مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد
https://jfpsu.journals.ekb.eg/

P-ISSN: 2356-6493 E-ISSN:2682-3551

الأسس الأخلاقية والفَلسفية في كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون
دراسة تحليلية نقدية مقارنة

أ.م.د/ رانيا روحي محمود كامل
أستاذ الأدب العبري الوسيط المساعد
قسم اللغات الشرقية، كلية الآداب، جامعة المنصورة
raniarawhy@mans.edu.eg

10.21608/jfpsu.2025.337895.1402

تاريخ الإرسال : ٢٠٢٤/١١/٢٠م **تاريخ القبول :** ٢٠٢٤/١٢/٣١م
تاريخ النشر : ٢٠٢٥/١/٢٦م

This is an open access article licensed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0). http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

الأسس الأخلاقية والفَلسفية في كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون دراسة تحليلية نقدية مقارنة

مستخلص

يُعد موسى بن ميمون المعروف باسم "רמב"ם"(رامبام) أحد أبرز الفلاسفة والعلماء اليهود في العصر الوسيط، تميزت أعماله بدمج الفلسفة الأرسطية مع التعاليم الدينية اليهودية، من بين أعماله البارزة كتاب "ثمانية فصول" الذي يُعد مقدمة لفصل من فصول المشنا الذي ضمنها في كتابه "تفسير المشنا"وهو "فصول الآباء"، وله طابع فلسفي، ودُون الأصل بخط اليد؛ فضلا عن أسلوبه المتأثر بالعربية. وقد تأثر ابن ميمون فيه بشكل واضح بالفلاسفة اليونان مثل أرسطو، وأفلاطون، وكذلك بالفلاسفة العرب مثل الفارابي وابن رُشد، مما جعل أعماله جسرًا يربط بين الفكر الفلسفي اليوناني والتراث الإسلامي.

يقدم هذا البحث دراسة "تحليلية نقدية مقارنة" للأفكار الأخلاقية والفلسفية التي تناولها ابن ميمون في كتابه، ومقارنة بعض الأفكار بين ابن ميمون وغيره من الفلاسفة. ومدى توافقها مع القيم الأخلاقية والدينية في عصره، مُسلطين الضوء على كيفية تفاعله مع تراثه الفكري والديني، وكيف سعى لدمج الفلسفة بالدين بحذر رغم التحديات والشائعات المعادية للفلسفة في ذلك الوقت، مع استخدام التفسيرات الكتابية لإضفاء الشرعية عليها، ولتوضيح إمكانية توافق الفلسفة مع الشريعة والمساهمة في تفسيرها وتوضيحها بطريقة تحافظ على التوازن بين العقل والإيمان.

الكلمات المفتاحية: موسى بن ميمون، مقدمة فصول الآباء، الفضائل، النفس البشرية، الكمال الأخلاقي.

The Moral and Philosophical Foundations of the Book “Eight Chapters” by Moses Maimonides A Comparative Critical Analytical Study

Abstract

Moses Maimonides, known as "Rambam", is one of the most prominent Jewish philosophers and scholars of the Middle Ages. His works were distinguished by their integration of Aristotelian philosophy with Jewish religious teachings. Among his most notable works is the book "Eight Chapters", which is considered an introduction to a chapter of the Mishnah that he included in his book "Interpretation of the Mishnah", which is "Chapters of the Fathers". It has a philosophical character, and the original was handwritten; in addition to his style influenced by Arabic. Maimonides was clearly influenced by Greek philosophers such as Aristotle and Plato, as well as Arab philosophers such as Al-Farabi and Ibn Rushd, which made his works a bridge between Greek philosophical thought and Islamic heritage.

This research presents a critical analytical comparative study of the ethical and philosophical ideas that Maimonides addressed in his book, and a comparison of some ideas between Maimonides and other philosophers. And the extent of its compatibility with the moral and religious values of his time, highlighting how he interacted with his intellectual and religious heritage, and how he sought to carefully integrate philosophy with religion despite the challenges and anti-philosophy rumors at the time, while using scriptural interpretations to legitimize it, and to clarify the possibility of philosophy’s compatibility with the Sharia and contribute to its interpretation and clarification in a way that maintains a balance between reason and faith.

Keywords : Moses ben Maimonides, Introduction to the Fathers' Chapters, Virtues, human soul, moral perfection.

المقدمة

يُعد موسى بن ميمون المعروف أيضًا باسم "رامبام" (רמב״ם) أحد أبرز الفلاسفة والعلماء اليهود في العصر الوسيط، تميزت أعماله بدمج الفلسفة الأرسطية مع التعاليم الدينية اليهودية، مما أضفي على كتاباته طابعًا فريدًا يجمع بين العقل والإيمان. من بين أعماله البارزة يأتي كتاب "ثمانية فصول" الذي يُعد مقدمة لفصل من فصول المشنا الذي ضمنها في كتابه "تفسير المشنا"وهو "فصول الآباء"، وله طابع فلسفي، ودُون الأصل بخط اليد ولكن هذه النسخة ليست متوفرة، وإنما النسخة التي اعتمد عليها البحث نقلها.DR.W.Wollf(د. و. وولف) إلى العربية المكتوبة بالخط العبري بترجمة ألمانية في ليبزج عام ١٨٦٣م [١]؛ فضلًا عن أسلوبه المتأثر بالعربية. ويُعد هذا الكتاب من الأعمال الفلسفية البارزة التي تُقدم رؤية متكاملة لكيفية تحقيق الكمال الروحي والأخلاقي. وقد تأثر ابن ميمون(רמב״ם) فيه بشكل واضح بالفلاسفة اليونان مثل: أرسطو[٢]، وأفلاطون[٣]، وكذلك بالفلاسفة العرب مثل: الفارابي[٤] وابن رُشد[٥]، مما جعل أعماله جسرًا

---

(١) إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، ديسمبر ١٩٦٣م، ص ١٥٦.

(٢) **أرسطو**: وُلِدَ أرسطو في اسطاغيرا (وتعرف اليوم باسم ستافرو)، وهي مدينة صغيرة في شبه الجزيرة الخلقيدية سنة ٣٨٤ق.م، وتوفي في خلقيس سنة٣٢٣ ق.م. يمكن القول عن أرسطو إنه كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني. وهذه الزعامة لايمكن أن تُنكر عليه إلا لصالح معلمه أفلاطون. إن تاريخ الفلسفة بأسره يهمين عليه هذان الوجهان الكبيرَان، وقد قيل بحق إن كل فيلسوف، حتى لو كان من المحدثين، هو إما أفلاطوني وإما أرسطوطاليسي. إن أرسطو كان وسيبقى دومًا أستاذ الفكر النقدي والنظامي الذي هو أساس العلم بالذات. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ص ٥٢.

(٣) **أفلاطون**: أعظم فيلسوف في العصور القديمة، وربما في الأزمنة قاطبة. وُلِدَ بعد وفاة بريكليس، نحو عام ٤٢٧ ق.م، من أسرة أرستقراطية أثينية: فأبوه أرسطون كان من أحفاد كودروس، آخر ملوك أثينا؛ وأمه أفريقطوني كانت من حفيدات ذروبيدس، صديق الحكيم صولون. وكانت نبالة الأصل هذه ترشح أفلاطون للعمل في مضمار السياسة، وكان فضلًا عن ذلك، قد تضلع في الفنون، وكان على وشك الاشتراك في مسابقة للتراجيديا عندما تحول إلى الفلسفة، وكان عمره عشرون عامًا، والتي أخذ مبادئها عن أقراطيلس. وكان من الهراقليطيين. وسار تلميذًا لسقراط وكان هذا الأخير يفضح جهل من يدعي الكفاءة من الناس. ويشيد بالقيمة الأساسية للفعل الخلقي، وقد علمه أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل وأن السياسة تقتضي مثلها مثل كل نشاط آخر إعدادًا وتحضيرًا. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، ص ٧١.

(٤) **الفارابي:** أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، وُلِدَ في واسج في مقاطعة فاراب بتركستان من أب يقال إنه كان قائدًا عسكريًا في بلاط السامانيين. درس في بغداد أولًا على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك المنطق والفلسفة والنحو والصرف والعلوم والرياضيات والموسيقى. وارتحل إلى حلب، في سنة ٣٣٠هـ / ٩٤١م. واستقر في مجلس سيف الدولة، ثم قام بعدة أسفار وصولاً إلى القاهرة.

يربط بين الفكر الفلسفي اليوناني والتراث الإسلامي. وسنوضح كيف استلهم ابن ميمون من هؤلاء الفلاسفة مع عرض تفسيراته الفريدة التي تتوافق مع الرؤية الدينية اليهودية.

في هذا البحث سنسعى لتقديم دراسة "**تحليلية نقدية مقارنة**" للأفكار الأخلاقية والفلسفية التي تناولها موسى بن ميمون(רמב״ם) في كتابه "ثمانية فصول"، وسنستعرض كيفية توظيفه للفلسفة الأرسطية في تفسير المبادئ الأخلاقية، وتأثير ذلك على الفكر الديني اليهودي، ومقارنة بعض الأفكار لدى الفلاسفة الآخرين.

كما سيناقش هذا البحث الأبعاد الفلسفية التي طرحها ابن ميمون ومدى توافقها مع القيم الأخلاقية والدينية في عصره، مُسلطين الضوء على كيفية تفاعل ابن ميمون مع تراثه الفكري والديني، وكيف سعى لدمج الفلسفة بالدين بحذر رغم التحديات والشائعات المعادية للفلسفة في ذلك الوقت، مع استخدام التفسيرات الكتابية لإضفاء الشرعية عليها، وليوضح أن الفلسفة يمكن أن تتوافق مع الشريعة وتساهم في تفسيرها وتوضيحها بطريقة تحافظ على التوازن بين العقل والإيمان.

الهدف من الدراسة:

يهدف البحث إلى فهم أعمق لأفكار موسى بن ميمون، وتسليط الضوء على إسهاماته في مجال الفلسفة، والأخلاق، وكيفية تأثيره على الفكر الديني، والفلسفي.

منهج الدراسة:

ستقوم الدراسة على المنهج التحليلي النقدي المقارن، وذلك في تحليل النصوص الأخلاقية والفلسفية ونقدها في الكتاب، وتفسيرها في سياق الفلسفة الأرسطية، والفكر الديني اليهودي مع مقارنة أوجه الشبه والاختلاف بين بعض الأفكار الواردة فيهما وتلك

ومات في دمشق في ٣٣٩ه/ ٩٥٠م عن ثمانين عامًا. لُقب بالمُعلم الثاني (وأرسطو بالمُعلم الأول). انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، ص ٤٤٩.

(٥) **ابن رشد:** أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فيلسوف عربي، وُلِدَ في قرطبة(الأندلس) سنة ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م. وتوفي في ٩ صفر ٥٩٥هـ/ ١٠ كانون الأول ١١٩٨م في مراكش(المغرب). كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة، العاصمة الفكرية لإسبانيا العربية (الأندلس) في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، فحظى أبو الوليد بتربية ممتازة أتاحت له أن يصير في سنة ٥٦٥هـ / ١١٦٩م قاضيا لإشبيلية. وبعد أن درس الفقه القرآني والكلام والفلسفة والطب والرياضيات، قدمه ابن الطفيل للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، فطلب إليه أن يقوم بتحليل لمؤلفات أرسطو. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، ص ٢٣.

الموجودة لدى الفلاسفة الآخرين.

الدراسات السابقة:

على حد علمي ليست هناك دراسة على هذا العمل بالتحديد وإنما تناولت معظم الدراسات أعمال موسى بن ميمون وأفكاره بشكل عام في الكثير من الأعمال مثل:

١- سهير أحمد دويني: مفهوم الإنسان الكامل بين الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون والمتصوف الإسلامي محيي الدين بن عربي، دراسة تحليلية مقارنة، مجلة الأندلس، مج ١، ع٣، جامعة حسيبة بن بو علي، مخبر نظرية اللغة الوظيفية، ٢٠١٦م، مسترجع من:
http://search.mandumah.com/Record/896246

٢- حنان كامل متولي: إشكالية العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط، جامعة عين شمس، كلية الآداب، مج ٤٢، ٢٠١٤م، مسترجع من:
http://search.mandumah.com/Record/653612

٣- وليد رضا علي: اسهامات موسى بن ميمون في تجديد الخطاب الديني، جامعة الأزهر، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، ع٣٨، ج١، ٢٠٢٣م.
http://search.mandumah.com/Record/1409940

٤- عبد الرازق أحمد قنديل: " الأثر العربي والإسلامي في أسلوب الكتابة عند يهود العصر الوسيط "، مجلة كلية اللغات والترجمة، ع ٤، ٣٥ – ٤٤، ١٩٨٠م، مسترجع من
http://search.mandumah.com/Record/218788

٥- محمد عبد العليم الشرنوبي: شرح موسى بن ميمون على المشنا، جامعة كفر الشيخ، كلية الآداب، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، ع ٢٦، ٢٠٢٢م، مسترجع من:
http://search.mandumah.com/Record/1399153

٦- فتح الله كشكار: موسى بن ميمون بين الدين والفلسفة، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة دفاتر المخبر، ع١٩، ٢٠١٨م، مسترجع من:
http://search.mandumah.com/Record/969588

٧- نادية يوسف جمال، وآخرون: فلسفة التربية عند موسى بن ميمون، دراسة تحليلية، جامعة القاهرة، كلية الدراسات العليا للتربية، مج ٢٣، ع٣، ٢٠١٥م، مسترجع من: http://search.mandumah.com/Record/771755

٨- ميادة محمد عبدالله: موسى بن ميمون في تفسير المشنا، جامعة عين شمس، مركز الدراسات البردية والنقوش، مج ٣، ٢٠١٢م، مسترجع من: http://search.mandumah.com/Record/507394

٩- حاييم الزعفراني: المصادر العربية وإسهاماتها في تكوين وتطوير الفكر، والتقاليد، والثقافة اليهودية، ابن ميمون همزة وصل بين الثقافة الإسلامية والثقافة اليهودية، أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، أغادير، ١٩٨٢م، مسترجع من: http://search.mandumah.com/Record/219739

١٠- عيد محمد عيد: موسى بن ميمون وفكره بين التأثير والتأثر وموقف العلماء منه، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية (غزة)، كلية الآداب، ٢٠٢٠م، مسترجع من: http://search.mandumah.com/Record/219739

الصعوبات التي واجهت البحث:

- صعوبة فهم بعض الكلمات نتيجة نقل النص كما هو دون النظر للأخطاء اللغوية.
- صعوبة قراءة بعض الكلمات لعدم وجود همزات وأيضًا لعدم وجود فواصل بين الكلمات، وكذلك أحيانًا يضع نقاط الحروف العربية فوق الحروف العبرية، وأحيانًا آخرى لايضع أي نقاط فوق الحرف العبري؛ لذا عند نقلها للخط العبري يصعب كتابة تلك النقاط فيحدث لبس في المعنى أحيانًا. وسنورد في التمهيد بالتفصيل أمثلة كثيرة بشأن هذا الأمر.

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وتمهيد وفصلين على النحو الآتي:

المقدمة: تتضمن أهمية الموضوع ، وأسباب اختياره ، وأهدافه ، والدراسات السابقة ، وتحديد المنهج المتبع فيه، وتقسيمه.

التمهيد:

تناولت فيه انعكاس بيئة موسى بن ميمون على أعماله ، وكذلك ذكر مؤلفاته الفلسفية والدينية كما تطرقت إلى تناول الخصائص الأسلوبية لموسى بن ميمون في كتابه "ثمانية فصول".

الفصل الأول:

بعنوان "**الأسس الأخلاقية للنفس البشرية**" إذ يتناول الفصل الأول من هذا البحث عن محتوى الفصول الخمسة الأولى من كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون حيث تشترك تلك الفصول في الحديث عن النفس، وفيها يبرز الجوانب الأخلاقية والنفسية لنفس الإنسان.

الفصل الثاني:

بعنوان "**الأسس الفلسفية للنفس البشرية**"، وفيه يتناول دراسة الجوانب الفلسفية المتعلقة بالنفس البشرية والرابط الأساسي بين الفصل السادس والسابع والثامن من كتاب "ثمانية فصول " لموسى بن ميمون، وهو كيفية تأثير العوامل الداخلية والخارجية على الفطرة الإنسانية وتوجيه سلوك الإنسان نحو الفضيلة أو الابتعاد عنها.

الخاتمة: تضم أهم النتائج التي توصل إليها البحث ثم تبعها **قائمة المصادر والمراجع.**

التمهيد

انعكاس بيئة موسى بن ميمون على أعماله:

وُلد موسى بن ميمون في الثلاثين من شهر مارس سنة ١١٣٥م بقرطبة، وتوفي في القاهرة عام ١٢٠٤م، وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود، ولعل هذا السبب في تسميته موسى، إذ من المعلوم أن اليهود يحتفلون بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليه السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية في ١٤ نيسان العبري. ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله القرطبي، كما عرفه اليهود باسم مختصر وهو رامبام(רמב"ם)، وعرفه الغرب باسم (ميموندز). وكان تأثير والده عليه كبيرًا؛ حيث كان ممن تعلموا علي يد العالمين (يوسف بن ميجاش)[١] و(إسحق الفاسي)[٢] وكان قاضيًا في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة. ومارس العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة، وقد أقامت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس. وأقام فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد. وفي ذلك الوقت قرأ علوم الخزانة أو التابوت والمنطق والحساب والفلسفة وأخذ يتمرن في الطب. وقد تأثر ابن ميمون بالحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي تأثرًا كبيرًا، وظهر ذلك في أعماله التي كتب معظمها باللغة العربية بحروف عبرية[٣]، فبعد أن أقامت أسرة ابن ميمون في المرية ونواحيها ١٢عامًا نزحت إلى المغرب بعد أن دخلت في تلك السنة عنوة في أيدي الموحدين، ونزلت بمدينة فاس ولم يكن الحال أحسن، فلما جاء عبد المؤمن الكومي[٤] لم يخفف من وطأة تعصبه إلا

---

[١] الحاخام يوسف بن رابي مائير هاليفي بن ميجاش(١٠٧٧- ١١٤١م)، أحد كبار الحاخامات وكان طالبًا لدى الحاخام إسحق الفاسي، والذي رأى فيه امتدادًا له وعينه خلفًا له رئيسًا لمدرسة اليسانة الدينية. דוד אייזענשטיין,יהודה: אוצר ישראל (אנציקלופידיא), דפוס י.ד. אייזענשטיין, נויארק, 1911, כרך חמישי, עמ' ٢٤٣.

[٢] ولد في مدينة فاس بالمغرب، وساهم بشكل كبير في ازدهار الثقافة اليهودية، مؤسس المدرسة الدينية في مدن قرطبة وغرناطة واليسانة عام ١٠٩٠م وتلميذه يوسف بن ميجاش. דוד אייזענשטיין,יהודה: אוצר ישראל (אנציקלופידיא), כרך חמישי, עמ' ٢٤٣.

[٣] إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، ص ١،٣،٧؛ שה-לבן, יוסף: הרמב"ם, פרק א, הוצאת אור-עם, ישראל, ١٩٧٨, עמ' 5- 7.

[٤] عبد المؤمن بن علي بن مخلوف بن يعلي بن مروان، أبو محمد الكومي(١٠٩٤م- ١١٦٣م)، أمير المؤمنين، مؤسس دولة الموحدين المؤمنية في المغرب وإفريقية وتونس، نسبته إلى كومية (من قبائل

في آخريات أيامه، وفي هذا الوقت قدمت أسرة ميمون إلى فاس التي أقام فيها أحد فطاحل علماء اليهود، الذي عُرف باسم يهودا الكاهن[١]، فكان موسى ينصت إلى محاضراته أثناء إقامته في مدينة فاس ومن ناحية آخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس [٢].

- **مؤلفات موسى بن ميمون الدينية والفلسفية:**

تمثلت باكورة أعمال ابن ميمون في رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في عنفوان شبابه؛ أحدها بالعبرية في حساب الميقات للأعياد اليهودية والأخرى في أسس المنطق، وكتب بالعربية "رسالة العزاء" إلى يعقوب الفيومي[٣] وإلى جماعات اليهود في اليمن.

- **تفسير المشنا "كتاب السراج ":**

ألف تفسيرًا مفصّلا للمشنا وسماه "**كتاب السراج** "وقد ألفه في القاهرة حوالي١١٦٨م[٤]. وسنشير إلى المقدمات الثلاث التي وضعها ابن ميمون لهذا الكتاب، وسنتناول المقدمة الثالثة لهذا الكتاب – محل الدراسة– والمسماه "ثمانية فصول" في الصفحات الآتية.

- **كتاب "משנה תורה" (تثنية التوراة):**

يتضمن مصنفه משנה תורה[٥] (تثنية التوراة، أي الكتاب الذي يلي التوراة ومن بعده

البربر)، وُلد في مدينة تاجرت بالمغرب(قرب تلمسان). انظر: خير الدين الزركلي: قاموس تراجم الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة،ج٤، مايو ٢٠٠٢م، ص ١٧٠.

[١] أحد علماء اليهود في القرن الثالث عشر، عاش في مدينة طليطلة التي كانت مركزًا مهمًا للفكر والثقافة اليهودية في العصر الوسيط، ويبدو أن نسخ الكتب اليهودية كانت تتم في طليطلة في ذلك الوقت، كما شهدت هذه المدينة شخصيات بارزة مثل ابراهام بن عزرا ويهودا الحريزي. דוד אייזענשטיין,יהודה: אוצר ישראל (אנציקלופידיא), דפוס י.ד. אייזענשטיין, נויארק, 1911, כרך חמישי, עמ' 15.

[٢] הבלין, שלמה זלמן: האנציקלופדיה העברית, כרך עשרים וארבע, חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ, ירושלים, תל- אביב, 1972, ע"ע (משה בן מימון), עמ' 538.

[٣] من يهود اليمن، ويُعتقد أنه من مصر أو ربما يُنسب لعائلة الحاخام سعديا الفيومي، وذكره موسى بن ميمون في رسالة اليمن ١١٧٠م حيث كان رئيسًا ليهود اليمن آنذاك. אנציקלופדיה יהודית דעת - משה בן מימון; ٢٤-١٢-٢٠٢٤.

[٤] إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤١؛ وانظر أيضًا: שה-לבן,יוסף: הרמב"ם, פרק א, עמ' 5- 7.

[٥] **משנה תורה(مشنه توراه):** أي (تثنية الشريعة)، ويطلق هذا الاسم على السفر الخامس من أسفار توراة موسى، إذ إنه يكرر بعض الأمور المذكورة في الأسفار السابقة. ويفترض الباحثون أن هذا السفر قد

المشنا)، في الفقه والتشريع الإسرائيلي(حوالي ١١٧٨م). وأثارت تلك التسمية حقد بعض اليهود عليه، ولكن بعض الباحثين أن كلمة مشنا تعني تعاليم وبناء على ذلك تعني (مشنه توراه) أي تعاليم التوراة، وهو التفسير المرجح. ويتألف من أربعة عشر كتابا، والذي تغير عنوانه فيما بعد إلى "היד החזקה"(هايد هاحزاقاه) (أي اليد القوية)، فكلمة يد ترمز هنا إلى العدد أربعة عشر، وهو كتاب في الفقه اليهودي[١] أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية، وكتبه باللغة العبرية المتأثرة بالأساليب النثرية العربية، كما يظهر تأثير موسى بن ميمون الشخصي على محتوى الشريعة (الهلاخا) في هذا الكتاب، إذ وضع مبادئ جديدة للتحرير المنهجي للهالاخاه، وقدم تفسيرات جديدة لمقالات تلمودية معينة، وتحرير الهلاخا كتأليف أصلي جعل ابن ميمون حاسما في محتواه، ويتخذ قرارات بشأن المصادر المعتمدة لهذه الشريعة، إذ قام بتجميع وتنظيم القوانين اليهودية من مصادر مختلفة بدلًا من مجرد نقلها كما هي في التلمود والكتب الأخرى، وقام بتفسيرها وتبسيطها وتقديمها في شكل منظم مما جعله عملًا أصليًا وفريدًا شاملًا مما يعكس تأثيره الكبير على الشريعة اليهودية[٢].

- **<u>كتاب الفرائض</u>:** الذي أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة علاوة على بعض المقالات والرسالات[٣].
- **<u>كتاب دليل الحائرين[٤] (מורה נבוכים):</u>**

إذا كانت البحوث التي وردت في مُصنفي السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين

عثر عليه حلقياهو في الهيكل في زمن الملك يوشيا. وقد أطلق هذا الاسم- أيضًا على كتاب موسى بن ميمون" اليد القوية" (يد حزقاه) الذي يضم الأسس الفكرية والدينية للتوراة المكتوبة والشفهية. انظر:
رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات،٢٠٠٢م، ص ٢٠٢.

[١] محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص ٩٠؛ حسن حسن كامل: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد(٧)، ٢٠٠٣م، ص ٤٠.

[٢] לוינגר, יעקב: דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, מחקר על המיתודה של תורה, הוצאת ספרים על-שם י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1965, עמ' 185.

[٣] إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤١؛ وانظر أيضًا: שה-לבן,יוסף: הרמב"ם, פרק א, עמ' 5- 7.

[٤] تُرجم هذا الكتاب إلى العربية أيضًا إلى "دلالة الحائرين"، في النسخة التي قدمها د. حسين أتاي المكتوبة باللغة العربية والتي نقلها من الأصل المكتوب باللغة العربية المُدونة بحروف عبرية.

وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي، فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث "دليل الحائرين"، الذي تُرجم إلى عدة لغات كما تُرجم إلى العبرية (מורה נבוכים)، فهناك ترجمتان إلى العبرية إحداهما لشموئيل بن تبون[١] وهي الترجمة المُعتمدة، والأخرى ليهودا الحريزي[٢]، وهذا الكتاب في الفلسفة اللاهوتية، والذي ألفه خلال أعوام ١١٨٥م- ١١٩٠م وكتبه باللغة العربية المُدونة بحروف عبرية، (كما كان يفعل أغلب علماء الأندلس والعراق)، ويقول في مقدمته أنه كتبه استجابة لرغبة تلميذه (يوسف بن عقنين)[٣]، وهو متأثر في هذا الكتاب بالفلسفة الإغريقية والفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي، والغزالي[٤]،

---

(١) شموئيل بن تبون: ولد حوالي عام ١١٥٠م وتوفي حوالي عام ١٢٣٠م، في مرسيليا. تلقى تعليمه على يد والده الذي درسه التوراة والحكمة والطب، وكذلك اللغتين العربية والعبرية. تعلم التوراة من الحاخام زاراشيا هاليفي. أكمل شموئيل دراسته في الحكمة والعبرية مع الحاخام يعقوب بن عوفاديا. انظر:
אנציקלופדיה יהודית דעת - אבן תבון שמואל; ٢٤-١٢-٢٠٢٤.

(٢) **يهودا الحريزي**: ولد الحريزي في الأندلس ٦٦٥هـ /١١٦٥-١١٧٠م وتوفى فى ١٢٢٥م. وكان ينتمي لعائلة كريمة ويقال إنها أفلست وأن الحريزى عاش حياة صعبة لذلك احتاج إلى مساعدة النبلاء، غير أن محل ولادته غير معروف لدينا، فهناك رأى أن مسقط رأسه ربما كان مدينة برشلونة وقد جاء أبواه إلى هناك من أشبيلية بعد أن هاجرا بسبب الموحدين وبها بدأ رحلاته الأدبية الأولى في مقاطعة قطالونية ومن الجائز أن تكون طليطلة مسقط رأسه وفى تلك المدينة اكتسب ثقافة عربية واسعة. ولقد أقام الحريزى في نهاية القرن الثاني عشر فى بعض مدن بروفانس. وحوالي سنة ١٢١٥م سافر إلى بلاد الشرق وظل فترة بمصر(في الإسكندرية) وفلسطين وسوريا والعراق وكانت القدس ودمشق وآرام صوبة والموصل وبغداد وغيرها من البلاد التى زارها. وهناك رأي آخر يقول إنه توفي في حلب ودفن بها يوم الأربعاء في نهاية شهر ذي القعدة لسنة٦٢٢هـ-الموافق الثالث من ديسمبر لسنة١٢٢٥م؛ واكتسب الحريزى شهرته من ترجمته لمقامات الحريري من العربية إلى العبرية بناءً على طلب وجهاء الأندلس من اليهود فيما بين ١٢١٣ - ١٢١٦م وقد حرص الحريزى في ترجمته أن يصبغها بصبغة يهودية بمعنى أنه لم يتقيد بالنص العربي غير أنها قد سميت باسم كتاب "مقامات إيتيئيل"؛ وبعد فترة ألف الحريزى كتاب تحكموني بعد سنة ١٢٢٠م على غرار الكتاب الذي ترجمه (مقامات إيتيئيل) . وكتب هذا الكتاب في شكل مقامات ونجد فيه تأثير الآداب العربية واضحة.
צינברג,ישראל:תולדות ספרות ישראל ,הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר מרחביה ,הוצאת יוסף שרברק בע"ם תל-אביב,כרך ראשון , פרק שמיני ,١٩٥٩ ,עמ'140؛ א.אורינובסקי: תולדות השירה העברית בימי הבינים,הוצאת "יזרעאל" בע"ם ,תל- אביב,1968,ספר שני,עמ' ١٠٥ .

(٣) كان **يوسف بن عقنين** (١١٦٠م- ١٢٢٦م) طالبًا للحاخام موسى بن ميمون، وكان طبيبًا متخصصًا، وكتب قصائد باللغة العبرية، وهوب إلى مصر، وأرسل رسائل إلى الحاخام موسى بن ميمون، قام موسى بن ميمون بتعليمه المنطق والحساب والهندسة والدين والفلسفة ومسائل النبوة والأنبياء، وفتح يوسف مدرسة دينية في بغداد بإذن من ابن ميمون والذي لقبه بـ "رئيس النظام" وبفضل حكمته كان يوسف محبوبًا من كبار وزراء العرب وحكامهم، وكان يُعتقد قديمًا أن الحاخام موسى بن ميمون كتب له كتاب "دليل الحائرين"، لم يبق من قصائده ومقالاته إلا القليل. انظر:
אנציקלופדיה יהודית דעת - יוסף עקנין; ٢٤-١٢-٢٠٢٤.

(٤) هو **محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي**(١٠٥٨م – ١١١١م)، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، مولده ووفاته في الطابران(قصبة طوس، بخراسان)، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد

والرازي[١] وابن طفيل[٢] وغيرهم[٣]، إذ يشغل ناحية آخرى من التفكير الإنساني، هي الناحية الفلسفية، والمنطقية، أو الناحية الإنسانية التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد. والذي حث فيه الجماهير على التمسك بالعروة الوثقى، والثبات على النوازل والكوارث، وقد ترجم ذلك الكتاب إلى العبرية واللاتينية ولغات أوروبية آخرى. وقد اعتمد ابن ميمون في كتابه هذا على المراجع اليهودية المكتوبة بالعربية والعبرية. وقد أدمج فيه نظريات ومبادئ أرسطو وأفلاطون وغيرهم. وصبغها بصبغته الخاصة فانتقد بشجاعة آراء أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين والمفكرين من أبناء عصره. و أحدث هذا الكتاب ثورة في البيئات العلمية اليهودية، ونجح موسى في التوفيق بين الدين والفلسفة؛ بحيث أخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشا فلسفيا. إذ كان ابن ميمون متأثرًا بأرسطاليس الذي يُعده إمام الفلاسفة، بعد أن درس كتابه (الأخلاق)، ودرس نظرياته المشروحة باللغة اليونانية والمترجمة إلى العربية. وقرأ نظريات أرسطاليس عن طريق المصنفات العربية الإسلامية مثل: كتب الغزالي، وابن الصائغ[٤] ، وابن طفيل، وثابت بن قرة[٥]،

فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة العزل أو إلى غزالة من قرى طوس. قرأ الفقه ولازم إمام الحرمين فجد واجتهد حتى برع في الجدل والمنطق والمذهب والخلاف، وقرأ الفلسفة والحكمة وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبًا أحسن تأليفها مثل: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، الوقف والابتداء، والبسيط، وبداية الهداية وغيرها من المؤلفات الكثيرة. للمزيد انظر: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار بن حزم، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م، ص ٥.

[١] ولد أبو بكر محمد بن زكريا الرازي بالري بإيران عام ٨٦٥م، سافر الرازي إلى بغداد وأقام بها مدة، وكان من صغره مشتهيًا للعلوم العقلية مشتغلًا بها وبعلم الأدب. ويقول الشعر، أما صناعة الطب فقد تعلمها من معلمه علي بن ربن الطبري. انظر: ابو بكر محمد بن زكريا الرازي، انجازات واختراعات | الطبي ٢٤- ١٢- ٢٠٢٤.

[٢] أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس، ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح (القرن السادس للهجرة) بوادي آش إحدى مدن ولاية غرناطة، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر. شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمنًا يسيرًا، ثم صار وزيرًا وطبيبًا للأمير يوسف أبي يعقوب ابن عبد المؤمن، ثاني أمراء أسرة المهدي المتوفى سنة ٥٨٠ هـ. انظر: محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة- مصر، ٢٠٠١٤م، ص ١١٥.

[٣] محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس، ص ٩١.

[٤] هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطى باسم افمباس. من أشهر علماء العرب في الأندلس، وكان مشهورًا بالطب والرياضيات والفلك، ويشبه الفارابي في تفوقه في الموسيقى، لا سيما التوقيع على العود. وقد ولد بسرقصة في أواخر القرن الحادي

والفرغاني[١]، والفارابي. هذا وقد أدخل ابن ميمون في كتابه "دليل الحائرين" بعض أراء جالينوس[٢] وبطليموس[٣]، كما أورد فيه بحثًا مفصلًا عن منزلة المعتزلة[٤]

عشر للمسيح. ولما شب تحول إلى أشبيلية عام ١١١٨ للمسيح، حيث أقام وانقطع لتأليف كتب في المنطق وأحد تلك الكتب موجود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ . شوال عام ٥١٢ . أما سبب تحوله إلى أشبيلية فغير معلوم بالدقة، وقد يكون اضطر إلى الهجرة إلى أشبيلية بعد أن فتح ألفونس الأول مدينة سرقصة عام ٥١٢ للهجرة، فهجرها ابن باجه فيمن هجرها من العرب، وكان اشتغل بها أمدًا ثم سافر إلى غرناطة وأقام بها حينًا ثم رحل إلى المغرب، فكان موضع الإجلال والإكبار لدى أمراء المرابطين وقد قضى ابن باجه ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة/ ١١٣٨ ميلادية. وروى بعض مؤرخي العرب أنه مات مسمومًا، قضت عليه غيرة قرنائه في الطب. انظر: محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ٩٧.

(٥) هو أبو الحسن ثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ/ ٩٠٠م)، وُلد في حران حيث بدأ حياته صيرفيا ولما شب تعرف بمحمد بن موسى بن شاكر، فاصطحبه هذا لفصاحته وقيل أنه تلقى العلم على يديه وأدى ذلك إلى دخوله خدمة الخليفة المعتضد العباسي، فعينه بين منجميه ثم أعلى منزلته وأكرمه لسعة معارفه. مارس الطب واهتم بعلم الفلك وقام بأرصاد للشمس في بغداد. واهتم بالترجمة من اليونانية إلى السريانية والعربية. وجدول مؤلفاته يدل على أنه كان بالفعل يعني بجميع هذه الأمور، من طب ورياضيات وفلسفة وفلك وتاريخ. للمزيد انظر: ميخائيل خوري: علماء العرب ثابت بن قرة،الخوارزمي، ابن الهيثم، البيروني، الطبعة الأولى، بيت الحكمة، بيروت- لبنان، ١٩٧٠م، ص ٥ ، ٦.

(١) هو أبو العباس احمد بن محمد بن كثير الفرغاني من بلاد ما وراء النهر، لا نعرف متى ولد ولكن الثابت انه كان حيا سنة ٢٤٧هـ، ومن معاصريه العلامة محمد بن موسى الخوارزمي (١٧٤-٢٣٥هـ). لازم ابو العباس الفرغاني الخليفة العباسي المأمون، فكان من المقربين عنده لعلمه وخلقه ونزاهته، اسند المأمون اليه دراسات كثيرة تتعلق في علم الهيئة، فقام بها على احسن وجه، كما عينه رئيسيا لمرصد الشماسية في بغداد الذي يُعد اول مرصد في الإسلام. انظر:

https://www.almerja.com/reading.php?idm=4938624-12-2024.

(٢) جالينوس، طبيب وفيلسوف يوناني، ولد في برغاما عام ١٢٩ أو ١٣١م، ومات في روما عام ١٩٩ أو ٢٠١م. كان أبوه المهندس المعمار نيكون، فرباه تربية ممتازة، درس الرياضيات والفلسفة، ثم الطب في أزمير والأسكندرية، حيث عاش عدة سنوات. ولما عاد إلى برغاما سنة ١٥٧م، تخصص في تطبيب المصارعين إلى عام ١٦٢م، يوم ارتحل إلى روما ، واشتهر في العاصمة وقصده الأرستقراطيون طلبًا للاستشفاء. كان غزير الإنتاج ككاتب، وكتب في المنطق واللاهوت والفلسفة وجميع فروع الطب. للمزيد انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، ص٢٥٦.

(٣) كلوديوس بطليموس الفلوزي(١٠٠- ١٦٥). كان واحداً من أكبر علماء الفلك، والجغرافيا في العصور القديمة، وكان يعرف أيضاً باسم كلوديس بطلوميس. ونكاد لا نعرف كثيرًا عن أحداث حياة بطليموس، بيد أن الدارسين أيقنوا أنه قد توصل إلى ملاحظاته الفلكية في الإسكندرية بمصر نحو ١٥٠ ق.م. وقد جمعت ملاحظات ونظريات بطليموس في كتاب من ١٣ جزءاً بعنوان التراكيب الرياضية. وقد حاز هذا العمل كثيراً من التقدير، حتى أنه بات يعرف باسم المجسطي، وهو اصطلاح مزيج من اليونانية والعربية بمعنى المجيد. وفي كتابه التراكيب استبعد بطليموس فكرة أن الأرض تتحرك. وذكر أن الأرض كروية وأن الجاذبية موجهة إلى مركز الأرض. ووضع بطليموس الأرض الثابتة في وسط الكون، وقال إن القمر، والشمس، والكواكب، سائرة حولها بمعدلات سرعة متباينة. واعتقد بطليموس أن النجوم نقاط مضيئة في كرة سيارة. وعلى هذه الخلفية النجومية، تابع بطليموس تحركات الكواكب. وخرج بنظرية لكل واحد منها.انظر:

والأشعرية[١] مما يدل على أنه قد درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية[٢]. كما أن أسلوبه في كتابه "دليل الحائرين" وغيره يقترب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية، والأخلاقية، والفقهية؛ ولذلك ينعته د. ولفنسون بـ "موسى بن ميمون العربي" فهو يقتبس في أحوال كثيرة ألفاظًا عربية مصدرها القرآن الكريم والمصادر الفقهية الإسلامية، وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات بعيدة عن التكلف ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية. لكن تغلب عليه يهوديته، فنجد الروح اليهودية تبدو واضحة في كتاباته، فهو مثل: غيره من الكُتاب

---

https://app.alreq.com/ar/Authors/Author/08d91ce1-8874-425e-8eb4-8d74d8467d94 25-12-2024.

(٤) ظهرت المعتزلة في بداية القرن الهجري الثاني في مدينة البصرة التي كانت في ذلك العصر مجمعا للعلم والأدب في الدولة الإسلامية العربية، مشبعا بآثار الثقافات الأجنبية تجري إليه وتمتزج فيه، والتي كانت موضعًا يلتقي فيه أتباع الأديان المختلفة آنذاك، وقد كان أفراد مدرسة المعتزلة تجمعهم روابط متينة من وحدة العقيدة ووحدة هدفهم. غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائها وأشهر أعلامها، وقد كثر الخلاف في منشئه، فالبغدادي يقول إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لامؤمن ولا كافر- بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر. وروي الشهرستاني سببًا آخر، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي وجلس قرب إحدى اسطوانات المسجد يشرحه لهم. فقال الحسن البصري: "اعتزل عنا واصل"، فسمى هو وأصحابه معتزلة، أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي٧٣٥م. للمزيد انظر:
زهدي حسن جار الله: المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١، ٢.

(١) الأشعرية هي مدرسة إسلامية سنية، بدأ التصوف باستنباط حياة زهدية من القرآن والسنة، سنة الرسول عليه الصلاة والسلام وسنة الصحابة، ثم كان تصوفا، ثم أصبح التصوف علما يقابله قواعد عملية، وقد احتضن الأشاعرة مذهب الخلف منذ أبي حامد الغزالي التصوف وأصبح جزءًا من حياة الخلف ، لكن السلف المتأخرين هاجموا هذا المنزع الأخلاقي عند الأشاعرة، وأنكروا أن يعتنق مذهب أهل السنة والجماعة صورة صوفية في الحياة، وينتهي نسبها إلى أبا موسى الأشعري ، والذي أرسله عمر بن الخطاب لمحمد صل الله عليه وسلم ليقرئ سكان البصرة القرآن، وليصلح طرقاتها، وليقيم أمر الإسلام فيها ، إذ كان واحدًا من أبرز قراء الرسول عليه الصلاة والسلام، ولقد أجمعت المصادر أن الرسول وزوجته عائشة كانا يستمعا إلى قراءته، إذ يعد المسلمون قرآن أبي موسى الأشعري موسيقاهم الخالدة. امتد تأثير المذهب الأشعري إلى ما بعد القرون التالية للقرن الخامس الهجري، فنجد في القرن السادس الهجري فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ، والآمدي ٦٣١هـ يمثلان تطور المذهب الأشعري. للمزيد انظر: على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، الجزء الثالث، الطبعة الثامنة، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ١٩، ١٠٥ ، ١٠٦. جلال محمد عبد الحميد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ١٩٨٢م، ص ١١.

(٢) إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٥٨؛ وانظر أيضًا:
שה-לבן, יוסף: הרמב"ם, פרק א, הוצאת אור-עם, ישראל, ١٩٧٨, עמ' 5- 7.

اليهود يتأثر بتراثه الديني والأدبي وتبدو واضحة في أعماله الدينية بصفة خاصة [١]؛ لذا يُعد كتاب دليل الحائرين ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى ومما لاشك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي الديني اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية [٢].

بدأ بن ميمون عمله الرئيسي المتمثل في تفسير المشنا في مدينة فاس في عام ١١٦١م، في سن الثالثة والعشرين، ولكنه عجز عن إتمامه بسبب التنقل والترحال وموت أبيه وأخيه، حتى أتمه ونشره في مصر عام ١١٦٨م، إذ بلغ الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج[٣]، وقد صنف كتابه هذا باللغة العبرية وبأسلوب يقرب من أسلوب المشنا، في حين أن أسلوب موسى العبري غني بالمفردات دقيق في التعبير، وهو ليس بأسلوب المشنا الخالص، كما أنه ليس بأسلوب العهد القديم (المقرا)، وإنما هو خلق جديد خاص به قد أثرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده، وقد وضع في صدره بحثًا وافيًا عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود. ولم يلق مؤلف موسى بن ميمون (السراج) رواجًا داخل الجموع اليهودية الشرقية ربما نظرًا لشأنه شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها، في حين أن أقبل عليه يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا. وبدأ شموئيل بن تبون ويهودا الحريزي العمل على ترجمة بعض أجزائه، على أن أغلب الأجزاء قد نقلت إلى العبرية حوالي قرن بعد وفاة المؤلف، وربما أن السراج في ثوبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة؛ لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن متعادلة فمنهم من كان قويا في اللغتين وضعيفًا في القدرة على الترجمة أو العكس فنشأ عن ذلك التصرف والإبهام في مواضع

---

(١) محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس، ص ٩١؛ حسن حسن كامل: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص ٤٦.

(٢) إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٥٨؛ وانظر أيضًا:
שה-לבן, יוסף: הרמב"ם, פרק א, הוצאת אור-עם, ישראל, ١٩٧٨, עמ' 5- 7.

(٣) هناك من يقول إلى أن الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من المؤلف بل من الذين أُعجبوا به. انظر: إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤٣.

شتى[١]. كما يتناول في صدر كتابه "السراج"، وهو تعليقه على المشنا، يصف ابن ميمون نقل التوراة على أنها عملية تعليم شفهي متكرر وحفظ عن ظهر قلب، انتهت كتابته على يد النبي موسى نفسه، كما أن هدف موسى بن ميمون الظاهر هو التصريح بأن التوراة وتفسيراتها أُنزلت معًا على جبل سيناء، وعند وصفه تصنيف المشنا يقلل ابن ميمون من أهمية القرار بتدوين الرواية الشفهية، ولا يعرض عمل الحاخام يهودا هناسي على أنه قرار ثوري في فترة أزمة، بل كتتويج لجهود مستمرة لجمع الروايات، كما أن ابن ميمون يعترف بالاختلافات في النصوص منذ أيام سيدنا موسى إلى أيامه، لكنه يُفضل تجاهل الروايات التي تتعارض مع ما يتبناه[٢].

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مُدونة بأسلوب موجز دقيق يؤدي أحيانًا إلى غموض وإبهام؛ لذلك لا يُدرس إلا بمعاونة التلمود[٣] الذي شرح غوامضه، وفسر أسباب القوانين، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التي وردت فيه. تُعد المشنا موسوعة للشريعة اليهودية، وقد وضعها الحاخام يهودا هناسي حوالي عام ٢٠٠م، وتتكون من ستة أجزاء تنقسم بدورها إلى ثلاثة وستين جزءًا، ينقسم كل منها إلى فصول وعدة تقسيمات داخلية. وأصبح هذا العمل أساسًا لكل المداولات الفقهية في كل من التلمود البابلي والأورشليمي[٤].

---

[١] تمار رودافسكي: موسى بن ميمون، ترجمة د.جمال الرفاعي، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م، ص ٣١؛ إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤٣- ٤٩؛ حسن حسن كامل: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص ٤١.

[٢] سارة سترومزا: الشفقة على الحكمة: موقف بعض الفلاسفة العرب في القرون الوسطى من تدوين الفلسفة، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، دورية يصدرها قسم اللغة العربية وآدابها ومعهد دراسات الشرق الأوسط، جامعة حيفا، العدد (٢٠)، ١٩٩٩م، ص ١٤٣.

[٣] **التلمود:** يضم هذا المصطلح نظامين من كتب تجميع مناقشات حاخامات التلمود في فلسطين وبابل في أمور الهالاخا والأجادا. ويسمى كل نظام منهما تلمود. يضم الأول مناقشات علماء التلمود (الأمورائيم) في فلسطين ويسمى "التلمود الأورشليمي"، أما الثاني فيضم مناقشات (الأمورائيم) في بابل ويسمى "التلمود البابلي". ويُشير المعنى الأولي لكلمة تلمود في لغة الحاخامات إلى التعليم والتأمل العميق في أمور التوراة، وقد اهتم فيه التنائيم (بالمشنا)، واهتم الأمورائيم (بالجمارا) (الختام)، ثم توحد المصطلح بعد ذلك ليشتمل على أقوال المشنا التي تستكمل أحكام التوراة، أما تتممته فهي مناقشات مستفيضة لتلك الأحكام وهي الجمارا. وكل من المشنا والجمارا يشكلان التلمود. انظر:
رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص ٣٠٧.

[٤] تمار رودافسكي: موسى بن ميمون، ص ٣١؛ إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤٣.

كان موسى بن ميمون فيلسوفًا، وطبيبًا يهوديًا بارزًا في العصور الوسطى، وقد تأثر بشكل كبير بالفلسفة الأرسطية والفلاسفة المسلمين. هذا التأثير انعكس بوضوح في تأملاته الأخلاقية التي ظهرت في كتابه "ثمانية فصول" وما يميزه هو أنه لم يقتصر على التقاليد الحاخامية فقط، بل استلهم أيضًا من الفلسفة الأرسطية والفلاسفة المسلمين، هذا التلاقح الفكري جعله يطور فلسفة أخلاقية تجمع بين الدين والعقل مما يعكس التأثير العميق للفكر الإسلامي[١]. وكتب ابن ميمون تفسيره باللغة العربية المُدون بحروف عبرية، وتُرجم هذا العمل فيما بعد إلى اللغة العبرية، وأكد في هذا العمل أن تفسيره يهدف إلى تبسيط وتنظيم محتويات المشنا[٢]. وقد تضمن تفسيره ثلاث مقدمات رئيسة فكتب مقدمة طويلة للمشنا للتعريف بها، وتُشير إلى شرح جذور لغة المشنا، كما كتب مقدمة آخرى لأحد فصول المشنا الرئيسة، (سدر قدشيم، وتناول فيها قوانين الأضحية وكذلك قوانين النجاسة والطهارة)، وتمت ترجمة الشرح لمترجمين مختلفين مما جعل الشرح متاحًا لمجتمع أوسع، كما أن هذا الشرح يتضمن تفاصيل مهمة تتعلق بالقوانين والشرائع، وأوضح فيها أن أسس الإيمان في الديانة اليهودية تقوم على ثلاثة عشر مبدأ[٣].

- **المقدمة الثالثة لتفسير المشنا "ثمانية فصول":**

أما المقدمة الثالثة– فهي محل الدراسة– وهذين الجزآن المسميان "ثمانية فصول" و"الأصول الثلاثة عشر" فقد نُقلا إلى أغلب لغات البلدان التي عاش فيها اليهود[٤].

وقد ألفها ابن ميمون في سن الخامسة والعشرين، ورغم صغر حجم هذا الكتاب، إلا أنه

---

(1) Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, Journal of Medical Ethics, Dec, 1988, Vol. 14, No 4, p 200.

(٢) **المشنا:** كلمة مشنا من الفعل العبري שנן بمعنى كرر- أعاد، وهي الشريعة التي لقنت للتلاميذ في أقوال إيقاعية مختصرة، وتمت استعارة الاسم للإشارة إلى مختصر الأحكام المكملة والمفسرة لأحكام التوراة، وهذه التفاسير تسمى "التوراة الشفوية"، وترى المرويات اليهودية أنها أنزلت على موسى في جبل سيناء مع "التوراة المكتوبة". وقد كانت مجموعات المشنا منظمة في فترة هليل وشماي رؤساء "السنهدرين" قبل دمار الهيكل. أما المشنا الموجودة الآن فقد نظمها يهودا هناسي. للمزيد انظر: رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص ٢٠١.

(٣) تمار رودافسكي: موسى بن ميمون، ص ٣١.

(٤) تمار رودافسكي: موسى بن ميمون ، ص ٣٢؛ إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤٥؛ وانظر أيضًا: מימון, הרב יהודה ליב הכהן: רבי משה בן מימון, תולדות חייו ויצירתו הספרותית, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1960, עמ' 313.

قدم تعبيرًا مهما حول العديد من المشكلات الكبرى. الذي أسهم بدوره في تشكيل أهم مؤلفاته مثل: "تثنية التوراة"، "دليل الحائرين" بأسلوب منظم ومخطط بذكاء، كما أن هذه المقدمة الثالثة والمسماه " ثمانية فصول " قد أرفقها بأحد أجزاء المشنا التي تسمى "فصول الآباء" وأسماها " ثمانية فصول "، إذ إنه أدرج لكل فصل من فصول المشنا مقدمة خاصة، بالإضافة إلى مقدمة عامة شاملة للمشنا بأكملها، وقام الحاخام شموئيل بن تبون بنشر هذه المقدمات معًا في مجلد واحد بما في ذلك "ثمانية فصول" ونشرها بعنوان"مقدمات شرح المشنا". واستعرض فيها رؤاه للأخلاق إذ كانت مواضيع الكتاب عن الفضائل، جوهر الروح، شفاء الروح، القدر، الرؤية النبوية، وقد أشار ابن ميمون إلى أن المحتوى مجمع من أقوال الحكماء في المدراش[١] والتلمود، بالإضافة إلى الفلاسفة القدماء مثل: سقراط وأفلاطون، وأرسطو، وفلاسفة العرب كالفارابي، وابن سينا. مما جعل الحكماء تدرك قيمة هذا الكتاب الصغير، وتم إدراجه في كتيبات "شاس"[٢] التي تُقرأ في الصلاة وتمت ترجمته إلى اللغات القديمة والجديدة. ومع بداية حركة الهسكالا[٣]، نُشر

---

[١] **مدراش:** (تفسير التوراة)، إذ يُشير مصطلح مدراش في المصادر اليهودية إلى الكشف الباطني للأقوال المدونة في العهد القديم إضافة إلى معناها البسيط. ويقوم أساسه الذي وضعه التنائيم والأمورائيم على وضع الأسس التي تقوم عليها الشرائع المستجدة في الحياة. ولا يشتمل فقط على شرائع وأحكام التوراة، بل يضم أيضًا كل الكتابات المقدسة بكل ما تشتمل عليه. للمزيد انظر: : رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص ١٨٥.

[٢] شاس: تأسس حزب "شاس" في عام ١٩٨٤ على يد الزعيم الديني من أصول عراقية، عوفاديا يوسف، الذي شغل منصب المرشد الروحي للحزب حتى وفاته عام ٢٠١٣. يمثل هذا الحزب اليهود الشرقيين في إسرائيل، الذين يطلق عليهم بالعبرية "المحافظون الشرقيون" والمميزون باعتمادهم على التوراة. منذ تأسيسه، يسعى الحزب لتصحيح أوضاع اليهود الشرقيين وتعزيز مكانتهم في المجتمع الإسرائيلي. بلغت هذه الحركة ذروتها في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٩، حيث حصل الحزب على ١٧ مقعدًا في الكنيست الإسرائيلي، مما جعله يمثل قوة دينية وسياسية بارزة. وعادت هذه القوة السياسية للظهور في الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٦، حيث حصل الحزب على ١٢ مقعدًا، مؤكدة على دوره المحوري في الساحة السياسية الإسرائيلية. للمزيد انظر:
https://info.wafa.ps/userfiles/server/pdf/shass.pdf ٢٠٢٤-١٢-٢٤

[٣] **الهسكالا:** لقد شهد القرن الثامن عشر نمو وازدهار حركة التنوير في أوروبا. أكدت هذه الحركة على مركزية العقل البشري في جميع مجالات الحياة، وشجعت على حرية الفكر والدين والمعتقد والتحرر من قيود السلطات الدينية والتقاليد المقيّدة. ركزت حركة التنوير على الفرد، ورفاهيته وحريته، ووفقًا لأفكارها، لا تحدد القواعد أو المجتمع نمط حياة الفرد، بل إرادته الشخصية. وهب الإنسان العقل والذكاء، وهو حر في اختيار مساره الخاص. يستند هذا المفهوم إلى النزعة الإنسانية التي وضعت الإنسان في المركز وأكدت تفوقه على باقي المخلوقات، واعترفت بحقه في الاختيار الحر. يبدو أن هذا المفهوم، الذي يركز على مركزية الفرد وحريته، لاقى قبولًا واسعًا بين العديد من اليهود وقربهم من حركة التنوير. أسفرت حركة التنوير عن ظهور فكر سياسي واقتصادي جديد، مما أثار توقعات بين اليهود بتغيير المواقف الأوروبية

الكتاب مرة آخرى عام ١٨٧٥م، نظرًا لأهمية الكتاب في ترسيخ جذور الحكمة وغرس الأخلاق في قلوب الشباب[١] كما أن هذه المقدمة تتسم بتسلل كثير من المفاهيم اليونانية الأخلاقية إلى تفسيره، ويتمثل: هدف هذه المقدمة في التأكيد على مصداقية التقاليد التي تم توارثها عبر الأجيال، وتوضيح التعاليم الأخلاقية للآباء. وحاول ابن ميمون في هذه المقدمة إبراز الجانب العقلاني من أخلاقيات حكماء اليهود، وتعبر هذه المقدمة عن فهم ابن ميمون لمبدأ الوسطية الأرسطية، وتمسكه بمبدأ حرية الفعل الإنساني، ورفضه للرؤى التي تروج للتنجيم أو المذهب الجبري، والتي تقلل من حرية الاختيار الإنساني. وقد سار ابن ميمون على هدى أرسطو في كتاب "الأخلاق النيقوماخية"[٢] مؤكدًا أنه لا وجود للأخلاق في حالة عدم وجود حرية الاختيار[٣].

لقد حظيت مقدمة ابن ميمون للمشنا والمسماه "ثمانية فصول" بإشادة واسعة باعتبارها من أفضل المقدمات لفلسفة موسى بن ميمون وربما أفضل مقدمة لكل الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، إذ يشير الموضوع الأساسي فيها إلى أن كمال الروح يتم من خلال اكتساب الفضائل الأخلاقية والعقلانية، أي أن الفضائل هي الأساس لتحقيق الكمال الروحي وأما الطاعة لأوامر القانون الإلهي فهي ليست هدفًا بحد ذاتها ، بل وسيلة لتحقيق الفضائل إذ إن الطاعة لها قيمة عملية فقط وليست جوهرية، حيث تساعد في اكتساب الفضائل، ويسعى ابن ميمون إلى تطوير أخلاقيات الفضيلة التي تدعم القانون الإلهي[٤]. ويشير هربرت ديفيدسون إلى أن موسى بن ميمون يتعمد عدم التحديد في

تجاههم. دعا المتعلمون إلى أن "الناس يجب أن يتم تقييمهم ليس وفقًا لانتمائهم الديني، ولكن وفقًا للفائدة التي يجلبونها للدولة". لذلك، زعموا أنه يجب إيجاد السبل "لتصحيح اليهود" ودمجهم في المجتمع الأوروبي.
תנועה ההשכלה היהודית | לקסיקון לתרבות ישראל | תרבותil.25-12-2024.

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', הערות והנחיות ללימוד ולקריאה, הוצאת אור-עם, ישראל,1978, עמ' 8- 9.

[٢] الأخلاق النيقوماخية: هو كتاب من تأليف الفيلسوف اليوناني أرسطو، وسماه بهذا الاسم نسبة لإبنه، حيث قام بإهدائه هذا الكتاب إلى إبنه نيقوماخوس، وضمن في محتواه آراءه وأفكاره عن موضوع الأخلاق والفضيلة. انظر:
مفهوم الأخلاق عند ارسطو ٢٥- ١٢- ٢٠٢٤.

[٣] تمار رودافسكي: موسى بن ميمون، ص ٣١، ٣٢.

[4] Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", The Edah 2:2 Journal, INQUIRIES IN JEWISH ETHICS, Tammuz 5762, p1;

بعض الأحيان، مما قد يعني أن الشخص أو المؤلف يمكن أن يكون أي شخص اقتبس منه موسى بن ميمون، وكذلك يمكن فهم أن هناك مؤلفًا واحدًا محددًا يقتبس منه ابن ميمون بإسهاب دون ذكر اسمه، كما يوضح ديفيدسون أن موسى بن ميمون ربما اعتمد بشكل كبير على فصول الفارابي في كتابه"رجل الدولة"، إذ إن نحو خمسة في المائة من النصوص الفلسفية مأخوذة مباشرة من كتاب الفارابي[١] .

الخصائص الأسلوبية لموسى بن ميمون في كتاب "ثمانية فصول":

بعد أن أصبحت اللغة العربية هي لغة اليهود الذين عاشوا في العصور الوسطى تحت الحكم الإسلامي، واستعملها اليهود الشرقيون في كتاباتهم بعد أن فرضت نفسها على الأدب العبري والآرامي. وظهر في القرن الثالث الهجري أدب عربي يهودي، كان أداة لنهضة يهودية في العصور الوسطى، وألف اليهود كتبهم في شتى فنون الآداب والفنون والعلوم باللغة العربية المنسوخة بالقلم العبري(غير الخط العبري المربع، أي أنه مزيج من الخطين العربي والعبري)، وأمثلة هذه المؤلفات كثيرة منها كتاب "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل " ليهودا اللاوي، وكذلك كتاب "المحاضرة والمذاكرة" لموسى بن عزرا، ومؤلفات موسى بن ميمون ورسائله الطبية[٢]. ويشير مصطلح "العربيّة اليهوديّة"(Judaeo-Arabic)، كما يعرّفه عالم الساميات Geoffrey Khan، إلى أشكال الكتابة العربية بالحرف العبري. وهو تعريف دقيق ينظر إلى هذا النوع من النصوص بشكل موضوعي ومن وجهة نظر لغويّة. وعليه، يمكن القول بأن هذه الأشكال الكتابيّة لا ترقى أن تكون لغة تختلف عن العربيّة، وأنما هي مجرد نظام كتابيّ تواضع عليه اليهود في العصور المختلفة بدءًا من القرن السابع الميلاديّ وحتى العصر الحديث[٣]. وهناك جهود مبذولة في أوربا لبعض دور النشر وذلك للحفاظ على التراث اليهودي من خلال

P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, The Journal of Religious Ethics, Fall, 1986, Vol. 14, No. 2, p 283.

(1) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p3.

(٢) شعبان محمد سلّام: *المخطوطات العربيّة اليهوديّة*، جامعة القاهرة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٥، ص ١٣٣- ١٥٥.

(3) Mohamed A. H. Ahmed, "XML Annotation of Hebrew Elements in Judeo-Arabic Texts", (*Journal of Jewish Languages 6: 2018*), pp 1–22.

نشر المخطوطات المهمة، والفحص الدقيق لها والتعرف على أنماط الكتابات المختلفة المستخدمة في تلك الفترة. وبالحديث عن مخطوطة موسى بن ميمون في تفسير المشنا، يُشير الحاخام سليمان بن ديفيد ساسون، إلى أنه من خلال دراسة وفحص المخطوطة يُشير إلى أن يهود المشرق في البلاد العربية لديهم نوعان من الكتابة الفصيحة (البطيئة والسريعة)، الخط البطيء يتميز بالشكل الدائري للحروف وكتابتها بشكل منفصل، والذي يُستخدم في كتابة الوثائق المهمة مثل: الرسائل الشخصية والوصايا، في حين أن الخط السريع يتسم بارتباط الحروف ببعضها وشكل أبسط ، والذي غالبًا ما يُستخدم للملاحظات والمسودات[١]. عند تناول وتحليل المقدمة الثالثة(ثمانية فصول) التي وضعها ابن ميمون للمشنا، تجدر الإشارة إلى وضع عدة ملاحظات على أسلوب كتابة هذه المقدمة – محل الدراسة– والمنقولة من المخطوط الأصلي (كما أوضحنا في مقدمة البحث)، وهي كالآتي:

- كما هو الحال في المخطوطات اليهودية المنسوخة بالقلم العبري، لا يهتم الناسخ بوضع فواصل بين الجمل، وبناء على ذلك يقع عبء تمييز الجمل من حيث بدايتها، ونهايتها على القارئ، وإذا كان هذا القارئ من غير ذوى الاختصاص فإنه يصعب عليه ذلك، وتتداخل عنده المعاني.
- لا يضع الناسخ فاصلة، أو نقطة إلا في نهاية الفقرة، أو بعد الانتهاء من الفكرة أو الموضوع الذي يناقشه.
- صعوبة التمييز بين بعض الكلمات مثل: (هذا، هذه) يُكتبان بنفس الصورة (הזה).
- صعوبة التمييز بين حرف التاء (ת) والثاء في العربية مثل: كلمة (ثلث) مكتوبة في النص (תלת)؛ كذلك كلمة (تبحث) مكتوبة في النص (תבחת) دون أن يضع فوقها أي نقاط ؛ كذلك كلمة (مثل) مكتوبة في النص (מתל).
- تشابه كتابة بعض الحروف الملتبسة مع حروف آخرى في بعض الكلمات مثلما نجد التباس بين طريقة كتابة بعض الأحرف كالآتي:
- حرف الباء (ב) مع حرف الكاف (כ) مثل: كلمة (يكون) قد تُقرأ وفق المنقول أحيانًا

[١] מנצור, יעקב: פירוש המשנה לרבי משה בן מימון ז"ל, לְשׁוֹנֵנוּ, כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה , כרך עשרים ושניים, תמוז, 1958, חוברת רביעית, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, ת"ד, 1033, עמ' 78.

في بعض الكلمات (יבון)، كلمة (أكبر) تُقرأ (אבבר)، وكلمة (كثيرة) تُقرأ (בתירה)؛ وأيضًا كلمة (الأخلاق) تُقرأ (אלאבלאק)، كما أيضًا في كلمة (مخصوص) مكتوبة في النص (מבצוץ)، وذلك للتقارب الشديد في نسخهما في المخطوط.

- كذلك حرف الميم (ם) يتشابه مع طريقة كتابة حرف السامخ (ס) مثل:: كلمة (ليس) تُقرأ وكأنها (ليم) (לים)، وكذلك كلمة (الخمس) مكتوبة في النص (אלכמם)؛ وكذلك كلمة (الحواس) نجدها مكتوبة في النص (אלחואם).
- كتابة حرف الهاء (ה) في بعض المواضع يلتبس مع حرف الحاء (ח) أحيانًا مثل: كلمة (تنهضه) تُقرأ (תנחצה) وكذلك كلمة (نفسه) تُقرأ (נפסח)، وكلمة (يهواها) تُقرأ (יהואחא)؛ كلمة (لكنهم) تُقرأ (לכנחם)، كلمة (يهذب) تُقرأ (יחדב).
- صعوبة التمييز بين الهمزة المتطرفة والتنوين في آخر الكلمة مثل: كلمة (جدًا) مكتوبة في النص (גדא)، وكذلك في كلمة (أبدًا) مكتوبة في النص (אבדא).
- صعوبة التمييز بين الهمزة المتوسطة والمد بالياء مثل:ما نجد في كلمة (الملائم) فهي مكتوبة في النص(אלמלאים)، وكذلك كلمة(النقائص) مكتوبة في النص (אלנקאיץ) (النقايض)؛ وأيضًا في كلمة (رديئتين) مكتوبة في النص (רדיתין)؛ وفي كلمة (دائمًا) مكتوبة في النص (דאימא).
- أحيانًا يحدث لبس في شكل حرف (الحاء) (ח) مع حرف (التاء) (ת) مثل: كلمة (يحتاج) مكتوبة في النص (יחתאג)، وذلك للتقارب الشديد في نسخهما في المخطوط .
- وضع نقاط الحروف العربية فوق الحروف العبرية لتميزها لكن نجد صعوبة نقلها إلى الخط العبري بالعلامات المضافة عليها مثل: وضع نقطة فوق حرف الجيم(ג) ليصبح (غ) كما في كلمة(غرضنا) مكتوبة في النص (גרצנא)؛ وكذلك كلمة(صغره) مكتوبة في النص (צגרה).
- كذلك التمييز بين حرف (الدال، والذال) فنجده في النص بوضع نقطة أعلى حرف (الدال) (ד) العبرية مثل: كلمة (الغاذي) مكتوبة في النص (אלגאדי)، كلمة (الذوق) مكتوبة في النص (אלדוק)؛ وكذلك كلمة (ذوي) مكتوبة في النص (דוי) مع وضع

نقطة فوق حرف الدال لتنطق ذال.

- أيضًا التميز بين حرفي (الطاء والظاء) (ט)؛ وذلك بوضع نقطة فوق حرف الطاء العبرية(ט) لتنطق ظاء مثل: كلمة (تحفظ) مكتوبة في النص (תחפט)؛ وكذلك كلمة (نظري) مكتوبة في النص (נטורי) مع وضع نقطة أعلى حرف الطاء العبرية (ט).
- وضع نقطة فوق حرف الهاء(ה) لتصبح تاء مربوطة مثل: كلمة (مختلفة) مكتوبة في النص (מכתלפה) مع وضع نقطتان فوق حرف الهاء لتُقرأ تاء مربوطة؛ وكذلك كلمة (القوة) مكتوبة في النص (אלקוה) مع وضع نقطتان فوق حرف الهاء لتُقرأ تاء مربوطة.
- وضع نقطة فوق حرف الكاف ليُنطق خاء مثل: كلمة (خمسة) مكتوبة في النص (כמסה) مع وضع نقطة أعلى حرف الكاف.

وذلك لأنه متأثر بالحروف العربية، فلو كان متأثرا بالعبرية لكان العكس من ذلك.

- صعوبة تمييز قراءة الكلمة بين التاء المربوطة، والتاء المفتوحة مثل: هل المقصود كلمة (هيأة أم الفعل هيأت) مكتوبة في النص (היאת).
- التمييز بين حرف (الياء) العبري(י) وبين الهمزة في العربية مثل: كلمة (الرؤية) نجدها مكتوبة في النص (אלרויה)، وكذلك كلمة (هؤلاء) مكتوبة في النص "האולי".
- كذلك صعوبة التمييز بين الهمزة في العربية، والألف الممدودة مثل: كلمة (بإطلاق) مكتوبة في النص (באטלאק).
- أحيانًا يكتب الكلمات بمعناها العبري وليس العربي مثل: كلمة (אלגוים) بمعنى الأغيار، إذ نجدها مكتوبة في النص بصورتها العبرية؛ وكذلك كلمة (رجال سدوم) مكتوبة في النص (כאנשי סדום).
- لا يضع الناسخ فاصلة أو نقطة إلا في نهاية الفقرة، أو بعد الانتهاء من الفكرة أو الموضوع الذي يناقشه.
- كعادة المخطوطات العربية المنسوخة بالقلم العبري عدم وجود الهمزة سواء المتطرفة أو المتوسطة (مثال: الأطباء تُكتب في مثل: هذه المخطوطات (אלאטבא الأطبا)،

وكذلك كلمة أجزاء تُكتب אגזא(أجزا) وكذلك: جاء تُكتب(גא جا). الهمزة المتوسطة تُكتب ياء فقط. مثل: كلمة (النقائص) مكتوبة في النص(אלנקאיץ النقايص)، وكذلك الفضائل تُكتب (אלפצאיל الفضايل) وأيضًا (يبرئه) تُكتب في النص (יבריה يبريه).

- الألف بعد واو الجماعة لا يحافظ عليها غالبًا، فأحيانًا يذكرها وأحيانًا يهملها مثل: كلمة (قالوا) نجدها في النص (קאלוא) وهنا وضع ألف بعد واو الجماعة، وكذلك في الفعل(فعلوا פעלוא) ، (جعلوا) كتبها (געלו) ؛ في حين أن نجده في موضع آخر مثل: كلمة (سألوا) كتبها (סאלו) بدون كتابة الألف بعد واو الجماعة.
- لا يُميز بين الألف المد والألف اللينة مثل " אלמרצא "(المرضا).
- إدخال أداة التعريف العربية وهي (الـ) على بعض الكلمات العبرية أحيانًا، مثل: (الـ עבירות والـ מצוות) אלעבירות الجرائم ، אלמצוות الوصايا.
- إدخال أداة التعريف العربية وهي (الـ) على كلمة غير "אלגיר" (الغير) ، وهو خطأ من الناسخ "אלגיר מתגירה" (الغير متغيرة) حيث إن كلمة (غير) لا تُعرف، والأصح نقول(غير المتغيرة)، وكذلك كلمة " אלגיר מגבור " (الغير مجبور)، والأصح (غير المجبور).
- كلمة "تعالى" التي يذكرها بعد "الله" كتبها كثيرًا في بداية المخطوط "الله تعلى" مثل: (תעלי تعلى)(ربما كان ذلك بتأثير من الكتابة القرآنية حيث وردت "تعلى")، لكنه عاد وكتبها في فصول الكتاب الأخيرة "الله تعالى" (אללה תעאלי).
- ليس لديه اهتمام بقواعد اللغة العربية التي ألف بها الكتاب.
- من حيث الأسلوب: خليط من الفصحي والعامية، فضلًا عن ركاكته.
- يهتم ابن ميمون (أو ربما الناسخ اليهودي بالضرورة) بأن يذكر أسماء الكتب الدينية والتعبيرات والمسميات العبرية كما هي دون ترجمتها إلى العربية، وكذلك أسماء الأنبياء (الـ תורה، الـ מקרא، الـ חכמים، الـ פסוקים، משה רבינו، ישוע ...) ربما يرجع ذلك إلى تقديسهم للغة العبرية وبالذات عند ذكر كل ما هو مقدس لديهم.

ولذا تم نقل النص كما هو إلى الخط العبري دون وضع العلامات المُشار إليها سابقًا.

وفيما يلي صورة توضيحية لمثال من النص المنقول من المخطوط الأصلي إلى الخط العبري بحروف عربية:

אלפצל אלאול

פי נפס אלאנסאן וקואהא.

אעלם אן נפס אלאנסאן נפס ואחדה ולהא אצאעיל כתירה מכתלפה קד תסמי בעין תלך אלאפאעיל אנפס פימן בדלך אן ללאנסאן אנפס כתירה במא יסן אלאטבא חתי יצדר רייסהם אן אלאנפס תלת טביעיה וחיואניה ונפסאניה וקד תסמי קוי ואנוא חתי יקאל אנוא אלנפס והדה אלאסמיה כתיר מא יסתעמלהא אלפלאספה ולים ירידון בקולהם אנוא אנהא תתנוא תנוי אלאנסאם ואנמא הם יעדדון אפעאלהא אלמכתלפה אלתי הי ענד נמלה אלנפס כאלאנוא ענד אלכל אלמולף מן תלך אלאנוא. ואנת תעלם אן אצלאח אלאכלאק אנמא הו עלאג אלנפס וקואהא פכמא אן אלטביב אלדי יעאלג אלאבדאן יחתאג אן יעלם אולא אלבדן אלדי יעאלג באסרה ואנוא אלבדן מא הי אעני בדן אלאנסאן ויחתאג אן יעלם אי אלאשיא תמרצה פתנתנב ואי אלאשיא תצחה פתקצד כדלך אלדי יטב אלנפס ויריד אן יחדב אלאכלאק יחתאג אן יעלם אלנפס באסרהא ואנואהא ומא ימרצהא ומא יצחהא. פמן דלך אקול אן אנוא אלאנפס כמסה אלגאדי ואלחאם ואלמתכיל ואלנזועי ואלנאטק וקד קדמנא פי חדא אלפצל אן כלאמנא אנמא הו פי נפס אלאנסאן לאן אלאנדי

الفصل الأول

الأسس الأخلاقية للنفس البشرية

إذ يتناول الفصل الأول من هذا البحث عن محتوى الفصول الخمسة الأولى من كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون حيث تشترك تلك الفصول في الحديث عن النفس، وفيها يبرز الجوانب الأخلاقية والنفسية التي يتناولها الكتاب بدءا من تحليل قوى النفس ومعانيها، مرورا بأمراض النفس وطرق علاجها، وصولًا إلى توجيه قوى النفس نحو هدف واحد.

الفصل الأول من كتاب "ثمانية فصول" بعنوان "في نفس الإنسان وقواها":

يناقش موسى بن ميمون في الفصل الأول قوى الإنسان من منظور فلسفي وديني، وتأثر في ذلك بشكل كبير بالفلسفة الإسلامية والفكر الأرسطي، إذ كان فيلسوفًا وطبيبًا يهوديًا عاش في القرون الوسطى. وفي هذا الفصل يركز بن ميمون على العلاقة بين العقل والنفس ويؤكد على أهمية العقل في تحقيق الكمال الإنساني. ويرى أن العقل هو الذي يميز الإنسان عن باقي المخلوقات، وأنه من خلال استخدام العقل يمكن أن يصل إلى معرفة الله والحقيقة المطلقة. كما يركز على أهمية الأخلاق كجزء أساسي من الصحة النفسية والعقلية، ويرى أن التوازن بين العقل والدين هو مفتاح الحياة الفاضلة وأن الأخلاق هي الوسيلة لتحقيق هذا التوازن

- أنواع التفاعلات النفسية في الإنسان:

"אעלם אן נפס אלאנסאן נפס ואחדה ולהא אפאעיל כתירה מכתלפה קד תסמי בעץ תלך אלאפאעיל אנפס פיטן בדלך אן ללאנסאן אנפס כתירה כמא יטן אלאטבא חתי יצדר רייסהם אן אלאנפס תלת טביעיה וחיואניה ונפסאניה וקד תסמי קוי ואגזא חתי יקאל אגזא אלנפס והדה אלאסמיה כתיר מא יסתעמלהא אלפלאספה... אלדי יטב אלנפס ויריד אן יהדב אלאכלאק יחתאג אן יעלם אלנפס באסרהא ואגזאהא ומא ימרצהא ומא יצחהא, פמן דלך אקול אן אגזא אלאנפס כמסה אלגאדי ואלחאס ואלמתכיל ואלנזועי ואלנאטק"[١].

(اعلم إن نفس الإنسان نفس واحدة، ولها أفاعيل كثيرة مختلفة قد تسمى بعض تلك الأفاعيل أنفس فيظن بذلك إن للإنسان أنفس كثيرة كما يظن الأطباء[٢] حتى يصدر

---

[1] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول, Commissions- Verlag Von Heinrich Hunger, 1863,P2.

[٢] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלאטבא الأطبا)، والأصح (الأطباء).

رييسهم أن الأنفس ثلاث[١] طبيعية وحيوانية ونفسانية وقد تسمى قوى وأجزاء[٢] حتى يقال أجزاء[٣] النفس، وهذه الاسمية كثير ما يستعملها الفلاسفة... الذي يطب النفس ويريد أن يهذب الأخلاق يحتاج أن يعلم النفس بأسرها وأجْزائها [٤] وما يمرضها وما يصحها فمن ذلك أقول إن أجزاء[٥] النفس خمسة الغاذي والحاس والمتخيل والنزوعي والناطق).

يؤكد موسى بن ميمون في مضمون فصله الأول من كتابه "ثمانية فصول" بعنوان "في نفس الإنسان وقواها" على أن روح الإنسان واحدة ولها أفعال متعددة، ويوضح أن تحسين العادات الأخلاقية يعادل علاج الروح وقواها؛ لذا يجب على من يعالج الروح ويريد في تطهير العادات الأخلاقية أن يعرف الروح بكاملها، ويبدأ موسى بن ميمون بسرد الأجزاء الخمسة للروح البشرية : الغذائية والعاطفية، يالية، والحسية، والعقلية ويصف قواها بإيجاز [٦].

إذ يناقش موسى بن ميمون في هذا الفصل عقيدة النفس، موضحًا أن وحدة النفس البشرية مُطلقة، أي كيان واحد غير منقسم تشمل جميع قوى الإنسان وأفعاله، وهي تؤدي إلى تصرفات وأفعال تنسجم مع بعضها البعض. ويوضح أن النفس البشرية واحدة ولكن لها تفاعلات متعددة تُعرف بالأرواح أو القوى. وآراء ابن ميمون هنا مستوحاة من نظرية النفس لأرسطو، حيث يرى أن الروح ليست كيانًا منفصلًا عن الجسد، بل هي الجوهر الأساسي الذي يميز الجسد الحي عن الجماد. وتفاعلات النفس تنقسم إلى ثلاثة أنواع: طبيعية، وحيوانية، ونفسانية. الروح الطبيعية مسئولة عن الوظائف البيولوجية الأساسية مثل: النمو، والتغذية، والتكاثر، وهي التي تحافظ على الحياة البيولوجية للجسم. الروح الحيوانية: هي التي تتعلق بالحركة والاحساس، والتي تمكن الإنسان من الحركة والشعور بالعالم الخارجي مثل: الحواس الخمسة. الروح النفسانية: هذه الروح تتعلق بالعقل، والفكر،

---

(١) خطأ من الناسخ حيث نقلها في النص" תלת "(ثلث)، والصواب (ثلاث).
(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אגזא "(أجزا)، والصواب (أجزاء).
(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אגזא "(أجزا)، والصواب (أجزاء).
(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها "ואגזאהא"(وأجزاها) حيث أغفل كتابة الهمزة المتوسطة، والصواب وأجْزائها.
(٥) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אגזא "(أجزا)، والصواب (أجزاء).
(6) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p4.

والإرادة، وهي التي تمكن الإنسان من التفكير والتأمل واتخاذ القرارات الأخلاقية. كما يشير إلى أن الفلاسفة غالبًا ما يستخدمون هذه المصطلحات لوصف أجزاء النفس المختلفة، كما يستخدم ابن ميمون مصطلح "نفس" للإشارة إلى النفس النباتية، والحيوانية، والإنسانية، ويُشير إلى أن النفس الطبيعية الموجودة في النباتات والحيوانات تؤهلها للنمو والتغذية. أما النفس البشرية التي يُطلق عيها "النفس العاقلة" فهي تمتاز بقدرتها على التفكير، والتحدث. يؤكد ابن ميمون على أهمية فهم النفس العاقلة بكاملها بما في ذلك أجزاؤها المختلفة، ولتؤدي كل قوة من قواها وظيفتها بشكل سليم لتحقيق الصحة العقلية والروحية وما يمكن أن يسبب لها المرض، أو الصحة كجزء أساسي من عملية تهذيب الأخلاق وعلاج النفس، فممارسة الأخلاق أو السياسة تُشبه ممارسة الطب، فكما أن الطبيب يحتاج إلى معرفة كاملة ببنية جسم الإنسان، كذلك الشخص الذي يسعى إلى شفاء النفس البشرية يجب أن يعرف بنية النفس وأجزاءها[١].

أوجه الاختلاف بين ابن ميمون وأرسطو وابن رشد في ربط الأخلاق بالسياسة أو بالميتافزيقا(العلم الإلهي):

- يربط موسى بن ميمون الأخلاق بالميتافزيقا في كتابه ثمانية فصول للتأكيد على أن تدريب النفس ومعرفة الله هي الغاية النهائية للحياة الإنسانية وقد تأثر في ذلك بعمق علم الكلام الإسلامي، وسواء القضايا التي تعلقت بالميتافزيقا والإلهيات (الفيزياء الطبيعية) أو العلم المدني (الأخلاق والسياسة)، فالمشكلات التي طرحها علم الكلام الإسلامي والتي ناقشها الفلاسفة والشراح غير المسلمين الذين عاشوا في الحضارة الإسلامية، تمت في نطاق السمات والمعالم التي حددها العلماء المسلمين لهذا العلم،

---

[١] أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، ١٩٨٠م، ص ٣٦- ٣٧؛ שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 9; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עקרונות פילוסופיים, תיאולוגיים וחברתיים, הוצאת ראובן מס , בע"מ, ירושלים, 1990, עמ' 53; וגם:

P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, Fall, 1986, Vol. 14, No. 2, p 286.

ويمكننا إدراك ذلك في كتابات ابن ميمون الذي احتذى إبداع المتكلمين المسلمين[١].

- في حين أن أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة موضحًا نظريته بتركيزه على صورة الرجل النبيل الذي يظهر في المجال العام أو الساحة السياسية، ويمتلك كل الفضائل الأخلاقية من أجل نفسه بالإضافة إلى الحكمة العملية (أي يتصرف بشكل جيد)، أما الفيلسوف فهو لايحتاج لامتلاك الفضائل الأخلاقية بقدر ما يكون إنسان يعيش حياته بعقلانية [٢].
- في حين أن ابن رشد يرى الأخلاق والسياسة قسمان من علم واحد هو العلم العملي(ويتمثل: في تصرف الإنسان بشكل صحيح في مجتمعه)،الإقناع الإكراه، لتأصيل الفضائل في النفوس، وركز على التربية ومعايير اختيار الحاكم ومواصفاته، والمدينة الفاضلة والمدن الناقصة، حيث يمكننا القول إن ابن رشد في فلسفته السياسية أكثر ارتباطًا بأفلاطون، وهو يختلف في تصور المدينة الفاضلة اختلافا كبيرًا عن الفارابي[٣].

ومن هنا يتبين أن كل فيلسوف قد قدم منظورًا فريدًا يدمج فيه الأخلاق وفق بيئته، وفلسفته الخاصة فمثلًا:

- الأخلاق مع الميتافزيقا والدين (عند ابن ميمون)، وهي تمثل: عنده الغاية النهائية للنفس مع ضرورة التأمل والتدريب.
- والأخلاق والسياسة (عند أرسطو)، إذ يركز على الرجل النبيل الذي يظهر في الساحة السياسية ويمتلك كل الفضائل الأخلاقية، فالنسبة له "التصرف بشكل جيد" هو غاية في حد ذاتها.

---

(١) بيرمان, لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، كرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، ع ٩١، ٩٢، ٢٠٢٢م، ص ٦٨.

(2) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1987, Vol. 54, p267.

(٣) بيرمان, لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، كرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، ع ٩١، ٩٢، ٢٠٢٢م، ص ٧٢.

- الأخلاق والعلم العملي (عند ابن رشد)، الذي قسم العلم إلى نظري(الحقائق والأمور الوجودية)؛ وعملي (تصرف الإنسان بشكل صحيح في مجتمعه)، وهو الذي يدمجه مع الأخلاق.

فكل منهم يساهم في بناء مفهوم متكامل للأخلاق يتناسب مع بيئته وفلسفته الشخصية.

- <u>أجزاء النفس البشرية وكيفية تفاعلها مع العالم المحيط:</u>

" וארגע אלי גרצנא פי אגזא אלנפס פאקול אלגז אלגאדי מנה אלקוה אלגאדבה ואלמאסכה ואלהאצמה...ואלגז אלחאם מנה אלקוי אלכמס אלמשהורה ענד אלגמהור אלבאצרה ואלסמע ואלדוק ואלשם ואללמס והו מוגוד פי גמיע סטח אלגסם ולים לה עצו מכצוץ כמא ללארבע קוי.ואלגז אלמתכיל הי אלקוה אלתי תחפט רסום אלמחסוסאת בעד גיבתהא ען מבאשרה אלחואס אלתי אדרכתהא... ואלגז אלנזועי הי אלקוה אלתי בהא יתשוק אלאנסאן לשי מא או יכרהה ... ואלגז אלנאטק הי אלקוה אלמוגודה ללאנסאן אלתי בהא יעקל ובהא תכון אלרויה ובהא יקתני אלעלם ובהא ימיז בין אלקביח [١].

(وأرجع إلى غرضنا في أجزاء[٢] النفس فأقول الجزء[٣] الغاذي منه القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة... والجزء[٤] الحاس منه القوى الخمس المشهورة عند الجمهور الباصرة والسمع والذوق والشم واللمس وهو موجود في جميع سطح الجسم وليس له عضو مخصوص كما للأربع قوى. والجزء[٥] المتخيل هي القوة التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس التي أدركتها... والجزء[٦] النزوعي هي القوة التي بها يتشوق الإنسان لشيء[٧] ما أو يكرهه... والجزء[٨] الناطق هي القوة الموجودة للإنسان التي بها يعقل وبها تكون الرؤية[٩] وبها يقتني العلم وبها يميز بين القبيح).

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول,pp 4-6.

(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אגזא "(أجزا)، والصواب (أجزاء).

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٥) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٦) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٧) خطأ من الناسخ حيث نقلها " לשי "(لشي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (لشيء).

(٨) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٩) لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء في كلمة " אלרויה "(الروية)، والصواب (الرؤية).

يقسم ابن ميمون النفس الإنسانية من خمسة أجزاء رئيسة: القوة الغاذية، القوة الحاسة، القوة المتخيلة، القوة النزوعية، القوة الناطقة. فالقوة الغاذية هي المسئولة عن تغذية الجسم والحفاظ على حياته، والقوة الحاسة هي التي تمكن الإنسان من الإحساس بالعالم الخارجي من خلال الحواس الخمس؛ القوة المتخيلة هي التي تحفظ الصور والأشياء التي يدركها الإنسان بعد غيابها عن الحواس؛ القوة النزوعية وهي التي تدفع الإنسان إلى الرغبة، أو النفور من الأشياء التي يدركها؛ القوة الناطقة، وهي التي تمكن الإنسان من التفكير والعقل والتمييز بين الأمور، وهذه الأجزاء تشكل معًا النفس الإنسانية وتحدد وظائفها المختلفة ، ويؤكد ابن ميمون أن التعامل السليم بين هذه الأجزاء يؤدي إلى سلوك طبيعي وأخلاقي، أما إذا كانت الروح غير متوازنة فإن ذلك يُشير إلى حاجة الإنسان للشفاء وإعادة التوازن، وهذا التحليل يعكس فهم ابن ميمون للعلاقة بين العقل والجسد[١].

- **<u>كيفية تصنيف الأفعال الجميلة بناء على طبيعتها:</u>**

״ואלגמיל מן אלאפעאל וחדה אלאפעאל מנהא עמלי ומנהא נטרי ואלעמלי מנה מהני ומנה פכרי פאלנטרי הו אלדי בה יעלם אלאנסאן אלמוגודאת אלגיר מתגירה עלי מא הי עליה וחדה הי אלתי תסמי עלום באטלאק ואלמהני הי אלקוה אלתי בהא יקתני אלמהן מתל אלנגארה ואלפלאחה ואלטב ואלמלאחה ואלפכרי הו אלדי בה ירוי פי אלשי אלדי יריד אן יעמלה חין מא יריד אן יעמלה הל ימכן עמלה או לא ואן כאן ימכן פכיף ינבגי אן יעמל, פהדא קדר מא ינבגי אן ידכר מן אמר אלנפס ההנא״[٢] .

(والجميل من الأفعال وهذه الأفعال منها عملي ومنها نظري والعملي منه مهني ومنه فكرى فالنظري هو الذي به يعلم الإنسان الموجودات غير المتغيرة[٣] على ما هي عليه وهذه هي التي تسمى علوم بإطلاق والمهني هي القوة التي بها يقتني المهن مثل النجارة والفلاحة والطب والملاحة والفكرى هو الذي به يروي في الشيء[٤] الذي يريد أن يعمله حين ما يريد أن يعمله هل يمكن عمله أو لا وإن كان يمكن فكيف ينبغي أن يعمل، فهذا قدر ما ينبغي أن يذكر من أمر النفس هاهنا).

---

[١] שה-לבן, יוסף:הרמב"ם,פרק ב', עמ' 11; أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق(عبد الرحمن بدوي)، ص ٣٥.

[2] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 8.

[٣] خطأ من الناسخ "الغير متغيرة" حيث إن كلمة "غير" لا تُعرف، والأصح نقول (غير المتغيرة).

[٤] خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלשי "(الشي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (الشيء).

إذ يشير ابن ميمون هنا إلى أنواع الأفعال وهي عملية ونظرية؛ الأفعال العملية منها الأفعال المهنية وهي التي تتطلب مهارات يدوية أو جسدية مثل: الحرف والصناعات. ومنها أيضًا الأفعال الفكرية وهي التي تتطلب التفكير والتخطيط مثل: التعليم، والإدارة. في حين أن الأفعال النظرية هي الأفعال التي تتعلق بالتأمل والفهم النظري مثل: الفلسفة والعلم. ويختتم الفصل بالتأكيد على أن الهدف النهائي لقوى الروح هو بلوغ شكل العقل[١].

وهنا ربما يؤكد ابن ميمون على أوجه التشابه بين الفلسفة، والشريعة لإقناع قرائه بأن استخدام المفاهيم الفلسفية لا يضُر بالتقليد اليهودي، مع امتناعه عن تحديد مصادره الفلسفية لتجنب الإساءة إلى أي من قرائه[٢].

- **غياب فضيلة الحكمة العملية عند ابن ميمون:**

يعكس ابن ميمون في نهاية الفصل الأول غياب فضيلة الحكمة العملية اختلافا جوهريًا في التوجه بين الفلسفة الأرسطية وتأملات موسى بن ميمون؛ فلا تتضمن فضيلة الحكمة العملية عند ابن ميمون على الرغم من أنها جزء من فلسفة أرسطو والفارابي، في حين يرى أرسطو أن الحكمة العملية تعتمد على الفضائل الأخلاقية التي تُمكن الفرد من التعرف على ما يُشكل النُبل. في حين أن ابن ميمون يركز على النهاية التأملية للإنسان، مما يجعله يرى أن الحكمة العملية غير ضرورية في هذا السياق؛ لأن هدف السلوك البشري يتم تحديده من خلال النهاية التأملية للإنسان وليس من خلال الفضائل الأخلاقية المتكاملة. في حين أن يصف الفارابي العقل العملي أنه يحتوي على المقدمات المكتسبة من الخبرة ويوفر التوجيه للسلوك البشري، فموسى بن ميمون يعترف بأن القوة العقلية للروح قادرة على التمييز بين الأفعال الدنيئة والنبيلة، لكنه يُنكر وجود "قوانين عقلانية" تحكم السلوك البشري[٣].

---

(1) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p4.

(2) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p263.

(3) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, pp 283, 285.

الفصل الثاني:

في حين أن موسى بن ميمون يتحدث في **الفصل الثاني** من هذا الكتاب: بعنوان " في معاني قوى النفس وفي معرفة الجز(ء) الذي فيه أو لا توجد الفضائل والرذائل" عن أجزاء النفس وعلاقتها بالسلوك الأخلاقي.

- **الجزء الحاسي والجزء النزوعي:**

״אעלם אן אלמעאצי ואלטאעאת אלשרעיה אנמא תוגד לגזאין מן אגזא אלנפס והו אלגז אלחאס ואלגז אלנזועי פקט ובהדין אלגזאין תכון גמיע אלעבירות ואלמצוות אמא אלגז אלגאדי ואלגז אלמתכיל פלא טאעה פיחמא ולא מעציה אד לים ללראי ואלאכתיאר פיהמא עמל בונה ולא יקדר אלאנסאן בחסב ראיה אן יעטל פעלהמא או יקסרהמא עלי פעלהמא אלא תרא אן הדין אלגזאין אעני אלגאדי ואלמתביל יפעלאן ענד אלנום דון סאיר קוי אלנפס״ [١].

(اعلم إن المعاصي والطاعات الشرعية إنما توجد لجزأين من أجزاء[٢] النفس وهو الجزء[٣] الحاس والجزء[٤] النزوعي فقط وبهذين الجزأين تكون جميع الـ עבירות (الجرائم) والـ מצוות (الوصايا) أما الجزء[٥] الغاذي والجزء[٦] المتخيل فلا طاعة فيهما ولا معصية إذ ليس للرأي[٧] والاختيار فيهما عمل بوجه ولا يقدر الإنسان بحسب رأيه[٨] أن يعطل فعلهما، أو يقسرهما على فعلهما ألا ترى أن هذين الجزأين أعني الغاذي والمتخيل يفعلان عند النوم دون سائر قوى النفس).

يزعم ابن ميمون هنا أن الأفعال تنشأ مما هو محسوس مثل: الحواس، والإبداعات والرغبات، وما يصدر عن الرغبة، كما أن العقل له تأثير على الأفعال في بعض الأحيان[٩]. فيوضح أن المعاصي والطاعات الشرعية تتعلق بجزأين من النفس، وهما

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,pp 8, 10.

(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אגזא "(أجزا)، والصواب (أجزاء).

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٥) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٦) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(٧) لم يميز الناسخ بين ألف المد والهمزة في كلمة " ללראי "(للراي)، والصواب (للرأي).

(٨) لم يميز الناسخ بين ألف المد والهمزة في كلمة " ראיה "(رايه)، والصواب (رأيه).

(٩) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 11; أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، ص ١٧١.

الجزء الحاسي والجزء النزوعي، فهذين الجزأين المسئولين عن جميع الأفعال التي يمكن أن تكون معصية أو طاعة؛ لأنهما يعملان بشكل تلقائي دون أي تدخل اختياري أو إرادة.

أوجه الشبه والاختلاف في المسئولية الأخلاقية بين ابن ميمون وأرسطو:

أوجه الشبه:

- يتفق كلا من ابن ميمون وأرسطو على أن الاستعدادات الناتجة عن أفعال الإنسان تكون اختيارية، إذا كان مصدر الحركة داخليًا، مما يجعل الفرد مسئولًا عن أفعاله[١].

أوجه الاختلاف:

- يجادل موسى بن ميمون بأن الفضائل والرذائل تُكتسب دون إكراه، وهي مسئولية الفاعل. في حين يرى أرسطو أن الفضائل والرذائل طوعية واختيارية[٢].
- **الجزء الناطق من النفس:**

״אמא אלגז אלנאטק פפיה חירה לכן אקול אנה קד יכון בהדה אלקוה איצא אלטאעה ואלמעציה בחסב אעתקאד ראי פאסד או אעהקאד ראי צחיח לכן ליס פיהא עמל יטלק עליה אסם עמל מצוה או עבירה ולדלך קלת פי מא תקדם אן פי דינאך אלגזאין תוגד אלעבירות ואלמצוות. אמא אלפצאיל פהי נועין פצאיל בלקיה ופצאיל נטקיה ופי מקאבלהמא נועא אלרדאיל אמא אלפצאיל אלנטקיה פהי תוגד ללגז אלנאטק מנהא אלחכמה... ומנה אלדכא וגודה אלפהם והו גודה חדס עלי אלשי בסרעה בלא זמאן או פי זמאן קריב גדא. ורדאיל הדה אלקוה עכס הדה או מקאבלתהא. ואמא אלפצאיל אלכלקיה פהי תוגד ללגז אלנזועי וחדה ואלגז אלחאם פי הדא אלמעני אנמא הו כאדם ללגז אלנזועי ופצאיל הדא אלגז כתירה גדא מתל אלעפה ואלסכא ואלעדאלה ואלחלם ואלתואצע ואלקנאעה ואלשגאעה וגירהא ורדאיל הדא אלגז הו אלתפריט פי חדה או אלאפראט פיהא״[٣].

(أما الجزء[٤] الناطق ففيه حيرة لكن أقول إنه قد يكون بهذه القوة أيضا الطاعة والمعصية بحسب اعتقاد رأي فاسد أو اعتقاد رأي صحيح لكن ليس فيها عمل يطلق عليه اسم عمل מצוה (وصية)أو עבירה (جريمة)، ولذلك قلت في ما تقدم إن في ذيناك الجزأين توجد

---

(1) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Cambridge University Press, Vol.33, No.4, 1997, P 447.

(2) Ibid, P 447.

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 10.

(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

الـ עבירות والـ מצוות. أما الفضائل فهي نوعان فضائل خلقية، وفضائل نطقية وفي مقابلهما نوعا الرذائل أما الفضائل النطقية فهي توجد للجزء الناطق منها الحكمة ... ومنه الذكاء[١] وجودة الفهم وهو جودة حدس على الشيء[٢] بسرعة بلا زمان أو في زمان قريب جدا. ورذائل هذه القوة عكس هذه أو مقابلتها. وأما الفضائل الخلقية فهي توجد للجزء[٣] النزوعي وحده والجزء[٤] الحاس في هذا المعنى إنما هو خادم للجزء[٥] النزوعي وفصائل هذا الجزء[٦] كثيرة جدًا مثل: العفة والسخاء[٧] والعدالة والحلم والتواضع والقناعة والشجاعة وغيرها ورذائل[٨] هذا الجزء[٩] هو التفريط في هذه أو الإفراط فيها).

في حين أن ابن ميمون يُشير في حديثه عن الجزء الناطق من النفس بأنه يمكن أن يكون فيه طاعة ومعصية بناءً على الاعتقادات الفاسدة أو الصحيحة، لكنه لا ينتج أفعالا يمكن أن تسمى طاعة أو معصية. والفضائل تنقسم إلى نوعين؛ **فضائل خلقية وفضائل نطقية**، ولكل منهما ما يقابلهما من الرذائل. فالفضائل الخلقية تتعلق بالجزء النزوعي وتتضمن صفات مثل: العفة والسخاء والعدالة، في حين أن الفضائل النطقية تتعلق بالجزء الناطق وتتضمن الحكمة والعقل والذكاء، وكذلك الإنجازات الجسدية والمادية والمرتبطة بالأفعال مثل: القوة البدنية والمهارات الحرفية، فهذه الفضائل العقلية لا تُعبر عن جوهر الإنسان ككائن حي وإنما جوهر الإنسان في عقله وتفكيره[١٠].

- **<u>الفضيلة عند ابن رشد وعلاقتها بقوى النفس:</u>**

وقد تأثر ابن ميمون في تقسيمه هذا لأنواع الفضائل بالفلاسفة العرب ومنهم ابن رشد

---

(١) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלדכא " (الذكا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الذكاء).
(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלשי "(الشي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (الشيء).
(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).
(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).
(٥) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).
(٦) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).
(٧) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלסכא " (السخا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (السخاء).
(٨) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"רדאיל رذايل"، والصواب (رذائل).
(٩) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגז "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).
(١٠) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12; أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، ص ٧٧، ١٦٩.

الذي انطلق في فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة، وعلاقتها بأقسام وقوى النفس، فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة، وهذا التقسيم نجده في الكتابات الأخلاقية العربية، وهو مستمد من أفلاطون. إذ يصنف الفضائل إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية، والفضائل الخلقية ويعلي الأولى على الثانية. والفضائل الخلقية هي: الشجاعة والعفة والسخاء والتواضع والصدق والمحبة وعلو الهمة والعدالة. في حين أن الفضائل العقلية تتمثل: في العقل البديهي (الفطري) والتعقل والحكمة[١]. إن ابن رشد ومعه **الفارابي** يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب، فهو يتبع في تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسة والفرعية **أرسطو**، خاصة في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، في حين أن بقية الفلاسفة العرب، أو معظمهم خاصة الذين يتابعون في تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية[٢] والرواقية[٣] المتأخرة، حيث يقدمون تبويبًا مختلفًا. كما تناول ابن رشد موضوعًا آخر في علم الأخلاق، الذي شغل حيزًا مهما من موضوعات الفلاسفة العرب، وهم في ذلك يتبعون أرسطو. إذ يرى أن السعادة هي الخير الاسمى الذي يهدف إليه البشر، والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والنظرية. وعلى ذلك فالنظر العقلي هو الوسيلة التي تصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الاسمى أو تحقيق السعادة في الأفعال الإنسانية المختلفة من ثروة وصحة وجاه، وكل نشاط إنساني سياسي أو اجتماعي ما هو إلا وسيلة لبلوغ هذه الغاية. ومن هنا نجد اختلاف ابن رشد عن بقية الفلاسفة العرب

---

(١) بيرمان, لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، ع ٩١، ٩٢، ص ٧١.

(٢) **المدرسة المشائية** Peripatetic school، هي مدرسة فلسفية في اليونان القديمة. أسسها أرسطو وحمل لواءها عدد من الفلاسفة: تلامذته وأنصاره وشراحه، ومن أخذوا عنه. والمشائية كلمة أصلها يوناني مشتقة من الفعل peripatein وتعني يطوف، وذلك إشارة إلى الممشى الظليل أو الرواق الذي كان أرسطو يلقي محاضراته فيه، أو إلى طريقته في التدريس وهو يطوف بالرواق في مدرسة اللوقيين التي أسسها في أثينا عام ٣٣٤ ق.م، واستمر وجودها نحو ألف عام حتى ٥٢٩م حين أمر الامبراطور جستنيان بإقفالها وحظر تدريس الفلسفة، وكان قد غلب عليها حينئذٍ تعاظم أثر الأفلاطونية المحدثة. انظر: المشَّائية | المدارس الفلسفية | مؤسسة هنداوي ٢٥- ١٢-٢٠٢٤.

(٣) **الرواقية**: لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها "زينون" الكيومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، ويُطلق على أنصار تلك المدرسة اسم "الرواقيين" أو "أصحاب الرواق" أو "أهل المظال"، نسبة إلى "الرواق المنقوش" الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام"بوليجنوط"؛ وبذلك الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية في ذلك العهد. للمزيد انظر: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٥.

خاصة **الفارابي** الذي يرى أن السعادة يتوصل لها الإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال[١].

ومن هنا يتضح تأثر موسى بن ميمون بالفلاسفة العرب مثل: ابن رشد في تقسيم الفضائل إلى عقلية وخلقية. كما يتضح التباين بين الفلاسفة العرب، حيث إن ابن رشد والفارابي يتبعان في تقسيم الفضائل. أسلوب أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية"، في حين أن بقية الفلاسفة العرب يتبعون أسسًا مختلفة، خاصة الأسس المشائية والرواقية المتأخرة.

- **كما يتضح اختلاف ابن رشد والفارابي على وسيلة تحقيق السعادة:**

فالسعادة هي الخير الاسمى عند ابن رشد وتتحقق من خلال النظر العقلي في جميع الأفعال الإنسانية، والتي من خلالها تتحقق الفضائل الأخلاقية والنظرية.

في حين أن الفارابي يرى أن السعادة تتحقق من خلال الاتصال بالعقل الفعال، مما يعكس اختلافه عن ابن رشد في تصور كيفية تحقيق السعادة.

- **غياب فضيلة الحكمة العملية عند ابن ميمون:**

يعكس غياب فضيلة الحكمة العملية اختلافا جوهريًا في التوجه بين الفلسفة الأرسطية وتأملات موسى بن ميمون؛ فلا تتضمن فضيلة الحكمة العملية عند ابن ميمون على الرغم من أنها جزء من فلسفة أرسطو والفارابي، في حين يرى أرسطو أن الحكمة العملية تعتمد على الفضائل الأخلاقية التي تُمكن الفرد من التعرف على ما يُشكل النُبل. في حين أن ابن ميمون يركز على النهاية التأملية للإنسان، مما يجعله يرى أن الحكمة العملية غير ضرورية في هذا السياق؛ لأن هدف السلوك البشري يتم تحديده من خلال النهاية التأملية للإنسان وليس من خلال الفضائل الأخلاقية المتكاملة. في حين أن الفارابي يصف العقل العملي أنه يحتوي على المقدمات المكتسبة من الخبرة ويوفر التوجيه للسلوك البشري، فموسى بن ميمون يعترف بأن القوة العقلية للروح قادرة على التمييز بين الأفعال الدنيئة والنبيلة، لكنه يُنكر وجود "قوانين عقلانية" تحكم

---

[١] بيرمان، لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، ع ٩١، ٩٢، ص ٧١.

السلوك البشري[١].

- **الجزء الغاذي والجزء المتخيل :**

״אמא אלגזו אלגאדי ואלמתכיל פלא יקאל פיה פצילה ולא רדילה ואנמא יקאל אנה גארי עלי אסתקאמה או עלי גיר אסתקאמה כמא יקאל אן פלאן גאד הצמה או בטל הצמה או פסד תכילה או הו גארי עלי אסתקאמה וליס פי הדא כלה לא פצילה ולא רדילה פהדא מא ארדנא אן נודעה פי הדא אלפצל״[٢].

(أما الجزء[٣] الغاذي والمتخيل فلا يقال فيه فضيلة ولا رذيلة وإنما يقال إنه جارى على استقامة أو على غير استقامة كما يقال إن فلان جاد هضمه أو بطل هضمه أو فسد تخيله أو هو جارى على استقامة وليس في هذا كله لا فضيلة ولا رذيلة فهذا ما أردنا أن نودعه في هذا الفصل).

وهنا يوضح ابن ميمون في حديثه عن الجزء الغاذي والمتخيل بأن لا يمكن وصفهما بالفضيلة أو الرذيلة، بل يمكن أن يصفهما بأنهما يعملان بشكل صحيح أو غير صحيح مثل: الهضم الجيد، أو التخيل الفاسد.

وإجمالا للفصل الثاني من كتاب "ثمانية فصول" يقدم موسى بن ميمون زوجين أساسيين من المتضادات مثل: الطاعة والمعصية، والفضيلة والرذيلة. إذ تُشير الطاعة والمعصية إلى الأفعال التي يطيع بها الشخص الوصايا أو يعصيها، وتشمل الأجزاء الواعية والشهوانية من الروح. في حين أن الفضيلة والرذيلة تُشير إلى تصرفات الروح، حيث توجد الفضائل العقلانية في الجزء العقلي والفضائل الأخلاقية في الجزء الشهواني، ويشير ابن ميمون إلى اختلاف أساسي بين الفضائل والرذائل العقلانية، والفضائل والرذائل الأخلاقية، فالرذائل العقلانية هي ببساطة العكس من الرذائل الأخلاقية[٤]، ويؤكد ابن ميمون أن الفضائل العقلية لا تُعبر عن جوهر الإنسان ككائن حي له نفس عاقلة ومتكلمة، وإنما يرى أن الجوهر الحقيقي للإنسان يتمثل: في القدرة على التفكير والتحدث

---

(1) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, pp 283, 285.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 10.

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלגזו "(الجز) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (الجزء).

(4) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p4.

والتفاعل بذكاء وروحانية[١].

الفصل الثالث:

يتناول الفصل الثالث من كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون موضوع "أمراض النفس" ويقارن بين صحة ومرض النفس وصحة ومرض الجسم.

- **صحة ومرض النفس:**

״קאל אלאקדמון ללנפס צחה ומרץ כמא ללבדן צחה ומרץ פצחה אלנפס אן תכון היאתהא והיאת אגזאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלכיראת ואלחסנאת ואלאפעאל אלגמילה ומרצהא אן תבכון היאתהא והיאת אגזאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלשרור ואלסיאת ואלאפעאל אלקביחה״ [٢] .

(قال الأقدمون للنفس صحة ومرض كما للبدن صحة ومرض فصحة النفس أن تكون هيئتها وهيئة[٣] أجزائها[٤] هيئة[٥] تفعل بها أبدا الخيرات والحسنات، والأفعال الجميلة ومرضها أن تكون هيئتها وهيئة[٦] أجزائها[٧] هيئة[٨] تفعل بها أبدا الشرور والسيئات والأفعال القبيحة)

يدعي ابن ميمون أن الروح مثل: الجسد لها الصحة والمرض. وتصحيح أبعاد الروح مشابهة لتصحيح أبعاد الجسد، إذ تظهر النفس السليمة من خلال القيام بأفعال جيدة في حين أن النفس المريضة تظهر في الأفعال السيئة[٩]. يوضح ابن ميمون في هذه الفقرة

---

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12; أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، ص ٣٨، ١٦٩.

[2] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول p 12.

[٣] لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

[٤] لم يُميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة حيث نقلها "ואגזאיהא"(وأجزايها)، والصواب وأجْزائها.

[٥] لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

[٦] لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

[٧] لم يُميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة حيث نقلها "ואגזאיהא"(وأجزايها)، والصواب وأجْزائها.

[٨] لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

[٩] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12.

أن النفس تكون في حالة صحية عندما تكون هيئتها وأجزاؤها مهيأة للقيام بالأفعال الخيرة والحسنة والجميلة. في حين أن تكون النفس مريضة، عندما تكون هيئتها وأجزاؤها مهيأة للقيام بالأفعال الشريرة والسيئة والقبيحة.

- **<u>صحة ومرض الجسم:</u>**

״ אמא צחה אלגסם ומרצה פצנאעה אלטב תבחת ען דלך וכמא אן אצחאב מריץ אלאבדאן יכיל להם פסאד חסהם פי מא חלא אנה מר ופי מא הו מר אנה חלו פיתצורון אלמלאים בצורה גיר מלאים ותשתד שהותהם ותעטם לדתהם באמור לא לדה פיהא בוגה ענד אלאצחא בל קד רבמא כאן פיהא אלם מתל אכל אלטפל ואלפחם ואלתראב ואלאמור אלשדידה אלעפוצה ואלשדידה אלחמוצה ונחו הדה מן אלאטעמה אלתי לא ישתהיהא אלאצחא בל יכרהונהא״[١].

(أما صحة الجسم ومرضه فصناعة الطب تبحث عن ذلك وكما أن أصحاب مريض الأبدان يخيل لهم فساد حسهم في ما حلا إنه مر وفي ما هو مر إنه حلو فيتصورون الملائم[٢] بصورة غير ملائم[٣] وتشتد شهوتهم وتعظم لذتهم بأمور لا لذة فيها بوجه عند الأصحاء[٤]، بل قد ربما كان فيها ألم مثل: أكل الطفل، والفحم، والتراب، والأمور الشديدة العفوصة والشديدة الحموضة ونحو هذه من الأطعمة التي لا يشتهيها الأصحاء[٥] بل يكرهونها)

يشير ابن ميمون هنا إلى أن الطب تناول صحة الجسم ومرضه، حيث يمكن للأشخاص المرضى أن يخطئوا في تمييز الطعام الحلو من المر والعكس؛ وكذلك مرض الجسم، فقد يشعر المرضى بلذة في أشياء لا لذة فيها عند الأصحاء مثل: تناول أشياء غير صالحة للأكل. فالنفس المريضة قد تجد الأفعال السيئة لذيذة ومفيدة لها، كما يستمتع المريض جسديًا بأطعمة مُضرة[٦].

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 12.

(٢) لم يُميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة حيث نقلها " אלמלאים "(الملايم)، والصواب (الملائم).

(٣) لم يُميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة حيث نقلها " מלאים "(ملايم)، والصواب (ملائم).

(٤) خطأ من الناسخ حيث أغفل وجود الهمزة المتطرفة (אלאצחא الأصحا)، والأصح (الأصحاء).

(٥) خطأ من الناسخ حيث أغفل وجود الهمزة المتطرفة (אלאצחא الأصحا)، والأصح (الأصحاء).

(٦) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12.

- **التشابه بين مرض النفس ومرض الجسم:**

" כדלך אלמרצא אלאנפס אעני אלאשראר ודוי אלנקאיץ יכיל להם פי מא הי שרור אנהא כיראת ופי מא הי כיראת אנהא שרור ואלשריר יהוי אבדא אלגאיאת אלתי הי פי אלחקיקה שרור ויתכילהא לאגל מרץ נפסה כיראת וכמא אן אלמרצא למא עלמוא מרצהם ולא יחסנון צנאעה אלטב סאלו אלאטבא פערפוהם במא ינבגי אן יעמלוא ונהוהם ען מא יתכיל לדידא וגברוהם עלי תנאזל אלאמור אלכריהה אלמרה חתי תצח אגסאמהם פירגעוא לאסתיאב אלטיב וכראהיה אלכרה כדלך אלמרצא אלאנפס ינבגי להם אן יסאלוא אלעלמא אלדין הם אטבא אלאנפס פינהנהוהם ען תלך אלשרור אלתי יטנונהא כיראת ויטבונהם באלצנאעה אלתי תטב בהא אכלאק אלנפס אלתי נבינהא"[١].

(كذلك المرضى[٢] الأنفس أعني الأشرار وذوى النقائص[٣] يخيل لهم في ما هي شرور إنها خيرات وفي ما هي خيرات إنها شرور والشرير يهوى أبدا الغايات التي هي في الحقيقة شرور ويتخيلها لأجل مرض نفسه خيرات وكما إن المرضى[٤] لما علموا مرضهم ولا يحسنون صناعة الطب سألوا[٥] الأطباء[٦] فعرفوهم بما ينبغي أن يعملوا ونهوهم عن ما يتخيل لذيذا وجبروهم على تنازل الأمور الكريهة المرة حتى تصح أجسامهم فيرجعوا لاستطياب الطيب وكراهية الكره كذلك المرضى[٧] الأنفس ينبغي لهم أن يسألوا العلماء [٨] الذين هم أطباء[٩] الأنفس فينهونهم عن تلك الشرور التي يظنونها خيرات ويطبونهم بالصناعة التي تطب بها أخلاق النفس التي نبينها).

يشبه موسى بن ميمون مرضى النفس بالأشرار وذوي النقائص الذين يعتقدون أن الشرور هي خيرات والعكس، وأنه كما يحتاج مرضى الجسم للأطباء لعلاجهم؛ يحتاج مرضى النفس إلى العلماء الذين هم أطباء النفس لتوجيههم نحو الخير. وكذلك يستُشير المرضى الأطباء ويتبعون نصائحهم حتى يتعافوا، وأيضًا بالمثل: يجب على مرضى

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 12.

(٢) لم يُميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלמרצא "(المرضا)، والصواب (المرضى).

(٣) لم يُميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة حيث نقلها " אלנקאיץ "(النقايص)، والصواب (النقائص).

(٤) لم يُميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלמרצא "(المرضا)، والصواب (المرضى).

(٥) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة، في كلمة "סאלו "(سألو)، والصواب "סאלוא" (سألوا).

(٦) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלאטבא الأطبا)، والأصح (الأطباء).

(٧) لم يُميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלמרצא "(المرضا)، والصواب (المرضى).

(٨) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלעלמא العلما)، والأصح (العلماء).

(٩) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אטבא أطبا)، والأصح (أطباء).

النفس أن يستُشيروا العلماء(الأطباء النفسيين) لتوجيههم نحو الخير وتصحيح أخلاقهم.

- **دور الفيلسوف مقابل دور رجل الدولة:**

وفق نظر الفارابي يرى: أن الملك أو رجل الدولة يعمل كطبيب للروح، يشفي الأمراض الأخلاقية داخل المدينة، فدورهم يشمل توجيه وإصلاح المجتمع بأسره,

في حين أن موسى بن ميمون يرى: أن طبيب الروح هو الحكيم الذي يعمل على أساس خاص بدلًا من توجيه المجتمع ككل، إذ يركز على الأفراد ذوي النفوس المريضة الذين يسعون إليه لعلاجهم، مما يتيح له تصميم علاج خاص يتناسب مع احتياجات كل فرد بشكل خاص. فالفارابي يدمج العلاج الأخلاقي والسياسي على مستوى المجتمع؛ في حين أن موسى بن ميمون يخصص العلاج للأفراد من خلال الحكمة والتوجيه الشخصي[١].

- **عواقب عدم السعي للعلاج:**

" אמא אלמרצא אלאנפס אלדין לא ישערון במרצהם ויתכילונה צחה או ישערון בה ולא יתטבבון פמאלהם למא יכון מאל אלמריץ אדא תבע לדאתה ולא יתטבב פהו יהלך בלא שך, אמא אלדין ישערון ויתבעון לדאתהם פקאל אלכתאב אלחק פיהם ואצף ען קולהם כי בשרירות לבי אלך[٢] וג' יעני אנה יקצד אן ירוי עטשה והו יזיד נפסה עטשא, ואמא אלדין לא ישערון פוצפהם שלמה כתיר קאל דרך אויל ישר בעיניו ושומע לעצה חכם [٣]יעני אלדי יאכד ראי אלעאלם פיערפה באלטריק אלדי הו ישר פי אלחקיקה לא אלדי יטנה הו ישר וקאל יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות[٤] וקאל פי האולי אלמרצא אלאנפס פי כונהם לא יעלמוא מא יצרהם ולא מא ינפעהם דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו"[٥].

(أما المرضى[٦] الأنفس الذين لا يشعرون بمرضهم ويتخيلونه صحة أو يشعرون به ولا يتطببون فمالهم لما يكون مال المريض إذا تبع لذاته ولا يتطبب فهو يهلك بلا شك، أما الذين يشعرون ويتبعون لذاتهم فقال: الكتاب الحق فيهم واصف عن قولهم **"כִּי בִּשְׁרִרוּת**

---

(1) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p277.

(٢) سفر التثنية ٢٩/ ١٨.

(٣) سفر الأمثال ١٢/١٥

(٤) سفر الأمثال ١٤/ ١٢

(5) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 14,

(٦) لم يُميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלמרצא "(المرضا)، والصواب (المرضى).

לִבִּי אֵלֵךְ״ (إِنِّي بِإِصْرَارِ قَلْبِي)[١] يعني إنه يقصد أن يروى عطشه وهو يزيد نفسه عطشا، وأما الذين لا يشعرون فوصفهم שלמה كثير قال **״דֶּרֶךְ אֱוִיל יָשָׁר בְּעֵינָיו וְשֹׁמֵעַ לְעֵצָה חָכָם״** (طريق الجاهل مستقيم في عينيه، أما سامع المشورة فهو حكيم) يعني الذي يأخذ رأي العالم فيعرفه بالطريق الذي هو **ישר** في الحقيقة لا الذي يظنه هو **ישר** وقال" **יֵשׁ דֶּרֶךְ יָשָׁר לִפְנֵי אִישׁ, וְאַחֲרִיתָהּ דַּרְכֵי מָוֶת״** (تُوجَدُ طَرِيقٌ تَظْهَرُ للإنسان مُسْتَقِيمَةً، وعَاقِبَتُهَا طُرُقُ الْمَوتِ) وقال في هؤلاء[٢] المرضى [٣] الأنفس في كونهم لا يعلموا ما يضرهم ولا ما ينفعهم ״ **דֶּרֶךְ רְשָׁעִים כְּאֲפֵלָה לֹא יָדְעוּ בַּמֶּה יִכָּשֵׁלוּ ״**(طَرِيقُ الأَشْرَارِ فَكَالظَّلاَمِ. لاَ يَعْلَمُونَ مَا يَعْثُرُونَ بِهِ).

يوضح ابن ميمون هنا أن المرضى الذين لا يدركون مرضهم أو لا يسعون للعلاج يهلكون، سواء كانوا مرضى جسم أو نفس. ويؤكد كلامه بأمثلة من الكتاب المقدس التي تُشير إلى هلاك من لا يستمعون إلى النصائح الحكيمة. فهنا ربط بن ميمون بين الصحة النفسية والجسدية وأكد على ضرورة الاستشارة والعلاج لتحقيق الصحة. إذ يرى ابن ميمون أن الأمراض النفسية والتي يصفها بأنها "شرور" تؤثر على الأفراد وتجعلهم غير مدركين لحالتهم أو غير راغبين في العلاج، ويشبه هؤلاء الأشخاص بالمريض الجسدي الذي يرفض العلاج ويسعى فقط وراء ملذاته، مما يؤدي في النهاية إلى هلاكه. ويعتقد ابن ميمون أن هذه الشرور ليست مجرد مشاكل فردية، بل لها تأثيرات سلبية على المجتمع ككل. فالأفعال الناتجة عن هذه الرذائل الأخلاقية تضر بالصالح العام؛ لذا يجب على المجتمع أن يحمي نفسه من خلال القوانين التي تمنع مثل: هذه الأفعال[٤].

الفصل الرابع:

يتناول الفصل الرابع وهو بعنوان "في طب أمراض النفس"من كتاب "ثمانية فصول" لموسى بن ميمون، موضوع الفضائل والأفعال الخيرة . يناقش ابن ميمون هنا علاج الأمراض النفسية من منظور أخلاقي، ويوضح أن النفس البشرية يمكن أن تمرض مثل:

---

[١] في النسخة العربية سفر التثنية ٢٩/ ١٩.

[٢] لم يُميز الناسخ بين حرف (الياء) العبري(י) وبين الهمزة في العربية، كما هو الحال في كلمة (هؤلاء) مكتوبة في النص "האולי" والصواب (هؤلاء).

[٣] لم يُميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלמרצא "(المرضا)، والصواب (المرضى).

[4] Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, p 200.

الجسد، وأن علاجها يتطلب التوازن في الصفات الأخلاقية، فالفضائل هي وسط بين طرفين متطرفين مثل: السخاء الذي هو وسط بين الإسراف، والبخل، ويعتقد أن الفضائل تتطور من خلال التكرار والتعود، وإذا كانت النفس مريضة، يجب على الشخص أن يتبع نفس مسار علاج الأمراض الجسدية من خلال التكرار والتعود على السلوكيات الفضيلة كالآتي:

- **<u>الأفعال الخيرة والفضائل:</u>**

"אלאפעאל אלתי הי כיראת הי אלאפעאל אלמעתדלה אלמתוסטה בין טרפין המא גמיעא שרין אחדהמא אפראט ואלאכר תקציר ואלפצאיל הי היאת נפסאניה ומלכאת מתוסטה בין היאתין רדיתין אחדאהמא אזיד ואלאכרי אנקץ ועץ הדה אלהיאת תלזם תלך אלאפעאל מתאל דלך אלעפה פאנהא כלך מתוסט בין אלשרה ובין עדם אלאחסאם באללדה פאלעפה הי מן אפעאל אלכיראת ואלחיאה מן אלנפס אלתי תלזם ענהא אלעפה הי פצילה כלקיה" [1].

(الأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعا شرين أحدهما إفراط والآخر تقصير والفضائل هي هيئة[٢] نفسانية وملكات متوسطة بين هيأتين رديئتين[٣] إحداهما أزيد والأخرى أنقص،

وعن هذه الهيئة[٤] تلزم تلك الأفعال مثال ذلك العفة فإنها خلق متوسط بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة فالعفة هي من أفعال الخيرات والحياة من النفس التي تلزم عنها العفة هي فضيلة خلقية).

إذ يوضح ابن ميمون هنا وفقًا لتعاليم أرسطو أن النفس البشرية تميل إلى المبالغة في أفعالها الإيجابية والسلبية، وأن الطريق الذهبي الصحيح هو الوسط فيما عُرف بـ "الوسط الذهبي" عند أرسطو[٥]، وهو مفهوم أساسي في الفلسفة الأخلاقية عند أرسطو يُشير إلى

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 14.

(٢) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

(٣) أغفل الناسخ وضع الهمزة بعد الياء" רדיתין "(رديتين)، والصواب رديئتين.

(٤) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما المقصود (الهيئة).

(٥) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12, וגם:

الاعتدال في الفضائل، فالفضيلة هي النقطة الوسطى بين طرفين متناقضين مابين الإفراط أو التفريط. فالأفعال الخيرة هي الأفعال المعتدلة التي تقع بين طرفين متطرفين كلاهما شر، وأحد الطرفين يمثل: الإفراط والآخر يمثل: التفريط، والفضائل هي حالات نفسية تقع بين حالتين رديئتين، إحداهما زائدة والأخرى ناقصة ومثال على ذلك: العفة هي خلق متوسط بين الشره(الذي يمثل: الإفراط في اللذة) وبين عدم الإحساس باللذة(والذي يمثل: التفريط)؛ والعفة تُعد من الأفعال الخيرة والحالة النفسية التي تنتج عنها هي فضيلة خلقية. والفضائل تتطلب التوازن بين الإفراط والتفريط وهذا التوازن يؤدي إلى أفعال خيرة وحالات نفسية صحية.

- **<u>الشره وعدم الإحساس باللذة:</u>**

" אמא אלשרה פהו אלטרף אלאול ועדם אלאחסאס באללדה גמלה אלטרף אלאכיר וכלאהמא שרין מחץ, ואלהיאתין מן אלנפס אלתין ענהמא לזם אלשרה והי אלהיאה אלאזיד ועדם אלאחסאם והי אלהיאה אלאנקץ פהמא גמיעא רדילתין מן רדאיל אלכלק" [١].

(أما الشره فهو الطرف الأول وعدم الإحساس باللذة جملة الطرف الأخير وكلاهما شرين محض، والهيأتين من النفس اللتين[٢] عنهما لزم الشره

وهي الهيئة[٣] الأزيد وعدم الإحساس وهي الهيئة[٤] الأنقص فهما جميعا رذيلتين من رذائل الخلق).

فيوضح ابن ميمون هنا أن الحذر مقياس وسط بين الشهوة المفرطة وغياب اللذة، فالابتعاد عن كل الملذات هو مقياس سيء، إذ تأتي السيئات من الشهوة المفرطة[٥]؛ حيث إن الشره هو الإفراط في الاستمتاع بالملذات، في حين أن عدم الإحساس باللذة هو فقدان القدرة

P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, Fall, 1986, Vol. 14, No. 2, p 292.

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 16.

(٢) أغفل الناسخ وضح لام في الاسم الموصول الـ" אלתין "(التين)، والصواب اللتين.

(٣) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (الهيئة).

(٤) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (الهيئة).

(٥) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12.

على التمتع بأي شيء، وكلاهما يُعدان رزيلتين.

- **التوازن الأخلاقي بين الفضائل والرذائل:**

" וכדלך אלסכא מתוסט בין אלתקתיר ואלתבדיר ואלשגאעה מתוסטה בין אלתהור ואלגבן וואללעב מתוסט בין אלגלאעה ואלפדאמה ואלתואצע מתוסט בין אלתכבר ואלתכאסם ... וקד יגלט אלנאס כתיר פי הדה אלאפעאל ו טנוא אחד אלטרפין כיר ופצילה מן פצאיל אלנפס תארה יטנון אלטרף אלאול כירא כמא יטנון אלתהור פצילה ויסמון אלמתהור שגעאן ... ואנמא יחמד עלי אלחקיקה אלתוסט ונחוה ינבגי ללאנסאן אן יקצד ויזן אפעאלה כלהא דאימא נחו הדא אלתוסט, ואעלם אן הדה אלפצאיל ואלרדאיל אלכלקיה אנמא תחצל ותתמכן פי אלנפס בתכריר אלאפעאל אלכאינה ען דלך אלכלק מארא כתירה פי זמאן טויל ואעתיאדנא להא פאן כאנת תלך אלאפעאל כיראת כאן אלדי יחצל לנא הי אלפצילה ואן כאנת שרור כאן אלדי יחצל לנא הי אלרדילה" [1].

(وكذلك السخاء[٢] متوسط بين التقتير والتبذير والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن واللعب متوسط بين الجلاعة والفدامة والتواضع متوسط بين التكبر والتخاسس... وقد يغلط الناس كثير في هذه الأفعال وظنوا أحد الطرفين خير وفضيلة من فضائل[٣] النفس تارة يظنون

الطرف الأول خيرا كما يظنون التهور فضيلة ويسمون المتهور شجاع[٤]... وإنما يحمد على الحقيقة التوسط ونحوه ينبغي للإنسان أن يقصد ويزن أفعاله كلها دائما نحو هذا التوسط. واعلم إن هذه الفضائل[٥] والرذائل[٦] الخلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة[٧] عن ذلك الخلق مرارا كثيرة في زمان طويل واعتيادنا لها فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لنا هي الفضيلة وإن كانت شرور كان الذي يحصل لنا هي الرذيلة).

وهنا يشير بن ميمون أن الكرم هو مقياس وسط بين البخل والإسراف والإسراف هو الوسيلة التي تؤخذ من مصادر غير شريفة. والفضائل الأخلاقية هي الصفات العقلية

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 16.

(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלסכא " (السخا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (السخاء).

(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "פצאיל فضايل"، والصواب (فضائل).

(٤) نقل الناسخ كلمة " שגאען "(شجاعن) صفة لما قبلها، لعله يقصد (شجاع).

(٥) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

(٦) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"אלרדאיל الرذايل"، والصواب (الرذائل).

(٧) لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء، لعل الصواب (الكائنة)، ربما يقصد معناها الحاصلة.

المتوسطة بين الإفراط والنقصان، وهي التي تدفع الإنسان إلى الأعمال الصالحة في حين أن الإفراط أو النقصان يؤدي إلى الأعمال السيئة[١]. والفضائل تكمن في التوسط بين طرفين متطرفين مثل: السخاء متوسط بين التقتير والتبذير والشجاعة تتوسط بين التهور والجبن واللعب يتوسط بين الجلاعة والفدامة– والتواضع يتوسط بين التكبر والتخاسس. فيظن الناس أحيانًا أن أحد الطرفين المتطرفين هو الفضيلة، فيُعدون التهور شجاعة، والكسل قناعة، والتبذير كرما. والحقيقة أن الفضيلة تكمن في التوسط. كما أن الفضائل والرذائل تتكون في النفس من خلال تكرار الأفعال المؤدية لها؛ فالأفعال الخيرة تؤدي إلى الفضيلة الأفعال الشريرة تؤدي إلى الرزيلة.

إذ يرى ابن ميمون أن الفضائل والرذائل هي سمات شخصية أو عادات تتطور من خلال التكرار والتعود، وليست صفات يولد بها الإنسان وكل فضيلة في نظره، هي وسط بين طرفين متطرفين، مثل: السخاء هو الوسط بين الإسراف والبخل وهذه الفكرة مستمدة من الفلسفة الأرسطية التي ترى أن الفضيلة هي التوازن بين الإفراط والتفريط. كما يعتقد موسى بن ميمون أن الناس يمكنهم تطوير الفضائل من خلال التعود والتكرار وهذا يشبه العلاج الطبي، إذا كانت الروح مريضة يجب على الشخص أن يتبع نفس المسار في علاجها كما في الطب، من خلال التكرار والتعود على السلوكيات الفضيلة، كما أن فكرة التوازن الأخلاقي وكيفية تحقيق الفضيلة من خلال اتباع الوسط بين الإفراط والنقص وهو مفهوم مستمد من الفلسفة الأرسطية، إذ يوضح أن الفضيلة غالبًا ما تكون أقرب إلى أحد الطرفين المتقابلين منها إلى الطرف الآخر، فالكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى البخل؛ لذا يجب على الشخص البخيل أن يمارس الإسراف حتى يصل إلى مرحلة الكرم وبالعكس الشخص المسرف، فهنا يميل إلى التطرف المعًاكس كنوع من الاحتياط للحفاظ على التوازن الأخلاقي، فالحكمة تكمن في معرفة كيفية تحقيق هذا التوازن دون إيذاء للنفس أو الجسم [٢]، ومن هنا يؤكد ابن ميمون على أن الكمال الأخلاقي والعقلي يتحقق من خلال الفضائل الفكرية والأخلاقية معًا، فالهدف النهائي للإنسان هو الوصول إلى معرفة الله،

---

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 12.

[2] Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, pp 200-201.

وتحقيق السعادة من خلال تنمية العقل، والروح. فموسى بن ميمون يبرز هنا فضائل الخجل والعطف وأعمال المحبة كخصائص يهودية ويركز على الاعتدال كفضيلة أساسية تتعلق بصحة النفس [١].

أوجه التشابه في الفضائل والرذائل بين كلا من موسى بن ميمون وأرسطو:

- كلاهما يتفقان على المبادئ الأساسية مثل: أهمية الفضائل والأفعال الأخلاقية في تكوين الشخصية.
- كلاهما ينفيان أن الأفراد يملكون الفضائل، والرذائل بطبيعتهم.
- كلاهما يتفقان بأن العادات والتعود يؤديان دورًا حاسمًا في تشكيل شخصية الإنسان، فتكرار الأعمال والسلوكيات التي يقوم بها الإنسان يحولها إلى عادات، والتي بدورها تكون صفاته وشخصيته.
- يتفق كلاهما بكون الفضائل وسطًا بين الإفراط والنقص.
- كلاهما يتفق على أن الشخصية تتكون من خلال أفعال طوعية واختيارية، حيث يكون الفرد هو من يقرر ويتحكم في مصيره الأخلاقي[٢].

أوجه الاختلاف بين ابن ميمون وأرسطو في "نظرية التوبة والإرادة البشرية":

- إذ يعزز ابن ميمون من خلال تأثره بالتقليد اليهودي إمكانية التوبة والإصلاح الأخلاقي من خلال الوصول لله والإيمان به، فالإرادة البشرية وتتأثر بالقوانين الدينية.
- في حين أن أرسطو يركز على الإرادة البشرية الذاتية والحكمة العملية في تكوين الشخصية، فالإنسان هو المسئول عن أفعاله وقراراته في ضوء الإرادة الذاتية التي تدفعه للسعي نحو الفضيلة بكامل إرادته، كما أن أرسطو يرى أن هناك مجالًا ضئيلًا للإمكانية التعويضية، فإذا جعلت من نفسك شخصًا سيئًا، قد يكون من الصعب جدًا

---

[١] שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 59; וגם:
L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p281; P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, Vol. 14, No. 2, p 284.

[2] Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 443.

تغيير شخصيتك. إذ إن الشخص السيئ ليس لديه الدافع لتغيير شخصيته وبناء على ذلك ما يُعده جيد قد لا يكون جيد بالفعل.

- مسئولية الأفعال عند ابن ميمون تؤكد أن الطاعة للقانون الموحي به يمكن أن يوجه الفرد نحو الفضيلة، فيظل الشخص مسئول عن أفعاله مع إمكانية التوبة.
- في حين أن مسئولية الأفعال عند أرسطو تُشير إلى أن الفرد مسئول عن أفعاله؛ لأنه يختارها بإرادته الحرة، وتكوينه يتشكل بناء على هذه الأفعال[١].
- **<u>تأثير البيئة على سلوك الإنسان:</u>**

" ולמא כאן אלאנסאן בטבעה מן אול אמרה לא יכון דא פצילה ולא דא נקיצה כמא נבין פי אלפצל אלתאמן והו יעוד בלא שך מן צגרה בחסב סירה אהלה ובלדה פקד תכון תלך אלאפעאל מתוסטה וקד תכון מפרטה או מקצרה כמא וצפנא פיכון הדא קד מרצת נפסה פילזם אן ינחי פי טבה נחו טב אלאגסאם סוי פכמא אן אלגסם אדא כרג ען אעתדאלה נטרנא אלי אי גהה מאל וכרג פנקאבלה בצדה חתי ירגע אלי אלאעתדאל ... פאדא ארדנא אן נטב הדא אלמרין פליס נאמרה באלסכא לאן הדא מתל מן יטב מן אפרט עליה אלחר באלשי אלמעתדל ודלך לא יבריה מן מרצה ואנמא ינבגי אן יגעל הדא יפעל אלתבדיר אלמרה בער אלמרה ויתכרר עליה פעל אלתבדיר מראת חתי תזול מן נפסה אלהיאה אלמוגבה ללתקתיר... וכדלך אדא ראינאה מבדרא פאנא נאמרה באן יפעל אפעאל אלתקתיר ויכררהא לכן ליס נכרר עליה פעל אלתקתיר מראת כתירה מתל מא כררנא עליה פעל אלתבדיר והדה אלנכתה הי קאנון אלעלאג וסרה" [٢] .

(ولما كان الإنسان بطبعه من أول أمره لا يكون ذا فضيلة ولا ذا نقيصة كما نبين في الفصل الثامن وهو يعود بلا شك من صغره بحسب سيرة أهله وبلده فقد تكون تلك الأفعال متوسطة وقد تكون مفرطة أو مقصرة كما وصفنا فيكون هذا قد مرضت نفسه فيلزم أن ينحي في طبه نحو طب الأجسام سوى فكما إن الجسم إذا خرج عن اعتداله نظرنا إلى أي جهة مال وخرج فنقابله بضده حتى يرجع إلى الاعتدال... فإذا أردنا أن نطب هذا المريض فليس نأمره بالسخاء[٣] لأن هذا مثل من يطب من أفرط عليه الحر بالشيء[٤]

---

(1) Ibid, P 443.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,pp 18-20.

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלסכא " (السخا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (السخاء).

(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " באלשי "(بالشي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (بالشيء).

المعتدل، وذلك لا يبرئه[١] من مرضه وإنما ينبغي أن يجعل هذا يفعل التبذير المرة بعد المرة ويتكرر عليه فعل التبذير مرات حتى تزول من نفسه الهيئة[٢] الموجبة للتقتير... وكذلك إذا رأيناه مبذرا فإنا نأمره بأن يفعل أفعال التقتير ويكررها لكن ليس نكرر عليه فعل التقتير مرات كثيرة مثل ما كررنا عليه فعل التبذير وهذه النكتة هي قانون العلاج وسره)

يناقش ابن ميمون مسألة معالجة النفس البشرية من العيوب الأخلاقية، ويوضح أن الإنسان بطبيعته لا يكون صاحب فضيلة أو نقيصة منذ ولادته، وإنما يكتسب ذلك بالتأثر بسلوك أهله وبيئته. فإذا كانت أفعاله مفرطة أو مقصرة فإن نفسه تصبح مريضة وتستلزم إلى علاج مشابه لعلاج أمراض الجسد. وهنا يقترح موسى بن ميمون أن يكون العلاج بضد العيب الموجود؛ فمثلًا: إذا كان الشخص بخيلا فلا ننصحه بالاعتدال في الكرم، وإنما نُشجعه على التبذير بشكل متكرر حتى يتخلص من صفة البخل، وكذلك إذا كان الشخص مبذرا فنشجعه على التقتير ولكن ليس بنفس التكرار. ومن هنا ربما يتحقق التوازن الأخلاقي من خلال مواجهة العيوب بضدها حتى يصل إلى الاعتدال.

- **<u>أوجه الشبه والاختلاف في العادة والفضيلة والرذيلة عند ابن ميمون وأرسطو:</u>**

<u>أوجه الشبه:</u>

- كلاهما يشترك في الاهتمام بالخير الخارجي، لكن من منظور مختلف أحدهما داخلي(ابن ميمون)، والآخر خارجي (أرسطو).
- يتفق كلاهما على أن تحقيق ما هو ضروري للطبيعة البشرية ليست مسألة حكم شخصي؛ بل هناك هدف مشترك يسعى الجميع لتحقيقه وهو الكمال الفكري والأخلاقي[٣].

<u>أوجه الاختلاف:</u>

- مفاهيم موسى بن ميمون عن العادة والفضيلة والرذيلة هي جزء من مفهوم الشخصية الإنسانية. في حين أن تصور أرسطو يشدد على فحص العادات الأخلاقية باستمرار

---

(١) أغفل الناسخ هنا وضع همزة متوسطة على ياء في كلمة " יבריה يبريه"، والصواب (يبرئه).

(٢) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (الهيئة).

(3) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 444.

ووزن الأفعال.

- موسى بن ميمون يركز على التأمل الذاتي والروحي كوسيلة لفهم الذات وطبيعتها ودوافعها الداخلية وتحسينها. في حين أن يميل أرسطو إلى التركيز على الجوانب الخارجية للخير الإنساني أي السلوكيات التي تساهم في تحقيق الخير[١].
- الوسطية عند موسى بن ميمون أن القانون الموحي به هو الذي يحدد هذا الوسط ويهدف إلى التأديب.
- في حين أن الوسطية عند أرسطو هي أن اتباع الطريق الوسط يجعل الإنسان طبيعيًا ويحقق الحكمة والراحة النفسية[٢].
- **التكرار وقانون طب الأخلاق:**

" אן אלאנסאן רגועה מן אלתבדיר ללסכא אסהל ואקרב מן רגועה מן אלתקתיר ללסכא וכדלך רגוע אלעדים אלאחסאם באללדה עפיף אסהל ואקרב מן רגוע אלשרה עפיף פלדלך נכרר עלי אלשרה אפעאל עדם אללדה אכתר ממא נכרר עלי אלעדים אלאחסאס אפעאל אלשרה ונלזם אלגבאן באלתהור אכתר ממא נלזם אלמתחור באלגבן ונרוץ אלנדל באלבזך אכתר ממא נרוץ אלבדך באלנדאלה והדא הו קאנון טב אלאכלאק פאחפטה. ולהדא אלמעני צארוא אלפצלא לא יתרכון היאה אנפסהם עלי אלהיאה אלמתוסטה סוי בל ימילוא מילא קלילא נחו אלאזיד ואלאנקץ... ואמא מא פעלוה אלפצלא פי בעץ אלאזמאן ובעין אשכאץ מנהם איצא מן אלמיל נחו אלטרף אלואחד מתל אלציאם וקיאם אלליל ותרך אכל אללחם ושרב אלנביד ואבעאד אלנסא... פמא פעלוא שיא מן הדה אלא עלי גהה אלטב כמא דכרנא ולפסאד אהל אלמדינה ...פלמא ראו אלגהאל אולאיך אלפצלא פעלוא הדה אלאפעאל ולם יעלמוא גרצהם טנוהא כיראת וקצדוהא בזעמהם אן יכונו מתלהם וגעלוא יעדבון אגסאמהם בכל וגה מן אלעדאב ומנוא אנהם אתוא פצילה " [٣].

(إن الإنسان رجوعه من التبذير للسخاء[٤] أسهل وأقرب من رجوعه من التقتير للسخاء[٥] وكذلك رجوع عديم[٦] الإحساس باللذة عفيف أسهل وأقرب من رجوع الشره

---

(1) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 444.

(2) Ibid, P 446.

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p20.

(٤) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלסכא " (السخا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (للسخاء).

(٥) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלסכא " (السخا) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة، والصواب (للسخاء).

(٦) استخدم الناسخ هذه الكلمة بشكل لغوي خاطئ " אלעדים אלאחסאם العديم الإحساس"، والصواب (عديم الإحساس).

عفيف فلذلك نكرر على الشره أفعال عدم اللذة أكثر مما نكرر على عديم الإحساس[١] أفعال الشره ونلزم الجبان بالتهور أكثر مما نلزم المتهور بالجبن ونروض النذل بالبذخ أكثر مما نروض البذخ بالنذالة وهذا هو قانون طب الأخلاق فاحفظه. ولهذا المعنى صاروا الفضلاء[٢] لا يتركون هيئة[٣] أنفسهم على الهيئة[٤] المتوسطة سوى بل يميلوا ميلا قليلا نحو الأزيد والأنقص... وأما ما فعلوه الفضلاء[٥] في بعض الأزمان وبعض أشخاص منهم أيضا من الميل نحو الطرف الأوحد مثل الصيام وقيام الليل وترك أكل اللحم وشرب النبيذ وإبعاد النساء[٦]...

فما فعلوا شيئا [٧] من هذه إلا على جهة الطب كما ذكرنا ولفساد أهل المدينة ... فلما رأوا[٨] الجهال أولئك الفضلاء[٩] فعلوا هذه الأفعال ولم يعلموا غرضهم ظنوها خيرات وقصدوها بزعمهم أن يكونوا[١٠] مثل:هم وجعلوا يعذبون أجسامهم بكل وجه من العذاب وظنوا أنهم أتوا فضيلة)

يوضح بن ميمون هنا أن الإنسان يمكنه التحول من التبذير إلى السخاء بسهولة أكبر من التحول من التقتير إلى السخاء؛ لذا ينبغي أن نكرر على الشخص الشره أفعال عدم اللذة أكثر مما نكرر على الشخص الذي لا يشعر باللذة أفعال الشره، وهذا هو قانون طب الأخلاق الذي يجب حفظه وتطبيقه. إذ تهدف النظرية الأخلاقية إلى تحقيق الكمال من خلال موازنة الفضائل واستبعاد قوى النفس للعقل.

وفي حين أن كان الفضلاء يميلون نحو التطرف في بعض الفضائل مثل: الصيام

---

(١) استخدم الناسخ هذه الكلمة بشكل لغوي خاطئ " אלעדים אלאחסאם العديم الإحساس"، والصواب (عديم الإحساس).

(٢) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלפצלא الفضلا)، والأصح (الفضلاء).

(٣) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (هيئة).

(٤) لم يُميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيأت) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، وربما الصواب (الهيئة).

(٥) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלפצלא الفضلا)، والأصح (الفضلاء).

(٦) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלנסא النسا)، والأصح (النساء).

(٧) خطأ من الناسخ حيث نقلها " שיא شيا" وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيئًا).

(٨) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة في كلمة "ראו رأو"، والصواب (رأوا).

(٩) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלפצלא الفضلا)، والأصح (الفضلاء).

(١٠) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة في كلمة " יכונו يكونو"، والصواب(يكونوا).

وقيام الليل وترك أكل اللحم، وشرب النبيذ، وإبعاد النساء، فإنما فعلوا ذلك كنوع من العلاج الأخلاقي ولتجنب فساد أهل المدينة، مما ترتب عليه تقليد الجهال لهم دون فهم الغرض الحقيقي منها، فعذبوا أجسامهم معتقدين أنهم يحققون الفضيلة. فبدلًا من الوصول إلى الفضيلة أدى سوء فهمهم إلى نتائج عكسية لما عانوه الجهال من تعذيب أنفسهم دون تحقيق الهدف المرجو منه.

- **تشبيه الجهال بالجاهل في الطب:**

״ ופעלוא כירא ואן בדלך יקרב מן אללה כאן אללה עדו אלגסם יריד הלאכה ותלאפה והם לא ישערון אן תלך אלאפעאל שרור ואן בהא תחצל רדילה מן רדאיל אלנפס ומא מתלהם אלא מתל גאהל בצנאעה אלטב ראי אלמאהרין מן אלאטבה קד אסקוא מרצא האלכין שחם אלחנטל ואלמחמודה ואלצבר ונחוהא וקטעוא ענהם אלגדא פברוא מן מרצהם ותכלצוא מן אלהלאך כלאצא עטימא פקאל דלך אלגאהל פאדא כאנת הדה אלאשיא תברי מן אלמרץ ... והדה אלשריעה אלכאמלה אלמכמלה לנא כמא שהד פיהא עארפהא תורת ייי תמימה משיבת נפש מחכימת פתי[١] לם תאת בשי מן הדא ואנמא קצדת אן יכון אלאנסאן טביעיא סאלך פי אלטריק אלוסטא״ [٢].

(وفعلوا خيرا وأن بذلك يقرب من الله كأن الله عدو الجسم يريد هلاكه وإتلافه[٣] وهم لا يشعرون أن تلك الأفعال شرور وأن بها تحصل رذيلة النفس وما مثلهم إلا مثل جاهل بصناعة الطب رأى الماهرين من الأطباء[٤] قد أسقوا مرضى[٥] هالكين شحم الحنظل والمحمودة والصبر ونحوها وقطعوا عنهم الغذاء[٦] فبرئوا[٧] من مرضهم وتخلصوا من الهلاك خلاصًا عظيمًا فقال: ذلك الجاهل فإذا كانت هذه الأشياء تبرئ[٨] من المرض... وهذه الشريعة الكاملة المكملة لنا كما شهد فيها عارفها ״תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ ... מַחְכִּימַת פֶּתִי״ (وصَايَا الرَّبِّ مُسْتَقِيمَةٌ تُفَرِّحُ الْقَلْبَ... يُنِيرُ

---

[١] سفر المزامير ١٩/ ٨.

[2] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p22.

[٣] استخدم الناسخ كلمة غير واضحة "תלאפה تلافه"، لعله يقصد (إتلافه) لكي يستقيم المعنى.

[٤] استخدم الناسخ خطأ الاسم الجمع "אלאטבה الأطبه"، والصواب (الأطباء).

[٥] لم يميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " מרצא مرضا "، والصواب (مرضى).

[٦] أغفل الناسخ وضع الهمزة المتطرفة في كلمة " אלגדא الغذا"، والصواب (الغذاء).

[٧] أغفل الناسخ وضع الهمزة المتوسطة في كلمة " פברוא فبروا"، والصواب (فبرئوا).

[٨] لم يميز الناسخ هنا بين الياء والهمزة المتوسطة، وتكتب على نبرة(ياء غير منقوطة) في كلمة " תברי تبري"، والصواب (تبرئ).

الْعَيْنَيْنِ). لم تأت بشيء [١] من هذا وإنما قصدت أن يكون الإنسان طبيعيا سالك في الطريق الوسطى[٢]).

فالجهال ظنوا أن تعذيب الجسم والتقشف يقربهم من الله، وكأن الله يريد هلاكهم ولم يدركوا أن هذه الأفعال شرور. وهنا يشبه بن ميمون الجهال بشخص جاهل في الطب رأي الأطباء الماهرين يعالجون المرضى بأدوية مُرة وقطع الغذاء فظن أن هذه الأدوية تحافظ على صحة الأصحاء، فبدأ يتناولها مما أدى إلى مرضه. والشريعة تهدف إلى أن يكون الإنسان طبيعيا يسلك الطريق الأوسط المعتدل في كل شيء فالأنبياء ورواة الشريعة كانوا يقصدون الاعتدال في حياتهم بما توجبه الشريعة.

يؤكد ابن ميمون أن الأخلاق ترتبط بالميتافزيقا(العلم الإلهي)، وتُعد الأخلاق الطريق الوسط الذي يُمَكِن الإنسان من أن يكون طبيعيًا، ويوفر حالة صحية للروح. لكن الغاية النهائية للنفس السليمة لا يمكن تحديدها بدون الرجوع إلى الميتافزيقا (العلم الإلهي) مع ضرورة تدريب الفرد لإعداده لبلوغ معرفة الله[٣].

مسألة فضل الصيام في الأشهر المختلفة:

" פי ציאם יום ואחר פי אלעאם הל ידום עלי דלך או לא והו קולהם לזכריה האבכה בחדש החמישי הנזר באשר עשיתי זה כמה שנים[٤]פגואבהם כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי זה שבעים שנה חצום צמתוני אני[٥] וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האבלים ואתם השותים[٦] תם אמרהם באלאעתדאל ואלפצילה פקט לא כאלציאם והו קולה להם כה אמר ייי צבאות לאמר משפט אמת שפוטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו[٧]וקאל בעד דלך כה אמר ייי צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו[٨] ואעלם אן האמת הי אלפצאיל אלנטקיה לאנהא חקיקיה לא תתגיר כמא דכרנא פי

---

[١] خطأ من الناسخ حيث نقلها " בשי "(بشي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (بشيء).

[٢] لم يميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " אלוסטא الوسطا"، والصواب (الوسطى).

[3] L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p267.

[٤] سفر زكريا ٧/ ٣.

[٥] سفر زكريا ٧/ ٥.

[٦] سفر زكريا ٧/ ٦.

[٧] سفر زكريا ٧/ ٩.

[٨] سفر زكريا ٨/ ١٩.

אלפצל אלתאני והשלום אלפצאיל אלכלקיה אלתי בהא יכון אלשלום בעולם״ [1].

(في صيام يوم واحد في العام هل يدوم على ذلك أو لا وهو قولهم لـ זכריה ״הַאָבְכָּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי הִנָּזֵר כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כַּמֶּה שָׁנִים״ (أَبْكِي فِي الشَّهْرِ الْخَامِسِ منفصلًا، كَمَا فَعَلْتُ كَمْ مِنَ السِّنِينَ هذِهِ) فجاوبهم ״כִּי צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה הֲצוֹם צַמְתֶּנִי אָנִי,וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים״ (لَمَّا صُمْتُمْ ونُحْتُمْ فِي الشَّهْرِ الْخَامِسِ والشَّهْرِ السَّابِعِ، وذلِكَ هذِهِ السَّبْعِينَ سَنَةً، فَهَلْ صُمْتُمْ صَومًا لِي أَنَا؟، ولَمَّا أَكَلْتُمْ ولَمَّا شَرِبْتُمْ، أَفَمَا كُنْتُمْ أَنْتُمُ الآكِلِينَ وأَنْتُمُ الشَّارِبِينَ). ثم أمرهم بالاعتدال والفضيلة فقط لا بالصيام وهو قوله لهم ״**כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר מִשְׁפַּט אֱמֶת שְׁפֹטוּ וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו**״ (هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ قَائِلًا: اقْضُوا قَضَاءَ الْحَقِّ، واعْمَلُوا إِحْسَانا ورَحْمَةً، كُلُّ إِنْسَانٍ مَعَ أَخِيهِ)، وقال بعد ذلك ״**כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ**״ (هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: إِنَّ صَومَ الشَّهْرِ الرَّابِعِ وصَومَ الْخَامِسِ وصَومَ السَّابِعِ وصَومَ الْعَاشِرِ يَكُونُ لِبَيْتِ يَهُوذَا ابْتِهَاجًا وفَرَحًا وأَعْيَادًا طَيِّبَةً. فَأَحِبُّوا الْحَقَّ والسَّلاَمَ)، واعلم إن **האמת** (الحق) هي الفضائل[2] النطقية؛ لأنها حقيقية لا تتغير كما ذكرنا في الفصل الثاني **והשלום** (والسلام) الفضائل[3] الخلقية التي بها يكون الـ **سلام بعولم**).

هذه الفقرة تناقش مسألة صيام يوم واحد في العام وتوضح أن الصيام ليس الهدف الأساسي بل الهدف هو تحقيق الاعتدال والفضائل في الحياة ثم التأكيد على أن الأكل والشرب هو لأجل الناس أنفسهم وليس لأجل الله. وأن الشريعة تهدف إلى تحقيق العفة والابتعاد عن الشره، وأيضًا توجيه الناس إلى الحُكم بالعدل والرحمة وحب الحقيقة والسلام.

- **<u>الصدقات والزكاة والتوسط في الشريعة:</u>**

يقدم ابن ميمون نظرة متكاملة ومهمة عن الأحكام المختلفة المُتعلقة بالصدقات والزكاة في الشريعة اليهودية، إذ يُسلط الضوء على أهمية العشور والصدقات في تعزيز التضامن

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p24.

(٢) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

الاجتماعي وتوفير الدعم للفقراء، مع التركيز على الوسطية والتوازن بين الكرم والبذخ. فمفهوم الوسطية ليس فقط في الإنفاق، بل في كل جوانب الحياة. والهدف منه وفق رأي (ابن ميمون) أن نكون قريبين من الكرم ولكن ليس لدرجة الإسراف، وهذه الفكرة نجدها في تعاليم الحكماء في التلمود، وهي تهدف إلى تهذيب– النفس وتعزيز الاحترام والحياء.

״ אלמעשרות[١] ואללקט[٢] ואלשכחה[٣] ואלפאה[٤]ואלפרט[٥]ואלעוללות[٦]

---

[١]**מַעֲשְׂרוֹת:** العشور، وهي اسم قسم في المشنا وفي التلمود الأورشليمي في (أحكام المزروعات) ويتناول أحكام التبرعات والعشور بشكل عام، والعُشر الأول الذي يجب دفعه سنويًا، إلى اللاوي من غلة الحصاد، واللاوي بدوره يُعطي الكاهن منه بنسبة العُشر. وهي مجموعة من المحاصيل أوجبتها التوراة لضروريات مختلفة، ووفقًا لرأي معظم الحاخامات وطبقا لحكم التوراة، لا يُلزمون بإخراج العُشر إلا من الحبوب، وخمر الفطير، والزيت النقي؛ لكن الحاخامات الأوائل قد عدّلوا قائلين:"إن كل ما يؤكل ويزعونه كالنباتات التي تنمو من الأرض، ويُحفظ، فإنه يُلزم بإخراج العُشر منه"؛ وهناك ثلاثة عشور في المحصول: العُشر الأول ، والعُشر الثاني، وعُشر الفقير(وتقدمة العُشر)وتسري على كل ما نضج وجُمع إلى البيت، ويُعفي الشيء المُشاع من العُشر، وكذلك الذي يأكلونه من الشجرة أكلا طارئًا، وقد وردت أحكام العشور في مبحث"מַעֲשְׂרוֹת" في الباب الأول من سيدر"زراعيم" في المشنا. انظر: אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁלישׁי,הוצאת עם עובד בע"ם,ישראל,2003,עמ' 1049,ע"ע (**מַעֲשְׂרוֹת**)؛وانظر: مصطفى عبد المعبود: معجم المصطلحات التلمودية، مركز الدراسات الشرقية، العدد ١٩، ٢٠٠٦م، ص ١٥٠؛ وسامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، ص٢٦٣.

[٢] **לקט**: اللقط أو الجمع، والمقصود بها جمع الحبوب المتساقطة أثناء الحصاد، ولا يتم التقاطها إذ تقضي الشريعة بأن يُترك اللقط للفقراء والمحتاجين، كما ورد في سفر الخروج ١٦/ ٤"וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ" (فَيَخْرُجُ الشَّعْبُ وَيَلْتَقِطُونَ حَاجَةَ الْيَوْمِ بِيَوْمِهَا). انظر: **אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁלישׁי, עמ' 853, ע"ע (לקט)**.

[٣] **שִׁכְחָה**: مصطلح يُطلق على عطايا الفقراء التي تُنسى في الحقل وقت الحصاد، ولا يجوز على صاحب الحقل أن يعود ويأخذها، بل تُترك للفقراء والأرامل واليتامى، وفقًا لسفر التثنية ٢٤/ ١٩" כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה "(إِذَا حَصَدْتَ حَصِيدَكَ فِي حَقْلِكَ وَنَسِيتَ حُزْمَةً فِي الْحَقْلِ، فَلاَ تَرْجِعْ لِتَأْخُذَهَا، لِلْغَرِيبِ وَالْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ). انظر: אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁשׁי, עמ' 1888, ע"ע (**שִׁכְחָה**).

[٤] **פֵּאָה**: تعني (الزاوية)، وهي ترك زوايا الحقل دون حصاد لتركها للفقراء والغريب حتى يتمكنوا من جمع الطعام لأنفسهم، وكذلك المساحات المنزرعة وقواعد الوفاء بالنسبة لبعض الحالات وحكم المبادلة بين مقدمي تلك التبرعات بالصدقات وغير ذلك من الفرائض والواجبات وفقًا لما ورد في وفقًا لما ورد في سفر اللاويين ٢٣/ ٢٢" וּבְקֻצְרְכֶם אֶת־קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא־תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם"(وَعِنْدَمَا تَحْصُدُونَ حَصِيدَ أَرْضِكُمْ، لاَ تُكَمِّلْ زَوَايَا حَقْلِكَ فِي حَصَادِكَ، وَلُقَاطَ حَصِيدِكَ لاَ تَلْتَقِطْ. لِلْمِسْكِينِ وَالْغَرِيبِ تَتْرُكُهُ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ).انظر: **אֶבֶן-שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך חֲמִישׁי, עמ' 1447, ע"ע (פֵּאָה)؛ وانظر أيضًا: سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر،٢٠١٢م، ص ٢٦٠.**

[٥] **פֶּרֶט**(العنب المتساقط): والمقصود ترك العنب المتساقط أثناء الحصاد للفقراء، إذ إن واجب مساعدة الفقراء وتقديم المساعدات المادية والهدايا لهم مذكور بشكل متكرر في الكتاب المقدس، وقد ورد في شرائع التوراة عدة عطايا، بعضها يقتسمها الفقراء مع بعضهم البعض، وبعضها مخصص للفقراء وحدهم. انظر:

וחכם אלשמטה[١] ואליובל[٢] ואלצדקה די מחסורו[٣] אנמא דלך כלה קריב מן אלבזך חתי נבעד ען טרף אלנדאלה בעדא כתירא ונקרב מן טרף אלבדך חתי יתבת לנא אלכרם. ובחדא אלאעתבאר תעתבר אכתר אלשראיע פתגדהא כלהא קד ראצת קוי אלנפס״ [٤].

(الـ معشرات والـ لقط والـ سخحة والـ فاه والـ فرط والـ عوللوت وحكم الـ شمطة والـ يوبل والـ צדקה די מחסורו إنما ذلك كله قريب من البذخ حتى نبعد عن طرف النذالة بعدا كثيرًا ونقرب من طرف البذخ حتى يثبت لنا الكرم. وبهذا الاعتبار تُعد أكثر الشرايع فتجدها كلها قد راضت قوى النفس).

אנציקלופדיה מקראית, הוצאת מוסד ביאליק ירושלים, 1968,כרך ה, עמ' 674, ע"ע (מתנות עניים).

[١] **עוללות** (العنب غير الناضج): هي عبارة عن عناقيد صغيرة وهزيلة من العنب غير الناضج، ويؤمر بتركها للفقراء، طبقا لما ورد في سفر ارميا ٤٩/ ٩" אִם בֹּצְרִים בָּאוּ לָךְ לֹא יַשְׁאִרוּ עוֹלֵלוֹת אִם גַּנָּבִים בַּלַּיְלָה הִשְׁחִיתוּ דַּיָּם "(لَوْ أَتَاكَ الْقَاطِفُونَ، أَفَمَا كَانُوا يَتْرُكُونَ عُلاَلَةً؟ أَوِ اللُّصُوصُ لَيْلًا، أَفَمَا كَانُوا يُهْلِكُونَ مَا يَكْفِيهِمْ؟)، وأيضًا في سفر اللاويين ١٩ /١٠ "וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם" (وَكَرْمَكَ لاَ تُعَلِّلُهُ، وَنِثَارَ كَرْمِكَ لاَ تَلْتَقِطْ. لِلْمِسْكِينِ وَالْغَرِيبِ تَتْرُكُهُ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ). **انظر: אנציקלופדיה מקראית,כרך ה, עמ' 674- 675 , ע"ע (מתנות עניים).**

[١] **שְׁמִטָּה:** (سنة السبت)، وفيها وجوب التنازل عن دين أو منع زراعة الأرض، وتُترك شئونها مرة كل سبع سنوات، وهذا يشير إلى السنة السابعة في الدورة الزراعية في الشريعة اليهودية والمعروفة بـ"سنة السبت"أو **שְׁמִטָּה،** كما ورد في سفر التثنية ١٥/ ١ " מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה " (فِي آخر سَبْعِ سِنِينَ تَعْمَلُ إِبْرَاءً). انظر: **אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁשׁי, עמ' 1916, ע"ע (שְׁמִטָּה).**

[٢] **יוֹבֵל:** (اليوبيل)، اسم عبري معناه (الكبش)، وقد سُميت السنة الخمسون في النظام السبتي بسنة اليوبيل؛ لأن إعلان بدئها كان بالنفخ في بوق مصنوع من قرن الكبش. وسنة اليوبيل مصطلح توراتي يُطلق في الشريعة اليهودية على السنة الخمسين التي تحدث مرة كل خمسون عامًا، فهي بحسب التوراة تأتي بعد سبع دورات وسبع سنوات راحة، وكما أن اليوم السابع من الأسبوع العبري(يوم السبت) راحة، وبعد سبع سنين سبع مرات، أي بعد كل تسع وأربعون سنة، تكون السنة الخمسون يوبيلاً. وهي سنة مخصصة للراحة واستعادة الممتلكات، وفيها تُلغى الديون وتُعاد الأراضي إلى إصحابها الأصليين، ويُطلق سراح العبيد، كما ورد في سفرالعدد ٢٥/ ١٠ " וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ "(وتقدسون السنة الخمسين، وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها. تكون لكم يوبيلا، وترجعون كل إلى ملكه، وتعودون كل إلى عشيرته). انظر: **אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁני, עמ' 684, ע"ע (יוֹבֵל)؛ وأيضًا: سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، ص ٢٥٦.**

[٣] **צְדָקָה:** (الصدقة)، وهي من الصدق والاستقامة والإخلاص، وهي وصية في التوراة والتي بموجبها يجب على كل فرد أن يُعطي الفقير ما يكفي حاجته، إذا كان لدى المُعطي ما يكفي ليُعطي، كما ورد في سفر الملوك الأول ٣/ ٦ " בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה וּבְיֹשֶׁר לֵבָב" (بِأَمَانَةٍ وَبِرّ وَاسْتِقَامَةِ قَلْبٍ مَعَكَ)؛ وكذلك الأمثال ١١: ٥ " צְדָקַת תָּמִים תְּיַשֵּׁר דַּרְכּוֹ וּבְרִשְׁעָתוֹ יִפֹּל רָשָׁע" (بِرُّ الْكَامِلِ يُقَوِّمُ طَرِيقَهُ، أَمَّا الشِّرِّيرُ فَيَسْقُطُ بِشَرِّهِ). انظر:
אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך חֲמִישִׁי, עמ' 1571, ע"ע (**צְדָקָה**).

[4] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p26.

يوضح بن ميمون أن **<u>מעשרות (العشور)</u>:** وهي تقديم عُشر المحصولات الزراعية. و**לקט** (اللقط): هو ترك الحبوب التي تسقط أثناء الحصاد للفقراء.

و **<u>שכחה (النسيان)</u>:** هو عطايا الفقراء وترك الحزم المنسية التي تُنسى في الحقل وقت الحصاد، ولا يجوز على صاحب الحقل أن يعود ويأخذها، بل تُترك للفقراء والأرامل واليتامى.

و **<u>פאה (الزاوية)</u>:** هي ترك زوايا الحقل غير محصودة للفقراء والغريب حتى يتمكنوا من جمع الطعام لأنفسهم. و **פֶּרֶט** (العنب المتساقط): وهو عبارة عن عناقيد صغيرة وهزيلة من العنب غير الناضج، ويؤمر بترك العنب المتساقط أثناء الحصاد للفقراء[1].

<u>עוללות (العنب غير الناضج)</u>: هي عبارة عن عناقيد صغيرة وهزيلة من العنب غير الناضج، ويؤمر بتركها للفقراء.

<u>שמטה (سنة السبت)</u>: وهي ترك الأرض بدون زراعة كل سبع سنوات، وفيها وجوب التنازل عن دين أو منع زراعة الأرض، وتُترك شيء وأنها مرة كل سبع سنوات، وهذا يشير إلى السنة السابعة في الدورة الزراعية في الشريعة اليهودية والمعروفة بـ"سنة السبت"أو **שְׁמִטָּה** وفي هذه السنة يجب على الفلاحين ترك الأرض دون حراثة أو زراعة، والسماح للنباتات بالنمو بشكل طبيعي دون تدخل؛ كما تُلفي الديون أو تُعفي. والغرض من هذا هو إعطاء الأرض فترة راحة وتجديد، وأيضًا لتحقيق العدالة الاجتماعية وذلك بتخفيف الأعباء المالية للفقراء والمحتاجين..

و **<u>יובל (سنة اليوبيل)</u>:** سنة اليوبيل في الشريعة اليهودية تحدث مرة كل خمسون عامًا، وهي سنة مخصصة للراحة واستعادة الممتلكات، وفيها تُلغي الديون وتُعاد الأراضي إلى إصحابها الأصليين، ويُطلق سراح العبيد، مما يضمن تجديد المجتمع وإعادة التوازن الاجتماعي والاقتصادي.

<u>و צדקה (الصدقة)</u>: وهي تقديم المساعدة المالية للفقراء، وهي من الصدق والاستقامة

---

[1] هذا الحكم استنادًا لما ورد في سفر اللاويين ٢٣/ ٢٢"וּבְקֻצְרְכֶם אֶת־קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא־תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם" (وَعِنْدَمَا تَحْصُدُونَ حَصِيدَ أَرْضِكُمْ، لاَ تُكَمِّلْ زَوَايَا حَقْلِكَ فِي حَصَادِكَ، وَلُقَاطَ حَصِيدِكَ لاَ تَلْتَقِطْ. لِلْمِسْكِينِ وَالْغَرِيبِ تَتْرُكُهُ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ).

والإخلاص، وهي وصية في التوراة والتي بموجبها يجب على كل فرد أن يُعطي الفقير ما يكفي حاجته، إذا كان لدى المُعطي ما يكفي ليُعطي، كما أن هناك طقوس تتطلب إعطاء أجزاء مُعينة من المحصول للفقراء، واحتل الاهتمام بالصدقة للفقراء وكذلك إنشاء المؤسسات الخيرية العامة مكانة مهمة في التقليد اليهودي وحياة الطائفة اليهودية، كما أن النصوص المقدسة مدحت فاعل الصدقة، وأشارت إلى المكافآت الدينية والاجتماعية التي تنتج عنها [١].

والهدف من هذه الأحكام هو تحقيق التوازن بين الكرم والبذخ والابتعاد عن البخل والنذالة، كما تعكس روح العدل والرحمة والعطاء في الشريعة اليهودية، مما يضمن وجود تدابير لدعم الفقراء والمحتاجين في المجتمع، كما تهدف إلى تهذيب النفس وتعزيز الاحترام والحياء. والشريعة تدعو إلى التوسط وعدم الإفراط في الزهد وهي أيضًا من تعاليم الحكماء في التلمود.

- **نقد المبالغة في تقديم النذور:**

" דבני מערבא[٢]פי אלתאסע מן נדרים[٣]תכלמוא פי דם אלדין ילזמון אנפסהם אימאן ונדרים חתי יבקו שבה אלאסארי וקאלו הנאך הדא אלנץ ר׳ אדי בשם ר׳ יצחק לא דייך מה שאסרה לך חתורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים[٤] והדא הו אלמעני אלדי דכרנאה סוי בלא זיאדה ולא נקצאן, פקד כאן מן גמיע מא דכרנאה פי הדא אלפצל אן נחו אלאפעאל אלמתוסטה ינבגי אן יקצד ואנה לא יכרג ענהא אלי חאשיה מן אלחאשיתין אלא עלי גהה אלטב... אך לא בד אן יכון ללאנסאן נקאיץ לאן אלפלאספה קד קאלוא עסר ובעיד אן יוגד מן הו באלטבע ללפצאיל כלהא אלכלקיה ואלנטקיה מעדא

---

[١] אנציקלופדיה יהודית דעת - צדקה; 24-12-2024.

[٢] المصطلح "**דבני מערבא**" كلمة أرامية تعنى (الأرض الغربية)أو حرفيا (أبناء الغرب)، وهو لقب عند حكماء بابل يشير إلى (فلسطين) والتي هي غرب بابل. وهو يشير إلى منطقة معينة في الغرب للإشارة إلى الأشخاص الذين يتصرفون بشكل متهور وغير مسئول، ويتجاهلون النذور والتهديدات بشكل مفرط. انظر: אֲבָן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך שׁלישׁי,עמ' 1044, ע"ע (**מערבא**).

[٣] **נדרים** النذور: في أحكام النذور عندما يتعهد الإنسان أن يمتنع عن الانتفاع بشيء أو عن التعامل معه؛ وذلك عن طريق قوله إنه ممنوع عنه. ويسري النذر على ما قال، ويُعد بمثابة وقف سلبي. حيث إن شيئًا معينًا يصبح محرما على النذير كما لو أنه كان يخص الكتاب المقدس. وكل من يتعدى على النذر الذي نذره يُجلد تحت حُكم"لئلا يسري قوله، كما يمكن إبطال النذور. ولقد اعترض الحاخامات بشدة على النذور، واجتهدوا ألا ينفذوها واكتفوا بان يفكوها. انظر: "مصطفى عبد المعبود: معجم المصطلحات التلمودية، ص ١٦٢.

[٤] משנה, מסכת נדרים פרק 13, עמוד 34.

אמא כתב אלאיביא פקד כתר פיהא דלך״ [١].

(דבני מערבא في التاسع من נדרים تكلموا في ذم الدين يلزمون أنفسهم إيمان ونדרים حتى يبقوا[٢] شبه الأسرى[٣] وقالوا [٤] هناك هذا النص ר אדי בשם ר יצחק לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים وهذا هو المعنى الذي ذكرناه سوى بلا زيادة ولا نقصان، فقد كان من جميع ما ذكرناه في هذا الفصل أن نحو الأفعال المتوسطة ينبغي أن يقصد وإنه لا يخرج عنها إلى حاشية من الحاشيتين إلا على جهة الطب... إذ لا بد أن يكون للإنسان نقائص[٥]؛ لأن الفلاسفة قد قالوا عسر وبعيد أن يوجد من هو بالطبع للأفضال كلها الخلقية والنطقية معدا أما كتب الأنبياء [٦] فقد كثر فيها ذلك).

ينتقد ابن ميمون الزهد مُشيرًا إلى آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع موضحًا أن الزهاد (الحسيديم)، الذين يميلون إلى المبالغة في ممارسة الفضائل بهدف تجنب الوقوع في النقص؛ فهم مخطئون في اعتقادهم أن إذلال أجسادهم يقربهم من الله، فالمثل الأعلى هو أن يكون الإنسان طبيعيًا باتباع الطريق الوسط، وذلك بضرورة تعويد النفس على الأفعال التي تأتي من القيم المتوسطة، ولتحقيق ذلك يقترح تحفيز النفس للانتقال من أحد التدابير السيئة المتطرفة إلى الطرف المعَاكس لتحقيق التوازن، وليس هناك حاجة لحرمان النفس من الملذات الجسدية التي يسمح بها القانون، مُشيرًا إلى أن التوراة تشترط القياس المتوسط والاعتدال في كل الأمور؛ فالقوانين التي تحرم الأطعمة وغيرها تهدف إلى تحقيق حالة من الاعتدال في النفوس[٧].

إذ تتحدث الفقرة عن الأشخاص الذين يبالغون وينتقدون الدين ويُلزمون أنفسهم بنذور

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p28.

(٢) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة، في كلمة " יבקו "(يبقو)، والصواب " יבקוא" (يبقوا).

(٣) ربما خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלאסארי "(الأسارى)، ولعل الصواب (الأسرى).

(٤) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة، في كلمة " קאלו "(قالو)، والصواب " קאלוא " (قالوا).

(٥) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة، ولم يميز بين الياء والهمزة في كلمة " נקאיץ نقايض"، والصواب (نقائص).

(٦) أغفل الناسخ وجود الهمزة المتطرفة (אלאיביא الأنبيا)، والأصح (الأنبياء).

(7) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p5;
שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 13 -14.

وإيمان حتى يصبحوا كالأسرى، ويشرح العبارة المذكورة قولا عن أحد الحكماء: "ليس كافيًا ما حرمته عليك التوراة، بل أنت تحرم على نفسك أشياء آخرى"؛ لذا يجب على الإنسان ألا يفرض على نفسه قيودا إضافية غير التي فرضتها الشريعة، ويجي على الإنسان أن يتجنب التطرف في أي الاتجاهين إلا في حالات الضرورة الطبية، فيجب على الإنسان أن يراقب أخلاقه باستمرار كما يراقب حالته الصحية. كما يوضح أن الإنسان لا يمكن أن يكون كاملًا في جميع الفضائل وأن الأنبياء ذكروا هذا الأمر في كتبهم فالإنسان ليس معصومًا من الخطأ وكذلك الأنبياء.

- **<u>الميل نحو التطرف:</u>**

يُشير ابن ميمون إلى أن التقليد الديني نفسه يميل نحو التطرف، فلا ينبغي لليهود أن يكونوا أكثر صرامة مع أنفسهم مما يتطلبه التقليد الديني، ويستشهد بفقرات من الكتاب المقدس. إذ يرى أن الظروف القمعية للمنفي تجعل الحياة صعبة بما فيه الكفاية دون الحاجة إلى إضافة عبء ممارسات الزهد[١].

<u>الفصل الخامس:</u>

بعنوان" في تصريف قوى النفس نحو غاية واحدة" وفيه يتناول فيه كيف يجب على الإنسان أن يوجه قواه وأفعاله نحو تحقيق إدراك الله والفضائل والتمييز بين الإنسان والحيوان في التصرف. فهو يركز على توجيه جميع قوى النفس لتحقيق هدف واحد[٢] .

- **<u>توجيه القوى والأفعال نحو غاية واحدة:</u>**

" ינבגי ללאנסאן אן יסתכדם קוי נפסח כלהא בחסב... גאיה ואחדה והי אדראך אללה עז וגל חסב טאקה אלאנסאן אעני אלעלם בה ויגעל אפעאלה כלהא חרכאתה וסכנאתה וגמיע אקואלה מודיה נחו הדה אלגאיה חתי לא יכון פי אפעאלה שי מן פעל אלעבת בוגה אעני פעל לא יודי אלי הדה אלגאיה... ליס יקצד חיניד אללדה פקט חתי יתכיר פי אלטעאם ואלשראב אלאלד וכדלך פי סאיר אלתדביר בל יקצד אלאנפע" [٣].

(ينبغي للإنسان أن يستخدم قوى نفسه كلها بحسب... غاية واحدة، وهي إدراك الله عز

---

(1) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p 275.

(2) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p4.

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p32.

وجل حسب طاقة الإنسان أعني العلم به ويجعل أفعاله كلها حركاته وسكناته وجميع أقواله مودية(مؤدية) [١] نحو هذه الغاية حتى لا يكون في أفعاله شيء[٢] من فعل العبث بوجه أعني فعل لا يؤدي[٣] إلى هذه الغاية ...

ليس يقصد حينئذ [٤] اللذة فقط حتى يتخير في الطعام والشراب الألذ وكذلك في سائر [٥] التدبير، بل يقصد الأنفع).

إذ يرى ابن ميمون أن العقل هو الجزء العلوي من النفس، ومهمة الإنسان هي إخراج العقل من القوة إلى العمل لتحقيق الكمال بعقله وصولًا لهدف واحد وهو الله، فالعقل المكتسب ينشأ من الفهم والمعرفة، ويصبح مستقبلًا عن الجزء المادي للإنسان[٦]. فيشير إلى ضرورة استخدام الإنسان قواه لتحقيق غاية واحدة وهي إدراك الله والعلم به وكذلك يوجه الإنسان جميع أفعاله اليومية نحو هذه الغاية. فيجب أن يكون الهدف من الأكل والشرب والنشاطات الأخرى الحفاظ على صحة الجسم التي تؤدي إلى اكتساب الفضائل، ولا ينبغي أن يكون الهدف هو اللذة فقط، بل يجب أن يكون الهدف هو الفائدة.

إذ يُشير ابن ميمون إلى أن الأعمال غير الدينية مثل: "المنطق" إلى نهاية الإنسان على أنها (إدراك للمعقولات)، لكنه يوضح أن الموضوع الأعلى للتأمل الفلسفي هو معرفة الله، فلا تُشير الاقتباسات اليهودية هنا إلى الحاجة إلى نوع نظري من المعرفة صراحة، لكنها توجه النظرية نحو معرفة الله. فالفلسفة تؤدي دور في توضيح أهمية التأمل في حياة الإنسان، فنهاية الإنسان ليست في الأفعال اليومية مثل الأكل والشرب، بل في السعي نحو المعرفة والتأمل[٧].

---

[١] خطأ من الناسخ حيث نقلها " מודיה "(مودية) وأغفل وضع الهمزة على الواو، والصواب (مؤدية).
[٢] خطأ من الناسخ حيث نقلها " שי "(شي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيء).
[٣] خطأ من الناسخ حيث نقلها " יודי "(يودي) وأغفل وضع الهمزة على الواو، والصواب (يؤدي).
[٤] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة، حيث نقلها " חיניד "(حينيذ)، والصواب (حينئذ).
[٥] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة، حيث نقلها " סאיר "(ساير)، والصواب (سائر).
[٦] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 14; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, ע401מ' 56; أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، ص ٦٨- ٦٩.
[7] L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, pp 266, 271; P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides

- **أوجه الشبه بين ابن رشد وابن ميمون في مسألة الإدراك:**

إذ يرى ابن رشد في تعريفه للاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئًا مجردًا بالكلية، وأن الإدراك الأخير هو التأمل في الأمور الإلهية، دون إشارة إلى العقل الفعال(كما فعل الفلاسفة العرب المتأثرين بالأفلاطونية). ومسألة الاتصال تُعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب، خاصة المتأثرين بالأفلاطونية، حيث اعتبروا الترقي في معارج العلم النظري المؤدي إلى الاتصال بالعقل الفعال هو سبيل السعادة، والمطلب الأخير لهم(١).

ومن هنا نجد اتفاق بين ابن رشد وابن ميمون ، فكلا الفيلسوفين يحددان النهائية للإنسان بالإدراك العقلي (التأمل) وصولًا لمعرفة الله، وهذا الإدراك العقلي يعبر عن تحقيق السعادة والكمال الإنساني من خلال الفهم العميق للأمور الإلهية.

- **أوجه الشبه والاختلاف بين ابن ميمون وأرسطو في الكمال الأخلاقي والفكري:**

أوجه الشبه:

- يرى كلاهما أن الكمال الأخلاقي مطلوب لتحقيق الكمال الفكري، وهو النشاط النهائي للطبيعة البشرية، لكن موسى بن ميمون يركز على الجانب الداخلي والوعي الذاتي.

أوجه الاختلاف:

- تحقيق الكمال عند موسى بن ميمون الذي أن الإنسان يحتاج إلى إخضاع جميع قوى نفسه للفكر لتحقيق الكمال الذي يتحقق بمعرفة الله.
- أما تحقيق الكمال عند أرسطو يمثل: الحياة التي تعبر عن الفهم هي الأفضل والأمتع للإنسان(٢).

- **التمييز بين الإنسان والحيوان والتصرف بحكمة:**

"פעלי הדא אלקיאס יכון לצנאעה אלטב מדכל כביר גדא פי אלפצאיל ופי אלעלם באללה ופי ניל אלסעאדה אלחקיקיה ויכון תעלמהא וטלבהא עבאדה מן אכבר אלעבאדאת... וליס הדא פעל אלאנסאן מן חית הו אנסאן

Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, Fall, 1986, Vol. 14, No. 2, p 282.

(١) بيرمان, لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، ع ٩١، ٩٢، ص ٧٢.

(2) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 445.

ואנמא הו פעל אלאנסאן מן חית הו חיואן נמשל כבהמות נדמו[١] ואנמא יכון פעל אנסאני אדא תנאול אלאנפע פקט וקד יתרך אלאלד ויאכל אלאכרה בחסב טלב אלאנפע״ [٢].

(فعلى هذا القياس يكون لصناعة الطب مدخل كبير جدًا في الفضائل[٣] وفي العلم بالله وفي نيل السعادة الحقيقية ويكون تعلمها وطلبها عبادة من أكبر العبادات ... وليس هذا فعل الإنسان من حيث هو إنسان، وإنما هو فعل الإنسان من حيث هو حيوان נִמְשָׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ (مثل الْغَنَمِ لِلْهَاوِيَةِ يُسَاقُونَ) [٤] وإنما يكون فعل إنساني إذا تناول الأنفع فقط وقد يترك الألذ ويأكل الأكره بحسب طلب الأنفع).

يشير هنا إلى ضرورة تصرف الإنسان بناء على الفائدة وليس اللذة فهذا ما يميزه عن الحيوان، وكذلك يجب على الإنسان أن يتناول الأنفع حتى لو كان غير لذيذ، وأن يتجنب الأفعال التي تضر بصحته كتناول الطعام اللذيذ الضار بدون مراعاة للضرر أو النفع.

- **<u>الحفاظ على صحة الجسم واكتساب الفضائل والعلوم والابتعاد عن الأفعال العبثية:</u>**

"ואנמא אלצואב אן יגעל גאיה גמיע תצרפאתה צחה גסמה ואסתמראר וגודה עלי אלסלאמה חתי תבקי אלאת קוי אלנפס אלתי הי אעצא אלבדן סאלמה פתתצרף נפסה דון עאיק פי אלפצאיל אלכלקיה ואלנטקיה וכדלך כלמא יתעלמה מן אלעלום ואלמעארף מא כאן מנהא טריק לתלך אלגאיה... וכדלך אקאויל אלאנסאן כלהא לא יחתאג יתכלס אלא פימא יגלב לנפסה בה מנפעה או ידפע אדיה ען נפסה או ען גסמה או פי עלם או פי פצילה או פי מדח פצילה או פאצל או פי דם רדילה או רדל״ [٥].

(وإنما الصواب أن يجعل غاية جميع تصرفاته صحة جسمه واستمرار وجوده على السلامة حتى تبقى آلات قوى النفس التي هي أعضاء [٦] البدن سالمة فتتصرف نفسه دون عايق[٧] في الفضائل[٨] الخلقية والنطقية وكذلك كلما يتعلمه من العلوم والمعارف ما كان منها طريق لتلك الغاية ... وكذلك أقاويل الإنسان كلها لا يحتاج يتخلص إلا فيما

---

[١] سفر المزامير ٤٩/ ١٣.

[2] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p34.

[٣] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[٤] النسخة العربية سفر المزامير ٤٩/ ١٤.

[5] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p36.

[٦] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " אעצא أعضا"، والصواب (أعضاء).

[٧] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة " עאיק عايق"، والصواب (عائق).

[٨] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

يغلب لنفسه به منفعة أو يدفع أذية عن نفسه أو عن جسمه أو في علم أو في فضيلة أو في مدح فضيلة أو فاضل أو في ذم رذيلة أو رذل).

إذ يجب على الإنسان أن يحافظ على صحة جسمه واستمراره لأن سلامة أعضاء البدن هي من أدوات قوى النفس، كذلك يجب أن تكون النفس قادرة على التصرف في اكتساب الفضائل الخلقية والنطقية وكذلك تعلم العلوم التطبيقية مثل: الجبر والهندسة والفيزياء التي تساعد في تطوير العقل ليصل من خلالها إلى الكمال الذي يقود إلى الغاية النهائية[١] وأن يميز بين العلوم النافعة وغير النافعة فيجب أن تكون أقاويل الإنسان وتصرفاته موجهة نحو تحقيق منفعة أو دفع أذى، فالهدف من مدح الفضائل وذم الرذائل هو توجيه الناس نحو الفضائل وتجنب الرذائل.

- **<u>الابتعاد عن الأفعال العبثية والوصول إلى مرتبة عالية:</u>**

״כדלך תחתאג אלנפס איצא תהדי ותשגל פי ראחה חואס מתל אלנטר ללנקושאת ואלאמור אלמסתחסנה חתי ירתפע ענהא אלכלל כמא יקולון כי חלשי רבנן מגרסא (חוו אמרי מילתא דבדיחותא) [٢] פיושך אן עלי הדא אלוגה לא תכון הדה שרור ולא אפעאל עבת אעני אלחרכה ללנקוש ואלתזאויק פי אלמכאני ואלאואני ואלתיאב. ואעלם אן הדה אלמרתבה הי מרתבה עאליה גדא ועויצה ומא ידרכהא אלא קליל ובעד ריאצה עטימה גדא פארא אתפק וגוד אנסאן הדה חאלה לא אקול אנה דון אלאנביא אעני אן יצרף קוי נפסה כלהא ויגעל גאיתהא אללה תעאלי פקט״ [٣].

(כדלך تحتاج النفس أيضًا تهدى وتشغل في راحة حواس مثل النظر للنقوشات والأمور المستحسنة حتى يرتفع عنها الكلل كما يقولون"כי חלשי רבנן מגרסא ״הוו אמרי מילתא דבריחותא״(قد قالوا: عبارة فكاهية) فيوشك أن على هذا الوجه لا تكون هذه شرور ولا أفعال عبث أعني الحركة للنقش والتزاويق في المكاني والأواني والثياب. واعلم إن هذه المرتبة هي مرتبة عالية جدًا وعويصة وما يدركها إلا قليل وبعد رياضة عظيمة

---

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 14; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 56.

[٢] عبارة تعني الدعابة، وهي تسمية للأشياء التي تجلب السعادة، كما أن الأشياء التي تؤدي إلى اللهو والاستهتار؛ فهذه الأفعال ليست سعادة حقيقية (فهي من جانب القشرة) بل هي جانب سطحي يؤدي إلى التفاهة، فالقشرة المذكورة هنا تُشير إلى السطحية التي تُخفي حقيقة وعُمق الأشياء، وبالتالي تُعد هذه القشرة مصدرًا للسطحية والاستهتار. انظر: תלמוד בבלי ,מסכת שבת ,דף ל', עמ"ב. وأيضًا: מילתא דבדיחותא – חב"דפדיה(chabadpedia.co.il) 15- 10- 2024.

[3] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p38.

جدًا فإذا اتفق وجود إنسان هذه حاله لا أقول إنه دون الأنبياء[١] أعني أن يصرف قوى نفسه كلها ويجعل غايتها الله تعالى فقط).

يؤكد ابن ميمون على ضرورة إخضاع كل قوى الروح للفكر وتركيز النظر على هدف واحد هو معرفة الله، ويُشير إلى أن الشخص الذي يوجه قوى روحه نحو الله وحده يمكن أن يكون في مرتبة الأنبياء[٢]. فيجب على الإنسان الابتعاد عن الأفعال العبثية مثل: النقش والتزيين إلا إذ كان ذلك بغرض إسعاد النفس وراحتها، فالنفس تحتاج إلى الراحة والتسلية مثل: النظر للنقوش الجميلة وزخارف المبأني والأدوات، التي تُريح الإنسان وتُنعش قواه لتجنب الملل[٣]. وضرورة التركيز على الأفعال التي ترفع من شأن النفس، والوصول إلى هذه المرتبة العالية من الفهم تتطلب رياضة عظيمة وهي ضرورة أن يوجه الإنسان أفعاله وقواه ويجعل غايتها الله فقط.

وختامًا لهذا الفصل يُشير موسى بن ميمون إلى أن تحقيق الكمال العقلي يتطلب توازنًا بين الصحة البدنية، والأساس المادي المعتدل(وذلك بتحقيق التوازن الصحي بين الموارد المادية والجوانب الروحية والعقلية، وألا ينشغل الإنسان بالهموم الاقتصادية أكثر من اللازم حتى يتسطيع تحقيق أهدافه الروحية والعقلية)، وكذلك دراسة العلوم التطبيقية، والاهتمام بالفن وتقييد الكلام البشري(ضرورة أن يتحدث الإنسان من أجل التعلم والتعبير عن رغباته الحيوية والنقد الاجتماعي دون الانجراف إلى القيل والقال). فهذه العناصر تساهم في وصول الإنسان إلى هدفه الروحي والمعرفي الأعلى.

---

(١) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלאנביא الأنبيا)، والصواب (الأنبياء).

(2) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p6.

(٣) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 14.

الفصل الثاني

الأسس الفلسفية للنفس البشرية

يتناول هذا الفصل دراسة الجوانب الفلسفية المتعلقة بالنفس البشرية والرابط الأساسي بين الفصول السادس والسابع والثامن من كتاب "ثمانية فصول " لموسى بن ميمون ، وهو كيفية تأثير العوامل الداخلية مثل: (الفضل والضبط الذاتي)، والعوامل الخارجية مثل: (الحجب) على الفطرة الإنسانية وتوجيه سلوك الإنسان نحو الفضيلة أو الابتعاد عنها.

الفصل السادس بعنوان (في الفرق بين الفاضل والضابط لنفسه):

״ קאלוא אלפלאספה אן אלצאבט לנפסה ואן כאן יפעל אלאפעאל אלפאצלה פאנה יפעל אלכיראת והו יהוי אפעאל אלשרור ויתשוקהא ויגאדב הואה ויכאלף בפעלה מא תנהצה אליה קותה ושהותה והיאה נפסה ויפעל אלכיראת והו מתאז בפעלהא אמא אלפאצל פהו יתבע בפעלה מא תנהצה אליה שהותה וחיאתה ויפעל אלכיראת והו יהואהא ויישתאקהא, ובאגמאע מן אלפלאספה אן אלפאצל אפצל ואכמל מן אלצאבט לנפסה לכנהם קאלוא קד יקום אלצאבט לנפסה מקאם אלפאצל פי כתיר מן אלאמור והו אנקץ מרתבה צרורה לכונה ישתהי פעל אלשר ואן כאן לא יפעלה לכן שוקה לה הי היאה סו פי אלנפס ולקד קאל **שלמה** מתל הדא קאל **נפש רשע אותה רע**[١] וקאל פי סרור אלפאצל בעמל אלכיראת ותאלם אלדי ליס בפאצל כפעלהא הדא אלקול **שמחה לצדיק עשות משפט ומחתח לפועלי אזן**[٢] פהדא מא יבדוא מן כלאם אלשרע״[٣].

(قالوا الفلاسفة إن الضابط لنفسه، وإن كان يفعل الأفعال الفاضلة، فإنه يفعل الخيرات وهو يهوى أفعال الشرور، ويتشوقها، ويجاذب هواه، ويخالف بفعله ما تنهضه إليه قوته وشهوته وهيئة[٤] نفسه ويفعل الخيرات وهو متأذ بفعلها أما الفاضل فهو يتبع بفعله ما تنهضه إليه شهوته وهيئته ويفعل الخيرات وهو يهواها ويشتاقها، وبإجماع من الفلاسفة إن الفاضل أفضل وأكمل من الضابط لنفسه لكنهم قالوا قد يقوم الضابط لنفسه مقام الفاضل

---

(١) ورد هذا التعبير في سفر الأمثال ٢١/ ١٠" נֶפֶשׁ רָשָׁע אִוְּתָה־רָע"(نَفْسُ الشِّرِّيرِ تَشْتَهِي الشَّرَّ).

(٢) ورد هذا التعبير في سفر الأمثال ٢١/ ١٥" שִׂמְחָה לַצַּדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּמְחִתָּה לְפֹעֲלֵי אָוֶן" (إِجْرَاءُ الْحَقِّ فَرَحٌ لِلصِّدِّيقِ، وَالْهَلاَكُ لِفَاعِلِي الإِثْمِ).

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p40.

(٤) ميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة، (היאת هيئة) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا).

في كثير من الأمور وهو أنقص مرتبة ضرورة لكونه يشتهي فعل الشر وإن كان لا يفعله لكن شوقه له هي هيئة[١] سوء[٢] في النفس، ولقد قال **שלמה** مثل هذا قال **נפש רשע אותה רע** (نَفْسُ الشِّرِّيرِ تَشْتَهِي الشَّرَّ) وقال في سرور الفاضل بعمل الخيرات وتألم الذي ليس بفاضل بفعلها هذا القول **שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און** (إِجْرَاءُ الْحَقِّ فَرَحٌ لِلصِّدِّيقِ، والْهَلاَكُ لِفَاعِلِي الإِثْمِ) فهذا ما يبدو[٣] من كلام الشرع).

في هذه الفقرة يناقش موسى بن ميمون الفرق بين الشخص الفاضل، والشخص الذي يضبط نفسه، إذ يرى الفلاسفة أن الشخص الذي يضبط نفسه رغم أنه يقوم بالأفعال الفاضلة لكنه أيضًا يرغب في أفعال الشر، ويشعر بالتعذيب أثناء فعل الخير. في حين أن الشخص الفاضل فهو يقوم بالأفعال الفاضلة؛ لأنه يحبها ويشتاق لفعلها. وقد أجمع الفلاسفة على أن الشخص الفاضل أفضل وأكمل من الشخص الذي يضبط نفسه؛ لأن الأخير يشتهي فعل الشر حتى وإن لم يفعله، ومجرد الاشتياق للشر يُعد حالة سيئة للنفس[٤]. ويستشهد موسى بن ميمون بأقوال سليمان الحكيم لتوضيح تلك الفكرة، حيث يقول "נפש רשע אותה רע" إن النفس الشريرة تشتهي الشر، في حين أن الشخص الفاضل يفرح بعمل الخير، والشخص غير الفاضل(الشرير) يتألم عند فعل الخير، ويميل بطبيعته إلى الأعمال الضارة والشريرة. فالشرير لا ينجذب إلا لما هو سيء، وأنه يتطلع إلى الأعمال التي تسبب الأذى والضر. ومن هنا لابد أن تكون الأفعال الفاضلة نابعة من رغبة حقيقية في الخير وليس لمجرد ضبط النفس عن الشر مستندًا من الشرع هذا القول "שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און" (إِجْرَاءُ الْحَقِّ فَرَحٌ لِلصِّدِّيقِ، والْهَلاَكُ لِفَاعِلِي الإِثْمِ). إذ تُشير إلى أن الشخص الصالح يجد سعادته في إقامة العدل، والعمل على تحقيق الإنصاف، وفي المُقابل أولئك الذين يقومون بأعمال الشر والظلم سيواجهون الهلاك والمعاناة، مما يؤكد قيمة العدل والأخلاق وأهمية تجنب الأعمال الشريرة.

---

[١] ميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة، (היאת هيئة) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا).

[٢] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة "סו" (سو)، والصواب (سوء).

[٣] خطأ من الناسخ في كلمة "יבדוא" (يبدوا)، والصواب (يبدو).

[٤] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 15.

- **أفضلية من يهوى المعاصي عن الضابط لنفسه:**

"אן אלדי יהוי אלמעאצי וישתאקהא אפצל ואכמל מן אלדי לא יהואהא ולא יתאלם בתרכהא חתי קאלוא אן כיף מא כאן אלשכין אפצל ואכמל כאן שוקח ללמעאצי ותאלמה בתרכהא אשד וגאבוא פי דלך חבאיאת וקאלוא **כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו**[١] מא כפי הדא אלא אנהם קאלוא אן אגר אלצאבט לנפסה עטים עלי קדר תאלמה בצבט נפסה וקאלוא **לפום צערא אגרא**[٢] ואעטם מן דלך אנהם אמרוא אן יכון אלאנסאן צאבט נפסה ונהוא אן יקול אני בטביעתי לא אשתהי הדה אלמעציה ולו לם תחרמהא אלשריעה... פעלי פהם טואחר אלכלאמין בבאדי אלכאטר פאן אלקולין מתנאקצין וליס אלאמר כדלך בל כלאהמא חק ולא כלאף בינהמא אצלא ודלך אן אלשרור אלתי הי ענד אלפלאספה שרור והי אלתי קאלוא אן אלדי לא יהואהא אפצל מן אלדי יהואהא ויצבט נפסה ענהא הי אלאמור אלמשהורה ענד אלנאס אגמע אנהא שרור מתל ספך אלדמא ואלסרקה ואלנצב... ונחו הדה והי אלשראיע אלתי יקולון ענהא אלחכמים עליהם אלסלאם **דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים**[٣]" [٤].

(إن الذي يهوى المعاصي ويشتاقها أفضل وأكمل من الذي لا يهواها ولا يتألم بتركها حتى قالوا إن كيف ما كان الشخص أفضل وأكمل كان شوقه للمعاصى وتألمه بتركها أشد وجابوا في ذلك حكايات وقالوا **כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו** (كلما كان الإنسان أعظم من رفاقه، كان ميوله أكبر منه) ما كفي هذا إلا إنهم قالوا إن أجر الضابط لنفسه عظيم على قدر تألمه بضبط نفسه وقالوا **לפום צערא אגרא** (بقدر الجهد تكون المكافأة) وأعظم من ذلك أنهم أمروا أن يكون الإنسان ضابط نفسه ونهوا أن يقول إني بطبيعتي لا أشتهي هذه المعصية ولو لم تحرمها الشريعة ... فعلى فهم ظاهر الكلامين ببادئ[٥] الخاطر فإن القولين متناقضين وليس الأمر كذلك بل كلاهما حق ولا خلاف بينهما أصلًا وذلك أن الشرور التي هي عند الفلاسفة شرور وهي التي قالوا إن الذي لا يهواها أفضل من الذي يهواها ويضبط نفسه عنها هي الأمور المشهورة عند الناس أجمع إنها شرور مثل سفك الدماء [٦] والسرقة والنصب ... ونحو هذه وهي الشرائع [٧] التي يقولون عنها الـ

---

[١] תלמוד בבלי,מסכת סוכה, דף נ"ב, ע"א.
[٢] משנה, מסכת אבות, פרק ה', משנה כ"ג.
[٣] תלמוד בבלי,מסכת גיטין, דף נ, ע"ב.
[4] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p42.
[٥] لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء في كلمة " בבאדי "(ببادي)، والصواب (ببادئ).
[٦] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " אלדמא" (الدما)، والصواب (الدماء).

חכמים عليهم السلام **דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים** (أشياء لم تكن لتُكتب لكنها تستحق الكتابة).

يقول الفلاسفة أن الأفضلية لمن لا يشتهي المعاصي ولا يتألم بتركها أكثر من الذي يشتهيها ويضبط نفسه عنها، في حين يرى الحكماء استنادا على التعاليم الدينية أن الشخص الذي يشتهي المعاصي ويتألم بتركها هو الأفضل والأكمل، ويعبر عن ذلك بـ "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" (كلما كان الإنسان أعظم من رفاقه، كان ميوله أكبر منه)، بمعنى أن الشخص الذي يتمتع بمكانة عالية، أو قدرات كبيرة قد يواجه تحديات أكبر في السيطرة على شهواته[١]؛ لأن ضبط النفس في هذه الحالة يكون أصعب وأجره أعظم كما قالوا: לפום צערא אגרא (الأجر على قدر المشقة)، وهذه العبارة تُشير إلى فكرة أن المكافأة أو الأجر الذي يحصل عليه الإنسان يكون على قدر الجهد أو المشقة التي يبذلها. وقد يُظن أن الرأيان متناقضان ولكنهما في الحقيقة متوافقان. إذ يرى الحكماء على أن الإنسان يجب أن يضبط نفسه ولا يقول إنه بطبيعته لا يشتهي المعصية، مثل: الشرور المتفق عليها مثل: القتل والسرقة وغيرها بل يجب أن يعترف بشهوته ويضبطتها إمتثالًا لأوامر الله.

إذ يشير ابن ميمون إلى أن الحكماء استنادا إلى التعاليم الدينية يرون أن الشخص الضابط لنفسه الذي يتغلب على رغباته المعاكسة ليكون فاضلًا هو أكثر فضيلة، من الشخص الفاضل الذي ينجذب إلى فعل الخير ولا يميل إلى فعل الشر. فهذا الشخص الضابط يعاني من صراع داخلي للحفاظ على الفضيلة، مما يجعله أكثر يقظة وحرصا على تصرفاته[٢].

- **<u>الشرائع العقلية والشرائع السمعية:</u>**

"היו לכתבן ויסמונוא בעץ עלמאנא אלמתאכרין אלדין מרצוא מרץ אלמתכלמין אלשראיע אלעקליה ולא שך אן אלנפס אלתי תחוי שיא מנהא ותשתאקה אנהא נפס נאקצה ואן אלנפס אלפאצלה לא תשתהי מן הדה אלשרור שיא אצלא ולא תתאלם באלתמנע מנהא, אמא אלאשיא אלתי קאלוא אלחכמים אן אלצאבט לנפסה ענהא אפצל וגזאה אעטם פהי אלשראיע

---

[٧] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " אלשראיע " (الشرايع)، والصواب (الشرائع).

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 15.

[2] Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, p202.

אלסמעיה וחדא צחיח לאנה לולא אלשרע מא באנת שרור בוגה מן אלוגוה ולהדא קאלוא אן יחתאג אלאנסאן יבקי נפסח עלי חבהא ולא יגעל מאנעה מנהא גיר אלשרע. ואעתבר חכמתהם עליהם אלסלאם ובמא מתלוא לאנה לם יקל **לא יאמר אדם אי אפשי להרוג את הנפש אי אפשי לגנוב אי אפשי לכזב אלא אפשי ומה אעשה וכל** ואנמא גא באמור סמעיה כלהא **בשר בחלב ולבישת שעטנז ועריות** והדה אלשראיע ונחוהא הי אלתי יסמיהא אללה **חקותי** [١] קאלוא **חוקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בחם ואומות העולם משיבין עליהן והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח וכו'** ותלך אלתי סמוהא אלמתאכרין עקליה תתסמי **מצוות**[٢] עלי מא בינוא אלחכמים"[٣].

(היו לכתבן ויסמונהא בעץ עלמאנוא[٤] המתאכרין הדין מרצוא מרץ המתכלמין הדרייע העקלית ולא שך אן הנפס התי תהוי שיאן מנהא ותשתאקה אנהא נפס נאקצה، וא הנפס הפאצלה לא תשתהי מן הדה השרור שיאן אצלא ולא תתאלם בלתמנע מנהא، אמא הדשיאי[٥] התי קאלוא אל **חכמים** א הצאבט לנפסה ענהא אפצל וגזאוה[٦] אעצם פהי הדשרעה[٧] הסמעית והדא צחיח לאנה לולא הדשרע מא כאנת שרור בוגה מן הוגוה ולהדא קאלוא אן יחתאג הדאנסאן יבקי נפסה עלי חבהא ולא יגעל מאנעה מנהא גיר הדשרע. ואעתבר חכמתהם עליהם הסלאם ובמא מתלוא לאנה לם יקל **לא יאמר אדם אי אפשי להרוג את הנפש אי אפשי לגנוב אי אפשי לכזב אלא אפשי ומה אעשה וכל** (לם יקל: "לא أريد قتل

---

[١] **החקות** השרעה הא̈להית: מצטלח יֻשיר א̈לי השרעה או הקואנין התי וצעהא הא̈לה פי התורה، וֻתֻעד גאנבאן אסאסיאן מן השריעה היהודית، א̈ד א̈ן הדה הקואנין תתעלק באלאחכאם המכתלפה התי יגב עלי בני א̈סרעיל אתבאעהא. ותשתמל מגמועה מן הא̈מור הא̈כלאקית והדינית והאגתמאעית، והדה הקואנין גיר מפהומה ללעקל הבשרי וגיר מנטקית، ולכן יגב הא̈לתזאם בהא באעתבארהא גזא מן העהד מע הא̈לה וֻתֻתבע בנא̈א עלי טאעה ללא̈וא̈מר הא̈להית.

קלצקין, יעקב: אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, הוצאת אשכול, ברלין, 1928, חלק ראשון,ע"ע (חקווה), עמ' 323.

[٢] **מצוות** השרעה העקלית: והי השרעה והקואנין והא̈וא̈מר התי יֻמכן ללעקל הבשרי פהמהא ואסתיעאבהא، מתל תחרים הקתל והסרקה והאחתיאל؛ לא̈נהא תתפק מע המנטק העקלי، והפטרה הא̈נסאנית، והדף מנהא תחקיק העדל והמסאואה פי המגתמע. קלצקין, יעקב: אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, חלק שני, ע"ע (מצוות), עמ' 253.

[3] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p44.

[٤] لם يميز الناسخ بين ألف المد والهمزة في كلمة " עלמאנא " (علمانا)، والصواب (علمائنا).

[٥] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלאשיא الأشيا)، والأصح (الأشياء).

[٦] لم يميز الناسخ بين ألف المد والهمزة في كلمة " וגזאה " (وجزاه)، والصواب (وجزاؤه).

[٧] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " אלשראיע " (الشرايع)، والصواب (الشرائع).

النفس"أو "لا أريد السرقة" بل قالوا: "أريد ولكن ما العمل؟")، وإنما جاء بأمور سمعية كلها **בשר בחלב ולבישת שעטנז ועריות** (عدم خلط اللحم بالحليب، وعدم ارتداء الملابس المختلطة)، وهذه الشرائع [١] ونحوها هي التي يسميها الله חקותי(الشرائع أو القوانين) قالوا: **חוקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם ואומות העולם משיבין עליהן והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח** וכו'(الشرائع التي شرعتها لك، وليس لك الحق في التشكيك فيها، وأمم العالم يتساءلون عنها، والشيطان يشتكي ضدها، مثل: البقرة الحمراء والتيس المرسل إلخ) وتلك التي سموها المتآخرين عقلية تتسمى מצוות على ما بينوا الـ חכמים).

تبين هذه الفقرة أن بعض العلماء المتآخرين الذين تأثروا بمرض المتكلمين يسمون بعض الشرائع بالشرائع العقلية(والتي تعتمد على العقل والمنطق) إذ إن النفس التي تشتهي هذه الشرائع وتشتهيها تُعد نفسا ناقصة في حين أن النفس الفاضلة لا تشتهي هذه الشرور، ولا تتألم بالامتناع عنها. في حين أن الشرائع السمعية (والتي تعتمد على النصوص الدينية وتأتي من الله ولا يجب التفكير أو التشكيك فيها) هي التي قال عنها الحكماء: أن الضابط لنفسه عنها أفضل وجزاؤه أعظم، فالشخص الذي يتغلب على رغباته ويختار الصواب يستحق المزيد من المكافأة لأنه يصارع شهواته[٢]. فبدون الشرع لا توجد شرور؛ ولذا يجب أن يكون المانع للإنسان من الشرور هو الشرع فقط.

ويستعرض أمثلة من الشرائع السمعية، فالحكماء لم يقولوا: "لا أريد قتل النفس"أو "لا أريد السرقة" بل قالوا: "أريد ولكن ما العمل؟" . والشرائع السمعية تشتمل على أمور مثل: "عدم خلط اللحم بالحليب، وعدم ارتداء الملابس المختلطة" وهذه التي يسميها الله **חקותי** فهي تمثل: الشرائع الإلهية التي يجب اتباعها بدون شك، حتى لو كانت غير مفهومة وموضع انتقاد. في حين أن الشرائع العقلية تسمى "**מצות**" فالمعاصي التي لا يشتاقها الإنسان أفضل من التي يشتاقها ويضبط نفسه عنها. ومن هنا يتضح التوفيق بين القولين المختلفين، فالشخص الذي لا يشتاق إلى المعاصي أفضل من الذي يشتاقها ويضبط نفسه عنها.

---

[١] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " אלשראיע " (الشرايع)، والصواب (الشرائع).
[٢] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 15.

كما يقارن ابن ميمون هنا هذا الصراع الداخلي بالحالة الصحية للشخص، حيث يجب على الشخص مراقبة حالته الصحية أيضًا وتطبيق العلاج عند الحاجة، فالفضيلة عند ابن ميمون تتطلب نفس النوع من اليقظة والاهتمام؛ لذا يُعد ابن ميمون أن دراسة الطب ومعرفة كيفية الحفاظ على الصحة الجسدية هي جزء من العبادة؛ لأنها تساعد في تحقيق الفضائل[١].

الفصل السابع بعنوان: (في الحجب ومعناها):

أطلق موسى بن ميمون هذا العنوان على الفصل السابع؛ لأنه يناقش الحجب التي تفصل النبي عن الله، وهي الرذائل الأخلاقية التي تمنع الاتصال الكامل بالله[٢]. ويناقش موسى بن ميمون في هذا الفصل كيف أن الفضائل والرذائل تؤثر على قدرة الأنبياء على رؤية الله، وكيف أن الرذائل تعمل كحجب تفصل بين الله والإنسان.

- **رؤية الأنبياء لله:**

"כתיר מא יוגד פי אלמדרשות ואלהגדות ומנה פי אלתלמוד אן מן אלאנביא מן ירי אללה מן כלף חגב כתירה ומנהם מן יראה מן כלף חגב קלילה עלי קדר קרבהם מן אללה ועלו מנזלתהם פי אלנבוה חתי קאלוא אן משה רבנו ראי אללה מן כלף חגאב ואחד סקיל אעני שפאף"[٣].

(كثير ما يوجد في الـ מדרשות والـ הגדות ومنه في التلمود أن من الأنبياء[٤] من يرى الله من خلف حجب كثيرة ومنهم من يراه من خلف حجب قليلة على قدر قربهم من الله وعلو منزلتهم في النبوة حتى قالوا إن משה רבנו رأي الله من خلف حجاب واحد سقيل أعني شفاف).

يبدأ ابن ميمون الفصل بالإشارة إلى المدراش والهاجادا[٥] وكذلك التلمود، ويُذكر فيهم أن الأنبياء رأوا الله من وراء الحجب، فالحجب التي تفصلنا عن الله كما يقول النبي،

---

(1) Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, p202.
(2) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p17.
(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p46.

(٤) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלאנביא الأنبيا)، والصواب (الأنبياء).

(٥) **الهاجادا :** تعني أسطورة أو قصة خيالية، اسم يطلق على جزء من التلمود والمدراشيم لا يتضمن أحكامًا شرعية، إنما يحتوي تقريبًا على كل الأنواع الأدبية: قصص واقعية وأحاديث، صور حقيقية وخيالية، ومواعظ، وحكم، وأمثال، وأقوال لاذعة، وأشعار وأغاني، ومبالغات، ودعابات، وأقوال الحكمة والألغاز. للمزيد انظر: رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص ٣٣؛ وانظر أيضا: אֶבֶן-שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרךְ שֵׁנִי, עמ' 356, ע"ע (הגדה).

خطايانا. لكن وجهة نظره ليست فقط أن الأقوال الواردة في المدراش والهاجادا والتلمود التي تتحدث عن الحجب لا ينبغي أن تُفهم على أنها بشرية. بل إن وجهة نظره الرئيسة هي أن الخطايا التي تعمل كحجب بين الأنبياء والله ليست خطايا العصيان، بل هي الرذائل الأخلاقية[١]. إذ يناقش موسى بن ميمون في هذه الفقرة موضوع رؤية الأنبياء لله من خلف حجب مختلفة تتفاوت في الشفافية؛ وذلك بناء على قربهم من الله وعلو منزلتهم في النبوة، فيقول أن موسى رأي الله من خلف حجاب شفاف[٢].

- **<u>الحجب وعلاقتها بالفضائل والرذائل:</u>**

" אן אלפצאיל מנהא נטקיה ומנהא כלקיה וכדלך אלרדאיל מנהא רדאיל נטקיה כאלגהל ואלבלאדה ובעד אלדהן ואלפהם ומנהא כלקיה כאלשרה ואלכבר ואלהרג ואלגצב ואלקחה וחב אלמאל ומא אשבההא והי כתירה גדא וקד דכרנא אלקאנון פי מערפתהא פי אלפצל אלראבע, והדה אלרדאיל בגמלתהא הי אלחגאבאת אלפאצלה בין אלאנסאן ובין אללה תעלי קאל אלנבי מבין דלך כי **אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם**[٣] יקול אן דנובנא והי הדה אלשרור כמא דכרנא הי אלחגב אלפאצלה ביננא ובינה תעאלי ".[٤]

(أن الفضائل[٥] منها نطقية ومنها خلقية وكذلك الرذائل[٦] منها رذايل نطقية كالجهل والبلادة وبعد الذهن والفهم ومنها خلقية كالشره والكبر والهرج والغضب والقحة وحب المال وما أشبهها وهي كثيرة جدًا وقد ذكرنا القانون في معرفتها في الفصل الرابع، وهذه الرذائل[٧] بجملتها هي الحجابات الفاصلة بين الإنسان وبين الله تعالى قال النبي مبين ذلك כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם يقول " إن ذنوبنا وهي هذه الشرور كما ذكرنا هي الحجب الفاضلة بيننا وبينه تعالى").

---

(1) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p17.

(٢) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16.

(٣) ورد هذا القول في سفر اشعيا ٥٩/ ٢ "כִּי אִם עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מַבְדִּלִים בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם" (بَلْ آثَامُكُمْ صَارَتْ فَاصِلَةً بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِلهِكُمْ).

(4) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p46.

(٥) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

(٦) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"אלרדאיל الرذايل"، والصواب (الرذائل).

(٧) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"אלרדאיל الرذايل"، والصواب (الرذائل).

يناقش هنا فكرة أن الفضائل والرذائل تنقسم إلى نطقية وخلقية، وهي الحجب التي تفصل الإنسان عن الله. الرذائل الخلقية على وجه الخصوص، هي التي تعيق الإنسان عن التقرب إلى الله، في حين أن الفضائل تسهم في رفع شأن الإنسان وتقربه إلى الله.

- أوجه التشابه بين الفلسفة والشريعة اليهودية في مسألة أن الشرور تُعد حُجب تفصل الإنسان عن الله:

تُعد الفلسفة الشر مرضًا للنفس، في حين أن الكتاب المقدس يوافق أن العواقب الوخيمة تُصيب الأشرار؛ ومن خلال اقتباساته في هذه المسألة من سفر اشعياء وسفر الأمثال، يتضح اتفاق الكتاب المقدس مع الفلسفة على أن طريق الأشرار مظلمة، وأن الخطايا تفصل الإنسان عن الله[١].

- شروط النبوة وأمثلة عليها:

"ואעלם אן כל נבי לא יתנבא אלא בעד אן תחצל לה אלפצאיל אלנטקיה כלהא ואכתר אלפצאיל אלכלקיה ואוכדהא והו קולהם אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר[٢] אמא חכם פהו יעם אלפצאיל אלנטקיה בלא שך ועשיר הי מן אלפצאיל אלכלקיה אעני אלקנאעה לאנהם יסמון אלקנוע עשיר והו קולהם פי חד אלעשיר אי זה הוא עשיר השמח בחלקו[٣] יעני אנה יקנע במא אוגדה אלזמאן ולא יתאלם במא לם יוגדה... וליס מן שרוט אלנבי אן תכון ענדה אלפצאיל אלכלקיה, בגמלתהא חתי לא תנקצה רדילה אצלא לאן שלמה נבי בשהאגה אלכתאב בגבעון[٤] נראה ייי אל שלמה כו'[٥] ווגדנא לה רדילה כלקיה והי אלשרה בביאן ודלך פי תכתיר אלנסא והדא מן אפעאל היאה אלשרה וקאל מבין הלא על אלה חטא שלמה כו'[٦] וכדלך דויד עליה

---

(١) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p264.

(٢) תלמוד בבלי,שבט, דף צב, ע"א.

(٣) משנה, סדר נזיקין, מסכת אבות, ד א.

(٤) **בגבעון (في جبعون):** اسم عبري معناه "تل" المدينة الرئيسة للحويين من أهل كنعان، وينتمون أيضًا إلى الأموريين ، وتبعد جبعون عن أورشليم بنحو ٥٠ غلوة أو ٥ أميال إلى الشمال كما يقول يوسيفوس. أما موقعها الحالي فيعرف بقرية الجيب الواقعة على قمة هضبة شمال غربي أورشليم. عمل سكانها صلحا مع يشوع وبدهائهم قطعوا عهدًا، ولما اكتشف خداعهم صاروا لبني إسرائيل عبيدًا وجامعي حطب، لكن المعاهدة احترمت فلما اجتمع ملوك الأموريين الخمسة عليهم وحاربوهم، أتى بنو إسرائيل لمعونتهم وأنقذوهم من أيديهم. انظر: بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس، (جبعون)، ص ٢٤٦.

(٥) سفر الملوك الأول ٣/ ٥ .

(٦) سفر نحميا ١٣/ ٢٦ .

אלסלאם נבי קאל לי דבר צור ישראל[١] וגי ווגדנאה דא קסאוח ואן כאן צרפהא פי אלגוים[٢] **ופי קתל אלכפאר וכאן רחים לישראל "**[٣].

(واعلم إن كل نبي لا يتنبأ إلا بعد أن يتحصل له الفضائل[٤] النطقية كلها وأكثر الفضائل[٥] الخلقية واوكدها[٦] وهو قولهم **אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר**(النبوءة لا تحل إلا على الحكيم القوي والغني) أما חכם فهو يعم الفضائل[٧] النطقية بلا شك **ועשיר** هي من الفضائل[٨] الخلقية أعني القناعة؛ لأنهم يسمون القنوع עשיר وهو قولهم في حد الـ **עשיר אי זה הוא עשיר השמח בחלקו** (من هو الغني؟ إنه الشخص الذي يفرح بما لديه) يعني إنه يقنع بما أوجده الزمان ولا يتألم بما لم يوجده ... وليس من شروط النبي أن تكون عنده الفضائل[٩] الخلقية بجملتها حتى لا تنقصه رذيلة أصلًا لأن שלמה نبي بشهادة الكتاب **בְּגִבְעוֹן נִרְאָה יְהוָה אֶל שְׁלֹמֹה** (في جبعون ظهر الله لسليمان) ووجدنا له رذيلة خلقية وهي الشره ببيان وذلك في تكثير النساء [١٠] وهذا من أفعال هيئة[١١] الشره وقال **מבין הֲלוֹא עַל אֵלֶּה חָטָא שְׁלֹמֹה** (أَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ هؤُلاَءِ أَخْطَأَ سُلَيْمَانُ) وكذلك **דויד** (داود) عليه السلام نبي قال **לִי דִּבֶּר צוּר יִשְׂרָאֵל** וגו' (إلي تكلم صخرة إسرائيل) ووجدناه ذا قساوة وإن كان صرفها في الـ **גוים** (الأغيار) وفي قتل الكفار وكان رحيم لـ **ישראל**).

---

[١] سفر صمويل الثاني ٢٣/ ٣ .

[٢] **אלגוים** (غير اليهود- الأغيار): مصطلح عبريُستخدم للإشارة إلى الأمم الأخرى غير اليهودية. المعنى الأساسي يُشير إلى "أمة" أو "شعب"، ويُستخدم بشكل خاص للدلالة على غير اليهود. هناك عدة إشارات في الكتابات الدينية اليهودية التي توضح هذا الاستخدام، مثل ما ورد في سفر إشعياء ٢/ ٤ " לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב " (لاَ تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سَيْفًا). انظر: אֲבָן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך ראשון, ע"ע (גוי), 238.

[3] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p46-48.

[٤] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[٥] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[٦] لعله يقصد بالمعنى أرسخها وأثبتها.

[٧] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[٨] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[٩] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

[١٠] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלנסא النسا)، والأصح (النساء).

[١١] ميز الناسخ هنا بين التاء المفتوحة والتاء المربوطة (היאת هيئة) (بوضع نقطتان فوق التاء المربوطة كما يفعل أحيانا)، رغم إغفاله لها كثيرًا في الكتاب.

يشير موسى بن ميمون هنا أن النبي لا يصل لمرحلة التنبأ إلا بعد أن يتحصل على جميع الفضائل النطقية ومعظم الفضائل الخلقية، فيجب أن يكون النبي حكيما وغنيا بالقناعة. هذه الصفات تُشير إلى أن النبوءة تتطلب قدرة عقلية وروحية وجسدية عالية. فالحكمة تمثل: الفضائل النطقية في حين أن القناعة من الفضائل الخلقية. وضرب مثالا على الأنبياء أن سليمان كان نبيًا رغم وجود رذيلة خلقية عنده وهي الشره للنساء. وكذلك داود عليه السلام كان نبيًا رغم قساوته في قتل الأعداء، فهؤلاء الأنبياء واجهوا تحديات روحية ونفسية، لكنهم تمكنوا من رؤية الله رغم هذه الحواجز(١). إذ يرى ابن ميمون أن امتلاك الفضائل الأخلاقية بشكل كامل ليس شرطًا للنبوة، مُشيرًا إلى أن بعض الأنبياء مثل: سليمان وداود كان لديهم رذائل أخلاقية، ولكنها لم تمنعهم من التأمل (٢).

- التواضع والقناعة تشغل حيز من المبادئ الموجودة في فصول الآباء بالمشنا، ويفسر ابن ميمون أن التواضع الكامل يجعل الإنسان غير مبال بالثناء واللوم، مما يساعد على تحقيق الصفاء اللازم للتأمل.

- في حين أن القناعة تُوصف بأنها فضيلة وسط بين الجشع والكسل، إذ يستشهد هنا ابن ميمون بالقول الحاخامي"من هو الرجل الغني؟ من يفرح بنصيبه" مشيرًا إلى أن القناعة ضرورية للنهي عن استخدام التوراة كوسيلة للعيش، وإنما للدراسة بحد ذاتها لتساعد في الاكتفاء الذاتي للحياة الفلسفية(٣).

الفرق بين دور القاضي والسياسي عند ابن ميمون وأرسطو:

يركز موسى بن ميمون هنا على الفضائل الأخلاقية باعتبارها تحضير للنبوة، فالشخص الذي يكرس نفسه تمامًا لبلوغ معرفة الله، يتصرف وفقًا للفضيلة الأخلاقية، مما يجعله يميز بين الدور الذي يقوم به القاضي في الشريعة اليهودية عند ابن ميمون، والدور الذي يتمتع به السياسي في فلسفة أرسطو ، فالقاضي اليهودي لا يمتلك الحرية

(١) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16.

(2) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 452; L.Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p269.

(3) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p279.

المرنة التي يتمتع بها السياسي في نظر أرسطو، حيث إن نطاق عمل القاضي محدد وفق إطار القانون التشريعي. مما يعزز التركيز على الكمال الروحي بدلًا من الكمال السياسي[١].

- **الرذائل الخلقية وتأثيرها على النبوة:**

" בעץ אלרדאיל אלכלקיה ימנע אלנבוה גמלה ואחדה כאלהרג קאלוא כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו[٢]ואסתדלוא באלישע אלדי עדם אלוחי למא חרג חתי אזאל חרנה והו קולה ועתה קחו לי מנגן[٣]וגו' וכאלהם ואלאגתמאם לאן יעקב אבינו טאל איאם חזנה עלי אבנה יוסף פארתפעת ענה רוח הקדש[٤] חתי בשר בחיאתה קאל ותהי רוח יעקב אביהם [٥]... פלמא עלם משה רבינו אנה לם יבק לה חגאב אלא וכרקה ואנה קד כמלת פיה אלפצאיל אלכלקיה כלהא ואלפצאיל אלנטקיה כלהא טלב אן ידרך אללה עלי חקיקה וגודה אד לם יבק מאנע פקאל הראני נא את כבודך[٦] פאעלמה תעלי אנה לא ימכן דלך בכונה עקל מוגוד למאדה אעני מן חית הו אנסאן והו קולה כי לא יראני האדם וחי [٧]פלם יבק בינה ובין אדראך אללה עלי חקיקה וגורה גיר חגאב ואחד סקיל והו אלעקל אלאנסאני"[٨].

(بعض الرذائل[٩] الخلقية يمنع النبوة جملة واحدة كالهرج قالوا: **כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו** (كل من يغضب إذا كان نبيًا، تفارقه النبوة) واستدلوا بـ אלישע الذي عدم الوحي لما هرج حتى أزال هرجه وهو قوله "**וְעַתָּה קְחוּ לִי מְנַגֵּן**" (والآنَ فَأْتُونِي بِعَوادٍ) وكالهم والاغتمام لأن **יעקב אבינו** (يعقوب أبينا) طال أيام حزنه على إبنه يوسف فارتفعت عنه **רוח הקדש**(روح القدس) حتى بشر بحياته قال" **וַתְּחִי**

---

(1) L.Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p268.

[٢] תלמוד בבלי,מסכת פסחים, דף סו, ע"ב.

[٣] سفر الملوك الثاني ٣/ ١٥.

[٤] **רוח הקדש**(روح القدس): مصطلح يستخدم في الديانة اليهودية والمسيحية للإشارة إلى حضور الله وعمله الفعلي بين الناس، في اليهودية يُعد نوع من الوحي الإلهي أو الإلهام الذي يُعطى الله للأنبياء أو الأفراد البارزين، ويتجلى هذا الوحي بشكل خاص في أسفار المكتوبات والأنبياء. لمزيد من التفاصيل انظر:

אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך חֲמִישִׁי, ע"ע (רוח הקודש), עמ' 1757.

[٥] سفر التكوين ٤٥/ ٢٧.

[٦] سفر الخروج ٣٣/ ١٨.

[٧] سفر الخروج ٣٣ / ٢٠.

(8) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p50.

[٩] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"אלרדאיל الرذايل"، والصواب (الرذائل).

רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם״ (فَعَاشَتْ رُوحُ يَعْقُوبَ أَبِيهِمْ)... فلما علم **משה רבינו** (سيدنا موسى) إنه لم يبق له حجاب إلا وخرقه، وإنه قد كملت فيه الفضائل[١] الخلقية كلها والفضائل[٢] النطقية كلها طلب أن يدرك الله على حقيقة وجوده إذ لم يبق مانع فقال: **״הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ״**(أَرِنِي مَجْدَكَ) فاعلمه تعالى [٣] إنه لا يمكن ذلك بكونه عقل موجود لمادة أعني من حيث هو إنسان وهو قوله **״כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי״** (لأَنَّ الإِنْسَانَ لاَ يَرَانِي ويَعِيشُ) فلم يبق بينه وبين إدراك الله على حقيقة وجوده غير حجاب واحد سقيل وهو العقل الإنساني).

إذ إن بعض الرذائل الخلقية كالفوضى، والحزن الشديد تمنع النبوة تمامًا، التي يُطلق ابن ميمون على هذه الأبعاد السلبية "الصغائر"، وهي الحواجز بين الإنسان والله، مثل: الفوضى (الهرج) والغضب ويُقال إن النبي إذا غضب، فإن نبوته تُسلب منه، فالغضب يُعد عائقًا أمام الاتصال الروحي والإلهي. كما حدث مع النبي أليشع الذي فقد الوحي عندما غضب حتى هدأ، والحزن الشديد أيضًا يمنع النبوة، كما حدث مع يعقوب عندما حزن على ابنه يوسف، فارتفعت عنه روح النبوة حتى بُشر بحياة يوسف. فالنبوة لا تأتي بوجود الكسل والحزن بل من الفرح، فموسى عليه السلام طلب رؤية الله على حقيقته بعد أن كملت فيه الفضائل النطقية لقية، فموسى النبي الوحيد الذي أزال كل الحواجز الفكرية والأخلاقية، لكنه لم يصل إلى مستوى استيعاب الله. إذ كان الحجاب الأخير بين موسى وربه هو العقل الإنساني. وبذلك أنعم الله على موسى بإدراك أكبر بعد طلبه وأوضح له أن الغاية النهائية لا يمكن تحقيقها وهو في جسد مادي. مما يعني أن العقل البشري محدود النظر في الوصول إلى النور الإلهي، وذلك ليس بسبب ضعف النور، بل لأن هذا النور أقوى من القدرة البشرية على استيعابه[٤].

---

(١) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).
(٢) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).
(٣) أغفل الناسخ كتابة ألف المد في كلمة "תעלי " (تعلى)، والصواب (تعالى).
(٤) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16- 17.

الفصل الثامن بعنوان (في الفطرة الإنسانية):

أطلق موسى بن ميمون هذا العنوان على الفصل الثامن؛ لأنه يناقش الطبيعة البشرية وكيف يمكن للإنسان أن يميل بطبيعته إلى الفضيلة أو الرذيلة، ولكن في النهاية، الطاعة والمعصية هما اختيارات الإنسان الحرة[١]. تعكس أفكار هذا الفصل رؤية موسى بن ميمون حول الفطرة الإنسانية وتعريفها بأنها الطبيعة الأساسية التي خلق الله الإنسان عليها وتشمل الميل نحو الخير، مثل: العدل، والصدق، والتي يجب أن تُنمى ويُحافظ عليها، وأنها ثابتة في جوهرها ولكن من الممكن أن تتأثر بالعوامل الخارجية مثل: التربية، والبيئة، وأهمية التعليم، والتدريب في تطوير الفضائل، والتأكيد على حرية الإرادة والمسئولية الشخصية مع وجود تحديات تواجه الفطرة الإنسانية مثل: الشهوات وغيرها من السلبيات وكيفية التغلب عليها. كما أن الأديان جاءت لتوجيه الفطرة نحو الطريق الصحيح.

- **طبيعة الإنسان عند ولادته نحو الفضيلة أو الرذيلة:**

"לא ימכן אן יפטר אלאנסאן מן אול אמרה באלטבע דא פצילה ולא דא נקיצה כמא לא ימכן אן יפטר אלאנסאן באלטבע דא צנאעה מן אלצנאיע אלעמליה ולכן ימכן אן יפטר באלטבע מעדא נחו פצילה או רדילה באן תכון אפעאל תלך אסהל עליה מן אפעאל גירהא מתאל דלך אן יכון אנסאן מזאגה אלי אליבס אמיל ויכון גוהר דמאגה צאפי קליל אלרטובאת פאן הדא יסהל עליה אלחפט ופהם אלמעאני אכתר מן שכץ בלגמי כתיר אלרטובה פי אלדמאג לכן אן תרך דלך אלמסתעד במזאגה נחו הדה אלפצילה דון תעלים אצלא ולא תהדא מנה קוה פהו יבקי גאהלא בלא שך"[٢].

(لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع ذا صناعة من الصنائع[٣] العملية ولكن يمكن أن يفطر بالطبع ماعدا[٤] نحو فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها مثال ذلك أن يكون إنسان مزاجه إلى اليبس أميل ويكون جوهر دماغه صافي قليل الرطوبات فإن هذا يسهل عليه الحفظ وفهم المعاني أكثر من شخص بلغمى كثير الرطوبة في الدماغ لكن

---

(1) Lawrence ,Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", pp 8,17.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p52- 54.

(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة " אלצנאיע الصنايع"، والصواب (الصنائع).

(٤) ربما خطأ من الناسخ " מעדא "(معدا)، لعله يقصد "ماعدا".

إن ترك ذلك المستعد بمزاجه نحو هذه الفضيلة دون تعليم أصلًا ولا تهدأ منه قوة فهو يبقى جاهلًا بلا شك).

في هذه الفقرة يؤكد ابن ميمون أن الإنسان عند الولادة لا يمتلك شخصية ثابتة أو صفات أخلاقية محددة، إذ إنه قد يولد بميل معين ليكون جيدًا أو سيئًا، ولكن يمكن تثقيف نفسه على القيم الإيجابية حتى لو ولد بنزعات سلبية، وينتقد الاعتقاد بأن النجوم لها تأثير على الشخصية الأخلاقية للإنسان، فالإنسان يتمتع بحرية الاختيار، وأن أعماله مخصصة له وليس مُجبرًا عليها[١]. لا يمتلك الفضيلة، والرذيلة بطبيعته منذ بداية حياته، ولكنه ممكن أن يكون ميالًا بطبيعته إلى فضيلة أو رذيلة ويوضح أن الشخص الأحمق بطبيعته يمكن تعليمه وفهمه بصعوبة، لكنه لا يستطيع اكتساب الفضيلة العقلانية المتمثلة في الفهم الممتاز[٢]. فالإنسان لا يُولد بطبيعته ذو فضيلة أو رذيلة، بل يمكن أن يكون مهيأ نحو الفضيلة أو الرذيلة بناء على مزاجه الطبيعي وفق طبيعة الدماغ. فمثلًا: الشخص الذي يميل مزاجه إلى الجفاف ويكون دماغه(ذهنه) صافيا وقليل الرطوبة، يكون أكثر قدرة على الحفظ وفهم المعاني إذا ما قورن بشخص آخر دماغه رطب. وإذا لم يتلق الشخص التعليم المناسب، فإنه سيظل جاهلًا، حتى لو كان مُهيأ نحو الفضيلة بطبيعته، فالاستعداد الطبيعي يمكن أن يُسهل بعض الأفعال لكنه لا يُجبر الإنسان على الفضيلة أو الرذيلة.

<u>أوجه الشبه والاختلاف بين ابن ميمون وأرسطو في أهمية حرية الاختيار:</u>

<u>أوجه الشبه:</u>

- يتفق ابن ميمون مع أرسطو على أن القيم يتم اكتسابها من خلال التعود[٣].

<u>أوجه الاختلاف:</u>

- يركز موسى بن ميمون على أن أفعال الفرد متروكة له، مع إمكانية إعطاء الأوامر وملاءمة القانون؛ ويؤكد أن التعليم والتعلم ممكنان؛ لأن الإنسان لديه خيار في أفعاله.

---

(١) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 54.

(2) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", p6.

(3) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 448.

- في حين أن أرسطو يرى أن تصرفات المرء مستقرة تمامًا، فالفضيلة والرذيلة تكون ثابتة ومستقرة حيث يصعب تغييرها[١].

- **الجبرية نحو الفضيلة أو الرذيلة:**

"אצחאב אחכאם אלנגום חקיקיה הית יזעמון אן מואליד אלאשכאץ תגעלהם דוי פצילה או דוי רדילה ואן אלשכץ מגבור עלי תלך אלאפעאל צרורה אמא אנת פאעלם אן אמר מגמע עליה מן שריעתנא ופלספה יונאן במא צחחתה חגג אלחק אן אפעאל אלאנסאן כלהא מצרופה אליה לא גבר עליה פיהא ולא עאדי לה מן כארג כונה ימילה נחו פצילה או רדילה אלא אן יכון אסתעדאד מזאגי פקט" [٢].

(أصحاب أحكام النجوم حقيقية حيث يزعمون أن مواليد الأشخاص تجعلهم ذوي فضيلة أو ذوي رذيلة وإن الشخص مجبور على تلك الأفعال ضرورة أما أنت فاعلم أن أمر مجمع عليه من شريعتنا وفلسفة يونان كما صححته حجج الحق أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه لا جبر عليه فيها ولا عادى له من خارج كونه يميله نحو فضيلة، أو رذيلة إلا أن يكون استعداد مزاجي فقط).

وينتقد ابن ميمون الاعتقاد بأن النجوم لها تأثير على الشخصية الأخلاقية للإنسان، ويرفض فكرة أن مواليد الأشخاص هي التي تحدد فضائلهم أو رذائلهم، وتؤكد على أن أفعال الإنسان هي نتيجة لإرادته واختياراته. فالأوامر والنواهي الشرعية ستكون بلا معنى إذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله[٣].

- **بطلان التعليم والتأديب، والجزاء والعقاب إذا كان الإنسان مجبورًا:**

" אכתיאר ללאנסאן פימא יפעל ובדלך כאן ילזם בטלאן אלתעלים ואלהאדיב ותעלם אלצנאיע אלמהניה כלהא וכאן יכון גמיע דלך עבת...וכאן יכון אלגזא ואלעקאב אדא גור מחץ לא מננא בעצנא לבעץ ולא מן אללה לנא לאן הדא שמעון אלקאתל לראובן אדא כאן חדא מגבור מקהור אן יקתל והדא מגבור מקהור אן יקתל פלאי שי נעאקב שמעון" [٤].

---

(1) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 448.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p54.

(٣) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16.

(4) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p56.

(اختيار للإنسان فيما يفعل وكذلك[١] كان يلزم بطلان التعليم والتأديب وتعلم الصنائع[٢] المهنية كلها وكان يكون جميع ذلك عبث ... وكان يكون الجزاء[٣] والعقاب إذًا جور محض لا منا بعضنا لبعض ولا من الله لنا؛ لأن هذا شمعون القاتل لرؤوبين إذا كان هذا مجبور مقهور أن يقتل وهذا مجبور مقهور أن يُقتل فلأي شيء[٤] نعاقب شمعون).

تُشير هذه الفقرة إلى أن عدم وجود حرية الاختيار يعني أن الشخص ليس لديه خيار فيما سيفعل فبدون حرية الاختيار، لا يمكن تحقيق أي فائدة من الوصايا أو الدراسة أو الثواب والعقاب[٥]. إذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله، فإن التعليم والتأديب وتعلم المهن سيكون بلا فائدة؛ لأن الإنسان لن يكون قادرا على اكتساب مهارات جديدة طالما أنه غير قادر على تغيير سلوكه. وكذلك إذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله فإن معًاقبته في هذه الحالة تُعد ظُلما، فمثلًا: إذا كان شمعون مجبورًا على قتل رأوبين فلماذا يتم معًاقبته على فعل لم يكن له خيار فيه؟.

- **<u>بطلان الاستعدادات الطبيعية إذا كان الإنسان مجبورًا:</u>**

"איצא תבטל אלאסתעדאדאת כלהא ען אכרהא מן בניאן אלביות ואקתני אלקות ואלהרב ענד אלכוף וגיר דלך לאן אלדי קדר אן יכון לא בד מן כונה ... אן אפעאל אלאנסאן כלהא מצרופה אליה אן שא פעל ואן שא לא יפעל מן גיר גבר ולא קהר לה עלי דלך פלדלך לזם אלתכליף וקאל ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע[6] וגי ובחרת בחיים[٧] וגעל אלכיאר לנא פי דלך ולזם אלעקאב למן כאלף ואלגזא למן טאע אם תשמעו ואם לא תשמעו[٨]ולזם אלתעלים ואלתעלם ולמדתם אותם את בניכם[٩] וגי ולמדתם אוהב ישמרתם לעשיתם [١٠] וכל מא גא פי אלתעלים ואלתעוד באלשראיע "[١١].

---

[١] ربما هناك التباس عند الناسخ بين حرف الـ ב و حرف الـ כ في كلمة " ובדלך "(وبذلك)، لعل الصواب (وكذلك).

[٢] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة " אלצנאיע الصنايع"، والصواب (الصنائع).

[٣] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " אלגזא" (الجزا)، والصواب (الجزاء).

[٤] خطأ من الناسخ حيث نقلها " שי "(شي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيء).

[٥] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16.

[٦] سفر التثنية ٣٠/ ١٥.

[٧] سفر التثنية ٣٠ / ١٩.

[٨] سفر اللاويين ٢٦/ ١٤.

[٩] سفر التثنية ١١/ ١٩.

[١٠] سفر التثنية ٥ / ١ .

[11] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p56.

(أيضًا تبطل الاستعدادات كلها عن آخرها من بنيان البيوت واقتناء[١] القوت والهرب عند الخوف وغير ذلك لأن الذي قدر أن يكون لا بد من كونه ... أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه إن شاء [٢] فعل وإن شاء [٣] لا يفعل من غير جبر ولا قهر له على ذلك فلذلك لزم التكليف **وقال** "**רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע**" (أُنْظُرْ قَدْ جَعَلْتُ الْيَومَ قُدَّامَكَ الْحَيَاةَ والخيْرَ، والْمَوتَ والشَّرَّ) **וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים** (فَاخْتَرِ الْحَيَاةَ) وجعل الخيار لنا في ذلك ولزم العقاب لمن خالف والجزاء[٤] لمن طاع **אִם תִּשְׁמְעוּ וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ** إن تسمعوا وإِنْ لَمْ تَسْمَعُوا ولزم التعليم والتعلم **וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם** (وعلموها أولادكم) **וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם** (وتَعَلَّمُوهَا واحْتَرِزُوا لِتَعْمَلُوهَا) وكل ما جاء [٥] في التعليم والتعود بالشرائع[٦]).

تُشير هذه الفقرة أيضًا إلى أن إذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله فإن الاستعدادات الطبيعية مثل: بناء البيوت، أو الهروب عند الخوف ستكون بلا معنى؛ لأن ما هو مُقدر سيحدث بغض النظر عن استعدادات الإنسان، ويؤكد ابن ميمون أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه فهو يملك حرية الإرادة في اختيار أفعاله، ويجب أن يتحمل مسئوليتها. ويؤكد ابن ميمون من خلال بعض نصوص الشريعة فرضية التكليف على الإنسان ومنحه الخيار بين الخير والشر ومعَاقبته إذا خالف الأوامر، والجزاء إذا أطاعها. فالتعليم والتعلم والتعود على الشرائع كلها ضرورية لتحقيق الفضيلة.

- **<u>التمييز بين الأفعال الاختيارية والطبيعية:</u>**

" אן אללה לא יקדר באן יפעל אלאנסאן אלשרור ולא אן יפעל אלכיראת פאדא כאן אלאמר כדלך פחק ללאנסאן אן יחזן ויתואיל עלי מא פעל מן אלדנוב ואלאתאם אד חו גני באכתיארה ... ואמא אלקול אלמשחור ענד אלנאס וקד יוגד פי כלאם אלחכמים ופי נצוץ אלכתב מתלה והו קיאם אלאנסאן וקעודה וגמיע חרכאתה במשיה אללה תעאלי ובאראדתה פהו קול

---

[١] لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء في كتابة كلمة " ואקתני " (واقتنى)، وربما الصواب (واقتناء).
[٢] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " שא " (شا)، والصواب (شاء).
[٣] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " שא " (شا)، والصواب (شاء).
[٤] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " אלגזא" (الجزا)، والصواب (الجزاء).
[٥] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " גא " (جا)، والصواب (جاء).
[٦] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " באלשראיע " (بالشرايع)، والصواب (بالشرائع).

צחיח " [١].

(فقال: إن الله لا يقدر بأن يفعل الإنسان الشرور، ولا أن يفعل الخيرات فإذا كان الأمر كذلك فحق للإنسان أن يحزن ويتوايل على ما فعل من الذنوب والآثام إذ هو جنى باختياره... وأما القول المشهور عند الناس وقد يوجد في كلام الـ חכמים وفي نصوص الكتب مثله وهو قيام الإنسان وقعوده وجميع حركاته بمشيئة [٢] الله تعالى، وبإرادته فهو قول صحيح).

تُشير هذه الفقرة إلى أن الإنسان له حرية الاختيار في أفعاله وأنه مسئول عنها مثل: الزواج أو امتلاك المال، وكذلك الطاعة والمعصية هي نتيجة لقرارته الشخصية؛ في حين أن الأفعال الطبيعية لا يملك الإنسان فيها اختيارا مثل: الطقس فالأمور الطبيعية كلها بأمر ومشيئة الله، وقد يُخطئ بعض الناس في فهم النصوص الدينية ويعتقدون أن الأفعال الاختيارية مجبرة على الإنسان.

- **ثبات الظواهر الطبيعية والتفسير الديني لها:**

"אן גמיע אלאיאת אלכארגה ען אלעאדה אלתי כאנת ואלתי סתכון ממא ועד בהא כלהא תקדמת אלמשיה בהא פי ששת ימי בראשית וגעל פי טבאע תלך אלאשיא מן דלך אלוקת חיניד אן יחדת פיהא מא חדת פלמא חדת פי אלוקת אלדי ינבגי טן פיה אנה אמר טרי אלאן וליס כדלך" [٣].

(إن جميع الآيات الخارجة عن العادة التي كانت والتي ستكون مما وعد بها كلها تقدمت المشيئة[٤] بها في **ששת ימי בראשית** (الأيام الستة الأولى للخليقة) وجعل في طباع تلك الأشياء[٥] من ذلك الوقت حينئذ[٦] أن يحدث فيها ما حدث فلما حدث في الوقت الذي ينبغي ظن فيه أنه أمر طرى الآن وليس كذلك).

يوضح ابن ميمون هنا أن جميع الظواهر الخارقة للطبيعة التي حدثت، أو ستحدث هي جزء من القانون الطبيعي، وقد تم تحديدها في ستة أيام الخلق، وهذه الظواهر ليست جديدة، بل هي جزء من النظام الطبيعي الذي وضعه الله منذ البداية في النظام الأساسي

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p56.

(٢) لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " במשיה " (بمشية)، والصواب (بمشيئة).

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p62.

(٤) لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " אלמשיה " (المشية)، والصواب (المشيئة).

(٥) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة (אלאשיא الأشيا)، والأصح (الأشياء).

(٦) لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة، حيث نقلها " חיניד "(حينيذ)، والصواب (حينئذ).

للعالم[١].

- **الاستقلالية الإنسانية:**

"ותגדהם דאימא פי גמיע כלאמהם עליהם אלסלאם יהרבון מן אן יגעלוא אלמשיה פי שי שי ופי חין חין, ועלי הדא אלנחו יקאל פי אלאנסאן אדא קאם וקעד אן במשיה אללה קאם וקעד יעני אנה געל פי טבאעה פי אצל וגוד אלאנסאן אן יקום ויקעד באכתיארה... ויפעל אפעאלא אכתיאריה לא גאבר לה עליהא ולא מאנע לה מנהא כמא בין פי כתאב אלחק וקאל מבין הדא אלמעני הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע [٢]וג'... ולזמה אן יעוד נפסה אפעאל אלכיראת חתי תחצל לה אלפצאיל ויתגנב אפעאל אלשרור חתי תזול ענה אלרדאיל אן כאן קד חצלת ולא יקול קד חצלת עלי חאלה לא ימכן תגיירהא אז כל חאלה ימכן תגירהא מן אלכיר ללשר ומן אלשר ללכיר והו אלמכתאר לדלך"[٣].

(وتجدهم دائما [٤] في جميع كلامهم عليهم السلام يهربون من أن يجعلوا المشيئة[٥] في شيء شيء[٦] وفي حين حين، وعلى هذا النحو يقال في الإنسان إذا قام وقعد أن بمشيئة[٧] الله قام وقعد يعني إنه جعل في طباعه في أصل وجود الإنسان أن يقوم ويقعد باختياره ... ويفعل أفعالا اختيارية لا جابر له عليها ولا مانع له منها كما بين في كتاب الحق وقال من بين [٨] هذا المعنى **הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע** (هُو ذَا الإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحِدٍ مِنَّا عَارِفًا الْخَيْرَ والشَّرَّ) ... ولزمه أن يعود نفسه أفعال الخيرات حتى تصل له الفضائل[٩] ويتجنب أفعال الشرور حتى تزول عنه الرذائل[١٠] إن كان قد حصلت ولا يقول قد حصلت على حاله لا يمكن تغييرها إذ كل حالة يمكن تغيرها من الخير للشر ومن الشر للخير وهو المختار لذلك).

تُشير هذه الفقرة أن الإنسان لديه القدرة على القيام بأفعال اختيارية مثل: القيام

---

[١] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 18; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 54- 55.
[٢] سفر التكوين ٣ / ٢٢.
[3] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , pp 62- 64.
[٤] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة، حيث نقلها " דאימא "(دايما)، والصواب (دائما).
[٥] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " אלמשיה " (المشية)، والصواب (المشيئة).
[٦] خطأ من الناسخ حيث نقلها " שי "(شي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيء).
[٧] لم يميز الناسخ بين الياء والهمزة المتوسطة في كلمة " משיה " (مشية)، والصواب (مشيئة).
[٨] ربما خطأ من الناسخ، واستخدامه قاعدة "מן من" في العبرية بدلًا من العربية " מבין "(مبين)، والصواب (من بين).
[٩] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).
[١٠] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة"אלרדאיל الرذايل"، والصواب (الرذائل).

والجلوس بمشيئته الخاصة، لكن هذه القدرة هي جزء من الفطرة التي خلقها الله فيه، فالله لم يقرر في كل لحظة ما إذا كان الإنسان سيقوم أو يجلس بل أعطاه القدرة على اتخاذ هذه القرارات بنفسه. كما أن فطرته تمكنه من معرفة الخير والشر واتخاذ القرار بناء على هذه المعرفة. فهذه الحرية في الاختيار تتطلب تعليمه وتوجيهه لطرق الخير وتحذيره من الشر. ويجب على الإنسان أن يعود نفسه على فعل الخير ويتجنب الشر، لتصبح الفضائل جزء من طبيعته وتزول عنه الرذائل.

- **<u>رفض الجبرية:</u>**

" וגואב דלך אן הדא מתל לו קאל תעאלי אן אלדין יולדון פי אלאתי יכון מנהם אלעאצי ואלטאיע ואלפאצל ואלשריר והדא צחיח וליס בהדא אלקול ילזם פלאן אלשריר אן יכון שריר ולא בד ולא פלאן אלפאצל אן יכון פאצל ולא בד בל כל מן כאן מנהם שריר פבאבתיארח ולו שא אן יכון פאצל אלא וכאן ולא מאנע לה וכדלך כל פאצל לו שא כאן שריר"[١].

(وجواب ذلك أن هذا مثل لو قال تعالى أن الذين يولدون في الآتى يكون منهم العاصي والطائع[٢]، والفاضل، والشرير، وهذا صحيح وليس بهذا القول يلزم فلان الشرير أن يكون شرير ولا فلان الفاضل أن يكون فاضل ولابد، بل كل من كان منهم شرير فباختياره ولو شاء[٣] أن يكون فاضل إلا وكان ولا مانع له وكذلك كل فاضل لو شاء[٤] كان شرير).

يناقش ابن ميمون التناقض الظاهري في العهد القديم (المقرا)، مثل: تعذيب المصريين لبني إسرائيل والعقاب الذي تلقوه لاحقًا، ويوضح أن معرفة الله المسبقة لا تفرض على البشر أفعالهم[٥] فيشير إلى أن كل أفعال الإنسان متروكة له، وأن الطاعة والمعصية في يد الإنسان، وهو وكيل حر في أفعاله. إذ يثير ابن ميمون تناقضًا بين وجهة نظر الفلاسفة والعهد القديم من ناحية، ووجهة نظر الحكماء من ناحية آخرى فيما يتعلق بمزايا الرجل الفاضل والعاقل(الذي يضبط نفسه)، ويحل هذا التناقض بالقول أن الرجل العاقل الذي تتحدث عنه الفلاسفة هو أكثر كمالًا من الرجل العاقل، فموسى بن ميمون يبذل جهدًا كبيرًا

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول ,p 64.

(٢) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלטאיע الطايع"، والصواب (الطائع).

(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " שא " (شا)، والصواب (شاء).

(٤) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " שא " (شا)، والصواب (شاء).

(٥) שה-לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 16; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 55.

لإثبات أن العديد من تصريحات الحكماء والفقرات التوراتية التي يُفهم منها أن الشخص مُجبر على القيام بأفعال معينة لا تعني ذلك إذا تم فهمها بشكل صحيح [١]. يرفض ابن ميمون فكرة أن الله يجبر الإنسان على المعصية، وذلك من خلال النصوص الدينية التي قد تُوحي بذلك؛ لذا تُفسر بشكل خاطئ، فالله يعلم ما سيحدث ولكنه لا يُجبر أحدًا على فعل الشر.

- **العمومية في القضاء الإلهي:**

" לאן אלאבבאר לם יג ען שכץ שכץ חתי יקול קד קדר עלי ואנמא גא עלי אלעמום ובקי כל שכץ לאכתיארה עלי אצל אלפטרה"[٢].

(لأن الأخبار لم يجئ [٣] عن شخص شخص حتى يقول قد قدر على وإنما جاء[٤] على العموم وبقى كل شخص لاختياره على أصل الفطرة).

وفقًا لرأي ابن ميمون: إنه يرى أن القضاء الإلهي يأتي على العموم وليس الأفراد، فالأحكام الإلهية تأتي بشكل عام على الناس، ولكن سيظل كل فرد مسئولًا عن أفعاله واختياراته.

- **العدل في العقاب الإلهي مثل: قصة فرعون:**

" אן פרעה[٥]ושיעתה עצוא באכתיארהם דון קהר ולא גבר וטלמוא אלגרבא אלדין באנוא בין טהורהם וגארוא עליהם גורא מחצא כמא קאל ובין **ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו**[٦] וגי והדא אלפעל כאן מנהם באכתיארהם ובסו ראיהם ולם יכן עליהם פי הדא גבר פכאן

---

(1) Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", pp 6- 7.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , pp 62- 64.

(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " יג " (يج)، والصواب (يجيء).

(٤) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " גא " (جا)، والصواب (جاء).

(٥) **פרעה** فرعون : كلمة مصرية معناها البيت الكبير، وهو لقب لملوك مصر يقرن أحيانا الملك الخاص ومن الفراعنة المذكورين في الكتاب المقدس عدد من بينهم فراعنة ابراهيم ويوسف والتسخير والخروج وهم غير معروفين بالضبط بسبب قلة الأدلة التاريخية المرتبطة بهم. هو الحاكم المصري في زمن سيدنا موسى الذي رفض إطلاق بني إسرائيل من العبودية، مما أدى إلى سلسلة من الضربات الإلهية التي أرسلها الله على مصر، مثل الفئران التي عضت فرعون والطاعون الذي أصابه، والضفادع التي خرجت من الماء. وقد عانى فرعون بشكل كبير من جراء تلك الضربات، فقد كان يصرخ من الألم، وكان أهل بيته يسمعون صرخاته. وعلى الرغم من هذه المعاناة، استمر فرعون في رفض إطلاق بني إسرائيل، مما أدى إلى مزيد من الضربات، حتى اضطر فرعون أن يطلب من موسى وهارون أن يُخرجوا بني إسرائيل من مصر ولكن بعد فوات الأوان، فقد عان المصريون كثيرًا، وتراجع فرعون فطارده جيشه حتى غرق في البحر. انظر: יצחק,ישראל: אישי התנ"ך, באספקלריא של חז"ל ,מתוך שני התלמודים והמדרשים, ירושלים, 1963, ע"ע (פרעה) , עמ' 365- 368; وגם: بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، الطبعة الثانية عشر، ٢٠٠٠م، ص ٦٧٦ – ٦٧٧.

(٦) سفر الخروج ١/ ٩.

עקאב אללה להם עלי דלך אן ימנעהם מן אלתובה חתי יחל בהם מן אלעקאב מא אוגב עדלה אן דלך עקאבהם ומנעהם מן אלתובה הו אן לא יטלקהם וקד בין אללה לה דלך ואעלמה אנה לו אראד אכראגהם פקט לכאן קד אבאדה הו ושיעתה וכאן יכרגון ואנמא אראד מע אכראגהם אן יעאקבה עלי טלמהם אלמתקדם " [1].

(إن **פרעה** (فرعون) وشيعته عصوا باختيارهم دون قهر ولا جبر وظلموا الغرباء الذين كانوا بين ظهورهم وجاروا عليهم جورا محضا كما قال وبين **וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ הבה נתחכמה לו** (فقال: لِشَعْبِهِ: «هُوذَا بَنُو إِسْرَائِيلَ شَعْبٌ أَكْثَرُ وأَعْظَمُ مِنَّا هلموا نحتال لهم) وهذا الفعل كان منهم باختيارهم وبسوء[2] رأيهم ولم يكن عليهم في هذا جبر فكان عقاب الله لهم على ذلك أن يمنعهم من التوبة حتى يحل بهم من العقاب ما أوجب عدله إن هذا عقابهم ومنعهم من التوبة هو أن لا يطلقهم وقد بين الله له ذلك واعلمه إنه لو أراد آخراجهم فقط لكان قد أباده هو وشيعته وكان يخرجون وإنما أراد مع آخراجهم أن يعاقبه على ظلمهم المتقدم).

العقاب الإلهي عادل؛ لأنه يكون مبنيًا على اختيارات الأفراد ويضرب مثل قصة فرعون الذي كانت قسوة قلبه وتصلبه نتيجة لأفعاله واختياراته وبمحض إرادته[3]، وليس لأن الله أجبره على ذلك، فالله يعلم ما سيحدث ولكنه لا يُجبر أحدًا على فعل الشر. ومن هنا فهو يؤكد على الربط بين الإرادة الإنسانية في ظل وجود العدل الإلهي، مع التركيز على مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله واختياراته

- **<u>تعطيل اختيار التوبة:</u>**

" כמא פעל כאנשי סדום[4] אלמגתמעין עלי לוט כדלך יעטל מנה אכתיאר

---

[1] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p68.

[2] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " وبسو " (وبسو)، والصواب (وبسوء).

[3] שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 18; שורץ,צבי: הגותו של הרמב"ם, עמ' 55.

[4] **<u>סדום(סדום)</u>**: إحدى مدن السهل الخمسة التي أحرقتها النار التي نزلت من السماء بسبب خطيئة أهلها العظيمة (تكوين ١٩/ ٢٤)، وقد ورد اسم سدوم للمرة الأولى في التوراة عند الحديث عن حدود أرض كنعان (تكوين ١٠/ ١٩)، ثم اختارها لوط مدينة للسكن بعد انفصاله عن ابراهيم لمعرفته بخصوبة أرضها وسهولة الري فيها(تكوين ١٣/ ١٠) . تحالف ملك عمورا مع ملوك سدوم وبالع وأدمة وصبوييم ضد كدر لعومر ملك عيلام، إلا أن ملك عيلام تغلب عليهم. وسدوم وعمورة من أشهر المدن التي دُمرت بسبب شرهما، والتي أصبحت بعد ذلك رمزا للشر والدمار. وقد دُمرت عمورة (تكوين ١٤/ ٩- ١١) ثم تدمرت نهائيًا بنزول نار من السماء عليها لفساد سكانها(وفقًا للمقرا)؛ إذ ارتفع بخار الأرض مثل بخار الفرن مما أثر ذلك على خصائص البحر الميت وتنوع الظواهر غير العادية، وجعل الأنبياء من تلك الحادثة برهانا

אלתובה חתי לא ינזע להא בוגה ויחלך בדנבה ...ויעאקב אלמדנב עלי קדר דנבח ויגאזי אלמחסן עלי קדר אחסאנה "[١].

(كما فعل بـ אנשי סדום(رجال سدوم) المجتمعين على لوط كذلك يعطل منه اختيار التوبة حتى لا ينزع لها بوجه ويهلك بذنبه، ... ويعاقب المذنب على قدر ذنبه ويُجازي المحسن على قدر إحسانه).

يناقش ابن ميمون في هذه الفقرة كيف أن الله يعاقب الأفراد بمنعهم من التوبة مما يؤدي إلى هلاكهم بذنوبهم. وذلك مثلما عاقب أهل سدوم على أفعالهم. كما يوضح أنه ليس من الضروري أن نفهم حكمة الله في اختيار نوع العقاب، إذ إن كل طرقه عدل ، فالله يعاقب المذنب بقدر ذنبه ويجازي المحسن بقدر إحسانه.

- **<u>قدرة الله على إبطال اختيارات الإنسان:</u>**

" ויעאקב אלמדנב עלי קדר דנבח ויגאזי אלמחסן עלי קדר אחסאנה, פאן קלת פלאי שי טלב מנה אלאטלאק לישראל אלמרה בעד אלמרה והו ממנוע מן דלך באן תנזל אלאפאת עליה והו באקי עלי לגגה במא קלנא אנה עוקב באן יבקי עלי לגגה ולא יטלב מנה עבת מא לא יקדר אן יפעלה פחדא באן איצא לחכמה מן אללה תעאלי ליעלמה אן אכתיארה אדא אראד אללה אן יבטלה פהו יבטלה פקאל לה אן אטלב מנך אטלאקהם ולו אטלקת אלאן נגית לכנך לא תטלק חתי תהלך פכאן יחתאג הו אן ינעם חתי יבדי אלכלאף לדעוי אלנבי אנה ממנוע מן אן ינעם פלם יסתטע פכאן פי דלך איה עימה משחורה ענד גמיע אלנאס כמא קאל ולמען ספר שמי בכל הארץ[٢] אן אללה קד יעאקב אלאנסאן באן ימנעה אכתיאר פעל מא ויעלם הו בדלך ולא יסתטיע מגאדבה נפסה ורדהא אלי דלך אלאכתיאר, ועלי הדא אלוגה בעינה כאן עקאב סיחון[٣]מלך

على غضب الله وأداة لتحذير بني إسرائيل من الفساد، كما نُسجت حول قصة تدمير سدوم وعمورة كثير من الأساطير حول الطبيعة غير العادية للبحر الميت ومحيطه، في حين أنه نجد فقط في كتب الهلينيستية والمدراش يُقال: إن هذه المدن ابتلعها الماء(إذ إن البحر صعد وقُلب). انظر بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس، ص ٤٦٠، ٦٤١؛ וע"ן גם: אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, ע"ע (סְדוֹם וַעֲמוֹרָה), עמ' 998- 1000.

[1] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p70.

[٢] سفر الخروج ٩/ ١٦.

[٣] **סיחון**(سيحون): اسم أموري لا يُعرف معناه، وكان سيحون ملكا أموريا مذكورًا في الكتاب المقدس، وعوج أخوه أيضًا وكلاهما كانا جبارين، وكان سيحون يحكم مدينة حشبون. يُعرف سيحون بقوته وجبروته، وكان له جيش قوي وحصون منيعة. وفقًا للنصوص الدينية، كان سيحون قاسيًا وصعبًا ، ولم يكن أحد يستطيع الوقوف أمامه. غضب الله على سيحون لأنه رفض السماح لبني إسرائيل بالمرور عبر أرضه في طريقهم إلى أرض الميعاد، نتيجة لذلك أمر الله بني إسرائيل بمحاربة سيحون وجيشه. وبفضل تدخل الله تمكن بنو إسرائيل من هزيمة سيحون والاستيلاء على أرضه وانقسمت بلاده. **יצחק,ישראל:**

חשבון פאנה למא תקדם מן עציאנה אלגיר מגבור עליה עאקבה אללה באן מנעה אללה מן אגאבה ישראל חתי קתלוה והו קולה ולא אבה סיחון מלך חשבון העבירנו בו[١] וגו'[٢].

(ويعاقب المذنب على قدر ذنبه ويجازى المحسن على قدر إحسانه فإن قلت فلأي شيء[٣] طلب منه الإطلاق لـ ישראל المرة بعد المرة وهو ممنوع من ذلك بأن تنزل الآفات عليه وهو باقي على لججه كما قلنا إنه عوقب بأن يبقى على لججه ولا يطلب منه عبث ما لا يقدر أن يفعله فهذا كان أيضا لحكمة من الله تعالى ليعلمه أن اختياره إذا أراد الله أن يبطله فهو يبطله فقال له أن أطلب منك إطلاقهم ولو أطلقت الآن نجيت لكنك لا تطلق حتى تهلك فكان يحتاج هو أن ينعم فلم يبدى الخلاف لدعوى النبي إنه ممنوع من أن ينعم فلم يستطع فكان في ذلك آية عظيمة مشهورة عند جميع الناس كما قال **וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ** (وَلِكَيْ يُخْبَرَ بِاسمي فِي كُلِّ الأَرْضِ) أن الله قد يعاقب الإنسان بأن يمنعه اختيار فعل ما ويعلم هو بذلك ولا يستطيع مجاذبة نفسه وردها إلى ذلك الاختيار، وعلى هذا الوجه بعينه كان عقاب **סיחון** (سيحون) ملك **חשבון** فإنه لما تقدم من عصيانه غير المجبور[٤] عليه عاقبه الله بأن منعه الله من إجابة **ישראל** حتى قتلوه وهو قوله **וְלֹא אָבָה סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הַעֲבִרֵנוּ** (لكِنْ لَمْ يَشَأْ سِيحُونُ مَلِكُ حَشْبُونَ أَنْ يَدَعَنَا نَمُرَّ بِهِ).

تتناول هذه الفقرة قصة طلب الله من فرعون مرارا وتكرارا الذي كان جزءًا من مهمة النبي موسى عليه السلام وأخيه هارون، أن يطلق فرعون بني إسرائيل من العبودية في مصر وتحريرهم من الظلم، والاستعباد الذي كانوا يعانون منه تحت حكم فرعون، والسماح لهم بعبادة الله بحرية. وبعد رفض فرعون لهذا الطلب مرارًا وتكرارًا، مما أدى إلى أن الله أنزل عليه وعلى قومه العديد من الآيات والعقوبات مثل: الطوفان، والجراد، والضفادع،

אישי התנ"ך, ע"ע (סיחון), עמ' 339; וגם: بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس، ص٤٩٥.

[١] سفر التثنية ٢/ ٣٠

[2] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p70.

[٣] خطأ من الناسخ حيث نقلها " שי "(شي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيء).

[٤] خطأ من الناسخ "الغير مجبور" حيث إن حيث إن كلمة "غير" لا تُعرف ، والأصح نقول (غير المجبور).

وغيرها لإجباره على إطلاق بني إسرائيل، وفي النهاية وافق على إطلاقهم ولكنه بعد ذلك تراجع وطارده جيشه، مما أدى إلى غرقه في البحر الأحمر عندما شق سيدنا موسى البحر بعصاه. هذا الطلب المتكرر لإظهار قدرة الله على إبطال اختيارات الإنسان، ولتأكيد أن الله يمكنه أن يمنع الشخص من فعل شيء حتى لو أراد هو ذلك. في النهاية عدم قدرة فرعون على إطلاق بني إسرائيل كانت آية عظيمة تُظهر قدرة الله وعظمته ولتعليم فرعون وقومه درسًا في الطاعة والعدل. وكذلك الإشارة إلى أن العناد والظلم يؤديان إلى العقاب الإلهي، وأن الله يعاقب الظالمين الذين يرفضون الإصلاح والتوبة. كما يذكر موسى بن ميمون مثال آخر لسيحون ملك حشبون، الذي عُوقب بمنعه من الاستجابة لبني إسرائيل حتى قتلوه. فهذا العقاب جاء نتيجة عصيانه، ويُظهر أن الله قد يُعاقب الإنسان بمنعه من اختيار فعل ما. ويعلم الإنسان ذلك ، لكنه لا يستطيع رد هذا الاختيار.

- **<u>خطأ المفسرين في حكمة العقاب:</u>**

"צעב הדא עלי אלמפסרין כלהם פטנתהם אן סיחון עוקב בכונה לם יתרך ישראל יגוזו עלי בלאדה פקאלוא כיף יעאקב והו מגבור כמא טנוא אן פרעה עוקב הו ושיעתה למא לם יטלק ישראל ולים אלאמר אלא כמא בינא אן פרעה ושיעתה כאן עקאבהם ענד אללה עלי מא תקדם מן טלמהם אן לא יתובוא חתי תנזל בהם גמיע תלך אלאפאת וכאן עקאב סיחון עלי מא תקדם מן טלמה או גורה פי ממלכתה אן ימנע מן אגאבה ישראל חתי יקתלוה, וקד בין אללה עלי ידי ישעיה אנה תעאלי קד יעאקב בעין אלעאציין באן ימנעהם אלתובה ולא יתרך להם פיהא אכתיאר כמא קאל השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע ושב ורפא לו[١] והדא נץ גלי לא יחתאג אלי תאויל בל הו מפתאח אקפאל כתירה ועלי הדא אלאצל יגרי קול אליהו עליה אלסלאם ען אלכאפרין מן אחל עצרה ואתה הסיבות את לבם אחורנית[٢] יעני אנהם למא עצו באראדתהם פכאן עקאבך להם אן תזיל קלובהם ען טריק אלתובה ולם תתרך להם אכתיאר ולא אראדה פי תרך הדה אלמעציה פדאמוא לאגל דלך עלי כפרהם" [٣].

(صعب هذا على المفسرين كلهم فظنتهم إن سيحون عوقب بكونه لم يترك **ישראל**(اسرائيل) يغزوه على بلاده فقالوا كيف يعاقب وهو مجبور كما ظنوا إن **פרעה** عوقب هو وشيعته لما لم يطلق ישראל وليس الأمر إلا كما بينا أن פרעה (فرعون)

---

(١) سفر اشعياء ٦/ ١٠ .

(٢) سفر الملوك الأول ١٨ / ٣٧.

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p72.

وشيعته كان عقابهم عند الله على ما تقدم من ظلمهم أن لا يتوبوا حتى تنزل بهم جميع تلك الآفات وكان عقاب **סיחון** (سيحون)على ما تقدم من ظلمه أو جوره في مملكته أن يمنع من إجابة ישראל حتى يقتلوه، وقد بين الله على يدى **ישעיה** (اشعيا) أنه تعالى قد يعاقب بعض العاصيين بأن يمنعهم التوبة ولا يترك لهم فيها اختيار كما قال **הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וְשָׁב וְרָפָא לוֹ״** (غَلِّظْ قَلْبَ هذَا الشَّعْبِ وثَقِّلْ أُذُنَيْهِ واطْمُسْ عَيْنَيْهِ، لِئَلاَّ يُبْصِرَ بِعَيْنَيْهِ ويَسْمَعَ بِأُذُنَيْهِ ويَفْهَمَ بِقَلْبِهِ، ويَرْجِعَ فَيُشْفَى) وهذا نص جلى لا يحتاج إلى تأويل، بل هو مفتاح أقفال كثيرة وعلى هذا الأصل يجرى قول **אליהו** عليه السلام عن الكافرين من أهل عصره **וְאַתָּה הֲסִבּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית** (وأَنَّكَ أَنْتَ حَوَلْتَ قُلُوبَهُمْ رُجُوعًا) يعني إنهم لما عصوا[1] بإرادتهم فكان عقابك لهم أن تزيل قلوبهم عن طريق التوبة ولم تترك لهم اختيار ولا إرادة في ترك هذه المعصية فداموا لأجل ذلك على كفرهم).

في هذه الفقرة يناقش موسى بن ميمون كيف أن بعض المفسرين قد أخطأوا في تفسير عقاب سيحون وفرعون. فسيحون عوقب ليس لأنه كان مجبورًا على عدم السماح لبني إسرائيل بالمرور عبر بلاده، بل بسبب ظلمه السابق. وكذلك فرعون وشيعته عوقبوا ليس لأنهم كانوا مجبورين على عدم إطلاق بني إسرائيل بل بسبب ظلمهم السابق. فالله قد يعاقب بعض العاصين بمنعهم من التوبة، مما يجعلهم يستمرون في معاصيهم حتى يهلكوا. فهناك حكمة من الله لجعل قلوب الناس قاسية كنوع من العقاب ويستشهد موسى بن ميمون بفقرات من سفر إشعيا وقول النبي إيليا عن الكافرين في عصره، أن الله قد يجعل قلوب الناس قاسية كعقاب، مما يجعلهم يستمرون في كفرهم.

<u>أوجه الاختلاف في دافع التوبة بين ابن ميمون وأرسطو:</u>

- يشير ابن ميمون إلى أن التوبة تُعيد توازن الروح، فهي ليست مجرد نظام بل تغيير جذري في القلب واكتساب شخصية مختلفة.
- في حين أن أرسطو يرى انعدام الدافع عند الشخص السيئ لإعادة توجيه تصرفاته[2].

---

(1) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة، في كلمة " עצו "(عصو)، والصواب " עצוא" (عصوا).

(2) Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Vol.33, No.4, P 449.

الشكوى من الغربة:

" ואנמא גרץ דלך אלכלאם בחסב מא גא קבלה ובעדה אנה תשכא מן **אלגלות**[١] וגרבתנא ואנקטאענא וגלבה אלמלל עלינא פקאל מתשפעא יא רב אדא ראו הדה אלחאלה מן גלבה אלכפאר צלוא מן טרק אלחק וזאגת קלובהם ען כופף פכאנך אנת אלדי תסבב להאולאי אלגהאל אלכרוג ען אלחק נחו קול משה רבנו **ואמרו כל הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יבולת יי**"[٢]

וג' ולדלך קאל בעד הדא **שוב למען עבדיך שבטי גהלתך** [٣]... וחכי מן קולנא איצא מן שדה אלגלות **אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו ובי הלכנו קדורנית מפני יי צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה** [٤]וג' פבין וקאל אנה תעאלי סיבין אלחק וקאל **ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע** [٥] וג' וחדה אלפסוקים אלמשכלה פי אלתורה ואלמקרא אלתי תוהם אן אללה יגבר עלי אלמעאצי פקד בינא מענאהא בלא שך והו תבין צחיח ענד שדה אלתאמל ובקינא עלי אצולנא אן אלאנסאן בידה אלטאעה ואלמעציה והו אלמכיר פי אפעאלה מא שא אן יפעלה"[٦].

(وإنما غرض ذلك الكلام بحسب ما جاء[٧] قبله وبعده أنه تشكى[٨] من الـ **גלות**

---

[١] مفهوم المنفِي (גָּלוּת): من الجذر (גלה) وهو خروج الإنسان من مكان موطنه، في معناه الأساسي جاء الفعل "גָּלָה" (ظهر-هاجر) في سفر حزقيال ١٢/ ٣ " וּגְלֵה יוֹמָם לְעֵינֵיהֶם וְגָלִיתָ מִמְּקוֹמְךָ אֶל מָקוֹם אַחֵר לְעֵינֵיהֶם " (وَارْتَحِلْ قُدَّامَ عُيُونِهِمْ نَهَارًا، وَارْتَحِلْ مِنْ مَكَانِكَ إِلَى مَكَانٍ آخر قُدَّامَ عُيُونِهِمْ)؛ فهذا الاسم يُطلق على من يترك مكانه أو مسقط رأسه برغبته أو مُجبر ويذهب لمكان آخر أو أرض غريبة ويستقر هناك. كما ورد في سفر صمويل الثاني ١٥/ ١٩" וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אִתַּי הַגִּתִּי לָמָּה תֵלֵךְ גַּם אַתָּה אֱתָנוּ שׁוּב וְשֵׁב עִם הַמֶּלֶךְ כִּי נָכְרִי אַתָּה וְגַם גָּלֹה לִמְקוֹמֶךָ "(فَقَالَ الْمَلِكُ لإِتَّايَ الْجَتِّيِّ: «لِمَاذَا تَذْهَبُ أَنْتَ أَيضًا مَعَنَا؟ اِرْجِعْ وَأَقِمْ مَعَ الْمَلِكِ لأَنَّكَ غَرِيبٌ وَمَنْفِيٌّ أَيضًا مِنْ وَطَنِكَ) وكلمة " מְקוֹמֶךָ" يُقصد بها في الترجمة القديمة للماسورا (وضع نفي إزاء مسقط رأسك). وطبقا للسائد في اللغة "גָּלָה" (هاجر) في المقرا جاءت لترمز عن مصير هؤلاء الأعداء ووقوعهم أسرى بعد احتلال أرضهم، ومشاعر الأسير الذي يُنفِي بصفة عامة نجد تعبيرات حادة في سفر المزامير ٤٢، ٤٣. كما ورد في سفر ارميا ٥٢/ ٣١ "וַיְהִי בִּשְׁלֹשִׁים וְשֶׁבַע שָׁנָה לְגָלוּת יְהוֹיָכִן" (وَفِي السَّنَةِ السَّابِعَةِ وَالثَّلاَثِينَ لِسَبْيِ يَهُويَاكِينَ)؛ وكما ورد في سفر حزقيال ٤٠/ ١ "בָּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ " (فِي السَّنَةِ الْخَامِسَةِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ سَبْيِنَا). انظر زليغمن, יצחק אריה: אנציקלופדיה מקראית,ב, אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, 1954, ע"ע "גָּלוּת" עמ' 496- 499; וע"ן גם: אבן שושן אברהם: המלון העברי המרכז,כרך ראשון, ע"ע (גָּלוּת), עמ' 275.

[٢] سفر العدد ١٤/ ١٦- ١٧.

[٣] سفر إشعياء ٦٣/ ١٧.

[٤] سفر ملاخي ٣ / ١٤ – ١٥.

[٥] سفر ملاخي ٣ / ١٨.

[6] Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p74.

[٧] أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " גא " (جا)، والصواب (جاء).

[٨] لم يميز الناسخ بين ألف المد والألف اللينة في كلمة " תשכא "(تشكا)، والصواب (تشكى).

وغربتها وانقطاعنا وغلبة الملل علينا فقال متشفعا يا رب إذا رأوا[١] هذه الحالة من غلبة الكفار ضلوا من طرق الحق وزاغت قلوبهم عن خوفك فكأنك أنت الذي تسبب لهؤلاء[٢] الجهال الخروج عن الحق نحو قول **משה רבנו וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְהוָה** (يَتَكَلَّمُ الشُّعُوبُ الَّذِينَ سَمِعُوا بِخَبَرِكَ قَائِلِينَ: أَنَّ الرَّبَّ لَمْ يَقْدِر) وأيضًا ولذلك قال بعد هذا **שוב** שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ שִׁבְטֵי נַחֲלָתֶךָ (ارْجِعْ مِنْ أَجْلِ عَبِيدِكَ، أَسْبَاطِ مِيرَاثِكَ) ... وحكى من قولنا أيضا من شدة الـ **גלות "אֲמַרְתֶּם שָׁוְא עָבַד אֱלֹהִים וּמַה בֶּצַע כִּי שָׁמַרְנוּ מִשְׁמַרְתּוֹ וְכִי הָלַכְנוּ קְדֹרָנִית מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת וְעַתָּה אֲנַחְנוּ מְאַשְּׁרִים זֵדִים גַּם נִבְנוּ עֹשֵׂי רִשְׁעָה "** (قُلْتُمْ: عِبَادَةُ اللهِ بَاطِلَةٌ، ومَا الْمَنْفَعَةُ مِنْ أَنَّنَا حَفِظْنَا شَعَائِرَهُ، وأَنَّنَا سَلَكْنَا بِالْحُزْنِ قُدَّامَ رَبِّ الْجُنُودِ والآنَ نَحْنُ مُطَوبُونَ الْمُسْتَكْبِرِينَ وأيضًا فَاعِلُو الشَّرِّ) فبين وقال إنه تعالى سيبين الحق وقال **"וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע"** (فَتَعُودُونَ وتُمَيِّزُونَ بَيْنَ الصِّدِّيقِ والشِّرِّيرِ)، وهذه الـ פסוקים (الفقرات) المشكلة في الـ **תורה** (التوراة) والـ **מקרא** (المقرا) التي توهم إن الله يجبر على المعاصي فقد بينا معناها بلا شك وهو تبين صحيح عند شدة التأمل وبقينا على أصولنا أن الإنسان بيده الطاعة والمعصية وهو المخير في أفعاله ما شاء[٣] أن يفعله).

يبرز ابن ميمون في هذه الفقرة فكرة معاناة الشعب اليهودي(وفق زعمهم) من حالة الغربة والاضطهاد في فترة الشتات، وفيها تضرع لله بأن لا يجعل الناس يضلون عن طريق الحق بسبب غلبة الكفار عليهم. وقد يظن الناس أن الله يجعلهم يضلون عن الحق بسبب الظروف الصعبة التي يمرون بها، لكن الحقيقة هي أن هذه الظروف ما هي إلا اختبار لإيمانهم، ويستشهد بأقوال من التوراة والأنبياء لتوضيح أن الله سيظهر الحق في النهاية ويبين الفرق بين الصالحين والأشرار. فالإنسان لديه حرية الاختيار بين الطاعة والمعصية وأنه مسئول عن أفعاله، لذا يجب فهم النصوص التي قد تبدو كأنها تُشير إلى أن الله يجبر الناس على المعاصي ووضعها في سياقها الصحيح إذ يحاول ابن ميمون دمج الفلسفة التقليدية بالدين لتوضيح بعض الأمور التي قد يُخطئ بعض الناس في

---

(١) أغفل الناسخ وضع الألف بعد واو الجماعة، في كلمة " ראו "(رأو)، والصواب " ראוא " (رأوا).
(٢) لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء في كلمة " להאולאי "(لهؤلائي)، والصواب (لهؤلاء).
(٣) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " שא " (شا)، والصواب (شاء).

تفسيرها.

هذا النهج يذكرنا برد ابن رشد على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت"، حيث دافع ابن رشد عن الفلسفة ضد هجمات الغزالي التي اتهمتها بأنها غير مفيدة وحتى مضرة. حيث أظهر ابن رشد في كتابه كيف يمكن **للفلسفة أن تكون متوافقة مع الدين، وأن تساعد في توضيح المفاهيم الدينية**[١].

- **إشارة إلى المنفي:**

موسى بن ميمون لا يتحدث عن المنفي في مواضع الفضائل الاخلاقية، لكنه يُشير في نهاية العمل على شدته، حيث يُصبح اليهود غرباء ومعزولين عن أرضهم(وفق زعمهم)، حيث يمنع المنفي اليهود من اكتساب كل شيء، لكن هذه الأخلاق تلبي احتياجات يهود المنفي، حيث إن الفضائل المنصوص عليها مثل: التواضع، والقناعة، وهي صفات مفيدة، تجعل الشخص يقنع بنصيبه ويفرح بما تأتي به الأيام، وكذلك يوصي ابن ميمون بالعزلة والصمت كوسيلة للتعامل مع المنفي[٢].

- **حرية الإرادة واكتساب الفضائل:**

" כמא בינא ואן אכתסאב אלפנאיל בידה פלדלך ינבגי לה אן יחרץ ויגתהד לנפסה פי אכתסאב אלפצאיל אד לים ענדה מחרך יחרכה נחוהא מן כארג והו קולהם פי אדאב הדה **אלמסכתא אם אין אני לי מי לי** "[٣].

(كما بينا وأن اكتساب الفضائل[٤] بيده فلذلك ينبغي له أن يحرص ويجتهد لنفسه في اكتساب الفضائل[٥] إذ ليس عنده محرك يحركه نحوها من خارج وهو قولهم في آداب هذه الـ **מסכתא אם אין אני לי מי לי** (إذا لم أكن لنفسي فمن سيكون لي؟).

يؤكد ابن ميمون في هذه الفقرة أن الإنسان لديه القدرة على اكتساب الفضائل من

---

(١) محمد عابد الجابري: تهافت التهافت (انتصار للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار)، سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (٣)، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٣، ٢٤.

(2) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54,pp272- 273.

(3) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p76.

الفقرة الواردة " אם אין אני לי מי לי " (إذا لم أكن لنفسي فمن سيكون لي)، استنادا لما ورد في: משנה, סדר נזיקין , מסכת אבות, פרק א, משנה יד.

(٤) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

(٥) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتوسطة في كلمة "אלפצאיל الفضايل"، والصواب (الفضائل).

خلال الجهد الشخصي وأنه لا يوجد محرك خارجي يجذبه نحو الفضائل، وهذا يتماشى مع القول المأثور אם אין אני לי מי לי (إذا لم أكن لنفسي فمن سيكون لي؟)، إذ يؤكد ابن ميمون هنا على ضرورة بذل الجهد في اكتساب الفضائل الأخلاقية، ويوضح ذلك بأن بعض الناس قد لا يكتسب فضيلة أخلاقية معينة بسبب قوة المزاج المقاوم، إذ لا يكون عنده الدافع الذي يجذبه نحو الفضائل لذا لابد من مجاهدة النفس وبذل الجهد لاكتساب أي فضيلة أخلاقية معينة[١].

- **<u>شمولية علم الله:</u>**

" עלם אללה באלכאינאת לאנהא אלחגה אלתי יחתג עלינא בהא מן יזעם אן אלאנסאן מגבור עלי אלטאעה ואלמעציה ואן גמיע אפעאל אלאנסאן לא אכתיאר לה פיהא אד אכתיארה מעלק באכתיאר אללה"[٢].

(علم الله بالكائنات[٣] لأنها الحجة التي يحتج علينا بها من يزعم إن الإنسان مجبور على الطاعة والمعصية وإن جميع أفعال الإنسان لا اختيار له فيها إذ اختياره معلق باختيار الله).

يوضح ابن ميمون في هذه الفقرة أن معرفة الله تختلف جوهريًا عن معرفة الإنسان، وأنه لا تعارض بين حرية اختيار الإنسان ومعرفة الله المسبقة لأفعاله، فمعرفة الله لا تحدد أفعال الإنسان وأن الإنسان يتحمل المسئولية الكاملة عن أفعاله[٤]. وكذلك أن علم الله بالأحداث المستقبلية هو مفهوم معقد ومهم في الفلسفة الدينية، فعلم الله يشمل كل شيء بما في ذلك الماضي والحاضر والمستقبل، فالله يعلم كل ما سيحدث في الكون سواء أحداث صغيرة أو كبيرة، وهذا العلم لا يقتصر على معرفة أحداث المستقبل فقط، بل أيضًا معرفة نوايا وأفكار البشر. كما يرد ابن ميمون على الحجة التي تقول إن الإنسان مجبور على الطاعة والمعصية بسبب علم الله المسبق، فيوضح أن علم الله لا يُجبر الإنسان على أفعاله بل الإنسان هو الذي يختار أفعاله بحرية.

---

(1) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p265.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p76.

(٣) لم يميز الناسخ بين الهمزة والياء في كلمة " באלכאינאת "(بالكاينات)، والصواب (بالكائنات).

(٤) שה- לבן, יוסף: הרמב"ם,פרק ב', עמ' 18 -19.

- **وحدة علم الله وصفاته:**

" באן פי אלעלם אלאלאהי אעני מא בעד אלטביעה אן אללה תעאלי ליס הו עאלם בעלם ולא חיא בחיאה חתי יכון הו ואלעלם שיאן מתל אלאנסאן ועלמה לאן אלאנסאן גיר אלעלם ואלעלם גיר אלאנסאן פהמא אתנאן פלו כאן אללה עאלם בעלם ללזמת אלכתרה ולכאן אלאזליין כתירין אללה ואלעלם אלדי בה יעלם ואלחיאה אלתי בהא הו חי ואלקדרה אלתי בהא הו קאדר וכדלד גמלה צפאתה ואנמא דכרת לך הנה קריבה תקרב מן פהם עאמה אלנאס" [١].

(بان في العلم الإلهي[٢] أعني ما بعد الطبيعة أن الله تعالى ليس هو عالم بعلم ولا حيا بحياة حتى يكون هو والعلم شيئان [٣] مثل الإنسان وعلمه لأن الإنسان غير العلم والعلم غير الإنسان فهما إثنان فلو كان الله عالم بعلم للزمت الكثرة ولكان الأزليين كثيرين الله والعلم الذي به يعلم والحياة التي بها هو حي والقدرة التي بها هو قادر وكذلك جملة صفاته وإنما ذكرت لك حجة قريبة تقرب من فهم عامة الناس).

تُشير هذه الفقرة إلى أن صفات الله وعلمه ليست منفصلة عنه، بل هي جزء من ذاته، مما يعني أن الله ليس متعدد الصفات بشكل منفصل، بل هو واحد في ذاته وصفاته. هذا يعني أن الله ليس عالما بعلم منفصل، بل إن علمه هو ذاته، وهذا الفهم يساعد في تفسير كيف يمكن لله أن يعلم كل شيء دون أن يكون هناك تعدد في صفاته أو كينونته. فهذه الفقرة تعكس تعقيدات الفلسفة الدينية عند موسى بن ميمون وكيفية محاولته التوفيق بين حرية الإرادة البشرية وعلم الله المُسبق.

- **عدم إمكانية إدراك كمال الله:**

" וקד תבין איצא פי מא בעד אלטביעה אנא לא טאקה פי עקולנא לתחיט בוגודה תעאלי עלי אלכמאל והדא לכמאל וגודה ונקצאן עקולנא וליס לוגודה אסבאב יעלם בהא ואן תקציר עקולנא ען אדראכה כתקציר נור אלבצר ען אדראך נור אלשמס פאן ליס דלך לצעף נור אלשמס בל לכון הדא אלנור אקוי מן אלנור אלדי יריד אן ידרכה "[٤].

(وقد تبين أيضا في ما بعد الطبيعة إنا لا طاقة في عقولنا لتحيط بوجوده تعالى على

---

(1) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p76.

(٢) خطأ من الناسخ حيث نقلها " אלאלאהי "(الإلاهي)، والصواب (الإلهي).

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " שיאן "(شيان) وأغفل وضع الهمزة شالمتوسطة بعد حرف الياء، والصواب (شيئان).

(4) Ibid , p78.

الكمال وهذا لكمال وجوده ونقصان عقولنا ولي لوجوده أسباب يعلم بها وإن تقصير عقولنا عن إدراكه كتقصير نور البصر عن إدراك نور الشمس فإن ليس ذلك لضعف نور الشمس بل لكون هذا النور أقوى من النور الذي يريد أن يدركه).

يوضح أن علم الله يشمل كل شيء وهو ذاته، ولا يمكننا أن ندرك علم الله بشكل كامل؛ لأن ذلك يتطلب إدراك وجوده بالكامل، وهو أمر مستحيل لعقولنا المحدودة، فعلم الله ليس منفصلًا عنه، بل هو جزء من ذاته. ويُشير ابن ميمون إلى أن معرفة الله بدقة مستحيلة؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يُدرك الله بتمييزه التام عن جميع الكائنات الأخرى، وفقًا لما ورد في سفر الخروج ٣٣: ٢٠(لا تَقْدِرُ أَنْ تَرَى وجْهِي، لأَنَّ الإِنْسَانَ لاَ يَرَانِي ويَعِيشُ)، مما يعني احتمالية خداع الإنسان لنفسه في اعتقاده بأنه أدرك الله[١].

- **<u>حرية الإرادة البشرية والتحذير من محاولة إدراك علم الله:</u>**

״ אד לו אחטנא בעלמה אחטנא בוגודה אד אלכל שי ואחד לאן אדראכה עלי אלכמאל הו אן ידרך כמא הו פי וגודה מן אלעלם ואלקדרה ואלאראדה ואלחיאה וגיר דלך מן אוצאפה ״אלגמילה פקד בינא אן אלפכר פי אדראך עלמה גהל מחץ גיר אנא נעלם אנה יעלם כמא נעלם אנה מוגוד פאדא סאלנא כיף הו עלמה קלנא אנא לא נדרך דלך כמא אנא לא נדרך וגודה עלי אלכמאל... אן אפעאל אלאנסאן מוכולה אליה ולה אן יכון פאצל או שריר מן גיר גבר מן אללה לה עלי אחדי אלחאלתין ולדלך לזם אלתכליף ואלתעלים ואלאסתעדאד ואלגזא ואלעקאב״ [٢].

(إذ لو أحطنا بعلمه أحطنا بوجوده إذ الكل شيء[٣] واحد؛ لأن إدراكه على الكمال هو أن يدرك كما هو في وجوده من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغير ذلك من أوصافه الجميلة فقد بينا إن الفكر في إدراك علمه جهل محض غير إنا نعلم أنه يعلم كما نعلم أنه موجود فإذا سألنا كيف هو علمه قلنا إنا لا ندرك ذك كما إنا لا ندرك وجوده على الكمال ... إن افعال الإنسان موكولة إليه وله أن يكون فاضل أو شرير من غير جبر من الله له على إحدى الحالتين؛ ولذلك لزم التكليف والتعليم والاستعداد والجزاء[٤] والعقاب).

يحذر ابن ميمون من محاولة إدراك علم الله بشكل كامل؛ لأن ذلك يؤدي إلى الفشل

---

(1) L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Vol. 54, p267.

(2) Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , p80.

(٣) خطأ من الناسخ حيث نقلها " שי "(شي) وأغفل وضع الهمزة المتطرفة على الياء، والصواب (شيء).

(٤) أغفل الناسخ كتابة الهمزة المتطرفة في كلمة " אלגזא" (الجزا)، والصواب (الجزاء).

والهلاك ويجب أن نكتفي بمعرفة أن الله يعلم كل شيء دون محاولة فهم كيفية هذا العلم. كما يؤكد ابن ميمون أن أفعال الإنسان موكولة إليه وله الحرية أن يكون فاضلًا أو شريرًا دون إجبار من الله وهذا يبرر وجود التكليف والاستعداد والجزاء والعقاب.

وختاما ومن خلال تناول أفكار موسى بن ميمون الأخلاقية والفلسفية في كتابه "ثمانية فصول" يتضح الآتي:

- التمييز بين الأخلاق الفلسفية ومواعظ الشريعة، إذ إن الأخلاق الفلسفية تستند إلى الفلسفة والتفكير العقلاني (مثل أرسطو)، في حين أن الأحكام الأخلاقية تعتمد على التقاليد الدينية والشريعة.
- غالبًا ما يتناول موسى بن ميمون مناقشة الأخلاق الفلسفية من زوايا مختلفة حسب السياق.
- استطاع ابن ميمون أن يكيف الأخلاق الفلسفية لتلبية احتياجات المجتمع، إذ كان إدخاله للأخلاق الفلسفية أثر على موضوعات دينية مثل: أسباب الوصايا، ومعنى النبوة.
- يُعد هذا الكتاب مقدمة وتعليقا لـ "فصول الآباء" الواردة بالمشنا، ربما الغرض منها شرح المعاني الخفية لفصول الآباء في المشنا، حيث يسلط الضوء على الأمور التي ليست موجودة بأي حال، على سبيل المثال يُفسر "توراة الرب كاملة، تجعل البساطة حكيمة، وترد الروح" بأن الإنسان البسيط بإمكانه أن يُصبح حكيمًا باتباع الوصايا.
- موسى بن ميمون يعلم معارضة بعض الدوائر للفلسفة باعتبارها مصدرًا غريبًا للتعليم، لذا كان يتعامل معها بحذر، فأحيانًا يجد تناقضات بين الفلسفة وقانون الشريعة، فيتدارك هذا الأمر باستخدام اقتباسات الكتاب المقدس لإخفاء المحتوى الفلسفي[١].

[1]L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, , Vol. 54, pp 261- 263.

الخاتمة

يمكن أن نجمل أهم نتائج هذه الدراسة فى النقاط الآتية:

- انعكست البيئة الثقافية والاجتماعية لموسى بن ميمون على أعماله، وشكلت هذه البيئة رؤاه الدينية والفلسفية التي أثرت بدورها بشكل كبير على الفكر اليهودي والعالمي.
- إسهامات موسى بن ميمون وأثره العميق في الفكر اليهودي والفلسفي تمتد إلى ما هو أبعد من عصره، إذ لا تزال أفكار كتاب "ثمانية فصول" مصدر اهتمام الباحثين مثل: تكامل فكره بين الدين والفلسفة، خصوصًا خلال مرحلة الهسكالا، مما عزز من دوره في تعليم الشباب، وترسيخ القيم الأخلاقية والحكمة بينهم فساهم بذلك في إحياء النهضة الفكرية للشباب.
- تميُز موسى بن ميمون في الفكرين الفلسفي والديني، فكتاب "ثمانية فصول" يمثل: فكرة الدمج بين الفلسفة والشريعة، حيث دمج ابن ميمون المبادئ الأخلاقية والفلسفية مع تعاليم الشريعة اليهودية، من خلال جمعه لأفكار الحكماء والفلاسفة من مختلف الثقافات والتقاليد، مما جعله مرجعًا متكاملًا في معالجة مسائل الروح والقدر والنبوءة، مما أتاح أمامنا نظرة شاملة عن الحياة الإنسانية، والأخلاقيات.
- يعكس تعدد ترجمات ونشر هذا الكتاب أهميته في تعزيز المعرفة بين الناس، وكذلك يعكس الجهود الكبيرة التي بذلها ابن ميمون في تقديم شروح ونظريات أخلاقية من خلال تعليقاته على المشنا.
- أفكار الفصل الأول من هذا الكتاب تعكس أهمية فهم النفس البشرية كوحدة متكاملة (تشمل قوى الإنسان وأفعاله)، مما يُمّكن الإنسان من التحكم في تصرفاته وأفعاله بشكل منسجم، ويُساعد في بناء أخلاقية مُتسقة ومتوازنة، وهذه الفكرة مستوحاة من نظرية النفس لأرسطو(الذي يرى أن الروح هي الجوهر الأساسي للجسد، وهي التي تميزه عن الجماد، وأن تكامل النفس العاقلة للإنسان والتي تختلف عن نفس النباتات والحيوانات، هي التي تمكنه من التصرف السليم).

كما يعترف ابن ميمون بأن القوة العقلية للروح قادرة على التمييز بين الأفعال الدنيئة

والنبيلة، لكنه يُنكر وجود "قوانين عقلانية" تحكم السلوك البشري، على الرغم من أنها جزء من فلسفة أرسطو والفارابي.

- وفقًا لأفكار الفصل الثاني إن الفضائل الإنسانية تشمل جوانب متعددة من الحياة، لكن جوهر الإنسان يتمثل في العقل والتفكير الروحي، وهذه الفكرة تعزز أهمية تطوير الفضائل العقلية لتحقيق التوازن والنمو الشامل.
- يشير ابن ميمون في الفصل الثالث إلى أن الصحة النفسية جزء لا يتجزأ من الصحة العامة للإنسان، وتحتاج إلى تصحيح وعلاج مثل:ما تحتاج الأمراض الجسدية، مما يعكس فهمه العميق للروح البشرية وأهمية العناية بها.
- يؤكد ابن ميمون في الفصل الرابع على أهمية الاعتدال في الحياة النفسية والأخلاقية، إذ إن الطريق الوسطي هو الطريق الأمثل الذي يؤدي إلى الأعمال الصالحة ويجنب الإنسان الاعمال السيئة؛ مما يعزز مفهوم التوازن في حياة الإنسان ويعكس فهم ابن ميمون العميق للفلسفة الأرسطية.

كذلك يبرز في الفصل الرابع فضائل الخجل والعطف وأعمال المحبة كخصائص يهودية ويركز على الاعتدال كفضيلة أساسية تتعلق بصحة النفس. فمفهوم النُبل يتمثل في الاعتدال التي تنبع من نفس سليمة، مما يعكس الفهم الفلسفي للأخلاق بعيدًا عن الحياة السياسية.

- يُشير موسى بن ميمون في الفصل الخامس إلى أن تحقيق الكمال العقلي يتطلب توازُنًا بين الصحة البدنية، والأساس المادي المعتدل، وكذلك دراسة العلوم التطبيقية، والاهتمام بالفن، وتقييد الكلام البشري؛ فهذه العناصر تساهم في وصول الإنسان إلى هدفه الروحي والمعرفي الأعلى.
- يسعى ابن ميمون في أفكار الفصل السادس إلى تحقيق التوازن بين الفلسفة والتعاليم الدينية، من خلال توضيح الفرق بين نوعين من البشر، وشرح أهمية الصراعات مع الرغبات. فالفضائل تأتي من التغلب على الغرائز الشريرة مما يُعزز من القيم الأخلاقية والتزام الشريعة.
- يوضح ابن ميمون من خلال أفكار الفصل السابع أهمية الفضائل العقلية (التي

تشمل الحكمة والفهم والتفكير والتعلم، والتي تعزز قدرة الإنسان على التفكير العميق واتخاذ القرارات) والفضائل الأخلاقية(والتي تتعلق بالسلوك الأخلاقي مثل: الشجاعة، والكرم والصب، والعدالة، والتي تساعد الإنسان في التفاعل الإيجابي) وكلاهما تكملان بعضهما في تحقيق النبوة، مُشيرًا إلى أن الصراع مع الرغبات والغرائز يمكن أن يُعيق الوصول إلى الله، علاوة على محدودية العقل البشري في استيعاب النور الإلهي.

- يؤكد موسى بن ميمون في الفصل الثامن على أهمية حرية الاختيار في تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه الأخلاقي، ويبرز أن الإنسان قادر على تثقيف نفسه وتطوير قيمه، حتى لو ولد بنزعات سلبية، وأن حرية الاختيار ضرورية لتحقيق القيم الأخلاقية والدينية. كما يُفسر أن معرفة الله المُسبقة لا تتعارض مع حرية اختيار الإنسان.
- كما هو الحال في المخطوطات اليهودية المنسوخة بالقلم العبري، لا يهتم الناسخ بوضع فواصل بين الجمل، وبناء على ذلك يقع عبء تمييز الجمل من حيث بدايتها، ونهايتها على القارئ، وإذا كان هذا القارئ من غير ذوى الاختصاص، فإنه يصعب عليه ذلك، وتتداخل عنده المعاني.
- موسى بن ميمون يمزج بين الفلسفة التقليدية والتقاليد الدينية ليُقدم منظورًا متكاملًا للأخلاق، مشددًا على أهمية فحص الذات وحرية الإرادة في اكتساب الفضائل الأخلاقية، مستفيدًا من الفلسفة الأرسطية مع تكييفها لتلائم احتياجات المجتمع اليهودي.
- يقدم ابن ميمون الأفكار الفلسفية بحذر لعلمه بمعارضة بعض الدوائر لها، مع استخدام التفسيرات الكتابية لإضفاء الشرعية عليها، وليوضح أن الفلسفة يمكن أن تتوافق مع الشريعة وتساهم في تفسيرها وتوضيحها.
- كلا الفيلسوفين ابن ميمون وابن رشد، سعيا لدمج الفلسفة مع الدين لتقديم فهم أعمق وأكثر دقة للمفاهيم الدينية، رغم التحديات والشائعات المعادية للفلسفة في زمانهم. وهذا يُظهر أهمية الفلسفة في تحقيق التوازن بين العقل والإيمان.

- موسى بن ميمون يسلط الضوء على ضرورة مواجهة التأثيرات السلبية للمنفي، من خلال الفرح والتناغم النفسي بدلًا من الزهد والتقشف، ويُعد أن النظر إلى الأشياء الجميلة وسماع الموسيقى، يعزز الصحة النفسية ويواجه الكآبة الناجمة عن الاستعباد السياسي.
- يبرز موسى بن ميمون فضائل التواضع، والقناعة في كتابه "ثمانية فصول" لتلبية احتياجات مقدمة "فصول الآباء" للمشنا، مع التأكيد على أهمية الصفاء النفسي لتحقيق التأمل، وكذلك أهمية القناعة كشكل من أشكال الاكتفاء الذاتي الضروري للحياة الفلسفية، مما يساعد الأفراد على التعامل مع ظروفهم.
- تأثر موسى بن ميمون في أفكاره بمفهوم "الوسط الذهبي" الذي وضعه أرسطو، والذي يُشير إلى أن الفضيلة تكمن في الوسط بين الإفراط والتفريط، وقد استوعب ابن ميمون هذه الفكرة في كتابه "ثمانية فصول"، حيث شدد على أهمية الاعتدال في الفضائل.
- موسى بن ميمون يترك مجالًا للتوبة والعودة إلى الله كوسيلة للخلاص، مما يجعله يختلف عن أرسطو الذي يشدد على التأمل الذاتي والفحص اليومي للعادات الأخلاقية. مما يُبرز اهتمامه بالكمال الداخلي ارجي للإنسان، إذ يرى أن الفضائل والرذائل تصبح ثابتة ويصعب تغييرها.
- يعزز ابن ميمون الفهم الداخلي للإنسان وتحسين الذات من خلال التوبة والتأمل؛ في حين يولي أرسطو أهمية أكبر للسلوكيات والأفعال الخارجية لتحقيق الكمال الأخلاقي.
- التقليد اليهودي والإيمان بالله يقدم بُعدًا إضافيًا ومهمًا في علم النفس الأخلاقي لموسى بن ميمون مما يُميز تفسيراته عن تلك التي قدمها أرسطو في تكوين شخصية الإنسان.
- يعزز موسى بن ميمون التأمل الذاتي والاستبطان كوسيلة لتحقيق الكمال الأخلاقي والفكري؛ في حين أن أرسطو يُعزز الاهتمام بالكمال الخارجي. وكلاهما يرى أن تحقيق الكمال الفكري هو الغاية النهائية للطبيعة البشرية.

- موسى بن ميمون يركز على المرونة في تحسن الذات من الكمال الأخلاقي، مع الاعتماد على القانون الموحي به لتحقيق التوجيه الأخلاقي؛ في حين أن أرسطو يولي أهمية أكبر للنشاط الفردي العقلاني وفهم الخير لا لموضوعي لتحقيق السعادة.
- يشترك موسى بن ميمون وأرسطو في العديد من المبادئ الأخلاقية، حيث يُبرز موسى بن ميمون أهمية القانون الموحي به(الشريعة) كوسيلة للخلاص والتوجيه الأخلاقي؛ في حين أن أرسطو يؤكد على الطبيعة الثابتة للفضائل والرذائل، ودور الإرادة الذاتية في تكوين شخصية الإنسان.
- يؤكد موسى بن ميمون على أهمية التوبة كوسيلة لاستعادة الروح، وتحقيق التوازن، والقانون الموحي به يوفر استراتيجيات للتوبة، مما يجعلها ممكنة حتى لذوي الرذائل القوية، والتوبة ليست مجرد الامتناع عن الأفعال السيئة، بل هي تغيير جذري في القلب والشخصية، وهو ما يجعله يختلف عن أرسطو الذي لا يعترف بفعالية التوبة وأن الفضائل والرذائل ثابتة.
- موسى بن ميمون يرى أن القانون الموحي به يوفر استراتيجيات للتوبة وتوفير معايير للعمل الصحيح؛ في حين أن أرسطو يرى أن الحكمة العملية لا تتضمن استراتيجيات للتوبة.
- يوضح ابن ميمون أن امتلاك الفضائل الأخلاقية بشكل كامل ليس شرطًا للنبوة، مُشيرًا إلى أن بعض الأنبياء مثل: سليمان وداود كان لديهم رذائل أخلاقية.
- يرى ابن ميمون أن القانون ينطبق على الجميع، حتى على الأفراد ذوي الأفعال السيئة؛ في حين أن يرى أرسطو أن التفكير الأخلاقي مناسب فقط للشخصيات الجيدة، والذين هم بالفعل منظمون أخلاقيًا.
- نظرية أرسطو تميز بين الأخلاق للرجل النبيل والفيلسوف؛ فالرجل النبيل في نظر أرسطو يفعل ما هو نبيل من أجل نفسه كما يمتلك الفضائل الأخلاقية والحكمة العملية(التصرف الجيد). في حين أن الفيلسوف: لا يحتاج إلى جميع الفضائل الأخلاقية بقدر ما يكون مجرد إنسان.
- قدم كل فيلسوف منظورًا فريدًا يدمج فيه الأخلاق وفق بيئته، وفلسفته الخاصة فمثلًا:

الأخلاق مع الميتافزيقا والدين(عند ابن ميمون)، والأخلاق والسياسة(عند أرسطو)، الأخلاق والعلم العملي(عند ابن رشد)، فكل منهم يساهم في بناء مفهوم متكامل للأخلاق يتناسب مع بيئته وفلسفته الشخصية.

- القاضي اليهودي عند ابن ميمون لا يمتلك الحرية المرنة التي يتمتع بها السياسي في نظر أرسطو، حيث إن نطاق عمل القاضي محدد وفق إطار القانون التشريعي. مما يعزز التركيز على الكمال الروحي بدلًا من الكمال السياسي.
- يُعد كل من موسى بن ميمون وابن رشد والفارابي من أبرز الفلاسفة الذين ساهموا في تطوير مفهوم الفضائل، مع تركيز خاص على العقل، وأهمية الفضائل العقلية في تحقيق السعادة والكمال الإنساني.
- يتفق كل من ابن رشد وابن ميمون على أن الغاية النهائية للإنسان هي الإدراك العقي والمعرفة العميقة لله، مما يعكس فلسفتهم المشتركة في تحقيق السعادة والكمال الإنساني من خلال التأمل والفهم العميق.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: مصادر ومراجع باللغة العربية:

مراجع باللغة العربية:

١-إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، ديسمبر ١٩٦٣م.

٢-أرسطوطاليس: في النفس، تحقيق (عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، ١٩٨٠م.

٣- إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

٤-الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار بن حزم، بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م.

٥- تمار رودافسكي: موسى بن ميمون، ترجمة د.جمال الرفاعي، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م.

٦- جلال محمد عبد الحميد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ١٩٨٢م.

٧-حسن حسن كامل: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد(٧)، ٢٠٠٣م.

٨- زهدي حسن جار الله: المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧م.

٩-عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥م.

١٠- على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، الجزء الثالث، الطبعة الثامنة، دار المعارف، ١٩٨٠م.

١١-محمد بحر عبد المجيد: اليهود في الأندلس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.

١٢- محمد عابد الجابري: تهافت التهافت (انتصار للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات

الحوار)، سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (٣)، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م.

١٣- محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة- مصر، ٢٠٠١٤م.

١٤- ميخائيل خوري: علماء العرب ثابت بن قرة،الخوارزمي، ابن الهيثم، البيروني، الطبعة الأولى، بيت الحكمة، بيروت- لبنان، ١٩٧٠م.

- **<u>دوريات باللغة العربية:</u>**

١- بيرمان, لورانس: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، كرسي اليونسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، ع ٩١، ٩٢، ٢٠٢٢م.

٢- سارة سترومزا: الشفقة على الحكمة: موقف بعض الفلاسفة العرب في القرون الوسطى من تدوين الفلسفة، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، دورية يصدرها قسم اللغة العربية وآدابها ومعهد دراسات الشرق الأوسط، جامعة حيفا، العدد (٢٠)، ١٩٩٩م.

٣- شعبان محمد سلّام: المخطوطات العربيّة اليهوديّة، جامعة القاهرة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٥م.

- **<u>دوائر معارف باللغة العربية:</u>**

١- بطرس عبد الملك وآخرون: قاموس الكتاب المقدس، دار الثقافة، الطبعة الثانية عشر، ٢٠٠٠م.

٢- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م، دار الطليعة، بيروت- لبنان.

٣- خير الدين الزركلي: قاموس تراجم الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة،ج٤، مايو ٢٠٠٢م.

٤- رشاد الشامي: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات،٢٠٠٢م.

٥- سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، ٢٠١٢م.

٦- مصطفي عبد المعبود: معجم المصطلحات التلمودية، مركز الدراسات الشرقية، العدد ١٩، ٢٠٠٦م.

ثانيا: مصادر ومراجع باللغة العبرية:

أولا: مصادر باللغة العبرية:

١- Wolff.M: Mose ben Maimuns ثمانية فصول , Commissions- Verlag Von Heinrich Hunger, 1863.

2- אלימלך שכטר: המשנה בבבלי ובירושלימי, השוואת נוסחאותיה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים,1959, בהשתתפות ישיבה אוניברסיטה, ניו-יורק.

3- תלמוד בבלי: צילום דפוס ווילנא, עם כל המפורשים ותוספות, הוצאת תורת מציון, מעיה״ק, ירושלים, תוהה״את, תשכ״ח, 1986.

ثانيًا: مراجع باللغة العبرية:

1- א.אורינובסקי: תולדות השירה העברית בימי הבינים,הוצאת ״יזרעאל״ בע״ם ,תל- אביב,1968,ספר שני.

2- לוינגר, יעקב: דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב״ם, מחקר על המיתודה של תורה, הוצאת ספרים על-שם י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1965.

3- מימון, הרב יהודה ליב הכהן: רבי משה בן מימון, תולדות חייו ויצירתו הספרותית, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1960.

4- שה-לבן, יוסף: הרמב״ם, הערות והנחיות ללימוד ולקריאה ,הוצאת אור-עם, ישראל, 1978.

5- צינברג,ישראל:תולדות ספרות ישראל ,הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר מרחביה ,הוצאת יוסף שרברק בע״ם תל-אביב,כרך ראשון, פרק שמיני ,1959.

6- שורץ,צבי: הגותו של הרמב״ם, עקרונות פילוסופיים, תיאולוגיים וחברתיים, הוצאת ראובן מס , בע״מ, ירושלים, 1990.

- <u>דוריות מַחְזוֹרִיוֹת</u>

1- מנצור, יעקב: פירוש המשנה לרבי משה בן מימון ז״ל, לְשׁוֹנֵנוּ, כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה , כרך עשרים ושניים, תמוז, 1958, חוברת רביעית, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, ת״ד, 1033.

<u>דואר מערף וקמוסים אֶנְצִיקְלוֹפֶדִיוֹת</u>

1- אֶבֶן- שׁוֹשָׁן,אַבְרָהָם: מִלּוֹן אבן-שׁוֹשָׁן, כרך ראשון,הוצאת עם עובד בע״ם,

ישראל,2003.
2- ———————————, כרך שֵׁנִי.
3- ———————————, כרך שְׁלִישִׁי.
4- ———————————, חֲמִישִׁי.
5- ———————————, כרך שִׁשִּׁי.
6- אנציקלופדיה מקראית, הוצאת מוסד ביאליק ירושלים, 1954,כרך ב.
7- ———————————, 1968,כרך ה.
8- דוד אייזענשטיין,יהודה : אוצר ישראל (אנציקלופידיא), דפוס י.ד. אייזענשטיין, נויארק, 1911, כרך חמישי.
9- הבלין, שלמה זלמן : האנציקלופדיה העברית, כרך עשרים וארבע, חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ, ירושלים, תל- אביב, 1972.
10- יצחק,ישראל : אישי התנ"ך באספקלריא של חז"ל ,מתוך שני התלמודים והמדרשים, ירושלים, 1963.
11- קלצקין, יעקב : אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, הוצאת אשכול, חלק שני, ברלין, 1928.

- **روابط إلكترونية:**

1- אנציקלופדיה יהודית דעת - צדקה ;.24-12-2024
2- דפדיה"מילתא דבדיחותא – חב (chabadpedia.co.il).2024 -10 -15
3- אנציקלופדיה יהודית דעת - משה בן מימון ;.٢٠٢٤-١٢-٢٤
4- אנציקלופדיה יהודית דעת - אבן תבון שמואל ;.٢٠٢٤-١٢-٢٤
5- אנציקלופדיה יהודית דעת - יוסף עקנין ;.٢٠٢٤-١٢-٢٤
6- תנועה ההשכלה היהודית | לקסיקון לתרבות ישראל | תרבות il.25-12-2024.
٧- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، انجازات واختراعات | الطبي ٢٤- ١٢- ٢٠٢٤.
٨- مفهوم الأخلاق عند ارسطو ٢٥- ١٢- ٢٠٢٤.
9- https://www.almerja.com/reading.php?idm=4938624-12- 2024.
10- https://info.wafa.ps/userfiles/server/pdf/shass.pdf٢٠٢٤ -١٢-٢٤
11- https://app.alreq.com/ar/Authors/Author/08d91ce1-8874-425e-8eb4-8d74d8467d94 25-12-2024.

- **مقالات باللغة الإنجليزية:**

1- Broadie, Alexander: The Moral philosophy of Maimonides, Journal of Medical Ethics, Dec, 1988, Vol. 14, No 4.
2- Jacobs, Jonathan: Maimonides and Aristotle on Character, Cambridge University Press, Vol.33, No.4, 1997.
3- L. Weiss, Raymond: The Adaptation of Philosophic Ethics to aReligious Community: Maimonides' Eight Chapters, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1987, Vol. 54.

4- Lawrence Kaplan: An Introduction To Maimonides"Eight Chapters", The Edah 2:2 Journal, INQUIRIES IN JEWISH ETHICS, Tammuz 5762.
5- *Mohamed A. H. Ahmed, "XML Annotation of Hebrew Elements in Judeo-Arabic Texts", (Journal of Jewish Languages 6: 2018).*
6- P.Levine, Michael: The Role of Reason in the Ethies of Maimonides:or. Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not, The Journal of Religious Ethics, Fall, 1986, Vol. 14, No. 2.