ليفي بن جرشوم مُفسراً للتوراة
تفسير صورة الحية في قصة جنة عدن؛ أنموذجاً

د.محمد عبد العليم الشرنوبي (*)

ملخص البحث باللغة العربية

تناقش الدراسة؛ حياة ليڤي بن جرشوم، ونبذة عن فلسفته، وأبرز مؤلفاته، كما تركز على اشتغال ابن جرشوم بالتفسير، وتعرض أنموذجًا لمنهجه في تفسير التوراة، من خلال تفسير صورة الحية، باتباعه منهجًا فريدًا عن بقية مفسري التوراة، وتعرض الدراسة لتفسير صورة الحية، من خلال ما ورد في المصادر العبرية بصورة عامة، وعند ابن جرشوم بصورة خاصة.

ملخص البحث باللغة الإنجليزية

This research discusses; the life of Levi Ben Gershom, and gives an overview of his philosophy, and his most prominent books. It also focuses on ben Gershom's role in interpretation, and presents a model for his approach to interpreting the Torah, by interpreting the story of the serpent, following a unique approach from the rest of the interpreters of the Torah, and the study presents the interpretation of the story of the serpent, through What is mentioned in the Hebrew sources in general, and with ben Gershom in particular.

مقدمة

كان ليڤي بن جرشوم، من أنبغ شارحي ومفسري التوراة[1] في العصور الوسطى، الأمر الذي جعل تفسيره يزاوج التفاسير اليهودية المهمة للتناخ، مثل تفسير "رشي"، وإبراهيم بن عزرا،

---

* – مُدرس بقسم اللغة العبرية، وآدابها – كلية اللغات والترجمة – جامعة الأزهر – القاهرة.

وموسى بن نحمان، ضمن التفاسير الكُبرى "مقراؤوت جدولوت"، التي تُعدُّ من أهم كُتُب التفاسير اليهودية، ولكن لم تحظ تفاسيره بالبحث؛ لأن معظمها دُوِّن بخط يد ابن جرشوم، ولم تُنقَل إلى الخط المطبعي إلا متأخرًا. وقد خصص ابن جرشوم لتفسير التوراة؛ كثيرًا من سنوات عمره، بغية إخراجه للنور، حيث اشتغل به قرابة ثلاث وعشرون سنة، فأدى ذلك إلى انتشاره، فضلاً عن تعدد طبعاته، ليس هذا فحسب، بل إن تفسير ابن جرشوم للتوراة، كان من أوائل الكُتُب العبرية التي طُبعت، ولكن لم تنتشر أجزاء كبيرة منه؛ لأن معظمها دون بخط يده، ولم تُطبَع.

مشكلة الدراسة

لم تنل مسألة حياة ابن جرشوم، وأبرز مؤلفاته، وتفسيره للتوراة، حظًا وافرًا من البحث، على الرغم من أن ابن جرشوم رسم لنفسه سبيلاً مختلفة لتفسير التوراة، حيث وضع منهجًا فريدًا، يتبعه عند تفسيره للتوراة، وهو ما يخفى على كثير من الباحثين في حقل التفاسير اليهودية؛ حيث قسم الجزء قيد التفسير إلى ثلاثة قوالب تفسيرية؛ حيث فسَّرَ المفردات، ثم فسَّرَ السفر أو الإصحاح بصورة عامة، وأخيرًا سرد النتائج المستقاة من الجزء قيد التفسير؛ لذا تحاول الدراسة حلّ هذه الإشكاليات، من خلال ما ورد في المصادر العبرية ذات الصلة؛ حيث تعرض لحياة ابن جرشوم، وأهم مؤلفاته العلمية، وتتناول منهج ابن جرشوم في تفسير التوراة، من خلال ما ورد في المصادر العبرية، والاستشهاد بتفسير صورة الحية، الواردة في التوراة في سفر التكوين، كأنموذج على تفسير ابن جرشوم للتوراة، وستعرض الدراسة نماذجًا على منهجه، في الفصل الثالث من الدراسة.

أهمية الدراسة

التعريف بابن جرشوم، وحياته، وأهم أعماله، وعرض منهجه في تفسير التوراة، بصورة عامة، ومنهجه في تفسير صورة الحية، بصورة خاصة؛ ومن ثم فهذه الدراسة تُشكِّل لبنة مهمة، للباحثين في حقل تفسير التوراة، في العصور الوسطى.

أهداف الدراسة

- **مناقشة حياة ابن جرشوم، وأهم أعماله.**
- **منهج ابن جرشوم في تفسير التوراة.**
- **تفسير صورة الحية، عند ابن جرشوم، من خلال ما ورد في المصادر العبرية، ذات الصلة.**

الدراسات السابقة:

لم تُفْرَد دراسة مخصوصة – في حدود اطلاعي– ناقشت حياة ابن جرشوم، وأبرز مؤلفاته، ومنهجه في تفسير التوراة بصورة عامة، وتفسير صورة الحية الواردة في سفر التكوين، في التوراة بصورة خاصة.

منهج الدراسة: المنهج التحليلي.

حدود الدراسة: ستركز الدراسة؛ على مناقشة حياة ابن جرشوم وأبرز مؤلفاته، وتفسيره للتوراة بصورة عامة، وتفسير صورة الحية بصورة خاصة؛ وذلك بالاعتماد في الأساس، على المصادر العبرية.

صعوبات الدراسة: ندرة الدراسات التي تناولت دراسة تفسير ابن جرشوم للتوراة، وصعوبة الحصول على مؤلفاته العبرية، فضلاً عن خُلو المكتبة العربية، من دراسات قد تمهد السبيل للبحث في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: ليڤي بن جرشوم – تفسير التوراة – الحية – اللعنة.

محاور الدراسة

ملخص البحث باللغتين العربية، والإنجليزية. **تمهيد. الفصل الأول:** حياة ابن جرشوم، وأبرز مؤلفاته. **الفصل الثاني:** ابن جرشوم مفسرًا. **الفصل الثالث:** منهج ابن جرشوم في تفسير قصة الحية في التوراة. **أهم نتائج البحث. قائمة المصادر والمراجع.**

تمهيد

يُعدُّ الحاخام اليهودي البروفنسالي؛ ابن جرشوم؛ من أبرز فلاسفة اليهود، ومفكريهم، في العصور الوسطى؛ حيث نبغ بأبحاثه في الرياضيات، وفي علم الفلك، واستحدث أدوات جديدة، لم يسبقه غيره من اليهود في مناقشتها؛ فقد اهتم بشرح جزء كبير من "التناخ"[٢]، فصبا إلى أن يستخرج منه، معلومات متنوعة، لا تهتم بالتعليم الديني الصحيح فحسب، بل التعليم الأخلاقي والفلسفي أيضًا، وعلَّق أيضًا على مؤلفات كثيرة لابن رشد[٣]، فتُرجمت أعماله إلى اللاتينية؛ فسطع فِكرهُ في العالم المسيحي، في مؤلفه الرئيس "حروب الرب" "**מלחמות השם**"، ويناقش في هذا المؤلَّف؛ المسائل الفلسفية الدينية، وطريقة العرض في هذا المؤلَّف تعليمية، إلا أنه تأثر تأثرًا كبيرًا، بأرسطو[٤]، وفلاسفة المسلمين؛ مثل الفارابي[٥]، وابن سينا[٦]، وابن رشد، ويحاول ابن جرشوم؛ في مؤلفه "حروب الرب"، إيصال فكرة للقراء؛ مفادها أن الفلسفة لا تكاد تنفك عن الشريعة متمثلة في التوراة، ولذلك خصص جزءًا كبيرًا من مؤلفه، في مناقشة مسائل فلسفية، وربط بينها وبين الشريعة اليهودية.

ويُعد ابن جرشوم أول من استعمل المنهجية، والمنطقية، بدمجه التوراة المكتوبة مع التوراة الشفوية، وذلك باستعماله أسلوب الفحص والتحليل العميق لفقرات التوراة، استنادًا للأصول الجامعة، فضلاً عن بعض المباديء العامة المُستَنتَجَة من التفسير. ومن الجدير بالإشارة، أن من المفسرين، من سار على دربه– مثل "مئير ليبوش بن يحيئيل ميكل" **מאיר לִיבּוּשׁ בן יחיאל מִיכְל "הַמַּלְבִּי"ם**، الذي وُلد في بولندا، سنة ١٨٠٩م، وتوفي سنة ١٨٧٩م، وذاع صيته كمفسر للتناخ، ومن أبرز مؤلفاته التفسيرية، "المقرا المقدسة"– واتبع نفس منهج ابن جرشوم، في دمجه بين التوراة المكتوبة والشفوية، إضافة إلى استعماله تفاسير حاخامات اليهود[٧].

وسأتناول فيما يلي، حياة ابن جرشوم وأبرز مؤلفاته، على النحو التالي:

الفصل الأول: حياة ابن جرشوم، وأبرز مؤلفاته

نسبه ومولده

هو ليڤي بن جرشون بن سليمان "**לוי בן גרשון בן שלמה**"، كان نسيبًا لـ"موسى بن نحمان"[٨]، وممن قطن قشتالة، وكان حفيدًا لـ" ليڤي بن حاييم هكوهين"؛ لأبيه، ويُسمى أيضًا "جرشوني" "**גרשוני**"، وُلِدَ في مدينة "بانيولاس" أو "بابانيول" جنوبي فرنسا، سنة ١٢٨٨م، وتوفي في "برفينيان"، في العشرين من إبريل، سنة ١٣٤٤م، وقيل إنه توفي سنة ١٣٧٠م، وبدأ في دراسة الفلسفة، وكان عمره سبع عشرة سنة[٩]، وقد يُكتَب اسم ابيه بالميم؛ هكذا: "جرشوم"[١٠]. وكان ابن جرشوم ، مُفسرًا للتناخ، والتلمود، ومهندسًا، وفيلسوفًا، وعالمًا للفلك، والرياضيات، كما اشتغل بمهنة الطب، وقد نشأ في "بروفانس" في فرنسا، لذلك يُلقَّب بـــ"البروفانسي"[١١]، وأبوه، هو "جرشوم بن شلومو"، مؤلف كتاب "باب السماء" **שער השמיים**، كما أن جده لأمه، هو "موسى بن نحمان"، وقيل إن "لوي بن حييم"، هو جد ابن جرشوم لأمه، وكان الحاخام "لوي بن حييم"، فيلسوفًا عظيمًا، وعارفًا بالشريعة اليهودية، كما كتب كثير من الكتب، ناقش فيها مسائل كثيرة، تتعلق بالشريعة والفلسفة اليهودية، لذا تأثر به ابن جرشوم كثيرًا، كما تعلم على يديه أصول الشريعة اليهودية، وكتب "شمعون بن تسيمح دوران"[١٢]: كان ابن جرشوم، رجلاً عظيمًا، ومهمًا، ومُقربًا مِنّا[١٣].

والمعلومات التي تؤرخ لحياة " ليڤي بن جرشوم" وتاريخه؛ قليلة للغاية، لذلك لا تتوفر معلومات بيّنة عن المثيبة الدينية التي تعلم فيها[١٤].

يُستنتَج من هذا؛ أن ابن جرشوم، تأثر بجده لأبيه و"لوي بين حييم"جده لأمه، وأرى أنه معلمه، لأنه كان عالمًا بالفلسفة والشريعة، فتعلم منه ابن جرشوم، وتأثر به.

مُعلِّموه وفلسفته الدينية

لم يتوصل الباحثون[١٥]، إلى معرفة مُعلِّمي "ابن جرشوم"، لكن يمكن معرفة منهجه في الشريعة، من خلال التعمق في تفاسيره للتناخ، فضلاً عن كتابه "أبواب العدل" "**שערי צדק**"، الذي شرح فيه قواعد الرحمة الإلهية الثلاث عشرة "**י"ג מידות**"[١٦]، فضلاً عن كتابه

"أساس المشناه" "יסוד משנה"، كما تعمق في دراسة التلمود، والتفاسير، ولكنه لم يتعمق في دراسة الفلسفة في بداية حياته العلمية، خاصة الفلسفات الأجنبية. وأشار في بداية تفسيره للتوراه؛ أنه قرر تأليف مؤلَّفيْن تعليميين كبيريين؛ من شأنهما أن يُسهما في تعليم الشريعة، أحدهما عن الوصايا، وأصول الأحكام، والثاني عن شرح التلمود[١٧].

لم يكتف "ابن جرشوم"، بالاهتمام بفلسفة الدين فقط، التي تُعدُّ الموضوع الرئيس لمؤلفه الأساسي "حروب الرب" "מלחמות ה'"، الذي دونه خلال الفترة من ١٣١٧م حتى ١٣٢٩م؛ لكنه اهتم بفلسفة "ابن رشد"، وكتابات أرسطو، فضلاً عن اهتمامه بالمنطق، وكان من أبرز مؤلفاته في هذا المجال؛ "كتاب السياق المباشر" "ספר ההיקש הישר"، وعلى الرغم من ذلك، لم يحظ مشروعه الفلسفي بقدر كبير من البحث[١٨].

مما سبق؛ يتبين أنه بسبب اهتمام ابن جرشوم بالفلسفة الدينية؛ فقد نبغ فيها، لكن لم تحظ مؤلفاته بالرواج في الأوساط العلمية؛ بسبب عدم ترجمتها إلى لغات أخرى، أو إعادة نقلها من الخط اليدوي، إلى الخط المطبوع، ومن ثم ظلت على حالها، فترة طويلة من الزمن، لكني أرى أن مؤلفات ابن جرشوم، تحظى الآن بمزيد من البحث، وهذه الدراسة خير شاهد ودليل.

نشاطه العلمي

اهتمت مؤلفات ابن جرشوم؛ بعلم الحساب، ولكن لم يصل إلى أيدي الباحثين مؤلفه، ولم تبق إلا ترجمته إلى اللغة اللاتينية، كما اهتم ابن جرشوم بعلم الهندسة، فضلاً عن اهتمام ابن جرشوم بالهندسة الفراغية، وعلم المُثلثات، فقد اهتم بعلم الفلك، وطلب منه بعض المسيحيين، إعداد لوحات خاصة بعلم الفلك؛ فاستجاب لطلبهم، لذلك كان ابن جرشوم، متبحرًا في علوم مختلفة، كما بحث في مجالات كثيرة، ومتنوعة؛ وهذا ما منحه لقب مفكر، في العصور الوسطى، كما ذاع صيته حينئذ، وأصبح ذو شهرة عالمية، فكان له أكبر الأثر في تطور العلوم، خاصة في مجالي الرياضيات وعلم الفلك، فضلاً عن علم المنطق، ولذلك تُرجم جزء من مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية، وتأثر ابن جرشوم كثيرًا، بالفلسفة الأرسطالية، وظهر هذا واضحًا في مؤلفه "حروب

الرب"، فضلاً عن وضوح هذا الأثر في تفسيره للتناخ[١٩]، وإسهاماته ملموسة في فروع علمية عامة، ويهودية، مثل: الفلسفة، والطب، والرياضة، وعلم الفلك، وتفسير للتناخ[٢٠].

كتب ابن جرشوم؛ مؤلفاتٍ أصيلة في جميع الحقول المعرفية أعلاه، وتُعدُّ مؤلفاته من أمهات الكتب، لكن تجديداته الأساسية كانت في مجال علم الفلك، وهو ما أثَّرَ بصورةٍ ملموسةٍ على فلسفته الدينية؛ فأنتج في هذا المجال نظرية جديدة خاصة بعلم الفلك، بهدف الملائمة بين علم الفلك والطبيعة، وبذلك حظي بقبول وفعالية بين من يتلقون العلم في عصره، وثمة أهمية كبيرة لهذه الحقيقة؛ من ناحية دوره كفيلسوف ديني يهودي. وثمن "ابن جرشوم" من مكانة موسى بن ميمون[٢١]، كما ثمَّنَ من حصافة أرسطو، وكونه يُعوَّل عليهما، في حين رأى نفسه عالمًا، وفيلسوفًا مُستقلًا، ليس تلميذًا فقط، لكنه مُفكِّر لم يتأثر بأحد، وبذلك أصبح فريدًا في تاريخ الفلسفة اليهودية[٢٢].

مؤلفاته

كتب ابن جرشوم كتبًا كثيرة، في مجالات متنوعة، كما فسر التناخ كاملاً، وشرح قضايا عظيمة، في الفلسفة، والمنطق، والإلوهية، والطب، ويُنسَب له، تفسير التوراة الشفوية، حيث فسر التلمود، وكثيرًا من الكتب الأخرى، وخاصة المشناه[٢٣].

وقد ذكر مؤرخو اليهود، عددًا من الكُتُب المنسوبة إلى ابن جرشوم، يوجد بعضها لدى المهتمين به، وبعضها غير معروف مكانه، ومن بين مؤلفاته: "أساس المشناه" "**יסוד משנה**"، الذي يهتم بشرح المشناه، و"أساطير الآلاف" "**אגדות רבבה**"؛ الذي يهتم بشرح التلمود، و"أبواب العدل" "**שערי צדק**"، الذي يهتم بشرح قواعد الرحمة الإلهية، الثلاث عشرة، التي وردت الإشارة إليها في التوراة، في سفر الخروج[٢٤]، علاوة على كثير من الكتب، في مجالات عديدة، عُثر عليها في مخطوطات ابن جرشوم، وذكرها في تفسيره للتناخ، وفي مؤلفه الرئيس "حروب الرب"، الذي يهتم بشرح قضايا دينية وفلسفية، ومن بين مؤلفاته العظيمة؛ "قياس المباشر" "**הקש הישיר**"؛ حيث شرح فيه آراء، الفيلسوف المعروف "ابن رشد"، وكتاب "عمل المفكر" "**מעשה חושב**"، الذي يهتم بعلم الحساب، ويُعد رأيه عن علم الفلك؛ جزء

من مؤلفه "حروب الرب"، لكن حُذف منه، ثم أعيد طباعته مؤخَّرًا، في الولايات المتحدة الأمريكية، كما دون كثيرًا من الكتب التي تشرح مؤلفات أرسطو، وهو عبارة عن شرح للحكمة الطبيعية، لكتاب "الحيوان"، كما يُنسب له كثير من الفتاوى، وعدد من القصائد التي كتبها بنفسه[٢٥].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم؛ ذاع صيته في الأوساط اليهودية، وخارجها، بنشاطه الأدبي، والعلمي، الذي شمل مجالاتٍ متعددة، وخاصة في الرياضة وعلم الفلك، وتفرّد ابن جرشوم عن غيره من فلاسفة اليهود في عصره، فلم يتأثر بكثير من الفلاسفة، وبذلك أصبح ابن جرشوم، من كبار الباحثين في الشريعة والفلسفة في العصور الوسطى، ونبغ في شرح النصوص المقدسة، والتوراة الشفوية، والفلسفة اليهودية، ذات الطابع الديني، كما دوّن كثيرًا من المؤلفات، في مجالات عدة؛ منها؛ الحساب، والفلسفة، وألَّف كتابًا عن الحيوانات، كما اشتغل بالطب.

تأثره بالفلسفتين الأرسطالية، والإسلامية

يتبين من خلال كتابات ابن جرشوم، تفوقه على ابن ميمون؛ أبرز فلاسفة عصره، حيث استطاع استنتاج كثير من الأحكام العقدية، من خلال القضايا التي ناقشها، على الرغم من أن نشاطه الفلسفي، قوبل بنقد شديد من فلاسفة اليهود، الذين جاءوا من بعده، وقد ألَّف كثيرًا من الشروحات، على مؤلفات "ابن رشد"، وأرسطو، لكنها مدونة بخط يده، ولم تُطبَع، ولذلك لم تحظ باهتمام ومناقشة الباحثين، مثلما حدث مع مؤلفات ابن ميمون[٢٦].

يُعدُّ "ابن جرشوم"، من أبرز مؤيدي الأرسطالية في العصور الوسطى[٢٧]، كما أنه تأثر بابن ميمون، على الرغم من نقده له في بعض المسائل الفلسفية، ليس هذا فحسب؛ فقد تأثر ابن جرشوم واقتبس من الفلسفة الإسلامية، واهتم بالاطلاع على المذاهب الفلسفية المسيحية حينئذ، وحاول وضع حلول للقضايا الفلسفية، التي شابها خلاف بين الفلاسفة آنذاك، أو للمسائل الفلسفية التي لم يستطع الباحثون التوصل فيها إلى حلول نهائية، وخاصة في المسائل المتعلقة بالشريعة اليهودية[٢٨].

دون ابن جرشوم، مؤلَّفات تلمودية وشعرية مهمة، لكن معظم تفسيراته للتوراة الشفوية قد فُقدت، كما أنه تأثر بأرسطو اليوناني، في إحدى مؤلفاته الفلسفية، الذي تُرجم إلى اللغة اللاتينية، وهو كتاب السياق المباشر، الذي دونه سنة ١٣١٩م. وعلى الرغم من تأثره بأرسطو، لكنه رأى اشتمال مؤلفاته على بعض الأمور التي لا تتناسب مع الديانة اليهودية، لذلك عمل على تعديلها، بما يتماشى مع الفكر اليهودي. ليس هذا فحسب، بل تأثر ابن جرشوم بابن رشد، وشرح كثيرًا من مؤلفاته، لكن لم تصل هذه المؤلفات إلى أيدي الباحثين، ولم تُجرى عليها أبحاث، لأن بعضها فُقِدَ، والآخر لا يزال مدونًا بخط يد ابن جرشوم، وبحاجة إلى من ينقله إلى الخط المطبعي[٢٩].

مما سبق، أرى أنه على الرغم من تأثر ابن جرشوم بالفلسفتين الأرسطالية والإسلامية، لكنه رسم لنفسه طريقًا، استطاع من خلالها؛ صبغ فكره بالصبغة اليهودية، فظهر هذا جليًا في مؤلفه الفلسفي "حروب الرب"، وهذا ما سأتناوله:

حروب الرب

يشتمل مؤلف "حروب الرب" على ست مقالات؛ هي؛ **المقالة الأولى:** بقاء النفس. **المقالة الثانية:** النبوة. **المقالة الثالثة:** المعرفة والاختيار. **المقالة الرابعة:** العناية. **المقالة الخامسة:** الأفلاك السماوية. **المقالة السادسة:** خلق الكون.

يُعدُّ مؤلَّف "حروب الرب"؛ أهم مؤلف فلسفي لابن جرشوم، لذلك اشار إليه كثيرًا، في معرض شروحاته على مؤلفات ابن رشد، فضلاً عن تفسيراته للمقرا، حيث دون في الفترة ما بين ١٣١٧م–١٣٢٩م، وناقش فيه قضايا، لم يتوصل البحث فيها –حينما دون الكتاب–إلى نتائج مُرضية، مثل الحياة الأبدية للروح بعد الموت "المقال الأول"، والحلم، والتنجيم، والنبوة "المقال الثاني"، والمعرفة والعلم الإلهي "المقال الثالث"، والعناية "المقال الرابع"، والأفلاك السماوية، والعقول المفارقة، وعلاقة كل هذه الأشياء بالإله "المقال الخامس"، وخلق الكون، والمعجزة، وكيفية تمييز النبي الصادق "المقال السادس"، وعلى الرغم من وجود نُسخ كثيرة لمؤلَّف "حروب الرب"، مدونة بخط يد ابن جرشوم، لكن النسخ المطبوعة من الكتاب،

مطموسة المعالم، وسيئة الطباعة، وصدر للكتاب ثلاث طبعات؛ طبعة "تورنتو" سنة ١٥٦٠م، وطبعة "لايبتسيج" سنة ١٨٦٦م، وطبعة برلين سنة ١٩٢٣م، هذا إضافة إلى نسخة مدونة باللغة الفرنسية، تشتمل على مدخل وتعليقات على نصوص الكتاب؛ ظهرت للنور سنة ١٩٦٨م، بواسطة دار النشر "توتاي" في فرنسا[٣٠].

نظرًا لتفرده آنذاك؛ اهتم ان جرشوم، بشرح جزء كبير من الكتاب المقدس، فاستنتج منه تحاليل متأنية، لا تهتم بالتعليم الديني الصحيح فحسب، بل بالتعليم الأخلاقي والفلسفي أيضًا، وعلَّق أيضًا على مؤلفات كثيرة لابن رشد، وسطع تفكيره في العالم المسيحي؛ عن طريق الترجمة اللاتينية لجزء كبير من أعماله العلمية والفلسفية، بينما كان فكره عن اليهودية مُقتَضَبًا؛ فتمثل في تعليقاته على النصوص المقدسة، في مؤلفه الرئيس "حروب الرب"، فمزج فيه بين الشريعة اليهودية والفلسفة، ويناقش في هذا المؤلَّف؛ المسائل الفلسفية الدينية الكبرى، وطريقة العرض في هذا الكتاب تعليمية، ففي كل قضية، يقدم لمحة عن الآراء السابقة[٣١].

مما سبق؛ أرى أن ابن جرشوم؛ حاول في مؤلفه، إيصال فكرة للقراء؛ مفادها أن الفلسفة لا تكاد تنفك عن النقل اليهودي، ولذلك خصص جزءًا كبيرًا من مؤلفه، لمناقشة مسائل فلسفية، وربط بينها وبين الدين، ويقوم مؤلَّف ابن جرشوم "حروب الرب"، على بحث قضايا فلسفية، ويركز بصورة أساسية، على بحث أركان العقيدة اليهودية، وهي: بقاء النفس، والنبوة، والمعرفة والاختيار، والعناية وما يتعلق بها، وحدوث العالم، ويشتمل مؤلفه "حروب الرب"، على ست مقالات.

منهج ابن جرشوم، في "حروب الرب"

يلاحَظ أن "ابن جرشوم"، اتبع أسلوب ابن رشد في شروحاته، لفلسفة أرسطو، وخاصة في شرحه لمفهوم الإلوهية؛ وعلى نقيض آراء ابن ميمون؛ يرى ابن جرشوم، إمكانية اتصاف الإله بصفات إيجابية، دون المساس بوحدانيته تعالى، لأن اتصاف الله بالكثرة، من الأمور التي يُفكر فيها البشر، دون وجود لها في الحقيقة، وعلى الرغم من تأثره بابن ميمون قليلاً، لكنه اختلف معه في مناقشة بعض القضايا الفلسفية، مثل اتصاف الإله بصفات إيجابية.

إن الفارق بين صفات الإله، وصفات البشر؛ أن صفات الإله، يوصَف بها بصورة تامة، لا يشوبها أي نقص، بخلاف صفات البشر، وتختلف العلاقة بين صفات الإله وصفات المخلوقات؛ في أن الصفات التي يتصف الإله بها، اتصف بها قديمًا، ولا يزال يتصف بها حتى الآن، بخلاف البشر، الذين يتصفون بصفة ما، ثم تزول عنهم، ثم يتصفون بضدها، فعلى سبيل المثال، فإن وجود الله سابق على وجود الخلق، وحين يوجد الخلق، يفنيهم، ثم يخلق غيرهم، أما وجوده فكان منذ القدم، وسيبقى إلى الأبد[٣٢].

يتبين من استقراء كثير من مؤلفات اليهود في العصور الوسطى؛ قلة الأبحاث التي تهتم بفلسفة ابن جرشوم، مقارنة بابن ميمون، لعدم طباعة معظم مؤلفاته، وبقاءها كما هي مخطوطة بيده.

يصطبغ "حروب الرب"؛ بالسكولاستية[٣٣] סכולסטיקה، وهي محاولة تفسير الأركان العقيدة اليهودية، بأسلوب عقلاني، وهو أسلوب متأثر بالفلسفة المسيحية التي كانت سائدة، في العصور الوسطى، وتقوم السكولاستية على فلسفة أرسطو، وحاولت إخضاع الفلسفة للاهوت، ولذلك يلاحَظ أن ابن جرشوم، يستشهد في هذا المؤلَّف، بفلسفة أرسطو، وألكسندر مافروديسياس، تميسطيوس، والفرابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن ميمون، لكنه تأثر أحيانًا بالفلسفة السكولاستية، ومما يتسم به "حروب الرب"؛ أن أسلوبه الفلسفي مُعقد إلى حدٍ كبير، مقارنة بمؤلفات فلسفية أخرى في العصور الوسطى، ليس هذا فحسب، بل يُلاحَظ صعوبة محتواه، كما يصعب على القارئ المتعمق في الفلسفة فهم أسلوبه بسهولة. وعلى الرغم من صدور طبعتين من الكتاب، وترجمته إلى اللغة الفرنسية، وأن تلك النسخة؛ نقدية في الأساس، لكن لم يصدُر حتى الآن، طبعة شارحة لـ"حروب الرب"، تُيسِّر أسلوبه الفلسفي، فجميع الطبعات بالعبرية والفرنسية، ركيكة، ولا تُسهم في فهم الكتاب[٣٤].

يتبين من استقراء مؤلف "حروب الرب"؛ أنه صعب إلى درجة كبيرة، خاصة عند مقارنة أسلوبه في مناقشته قضايا فلسفية وكلامية، مع مؤلفات فلسفية عصر–وسيطية أخرى، مثل كتاب الأمانات والاعتقادات لسعديا جاؤون، ودلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وكتاب

الأركان ليوسف ألبو، ولذا اكتفى الباحثون اليهود، بعرض الفوائد التي توصل إليها ابن جرشوم في نهاية المقالات التي ناقشها.

رأي ابن جرشوم في مسألة الخلق

رفض ابن جرشوم مسألة قدم العالَم الأرسطالية، ولكنه لم يناقشها بتعمق مثلما صنع ابن ميمون، معللًا ذلك، أنها مسألة محسومة، ولذلك من السهل، إثبات حدوث العالم، ومن أبرز الأدلة على ذلك، أن نظام الموجودات وفترة بقاءها المحدود، يُثبت مما لا ريب فيه، أنها خُلقت بواسطة قوة فاعلة، لا حدّ لها. كما يشير إلى آراء علماء الكلام؛ ويرى أن رأي أرسطو في مسألة لا–نهائية الزمن؛ يؤدي إلى نتيجة غير معقولة، لأنها تتنافى مع العقل والمنطق، حيث يرى أرسطو أن الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر. ونلاحظ في البدء أن أرسطو يقيس مقدار الزمن الذي لا يتغير إدراكًا حدسيا بالحركة المكانية المتنقلة للأجسام، بالعالم الخارجي من جهة هي كانت موجودات متأخرة أو ساكنة، وانتقلت بالحركة فأصبحت موجودات متقدمة، بالقياس إلى وضعها السابق المتأخر مكانيًا. والملاحظة الثانية؛ أن أرسطو يفرق بين الزمن وحدة قياس الحركة، التي ندرك الزمن بها، وليس هو حركة فيزيائية صرفة يمكننا رصدها وتعيينها، ومعرفتها منفردة، من غير تعلقها بحركة الاجسام مكانيًا[٣٥].

ويرى ابن جرشوم أن قِدَم المادة، والصورة، تنتُج عن خلق الله، كما أن الخلق على هيئة صور وأشكال، يتم بمعرفة الله، فهو المصوِّر، مانح الأشكال للخلائق، ويستند إلى هذه الفكرة، فيُفسر التوراة على أساسها. وعلى الرغم من ذلك؛ يزعم ابن جرشوم، أن الاعتراف بقدم المادة الهيولية، لا يوجِب القول بقِدَم الزمان، لأن الزمان موجود في الدُنيا فقط[٣٦].

وعلى نقيض رأي أرسطو، يرى ابن جرشوم، أن عملية الخلق تمت برغبة الله، لكن ابن جرشوم، أراد اقتضاب عملية الخلق في عملية الخلق فقط وليس التكوين، ولذلك يسير العالَم وفق قوانين ثابتة؛ هي قوانين العقول المفارقة، ومن طبيعة العقل المفارق أنه لا يعقل إلا ذاته وحين يعقل ذاته فإنه يعقل جميع الموجودات، والعقل المفارق هو خاص، ويختلف عن العقل الذي فينا الذي يلحقه التعدد والكثرة؛ فالمفارق هو الذي لا يلحقه التعدد ومُنَزَّه عن الكثرة

اللاحقة على المعقولات، فهو عقل خاص لا يعقل إلا ذاته، ولا يقبل التعدد والكثرة، ومن المعلوم أن العقول المفارقة مخلوقة أيضًا، ولا يتدخل الإله بصورة مباشرة في مسيرتها[٣٧].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم اختلف كلية مع أرسطو؛ فآمن بقدم الإله وحدوث العالم، كما رأى أن عملية الخلق، تمت بإرادة الله.

رأي ابن جرشوم في النبوة

النبوة "נְבוּאָה" لغة: كلمة مؤنثة مُشتقة من الفعل **נָבָא**: تنبأ، نطق بالوحي[٣٨]. النبوة اصطلاحًا: كلام النبي، عن طريق تبليغ ما جاءه من الوحي، لما سوف يحدث في المستقبل[٣٩]. ومعناها كذلك؛ وحيْ[٤٠] إلى النبي، الذي يُبلِّغ كلامًا باسم الله، وتوجيه الجماعة إلى السلوك الصحيح، كما أنها وحي مستقبلي، إذا لم يرجع من يُرسَل إليهم النبي عن طريق الضلال، فيُرشدهم إلى طريق الرشاد، كي يقوموا بالتوبة[٤١]. "والنبوة أيضًا: فيض يفيض من الله عزوجل، بوساطة العقل على القوة الناطقة أولاً، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه أعلى مرتبة الإنسان، وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه، وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة[٤٢]، فهي كمال يأتي في الحلم أو الرؤيا، والأمر الذي يكون الإنسان في حال يقظته، وتصرُّف حواسه مُشتغلاً به، مُكِبًا عليه، مُتشوقًا له، هو الذي تفعل القوة المتخيلة فيه، في حال النوم[٤٣].

يُفرق ابن جرشوم بين النبوة والحلم والسحر، ذلك لأن علاقة الإله بالنبوة، له علاقة بالعقيدة فقط، وليس له علاقة بالفلسفة، التي تهتم بطبيعة الأشياء، وأما الحلم والسحر، فيأتيان من خلال الأبراج السماوية، التي تؤثر على الأرض وما يجري عليها[٤٤].

ويتفق ابن جرشوم، مع رأي ابن ميمون في مسألة النبوة، بأن مصدرها يتمثل في الصلة بين عقل الإنسان وخالقه وهو العقل الفاعل، لكنه يذهب بفكره بعيدًا، ويقول بوجود علاقة بين النبوة من جهة، والسحر والتنجيم من جهة أخرى، فأولى هذه المسألة اهتمامًا، وتساءل عن كيف يعرف النبي ما سيحدث مستقبلاً، وما مصدر معرفته، مع وجود مبدأ حرية الاختيار؟

وفق رأيه؛ يتلقى النبي من العقل الفعال، معرفة عامة، فيقوم بترجمتها وتحليلها إلى الموقف الآني الذي يواجهه[٤٥].

مما سبق؛ أرى أن النبوة في رأي ابن جرشوم، معناها الفيض الإلهي على النبي، عن طريق وحي آني، يوجهه للطريق القويمة.

العناية والمعرفة والاختيار

يقبل "ابن جرشوم"، رأي ابن ميمون في مسألة العناية؛ لأنه يُعلِّق العناية، على مسألة الكمال العقلي للإنسان، وتأتي المعجزات من قوة عظيمة؛ هي "العقل الفعال"، ولا تتدخل المعجزات في قوانين الطبيعة، طالما أنها مُحدَّدة سلفًا في نظام الخليقة، وعلى العكس من ابن ميمون؛ يرى ابن جرشوم، أن المعجزات لم تتحدد سلفًا، لكن ما حُدِّد سلفًا؛ هو ظروف وقوعها، وعلى الرغم من ذلك؛ يلاحَظ أنه يُفسِّر المعجزات في التناخ، بصورة طبيعية[٤٦].

وينتشر في العالم؛ الحتمية أو الإيمان بالقضاء والقدر، وهو الأمر الذي يتم تحديده بواسطة نظام الأبراج، التي يستشف منها الناس أحوال البشر، كما يكون للأفلاك تأثير على كل ما يجري في الكون، وعلى الرغم من ذلك؛ فإن الإنسان له الحرية، في الفرار من مصيره. ويضع ابن جرشوم حلاً، لمسألة المعرفة والاختيار، بنفيه فرضية أن للإله معرفة مؤكدة، للأحداث التي يشوبها شك، في حدوثها مستقبلاً، ولذلك يرى أن الإله لا يعرف القرارات التي سيتخذها الإنسان مستقبلاً، وينبذ ابن جرشوم رأي ابن ميمون، في مسألة المعرفة والاختيار؛ حيث يرى أن معرفة الإله واختياره ليست مثل معرفة البشر، لأن معرفة البشر محدودة، لكن معرفة الإله خاصة، أي أنه يعرف أدق التفاصيل الكونية، وهذه المعرفة مُرَتَبة ضمن نظام المعقولات الإلهي[٤٧].

أستنتج مما سبق، أن ابن جرشوم، يرى أن الله لا يتدخل في أعمال الإنسان المستقبلية، لأن الله منحه حرية الاختيار.

بقاء النفس والمعجزات

تتبوأ مسألة بقاء النفس عند ابن جرشوم مكانة كبيرة؛ لأن ابن ميمون لم يناقشها بشكل وافٍ في مؤلفاته، فضلاً عن مناقشة ابن رشد لها، وربطها بمسألة "العقل الشامل"، ويؤيد ابن جرشوم، رأي أرسطو في مسألة أبدية العقل المكتسب، لكنه يقول إنه سيبقى ممزوجًا مع العقل الفعال، ويشتمل العقل الفعال وفق رأيه، على المعقولات الميتافيزيقية، فضلاً عن المعقولات التي اكتسبها الإنسان بحواسه[٤٨].

يقول ابن جرشوم إن النفس، هي العقل، ومعنى بقاء النفس؛ وجودها في مكانة بين الوجود، والغياب التام، وهو ما يُسمى عن أرسطو باسم "العقل الهيولي"، وحامله هو النفس الجوهرية، لكن عند قبوله المعقولات، لا يتداخل مع الموضوع، لأن الموضوع يكون ضروري له، بسبب وجوده لا بسبب المعقولات، ولذلك عند قبوله المعقولات، يتكون لديه عقل مفارق جديد، وهو ما يُسمى عنده باسم "العقل المكتسب". لكن لم يكتف ابن جرشوم، بشرح ماهية العقل الهيولي، بسبب رأيه المختلف في مسألة بقاء النفس، فعمل على شرح ماهية العقل الفعال، وبعدما أسهب في البحث، توصل إلى أن بقاء النفس؛ تكون عن طريق العقل الهيولي، من خلال العقل المكتسب[٤٩].

وفسر ابن جرشوم كثيرًا، من الأحداث الورادة في التوراة؛ أنها مجرد رؤية نبوية، مثلما صنع في تفسيره لسفر يوشع[٥٠]، وحاول التقليل من المضمون الذي يفوق الطبيعة، في مسألة المعجزات، ومن ثم فسرها بصورة عقلانية، لكن على الرغم من ذلك، رأى المعجزات أنها من أهم أركان العقيدة اليهودية، وأكد على أن الإيمان بالمعجزات، يُعدُّ أهم أسس الشريعة اليهودية، وأضاف لها في بعض الأحيان، بعض الأمور الخارقة التي لا تُدْرَج في نطاق المعجزات، مثلما صنع في تفسيره لسفر القضاة[٥١].

يتضح مما سبق، أن ابن جرشوم، تأثر برأي أرسطو؛ في مسألة أبدية العقل المكتسب، لكنه يرى أنه سيبقى ممزوجًا مع العقل الفعال، كما عدّ الإيمان بالمعجزات، ضمن أسس الشريعة اليهودية.

نقد منهج ابن جرشوم الفلسفي

يتميز أسلوب ابن جرشوم الفلسفي، بأنه عقلاني، دون وجود دوافع دينية قوية، ولذلك تجده مؤيد للمنهج الأرسطالي بقوة، دون محاولة منه للحياد عنه، ومن ثم تعرض لنقد شديد من الفلاسفة، الذين جاءوا من بعده[٥٢]، مثل حسداي قريسقس؛ فدحض آراءه من ناحية فلسفية، في العديد من الموضوعات، لكنه تأثر بفكرهِ بصورة مباشرة، سواءً اتفق معه أم اختلف[٥٣]، كما انتُقد بشأن رأيه في مسألة الخلق، فضلاً عن آرائه في المعجزات، وانتقده يتسحاق آبربنيئيل نقدًا شديدًا، بسبب آرائه الفلسفية، المناهضة لعلم الكلام اليهودي[٥٤]، كما حظر قراءة مؤلفاته، لخطورتها على الديانة اليهودية، وانتقد كثيرًا ممن جاء بعده، منهجه الفلسفي، وآرائه في علم المنطق، ووجهة نظره في بقاء النفس، وكان هذا بمثابة أداة مهمة للمنتمين للمسيحية، فانتقدوا آرائه، وعلى الرغم من النقد الشديد لمنهجه، إلا أن مؤلفاته، حظيت باهتمام الباحثين، وتُرجمت لبعض اللغات، كالإسبانية، واللاتينية[٥٥].

أنتجت كُتُب ابن جرشوم؛ منظومة أدبية كبرى، في زمانه، وفي الأجيال التالية له، حيث دار كثير من الجدالات بين مؤيدي المنهج الفلسفي لابن جرشوم، ومعارضوه، وتسبب مؤلَّف "حروب الرب"؛ في خروج كثير من دارسي الشريعة؛ ضد فكره الفلسفي، فحظروا قراءة "حروب الرب"، على غرار تحريمهم مؤلَّف "دلالة الحائرين" لابن ميمون[٥٦].

وبمرور الزمن؛ انضمّ معارضون جدد لمنظومة الجدل، فدوَّن قريبه الكبير؛ شمعون بن تسيمح دوران؛ كتابًا للدفاع عن الأسلوب الفلسفي لابن جرشوم، فضلاً عن كتاب لتفسير التناخ، وأسماه "إكليل مزخرف" "לוית חן"، وعلى الرغم من ذلك؛ فإن هذا الكتاب لم يُطْبَع، وأثنى على ابن جرشوم، بقوله إنه حاخام عظيم، عالم بالتلمود وتفسير التناخ، ولكنه اتبع منهج ابن ميمون الفلسفي، لكنه كتب أمورًا يصعب على القارئ العادي فهمها[٥٧].

مما سبق؛ يتبين أن حظر مؤلف حروب الرب؛ كان بسبب اشتماله على مسائل فلسفية، رأى بعض اليهود أنها تتعارض مع الدين، على الرغم من أن ابن جرشوم، كان من أشد مؤيدي

الفلسفة، ولذلك ناقش كثير من المسائل الفلسفية في مؤلفه، وأدت معارضة المؤلَّف، إلى تحريم قرائته، وحرقه، فضلاً عن نقد أسلوبه الفلسفي.

الفصل الثاني: ابن جرشوم مفسراً

طُبع تفسير ابن جرشوم للتوراة؛ للمرة الأولى، سنة ١٤٧٦م تقريبًا، في مانتوآ "**מנטואה**"، شمالي إيطاليا، وطُبع للمرة الثانية، في فينيسيا في إيطاليا، سنة ١٧٤٧م، في مطبعة "دنيال بومبرجي" "**דניאל בומברגי**"، الذي دان بالمسيحية، وكان من أوائل من امتلك مطبعة في العالم، ومنذ ذلك الحين، وحتى عصرنا هذا، لم تُطْبَع نُسَخًا جديدة مُنقحة، لكن كل الطبعات، معتمدة على التصوير والنسخ، من طبعة "فينيسيا"، وتشتمل هذه الطبعات على كثير من الأخطاء، فضلاً عن خلوها من تفسير كثير من الفقرات التوراتية، وربما لا يلاحظ القارئ العادي اشتمال هذه النُسخ على كثير من الأخطاء، ويتبين هذا بصورة كبيرة؛ عند مقارنة النسخة المطبوعة، بالمخطوطة الأصلية المدونة بخط يد ابن جرشوم[٥٨].

عُثر على تفسير ابن جرشوم للتناخ؛ ضمن عشرات المخطوطات، مدونة بخط يديه، يرجع تاريخها إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، ونظرًا لأهميتها، فقد كانت من أوائل الكتب التي طُبعت في العالم، ويهتم المقال الآني بتفسيره للتوراة، لكن يندمج في كتاب تفسير ابن جرشوم، عديد من المجالات المنثورة في الكتاب، وعلى الرغم من أنها لا تنتمي إلى نطاق التفسير، لكنها مهمة في سياقات أخرى[٥٩]، ويُقسم ابن جرشوم تفسيره للإصحاح أو السفر قيد التفسير؛ إلى ثلاثة قوالب تفسيرية: **القالب الأول**: شرح الكلمات: حيث يشرح فيه الكلمات، التي يرى أنها بحاجة إلى توضيح. **القالب الثاني**: شرح الإصحاح: حيث يوضح فيه، عن طريق التسلسل القصصي لأحداث السفر؛ المعنى العام، ويحاول عنونته، وفق محتواه. القالب الثالث: الفوائد: حيث يعرض لثمار السفر، فيتوصل إلى استنتاجات فلسفية، أو أخلاقية، أو أوامر إلهية، خاصة القوانين التي يمكن معرفتها من خلال السفر قيد التفسير. وقد حاد ابن جرشوم، عن منهجه التفسيري، في تفسيره لبعض الأسفار، ومنها تفسير سفر "صموئيل"؛ حيث أضاف إلى الثلاثة قوالب؛ قالبًا سماه؛ الأصول، وهي القواعد التشريعية

المهمة في فهم الوصايا، أو التي يمكن استنتاجها من هذه الوصايا. ويتبين من هذا؛ أنه يستوجب فهم تفسير ابن جرشوم، لفقرة معينة؛ قراءة الثلاث قوالب التفسيرية، فيتوصل القارئ إلى فهم معنى السفر عامة، ثم يتوصل إلى فهم الفقرة. وقبل أن يكتب ابن جرشوم، تفسيرًا للتوراة؛ كتب تفسيرًا لسفر أيوب، بنفس المنهج، ووضَّحَ في مقدمته؛ سبب اتباعه الأسلوب المُرَكَّب في التفسير، ومفاده؛ أنه من غير الممكن، الفصل بين التفسير الحرفي والتفسير العام للسفر؛ من خلال السرد القصصي، لذا يرى وجود تفاسير اعتاد المفسرون عليها، منذ دخولهم حقل التفسير، وكان هذا سببًا في بث الخوف في قلوب المفسرين، الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة فهم المحتوى والكلمات الواردة في النص بصورة عامة[٦٠].

يستنتج مما سبق؛ أن ابن جرشوم، اتبع اسلوبًا مركبًا في تفسير التوراة، تيسيرًا على قارئ التفسير، حتى يتمكن من فهم مضمون النص التوراتي، بسهولة ويسر.

مقدمة تفسير التوراة

يوضح ابن جرشوم في تفسيره للتوراة؛ أن الهدف الأساس من التفسير؛ فهم مغزى النص، وصولاً إلى فهمه، ويرى أن هدف من ينتمون إلى اليهودية؛ بلوغ الكمال، وأن الهدف من كتاب التوراة؛ مساعدة اليهودي في الوصول إلى الكمال من خلال ما يتلو في التوراة، لذلك يوجد في التوراة ثلاثة أجزاء: **الجزء الأول:** الوصايا الإلهية. **الجزء الثاني:** الحكمة الكامنة في النص، ويتمثل في الأخلاق التي يمكن تعلمها من التوراة. **الجزء الثالث:** أمور الطبيعة وما وراء الطبيعة. فإذا فهم القاريء الثلاثة أجزاء؛ يصل إلى الكمال الرروحاني، ومن ثم ينبغي عليه فهم كل ما ورد في التوراة، ويتم هذا من خلال قراءة التفاسير[٦١].

ويتطرق ابن جرشوم في مقدمة تفسيره للتوراة، إلى الأجزاء التشريعية في التوراة، ويعِدُ جمهور القراء، أنه سيحاول الاعتماد على تلك الأصول، أي أنه سيعمل على إيجاد القاعدة التشريعية الواردة في التوراة الشفوية، من خلال تفسير التوراة المكتوبة؛ ومن ثم سيسهِّلُ على القارئ فهم الأوامر والوصايا الإلهية. كما أنه يصف عددًا من القواعد المنطقية، التي يشير إلى أنها عدد من

المواضع في التوراة، التي من شأنها أن توصل القارئ للربط بين التوراتين الشفوية والمكتوبة، وهذا لا يكون من أجل صياغة الأحكام التي شرّعها حكماء اليهود، ولكن يهدف إلى شرحها، وتسهيل تذكرها، وقت الحاجة إليها[٦٢].

أرى أن هدف ابن جرشوم من تفسير النص؛ يتمثل في فهم النصوص التوراتية، فضلاً عن معرفة العلاقة بين التوراتين؛ المكتوبة والشفوية.

مصادر ابن جرشوم ومضمون تفسيره للتناخ

يشير ابن جرشوم، أنه لم يعثر على مُفسِّر يهودي؛ يعتمد عليه في تفسيره؛ وكان هذا سبب تميز تفسيره بتفرده، عن غيره من مفسري اليهود، وخاصة في تفسيره بعض المسائل الفلسفية، الواردة في قصة الخلق في سفر التكوين[٦٣].

وعلى الرغم من ذلك؛ يظهر في تفسير ابن جرشوم للتوراة؛ إشارات إلى قليل من مفسري اليهود؛ ويمكن معرفة تأثره بهم، من خلال آراءه التفسيرية والفلسفية، ومنهم؛ "أبراهام بن عزرا" ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע)[٦٤]، وموسى بن ميمون، حيث ذكرهما كثيرًا في تفسيره، فأشار للأول في المسائل التفسيرية، وذكر الثاني في المسائل الفلسفية والتشريعية، وأما فيما يتعلق بعلاقته بموسى بن نحمان؛ فيتبين أنها كانت علاقة جدلية شائكة، فلم يشر ابن جرشوم إلى أسلوبه التفسيري صراحة، ويتبين من تفسير ابن جرشوم، أن بعض أجزاء من تفسيره، تتفق مع تفسيرات ابن نحمان، والبعض الآخر يختلف معها، ويتضح أنها تصل إلى درجة الجدال، ويمكن تفسير هذا، بأنه عدم توافق بين تفسير ابن جرشوم ذو الفكر العقلاني، وتفسير ابن نحمان، ذو الفكر الباطني–الصوفي[٦٥].

ولم يول ابن جرشوم اهتمامه بالعلوم فقط؛ لكنه اهتم بتفسير التناخ أيضًا، كما شرح التلمود، ومسائل في العقيدة اليهودية، لكن لم تحظ حنكته، في معرفة أحكام التلمود والشريعة؛ باهتمام ملحوظ من قبل متابعيه، من حكماء مدارس التفسير، أو الباحثين، في السنوات الأخيرة[٦٦].

ولم يقتصر تفسير ابن جرشوم، على تفسير التوراة المكتوبة فقط، لكنه أبدع في تفسير التوراة الشفوية أيضًا[٦٧]، وركز مجهوداته؛ للكتابة في مجالات الفلسفة والعلوم المختلفة، حتى العقد الرابع من عمره تقريبًا، ثم بدأ في تفسير التناخ، حيث بدأ بتفسير سفري نشيد الأناشيد، وأيوب، حيث ركز في تفسيرهما، على التفسير الفلسفي، وقد انتهى من تفسير التوراة، خلال عشر سنين[٦٨].

واستهلّ تفسيره للتناخ؛ بتفسير سفر أيوب، ونشيد الأناشيد، وسفر الجامعة، بسبب المضمون الفلسفي لتلك الأسفار، ويتسم تفسيره لنشيد الأناشيد بأنه رمزي–فلسفي، فيقارن بين العقل اليهولي، والعقل الفعال، وعلى الرغم من أن الرمزية موجودة عنده؛ لكنه يُحذر من التفسير الغامض لكلام التوراة، ولا ينبغي أن يشتمل تفسير التوراة على كلام تصويري، تخيلي، لأن التفسير إذا اشتمل على تخيُّل لأمر ما؛ فهذا من شأنه أن يقوض الشريعة بأسرها[٦٩]، ويُعد تفسيرا ابن جرشوم للنصوص المقدسة؛ من أقدم التفاسير اليهودية وأبرزها، لكنها لم تنتشر مثل بقية تفاسير التناخ، على الرغم من أنه فسَّرَ جميع أسفار التوراة، والأنبياء الأوائل، ومُعظم أسفار المكتوبات، وكان رسم خُطة، لتفسير أسفار الأنبياء الأواخر، لكنها لم تُكتَمَل، وأثرت آرائه الفلسفية، كثيرًا على تفسيراته لأسفار التناخ، ونوَّه إلى تفسيره للتناخ، في مواضع كثيرة من مؤلفه "حروب الرب"، وعلى الرغم من ذلك؛ يحيد أحيانًا في تفسيره، عن آرائه التي اعتاد عليها في شرح بعض المسائل، ويقترب أكثر من المعنى التقليدي[٧٠].

يقوم تفسير ابن جرشون، على ثلاثة أمور: **أولاً:** شرح الوصايا. **ثانيًا:** تعليم القواعد والسلوك. **ثالثًا:** تعليم المعتقدات الموضوعية، وهي المدونة بصورة مُفصلة، وتكون بحاجة إلى شرح باستفاضة[٧١].

يتضح مما سبق؛ أن ابن جرشوم نبغ في تفسير التناخ، لأنه المصدر اليهودي الأول للنصوص المقدسة، فضلاً عن تفسيره للتوراة الشفوية، كونها مكملة ومتممة للتوراة المكتوبة، وكان هدفه من التفسير؛ التبسيط والتبيين.

تفسير ابن جرشوم التوراة فلسفياً

يتبين من قراءة تفاسير ابن جرشوم للنصوص المقدسة؛ اشتمالها على تفسير ديني للفقرات، فضلاً عن اشتمال التفسير على أمور فلسفية، لذا أُطلق عليه لقب مفسر–فيلسوف، لكن الملاحَظ أن الأصل هو التفسير، ويشتمل على مسائل فلسفية، ودينية، مثل مسألة العناية، والمعجزات، والمسيح، ويلاحَظ أن ابن جرشوم، يختتم كل قضية يناقشها في مؤلفاته، بخاتمة فلسفية، أو أخلاقية، أو دينية، تعتمد على مضمون الكتاب الذي يؤلفه، ويسمي هذه الخاتمة بمسمى "فائدة" وأحيانًا يسميها "فوائد"، وقد جمع الباحثون تلك الفوائد في مؤلَّف سموه "أوسِف"، وطُبع سنة ١٥٦٠م. ويحاول في تفسيره المُفَصَّل للتوراة، تأسيس الشريعة على قواعد عقلانية، حيث يقول إنها تقوم على تسع قواعد منطقية، ويضيفها إلى الثلاث عشرة قاعدة المتبعة في تفسير التوراة، لذلك حظر بعض اليهود، تعلُّم أو قراءة تفسير ابن جرشوم للتوراة، لأنه رأى اشتماله على أمور جديدة ليست موجودة في الشريعة[٧٢].

أرى أن اشتمال مؤلفات ابن جرشوم على أمور جديدة، ليست موجودة في الشريعة؛ يُعدُّ إبداعًا وليس تضليلاً للقاريء، خاصة إذا كان الأمر صادرًا عن أحد ممن ينتمون إلى الشريعة اليهودية، كما أنه وفق بين الشريعة والفلسة، تحت مظلة تفسير النصوص المقدسة.

ويُفسر ابن جرشوم؛ سفر نشيد الأناشيد، فلسفيًا؛ وفسره بصورة عميقة، وقال إن للنفس رغبة في التكامل بموضوعية شديدة، لكي يبقى العقل الخارجي أبدي، وفق توجيهات من العقل المكتسب، ويُفسر الأمر، وفق المباديء التي وضعها في المقالة الأولى من كتابه "ملحماوت هشيم"[٧٣]، ويُفسر معنى "سُليمان"، في بعض الأحيان أنه العقل الهيولي، وأحيانًا أخرى؛ العقل المكتَسَب، كما يُعدُّ تفسيره لسفري الجامعة، والأمثال بمثابة نتاج تفسيره لسفر نشيد الأناشيد، وذلك بعدما أشار إلى وجود كثير من الأمور التي تشتمل على الخير والشر معًا[٧٤]، كما أشار في معرض تفسيره لسفر الأمثال، كيف ينبغي على الإنسان، السعي للحصول على الخير، وأن يأخذ حذره من الوقوع في الشر، وأن الطريقة المُثلى في البحث، أن يبحث في المسألة بصورة عامة، ثم يبحث فيها بصورة خاصة[٧٥].

ويرى ابن جرشوم، أن أيوب وأصدقاءه؛ اختلفوا في مسألة العناية، من ناحية البحث، وأن النظام الذي يبدو في أعين الناس أمر مستقيم، قد يصيبه بعض الاعوجاج أحيانًا، مثلما يحدث للبار والآثم، كما يرى أن قصة أيوب، بمثابة مَثَل، لأنه لا يحدث صدفة أن يكون أربعة رجال، يتمسك كل واحد منهم برأي يختلف عن الآخر، ويؤيد رأي من يقول، إن موسى النبي ذكر هذا المثل، وجمع سفر أيوب، بعدما قال للإله[٧٦]: "... عَلِّمْنِي طَرِيقَكَ حَتَّى أَعْرِفَكَ لِكَيْ أَجِدَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ. وَانْظُرْ أَنَّ هذِهِ الأُمَّةَ شَعْبُكَ"[٧٧].

يرى ابن جرشوم؛ أن أيوب، يعتقد أن جميع أحوال الإنسان، مُرتبة وفق نظام الأفلاك، وأن الإله لا يتدخل فيها، لكن يتبين من استقراء تفسيره، أن جزءًا من كتابه لتفسير التوراة، دونه تحت ضغط زمني، فضلاً عن حذف أجزاء من التفسير، وعند مقارنة ما كتبه في نهاية سفر التثنية، بما كتبه في نهاية سفر العدد؛ يتبين أن جُلّ ما كتبه من تفسير لسفر التثنية، كتبه في شهر واحد، وأما السفر الآخر، فكتبه على فترات متفاوتة، وتم التوصل إلى هذا، بسبب وجود فقرات في بداية السفر، يختلف تفسيرها عن نهايته، كما أنه تغافل عن الإشارة إلى بعض الأمور في بداية السفر وذكرها في نهايته؛ الأمر الذي يوضح تباين فترة تدوينه[٧٨].

أرى أن رأي الباحثين؛ أن تدوين ابن جرشوم لتفسير سفر التثنية، في شهر واحد، يقصد به إنجاز تفسير السفر في فترة زمنية قصيرة، وذلك لثبات أسلوب ابن جرشوم، في بداية السفر، ونهايته، فضلاً عن تطابق تفسيره لبعض لفقرات من أول السفر، مع فقرات من نهايته، وهذا يسهل تفسير النصوص، لكن التكرار في التفسير يشعر القارئ بالملل، ولكي يحيد عن هذا الأمر، أجاد في تفسير الفقرات المتاشبهة بصورة متباينة.

بِنْيَة تفسير التوراة

يحاول ابن جرشوم، في بداية كل تفسير؛ تفسير الكلمات، والمعاني المشتقة منها، ثم يشرح الموضوع فيما بعد، ووفق رأيه، فإذا لم يُركز القارئ انتباهه، إلى فهم المغزى من كل موضوع وآخر، يكون فهمه للمغزى بصورة عرضية، وليست عميقة، ثم يتوصل إلى النتائج المستفادة من التفسير[٧٩].

اتبع ابن جرشوم منهجًا فريدًا في تفسيره للتوراه؛ حيث فسَّر كثير من فقرات التوراة، وفق مضمونها، وفي المقابل؛ تم تقسيم مضمون التفسير إلى ثلاثة أجزاء: **الجزء الأول:** تفسير الكلمات، ويتضمن توضيح معاني الكلمات الصعبة في السفر أو الإصحاح، أو حتى في جزء معين من السفر، مثل قضية يعالجها، أو قصة أو حكاية. **الجزء الثاني:** تفسير السفر أو الإصحاح، أو الجزء التفسيري، ويشتمل على سرد مُنَظَّم للمسائل التي يشتمل السفر عليها، دون تقسيم تفسير السفر جملة واحدة؛ إلى تفسير كل فقرة على حده. **الجزء الثالث:** الفوائد المُستَنتَجة من السفر، أو الجزء المراد تفسيره، ويكتفي في بعض الأحيان، باستعمال الجزءين الأول والثاني، ولا يستخدم الجزء الثالث، حيث يُفسر الكلمات الصعبة، ثم ينتقل إلى تفسير السفر أو الإصحاح[٨٠].

التفسير السياقي للتوراة

يُقصد بالتفسير السياقي؛ تفسير كلمات السفر والقصة قيد التفسير، حيث فرق ابن جرشوم بين تفسير الكلمات، وتفسير السفر أو الإصحاح كاملاً، أو أي قصة، أو قضية وردت به جملة واحدة، وهذا التفسير غير شائع لدى كثير من المفسرين للتوراة، بسبب اعتقاد ابن جرشوم؛ أنه ينبغي على المُفسر أن يتبع تفسير الكلمات والفقرات، وفق المعنى المراد إيصاله للقاريء، مُستنتجًا هذا من المعنى العام، وعندما تكون الكلمات لها أكثر من فحوى، ولا يستطيع ابن جرشوم التركيز على معنى واحد؛ يتوصل حينها إلى مفاد المعنى المقصود، من خلال المسائل التي يعالجها السفر، بصورة عامة. وفضل ابن جرشوم، التفسير السياقي الذي له علاقة بالقصة، في المسألة قيد التفسير، عن التفسير الاشتقاقي، ولذلك رأى أن هناك ضرورة، لتفسير القضية، بصورة سردية، شريطة أن يتم تفسير الكلمات التي كتبها، ويُفهم معناها من خلال السياق، دون صعوبة، وذلك كما صنع في تفسيره لسفر أيوب[٨١].

استنتج مما سبق، أن ابن جرشوم؛ رسم لنفسه سبيلاً فريدًا في تفسير النصوص المقدسة، تشتمل على تفسير المفردات، وشرح مضمون الجزء قيد التفسير، ويعد هذان الركنان، من أبرز ما جعل تفسيره للنصوص المقدسة، له طابع خاص.

الفوائد المُستَخلَصة من تفسير السفر

تميز ابن جرشوم؛ بإبداعه في هذه المسألة، وتفرده عن غيره من المفسرين؛ حيث صبا إلى عرض الفوائد التي تريد التوراة إيصالها للقاريء، فحاول الإكثار من الفوائد المستفادة من النص التوراتي، معتقدًا عدم وجود عدد محدد لوصايا التوراة، كما تشتمل على عدد لا محدود من القصص، والتوصل إلى اشتمال القصة التوراتية، على أكثر من فائدة؛ يدل على نباهته، ويقظته في فهم هذا الحقل[٨٢]، ووفق رأيه؛ فالتوراة سبيل، يتوصل من خلالها إلى الفلاح والنجاح التام، الحقيقي، وينبغي على الإنسان ألا ينتابه الشك في أن الشريعة هي الموصلة إلى الكمال، ويسعى لجني جميع ثمارها[٨٣]، وهذه الثمار "الفوائد"، تنقسم إلى ثلاث: الثمرة الأولى: فوائد في المعتقدات، تهتم بمعرفة الموجودات، أعني الطبيعة وما وراء الطبيعة. الثمرة الثانية: فوائد في القوانين والأحكام، تهتم بمسائل الأخلاق، والأحكام التي يمكن اشتقاقها من قصص التوراة. الثمرة الثالثة: فوائد في الوصايا، ويشتمل هذا النوع على تفصيل للوصايا، والشرائع المتعلقة بها.

بعد أن تمعن ابن جرشوم، في الجزء التشريعي الكامن في تفسير التوراة؛ أعلن في بداية تفسيره للأسفار الخمسة؛ أنه كان يصبو إلى جني الثمار الكامنة في الوصايا، فضلاً عن تفاصيل القوانين الأساسية، التي تمس الوصايا، فضلاً عن الاستشهاد ببعض فقرات من التلمود، ومحاولة تلخيص محتوى هذه الوصايا[٨٤]، لكن على الرغم من تركيز كثير من المفسرين، على توضيح الأحكام الواردة في النص التناخي، مثل "يتسحاق آبربنيئيل"[٨٥]؛ يلاحَظ أن اهتمام ابن جرشوم، بتوضيح مسائل في الشريعة، أصبح نسيًا منسيًا[٨٦].

يختلف تفسير التوراة لابن جرشوم، في بنائه ومضمونه، عن التفاسير الأخرى للتناخ، حيث يشتمل التفسير في محتواه؛ ثلاثة أجزاء، قد جُمعت مع بعضها وفق ترتيب الأسفار، أو الأجزاء المُفَسَّرَة، ويشتمل كل جزء على تفسير بالصورة الرائجة في كتب التفاسير الأخرى، حيث يتَّبع فيه ابن جرشوم، منهج "أبراهام بن عزرا" في تفسيره للتوراة، لكنه يحيد في كثير من المرّات عن منهج ابن عزرا، ويكتب تفسيرًا آخر للفقرة، لكن بالفحص الدقيق لتفسيره لفقرات التوراة؛

يتبين أنه أبدع في تفسيره، حيث يشتمل على كثير من الأفكار الجديدة، غير موجودة لدى مفسرين آخرين، ويشتمل التفسير على جزء آخر؛ يتمثل في ملخص الفوائد المستَخلَصة من السفر، واتبع هذا النهج في تفسيره للأنبياء والمكتوبات. وتشتمل هذه الفوائد على جميع مجالات الحياة، وخاصة في سلوك الإنسان مع نفسه، وعائلته، والمجتمع، كما تهتم هذه الفوائد بمسائل العقيدة، والمعتقدات على تنوعها، كالنبوة، والعناية، ومعرفة الإله[٨٧].

مما سبق؛ ارى أن ابن جرشوم مهد لنفسه سبيلاً في تفسير التوراة؛ يتكون من ثلاث أركان رئيسة؛ بدأها بتفسير المفردات، ثم شرح الجزء قيد التفسير، واختتمها بثمار الجزء قيد التفسير.

مصادر ابن جرشوم في التفسير

عُرف عن ابن جرشوم، أنه كان مُفسرًا للتوراة، بطريقة "البشَط"، أما عن حقيقة كونه حاخامًا، عالمًا بأحكام التلمود، فضلاً عن كونه مُشرعًا عالمًا بأحكام الشريعة؛ ويتضح هذا، مما كتبه في افتتاحية تفسير التوراة: "هانحن اتفقنا في تفسيرنا هذا؛ أن نُوضح الثمار المستفادة من القصة أو الفقرة قيد التفسير، وخاصة الأحكام، والمعتقدات، والوصايا، كما سنفسر الثمار وعلاقتها بالوصايا، ثم نُحصي أصول أحكام الوصايا، اعتمادًا على الكلام الذي قيل في تفسير المسألة، ونذكر المواضع من التلمود، التي وردت الإشارة فيها إلى هذه الأصول، مع شرح فروعها، والفروع الجزئية المنبثقة عن الفروع، بصورة مقتضبة، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً"[٨٨].

يتبين مما سبق؛ أن ابن جرشوم زاواج بين تفسيره التوراة، وما ورد في التلمود عن المسائل قيد التفسير، وهذا يُعدُّ دليلاً على حنكته للتعامل مع مصادر الشريعة اليهودية، والربط فيما بينهم. ولكي يؤكد على مضمون تفسيره؛ استعان بمؤلَّفيْنِ عظيمين؛ وفيما يلي رأيه في استعمالهما، في تفسير التوراة:

المؤلَّف الأول: كتاب الوصايا "**ספר המצוות**"، حيث سنعرض للفقرة التوراتية، التي تتضمن وصية ما، ونوضح أصول أحكام الوصايا، وفقما تبين في هذا الكتاب، ثم نستعمل كل الأصول، والكلام الذي ذكره حكماء التلمود بتمامه، مما ورد في الشريعة أو في كتبهم، ثم نشير إلى مواضعها من التلمود، من مجموعة الفصول في الفتاوى، مع

تحديد رقم الفقرة بدقة[٨٩]، إضافة إلى الإستعانة بما ورد في التلمود؛ سنستشهد بما ورد في المؤلفات التلمودية ذات الصلة، لدرجة أننا لن نترك أي حكم ورد في التلمود البابلي، أو التلمود الفلسطيني، مما له علاقة بالمسألة قيد المناقشة، دون أن نذكره في مؤلفنا[٩٠].

المؤلَّف الثاني: سيقوم هذا المؤلف، على ما ورد في المشناه بأبوابها الستة، حيث سنُفسر الفقرات بطريقة نستطيع من خلالها، التوصل إلى أصول الأوامر الإلهية، وفهم ما ورد فيها، وصولاً إلى كل ما تفرع عنها من وصايا، وفي حال كانت الوصايا مُبَعْثَرَة في كثير من أبواب التوارة الشفوية على تنوعها؛ سنعتمد في تفسيرها، على الفصول والمقالات الواردة في التوراة الشفوية، الذي يُركز الحديث عن هذه المسألة؛ وننسبها إلى قائليها، سواء وردت في التلمود البابلي أم في أي كتاب آخر يسير على خطاه، وسواء كتب مكتوبة أو نصوص منقولة شفاهة؛ وبذلك يُعدُّ هذا المؤلَّف؛ الأول من نوعه، الذي لا يوجد له مثيل في ترتيبه، وحيث إن التلمود البابلي، يسير على نهج التوراة المكتوبة، لكن الاستشهاد بما ورد فيه من قصص، سيضيف معلومات للتفسير، سواء في الأحكام أم في المعتقدات، ومن ثم؛ سنشير إلى فائدة القصص الواردة فيه باقتضاب، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولن نُسهب في التفسير، كما أسهبنا في تفسير قصص التوراة، لأننا نريد أن يجني المتعلمون والأفراد؛ الثمار من كلامنا، ولكن الإسهاب في التفسير، لن يفيد منه عامة القراء، وقد يصيبهم بقلة المعرفة[٩١].

خصص ابن جرشوم، جزءًا كبيرًا من مؤلفه، لتفسير مسائل الشريعة، لكن جُلَّ المسائل التشريعية، اكتمل رأيه فيها، في الطبعات التي صدرت بعد الطبعة الأولى، وخاصة في تفسير سفر اللاويين، ومن الملاحَظ أن ابن جرشوم لم يُسهب في تفسير مسائل الشريعة في بعض الأحيان، أثناء تفسيره للتوراة، بل أسهب في ذات المسائل في مؤلفات أخرى، حيث قال: والمقام ليس مقام إسهاب، لكن البحث في المسائل بإسهاب؛ يكون في "كتاب الوصايا"[٩٢].

يُستنتج مما سبق؛ أن ابن جرشوم يرى أن أفضل سُبُل التفسير؛ الإيجاز، وأن الإسهاب في التفسير، يتسبب في إصابة القارئ بقلة المعرفة، وذلك لأنه لم يستطع الحصول على معلومة

مختصرة، يفهم من خلالها ما يبحث عنه، ولذلك قد يكون الإسهاب في التفسير غير ضروري في بعض الأحيان، ولم يكن ابن جرشوم بمنأى، عن استعمال كتاب الوصايا، والمشناه بأبوابها الستة؛ ليكونا عونًا له في تفسير التوراة.

الفصل الثالث: منهج ابن جرشوم في تفسير قصة الحية في التوراة

سأعرض لمنهج ابن جرشوم في التفسير، وذلك من خلال تفسير صورة الحية في التوراة:

"نحش" العربية و"حنش" العبرية

تستعمل اللغة العبرية، كلمة "נָחָשׁ"، بمعنى: ثعبان، حية، أفعوان، حنش[٩٣]، وقال "ايفن شوشان": إن كلمة נָחָשׁ العبرية "nahash"، بمعنى حية؛ تضاهي كلمة حنش العربية "hanash"، هي كلمة مذكرة، معناها: حيوان من فصيلة الزواحف، وقد ذُكِرَ هذا الحيوان، في سفر ميخا "١٧/٧"، وسفر الجامعة ٨/١٠، كما ذُكر في التلمود "براخوت ٥/٤"، وتشير هذه الكلمة؛ إلى المكر والدهاء، كما ورد في سفر التكوين "٣/١"[٩٤]، وأن بني إسرائيل كانوا في مصر، وكان فرعون الذي يشبه الحية، يتحكم فيهم، ومتسلطًا عليهم[٩٥].

قال "ابن منظور" في معنى كلمة حنش: الحَنَشُ: الحَيَّةُ، وقيل: الأَفْعى ... والحَنَشَ دَوابَّ الأَرضِ من الحَيّاتِ وغيرِها؛ وقال كُراعٌ: هو كلُّ شيءٍ من الدوابّ والطيرِ[٩٦].

مما سبق؛ أرى أن كلمة "נָחָשׁ" العبرية، تضاهي كلمة "حنش العربية"، بمعنى حية أو ثعبان كبير، ولكن حدث قلب مكاني، بين حرفيْ النون والحاء، ويؤيد هذا الرأي؛ ما ورد عند ابن منظور في معنى كلمة "حنش" العربية، يشيع استعمال كلمة "حنش" في المجتمعات العربية؛ علامة على الثعبان الضخم، كما تبين اتفاق المصادر العبرية والعربية، في تعريف كلمة حية.

الحية في التناخ

تُصَنَّف الحيات، ضمن حيوانات الزواحف؛ التي تتميز بطول أجسامها، التي تسير على بطنها، بدون أرجُل، ويغطيها قشور، وخلق الله رأسها بصورة، تُمَكِّنُها من ابتلاع فرائسها من الحشرات والطيور، والزواحف الصغيرة الأخرى، وترتفع رؤوسها عن أجسامها قليلاً، وتبتلع الحيّات فرائسها كاملة، لأن أسنانها الطويلة الحادة، غير مُهَيَّأة لتقطيعها ومضغها، وتحيط الحيات

نفسها على جسم الفريسة، فتقتلها ثم تبتلعها فيما بعد، ومن ثم؛ هناك أنواع كثيرة من الحيّات حجمها ضخم، تستطيع ابتلاع حيوان كامل، ويبدو أن قدرة الحيات السامّة، على قتل الإنسان وافتراسه؛ كانت إحدى أسباب خوف الإنسان منها قديمًا، كما ساد اعتقاد لدى قدماء المصريين، أن الحية تستطيع إحياء الإنسان بعد موته، لأنها حيوان قوي وضخم، كما أن الحية، تستبدل جلدها الميّت بجلد حي، ولذلك عُدت الحية رمزًا للقوة، ولذلك صمموا لها تماثيلاً كثيرة، كان من أبرزها الحية النحاسية، وقد ساد هذا الأمر لدى بني إسرائيل، وقد أشارت التوراة إلى قدرة الحية على إحياء الميت –بإذن الله– كما ورد في سفر العدد[٩٧]: "فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: اصْنَعْ لَكَ حَيَّةً مُحْرِقَةً وَضَعْهَا عَلَى رَايَةٍ، فَكُلُّ مَنْ لُدِغَ وَنَظَرَ إِلَيْهَا يَحْيَا. فَصَنَعَ مُوسَى حَيَّةً مِنْ نُحَاسٍ وَوَضَعَهَا عَلَى الرَّايَةِ، فَكَانَ مَتَى لَدَغَتْ حَيَّةٌ إِنْسَانًا وَنَظَرَ إِلَى حَيَّةِ النُّحَاسِ يَحْيَا"[٩٨].

أرى أن المقصود بالإحياء هُنا؛ الشفاء من سم الحية، وليس الحياة بعد الموت؛ لِما للحية من أهمية كبرى في التاريخ قديمًا، وأرى أن هذا سبب رئيس، لورود قصتها في قصة الخلق، وأن تلك الحية المشار إليها، كانت ضخمة إلى درجة كبيرة، قد تضاهي في حجمها؛ حجم الحوت، وصورة الحية، تُعدُّ رمزًا على الاستشفاء، وذلك حتى وقتنا الحاضر، لذلك توضع صورتها على أماكن بيع الدواء، كرمز على الاستشفاء بها.

وتشير الحية كمُجرد مُسمى تناخي؛ ورد في مواضع أخرى غير قصة جنة عدن؛ إلى الحية السامة، كما ورد في مواضع أخرى غير سفر التكوين؛ مثل التثنية ٣٣/٣٢، والمزامير ٥/٥٨. والحية؛ عدو الإنسان اللدود، وتتربص بالمسافرين، وتتعقب الإنسان والبهائم، التكوين ١٧/٤٩، ولذلك فإنها ترمُز إلى العدو القاسي للفرد، المزامير ٤/١٤٠، والعدو القاسي للجماعة، ولدغتها مميتة، العدد ٦/٢١، لكن يمكن إيقاف خطورتها عن طريق الرُقية، وإزالة السُمّ، المزامير ٦/٥٨–٧، وسفر إرمياء ١٧/٨، وستعيش الحية مع الإنسان في سلام، في آخرة الأيام، مثلما قصَّ سفر إشعياء ٨/١١[٩٩].

وكانت الحية إحدى الحيوانات التي خلقها الله في الجنة، وكانت تشبه في شكلها صورة الإنسان، من حيث طول القامة، ووردت الإشارة إلى هذا الأمر في التلمود[١٠٠]، وقام الباحثون بجهود كبيرة، للتوصل إلى ماهية الحية المشار إليها في جنة عدن، فتوصلوا إلى أن الحية كانت إحدى حيوانات الحقول التي خلقهاالله، وكانت وظيفتها الأساسية؛ إغواء آدم وزوجه، للأكل من شجرة المعرفة[١٠١]، في جنة عدن، وترمز الحية إلى الشرّ، لأنها أغوت آدم عليه السلام وزوجته، وحضتهما على مخالفة وصية الله، بعد الأكل من شجرة المعرفة، فأكلا منها، واقترفا الخطيئة، ومنذ ذلك الحين؛ عرف الإنسان الخير والشر[١٠٢].

يتضح مما سبق، أن الحية كانت إحدى الحيوانات الضخمة التي خلقها الله، في جنة عدن، بغرض اختبار الإنسان الأول آدم عليه السلام وزوجه.

تفسير ماهية الحية في المصادر العبرية

ورد في سفر التكوين: "**וְהַנָּחָשׁ, הָיָה עָרוּם, מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה** ..."[١٠٣]. وكانت الحية أكثر حيوانات البرية دهاءً ... فالحية "نحش" "**נָחָשׁ**" هي الشيطان، الذي يرتدي عباءة غريزة الشر، وأُطلق عليها هذه التسمية، لأنها يكمن فيها الشر، كما يُسمى الأسد ملكًا، لأنه يكمن فيه السُلطة والقوة، وهي تضاهي في اللغة العربية كلمة "حنش" ولكن حدث استبدال مكاني بين حرفي النون والحاء، وأُطلق على الحية، مسمى غريزة الشر، لأنها أغوت آدم وزوجه؛ فخالفا أمر الله، فخرجا من الجنة[١٠٤].

وورد في تفسير عولام هتناخ؛ في الفقرة الأولى، من الإصحاح الثالث من سفر التكوين، عن الحية؛ أنها لم تكن حيوانًا، لكنها صورة أو تمثال، تكمن غريزة الشرّ في داخله، فتغوي وتُضلل الإنسان، وتوقعه في اقتراف الخطيئة، وهي تشبه صورة الشيطان، غير المرئية، التي ترد دائمًا في الأدب المقرائي، وأشار التناخ إلى صورة الحية؛ لأنها أبرز مثال يمكن أن يُجسد غريزة الشرّ، وهي تشبه إلى حد كبير؛ كلاً من التنين، والحوت؛ الحيوان الثديي المائي الكبير، وتُعدُّ الحية مخلوقًا شياطنيًا مُخيفًا، يُلقي الرعب في قلب من يهاجمه، فضلاً عن أنه تمرّدَ على الله، بعد تمام خلقه، ووردت قصة خلقه، في الإصحاح الأول من سفر التكوين ٢١/١. وذُكرت الكلمات الثلاث:

حية "נָחָשׁ"، والحوت "לִוְיָתָן"، والتنين "תַּנִּין"؛ في نبوءة إشعياء ١/٢٧، إشارة لقوى الشرّ، والشيطان الشرير[١٠٥].

مما سبق؛ يتبين أن الحية؛ ذُكرت في التناخ، تجسيدًا لغريزة الشر، وسأتناول فيما يلي؛ تفسير ابن ميمون للحية، ثم تفسير ابن جرشوم لماهية الحية:

تفسير صورة الحية عند ابن ميمون

قصَّت التوراة؛ صورة الحية، ضمن قصة جنة عدن؛ في موضعين: **الموضع الأول:** من خلال ما ورد في سفر التكوين ١/٣، حيث ورد: وَكَانَتِ الْحَيَّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ..."[١٠٦]. **الموضع الثاني:** من خلال ما ورد في سفر التكوين ١٤/٣-١٥، بشأن حلول اللعنة على الحية، حيث ورد: "فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْحَيَّةِ: لأَنَّكِ فَعَلْتِ هذَا، فأنتِ ملعونة مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ ووُحُوشِ الْبَرِّيَّةِ. عَلَى بَطْنِكِ تَسْعَيْنَ وَتُرَابًا تَأْكُلِينَ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكِ، وأصنع عَدَاوَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكِ وَنَسْلِهَا، هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقِبَهُ"[١٠٧].

قال ابن ميمون: والثعبان مركوب، وأنه كان قدر جمل، وأن راكبه هو الذي أغوى حواء، وأن الركب كان سمال. وهذه الإسمية هم يطلقونها على الشيطان، تجدهم يقولون في عدة مواضع، أن الشيطان أراد أن يُعثِّر أبونا إبراهيم، حتى لا يجيب إلى تقريب إسحاق. وكذلك أراد أن يُعثر إسحاق، حتى لا يطيع أباه. وذكروا أيضًا في هذه القصة، أعني في العقيدة، قالوا جاء سمال إلى أبينا إبراهيم، وقال له: يا لك من شيخ كبير. ولذلك فإن سمالاً هو الشيطان، وهذه الاسمية لمعنى، كما أن اسمية الثعبان لمعنى، وقالوا في مجيئه يخدع حواء، كان سمال يركب عليه، والرب تبارك وتعالى يضحك على الجمل وراكبه، ومما يجب أن تعلمه وتتنبه عليه، كون الثعبان لم يباشر آدم بوجه ولا كلمة، وإنما كانت محاورته ومباشرته لحواء، وبتوسط حواء، تأذى آدم وأهلكه الثعبان، والعداوة الكاملة إنما هي حاصلة بين الثعبان وحواء وذريته، وذريتها، ولا شك أن ذريتها هي ذرية آدم، وأغرب من هذا، ارتباط الثعبان بحواء، أعني ذريته وذريتها في الرأس والعقب، وكونها غالبة له في الرأس، وهو غالب لها في العقب، فهذا أيضًا بيّن... وعندما جاء

الثعبان إلى حواء، ألقى فيها فتنة، ومن المعلوم أن فتنة بني إسرائيل الذين وقفوا على جبل سيناء قد انتهت، وأما فتنة الشعوب الذين لم يقفوا على جبل سيناء، لم تنته[١٠٨].

يرى ابن ميمون في قصة جنة عدن؛ اشتمالها على مثال عن التفسير بالمعنى الباطني غير الظاهر، ورأى أنه من الأفضل تفسيره اتباعًا للمنهج الباطني، لذلك حدد هوية الحية، أنها إحدى القوى النفسية البشرية، لكنه لم يوضح ماهية القوى النفسية، ومن الملحوظ أن تفاسير ابن ميمون، تهتم بمحاولة فهم ماهيتها[١٠٩].

يتضح مما سبق، أن ابن ميمون ربط بين الحية وسمال والشيطان، والإغواء، وكانت الحية؛ أحد أهم أسباب ضلال الإنسان الأول وزوجه، ومنذ ذلك الحين، نشأت العداوة بين الحية والإنسان.

الركن الأول: **شرح قصة الحية**

فيما يلي، سأعرض لمضمون تفسير ابن جرشوم لصورة الحية:

التفسير الأول

سَرَدَ ابن جرشوم، تفسير قصة الحية في الإصحاح الثاني من سفر التكوين في التوراة[١١٠]؛ بأسلوب مقتصب، ومنهجي في ذات الوقت، مركزًا على المعنى الفلسفي الكامن فيه، كما بيَّنَ الضرر الذي تُسببه القوة التخيلية للإنسان، من أجل تحقيق الكمال العقلي، في فهم مسألة بعينها، ويتحدث ابن جرشوم عن الدور الإيجابي، الذي تشتمل عليه القوة المتخيلة، ويوضح أن القوة المتخيلة، تُستَعمَل للحفاظ على الحيوانات، فهي بمثابة وسيلة للاعتناء بهم، ويلاحَظ تأثره بالفكر الأرسطالي، في حديثه عن القوة المتخيلة للحيوانات، وعلاقتها بالإنسان؛ فهو المساعد الرئيس للحيوان، حيث يمده باحتياجاته الضرورية، وخاصة الطعام والشراب، كما يوضح الأمور التي من شأنها أن تلحق الضرر بها، وأسباب قتلها.

وعندما يتم عرض مثل هذه التصورات أمام النفس، فإنها تمنع الحيوانات والإنسان من السعي خلف الأمور المهمة لبقائها، والابتعاد عن الأشياء التي من شأنها أن تتسبب في وجود خطورة على بقائها، لكن بسبب أن القوة المتخيلة، تُحفز القوة اليقظة؛ لذلك تستطيع تحريك

الإنسان لتحقيق الملذات الجسدية، غير الضرورية لبقائه، وهنا يكمن الدور السلبي، للقوة المتخيلة، فيما يتصل بتحقيق الكمال الإنساني؛ فعندما يتبع هذه السبيل؛ سينساق خلف الملذات الجسدية، والتي من شأنها أن تبعه عن بلوغ الكمال الإنساني[١١١].

يستنتج من هذا؛ أن القوة المتخيلة؛ تلحق الضر بالإنسان، لأنها تحثه على اتباع الشهوات، ومن ثم تحول بينه وبين بلوغ الكمال العقلي، وحيث إن الحية تسببت في إلحاق الضر به، لذلك تم اختياره لتمثيل القوة المتخيلة في قصة جنة عدن.

التفسير الثاني

يقوم التفسير الثاني لابن جرشوم؛ لمعنى الحية؛ على استعمال علم الصرف، في فهم معنى الحية، وتأثر في هذا في تفسير معنى الحية؛ بتفسير ابن ميمون لمغزى الحية في "دلالة الحائرين"[١١٢]؛ حيث قال إنه ينبغي فهم معنى الحية، استنادًا للمعنى الصرفي لهذا الاسم، كما يشتمل معناها على رمزية فلسفية، لكن ابن ميمون قال بضرورة فهم معنى الحية، وفق المعنى الكامن بها، وليس وفق المعنى الاشتقاقي للكلمة[١١٣].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم، قد اطلع على مؤلف "دلالة الحائرين"، لابن ميمون، وتأثر به في تفسير معنى الحية.

ويؤكد ابن جرشوم، في شرح القصة المقرائية؛ تماشي اللعنة مع الحقائق المُستفادة من القصة، فيما يتصل بالحية إضافة إلى منظومة علاقتها مع الإنسان، ومعرفة صفاتها التي جُبلت عليها في الطبيعة؛ لذلك يرى ابن جرشوم، أن هناك علاقة بين اللعنة التي حلت على الحية، وطبيعتها التي خلقها الله عليها، حيث إن جميع الحيوانات لها أرجل، أما الحية فتمشي على بطنها، وبذلك تعرف جميع الحيوانات، أن الحية ملعونة، وأنها عوقبت بسبب إغوائها للإنسان، فجعلها الله تزحف على بطنها، ولا تسير على أقدام مثل بقية الحيوانات، ولذلك حلّت اللعنة على الحية، من قِبَل الله أولاً، وامتدت لعنتها من جميع البهائم، وجميع وحوش البرية، ليس هذا فحسب؛ بل إن سير الحية على بطنها بدون أرجُل كان عقابًا لها، فضلاً عن أن التراب أصبح مسكنها، كما ورد في التوراة[١١٤]. ويمكن استنتاج معنى الحية، من خلال تفسير ابن جرشوم

لمفردات قصتها؛ وأن معانيها: الملعونة، المنبوذة، الزاحفة، وقد بنى ابن جرشوم تفسيره لمفردة "الحية"، من خلال معرفة ما حلَّ بها من اللعنة، وفقما ورد في التوراة في سفر التكوين ١٤/٣[١١٥].

ولكي يوضح ابن جرشوم معنى الحية بصورة مُفصلة؛ يضيف وصفًا مقرائيًا، يتبين من خلاله أن الحية حيوان، حكم الله عليه أن يأكل التراب، كما ورد في اللعنة التي حلت على الحية، في سفر التكوين ١٤/٣، واقتبس ابن جرشوم هذا الوصف، من نبوءة آخرة الأيام، الواردة في نبوءة النبي "إشعياء"، حيث يتنبأ "إشعياء" بشأن طعام الحية في آخرة الأيام، حيث ورد: "... أَمَّا الْحَيَّةُ فَالتُّرَابُ طَعَامُهَا ..."[١١٦].

يتبين مما سبق؛ أن ابن جرشوم؛ رأى أن لعنة الحية، ستكون إحدى الصور التي تميز الحية في أيام المسيح، مثلما أشار إليه إشعياء في نبوءة آخرة الأيام؛ إشعياء ٢٥/٦٥.

صورة الحية عند ابن جرشوم

عبَّرَ ابن جرشوم، عن الفلسفة الأرسطالية، باستخدام الكلمة العبرية **הצעה**"، بمعنى: اقتراح، عرضْ، صيغة[١١٧]؛ لتفسير قصة خلق الإنسان وجنة عدن، معتمدًا في ذلك على تلخيص كتاب النفس، لابن رشد[١١٨]، ومن ثم هيأ القارئ، لفهم تفسير قصة الحية، من خلال تفسيره للمفردات، الواردة في سفر التكوين ١/٣، حيث تبين من كتاب النفس؛ أن القوة المتخيلة والقوة اليقظة، يحركا الحيوان، إلى ما يتحرك نحوه أو بعيدًا عنه، وهذا لأن المتخيَّل يتصور أمرًا من الأمور المحسوسة، فتتيقظ القوة اليقظة من خلال هذا التصور، فتُحرِّك الحيوان إلى أن يقترب من هذا المحسوس، الذي رسمته القوة المتخيلة، أو يفَرُّ منه[١١٩].

فسَّرَ ابن ميمون قصة إغواء الحية، في قصة جنة عدن، أنها تشبيه فلسفي، ينبغي فهمه، على أساس فلسفة النفس الأرسطالية، لكنه رأى أن هناك صعوبة في التفسير الفلسفي، الذي اقترحه، لقصة جنة عدن الواردة في المقرا. ولم يعرض لهذه الصعوبة بصورة مفصلة، لكن تفسيره للقصة؛ يبين أنه تعامل معها، وفسر المعنى الفلسفي الكامن فيها، كما أنه فهم استنادًا لفلسفة النفس الأرسطالية؛ أنه من أجل حضّ الإنسان لهذا الفعل، فهناك ضرورة لوجود قوتي النفس؛

القوة المعرفية، التي تعرض أمام النفس المعنى الذي تحض الإنسان من خلاله، وتمثل هذا في قصة جنة عدن؛ في القوة المتخيلة، إضافة إلى القوة التي تحضه على هذا المعنى، ويتمثل في القوة اليقظة"[١٢٠].

إن الصعوبة التي واجهت ابن ميمون؛ تمثلت في أن جنة عدن تتحدث عن بطل واحد من أبطال القصة، وبإمكان هذا البطل أن يعرض إحدى قوتي النفس المشار إليهما؛ من أجل حضّ الإنسان على الفعل، متمثلاً في القوة المتخيلة أو القوة اليقظة. وعلى افتراض أن القصة المقرائية، مثال فلسفي، مثلما يرد في المقرا؛ لكنها لم تستطع توضيح أن الأكل من شجرة المعرفة؛ كان بمثابة معصية للأمر الإلهي، ومن أجل حل هذه المعضلة؛ كان ابن ميمون بحاجة إلى إقحام بطل آخر إلى قصة جنة عدن، يُظهر من خلاله المثال الخفي للقوة المتخيلة أو اليقظة؛ فبحث في التلمود؛ وسار على درب حاخامات اليهود، حيث استعمل إغواء الحية لـ"حواء"، بمساعدة "سمائيل" "סַמָּאֵל". حيث كان سمائيل الملاك الكبير في السماء، وبين خُدّام الإله، وكان له اثنى عشر جناحًا، وأخذ جماعته ونزل من السماء. ولم ير أشد مكرًا من الحية، وذلك كما ورد في التوراة "التكوين ٣/١، وكانت صورته، مثل الجمل الذي يركب عليه شخص"[١٢١].

ولما لاحظ ابن ميمون، في الحكماء فطنتهم على تفسير المقرا؛ فعمل على تفسيرها، معتمدًا على مدارش الحاخام إليعيزر، في تفسير قصة جنة عدن، وتأثر ابن جرشوم هُنا، بهذا المدارش أيضًا؛ لكنه وضع ملخصًا تفسيريًا لأبرز النقاط المهمة الواردة في هذا المدراش، ويُلاحَظ أنه تأثر به، دون أن يقتبس منه، وذلك على النقيض من ابن ميمون الذي اقتبس التفسير من المدراش[١٢٢].

ولا يعرض ابن جرشوم هذه النقاط، كإشارات لتفسير قصة جنة عدن؛ لكن كتلخيص لأُسُس الكلام الوارد في المدراش، كما يصنع في بعض الأحيان، عندما يستشهد ببعض ما ورد في المدراش، عند تفسيره لفقرات من المقرا، وفسر معنى الحية، بقوله: قال حكماؤنا بشأن الحية، إنها كانت في حجم الجمل، يمتطيه "سمائيل"[١٢٣].

مما سبق، يتبين أن ابن جرشوم تأثر بالمدارش، في تفسيره لقصة الحية، لكنه لم يقتبس منه مباشرة، وهذا يدل على مصدريته، ونبوغه، فتوصل إلى تحقيق أحد أركان، منهجه التفسيري، المتمثل في تلخيص القصة قيد التفسير؛ ففسر صورة الحية بصورة مقتضبة، في أقل من سطر.

وبعدما انتهى ابن جرشوم، من تلخيص صورة الحية؛ ركز في تفسير شكل "سمائيل"، من خلال ما ورد في المدراش، ويبدو أن تفسيره، يُشبه تفسير ابن ميمون لتفسير صورة "سمائيل" في المدراش، لكن يتبين من التدقيق به؛ أنه سار على دربه في التفسير، فتأثر به كثيرًا، فقد فسَّرَ ابن ميمون صورة "سمائيل"، عن طرق إشارات نثرها في مؤلَّفه "دلالة الحائرين"، وذلك في: ١– تفسير قصة جنة عدن: الجزء الثاني: الفصل الثلاثون. ٢– تفسير شخصية الشيطان: الواردة في سفر أيوب: الجزء الثالث، الفصل الثاني والعشرين. وفيما يلي، سأعرض رأي ابن ميمون، مقارنًا إياه بما ورد عند ابن جرشوم، كما يلي:

تفسير صورة "الشيطان" في تفسير قصة أيوب

يقول ابن ميمون: "إن كل ما حلَّ به من الآفات في ماله وولده، وجسمه، كان سببه الشيطان، فلما قدّر هذا التقدير"[١٢٤]، وأضاف ابن ميمون قائلاً: "واعلم أن الشيطان، مشتق من "سطه" [جنح]: اجنح عنه، حاد عن الطريق القويم؛ كما ورد في سفر الأمثال ١٥/٤، أعني أنه من معى الزوال والذهاب، لأنه هو الذي يزيل عن طريق الحق بلا شك، ويوبِق في طريق الضلال، وعن ذلك المعنى بعينه أيضًا قيل[١٢٥]: إن تصوُّر قلب الإنسان شرير منذ حداثته، كما ورد في سفر التكوين ٢١/٨، وقد علمت شهرة هذا الرأي، في شريعتنا، أعني طيب الجبلة وخبث الجبلة، وقولهم بكلتا الجبلتين[١٢٦]، ولذلك قالوا إن خبث الجبلة، يحدث في الشخص الإنساني عند ولادته، لأنه كما ورد: عند الباب خلية رابضة[١٢٧]، وكما نصت التوراة: منذ حداثته[١٢٨]، وأن طيب الجبلة؛ إنما يوجد له بعد استكمال عقله[١٢٩]، ولذلك سمى خبث الجبلة؛ ملكًا كبيرًا، وسمي طيب الجبلة، ولدًا مسكينًا، وحكيمًا[١٣٠]، في المثل المضروب لجسم شخص الإنسان، واختلاف قواه في قوله: مدينة صغيرة، فيها رجال قليلون[١٣١]. وخبيث الجبلة؛ هو الشيطان، وهو ملك، يُكتب باللغة العبرية ملاك أو سطن، أعني أنه أيضًا يُسمى ملكًا لأنه

في غمار بني الله، فيكون أيضًا طيب الجبلة؛ لأن كل إنسان قُرِنَ به ملكان اثنان؛ واحد عن يمينه وآخر عن شماله، وهما ملك الخير وملك الشر[١٣٢]، كما قيل: **אחד טוב ואחד רע**"[١٣٣]. واحد طيب والآخر خبيث.

أرى أن تشبيه "سمال" بـ"الشيطان"؛ يلفت انتباه القارئ لتفسير ابن ميمون؛ بأنه ينبغي عليه أن يدرك الإشارات التفسيرية في كلام ابن ميمون، وهي نفس الإشارات التي ذكرها في تفسير قصة أيوب.

تفسير صورة "سمائيل" في قصة جنة عدن

قال ابن ميمون: "ومما يجب أن تعلمه ما بينوه في المدراش؛ وذلك أنهم ذكروا الثعبان، وأنه قدر الجمل، وأن راكبه هو الذي أغوى حواء، وأن الراكب كان سمّالاً، وهذه الاسمية يطلقونها على الشيطان، تجدهم يقولون في عدة مواضع؛ أن الشيطان، أراد أن يُعثِّر أبانا إبراهيم، حتى لا يجيب إلى تقريب إسحاق، وكذلك أراد أن يُعثِّر إسحاق، حتى لا يطيع أباه، وذكروا أيضًا في هذه القصة، أعني في العقيدة، قالوا جاء سمّال إلى أبينا إبراهيم، وقال له: يا لك من شيخ كبير، لفقدت شعورك، فقد بان لك أن سمالاً هو الشيطان، وهذه الاسمية أيضًا لمعنى، كما أن اسمية الثعبان لمعنى، وقالوا في مكان يخدع حواء، كان سمال يركب عليه، والرب تبارك وتعالى، يضحك على الجمل وراكبه"[١٣٤].

يُشَبِّه ابن جرشوم شخصية "سمال"؛ بغريزة الشرّ، ويُفسر هذه الشخصية، بصورة مغايرة عن ابن ميمون؛ حيث يرى أن "**סמאל**"؛ مُشتقة من كلمة **שמאל**؛ ومعناها: الزيغ، والانحراف عن الطريق القويم[١٣٥]. والمقصود بقلب الحكيم، غريزة الخير، وهي الغريزة التي منحها الله للإنسان في شقه الأيمن، وقلب الأحمق؛ يُقصَد به؛ غريزة الشرّ، التي وضعها الله في شق الإنسان الأيسر"[١٣٦].

يتبين من التفسير أعلاه؛ أن ابن جرشوم لم يوضح أن "سمّال" هو غريزة الشر، لكنه بين أنها توجد في الشق الأيسر من جسم الإنسان.

وفيما يتعلق بغريزتي الخير والشر؛ فقد ورد في التلمود البابلي: "يقترن بكل إنسان؛ مَلَكان؛ أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره"[١٣٧]، كما ورد في التلمود: "يرافق الإنسان؛ غريزتي الخير والشر، ليلة السبت، حال ذهابه للهيكل"[١٣٨].

يتبين مما ورد في التلمود؛ وجود ملكين يرافقان الإنسان، ويُقصَد بهما؛ غريزتي الخير والشر، وفقما ورد في التلمود في موضع آخر؛ لكن لم يرد ما يوضح معنى "سمال"، وأرى أن ابن جرشوم، تأثر بما ورد في التلمود البابلي؛ لذلك اشار إلى أن المقصود بـ"سمال"؛غريزة الشر، ولذلك يربط ابن جرشوم بين "غريزة الشر" و"سمال" و"الشمال"؛ وحيث إن غريزة الشر؛ تجعل الإنسان يحيد عن الطريق القويم؛ ويسلك الطريق الشمال، لذا فإن معنى "سمال"؛ يكمن فيه الحياد عن الطريق القويم، وهو يضاهي الشيطان، وحيث إن الحية قد أغوت "حواء"، وأضلتها عن الطريق القويم؛ لذا فإن معنى الحية؛ يضاهي معنى "سمال"، ومعانيه[١٣٩].

وفي نهاية تفسير ابن جرشوم لصورة الحية؛ يتوقف ابن ميمون عند العلاقة التي تربط القوة المتخيلة للقوة اليقظة، ويقتبسها من فلسفة النفس الأرسطالية، وليس من المدراش، ويقول للقاريء لتفسيره: "وقد تبين لك؛ أن القوة المتخيلة، تقود القوة اليقظة، وتُسيرها إلى اقتراف الشر، أو عمل الخير"[١٤٠]، ويُفهم من تفسيره هذا؛ أنه يضاهي التفسير المدراشي، القائل إن الحية هي "سمال"؛ يركب على ظهر جمل، ومن ثم فإن "سمال"؛ أُغْوِيَ بواسطة الحية وليس العكس، وهذا الوصف، يتماشى مع فلسفة النفس الأرسطالية، التي ترى أن القوة اليقظة، هي قوة سلبية، بالنسبة للقوة المتخيلة، وذلك لأن خيال الإنسان هو الذي يقوده، تجاه الأفعال قبل أن يقدم على تنفيذها بالفعل، ولكنها إيجابية، فيما يتعلق بالإنسان، لأنه يحركه للقيام بعمل ما؛ فيقوم بعمله بالفعل[١٤١].

ومن الجدير بالإشارة؛ أن ابن جرشوم، عندما قال إن "سمال"؛ هو القوة اليقظة، التي تكمن في غريزة الشر، كان يقصد أنها القوة اليقظة، التي تُسيَّر بواسطة القوة المتخيلة، وسمَّى القوة اليقظة؛ غريزة الشرّ؛ لأنها هي التي تجذب الإنسان، لاقتراف الآثام الجسدية، وهي تغاير القوة

المتخيلة، لأنها قوة معرفية. وفي تفسيره لمعنى الحية؛ يصف فعلها، أنها تحُض الإنسان، وفقما ترسمه للقوة المتخيلة؛ ومن ثم فإنها تحضه على الشر[١٤٢].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم، قد فسر هذه القصة، بصورة فلسفية، متأثرًا بالفلسفة الأرسطالية، في توضيح معنى القوة المتيقظة والقوة المتخيلة.

الركن الثاني: تفسير المفردات

تفسير الاسم "نحش" "حية"

يلاحَظ أنه يوجز باقتضاب، تفسيره للكلمات، لكن لا يوضحه مرة أخرى، وقال إن كلمة "حية"؛ تُعد من أكثر الأسماء أهمية في تفسير هذا الجزء، حيث لوحظ أنه في تفسيره لمعاني كلمة "حية"؛ أنه اتبع نفس الأسلوب في تفسير أسماء الذات، في قصة جنة عدن، وخاصة اسمي "جنة" و"عدن"[١٤٣]. ففي بداية الأمر؛ يشير إلى مغزى الاسم، ثم يوضح بعد ذلك؛ سبب اختيار التوراة لهذا الاسم، ثم قال عن الحية: "والحية مثال على قوة تصويرية"[١٤٤]. ثم يوضح سبب اختيار المقرا للحية، كشخصية رمزية، مفادها الدلالة على قوة تصويرية، وتوضيح المعنى الرمزي الفلسفي[١٤٥].

التفسير الأول: يقوم السبب الأول على خطوط تصويرية، بين المثل والمغزى منه، ولذلك امتدت خطوط التخيل، بين الحيوان؛ متمثلاً في الحية، وبين القوة المتخيلة. **التفسير الثاني:** تفسير كلمة "حية": هذه الكلمة لا يُقصَد بها الحية، بأنها الحيوان المعروف، الذي يمكن فهمه من المعنى الظاهر للاسم، لكن في حقيقة الأمر؛ يشير إلى مسألة ضرب المثل في القصة المقرائية.

مما سبق؛ أرى أنه من غير الممكن تفسير شخصية الحية، أنها شخصية واقعية، وإنما كشخصية رمزية، ويرى في الحية اشتمالها على جزء من القوة البشرية، كما يضُم التفسير إلى أجزاء أخرى من قصة جنة عدن، ويلاحَظ تأثره بتفسير ابن ميمون لذات القصة، ويرى ابن جرشوم أن التشابه بين الحيوان متمثلاً في الحية، وبين القوة المتخيلة؛ تتلخص في أن كلاهما

يُسبب ضررًا للإنسان؛ فالحية كحيوان؛ معروفة أنها قد تُلحق الضُّرّ بالإنسان، وأن القوة المتخيلة أو التخيلية، يمكن أن تلحق الضر بها، بدافع تحقيق الكمال العقلي.

تفسير مفردات الحية عند ابن جرشوم

اعتمد ابن جرشوم، على القاموس المقرائي؛ أعني أنه رأى أن الجذر ن.ح.ش "**נ.ח.ש**"؛ يدُلُّ على التجربة والمحاولة والتخمين، أي أنه فسر الجذر ن.ح.ش "**נ.ח.ש**"؛ بمعنى: حاول، جرب، تنبأ، خَمَّنَ؛ معتمدًا على ما ذكره في تفسير فقرة أخرى، من سفر التكوين: "**וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן, אִם-נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ; נִחַשְׁתִּי, וַיְבָרְכֵנִי יְהוָה בִּגְלָלֶךָ**"[١٤٦]. فَقَالَ لَهُ لاَبَانُ: لَيْتَنِي أَجِدُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ. قَدْ تنبأتُ فَبَارَكَنِي الرَّبُّ بِسَبَبِكَ.

قال ابن جرشوم في تفسير فقرة: "**נחשתי: ניסיתי, וכל לשון 'נחש' הוא גם כן מתיחס לענין הנסיון**"[١٤٧]. معنى **נחשתי**: حاولت، تنبأتُ، وجميع الصيغ الواردة للجذر ن.ح.ش "**נ.ח.ש**"؛ تتطرق لمسألة المحاولة. كما فسر معنى الحية؛ تفسيرًا فلسفيًا، وأنها تدُلّ على القوة المتخيلة، لكن تصنيف الحية ضمن القوة المتخيلة، لا يبدو مقنعًا، لأنه لا يتماشى مع أفعال الحية؛ التي ألحقت الضُّرّ بالإنسان، وحالت بينه وبين بلوغ الكمال الإنساني، المتمثل في بقائه في جنة عدن إلى الأبد[١٤٨].

وفق فلسفة النفس الأرسطالية؛ فإن القوة المتخيلة؛ تتوصل إلى الصور المتخيلة عن طريق التجربة، حيث إنها تقلبلها من الحواس، والتصورات التي تضعها أمام النَّفْس، ولذلك فإنها بمثابة تصورات قد توصلوا إليها عن طريق الحواس[١٤٩]. ويوضح ابن جرشوم هذا الأمر؛ بقوله: ولكون كل ما تتوصل إليه القوة المتخيلة، يكون عن طريق التجربة، أعني عندما تتحقق النفس المتخيلة، عن طريق الحاسة، لشيء ما؛ ويتوصل إلى حقيقته بأنه حُلو؛ فإن القوة المتخيلة، ترسمه بنفس الصورة[١٥٠].

وحيث إن مفهوم الاسم "نحش"؛ المحاولة؛ فإن المعنى المناسب له؛ وفق فلسفة النفس الأرسطالية؛ لذا اختير الاسم "نحش"؛ ليدل على القوة المتخيلة، التي يُتَوصل إليها عن طريق التجربة. ويبين كل واحد من هذين التفسيران؛ سبب استعمال الحية كممثل للقوة المتخيلة، في

قصة جنة عدن، كما أن كل واحد منهما يشير إلى إحدى هاتين القوتين. ويشير التفسير الذي يوضح اختيار الحية، بواسطة خطوط الخيال، بين الحيوان مُمَثَّلاً في الحية، وبين القوة المتخيلة؛ يشير إلى ماهية تأثير القوة المتخيلة على الإنسان. ويستند التفسير الاشتقاقي للكلمة، على القوة المتخيلة، كقوة معرفية، ويشير إلى ماهية الطريق التي تُحقق القوة المتخيلة تصوراتها، ومن هُنا، سنحت لابن جرشوم الفرصة؛ من أجل التأكيد على التعبير التجريبي، لنظرية المعرفة الأرسطالية، بقوله: إن القوة المتخيلة، تتوصل إلى ما تم اكتسابه عن طريق الحواسّ[١٥١].

وفي معرض تفسيره لمعنى "الحية"؛ يستعمل المعنى الفلسفي الكامن في نظرية المعرفة الأرسطالية، لتبرير الاستخدام المقرائي لشخصية الحية، لتوضيح معنى القوة المتخيلة، وأن الحية سبب اللعنة التي لحقت بالإنسان، لكن في ذات الوقت، إن تحديد هوية الحية، أنها تضاهي القوة المتخيلة، ليست كافية، لكي تبين نشاطها، والضرر الذي تسبب في إلحاقه بالإنسان، بمنعه من تحقيق الكمال العقلي، فالقوة المتخيلة، قوة معرفية، حيث تعرض أمام النفس تصورات خاصة بالحواس، لكنها في حد ذاتها لا تُحرك الإنسان ليفعل شيء ما. ووفق فلسفة النفس الأرسطالية؛ فإن حض النَّفس على فعل شيء ما، يكون من خلال القوة اليقظة[١٥٢].

وعندما تقوم القوة اليقظة، بالاشتراك مع القوة المتخيلة؛ يتحرك الإنسان، تجاه التخيلات، التي تعرضها القوة المتخيلة أمامه. وقد سار ابن جرشوم على خُطى ابن ميمون، بقوله إن الحية تجسيد لإحدى قوى نفس الإنسان، فالحية قوة نفسية، أغوت القوة الداخلية للإنسان، لاتباع شهوة الحواس، فأدى ذلك الإغواء، إلى منع الإنسان من العمل بالمعقولات، وأن تحقيقها، تؤدي بالإنسان إلى الكمال العقلي، الذي يهتم بتحقيق المعقولات فقط، وأن تحقيقها، من شأنه أن يؤدي للكمال، ومن ثم فإنه يؤدي إلى سقوط الإنسان المثالي، الذي يهتم ببلوغ الكمال العقلي[١٥٣].

ووضع ابن جرشوم تصورًا لتفسير المقرا بصورة عامة، وللأجزاء المُفَسَّرة بالمعنى البسيط بصورة خاصة، وصنَّفَ الحية ضمن القوى المتخيلة، وأوضح هذا الأمر بصورة لا يشوبها ضبابية، في حين أن ابن ميمون افترض أن مغزى النص التوراتي، يكمن فيه معنى فلسفيًا، وتوقع

أن القارئ له، سيفهم إشارات تفسيره على أساس ما لديه من معلومات من الفلسفة الأرسطالية، وخاصة من فلسفتي الفارابي وابن سينا، ويلاحَظ أن ابن جرشوم يضع تفسيره لقصة الحية، مستندًا في ذلك إلى فلسفة النفس الأرسطالية، التي تعلمها من "تلخيص كتاب النفس" لابن رشد، كما أنه يفترض في التفاسير الأخرى للمقرا، أن المقرا تعرض لتلك الفلسفات من خلال ما تعلمه من كتابات ابن رشد، ولذلك من الأفضل تفسيرها كما هي دون تغيير، إضافة إلى ذلك؛ طالما أنه يفترض أن الشريعة تعرض لهذه الاعتقادات؛ أنها تطورت في ظل الفلسفة الأرسطالية؛ لذلك يضرب الأمثلة، ويسهب في تفسيره للنصوص المقرائية، استنادًا للشرائع الفلسفية، التي تعلمها من كتابات ابن رشد، وقد تمكن منها؛ بغية فهم النص المقرائي[١٥٤].

الحية معناها الإغواء

يستعمل ابن جرشوم التفسير المدراشي؛ ووفقًا له؛ فإن غريزة الشر، توجد عن شمال الإنسان، وقد تأثر في هذا التفسير؛ بابن ميمون؛ الذي يرى أن الإنسان يرافقه ملكان؛ الأول عن شماله وهو غريزة الشر؛ ويكمن في معناها معنى "سمال"؛ والآخر عن يمينه، وهي غريزة الخير، وتحضه على فعل الخير. وقد اتسم ابن جرشوم بفطنته في قراءته لتفسير هذه الكلمة، عند ابن ميمون؛ فقال إن معناها هو "سمال" סמאל، وهي مشتقة من كلمة "شمال" שמאל العبرية، وعلى الرغم من تأثر ابن جرشوم بتفسيره بابن ميمون؛ لكنه فطن إلى الربط بين الألفاظ العبرية، وصولاً إلى المعنى الذي يريد إيصاله للقاريء، ولذلك فسر معنى "سمال" أنه غريزة الشر؛ ثم اقتضب معناها، في كلمة شيطان، والتي يكمن فيها: الإغواء[١٥٥].

أرى أن ابن جرشوم، أجاد في الربط بين الألفاظ العبرية، وصولاً؛ إلى تفسير المفردات، ومن ثم فقد نجح في تحقيق ثاني أركان منهجه التفسيري؛ متمثلاً في تفسير المفردات.

الركن الثالث: ثمار تفسير صورة الحية

تتمثل ثمار تفسير صورة الحية، في النتائج المترتبة على تفسير صورة الحية، وفيما يلي سأعرض لتلك الثمار:

العدواة بين الحية والإنسان

ورد في سفر التكوين: "**وَأَضَعُ عَدَاوَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكِ وَنَسْلِهَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقِبَهُ**"[١٥٦]. ورد في هذه الفقرة، ما يدل على منظومة العلاقات بين الحية وبين بني الإنسان، لكن ابن جرشوم، يرى أن هذا الأمر؛ أصبح من الأمور المعروفة في المجتمع؛ وهو العداء بين الإنسان والحية؛ ولذا حكم الإله على الحية بسحق رأسها من قِبَل الإنسان، حال رؤيته إياها، لكي لا تُلحق الضُّر به، بسبب علاقة العداء فيما بينهما.

كما تلاحظ أن العداء موجود بين الحية والإنسان، إلى درجة أنه يضر الإنسان، دون أن يجني فائدة من ذلك، وعندما يريد الإنسان سحق الحية، دون أن تلحق الحية الضُّرّ بالإنسان، ينبغي عليه ضربها فوق رأسها، لا ذيلها، ففي حال سحق أي جزء من أجزاء الحية، دون رأسها، فقد تبقى حية، وتُلحق الضر به مرة أخرى. وحيث إن الحية تزحف على الأرض؛ فقيل عنها إنها تسحق عقب الإنسان، لأنه قد لا يراها، فتصيبه بسُمها ودهائها دون خوف[١٥٧].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم، قال إن العلاقة بين الحية والإنسان، هي علاقة عداء، وقد ترتب على هذا حدوث عدة لعنات:

اللعنة الأولى

تمثلت اللعنة الأولى التي حلت على الحية؛ في المشي على البطن، حيث ورد: "**.... عَلَى بَطْنِكِ تَسْعَيْنَ ...**"[١٥٨]. ومعنى على بطنك تسعين؛ بمثابة صورة الإدارك للقوة المتخيلة، في مقابل صورة الإدارك للحواس الخارجية، وهذا استنادًا لفلسفة النفس الأرسطالية، ووفق تفسيره للمفردات؛ فإن تفسير "تسير على بطنك"؛ أن الله لم يخلق للحية قدمين، مثل بقية المخلوقات.

وقال في تفسير كلام القصة؛ إن القوة المتخيلة، تمشي بلا أقدام، والأقدام؛ هي مثال لأعضاء الجسم، التي تستعملها بقية الحواس، في سبيل تحقيق ما تصبو إليه. كما أن أعضاء الجسم، مثل العين والأذن، تهيء أنفسها، مع بقية الحواس؛ من أجل تحقيق تصوراتها[١٥٩].

بنى ابن جرشوم شرحه لشكل تحقيق هذه التخيلات، من خلال القوة المتخيلة؛ على أساس فلسفة النفس الأرسطالية، التي تأثر فيها من ابن رشد؛ ووفقًا لفلسفة النفس، فالقوة المتخيلة،

لا تتلقى تصوراتها مباشرة من كل حاسة وأخرى، لكن تتلقاها من خلال توسُّط القوة المشتركة، وهي بمثابة قوة داخلية، تنفذ التخيلات التي تتلقاها من كل حاسة من الحواس الخارجية[١٦٠].

مما سبق؛ يتبين أن ابن جرشوم ربط بين تفسير المفردات وتفسير كلام السفر، وجعل بينهما علاقة فلسفية، في سبيل الوصول إلى المعنى المراد. وفيما يتعلق بالقوة المتخيلة؛ والتي تُعد إحدى الحواس الداخلية؛ فلا يوجد أي أعضاء من شأنها أن تُسهل لها، تحقيق تخيلات الحواس، من خلال السبل الخارجية، كما أنها متعلقة بالحواس الخارجية وبالحاسة المشتركة، من أجل الوصول إلى تحقيق أهدافها، ومن ثم تستطيع القوة المتخيلة، تحقيق التخيلات التي تحققت فعلاً عن طريق الحواس.

اللعنة الثانية

تظهر اللعنة الثانية في تفسير ابن جرشوم، للجزء الثاني من الفقرة الرابعة عشرة، من الإصحاح الثالث في سفر التكوين: "... **وَتُرَابًا تَأْكُلِينَ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكِ**"[١٦١]؛ حيث يلاحَظ أن هذه اللعنة، متأثرة بالطابع الإدراكي للقوة المتخيلة، لكنه يرى أن التراب يُمثل مادة وليس خيال، لأن المادة وفق الفلسفة الأرسطالية، بمثابة أساس للأشياء الخاصة، سيما وأن إدراكها يدل على أن القوة المتخيلة، تعرض التفاصيل المركبة؛ من مادة وصورة، وترتسم في هذه الصورة؛ تحقيق القوى المادية، أعني بذلك؛ إدراك الحواس الخارجية، وأن مجرد تناول التراب؛ يُعد لعنة مستقلة بذاتها، إضافة للعنة الأولى[١٦٢].

اللعنة الثالثة

وردت الإشارة إلى اللعنة الثالثة؛ في الفقرة الخامسة عشرة من الإصحاح الثالث، من سفر التكوين: "وَأَضَعُ عَدَاوَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكِ وَنَسْلِهَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقِبَهُ"؛ وتختلف اللعنة الثالثة، عن سابقتيها؛ فلا تهتم بشكل الحية، وسلوكها، بيد أنها تسرد شكل العلاقة بينها وبين المرأة، وقد ورد في هذه الفقرة؛ صورتين من صور العداء؛ **الصورة الأولى:** العداء بين الحية والمرأة. **والصورة الثانية:** العداء الممتد مستقبلاً، بين ذرية المرأة وذرية الحية. ويتبين أن منظومة العلاقة العدائية؛ بين المرأة والحية؛ بمثابة منظومة عداء بين

القوة المتخيلة والمرأة، وفسرها ابن جرشوم بقوله: تمثل العداء بين المرأة والحية، لدرجة أن أحدهما يعارض الثاني فيما يفعله، لأن هذا الأمر يتم استخدام الحواس به، ومن ثم فإن العداء، خرج من حيز التخيل إلى حيز التنفيذ[١٦٣].

يتبين من استقراء النص المقرائي أعلاه؛ أن الجزء الأخير من الفقرة، أوضح صورة العداء، بين الحية والمرأة؛ في أن الإنسان يسحق رأس الحية، حال محاولة الحية الاعتداء عليه، أو إلحاق الضر به، بأن تسحق عقبه أو تلدغه، ومن ثم فهذا نوع من أنواع العداء الأبدي، ويقوم هذا التوضيح، على فلسفة النفس، التي استند إليها ابن جرشوم، لقصة الحية "التكوين ٣/١"؛ وتفسير اللعنة الأولى للحية، ومفاده أن القوة المتخيلة، تكون نشطة في حال كانت الحواس الخارجية، في حالة توقف مؤقت عن العمل.

ويمكن تفسير رأي ابن جرشوم؛ بالقول: "إن فعل الحواس الخارجية، يمنع من القوة المتخيلة؛ تحقيق التصورات أو التخيلات، وحيث إن حواء؛ شخصية حقيقية؛ فمن الضروري توضيح العلاقة بينها وبين المغزى الحاسّي، لكي يتمكن من وضع العداء الأول؛ في صورة عداء بين الحواس والقوة المتخيلة"[١٦٤].

مما سبق؛ يتبين أن الفعل يتم ترجمته، من خلال التخيل، وطالما أن الفعل قد تم تنفيذه؛ لذا فإن القوة المتخيلة، تكون قد أدت في هذه المرحلة، المهمة المنوطة بها، لذا فإن القوة المتخيلة في قصة الحية، أوصلت العلاقة بين الإنسان والحية؛ إلى علاقة عداء. ومن ثم فإنه من ناحية؛ حدثت مشاركة في العداء، بين حواء، الشخصية التاريخية، وبين الحية، المُمَثِّلة للقوة المتخيلة، لأنها أغوت حواء في تحقيق الخير والشر، ومن ناحية أخرى؛ حدث تضاد في أفعالهم، وقد وُجِدَ العداء بين حواء، وبين القوة المتخيلة، لأن حواء استخدمت حواسها الخارجية. وفي وقت استعمالها لمعنى حسي؛ يلاحظ أن فعلها أوقف نشاط القوة المتخيلة الخاصة بها، ومنعتها من تحقيق التخيلات الحسية، وهذا هو معنى العداء بينها وبين الحية. ويتضح أن منهج ابن جرشوم، قد تحقق في تفسيره لقصة الحية الواردة في التوراة؛ حيث تحقق الركن الثالث من منهجه

التفسيري؛ وهو ثمار تفسيره لقصة الحية؛ وهي بمثابة نتائج لما حدث داخل القصة من أحداث. وسأتناول فيما يلي، أهم نتائج البحث:

أهم نتائج الدراسة

- حاولت الدراسة الالتزام بمناقشة منهج ابن جرشوم قدر الإمكان، وأن ما حدث بها من تعديل على منهج ابن جرشوم؛ مفاده الالتزام بمنهج البحث الأدبي، من تسلسل الأحداث؛ من وجود مشكلة، ثم مناقشتها، وأخيرًا نتائجها.
- وفَّقَ ابن جرشوم، بين الشريعة والفلسفة، وربط بين التوراة الموسوية المكتوبة والشفوية، كما حاول أن يبين لمن يريد مدارسة التوراة الشفوية، اشتمالها على كل أنواع التشريعات الكامنة في التوراة المكتوبة، وهذا يزيد من أهميتها كمفسرة للتوراة المكتوبة.
- اتبع ابن جرشوم منهجًا تفسيريًا، ثلاثي الأركان؛ تفسير كلام السفر، ومفردات القصة قيد التفسير؛ ثم ثمار القصة قيد التفسير، لكنه حاد عنه في بعض الأحيان، لكي يستقيم سياق التفسير.
- وفق تفسير ابن جرشوم؛ فإن الحية في قصة جنة عدن؛ شخصية رمزية، تمثل القوة المتخيلة للإنسان.
- يلاحَظ أن ابن جرشوم، اتبع أسلوبًا مزدوجًا في تفسيره لقصة الحية، حيث فسرها وفق منهجه التفسيري، وربط بينه وبين الفلسفة الأرسطالية، فاستحق أن يُطلَق عليه مُفسرًا فلسفيًا للتناخ.
- تبين من تفسير ابن جرشوم لقصة الحية؛ أن القوة المتخيلة، هي التي تضُرّ الإنسان، حيث إنها تحضُّ الإنسان على اقتراف المعصية، بإغوائه لتحقيق ملذات جسدية، ومن ثم تكون أغوته عن الطريق المستقيمة، وهذا يتناقض مع المنهج الإلهي القويم، وبناء على ذلك؛ تحول بين الإنسان وبلوغه الكمال الإنساني، وعدم فوزه بالحياة الأبدية.

- على أساس فلسفة النفس الأرسطالية؛ فسر ابن جرشوم، عمل النفس المتخيلة، وأنها قوة مُضرة بالإنسان، وفق عمله الذي اقترف، لكن القوة المتخيلة، ليست فقط المسؤلة الوحيدة عن فعل الإنسان، بل تشترك معها القوة اليقظة.
- تبين بوضوح أن ابن جرشوم؛ زاوج بين الفلسفة والشريعة، وظهر ذلك من تفسيره لصورة الحية، وما نتج عن ذلك من عداوة أبدية بين الحية والإنسان.
- نبغ ابن جرشوم في منهجه التفسيري، وعلى الرغم من تأثره ببعض الفلاسفة؛ بيد أنه نجح في إيصال المعنى بصورة بسيطة.

الهوامش :

[١] يُقصَد بالتوراة: أسفار موسى الخمسة، وقد يُقصد بها التناخ، بأجزائه الثلاثة؛ التوراة والأنبياء والمكتوبات، من باب إطلاق الجزء على الكل.

[٢] التناخ: هو مُسمَّى عامّ، يُطلَق على الأسفار المقدسة للتوراة، والأنبياء، والمكتوبات؛ ولا يوجد فرق بين مُسمَّى "مقرا" و"تناخ". **המילון החדש، אברהם אבן-שושן، הוצאת קריית ספר، ירושלים، 1979، כרך ד'، ערך: מקרא، עמ' 1509**

[٣] ابن رشد: مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ولد عام ١١٢٦م. في قرطبة بالأندلس، نبغ في الطب، والفلسفة والعلوم الإسلامية، ومن أبرز مؤلفاته: هافت التهافت. وفصل المقال. والكشف عن مناهج الأدلة. والقسم الرابع من وراء الطبيعة. وبداية المجتهد ونهاية المقتصد. وتوفي سنة ٥٩٥هـ ، ١١٩٨م، في مراكش. مُحَمَّد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام: مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م، ص ١٣١ وما بعدها.

[٤] أرسطو: كان من كبار فلاسفة الإغريق القدماء، واشتهر عند فلاسفة المسلمين بلقب المعلم الأول، وقد وُلد أرسطو فى عام ٣٨٤ ق. م، فى أسطاغيرا التي تطل على بحر إيجة، ونبغ في الفلسفة والمنطق، لكنه لاقى معارضة شديدة من علماء المسلمين، وكتب كثيرًا من المؤلفات، من أبرزها: ١- المنطق. ٢- الطبيعة ووظائف الأعضاء. ٣- كتاب التاريخ الطبيعى. ٤- ما وراء الطبيعة. ٥- الرياضيات .وتُوفى أرسطو عام ٢٢٢ ق. م. أبو سعيد المصري، الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي نقلا عن: موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي، القاهرة، ط ١، د.ت، الجزء ١٠، ص ٢٨.

[٥] الفارابي: هو أبو نصر مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن طرخان الفارابى، يعد من أعظم فلاسفة الإسلام، والمعلم الثانى بعد أرسطو. وُلِد قرب فاراب سنة ٨٧٤م، وكان والده تركيًّا، وانتقل الفارابى إلى العراق فتعلم النحو واللغة العربية على يدي ابن السراج المُتوفَّ سنة (٣١٦هـ)، والحكمة والفلسفة على يد يوحنا بن جيلان، ويُعد الفارابى أول من نقل المنطق اليونانى إلى اللغة العربية، وقد أعجب بأرسطو، فشرح كتبه المنطقية. وأهم مؤلفاته: رسالة فى العقل وإحصاء العلوم وآراء أهل المدينة الفاضلة . وقد تُوفِّي سنة ٩٥٠م، فى دمشق ودُفن بها عن عمر يناهز الثمانين. أبو سعيد المصري، الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي نقلا عن: موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي، القاهرة، ط ١، د.ت، الجزء ١٠، ص ٩٦٠.

[٦] ابن سينا: هو أبو علي الحسين ابن سينا، فيلسوف إسلامي وطبيب وعالِم في مجالات العلوم الطبيعية والرياضيات، ولد في عام ٩٨٠م في أفشانا القريبة من بُخارى، وأبوه هو عبد الله مواليد مدينة بلخ، ويُعد ابن سينا من أكثر الشخصيات الفلسفية والأطباء تأثيراً في العالم الإسلامي وأوروبا في فترة العصور الوسطى، حيث إن مؤلفاته واكتشافاته الطبية؛ كانت تُدرَس في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر الميلادي. وتوفي ابن سينا في عمر الثامنة والخمسين في عام ١٠٣٧م في إيران.

Edward N. Zalta and Uri Nodelman, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, USA, Stanford university, 2016, pp. 87–111.

[٧] **אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, "מחניים" גיליון 4, תשנ"ג, עמ' 7.**

[٨] موسى بن نحمان: كان من أبرز علماء التلمود، وتفسير التوراة، كما اشتغل بالطب، وولد في "كتالونيا"، في إسبانيا، سنة ١١٩٤م، وذاع صيته بداية من عام ١٢٤٠م، حيث نبغ في شرح أركان العقيدة اليهودية، واقتضبها في ثلاث أركان جامعة، ومن أبرز مؤلفاته: تفسير التوراة، وتجديدات التلمود، وكتاب الخلاص، كما كتب كثير من القصائد. وتوفي سنة ١٢٧٠م، ودفن بأرض فلسطين. **מאיר אליעזר הכהן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע"ג, חלק ו', עמ' 304.**

[٩] **נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ערך: לוי בן גרשון, ניו יורק ، הובוקן, 1981, עמ' 11.**

[١٠] يُدوَّن الحرف الأخير من اسم أبيه، بحرف الميم، ويسمى "جرشوم"، وأحيانًا، يُدوَّن بحرف النون، فيُسمى "جرشون"، وسأستعمل اللقب: ابن جرشوم، بدلاً من الاسم الكامل: ليفي بن جرشوم، على امتداد البحث، وفقما ورد في المصادر العبرية الحديثة **אליעזר שביר: הפילוסופים הגדולים שלנו, חלק שני, ידיעת אחרונות, ספרי חמד, ישראל, 2009, עמ' 340**. كما أن مخطوطة تفسير ابن جرشوم للتوراة، مدون عليها اسم أبيه، بحرف الميم، وكُتِبَ عنه: وُلد ليڤي بن جرشوم في "بروفانس"، وقطن في عديد من المدن، وكان كثير من أفراد عائلته، يشتغلون في تعليم الشريعة، ولذلك ترك والده كثيرًا من التفاسير؛ أثرت على نبوغ ابن جرشوم فيما بعد. **כרמיל כהן, ברוך ברנר, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רינו לוי בן גרשום, ספר בראשית, הוצאת מעליות, ישראל, תשנ"ג, עמ' 3.**

[١١] **אלי פריימן, פירוש התורה לרלב"ג, בע"מ, ישראל, 2003, עמ' 162.**

[١٢] شمعون بن تسيمح دوران: **שמעון בן צמח דוראן "הרשב"ץ"**: فيلسوف وحاخام ومُفتٍ يهودي، وُلد في نهاية شهر مارس سنة ١٣٦١م، في مدينة برشلونة، وهناك من يقول إنه وُلد في جزيرة "مايوركا" في الأندلس، على الرغم من أن أصل عائلته كان في فرنسا. كان طبيبًا كبيرًا في مدينة "إرجون"، وقد كسب قُوته من مهنة الطب، كما ذاع صيته من خلالها. وألقى دروس العلم على جموع اليهود، وفي سنة ١٣٩٠م، ألقى خُطبة يوم السبت في اليوم الذي أُطلق عليه "السبت العظيم" "**שבת גדול**". وبسبب أحكام الرِدّة التي صدرت سنة ١٣٩١م؛ فقد ترك مكان ولادته مع أبويه، وترك كل ممتلكاته. وقد كشف عن معرفته الكبيرة بالفلسفة في كتابه "مجان آبوت" "**מגן אבות**"، حيث دافع فيه، من خلال أسلوبه الفلسفي الفريد؛ عن ابن ميمون ضد آراء "قرسيقس". ليس هذا فحسب، فقد كان شاعرًا وأديبًا، حيث كتب قصيدة عن موته وقبره في أيام شبابه قبل موته، حيث كتب فيها يقول: هاهي روحي تعود إلى بارئها***وكان الله هو ملاذنا والحصون، وبفناء الجسد تبقى الذكرى***ولذا لن يغيب

اسم شمعون أبدًا. كان شمعون، مُحنكًا في العلوم الخارجية، غير الدينية، مثل: الفلسفة، والهندسة، والحساب، ومسائل الطبيعة، والطب.ومن أبرز مؤلفاته: "أور هحييم" "**אור החיים**" وقد دونه ليبدي معارضته لكتاب "نور الرب" "**אור השם**" لحسداي قرسيقس. و"ترس الآباء" "**מגן אבות**" هو كتاب فلسفي قسّمه إلى أربعة أجزاء. وطُبِعَ الكتاب سنة ١٧٦٢م. وتوفي شمعون بن تسيمح، سنة ١٤٤٤م، في الجزائر. **יהודה דוד אייזענשטיין، אוצר ישראל אנציקלופידיא، ניו יורק، תרע״ג، חלק ד، עמ' 37.**

[١٣] **שמעון בר צמח דוראן، ספר התשב"ץ، לבוב، ١٨٩١، ח"א، תשובה، עמ' ١٣٤.**

[١٤] **י' שצמילר، הרלב"ג וקהילות אוראנז' בימי חייו، מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל، תשל''ב، עמ' 115.**

[١٥] من أبرز الباحثين، الذين لم يتوصلوا إلى معلمه؛ أبراهام جورسمان، في مقالته: **לוי בן גרשון، האנציקלופדיה העברית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים ותל אביב، תשכ"ט، עמ' 384**، والأديب: ي. شتسيملر، في مؤلف: **הרלב"ג וקהילות אוראנז' בימי חייו، מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל، תשל''ב، עמ' 115.**

[١٦] **שלש-עשרה מדות**: القواعد الثلاث عشرة التي يقود فيها الله تعالى الأنام، حسب كلام الرب لموسى النبي، ووردت الإشارة إليها في سفر الخروج **[שמות، לד، ו:ז]**.

[١٧] **נחמה הירשנזון، אוצר ישראל אנציקלופידיא، ערך: לוי בן גרשון، ניו יורק ، הובוקן، 1981، עמ' 11.**

[١٨] **שמעון אורן، האנציקלופדיה העברית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים ותל אביב، תשכ"ט، עמ' 282.**

[١٩] **כרמיל כהן، לוי בן גרשון וביאורו לתורה، שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום، המכון למדעי היהדות، תל אביב، תש"ע، עמ' 170.**

[٢٠] **אליעזר שביר: הפילוסופים הגדולים שלנו، חלק שני، ידיעת אחרונות، ספרי חמד، ישראל، 2009، עמ' 340.**

[٢١] موسى بن ميمون: موسى بن الحاخام ميمون الأندلسي، يُطلَق عليه اختصارًا مُسمى "رمبم" **רמב"ם**، اختصارًا، لاسمه الكامل باللغة العبرية: **משה בן ר' מימון הספרדי**. وُلد في قرطبة في الأندلس، سنة ١١٣٥م، تعلم التوراة في صباه على يد أبيه، ولذا أصبح عالمًا كبيرًا بالشريعة والتلمود والفلسفة اليهودية، فكان من أبرز فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، كما نبغ في الطب، وكان مفسرًا للتوراة عالمًا بأحكامها، كما ينسب إليه تأليف أركان العقيدة اليهودية، ومن أبرز مؤلفاته؛ دلالة الحائرين، ومشنيه توراه، وتُوفي في مدينة الفسطاط في مصر، سنة ١٢٠٦م، ودُفِن في طبرية. **יהודא לב לינרא، אוצר ישראל، חלק ו'، עמ' 176.**

[٢٢] **אליעזר שביר: הפילוסופים הגדולים שלנו, חלק שני, עמ' 340.**

[٢٣] **אלי פריימן, פירוש התורה לרלב"ג, בע"מ, ישראל, 2003, עמ' 162–163.**

[٢٤] الخروج ٣٤/٦–٧.

[٢٥] **אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, עמ' 3.**

[٢٦] **נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, עמ' 12.**

[٢٧] للمزيد عن العلاقة بين الأرسطالية واليهودية؛ يُنظر: **שמעון צבי אלכסנדר אלטמן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, כרך: ה, ערך: אריסטוטלס ,עמ'** 853 .

[٢٨] **שמעון אורן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, עמ' 282.**

[٢٩] **קולט סיראט, הגות–פילוסופית בימי–הביניים, בית הוצאה כתר, בע"מ ירושלים, 1975, עמ' 361.**

[٣٠] **קולט סיראט, הגות–פילוסופית בימי–הביניים, עמ' 362–361.**

[٣١] يُنظَر: علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٧٢، ص ٢٤٤–٢٤٥.

[٣٢] **שמעון אורן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, עמ' 282.**

[٣٣] سكولاستية: وردت هذه الكلمة في الأصل، في اللغة اليونانية، وهي وصف للمنهج الفلسفي–الديني، الذي ساد في العصور الوسطى، وحاول إثبات أركان العقيدة الدينية، على أُسُس عقلانية، وإزالة أي تعارض بين العقيدة الدينية والفلسفة العقلانية. **אברהם אבן–שושן: המילון החדש, חלק רביעי, הוצאת קריית ספר, ירושלים, 1979, עמ'** 1798.

[٣٤] **קולט סיראט, הגות–פילוסופית בימי–הביניים, עמ' 362.**

[٣٥] **שמעון אורן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, עמ' 282.**

[٣٦] **שם, עמ' 283.**

[٣٧] **לוי בן גרשון, ספר מלחמות ה', ברלין, 1923, מאמר ו.**

[٣٨] **אברהם אבן–שושן: המילון החדש, חלק ד', ערך: נְבוּאָה, עמ' 1604.**

[٣٩] **שם שם.**

[٤٠] **חָזוֹן**: وحي؛ إلهام، رؤيا. **מילון שגיב, ערבי–עברי; עברי–ערבי ערך: חָזוֹן, עמ' 586.**

[٤١] משרד הבטחון: לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות, ההוצאה לאור, הדפסה שמונה עשרה, 2005, עמ' 168.

[٤٢] دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت، ج ٢، ص٤٠٠.

[٤٣] المرجع السابق، ص ٤٠٢.

[٤٤] נחמה הירשנזון، אוצר ישראל אנציקלופידיא، ערך: לוי בן גרשון، ניו יורק ، הובוקן، 1981، עמ' 12.

[٤٥] שמעון אורן، האנציקלופדיה העברית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים ותל אביב، תשכ"ט، עמ' 283.

[٤٦] שם שם.

[٤٧] נחמה הירשנזון، אוצר ישראל אנציקלופידיא، עמ' 13.

[٤٨] שמעון אורן، האנציקלופדיה העברית، עמ' 283.

[٤٩] נחמה הירשנזון، אוצר ישראל אנציקלופידיא، עמ' 12.

[٥٠] יהושע ה ,יג.

[٥١] לוי בן גרשום، פירוש לשופטים، ההדיר בצירוף מבוא והערות מנחם קלנר، רמת־גן، 2001 ، עמ' 87، טו ,יד.

[٥٢] שמעון אורן، האנציקלופדיה העברית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים ותל אביב، תשכ"ט، עמ' 283.

[٥٣] שם שם.

[٥٤] שם שם.

[٥٥] יצחק יוליוס גוטמן، הפילוסופיה של היהדות، הוצאת מוסד ביאליק، 1951، עמ' 204.

[٥٦] משה הלברטל: סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימה"ב، ירושלים، תשס"א، עמ' 40–53.

[٥٧] אלי פריימן، פירוש התורה לרלב"ג، בע"מ، ישראל، 2003، עמ' 163.

[٥٨] שם ، עמ' 165.

[٥٩] שם، עמ' 1.

[٦٠] אלי פריימן וברוך ברנר، פירוש רלב"ג לתורה، עמ' 1.

[٦١] ברוך ברנר ואלי פריימן: לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, מעלה אדומים, תשנ"ג, הקדמה.

[٦٢] אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, עמ' 2.

[٦٣] ברוך ברנר ואלי פריימן: לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, הקדמה.

[٦٤] أبراهام بن عزرا: ولد في إسبانيا سنة ١٠٨٩م، وكان من أبرز شعراء اليهود في العصور الوسطى، كما نبغ في تفسير التوراة، واشتغل في الفلسفة، وتأثر ببعض فلاسفة المسلمين آنذاك؛ وتوفي سنة ١١٦٤م. عبدالمنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٣٣.

[٦٥] אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, עמ' 1–2.

[66] Menachem Kellner, Bibliographia Gersonideana, 1992-2002, Aleph, No. 3, Indiana University Press, 2003, pp. 345.

[٦٧] אברהם גורסמן: לוי בן גרשון, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, עמ' 384.

[٦٨] מנחם קלנר, ר' לוי בן גרשון, פירוש לשיר השירים, רמת גן, תשס"ב, עמ' 15–16.

[٦٩] קולט סיראט, הגות–פילוסופית בימי–הביניים, עמ' 361.

[٧٠] שמעון אורן, האנציקלופדיה העברית, עמ' 284.

[٧١] נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, עמ' 11.

[٧٢] קולט סיראט, הגות–פילוסופית בימי–הביניים, עמ' 361.

[٧٣] לוי בן גרשון, ספר מלחמות ה', ברלין, 1923, מאמר א, עמ' 5.

[٧٤] נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ערך: לוי בן גרשון, עמ' 12.

[٧٥] שם שם.

[٧٦] נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ערך: לוי בן גרשון, עמ' 12.

[٧٧] الخروج ١٣/٣٣.

[٧٨] אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, עמ' 1.

[٧٩] שם שם.

[٨٠] כרמיל כהן, לוי בן גרשון וביאורו לתורה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, המכון למדעי היהדות, תל אביב, תש"ע, עמ' 165.

[٨١] כרמיל כהן, לוי בן גרשון וביאורו לתורה, עמ' 172.

[٨٢] **י' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים, 1990, עמ' 97.**

[٨٣] **לוי בן גרשון ، פרוש התורה על דרך הביאור, יצא לאור על ידי הרב יעקב משה שורקין, ויניצייא, 1958, עמ' ב.**

[٨٤] **כרמיל כהן, ברוך ברנר, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רינו לוי בן גרשום, עמ' 180.**

[٨٥] يتسحاق آبربنيئيل: يُطلَق عليه اختصارًا **'אַבְרַבַנְאֵל'**، كاختصار لاسمه الكامل: **'דון יצחק בן דוד יהודה'**، وهو: حاخام، ومفسِّر للتناخ، وُلِدَ في "ليشبونا" سنة ١٤٣٧م، وألَّف كُتُب جمّة؛ من أبرزها: تفسير التوراة، وقد نشره في "فينيسيا" سنة ١٥٧٩م، وتفسير الأنبياء الأوائل سنة ١٥١١م، والأنبياء المتأخرين ١٥٢٠م، كما فسَّرَ سفر "يونا" سنة ١٦٨٣م، وتُوفِيَ في "فينيسيا"، وقُبِرَ في "بدوآه" سنة ١٥٠٨م. **יהודה דוד אייזענשטיין: אוצר ישראל אנציקלופידיא, חלק א', עמ' 80:83.**

[٨٦] **לוי בן גרשום, ספר תועליות הרלב"ג על התורה, לונדון, תשס"ו, עמ' 110.**

[٨٧] **אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב"ג לתורה, עמ'5.**

[٨٨] **לוי בן גרשון ، פרוש התורה על דרך הביאור, עמ' 5–10.**

[٨٩] **כרמיל כהן, לוי בן גרשון וביאורו לתורה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, עמ' 181.**

[٩٠] **פתיחה לביאור התורה, עמ' 14–15, ספר תועליות הרלב"ג על התורה, לונדון, תשס"ו, עמ' 110.**

[٩١] **פתיחה לביאור התורה, עמ' 14–15.**

[٩٢] **כרמיל כהן, לוי בן גרשון וביאורו לתורה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, עמ' 183.**

[٩٣] **דוד שגיב: מילון שגיב, ערבי–עברי; עברי–ערבי, ערך: אֱמוּנָה, הוצאת שוקן וירושלים ותל–אביב, 2008, עמ' 831.**

[٩٤] **אברהם אבן–שושן: המילון החדש, הוצאת קריית ספר, ירושלים, 1979, כרך ג', עמ' 1653.**

[٩٥] **מדרש רבה, שמות כ', פולין, לבוב,** 1874، **פרשה כ', עמ' ٦٠.**

[٩٦] مُحَمَّد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ، ج ٦، ص ٨٩.

[٩٧] **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، הדפסה שישית، הוצאה לאור בע"מ، תל–אביב، 2002، פירוש בראשית، עמ' 31–30.**

[٩٨] العدد ٢١/٨–٩.

[٩٩] **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، פירוש בראשית، עמ' 31.**

[١٠٠] **תלמוד בבלי، מהדורת ווילנא، הוצאת שנת 5645 לבריאת עולם، סוטה ט ב.**

[١٠١] شجرتي الحياة والمعرفة: غرس الله جنة في عدن، ووضع "آدم" فيها، وأنبت "شجرة الحياة" في وسط الجنة، كما أنبت شجرة "معرفة الخير والشر"، وذلك كما ورد في سفر التكوين ٢/٧–٨. وشجرة الحياة، هي شجرة لا يدرك الإنسان قدرها؛ لأن من ينال شرف الأكل من ثمارها؛ سيحيا إلى الأبد **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، הדפסה שישית، הוצאה לאור בע"מ، תל–אביב، 2002، ספר בראשית، עמ' 27**، "وتلك الشجرة الدائمة الخضرة والنضارة، كانت رمزًا للحياة الأبدية، الموعود بها "آدم"؛ شريطة الطاعة". وليم مارش: السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، شرح سفر التكوين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م، ص٣١. ومن ثم فإن خلق تلك الشجرة؛ كان ابتلاءً للإنسان. أي أنه كان سوف ينال الحياة الأبدية، شريطة طاعة الرب، بعدم الأكل من شجرة المعرفة، التي كانت بمثابة امتحان لـ"آدم". أما شجرة المعرفة؛ فقد أنبتها الله وذلك لغرض "معرفة الخير والشر"؛ فبعد تناول "آدم" وزوجته من شجرة "المعرفة"، أصابهم الشعور بالخجل، لأنهما أدركا أنهما عُريانان. **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، הדפסה שישית، עמ' 27.** وقيل "إن معرفة مغزى تلك الشجرة، سوف تجعل الإنسان عارفًا الخير والشر. **מנחם מנדל כשר، חומש תורה שלמה، ירושלים،תשנ"ב–תשנ"ה، עמ' 220.**

[١٠٢] **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، פירוש בראשית، עמ' 31.**

[١٠٣] **בראשית ג א.**

[١٠٤] **מקראות גדולות، ירושלים، 1931، עמ' 47–49.**

[١٠٥] **משרד התרבות והחינוך: עולם התנ"ך، פירוש בראשית، עמ' 30.**

[١٠٦] التكوين ٣/١.

[١٠٧] التكوين ٣/ ١٤–١٥.

[١٠٨] موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي: دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت، ص ٣٨٤–٣٨٥.

[١٠٩] **שרה קליין–ברסלבי، פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית، תשמ"ז – 1986، עמ' 116.**

[١١٠] سفر التكوين ٢/ ٣–٤، ٢٤.

[١١١] **ברוך ברנר ואלי פריימן, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום , ספר בראשית, עמ' 85.**

[١١٢] دلالة الحائرين ٣٠/٢.

[١١٣] **גדעון בוהק, רון מרגולין, ישי רוזן־צבי, מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, אוניברסיטת תל־אביב, תשע"ד, עמ' 44.**

[١١٤] التكوين ٣ ١٤.

[١١٥] **לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 100.**

[١١٦] إشعياء ٢٥/٦٥.

[١١٧] **דוד שגיב: מילון שגיב, ערבי–עברי; עברי–ערבי, ערך: אֱמוּנָה, הוצאת שוקן וירושלים ותל–אביב, 2008, עמ' 546.**

[١١٨] **אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת אברהם אריה עברי, ירושלים, תשס"ג עמ' 85.**

[١١٩] **אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת אברהם אריה עברי, ירושלים, תשס"ג, עמ' 170.**

[١٢٠] **גדעון בוהק, רון מרגולין, ישי רוזן־צבי, מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, עמ' 46.**

[١٢١] **שם שם.**

[١٢٢] **אליעזר בן הורקנוס, פרקי רבי אליעזר, ווארשא, ١٨٥٢، עמ' 93.**

[١٢٣] **שם שם.**

[١٢٤] دلالة الحائرين، الجزء الثالث، الفصل الثاني والعشرين، ص ٥٤٤.

[١٢٥] دلالة الحائرين، الجزء الثالث، الفصل الثاني والعشرين، ص ٤٤٩.

[١٢٦] مشناه، براكوت ٥/٩.

[١٢٧] التكوين ٧/٤.

[١٢٨] التكوين ٢١/٨.

[١٢٩] **תלמוד בבלי, מהדורת ווילנא, הוצאת שנת 5645 לבריאת עולם, סנהדרין קא ב.**

[١٣٠] الجامعة ١٤/٩.

[١٣١] الجامعة ١٤/٩.

[١٣٢] دلالة الحائرين، الجزء الثالث، الفصل الثاني والعشرين، ص ٥٥٠.

[١٣٣] תלמוד בבלי, סדר קדשים, מסכת תמורה, לג א, מסכת שבת, קיט ב.

[١٣٤] دلالة الحائرين، الجزء الثاني، الفصل الثلاثون، ص ٣٨٣–٣٨٤.

[١٣٥] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, ספר בראשית, עמ' 96.

[١٣٦] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 97.

[١٣٧] תלמוד בבלי, תענית יא ע"א; חגיגה טז ע"א.

[١٣٨] שם, שבת קיט ע"ב.

[١٣٩] מנחם קלנר, מבוא לר' לוי בן גרשון, פירוש לשיר השירים ב ، ו، רמת־גן، 2001، עמ' 29–34 .

[١٤٠] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 97.

[١٤١] אבן רשד، הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון، תשס"ג.

[١٤٢] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 85.

[١٤٣] ברוך ברנר ואלי פריימן, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום ، ספר בראשית، עמ' 88.

[١٤٤] שם، עמ' 96.

[١٤٥] שם، עמ' 43.

[١٤٦] בראשית, ל, כז.

[١٤٧] כרמיל כהן، ברוך ברנר، חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום، ספר בראשית، עמ' 52.

[١٤٨] גדעון בוהק، רון מרגולין، ישי רוזן־צבי، מיתוס، ריטואל ומיסטיקה، אוניברסיטת תל־אביב، תשע״ד، עמ' 44.

[١٤٩] שם שם.

[١٥٠] כרמיל כהן، ברוך ברנר، חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום، ספר בראשית، עמ' 96.

[١٥١] אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת אברהם אריה עברי, ירושלים, תשס"ג, עמ' 1.

[١٥٢] גדעון בוהק, רון מרגולין, ישי רוזן־צבי, מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, אוניברסיטת תל־אביב, תשע״ד, עמ' 45.

[١٥٣] שם, עמ' 41.

[١٥٤] ברוך ברנר ואלי פריימן, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, ספר בראשית, עמ' 41–42.

[١٥٥] מנחם קלנר, מבוא לר' לוי בן גרשון, פירוש לשיר השירים ב ,ו, רמת־גן, 2001, עמ' 29–34 .

[١٥٦] التكوين ١٥/٣.

[١٥٧] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 100.

[١٥٨] التكوين ١٥/٣.

[١٥٩] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 100.

[١٦٠] ברוך ברנר ואלי פריימן, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, ספר בראשית, עמ' 59.

[١٦١] التكوين ١٤/٣.

[١٦٢] לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, עמ' 108–109.

[١٦٣] שם, עמ' 109.

[١٦٤] ברוך ברנר ואלי פריימן, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום , ספר בראשית, עמ' 109.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، دار الكتاب المقدس بمصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

المصادر العبرية

- תורה נביאים וכתובים, החברה העברית, ניו יורק, 1942.
- תלמוד בבלי, מהדורת ווילנא, הוצאת שנת 5645 לבריאת עולם.

المراجع العربية

- أبو سعيد المصري، الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي نقلا عن: موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي، القاهرة، ط ١، د.ت.
- عبدالمنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٠م.
- علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٧٢.
- مُحَمَّد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام: مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م.
- مُحَمَّد بن مكرم بن على ... بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.
- وليم مارش: السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، شرح سفر التكوين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

المراجع العبرية

- אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת אברהם אריה עברי, ירושלים, תשס״ג.
- אליעזר שביר: הפילוסופים הגדולים שלנו, חלק שני, ידיעת אחרונות, ספרי חמד, ישראל, 2009.
- אלי פריימן וברוך ברנר, פירוש רלב״ג לתורה, ״מחניים״ גיליון 4, תשנ״ג.
- אלי פריימן, פירוש התורה לרלב״ג, בע״מ, ישראל, 2003.
- אליעזר בן הורקנוס, אליעזר הגדול, פרקי רבי אליעזר, ווארשא, 1852.
- ברוך ברנר ואלי פריימן: לוי בן גרשום, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש״י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום, מעלה אדומים, תשנ״ג.
- גדעון בוהק, רון מרגולין, ישי רוזן־צבי, מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, אוניברסיטת תל־אביב, תשע״ד.
- י׳ שצמילר, הרלב״ג וקהילות אוראנז׳ בימי חייו, מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, תשל״ב.
- י׳ היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים, 1990.
- יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, הוצאת מוסד ביאליק, 1951.
- כרמיל כהן, לוי בן גרשון וביאורו לתורה, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, המכון למדעי היהדות, תל אביב, תש״ע.
- כרמיל כהן, ברוך ברנר, חמישה חומשי תורה עם פירוש רש״י ועם ביאור רינו לוי בן גרשום, ספר בראשית, הוצאת מעליות, ישראל, תשנ״ג.
- לוי בן גרשום, פירוש לשופטים, ההדיר בצירוף מבוא והערות מנחם קלנר, רמת־גן, 2001.
- ..... פרוש התורה על דרך הביאור, יצא לאור על ידי הרב יעקב משה שורקין, ויניצייא, 1958.
- ..... חמישה חומשי תורה עם פירוש רש״י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום.
- ..... ספר מלחמות ה׳, ברלין, 1923.
- ..... ספר תועליות הרלב״ג על התורה, לונדון, תשס״ו.
- מאיר אליעזר הכהן, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע״ג.
- מנחם מנדל כשר, חומש תורה שלמה, ירושלים,תשנ״ב-תשנ״ה.
- מנחם קלנר, מבוא לר׳ לוי בן גרשון, פירוש לשיר השירים, 2001.

- ....., ר׳ לוי בן גרשון, פירוש לשיר השירים, רמת גן, תשס״ב.
- מקראות גדולות, ירושלים, ١٩٣١.
- משה הלברטל: סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימה״ב, ירושלים, תשס״א.
- משרד הבטחון: לקסיקון מן המסד ליהדות ולציונות, ההוצאה לאור, הדפסה שמונה עשרה, 2005.
- מדרש רבה، שמות כ', פולין, לבוב، 1874.
- משרד התרבות והחינוך: עולם התנ״ך, הדפסה שישית, הוצאה לאור בע״מ, תל-אביב, 2002.
- נחמה הירשנזון, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ערך: לוי בן גרשון, ניו יורק , הובוקן, 1981.
- קולט סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, בית הוצאה כתר, בע״מ ירושלים, 1975.
- שמעון בר צמח דוראן, ספר התשב״ץ, לבוב, 1891.
- שרה קליין-ברסלבי، פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית، תשמ"ז.

القواميس والمعاجم ودوائر المعارف

- אברהם אבן-שושן: המילון החדש, הוצאת קריית ספר, ירושלים, 1979.
- אברהם גורסמן: לוי בן גרשון, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ״ט.
- דוד שגיב: מילון שגיב, ערבי-עברי; עברי-ערבי, ערך: אֱמוּנָה, הוצאת שוקן וירושלים ותל-אביב, 2008.
- יהודא לב לינרא, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע״ג.
- יהודה דוד אייזענשטיין, אוצר ישראל אנציקלופידיא, ניו יורק, תרע״ג.
- שמעון אורן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ״ט.
- שמעון צבי אלכסנדר אלטמן, האנציקלופדיה העברית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים ותל אביב, תשכ״ט.

المراجع الأجنبية:

- Menachem Kellner, Bibliographia Gersonideana, 1992-2002, Aleph, No. 3, Indiana University Press, 2003.
- Edward N. Zalta and Uri Nodelman, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, USA, Stanford University, 2016.