنيزة، تنسب للعالم الروسي اليهودي أبراهام فيركوفتش Abraham FIRVOVITCH ما بين سنتي 1786-1878، وقد حصلت المكتبة

¹²⁰² سعيد عبد السلام العكش، جيلان اسماعيل محمد، م.س، (د.ت).

¹²⁰³ عبد الحميد ناصف، وثائق الجنيزة، مجلة التفاهم، عدد 39، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عُمان، مسقط لتوزيع والاشتراكات العُمانية للتوزيع والتسويق، مسقط، 2013، ص 371.

¹²⁰⁴ نفس المرجع والصفحة.

الروسية العامة في سان بطرسبورغ على تلك المجموعة عن طريقتين: الأولى: باعها فركوفتش للمكتبة؛
والأخرى آلت إلى المكتبة نفسها 1876. ¹²⁰⁵

والثانية حين عاود فركوفتش طواعية تسليم عدة وثائق من جنيزة القاهرة لمكتبة مدينة سان بطرسبورغ
ومن أشهر محتويات المجموعة "مخطوط الأنبياء". ¹²⁰⁶

- مجموعة كامبريدج بجامعة أكسفورد Bodleian Collection:

حيث اهتمت مكتبة الكامبريدج بامتلاك وتكوين مجموعتها من أوراق الجنيزة، خاصة بعد أن تمت عملية
تجديد معبد ابن عزرا بمصر عام 1890م، وللمجموعة نفسها دليل مطبوع وآخر عبارة عن بيبليوغرافيا
للمجموعة. ¹²⁰⁷

- مجموعة إلكان ناثن أدلر Elkan N. Adler's Collection :

الذي تمكن من الوصول إلى غرفة الجنيزة في معبد ابن عزرا ¹²⁰⁸ أثناء زيارته للقاهرة عام 1888م، وقد تمكن
في الزيارة الثانية سنة 1896م/1313هـ من الحصول على عدد من المحفوظات وأوراق الجنيزة، الموجودة في
مكتبة السيمينار اللاهوتي اليهودي في نيويورك ¹²⁰⁹ Jewis Theological Seminary Of America, NY.

- مجموعة أنطونين Antonin's Collection :

تنسب إلى التاجر الروسي أنطونين كابوستين Antonin KAPUSTIN الذي عاش في القدس خلال الفترة ما
بين 1865-1894م، والمجموعة موجودة الآن في المكتبة العامة بسان بطرسبرج، وتحتوي على 1200 قطعة
من وثائق الجنيزة. ¹²¹⁰

- مجموعة كمبردج المعروفة بمجموعة "تايلور وشيختر" Taylor-Schechter Collection, Cambridge:

تعد مجموعة كمبردج Cambridge أضخم وأشهر مجموعة جنيزة في العالم، وهي المجموعة التي أخذها
سلومون شيختر معه من القاهرة عام 1896م/1313هـ، ونقل تلك الوثائق بتأييد من مدير كلية سانت جون

¹²⁰⁵ Kahle, Paul E. : The Cairo Geniza. Blackwell. Oxford, 1959, p5.

¹²⁰⁶ عبد الحميد ناصف، م.س، صص 374-375.

¹²⁰⁷ نفس المرجع، ص 371.

¹²⁰⁸ أبراهام بن عزرا، ابو اسحق بن مثير بن عزرا الطليطلي الأندلسي (1093م - 1167م) قام برحلة زار فيها مصر وفلسطين والعراق ورودس
وايطاليا وفرنسا وانجلترا. ويروى أن المعبد كان كنيسة مسيحية فاشتراها ابراهام بن عزرا منهم وصارت معبدا لليهود القرائين ثم الربانيين وفيها
مقابر الجنيزة المعروفة. المصدر: رحلة الربى بتاحي الراتسيوني، ترجمة وتحقيق عبد الرحيم الدويكات، مصادر الحروب الصليبية 2، دار الكتاب
الثقافي بدعم من وزارة الثقافة الأردنية، الأردن، 2011، ص 14.

¹²⁰⁹ Shlomo-Dov GOITEIN (1991) : "Genizah" Encyclopedia of Islam. Vol.11, Leiden. J. Brill, p 387.

-The Jewish Encyclopedia (online). op. cit, P.612.

¹²¹⁰ عبد الحميد ناصف، م.س، ص 374.

بكمبريدج آنذاك، وتتكون هذه المجموعة من 140.000 ما بين وثائق ومخطوطات وكتب، كما تشتمل على ثلاثة أضعاف هذا العدد من أوراق الجنيزة.¹²¹¹

يقول جويتن أنه بتتبعه لأغلب مواقع المتاحف والمكتبات الوطنية في العالم حالياً، فإن هذه الوثائق أودعت منذ أواخر القرن 19 في مكتبات الكامبريدج وجامعة كامبردج ومعهد اللاهوت اليهودي في نيويورك¹²¹². وفي جامعة تل أبيب توجد قاعة خاصة لهذه الوثائق، ومعهد "سيمونسون" في جامعة كامبردج، والمعروف أن هناك مجموعة أخرى من هذه الوثائق في جامعة لينينغراد.

ولم يقتصر وجود وثائق الجنيزة على مصر فقط فقد وجد عدد كبير منها خارج مصر في، شمال أفريقيا وصقلية وإسبانيا فلسطين وسوريا.¹²¹³

كما توجد مجموعات أخرى في بعض الجامعات المعروفة بأوروبا وأمريكا، ومراكز الدراسات اليهودية وعند بعض الأشخاص مثل: المتحف البريطاني، و الاتحاد الإسرائيلي العالمي بباريس، وفي المكتبة العامة بفرانكفورت، وفي جامعة ستراسبورغ، وفي كلية دروبس في فيلادلفيا بأمريكا، وسايروسآدلر، والفريير Freer بواشنطن، وعند نهاري نسيم التاجر اليهودي التونسي القادم من القيروان والمستقر في مصر فيما بين عام 439 - 487هـ/ 1048 - 1095م، ونسبت إليه مجموعة رسائل تصل إلى 200 رسالة من الجنيزة، وقد قام بدراستها مراد ميخائيل في أطروحته للدكتوراه من الجامعة العبرية عام 1965م.¹²¹⁴

أغلب الوثائق العربية في الجنيزة كتبت بحروف عبرية، وقلة من المؤرخين من يستطيع فهمها، لاسيما أن دراسة وثائق الجنيزة استمدت مناهجها من القواعد التي وضعها باحثو البرديات التاريخية واللغوية لدراسة أوراق البردي، حيث ينظر إلى هذه الأوراق على أساس أنها امتداد لأوراق البردي العربية المصدريّة، عملاً بقول إن أوراق البردي قد تم الاستغناء عنها بمصر الإسلامية منذ القرن 5هـ/ 11م؛ أي في نهاية العصر الفاطمي في حين أن أغلب أوراق الجنيزة ترجع إلى العصر الفاطمي المتأخر وحتى العصر العثماني.¹²¹⁵

¹²¹¹ نفسه، ص 376.

¹²¹² مكتبة بودلي Bodléienne افتتحت 8 نوفمبر 1602 هي المكتبة البحثية الرئيسية في جامعة أكسفورد، وأحد أقدم المكتبات في أوروبا، وثاني أكبر مكتبة في بريطانيا بعد المكتبة البريطانية. وهي أحد مكتبات الإيداع المعتمدة للأعمال التي تنشر في المملكة المتحدة، كما أنها مخولة بالحصول على نسخة من كل كتاب ينشر في جمهورية أيرلندا.

¹²¹³ Shlomo-Dov GOITEIN, "Genizah" Encyclopedia of Islam. Vol.11, Leiden. J. Brill, 1991, p 987.

¹²¹⁴ عبد الحميد ناصف، م. س، ص 375.

¹²¹⁵ نفسه، م. س، ص 377.

عن البردي وأهميته بتوسع، وهو من مطبوعات الجمعية المصدريّة للدراسات التاريخية: ينظر:

- Adolf GROHMANN, From the world of Arabic papyri ; Publications / Royal Society of Historical Studies. Al-Maaref Press, 1952.

- A.H.S. EL-MOSALANY (Ed.), Proceedings of The XIX th International Congress of Papyrology, A1N Shams Uni.- Center of Papyrological Studies, 2vol, Cairo, 1992.

وبالعودة إلى محتويات الجنيزة نجد المعلومات التاريخية السياسية والعسكرية ضئيلة في الجنيزة، وكثيراً ما كانت تلك الوثائق تحتوي على إشارات قصيرة إلى الحوادث الرئيسة في التاريخ، التي تتعلق في معظمها بالشدة والضييق أو على كارثة بالنسبة لمن يهمهم الأمر من السكان، مثل اكتساح المرابطين والموحدين لشمال أفريقيا، أو الحروب البحرية المستمرة والقرصنة في البحر المتوسط. وكان بعض اليهود الذين يجيدون الحديث بالعربية يسافرون بانتظام على سفن جنوبية أو بيزية وعلى سفن الروم المسافرة من شمال أفريقيا إلى صقلية، وهو ما يفسر وجود وثائق ضمن محتويات الجنيزة، فيها إشارات وتلميحات كثيرة إلى مسؤولين مسلمين كبار وشخصيات هامة، من كل بلاد العالم الإسلامي ومن إسبانيا إلى سوريا وصقلية حتى اليمن.¹²¹⁶ لعل في بقاء هذه النصوص والوثائق طوال تلك الفترة، وأيضاً لغاتها التي كتبت بها - وهي العربية والعبرية واليونانية - ما يؤكد التعايش الديني والحرية المذهبية، مما أكسبها أهمية كبيرة في دراسة علم الأديان المقارن، والاحتكاك الفكري والاجتماعي والحضاري مع الديانتين الأخريتين، ولقد بدا هذا الأثر في ظهور بعض العادات والتقاليد التي استعارها اليهود من الأديان الأخرى، وكان غويتاين S.D. GOITEIN قد صرح بأن هدفه الأساس من دراساته لوثائق الجنيزة هو مقارنة تأثر كل من الشريعتين اليهودية والإسلامية إحداهما بالأخرى¹²¹⁷

خلال حكم الأيوبيين للمشرق العربي يتبين من الوثائق أنه، خلافاً لما تشير إليه المراجع الأدبية، والتي يتوجب قراءتها بعناية فائقة، لم يكن هناك خلاف ملموس في حياة الطائفة، فيما عدا بعض مظاهر التشدد، تزامنت مع مزيد من الاستقرار في حياة البلاد، مقارنة بآخر الخلفاء الفاطميين الذين شهد حكمهم كثيراً من الاضطرابات، ومع ذلك فقد تم الحفاظ على الحياة الطائفية، وعلى نشاطاتها العشائرية والثقافية.¹²¹⁸ يرى مارك كوهن أن الجنيزة ليست ظاهرة يهودية فقط، وأن المسلمين يقومون بالشيء نفسه قديماً وحديثاً للتخلص بطريقة كريهة من الأوراق المهملة التي تحتوي على نصوص دينية كالقرآن. ويعد جوزيف سادان SADAN Joseph أول من كتب عن الجنيزة الإسلامية في ثمانينات القرن الماضي، وقد دفعه إلى ذلك اكتشافه لرأي عثماني مكتوب بالعربية يعود إلى أواخر القرن السابع عشر، بعنوان "رسالة في نسخ القرآن التي مزقت

¹²¹⁶ عبد الحميد ناصف، م. س، 384.

-خير من يمثل تلك الدراسات هو غويتاين في مجلداته الخمس والمعنونة:

Shlomo-Dov GOITEIN, A Mediterranean society. The Jewish communities of Arab as for trayed. In : The documents of The Cairo Genizah, Vol. 5, Published under the auspices of the Near Eastern Center University of California, Los Angeles, 1967.

¹²¹⁷ ناصف عبد الحميد، م. س، ص 380.

ينظر: نفتالي فيدر: التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ت: محمد سالم الجرح، ط1، مركز الدراسات الشرقية، 2001 القاهرة، ص 13.

¹²¹⁸ عبد الحميد ناصف، م. س، ص 381.

انظر أيضاً: ألفريد مورابيا، م. س، صص 67-70.

ولم تعد صالحة للاستعمال" تحتوي على طرق التخلص من الأوراق المهملة عن طرائق الحرق، والتفريق بالماء والغسل والطمس والقطع والتغليف، والحشو في ملازم الكتب وهي طريقة استعملها يهود اليمن. وعد الكثير من الفقهاء أن الدفن أفضل الحلول.¹²¹⁹

والغريب في الأمر أن جوزيف سادان اعتبر أن مستودع مكتبة "جامع القيروان الكبير" الذي يضم أوراقا عربية مهملة ودراسات منسية - على حد قوله- يستحق أن يسمى بـ "الجنيزة".¹²²⁰

إن نقل وثائق الجنيزة من المعابد إلى المقابر بطقوس دينية مهيبه تتكرر كل بضع سنين قد تصل إلى ستة أعوام، تحت مسمى يوم الجنيزة وكانت بمثابة عيد شعبي وديني، ودفن اليهود لأوراقهم التي انتهت صلاحيتها تدل على عادة أصيلة عند اليهود وهي الحرص الشديد على إخفاء أسرارهم ربما لأن الدين اليهودي عرقي وليس دعوي أو تبشيري كالإسلام والمسيحية، ويدل وجود وفرة وثائق ومخطوطات الجنيزة في القاهرة، على الهجرة الكبيرة ليهود الأندلس والغرب الإسلامي إلى مصر إبان الاضطهاد المسيحي للمسلمين واليهود خاصة بعد سقوط الأندلس.

فيما يخص أطروحتي وتعاملي مع هذا التراث المميز، فمن المعلوم أن هذه الوثائق تميزت بصعوبة في القراءة، كما أن أغلبية هذه الوثائق تم نقلها إلى الغرب فصعُب الوصول إليها إلا من خلال المواقع الالكترونية لبعض الجامعات المعروفة والتي توفر هذه الخدمة فكان من المنطقي الاعتماد على الدراسات التي أنجزت حولها:

- Goitein S. D., A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, **Volume I: Economic Foundations**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967; 550 p.
- Goitein S.D., A Mediterranean society : the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza / S. D. Goitein. **Volume II. The community**. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press — 1971; 633 p.
- Goitein S. D. & Sanders P., A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, **Volume III: The family**. University of California Press, 1967 - 522 p.
- Goitein S. D., A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, **Volume IV: Daily Life**. University of California Press, 2000. 513 p.

¹²¹⁹ مارك ر. كوهن، الجنيزة الإسلامية والجنيزة القاهرية الجديدة ترجمة عصام عيدو، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، ، 2018، ص888.

¹²²⁰ نفسه، ص 893.

- Goitein, S.D., A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, **Abridgment in One Volume**. University of California Press, 1999.

كما اعتمدت أولاً: على مؤلف آخر لشلومو دوف غويتين اشتغل فيه على وثائق الجنيزة وتطرق فيه إلى معلومات أساسية خاصة عن موسى بن ميمون الذي قدم فيه وصفا عن تقدم الأبحاث في وثائق الجنيزة.¹²²¹

- Goitein S.D. & Stillman A. N., Studies in Islamic History and Institutions, Brill edition, Boston, 2010.
- وثانياً: على ما ذكره غويتين في كتابه الآخر المؤسس على وثائق الجنيزة: تجار الهند من العصور الوسطى، وثائق من جنيزة القاهرة "كتاب الهند":

- Goitein S.D. & Friedman M.A., India Traders of the Middle Ages : Documents from the Cairo Geniza « India Book », Leiden / Boston, The Ben-Zvi Institute Jerusalem / Brill (Études sur le judaïsme médiéval, XXXI), 2008.

وشكلت الدراسة الأخيرة التي قدمها شلومو غويتين بعنوان: "وثائق جنيزة القاهرة مصدراً للتاريخ الاجتماعي في حوض البحر الأبيض المتوسط " نافذة أخرى للوقوف على العلاقة بين وثائق الجنيزة والحياة الوسيطة، وشكل أنماط التعايش وطبيعة العلاقة بين اليهود والمجتمعات التي استقبلتهم خصوصاً بمصر:

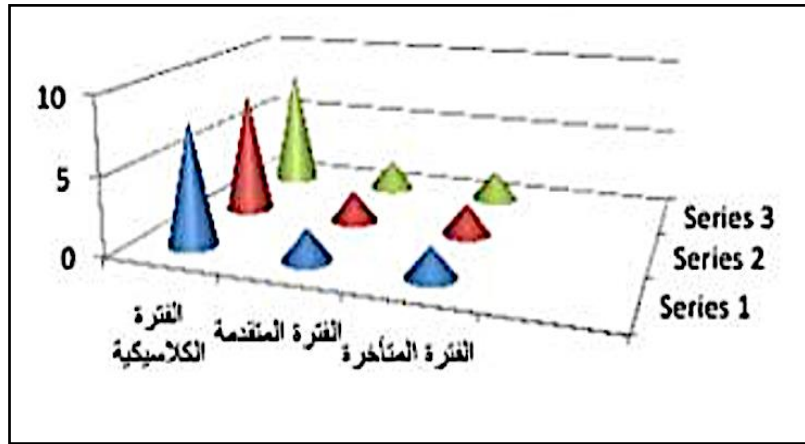
- Goitein S. D., The documents of the Cairo Geniza as a source for Mediterranean social history, by; Based on a lecture read at the University of California, Los Angeles, on December 9, 1958.

وقد وفرت لي مؤلفات شلومو دوف غويتين الكثير من المعطيات والخلاصات، التي ساعدتني في توجيه بحثي إلى اختيار الوثائق المناسبة وربط المعطيات الكثيرة التي كانت تبدو في البداية من دون عنصر رابط، كما وفر ترجمات جيدة لمحتويات بعض هذه الوثائق إلى اللغة الإنجليزية. خصوصاً الرسالة التي أرسلها داود بن ميمون إلى أخيه موسى بن ميمون عندما كان في رحلة تجارية عبر وادي النيل، والتي أسست عليها ما ذكرته عن علاقة موسى بأخيه، وتمكنت من خلالها من الحصول على ملامح هذه العلاقة الأخوية القوية بينهما. دراسات غربية انطلقت من معطيات الجنيزة، قمت بترجمة المقاطع الأكثر ارتباطاً بموضوع البحث فيها:

¹²²¹ جواتاين دوف سلوم، كتاب دراسات في التاريخ الإسلامي والمؤسسات، تعريب وتحقيق، عطية القوسي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص 295.

- Moses Maimonides, Man of Action: a Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents: avec deux références bibliographiques.
- Goitein, S. D., "Moses Maimonides, Man of Action: a Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents." Hommage à Georges Vajda. ed. G. Nahon and Ch. Touati, pp. 155-67.
- La conférence de M. Gérard Nahon, In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 88, 1979-1980. 1979. pp. 253-270;
https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1979_num_92_88_15553
- Glickman, Rabbi Mark S Glickman, Sacred Treasure--The Cairo Genizah: The Amazing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic. (2012). Jewish Lights Publishing; Reprint edition (1 mars 2012), 288 p.

تغطي مكنوزات الجنيزة فترة تاريخية طويلة تبدأ من القرن 9م إلى 19م. ونظرا لطول الفترة التاريخية التي تناولته الجنيزة، فقد اصطلح الباحثون على تقسيم مكنوزاتها إلى ثلاث فترات (الصورة رقم 2):



الصورة 2: رسم بياني يوضح مكنوزات الجنيزة اليهودية على مدى ثلاث فترات:¹²²²

- الفترة المتقدمة: وتغطي القرن 9م وما قبله، ومدتها قليلة.
- الفترة الكلاسيكية: من القرن 10م حتى 13م، ومعظم المكنوزات تنتهي إلى هذه الفترة.
- الفترة المتأخرة: من القرن 13م حتى 19م، ومدتها قليلة.

¹²²² محمد حسن عبد الباري ميرفت عبد الهادي عبد اللطيف إيهاب يونس هاني محمد رشدي ، وثائق الجنيزا اليهودية وأهميتها كمنتج سياحي فريد، المجلة الدولية للتراث والسياحة والضيافة، تصدرها كلية السياحة والفنادق العدد (1\1) ، جامعة الفيوم، ج.11، 2017، ص 116.

وتحتوي الجنيزة المصدريّة على كم هائل من المخطوطات والوثائق غير الدينية (الصورة رقم 3)، كما تضم رسائل صادرة من المصالح الحكومية للدواوين أو للموظفين الحكوميين. وتضم الكثير من الفتاوى والردود الفقهية " Responsa " ، وعلى مؤلفات أدبية وعلمية، تحاكي المؤلفات الإسلامية في مجال الفلسفة والطب، وتفسير الأحلام والتنجيم والفلك، كما تضم أشعاراً عمودية بعروض الشعر العربي.



الصورة 3: رسم يوضح مصادر الجنيزة الأدبية التي تمثل نسبة أكبر بكثير من مصادر الجنيزة الوثائقية:¹²²³

تنقسم مواد الجنيزة من حيث الموضوعات إلى نوعين رئيسيين: أدبية ووثائقية، وتشكل المخطوطات الأدبية القسم الأكبر منها، بحوالي 95 % من مجموع المواد على هيئة أجزاء كتب، وتتناول موضوعات مثل العهد القديم والقصص النثرية، والمدراش والتلمود والمشناه والمؤلفات الطبية، والنصوص السحرية والفلسفة. أما المصادر الوثائقية فهي أقل عدداً وتمثل 5 % فقط، وهي عبارة عن أوراق وثائقية مثل ملفات المحاكم، عقود الزواج والطلاق والوصايا و فواتير الحساب، عقود إيجار الشقق، المراسلات وغيرها. وللأسف تعرضت الأوراق الوثائقية للتلف أكثر من الأدبية التي تكون محفوظة بتراكم الأوراق والتجليد.

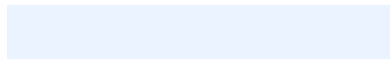
¹²²³ نفس المصدر والصفحة.

كنيس موسى بن ميمون (الصورة رقم 4)

يقع هذا الكنيس في 15 شارع درب محمود بالموسكي بحارة اليهود بمدينة القاهرة في مصر. والكنيس به ضريح الحاخام موسى بن ميمون ويعود تاريخ إنشاء المبنى الحالي للمعبد إلى أواخر القرن 19 إثر وصول موسى بن ميمون لمصر هاربا من الأندلس التي كان اليهود يتعرضون فيها للاضطهاد. وفي عام 1986 تم تسجيله كأثر من قبل وزارة الثقافة لما له من أهمية دينية وتاريخية ومعمارية. وينسب المعبد إلى عالم الدين اليهودي القرطبي موسى بن ميمون¹²²⁴



صورة 4: لكنيس موسى بن ميمون.¹²²⁵ أو معبد موسى بن ميمون بالعبرية: "בית כנסת הרמב"ם", وهو كنيس يهودي يعد من أهم وأقدم المعابد اليهودية .

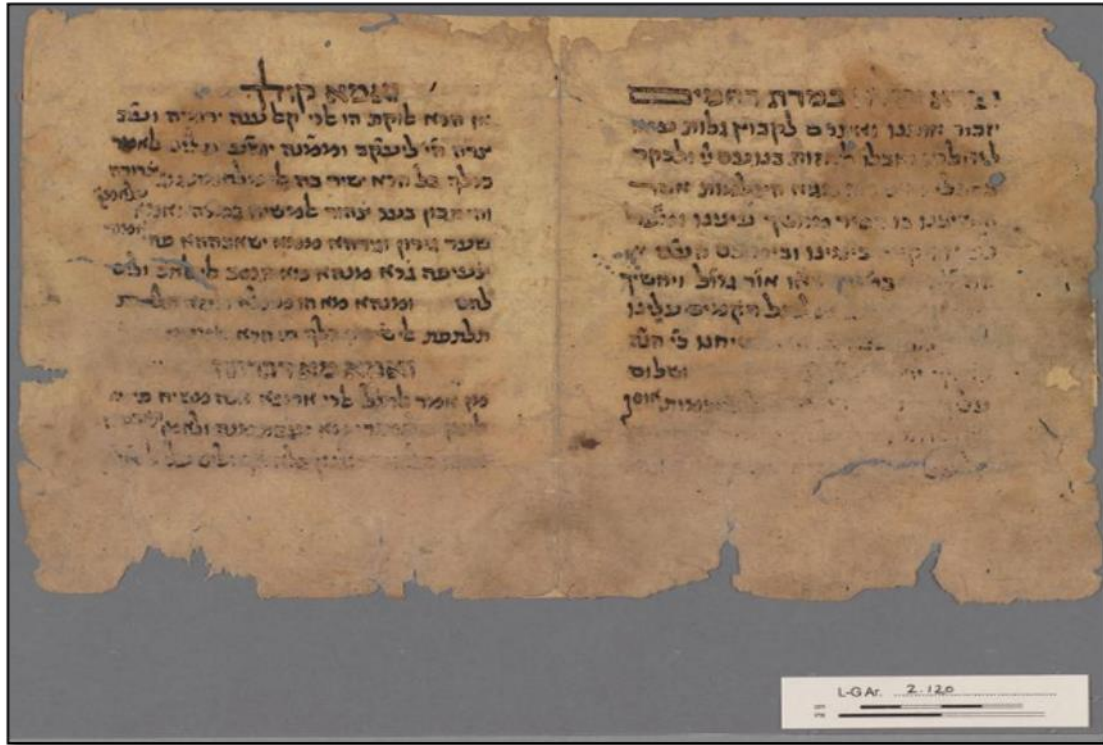


¹²²⁴ النبوي جبر سراج، المعابد اليهودية ودورها في حياة اليهود بمصر، الإسلام مصر للطباعة القاهرة، 2011، ص، 54.

¹²²⁵ <https://www.google.com/search?q=معبد+موسى+بن+ميمون>

نماذج من مخطوطات الجنيزة

وثيقة 1. الرسالة اليمينية:



مكان حفظ المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف: L.G.N : 2.120

وجدت في: جنيزة القاهرة.

اللغة : العبرية العربية.

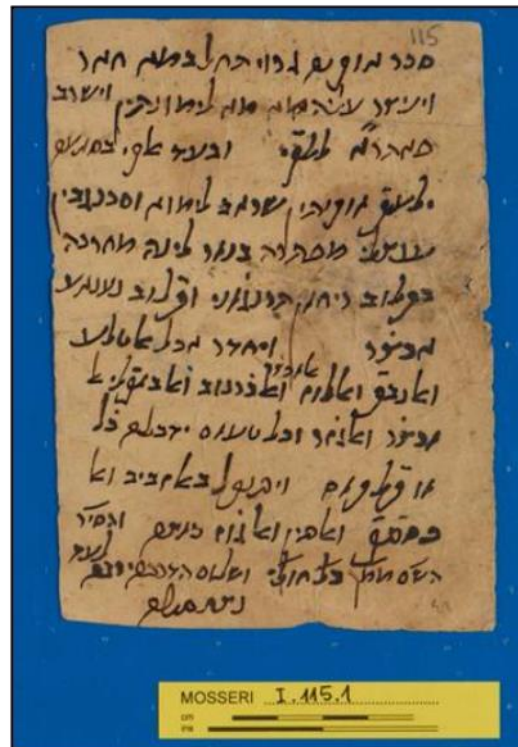
المصدر: جيبسون، مارجريت دنلوب، 1843-1920؛ لويس، أغنيس سميث، 1843-1926

اشتراها Agnes Smith Lewis و Margaret Dunlop Gibson في عام 1896. وتبرعا بها في وقت لاحق إلى كلية

وستمنستر في كامبريدج Collège de Westminster, Cambridge، والتي تم شراؤها منها بالاشتراك مع مكتبة

جامعة كامبريدج ومكتبات بوليان، أكسفورد، في عام 2013.

وثيقة 2. مخطوطة طبية قانونية: وصفة طبية من موسى بن ميمون.



الموقع المحفوظة فيه المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف: 115.1 : Mosseri I

وجدت في: جنيزة القاهرة .

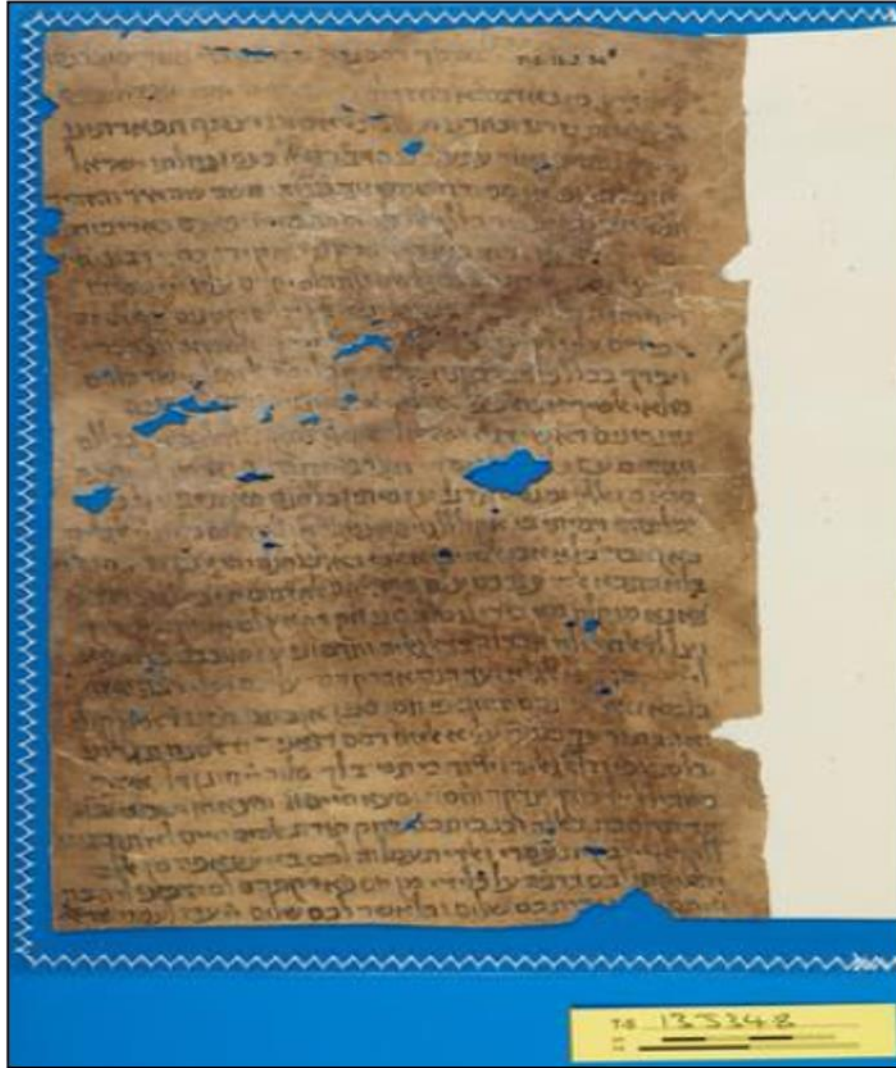
اللغة: العبرية العربية.

المالك السابق : موسري جاك Jack Moseri، 1934-1884.

مكان العثور عليها: تم جمعها في الفترة ما بين 1909 و 1912 في الفسطاط بمصر، من قبل جاك موسري

ومنحتها عائلة موسوري إلى مكتبة جامعة كامبريدج، على أساس قرض طويل الأجل في عام 2006.

وثيقة 3. رسالة إلى موسى بن ميمون، من شخص اسمه كانطور، يطلب منه المساعدة في دفع ضريبة الاقتراع.



مكان حفظ المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف، [TS 13] Classmark: 34.8

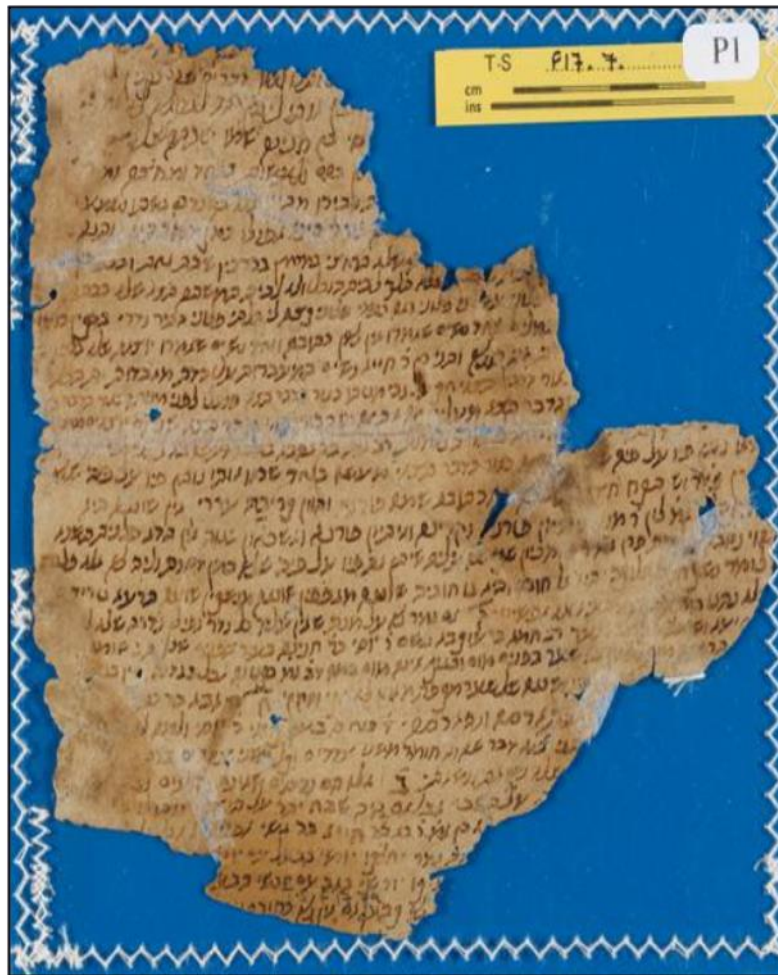
وجدت في : جنيزة القاهرة.

اللغات: العبرية العربية.

الجهات المانحة: سلومن شختر، شارل تايلور Charles Taylor. 1915-1847.

المصدر: منحة من سلومن شختر تم منحها بتشجيع من تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شختر جنيزة".

وثيقة 4. مخطوطة من "الهالاخا". وصفت بأنها خلاصة وافية من التلمود، لم يتم نشرها من قبل موسى بن ميمون.



علامة التصنيف: (TS F : 17.7)

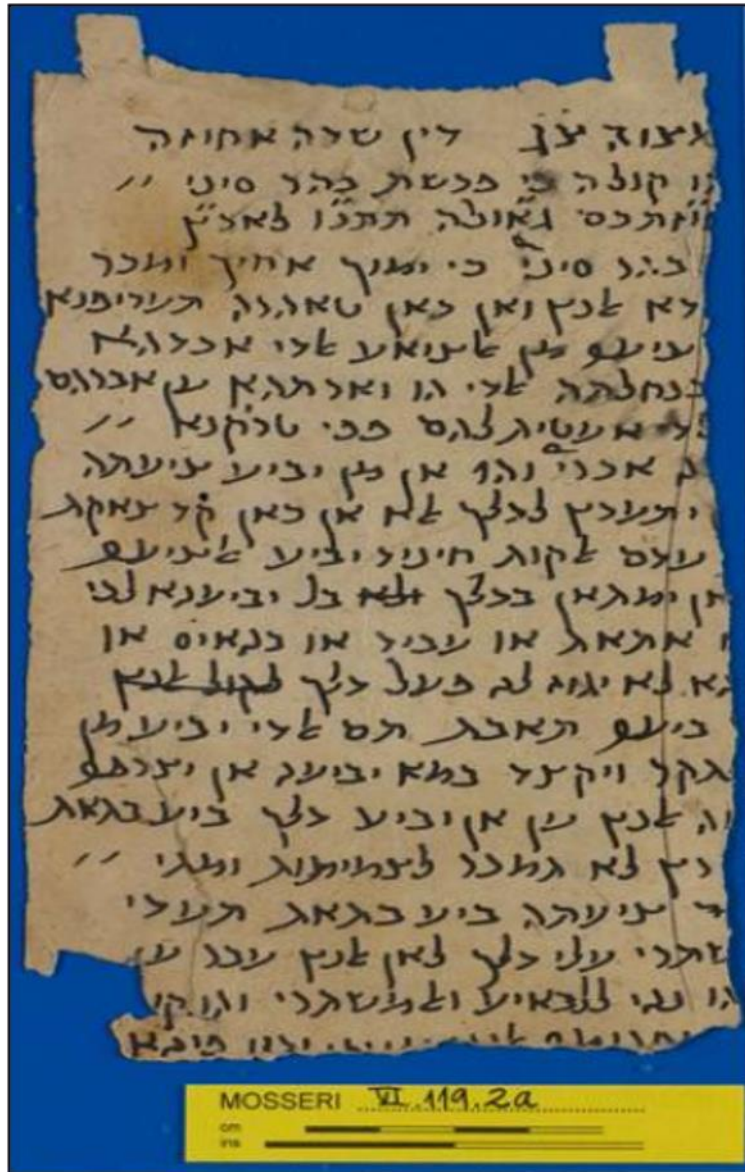
موقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

تاريخ كتابة المخطوط: القرن الثاني عشر.

لغة المخطوط: العربية العبرية.

المصدر: منحة من سلومن شيوختر تم منحها بتشجيع من تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شيوختر".

وثيقة 5. صفحة من كتاب الوصايا لموسى بن ميمون:



علامة التصنيف: VI.119.2a :MOSSERIM

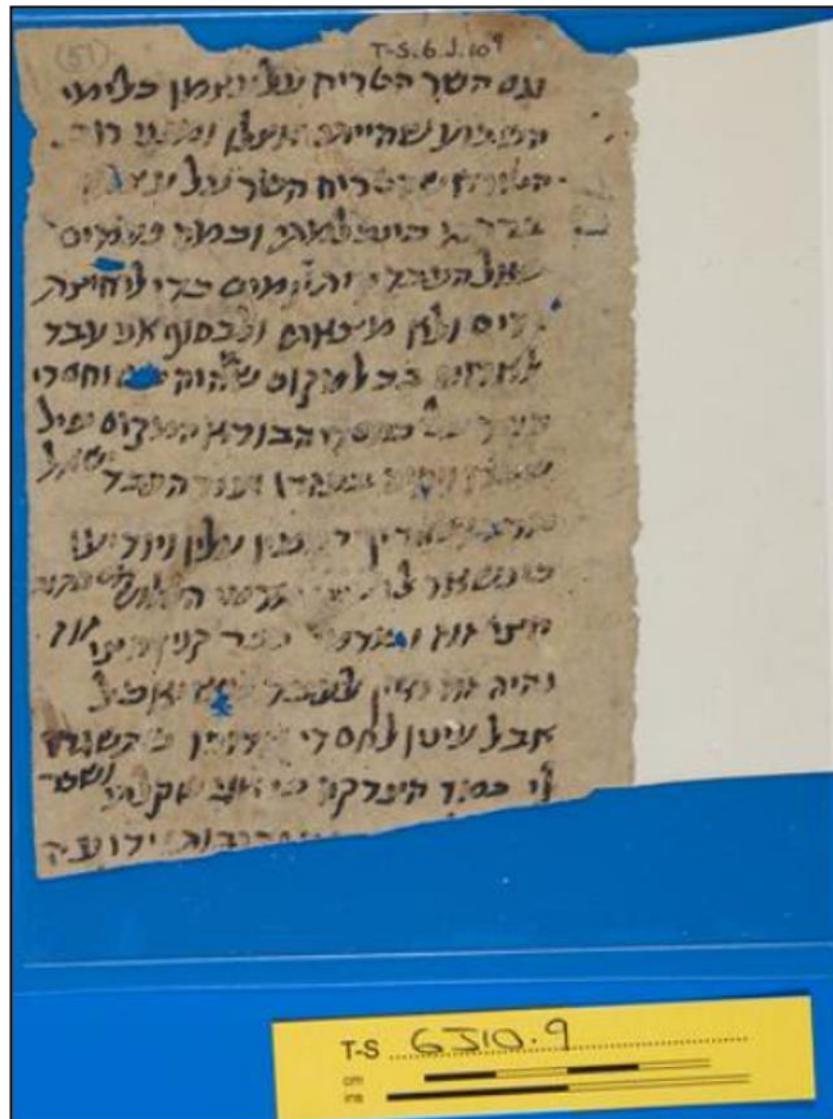
موقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبردج.

تاريخ كتابة المخطوط: القرن الثاني عشر.

لغة المخطوط: العربية العبرية.

مكان العثور عليها: تم جمعها في الفترة ما بين 1909 و 1912 من الفسطاظ بمصر، من قبل جاك موسري ومنحتها عائلته إلى مكتبة جامعة كامبريدج على أساس قرض طويل الأجل في عام 2006.

وثيقة 6 . رسالة من رجل اسمه "موسى بن ليفي" تتعلق ببيع الكتب، إلى موسى بن ميمون.



الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

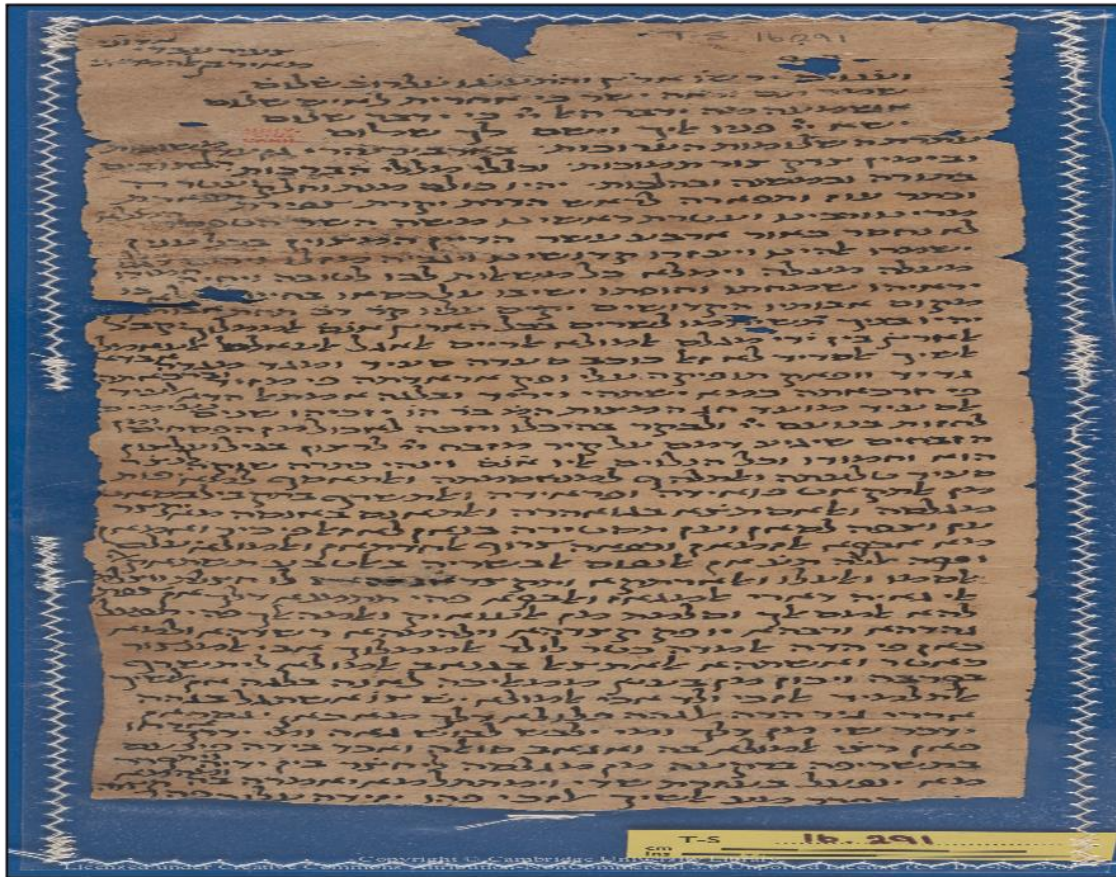
علامة التصنيف: T-S: 6J10.9

تاريخ كتابة المخطوط: القرن الثاني عشر.

لغة المخطوط: العبرية.

المصدر: منحة من "سلومونشختر" ودفعه تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شختر".

وثيقة 7. رسالة إلى موسى بن ميمون بشأن طلب قبول شخص يتدرب على يديه في الطب. وهي رسالة من شخص يدعى "ماير ابن الحمداني" «Me'ir Ibn al-Hamdānī» إلى موسى بن ميمون، يطلب منه قبول ابنه مساعدا له ليتدرب على الطب. ويشدد على أنه لم يجرؤ تقديم طلب إليه، إلا لأنه سمع أن ابن شقيق موسى بن ميمون، الذي كان يعمل تحت قيادته حتى الآن يمارس عمله الآن في مكان آخر. ويعد بأن يدفع لموسى بن ميمون أجراً أعلى من المتدرب السابق ووعد في الرسالة بدفع مكافأة في حالة قبوله.



علامة التصنيف: T-S 16.291.1.

الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

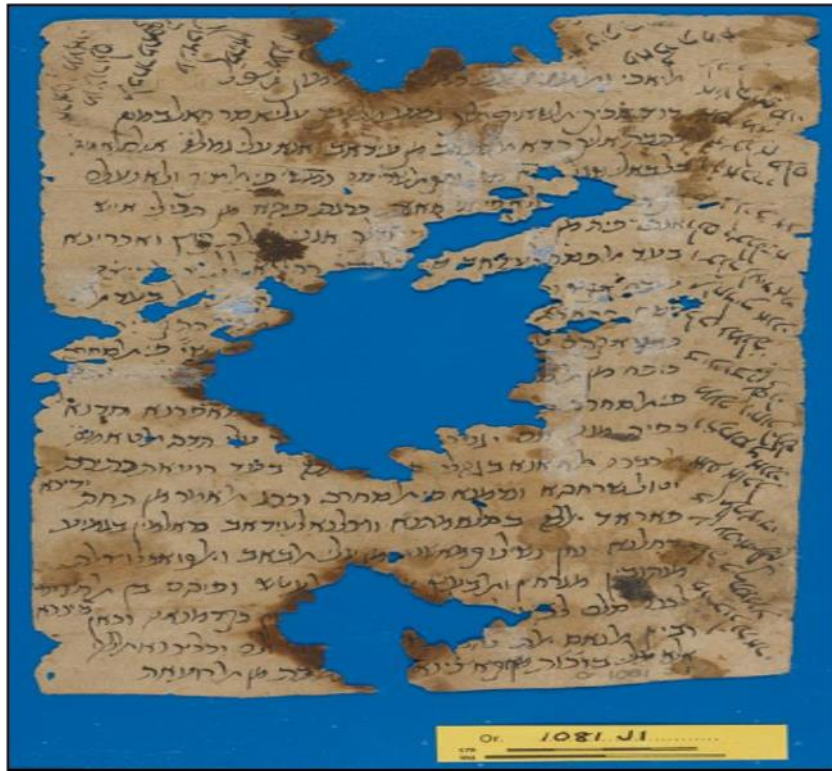
تاريخ كتابة المخطوط: القرن الثاني عشر.

لغة المخطوط: العبرية العربية.

المصدر: منحة من سولومن شيوختر ودفعه تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شيوخترجيزة".

وثيقة 8. رسالة من دافيد بن ميمون إلى أخيه موسى بن ميمون عام 1170م.

كان دافيد ينوي السفر إلى ميناء عيذاب السوداني بواسطة قافلة للتجارة، لكنها فاتته وقرر السفر إلى عيذاب في مجموعة صغيرة (مهمة خطيرة للغاية). عند وصول دافيد ورفاقه إلى عيذاب، اكتشفوا أن القافلة التي كانوا سينضمون إليها قد سُرقَت وقتل كثير من الناس فيها. فشعر بأنه محظوظ جداً لأنه لم يكن بينهم. وكتب لموسى يطلعه على ثروته، ولكنه يقول أيضاً إن التجار قد غادروا عيذاب لأن الرحلة استغرقت وقتاً أطول مما كان متوقعاً، وقرر خلافاً لرغبة موسى الصريحة، الاستمرار في الذهاب إلى الهند للتجارة هناك. فأرسل تحياته إلى أفراد الأسرة، حيث كتب "الله يعوض خسائرِك ويعيدني إليك". لسوء الحظ مات دافيد في هذه الرحلة البحرية بعد غرق سفينته، وهذه هي الرسالة الأخيرة لعائلته.



مكتبة جامعة كامبريدج

علامات التصنيف Or.1081 J1 :

تاريخ الإنشاء: 1170 م.

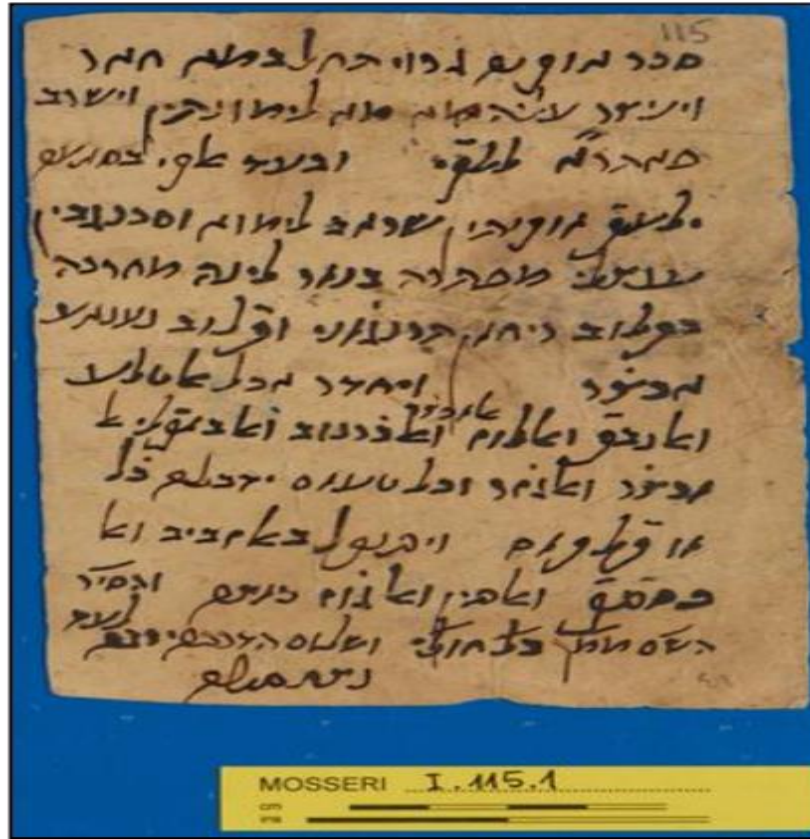
اللغة : عبرية عربية.

المتبرع: شيختر، س. (سلومن)، 1915-1847؛ تايلور، تشارلز، 1908-1840.

المصدر: تبرع بها سلومن شيختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة تايلور- شيختر".

وثيقة 9. وصفة طبية لموسى بن ميمون:

وصفة طبية ينسب مضمونها إلى موسى بن ميمون. يصف فيها دواء، المكونات المستخدمة تشمل السكر اللزج وعصير الليمون والنعناع الأخضر. ويتضمن نصائح غذائية وتجنب الفواكه غير الناضجة وعدد من المأكولات. وينصح بأخرى.



علامات التصنيف: I.115.1

موقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

تاريخ العثور عليه: القرن السادس عشر.

لغة المخطوط: العبرية العربية.

المصدر: جمعها جاك موسري في الفترة ما بين 1909 و 1912 من الفسقاط بمصر، ومنحتها عائلة

موسوري إلى مكتبة جامعة كامبريدج على أساس قرض طويل الأجل في عام 2006.

وثيقة 10. جزء من كتاب " السموم " لموسى بن ميمون وهو جزء من الفصل الافتتاحي لكتاب
السموم)



الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامات التصنيف: T-S.N.S.327.70

تاريخ العثور عليه: القرن السادس عشر.

لغة المخطوط: العربية.

المصدر: منحة من سلومن شيختر و تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شيختر".

وثيقة 11. صفحة من "مقالة في الجماع" لموسى بن ميمون. علامات التصنيف: Ar. 44.79



الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

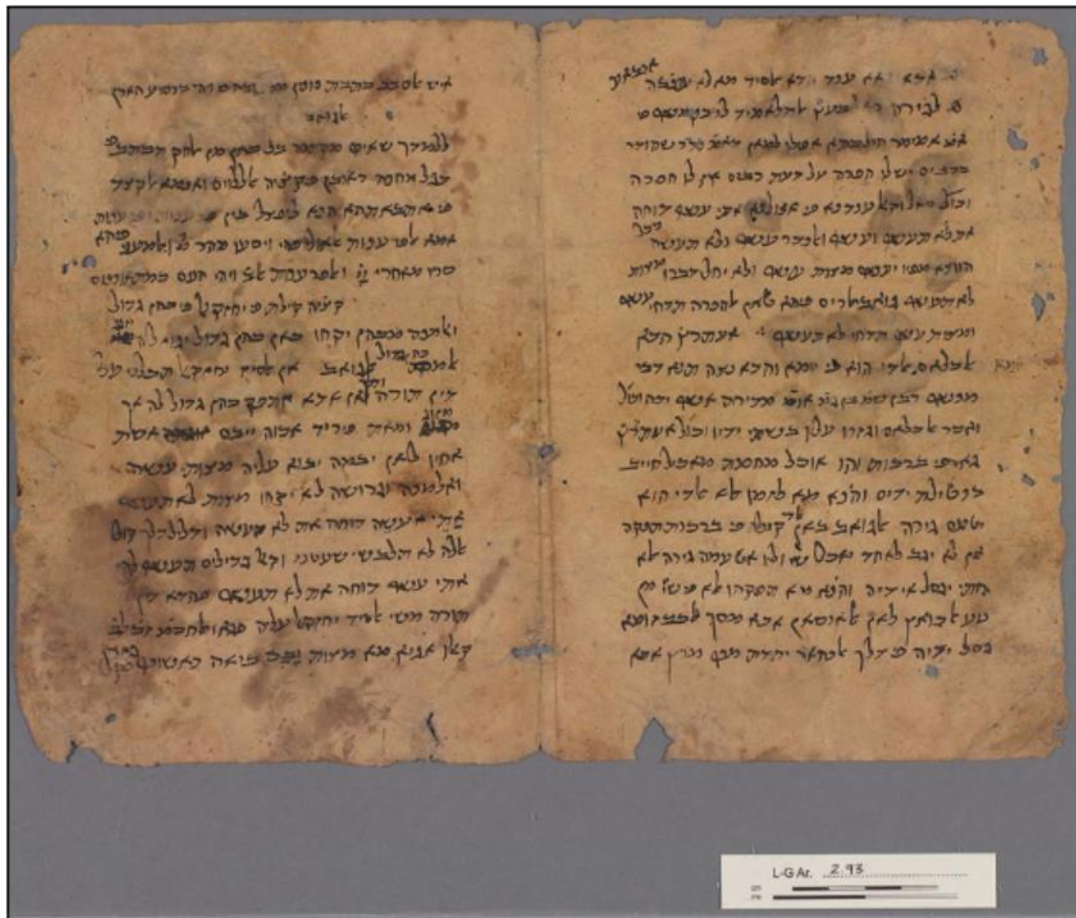
علامات التصنيف: Ar. 44.79

لغة المخطوط: العبرية العربية.

المصدر: سلومن شيفتر، 1847-1915؛ ثم أصبحت ضمن مجموعة "تاييلور تشارلز جنيزة"، 1840-1908.

وثيقة 12. فتوى من موسى بن ميمون في عدة قضايا.

جواب على استفتاء يهم عدة قضايا عن الأحوال الشخصية.



الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامات التصنيف: L.G.Ar. 2.93

لغة المخطوط: العربية العبرية.

المصدر: اشتراها Agnes Smith Lewis و Margaret Dunlop Gibson في عام 1896. وتبرع بها في وقت لاحق

إلى كلية وستمنستر في كامبريدج، والتي تم شراؤها منها بالاشتراك مع مكتبة جامعة كامبريدج ومكتبات

بوليان، أكسفورد، في عام 2013.

وثيقة 13. مخطوطة تظهر التوتر السياسي الذي رافق بداية عهد صلاح الدين.

كتبت من أحد قضاة الإسكندرية اليهود وتتضمن توعدا في حالة عدم أداء ضرائب وتفاصيل عن التوترات السياسية بداية عهد صلاح الدين.



الموقع المخطوطة: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامات التصنيف: TS.16.272

تاريخ كتابة المخطوط: القرن الثامن عشر.

لغة المخطوط: العبرية العربية.

المصدر: تشارلز تايلور: 1847-1915 ، سلومن شيوختر: 1840-1908.

وثيقة 14. رسالة إلى موسى بن ميمون من أخته مريم، مع تحية لأخيه داود.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

علامة التصنيف: T-S 10J.18.1

اللغات: العبرية العربية.

المانحون: شيوخترسلومن ، 1847-1915 ؛ تايلور ، تشارلز ، 1840-1908.

الأصل: تبرع بها سلومن شيوختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة سفر التكوين (تايلور-شيوختر).

وثيقة 15. لوحة من مخطوطة دلالة الحائرين.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف: T-S K7.33

الموضوع: جنيزة بالقاهرة.

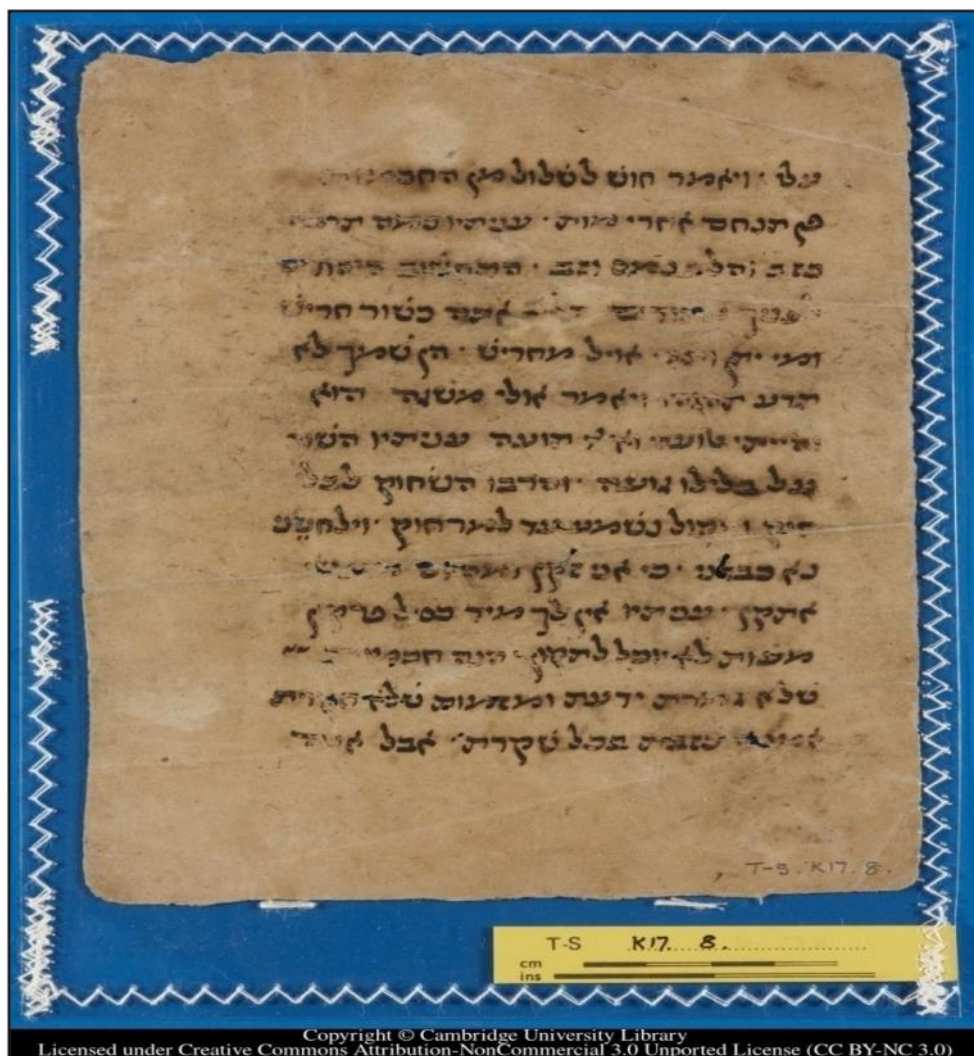
اللغة: العبرية العربية.

المانحون: س. شيوختر (سلومن)، 1915-1847 ؛ تايلور ، تشارلز ، 1908-1840

المصدر: تبرع به سلومن شيوختر و تشارلز تيلور في عام 1898 كجزء من مجموعة سفر التكوين تايلور

شيوختر.

وثيقة 16. مقطع من "المخطوطة المصدرية" التي تروي قصة خصم موسى بن ميمون زوطا ZOTA في عام 1197م.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

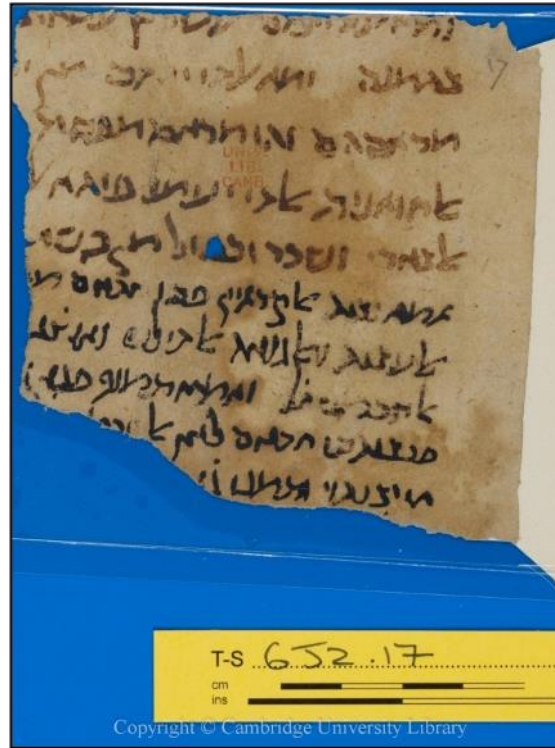
علامة التصنيف: T-S K17.8

اللغة: العبرية.

تبرع بها سلومون شيوختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة تايلور- شيوختر".

وثيقة 17. رسالة ، تؤكد أن استهلاك "النبيذ القرائي" غير مسموح لليهود التلموديين.

(على عكس موسى وإبراهيم بن ميمون) وفيها تعليمات لشخص يدعى: أبو الحسن علي تقديم الخمر لحامل العملة.



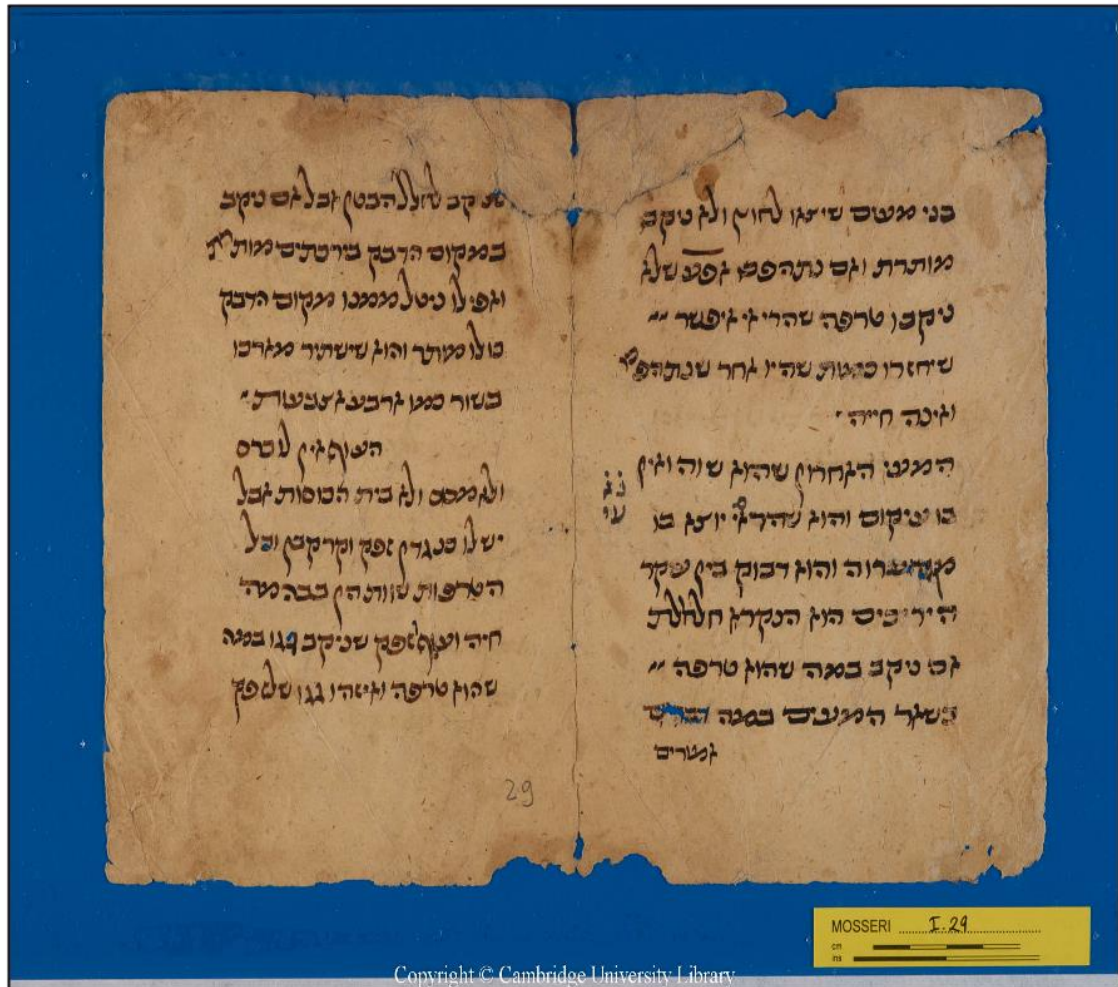
الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

علامة التصنيف: T-S 6J2.17

اللغة العبرية العربية.

المانح : شيوخ سلومن وتايلور ، تشارلز .

الأصل: تبرع بهاسلومونشيوخ وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة (تايلور- شيوخ).



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

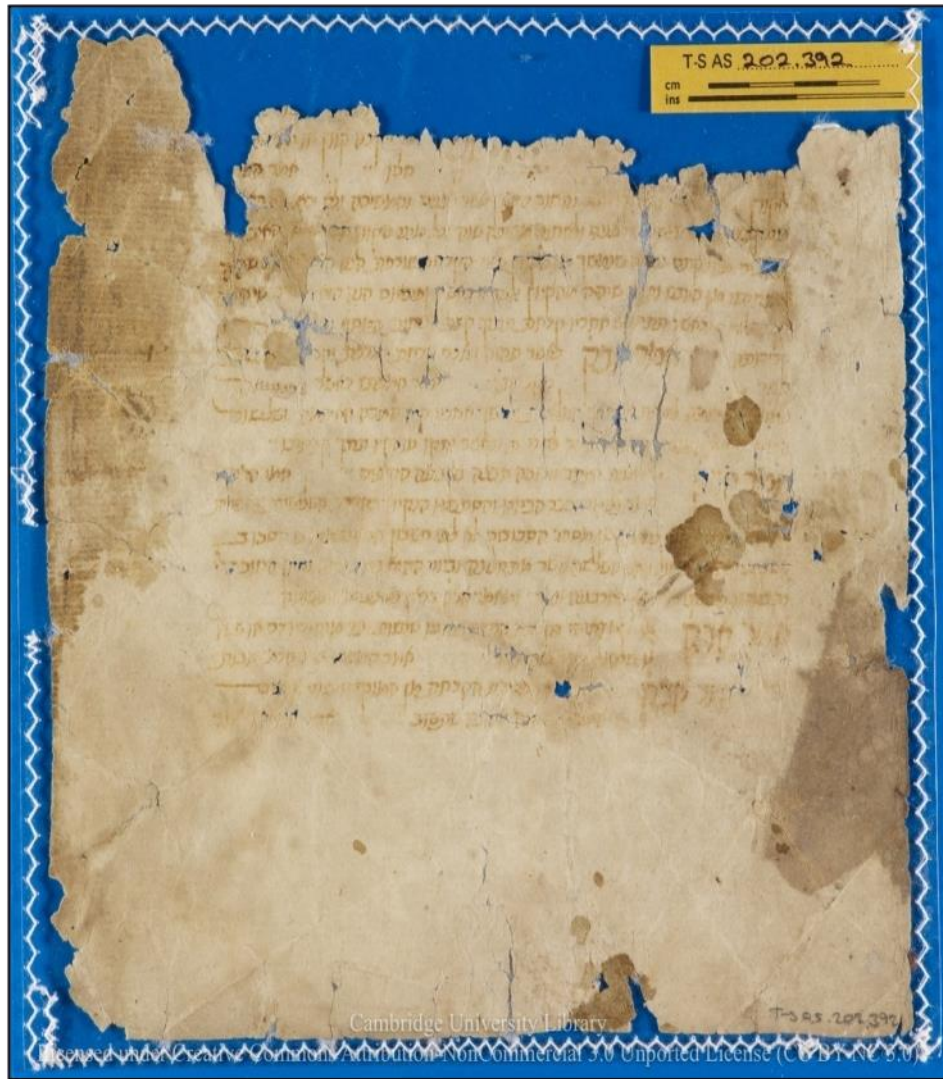
اللغة: العبرية

المالك السابق: Jack, Mosseri، 1884-1934

الأصل: تم جمعه من 1909-1912 من القسطنطينية، مصر، بواسطة جاك موسيري، ومنحته عائلة موسيري إلى مكتبة جامعة كامبريدج على سبيل الإعارة طويلة الأجل في عام 2006.

وثيقة 19. ترجمة لتعليق موسى بن ميمون على أبقراط:

صفحة من نسخة متأخرة من ترجمة موسى بن تيبون لتعليق موسى بن ميمون على أبقراط .



مكتبة جامعة كامبريدج

علامة التصنيف: T-S AS 202.392.

اللغة العبرية.

الأصل: تبرع بها سولومون شيختر و تشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من مجموعة "تايلور-شيختر".

وثيقة 20. مناقشة ربانية تحتوي على تصنيف للوصايا في شكل جدول.
يتوافق ترتيب وصايا موسى بن ميمون مع سفر هافوت Sefer ha Mišvot.



الموقع : مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف: T-S AS 144.56

اللغة: العبرية العبرية.

الأصل: تبرع بها سلومون شختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة تايلور- شختر"

وثيقة 21. العمل الفلسفي المتعلق برسالة "القيامة" لموسى بن ميمون.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج.

علامة التصنيف: T-S AS 156.71

اللغة: العبرية العربية.

الأصل: تبرع بها سلومون شيختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة (تايلور- شيختر).

وثيقة 22. أطروحة الجماع.

أوراق من مسودة موسى بن ميمون لأطروحته عن الجماع ، بتكليف من الأمير الأيوبي تقي الدين عمر. يصف موسى بن ميمون العديد من التركيبات لزيادة النشاط الجنسي لتقي الدين عمر ويوصي باتباع نظام غذائي يتجنب الأطعمة "المبردة" وتناول الأطعمة الحارة مثل الفلفل الطويل والغلنجا والزنجبيل والقرفة واليانسون والقرنفل والصولجان وجوزة الطيب، ويوصى باستخدام العدس والبيقية والجوز. ويجب تجنب الخضار الباردة مثل الخيار ، والخيار ، والبطيخ والسبانخ وخاصة الخس. يُقترح شرب الماء المغلي بالحديد مع عشبة لسان الثور وقشر الليمون والقرنفل المخفوق والنبيد والعسل. كما ينصح بالاعتدال في العلاقات الجنسية.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

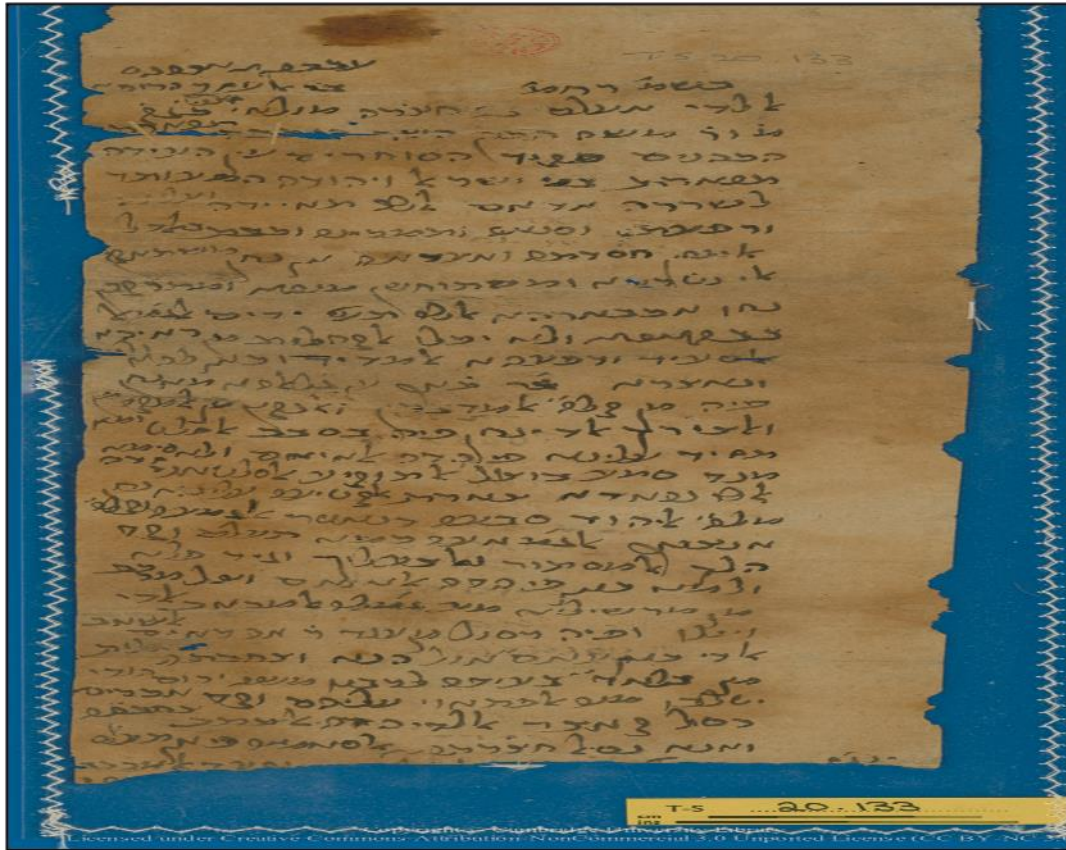
علامة التصنيف T-S Misc. 34.24 ف: 1

اللغة: العبرية العبرية.

الأصل: تبرع بها سلومون شختر وتشارلز تايلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة تايلور شختر جنيزة".

وثيقة 23. استفسارات عن فتاوى من مرسليليا.

رسالة مرسلة من الإسكندرية يخبر فيها الكاتب إبراهيم بن إيعازر الطبيب، عن وصول سفينة من مرسليليا على مثنها من يحمل استفسارات وشكايات من بلد بعيد إلى موسى بن ميمون، عن فرض الضرائب من قبل السلطان الجديد ، والفقر العام للمجتمع المحلي.



الموقع : مكتبة جامعة كامبريدج

علامة التصنيف T-S 20.133.2

اللغة: العبرية العربية.

الأصل: تبرع بها سلومن شيختر وتشارلز تيلور في عام 1898 كجزء من "مجموعة (تايلور- شيختر).

وثيقة 24. خطاب توقيع من إبراهيم بن موسى بن ميمون لمجتمع بلبيس.



الموقع: مكتبة جامعة كامبريدج

علامة التصنيف: Mosseri: II.143.2

اللغة: العبرية

المالك / الملاك السابقون Mosseri، Jack، 1884-1934

الأصل: تم جمعه من 1909-1912 من الفسوطا ، مصر ، بواسطة جاك (جاك) موسيري ، ومنحته عائلة

موسيري مكتبة جامعة كامبريدج على سبيل الإعارة طويلة الأجل في عام 2006

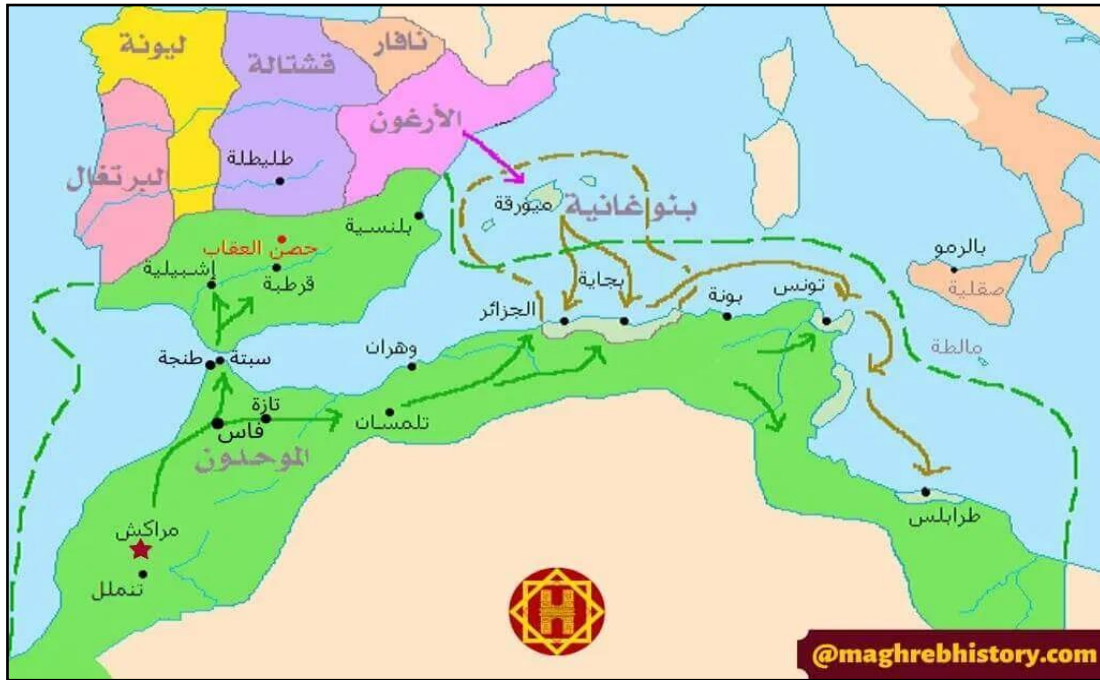


8. ملحق الخرائط

الوثيقة 1. خريطة تنقلات موسى بن ميمون والمدن التي استقر بها¹²²⁸:
فيما يخص تأريخ وفاته، هناك اختلاف بين المؤرخين (أنظر الباب الأول، صفحة 107)



الوثيقة 2. خريطة حدود الدولة الموحدية في الغرب الإسلامي؛ لإبراز المجال العام الذي تنقل فيه موسى بن ميمون منذ خروجه من قرطبة، والخيارات الممكنة التي كانت أمامه للهجرة إليها.¹²²⁹



الوثيقة 3. خريطة حدود الدولة الأيوبية خلال حكم صلاح الدين حيث يبدو تركز الصليبيين ما بين أنطاكية وبيت المقدس.¹²³⁰



¹²²⁹ <https://maghrebhistory.com>

¹²³⁰ <https://www.almrsal.com/post/838873>

¹²³¹ <https://www.almrsal.com/post/838873>

ملحق الصور

الوثيقة 1: القصة التاريخية لصورة موسى بن ميمون.¹²³²



هذه اللوحة فيها توقيع موسى بن ميمون بخط يده وقد وثقه هو نفسه قائلا: "أنا موسى بن ربي ميمون" وتم العثور عليها في نهاية مخطوطة هنتنغتون "Huntington" المملوكة لمكتبة كامبريدج في أكسفورد. والتوقيع¹²³³ الموسع في الصورة (أعلاه) مقارنة بالتوقيع الأصلي الموجود في جنيزة القاهرة هو توقيع موسى بن ميمون، بشكل لا لبس فيه ويشبه توقيعاته العديدة التي تم التحقق منها. يعود تاريخ أقدم صورة لموسى بن

¹²³² Yitzhack Schwartz, The Maimonides Portrait: An Appraisal of One of the World's Most Famous Pictures, National Center for Biotechnology Information, U.S. National Library of Medicine 8600 Rockville Pike, Bethesda MD, 20894 USA, 2011. (s.n).

ميمون إلى القرن الخامس عشر، عن طريق (أومبرتو) كاسوتو Umberto CASSUTO (1883-1951) الذي أفاد أنه اكتشفها في عام 1935.

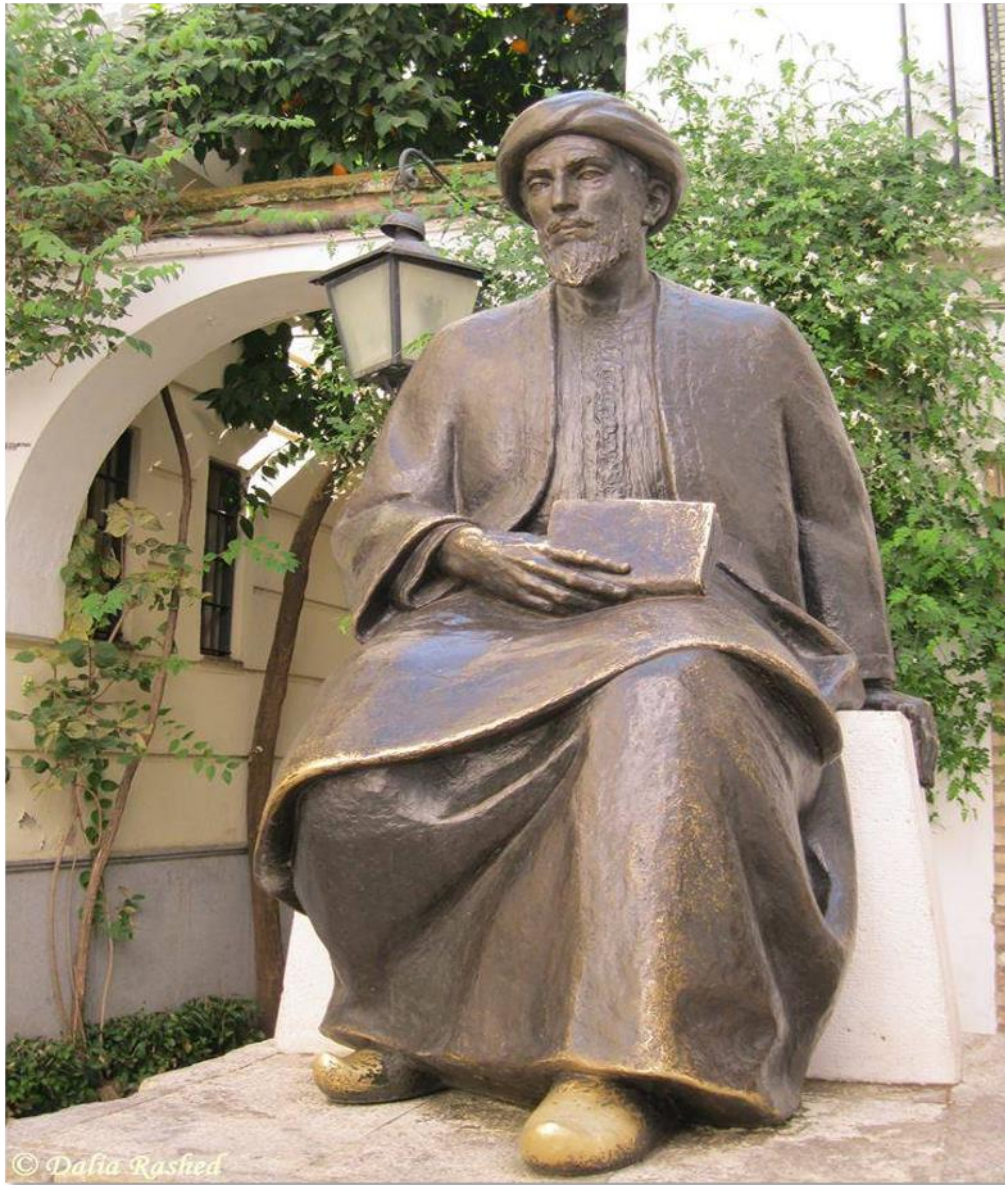
اكتشف الحاخام امبرتو كاسوتو، عضو المجلس الأكاديمي في الجامعة العبرية في القدس، صورة جديدة لموسى بن ميمون وجدت في القرن الخامس عشر. الصورة ملونة وذات قيمة فنية نادرة، تظهر موسى بن ميمون في الزي العربي.

للأسف، التفاصيل الدقيقة لهذا الاكتشاف المثير للاهتمام غير معروفة. فقد كتب كاسوتو مقالة باسم: Maimonides في موسوعة Treccani وكان على دراية وثيقة بالنسخ النادرة المكتوبة بخط يدا بن ميمون، والمضءة بشكل جميل في كتاب "Torah Mishneh" التي تم انجازها في إيطاليا وإسبانيا في القرن 15 م. ويبدو أنه أثناء فهرسة جميع المخطوطات العبرية في مكتبة الفاتيكان التي نشرت باسم (Hebraici Codices Vaticani)، وصلت هذه الوثيقة إلى آرثر فروست.

وقام آرثر بورت فروست Arthur Burdett Frost برسم الصيغة النهائية لصورة موسى بن ميمون في القرن 19 م، بطلب من مجلة "Life" وهو لم يرسمها من الصفر بل اعتم على صورة أخرى رُسمت ما بين القرن 15 إلى سنة 1843. وهي معروفة في جميع أنحاء العالم المهوي بفضل إسحاق صموئيل ريجيو، قبل مائة عام ظهرت صورة في موسوعة بلاسيو أوجولينو الكثيرة الأجزاء. لإثبات أن الصورة لم تكن من خياله وأشار أوجولينو إلى أن الصورة أجذت من مصر قيم ومنه وصلت إلى الحاخام ريجيو ومنه انتقلت إلى آرثر فروست.

الوثيقة 2: تمت إقامة تمثال لموسى بن ميمون، أمام بيته الذي كان يسكن فيه بمدينة قرطبة، بعد أن سمحت الطائفة الدينية اليهودية بذلك، لأن الدين اليهودي كما هو الإسلامي يحرم تشييد التماثيل. ولكن نظرا لمكانته الدينية والفكرية عبر التاريخ تم تجاوز ذلك. وقد جاء في نص من الكتاب المقدس استشهادا بذلك: "تَصْنَعُ لَكَ تِمْنَالًا مَنَحُوتًا، وَلَا صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتُ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتُ الْأَرْضِ" (خروج 4:20)

"لَا تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلَا تَعْبُدُهُنَّ، لِأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكَ إِلَهٌ غَيْرُورٍ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ الْأَبَاءِ فِي الْأَبْنَاءِ فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ مِنْ «. (خروج 20: 5).¹²³⁴



¹²³⁴<https://www.facebook.com/anwaryahoudiya/>

الوثيقة 3: صورة نادرة قديمة لمقبرة موسى بن ميمون قبل تشييد ضريح عليه¹²³⁵



الوثيقة 4: صورة لقبر موسى بن ميمون قبل أن يبني فوقه سور للتفريق بين النساء والرجال.¹²³⁶ وقد كتب على الشاهدة عبارة "من موسى إلى موسى، لم يقم مثل موسى".



¹²³⁵<https://www.alamyimages.fr/photos-images/tomb-of-rambam.html>

¹²³⁶ صورة توصلت بها من الباحث الجيلاني مالك عبد المجيد القادري (الملقب بميكائيل عبيد الزعبي) ، بقسم الدراسات العربية والإسلامية بكلية الآداب جامعة تل أبيب، وهو نفسه أرسل إلي تحقيقه للرسالة اليمينية لموسى بن ميمون (عبر ألمانيا) .

الوثيقة 5.1237 الصورة لقبر موسى بن ميمون بعد بناء سور عليه، منع الاختلاط بين الرجال والنساء



الوثيقة 6 و 7 و 8 : هذه صور لآخر التغيرات والإصلاحات التي طرأت في ضريح وعلى قبر موسى بن ميمون، (وبلاحظ تقليدهم في ذلك لرداء مكة المكرمة).¹²³⁸



1239

¹²³⁷المصدر نفسه.

¹²³⁸<https://www.alamyimages.fr/les-pelerins-juifs-prier-sur-la-tombe-de-maimonide-a-tiberiade-israel->

¹²³⁹ <https://www.inspirock.com/ar/israel/tiberias/tomb-of-maimonides-a9323699049>



تم تشييد هيكل معدني كبير فوق مجمع المقبرة. يرمز إلى التاج، مما يدل على الاحترام الكبير الذي يحظى به موسى بن ميمون في التقاليد اليهودية. حالياً أصبح قبر موسى بن ميمون أحد أهم مواقع الحج اليهودية في إسرائيل، وواحد من مناطق الجذب السياحي الأكثر زيارة في طبرية. مكان قبر موسى بن ميمون هو أيضاً مكان دفن الحاخامين يوشانان بن زكاي وإشعيا هورويتز.



ببليوغرافيا

- القرآن الكريم برواية ورش.

المصادر

- الكتاب المقدس: العهد القديم والجديد، دار الكتاب المقدس في المشرق الأوسط، لبنان، الترجمة العربية المشتركة من اللغات الأصلية مع الكتب اليونانية من الترجمة السبعينية. العهد القديم، الإصدار الثاني في 1995، الطبعة الرابعة، العهد الجديد.
- ابن الأحمر (إسماعيل) وآخرون، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للوراقة والطباعة، الرباط، 1072م.
- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن قاسم الخزرجي)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشر نزار رضا، دار مكتبة الحياة بيروت، 1965.
- (الباباني البغدادي) إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجلية في مطبعها الهية، اسطنبول، ج6، 1951.
- الغزالي (أبو حامد)، إجماع العوام عن علم الكلام، ط1، دار المنهاج، بيروت، 2017.
- الصفدي صلاح (الدين خليل بن أبيك بن عبد الله)، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000.
- الأصفهاني، الكاتب (عماد الدين) البرق الشامي، تحقيق فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد شومان - عمان، 1987.
- ———، خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق: آذرتاشآذرنيوش، نقحه وزاد عليه: محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي، الجيلاني بن الحاج يحيى - الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، 1971.
- الإلبيري، التُّجيبِي (إبراهيم بن مسعود بن سعيد)، ديوان أبي إسحاق الإلبيري، المحقق: د. محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، 1981.
- الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله)، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، حققه محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض، 1993.
- ———، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1985.

- _____، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المحقق: الدكتور بشار عوَّاد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003 م.
- ابن أبي زرع الفاسي (أبو الحسن)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. دار المنصور، بالرباط، 1972.
- ابن الخطيب (لسان الدين). الإحاطة في أخبار غرناطة، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.1، 2003.
- _____، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنصال، بيروت، دار المكشوف، ط.2، 1956.
- ابن العبري، الملطي، (غريغوريوس بن توما) الملطي، تاريخ مختصر الدول. تحقيق، أنطون صالحاني اليسوعي. دار الشرق، بيروت، 1992.
- (البخاري) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001.
- (البغدادي) عبد اللطيف، رحلة عبد اللطيف البغدادي في مصر أو كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر، إشراف عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، المسالك والممالك، القسم الخاص بالأندلس وأوروبا، تحقيق: عبد الرحمن الحجي، ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1968.
- (البلخي) أبو القاسم، عبد الجبار القاضي، الجشي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2017.
- ابن تيمية (تقي الدين)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط.ح، الرياض، 1991.
- _____، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط.1، الرياض، 1986.
- التطيلي (بنيامين بن يونة) النباري الإسباني اليهودي، رحلة بنيامين التطيلي إلى المشرق الإسلامي، ترجمة وتعليق عزرا حداد المجمع الثقافي، ط.1، أبو ظبي، 2002.
- ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد بن سعيد)، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

- أبو حيان الأندلسي (أثير الدين)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، ج 9 دار الفكر - بيروت، 1999.
- الحموي (ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي شهاب الدين)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1993.
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج 6، 1972.
- ابن دقماق، (صارم الدين إبراهيم)، كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار، مركز الموسوعات العالمية، بيروت، ج 4، 1893 م.
- ابن دنان، أخبار عائلة بن دنان الغرناطية الفاسية، كتاب القبالة نشر على هامش كتاب التواريخ تأليف، ترجمه عن العبرية عبد العزيز شهبر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2007.
- ابن رشد، القرطبي، (أبو الوليد)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- _____، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، ط 3، دار المشرق، بيروت، 1990.
- _____، تهافت التهافت، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري. ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- _____، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط 3 دار المعارف، القاهرة، 1998.
- ابن شاکر الکتبی (صلاح الدين)، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس. دار صادر، بيروت، 1973.
- الشوكاني (محمد الفتح الرباني)، من فتاوى الإمام الشوكاني، حققه ورتبه أبو مصعب «محمد صبحي» بن حلاق حسن، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 2002.
- ابن طفيل (أبو بكر)، حي بن يقظان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
- ابن عثمان، الشارعي الشافعي (موفق الدين)، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، ط 1، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ج 1، 1994.
- ابن عذاري المراكشي (أبو العباس أحمد)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، بيروت، ط 3، دار الثقافة، 1983.
- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج 1، 1985.

- العسقلاني الحافظ أحمد بن علي بن حجر، هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة تخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط.1، دار ابن القيم وابن عفان، ج.5، 2001.
- الغزالي (أبو حامد)، إجماع العوام عن علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، 2012.
- القفطي (جمال الدين)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- ابن كثير، (أبو الفداء إسماعيل) الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق. أحمد عبد الوهاب فتيح، ط.5، دار الحديث، القاهرة، 1998.
- ابن الكردبوس (أبو مروان عبد الملك التوزري)، تاريخ الأندلس، مجلة معهد الدراسات الإسلامية عدد 13، مدريد، 1965.
- الكاتي (حسام الدين حسن)، الإيساغوجي في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014.
- ابن منظور، (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج.5، 1993.
- المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين. تحقيق صلاح الدين الهواري، ط.1، المكتبة العصرية، صيدا، 2006.
- المغيلي (عبد الكريم التلمساني الجزائري)، رسالتان في أهل الذمة، مصباح الأرواح في أصول الفلاح والإعلام بما. أغفله الأعوام، دراسة وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، 2011.
- المقري (أحمد بن محمد التلمساني)، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ج.4، 1968.
- المقرئزي (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق زينهم عرب ومديحة الشرقاوي، مكتبة مذبولي، طبع بولاق، ج.2، 1998.
- _____، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة، ج.3، 1996.
- _____، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، 2012. موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية، ترجمة نبيل فياض، ط.1، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015.
- موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية، ترجمة نبيل فياض، ط.1، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015.

- _____، المقدمات الخمس و العشرون في إثبات وجود الله و وحدانيته و تنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، شرح أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد الله التبريزي، شرح محمد زاهد الكوثري، ط.1، المكتبة الأزهرية للتراث، بالقاهرة، 1993.
- موفق الدين (أبو محمد بن عبد الرحمن)، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، ط.1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994.
- مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط.2، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989.
- مؤلف مجهول، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط.1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979.
- ابن النفيس (علاء الدين)، الشامل في الصناعة الطبية، الأدوية والأغذية: تحقيق يوسف زيدان، ط.1، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000.
- ابن هشام (عبد الملك الحميري المعافري)، السيرة النبوية لابن هشام عبد الملك أبو محمد، ط.3، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1955.
- القفطي (جمال الدين)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- الزبيدي (حمد مرتضى الحسيني)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأبناء، ج3، 1965.

المراجع

- براور يوشع، الاستيطان الصليبي في فلسطين، مملكة بيت المقدس، ترجمة عبد الحافظ البنا، ط.1، دار العين للدراسات، مصر، 2001.
- طه (أبو الذهب أشرف)، المعجم الإسلامي، دار الشروق – القاهرة، 2002.
- أبو المجد (ليلى إبراهيم)، المرأة بين اليهودية والإسلام، ط.1، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2007.
- _____، التلمود: الذكر، الصلاة، الدعاء، تفسير الأحلام، ط.1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011.

- شنتان (أبيجدور)، ذلك الرجل: يسوع المسيح في المصادر اليهودية، ترجمة عمرو زكريا خليل، ط.2، المؤسسة المصرية للتسويق والتوزيع، القاهرة، 2017.
- ولفندسون (إسرائيل)، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ط.1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
- _____، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، دراسة وتقديم الحسيني معدي، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.
- أشباخ (يوسف)، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان، مؤسسة الخانجي، مصر، 1958.
- الأمين حسن (صلاح الدين)، بين العباسيين والفاطميين والصليبيين، دار الجديد - لبنان، 2003.
- أنطون (فرح)، ابن رشد وفلسفته، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، طبعة 2011.
- بابتي (عزيزة فوال)، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، ج 4 باب الميم، دار الكتب العلمية - بيروت، 2009.
- بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.
- براور (يشوع)، الاستيطان الصليبي في فلسطين. مملكة بيت المقدس، ترجمة عبد الحافظ البنا، عن دار العين للدراسات الطبعة الأولى، 2001.
- بنعبد الله (عبد العزيز)، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية "معلمة الصحراء" الرباط، 1976.
- بوعمامة (فاطمة)، اليهود في المغرب الإسلامي (خلال القرنين 7-9هـ/13-15م). كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار-الجزائر، 2011.
- بيرنيوم (فيليب)، تثنية التوراة، اليد القوية، نسخة مختصرة، ترجمة محمد خليل حسن، منشورات الجمل، بيروت، 2016.
- الجابري (محمد عابد)، المثقفون في الحضارة الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
- الجامي (محمد أمان بن علي)، العقل والنقل عند ابن رشد، ط.3، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1983.

- جمشيد (يوسفي)، الزرادشتية الديانة والطقوس والتحوالت اللاحقة، ط1، مكتبة زين الحقوقية والأدبية، 2012.
- جويسكي (ميليزمودرز)، يهود مصر في العهود القديمة، الروائع الإغريقية ومواطن البؤس والهوان الرومانية- ضمن كتاب تاريخ يهود النيل، لجاك حسون، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2008.
- الجيوسي (الخضراء سلمي)، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- حاسون (جاك)، تاريخ يهود النيل. ترجمة يوسف درويش، دار الشروق – القاهرة، ط2، 2008.
- حتامله (محمد عبده)، الأندلس: التاريخ والحضارة والمحنة، دائرة المكتبة الوطنية، 2000.
- الحجي (عبد الرحمن علي)، التاريخ الأندلسي، دار القلم، دمشق-بيروت، ط2، 1981م
- حسن الأمين (صلاح الدين)، صلاح الدين بين العباسيين والفاطميين والصليبيين، دار الجديد، 1995.
- حسن (خليفة محمد)، تاريخ الديانة اليهودية، بدون ناشر، القاهرة، 1996.
- حسين ظاظا، "الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه"، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، القاهرة، 1971.
- حسنين (ربيع)، دليل وثائق وأوراق الجنيزا الجديدة، مركز الدراسات الشرقية، آداب القاهرة، 1992.
- الحفني (عبد المنعم)، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، مكتبة مدبولي، 1994،
- الخالدي (خالد يونس عبد العزيز)، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، مطبعة ومكتبة دار الأرقم، غزة بفلسطين،
- الخضري (حنا جرجس)، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة القاهرة، 1981.
- خلف (سعود بن عبد العزيز)، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط4، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1997.
- خليل (حسين محمد)، ترجمة عربية كتاب تثنية التوراة؛ اليد القوية: تأليف: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2016،
- دماج (زيد همدان)، موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي وطبيب صلاح الدين، مجلة الرافد، أبريل 2017.
- دوزي (رينهارت)، ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة كامل كيلاني (1933)، صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي القاهرة، عام 2012.

- الدويكات (عبد الرحيم)، ترجمة وتحقيق، رحلة الربى بتاحيا الراتسيوني، ، مصادر الحروب الصليبية 2، دار الكتاب الثقافي بدعم من وزارة الثقافة الأردنية، الأردن 2011.
- دياترازي (فيليب)، خزائن الكتب العربية في الخافقين. وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة - لبنان، 1947.
- ديوزانت (ويليام)، قصة الحضارة، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، 1408 هـ - 1988 م.
- ربيع (محمد حسنين)، دليل وثائق وأوراق الجنيزا الجديدة، مركز الدراسات الشرقية، آداب القاهرة، 1992.
- رستم (أسد)، الروم، دار بيروت، 1955 م، ط1، ج1، 1955 م.
- الرفاعي (جمال)، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون للمشنا، في: أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، دار الزهراء للنشر، 1992.
- رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ترجمة د. جمال رفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة 1، 2013.
- رينان (ارنست)، ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1957
- رينو (جوزيف)، الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر ميلادي، ترجمة وتعليق اسماعيل الغربي، دار الحداثة بتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بيروت، 1984.
- زايد (سعيد)، الفارابي. دار المعارف. القاهرة، الطبعة 4، 1988.
- الزركلي (خير الدين)، كتاب الأعلام، دار العلم الملايين، 2002.
- الزعفراني (حاييم)، يهود الأندلس والمغرب" ترجمة أحمد شحلان، طبع الكتاب بدعم من مصلحة التعاون والنشاط الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب 1996.
- سهام (خضر) الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت، 2009
- السهم (سامي)، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 2015.
- سركيس يوسف إيلان، معجم المطبوعات العربية والمعرية، مطبعة سركيس، مصر، 1928، ج1، ص

- سوفاجيه (جان وكاينكلود)، مصادر دراسة التاريخ الإسلامي، ترجمة: عبد الستار الحلوجي وعبد الوهاب علوب؛ المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998.
- شاحك (إسرائيل)، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة حسن خضر، سينا للنشر، ط1، 1994.
- شاهين (رياض مصطفى أحمد)، أوضاع اليهود وموقفهم من الغزو الصليبي لبلاد الشام (491-690هـ / 1098-1291م)، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب - قسم التاريخ والآثار، غزة 2005.
- شايندلين (ريموند)، اليهود في إسبانيا المسلمة، ترجمة مريم عبد الباقي، (الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس) ج1، الأول، تحرير سلمي الخضراء الجيوشي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999.
- شحلان (أحمد)، ابن رشد والفكر العبري الوسيط الطبعة الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، 1999.
- _____، أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط - سلسلة: ندوات ومناظرة رقم 9، 1988.
- _____، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي - التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية 2006م.
- شعشوع (سليم)، العصر الذهبي، صفحات من التعاون اليهودي العربي في الأندلس، مطبعة المشرق للترجمة والطباعة والنشر، تل أبيب، 1979.
- شلو (أحمد)، هؤلاء هم اليهود، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2010.
- شهير (عبد العزيز)، في التراث اليهودي الأندلسي والمغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2007.
- طحلاوي (محمد رجائي جودة)، عيذاب، دار الكتب الحديثة 2010.
- طرابيشي (جورج)، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006.
- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه معهد البحوث والدراسات العربية- جامعة الدول العربية، القاهرة، 1972.
- العامري (محمد بشير)، دراسات حضارية في التاريخ الأندلسي، جامعة بغداد، كلية التربية، الطبعة الأولى، 2012.

- عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ (عبد اللطيف)، أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، ط1، 2013.
- عبد الرحمن (بشير)، اليهود في المغرب العربي، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة 2001.
- عبد الرزاق (مصطفى)، مقدمة كتاب إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ط 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، سنة 1936.
- عبد الظاهر (محمود سعيد)، يهود مصر دراسة في الموقف السياسي 1897-1984، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 17، سنة 2000.
- عبد المجيد (محمد بحر)، اليهود في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- عرابي (رجا عبد الحميد)، سفر التاريخ اليهودي، دار الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 2009.
- عرفة (عبد علي)، ملف اليهود في مصر الحديثة، مكتبة مدبولي، 1993.
- عطا (زبيدة محمد) يهود العالم العربي دعاوي الاضطهاد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، سنة 2003.
- العقاد (عباس محمود)، ابن سينا. مؤسسة هنداوي للتربية والثقافة القاهرة، 2013.
- _____، ما يقال عن الإسلام، نشر دار العروبة القاهرة، 1964.
- العكش (سعيد عبد السلام)، جهلان اسماعيل محمد، وثائق الجنيزا اليهودية في مصر، ط1، الناشر المركز القومي للترجمة، 2018.
- عمر موسى (عز الدين)، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت، القاهرة، دار الشروق، 1983.
- عويضة (الشيخ كامل محمد)، الفلسفة الإسلامية، ط1، سلسلة أعلام الفلسفة دار الكتب العلمية، بيروت، ج.36، 1990.
- _____، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
- _____، (الشيخ توماس الأكويني - دار الكتب العلمية، بيروت 1993.
- الغرايب (محمد)، مجتمع يهود المغرب الأقصى الوسيط دراسة تاريخية اجتماعية، مطابع الرباط نت، الرباط، سنة 2012.
- غوميز (إميليو غارسيا)، مع شعراء الأندلس والمتنبي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984.

- الفار (علاء)، أوراق صهيونية، ط.1، دار بيلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
- الفاروقي (حمزة عمر)، جغرافية فلسطين: دراسة طبيعية اقتصادية سياسية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2008.
- فكري (عبد جواد)، كتاب التلمود وأثره في الفكر اليهودي، مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، 2007.
- فوال (عزيزة)، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009.
- فياض (نبيل)، الرسالة اليمنية شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2015.
- فيدر (نفتالي)، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة محمد سالم الجرح، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة 2001.
- قاسم (عبد قاسم)، اليهود في مصر، ط.1، دار الشروق، القاهرة، 1993.
- قنديل (عبد الرازق أحمد)، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة، 1984.
- قنواطي (جورج شحاتة)، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 1958.
- القوصي (عطية)، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، سلسلة فضل اليهود على اليهود واليهودية، ط 2، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة 2001.
- كلاًم (يوسف)، مبحث المقاصد بين الغزالي وابن ميمون، منشورات كليات مؤسسة يابينلاري رقم 171، إسطنبول، 2011.
- الكوثري (محمد زاهد)، الكيد للإسلام، ط.1، دار الحرمين للطباعة، السودان، 1998.
- كوهن مارك، الجنيزا الإسلامية والجنيزا القاهرية الجديدة، ترجمة عصام عيدو، عدد 62، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان، مسقط، 2018.
- ———، بين الهلال والصليب- وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة إسلام ديه معز خلفاوي، ط.1، منشورات الجمل، 2007.
- الفاروقي (حمزة عمر)، جغرافية فلسطين: دراسة طبيعية اقتصادية سياسية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، 2008.

- الفيومي (محمد إبراهيم)، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979.
- مجموعة مؤلفين، قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني، في الهوية والمقاومة والقانون الدولي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ج.1، 2015.
- ملطي (تادرس يعقوب)، السفر التاريخي، العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، كنيسة الشهيد مار جرجس بسبورتنج، ط.1، القاهرة، 2003.
- المسيري (عبد الوهاب)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط.6، دار الشروق، القاهرة، 2010.
- منصور (أشرف)، العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، الطبعة الأولى، منشورات رؤية، القاهرة، 2014.
- منصور (عبد الوهاب)، فتاوى الحاخامات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- منصور (مصطفى عبد المعبود سيد)، ترجمة وتعليق، متن التلمود (المشناه)، الكتاب الأول زراعيم: الزروع، مكتبة النافذة، القاهرة، 2008.
- فريدمان (موردخاي)، دراسات في جنيزا القاهرة، ترجمة النبوي سراج، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، 2002.
- مؤمن (عبد الأمير)، قاموس دار العلم الفلكي، دار العلم للملايين، بيروت، 2006.
- مؤنس (حسين)، فجر الإسلام، ط.2، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1995.
- النبوي (جبر سراج)، المعابد اليهودية ودورها في حياة اليهود بمصر، شركة الإسلام مصر للطباعة، القاهرة، 1998.
- نويهض (عجاج)، بروتوكولات حكماء صهيون، دار الجليل للنشر، عمان، ج.3-4، 2016.
- هادي (جعفر حسن)، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، ط.2، دار العارف للنشر، بيروت، 2014.
- هاشم (صالح)، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط.1، دار الطليعة للطباعة والنشر رابطة العقلايين العرب، 2005.
- الهرفي (سلامة محمد سلمان)، دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، (دراسة سياسية وحضارية) بيروت دار الندوة الجديدة، 1985.

- همدان (زيد دماج)، موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي وطبيب صلاح الدين، مجلة الرافد، أبريل 2017، (بدون ترقيم).
- _____، الرسالة اليمنية، النزعة الدينية والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون، مجلة تبين، عدد 21، المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، ج.5، سنة 2017.
- هنداي (إبراهيم موسى)، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.
- الهواري (محمد علي)، أحوال يهود اليمن في ضوء رسالة موسى بن ميمون، مجلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب السادس، جامعة الملك سعود، الرياض، 2006.
- الوقاد (محاسن)، اليهود في مصر المملوكية في ضوء وثائق الجنيزا، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1999.
- الويسي علوان (ياسين حسين)، الأنطولوجيا: المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ط.1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- يعقوب (الصادق عمر)، مقارنة أديان مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات بين علم الكلام وعلم اللاهوت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2006.

المقالات

- (بورشاشن) إبراهيم، هل نحن في حاجة إلى ابن طفيل؟، مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات 6 أغسطس 2016. (ص 1 - 26).
- بنمليح (عبد الإله)، الرهدانية أو الراذانية، معلمة المغرب، مطابع سلا، ج.13، 2001، (ص 4452 - 4453).
- التازي (عبد الهادي)، ابن ميمون بفاس، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1986. (ص 206 - 213).
- الجابري (محمد)، هرقل وإثم الأريسيين وضغاطر والمقوقس، جريدة الاتحاد الإماراتية، الإثنين 6 فبراير 2006. (بدون ترقيم).
- الحبابي (محمد عزيز)، حلقة وصل بين الشرق والغرب، وموسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوروبا، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1986. (ص 369 - 388).

- خلفه (عبد الرحمن)، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون. ومرجعيتها في المنظومة الأصول الفقهية والفلسفية الإسلامية، عدد 35، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة. ج. 18، 2014. (ص 1 - 26).
- الخوئي (عباس زرياب)، موسى ابن ميمون، الموسوعة الإسلامية الكبرى الفارسية، المقالة: 1840، ج. 5، 2016. (د.ت.).
- داؤد (محمد بن تركي)، أصل "حساب الجمل: إضافة وإيضاح، مجلة الفيصل عدد 224، الرياض، 1996. (ص 42 - 42)
- دماج همدان زيد، الرسالة اليمنية، النزعة الدينية والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون، مجلة تبين، عدد 21، 2017. (ص 27 - 44)
- الرفاعي (جمال)، تأثير فلسفة الفارابي على تفسير موسى بن ميمون للمشناه، نشر في: أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور، بجامعة كليفورنيا يومي 26 - 27 ديسمبر 1992، دار الزهراء للنشر، 1993. (ص 85 - 106).
- الركيك هشام، من حومة فندق اليهودي إلى ملاح فاس الجديد، تجليات الحضور اليهودي في المشهد العمراني لمدينة فاس، Hespéris-Tamuda II. 2016. (ص 267 - 311)
- رسلان جاد الله عامر، بين العشق الجنسي والحبّ القدسي في سفر نشيد الأناشيد "شولاميت"، مجلة الأوان للفكر والثقافة، 2017. (ص 1 - 16)
- سبيع أحمد، شهادة الحاخام إبراهيم بن موسى بن ميمون على وثنية النصرانية وتوحيد الإسلام ، منتدى كلمة سواء الدعوية للحوار الإسلامي المسيحي. 2013. (عبارة عن عمود في المجلة بدون ترقيم).
- السمرري محمد مصطفى، قسم الأطباء عبر الزمان، مجلة الفيصل العدد، 290، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العربية السعودية، 2000. (ص 81 - 84)
- شحلان أحمد: المعجم العبري بين الملابس التاريخية والواقع اللغوي، مجلة اللسان العربي، العدد، 36، الرباط، 1992.
- شماني توما، الكاتب والمؤرخ العراقي المسيحي كان عضوا اتحاد المؤرخين العرب، عظماء حكام مصر كانوا يعانون العجز الجنسي لكثرة الجواري، المجلة الإلكترونية براء الحطيب، 2 شتنبر 2009. (بدون ترقيم)
- بن شريفة (محمد)، أبو حامد الغزالي موسى بن ميمون أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: «السفر الثاني عشر عن مطبوعات الأكاديمية 1985. (ص 15 - 42).

- ظاظا (حسن)، الفقه الإسلامي وشريعة اليهود، مجلة الفيصل 219، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1995. (ص 19-23).
- ———، يهود إسبانيا الإسلامية، مجلة الفيصل عدد 126، الرياض، 1994.
- ———، مقالة الحائرون وموسى بن ميمون، مجلة الفيصل عدد 222، المملكة السعودية، 1995. (ص 19 - 23)
- ———، موسى بن ميمون والمسلمون، مجلة الفيصل عدد 221، الرياض، 1994. (ص 45 - 49).
- عبد الجليل (جمال الدين)، ابن رشد وابن ميمون؛ مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، الحضارة الإسلامية في الأندلس في القرن السادس الهجري- الثاني عشر الميلادي، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2007. (ص 1 - 8).
- عبد الكافي (توفيق)، أبقراط الطبيب (Hippocrates) 377 ق. م، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد 85، دوشق، ج 2، 2010.
- المصباحي (محمد)، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017. (1 - 24).
- الموسوي (جواد مطر)، أوضاع اليهود في أسبانيا قبل الفتح الإسلامي، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة واسط، العراق، عدد 10، 2014. (ص 7-14).
- ناصف (عبد الحميد)، وثائق الجنيزا، مجلة التفاهم، عدد 39، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عُمان، مسقط لتوزيع والاشتراكات العُمانية للتوزيع والتسويق، مسقط، 2013. (ص 1 - 29).
- المسكيني (فتحي)، هل عاد بن رشد من المنفى؟ صحيفة الاتحاد، الملحق 1، الأربعاء 27 ابريل 2016، (د.ت)
- مارجوليز (ماكس)، ألكسندر ماركس، تاريخ الشعب اليهودي، سلسلة اليهودية بأقلام يهودية، ط. 2، العدد 3، دار ومكتبة بيبلون، بيبلوس، لبنان، 2005.
-
- (السمري) محمد مصطفى، قسم الأطباء عبر الزمان، مجلة الفيصل عدد 290، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2000.

أطاريح وبحوث جامعية

- شاهين رياض مصطفى أحمد، أوضاع اليهود وموقفهم من الغزو الصليبي لبلاد الشام (491-690هـ / 1098-1291م) بحث جامعي، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب - قسم التاريخ والآثار، غزة. 2005.
- عبد الرحيم حميد، رسالة دكتوراه: التصوف اليهودي (القبالا) والتصوف الإسلامي: دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى الليوني ومحي الدين بن عربي، جامعة بن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 2001.
- عبد العظيم أحمد فاروق، نقد الحداثة السياسية عند ليو شتراوس، رسالة دكتوراه في الفلسفة بجامعة عين شمس، القاهرة، 2017.
- هيثم (محمود إبراهيم أحمد)، الاحتفال في مقامات الحريري العبرية، مصادره وأشكاله وأهدافه، ماستر دراسة مقارنة، كلية الآداب بقنا قسم الدراسات الشرقية، 2011.

الجرائد

- أبو المجد (ليلى إبراهيم)، الجنيزا وأسرار اليهود، جريدة الوفد، الأربعاء 28 يونيو 2017.
- جريدة CNN، "لماذا يرغب يهود العالم بدفن موتاهم بالقدس؟"، الجمعة، 01 يونيو 2012،
- حسين أحمد إلياس، صحيفة سودانايل الإلكترونية، المحور الشرقي: دوره في انتشار الإسلام في السودان، 2 نوفمبر 2018.
- حلمي أحمد عبد الوهاب، موسى بن ميمون. حلقة وصل في تاريخ الفلسفة الإنسانية، صحيفة الحياة، فبراير 2016.
- المحمدي عبد الصمد، مقالة ابن باجة وابتكار فلسفة المتوحد، جريدة الاتحاد الاشتراكي، 2 فبراير 2018.

المواقع الإلكترونية

- موشي إيديل Moshé IDEL يتحدث فيها عن علاقة موسى بن ميمون بالقبالة.
https://www.youtube.com/watch?v=MTRox3raQKc&ab_channel=InstitutMaimonid
- المنصة الرقمية الذكية "كشاف"
<https://www.kachaf.com/wiki.php?n=5ed588666ae14360a867dc22>
- دماج همدان زيد، موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي وطبيب صالح الدين، مدونته الإلكترونية، 2017، ص 40. <http://hamdandammag.blogspot.com/2018>
- موقع الأنبا تكلا هيمانوت القبطي الأرثوذكسي، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مصر. St-Takla.org
- محمد حسين الشيخ، ابن رشد ابن ميمون علما من تاريخ الفكر الفلسفي الأندلسي، مجلة الرصيف الإلكترونية، 2017. <https://raseef22.net/article/125717->
- زرياب عباس، الموسوعة الإسلامية الكبرى (الفارسية)، المجلد 5: رقم المقالة 1840، موسى بن ميمون. ينظر الموقع الفارسي: <http://lib.eshia.ir/23022/5/1840>
- ألبير زكي الجميل، موسى بن ميمون: حقيقة ما نسب إليه من أعمال طبية، مدونته الخاصة الإلكترونية، https://www.academia.edu/42889999/Maimonides_
- موسوعة البصري عبد الناصر، الرقمية الذكية كشاف: <https://www.elbasri.net/>
- الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي- موسوعة ستانفورد للفلسفة – شهد بن رشيد. الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن العدد: 6034، 18 أكتوبر 2018. (بدون ترقيم). انظر: <https://hekmah.org/>
- مقالة عن موسى بن ميمون: موقع دائرة معارف العالم الإسلامي الفارسية: <https://rch.ac.ir/article/Details/7582>
- التعريف بالجيتو اليهودي من موقع الموسوعة المعرفية الشاملة: <https://www.marefa.org/%DA%AF%D9%80%D9%90%D8%AA%D9%88>
- التعريف بالكتاب المقدس: عرض المثن والشرح. المجلة اورتوذكسية مسيحية بطيركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس. <https://www.antiochpatriarchate.org/ar/page/873>
- عبد القادر عقاب، الهسكالا، حركة اليهود الإصلاحية وتحولاتها الصهيونية، موقع شبكة الألوكة، 2014. انظر: <https://www.alukah.net/culture/0/79762/>
- صموئيل بن طيبون، موسوعة ستانفورد للفلسفة، أكتوبر 2019

<https://plato.stanford.edu/contents.html>.

- نعيم محمد، الكلالة أو "التصوف اليهودي"، المجلة الإلكترونية رصيف، 20 فبراير 2018.

<https://raseef22.net/article/136894->

- بن رشيد شهد، الفلسفة العربية والإسلامية في الفكر اليهودي- موسوعة ستانفورد للفلسفة. الموقع الإلكتروني الحوار المتمدن العدد: 6034، 18 أكتوبر 2018.

<https://plato.stanford.edu/contents.html>

- يوسف بن ميغاش

<https://www.sefaria.org/person/Joseph%20Ibn%20Migash>

- سيرة موسى بن ميمون في مدونة إيلي كوهن، في موقع دافينا:

<https://dafina.net/forums/read.php?53,120695>

- التعريف بالربي: Menachem Mendel Schneerson

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/rabbi-menachem-mendel-schneerson-jewish-virtual-library>

- التعريف بـ "Mezuzah" انظر: https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/

- شرح حفل 438 Souccot. انظر: <https://www.lemagfemmes.com/Religion->

- التعريف بـ "Tsitsit" انظر:

https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/1006788/jewish/Tsitsit.htm

Références bibliographiques

LIVRES

- Abba Eban Solomon, *Heritage: Civilization and the Jews*, 1915, Simon and Schuster, Summit Book, New York, (1984).
- Abbou Isaac D., *Musulmans Andalous et Judéo-espagnols*, Editions Antar – Casablanca, (1953).
- Abi Usaybra, *Livre sur les classes des médecins, rapporté par R. Arnaldez—Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris, Balland, (1997).
- Altshuler Mor, *Rabbi Joseph Karo and sixteenth Century Messianic Maimonideanism*, chapter 8 « The Cultures of Maimonideanism, Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy » vol 9. Brill, Boston (2009).
- Ashtor Eliyahu, *Saladin and the Jews*, Hebrew Union College Annual, (1956).
- Ben Asher Jacob (1771), *Tur on the Torah*, Traduction Eliyahu Munk, Lambda Publisher, (2005).
- Ben-Gurion David, *The Jews in their land*, Aldus Books, London; (1974).
- Birnbaum Philip, *Maimonides' Mishneh Torah (Yad Ha-Hazakah) Abridged edition*, edited from Rare Manuscripts and Early Texts. Published by Hebrew Publishing Company New York, (1944).
- Bouretz Pierre, *Lumières du Moyen-Âge, Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essai », (2015).
- Bowker John, *Maimonides Moses: The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, (2020).
- Bague Rémi, *Maimonide, Traité d'éthique ' Huit Chapitres'.* (Traduction Française). éd Desclée de Brouwer, Paris, (2001).
- Bague Rémi, *Maimonide, Traité de logique, (traduction.)*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, (1996).
- Broadhurst Ronald J.C., *A History of The Ayyubid Sultans of Egypt* (Boston: twayne); (1980).
- Brucker Johann Jakob, *Historia criticaphilosophiae a mundi incunabulis adnostram usque aetatem deducta* (latin). Edition Breitkopf, Leipzig, (1967).

- Chiarini Luigi, Le Talmud de Babylone, traduit en français et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'antiquité juive, Volume 1, Edition Forgotten Books (2018).
- Davidson Herbert, Maimonides, Glickman, Mark, Sacred Treasure-The Cairo Genizah: The Amazing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic, Jewish Lights Publishing, Vermont – USA, (2011).
- Davidson Herbert Moses Maimonides, The man and his work. Oxford University Press, USA, 567 pages (2005).
- Davies Daniel, Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed, Oxford University Press, 215 pages (2011).
- De Hulster Jean, Epîtres : épître sur la persécution : épître au Yemen : épître sur la résurrection : introduction au chapitre Heleq / Moïse Maimonide ; Moïse Maimonide ; trad. de l'hébreu ; Ed. Verdier, (1983).
- De Loubavitch, Yossef, Its'Hak Schineersohn, HassidoutEtude et Enseignement, ed. Beth Loubavitch, Paris, (2010).
- Dictionnaire de sciences philosophiques, société des savants. Tome 6. Hachette – Paris, (1852).
- DozyReinhart Pieter Anne, Histoire des Musulmans d'Espagne. Edition Brill (1932).
- Drory J. & Ehrenkreutz A.S, Perspectives on Maimonides; in Kreamer J. (ed.) Oxford University Press, (1991).
- Dubnov Simon, History of the Jews, Edité par South Brunswick, Thomas Toseloff, New York, London, (1968).
- Dufourcq Charles-Emmanuel, La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe, Coll. La Vie quotidienne, Ed. Hachette éducation, Programme re-Lire, (1978).
- Durant Will & Durant Ariel, The Age of Faith, in: The story of Civilization; Ed. Simon & Schuster - New York, (1980).
- Encyclopaedia Judaica, The Gale Group : Jews of CairoCollections of GenizahDocumentsHistory of Genizah Discoveries, (2008).
- Encyclopaedia Judaica, Thomson Gale (on-line): Maimonides' letter to Joseph ben Judah, Epistulae, ed. D. Baneth, (2007)

- Encyclopedie Méthodique, Histoire Tome 3, Paris, Librairie Panckoucke, Paris, (1788).
- Even-'HenYaqov, Maimonide, Rabbi Moche Ben Maimoun, sa vie et ses œuvres, Adapté de l'Hebreu par LeibGetzel, Jérusalem, (1994).
- Fargeon Maurice, Les médecins juifs en Egypte. Entre le 10^{ème} et le 14^{ème} siècle ; Chapitre 5 : Maimonide et son œuvre médicale. Le Caire, Imprimerie Lencioni, (1939)
- Fargeon Maurice, Médecins et avocats juifs au service de l'Égypte, Le-Caire, Imprimerie Lencioni ; (1939).
- Fenton Paul, abraham-ben-moses-ben-maimon (1186-1237) 2^{ème} éd, (2021).
- Ferre Lola, Dissemination of Maimonides' Medical Writings in The Middle Ages, in: Traditions of Maimonideanism. Fraenkel Carlos (Ed), Brill, (2009).
- Frankel Carlos, From Maimonides to Samuel ibn Tibbon, The Transformation of the Dalalat al-Ḥā'irīn, chapitre 3: On Samuel ibn Tibbon's Relationship to Maimonides as Philosopher. The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem (2007).
- Freudenthal Gad & Kottek Samuel, Mélanges d'Histoire de la médecine hébraïque : Études choisies de la Revue d'histoire de la médecine hébraïque 1948-1985, Brill, (2003).
- Fugueras Ramon Alberch Narcís-Jordi Aragó, Jewry Guide of Girona, Editorial Guías de Sefarad Hebraica y afines, Historia Librería, (1994).
- Geiger Abraham, Abraham Geiger's Nachgelasseneschriften Berlin; L. Gerschel, (1875).
- Gerber Jane, The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience. Free Press New York, (1994).
- Gilson Etienne, L'esprit de la philosophie médiévale ; Editions la Librairie J. Vrin, Paris, (1960).
- Glickman Rabbi Mark, Sacred Treasure: The Cairo Genizah. The Amazing Discoveries of Forgotten Jewish History in an Egyptian Synagogue Attic, Woodstock; Jewish Lights Publishing, (2011).
- Goitein Shlomo-Dov, "Genizah "Encyclopedia of Islam. Vol.11, Leiden. J. Brill, (1991).
- Goitein Shlomo-Dov, A Mediterranean society. The Jewish communities of Arab as for trayed. In: The documents of The Cairo Genizah, Vol. 5, Near Eastern Center University of California, Los Angeles. (1967).
- Goitein Shlomo-Dov, Studies in Islamic History and Institutions, Brill—Boston, (1966).

- Goitein Shlomo-Dov, the documents of the Cairo Geniza as a source for Mediterranean social History. University of California, Los Angeles, (1958).
- Goitein Shlomo-Dov, A Mediterranean Society, Volume I The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Economic Foundations, (2000).
- Goitein Shlomo-Dov, Letters of Medieval Jewish Traders. Princeton University Press (1973).
- Goitein Shlomo-Dov, A Mediterranean Society vol. 1, vol 2, vol 4, vol 5 Berkeley University of California Press, (1970).
- Goldschläger Alain & Lemaire Jacques-Charles, L'imaginaire juif. Editions de l'université de Liège, Belgique (2007).
- Gottheil Richard & Meyer Kayserling, Granada, Jewish Encyclopedia, The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia (1906).
- Graetz Heinrich, Histoire des juifs de l'époque du Gaon Saadia (920) à l'époque de la Réforme (1500), Classic reprint series, (2018).
- Grohmann Adolf, From the world of Arabic papyri ; Publications Royal Society of Historical Studies. Al-Maaref Press, (1952).
- GüdemannMoritz, Das JüdischeUnterrichtswesenWährend Der Spanisch-ArabischenPeriode, Vienna, (1873).
- Halkin Abraham & Hartman David, Epistles of Maimonides: crisis and leadership (translation), Epistle of Martyrdom Philadelphia: Jewish Publication Society (1993).
- Harboun Haim, Maimonides : Pourquoi l'Egypte ? ed. Messoréth. Aix-En-Provence, (1997).
- Hayoun Maurice Ruben, Maimonide ou l'autre Moïse. Collection Agora, Editions Pocket, Paris (2017).
- Hayoun Maurice Ruben : Petite Histoire de la philosophie juive, éditions Ellipses, (2008).
- Herbert A. Davidson, Moses Maimonides The Man and his Work, Oxford University Press New York, (2005).
- Hershman A. M., Mishneh Torah, the Book of Judges, translation - New Haven, , Sanhedrin. (1949).

- Heschel Abraham J., Maimonide, Paris, FondationSefer; Copyright material; McGraw-Hill Ryerson Ltd, Toronto, Canada (1982) ; publié en 1935 sous le titre : Maimonides, Eine Biographie par Erich Reiss Verlag dans la série "Judentum in Geschichte und Gegenwart".
- Heschel Abraham Joshua, Did Maimonides believe that He Had attained the Rank of Prophet ? in : Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval authorities. Edited by Morris M. Faierstein. New York, (1996).
- Hulster Jean, Maïmonide Moïse: Épîtres; épître sur la persécution, épître au Yémen, épître sur la résurrection des morts et introduction au chapitre Helèq; traduit de l'hébreu, Edition Verdier, Collection Tel, Gallimard, (1983).
- Humphreys Richard S., From Saladin to The Mongols, the Ayyubids of Damascus, 1139-1260 Albany SUNY Press, (1977).
- Hyman Arther, Jewish Philosophy in the Islamic World, in: History of Islamic Philosophy, ed. Seyyed H. Nasr & Olivier Leaman, London (Routledge History of World Philosophies), (1996).
- Kahle Paul E., The Cairo Geniza. Blackwell-Oxford, (1959).
- Kōbez (éditeur), Maimonides. A. Lichtenberg, II. 29, Leipzig, (1859).
- Koetschet Pauline, « Médecine de l'Âme, médecine du corps », *Bulletin d'études orientales*, Tome LVII ; (2008).
- Kottek Samuel & Freudenthal Gad, Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque: études choisies de la Revue d'Histoire de la médecine Hébraïque, (1948-1985), Leiden-Boston ; Brill, (2003).
- Kraemer Joel, « How(not) to read the Guide of the Perplexed », in : Jerusalem Studies in Arabic and Islam 32, Jerusalem, The Hebrew university of Jerusalem, (2006).
- Kraemer Joel, The Cambridge Companion to Maimonides, Ed. Seeskin Kenneth, Cambridge University Press, (2005).
- Kreisel Howard, Maimonides' Political Thought Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal, SUNY Press, Excelsior editions, New York, (1999).
- Kroner Howard, Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII und XIII Jahrhunderts. Publié dans Janus C16, (1911)
- Le Petit Larousse grand format, p. 978 ; (1997).

- Leclerc Lucien, Histoire de la médecine arabe, Volume 2, E. Leroux, Paris (1876).
- Levy Louis-Germain, Maimonide, Collection Grands Philosophes, Publié par Félix Alcan, Paris (1911).
- Levy M., "Drei Abhandlungen," Berlin, (1879).
- Levy René, Maimonide Moïse, Lettre sur l'astrologie (Traduite de l'hébreu). Editions Allia, Paris, (2001).
- Lewis Bernard, The Jews of Islam; Princeton University Press - New Jersey, (1987).
- Loubavitch Beth, Maimonide Moïse, Mishneh Torah ; Sefer Avava., Paris, (2016).
- Loubavitch Beth, Maimonide, Séfer Hamitsvot.— Paris, avant-propos de la traductrice par Geller, (2011).
- Louis Julien, Les juifs d'Alexandrie dans l'Antiquité. Edition Scarabée (1944).
- Maimonide Moïse, le guide des égarés, traduit par S. Munk. Verdier, Paris (2012).
- Maimonide Moïse, Le livre de la connaissance, Traduction André Zaoui. Edition Quadrige PUF. (2013).
- Maimonide Moïse, Mishné Torah, Vol I. Sefer Hamada. De Loubavitch, Rabbi Yosseft'shakSchineersohn, Hassidout ; étude et enseignement, Ed. Beth Loubavitch, Paris (2010).
- Maimonide Moïse, The Code of Maimonides (Mishneh Torah): Book 14, The Book of Judges, trans. Abraham M. Hershman, Yale University Press, - New Haven, (1949).
- Maimonide Moïse, Mishneh Torah, the Book of Judges, Sanhedrin 4:11. Translated by A. M. Hershman, New Haven, (1949).
- Maimonides Moïse, The eight Chapters of Maimonides on Ethics, shemonah Perakim, Translated and annotated by Joseph I. Gorfinkle. Columbia University Press. New York (1912).
- Maimonides Moïse and Pines S., The Guide of the Perplexed. Vol. I: University of Chicago Press, (2010).
- Maimonides Moïse, Nahmanides Charles Ber Chavel : Sefer ha-mitsvot leha-Rambam (en Hébreu). Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, (1981).

- Maimonides Moses, The Book of Knowledge: From the Mishneh Torah of Maimonides. Translated from Hebrew by H. M. Russell & R. J. Weinberg. Ktav Publishing House. New York (1983).
- Mann Jacob, Texts and Studies in Jewish History and Literature, Vol 1, New York / Ktav. (1972).
- Mann Jacob, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid calyphs. Oxford, T II.(1920-1922).
- Mann Jacob, The Messianic Movements in the days of First Crusades. Ha-Tequfah 24. (Hebrew) ; (1926).
- Martini Evelyne (Collectif, sous sa direction), La Prière ; ce qu'en disent les religions. Paris : Éditions de l'Atelier, (2001).
- McCallum Donald, Maimonides' Guide for the perplexed : silence and salvation. Routledge — New York-London, (2007).
- Meri Josef Waleed, Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia. Edition: Reissue with updated bibliographies and new preface. Routledge— New York-London (2017).
- Meri Josef Waleed, Medieval Islamic Civilization: index L-Z, Routledge — New York-London, (2003).
- Meyerhof Max, Maimonide, Sharh Asma al-uqqar (Explication Des Noms De Drogues), (traduction). Imprimerie de L'institut Français D'Archéologie orientale, (1940).
- Mezzine Mohamed, Maimonide, publié dans : Le Maroc Andalou : A la découverte d'un Art de Vivre, Museum with No Frontiers, MWNF (Museum Ohne Grenzen), 2^{ème} édition par le Ministère des affaires étrangères du Maroc, Casablanca, circuit 4; (2010).
- Moise Maimonide, *Epitres* : épître sur la persécution : épître au Yémen : épître sur la résurrection : introduction au chapitre Heleq; trad. de l'hébreu par Jean de Hulster ; Edité par Verdier,(1983).
- MontadaJosep Puig, Ibn Bâjja [Avempace] ; First published (2007); substantive revision, Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive(2018).
- Mordechai Akiva Friedman, New Sources from the Genizah For the Crusader Period and For Maimonides And His Descendants, Cathedra 40, [enhébreu], (1968)

- Morell Samuel, "Ibn Migash, Joseph ha-Levi ben Me'ir", in: Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Executive Editor Norman A. Stillman, (2010).
- Munk Salomon, Maimonide, Moïse : le guide des égarés, (traduction) ; Verdier - Paris (2012).
- Munk Solomon, Le guide des égarés : traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide. Tome premier / publ. pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une trad. française et de notes critiques littéraires et explicatives. Journal asiatique, notice, (1842).
- Natif Mika, Réflexions préliminaires sur les portraits d'auteurs dans l'art islamique, le cas de Moïse dans le Jami-i Al-tawarikh de Rashid Al-din ; cité dans : De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique, sous la direction de Houari Touati, Edition Brill – Boston(2015).
- Neusner Jacob, Understanding Rabbinic Judaism, from Talmudic to Modern Times, dans: Twersky's Article on Maimonides' Thought. Edited by Neusner Jacob. Ktav Publishing House. New York, Part 4, (1947)
- Neusner Jacob, A history of the Mishnaic law of Holy Things, V.2, 1978, p 199.
- Nicolas Michel, Les doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Edition Michel Lévy Frères, Paris, (1867).
- Nikiprowetsky Velentin & Zaoui André, Maimonide, Moïse, Le livre de la connaissance, (Traduction), étude préliminaire de Salomon Pinés, Edition Quadrige PUF., (2013).
- Nissen Mangel, Philosopher and Mystic, Published and copyrighted by Kehot Publication Society. (2006).
- Norman Stelman, The Jews of Arab Lands A History and, Source Book; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, (1979)
- Obadiah de Bertinoro, Lettres de Obadiah de Bertinoro ; traduites par Moïse Schwab. Publié par Archives Israélites, Paris (1866).
- Patar Benoît, Dictionnaire des philosophes médiévaux, Montréal, Fides – Presses philosophiques, Canada (2006).
- Perakim Shemonah, Maimonides, Moïse, The eight Chapters of Maimonides on Ethics, Translated and annotated by Gorfinkle Joseph I. Columbia University Press. New York (1912).

- Picart Bernard, *Encyclopédie Méthodique, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Tome 1 ; L. Prudhomme, Paris (1807).
- Pignon Tatiana, *Jérusalem au Moyen Age, de Saladin aux Mamelouks (1187-1516)*, Edition Les clefs du Moyen Orient. (2012).
- Pines Shlomo, *Maimonides, the Guide for the Perplexed* traduction. University of Chicago Press, (1963).
- PolliakMeira, *Karaite Judaism, A guide to its history and literary sources*. (Article: the Karaites communities in the Middle East during the Tenth to fifteenth Centuries. by ElionarBerket) ; (2003).
- Praver Joshua, *Toldot Mamlekheth Ha-Zalbanim Be-Erez Yisra'el: (A History of the latin kingdom of Jerusalem)* vol.1, Jerusalem Mossad Bialik, , (Hebreu) (1971).
- Praver Joshua, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem* (traduction de Nahon Gérard) ; (2001).
- PraverJoshua, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Oxford University Press Academic Monograph Reprints) 1st Edition: Clarendon Press Oxford, (1988).
- Praver Joshua, *Toledot Mamlekheth ha-Zalbanimbe-Erez-Israel ("A History of the Latin Kingdom of Jerusalem,")* 2 volumes., (1963).
- RabbinowiczIsrael Michel, *Maimonide, Traité des poisons de Maimonide (XIIe siècle)*. Edité par Adrien Delahaye-Libraire-Éditeur - Paris, (1865).
- Rabinowitz Abraham Hirsch, Taryag, *A Study of the Tradition That the Written Torah Contains 613 Mitzvot*: Rowman & Littlefield Publishers, Incorporated (1996).
- Rachi &Tossafistes, *Comment sur Roch ha-chana30a ; MidrachTanhouma, Ex15*. Sur Cairn.info (2012)
- Rania Abdellatif & Ruchaud Elisabeth, *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée Médiévale*. Oldenbourg Verlag - Munchen (2012).
- Reif Stefan C., "Published Material from the Cambridge Genizah Collections". Reviewed Work by Mark R. Cohen: *Published Material from the Cambridge Genizah Collections: A Bibliography 1896-1980*. The Jewish Quarterly Review Vol. 83, No. 1/2), University of Pennsylvania Press (1992).

- Robinson, James T., Samuel Ibn Tibbon's Commentary On Ecclesiastes, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 20, Moher Siebeck – Germany, (2007).
- Robinson James T., The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought, Brill, Leiden-Boston, (2009).
- Roth Norman (Editor), Medieval Jewish Civilization, An encyclopedia; Routledge revivals, (2003).
- Rottet Adolphe Auguste, Étude sur l'école juive de Lunel au Moyen-Age, Librairie Félix Seguin, Montpellier (1878).
- Roux Géraldine, Les contradictions et les divergences du Guide des Perplexes de Maimonide ; Al-Mukhatabat; (2013).
- Ruben-Hayoun Maurice, Moïse Maimonide ou l'autre Moïse, Collection Agora (2013).
- Rudi Roth, La Biographie de Maimonide Mise à mal: Le Guide pour les égarés enjeu de l'oie , Revue «Pardès», (2014).
- Russell H. M. & Weinberg R. J., Maimonides Moses, The Book of Knowledge: From the Mishnah Torah of Maimonides, Translated from Hebrew. Ktav Publishing House, New York (1983).
- Salfeld Siegmund, Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters. Berlin, (1879).
- Schechter Solomon: Hand written letter to Maimonides from his sister Miriam (12th century), Letter (T-S 10J18.1), Cairo Genizah documents, Cambridge University Library, (1898).
- Schirmann Jefim, The Function of the Hebrew Poet in Medieval Spain, Jewish Social Studies, Vol. 16, No. 3 (1954).
- Schnnersohn De Loubavitch (Rabbi) Yossef Its'hak, Hassidout étude et enseignement, 2^{ème} Edition du Beth Loubavitch, Paris (2010).
- Scholem Gerhardt, Maimonide, son influence ; Maimonide dans l'œuvre des Kabbalistes. In Cahiers juifs : Maimonide, sa vie, son œuvre, son influence ; Alexandrie-Paris N°16-17 ; (1935).
- Seide J., « Les sciences naturelles chez Maimonide », NwHarofe, 3-4, (en hébreu) ; (1954).
- Séroutya Henri, Maimonide, sa vie son œuvres ; avec un exposé de sa philosophie. Presse universitaire de France, Paris (deuxième édition) ; (1964).
- Sfez Gérald, Leo Strauss, foi et raison, Edition Beauchesne, (2007).

- Shailat Isaac, *Iggerot ha-Rambam* (A critical edition of the letter), Jerusalem, (1988).
- Shochetman E., "Renewal of the Semikha according to Maimonides," *Shenaton Ha- Mishpat Ha- Ivri*", Annual of the Institute for Research in Jewish Law 14–15 (1989).
- ShYartsDov, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, ed. BRILL, Boston, (2005).
- Singer Isidore, *The Jewish Encyclopedia*, Art. Genizah, E.N.A, Funk and Wagnalls company; London & New York, Vol.5. (1903).
- Sirat Colette, *maïmonide, Leader politique, in délivrance et fidélité, Maïmonide, textes du colloque tenu à l'UNESCO en décembre, à l'occasion du 850^e anniversaire du philosophe* (1985).
- Slouschz Nahum, *Étude sur l'histoire des juifs et du judaïsme du Maroc*, Archives Marocaines, Vol. 4, Edition Leroux - Paris, (1906).
- Sorkin David, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. in *Jewish Thinkers*, directed by Arthur Hertzberg, Peter Halban Edition, London, (2012).
- Stanley Lane Pool, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Beirut (1964).
- Strauss Léo, *La persécution et l'art d'écrire*, Edition les éclats, Paris- Tel-Aviv. (2003).
- Strauss Leo, « Le caractère littéraire du Guide pour les perplexes », in *Maïmonide*, Paris, PUF, Épiméthée, traduction Rémi Bague, (1988).
- Strauss Leo, "Note on Maimonides" *Treatise on the Art of Logic*". In *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press (1983).
- Strauss Léo, *La persécution et l'art d'écrire*. Traduit de l'anglais ; édition de l'éclat Paris ; (2003).
- Strauss Leo, « how to begin to study the Guide of perplexed? » *in: Moïse Maimonides ; the Guide of Perplexed*, vol 1, University of Chicago Press (2010).
- Stroumsa Sarah, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press (2009).
- SuessmanMuntner, *The Oath of Asaph*, in: Fred Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, KTAV Publishing House, Inc., USA, 1995,
- Talmud Jérôme, *L'exercice clinique au quotidien de Moïse, l'Espagnol ; ou Maïmonide, précurseur de la médecine psychosomatique*. Publié par Dr Madelon Gilles (Département d'Information médicale) ; (2017).

- The Encyclopedia of Jewish life and thought, revised and expanded from the Hebrew, Edition Chaim Pearl – Jerusalem, (1996).
- Kahana David, The scroll of The Evil Zuta, Ha-Shiloah 15, 1905; 175-84/ [Hebrew]. Studies in medieval Hebrew literature; Tel-Aviv, (1971).
- Tripper Aryeh: Progressive Minds Conservative Politics : Leo Strauss's Later Writings On Maimonides. Published by State University of New York Press Albany (2013).
- Twersky Isadore (Ed), A Maimonides reader, edited, with introductions and notes, by Isadore Twersky. New York : Behrman House, (1972)
- Urvoy Dominique, Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman, C. Flammarion, Paris ; cité dans : Talmud J., La formation médicale de Maimonide ; (1998).
- Urvoy Dominique, Penseurs d'al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIIIe siècle), Paris, CNRS Edition, (1990).
- Vajda George, Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Études de Philosophie Médiévale (E. Gilson) XXXV ; Librairie philosophique J. Vrin, Paris, (1947).
- Weiss Raymond L. & Butterworth Charles E. (Eds), Maimonides Moses; Ethical Writings of Maimonides, Edited by - New York University, (1975).
- Wieder Naphtali, Islamic influences on the Jewish Worship; In: Revue des études juives, tome 8 (108), (1948).
- Witt Henriette, Histoire du peuple juif depuis son retour de la captivité à Babylone jusqu'à la ruine de Jérusalem. Michel Levy Frères, Libraires et Éditeurs, Paris, (1868).
- Zac Sylvain, La philosophie religieuse de Hermann Cohen, Librairie Philosophique Vrin, Paris, (1984).
- Zeitlen Solomon, Maimonides, A Biography, New York, Bloch Publishing C.O " The jewish book concern" (1935).
- Zeitlen Solomon, Maimonides, A Biography, Second Edition, Bloch Publishing Company, New York, (1955).
- Zonta Mauro, The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Serie of Studia Judaica n° 30, Edition Georges Tamer— USA, (2004).

LES REVUES

- Aharonilsraël., « Maimonidezoologiste », Harefuah, (1935-36). *In*: FRED ROSNER ; Maimonides the Physician: A Bibliography; Bulletin of the History of Medicine ; Vol. 43, No. 3, pp. 221-235 ; Published by: The Johns Hopkins University Press, (1969)
- AndroutsosGeorge & Maranna Karamanou, Moise Maimonide : un grand andrologue et sexologue avant la lettre. Androl. 19, pp : 218-225, (2009).
- Aristotle. Politics. Rev. ed. Edited by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. 1252a1-3.
- Ashtor Eliyahu, Jewishhofmoslem Spain, Vol 3, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, (1979).
- Baron du Zach, Correspondance astronomique, géographique, hydrographique et statistique ; Volume 11, numéro 1 ; page 507 ; A Genès, de l'imprimerie Luc de Carniglia, (1824).
- Bear Yitzhak, A history of the jews in Christian spain, (translator: BartovHanoach); Philadelphia, Vol.1; (1993).
- Ben Sasson Menahem, Maimonides in Egypt; the first stage. *In*: Maimonidean Studies: by, Arthur Hyman edition, the Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press. New York. Vol. 1 & 2 pages: 3-30 (1991).
- BerketElionar, the Karaites communities in the Middle East during the Tenth to fifteenth Centuries; by pages: 237-254, *in*: PolliakMeira (Editor): Karaite Judaism, A Guide to its History and Literary Sources, volume 73. Brill (Leiden-Boston), (2003).
- Berman L. V., The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamic Civilization. *In*: J. Kraemer Ed., Perspectives on Maimonides, oxford, New York University Press, pages: 20 et 70; (1991).
- Bloch Simon, La Régénération, Recueil mensuel destiné à améliorer la situation religieuse et morale des Israélites, (1836).

- Blumenthal David R., Maimonides' philosophic mysticism. *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / No. 64/66,, pp: V-XXV (21 pages) Published By: Bar Ilan University Press. (2009).
- Chalié Catherine, Après la catastrophe, La pensée d'Emil Fackenheim. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90e Année, No. 3, Philosophie juives (Juillet-Septembre (1985)
- Chapira Bernard, Copie d'un extrait d'une lettre d'un juif du Caire passant par Aden découverte parmi les documents de la Guéniza du Caire, Fonds Mosséri, (Ms. Mosséri, L. 12.) cité dans l'Article : Maimonide le commentateur, l'arbitre ; *Cahiers Juifs* N° 16-17, Alexandrie-Paris, page 58. (1935)
- David A. Wacks, The Other Averroism: The Maimonidean Controversy and the Copenhagen Maimonides. Meeting of the Centre for Medieval Literature, "Shared Worlds" held in Copenhagen at the David Collection and the Danish Royal Library; (2019).
- David Abraham, "A New Document Regarding the Renewal of Semikha in Safed," *Kobez Al Yad* 17/27 (2003), pp. 277–287 [Hebrew]. *in: Altshuler, Rabbi Joseph Karo and Sixteenth Century Messianic Maimonideanism*; (2003).
- Davidson Herbert, Letter to Japhet Ben Elijah by Maimonides, In saac Shailat, in *Letters and Essays of Moses Maimonides*. Jerusalem: Maaliyot, (1987–1988).
- Dimitrovsky H. Z., "New Documents Regarding the Semicha Controversy in Safed " [Hebrew]. *Sefunot* 10(1966).
- Efros Israel, Maimonides' Treatise on Logic, *Journal of Philosophy* 36 (16): pages 434-435 (1939) : (Maimonides' Treatise on Logic. The original Arabic and Three Hebrew Translations. Edited and translated into English by Israel Efros. *American Academy for Jewish Research Proceedings*, Vol. III, 1937-1938. New York, (1938).
- EL-Mosalany A.H.S. (Ed.), *Proceedings of The XIXth International Congress of Papyrology*, Ain Shams Uni.- Center of Papyrological Studies, 2nd Vol, Cairo, (1992)
- Fraelinkel Carlos, Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides, *Laval Theologique et Philosophique*, Volume 64, Numéro 1, p. 105–125 (2008).

- Fraenkel Carlos, Traditions of Maimonideanism, IJS Studies and Judaica Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London ; General Editors Markham J. Geller Ada Rapoport-Albert François Guesnet, volume 7 ; Brill (.2009)
- Friedman Mordechai Akiva, New Sources from the Genizah For the Crusader Period and For Maimonides And His Descendants, Cathedra 40, pp.72-75. Ben Sasson, Maimonidean Studies, vol. 2; (1968).
- Goitein Shlomo Dov, Geniza documents on the transfer and inspection of houses ; Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 13-14, pp. 401-412 (1973)
- Goitein ShlomoDov, The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History. Journal of the American Oriental Society, 80(2), pp. 91-100, (1960)
- Gordin Jacob, Maimonide dans la pensée du XIX^{ème} siècle, Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, pp. 124-134 ; (1935).
- Guttman Jacob, Maimonide et les philosophes chrétiens, Cahiers juifs N°16 et 17, Alexandrie-Paris, pp. 121- 124, (1935).
- Harvey Steven, The Jewish Quarterly Review (JQR), Vol. 83, No. 1/2 University of Pennsylvania Press, (1992).
- Hoedts Bernard, Moïse Maïmonide, Revue traditionnelle de l'ancien mystique, Ordre de la Rose-Croix organisation, N° 209, (2004).
- Klein-Braslavy Sara, « Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the Guide of the Perplexed », in : Study and Knowledge in Jewish Thought; pp. 137-164, Goldstein-Goren Library of Jewish Thought. 4-5, (2006).
- Kohler George Y., Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century: The Guide to Religious Reform. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, n° 15.; Springer Dordrecht Heidelberg New York London, (2012).
- Kraemer Joel, Moses Maimonides, an intellectual portrait; in: The Cambridge Companion to Maimonides. Ed. Seeskin Kenneth, Cambridge University Press, pp.10-57, (2005).

- Kreisel Howard, *Prophecy, The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Spring –Scince; Kluwer Academic Publishers; Chapter-3: R. Moses Ben Maimon; *The guide of perplexed*; pp. 148-315; (2001)
- Lindo Elias Hiam, *The History of the Jews of Spain and Portugal*, Book on Demand Ltd. (2013).
- Lorch Richard P., *The Astronomical Instruments of Jabir ibn Aflah and the Torquetum*, *Centaurus* 20 (1), (1976)
- Maimonides Moses, *Letter to Japhet Ben Elijah*, In I. Shailat, *Letters and Essays of Moses Maimonides (En hébreu)* Jerusalem (1987-1988); 230; Taraduit en anglais par F. Kobler, *A Treasury of Jewish letters* 1, London pp. 192-193(1952) .
- Marx Alexander, *The Verona Manuscript*, in: *Texts by and about Maimonides*, *The Jewish Quarterly Review (JQR, New Series)*, Vol. 25, No. 4, *In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides*, University of Pennsylvania Press, (1935).
- Mika Natif, *Réflexions préliminaires sur les portraits d'auteurs dans l'art islamique ; le cas de Moïse dans le Jami-i Al-tawarikh de Rashid Al-din ; dans : De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique*, sous la direction de Houari Touati, édition Brill, Boston pp. 63-88 (2015).
- Milliez Pierre, *La somme existentielle ; Editeur& impression Bo D (Books on Demand), Allemagne*, p.340 ; (2015).
- Nemoy Leon, *review of Maimonides' Epistle to Yemen*, Vol. 44, No. 2, , pp. 170 – 175: (Halkin Abraham S. & Boaz Cohen: *Moses Maimonides' Epistle to Yemen; The Arabic Original and the Three Hebrew*); (1953).
- Pelluchon Corine, *Cohen et Maimonide*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 38, édition des Presses universitaires de France (2003).
- RabbinowiczIsrael Michel: *Traité des poisons: Maimonide*, traduction française. *In: Revue d'histoire de la pharmacie*, 23^e année, n°92, (1935).
- Ratson Menachem, *Political Leadership and the Law in Maimonides' Thought: Flexibility and Rigidity*", *Hebraic Political Studies*, 2/4 pp. 377-423 (2007).

- RavitzkyAviezer, "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed," AJS Review, no. 6 (1981).
- Rosner Fred, The Life of Moses Maimonides, a Prominent Medieval Physician. Einstein Quart. J. Biol. Med. 19:125-128, (2002)
- Rosner Fred: Moses Maimonides: Biographic Outlines. Rambam Maimonides Medical Journal ; June; Volume 1, Issue 1, (2010)
- Rothschild Jean Pierre, « Les recherches en philosophie juive médiévale d'après quatre revues d'études juives entre la fin du XIXe et le troisième quart du XXe siècle : maîtrise des techniques et effacement des fins ; pp. 199-296 » *in*: Passé Et Avenir : À L'occasion Du 120^e anniversaire de la revue des études juives. Revues Scientifiques D'études Juives, dirigé par Simon Claude Mimouni, Ed Peeters, Paris-Louvain (2006).
- Seeskin Kenneth, Maimonides & Hermann Cohen on messianism, in : Maimonidean Studies, Volume 5, publié par Arthur Hyman, Alfred L. Ivry, Yeshiva University press, New York, pp 375-391;(2008).
- Simon Isidore, Le "Serment médical" d'Assaph, médecin juif du VIIe siècle; avec une étude comparative du "serment d'Hippocrate", de la "Prière médicale" de Maïmonide et du "Serment de Montpellier"; Originally appeared in vol. 9 (1951); Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque, études choisies de la Revue d'Histoire de la médecine hébraïque (1948-1985), publié par Gad Freudenthal& Samuel S. Kottek, BRILL; pp. 49-58, (2003).
- Skolnik Fred (Ed), Encyclopædia judaica 2^{ème} edition, volume 13, Fred Skolnik (Ed) MacMillan Reference USA, pp. 381-397, keter publishing house; (2007).
- Spivakovsky Erika, The Jewish presence in Granada, Journal of Medieval History ; Volume 2, - Issue 3, pp. 215-237, North-Holland Publishing Company (1976).
- SuessmanMuntner, Medicine in Ancient Israel, *in*: Fred Rosner, Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources, KTAV Publishing House, Inc., USA, pp. 3-20; (1995).

- Talmud Jérôme, La formation médicale de Maimonide et son actualité au regard de l'activité physique et de la santé. Histoire des Sciences médicales, Tome XL – N°1 – pp. 73- 82 ; (2006).
- Talmud Jérôme, Une page médiévale de l'histoire de la pharmacie avec le *Traité des Poisons* de Moïse Maïmonide. 1204 – 2004, contribution à la commémoration du 800^{ème} anniversaire de sa mort. Revue d'Histoire de la Pharmacie, (2004).
- Théodoridiès Jean, Les sciences naturelles et particulièrement la zoologie dans le traité des poisons de Maimonide. *In* : Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque : études choisies de la Revue d'histoire de la médecine hébraïque (1948-1985) , Réunies par : Freudenthal Gad & Kottek Samuel, BrillAcademicPublishers; pp. 59- 80 ; (2003).
- Unger Erich, Maimonides et Saint Thomas d'Aquin, Maimonide ; sa vie, son œuvre, son influence, Cahiers juifs N°16 et 17, pp. 112-116 ; Alexandrie-Paris, (1935).
- Wasserstein David, "Samuel ibn Naghrela ha-Nagid and Islamic historiography in Al-Andalus", Al-Qantara, XIV-1, (1993).
- Weiss Raymond L., « On the Scope of Maimonides Logic, or what Joseph Knew, » in A straight Path. Studies, In: Essays Arthur Hyman (1988). Edited by R. Link-Salinger, Washington, DC, pp. 255-265; (1988).
- Wolff Jules, Les huit chapitres de Maimonide ou Introduction de la Michna d'Aboth. Maximes des Pères (de la synagogue) ; pp. 346 – 347 ; dans : Revue de théologie et de Philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques. 44^{ème} année, Bridel& Cie. Eds. Lausanne (1911).

LES THESES

- Al-Kayyali Abdul-Hameed, La doctrine de la prophétie chez Maimonide Entre Pensée Juive et Pensée Musulmane (Ph.D, Université d'Aix-Marseille ; (2012).

- Asensio Gomez Fransisco, La doctrina de la creacion en Maimonides y Santo Tomas de Aquino. Thèse de doctorat, université de Barcelone, département de philosophie teortica y practica (2003-2005).
- Fox Marvin, interpreting Maimonides, Chicago, the university of Chicgo Press (1990). *In*: Abdul-Hameed Al-Kayyali, La doctrine de la prophétie chez Maimonide (m. 601/1204) entre pensée juive et pensée musulmane, Thèse de doctorat Université d'Aix-Marseille (2012).
- Leaman Olivier, « Averroès 1126-1198 », *In*: petit Dictionnaire des Philosophes de la religion, éd. F. Niewohner et Y. Labbé, paris, EditionsBrepols. P 299; *cité dans*: Abdul-Hameed Al-Kayyali, La doctrine de la prophétie chez Maimonide (601/1204) entre pensée juive et pensée musulmane, Thèse de doctorat soutenue le 22 juin 2012 auprès de l'université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, (1996).
- Reiner Elhanan, Pilgrims and pilgrimage to Eretz Yisra'el (1099-1517)"; Diss. Hebrew University of Jerusalem, (1988).
- Roux Géraldine, Du prophète au savant : la question de la transmission du savoir dans le *Guide des Perplexes* de Maïmonide. Thèse doctorat Université de Strasbourg II, dirigée par Gérard Bensoussan, (2007).
- Sanchez Dell F., Out From Hiding: Evidences of Sephardic Roots among Latinos (Ph.D), iUniverse, inc. New York, (2010).

PRESSE & AUTRES

- Alvarez Anna Maria Lopez, de l'âge d'or à l'exil. l'Express.fr, (19/12/2007).
- Arkoun Mohammed, Deux grands esprits du 12^{ème} siècle, «Deux médiateurs de la pensée médiévale»; Le courrier de l'Unesco, Septembre (1986).
- Cruz Hernández Miguel, Averroès et Maimonide : philosophes de al-Andalus, cité dans : Arkoun, Averroès et Maimonide ; deux grands esprits du 12^{ème} siècle, le Courrier de l'Unesco ; (1986).

فهرس

المحتوى	الصفحة
تقديم	1

الباب الأول: حياة موسى بن ميمون وتراثه

20	الفصل الأول: بيئة موسى بن ميمون وسيرته
20	ح. مدخل إلى تاريخ العلاقة الدينية والسياسية بين المسلمين واليهود
22	خ. الأصول الأولى لليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية، وظروف عيشهم إلى الفتح الإسلامي في الأندلس.
22	أ. تاريخ الوصول
26	ب. أوضاع اليهود قبل الفتح الإسلامي
28	ت. العون الذي قدمه اليهود للمسلمين عند فتح الأندلس.
33	د. الاتصال اليهودي الإسلامي في الأندلس خلال الفتح الإسلامي للأندلس
36	ذ. المحطات الكبرى لتوتر العلاقة بين اليهود والمسلمين في الأندلس خلال العصر الوسيط
44	المبحث الأول: موسى بن ميمون في الأندلس والمغرب.
44	1. ميلاد موسى بن ميمون إلى غاية الهجرة من الأندلس.
44	أ. أسرة موسى بن ميمون.
48	ب. ميلاد واسم موسى بن ميمون وتسميته
54	ت. تعليم ابن ميمون في الأندلس
55	2. النزوح من قرطبة إلى ألمرية

56	3. هل أقام موسى بن ميمون بمدينة فاس في المغرب وأسلم هناك؟
69	المبحث الثاني: موسى بن ميمون في الشام ومصر.
69	1- مغادرة موسى بن ميمون بلاد المغرب في العصر الموحد.
72	2- أوضاع اليهود بفلسطين قبيل قدوم موسى بن ميمون
74	3- رحلة موسى بن ميمون بين فلسطين والاسكندرية
77	4- عكا أولا أم الإسكندرية؟
80	ر. رحلة عكا والقدس والخليل
81	ز. دواعي الهجرة من فلسطين وعدم الاستقرار بأرض المقدس
84	س. أوضاع اليهود في عهد الدولة الأيوبية
87	ش. موسى ابن ميمون وأسرته في مصر
89	ص. أنشطة موسى بن ميمون التجارية الأولى في مصر
91	ض. وفاة والد موسى بن ميمون في القدس وداود بن ميمون في المحيط الهندي
93	ط. مكانة موسى بن ميمون وعصره الذهبي في مصر
106	5. وفاة موسى ابن ميمون
112	الفصل الثاني: إسهامات موسى بن ميمون العلمية
113	المبحث الثالث: أساتذة موسى بن ميمون وتلامذته
114	1- أساتذة موسى بن ميمون
115	أ. ميمون بن يوسف (أبو يوسف)
116	ب. يوسف بن ميغاش
119	ت. ابن أفلاح الإشبيلي الأندلسي

119	ث. ابن باجة
120	ج. ابن رشد الحفيد
122	ح. ابن طفيل
124	خ. أبو نصر محمد الفارابي
125	د. ابن سينا
126	ذ. أبو حامد الغزالي
129	2- تلاميذ موسى بن ميمون
130	أ. التلميذ الأول
130	ب. التلميذ الثاني
130	ت. التلميذ الثالث
131	ث. التلميذ الرابع
135	ج. التلميذ الخامس: أبراهام بن موسى بن ميمون
141	ح. التلميذ السادس
147	المبحث الرابع: تأليف موسى بن ميمون
147	1. السياق العام لأهم مؤلفات موسى بن ميمون
151	2. المؤلفات الدينية لموسى بن ميمون
151	أ- كتاب "الفصول الثمانية"
155	ب- كتاب المعرفة
157	ت- مشناه تورا Mishneh Torah
163	ث- كتاب السراج
164	ج- كتاب الوصايا Hamitsvot

167	3. الكتب الفلسفية
167	أ- دلالة الحائرين
176	ب- رسالة في صناعة المنطق
178	4. الفتاوى الميمونية: Maimonides Responsa
178	أ. رسالة في الردة والاضطهاد
181	ب. رسالة في البعث والقيامة
183	ت. الرسالة اليمينية
187	5- المؤلفات الطبية والعلمية
188	أ- شرح أسماء العقار
190	ب- شرح فصول أبقرط
190	ت- مقالة في البواسير
191	ث- مقالة في الجماع
191	ج- مقالة في الربو
192	ح- مقالة في السموم
194	خ- رسالة في علم التنجيم
196	د- فصول موسى بن ميمون
198	ذ- مختصر كتب جالينوس

201	الباب الثاني: فكر موسى بن ميمون وأثره في الفكر والمجتمع اليهوديين وامتداداته في العالمين الإسلامي والغربي
206	الفصل الثالث: آراء موسى بن ميمون الدينية والفلسفية وامتداداتها
207	المبحث الخامس: المذهب العقدي الديني لموسى بن ميمون وتأثيره في يهود المشرق العربي والغرب
208	1. السياق التاريخي لتشكيل المذاهب العقدية لليهود إلى حدود العصر الوسيط
211	2. العقائد الدينية المنتشرة في أوساط يهود مصر إبان العصر الوسيط
211	أ. الرّبانيون: Les rabbiniques
212	ب. القراؤون Les Karaites
218	3. المذهب اليهودي الديني لموسى بن ميمون
224	4. موسى بن ميمون الحبر اليهودي من خلال "مشناه توره"
232	5. عقيدة "الماشيح" (أوالمسيا المسيح اليهودي المنتظر) وملاحح النبوة في تراث موسى بن ميمون
241	6. علامات "المسيح المخلص في شخصية موسى بن ميمون
247	7. القبالة وموسى بن ميمون (القبالا أو الكبالا، Kabbalah)
255	المبحث السادس: تأثير الفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون من خلال "دلالة الحائرين"
256	1- تأثير البيئة الفكرية التاريخية الإسلامية في موسى بن ميمون من خلال دلالة الحائرين
261	2- تأثير الفكر والفلسفة الإسلامية في فكر موسى بن ميمون: أنموذج: مؤلف دلالة الحائرين
269	3- حدود ومدى تأثير الفلسفة الإسلامية في صياغة فكر كتاب دلالة الحائرين

- 282 4- أثر فكر موسى بن ميمون في الفلسفة اليهودية والغربية
- 294 5- انفلات الفكر الميموني من الحضن العربي الإسلامي إلى مجال التداول الغربي
- 298 الفصل الرابع: تأثير موسى بن ميمون في المجتمع اليهودي الوسيط: طبيباً و"سياً"
- 301 المبحث السابع: مستوى ريادة موسى بن ميمون "الطبيب" داخل المجتمع
- 301 1. موسى بن ميمون الطبيب: بين النظرية والممارسة
- 304 2. موسى بن ميمون من مسارد راسته الطبية إلى إنتاجه المعرفي
- 307 3. مساهمة الرسائل الطبية في تدعيم مكانة موسى بن ميمون
- 308 أ. مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة أو الرسالة الفاضلية
- 313 ب. مقالة في الربو
- 313 ت. مقالة في البواسير
- 314 ث. مقالة في تدبير الصحة
- 315 ج. مقالة في الجماع
- 316 - الختان
- 316 - العلاقات الجنسية المحرمة
- 317 - الجماع
- 318 4. العلاج الجسدي والنفسي في طب موسى بن ميمون
- 321 5. مكانة موسى بن ميمون بين أطباء العصر الوسيط
- 326 6. القسّم الطبي لموسى بن ميمون
- 328 أ. عهد أو قسم أبقرات
- 331 ب. نص صلاة موسى بن ميمون (الدعاء الطبي)
- 332 ت. نص القسّم الطبي الإسلامي الحالي

333	المبحث الثامن: الفاعلية السياسية لابن ميمون ومستوياتها
337	1. فكر موسى بن ميمون السياسي
340	2. القيادة الدينية السياسية لموسى بن ميمون أثناء أحداث الاضطهاد الديني
345	3. زعامة موسى بن ميمون لليهود في مصر وعلاقته بصلاح الدين الأيوبي
348	4. رسالة موسى بن ميمون إلى أهل اليمن من أجل الوساطة السياسية (الرسالة اليمنية)
354	5. الزعامة السياسية لابن ميمون من التصور إلى الممارسة
359	خاتمة الدراسة
366	ملحق الأطروحة
367	التعريف بمخطوطات الجنيزة
383	نماذج من مخطوطات الجنيزة
410	ملحق الخرائط
412	ملحق الصور
418	بيبليوغرافيا
455	فهرس