تراث الأديان الكتابية
في بلاد المغرب والأندلس

الأعلام والقضايا والخصائص

بحوث الندوة الدولية:

تراث الأديان الكتابية في بلاد المغرب والأندلس

الأعلام والقضايا والخصائص

تنسيق:

يوسف الكلاّم

أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية

29-30 مايو 2024

بسم الله الرحمن الرحيم

تراث الأديان الكتابية في بلاد المغرب والأندلس
الأعلام والقضايا والخصائص

تنسيق: يوسف الكلاّم، أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية

الناشر: مؤسسة دار الحديث الحسنية - الرباط

الإيداع القانوني: 2026MO3978

ردمك: 978-9920-216-02-9

الطبعة الأولى: 1448هـ/ 2026م

الحقوق: © جميع الحقوق محفوظة

الطباعة والإخراج الفني: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط

دار أبي رقراق للطباعة والنشر

حسان الرباط 3 شارع العلويين رقم 10

الهاتف: 83 75 20 37 05 / الفاكس: 89 75 20 37 05

E-mail : editionsbouregreg2015@gmail.com

الفهـــرس

- كلمة السيد مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية 7
  أ. د. عبد الحميد عشاق
- دين أم أديان؟ رؤية الإسلام لتاريخ الأديان الكتابية قضايا منهجية وضوابط أخلاقية 11
  د. عبد المجيد الصغيَّر، جامعة محمد الخامس
- نحو منهج علمي في الدراسات اليهودية المسيحية 27
  د. عزالدّين عناية، جامعة روما
- موسى بن ميمون: موقفه من الإسلام، وتأثره به 55
  د. محمد الهواري، جامعة عين شمس مصر
- المصادر الدينية العربية لنصارى الأندلس 91
  د.يوسف الكلاّم، دار الحديث الحسنية الرباط
- يهودا بن قريش المغربي أو بدايات الدرس اللغوي المقارن في الغرب الإسلامي..... 121
  عبد الكريم بوفرة، جامعة محمد الأول وجدة
- يوسف بن يهودا بن عقنين الكطالوني الفاسي (تـ617هـ/1220م) وجهوده في التربية والتعليم من خلال كتابه «طب النفوس»: قراءة في شروط المعلم والمتعلم 155
  د. أحمد القضاوي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق
- مجادلة المدجن عيسى بن جابر للنصارى بالأندلس في رسالته: المرشد المعين على اتباع دين الإسلام والمحافظة عليه 183
  دة. فريدة بنعزوز، ود. محمد عبد الواحد العسري، جامعة عبد المالك السعدي تطوان
- Chrétiens et juifs dans la pensée musulmane de la Grenade nasride : quelques questions méthodologiques à partir de l'œuvre d'Ibn Juzayy (m. 740/1340) 211
  Dr. Mònica Colominas Aparicio, *Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid*
- الإمام المتكلم النظار أبو القاسم عبد الجليل الدّيباجي القروي الفاسي (478 هـ) دوره ومنهجه الجدلي الحواري في مناظرة اليهود والنصارى..... 225
  د. رَشِيد عَمّور، جامعة مولاي اسماعيل، الرشيدية، مختبر القانون والشريعة والمجتمع، فريق بحث: التراث الشرعي والفكري عند علماء الغرب الإسلامي

- الأعجمية الموريسكية، لغة تدين الموريسكيين..... 245

  د. الحسين بوزينب، جامعة محمد الخامس، الرباط

- من تراث الأديان الكتابية بالغرب الإسلامي: ترجمة المتون الدينية العبرانية إلى اللغات المحكية في المغرب (قضايا ودراسات)..... 255

  د. عبد الرحيم حيمد، جامعة ابن زهر، أكادير

- الإسلام موطن العقل عند مفكري المسيحية بالأندلس وما والاها طِوال القرنين الثاني والثالث عشر..... 295

  د. عبد العلي العمراني جمال

- منهج البحث التاريخي للتوراة في كتابات ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن..... 305

  د. أحمد محمود هويدي، كلية الآداب جامعة القاهرة

كلمة السيد مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية

أ. د. عبد الحميد عشاق

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين.

السيد نائب رئيس جامعة القرويين المحترم؛

السادة أصحاب المعالي والسماحة والفضيلة والسعادة المحترمون؛

زملائي الأساتذة الأفاضل والأستاذات الفضليات؛

أبنائي الطلبة؛

ضيوفنا الأماثل ؛كل واحد باسمه وجميل وسمه.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

من المقاصد الحسنة السَّنِية التي رامها الظهير الشريف الصادر عام 2005م، الذي أعاد هيكلة مؤسسة دار الحديث الحسنية، تكوين أطر وعلماء قادرين على التفاعل مع مختلف مصادر المعرفة الإنسانية، ومؤهلين للحوار العلمي الجاد مع أندادهم من أصحاب الملل والنِّحل الأخرى دفاعا عن قيم الإسلام السمحة.

إننا أيها الأفاضل وأيتها الفضليات نسعى في هذه الندوة الدولية إلى تأكيد سمتين بارزتين؛ الأولى؛ عامة، وهي خصوصية الحضارة الإسلامية في التعامل مع الأديان الكتابية، والثانية؛ فرادة هذه التجربة الحضارية وتميزها في تاريخ المغرب والأندلس، لاسيما على مستوى التلقي النصي والنقد المنهجي.

ويمكن تجلية ذلك من خلال قضيتين:

الأولى؛ مبدأ الاعتراف، إذ كان للنص القرآني خطاب خاص تجاه أهل الديانات السماوية، حيث نعتهم بأهل الكتاب، ولا يخفى ما في هذا الوصف من تحلية وتشريف واعتراف بما أوحي إليهم وربطهم به، كما أباح القرآن الكريم الزواج من نسائهم وأكل

طعامهم والمتاجرة معهم. وهذا كله لا يقوم ولا يستتب إلا في ظل مجتمعات متكافلة متداخلة، حيث تُسنّ التنظيمات، وتجري المعاملات، مثل البيوع والأنكحة، وسائر العقود.

القضية الثانية؛ مبدأ النقد المنهجي، حيث ميزت الأصول الإسلامية بين التعايش مع الآخر ومخالقته بالبر والقسط، وبين قبول معتقده ومذهبه؛ فإن القرآن لما اعترف بالأصل السماوي للديانات الكتابية انتقد ما بين أيديهم مما ينسبونه إليها، ودعا إلى مراجعته وتصحيحه، وهو المنهج الذي سار عليه أهل العلم في بلاد المغرب والأندلس التي كانت فضاء رحبا متعدّد الثقافات والإثنيات، التقى فيه المسلمون مع غيرهم من أهل الملل والنحل والمذاهب والآراء، فدعوهم إلى سُوح المناظرة والحوار والبحث، وأفسحوا المجال لمخالفيهم للتصنيف والمناقشة وحق الرد، فكانت تجربة فريدة من نوعها؛ ومتقدّمة جدّا في إرساء تقاليد الحوار والجدل الأكاديمي الحر، ومحطة بارزة في تأسيس وميلاد تاريخ الأديان بمللها وطوائفها ومدارسها.

وقد أجاد المستعرب الإسباني النابه الشهير ميغيل آسين بلاثيوس تفسير أسباب هذا الحدث الاستثنائي غير المسبوق في تاريخ المعرفة البشرية، والذي انفردت به حاضرة قرطبة والأندلس، في خطاب الاستقبال الذي قدمه للأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد عام 1924م، بعنوان: ابن حزم القرطبي أول مؤرخ للأفكار الدينية. فمن الأسباب التي ركز عليها ميغيل ما أسماه بالتعايش الطبيعي، الذي مارسه الدّين الرسمي مع الديانات أخرى، وهو ما يعني نوعا ما تسامحه مع أصحابه. يقول: «هذا التعايش الحميمي واليومي كان يسمح بالتعرف والتحليل لمعايير الدين الرسمي واختلافاته، وهي قاعدة أساسية متعلقة بكل دراسة مقارنة يحتاجها الباحث».

وثمة سبب آخر نبّه عليه بلاثيوس، وهو الترجمة المبكرة للكتب المقدسة إلى اللغة العربية، حيث يقول: «منذ القرن الثامن الميلادي، كان مستعربو الأندلس يتوفرون على الكتاب المقدس باللغة العربية». وذكر أسبابا أخرى لا تقل أهمية عما سبق؛ كازدهار مرابع العلوم العقلية والفلسفية والدراسات اللغوية والتاريخية، والاهتمام اللافت بالتواصل الثقافي الذي يُستدل عليه بكثرة الخزانات ودُور المكتبات العلمية الخاصة والعامة، والسرعة التي كانت ترد بها الكتب من سائر البلدان إلى حاضرة الأندلس في جميع فروع الموسوعة الإسلامية وعلومها.

في هذا السياق، يمكن فهم ألمعية أبي محمد بن حزم ونبوغه الذي يَعدّه أهل الشأن المؤسّس الفعلي لمنهج نقد الكتاب المقدس ودراسة نصوص الأديان؛ حيث مارس أبو محمد ضربين من النقد النصي:

أولهما نقد داخلي ينظر في بنية النصوص، وتماسكها العقلي والمنطقي، ووحدتها الموضوعية، ومدى مناسبتها لشروط الوثاقة، وموافقتها لضروريات العلوم، وخلوّها عن الاضطراب والتناقض.

أما ثانيهما فكان نقدا خارجيا مارس فيه ابن حزم خبرة دقيقة، وحسا منهجيا سابقا لأوانه في استحضار الأبعاد السياسية والاجتماعية والتاريخية لنشأة النص الكتابي وتلقيه. فكان هذا النموذج الأندلسي الرائد سباقا إلى تأسيس قواعد النقد التاريخي للكتاب المقدس الذي سيظهر في عصور لاحقة بمنهجيات متفاوتة مع سبينوزا وريتشارد سيمون واستروك ويوليوس فلهاوزن وغيرهم، بل ذهب الدارس جوشوا بيرمان، في دراسة صدرت له عام 2019م بعنوان: «النقد الكتابي لابن حزم الأندلسي؛ سيطرة العصور الوسطى على المنهج الدياكروني الحديث»، إلى التصريح بأنّ «النقد الكتابي لعالم اللاهوت المسلم ابن حزم الأندلسي من القرن الحادي عشر يعتبر أكثر شمولا من أي شيء كُتب قبل القرن الثامن عشر في أوروبا».

وتنوّه لازاروس-يافِه في كتابها: «عوالم متشابكة: الإسلام في العصور الوسيطة ونقد الكتاب المقدس» بهذا النبوغ الحزمي ضمن خصوصية بيئة الغرب الإسلامي بقولها: «وبالنظر إلى أنه في إسبانيا الإسلامية من الغرب، وخاصة في قرطبة، ربما كانت الاتصالات الأدبية والترجمات، وكذلك المجادلات بين أعضاء الديانات والمذاهب المختلفة، أكثر شيوعًا مما كانت عليه في الشرق الإسلامي، فليس من المستبعد أن ابن حزم القرطبي كان المؤسس الحقيقي للجدل الإسلامي تجاه الكتاب المقدس، وقد وصفه العلماء بأنه «الناقد العلمي الأول للكتاب المقدس».

حضرات السيدات والسادة؛

ليس ابن حزم إلا نموذجا واحدا من نماذج شتى، يجسد أرقى ما وصلت إليه حاضرة المغرب والأندلس في حوار الأديان والثقافات، وقد تعاقب الدارسون من بعده سواء من المسلمين واليهود والنصارى الذين انخرطوا جميعا في هذا الحوار أخذا وردًّا، ولا يمكن

إغفال عوامل التأثير والتأثر بين أتباع الديانات الثلاث، سيما التأثير الإسلامي الذي كان واضحا على أغلبهم مثل ابن ميمون وابن عزرا وغيرهما.

من خلال ما تقدّم، نجدّد التأكيد على مقصد الندوة، وغايتها الكبرى التي تتجلى في سعيها لاستجلاء حفريات معرفة هذا التراث؛ من أجل الحفر المعرفي العميق في الأصول النظرية والفلسفية والمنهجية لهذه التجربة الرائدة، وبحث جذورها المعرفية والثقافية التي منحتها صفة الفرادة والتميز في تاريخ الأديان. لقد كان للمدرسة الأندلسية المغربية أثر جلي في مجمل الدراسات المتعلقة بقضايا الفلسفة والكلام واللغة ومقارنة الأديان، وكان لها دور كبير في صناعة مشهد يجمع بين قبول «المختلف» في النظم الاجتماعية وبين مراجعة فكره ومذهبه وإخضاعه للنقد والمراجعة، وكانت سببا مباشرا في بناء أنثروبولوجيا فلسفية عميقة في دراسة الأديان دراسة موضوعية منهجية تستمد أوصافها وأحكامها من مصادرها الموثوق بها.

وفي الختام، أتوجه بالشكر الجزيل للباحثين الأكاديميين الأماثل الذين أسهموا معنا في تأثيث مباحث هذه الندوة وصياغة أسئلتها وقضاياها المعرفية والمنهجية. وأتوجه بالشكر إليكم جميعا على تلبية الدعوة وحضوركم المقدر، وأتمنى لأعمال ندوتنا هذه النجاح والسّداد والتوفيق، ولضيوفنا المشاركين مُقاما سعيدا وأوبا حميدا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

دين أم أديان؟ رؤية الإسلام لتاريخ الأديان الكتابية
قضايا منهجية وضوابط أخلاقية

د. عبد المجيد الصغير
جامعة محمد الخامس

ملخص البحث:

حينما تأملت ديباجة هذه الندوة لاحظت القضايا الآتية التي أثارت اهتمامي: في مطلع هذه الديباجة تذكير وتنبيه إلى مبلغ عناية المسلمين **بتاريخ الأديان الكتابية**، دراسة ونقداً وتمحيصاً ومراجعة، وذلك تطويراً منهم للنهج الذي دشّنه القرآن في هذا المجال عبر مناقشته لمختلف قضايا التجارب الدينية السّابقة، مناقشة عقلية واضحة، مع اعترافه بالأصل الإلهي للأديان الكتابية... ثم بجانب تنصيص القرآن على ضرورة تلك المراجعة النقدية للتّجارب الدينية السّابقة، يُلاحَظ تشديده على حرية الاعتقاد مع ضمان حق العيش المشترك بين المخالفين... بعد ذلك تتعرض الديباجة إلى التجربة الإسلامية الطويلة بالأندلس كنموذج لتكريس قيم التعايش والحوار وكذا ضبط مناهج تدبير الخلاف العقدي...

ثم لاحظت أن أُولى القضايا والإشكالات المطروحة في الورقة تلك القضايا العقدية الكلامية والفلسفية، ثم في آخر تلك القضايا نجد تنبيهاً إلى القضايا المنهجية في دراسة الأديان الكتابية... فبوحي من هذه العناصر الأساس الواردة في ديباجة هذه الندوة ارتأيت أن أطرح أمامكم بعض الإشكالات أو القضايا التي أراها جديرة بالبحث والتوضيح واخترنا عنوانا لهذه المداخلة: **دين أم أديان؟ رؤية الإسلام لتاريخ الأديان الكتابية - قضايا منهجية وضوابط أخلاقية -**

مقدمة:

عندما تُثار اليوم قضايا مثل تلك التي تودّ هذه الندوة معالجتها، يجب أن نلاحظ أنها لم تعد مجرد قضايا ومفاهيم نظرية «ليس تحتها عمل»، بل هي قضايا ومفاهيم بات يُعَوَّل عليها أن تُسهم، ولو بطريقة غير مباشرة، فيما يُحتمل أن يؤثر عملياً على حياتنا الآنية وعلى مستقبل أجيالنا القادمة. وقد سبق لنا في مناسبات غير هذه أن نبّهنا

إلى أن عصرنا الحاضر بقدر ما شهد عودة قوية للحديث عن منظومة القيم ومفاهيمها الكبرى وضوابطها الأخلاقية، شهد بموازاة ذلك أنواعاً من التلاعب والتوظيف الإيديولوجي والسياسي الاستراتيجي، حاق بتلك القيم وأفقدها أحياناً معانيها ودلالاتها الإنسانية. وجدير بهذا النوع من الاضطراب الفكري والتسيّب الأخلاقي أن يحمل المفكر المعاصر، ومعه المؤسسات الكبرى كدار الحديث الحسنية، على الاضطلاع بالمهمة المستعجلة القائمة على تصحيح المفاهيم تصحيحاً يستهدف صيانة الحقيقة العلمية، كما يستهدف ترشيد الموقف الأخلاقي للإنسان المعاصر وحُسن تدبيره السياسي، كي يكون ذلك الموقف وهذا التدبير «أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد». ولذا بات مستقبلنا ومستقبل الإنسانية جمعاء وسيرُها نحو الأحسن، رهيناً بإعادة ضبط مفاهيمنا الدينية وقيمنا الأخلاقية واختياراتنا السياسية، قبل أن يكون مستقبلاً محصوراً في مجرد الرغبة في السيطرة على الطبيعة، واستنزاف خيراتها واحتكار تسويقها وتوزيعها...

1 - بعد هذه المقدمة الضرورية أقول: هناك شرطان أساسيان لاقتحام ومعالجة مثل هذه القضايا والإشكالات التي تروم مراجعة تاريخ الأديان عموماً وتاريخ الأديان الكتابية خصوصاً: منهجية تحليلية عقلية واضحة، ورؤية تاريخية قائمة على شواهد إثبات؛ إذ المنهجية العقلية تقينا من غموض المفاهيم، وتنأى بنا عن التلفيق وعن النّسبية في الأحكام، في حين تزوّدنا الرؤية التاريخية النقدية، بشواهد الإثبات الدالة على التطورات والتحولات التي شهدتها تلك النماذج والتجارب من الأديان عبر تتابعها الزمني، مع مراعاة خصوصيات كل تجربة، بعيداً عن كل إسقاط أو تعميم غير مبرر في الأحكام والتقويمات... هما إذن شرطان منهجيان لمراجعة التجارب الدينية الكتابية.

والثابت بهذا الصدد أنه ليس هناك في التاريخ الماضي من فتح المجال أمام شرعية وفائدة **نقد التجارب الدينية والمقارنة بين مفاهيمها الكبرى** مثلما افتتحه القرآن، فهو المدشّن الأكبر لهذا التقليد المعرفي الذي سوف ينخرط فيه المسلمون، ويؤسسون قواعده المنهجية، وضوابطه الأخلاقية، قبل أن يطوّره الفكر الغربي منذ مطلع العصر الحديث ويسير بعيداً في هذا التطوير. والملاحظ هنا أن كل المتابعات والمراجعات النقدية القرآنية لأنماط التديّن القديم، لم تكن مراجعات نقدية سلبية ولا إقصائية، ولكنها كانت دعوةً لإيجاد أنجع السبل لرفع الخلاف، وإصلاح تجارب إنسانية في مجال التديّن، استناداً ورجوعاً إلى ما يعتبره القرآن **أصلا مشتركاً** صالحاً ليكون، بتعبيره، «كلمةً سواء» فنموذجه الأمثل عقيدة توحيدٍ خالصٍ لا تشوبه شائبة مثّلته في التاريخ تجربة النبوة الحنيفية الإبراهيمية.

معنى ذلك أن أية مقارنة بين الأديان الكتابية خاصة، لابد من المنظور القرآني أن تنطلق من اعتبار **جوهر ذلك الدين الواحد**؛ إذ لابد أولاً من **توحيد هذه الرؤية حول مفهوم الدين**، لأن من شأن ذلك أن يضمن **توحيد المفاهيم** وانسجامها وعدم تعارضها، وهو ما يسميه القرآن **بالإسلام**، إنه **الدين المشترك** بين سائر الأنبياء، وهو ما يطلق عليه أحياناً **الأمة الواحدة**. لذلك أُمر المسلمون أن يتوجهوا إلى أصحاب التجارب الدينية الكتابية في العالم القديم ويعلنوا لهم شدة تطلعهم إلى إدراك سريان **قيم ذلك الدين الواحد**، قيم توحِّد ولا تفرّق، قيم كلية ﴿**قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ**﴾ (البقرة، 135). وكم يخطئ بعض قصيري النظر من المعاصرين، ممّن يتوهمون أن الإسلام يدعو إلى فرض دينه **الجديد** على أتباع الديانات الكتابية السابقة عليه عند تأكيده ﴿**إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ**﴾ (آل عمران، 19) مع أن القرآن لا يستعمل هذه الصيغة إلا عند إشارته إلى ذلك الدين الواحد الذي يضم التجارب الدينية السابقة في صورة واحدة **لا تنافر بين أسسها العقدية الكبرى**؛ ونقرأ في سورة آل عمران ﴿**أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ (82) قُلۡ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ (83) وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ (84)**﴾. هذا هو السياق القرآني لمعنى «إن الدين عند الله الإسلام» ولذلك اعتَبر القرآن أن الذين يسعون إلى التفريق بين الله ورسله ويؤمنون ببعضٍ ويكفرون ببعض، مع أن الأنبياء جميعاً **يُصدّق بعضهم بعضاً**، يعتبر القرآن هذا السلوك والنوع من التفريق هو عين الكفر، لأنه نوع من **التلاعب بالمفاهيم والمصطلحات والعقائد**، تلاعب من شأنه أن يؤدي في أفضل الأحوال إلى السقوط في النسبية في الأحكام وضياع الحقيقة في باب الأديان[1].

هذا وغير خاف على الدارسين والباحثين المعاصرين في الدراسات الشرقية واللغوية فائدة تثمين شهادات القرآن باعتباره مصدراً مهماً للتعرف على حالات التدين في المجتمعات القديمة، وهي شهادات تلقي أضواء على تاريخ المجتمعات الكتابية والدراسات الدينية المقارنة. وهنا تبرز لنا تلك الجسور التي يحرص القرآن أن يقيمها بينه وبين التجارب الدينية

(1) قارن بهذا الصدد كتابنا **القيم الإبراهيمية ونهاية التاريخ**، الرباط: دار الأمان، ط 1، 2022، ص 84، هامش 1، ص 88 هامش.

الكتابية قبله، باعتبار انتماء الجميع في الأصل إلى **دين واحد** يجمع كل الأنبياء الذين هم «إخوة لِعلاّت، أمهاتهم شتى و**دينهم واحد**» خاصة منهم ﴿**أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ**﴾ (سورة الأحقاف، 35) الذين أُمر الرسول الخاتَم أن يصبر على دعوته كما صبروا فالمسؤولية واحدة مشتركة بين الأنبياء والرسل، والمطلوب إدراك جوهر ذلك الدين الواحد وعدم الاختلاف حوله ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحاً وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ**﴾ (الشورى، 11) غير أنه لا سبيل لإدراك هذا الدين الواحد إلا عبر **تحليل مفاهيمه** تحليلاً يوضح مدى التوافق والانسجام **وعدم التناقض في دلالات تلك المفاهيم**[2].

2 - غير أن إقرار القرآن بتلك الصلة الجامعة بينه وبين التجارب الدينية السابقة عليه، لا ينفصل عنده عن **مراجعة نقدية تقويمية إيجابية** لتلك التجارب الدينية، مراجعة تطمح إلى التكميل والتتميم والبناء وليس إلى التقويض والهدم، أدّت به إلى تقديم رؤية ومراجعة نقدية **لروح الدين**، أحدثت تغييراً كبيراً واختلافاً ملحوظاً مع جملة تصورات في تلك التجارب الدينية القديمة، التي اعتبرها الإسلام في أفضل الأحوال تصوّرات نسبية ووقتية انتهى مضمونها بانتهاء مرحلتها، خاصة فيما استقرت عليه التجربتان السابقتان من ادعائهما أن العالم الإنساني سوف يظل دوماً عالماً ناقصاً في حاجة إلى نبوة جديدة أو في حاجة إلى «منقذٍ» منتظر سوف يأتي في آخر الزمان وأن الإنسانية ستظل تنتظر «الخلاص» من غيرها في زمن لم يحن موعده بعد، ليعيدها من شتاتها أو يخلِّصها من هذا العالم الذي سقطت إليه والذي أرغمت على العيش فيه..!

من ثم وجب من الناحية العلمية والمعرفية البحتة، أن نقدِّر حق التقدير ونتبيّن الأبعاد النظرية والعملية الأخلاقية، لتلك المراجعات النقدية التي تحتل مساحة واسعة في القرآن لمثل تلك التصوّرات القديمة حول مفهوم الله ومفهوم العالم ومفهوم الإنسان ومفهوم الاستخلاف ومفهوم الدين والنّبوة، مما سوف يكون له انعكاس بعيد على **رؤية**

---

(2) ولذلك حُق للمحلل النفساني الشهير سيجموند فرويد (Freud) في كتابه **موسى ودين التوحيد**، أن يلاحظ - وهو اليهودي الديانة - «إن الدين الجديد [= المسيحية الرسمية] يشكل **نكوصاً ثقافياً** بالنسبة للدين القديم [= اليهودية] ذلك أن الدين المسيحي لم يحافظ على رتبة الروحانية التي ارتقت إليها اليهودية، إنه **لم يعد دين توحيد**، فقد استعار طقوساً رمزية كثيرة من الشعوب المجاورة، **واسترجع الإلهة الكبرى - الأنثى**، وأفسح المجال لاستقبال عدد كبير من **آلهة الشرك** الذين وقع تنكيرهم بما لا يمنع من التعرف عليهم، ولو أنهم أنزلوا إلى رتبة التَّبع» من ترجمة طه عبد الرحمن في كتابه **شرود ما بعد الدهرانية**، الدار البيضاء: **إبداع**، ط 1، 2016، ص. 113.

المسلمين إلى العالم وعلى الجانب الحضاري، قيماً وسلوكاً، في تراث الإسلام فقهاً وكلاماً وفلسفة كذلك.

3 - ثم تأتي شهادات التاريخ، التاريخ الإنساني العام المعروف لدينا اليوم، لتزكي ذلك الإعلان القرآني الكبير **بانتهاء عهد النبوات أو انتظار زمن المنقذ والمخلِّص**، ولتشهد تلك الشهادات التاريخية على صحة الإعلان القرآني ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ**﴾ (الأحزاب، 40) حيث بدأ العالم، مباشرة بعد مجيء الإسلام، يعرف تغييراً عميقاً أدى بسرعة مذهلة غير معهودة، إلى تقدم حضاري وفكري واجتماعي **شهدته كل الإنسانية**، وأدى التدافع الطبيعي بين المسلم والعالم الآخر، غربي وآسيوي، إلى ازدهارٍ فكري وتواصلٍ حضاري، أصبحت الإنسانية فيه تعرف **طوراً جديداً** وانقلاباً عميقاً، لم يعد يُجدي فيه تجدّد مثل تلك الدعوات النبوية في العالم القديم، بل صار بإمكان إنسان هذا العصر الحديث الذي توثقت العلاقة بين أطرافه أن يطّلع على القيم والعقائد والمبادئ الأخلاقية ويقارن بينها ويدرك الحق ويميزه عن الباطل، معتمداً على قدراته العقلية التي بلغت درجة من الرشد **والنضج المعرفي والتواصل الحضاري** بعد نهاية ما عُرف بالقرون الوسطى، ومسترشداً بتراث الأديان والدعوات النبوية التي أكّد الإسلام أنه جاء بخلاصتها ومبادئها الكلية...

ولقد اعترف المؤرخ المعاصر ألبرت حوراني بطبيعة وأبعاد ذلك التغيير الذي أحدثه مجيء الإسلام إلى العالم بقوله: «كل الشعوب المعروفة قد استيقظت أو دخلت في التاريخ **عبر اتصال ما بالإسلام**، من الهند إلى مجاهل إفريقيا إلى روسيا وأوروبا...» وهو الأمر الذي لاحظه أيضاً الفيلسوف البريطاني المعروف برتراند راسل (1970) بقوله في كتابه **حكمة الغرب**: إن مجيء الإسلام قد أدى «إلى **تغيير وجه العالم** في وقت لا يزيد عن قرن من الزمان [...] ومن العوامل التي أسندت هذا التفجّر الرائع للحضارة الإسلامية، حالة الإعياء الشامل التي كانت تعانيها الإمبراطوريات المهزومة»[3] بل إن الإسلام قد منح للفكرين اليهودي والمسيحي فرصة للنموّ والتطور داخل العالم الإسلامي...

تلك شهادة التاريخ على ذلك الإعلان القرآني بأن **عهداً جديداً قد فتح أمام الإنسانية بعد مجيء الإسلام**... وكل تجاهل لهذه الحقيقة التاريخية أو تعامٍ عنها أو أية دعوة قديمة أو جديدة بانتظار «مخلِّصٍ» ما للإنسانية من الوحل، وأن موعده كما يزعمون وشيك أو

(3) راسل، برتراند، **حكمة الغرب**، الكويت» عالم المعرفة، يونيه 2009، ص، 257 (ترجمة فؤاد زكريا).

لم يحن بعدُ؛ إنما هو نكوصٌ أو نوع من الارتداد بالإنسانية إلى الوراء! ولعل ذلك ما اقتضى من الإسلام أن يعتبر الإنسان مطلق الإنسان «خليفة» وأن نزوله إلى هذا العالم كان «نزول كرامة، لا نزول إهانة».

اعتباراً لهذه المعطيات التاريخية يتحتم علينا القول بأن **رسالة الإسلام لم تكن مجرد رقم زائد في سلسلة التجارب الدينية السابقة**، وإنما هي مشروع تقويمي لتلك التجارب ورسالة جاءت في فترة تاريخية وحضارية جديدة ستتمكن الإنسانية في ظلها، وبحسب منطق وقانون التدافع بين الأمم والشعوب، من امتلاك **أدوات علمية ومنهجية** تمكّنها من **تقييم مختلف التجارب الدينية والمقارنة بينها** والفصل في الخلاف فيها، انطلاقاً من قيم كبرى نظرية. وأصول أخلاقية عملية جامعة تعكسها في الأصل المصطلحات القرآنية: **التصديق** و**الشاهدية** و**الهيمنة** و**الوسطية**... وهذا يقتضي بالضرورة كون الخطاب الديني يجب أن يكون قائماً على الوضوح وليس على الغموض، وأن تكون نصوصه قابلة للفهم المشترك. ومن ثَمّ وجب في تلقي وقراءة تلك النصوص ردّ المتشابه قليل الورود إلى المحكم الغالب وفقاً لقواعد لغوية خطابية معقولة، تسمح بفهم وتأويل أبعاد ومعاني ذلك المتشابه في ضوء مقاصد المحكم الغالب، وذلك مراعاة لمستويات **البيان** المشيرة إلى مقاصد الخطاب...[4] وليس غريباً أن يكون مفتتح **رسالة** الشافعي في فهم جملة الخطاب الشرعي هو تساؤله الكبير: **ما البيان؟** طلباً للوضوح وللتأويل المقبول والفهم المعقول للخطاب الشرعي وللنص الديني..

4 - لكن، خلافاً لحضور هذا المعنى الأول لمفهوم التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي، سواء لدى علماء أصول الفقه أو علماء الكلام، نجد مشكلة التأويل للنص الديني في تاريخ الفكر الغربي لا تُطرح انطلاقاً من قصد «البيان» والوضوح بقدر ما تنطلق من فرضية التّورية والتعمية والغموض المقصود في النصوص التأسيسية: ذلك أن أشهر تلك النصوص التأسيسية التي طُلب تفسيرها وتأويلها هي تلك التي جمعت فيما سُمّي **بالكتاب المقدس** والتي اعتُبرت بحسب بنيتها الإنشائية وبالنظر إلى سياقاتها التاريخية التكوينية التي أثّرت كثيراً في اضطراب سندها وصعوبة تنقيحها وكثرة مراجعاتها، اعتبرت نصوصاً مكرّسة بذاتها للغموض والإغراق في الرمزية واللغة الإشارية، ما سهّل عند علماء الغرب الرّبط بين متن هذا **الكتاب المقدس** ومتون الأساطير والحكايات الرمزية الشائعة قديماً في الثقافتين

(4) قارن هنا: الجويني، إمام الحرمين، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009، ص، 46-47؛ كذلك: الفخر الرازي، **أساس التقديس**، القسم الثالث.

الإغريقية والرومانية... وذلك من شأنه أن يمنح مساحة واسعة للتأويل والتلقي الحرّ دون ضوابط معقولة المعنى.

ولذلك لم يكن مستغرباً أن تصبح الهرمينوطيقا (Hérméneutique) عنواناً دالاً على طبيعة التعامل مع مثل هذه النصوص المتسمة أصلاً بالغموض، إن لم تكن هي في الأصل متعمدة البقاء في ذلك المستوى من الغموض المعرفي واللّبس اللغوي، ولم تكن الشخصية الوهمية الأسطورية «لهرمس» (Hérmes) مثلّت الحكمة، ابن الإله «زيوس»، والذي اشتُق منه اسم عنوان علم التأويل هذا، إلا نموذجاً دالاً على طبيعة مفهوم «التأويل» في السياق الغربي، بما عُرف عن «هرمس» أو أشيع عنه من شغف بالتلفيق (Ecléctisme) بين المعارف والعقائد ومن نزوع نحو الغموض والرمزية في التعبير ومن تعمّد تفسير الكون جملة بوصفه **كلمة** غامضة، بدل اعتباره **آية** محكمة كما يلح على ذلك القرآن... وإذا كانت تلك النصوص التّأسيسية في الثقافة الغربية، سواء تمثلت في **الأساطير** أو في نصوص **الكتاب المقدس** متسمة بهذا الطابع **الهرمسي** فلا مفر، لأجل فكّ شفرات ورموز هذه النصوص من اصطناع تأويل يتسم بقدر كبير من حرية الفهم واستشرافٍ ذاتي للمقاصد الكامنة وراء مثل ذلك الكلام الذي لا يكاد يبين...

وبسبب التنافر الذي كان قائماً بين رجال المؤسسة الكنسية ومفكري الغرب فإن **مفهوم الدين في السياق الثقافي الغربي بات يتماهى مع معنى الغموض وعدم البيان**، إن لم يؤدّ إلى النسبية في معانيه العقدية والأخلاقية، فلا توافق بين وضوح وصريح العقل وغموض النقل أو الدين، ومن هنا كان ذلك التبادل القديم في الأدوار بين الإله والعرّاف، أو بين النبي والكاهن؛ وعلى حدّ قول هيراقليطس الحكيم (475 ق. م) «إن الإله لا يفصح عن تنبؤاته ولا يخفيها، بل يشير إليها ويرمز»! ومن ثَمّ تحددت مهمة العرّاف في تفسير وتأويل ما ترمز إليه أقوال ونبوءات الإله الغامضة... والواقف على أسفار التوراة خاصة يلحظ مقدار ما كان ينتاب أنبياءها من حالات **الجذب**، تسلبهم عن واقع الناس ولا يفصحون من خلالها عن مراد الوحي، حيث كانت أقوالهم وتصرفاتهم كذلك تتسم بالغموض والغرابة وعدم الوضوح؛ وذلك ما كان يتطلب دوماً تدخل الكاهن أو الحِبر لشرح وتفسير و«تعبير» الرؤى والنبوءات أو تأويل ذلك الأمر الغامض في الأقوال والأفعال التي غالباً ما يخرج فيها

الأنبياء عن أطوارهم البشرية[5] ويكتفون بتبليغها للسامع بالرمز والتلميح، بدل الإفصاح والتصريح.

والجدير بالذكر بخصوص العديد من الإشكالات المتعلقة بنص الكتاب المقدس **أن** الطبيعة الإنشائية لهذا النص قد أغرت العديد من الفيلولوجيين والمهتمين بالنقد التاريخي بضرورة إيجاد منهجية تسمح بإعادة تأويل تلك النصوص الدينية وبمعيتها النصوص الأسطورية الإغريقية والرومانية، والتي تبدو خلافاً للنصوص الفلسفية والتاريخية، بعيدة عن صريح العقل وفي حاجة إلى فكّ **رموزها** وتخمين معانيها البعيدة المختفية وراء الكلمات؛ حيث يُفترض منذ البداية سوء الفهم، وليس انطباقه على مضمون ذلك النوع من النصوص. ومن هنا صارت بعض المناهج الهيرمينوطيقية في مرحلة متأخرة إلى القول **بموت المؤلف** وإحلال القارئ المتلقي محلّه، بهدف إنشاء قراءات خاصة أو نصوص مختلفة على هامش النص الأول.

مما لاشك فيه إذن أن هذا التطور الذي صارت إليه بعض المناهج الهرمينوطيقية والذي أرخى بظلاله على **مفهوم الدين** في الفكر الغربي لا يستقيم بالضرورة مع مفهوم الدين في تاريخ الإسلام، حيث أجمع مفكروه على تعريف الدين بأنه «وضع إلهي سائق لذوي **العقول السليمة باختيارهم** إلى ما فيه الصّلاح في الحال والفلاح في المآل» وهو تعريف يشدد على مفهومي **العقل** و**الاختيار** كركيزتين من ركائز التديّن السليم... ومع أن دلالات مفهوم التأويل في الفكر الإسلامي تنتهي إلى القول بانفتاح النص وقابليته **لقراءات متجددة**، إلا أن سياق نشأة علم التفسير والتأويل في التجربة الإسلامية يختلف تماماً عن سياقه في التجربة الوسطوية في الغرب المسيحي، اعتباراً لتباين المعطيات الموضوعية المتعلقة بتاريخ النصوص المؤسِّسة وببنيتها في كل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي. ونحن نعلم مقدار تشديد مفكري الإسلام على مبدإ **وجوب النظر** ثم ضرورة الالتزام بضوابط علمية ومعقولة في كل منهج يبغي التعرف على مقاصد النص انطلاقاً من تحليل منطقي للغة التداول الطبيعي.

(5) قارن بهذا الصدد أوصاف الأنبياء في **سفر التكوين** وفي **سفر صمويل** من التوراة، حيث يرتبط فعل التنبؤ بحالات الغيبوبة الدائمة والعُرْي والاستعانة على ذلك بالآلات الوترية وتعذيب الجسد والإشارات الرمزية المحذرة من المستقبل... والملاحظ أن المنزلة التي ينزلها الفيلسوف سبينوزا (Spinoza) للأنبياء في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وهي دون منزلة الفلاسفة والعقلاء من الناس، إنما هي مجرد رؤية تقويمية تعكس تلك النماذج النبوية في **الكتاب المقدس**.

5 - بعد هذا الاستطراد الضروري لنَتَبَيَّن اختلاف السياقات والمفاهيم المؤسسة لمعنى الدين وطبيعة التديّن في التجارب الدينية الكتابية، نعود لنؤكد أن الإسلام الذي شدّد كما رأينا على وحدة الدين الإلهي، عقائدياً وقيماً أخلاقية، لم يكن ليتجاهل واقع الاختلاف بين الناس؛ حيث نراه يوضح موقفه من الآخر المخالف ومن ظاهرة الاختلاف جملة[6] بكيفية تختلف جذرياً عما كان متداولاً حول هذه المشكلة في العالم القديم وفي الممارسات الدينية السابقة عليه. والملاحظ بهذا الصدد أن القرآن يقر مبدئياً بواقع الاختلاف باعتباره ظاهرة إنسانية طبيعية تقتضي حسن التدبير، ولا تحتمل الإكراه والتدمير، بل إن الاختلاف يشاد به في القرآن باعتباره تجلِّيًا من تجليات الحياة الإنسانية السّويّة، وليس عقاباً أو مكيدة إلهية كما قيل في سفر التكوين (الاصحاح 11) والتاريخ الإنساني شاهد كيف أن **الإسلام قد نجح إلى حد بعيد في تدبير مشكلة الاختلاف**؛ والشاهد على ذلك حضارته التي ضمت تنوعاً فكرياً واجتماعياً وعرقياً وتعدداً في الملل والنحل؛ في الوقت الذي كانت فيه المجتمعات الأخرى تبشر دوماً «بالمجتمع المغلق» الذي لم يكن يخلو من معاناة فئات من الناس لمجرد اختلافهم عن الأغلبية عرقياً أو عقائدياً. ولعل وضعية اليهود في العالم القديم وطيلة العصور الوسطى دالة على ذلك، حيث طاردتهم تهمة «قاتلي الربّ» أينما حلوا..!. في حين لم يشهد الفكر اليهودي ديناً وأدباً، يقظة وازدهاراً، ولم يبلغ اليهود شأواً ومنزلة اجتماعية واقتصادية، بل وسياسية إلا في ظل المجتمع الإسلامي وفي ظل مناخ السلم الذي ألزم الإسلام به أتباعه وحمّلهم مسؤولية حفظ الأقليات. وهذا ما سيجعل ابن حزم الظاهري (456 هـ) يضع افتراضه الأخلاقي الآتي «إن من كان في «الذّمة» وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح و**نموت دون ذلك**، صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسول الله ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد **الذمة**». وها هو ابن تيمية (728 هـ) يذهب ليفاوض المغول في شأن إطلاق الأسرى، وحين يبدي القائد المغولي رغبة في إطلاق الأسرى المسلمين دون غيرهم من النصارى، يعترض ابن تيمية على ذلك قائلاً: «كل من عندكم هم يهود ونصارى، **وهم من ذمتنا**؛ ولهذا السبب نحن نفتديهم ولن نسمح بأي سجين، سواء كانوا من أهل ملتنا أو من أهل الذّمة أن يظلوا

(6) في حالة رفض الحوار الإيجابي القائم على التعاون المشترك في البحث عن **الحق** يذكّر القرآن المخالفين من أهل الكتاب بذلك المشترك الذي حرّي به أن يكون أرضية تساعد على الوقوف على أسباب الاختلاف انطلاقاً مما يسميه القرآن «بالكلمة السواء». ولنقرأ في القرآن أيضاً: ﴿**فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ**﴾ (الشورى، 15).

عندكم. وعند هذا [يضيف ابن تيمية] أُطلق بإذن الله أولئك النصارى كما قدّر الله، وكان هذا هو عملنا لوجه الله»[7].

إن التاريخ شاهد هنا على أن حسن تدبير الاختلاف الديني في المجتمعات الإسلامية إنما كان مؤسَّساً على تلك القيم القرآنية الكبرى الواردة بهذا الصدد والتي أثمرت نماذج من تدبير الاختلاف مشرقاً ومغرباً عزّ نظيرها في المجتمعات القديمة؛ وعلى حد قول المؤرخ آدم ميتز في كتابه الفريد **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**: «إن تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى، ذلك التسامح الذي لم يُسمع بمثله في العصور الوسطى [كان وراء نشأة] «علم مقارنة الأديان»[8] بعد أن ضبطوا مناهجه العقلية وحددوا شروطه الأخلاقية، مثلت التجربة الإسلامية بالأندلس نموذجاً تطبيقياً ناصعاً لها. ولقد استطاع محمد بن شريفة في بحثه عن المفكر اليهودي ابن ميمون واستناداً إلى إثباتات تاريخية، أن يفنّد مزاعم باضطهاد اليهود على العهد الموحدي بالمغرب، مع إشارته إلى أن بعض الإجراءات التضييقية التي مورست عليهم في إحدى الفترات، كانت عقب ما صدر عن أعيان منهم من مواقف لا مفر من وصفها بغير بالخيانة وممالئة الأعداء «ومن ذلك... أنه لما قدم «ألفونسو» إلى معركة الأرك بما ينيف عن مائتي ألف راجل وخمسة وعشرين ألف فارس كان معه - كما يقول الضبي في **بغية الملتمس** - جماعات من تجار اليهود قد وصلوا لاشتراء المسلمين وأسلابهم وأعدّوا لذلك أموالاً»[9]. وبخصوص المسيحيين المستعربين يلاحظ بن شريفة أنهم في العهدين المرابطي والموحدي «نقضوا العهد وتآمروا على دار الإسلام حيث كانوا يعيشون في حرية تامة وأمن شامل، لهم أملاكهم الخاصة وكنائسهم ومؤسساتهم المستقلة. وظهر نقض المعاهدين للعهد عندما كاتب نصارى كورة غرناطة «ألفونسو الأول» ملك أراغون، وتوالت عليه كتبهم وتواترت رسلهم ملحة بالاستدعاء محرضة على الاستيلاء، ووجهوا إليه زماماً يشتمل على أسماء اثني عشر ألفاً من أنجاد مقاتليهم علاوة على من يلتحق بهم عند وصوله إليهم، وقد خرج الملك المذكور بقواته في سنة 518 هـ (1125م) استجابة لتحريض هؤلاء **المعاهدين**... وحاصر غرناطة وتسلل

(7) **مجلة الاجتهاد**، بيروت:عدد 57-58، 1424 هـ/ 2003 م، ص. 126، هامش 1.

(8) ميتز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. 4، 1377هـ-1957م.

(9) محمد بن شريفة «حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين» ضمن ندوات أكاديمية المملكة المغربية، **حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**، أگادير، 1406-1985، السفر الثاني عشر، ص 15-42.

المعاهدون إلى محلّته وحملوا المؤن والأقوات إلى جيشه، ثم عاد آخر الأمر بخفي حنين! وفي إثر ذلك **صدرت فتوى الفقهاء وعلى رأسهم ابن رشد الجدّ** بتغريب المعاهدين الناقضين للعهد وإجلائهم»[10]. ننقل مثل هذه الوقائع دون أن ننسى أن ابن ميمون نفسه، وقد حظي بمنزلة رفيعة لدى صلاح الدين الأيوبي بمصر، لم يكن يخفي في مراسلاته مع أبناء ملّته بمصر وبغيرها مواقفه العدائية تجاه الإسلام وتجاه نبيه وتجاه المسلمين الذين تغذى من ثقافتهم وعاش في كنفهم..[11]!.

مهما يكن فقد بات مؤكداً اليوم أن ما يحلو للبعض أن ينعته **بالمكوّن العبري** في الغرب الإسلامي ليس له من العبرية إلا الاسم، وإلاَّ فإن روحه روح إسلامية؛ وماذا نحن واجدون عند ابن ميمون (600 هـ-1204 م) سوى تراث إسلاميّ بشخوص يهودية ونصوص توراتية مقحمة، بينما الروح روح إسلامية خالصة... والأمر ينطبق على مختلف المظاهر الاجتماعية الأخرى من فنون اللباس والطبخ والغناء... ومن المعلوم أن «القبّالا» اليهودية نفسها قد سارت في شمال الأندلس تمثل جسراً انتقل عبره إلى وسط أوروبا الفكر الصوفي الأندلسي بشكل لا غبار عليه... ولقد سبق للفقيه ابن عبدون الإشبيلي (ق. 5 هـ- 11 م) في كتابه **الحسبة** أن دعا إلى عدم بيع كتب علوم الإسلام إلى اليهود والنصارى لكونهم على حد قوله يقومون بترجمتها ثم ينحلونها وينسبونها إلى أحبارهم وأساقفتهم...[12]! وتلك صورة من صور التأثير الثقافي التي مثّلت التجربة الإسلامية بالأندلس نموذجاً ناصعاً له لم يملك الفيلسوف فريدريك نيتشه (1900م) إلا أن يشيد به ويأسف لكون الكنيسة حالت دون دخوله إلى بلده ألمانيا، بل حاربته، مقابل ذلك الإعجاب الذي لقيه ذلك النموذج الإسلامي الأندلسي لدى الإمبراطور النورماندي روجر الثاني (1154م) بصقلية والذي اختار السلام مع الإسلام، وفتح قصره لمفكري وعلماء الإسلام من قبيل الجغرافي الكبير الشريف الإدريسي (560هـ) وغيره[13].

(10) نفس المرجع، ص. 22، والخبر المذكور منقول عن **إحاطة** ابن الخطيب و**معيار** الونشريسي و**نوازل** القاضي عياض؛ ولعل تاريخ الأرمن في المشرق الإسلامي وتحالفاتهم المتكررة مع الجيوش الغازية للصليبيين طيلة قرنين من الزمان يمثل نموذجاً آخر من الأحداث التاريخية التي تفسر أسباب التوتر بين المسلمين وبعض الأقليات الدينية في مراحل معينة من تاريخ الدول الإسلامية...

(11) قارن أيضاً في نفس المرجع السابق بحث عبد العزيز بن عبد الله «الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية»، ص 107-128.

(12) قارن بكتابنا **القيم الإبراهيمية ونهاية التاريخ**، الرباط: دار الأمان، ط 1، 2023، ص. 28.

(13) NIETCZCHE, F. **L'Antéchrist** ; in **Le crépuscule des idoles**, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, p. 271-272.

- هذا، وبغض النظر عن التقييم العلمي والتاريخي المطلوب اليوم لما أعقب تراجع ذلك النموذج الإسلامي بالأندلس وما صاحبه من ملاحقات عنيفة من طرف «محاكم التفتيش» فإن الشواهد التاريخية المتوفرة اليوم دالة أيضاً على مدى مساهمة «الموريسكيين»، سواء من بقي منهم داخل شبه الجزيرة الإيبيرية أو من هُجِّروا إلى أوروبا أو من استطاع منهم الرحلة إلى الأمريكيتين، مساهمتهم في المشهد الثقافي الغربي، نجد نموذجاً له في «القبّالا» اليهودية التي سبقت الإشارة إليها، كما نجد شهادات أخرى حول مساهمة أولئك الموريسكيين في الصراع بين الكاثوليكية والإصلاح البروتستانتي؛ ولعلنا نجد في وثيقة وشهادات ابن قاسم الحَجري (بعد 1048هـ) التي ضمّنها كتابه **ناصر الدين على القوم الكافرين** مثالاً واضحاً على ذلك التأثير المتبادل بين النموذج الأندلسي والفكر الأوروبي الحديث، وفي كتاب الحَجري شهادات على إقبال بعض مؤسسي الاستشراق الهولاندي على هذا المورسيكي الناجي من محاكم التفتيش ورغبتهم في الاستفادة من ثقافته الإسلامية الأندلسية...[14].

6 - هذا وبمناسبة تنويهنا أعلاه بحسن تدبير الاختلاف في التجربة الإسلامية عامة والأندلسية خاصة وازدهار الدراسات الدينية المقارنة في الفكر الأندلسي، لم يعد بخاف اليوم أن بدايات الانشغال بهذا العلم في أوروبا مطلع العصر الحديث خاصة على يد الفيلسوف سبينوزا (Spinoza) إنما كان ذلك استمراراً للتأسيس الأندلسي لدى ابن حزم خاصة. وهذه مناسبة نغتنمها لننبّه إلى بعض العوائق المعاصرة التي تحول دون ازدهار علم مقارنة الأديان بيننا نحن في العالم العربي المعاصر، حيث نلاحظ ضغوط بعض اللّوبيات السياسية الأجنبية على الدول العربية تحديداً بقصد دفعها إلى حذف نصوص قرآنية نقدية لتجارب تاريخية دينية كتابية... ولم نر تعدياً على حق المعرفة وحق المراجعة العلمية النقدية مثل الادعاء بأن نقد المخالف يُعتبر ظلماً له وعدم تسامح معه، وربما عُدَّ ذلك **إرهاباً**! وهذا شكل من أشكال تحريف المفاهيم. والتنبيه واجب هنا إلى أن مشكلة الأقليات تحكمها **قيم المواطنة**، في حين أن مشكلة الخلاف العقدي تضبطها **أخلاق الحوار وقواعد البحث العلمي**. ومن حقنا أن نسائل تلك اللوبيات الضاغطة: هل نقدنا نحن اليوم لتصرفات الاستعمار الغربي في القرنين الماضيين يعني عدم التسامح مع الغرب المعاصر؟ وهل استمرار

(14) قارن هنا دراسة قاسم السامرائي، من جامعة «لايدن» بهولاندا بحثه: «معرفة أربينوس وخوليوس بالعالم المسلم أحمد بن قاسم الأندلسي والدراسات العربية بهولاندا»، مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد 15، 1989-1990، ص. 279-287.

مفكري الغرب المعاصر أنفسهم إلى يومنا هذا في نقد نظام الرايخ النازي الألماني يعني نقداً للمجتمع الألماني المعاصر ومؤاخذته بما فعله أسلافه في الحرب العالمية الثانية؟ وهكذا يمكن القول أيضاً في باب مقارنة الأديان وضمان حق المراجعات النقدية مع التنبيه إلى أن علم مقارنة الأديان لا ينبغي أن يكون مجرد دراسة وصفية ولا محض رصد لأوضاع أنثروبولوجية ولا بالأحرى هو دراسة لاهوتية ولا حتى كلامية، ولكنه قبل ذلك وبعده دراسة فلسفية تحليلية تقويمية للمفاهيم والتصورات الكبرى. وكما أن لنا نماذج غربية معاصرة مفيدة في هذا الحقل المعرفي، لنا كذلك نماذج تطبيقية مفيدة في تراثنا الإسلامي، العلمي والفلسفي، ولعل من جملة تلك النماذج كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، للفيلسوف العامري (381 هـ) وكذا العمل الهام للعالم الكبير أبي الريحان البيروني (440 هـ) **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، وهو عمل أنثروبولوجي ولكنه عمل تقويمي في نفس الآن لا زال معتمداً إلى حد اليوم بالنسبة لدارسي المجتمع الهندي... مع التنبيه إلى أن إشادتنا بعلم مقارنة الأديان هي إشادة بعلم من العلوم الإنسانية والفلسفية، وبالتالي فهو علم قائم على الإيمان بجدوى البحث العلمي والاجتهاد الفكري الذي قد يصيب أو يخطئ شأنه شأن باقي العلوم الإنسانية الأخرى، وإن كنا نحن في العالم الإسلامي اليوم قد فرطنا فيه رغم كوننا كُنّا المؤسسين له.

ولذلك تبقى شهادات التاريخ ومنطوق النصوص المحكّ الواجب اعتماده والرجوع إليه في تقييم كل مراجعة نقدية وفقاً لمناهج علمية ناجعة. لأجل ذلك نلح على ضرورة إبقاء قضايا وإشكالات علم مقارنة الأديان في نطاقها العلمي المعرفي بعيداً عن كل الاعتبارات السياسية الظرفية.

7 - وفي نفس هذا الإطار الذي نسعى من خلاله إلى الحفاظ على معقولية الاشتغال بتاريخ التدين وجب علينا أن ننبه إلى أن كل محاولة تركب مفهوم التسامح أو التعايش المقررين في الإسلام بقصد إضفاء «شرعية» دينية أو عقلية ما على الأديان والملل والنحل المختلفة، بما تعنيه تلك الشرعية من الرضى والقبول العقلي والديني، إن كل محاولة من هذا القبيل تعني نكوصاً وتراجعاً عن المشروع الإسلامي الكبير الذي رام تصحيح وتقويم مختلف الاعوجاجات التي لحقت أشكال التدين البشري في الزمن القديم والتي مورست باسم الدين... ومن ثَمّ وجب اليوم التحذير من رجوع تلك «المانويات» القديمة التي دأبت على **التلفيق بين المذاهب** والاعتماد على الأساطير والغنوصيات القديمة؛ بينما الواجب علينا كباحثين استصحاب رؤية تاريخية نقدية لفهم تطور الأديان وتقدير المشروع التصحيحي

الذي رام الإسلام تدشين القول فيه داخل المسيرات الدينية المختلفة... ومفاد هذه الرؤية التاريخية المنوه بها هنا أنه من الواجب أن نلاحظ هنا أن ما يجري على مستوى تطور التجارب الفلسفية أو الأخلاقية أو السياسية أو غيرها من التجارب الإنسانية يجري أيضاً على مستوى تطور وتتابع التجارب الدينية، حتى منها التجارب الدينية الكتابية؛ فالتتابع يقتضي التكامل ويتطلب التجديد ويفرض التصحيح، وإلا كان التتابع بين الأديان عبثاً لا جديد فيه... وعليه فإن الاتفاق على الأصول الكبرى في الأديان الكتابية لا يُعفي الباحث من ملاحظة فعل الزمن وتتبع آثاره الإيجابية أو السلبية على تلك الأصول، وذلك ما يعطي معنى لتتابع الأديان وتجديد بعضها البعض، وذلك ما شدّد الإسلام عليه حينما اعتبر نفسه حلقة جديدة من حلقات ذلك الدين الواحد القائم على التوحيد الخالص ونبذ كل أشكال الشرك القديم وإخلاص العبودية لله وحده كما رسّخته وأقامت أسسه **ملة إبراهيم**...

ونحن إذ ننوه هنا بهذه الرؤية الواضحة في دراسة التجارب الدينية المختلفة سواء في وجهة النظر الأنثروبولوجية أو التاريخية أو الفلسفة الخالصة، لا نملك إلا أن ننبه إلى خطورة ذلك **التلفيق الجديد** والغريب الذي يروم هذه الأيام الالتفاف على ذلك المشروع العقلاني في دراسة الأديان سواء باسم ما ينعتونه **بالإبراهيمية** أو **بالمشترك الإبراهيمي**، وهو أيضاً نوع جديد من **التلفيق** أو جماع من الطقوس والعقائد والغنوصيات من غير الممكن إدراك أبعادها إلا عبر تفكيكٍ نقديّ لأهدافها الإيديولوجية والسياسية البعيدة عن كل دين، والوقوف خاصة على طبيعة المراكز الاستراتيجية التي تبتدع هذا النوع من الغنوص القديم - الجديد.

خاتمة:

على سبيل الختم أستطيع القول: إذا كانت دعوة موسى عليه السلام إنما جاءت تأكيداً لعقيدة التوحيد التي دافع عنها الآباء (من إبراهيم إلى يوسف) **فالتاريخ** يؤيد أن بني إسرائيل الذين تحملوا بعد نبيهم موسى عليه السلام مسؤولية الدفاع عن التوحيد قد خرجوا مراراً عبر تاريخهم الطويل عن ذلك التوحيد وسقطوا، ملوكاً وشعوباً، في براثين الوثنيات؛ بل لقد نسبوا للنبي سليمان عليه السلام الوقوع في الشرك وعبادة الأوثان[15]. لذلك كان جلّ أنبياء بني إسرائيل يحذرون من هذا الانحراف العقدي... ثم يأتي المسيح عليه السلام ويدّعي حسب

(15) قارن: **مدونات النصوص القديمة: أعمال المستشرقين والأركيولوجيين**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط 1، 2008، [تنسيق أحمد شحلان]، ص 138-140.

زعم الكنيسة أنه ابن الإله حقيقة أو أنه هو الله نفسه أو أن الله ثالث ثلاثة... فذلك حريٌّ أن يُنفِّر أتباع موسى وسائر اليهود من هذا الدين الجديد الذي لا يختلف في رأيهم عن الأديان الوثنية القديمة.

لذا وبالنظر إلى التطور الذي آلت إليه كل من اليهودية والمسيحية، عقيدة وشريعة - كما يوضح ذلك علم مقارنة الأديان - **لو فرضنا أن الإسلام لم يأت إلى الوجود**، ماذا عساه تكون عليه حالة تلك الأديان مع ما **استقرت** عليه إلى حدود اليوم عقائدها وبنيتها الدينية؟

الجواب واضح! سوف يكون هناك فشل ذريع لرسالات الأنبياء جميعاً القائمة على دعوة الناس كافة إلى **التوحيد الخالص لله وعلى تحقيق العبودية له وحده**. فلا المفاهيم الدينية الكبرى في اليهودية والمسيحية تنجو من نقص فظيع في تحقيق التنزيه اللازم للذات الإلهية من كل نقص وفي تحقيق التوحيد الخالص لها: إن الغموض المعرفي الذي يطال معظم المفاهيم الدينية في اليهودية وخاصة منها ما يطالها في المسيحية التي أبان نقد الكتاب المقدس في الغرب مدى الشكوك حولها... كل ذلك من شأنه أن يجعل المسيرة الدينية الإلهية، منذ نوح إلى عيسى عليهما السلام **مسيرة فاشلة**، انتهت إلى أنواع من التجسيم والشرك والسقوط في الغنوصيات على المستوى العقدي وكذا السقوط في البدع والنسبية على المستوى العملي والتشريعي والشعائري، خاصة مع المسيحية مقطوعة الصلة بالله الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد.

فكيف يظل العالم غارقاً في هذا الوحل أو الغموض المعرفي **دون تصحيح عقدي وأخلاقي وتشريعي؟** ذلك ما اضطلعت به رسالة الإسلام التي استهدفت بالأساس تصحيح الانحرافات التي طالت المسيرات الدينية النبوية منذ نوح إلى عيسى عليهما السلام؛ وبدون هذه الرسالة الإسلامية الخاتمة تنعدم كل حكمة من الرسالات والدعوات النبوية الكتابية السابقة. لماذا؟ لأنه **بدون الإسلام سيظل الإله إلهاً لبني إسرائيل خاصة**، و**بدون الإسلام سيظل الإله آلهة ثلاثة**، بل **سيظل الإله قابلاً للقتل وللموت** ولو لثلاثة أيام بقي العالم فيه من غير إله ومن غير مدبّر...! وذلك هو التناقض بين المفاهيم، بل ذلك هو العبث الذي يتنزه عنه الله الواحد الأحد.

وعليه، فإما الاعتراف بالإسلام كدين سماوي مكمِّل ومصحح وإما وداعاً لكل الأديان الكتابية! ذلك ما يزكيه منطق العقل ومنطق التاريخ أيضاً.

المصادر والمراجع

1. NIETCZCHE, F. L'Antéchrist ; in Le crépuscule des idoles, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France.

2. برتراند راسل، حكمة الغرب، (ترجمة فؤاد زكريا)، الكويت» عالم المعرفة، يونيه 2009.

3. بن شريفة «حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين» ضمن ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أگادير، 1406-1985، السفر الثاني عشر، ص 15-42.

4. بن عبد الله، عبد العزيز ، «الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية»، ضمن ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أگادير، 1406-1985، السفر الثاني عشر، ص 107-128.

5. الجويني، إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009.

6. السمرائي، قاسم، «معرفة أربينوس وخوليوس بالعالم المسلم أحمد بن قاسم الأندلسي والدراسات العربية بهولاندا»، مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد 15، 1989-1990.

7. شحلان ، أحمد (منسق)، مدونات النصوص القديمة: أعمال المستشرقين والأركيولوجيين، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط 1، 2008.

8. الصغيّر، عبد المجيد، القيم الإبراهيمية ونهاية التاريخ، الرباط: دار الأمان، ط 1، 2022.

9. طه عبد الرحمن في كتابه شرود ما بعد الدهرانية، الدار البيضاء: إبداع، ط 1، 2016،

10. الفخر الرازي، أساس التقديس، القسم الثالث. تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1986، من تراث الرازي.

11. فرويد (Freud) سيجموند موسى ودين التوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت الطبعة الرابعة 1986.

12. مجلة الاجتهاد، بيروت:عدد 57-58، 1424 هـ/ 2003 م.

13. ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. 4، 1377 هـ-1957م.

نحو منهج علمي في الدراسات اليهودية المسيحية

د. عزالدّين عناية

جامعة روما

ملخص البحث:

شهدت دراسات الدينين الكتابيين، اليهودي والمسيحي، تحولات بارزة في التناول العربي على مدى القرن الفائت وإلى غاية مطلع القرن الحالي. وشملت الدراسات مقاربات عدّة، تاريخية وتحليلية، ومقارنة، ونقدية، وغيرها. ولكن في ظلّ هذا الانشغال المعاصر بالدينين، توجهت قلة من الدراسات إلى العناية بالمنهج، أو بصفة أدقّ لمساءلة الهوية العلمية لهذين المبحثين، ومراجعة الأسس التي يقوم عليها الحقل والمسارات التي يسير فيها. كنا قد أطلقنا عليهما من جانبنا، الأول «الاستهواد العربي» (**الاستهواد العربي.. في مقاربة التراث العبري**، منشورات الجمل، بيروت 2006)، أي علم اليهودية، والثاني «علم المسيحيات» (**نحن والمسيحية.. في العالم العربي وفي العالم**، توبقال، الرباط 2010)، المنشغل بالقدر نفسه بالمسيحية التاريخية وبالمسيحية المعيشية في الراهن.

وكما هو ملاحَظ أن دراسة اليهودية والمسيحية، ضمن السياق الغربي، هي دراسات ثرية ومتنوعة، على مستوى المناهج والمقاربات، وهي حاضرة في الحراك الثقافي العام سواء في المؤسسات والكليات ذات الطابع اللاهوتي أو في نظيراتها ذات الطابع المدني المعنية بالحقل الديني. الدراسات العربية في المجالين المذكورين، تبدو لا تزال تتلمّس صياغة أرضية منهجية بحثية واضحة، وقد آن الأوان لتأطير عملها ودفعه باتجاه استراتيجيات علمية وعملية.

فلا يمكن أن نحاكي بخصوص الدراسات اليهودية المسيحية، المسارات الغربية، تقديرا بأنّ لكل واقع ثقافي مساراته وأسئلته وحاجاته. إذ بدأت الدراسات الغربية الحديثة بخصوص العهدين، القديم والجديد، فيلولوجية وأركيولوجية ثم تطورت إلى تاريخية وسوسيولوجية وغيرها، ومن ثَمّ ليس من الصواب أن نحرث الأرض المحروثة حتى نكتسب القدرات ولدينا تراثٌ مهمّ في العناية بالدينين. إذ الأجدى أن نستوعب المنجَز ونراجعه، من خلال الترجمات والقراءات المباشرة، لأن لدينا في المشرق والمغرب قدرات لغوية هائلة بلغات الغرب غير موظَّفة. فالدراسات اليهودية المسيحية التي نتطلّع إليها هي حشدٌ

من المناهج الخارجية، تحاول الإحاطة بالدينين من جميع الجوانب، وكذلك باستبطان اليهودي والمسيحي لدينيهما لاهوتيا، وبالمثل الوعي بحراك الفئات والمجتمعات اليهودية والمسيحية.

ولو شئنا توضيحا أوفى، نعرفُ أن مصطلح «الدراسات الدينية» (*Religious studies*)، الرائج في الاستعمال العلمي، قد أطلّ أواخر ستينيات القرن الفائت. وهو يعكس وجها من وجوه التحولات في دراسة الدين، كونه مبحثا يضمّ مزيجا من العناصر: المقارَبة التاريخية، والمقارَبة المقارنة، والعلوم الاجتماعية، فضلا عن فلسفة الدين. دارت قضاياه حول جملة من الأسئلة على غرار: معنى الدين وكيف يتشكل؟ وكيف يمكن تصنيفه؟ وما هو هدفه؟ وما هي وظيفته؟ وطغى على مشاغل «الدراسات الدينية» في الأوساط الأمريكية نزوعٌ إلى معالجة القضايا الأفقية في الدين، أي تناول قضايا الدين في صلتها بالوقائع المعاصرة والتحولات الاجتماعية، أكثر من الاهتمام بالقضايا العمودية، التي تولي الطابع الفيلولوجي التاريخي للدين أولوية، كما ساد في الدراسات الأوروبية. لكن أمام إغراء توظيف دراسات الدين في فهم الحراك المجتمعي تغيرت الأولويات.

وعطفا على ما ذكرنا آنفا، في مؤلفي «**الاستهواد العربي.. في مقاربة التراث العبري**» و«**نحن والمسيحية.. في العالم العربي وفي العالم**» كنا قد خلصنا إلى تساؤل: هل تفي مناهج دراساتنا الكلاسيكية في دراسة اليهودية والمسيحية بفهم الواقع الديني المعاصر بخصوص الدينين؟ وعلى هذا الأساس، تطلب تقويم المنهج في دراسة اليهودية والمسيحية، ضمن السياق العربي، الخروج من رهن البراديغمات الكلاسيكية، لأنها حاولت أن تجيب عن أسئلة عصرها ونحن اليوم معنيون بأن نبني منظورنا التاريخي. فلا ينبغي أن تظل الدراسات اليهودية المسيحية لدينا مغلَقة على سردياتها الكلاسيكية، بل نجدها مدعوّة إلى أن تنفتح على التحولات التاريخية والسوسيولوجية المعاصرة في دراسة الدينين.

تبعا لما أشرنا إليه، سيتركز البحث على معالجة المحاور الرئيسة في تناول اليهودية والمسيحية في التناول الكلاسيكي لدينا: الإمكانات والحدود؛ المناهج الحديثة: الوُعود والإمكانات؛ الدعوة إلى بلورة منظور جديد في الدراسات الدينية (اليهودية والمسيحية) يلبّي حاجاتنا. وإن تكن الدراسات الغربية المعاصرة تقيم فصلا بين الدراسات «العلمية» و«اللاهوتية» في تناول الدينين، فمن جانبنا نلمس حاجة إلى متابعة المسارين.

تمهيد عام

شهدت دراسة الدينين الكتابيين، اليهودي والمسيحي، تحولات بارزة في التناول العربي على مدى النصف الثاني من القرن الفائت وإلى مشارف القرن الحالي. وحفَل التناول بمقاربات عدّة، تاريخية وتحليلية، ومقارنة، ونقدية، وغيرها. ولكن مع هذا الانشغال المتنوّع بالدينين، توجّهت قلّة من الأعمال إلى تفحّص المنهج، أو بصفة أدقّ إلى مساءلة الأرضية العلمية لهذين المبحثين، ومراجعة الأسس التي يقوم عليها النظر والمسارات فيهما. كنّا في وقت سابق قد أطلقنا على المنهجين الدراسيين، بخصوص اليهودية والمسيحية، الأول مسمى «الاستهواد العربي»، وذلك في مؤلف مرّ على نشره زهاء العقدين[1]، ونقصد بذلك علم دراسة اليهودية في الثقافة العربية؛ وعلى الثاني «علم المسيحيات»، وهو بالمثل التوجه المنشغل بالقدر نفسه بالمسيحية التاريخية وبالمسيحية اللاهوتية وبالمسيحية المعيشية، داخل البلاد العربية وخارجها[2].

وكما هو معلوم دراسة اليهودية والمسيحية، ضمن السياق الغربي، هي دراسات ثرية ومتنوّعة، على مستوى المناهج والمقاربات والطروحات، وهي من المواضيع المعرفية المؤثرة في الحراك الثقافي، إضافة إلى كونها حاضرة سواء في الكليات والمراكز البحثية ذات الطابع اللاهوتي أو في نظيراتها ذات الطابع المدني المعنية بالحقل الديني. في وقت لا تزال فيه الدراسات العربية في المجالين المذكورين، تتلمّس الطريق نحو صياغة أرضية منهجية بحثية ومعرفية، وقد آن الأوان لتأطير العمل ودفعه باتجاه استراتيجيات علمية وعملية.

وسواء في مؤلفنا «**الاستهواد العربي.. في مقاربة التراث العبري**» أو في مؤلّف «**نحن والمسيحية.. في العالم العربي وفي العالم**»، طرحنا تساؤلا عميقا ألا وهو هل تفي مناهج دراساتنا الكلاسيكية في تناول اليهودية والمسيحية لفهم الواقع الديني المعاصر بخصوص الدينين؟ وخلصنا إلى الحاجة الماسة إلى تقويم المنهج في دراسة اليهودية والمسيحية، ضمن السياق العربي الراهن، وذلك بالخروج من رهن البراديغمات الكلاسيكية، بوصفها ضربا من المساعي حاولت أن تجيب عن أسئلة عصرها وقضاياه، ونحن اليوم معنيون بأن نَبني منظورنا المعرفي التاريخي. فممّا لا ينبغي، أن تظلّ دراسات اليهودية والمسيحية لدينا مغلَقة على سردياتها الكلاسيكية، بل هي مدعوّة للانفتاح على التحولات التاريخية والسوسيولوجية المعاصرة في دراسة الدينين.

(1) **الاستهواد العربي.. في مقاربة التراث العبري**، منشورات الجمل، بيروت 2006.
(2) انظر كتابنا: **نحن والمسيحية.. في العالم العربي وفي العالم**، توبقال، الرباط 2010.

وتبعا لما أشرتُ إليه، سوف أركّز جُلّ اهتمامي في هذه الدراسة على قضايا المنهج، وعلى مراجعة المسار الدراسي، وبالمثل تفحّص استراتيجية الكتابة بخصوص الدينين، اليهودي والمسيحي، وذلك من منظور ثقافي عربي. عبر تفحّص القدرات وتبيّن الحدود؛ وتتبّع المناهج الحديثة من خلال رصد وُعودها وإمكاناتها؛ ومن ثَمّ الدعوة إلى بلورة منظور جديد في الدراسات الدينية (اليهودية والمسيحية) يلبّي احتياجاتنا. فما من شك أنّ خصوصية التناول في دراسة الدين عامة، تتغاير من ثقافة إلى أخرى، وذلك بحسب زاوية النظر، ونوعية الأسئلة المطروحة، وكذلك تبعا لإمكانيات الإجابة عنها. فوعي الدين اليهودي، والتاريخ اليهودي، والثقافة اليهودية، والإحاطة بالجماعات اليهودية في أحوالها وأطوارها، والإلمام بالمسارات والتحولات؛ وبالمثل الوعي بالدين المسيحي، والتاريخ المسيحي، والثقافة المسيحية، وكل ما له صلة معرفية بأتباع هذا الدين، مختَلفُ تلك القضايا تندرج ضمن سياق حضاري، ولا يمكن أن يتماثل فيها النظر الداخلي مع النظر الخارجي، فلكل نَظَر أدواته وتأويلاته. وإن تكن الكتب المقدّسة الأساس الذي تدور حوله الانشغالات التقليدية، وهي بالأساس دراسات إيمانية من الداخل، فإنّ الدراسات النقدية في اشتغالها على هذا الموروث هي دراسات خارجية.

1. حول فحوى الدراسات الدينية

قبل الغوص في الموضوع، حريّ أن نحدّد المراد بالدراسات الدينية، لأنّ المصطلح قد يبدو غائما أو مختلف الدلالة من فضاء معرفي إلى آخر. ودرءا لهذا الخلط، نشير إلى أنّ مصطلحات «العلوم الدينية»، و«الدراسات الإسلامية»، و«الدراسات الدينية»، تختلف مضامينها وتتغاير دلالاتها بين العرب والغربيين. وبالتالي حري طرح سؤال: ما المراد بالدراسات الدينية عامة؟ وما الذي ننشده من وراء تطلّعنا لإرساء «دراسات يهودية مسيحية» من زاوية نظر عربية؟

لقد ظهر مصطلح «الدراسات الدينية» (*Religious studies*)، الذي بات نعتًا رائجًا في الاستخدام الإنجليزي لحقل معرفي، أواخر ستينيات القرن الفائت. وهو يعكس وجها من وجوه التحول في دراسة الدين من المقاربة الإيمانية إلى المقاربة المحايِدة، فضلا عن كونه مبحثا ينطوي على مزيج من العناصر: الدراسات التاريخية، والدراسات المقارنة، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة الدين. هذا وقد تمحورت قضايا «الدراسات الدينية» في مستهلّ ظهورها حول جملة من الأسئلة على غرار معنى الدين؟ وكيف يتشّكل؟ وكيف يمكن تصنيفه؟ وما هي وظائفه؟ وطغى على مشاغل تلك الدراسات في الأوساط الأمريكية

نزوعٌ إلى معالجة القضايا الأفقية في الدين، أي تناول المحاور ذات الصلة بالوقائع المعاصرة والتحولات الاجتماعية، أكثر من الاهتمام بالقضايا العمودية، التي تولي الطابع الفيلولوجي التاريخي للدين أولوية كما ساد في الدراسات الأوروبية[3].

بدت «الدراسات الدينية»، ضمن المدلول الغربي، محاولةً للاستقلال والتميز عن المقاربة اللاهوتية الإيمانية التي طبعت الوعي بالدين والتعامل معه، ومن ثَمَّ حدّدت دلالاته وتأويلاته من منظور الفرق والكنائس الغربية غالبا. هذا وقد برزت «الدراسات الدينية» بمثابة الانعطافة صوب منزع محايد في تناول الأفكار والظواهر والوقائع ذات الصلة بالدين والمتديّنين. ترنو فيها الأبحاث بالأساس إلى عرض رؤى، وإرساء معارف، وصياغة تأويلات تستلهم المناهج الحديثة في قراءة الدين ولا تعير كبير اهتمام للمسارات اللاهوتية والشرعية التي ترسّخت تقاليدها على مدى عهود. وحرص هذا الاجتراحُ المستحدَث على ألّا يعادي المنظور الإيماني ولا يحابيه، وإنما يضعه قيدَ الدراسة والتفحّص والبحث، بغرض بلوغ خلاصة أقرب إلى الواقعية والموضوعية[4].

واستلهامًا لهذه التطورات الجارية في الحقل، فإنّ الدراسات الدينية، ضمن السياق العربي، مدعوة إلى الانخراط في «الحضور التاريخي»، أي إنتاج معرفة عملية تسهم في تطوير الوعي الجمعي، وأما انتهاج «الانسحاب التاريخي»، على نحو ما هو سائد في كثير من الأعمال الحالية، فهو مما يحوّل العملية المعرفية بمختلف أشكالها إلى دراسات مغتربة واستنزاف للجهود بدون أثر مجتمعي. إذ ثمة أولويات في سلّم اهتمامات الدراسات الدينية غالبا ما نجده مختلّا في حقل الدراسات لدينا، والأمر عائد إلى غياب المرجعيات الفكرية، والرؤى التنظيرية في الحقل، ناهيك عن قلّة تفحّص المنهج، في الأوساط العربية. ومن هذا العوز افتقاد الساحة إلى دوريات تعنى بالدراسات اليهودية المسيحية (صحيح توجد مجلات مسيحية، ولكن يغلب عليها الطابع الطائفي المنغلق فضلا عما تتّسم به من محدودية التوزيع)، وبالمثل تفتقد الساحة إلى مراكز أبحاث تعنى بالدينين، أو حتى كوكبة من المنشغلين تعمل وفق تنسيق جماعي، وهذه كلها نقائص تَحول دون ترسيخ التقليد العلمي في الحقل.

(3) Giovanni Filoramo- Maria Chiara Giorda- Natale Spineto, *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia Italia 2019, pp. 13-18.
(4) *Ibidem*, pp. 13-18.

وعلى هذا الأساس فنحن نتطلّع ضمن السياق العربي الحالي إلى بناء دراسات أفقية بشأن اليهودية والمسيحية، تتابع الظواهر الدينية في الدينين، وترصد التحولات الجارية داخل الدينين، تكون مدفوعة بحوافز عملية، ولا نميل إلى دراسات ذات طابع عمودي ينصبّ جلّ اهتمامها على القضايا الميتافزيقية أو القضايا غير العملية.

فالدراسات الدينية ضمن السياق العربي، وتحديدا في انشغالها بالمخزون القداسي في الدينين هي دراسات داخلية وخارجية في آن، باعتبار انتماء المكوَّنين اليهودي والمسيحي إلى البنية الحضارية العربية في منطقتي المشرق والمغرب. صحيح نملك مخزونا لاهوتيا وإرثا تاريخيا مهمّين بخصوص الدينين، ونقف على رصيد حضاري متنوع، ولكن التحولات الجارية في وعي الدينين، منذ بروز النقد الحديث بشكليه التوراتي والإنجيلي، تكشف عن تدنٍّ واضح في إسهام المقاربة العربية، ناهيك عن ضعف المواكَبة لما يجري من كشوفات ومنجزات وأبحاث بشأن التقليدين. إذ بقيت مجمل الدراسات المنجَزة خلال النصف الثاني من القرن الفائت مفتقِدة إلى أرضية علمية، ومندرِجة ضمن إعادة بعث القديم، دون رؤى مستجدّة تستجيب للتحولات الجارية في الساحة العلمية العالمية، كما أنها منجزات فردية في معظمها، ولا تأتي ضمن وحدات بحث أو تراكم في المعارف لمؤسسات معنية بالشأن الديني. حالة الكمون تلك، وعدم التطوير لمناهج حداثية، حصلا بالأساس جراء القطيعة الحادة بين النظر العربي والمدارس الحديثة بشأن الدينين، لا سيما المتطورة منها في الغرب مع العقل الحداثي، الذي بات بمثابة الوصي على هذا الحقل الديني المعرفي من خلال تطويره طروحات غطت مجالات عدة.

وعلى العموم، في خياراتنا المعرفية لا يمكن أن نحاكي، بخصوص الدراسات اليهودية المسيحية، المسارات الغربية، في انشغالاتها ومضامينها، إدراكًا أنّ لكل واقع ثقافي أسئلته وحاجاته. إذ بدأت الدراسات الغربية الحديثة بخصوص العهدين، القديم والجديد، فيلولوجية وأركيولوجية ثم تطورت نحو مسالك تاريخية وسوسيولوجية وغيرها، ومن ثَمّ ليس من الصواب أن نحرث الأرض المحروثة حتى نكتسب القدرات، ولدينا تراثٌ مهمّ في العناية بالدينين. إذ الأجدى أن نستوعب المنجَز ونراجعه، من خلال الترجمات والقراءات المباشرة، لأنّ لدينا في المشرق والمغرب قدرات لغوية معتبرة بلغات الغرب غير موظَّفة. فالدراسات اليهودية المسيحية التي نتطلّع إليها هي حشدٌ من المناهج الخارجية والداخلية، ترنو إلى الإحاطة بالدينين من جميع الأوجه، وتُتابع استبطان اليهودي والمسيحي لدينيهما لاهوتيا، وبالمثل الوعي بحراك الفئات والجماعات اليهودية والمسيحية في الساحة العالمية.

2. تطوّرات علم اليهودية في الغرب

ضمن مسار تطوّر المناهج الدراسية للدّين في الغرب، مَثَّل ظهور «علم اليهودية» (*Vissenschaft des Judentums*) أو (*Wissenschaft des Judaismus*)، إبّان مطلع القرن التاسع عشر، مسعى لبناء وعي نقدي بتاريخ اليهود، من قِبل حركة قراءة التراث التي هدفت إلى تخليص اليهودية من وطأة اللامعقول والأسطرة الطاغيين. والملاحظ أن «علم اليهودية» الناشئ في الأوساط المسيحية الألمانية قد بدأ في مستهلّه جداليا، واستعار أدوات التحليل نفسها المعتمَدة في تناول الثقافات الكلاسيكية[5]. بدأت الأفكار النقدية المتولدة مع «علم اليهودية» تطلّ في ألمانيا ولا سيما في أوساط الشبيبة اليهودية، وهي أفكار على صلة وثيقة بحركة التنوير اليهودي (الهسكلاه)، ولم تلق هذه الرؤى المستجدّة قبولا لدى الجميع، بل ساد شدّ وجذب بشأنها بين الأطراف التقليدية والأطراف الحداثية.

شكّلت تلك الاستعادة النقدية للماضي اليهوديّ، الذي بات موضوع تأمّل، تناغما مع اكتشاف البعد التنويري الذي اتّسم به الفكر الأوروبي حينها. وبدت القراءة النقديّة للموروث اليهودي متأسّسة على أنقاض الوعي الخرافيّ الجاثم على العقل اليهودي، الذي ظلّ يُموقع توالي الأحداث في زمن ثابت، ويؤوّل مضامينها تبعًا لوعي أسطوريّ بالحياة. سوف يحضر ذلك الوعي بتوْرَخة مسائل العالم اليهوديّ، عبر إضفاء دلالات مستجدّة على معنى الفعل[6]. وما كان ذلك المسار العلموي المترافق مع «علم اليهودية» ليتحقّق لولا النزوع التنويري والتطلّع الحداثي السائدان في الغرب حينها، ناهيك عن المناخ العام لضبط إيقاعات الحياة وفق أُطر عقلية ومعايير علمية.

وتبعا لهذا التحول الذي دبّ في الجسم اليهودي، سلكت الجموع اليهودية في الغرب، منذ عصر التنوير، مسالك متنوّعة، تقلّصت على إثرها ضغوطات القرون الوسطى. وكانت النخبة من بينها تتطلّع إلى الإحياء والاستنارة وترنو إلى بلورة شخصية تُجاري المستجدّات الحاصلة، أو تدعو إلى أشكال متفاوتة من الاندماج في المجتمعات الغربية[7]. حيث تولّدت رغبة لدى طائفة من المفكرين اليهود في تَوْرخة الدين والتراث، ومحاكاة التنوير الغربي بالدعوة الصريحة إلى «استنارة يهودية»، طُرح خلالها موضوع اندماج اليهود، وموضوع

(5) Martin Goodman (edited by), *The Oxford handbook of Jewish studies*, associate editors Jeremy Cohen and David Sorkin, Oxford University press, 2002, p. 4.
(6) Alain Dieckhoff, «Sionisme *messianisme et tradition juive» in* Gilles Kepel: *Les politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 124.
(7) *Ibidem*, p. 127.

إعادة النظر في التراث، سواء باعتماد منهج النقد التاريخي في معالجة المرويات، أو جعل النظر إليها محكوما ببُعدٍ عقلي، بمنأى عن سائر التبريرات المغرقة في الباطنية أو التفسيرات المثالية للتاريخ اليهودي. يقول هرمان كوهين في مؤلَّف «**أخلاق الإرادة المحضة**»: «يهوديتي في علاقة وثيقة بقناعاتي العلمية.. لم أُوكل مسار وعيي اليهودي إلى غريزة التماهي بمعتقد ما أو سلالة ما؛ بل بالعكس عوّلت على الصرامة الفلسفية، في نطاق ما تيسّر لي، وعلى النقد التاريخي، لأنهما أنارا لي السبيل»[8].

لقد حصل التطور الأبرز في الدراسات اليهودية الحديثة في الغرب، ورغم أن الجامعة العبرية في القدس انطلقت في مستهلّ تأسيسها (أبريل 1925) بغرض تجسيد الثقافة اليهودية الجديدة، إلا أنها ظلّت تفتقر إلى كلية لاهوت ضمن تفرّعاتها الجامعية، لتبقى «الحاخامية» و»اليشيفوتات» المؤسّسات المعنية والمهيمنة على الخطاب الديني «الشرعي»، ولعلّ ذلك ما حال دون إنشاء «دراسات يهودية» مستقلّة في «إسرائيل» حدّ الراهن، وتطوّرت في الخارج ضمن «دراسات الأغيار» (الغويم) لليهودية.

وقد وجد تحويل اليهودية إلى حقل دراسي، بالمعنى العلمي، حفاوة في الخارج أكثر منه في الداخل، جراء هيمنة النزعة التقليدية في النظر إلى الدين في الداخل. ولعلّ ذلك الأمر ما دفعَ الأستاذ الجامعي غرشوم شوليم (1897-1982) إلى التشكي من أن معهد الدراسات اليهودية في الجامعة العبرية الذي أنشئ بغرض أن يكون مركزا للبحث الصرف ما استطاع أن يبلغ أغراضه المنشودة. يقول شوليم في رسالة مرسلة إلى أرنست سيمون، مدوّنة بتاريخ 12 مايو 1926: «محاولة بعث نقاش فلسفي حول أصول الكابلاه بين طلابي باءت بالفشل، جراء عجزهم اللافت عن التفكير»[9]. فقد كان الأساتذة والباحثون اليهود، داخل «إسرائيل» وخارجها، وجلهم من ذوي التكوين الحديث، مستشعرين الحاجة الماسة إلى ترسيخ منهج حديث في دراسة التراث اليهودي. ظلّت الدراسات اليهودية تشهد تراجعا في «الجامعة العبرية» في القدس ولا سيما على مستوى أعداد الطلاب (تقليص الإنفاق البحثي، نقص المجلات العلمية، تسريح الأساتذة) وهو تراجع عام مس دراسات العلوم الإنسانية[10]. ففي مقالة منشورة للمؤرخ اليهودي الإيطالي، ساباتينو موسكاتي، تعرّض فيها

(8) Hermann Gigliotti, *Etica della volontà pura*, Editore: Edizioni Scientifiche Italiane, Italia 1994, pp. 71-72.

(9) Davide Biale, *Il maestro della cabbala: Vita di Gershom Scholem*, Carocci editore 2019, Roma, p. 88.

(10) انظر مهند مصطفى تحت معنون «الدراسات اليهودية: شكرا ليس في إسرائيل»، **المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية.. المعرفة، السياسة والاقتصاد**، ص. 149.

إلى تمييز مهمّ في تناول الموروث اليهودي للمنهج النقدي في مقابل المنهج التقليدي، وهو ما يشكل جوهر أزمة الدراسات في الداخل الإسرائيلي[11].

ضمن هذا الشدّ والجذب بين القديم والجديد في دراسة اليهودية، أُعتبر معهد الدراسات اليهودية في الجامعة العبرية، الذي تأسس عام 1925، الأقدم والأكثر تطورا. تلا ذلك توسّع للدراسات في جامعة تل أبيب، وبار إيلان، وفي مركز بن غوريون للأبحاث في بئر سبع. تكلّلت تلك الجهود بمحاولة «الاتحاد العالمي للدراسات اليهودية» (تأسس سنة 1947) عقد مؤتمر كل أربع سنوات، بغرض تنسيق الاهتمامات بين الباحثين في العالم ومناقشة التطورات الجارية في الحقل[12]. عادة ما تصنف «الجامعة العبرية» في القدس سنويا ضمن أفضل مئة جامعة في العالم. وهي الجامعة التي مرّ على تأسيسها زهاء القرن (1925). وكان السؤال المحوري متمثلا في: هل يجب أن تكون الجامعة جزءا من المشروع السياسي الصهيوني أم مؤسسة أكاديمية مستقلة؟[13] الأمر الذي انعكس على الدراسات اليهودية. إذ ساد تخوّف أن تكون الجامعة العبرية، في بداياتها الأولى، مركزا روحانيا يهوديا على غرار الصهيونية الروحانية التي نظر إليها آحاد هعام، بدلا من أن تكون بؤرة لمؤازرة المشروع الصهيوني على نطاق الحاجات العملية للمجتمع الناشئ[14].

إذا بدا تمييز المقاربتين -التقليدية والحديثة- مدفوعا بحاجة منهجية أملتها التطورات التاريخية، ما عادت فيها المقاربة التقليدية قادرة على استيعاب التحولات الجارية في مخاطبة العقل الحداثي الذي نعيش تشظياته في الفكر العالمي. بدا صدى المطلب الحديث ملحّا منذ تأسيس «الجامعة العبرية» في القدس، وفي بعض معاهد الدراسات العليا في الولايات المتحدة، مثل معهدي «*Hebrew Union College*» و«*Dropsie College in America*». وتبيّنَ أنّ الموروث اليهودي في حاجة ملحّة إلى مقاربات مغايرة تخاطب الفكر الحداثي، وتجيب عن تساؤلات ناشئة عن «عقلية» تُجاري التبدلات الحاصلة، وهو ما لم تَعد المناهج التقليدية قادرة على تلبيته. والملاحظ أن دعوات التمييز والتجديد ما كانت تستهدف إلغاء المنهج التقليدي أو إزاحته، وإنما تستهدف

(11) Sabatino Moscati, «Ebraismo tradizionale ed ebraismo scientifico», La Rassegna Mensile di Israel, Aprile 1948, terza serie, Vol. 14, No. 1 (Aprile 1948) Roma, p. 46.

(12) انظر دراسة مارتن غودمان بعنوان «طبيعة الدراسات اليهودية»:
Martin Goodman (edited by), *The Oxford handbook of Jewish studies*, p. 4.

(13) مهند مصطفى، **المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية.. المعرفة، السياسة والاقتصاد**، «مدار» المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، رام الله 2014، ص. 32.

(14) مهند مصطفى، **المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية.. المعرفة، السياسة والاقتصاد**، ص. 42.

خلق «تقليد متنور» -كما سماه ساباتينو موسكاتي- يستجيب للحظته التاريخية[15].

فكما نعرف الدراسات اليهودية في الجامعة الغربية هي ظاهرة جديدة، يترادف فيها مسمى «الدراسات العبرية» ومسمى «الدراسات اليهودية» من حيث التركيز على حقل بعينه. وعلى العموم تبقى هذه الاهتمامات من التخصّصات الأكاديمية المستجدّة التي تستهدف تسليط الضوء على أوضاع اليهودية واليهود، في الماضي والحاضر، باعتماد مناهج تاريخية وأنثروبولوجية واستشراقية. وضمن السياق الغربي المعاصر جاءت المحاولات الأوروبية الأولى في دراسة اليهودية من خارج النسق اللاهوتي المسيحي. وبدأ هذا الخط يشقّ طريقه، مع النصف الثاني من القرن العشرين، متخلّصا من وطأة اللاهوت المسيحي، وإن أنشئت معاهد ومراكز بابوية معنية باللغة العبرية والتراث العبري. كما حصل تطور في الدراسات اليهودية في الجامعات الأمريكية منذ ستينيات القرن الماضي، وقد رافق تطور الدراسات النسوية، ودراسات مجتمعات السود والمهمّشين.

ولو تابعنا تطور المبحث في إيطاليا، نجد مَوْضعين جامعيين بارزين ضمن هذا التمشي: الأول في «جامعة الأورينتالي» في نابولي (حيث ظلّ النشاط متمحورا حول منشورات أرشيف الدراسات العبرية ومتحلّقا حول دورية «سفر يوهاسين» المعنية بتاريخ اليهود في جنوب إيطاليا)؛ والثاني في «الجامعة الغريغورية البابوية» في روما. حيث ضمّت الأخيرة «مركز الكردينال بِيَا للدراسات اليهودية» («*Centro Cardinal Bea* *per gli Studi Giudaici*)، وهو مؤسسة تعنى بالدراسات اليهودية والعلاقات اليهودية المسيحية. تأسس المركز في أعقاب «مجمع الفاتيكان الثاني» (1965)، مع موجة الانفتاح على الأديان العالمية. المركز على ارتباط وثيق بالكرسي الرسولي، من حيث رسم سياسة الفاتيكان مع إسرائيل والتعامل مع الدين اليهودي. ومنذ العام 2020 أضحى المركز مؤهلا لمنح الإجازة في الدراسات اليهودية، وهو يطمح إلى تطوير لاهوت في العلاقات المسيحية اليهودية من خلال تكوين طلاب في المجال باللغتين الإيطالية والإنجليزية، يتركز تكوينهم الدراسي حول أدب الأحبار، وتاريخ الشعب اليهودي، ومحاور من الفلسفة اليهودية، والليتورجيا اليهودية، والثقافة والفن العبري، والفكر اليهودي المعاصر، وتاريخ العلاقات اليهودية المسيحية، فضلا عن دراسة عبرية التوراة والعبرية المعاصرة.

صحيح بدت ملامح «علم اليهودية» (*Wissenschaft des Judentums*) تتشكّل منذ القرن التاسع عشر، ومرّت بتطورات هائلة مع مسمى «الدراسات اليهودية»، حصل على

(15) Sabatino Moscati, «Ebraismo tradizionale ed ebraismo scientifico», p. 47.

إثرها وضوح في المنهج، مع هذا فإنّ حدودَ هذا الحقل لم تتّضح بعد. فخلال العام 2002 صدر كتاب ضخم بعنوان «**دليل أكسفورد للدراسات اليهودية**» (*Oxford Handbook of Jewish Studies*)، أعيدت طباعته في السنوات اللاحقة، وهو من تأليف نخبة من المعنيين بالدراسات اليهودية، سلّط الضوء على تطور دراسة اليهودية، واستطاع أن يأتيَ على أهمّ الانشغالات في الحقل من الديمغرافيا إلى أدب الأحبار، ومن اللاسامية إلى علم الآثار، ومن الأنثروبولوجيا اليهودية إلى علم الاجتماع، ومن الموسيقى إلى التصوف وانشغل بأصناف اليهوديات الناشئة في العالم شرقا وغربا، وهو تقريبا أولى المحاولات الجماعية لضبط مسار الحقل. وعلى العموم تفرّعت الدراسات اليهودية إلى قديمة ووسيطة وحديثة ومعاصرة، وهذه الأقسام الأربعة هي بدورها توزّعت إلى حقول دراسية عدة، منها الدراسات الدينية (العلمانية) والدراسات الرَّبِينِيَة (الإيمانية). وإن بدا في الكتاب واضحا غياب الحديث عن دراسات اليهودية في العالم العربي، باستثناء بحثين الأول بعنوان «اليهودية في عالم الإسلام في العصر الوسيط» بقلم مارك ر. كوهين، والثاني بعنوان «اليهودية العربية واليهودية الفارسية» بقلم جوفري خان، ولعلّ تلك المتابعة المختزلة أتت بسبب شحّ المعلومات عن مسار الدراسات العربية وفحواها.

3. الدراسات اليهودية المسيحية لدى العرب

بشكل عام يركن الباحث العربي في دراسة اليهودية إلى مخزون محلّي، وهو مخزون ثريّ ومتنوّع، موزَّع في كتب الملل والنحل والتاريخ والجدل وعلم الكلام والفقه وغيرها. ومع هذا لم تعرف المؤسسات الجامعية العربية الحديثة انشغالا ممنهجا بهذا الدين أو بغيره من الأديان، لا في كليات العلوم الدينية ولا في كليات العلوم الإنسانية أو الاجتماعية، وإن أُنجزت جملة من الأبحاث والرسائل، ظلّت متناثرة ولم تفرز تقليدا علميا مستقلا واضح المعالم. وقد كان لعامل الصراع الممتدّ منذ القرن الفائت مع دولة إسرائيل وامتداداته الراهنة الأثر الواضح في كبح العملية والانحراف بمساراتها، أي في التطور المعرفي التراكمي في الحقل.

ولم تقدر الدراسات العربية بشأن الدينين، اليهودي والمسيحي على استيعاب، أو لنقل هضم التراث الكتابي، والانطلاق في طروحات مستجدّة تتحاور فيها مع ما يروج في الساحة العالمية من طروحات دينية ومناهج علمية. تعيد فيها النظر في التراث الكتابي، ضمن مدرسة النقد الكتابي الحديثة بوجهيها الناظر في العهدين القديم والجديد. كان الأمر

يتطلّب قدرات منهجية، ما كانت متوفّرة لا في الجامعات الكلاسيكية، ولا في الجامعات الحديثة لدينا. حيث لم تتحول دراسة الدين إلى حقل معرفي خاضع لتأملات مستقلّة عن الاعتقاد الذاتي، ولم تتّضح معالم الفصل بين ما هو جدالي وما هو علمي. فقد غلب على مجمل الدراسات المنهج اللاهوتي وبقي يراوح مكانه. وسادت تهويمات على مدى عقود (الريبة من الحوار مع الآخر والحديث عن مدى شرعية محاورته، ثم تلتها الخشية من التطبيع، والنفور من التبشير) خيمت على العقل الجمعي، بما ساهم في انغلاق الرؤى نحو الآخر.

ففي ما يخصّ اليهودية -على سبيل الذكر- مثّلت العودة إلى تملّي دين اليهود -القادمين على متن تحولات جيوسياسية أزاحت شعبا من أرضه وحلّت محلّه- بمثابة المحاولة المرتبكة لتفحّص هوية القادمين الجدد إلى فلسطين، وانحصرت في خطاب متشنّج مثقَل بالغضب غاب منه التروي، بما حال دون بناء وعي تاريخي نقدي. الأمر الذي ماثل بين القادم الجديد والنظر النقدي الذي سرعان ما غدا براديغمات معيارية أخلاقية ثابتة لليهودي المتصهين. في حين بدأ الاقتراب من المسيحية التي باتت نسخة ملطَّفة من المسيحية المرافِقة للاستعمار، بالتفاتة متوترة نحو الهجمة التبشيرية التي تستهدف العالمين العربي والإسلامي. ثم أعقبتها موجة «الحوار الإسلامي المسيحي» الذي كان بحثا عن بيداغوجيا تواصل جديدة، أتت في العديد من صورها، من الجانب الإسلامي، في أشكال فقيرة ورثّة، دون قدرة على بناء مقاربة عميقة تستوعب المسيحية في مختلف أوجهها وأطوارها، أو تذهب إلى غور الحاجة بعلم مسيحيات عربي يرصد المسارات المعرفية والاجتماعية بأتباع هذا الدين، سواء في الداخل العربي أو الخارج.

مثّل هذا المناخ الديني المضطرب مأزقا خانقا للمعرفة العلمية العربية وللدراسات الدينية المعمّقة بخصوص الدينين. وغاب الانشغال بالمناهج الحديثة في دراسة الظواهر الدينية من مختلف الجامعات والمؤسسات الأكاديمية العربية بشكل لافت على مدى النصف الثاني من القرن العشرين تقريبا، بقي التناول كلاسيكيا لدين الإسلام وبالمثل لبقية الأديان، ولم تخرج دراسة الآخر عن مثلث الردود وأهل الذمة واستعادة تراث الملل والنحل بأسلوب لاتاريخي. ولكن وهن دراساتنا في هذا الحقل، بدأ يكشف عن حقيقتها من خلال مساع مبكرة في وعي الأديان ظهرت في بلاد المغرب أكثر منه في بلاد المشرق. وهو عائد إلى تباين مستويات المسافة العاطفية الطاغية بشأن الموضوع في الفضاءين. فقد تحوّلَ موضوع المسيحية مشرقا إلى حديث تفاخر بالمكون المسيحي داخل الحضارة

العربية، في ظل تراجع بيّن لأعداد مسيحيي المشرق عموما، وافتقد إلى محاولة بناء وعي معمّق سواء كان لاهوتيا أو دراسيا للمسيحية، ولم يحفّز التنبّه إلى متابعة التحولات في المسيحية التي غدت مسيحيات. وانزاح موضوع اليهودية -تحت مبرّر أن الصراع العربي الإسرائيلي هو بالأساس مع الصهيونية- نحو تغاض عن اليهودية، أو لنقل نحو تجميد الرؤية اليهودية، درءًا لتُهم اللاسامية والعنصرية والاحتكام إلى معايير دينية، التي باتت مهجورة في الخطاب العالمي، كون العرب ليست لهم مشكلة مع اليهودية واليهود وأن موضوع اللاسامية هو موضوع غربي.

بعد الإشارة إلى جملة من العناصر التي كبحت العملية العلمية لدينا، لو شئنا توضيحا لمبحث «الدراسات اليهودية»، ضمن السياق العربي المعاصر، لقلنا هو مسعى لعلْمَوَة البحث في اليهودية واليهود وتخليصه من الارتهان إلى المثالية واللامعقول في مختلف المجالات. ونعي أن دراساتنا الحالية قد يكون جلّ اهتمامها منصبّا على جانب دون آخر، أو حقبة دون غيرها، أو تسير وفق مسار بحثي محدّد تعوّل عليه، بَيْد أنّ عملية مراجعة المنهج ككل تضعنا أمام نظر واع لأجل إنشاء إلمام متزن بالحقل يضع الظاهرة اليهودية في التاريخ لا خارجه، ويرصد شخصية اليهودي في تحولاتها التاريخية ولا يعزلها ضمن أطر مثالية متعالية عن الواقع، لأجل صياغة معرفة موضوعية واقعية. وبعبارة أخرى، حتى وإن تحوّلت الدراسات العبرية إلى علوم إنسانية فقد بقيت علوما يهودية. ولعلّ التحدي الأبرز للدراسات العبرية في كيفية التوفيق بين الموضوعية العلمية والذاتية اليهودية. أو لنقل بين الدراسات الخارجية والدراسات الداخلية[16]. وكما نعرف هدفت دراسة التوراة الربانية، أو لنقل الدراسة الداخلية، إلى معرفة شرع الله، في حين هدفت الدراسة الخارجية إلى معرفة ما هو صواب وما هو خطأ، أي كان البحث منصبّا على ملاحقة الحقيقة[17].

نعرف أن اليهودية هي واقع حيّ ومتحرّك، وقد تحضر أحيانا في ملمح رمزي أو روحي، وهو ما قد يشكل مخاطر على الإحاطة بالموضوع، أي بما يستوجب تغيير الأدوات أثناء متابعة الظاهرة اليهودية. فاليهودية ليست معطى جامدا في التاريخ، وإنّما هي وقائع وهوية ومعارف وجماعات بشرية في حراك دائم. ولتكون دراسات اليهودية مجدية لدينا، ينبغي أن تولي اعتبارا للمستوى الأفقي في تناول الموضوع، فضلا عما ينبغي أن يميّز الدارس من مزج بين الماضي والحاضر وتفادي التعويل المتفرد على أحد الجانبين[18].

(16) André Neher, *Dans tes portes, Jerusalem*, Paris, Albin Michel, 1972.
(17) Martin Goodman (edited by), *The Oxford handbook of Jewish studies*, p. 3.
(18) André Neher, *Dans tes portes, Jerusalem*.

وبقدر ما تركز دراسة اليهودية لدينا على التراث المادي والمعنوي، وعلى المضامين العقدية والتشريعية، وعلى العنصر البشري المحلي، فهي تولي الانتباه للحضور اليهودي في العالم، مشرقا ومغربا، قديما وحديثا، في سائر تمظهراته في التاريخ. وفي هذا السياق يلعب «علم الاجتماع اليهودي» دورا معتبرا في دراسة اليهودية واليهود. وإن تبدُ الدوافع المحفّزة لإنشاء سوسيولوجيا يهودية عامة مختلفة، ففي السياق العربي تبدو عنصرا مهمّا ضمن التوجّه العلمي الذي نودّ إرساءه. فالملاحظ أنّ الحديث عن تطوير علم اجتماع يهودي بغرض الإحاطة بالتجمعات اليهودية في العالم ووعي مساراتها، قد بدا ضروريا منذ تطوّر أنشطة الحركة الصهيونية، وانشغالها بالطوائف اليهودية في العالم. يقول ماكس نوردو، أحد أبرز القادة المؤسّسين للصهيونية رفقة تيودور هرتزل: «نحن [الصهاينة] يجب أن نعرف بدقة عالية المادة القومية التي نشتغل عليها»[19].

4. نحن واليهودية

تولّد الاهتمام باليهودية ضمن السياق الإسلامي المبكر جرّاء السعي لمعاضدة المسلم في دينه والذود عن عقائده، تأتّى بغرض الاستلهام والمنافحة أو البحث عن تفاصيل أوفى، وهي على العموم مباحث ذات توجهات واستراتيجيات متنوعة. حفّز ذلك السعي للتوسّع في ما ورد في القرآن مقيّدا في تراث الذين هادوا، ثم تطور لاحقا مع الجدل في أدبيات الردود والمنافحة، وبالمثل مع الفقه من خلال تلمّس حلول لقضايا تشريعية إشكالية (شرع من قبلنا هو شرع لنا)، هذا إلى جانب ما اقتضته مستلزمات مؤسسة أهل الذمة من ضبط، وقد حصل هذا بالخصوص في مراحل تاريخية متقدّمة من تاريخ الإسلام. ثم في مرحلة حديثة، أطلّ الاهتمام باليهودية مع نشوء الصراع العربي الإسرائيلي، وما رافقه من تمازج في المخيال العربي بين الصهيونية واليهودية وإسرائيل بشكل سلبي، بلوغا إلى مشارف حقبتنا الراهنة التي بدأت تنحو صوب إرساء دراسات تراعي شروط البحث العلمي وتتخفّف من مخيال التشاحن والتصارع بغرض تأسيس رؤى واقعية.

والجلي أنّ الدراسات الدينية للآخر اليهودي ضمن السياق المسيحي العربي، اختلفت فيها الحوافز، سواء في القديم أو في الراهن، أتت بالسعي للحفاظ على المشترك القداسي مع النص المقدّس اليهودي من خلال العهد القديم. ولذلك إن تكن نظرة المسلم للعهد القديم

(19) Harvey E. Goldberg «Modern jewish society and sociology» in Martin Goodman (edited by)*The Oxford Handbook of Jewish Studies*, p. 977.

معيارية، أي مستندة إلى معيار القرآن ﴿لاَّ يَاتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِۦ﴾، فإنّ نظرة المسيحي إيمانية تعبّدية، بوصف العهد القديم وما يتضمّنه من نصوص مقدسة (المزامير على سبيل المثال) مما يُتعبّد به، ولم نشهد منعطفا معرفيا بيّنا في أوساط المسيحيين العرب يماثل الدراسات النقدية الحديثة للكتاب المقدس في الغرب، بل ظلّت الطروحات في مجملها لاهوتية الطابع[20].

وبوجه عام مثّل الانشغال باليهودية مبحثًا متواضعا ضمن الثقافة العربية الحديثة، ولم يشهد هذا الاهتمام العناية اللازمة على مدى القرن الفائت واعترته جملة من الهنات. فما هي العقبات التي حالت دون تطوّر هذا المبحث في التناول العربي؟ ما من شكّ أنّ الصراع العربي الإسرائيلي قد كان أثره جليّا على دراسة اليهودية من الجانب العربي، حتّى ساد خلطٌ معرفي مشوب بالخشية مفاده أنّ دراسة اليهودية وتدريس العبرية (التوراتية منها والحديثة) هما مسوّغان من مسوّغات التطبيع الديني مع إسرائيل، وأنّ فتح هذا الباب مدعاة لاختراق ثقافي. ومن جانب آخر، تطوّرت الدراسات العربية والإسلامية في إسرائيل بشكل أفضل، ولعلّ المتابع للأبحاث المنتَجة في هذا الشأن في الجامعات ومراكز الأبحاث الإسرائيلية يدرك حجم الفارق[21].

كانت أبرز المعوقات في الحقل الخلط بين الإسرائيلي واليهودي، بما حال دون رؤية اليهودية في غياب إسرائيل. واستحكمت حالة عُصابية بالنظر العربي كلّما جرى التطرّق إلى موضوع اليهودية واليهود، تسرّبت إلى جلّ الكتابات التي تناولت مواضيع التراث العبري. فجاءت المدوَّنة العربية الحديثة تجاه اليهودية هزيلة وشبه مستنسَخة بعضها من بعض في العديد من المحاور: تدوين التوراة، الألوهية لدى اليهود، مفهوم النبوة، مضامين التلمود، الشخصية اليهودية وغيرها. أنتج العقل العربي خلالها قراءة في التراث العبري في انفصال شبه كليّ تقريبا عن المدوَّنة العلمية العالمية. وغلبت على الرؤية العربية نظرة انطباعية وسمة عاطفية، فضلًا عن هشاشة الطروحات وتناقضاتها الفجّة[22]. تبيّن لي مبكرا أن التوجه العام في «الانشغالات العربية باليهودية» يميل إلى خلق رافد «نضالي إيديولوجي» وليس إلى إرساء مبحث علمي، أي توظيف القدرات المعرفية باليهودية لأغراض ترجيح كفة

(20) انظر كتاب مشير باسيل عون: «**الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ**»، دار الطليعة، بيروت 2007، ص: 113 وما بعدها.

(21) انظر كتاب أحمد أشقر: **التهجير والإبادة.. الفقه اليهودي المعاصر تجاه العرب**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت 2018، ص: 6 وما بعدها.

(22) انظر مؤلفنا: **الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري**، منشورات الأطرش، تونس 2022، ص: 51 وما بعدها.

الصراع العربي الإسرائيلي. وعلى العموم توزّعت المؤلّفات العربية الحديثة في اليهودية إلى صنفين بارزين:

- **الإنتاجات الدعويّة**، وهي على وفاء صريح وارتباط وثيق بالمنهج الكلاسيكيّ في قراءة دين اليهود. ترى في النقد المتأتّي من مصادر تراثية مرجعا للاستلهام والنّسج على منواله، إلى جانب ما تبنّته تلك القراءة صريحا من محاور الاستهواد الكلاسيكيّ، من بشارة، وتحريف، وأحكام فقهية، ومواقف عقدية. تتمثّلُ فيها القراءة الدعوية نفسها المستأمَن والمحافِظ على التّواصل بين القديم والحديث في فهم «الذين هادوا»، و«بنو إسرائيل»، كما ترسّخت بشأنهم الأحكام والأقوال والأساطير النابعة من التراث، دون تجديد في القراءة أو نقد أو مراجعة.

- **الإنتاجات النقديّة**، وإن اختلفت في منطلقاتها عن القراءة الدعويّة بشكل رئيس، وحاولت الانطلاق من أرضية العلوم الإنسانية ومقرّراتها، بخلاف السابقة التي هي على وفاء صريح للمدوَّنة التراثية. وإن تميزت هذه القراءة بخاصيّة عامّة، وهي عدم التزامها في الحديث عن اليهودية بالرؤى الإيمانية ذات الصّلة بالمبحث، وأقرّت أنّ فهم اليهودية بالمكوث داخل تحولات التاريخ، والتطلّع إلى تدشين إجابة ثقافية تقطع مع التعليل الخُلقيّ والغيبيّ. صحيح يتراجع التحليل الميتافيزيقيّ مع القراءة النقديّة، ولكنّ هذه القراءة رغم مسحتها «الحداثية» لم نرصد فيها معالم إرساء نظرية مستقلّة، وإنما ترديدا لمقولات مستورَدة، بما يجعلها بمثابة الحواشي والمختصرات على مدرسة النقد الكتابيّ الغربية، طغى فيها مناخ الصراع العربي الإسرائيلي المترسّخ. وفي المجمل عجزت المقارَبتان، الدعوية والنقدية، عن الخروج بالدراسات اليهودية من التفسير الغيبي والمزاد القومي إلى الحقل العلمي. وبالتالي ما يلوح جليا في المقاربتين، الدعوية والنقدية، استحكام الضغائن التاريخية بحقل معرفيّ، كان يُفتَرض أن يكون بمنأى عن التجاذبات السياسية. لم يتميّز فيه الفارق بين أدب الردود من جهة وعلوم دراسة الأديان من جهة أخرى، وهو ما أربك القراءة العربية وحال دون إرساء رؤية متّزنة لليهودية. ويبدو هذا الخلل المنهجيّ في حاجة إلى نقد داخلي للكتابات العربية في اليهودية واليهود[23].

وإدراكا لتلك النقائص المنهجية، تطالعنا جملة من الأسئلة بشأن الدراسات العربية لليهودية على غرار: من أين يستقي العرب في الزمن المعاصر فهْمَهم للتراث العبري

(23) المصدر نفسه، ص: 53- ص: 63.

وللتحولات الكبرى التي ألمت بالفكر اليهودي والواقع اليهودي؟ ومن أين يُستهلّ فهم اليهودية أَمن القديم أم ممّا هو معاصر؟ فأوّل ما يصطدم به الباحث اتساع رقعة الدراسة وامتدادها الزمني. فكما نعرف اليهودية هي ظاهرة مركبة داخل التاريخ، وهي ليست مجرّد وقائع جامدة من الماضي. إذ يضعنا التراث اليهودي الحي، سواء الحاضر في دولة إسرائيل أو بين مختلف يهود العالم المستلهِمين لهذا التراث، أمام هوية حضارية متداخلة تستوجب التفحص الواعي للمتخلّد والمستجدّ، في ضوء التحولات التاريخية والجيوسياسية في الساحة العالمية. تبدو المداخل العربية مشرقا ومغربا بائسة في الإطلالة على هذا الحقل. حيث يحوز كتابان قصب السبق لدى العربي في التمهيد لهذا الحقل ألا وهما: «**بروتوكولات حكماء صهيون**»[24] و«**الكنز المرصود في قواعد التلمود**»[25]، مستعيضة بهما عن التوراة والتلمود في فهم تراث ممتدّ عبر العصور، وتجمعات دينية موزعة على مجتمعات عدة. إذ يعي المتابع للفكر العربي في ما يخصّ اليهودية، ما خلّفه كتاب «**بروتوكولات حكماء صهيون**» الذي يمثل المدخل الأشهر بشأن دين جماعات بشرية وحركة سياسية لدى جموع كثيرة، وكذلك ما كان لكتاب «**الكنز المرصود في قواعد التلمود**» (1899) من أثرٍ سيّء على الكتابات العربية بشأن عرض مدوّنة التلمود. والكتاب هو من تأليف كاتب جرماني المدعو روهلنج، عرّبه يوسف نصر الله، أحد النصارى الشوام. وقد صيغ الكتاب في حمّى اللاّسامية في أوروبا، وما كان لها من أثر واضح على بنيته ومضامينه. مَثّل الاستناد إلى ذينك الكتابين -«**بروتوكولات حكماء صهيون**» و«**الكنز المرصود في قواعد التلمود**»- مدعاة للانحراف بالدراسات العربية الحديثة لليهودية، وقلّة من الكتّاب تفطّنوا إلى أنّ التلمود هو أرحب مما عرضه صاحب «**الكنز المرصود**» وأن قسم المعاملات في التلمود على سبيل المثال لا يختلف كثيرا عما هو مدوَّن في كتب الفروع من الأحكام الفقهية لدينا. ومن ثَمّ فالتلمود ليس خزّان شرور -كما يُصوَّر- بل تجليات لعقلية دينية. وأن كتاب «**بروتوكولات حكماء صيهون**» ليس المدخل الصائب للاطلاع على اليهودية واليهود والتوراة.

فإلى حدود مطلع الألفية الثالثة ولعل الأمر إلى اليوم، ظلّ الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد (ولا سيما في نسخته العربية) في بعض الأقطار العربية، من الكتب المصادَرة، أو مما يصل إليه الباحث أو الطالب بشقّ الأنفس -إلى حدود أواخر التسعينيات

(24) عجاج نويهض: **بروتوكولات حكماء صهيون**، ج: 1، ط: 2، منشورات فلسطين المحتلة، 1980.

(25) روهلنج: **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، ترجمة يوسف نصر الله، تقديم: مصطفى الزرقا وحسن ظاظا، ط: 1، دار القلم دمشق، دارة العلوم، بيروت، 1987.

كانت نسخة عربية يتيمة مصوَّرة تتوفر في مكتبة الجامعة الزيتونية-. وأما التلمود، هذا النص المحوري الحاوي لفتاوى الأحبار وتفصيلاتهم بعد غلق نصّ التوراة عن أيّ إضافات، فقد توهمناه حاشية مهجورة. نشير إلى أنّ المكتبة العربية إلى غاية العام 2012 كانت تفتقر إلى نسخة عربية للتلمود، إلى حين نشر مركز دراسات الشرق الأوسط بعمّان ترجمة «**التلمود البابلي**» في عشرين مجلدا بإشراف الأستاذ عامر الحافي. وأذكر لمّا كنت طالبا في دراسات الأديان في جامعة الزيتونة، كنت ألجأ إلى نسخة فرنسية قديمة ورثّة في دار الكتب الوطنية، وأعرف أن جلّ طلاب الزيتونة ودارسي العلوم الإسلامية حينها كانوا بالكاد يقرأون بلغات أجنبية.

يحيلنا موضوع التوراة والتلمود إلى موضوع اليهودية والترجمة، فقد مثّلت القطيعة مع دولة إسرائيل، على مدى القرن الفائت، قطيعة مع الفكر العبري بوجه عام، سواء الناشئ منه في إسرائيل أو خارجها، وهيمن سلوك عُصابي بات يرى في كل ما هو يهودي خدمة لإسرائيل الحديثة، ولذلك غابت في الثقافة العربية محاور كبرى في الفكر اليهودي وشخصيات علمية مؤثرة، في التصوف، والأدب التوراتي، والميثولوجيا التلمودية، وتراث الكابلاه، والتراث المسيحاني، وحركة الهسكلاه (الاستنارة اليهودية)، إلى أن نصل إلى الرواية والشعر والدراسات الأدبية. وكانت الترجمة العربية من العبرية مقتصرة على مقتطفات من الصحافة الإسرائيلية، الموظّفة في الإعلام القومي تحت عنوان: «الصحافة العبرية» أو «صحافة العدو»، وغابت المتابعة الرصينة لِما تنتجه الجامعات العبرية داخل إسرائيل أو في دوائر البحث المرتبطة باليهود في الخارج.

كما أنّ الكتابات المترجَمة إلى العربية بشأن اليهودية والتراث العبري من اللغات الغربية، جاءت في معظمها هزيلة وإيديولوجية، وغير مواكبة لنسق الأبحاث العالمية حول اليهودية. فقد نشأ القارئ العربي في ظلّ ثقافة يُردّد فيها الحديث عن إسرائيل، ولكن دون دراية بالأرضية الثقافية والدينية والحضارية التي تقف عليها، سوى ما ترسّب من معارف تراثية باتت غير كافية أو متجاوَزة. نشير إلى حيلولة هذه المعوقات أمام الدراسة العلمية لليهودية، رغم أنّ العرب كانوا من الرواد في «علم نقد التوراة» مع ابن حزم الظاهري، وعزرا الغرناطي، والسّموءل بن يحيى المغربيّ، وإسرائيل بن شموئيل الأورشليمي، التي يشار إليها اليوم بـ «النقد الحديث للكتاب المقدّس».

5. نحن والمسيحية

في مؤلّفنا «**نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم**»[26]، سبق لنا أن تناولنا جملة من القضايا على صلة بتجديد المقارَبة العربية للمسيحية. أكدنا فيها على ضرورة التمييز بين مختلف المسيحيات، لِما يَنتشر من خلط في الفكر العربي عند الحديث عن الكنيسة، فغالبًا ما تُحشر المسيحية العربية خطأً ضمن تاريخ المسيحية الغربية، أو بشكل أدقّ ضمن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية. والحال أن المسيحية العربية قد سلكت طريقا مغايرا عن مسيحيات العالم، ومن الخطأ إدراجها ضمن خط عام، ولذلك يقتضي النظر العلمي بناء تاريخية مستقلّة للكنيسة العربية تجنّبًا لما قد يكون مدعاة للخلط[27].

وهناك بالتوازي تسطيح للتجربة المسيحية داخل التاريخ العربي والإسلامي، خلّف عدة طروحات مجانبة للصواب في التناول العربي الحديث، يعيد تقوّلات وتحريفات شائعة، كون المسيحية ديانة قلبية وروحية وغير واقعية. وهي من الأقاويل التي شاعت بفعل مفاهيم الرّهبنة والفصل القسري الذي سُلّط على الكنيسة في المجالين المدني والدّيني. والحال أنّ التجربة المسيحيّة العربية لم تعرف هذه التقسيمات الناشئة داخل الممارسة الغربية، لذلك تظلّ جملة من الأحكام بشأن المسيحية العربية في حاجة إلى تصويب. ولدحض هذه الأحكام، يُستوجَب إعلاء محاور اللاّهوت السياسي، واللاّهوت العملي، ولاهوت التحرير، في مدلولاتها المتناغمة مع واقعها الحضاري. فتطوير الفكر المسيحي العربي هو شأنٌ يشمل العرب بمختلف انتماءاتهم الدينية، لأنّ في متانته دعمًا لاستقلالية أتباع هذا الفكر وتحرّرًا له من الهيمنة الخارجية.

إذ التخوّفات السائدة والمغالطات الشائعة خلّفتها، بالأساس، تدخلاتُ دوائر دينية غربية، حالت دون التعامل التلقائي. ولذا وجب التمييز بين المسيحية المحلّية والمسيحية الوافدة. فما يبدو جليًّا هو أن هناك طرحًا مغلوطًا للعديد من المسائل، فالتكتّلات المسيحية العربية لا تعيش تناقضًا مع تراثها وواقعها، بل ما تعيشه حقًّا هو جزء من معاناة شاملة تثقل كاهل شرائح المجتمع وفئاته كافة جراء تدني مفهوم المواطنة والمجتمع المدني.

ويقرّ عدد من المراقبين المسيحيين العرب في الوقت الحالي بوجود أزمة هويّة في المسيحية المعاصرة، تشتدّ وتتقلّص حدّتها من جماعة إلى أخرى. فلئن تعِش الكنيسة

(26) صدر الكتاب عن دار توبقال، الرباط 2010، ثم أعيدت طباعته في تونس لدى منشورات الأطرش 2023.
(27) عزالدين عناية: **نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم**، منشورات الأطرش 2023، ص: 15 وما بعدها.

الأرثوذكسية، مثلا، وئاما مع عروبتها فإن الجماعة المارونية اللّبنانية تعرف توتّرًا إشكاليًا. إذ هناك قضايا متوارثة تاريخيا لا يزال اللاّهوت يخشى مقاربتها، يلخّصها الأستاذ مشير باسيل عون في دراسته «المسيحيون العرب وتجديد الخطاب الديني» ضمن مجلّة «الاجتهاد»[28]، في كون معظم قضايا اللاّهوت الدّاخلية في لبنان وأوطان الشّرق العربي، تتّصل بطبيعة الذّهنية اللاهوتية السائدة في الكثير من المؤسّسات الكنسية، والأوساط اللاهوتية الجامعية والتجمّعات الرّاعوية. وإن أدقّ ما يمكن أن تنعت به هذه الذهنية اللاهوتية، عجزُها البيّن عن توظيف النقد التاريخي لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفية، من عتيق التصوّرات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبليد الآراء.

إنّ هذا السعي وحده يعفي الفكر اللاهوتي من التعويل على أنماط التحديث اللاّهوتي الغربي، ويسعفه بمحاورة الفكر العربي في شقّيه العلماني والإسلامي. فخلال القرنين الأخيرين لم تشهد المسيحية العربية تطوّرا ملحوظا، بالمعنى اللاّهوتي والهرمنوطيقي في الاتصال بالنص المقدس. لذلك جاءت جلّ التفرّعات الفسيفسائية الكَنَسية انعكاسًا لما طفح به الفكر الدّيني الغربي، وبقيت مظاهر التقليد تلك عاجزة عن إنتاج نهضة لاهوتية محلية. فقد حاصرت المسيحية ذاتها بتبنّي رؤى الخارج، مع أنها تقف على الأصول التأسيسية، تراثًا، وكتبًا مقدسة، ولغات، وفي أهالي معلولا، الناطقين بآرامية المسيح، في سوريا، شهادة حيّة على ذلك.

فما يُتطلّع إليه ضمن الدراسات الدينية المنشودة هو جعل المسيحيّة العربية سؤالا محليًا ينطلق من واقعه، لا سؤالًا يمليه الخارج وينتجه ويوظّفه حسب مراده وقراره. ولن يتأتى ذلك إلا عبر تأسيس لاهوت كَنَسي (*Ecclesiologia*)، تُجسِّد فيه الكنائس المحلّية سرّ المسيح في واقعها النابعة منه. ولن يكون سؤال المسيحية وفيا لواقعه ما لم ينتبه لانحرافات الداخل، سواء تلك التي خنق بها الفكر الإسلامي ذاته من حيث الوعي بالمسيحية، حين حصرها في أنماط نظر ضيقة، ومؤسسات جامدة لاتاريخية، أو تلك التي أدّت إلى اغتيال ذاتي للفكر المسيحي، بما ترسّخ من كونه تراثًا فئويًا وحكرًا مذهبيًا. ولعلّ العودة الفاعلة للمسيحيّة العربية، في توطين التطوّرات الفكرية، داخل تفاعل المحلّي مع الكوني، درءًا لمحنة تآكل ذلك التراث ونزيفه.

(28) مجلة «الاجتهاد»، العدد: 12، بيروت، 2004.

ولو أتينا إلى بعض القضايا المسيحية ذات الصلة بالمنطقة المغاربية، نلاحظ أنّ إهمال دراسة المسيحية قد كان مدعاة لحصول تطورات سلبية. فما زالت الخلاصة التاريخية عن المسيحية، في البلدان المغاربية، منجَزا أجنبيا، يُعدّه مؤرّخون وآباء مسيحيون غربيون بالأساس، ثمّ يُصدَّر للأهالي بحسب ما يريدونه. لقد قدّمت المنطقة للكنيسة، في سالف عهدها، عدة رموز مسيحية، أشهرهم البابا فيكتور الأوّل (بابويته ما بين 189 و199م)، والأسقف الشهيد سبريانوس (205-258م)، والفيلسوف القدّيس أوغسطين (354-430م)، الذي قلّ أن نجد باحثا من المنطقة متخصّصا في لاهوته وفلسفته. فحين عُقد ملتقى أوغسطين بالجزائر في أبريل 2001 وحُشد له جمعٌ وافرٌ من الباحثين والدارسين، كان جلّ المشاركين من الغربيين ولم تحضر من العرب سوى ثلّة من تونس والجزائر، متخصّصة في علوم الآثار ولم تكن لها علاقة بعلوم اللاّهوت والديانات وتاريخها[29].

وفي ظلّ غياب الاهتمام بتاريخ المسيحية في المنطقة المغاربية، وهو مدخل علمي مهمّ لتاريخ الأديان في بلاد المغرب، صاغ بعض رجال الكنيسة الغربية خلاصات عن تاريخ المنطقة، لعلّ أشهرهم جوزيف كوك وهنري تيسيي[30]. ولكن النقص الأساسي لهذه القراءات يظلّ في تحاملها البيّن على الفتح الإسلامي، وعدم إقرارها أن المسيحية تراجعت جرّاء عوامل داخلية، وما كان بسبب «الغزو الإسلامي»، كما يُصوّر الأمر[31].

والسؤال لماذا تمثّل دراسة المسيحية في الثقافة الإسلامية اليوم حاجة؟ تبدو تلك الحاجة متولدة من إدراك أن خطاب الإسلام الواعي مع العالم المسيحي لن يتحقّق إلا عبر إلمام علمي بهذه الديانة. فإن تكن الكلّيات اللاهوتية والكليات المدنية في الدول الغربية، تولي عناية لتدريس سوسيولوجيا الإسلام وتاريخه وتشريعاته، فضلا عن الاهتمام بتدريس لغة الضاد واللغات المحلّية الأخرى، فإنّه حريّ بأبناء الثقافة الإسلامية أيضا أن يُولوا الدين والاجتماع المسيحيين عناية، لرصد التحوّلات والتطوّرات.

(29) «**الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين إفريقيته وعالميته**»، أعمال الملتقى الدولي الأوّل، الجزائر 2001.

(30) Joseph Cuoq, *Lavigerie, les pères blancs et les musulmans maghrebins,* Société des missionnaires d'afrique, Rome 1986; Henri Tessier, *Cristiani in Algeria - La chiesa della debolezza*, Editrice missionaria italiana, Bologna Italia 2004.

(31) انظر بشأن ذلك:

Mohamed Talbi, «Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication», *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, éd. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto, 1990, pp. 330-331.

من جهة أخرى ينشغل الغرب بالمسيحية في العالم العربي أكثر مما تنشغل بها الأوساط المسلمة، سواء منها الأكاديمية أو البحثية. لذلك من الحري أن تطرح إشكاليات المسيحية العربية داخل فضاء العرب وثقافتهم، والصواب أن يتولّى الأهالي، سواء كانوا مسيحيين أم مسلمين، هذا الشأن. بل إن سعي مراكز الأبحاث الغربية إلى تناول إشكاليات المسيحية العربية لا يهدف دائما إلى تحسين أوضاعها، بل يرمي بالأساس للتحكم بمصائرها وتوظيفها عند الحاجة. لذلك تتّضح ضرورة قراءة التراث المسيحي في البلاد الإسلامية بعيون أبناء تلك المجتمعات، وعدم الركون في ذلك إلى الخارج. فالمقاربة الغربية مثقلة بالانحياز، وتعجز عن إنتاج خلاصة موضوعية في المسألة.

لقد كان لتقلّص أعداد المسيحيين العرب الأثر البالغ في إيلاء الهوية الذاتية اهتمامًا، وتدنّي الطروحات التي تتخاطب فيها مع اللاهوت العالمي، الأمر الذي أورث الخطاب المسيحي المشرقي نوعا من الضمور في النظر إلى العالم والانكماش في صياغة مقاربات مستحدثة. لذلك ترى المسيحية العربية في تقليد وتبعية للاهوت المنتَج في الكنيسة الغربية ودون قدرة على طرح محاور لاهوتية عربية أو مشرقية قادرة على مناقشة اللاهوت الغربي أو مجادلته. فقد ظلّت المسيحية العربية تقليدية في نظرتها لذاتها، سلفية في تعاطيها مع الواقع المسيحي، ودون أهلية لرصد مسارات العالم الفكرية والدينية، الأمر الذي أفقدها القدرة على النظر للعالم[32].

وخارج السياق المسيحي العربي، وتحديدا في الأوساط المسلمة، ظلّت النظرة في عمومها مفتقرة إلى منظور حداثي للمسيحية. لم تشهد المعالَجة جرأة إبستيمولوجية في تلك الأوساط، وظلّ النظر رهين معطيين الاعتداد بالمسيحية كونها عنصرا من العناصر الفاعلة في النهضة العربية، وهو خطاب يبحث عن لملمة تشظيات العالم العربي في وحدة حضارية جامعة بين مكوّنيه الإسلامي والمسيحي. وعلا هذا الخطاب جليا في المشرق العربي، دون فكاك من أسره والانطلاق في وعي علمي وحضاري بالمسيحية، يُعيد لها تألقها بعيدا عن المغالاة في الفخر؛ ومن جانب آخر أطلّت مقولات الحوار الديني ولا سيما في جانبيه الإسلامي المسيحي، وغطّى هذا المسعى عمّا دونه. فمقولة «حوار الأديان» (التي تخطت ضمن السياق العربي اليهوديةَ بدعوى تجنّب السقوط في التطبيع) جرى فهمها بمعزل عن متطلّباتها المعرفية والعلمية، أي دون التعويل على الشروط المعرفية لبلوغ النتائج المرجوة

(32) انظر كتاب مشير باسيل عون: «**الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ**».

من العملية، وبقائها في حيز الخطابات التوظيفية. وسواء كان في مجال الوعي المعرفي بالمسيحية أو في مجال الحوار الديني مع المسيحية، أمام الدارس حقل رحبٌ ينطلق من البلاد العربية ويمتدّ إلى أصقاع عدة في العالم، تتخلّله مستجدّات على جميع الأصعدة، السياسية واللاهوتية والمعرفية، ما عادت الثقافة التقليدية قادرة على استيعابه.

لماذا نقول ذلك؟ نعرف أنّ بابَ الرد على النصارى هو الباب الرئيس الذي كان المسلم ولا يزال يعوّل عليه في الوعي بالمسيحية، والحال أن المسيحية قد أضحت مسيحيات واللاهوت قد أضحى لواهيت. فنحن أمام مستجدات تحثّ على تطوير أدوات الوعي بأتباع المسيحية، يستجيب لتنوع الطروحات اللاهوتية ويعي التحولات التي تسري في المجتمعات في شمال العالم وجنوبه. وفي واقع الأمر إن الأدوات الموظَّفة في المؤسسات الجامعية العربية، خصوصا في أقسام الدعوة أو في الوحدات القليلة لدراسة الأديان هي هزيلة، ولا تفي بوعي المسيحية في بعديها الداخلي والخارجي. إذ عادة ما تطغى في الدراسة قضايا عقدية (مثل التثليث، والتجسد، والنظر في كتابة الأناجيل، فضلا عن قضايا أخرى مثل مفاهيم الفداء والخلاص وفي أحسن الأحوال تتسلّط مقارنات باهتة تقنع بترصيف الطقوس من الجانبين) وهي محاور أقرب إلى التناول الردودي منه إلى التناول الحيّ الذي يعيشه العالم المسيحي. وتكاد تغيب من تلك المعالجة جلّ المدارس الفكرية واللاهوتية التي طبعت مسارات المسيحية خلال الفترة الحديثة. وقد كان كثير من رواد تلك المدارس فاعلين في صياغة الخيارات اللاهوتية إبان انعقاد مجمع الفاتيكان (1962/ 1965)، أو في صياغة النظر للآخر في لاهوت الأديان (موريس بورمانس مثلا)، أو كذلك ممن ذهبوا مذهبا مراجعا أو ناقدا للمؤسسة الكنسية (هانس كونغ أيضا). هذا المدخل الحي والمستجدّ في المسيحية هو ما نحن في أشدّ الحاجة إليه.

صحيح نحن نقف على ميراث هائل بخصوص الأديان، سواء في بلاد المشرق أو في بلاد المغرب، ولكن السؤال المطروح هو: كيف نستعيد تلك المعارف بشكل يواكب بنية الفكر الحديث ويستفيد من المناهج الحديثة؟ أي ضمن أيّ منهجية نستوعب الماضي ونتعاطى مع العالم الراهن؟ إذ يجد الدارس للمسيحية نفسه أمام حاجة إلى التخصص، مع مستلزمات التطلع والتشوّف نحو الحقول المجاورة. فالدراسة اللاهوتية لأي دين هي مهمّة، أقصد وفق المناهج الإيمانية الداخلية للدين المدروس، ومن هذا الباب تلحّ الحاجة اليوم على متابعة المسارات الإيمانية من داخل السياقين اليهودي والمسيحي على المسلم. ولكن ينبغي ألا يَخفى الإشكال الإبستيمولوجي المطروح لدينا مع المسيحية، ولا سيما من

قبل كثير من مسيحيي المشرق، ألا وهو التعامل مع هذا المبحث بما يشبه الملكية الخاصة. والحال أن الميراث المسيحي، هو حقل مفتوح في حاجة إلى تحديث وتعاون واسع لإخراجه من طابع الجمود الذي يلفّه والتبعية إلى الخارج التي ترهقه.

وبوجه عام، في دراساتنا المعاصرة نحن معنيون بالخروج من الطابع الجدلي، سواء مع اليهودية أو المسيحية، إلى إرساء تقليد فهمي يقدّر الأمور حقّ قدرها ويبوّئ الدراسة العلمية منزلة متقدّمة. يحضرنا سؤال ونحن نتفحّص أوضاعنا المعرفية بخصوص الدينين: ما الذي يعرفه عموم المسلمين عن المسيحية من خارج الموروث الديني؟ تبدو الصورة التي راجت مع الداعية أحمد ديدات في مناظراته الجماهيرية، وكذلك مع المنافح رحمة الله الهندي خصوصا في مؤلفه الشهير «**إظهار الحق**»، في مقارعة التبشير والمبشرين هي الصورة التي استحوذت على المعرفة بالمسيحية لدى كثيرين، وهي خطابات بعيدة عن الواقع العربي ولربما مثار فتن اجتماعية ونعرات دينية، وإنّ ما نتطلّع إليه هو شكل من المعارف الرصينة تقف على مسافة من الاحتقان. اللافت أن الترويج لخطّ أحمد ديدات ونظرائه في ثمانينيات القرن الماضي، جاء من باب الرد على مجال حوار الأديان الذي انطلق في أجواء كانت المعارف العربية بالآخر متدنّية جدا، وفي فترة تنازعَ فيها مجال حوار الأديان القبول والرفض ولفّه نقاش إن كان ممّا يجوز أو لا يجوز[33]. فقد جاءت البدايات الأولى لخوض حوار الأديان من الجانب الإسلامي واهنة ومفتقدة للقدرات في هذا الشأن بشكل لافت[34].

في وقت كان يُفترض فيه أن تكون الأوساط الأكاديمية، المعنية بالشأن الديني في البلاد العربية، المبادرة إلى ترسيخ تقاليد علمية في دراسة المسيحية، تقطع مع التناول الجدلي ومع الخطاب المتشنّج، بما يقلّص من أجواء الانغلاق والانكماش السائدة في الأوساط اللاهوتية المسيحية، ويهفت من حالات الغلو أو الاغتراب في الأوساط الإسلامية في تناولها للمغاير الديني، لترسي مقاربات علمية وتقاليد حداثية تتناول قضايا فكرية بخصوص المسيحية، تعيد ترتيب العلاقات في الداخل العربي وتتواصل مع العالم برؤى حداثية معنية

(33) أورد الأستاذ سعد غراب، في مطلع ثمانينيات القرن الماضي، ضمن مشاركته في «ملتقى للحوار الإسلامي المسيحي» عُقد في تونس، «إنّ المسلمين الذين أَمَرهم دينهم من البداية بالحوار ما زالوا متردّدين في دخول سبل الحوار ويتساءلون عن فوائدها وعن الفخاخ التي قد تكون نُصبت فيها رغم ما جاء في القرآن»، سعد غراب، «الإسلام والنصرانية من الصدام إلى الحوار»، ضمن كتاب **وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين** لجماعة من المؤلفين، منشورات المكتبة البولسية، بيروت لبنان 1992، ص: 23.

(34) راجع محمد الطالبي: **عيال الله.. أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، إنجاز: منصف ونّاس- شكري مبخوت- حسن بن عثمان، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص: 146 وما بعدها.

بالدراسات الدينية عامة. كلّ هذا كان ضئيلا، ويمكن الاطّلاع في هذا الشأن على مؤلف الباحثة جولييت نصري حدّاد لتتبّع مسار التقارب الإسلامي المسيحي وأثره على الدراسات الدينية عامة عبر النصف الثاني من القرن الفائت[35].

فلا جامعات العلوم الإسلامية في البلاد العربية، ولا كليات ومعاهد العلوم اللاهوتية في المشرق العربي كان يحضر في أوساطها خطاب معرفي في قراءة المسيحية، بل كانت المعالجة لا تتعدى الحديث عن الحوار المنشود أو التهديدات المشتركة التي تتربّص بالطرفين. واللافت أن «الحوار الإسلامي المسيحي» غالبا ما كان يجري مع مسيحية الخارج، لا مع مسيحية الداخل، دون تكافؤ القدرات. وكان التطرق إلى قضايا منهجية بخصوص دراسة المسيحية، بعيدا عن المنظور الإيماني أو العقدي، تقريبا غير مطروح لأن فلسفة الحوار واستراتيجياته حينها ما كانت عربية. وحتى الجامعات غير الدينية، وتحديدا جامعات العلوم الإنسانية والاجتماعية، في مختلف الأقطار العربية فقد كان موضوع «عَلْمَوة» الدين لديها غير مطروح، لأن المسارات التي شكّلت مختلف روافد علم الأديان، السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية، لم تشهد توطينا في الأوساط الجامعية العربية، وبقي النظر للدين بمختلف أوجهه من مشمولات الجامعات الدينية. إذ لا يفي منهج تدريس الأديان المعتمد في الكثير من الجامعات العربية، بمدّ الدارس بالتكوين الضروري للإحاطة بالحراك الديني، وبتفاعل الظواهر الدينية، بين جملة من التقاليد الدينية. ولعلّ العنصر الأساس في هذا النقص يعود إلى عاملين: تدنّي المواكبة لما يجدّ من مناهج وطروحات بخصوص الأديان، إضافة إلى نقص الأبحاث الميدانية والاقتصار على الرؤى التراثية في الموضوع.

خاتمة:

الدراسات اليهودية المسيحية في الزمن المُعَوْلَم

اليوم وكما نعرف لم تَعد دراسة اليهودية والمسيحية حكرًا على أتباع الدينين، وقد باتت قضايا الدينين، بأبعادها اللاهوتية والمجتمعية والسياسية، حاضرةً أيضا في كبريات الجامعات والمراكز البحثية في العالم. وهذا في حدّ ذاته يمثّل تحدّيا لنا في الداخل العربي، أي في الأوساط الأكاديمية العربية. بما يطرح علينا من تساؤلات على غرار: وفق أي صيغة

(35) *Déclarations communes islamo-chrétiennes (1954-1995 c. / 1373-1415 h.): textes originaux et traductions françaises, Choix de textes*, présentés par Juliette Nasri Haddad, sous la direction de Augustin Dupré la Tour et Hisham Nashabé, Dar el-Machreq, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1997.

وضمن أي منهج تجري دراسة الأديان وفهمها في الزمن المُعَوْلَم؟ وكيف يتسنّى الإلمام بما يقوله الآخرون في هذين الدينين، وفي الدين بشكل عام؟ فقد أملت تحولات التاريخ أن يدرسَ الآخرون تراثنا الديني، كما أنّنا بتنا معنيين بدراسة تقاليدهم الدينية، وفي هذا التشارك تعدّدت المناهج والمقاربات وتباينت الأغراض والأهواء أيضا، ولكن في خضمّ هذا التعدّد وهذا التباين، ثمة حدّ أدنى من المشترك المعرفي، كما أنّ هناك تواضعا على أسس أكاديمية باتت مراعاة بين الجميع، وإن لم يرافق ذلك مشترك إيماني بالوقائع المدروسة.

لقد بدت الدراسة العلميّة للدين، كما تطوّرت في العصر الحديث، محاولةً لفهمِ الوقائع السوسيو الدينيّة بأدوات محايدة ومن خارج المرجعيّة الميتافيزيقية. وقد كان الهاجس متلخِّصًا في العثور على قاعدة جامعة تسمو فوق سائر الأحكام الذاتيّة وفوق أشكال الاعتقادات. إذ تحاول الدراسة العلمية تخطّي الحكم على الاعتقادات بالصواب أو الخطأ، إلى تفحّص مورفولوجيتها، ورصد آثارها وتحوّلاتها ووظائفها، بقصد استنباط قواعد عامة. ليظلّ تركيز المقارَبة الحديثة متمحورا حول السعيِ للكشف عن القواعد العامة الثاوية وراء بنى التقاليد، بعيدا عمّا تروّجه من ادّعاءات الخلاص الأخرويّ، كونه ليس من مشمولات المقارَبة العلمية. وبما يعني لدينا التحول بدراسة اليهودية والمسيحية من الاهتمام العمودي، بالدين والمتدين، إلى الاهتمام الأفقي، والنظر إلى الدين كمعطى حياتي وليس كمعطى ما فوق تاريخي، أي الانزياح باتجاه الانشغال بالإنساني في مختلف أبعاده النفسية والفلسفية والتاريخية.

الملاحظ أن القراءة العربية لليهودية والمسيحية لا تزال رهينة نظرة جدالية عقدية، في وقت شهد فيه الدينان تبدلات هائلة بدت جلية في الحضور النافذ في السياسة والاجتماع (الأحزاب الدينية الإسرائيلية، قوى «التحالف المسيحي» و«الصهيونية المسيحية» في الأوساط الأمريكية، و«سانت إيجيديو» و«فوكولاري» في أوروبا الغربية، وحركات الإنجيليات الجديدة في شتى أنحاء العالم)، وهو ما يتطلب تنبّها لما يجري في ساحة الاجتماع الديني العالمي.

المصادر والمراجع

أ) العربية:

1. أشقر، أحمد: **التهجير والإبادة.. الفقه اليهودي المعاصر تجاه العرب**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت 2018.
2. روهلنج: **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، ترجمة يوسف نصر الله، تقديم: مصطفى الزرقا وحسن ظاظا، ط: 1، دار القلم دمشق، دارة العلوم، بيروت 1987.
3. عناية، عزالدين: **الاستهواد العربي.. في مقاربة التراث العبري**، منشورات الجمل، بيروت 2006.
4. عناية، عزالدين: **نحن والمسيحية.. في العالم العربي وفي العالم**، توبقال، الرباط 2010.
5. عون، مشير باسيل: **الفكر العربيّ الدينيّ المسيحيّ**، دار الطليعة، بيروت 2007.
6. غراب، سعد: «الإسلام والنصرانية من الصدام إلى الحوار»، ضمن كتاب **وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين** لجماعة من المؤلفين، منشورات المكتبة البولسية، بيروت لبنان 1992.
7. الطالبي، محمد: **عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، إنجاز: منصف ونّاس- شكري مبخوت- حسن بن عثمان، دار سراس للنشر، تونس 1992.
8. مصطفى، مهند: **المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية.. المعرفة، السياسة والاقتصاد**، «مدار» المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، رام الله 2014.
9. نويهض، عجاج: **بروتوكولات حكماء صهيون**، ج: 1، ط: 2، منشورات فلسطين المحتلة، 1980.
10. أعمال الملتقى الدولي الأوّل «**الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين إفريقيته وعالميته**»، الجزائر 2001.

ب) الأجنبية:

11. Biale, Davide., *Il maestro della cabbala: Vita di Gershom Scholem*, Carocci editore, Roma 2019.
12. Cuoq, Joseph., *Lavigerie, les pères blancs et les musulmans maghrebins,* Société des missionnaires d'afrique, Rome 1986.
13. Dieckhoff, Alain., «Sionisme messianisme et tradition juive» in Gilles Kepel: *Les politiques de Dieu*, Le Seuil, Paris 1993.
14. Filoramo, Giovanni., Maria Chiara Giorda- Natale Spineto, *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia Italia 2019.
15. Gigliotti, Hermann., *Etica della volontà pura*, Editore: Edizioni Scientifiche Italiane, Italia 1994.
16. Goldberg Harvey E., «Modern jewish society and sociology» in Martin Goodman (edited by) *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, associate editors Jeremy Cohen and David Sorkin, Oxford University press, 2002.

17. Goodman, Martin., *The Oxford handbook of Jewish studies*, associate editors Jeremy Cohen and David Sorkin, Oxford University press, 2002.

18. Haddad, Juliette Nasri (présentés par)., *Déclarations communes islamo-chrétiennes (1954-1995 c / 1373-1415 h): textes originaux et traductions françaises, Choix de textes*, sous la direction de Augustin Dupré la Tour et Hisham Nashabé, Dar el-Machreq, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1997.

19. Moscati, Sabatino., «Ebraismo tradizionale ed ebraismo scientifico», La Rassegna Mensile di Israel, Aprile 1948, terza serie, Vol. 14, No. 1 (Aprile 1948).

20. Neher, André., *Dans tes portes, Jerusalem*, Albin Michel, Paris 1972.

21. Talbi, Mohamed., «Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication», *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, éd. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto 1990.

22. Tessier, Henri., *Cristiani in Algeria - La chiesa della debolezza*, Editrice missionaria italiana, Bologna- Italia 2004.

موسى بن ميمون: موقفه من الإسلام، وتأثره به

د. محمد الهواري

جامعة عين شمس مصر

ملخص البحث:

موسى بن ميمون (1135م-1204م) هو الشخصية الدينية والفكرية اليهودية الأشهر والأكثر تأثيرًا خلال العصر الوسيط في أوساط يهود المشرق العربي، ووصلت شهرته إلى الغرب. تولى رئاسة الشئون الدينية والسياسية للطائفة اليهودية في مصر وخارجها. وكان فيلسوفا وعالم فلك وطبيبا بارزا، وهو أحد أهم العلماء اليهود في تاريخ علوم العهد القديم والتلمود وغيرهما من علوم الدين اليهودي.

وُلد موسى بن ميمون بمدينة قرطبة بالأندلس. ولم يحدث أن شعر اليهود بأي اضطهاد أو تمييز طوال فترة إقامتهم وسط المسلمين بالأندلس، حتى سقطت قرطبة في يد الموحدين، سنة 1160م (555هـ). ونتيجة لسياسة الاضطهاد التي اتبعها الموحدون، نزحت أسرة ميمون في نفس السنة إلى مدينة فاس بالمغرب، وبسبب نفس الظروف، اضطرت إلى النزوح من مدينة فاس، متجهة إلى عكا بفلسطين، ثم نزحت إلى مصر (عام 1166م).

ويقول البعض إنه من المحتمل أن يكون موسى بن ميمون قد اعتنق الإسلام، مضطراً، قبل هروبه من الأندلس، ثم ارتد عنه في زمن صلاح الدين الأيوبي (1174-1193م = 569-589هـ).

ورغم مكانة موسى بن ميمون في المجتمع الإسلامي، وعلاقاته القوية بالسلطات الحاكمة، خاصة في العصر الأيوبي في مصر، كان يضمر في داخله مواقف سلبية تجاه الإسلام، وتجاه نبي الإسلام، محمد ﷺ. وقد ظهر هذا الموقف الكاره للإسلام في رسائله إلى يهود اليمن، معتقداً آنذاك، أن موقفه هذا سيظل مطموراً إلى الأبد، ولن يسمع به المسلمون، حتى كشفت عنه الدراسات التي تناولت رسائله إلى يهود اليمن.

في هذه الورقة، نتناول موقف موسى بن ميمون من الإسلام، ونبي الإسلام، محمد (ﷺ)، كما نتناول مدى تأثره بالإسلام بسبب تلقيه الدروس على يد العلماء المسلمين، وقراءاته واطلاعه على كتابات علماء الإسلام، ومدى ظهور هذا التأثر في أعماله. ونحاول

الوقوف على حقيقة ما أشيع حول اعتناقه الإسلام، خاصة أن هناك فريقاً من العلماء يؤيد ذلك، وفريقاً آخر ينكره.

على الرغم من حالة التوتر الحالية بينهما، إلا أن المسلمين واليهود لديهم تاريخ طويل من التسامح والعلاقات الاجتماعية الودية المتبادلة، في الأماكن التي التقوا فيها، وفي مختلف الدول التي عاشوا فيها، معاً جنباً إلى جنب، عبر العصور، ويمكن أن نلمس هذا، على وجه الخصوص، في حياة الجماعات اليهودية في العصور الوسطى، في مختلف الدول العربية والإسلامية. ولعل هذا كان أكثر وضوحا في حياة موسى بن ميمون (529هـ /1135م -601هـ/ 1204م)، الفيلسوف اليهودي الذي ازدهر فكريا ومهنيا في ظل الحكم الإسلامي.

حياة موسى بن ميمون ونشأته الأولى:

موسى بن ميمون (بالعبرية: מֹשֶׁה בֶּן-מַיְמוֹן)، الشخصية الدينية والفكرية اليهودية الأشهر والأكثر تأثيرًا خلال العصر الوسيط في أوساط يهود المشرق العربي، والذي تجاوزت شهرته وامتد تأثيره إلى الغرب. وهو المعروف في العالم اليهودي بالاختصار «رمبام» (רמב"ם)[1]، وهو مشهور في الغرب باسم Maimonides (ميمونيديس)، ويعرفه العرب باسم أَبِي عَمْرَان مُوسَى بْن مَيْمُون بْن عُبَيْد الله ٱلْقُرْطُبِيّ، واشتهر عند العرب بلقب الرئيس موسى، نظرًا لرئاسته الشئون الدينية والسياسية للطائفة اليهودية في مصر وخارجها خلال فترة العصر الوسيط. كان فيلسوفا يهوديا سفارديا وأصبح من أكثر علماء التوراة اجتهادا ونفوذا في العصور الوسطى. في زمنه، كان كذلك عالم فلك وطبيباً بارزاً. وهو أحد أهم الشخصيات في تاريخ علوم التوراة. نُقِشت على قبره عبارة «ממשה עד משה לא קם כמשה»، أي «من موسى إلى موسى، لم يقم أحد مثل موسى»، أي منذ زمن موسى النبي حتى ظهور موسى بن ميمون، لم تأت شخصية في مكانة موسى بن ميمون.

تمتع موسى بن ميمون بمنزلة عظيمة في نفوس اليهود لمكانته الدينية بصفته رئيساً للطائفة اليهودية بمصر آنذاك، وكان يحظى بحب واحترام اليهود في مصر وخارجها، وكان قريباً من رجال الحكم في مصر، خاصة في فترة حكم الأيوبيين (1171-1250م)، وهي فترة نعم فيها اليهود بالعدل والسماحة، مثلهم في ذلك، مثل سائر الطوائف الدينية.

(1) רמב»ם هي الأحرف الأولى من רבי מֹשֶׁה בֶּן-מַיְמוֹן ربي موشيه بن ميمون أي الحاخام موشيه بن ميمون.

وُلد موسى بن ميمون[2]، في 30 مارس سنة 1135م (جمادى الآخرة 529هـ)، بمدينة قرطبة بالأندلس، وهي واحدة من أعظم المراكز الفكرية والروحية في ذلك الوقت. وكانت قرطبة من أهم الأمثلة التاريخية للتسامح بين الأديان. بين عامي 711 و1085م، عاش المسلمون واليهود والمسيحيون في الأندلس - وهو الاسم الذي يطلق على إسبانيا المسلمة - في حالة من الانسجام النسبي، وهو ما لم يكن من الممكن تصوره على الإطلاق في مدن أوروبية أخرى مثل لندن أو باريس أو برلين. وفي الأندلس، لم يكن اليهود قادرين على الحفاظ على طرقهم فحسب، بل وجدوا فيها موطنًا آمنًا بعد سنوات من الاضطهاد في ظل الحكم المسيحي. وقد أطلقوا على موطنهم الإسباني اسم «سفاراد» (סְפָרַד)، وهو الاسم الذي أطلقوه على شبه الجزيرة الإيْبِيرِيّة. ويصف بعض العلماء هذه الفترة بأنها «العصر الذهبي اليهودي»[3].

وقبل أن يبلغ موسى بن ميمون العام الثالث عشر من عمره سقطت قرطبة في يد الموحدين في مايو أو يونيو سنة 1148م (543هـ)[4]. وأصبح من غير المستحسن أن يُظْهِر أي يهودي أو مسيحي ديانته على نحو علني، على الأقل، إذا أراد البقاء على قيد الحياة، والبقاء في الأندلس المسلمة في ظل حكم الموحدين. فقد أصدروا على الفور مراسيم متعصبة ضد اليهود والمسيحيين، وأعطوهم خيارات التحول إلى الإسلام، أو مغادرة البلاد، أو الطرد، أو الموت. وتجدر الإشارة إلى أنه لم يحدث أن شعر اليهود بأي اضطهاد أو تمييز طوال فترة إقامتهم وسط المسلمين بالأندلس، حتى سقطت قرطبة في يد الموحدين، فوقع الاضطهاد على اليهود والمسيحيين، ومورِست عليهم وسائل ضغط مختلفة في سبيل إجبارهم على اعتناق الإسلام أو ترك البلاد. وقرر والد موسى بن ميمون أن يفعل الأمرين معًا، وذهب

---

(2) أرجع بعض الباحثين نسب هذه الأسرة إلى نسل الحبر رابي يهودا هنَّاسيء (165م – 210م)، الذي جمع أسفار المشنا، بل أرجعوا نسبه إلى الملك داود. وهو موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق بن عوبديا بن شلومو بن عوبديا بن يوسف بن عوبديا. انظر: ولفنسون (إسرائيل)، موسى بن ميمون – حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ/1936م، ص 1- 25. אורינובסקי (אהרן), רבנו משה בן מימון (רמב"ם): חייו, מפעליו, וספריו, הוצאת "דביר", תל-אביב, תרצ"ה (1935), עמ' 4. דינבורג (בן- ציון) , רבנו משה בן מימון: חייו וספריו, פעולותיו, והשקפותיו (מקורות ותעודות בתוספת ביאורים והארות), הוצאת "דביר", תל-אביב, תרצ"ה (1935), עמ' 2.

(3) كوهين (مارك ر.)، بين الهلال والصليب، ترجمة إسلام ديه ومعز خلفاوي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) – بغداد، ط 1، 2007، ص 32- 36.

(4) ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، ص 1 – 4؛ القوصي(عطية)، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (2)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1422هـ/ 2001م، ص 148-149.

ميمون وعائلته إلى المنفى مع الغالبية العظمى من يهود قرطبة. واضطرت الأسرة، على ما يبدو، إلى التقليل من يهوديتها، وعدم الجهر بديانتها[5]. ولم يكن أمام أسرة ميمون إلا أن ترحل عن قرطبة، فاتجهت إلى جنوب الأندلس وأقامت في المرية حتى وقعت المدينة في أيدي الموحدين في سنة 1160م (555هـ)، ولم يفشل الحاكم المتعصب بالطبع في فرض تغيير ديني على سكان المدينة اليهود والمسيحيين، كما فعل في المدن المفتوحة الأخرى في جنوب إسبانيا. وواصل الموحدون سياستهم في اضطهاد اليهود والمسيحيين، فنزحت أسرة ميمون في نفس السنة إلى مدينة فاس بالمغرب، ولم يكن الحال فيها بأفضل مما كان بالأندلس[6]. ومنذ ذلك الوقت اضطرت عائلة ميمون إلى أن تعيش حياة الترحال لسنوات عديدة، دون أن تتمكن من العثور على إقامة دائمة في أي مكان. وقد وصل موسى بن ميمون إلى مرحلة النضج في ظل هذه الظروف التي كان لها تأثير كبير عليه[7].

هذه الحياة المزدوجة التي فرضتها الظروف، أصبحت أكثر ضرورة في فاس، العاصمة المغربية للإمبراطورية الموحدية، حيث عاشت عائلة ميمون لمدة خمس سنوات على الأقل بعد أن غادرت الأندلس. وفي عام 1160م، خلال سنوات إقامة عائلة ابن ميمون في مدينة فاس، كتب ابن ميمون كتابه «رسالة عن الردة» (אִגֶּרֶת הַשְּׁמָד: A Letter on Apostasy)، وهي رسالة عمن يُكْرَهون على تغيير عقيدتهم، وفيها لم يكتف موسى بن ميمون بتبرير تصرفات إخوانه اليهود الذين أظهروا الإسلام، بل إنه بدا وكأنه يدعو إلى الردة الشكلية أو الظاهرية، عندما تتطلب الظروف الصعبة ذلك. وفي وسط هذا الحماس الديني، برز موسى بن ميمون، الذي كان آنذاك في منتصف العشرينيات وأواخرها، كبطل لجميع اليهود الذين اعتنقوا الإسلام تحت الإكراه. إنه يعرض في رسالته استراتيجية للبقاء في بيئة معادية، حتى يحين الوقت الذي يستطيع فيه المرء مرة أخرى اعتناق اليهودية علناً. وقد كتب هذه الرسالة رداً على ما ذهب إليه بعض الحاخامات بقولهم إن الشهادة أفضل من تغيير

(5) Ivry (Alfred L.), Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, an article in MAIMONIDES AND PHILOSOPHY, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985, edited by Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1986, p. 140.

(6) Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES, an article in Encyclopaedia Judaica, Vol.13, Thomson Gale, New York, 2nd Edition, 2006, (Biography), p. 381; Jacobs (Joseph) and Broydé (Isaac), MOSES BEN MAIMON, an article in Jewish Encyclopedia, Vol. 9, Funk and Wagnalls Company, London, 1904, p.73;

ولفنسون (إسرائيل)، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص 6 – 7؛ القوصي، ص 149.

(7) Graetz (H.), History of the Jews, Vol. 3, From the Revolt against the Zendik (511 C. E.) to the Capture of St. Jean d'Acre by the Mahometans (1291 C. E.), The Jewish publication Society of America, Philadelphia, 5717-1956, p 448.

العقيدة. وقد حث ابن ميمون أتباعه من اليهود على التمسك سراً بعقيدتهم، والاستمرار في الصلوات والتمسك بالأوامر والنواهي، بما يتماشى مع واقع الإكراه الديني[8].

وقد نتساءل، لماذا ذهبت عائلة ميمون إلى فاس في المقام الأول؟ يبدو أن هناك جوانب إيجابية للحياة في فاس - منها نوعية التعليم والحياة الفكرية في مجال الدراسات التلمودية والفلسفة والعلوم والطب - جذبت الآباء والأبناء إلى هذه المدينة. ولم تكن عائلة ميمون الوحيدة التي كانت متسترة دينياً، لأن العديد من العائلات اليهودية – بل وليس اليهودية فقط - في جميع أنحاء الأراضي الواقعة تحت حكم الموحدين قد تبنت هذا النهج من أجل البقاء؛ ويبدو أن السلطات الإسلامية تغاضت عنه في كثير من الأحيان. وكان موسى بن ميمون، في ذلك الوقت، منخرطًا بعمق في الدراسات الحاخامية، وفي إعداد تفسيره للمشنا. وربما كان القبول الفعلي لعائلة ميمون في فاس، أدخل في نفس ابن ميمون شعوراً زائفاً بالأمان، ولذلك، لم يتوقع ابن ميمون الرحيل المفاجئ إلى فلسطين، الذي فُرِض على عائلته[9].

إن الشعور بعدم الأمان، إلى جانب وخزات الضمير، عندما أُجبروا علنًا على إنكار اليهودية، التي اعتبروها أغلى كنز لديهم، دفع عائلة ميمون إلى مغادرة فاس والسفر إلى فلسطين، فأبحرت السفينة في يوم 18 أبريل سنة 1165م (عام563هـ)، متجهة إلى عكا بفلسطين. وبعد مرور ستة أيام في البحر الأبيض المتوسط، واجهتهم عاصفة رهيبة، لكنها هدأت، ووصلت السفينة بعد رحلة مدتها شهر واحد إلى ميناء عكا، في يوم 16 مايو 1165م. وقد اعتبرت عائلة ميمون هذا اليوم عيدًا عائليًا، للهروب من التعصب الديني ونجاتهم من الأخطار التي واجهتهم في البحر. وقد استقبل يهود عكا المهاجرين القادمين من إسبانيا بطريقة ودية[10]. ويشهد موسى بن ميمون نفسه فيما يتعلق برحلته من فاس قائلاً: «عشية الأحد 3 سيفان، نزلت بأمان في عكا، وهكذا نجوت من الردة...». لكن صياغة هذه الشهادة الذاتية غامضة ويمكن تفسيرها بطريقتين متعارضتين[11].

(8) Ivry (Alfred L.) p. 381;, Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, p. 140; Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES,

رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، المشروع القومي للترجمة، العدد 2095، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م، ص 23.

(9) Ivry (Alfred L.), Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, p. 140.

(10) Graetz, History of the Jews, p. 457.

(11) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, in Journal of Jewish studies, Vol. 70, issue no. 2, 2019, p. 320 (footnote no. 3)

وبعد إقامتها حوالي نصف العام في هذه المدينة، سافرت العائلة وسط المخاطر إلى القدس للصلاة في موقع الهيكل القديم في يوم 4 أكتوبر 1165م. وأقاموا في القدس ثلاثة أيام، ثم ارتحلوا إلى الخليل[12]. وكان لزيارة القدس بالغ الأثر في نفس موسى بن ميمون، حتى أقسم بتكرار هذه الزيارة كل عام بقوله: «أقسمتُ بالحفاظ على الشرائع خلال هذين اليومين سواء لي أو لعائلتي، وبتكليف نسلي بالحفاظ على الصوم في الأجيال التالية، وتقديم الزكاة بما يتماشى مع قدراتهم، وأقسمتُ أيضاً بالصوم في العاشر من شهر آيار وتكريسه للعبادة والصلاة»[13]. ويبدو أن زيارة عائلة ميمون إلى القدس، كانت بمثابة كفارة عن ارتدادهم عن الدين[14]، حتى وإن كانوا متمسكين به في الخفاء. وبعد أن أقامت أسرة ميمون حوالي نصف سنة بفلسطين، اضطرت للنزوح إلى مصر عام 1166م، بسبب عوامل الطرد التي أفرزتها معاملة الصليبيين السيئة للمسلمين واليهود الخاضعين لسلطانهم في فلسطين، وفي نفس الوقت، جذبها إلى مصر ما كانت تتمتع به من حرية في العقيدة والتسامح الديني، وبسبب السياسة الحسنة التي تنتهجها السلطات هناك في تعاملها مع أهل الذمة، وقد كانت مصر في ذلك الوقت مؤهلة لكي تصبح مركز الإسلام[15]. وبعد بضعة أشهر من وصول أسرة موسى بن ميمون إلى مصر، توفي رب الأسرة (بداية عام 1166م). وكان كل من الأب والابن يحظيان بتقدير كبير من قِبَل كل من عرفهما، حتى إن أصدقاءه في أفريقيا وإسبانيا المسيحية أرسلوا رسائل تعزية إلى بن ميمون[16].

وكانت الظروف الجديدة على موسى بن ميمون، هي تلك التي وجدها في مصر الفاطمية، فعندما وصلت عائلة ميمون لأول مرة إلى مصر، وجدوا أوضاعاً على النقيض من التعصب الديني للموحدين والإفقار المادي والثقافي للحياة اليهودية في فلسطين في ذلك الوقت، وبدت لهم الحياة في الفسطاط مثالية. وكان الفاطميون معروفين بكرم ضيافتهم

---

(12) Graetz, History of the Jews, p. 457.

(13) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 24.

(14) Ivry (Alfred L.), Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, p. 140.

(15) إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية (7)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، القاهرة، 2003م، ص27- 28؛ للمزيد راجع: ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، ص7- 9؛ מימון (יהודה ליב הכהן), רבי משה בן מימון: תולדות חייו ויצירתו הספרותית, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש»ך (1960), עמ' 17 - 18;
Ashtor-Strauss (E.), Saladin and the Jews, an article in: Hebrew Union College Annual, Vol. xxvll, Jerusalem, 1956, p 307; Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES, p. 382.

(16) Graetz, History of the Jews, p. 457.

تجاه رعاياهم من اليهود والمسيحيين، وهو الموقف الذي لم يتغير مع قيام صلاح الدين الأيوبي بإنهاء الحكم الفاطمي عام 1171م[17].

وفي مصر، شارك موسى بن ميمون في الحياة المجتمعية اليهودية وقادها في النهاية. بعد ثلاث سنوات من وصول موسى لمصر، صار صلاح الدين الأيوبي وزيراً للخليفة العاضد الفاطمي سنة 1169م (564هـ)، وبعدها بعامين انتهت الخلافة الفاطمية في سنة 1171م (566هـ)، وقامت الدولة الأيوبية. وفي العصر الأيوبي تمتع يهود مصر برئاسة مستقلة امتداداً لما كان قائماً زمن الخلافة الفاطمية. وتم اختيار موسى بن ميمون ليكون الطبيب الأول لوزير صلاح الدين «القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني» (1135- 1200م= 526-596هـ)، ثم أصبح ابن ميمون طبيباً للملك الناصر وللبلاط السلطاني كله[18]. وقد ورد في الوثائق أن عدداً من كبار اليهود تولوا منصب «الناجيد» (נָגִיד)، أي رئيس الطائفة اليهودية، في العصر الأيوبي، منهم موسى بن ميمون[19]. وكان ابن ميمون عضواً في هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسطاط بضع سنين قبل أن يتولى رئاسة الطائفة اليهودية في مصر عام 1187م/ 583هـ[20]، وقد كان ذلك بدعم من الناصر صلاح الدين ووزيره القاضي الفاضل. وتجدر الإشارة إلى أن موسى بن ميمون شغل منصب «رئيس يهود مصر» مرتين، أولاهما بعد مجيئه إلى مصر بفترة وجيزة، وثانيهما كانت لمدة ثمان أو تسع سنوات قبل وفاته، ثم تولَّى ابنه إبراهيم هذا المنصب خلفاً لأبيه[21]. ومنذ ذلك الحين، ظلت هذه الوظيفة تتوارث داخل أسرة موسى بن ميمون حتى القرن الرابع عشر الميلادي. وأثناء فترة رئاسة موسى بن ميمون للطائفة، حارب ما تسرب إلى اليهودية من أساطير وخرافات، كما خلصها من العادات والممارسات السيئة التي أدخلها اليهود في صلواتهم وطقوسهم الدينية.

(17) Ivry (Alfred L.), Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, p. 141.

(18) القوصي، ص 148-491؛ قاسم (قاسم عبده)، اليهود في مصر من الفتح العربي حتى الغزو العثماني، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس، ط 1، 1987م، ص 60؛
Jacobs and Broydé, MOSES BEN MAIMON, p. 74.

(19) قاسم، اليهود في مصر، ص 42؛
Jacobs and Broydé, MOSES BEN MAIMON, p. 74.

(20) انظر: ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، ص 19.

(21) يبدو أن موسى بن ميمون لم يحمل لقب «ناجيد» طوال حياته، رغم أنه تولى منصب «رئيس يهود مصر»، فهو لم يكن يلهث وراء الألقاب. وكذلك ابنه إبراهيم، لم يحمل لقب «ناجيد» إلا في السنة التاسعة بعد وفاة أبيه، ومنذ ذلك الحين، حمل هذا اللقب هو ونسله من بعده، الذين عُيِنوا رؤساء ليهود مصر، وذلك في ضوء ما أمدتنا به وثائق الجنيزا. גויטיין (שלמה דב), נגידי ארץ תימן, מתוך «בואי תימן», בעריכת יהודה רצהבי, הוצאת אפיקים, תל- אביב, תשכ''ז (1967), עמ' 18.

وإلى جانب مهامه المُكَلَّف بها بصفته طبيب البلاط السلطاني، استعان به صلاح الدين في تهدئة يهود اليمن عندما وقعت أحداث الشغب والتمرد في اليمن[22].

لقد صيغ موقف موسى بن ميمون تجاه الإسلام في فترة الاضطهاد الديني واسع النطاق في المغرب العربي واليمن، ووجدت تداعياتها الطريق إلى كتاباته التي تناول فيها الإسلام. ولم يؤثر كلا الاضطهادين على المجتمعات اليهودية المحلية فحسب، بل أثر أيضًا على موسى بن ميمون شخصيًا عندما اضطر إلى اعتناق الإسلام. وفي خطابه الجدلي مع الإسلام، لم يقدم موسى بن ميمون الكثير من الجديد، بل كان، في الواقع، يكرر الحجج الجدلية للسلطات اليهودية الأقدم. لقد عانى اليهود، خلال القرن الثاني عشر، من اضطهادين دينيين كبيرين على الأقل، حدثا في طرفي العالم الإسلامي، أحدهما في المغرب والأندلس، والثاني في اليمن. وينبغي التأكيد في البداية على أن كلا الأمرين تم تنفيذهما من قبل جماعات أو حركات إسلامية متطرفة. وفي حين نجد أن موسى بن ميمون، قد عانى شخصياً من الاضطهاد الأول، وعاش في وسطه هو وعائلته، نجده يلمس الاضطهاد الثاني، ولكن بشكل غير مباشر. ومع ذلك، فقد رد على كليهما كتابيًا في محاولة لتهدئة وتوجيه ضحايا هذه الاضطهادات، الذين واجهوا الاختيار الحاد: إما قبول الإسلام من أجل إنقاذ حياتهم، أو تقديس اسم الله بموت الشهداء. ومن المنطقي أن يعبر موسى بن ميمون، الذي فُرِضَت عليه التجربتان، عن موقفه تجاه الإسلام بحكم مكانته الدينية [23].

رسالة بن ميمون إلى يهود اليمن:

وإذا كان مؤرخو اليهود قد سعوا إلى نسبة الاضطهاد الديني إلى المسلمين، فهناك وثيقة في غاية الأهمية، توضح مدى التعصب الديني اليهودي، ومدى الكراهية التي يضمرها كاتبها تجاه الإسلام والمسلمين. وكاتب هذه الوثيقة هو رجل الدين اليهودي، موسى بن ميمون، صاحب المكانة الرفيعة في نظر اليهود، والذي تبوأ مناصب مهمة في مصر في عصر الأيوبيين على وجه الخصوص[24]، وهي الفترة التي كتبت فيها هذه الوثيقة.

---

(22) إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص32- 33؛ אורינובסקי, עמ' 21 - 22; גויטיין, עמ' 18; דינבורג, עמ' 20 – 21.

(23) Boušek (Daniel), Polemics in the Religious persecutions: Maimonides' Attitude Towards Islam, Journal of Asian and African Studies, Institute of Oriental Studies, Slovak Academy of Sciences, Vol. 20, Issue 1, 2011, p. 46- 47.

(24) Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES, ز382حز

وموسى بن ميمون، هو الذي وصفه الشيخ مصطفى عبد الرازق[25] بأنه فيلسوف إسلامي، وذلك في كلمة ألقاها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة 1935م، قال فيها ما نصه: «أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام»[26]، حيث تتلمذ على يد فلاسفة الإسلام ومؤلفاتهم في الأندلس.

وموسى بن ميمون هو الذي كتبت عنه المصادر الإسلامية، وكان يتنقل بين منزله في الفسطاط والقصر السلطاني الذي كان يلقى فيه الرعاية، وفي نهاية النهار، في المساء، كان يتردد على منزله اليهود والمسلمون، وبشهادته هو كان موضع تكريم المسلمين شعباً ودولة، ومع ذلك، كتب رسالة إلى يعقوب بن ناثانئيل، رئيس الطائفة اليهودية في اليمن، يسب فيها الإسلام والنبي محمداً (ﷺ) والمسيح عيسى (عليه السلام) وأتباعهما[27].

كتب موسى بن ميمون رسالته – أو بالأحرى كتب رسائله - إلى يهود اليمن وهو في مصر، وهي غير مؤرخة، ويرجح معظم الباحثين أنها كُتِبت في سنة 1172م (568هـ) على وجه التقريب، أي في أواخر عصر الدولة الفاطمية في مصر أو أوائل عصر الدولة الأيوبية[28]. وكتبها بالعربية اليهودية، وأرسلها إلى يهود اليمن عن طريق تلميذه يعقوب بن ناثانئيل رداً على رسالة، أو مجموعة رسائل، كان يعقوب قد أرسلها إليه يسأله فيها، ويستشيره،

---

(25) الشيخ مصطفى حسن عبد الرازق (حوالي 1304 هـ / 1885م - 24 ربيع الأول 1366 هـ / 15 فبراير 1947م) مفكر وأديب مصري، وعالم بأصول الدين والفقه الإسلامي. عُيِّن عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية عام 1940م، وأُنعم عليه بلقب الباشوية في عام 1941م. شغل منصب شيخ الجامع الأزهر الشريف في ديسمبر 1945م / محرم 1365 هـ ويعتبر مجددا للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وصاحب أول تأريخ لها بالعربية، ومؤسس «المدرسة الفلسفية العربية». تولى الشيخ مصطفى عبد الرازق وزارة الأوقاف حوالي ست مرات، وكان أول أزهري يتولاها، وكان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً، إذ لم يسبق لشيخ أزهري قبله أن ولي الوزارة في مصر. – المغربي (علي عبد الفتاح)، المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1987م، ص 15- 20.

(26) ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، مقدمة الكتاب للشيخ مصطفى عبد الرازق، صفحة و- ز.

(27) عطا (زبيدة محمد)، يهود العالم العربي – دعاوى الاضطهاد، الناشر: عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الجيزة، ط1، 2004م، ص 45- 46.

(28) הלקין (אברהם שלמה), אגרת תימן לרבנו משה בן מימון (המקור הערבי ושלשת התרגומים העבריים, ונוסף עליהם תרגום אנגלי מאת בועז כהן), החברה האמריקאית למחקר היהדות, ניו-יורק, תשי''ב (1952), עמ' V؛ حمَّاد (أسامة أحمد)، مظاهر الحضارة في اليمن في العصر الإسلامي «عصر دولتي بني أيوب وبني رسول»، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، ص 468؛ سيد (أيمن فؤاد)، تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م، ص 204.
Gottheil (Richard), Jacob Ben Nathanael Ibn Al-Fayyumi, in Jewish Encyclopedia, Vol. 7, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1904, p. 40.

طالباً منه النُصْح والمشورة في بعض المسائل. وتجدر الإشارة إلى أن أصل الرسالة المكتوب في معظمه بالعربية اليهودية قد ضاع فيما بعد، وبقيت لنا الترجمة العبرية التي وضعها شموئيل بن تيبون[29]. ويسعى موسى بن ميمون في رسالته إلى الدفاع عن اليهود اليمنيين المستضعفين والمضطهدين خلال فترة الاضطهاد الديني المشترك والحركة المسيحانية (على ما يبدو حوالي 1172م)، وفي الوقت نفسه يمنح هؤلاء إخوانهم في الدين، المنكوبين، الأمل في الخلاص المبكر[30]. ويُفهم من الرسالة أن يهود اليمن كانوا يعيشون في جو من الإكراه والتهديد، وجاءت نصيحة ابن ميمون إليهم، وحاول التوسط لصالحهم عند كبار رجال الحكومة. وأرسل موسى هذه الرسالة كي يعينهم على تحمل ما يعانون منه، وهم الحافظون لوصايا الرب وتعاليم الشريعة، وهم الذين قال عنهم بن ميمون: «أياديهم تعطف على كل لاجئ أو عابر سبيل، وأبواب بيوتهم مفتوحة على آخرها أمام الغريب، وتُوجَد داخل بيوتهم واحة مريحة لكل المُتعبين»[31].

ولم تكن هذه الرسالة أول اتصال يحدث بين يهود مصر واليمن، بل كانت العلاقة بين الطائفتين اليهوديتين في مصر واليمن قائمة منذ زمن بعيد، وخاصة في مجال التجارة. وكان يهود اليمن في العصر الفاطمي يستَفْتُون أحبار اليهود في مصر قبل مجيء ابن ميمون إليها، وهذا يدل على أن العلاقات بين الطائفتين كانت قائمة قبل تاريخ كتابة «رسالة اليمن» التي بعث بها موسى بن مَيْمون إلى الطائفة هناك[32].

لقد كانت الطائفة اليهودية في اليمن ترتبط روحياً بموسى بن ميمون، رئيس الطائفة اليهودية في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي. وكان يهود اليمن يرسلون رسائلهم إليه عن طريق يعقوب بن ناثانئيل الفيومي، تلميذه اليمني، «الناجيد» رئيس الطائفة اليهودية في اليمن[33]، يسألونه في أمور العقيدة اليهودية، ويستشيرونه في كل ما يواجهونه من

---

(29) ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، ص 56.

(30) Boušek (Daniel), Polemics in the Religious persecutions: Maimonides' Attitude Towards Islam, p. 47.

(31) Heschel (Abraham Joshua), Maimonides: A Biography, Trans. Joachim Neugroschel, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1982, p. 106.

(32) سيد (أيمن فؤاد)، تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 204.

(33) ويشير موسى بن ميمون إلى ناثانئيل بلقب: «נגיד ארץ תימן» (أي: رئيس الطائفة اليهودية في اليمن). ويبدو أن يعقوب بن ناثانئيل قد ورث هذا المنصب عن أبيه ناثانئيل. وفي المقدمة العبرية للرسالة، يصف ابن ميمون أبا يعقوب بصفات عظيمة، تنم على مدى الاحترام والتقدير لناثانئيل، أي يعقوب، وتوحي بأن موسى كان يعرف ناثانئيل معرفة جيدة، ويعرف مكانته العظيمة التي احتلها في حياته. עי"ן: הלקין, עמ' vii, viii, 1. -- ويستبعد البعض أن يكون ناثانئيل قد عاش في عدن، والأرجح أنه عاش في بلاد اليمن الداخلية.

مشاكل وأزمات، فيرد عليهم. وقد وصلنا عدد من الردود، جُمِعَت تحت عنوان אִגֶּרֶת תֵּימָן «رسالة اليمن». والواقع أن هذه الرسالة لم يكتبها ابن ميمون دفعة واحدة، ولم يرسل نصها الكامل الموجود بين أيدينا الآن على هيئة خطاب واحد، فهي لا تعتبر رسالة واحدة، وإنما هي مجموعة من الرسائل أو الردود التي كتبها ابن ميمون، وأرسل كل ردٍّ منها إلى يهود اليمن في مناسبته التي كُتِب فيها، بسبب أزمة معينة نشأت، أو حادثة ما وقعت لهم، أو كلما اشتد عليهم الاضطهاد من بعض الحكام الذين حاولوا إجبار أهل الذمة على اعتناق الإسلام كُرْهاً، أو ظهر عليهم شخص يدَّعِي النبوة، أو آخر يدَّعِي أنه المسيح، أو كلما قابلتهم قضايا أو أسئلة في الشؤون الدينية يرغبون الاستفسار عنها. وربما يدعم هذا الرأي ما نلمسه من تنوع في القضايا الكثيرة المختلفة التي تناولتها «رسالة اليمن». والأرجح عندنا أن موسى بن ميمون كان يكتب إلى يهود اليمن تباعاً، وفي مناسبات مختلفة، ولأسباب متعددة، ثم جمع رسائله أو ردوده التي أرسلها، وكتب مقدمة وخاتمة لها بالعبرية، وأخذت عنواناً واحداً، هو אגרת תימן «رسالة اليمن». وربما استغرق كتابة هذه الرسائل والرد عليها مدة تتجاوز العقدين من الزمان، فيما بين سنتي 568هـ/ 1172م و590هـ/ 1194م[34].

ويتناول موسى بن ميمون في رسالته نبوة الرسول محمد (ﷺ)، نبي الإسلام، ويعتبره أيضاً ممن ادّعَى النبوة، ووصفه بـ «المجنون» (מְשֻׁגָּע)[35]، وأنه جاء بعد عيسى

وتجدر الإشارة أنه على مرّ الأجيال، كان يطلق الوجهاء والنبلاء في الطائفة اليهودية في عدن وبلاد اليمن على أنفسهم لقب «ناجيد»، وفي بعض الأحيان كانت الطائفة تتوجهم بهذا اللقب. -- עיין: הלקין, עמ' vii, viii, 1; גויטיין, עמ' 24 – 25.

وقد اختلف العلماء حول شخصية ناثانئيل، أبي يعقوب، فاعتقد البعض أنه كان أحد علماء التلمود وفيلسوف، وأنه هو صاحب كتاب «بُستان العقول» الذي كتبه بالعربية اليهودية، ولكن البعض يشكك في هذا الرأي، ولا يعتقد أن هذا الشخص هو نفسه أبو يعقوب المشار إليه في مقدمة «رسالة اليمن». واعتقد البعض أن ناثانئيل هذا له صلة قرابة برابي سعديا جاءون (سعديا الفيومي)، واعتقدوا أنه ابن فيومي بن سعديا، وهناك من رفض هذا الرأي. والأرجح أن يكون ناثانئيل هو أحد نبلاء الطائفة اليهودية باليمن، الذين عاشوا في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وأنه كان يتولَّى منصب رئيس الطائفة اليهودية باليمن، ثم ورَّث هذا المنصب من بعده لابنه يعقوب. -- עיין: הלקין, עמ' vii, viii;

Gottheil, Jacob Ben Nathanael Ibn Al-Fayyumi, p. 40.

(34) עיין: הלקין, עמ' vi, ix ;

See: Halkin (Abraham S.), Moses Maimonides' Epistle to Yemen (the Arabic Original and the Three Hebrew Versions, and an English translation by Boaz Cohen), American Academy for Jewish Research, 1952, (Introduction).

(35) وهي كلمة وردت في العهد القديم بهذا المعنى، واستُخْدِمَت في وصف من ادَّعى النبوة كذباً. -- التثنية 28: 34؛ أرميا 29: 26؛ هوشع 9: 7. انظر أيضاً القرآن الكريم، سورة التكوير 81: 22؛

See: Stillman (Norman A.), The Jews of the Arab Lands, A History and Source Book, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979, p.236.

(عليه السلام)، ونهج نهجه، وحذا حذوه، بل زاد عليه عندما طلب الطاعة والمُلْك له. ويقارن ابن ميمون بين الديانة اليهودية التي يدين بها هو وإخوانه باليمن، وبين الأديان الأخرى التي حاولت أن تتشبه بها، ويؤكِّد على أن اليهودية هي الأصل، وما عداها من أديان هي تقليد لها، فيقول في ذلك ما يلي:

(ثم قام بعده[36] «مجنون» (מְשֻׁגָּע) يحذو حذوه، إذ فتح له الطريق، وزاد مع ذلك غرض آخر، وهو طلب المُلْك والطاعة له، فأحدث ما شهر. يريدون كلهم التشبيه بدين الله سبحانه، ولا تتشبه الصناعة الإلهية بالصناعة البشرية، إلا على غر لا مَخْبَرَة له بكلاهما. وما الفرق بين ديننا والأديان التي شبهت به إلا كالفرق بين الإنسان الحي الناطق، والتمثال الذي تحكم صناعته من الرخام، أو الخشب أو الفضة أو الذهب حتى يصير شبه إنسان. فإن الجاهل بالحكمة الربانية والصناعة الإلهية، إذا رأى التمثال شبيه بالإنسان في جميع سطحه الظاهر في شكله وتخطيطه ومقداره ولونه، ظن أن صنعة هذا مثل صنعة شكل الإنسان، سوى لجهله بباطن هذا وهذا. أما الحكيم الذي يعرف باطنهما فيعلم أن باطن هذا التمثال لا إحكام صناعة فيه أصلاً، وأن باطن الإنسان فيه العجائب على الحقيقة، والأمور الدالة على حكمة الخالق، من امتداد أعصابه في عضله وتشعبها، وتحييز أوتاره، ومواضع اتصالها، والتفاف رباطاتها، وكيف نشوءها، وتركيب عظامه ومفاصلها، وخروج عروقه الضوارب وغير الضوارب وتقسمها، ووضع أعضائه بعضها مع بعض ظاهرها وباطنها، كل شيء من ذلك بمقداره وهيأته، وفي موضعه وباستحقاقه)[37].

ويشير موسى بن ميمون في رسالته إلى ما ورد في العهد القديم مبشراً بمجيء رسول الإسلام، الذي أتى بدين يشبه الدين الحق، أي أنه جاء إلى العالم بدين الإسلام الذي يشبه اليهودية، ويقول إنه أتى بكتاب وخطاب وتكلم في عظائم الأمور، مشيراً إلى القرآن الكريم والحديث الشريف، ويقول إن هذا الكتاب الذي جاء به قد أُنْزِل عليه من عند الله الذي خاطبه، فقال الله له، وقال هو لله. وأشار موسى بن ميمون إلى أن مُلْك العرب قد عَظُم واشتد في نهاية مُلْك الروم، وشَبَّه الرسول الكريم بالمجنون[38]، وشَبَّه قيامه وانتصاره على الممالك العُظمى في ذلك العصر، الروم والفرس واليونان، بقرن نما وطال وعظم. يقول نص الرسالة:

(36) أي بعد سيدنا عيسى عليه السلام.

(37) הלקין, עמ' 14 - 18.

(38) See: Stillman, p. 236.

(وقد تقدم لنا أيضاً الإنذار من الله تعالى على يدي دانيال بأن ذلك سيكون، وأن في آخر الأمر يقوم قائماً يأتي بدين يشبه الدين الحق، ويأتي بكتاب وخطاب، ويتكلم بعظائم. يعني أنه نزل عليه كتاب وأنه قال الله له، وقال هو لله، وغير ذلك من كثرة كلامه. قال عندما وصف قيام مُلْك العرب في آخر مُلْك الروم، وشبه قيام «مجنون» (מְשֻׁגָּע), وكونه يغلب ملك الروم وملك الفرس وملك اليونان، بقرن نما وطال وعَظُم، على ما تبيَّن من ذلك النص للعام وللخاص، لأنها معان أظهرها الوجود، لا تحتمل تأويل آخر. قال «كنت متأملا بالقرون وإذا بقرن آخر صغير طلع بينها وقلعت ثلاثة من القرون الأولى من قدامه وإذا بعيون كعيون الإنسان في هذا القرن وفم متكلم بعظائم»[39]. فتأمل حكمة هذا المثل وغرابته، قال إنه رأى القرن الصغيرة النامية لما طالت وأوقعت ثلاث قرون من أمامها، هو مستغرب لعظم طولها، فإذا بالقرن له عينين شبيه عيني الإنسان، وفم يتكلم بعظائم. يعني أنه يأتي بدين يشبه الدين الإلهي، ويدعي الوحي والنبوة، ويكثر الكلام. وبيَّن لنا دانيال أنه يدعي نَسْخ هذه الشريعة ويروم تغييرها. قال: «... ويظن أنه يغيّر الأوقات والسّنّة ...»[40]. وبينَّ له تعالى أنه جلَّ اسمه سيبيده بعد عظمته وشدة طوله مع كل من بقي ممن تقدمه، وأن هؤلاء المناصبين ثلاثتهم، أعني الفرقة القاهرة بالسيف، والفرقة المُدَعِيَّة بالحُجَج، والفرقة المتشبهة بالدين، كلهم يتلفون. وإن ظهرت لهم نصرة في زمان من الأزمان وغلبوا في وقت ما طويل أو قصير، فإن ذلك لا يدوم ولا يبقى. وهكذا عهدنا من الله أبداً، ما من زمان إلا ويطرأ فيه ارتداد عن الدين[41] ويحدث فيه رجز ثم يزيله الله. قال داود ملك إسرائيل بالروح القدس على لسان الأمة، يصف تسلط المِلَل عليها من أوَّلية حالها، وأنهم مع ذلك لا يقدرون أبداً على إبادتها مع عظيم ما يبتلونها به من «الارتدادات عن الدين» و«أوامر التخلي عن الدين»، قال «كثيرا ما ضايقوني منذ شبابي. لكن لم يقدروا عليّ»[42] [43].

(39) מְשֻׁתַּכַּל הֲוִית בְּקַרְנַיָּא, וַאֲלוּ קֶרֶן אָחֳרִי זְעֵירָה סְלָקַת בֵּינֵיהוֹן (בֵּינֵיהֶן), וּתְלָת מִן-קַרְנַיָּא קַדְמָיְתָא, אִתְעֲקַרוּ (אֶתְעֲקַרָה) מִן-קֳדָמַיהּ (קָדְמָה); וַאֲלוּ עַיְנִין כְּעַיְנֵי אֱנָשָׁא, בְּקַרְנָא-דָא, וּפֻם, מְמַלֵּל רַבְרְבָן (דانيال 7: 8).

(40) וּמִלִּין, לְצַד עִלָּיָא (עֶלְיוֹן) יְמַלֵּל, וּלְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין, יְבַלֵּא; וְיִסְבַּר, לְהַשְׁנָיָה זִמְנִין וְדָת, וְיִתְיַהֲבוּן בִּידֵהּ, עַד-עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן «ويتكلم بكلام ضد العلي ويبلي قديسي العلي ويظن أنه يغيّر الأوقات والسّنّة ويسلمون ليده إلى زمان وأزمنة ونصف زمان» (دانيال 7: 25).

(41) [שְׁמַד: مُرُوق، التخلي عن الديانة اليهودية بالقسر والإكراه].

(42) רַבַּת, צָרְרוּנִי מִנְּעוּרָי; גַּם, לֹא-יָכְלוּ לִי (المزامير 129: 2).

(43) הלקין, עמ' 18 - 22.

ويصف موسى بن ميمون سيدنا محمدا (ﷺ) بأوصاف تبرر لنا سبب خوفه من وصول رسالته إلى أيدي غير اليهود، وخاصة المسلمون، فقد أشار إلى اعتقاد المسلمين بأن «المجنون» (يقصد سيدنا محمدا «ﷺ») مكتوب في التوراة، وأكَّد على زيف هذا الزعم، وقال إن المسلمين أنفسهم يدركون عدم صحة زعمهم، ولكنهم هدفوا من وراء ذلك أن يتباهوا ويتفاخروا أمام الأمم الأخرى، وأن يثبتوا صدق ما ورد في القرآن من آيات تشير إلى البشارة بقدوم النبي محمد (ﷺ)[44]. وزعم ابن ميمون أن سبب ادعاء المسلمين بتحريف التوراة، أنهم لم يجدوا فيها دليلاً واحداً على ما ادَّعوه، بل هم أنفسهم لم يصدقوا – حسب ابن ميمون- ما ساقوه من دلائل زعموا أنها توحي بمجيء النبي محمد (ﷺ)؛ ومِن ثم، لجأ المسلمون إلى القول بأن اليهود حرَّفوها وبدَّلوا فيها. وقال ابن ميمون إن التوراة قد تُرجِمَت إلى السريانية واليونانية والفارسية واللاتينية قبل ظهور «الباطل والمنبوذ وغير الشرعي» (يقصد سيدنا محمدا «ﷺ») بمئات السنين. فيقول في نص رسالته:

(وأما ما ذكرته من أمر الآثم المجرم (פּוֹשֵׁעַ) الذي أوهم الناس أن «... בִּמְאֹד מְאֹד (ومعناها: كثيرا جدا) ...»[45]، هو «مجنون» (מְשֻׁגָּע) وكذلك قوله «... وتلألأ من جبال فاران ...»[46]، يشير إليه، وكذلك قوله «... نبياً من وسطك من إخوتك ...»[47]، وكذلك وعده لإسماعيل «...وأجعله أمة كبيرة»[48]، فهذه أمور قد سئمت مما كثر قولها؛ ولا يقال فيها إنها في نهاية الضعف، بل الاستدلال بها مضحكة ولهو محض. وهي أمور لا توقع شبهة بوجه، ولا عند العوام والأغمار [المغمورين]، و«الآثمين المجرمين» أنفسهم الذين يمخرقون [يُضَلِّلُون] بها ليس يتوهمون ذلك ولا يلبس عليهم، وإنما يقصدون بهذه

(44) يخبرنا القرآن الكريم على لسان عيسى ابن مريم أنه بشَّر بمجيء سيدنا محمد ﷺ (الصف 61: 6)، وقد ورد في سورة الأعراف أن الرسول الكريم، سيدنا محمد ﷺ، مكتوب في التوراة والإنجيل (الأعراف7: 157)؛ See: Stillman, p.239

(45) וּלְיִשְׁמָעֵאל, שְׁמַעְתִּיךָ--הִנֵּה בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ, בִּמְאֹד מְאֹד: שְׁנֵים-עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד, וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جدا. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة» (التكوين 17: 20).

(46) וַיֹּאמַר, יְהוָה מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ--הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן, וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ; מִימִינוֹ, אשדת (אֵשׁ דָּת) לָמוֹ «فقال. جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبال فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم» (التثنية 33: 2).

(47) נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי, יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: אֵלָיו, תִּשְׁמָעוּן «يقيم لك الرب إلهك نبيا من وسطك من إخوتك مثلي. له تسمعون» (التثنية 18: 15).

(48) וּלְיִשְׁמָעֵאל, שְׁמַעְתִּיךָ--הִנֵּה בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ, בִּמְאֹד מְאֹד: שְׁנֵים-עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד, וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جدا. اثني عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة» (التكوين 17: 20).

الأقوال أن يشرفوا بها عند «الجوييم»[49] وأن يوروهم أنهم صدقوا ما في القرآن من قوله أن «مجنون» (מְשֻׁגָּע) مكتوب في التوراة. والمسلمون أنفسهم لا يصدقون هذه الدلائل ولا يقبلونها ولا يستدلون بها، لأنها بَيِّنَة الفساد جداً. ولما لم يجدوا لهم حجة بوجه في جميع التوراة، ولا نص يوهم أو شبيه، حتى يتعلقوا به، التجأوا ليقولوا بَدَّلتُم التوراة وغَيَّرتموها، وأنتم قشطتم [مَحَوْتُم] اسم «فلان» منها. وما وجدوا لهم حجة أخلص من هذه، مع كونها في غاية الشناعة والقُبْح، وبطلانها ظاهر للعام والخاص، بكون التوراة أخرجت على لسان السريان واليونان والفرس واللاتيني قبل قيام «الباطل» (פַּסוּל) بمائيين [بمئات] من السنين، وأيضاً كونها رواية الكافر عن الكافر في مشرق الأرض ومغربها، وليس يوجد في جميع ذلك كله خلاف أصلاً، ولو في نقطة، لأنهم ضبطوها، ولم يوجد اختلاف بالمعنى. وما ألجأهم لهذه الحجة الضعيفة إلا عدم [عدم وجود] نص يشبه في التوراة)[50].

(ومما يجب أن تعلمه أن الاسم الذي تزعم «الإسماعيليون»[51] أنه مكتوب في التوراة، التي يتعلق بها المجرمون من בִּמְאֹד מְאֹד (كثيرا جدا)، ليس هو ميم حاء ميم دال (מחמד محمد) بل إنه ألف حاء ميم دال (אחמד أحمد). هكذا نصَّ قولهم يجدونه مكتوبا في التوراة والإنجيل اسمه أحمد[52]، وليس عدد בִּמְאֹד מְאֹד مثل عدد هذا الاسم الذي زعم أنه مكتوب في التوراة)[53].

وقد تحدَّث موسى بن ميمون في رسالته عن العرب، بني إسماعيل، معبراً عن كراهيته وحقده الشديد لهم، وأشار إلى أنهم وراء كل المصائب التي لحقت باليهود، ولكنه حرص على أن يُبَيِّن أن ذلك لم يكن بسبب قوة العرب ونبوغهم وسموهم، ولكن ذلك كان بتدبير من الرب إله إسرائيل، الذي استخدم العرب كعصا ليؤدب شعبه بها، بسبب

---

(49) גּוֹיִים كلمة عبرية، مفردها: גּוֹי، وتعني الأغيار أو الغرباء من غير اليهود، الأمم أو الأقوام الأخرى غير اليهود.

(50) הלקין, עמ' 36 - 40.

(51) يقصد بهم «العرب».

(52) ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف 157). ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الصف 6).

(53) הלקין, עמ' 42 - 44.

كثرة خطاياهم وذنوبهم التي ارتكبوها. وهذا التفسير يذكرنا بما ورد في العهد القديم من مصائب وانكسارات وهزائم في تاريخ بني إسرائيل القديم، فُسِّرَت بأنها مِن فعل الرب، وأنها لم تحدث مصادفة، فعلى سبيل المثال، عندما ألحق نبوخذ نصر ملك بابل هزيمة منكرة ببني إسرائيل، ودخل القدس، ودمر الهيكل، وسبى خيرة الشعب إلى بابل سنة 586 ق.م. لم يعترف أنبياؤهم آنذاك بانتصار البابليين عليهم، لأن اعترافهم بمثل هذا النصر، يعني انتصار «مَرْدُوخ» إله البابليين، على «يهوه» إله بني إسرائيل، ومن ثم، لم يكن أمامهم إلا أن يعلنوا لشعبهم بأن إلههم «يهوه» لم ينهزم أمام «مَرْدُوخ»، بل إنه هو الذي أراد أن يعاقب شعبه بسبب ما ارتكبه من معاصٍ، ولأنه ضلّ عن الطريق، فاستخدم «مَرْدُوخ» والبابليين كعصا يؤدبهم بها[54].

ومن خلال رسالة اليمن، وفي أكثر من موضع فيها، نلمس أن موسى بن ميمون لم يستطع إخفاء مشاعر الكراهية والعداء للعرب، وكلما أتى بذكر إسماعيل أو أبنائه العرب توجه إلى السماء بالدعاء عليهم بالهلاك، فعندما ذكر «ملك إسماعيل» مثلاً، قال: «ندعو الله أن يقهره سريعاً». وربما تملكته روح الكراهية تجاه إسماعيل ونسله بسبب الاختلاف في الدين والعقيدة، أو بسبب صفته الوظيفية حيث كان رئيساً لطائفة يهودية كبيرة في مصر، فضلاً عن مكانته الدينية والروحية التي كان يحتلها في نفوس اليهود شرقاً وغرباً، مما جعله يُظْهِر العداء والكراهية للعرب والمسلمين، بل وللإسلام، وربما بسبب ما لاقاه هو وأسرته منذ أن كانوا في الأندلس، مروراً بالمغرب وفلسطين، عندما اضطرتهم أحداث ذلك العصر وما واجهوه من اضطهاد ديني وقع في المراحل المبكرة من حياته، إلى الانتقال من مدينة إلى أخرى، والفرار إلى حيث يوجد الأمان والاستقرار في مصر. وتجدر الإشارة إلى شيوع الجدل الديني بين أصحاب الديانات السماوية الثلاث في فترة العصور الوسطى، مما كان له الأثر الكبير في تأجيج مشاعر الكراهية والحقد على الدوام عند كل الأطراف. ويعبر موسى بن ميمون عن هذه المرارة وروح الكراهية تجاه العرب، بقوله في رسالته إلى يهود اليمن:

(وأنتم يا إخوتنا تعلموا أن الله قد أورطنا بشدة ذنوبنا في هذه الملة، أعني ملة إسماعيل الشديدة النكاية لنا والتفقه في شرنا وبغضتنا، كما تواعدنا تعالى «... ولو كان أعداؤنا القضاة»[55]، وأنه لم يقوم قط على إسرائيل ملة أشد ضرر منها، ولا من بالغ في

(54) أخبار الأيام الأول 36: 11 – 17؛ وانظر كذلك أرميا 25: 3 – 11؛ حزقيال 5: 5 – 17؛ 26: 1 – 14.

(55) כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ, צוּרָם; {ר} וְאֹיְבֵינוּ, פְּלִילִים. «لأنه ليس كصخرنا صخرهم ولو كان أعداؤنا القضاة» (التثنية 32: 31).

ذلنا وإصغارنا وتمكين بغضتنا مثلهم، حتى أن داود ملك إسرائيل لما أعرض عليه، «بروح القُدُس»، جميع الشدائد التي تجري على إسرائيل، ما صاح ولا توايل [ولول] ولا استغاث على لسان الملة غير من مُلْك إسماعيل. قال «وَيْلِي لغُرْبَتِي فِي مَاشِكَ لسَكَنِي فِي خيام قيدار»[56]. واعتبروا تخصيصه «قيدار»[57] من بني إسماعيل لأن «المجنون المعتوه» إنما هو من بني قيدار كما هو مشهور في نسبه. وأيضاً دانيال ما وصف ذُلَّنا وإصغارنا حتى صرنا «كممسحة الأرض»، إلا في ملك إسماعيل، «ندعو الله أن يقهره سريعاً»، وهو قوله «... وطَرَحَ بعضا من الجند والنجوم إلى الأرض وداسهم»[58]. ونحن مع كوننا نحتمل من ذلهم وكذبهم ومحالهم ما ليس في طاقة الإنسان أن يحتمله، وصرنا كما قال النبي «وأكون مثل إنسان لا يسمع وليس في فمه حجة»[59] ، وكما أدَّبونا «الحكماء، تغمدهم الله برحمته»، بأن نحتمل كذب إسماعيل ومحاله بالسماع والسكوت، وجعلوا التنبيه على ذلك من أسماء بنيه «... ومشماع ودومة ومسّا ...»[60]، اسمع واسكت واحتمل، وقد رضنا أنفسنا كبار وصغار لمقاسات ذلهم كما أمر إشعيا وقال «بذلتُ ظَهْـرِي للضاربيـن وخَـدَّيَّ للنَّاتِفيـن ...»[61]، ومع هذا كله ما نتخلص من شدة شرهم وتهافتهم في كل زمان، إلا كلما احتملنا وآثرنا مسالمتهم أثاروا لنا الفتن والحروب، كما وصف لنا داود «أنا سلامٌ وحينما أتكلمُ فَهُمْ للحرب»[62]. فكيف إذاً حركنا ساكنا وادعَيْنا لهم المُلْك بالهذيان والمحال إنما نلقي بنفسنا للهلاك)[63].

(56) אוֹיָה-לִי, כִּי-גָרְתִי מֶשֶׁךְ; שָׁכַנְתִּי, עִם-אָהֳלֵי קֵדָר. «وَيْلِي لغُرْبَتِي فِي مَاشِكَ لسَكَنِي فِي خيام قيدار» (المزامير 120: 5).

(57) «قيدار» [קֵדָר]، هو أحد ابناء إسماعيل. انظر سفر التكوين 25: 3؛ أخبار الأيام الأول 1: 29.

(58) قوله וַתִּגְדַּל, עַד-צְבָא הַשָּׁמָיִם; וַתַּפֵּל אַרְצָה מִן-הַצָּבָא וּמִן-הַכּוֹכָבִים, וַתִּרְמְסֵם «وتعظم حتى إلى جند السموات وطَرَحَ بعضا من الجند والنجوم إلى الأرض وداسهم» (دانيال 8: 10). قارن نص الرسالة ص 96، حيث استشهد موسى بن ميمون بهذه الفقرة، فأوردها على النحو التالي: וַיַּפֵּל מִן-הַצָּבָא וּמִן-הַכּוֹכָבִים אַרְצָה, וַיִּרְמְסֵם וגו׳

(59) וַאֲנִי כְּחֵרֵשׁ, לֹא אֶשְׁמָע; וּכְאִלֵּם, לֹא יִפְתַּח-פִּיו (المزامير 38: 14).

(60) وردت أسماء بني إسماعيل في سفر التكوين 25: 13- 16 على النحو التالي: «وهذه أسماء بني إسماعيل بأسمائهم حسب مواليدهم. نبايوت بكر إسماعيل وقيدار وأدبئيل ومبسام * ומִשְׁמָע וְדוּמָה, וּמַשָּׂא ومشماع ودومة ومسّا * وحدار وتيما ويطور ونافيش وقدمة.* هؤلاء هم بنو إسماعيل وهذه أسماؤهم بديارهم وحصونهم اثنا عشر رئيسا حسب قبائلهم.»

(61) גֵּוִי נָתַתִּי לְמַכִּים, וּלְחָיַי לְמֹרְטִים; פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי, מִכְּלִמּוֹת וְרֹק «بَذَلْتُ ظَهْرِي لِلضَّارِبِيْن، وَخَدَّيَّ لِلنَّاتِفِيْن. وَجْهِي لَمْ أَسْتُرْ عَنِ الْعَارِ وَالْبَصْقِ» (إشعياء 50: 6).

(62) אֲנִי- שָׁלוֹם, וְכִי אֲדַבֵּר; הֵמָּה, לַמִּלְחָמָה (المزامير 120: 7).

(63) הלקין, עמ׳ 94 – 96.

ولم يكتف موسى بن ميمون بالهجوم على الإسلام في شخص النبي (ﷺ)، على الرغم من تظاهره بموالاة المسلمين، فإنه هاجم المسيحية في شخص السيد المسيح عيسى (عليه السلام). ورغم ما حصل عليه بن ميمون من مزايا وامتيازات من صلاح الدين الأيوبي وابنه، وما شعر به في مصر من أمان وتسامح، لم يجد غضاضة في الإساءة إلى النبي (ﷺ)، وتمنى زوال المسيحية والإسلام، والتخلص من أتباعهما، وتجريح الدين وتسفيهه، لاعتقاده بأن الشعب اليهودي فقط هو الباقي. وكان يستمطر اللعنات على المسلمين والمسيحيين في مواضع كثيرة في رسالته[64].

وقد تناول موسى بن ميمون بعض القضايا التي سبق أن سأله عنها يهود اليمن، ممثلين في رئيس طائفتهم يعقوب بن ناثانئيل، فتحدث عن عيسى (عليه السلام)، وطعن فيه، وقال بأنه ممن ادَّعى النبوة، وأن عيسى قد أوهم الناس بأنه المسيح المنتظر؛ كما أظهر ابن ميمون عداءً وكراهيةً للإسلام والعرب والمسلمين، وتطاول على نبيّ الإسلام، وطعن في نبوة الرسول محمد (ﷺ)، وأنكرها، واعتبره أيضاً ممن ادّعَى النبوة، ووصفه بـ «المجنون». وقد تحدَّث موسى بن ميمون في رسالته عن العرب، بني إسماعيل، وأشار إلى أنهم وراء كل المصائب التي لحقت باليهود. ويبدو أن ما أظهره في رسالته من مواقف معادية للإسلام والمسلمين، وتطاوله وطعنه في شخص الرسول الكريم، جعله يطلب من يعقوب بن ناثانئيل في خاتمة رسالته أن يفرض سياجاً من السرية على رسالته، في الوقت الذي يطلب فيه أن ينشرها بين يهود اليمن على أوسع نطاق، بحيث يتمكن من قراءتها الجميع، ولكنه شَدَّد عليه بأن يكون حذراً في تداولها ونشرها، وحذَّره من وقوعها في أيدي غير اليهود، وأظهر تخوفه وخشيته من أن يسمع المسلمون بمحتواها.

وفي خاتمة الرسالة، كتب موسى جزءها الأول بالعبرية، ووجَّه فيه كثير السلام والبركات إلى المُرْسَل إليه، يعقوب بن ناثانئيل، وإلى جميع فقهاء اليهود وحكمائهم، وإلى أبناء أمتهم، صغيرهم وكبيرهم. أما في الجزء الثاني والأخير، نجد موسى بن ميمون يختم رسالته بفقرة مكتوبة بالعربية اليهودية، يناشد فيها رابي يعقوب بن ناثانئيل أن ينشر الرسالة على أوسع نطاق بين أفراد الطائفة اليهودية باليمن، المقيمين في البادية والحضر، حتى يقوى إيمانهم، وتشتد عزائمهم، ويخاطب يعقوب مشجعاً إياه على القيام بهذه المهمة، فيقول له: (حتى

(64) عطا (زبيدة محمد)، يهود العالم العربي، ص 46، 50.

تكون من الذين «رَدُّوا كَثِيرِينَ إِلَى ٱلْبِرِّ»[65]). ويبدو أن موسى بن ميمون قد كتب رسالته، وأرسلها إلى يعقوب سراً، فهو يحذره من أن تصل رسالته إلى أيدي «شرير» يذيع محتواها بين أمم العالم من غير اليهود، ويوضح له أن ما دفعه إلى هذه المغامرة المحفوفة بالمخاطر هو الوازع الديني لديه، وما يفرضه عليه الواجب الذي يرى حتمية أدائه والمتمثل في رد الكثيرين من قومه إلى البر. ويبدو أن ما ساعد على هذه السرية التي أحاطت الرسالة، كتابتها بالعربية اليهودية في معظمها، وكتابة أجزاء منها بالعبرية[66]. وهو يقول ليعقوب صراحة معبراً عن خوفه من عواقب اكتشاف أمره: (وقد كتبته وأنا خائف من هذا كثيراً، لكن رأيت أن «ردَّ الكثيرين إلى البر» أهلاً يحتمل عليها الغرر، وأيضاً أني وجهته لمثلكم «سرّ الرب لخائفيه ...»[67])[68].

ابن ميمون واعتناقه الإسلام:

عاش يهود الأندلس حالة من الازدهار الثقافي في ظل حكم بني أمية للأندلس خلال أعوام (756-1031م)، وفي ظل حكم الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله[69] خاصة. وكان الحي اليهودي الذي عاش فيه ابن ميمون يقع على مقربة من الجامع الكبير والقصر الملكي الواقع في الجزء الجنوبي الغربي من مدينة قرطبة، التي كانت عاصمة الأندلس في ذلك الحين، وأهم مدينة في أوروبا. وقد انهارت البيئة الأندلسية بعد أن أسس محمد بن تومرت (1080-1130م)، حركة الموحدين الأصولية في جبال الأطلس بالمغرب، وقاتل من أجل إقامة خلافة إسلامية متشددة. ووحد الموحدون شمال إفريقيا والأندلس في إمبراطورية واحدة، ولم يعد اليهود مرحباً بهم في هذه البيئة، فاعتنق عدد كبير من اليهود الإسلام[70].

---

(65) וְהַמַּשְׂכִּילִים--יַזְהִרוּ, כְּזֹהַר הָרָקִיעַ; וּמַצְדִּיקֵי, הָרַבִּים, כַּכּוֹכָבִים, לְעוֹלָם וָעֶד «وَٱلْفَاهِمُونَ يَضِيئُونَ كَضِيَاءِ ٱلْجَلَدِ، وَٱلَّذِينَ رَدُّوا كَثِيرِينَ إِلَى ٱلْبِرِّ كَٱلْكَوَاكِبِ إِلَى أَبَدِ ٱلدُّهُورِ» (دانيال 12 : 3).

(66) Heschel, pp. 113 -114.

(67) סוֹד יְהוָה, לִירֵאָיו; וּבְרִיתוֹ, לְהוֹדִיעָם «سّر الرب لخائفيه. وعهده لتعليمهم.» (المزامير 25: 14).

(68) הלקין, עמ' 106.

(69) أمير المؤمنين الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله، (ولد في 7 يناير 891م = 22 رمضان 277 هـ -وتوفي في 15 أكتوبر 961م / 350 هـ)، هو ثامن حكام الدولة الأموية في الأندلس. وهو أول خلفاء قرطبة بعد أن أعلن الخلافة في قرطبة في مستهل ذي الحجة من عام 316 هـ وهو معروف في الكتابات الغربية باسم عبد الرحمن الثالث، تمييزًا له عن جديه عبد الرحمن بن معاوية (عبد الرحمن الداخل) وعبد الرحمن بن الحكم (عبد الرحمن الأوسط). – نعني (عبد المجيد)، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس- التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ت.)، ص 315- 317.

(70) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 22،

من أهم القضايا في سيرة حياة موسى بن ميمون، هي التي تتعلق بالرواية الغامضة المتمثلة في اعتناقه الإسلام، ثم ارتداده لاحقًا. وعلى مدى ثلاثة قرون، ناقش العلماء مسألة «تحول موسى بن ميمون إلى الإسلام» دون التوصل إلى إجماع في هذا الموضوع. ووفقًا للمؤرخين المسلمين في العصور الوسطى، كان ابن ميمون مسلمًا في الأندلس (إسبانيا المسلمة) والمغرب، وكان يحفظ القرآن عن ظهر قلب، ويدرس الشريعة الإسلامية، بل وكان يصلي في رمضان. ولكن، فقط، بعد وصوله مصر واستقراره فيها، عاد موسى بن ميمون إلى عقيدته اليهودية. وعلى الرغم من أن تحول موسى بن ميمون تمت مناقشته فقط في الأعمال التاريخية الإسلامية، إلا أن هذه القضية ترددت أيضًا في المصادر اليهودية[71].

وفي الواقع، فإن السنوات الطويلة التي قضاها موسى بن ميمون تحت حكم الموحدين، تجعل احتمال تحوله ظاهريًا أمرًا معقولًا، خاصة عندما نعلم من المصادر اليهودية أن العديد من المتحولين في بلاد المغرب كانوا يهودًا متخفين، وحافظوا سرًا على ممارساتهم وعقيدتهم اليهودية. ومن بين هؤلاء اليهود المتخفين كان تلميذ موسى بن ميمون يوسف بن يهوذا بن عقنين (Joseph b. Judah Ibn ʿAqnin)، الذي شهد أنه حفظ الوصايا سرًا، ودرس التوراة مع موسى بن ميمون في فاس، بينما كان تحت التحول القسري. وقد تكون توصية الهجرة لليهود الذين يعيشون في ظل حكم الموحدين مؤشرًا آخر على تجربته الخاصة. والمصادر الإسلامية، التي يبدو بعضها موثوقًا فيه جدًا، هي مؤشر آخر على تحول موسى بن ميمون ظاهرياً[72].

وقد لاحظ أحد المؤرخين الأوائل الذين حرصوا على تسجيل حياة موسى بن ميمون، واستناداً على كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي أن «ابن ميمون اعتنق الإسلام علانية، وأنه عاش مثل المسلمين؛ فكان يرتل القرآن الكريم ويقيم الصلوات الإسلامية حتى استتبت له الأمور، ثم ترك الأندلس مع عائلته مرتحلاً إلى مصر التي كشف فيها هويته اليهودية». وقد وجد عدد من الباحثين أن هناك ما يدعو للتساؤل بشأن دقة موثوقية

(71) מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, פ עמים 162, ימי הביניים: ליטורגייה ופרשנות, העורך: יאיר עדיאל, מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים, תש» ף , עמ' 80,
Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p.319.

(72) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 320; Boušek (Daniel), Polemics in the Religious persecutions: Maimonides' Attitude Towards Islam, p. 51.

المعلومات التي أوردها القفطي، فقبل بعض المؤرخين رواية اعتناق ابن ميمون للإسلام في حين أن آخرين رفضوها[73].

ولقد كان أول مؤرخ مسلم يناقش ردة موسى بن ميمون هو القفطي (المتوفى عام 1248م)، الذي قدم لنا الرواية الأكثر شمولاً عن تحول ابن ميمون وارتداده، فكتب يقول:

«لما نادى عبد المؤمن بن علي الكومي البربري المستولي على المغرب في البلاد التي ملكها بإخراج اليهود والنصارى منها، وقدر لهم مدة وشرط لمن أسلم منهم بموضعه على أسباب ارتزاقه ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، ومن بقي على رأي أهل ملته، فإما أن يخرج قبل الأجل الذي أجله، وإما أن يكون بعد الأجل في حكم السلطان، مستهلك النفس والمال. ولما استقر هذا الأمر خرج المخفون وبقي من ثقل ظهره، وشح بأهله وماله، فأظهر الإسلام وأسر الكفر، فكان موسى بن ميمون ممن فعل ذلك ببلده وأقام. ولما أظهر شعار الإسلام التزم بجزئياته من القراءة والصلاة، ففعل ذلك إلى أن مكنته الفرصة من الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك وخرج من الأندلس إلى مصر، ومعه أهله، ونزل مدينة الفسطاط، بين يهودها، فأظهر دينه، وسكن محلة تعرف بالمصيصة»[74].

وفي روايته يقول القفطي إن عبد المؤمن بن علي، المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين، أعلن طرد اليهود والنصارى من أرضه، وحدّد لهم موعداً، ولم يسمح إلا لمن أسلم بالبقاء، شريطة أن يرضوا بما فرض على المسلمين ويمتنعوا عما يحرم عليهم. ويجب على كل من يلتزم بعقيدة طائفته إما أن يغادر البلاد قبل الموعد المحدد، وإلا ستأخذ الحكومة حياته وممتلكاته. وكان ابن ميمون ممن بقي في بلاده. وأظهر في الظاهر معالم الإسلام، والتزم بشعائره الخاصة، بما في ذلك قراءة القرآن والصلاة. لقد تصرف على هذا النحو حتى أتيحت له الفرصة للمغادرة[75].

وفي أواخر حياته أصيب موسى بن ميمون بالخوف من فقيه أندلسي معروف بأبي العرب بن معيشة، بعد أن وصل هذا الرجل إلى مصر، والتقى بابن ميمون، ورفع عليه قضية إسلامه بالأندلس، وشتمه وشنَّع عليه، وأدام أذاه، وأراد أن يسبب له المتاعب. إلا

(73) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 22،

(74) القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ/ 2005م، ص 239؛ מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, עמ' 80.

(75) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 321

أن القاضي عبد الرحيم بن علي الفاضل منع ذلك بحكمه بأن إسلام الرجل الذي أكره على التحول لا يجوز شرعا [76].

وقد رفض صلاح الدين الأيوبي طلب أحد القضاة عام 1187م (583هـ)، إنزال عقوبة الإعدام بموسى بن ميمون باعتباره مرتداً عن الإسلام؛ حيث اعتبر الارتداد عن الدين من أفظع الجرائم، التي تستوجب توقيع هذه العقوبة فوراً[77]. وقد استند صلاح الدين إلى حجة وزيره الذي كان صديقاً حميماً لابن ميمون، حيث رأى أن الرجل الذي أُرغم على اعتناق الإسلام، لا يمكن أن يعتبر مرتداً بحق.

وهناك رواية مماثلة، وإن كانت أكثر إيجازًا، ذكرها ابن أبي أُصيبعة (توفي 1270م)، حيث قال: «إن الرئيس موسى كان قد أسلم في المغرب، وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثم إنه لما توجَّه إلى الديار المصرية، وأقام بفسطاط مصر ارتد»[78]. ونلاحظ أن ابن أبي أصيبعة لا يذكر في هذا التقرير الموجز، كيف تم تخليص موسى بن ميمون من الاتهام الشديد بالردة عن الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الادعاء لم يكن مقبولاً بأي حال من الأحوال في الشريعة الإسلامية، التي تحكم على المرتدين بالإعدام. ويذكر ابن أبي أُصيبعة فقط أن موسى بن ميمون اعتنق الإسلام في المغرب، وحفظ القرآن، وانخرط في دراسة الشريعة الإسلامية. وعندما هاجر إلى مصر واستقر في الفسطاط، ارتد وعاد إلى اليهودية[79].

وقد لخص المؤرخ الذهبي (1274-1348م) هذه الرواية بشكل أكثر إيجازًا، حيث قال: «ثم رجع أبو العرب هذا في هذا العام إلى مصر فالتقى الحكيم أبو موسى اليهودي الذي أُهدِر دمُه بالمغرب وهرب، فاصطنعه أبو العرب فنُمِي الخبر إلى صاحب المغرب، فطلب أبا العرب أيضاً، فهرب وطلع من اللاذقية ثانياً، وأراد أن يتكلم في اليهودي بمصر،

(76) ابن العبري (غريغوريوس أبو الفرج بن أهرون)، تاريخ مختصر الدول، صححه وفهرسه الآب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ط 2، 1415هـ/ 1994م، ص 418؛ القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 240؛ إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص 34؛ מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, עמ' 80,

Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 321.

(77) Ashtor-Strauss, p 307.

(78) ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السَّعدي الخزرجي)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت.)، ص 582؛ إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص 34.

(79) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 321.

فبذل لرجلٍ ذهباً حتى يقتل أبا العرب، فأتاه وهو على شاطئ النيل، فضربه بخشبةٍ، فسقط في النيل»[80].

وعندما تناول ابن العبري قضية إسلام موسى بن ميمون، وما تعرض له بعد وصوله إلى مصر، قال: إنه «أُكرِه على الإسلام فأظهره وأسَرَّ اليهودية. ولما التزم بجزئيات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة في الرحلة بعد ضمّ أطرافه فخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه»[81]. «وابتلي في آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبي العرب، وصل إلى مصر، وحاققه على إسلامه، ورام أذاه، فمنعه عنه القاضي الفاضل، وقال له: رجل مُكره لا يصح إسلامه شرعاً»[82].

وهناك روايات أخرى تتناول اعتناق موسى بن ميمون الإسلام، إلا أنها تقدم ابن ميمون في صورة أكثر سلبية. يذكر المؤرخ الحلبي ابن العديم (1192-1262م) هذه المسألة، لكنه نسب في روايته جريمة إلى موسى بن ميمون. تمت مناقشة ردة موسى بن ميمون في السيرة الذاتية المفصلة نسبيًا لـ «المخبر» أبو العرب بن معايشة، المذكورة في رواية ابن القفطي. علمنا أن الاسم الكامل لأبي العرب هو إسماعيل بن مفرج بن عبد الملك بن إبراهيم الكناني السبتي. وبحسب لقبه الأخير، كان هذا الرجل من مدينة سبتة بالمغرب، القريبة من مضيق جبل طارق، والحدود مع إسبانيا. وكان من قبائل البربر التي خرج منها المرابطون الذين حكموا المغرب والأندلس قبل الموحدين. وقد ورد ذكره باعتباره لاهوتيًا وشاعرًا جيدًا. وبناء على ما وصل ابن العديم من خطيب حلب تاج الدين أبو عبد الرحمن محمد بن. هاشم، روى ذلك[83].

يقول ابن العديم: «قال لي الخطيب أبو عبد الرحمن بن هاشم: سار أبو العرب بن معيشة إلى بلد الروم، ثم عاد منه، وصعد إلى مصر في سنة خمس وثمانين وخمسمائة، فوجد فيها الحكيم أبا موسى اليهودي، وكان قد أُهدِر دمه في بلاد المغرب لفساد ظهر منه، فاصطنعه أبو العرب وهرَّبه منها، فنُمِي خبره إلى ملك المغرب، فطلب أبا العرب، فهرب

(80) الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام – حوادث ووفيات 581- 590هـ تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، _بيروت، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص 212.

(81) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 417؛ ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، ص 29.

(82) المرجع السابق، ص 418.

(83) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, pp. 321-322.

وحصل في نفس أبي موسى منه شيء، فرشا إنساناً بمال جزيل، فترك أبا العرب على شاطئ النيل، وأتاه من خلفه فضربه بخشبة عظيمة، فسقط في النيل فمات»[84].

خرج أبو العرب بن معيشة إلى بلاد الروم، أي آسيا الصغرى، ثم نزل مصر سنة 585 للهجرة (1189م)، فوجد هناك الطبيب والفيلسوف الحكيم أبا موسى اليهودي، أي موسى بن ميمون، الذي حُكِم عليه بالموت في المغرب بسبب الفساد. وقد صنع له أبو العرب معروفا وأعانه على الهروب من المغرب، وبلغ ملك المغرب أمر أبي العرب، فطلب القبض على أبي العرب، فهرب. وشعر موسى بن ميمون بالريبة في قلبه. ومن ثم فقد رشا رجلاً بمال كثير. ولما رأى هذا الرجل أبا العرب على شاطئ النيل، جاء من خلفه وضربه بهراوة من خشب، فسقط أبو العرب في النيل، ومات. وقال خطيب حلب لابن العديم: «وقيل إن ميمونيدس ('أبو موسى اليهودي') لم يفعل ذلك إلا لأن أبا العرب علم أنه [= ميمونيدس] أسلم في بلاد الغرب وحفظ القرآن. وشهد عليه أبو العرب وأراد أن يقيم عليه حجة واضحة. ولهذا فعل [ابن ميمون] ما فعله به»[85].

ويذكر خليل بن أيبك الصفدي (1297–1363م) رواية أخرى في كتاب «الوافي بالوفايات» يحكي فيها قصة اعتناق موسى بن ميمون الإسلام. ويبدأ الرواية بقوله إن موسى بن ميمون اعتنق الإسلام في المغرب، وحفظ القرآن ودرس الفقه. ثم يصف الصفدي الأحداث على النحو الآتي:

«في سفر موسى بن ميمون من المغرب، وهو في السفينة، صلى تراويح رمضان، وقرأ من القرآن. وقدم مصر، ثم ذهب إلى دمشق، حيث نجح في شفاء القاضي محيي الدين بن الزكي من مرض شديد. أراد القاضي أن يمنح مكافأة لموسى بن ميمون، لكن ابن ميمون رفض ذلك بإصرار. ومع ذلك، وبعد فترة وجيزة، اشترى موسى بن ميمون منزلاً في دمشق وطلب من القاضي تأجيل عقد الشراء لمدة خمس سنوات. فوافق القاضي، لأنه لم يكن يعلم أن في هذا الفعل إفسادا. ثم ذهب ابن ميمون إلى مصر وخدم [الوزير]) القاضي الفاضل. وجاء الركاب الذين كانوا مع ابن ميمون في السفينة أثناء سفره من المغرب، فقالوا: لقد جاء

(84) ابن العديم (كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، (د. مكان نشر)، (د. ت.)، ص 1830- 1831؛ מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, עמ' 81.

Jacobs and Broydé, MOSES BEN MAIMON, p. 74.

(85) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 322; מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, עמ' 81.

معنا من الغرب فصلى التراويح في سنة كذا وكذا، فأنكر ابن ميمون ذلك، وعرض عقد شراء المنزل، وقال: كنت بدمشق قبل تلك السنة، واشتريت بيتاً، وهذا توقيع القاضي محيي الدين بن زكي، ولم يكن لدى القاضي الفاضل شك في أن هذا خط القاضي فعلاً محيي الدين يوافق على شراء البيت في هذا التاريخ المبكر. وبذلك تم رفض المطالبة بمكر هذا الشيطان»[86].

وقد نقل الكتبي (686 ـ 764هـ/1287 ـ 1362م) نص رواية الصفدي، الذي عاصره. فعندما تناول الكتبي الحديث عن موسى بن ميمون، قال: «إنه كان قد أسلم بالمغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه؛ ولما قدم من المغرب صلَّى بمن في المركب التراويح في شهر رمضان، وجاء إلى الديار المصرية، وجاء إلى دمشق، فاتفق للقاضي محيي الدين بن الزكيّ مرض خطر، فعالجه الرئيس موسى وبالغ في نصحه؛ فرأى له القاضي ذلك وأراد مكافأته على ذلك، فحلف أيماناً مغلظة أنه ما يأخذ شيئاً أبداً. ثم بعد مدة اشترى داراً وسأل من القاضي تقديم التاريخ إلى خمس سنين متأخرة، فما بخل القاضي عليه بمثل ذلك، ولم يعلم أن في ذلك مفسدة، ثم إنه أثبت ذلك؛ وبعد مدة توجَّه إلى الديار المصرية، وخدم القاضي الفاضل، فجاءه من كان في المركب، وقالوا: جاء معنا من الغرب وصلَّى بنا التراويح في السنة الفلانية، فأنكر ذلك، وأخرج المكتوب، وقال: أنا كنتُ في دمشق قبل هذه السنة بمدة، واشتريت داراً، وهذا خط القاضي بذلك؛ فلما رأى الفاضل خط محيي الدين بن الزكيّ بالثبوت، ما شكّ فيه واندفعت القضية بخبث هذا الشيطان»[87].

ويبدو موسى بن ميمون في روايتي الصفدي والكتبي في صورة سلبية جداً، حيث يظهر في الروايتين في صورة الماكر والمخادع، بل وُصف صراحة بالشيطان.

وفاة موسى بن ميمون:

توفي موسى بن ميمون في مصر في 13 ديسمبر (كانون الأول) 1204م / 601هـ (20 من طيبيت 4965 عبرية) في الفسطاط. أقيم الحداد العام في جميع أنحاء العالم اليهودي. وفي الفسطاط أقيم الحداد لمدة ثلاثة أيام، وفي أورشليم صوم عام، وقراءات من العهد

(86) Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, p. 323; מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, עמ' 81.

(87) الكتبي (محمد بن شاكر)، فوات الوفيات والذيل عليها، مج 4، دار صادر، بيروت، (د. ت.)، ص 175- 176؛ إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص 34-35.

القديم، اختتمت بالفقرة التي تقول: «قَدْ زَالَ ٱلْمَجْدُ مِنْ إِسْرَائِيلَ. لِأَنَّ تَابُوتَ الربِّ قَدْ أُخِذَ» (صموئيل الأول 4: 22). ويُعتقد على نطاق واسع أنه دُفن لفترة وجيزة في غرفة الدراسة (بيت هامدراش) في فناء الكنيس الذي يحمل اسمه في القاهرة، وبعد فترة وجيزة، تم نقل رفاته إلى طبرية في فلسطين لدفنه، حيث أعيد دفنه هناك بناءً على وصيته، ولا يزال قبره هناك محجًا[88].

التأثير الإسلامي على ابن ميمون:

يعتبر موسى بن ميمون في نظر اليهود شخصية متميزة ورائعة، احتلت مكانة رفيعة في التاريخ اليهودي، وذلك لأسباب عديدة. فربما يذكرهم اسمه، وتدوينه للشريعة، بموسى النبي، أما مكانته الرفيعة التي احتلها في أروقة السلطة في مصر كيهودي، تذكرهم بالمكانة التي احتلها يوسف في قصر الفرعون في مصر القديمة. لقد كان ابن ميمون يهوديًا في العصر الذهبي للمسلمين، وكان فيلسوفًا في دين لا يثق في الفلسفة أحيانًا، وكان عقلانيًا ومناهضًا للتصوف، واستخدم عقله للوصول إلى علاقة شبه صوفية مع الله. لقد كان يحظى بتقدير كبير، ولكنه مثير للجدل في بعض القضايا. لقد عاش منذ فترة طويلة، ومرت على وفاته اليوم حوالي عشرة قرون، ولكننا في الواقع نمتلك كتابات مكتوبة بخط يده بفضل اكتشاف كنز الجنيزا القاهرية.

وفي مسيرة حياته التي عاشها في الوسط الإسلامي والعربي، تعرض موسى بن ميمون لعدد من التأثيرات الفكرية. وعند دراسة عناصر الفكر الإسلامي التي ظهرت في أعمال موسى بن ميمون، والتي نتجت عن احتكاكه بعلماء المسلمين، والاطلاع على أعمالهم، وتأثره بهم، كان من المهم والمفيد فحص مصادر هذا التأثير بمزيد من التعمق. وهناك مصدران مرشحان بقوة، هما الموحدون والفاطميون، وكلاهما من السلالات التي حكمت البلاد التي عاش فيها موسى بن ميمون.

ويجب البحث عن مصادر بعض الأفكار الخاصة التي ينسبها العلماء إلى التأثير الموحدي والفاطمي في فكر موسى بن ميمون، ويشمل هذا الفحص، من بين أمور أخرى، رفض موسى بن ميمون لصفات الله المجسمة، وقراره بكتابة مدونة للشريعة اليهودية، وكلاهما غالبًا ما يتم الاستشهاد بهما على أنهما أوجه تشابه بين فكر موسى بن ميمون

(88) Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES, p. 384;
إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيه،، ص32- 33.

وفكر الموحدين. وفي قضية التأثير والتأثر، يجب الوقوف على الأدلة التي استخدمها العلماء لإثبات تأثير الموحدين والفاطميين على ابن ميمون في ضوء تاريخ تلك المفاهيم. وقد تكون بعض هذه الأدلة عرضية وغير مباشرة، وعلى الرغم من أنها مثيرة للاهتمام، إلا أنها في بعض الأحوال تكون ملتبسة، ومشكوكاً فيها. ومن الممكن أن تكون هناك مصادر أخرى ضمن البيئة الفكرية الكبيرة والغنية للعالم الإسلامي، تضمنت أفكاراً تُظهر تأثير الموحدين والفاطميين على ابن ميمون.

ويمكن تقسيم الفكر الديني الإسلامي إلى الألوهية من ناحية، وشرح وتفسير الشريعة أو القانون الديني من ناحية أخرى. وقد تكون مدارس الشريعة مرتبطة بمدارس عِلم الربوبيّة والإلهيات، ولكن قد لا يتبع أتباع مدرسة معينة في الشريعة مدرسة الألوهية النمطية. والموحدون، على سبيل المثال، كانوا في الغالب من أتباع مدرسة الشريعة الظاهرية، والألوهية الأشعرية. وقد انخرط موسى بن ميمون في جانبي هذا الانقسام داخل اليهودية، تمامًا كما فعل الغزالي داخل الإسلام، وأشار إلى عمله باستخدام مفردات كلا الجانبين. وبعد سعديا جاؤون، أشار موسى بن ميمون إلى القانون اليهودي بالشريعة. ومن خلال مطابقة اسم المدارس الشرعية الإسلامية، أشار موسى بن ميمون إلى اليهودية الحاخامية الربانية عند مقارنتها باليهودية القرائية باعتبار كل منهما مذهباً، وهو مصطلح عربي يُستخدم لتسمية مدارس الشريعة المختلفة[89]. وهذا لا يشير فقط إلى إلمام ابن ميمون بالمفاهيم الإسلامية، ولكن بمفهوم موازٍ في ذهنه بين الهلاخاه (הֲלָכָה) والشريعة.

وعلى أساس أن موسى بن ميمون عاش في ظل نظام الشيعية الإسماعيلية خلال سنواته الأولى في مصر، منذ أن وصل إليها واستقر فيها في عام 1165م، حتى وفاته عام 1204م، اكتشف ألفريد إيفري (Alfred Ivry) التأثيرات الإسماعيلية المحتملة على ابن ميمون[90]. ومع ذلك، كانت الشيعية الإسماعيلية هي الطائفة السائدة في مصر منذ الاستيلاء عليها من العباسيين عام 969م. وهناك اقتراح مثير للاهتمام تمثل في ربط إيفري بين عقيدة التقية الشيعية والطبيعة الباطنية لبعض كتابات موسى بن ميمون

(89) Stroumsa (Sarah), Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009, p. 41.

(90) Ivry (Alfred L.), «Isma'ili Theology and Maimonides' Philosophy.» In The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity. Edited by Daniel Frank. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995, pp. 271- 280.

في «دلالة الحائرين»[91]. ثم يذهب إيفري إلى أبعد من ذلك عندما يزعم أن موسى بن ميمون يتبنى نموذج النبوة الإسماعيلية، حيث يكون موسى هو الناطق، وابن ميمون هو الوصي[92]. وهذا يتوافق مع نشر ابن ميمون لمواد باطنية في بيان عقيدته ومناقشة القضيتين الباطنيتين المتمثلتين في الخلق والمركافاه (merkavah) في «دلالة الحائرين».

ويخلص إيفري إلى أن موسى بن ميمون كان، في أحسن الأحوال، على «علاقة جدلية مع الفكر الإسماعيلي، متأثرًا به حتى وإن كان يرفضه»[93]. قد يكون الدافع المحتمل للدخول في جدل مع الأفكار الإسماعيلية هو دحض العلاقة بين اليهودية والإسماعيليين التي يزعمها بعض منتقديهم[94]، في محاولة لإبعاد يهود مصر عن الانتقام المناهض للإسماعيليين في السلطنة الأيوبية السُنِيَّة الجديدة. وهذه مجرد تكهنات. وتظل العلاقة الرئيسة هي النظام الفاطمي في مصر، ووجود موسى بن ميمون تحته لبضع سنوات. وحتى في ذلك الوقت، فإن هذا أمر مشكوك فيه، لأن الفاطميين لم يفعلوا سوى القليل لتنصير الأغلبية السُنِيَّة من السكان في مصر، حيث قاموا بملاحقة المتحولين في الغالب على هامش مملكتهم[95].

ويدعي يوئيل كريمر (Joel Kraemer) أن هناك تقارباً بين فلسفة موسى بن ميمون والمذاهب الإسماعيلية[96]. ويشير كريمر إلى استخدام التقية، والتمييز بين الجوانب الظاهرية والباطنية للنصوص والطقوس، وبعض المفردات[97]. ومع ذلك، يشير كريمر إلى أن موسى بن ميمون لم يتفق دائمًا مع العقيدة الإسماعيلية وكان يرفضها في بعض الأحيان. وتجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسماعيلي لم يكن متاحاً في مصر الفاطمية فحسب، بل في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ويرجع ذلك في جزء كبير منه إلى نشاطهم التبشيري العنيف. ويشير كريمر أيضاً

---

(91) Ibid., 284.

التقية هي عقيدة مرتبطة عمومًا بالشيعة، وأقدم التعريفات عندهم، أنها: «كتمان الحق، وستر الاعتقاد فيه، ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا، وفرض ذلك إذا علم بالضرورة، أو قوي في الظن، فمتى لم يعلم ضرراً بإظهار الحق، ولا قوي في الظن ذلك لم يجب فرض التقية». - عبد الرحيم (أحمد قوشتي)، مبدأ التَّقِيَّة بين أهل السُنَّة والشيعة الإمامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط 1، 1435هـ/ 2014م، ص 16- 17.

(92) Ivry, Isma'ili Theology and Maimonides' Philosophy, p. 298.

(93) Ibid., 284.

(94) Ibid., 277.

(95) Haider (Najam Iftikhar), Shi'i Islam: An Introduction, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 130.

(96) Kraemer (Joel L.), Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds, Doubleday, New York, 2008, p. 156.

(97) Ibid., p. 156.

إلى أن ابن ميمون كان مولعاً بفكر الفارابي، وأن الفارابي كان لديه ميول إسماعيلية، بما في ذلك، مجال علم النبوة[98].

ومما لا شك فيه، أن موسى بن ميمون تأثر بالأفكار الإسلامية، نتيجة لقضاء حياته كلها في الوسط العربي الإسلامي، سواء في الأندلس، أو المغرب، أو فلسطين، أو مصر. ومن الواضح أن موسى بن ميمون كان مطلعاً على مصادر من العالم الإسلامي، في العديد من مجالات الفكر. ولا ننكر وجود أوجه تشابه مثيرة للاهتمام بين فكر ابن ميمون وفكر الآخرين الذين عاشوا في ظل نظام الموحدين في المغرب والأندلس.

كان العالم الإسلامي غنياً ومتنوعاً فكرياً، وكانت تقاليد الإسلام القانونية والفلسفية مليئة بالأفكار التي تردد صداها في نظيرته اليهودية، وهذا نتاج لقاءات بين الديانتين. لقد ترك يهود العالم الإسلامي، بما في ذلك ابن ميمون بشكل خاص، علامات لا تمحى في التاريخ اليهودي، وفَهْم هؤلاء المفكرين أمر رائع. ربما لأسباب دينية وسياسية، وربما لأسباب تتعلق بالتخصص المفرط في الأوساط الأكاديمية، لم يتم إيلاء اهتمام كافٍ في الماضي للتأثيرات الإسلامية على موسى بن ميمون، والتحول ضد ذلك أمر مرحب به وضروري. ومع ذلك، عند القيام بذلك، يجب ألا نبالغ في تقدير حالة التأثيرات المحددة التي تفتقر إلى الأدلة الداعمة القوية.

إذا كانت قوة تأثير الموحدين على موسى بن ميمون ترجع إلى كونه عاش في مناطقهم، فإن ذلك يعني أن الأعمال التي ألفها أثناء إقامته في البلاد التي حكموها، ستظهر أقوى في قربها لأفكارهم. إن السمة المميزة للمشنا هي بيانها العقائدي وتوحيدها المناهض للبشر. وكلاهما من سمات الفكر الإسلامي عموماً، بما في ذلك الفكر المالكي الأندلسي. لكن الأعمال اللاحقة مثل مشناة توراة ودلالة الحائرين، تظهر سمات مميزة يمكن أن تنبع بسهولة من معرفة موسى بن ميمون الواسعة بالعالم الإسلامي أو من الأنظمة التي عاش في ظلها عندما تم تأليفها.

ومن العدل أن نسمي ابن ميمون بالملا الشيعي أو بالطبيب الشافعي، كما هو من العدل أن نسميه بالموحدي أو الفاطمي. ربما لم يكن موسى بن ميمون من الموحدين، لكنه مع ذلك كان مفكرًا إسلاميًا.

(98) Ibid., p.157.

أثر العلماء المسلمين في موسى بن ميمون

تلقى موسى بن ميمون دروسه الأولى في الأندلس، في ظل بيئة انصهرت فيها علوم العالم وثقافاته المختلفة فنشأ موسى نشأة علمية فلسفية ودينية؛ واهتم والده بتعليم ابنه العهد القديم والتلمود وغيرهما من علوم الدين اليهودي. وقد تتلمذ موسى بن ميمون على يد عدد من العلماء المسلمين؛ واطلع على كتابات المسلمين في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والطب[99].

وقد تأثر موسى بن ميمون بالفكر والثقافة الإسلامية في كتاباته، حتى اعتبره بعض الباحثين المسلمين فيلسوفاً إسلامياً. فمما قاله الشيخ مصطفى عبد الرزاق، مثلاً، في مقدمته لكتاب إسرائيل ولفنسون «موسى بن ميمون – حياته ومصنفاته»: «... بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام. وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة 1935م، ما نصه: «أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام؛ فإن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري، مسلمين وغير مسلمين، يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام. وتُسمَّى فلسفتهم فلسفة إسلامية، بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام، وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم. ويقول الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»: (المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين بن إسحاق ... الخ). وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام، فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي. وابن ميمون من فلاسفة العرب، على رأي من يسمي الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب ...»[100].

ويرى بعض المفكرين المسلمين أن ابن ميمون، وإن لم يكن مسلماً، ولم يؤمن بالإسلام، إلا أنه يعتبر فيلسوفاً إسلامياً بالمعنى الثقافي والحضاري، وهو فيلسوف إسلامي من ناحية الشكل والمضمون، لأنه نشأ في مناخ فكري إسلامي، ساهم فيه وأضاف إليه، بقدر ما أخذ منه، وهو في مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية وينتقد المتكلمين المسلمين بأسلوب ليِّن، ويدافع عن اليهودية بنفس الأسلوب الذي جاءت به الفلسفة الإسلامية ومتكلموها[101].

---

(99) דינבורג, עמ' 3- 4; إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيه، ص23 – 24.

(100) ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته، مقدمة الكتاب للشيخ مصطفى عبد الرازق، صفحة و- ز.

(101) رشيد (كفاح صابر)، الفلسفة الإسلامية وأثرها في فلاسفة اليهود، ص 7.

ويشير الباحثون إلى أن ابن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين، فأخذ من أحد تلاميذ أبي بكر الصائغ، وابن الأفلح وابن رشد. ولم يُشر موسى بن ميمون في مؤلفاته إلى أنه أخذ عن ابن رشد، مباشرة، بل كان يصَرح بأنه حصل على جميع مؤلفات هذا الفيلسوف الإسلامي الجليل واستطاع الاطلاع عليها وقراءتها خلال (الحس والمحسوس) ويؤكد كثير من الباحثين رجوع ابن ميمون إلى كتب ابن رشد وأخذه منها، كما يذكر ابن ميمون نفسه أنه عكف على دراسة مؤلفات ابن رشد طيلة ثلاثة عشر سنة[102].

وعلى الرغم من أن ابن ميمون وابن رشد ولدا في قرطبة وكتبا أعمالهما في نفس الفترة، فإنه ليس لدينا أي دليل يستدل منه على أنهما قد التقيا. ومع هذا كان ابن ميمون على دراية بأعمال ابن رشد، وأثنى عليها لكل من تلميذه يوسف بن يهودا ومترجمه شموئيل بن تيبون. ولاحظ الباحثون وجود أوجه تشابه كثيرة بين ابن ميمون وابن رشد، فهما من نسل عائلات أندلسية، كما أنهما كانا من القضاة والأطباء البارزين، فضلاً عن أنهما أتقنا العلوم والفلسفة، وأخذا بمذهب أرسطو الطبيعي، وقد أكدا أن الشريعة تحث على دراسة الفلسفة. ويكمن التشابه أيضاً في أن أعمال ابن رشد وموسى بن ميمون تُرجمت إلى اللاتينية مقدمة الفكر الأرسطي إلى الفلسفة اللاتينية[103].

ويمثل ابن رشد حالة فريدة في حد ذاتها، حيث يخبر ابن ميمون مترجمه ابن تيبون بألا يقرأ أعمال أرسطو دون شروح ألكسندر أفرودسياس وثيميستيوس وابن رشد. وقد تبنى كل من ابن رشد وابن ميمون النهج الأرسطي الطبيعي، وأكدا على أهمية الفلسفة ومع هذا يتعين على الباحثين أن يجدوا دليلاً قاطعاً على تأثير ابن رشد[104].

وقد تأثر ابن ميمون بابن رشد، الفيلسوف المسلم، وإن كانا لم يلتقيا، وهناك من قال إن ابن ميمون كان تلميذاً مباشراً لابن رشد، مثل بروكر، وليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان)، إلا أن أغلب المصادر تؤكد أنهما لم يلتقيا، لكنهما عاشا في إطار مكاني وزماني متقارب، فقد عاش ابن رشد في القرن الثاني عشر، بين عامي 1126 و1198م، وعاش موسى بن ميمون بين عامي 1135 و1204م، لكن الأخير ترك الأندلس بعد دخول الموحدين

(102) المرجع السابق، ص 7- 8.
(103) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 23.
(104) المرجع السابق، ص 30.

واستقر في مصر. وعندما نُفي ابن رشد إلى قرية اليُسَانَة[105]، كان قد مضى على مغادرة ابن ميمون للأندلس أكثر من ثلاثين عاماً، فراراً من اضطهاد الموحدين. وقد قال موسى بن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين»، إنه كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجَّة، ولكنه لم يتكلم في هذا الكتاب عن ابن رشد مطلقاً. وفي كتابٍ أرسله ابن ميمون في سنة 1190- 1191م إلى تلميذه العزيز يوسف بن يهودا، قال فيه: «لقد تناولتُ في هذه الأزمنة جميعَ ما ألَّفَ ابن رشد عن كتب أرسطو، خلا كتابَ «الحِسِّ والمحسوس»، وقد رأيتُ أنه وُفِّقَ لإصابة وجه الحق، بَيْدَ أنني لم أجد حتى الآن مُتَّسَعاً من الوقت ما أدرُس فيه مؤلَّفاته»[106].

وعند التطرق إلى علاقة ابن ميمون بالفلاسفة المسلمين، نجد أنه قد اهتم للغاية بأعمال «الفارابي» (حوالي 870-950م)، وابن باجـــة (1080- 1138م)، وابـــن سينـــا (980- 1037م)، وابن رشد، غير أن الفارابي كان من أكثر الفلاسفة العرب الذين أشار إليهم في كتاب «دلالة الحائرين»، ومن الواضح أن ابن ميمون قرأه بعناية، ورأى أنه يستحق مكانة رفيعة للغاية. وكان الفارابي يُنظَر إليه بوصفه «أرسطو الثاني» لكثرة مقالاته وشروحه على أعمال أرسطو، وكان له تأثير بالغ في مجالات عدة على الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، بما فيها المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة، والأخلاق والسياسة والتشريع. ويتضح مدى تأثر ابن ميمون بفلسفة الفارابي في الخطاب الذي كتبه لشموئيل بن تيبون، والذي جاء فيه أنه لا توجد حاجة لدراسة أية نصوص عن المنطق سوى تلك التي كتبها الفارابي، حيث «إن كل ما كتبه مليء بالحكمة[107]

وقد أكد الفارابي في كتاب «الحروف» وسائر أعماله أن الدين خاضع للفلسفة، بل إنه وسيلة لخدمتها، وكان لهذه النظرية تداعيات كثيرة على العلاقة بين الدين والفلسفة. وقد تأثر ابن ميمون بالفارابي أكثر من تأثره بأي شخص آخر في العصور الوسطى[108].

(105) اليُسَانَة أو اليُسَّانة أو اللُّسَّانة (بالإسبانية: Lucena)، هي إحدى بلديات مقاطعة قرطبة الواقعة بمنطقة الأندلس ذاتية الحكم بجنوب إسبانيا، وكان أغلب سكانها من اليهود.

(106) رينان (إرنست)، ابن رُشد والرُشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1957م، ص 188.

(107) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 29.

(108) Kraemer (Joel L.), Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds, p. 157; Hyman (Arthur), MAIMONIDES, an article in Encyclopaedia Judaica, Vol.13, Thomson Gale, New York, 2nd Edition, 2006, (Philosophy) p.388;

رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 29.

تأثر موسى بن ميمون أيضا بكل من ابن باجة وابن سينا والغزالي (1058- 1111م)، فتمت الإشارة إلى ابن باجة خمس مرات في كتاب «دلالة الحائرين». وعلى الرغم من أهمية ابن سينا (890- 1037م) فإنه لعب دوراً أقل وضوحاً في فكر ابن ميمون، فقد كانت أعمال ابن سينا جديرة بالدراسة أيضاً، في نظر موسى بن ميمون، لكنها أدنى من أعمال الفارابي[109]. وكان لابن سينا تأثير واضح في الفلاسفة الذين سبقوا ابن ميمون، ومن هنا فقد ذكر في أحد خطاباته التي بعثها إلى ابن تيبون أنه على الرغم من الصعوبة التي تكتنف أعمال ابن سينا فإنها على قدر كبير من الأهمية»، ولهذا بدأ عدد من الباحثين في تعقب بعض الآثار الفكرية لابن سينا في كتابات موسى ابن ميمون. ولم يُشر ابن ميمون في كتاباته صراحة إلى الغزالي. أما عن الفيلسوف المعروف ابن طفيل (توفي عام 1185م) الذي اكتسب شهرته بفضل قصته الفلسفية «حي بن يقظان» التي تدور حول ولد نشأ في جزيرة منعزلة، فربما يكون ترك تأثيراً على ابن ميمون برغم عدم وجود دليل قاطع[110].

الخلاصة:

وإذا كان موسى بن ميمون قد تتلمذ على يد العلماء المسلمين وهو في سن مبكر؛ واطلع على كتابات المسلمين، وعاش طوال سنوات حياته وسط المسلمين في الأندلس والمغرب ومصر، فإن هذه الظروف تجعلنا نرجح وجود تأثيرات إسلامية على فكره. وقد نلمس هذا التأثير الإسلامي في كتاباته. ومع ذلك، ورغم مكانته في المجتمع الإسلامي، وعلاقاته القوية بالسلطات الحاكمة، خاصة في العصر الأيوبي في مصر، كان يضمر في داخله مواقف سلبية تجاه الإسلام، وتجاه نبي الإسلام، محمد ﷺ. وقد ظهر هذا الموقف الكاره للإسلام في رسائله إلى يهود اليمن، معتقداً آنذاك، أن موقفه هذا سيظل مطموراً إلى الأبد، ولن يسمع به المسلمون، حتى كشفت عنه الدراسات التي تناولت رسائله إلى يهود اليمن.

(109) Hyman (Arthur), MAIMONIDES, p. 388.

(110) رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ص 30.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1. **الكتاب المقدس – أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس (جمعية الكتاب المقدس سابقاً)، القاهرة، 1982م.**

2. תנ"ך: ספר תורה נביאים וכתובים, הוגה בעיון נמרץ על ידי:

3. Norman Henry Snaith, The British and foreign Bible Society: London, 1960.

ثانياً: المراجع:

(1) مراجع باللغة العربية:

4. إبراهيم (حسن حسن كامل)، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيه، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية (7)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، القاهرة، 2003م.

5. ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السَّعدي الخزرجي)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت.).

6. حمَّاد (أسامة أحمد)، مظاهر الحضارة في اليمن في العصر الإسلامي «عصر دولتي بني أيوب وبني رسول»، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.

7. الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام – حوادث ووفيات 581- 590هـ تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، _بيروت، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص .212

8. رشيد (كفاح صابر)، الفلسفة الإسلامية وأثرها في فلاسفة اليهود (موسى بن ميمون أنموذجا)، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية، المجلد 6، العدد 4، 1441هـ/ 2020 م، ص 1- 14.

9. رودافسكي (تمار)، موسى بن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، المشروع القومي للترجمة، العدد 2095، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.

10. رينان (إرنست)، ابن رُشد والرُشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1957م.

11. سيد (أيمن فؤاد)، تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م.

12. عبد الرحيم (أحمد قوشتي)، مبدأ التَّقِيَّة بين أهل السُنَّة والشيعة الإمامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط 1، 1435هـ/ 2014م.

13. ابن العبري (غريغوريوس أبو الفرج بن أهرون)، تاريخ مختصر الدول، صححه وفهرسه الآب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ط 2، 1415هـ/ 1994م.

14. ابن العديم (كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، (د. مكان نشر)، (د. ت.).

15. عطا (زبيدة محمد)، يهود العالم العربي – دعاوى الاضطهاد، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، ط1، 2004م.

16. قاسم (قاسم عبده)، اليهود في مصر من الفتح العربي حتى الغزو العثماني، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس، ط 1، 1987م.

17. القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ/ 2005م.

18. القوصي (عطية)، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (2)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1422هـ / 2001م.

19. الكتبي (محمد بن شاكر)، فوات الوفيات والذيل عليها، مج 4، دار صادر، بيروت، (د. ت.).

20. كوهين (مارك ر.)، بين الهلال والصليب، ترجمة إسلام ديه ومعز خلفاوي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) – بغداد، ط 1، 2007.

21. ولفنسون (إسرائيل)، موسى بن ميمون – حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ/ 1936م.

(2) مراجع باللغة العبرية:

22. אורינובסקי (אהרן), רבנו משה בן מימון (רמב»ם): חייו, מפעליו, וספריו, הוצאת «דביר», תל-אביב, תרצ»ה (1935).

23. גויטיין (שלמה דב), נגידי ארץ תימן, מתוך «בואי תימן», בעריכת יהודה רצהבי, הוצאת אפיקים, תל- אביב, תשכ''ז (1967), עמ' 15- 25.

24. דינבורג (בן- ציון) , רבנו משה בן מימון: חייו וספריו, פעולותיו, והשקפותיו (מקורות ותעודות בתוספת ביאורים והארות), הוצאת «דביר», תל-אביב, תרצ»ה (1935).

25. הלקין (אברהם שלמה), אגרת תימן לרבנו משה בן מימון (המקור הערבי ושלשת התרגומים העבריים, ונוסף עליהם תרגום אנגלי מאת בועז כהן), החברה האמריקאית למחקר היהדות, ניו-יורק, תשי''ב (1952).

26. מזור (אמיר), הרמב»ם בפירוש הקוראן של אבו חיאן אלגרנאטי, פ עמים 162, ימי הביניים: ליטורגייה ופרשנות, העורך: יאיר עדיאל, מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים, תש» ף , עמ' 81 - 90.

27. מימון (יהודה ליב הכהן), רבי משה בן מימון: תולדות חייו ויצירתו הספרותית, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש»ך (1960), עמ' 17 - 18.

(3) مراجع باللغة الإنجليزية:

28. Ashtor-Strauss (E.), Saladin and the Jews, an article in: Hebrew Union College Annual, Vol. xxvll, Jerusalem, 1956, pp. 305-326.

29. Boušek (Daniel), Polemics in the Religious persecutions: Maimonides' Attitude Towards Islam, Journal of Asian and African Studies, Institute of Oriental Studies, Slovak Academy of Sciences, Vol. 20, Issue 1, 2011, pp. 46- 85.

30. Gottheil (Richard), Jacob Ben Nathanael Ibn Al-Fayyumi, in Jewish Encyclopedia, Vol. 7, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1904, p. 40.

31. Graetz (H.), History of the Jews, Vol. 3, From the Revolt against the Zendik (511 C. E.) to the Capture of St. Jean d'Acre by the Mahometans (1291 C. E.), The Jewish publication Society of America, Philadelphia, 5717-1956.

32. Haider (Najam Iftikhar), Shi'i Islam: An Introduction, Cambridge University Press, New York, 2014.

33. Halkin (Abraham S.), Moses Maimonides' Epistle to Yemen (the Arabic Original and the Three Hebrew Versions, and an English translation by Boaz Cohen), American Academy for Jewish Research, 1952.

34. Heschel (Abraham Joshua), Maimonides: A Biography, Trans. Joachim Neugroschel, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1982.

35. Hyman (Arthur), MAIMONIDES, an article in Encyclopaedia Judaica, Vol.13, Thomson Gale, New York, 2nd Edition, 2006, (Philosophy) pp.388- 393.

36. Ivry (Alfred L.), Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, an article in MAIMONIDES AND PHILOSOPHY, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985, edited by Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1986, pp. 139- 156.

37. Ivry (Alfred L.), «Isma'li Theology and Maimonides' Philosophy.» In The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity. Edited by Daniel Frank. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995, pp. 271- 299.

38. Jacobs (Joseph) and Broydé (Isaac), MOSES BEN MAIMON, an article in Jewish Encyclopedia, Vol. 9, Funk and Wagnalls Company, London, 1904, pp.73- 82.

39. Kraemer (Joel L.), Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds, Doubleday, New York, 2008.

40. Mazor (Amir), Maimonides' Apostasy according to Muslim and Jewish Sources, in Journal of Jewish studies, Vol. 70, issue no. 2, 2019, pp.318- 331.

41. Rabinowitz (Louis Isaac), MAIMONIDES, an article in Encyclopaedia Judaica, Vol.13, Thomson Gale, New York, 2nd Edition, 2006, (Biography), pp. 381- 385.

42. Stillman (Norman A.), The Jews of the Arab Lands, A History and Source Book, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979.

43. Stroumsa (Sarah), Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2009.

المصادر الدينية العربية لنصارى الأندلس

د.يوسف الكلاّم
دار الحديث الحسنية الرباط

ملخص البحث:

اهتم كثير من الباحثين الإسلاميين واليهود بالتراث اليهودي والأعلام اليهود الذين عاشوا ببلاد الأندلس وبكتاباتهم الدينية المختلفة العقدية والأدبية واللغوية والفلسفية والصوفية، سواء تلك التي كتبت بالعربية أو بالعبرية أو بالعربية اليهودية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتابات ابن ميمون وابن بقودا ويهودا اللاوي وغيرهم كثير.

في مقابل هذا لا نجد الباحثين اهتموا حسب اطلاعنا بالأعلام النصارى، وبكتاباتهم العربية ببلاد الأندلس، وإذا كان لويس شيخو عمل على إبراز التراث العربي النصراني في المشرق ونشر كثيرا من النصوص الدينية والأدبية واللغوية، فلم تعرف بلاد المغرب حسب علمنا شخصية علمية اعتنت بهذا التراث النصراني العربي ببلاد المغرب والأندلس، وبدراسته ونقده وتمحيصه، سواء تعلق هذا التراث بالتآليف الدينية والعقدية لنصارى الأندلس، أو بالترجمات العربية التي أعدوها للكتاب المقدس، أو النصوص الجدلية التي كتبوها وأرسلوها إلى مسلمي الأندلس لتنصيرهم أو للطعن في دينهم الإسلامي، أو لبيان أن دينهم النصراني صحيح مستشهدين على ذلك بالمصادر المؤسسة في الإسلام وعلى رأسها القرآن.

وسنحاول في هذا البحث أن نقف مع بعض هذه النصوص ومحاولة التحقق من أصحابها.

مقدمة

اهتم الباحثون بتراث أهل الأديان ببلاد المغرب والأندلس، وخصّوه بالبحث والدراسة والنقد والتمحيص، ولم يكن هؤلاء الباحثون ينتمون لدين واحد، أو منطقة جغرافية واحدة، بل إن هذا التراث حظي بعناية الباحثين المسلمين واليهود والمسيحيين، من المغرب ومن إسبانيا ومن المشرق ومن أوروبا وأمريكا.

غير أن اللافت للنظر، أن هذا التراث الكتابي لم يحظ كله بالعناية نفسها، وإنما كان الحظ الأوفر والأكبر للتراثين اليهودي والإسلامي، حيث عرف هذان الأخيران، دراسات وتحقيقات من قبل المسلمين واليهود والغربيين، في حين لم تكن العناية بالتراث النصراني الأندلسي كبيرة، خاصة من قبل الباحثين المسلمين[1]، مقارنة بعناية الغربيين به، على الأقل حسب اطلاعنا المحدود.

وإذا كان بعض الباحثين من نصارى العرب، أولوا عناية بالتراث النصراني العربي المشرقي، تخريجا وتحقيقا ودراسة ونشرا، أمثال لويس شيخو، الذي بذل جهدا معتبرا، خاصة مع تـأسيسه لمجلة المشرق سنة 1898م، فإن التراث العربي النصراني الأندلسي لم يجد العناية نفسها، خاصة من قِبَل الباحثين العرب والمسلمين كما ذكرنا آنفا، في المقابل نجد الباحثين الغربيين من فرنسا وإسبانيا وهولاندا، قد أولوا هذا التراث النصراني عنايتهم، وخصّوه بدراساتهم وأبحاثهم، وقد فعلوا ذلك في سياق اهتمامهم بتراث الأندلس عموما، وعلاقة المسلمين بالمسيحيين منذ الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية، إلى ما بعد سقوط الأندلس بسقوط غرناطة سنة 1492م، أي في إطار اهتمامهم بما عرفته شبه الجزيرة الإيبيرية من تعريب، وما عرفته اللغة العربية من انتشار كبير على حساب اللغة اللاتينية واللغات المحلية، فكان تراث المستعربين les Mozarabes موضوعا لدراساتهم وأبحاثهم، كما اهتموا بالمدجنين والموريسكيين وكتاباتهم الجدلية.

وضمن الاهتمام والعناية بتراث النصارى ببلاد الأندلس، المحرر بالعربية يمكن أن نتحدث عن ثلاثة أنواع من النصوص الدينية:

1- الترجمات التي عرفتها الأسفار المقدسة إلى اللغة العربية، في بلاد المغرب والأندلس، سواء أسفار العهد القديم، أو الأناجيل الأربعة وباقي أسفار العهد الجديد.

2- التآليف النصرانية، التي ترمي إلى التعريف بالعقيدة النصرانية وطقوسها التشريعية، التي أعدها علماء نصارى وحرروها باللغة العربية، لمّا أصبحت هذه الأخيرة هي اللغة المفهومة، والمتداولة بين عامة نصارى الأندلس وعلمائهم، بل أصبحت أيضا لغة المثقفين فيهم.

(1) لا نقصد بقولنا هذا، أن الباحثين المسلمين لم يولوا عناية لهذا التراث مطلقا، وإنما القصد التنبيه على عددهم القليل، وإلا فهناك باحثون تفوقوا في دراسته وكتبوا فيه بحوثا مهمة وقيمة، وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر الأستاذ الدكتور الحسين بوزينب، الذي بفضل أعماله تعرفت شخصيا على هذا التراث الديني والأدبي للمورسكيين، والأستاذين الفاضلين محمد عبد الواحد العسري وفريدة بنعزوز اللذين تعرفت بفضلهما على المخطوطات الرصاصية للمورسكيين وكتابات المدجنين بالأندلس وغيرهم من الباحثين.

3- الكتب والرسائل ذات الهدف التنصيري، التي وجهت إلى مسلمي الأندلس وأمرائهم وعلمائهم، قصد دعوتهم لترك الإسلام واعتناق النصرانية، ويغلب على هذه الأخيرة الطابع الجدلي، باعتباره وسيلة للحد من انتشار الإسلام، فجاءت على شكل دعوات تنصيرية، أو على شكل تشويه للإسلام، وتشكيك في صحة عقيدته، وفي صحة نبوة نبيه. وقد عرفت هذه الرسائل ردودا إسلامية أعدها علماء الأندلس المسلمون، بل إن بعضها لم يُعرف، إلا من خلال هذه الردود.

المحور الأول: ترجمات أسفار الكتاب المقدس إلى اللغة العربية.

يُعد الكتاب المقدس، من أكثر الكتب الدينية ترجمة إلى اللغات المختلفة، فإذا كان نص التوراة بأسفارها الخمسة، عرف ترجمات، إلى لغات مختلفة؛ إلى الآرامية، والسريانية، واليونانية، والعربية، على يد اليهود في بداية الأمر، فقد تُرجم مجموع الكتاب المقدس إلى اليونانية واللاتينية، ثم إلى باقي اللغات الأوروبية، وإلى العربية أيضا، على يد المسيحيين اللاتين والعرب. ومن أشهر ما ترجمه اليهود: الترجمة الآرامية المعروفة بالترجوم، والسريانية المعروفة بالبيشيطا واليونانية المسماة السبعينية، وترجمة سعديا كؤون الفيومي العربية، ومن أشهر ما ترجمه المسيحيون: سداسيات أوريجين (185 Saint Origène-253)، والترجمة اللاتينية الفولكاط التي أعدها القديس جيروم (347 Saint Jérôme-420)، والترجمات الأوروبية إلى مختلف اللغات العامية: الفرنسية والإنجليزية والألمانية.. التي أنجزها البروتستانت لتقريب الكتاب من سائر المؤمنين المسيحيين، وبهدف الحد من سلطة رجال الكنيسة واحتكارهم للنص المقدس.

لقد عمل نصارى المشرق على ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، لما دخل الإسلام إلى بلاد الشام والعراق ومصر، وأصبحت اللغة العربية لغة الحضارة والعلم والفن والأدب، كما عرفت الحضارة الإسلامية عصرا، عرف بعصر الترجمة، تم فيه نقل المعارف والعديد من الكتب اليونانية والسريانية والفارسية إلى العربية، وكان أكثر هؤلاء المترجمين نصارى وفرسا. ولقد تحدث ابن النديم عن عصر الترجمة وذكر السبب الذي دعا المأمون إلى القيام بهذا العمل[2].

(2) ذكر ابن النديم أن من هذه الأسباب أن المأمون رأى أرسطوطاليس في منامه يقول له: «من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد، فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب». الفهرست لابن النديم، دار المعرفة بيروت لبنان. دون تاريخ الطبع، ص339 وذكر أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربي وأسماء النقلة من الفارسي إلى العربي ص340-341.

والملاحظ أن كتب أهل الكتاب حظيت بعناية كبرى من طرف المترجمين، خاصة أن كثيرا من هؤلاء كانوا، كما سبق ذكره فُرْسا أو نصارى أو سريانا[3]، وأول خبر عن التوراة والكتب الدينية لأهل الكتاب[4]، حسب اطلاعنا، نقله لنا ابن قتيبة (تـ:276هـ) حيث يقول في كتابه «تأويل مشكل القرآن»: «وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل من السريانية إلى الحبشية والرومية وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربية.»[5]، ويذكر المسعودي (تـ:346هـ) في كتابه «التنبيه» الترجمة السبعينية حيث يقول: «بطلموس الكصندر وهو الذي نقلت له التوراة نقلها له اثنان وسبعون حبرا بالإسكندرية من بلاد مصر من اللغة العبرانية إلى اليونانية وقد ترجم من هذه النسخة إلى العربي عدة ممن تقدم وتأخر منهم حنين بن إسحاق وهي أصح نسخ التوراة عند كثير من الناس فأما الإسرائيليون من الأشمعث وهم الحشر والجمهور الأعظم والعنانية، وهم ممن يذهب إلى العدل والتوحيد فيعتمدون في تفسير الكتب العبرانية التوراة والأنبياء والزبور وهي أربعة وعشرون كتابا وترجمتها إلى العربية على عدة من الإسرائيليين المحمودين عندهم قد شاهدنا أكثرهم، منهم أبو عشر يحيى بن زكريا الكاتب الطبراني أشمعثي المذهب وكانت وفاته في حدود العشرين والثلاثمائة، ومنهم سعيد بن يعقوب الفيومي أشمعثي المذهب أيضا، وكان قد قرأ على ابن كثير وقد يفضل تفسيره كثير منهم .»[6].

أما ابن النديم فنقل إلينا الدقة التي تمت بها ترجمة أحمد بن عبد الله بن سلام للتوراة وحرصه الشديد على ألا يزيد فيها أو ينقص فيقول: «قال أحمد بن عبد الله بن سلام ترجمت صدر هذا الكتاب والصحف والتوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة باللغة العبرانية واليونانية والصابية وهي لغة أهل الكتاب إلى اللغة العربية حرفا، حرفا، ولم أبتغ

(3) من أشهر هؤلاء النقلة أبو زيد حنين بن إسحاق الطبيب النسطوري السرياني 810م-877م، وثابت بن قرة الصابئي الطبيب الفيلسوف الرياضي الوثني السرياني 826م-901م، وقسطا بن لوقا البعلبكي المولد النصراني المعتقد اليوناني الأصل 820م-912م، ويحيى بن حميد بن زكريا بن عدي السرياني اليعقوبي الملقب بالمنطقي 893-973. دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها دار صادر بيروت الطبعة الخامسة 1399هـ1979م ص:159-169.

(4) للمزيد من المعلومات حول ترجمات الكتاب المقدس يمكن الرجوع إلى مقال الآنسة ملك هنانو «من التوراة» مجلة المجمع العربي المجلد التاسع والثلاثون الجزء الثاني أبريل 1964م ص:313-327.

(5) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر دار إحياء الكتب العربية ص:16.

(6) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والإشراف، طبع بمدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل سنة 1893م ص: 112-113.

في ذلك تحسين اللفظ ولا تزيينه مخافة التحريف ولم أزد على ما وجدته في الكتاب الذي نقلته ولم أنقص إلا أن يكون في بعض ذلك من الكلام ما هو متقدم بلغة أهل ذلك الكتاب فلا يستقيم لفظه في النقل إلى العربية وهو مثل أن يقول ات مايم تان- ترجمته بالعربية ماء هات فأخرت الماء وقدمت هات.»[7]، وأما الترجمة الوحيدة التي يقول ابن النديم أنها وصلتنا فهي ترجمة سعديا الفيومي حيث يقول عنه: «ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ويزعم اليهود أنها لم تر مثل الفيومي واسمه سعيد ويقال سعديا... وله من الكتب كتاب تفسير إشعيا، كتاب تفسير التوراة ، نسقا بلا شرح...»[8].

أما في الأندلس فقد ذكر لنا أبو العباس القرطبي وجود ترجمتين معتمدتين في الأندلس لدى النصارى وهما ترجمة «يرنوم» و«حفص بن بر»، وكان نقله بالأساس، عن هذه الأخيرة في كل النصوص التي أوردها في كتابه، حيث يقول في رده على من احتج عليه بنصوص التوراة والإنجيل بلغتهما الأصلية: «وأما قولك فأثبتوه من التوراة بالعبراني ومن الإنجيل بالعجمي، فلتعلم أن لولا كره منا أن نتكلم برطانة العجم لكان ذلك علينا أيسر شيء يلتزم. ولكنا إن شاء الله تعالى نذكر كلام الأنبياء من كتبكم كما **قد ترجمها المترجمون من أهل ملتكم؛ مثل يرنوم وحفص بن بر**»[9].

من خلال النصوص التي أوردناها قبل، يظهر أن نصارى الأندلس أعدوا ترجمات للكتاب المقدس، للعهد الجديد، خاصة الأناجيل، ورسائل بولس، ولبعض أسفار العهد القديم التي كانت تُتلى في الكنائس وفي الأعياد والمناسبات، وعلى رأسها المزامير. ربما لم تكن تلك الترجمة التي عرفتها النصوص المقدسة في الأندلس، بالقوة نفسها التي كانت للترجمات المشرقية، ولكن هذا لا يمنع من وجود محاولات، قام بها مسيحيون مستعربون

(7) الفهرست لابن النديم، دار المعرفة بيروت لبنان. دون تاريخ الطبع، ص: 33.

(8) نفسه ص: 34.

(9) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله نموذج لعلم العقيدة والكلام عند مالكية الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق وتقديم يوسف الكلاّم ونادية الشرقاوي، دار صفحات، دمشق، الإصدار الأول، 2012. ص: 242.

سنعتمد بالأساس فيما يتعلق بكتاب أبي العباس القرطبي التحقيق الذي قمنا به بالتشارك مع دة. نادية الشرقاوي عوض تحقيق حجازي السقا، والفرق بينهما، أن تحقيقنا اعتمد مخطوطة لم تُعتمد من قبل أحمد حجازي السقا، ولكونه لا يشمل كل أقسام الكتاب كما بيّنا ذلك في مقدمة التحقيق، بحيث لم نقم بتحقيق الجزء الأخير المتعلق بإثبات نبوة نبيّنا محمد عليه الصلاة والسلام، الذي حقق من قبل واعتمادا على المخطوطة نفسها الموجودة بالمكتبة الحسنية بالرباط تحت رقم 83، من طرف أحمد أيت بلعيد وكان بعنوان: إثبات نبوة محمد ﷺ، دار الكتب العلمية بيروت ولهذا لم نُعط كتابنا عنوان الإعلام بما في دين النصارى والأوهام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، واخترنا له العنوان الذي وُضع له في المخطوطة الحسنية رقم 83 وهو نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله.

من رجال الدين، لما أصبحت اللغة العربية لغة الثقافة والمجتمع الأندلسي كله. فلم تعد اللغة العربية في الأندلس لغة العامة وحسب، بل باتت لغة رجال الدين أيضا، وهو ما يؤكده قول أبي العباس القرطبي: «كما قد ترجمها المترجمون من أهل ملتكم».

إن وجود هذه الترجمات لا يمكن أن يقوم بها غير رجال الدين، كما أن هؤلاء ما كانوا ليقوموا بها لولا الحاجة الملحة إليها، فانتشار اللغة العربية راجع إلى ذلك الاتصال الدائم والمستمر بين المسيحية والإسلام، والذي أشار إليه أمين الخولي في كتابه «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية»، لما قال: «نسمع منذ عهد مبكر أن رجالا من ذوي الشأن الديني أو العلمي أو السياسي، كانوا يعرفون العربية؛ فمثلا نرى القسيس هرتموت (Hert mot) رئيس دير جالو بفرنسا في أواخر القرن التاسع الميلادي كان يعرف العربية والعبرية، والفيلسوف الشهير ألبرت الكبير كان يعرفها؛ كما كان يتكلمها ملوك أوربيون كفريدريك الثاني، ورجار ملك صقلية وغيرهم»[10]، كما ذكر أن التأثر ماديا كان أو معنويا، بدأ عن طريق الدراسة في الجامعات الإسلامية، وتأثر المسيحيين بمناهج التعليم الإسلامي، ونمو حركة الترجمة والنقل على يد علماء مسيحيين، بدءا بنقل العلوم والمعارف العامة والخاصة غير الدينية، ومن أمثال رجال الدين الذين قاموا بهذا العمل البابا سلفستر الثاني (999م)، الذي تعلم في بلاد المغرب في جامعة القرويين، وقسطنطين الإفريقي الملقب بمعلم الشرق والغرب في القرن 11م، وكان ذا نشاط عجيب في ترجمة العلوم عن العربية، بل نرى للترجمة دوائر منتظمة يؤيدها مراكز مشهورة في نواحي مختلفة من أوروبا، في صقلية، وطليطلة، وقشتالة، وفرنسا.

لم يقتصر انتشار اللغة العربية في إسبانيا على أخذ نصارى الأندلس علوم الطبيعة والطب، والفلك، بل جعلهم يتعرفون على العلوم الإسلامية أيضا، ويستفيدون منها، وهو ما يدل عليه ترجمتهم للقرآن بإشراف رئيس دير كلوني بطرس المبجل (1092-1156م)، ومن بين اللاهوتيين أيضا ريموند لول الذي أسس سنة 1276م في ميرامار كلية للرهبان لدراسة اللغة العربية للقيام بعمليات التبشير[11].

(10) أمين الخولي، صلة الإسلام بالمسيحية، تقديم محمد مصطفى المراغي، تمهيد محمد عمارة، القاهرة، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2006. سلسلة في التنوير الإسلامي 69. ص: 58.الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعمال لكاملة الجوء التاسع، القاهرة 1993م ص: 40-41

(11) باركر إرنست، تراث الإسلام. مجموعة من المؤلفين. الحروب الصليبية، ترجمة علي أحمد عيسى، مطبعة لجنة الـتأليف والنشر والترجمة، 1936، ج1، ص: 124-125

لا نريد أن نطيل في مسألة انتشار اللغة العربية في الأندلس، فهذا موضوع ثابت لدى الباحثين في تاريخ بلاد الأندلس، ونختم القول فيه، بما نُقل عن أحد كبار رجال الدين المسيحيين وهو يتحسر على الوضع اللغوي الذي آل إليه نصارى الأندلس وهو ألفارو/ ألبارو القرطبي (240هـ/854م) في قوله: «إنَّ إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة أشعار العرب وحكاياتهم ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا ليردوا عليها وينقضوها وإنَّما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً، وأين تجد الآن واحداً من غير رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والمرسلين. يا للحسرة!

إنَّ الموهوبين من شبَّان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها ويقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها ويصرحون في كل مكان: هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنَّها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم. يالالأم!» [12]

من جهة أخرى يقول «سيريل إيي: (Cyrille Aillet) وهو أحد المتخصصين الفرنسيين في تراث المستعربين عن انتشار اللغة العربية في الأندلس: «أتاحت لنا دراسة السرديات ملاحظة ظهور اللغة العربية في الاستخدامات العلمية لرجال الدين الأندلسيين منذ نهاية القرن التاسع، في حين لاحظ المؤلفون من خمسينيات القرن التاسع عشر اهتمام العلماء المسيحيين الشباب في قرطبة بالشعر العربي. تتوافق هذه الديناميكية أيضًا مع التطور العام للمجتمع الأندلسي، حيث يبدو أن استخدام اللغة العربية قد انتشر على نطاق واسع في المجتمع خلال القرن التاسع. فهناك سلسلة من الكتابات العربية، المنقوشة على أعمدة المقدسات المسيحية القديمة في غرب الأندلس في ميريدا، وفي محيطها في كازا هيريرا، وفي ميلرو بالقرب من فارو[13]، يعود تاريخها إلى هذه الفترة.»[14]

---

(12) بنشريفة محمد، الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، مطبوعات أكاديمية، المملكة المغربية، سلسلة الندوات، ضمن أعمال ندوة المغرب في الدراسات الاستشراقية، أبريل 1993، ص: 64.

(13) A.SIDARUSetF.TEICHNER,«TermasromanasnoGharbal-Andalus»;C.BARCELÓ,«Columnas «arabiza

نقلا عن:

Aillet, Cyrille. « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010, https://doi.org/10.4000/books.cvz.1512.

(14) Aillet, Cyrille. « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010, https://doi.org/10.4000/books.cvz.1512.

الفقرة 5.

ونعود إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية التي ذكرها أبو العباس القرطبي وأشار أنها ستكون معتمده في الرد، لأنها في نظره ترجمة معتمدة عند نصارى الأندلس، وأن مترجمها يُعد أحد علمائهم وليس مجرد مترجم للكتاب المقدس. ويرى الباحث سيريل «أن الأدب العربي المسيحي المحلي في سياق الانتشار الواسع للغة والثقافة العربية في الأندلس، امتدادٌ للثقافة العربية المسيحية الشرقية، التي ازدهرت بالفعل في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بين الملكيين واليعاقبة والنساطرة في سوريا والعراق. وتبدو بدايات هذه الحركة في الأندلس واعدة، حيث سيطر عليها شخص حفص بن البر القوطي، الذي يبدو أن ترجمته للمزامير حظيت بشهرة معينة. إن تاريخ هذا العمل معروف الآن، على الرغم من الشكوك التي سببها التأريخ بالحروف (أبجد) للمخطوطة الوحيدة الموجودة، مما يؤدي إلى سنة 889 إذا اتبعنا النظام المغاربي، أو 989 حسب النظام الشرقي. ومع ذلك، فهو التاريخ الأول الذي يجب تذكره... يستشهد حفص، من بين الشخصيات.. بأسقف اسمه بلنس (*Bālans*). إنه بالتأكيد فالنتيوس (*Valentius*)، أسقف قرطبة بين عامي 862 و864.. لذلك يمكن أن يكون حفص بن البر معاصرًا لرئيس الدير شمشون (Samson)».[15]

لقد حظيت ترجمة حفص بن البر هذه بعناية الباحثين، ولعل أبرزهم ماري تريز اورفوا في كتابها مزمور المستعرب: [16](M. -Th. Urvoy (éd.), Le psautier mozarabe)، وفي مقالاتها المختلفة خاصة: مقالها: (L'impact de la présence islamique dans la péninsule ibérique)[17].

كما اشتغل عليها ضمن اهتماماته بالمستعربين الباحث الفرنسي: (cyrille aillet) في مؤلفه:

(LES MOZARABES Christianisme et arabisation en péninsule Ibérique (ixe - xiie siècle) [18]

(15) Aillet, Cyrille. « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010,

(16) M. -Th. Urvoy, Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth Tou louse Presses Universitaires du Mirail 1994.

(17) M. -Th. Urvoy, L'impact de la présence islamique dans la péninsule ibérique, Revue des sciences religieuses, 90/4 | 2016, Regards médiévaux sur l'Islam, pp. 459-469. (https://journals.openedition.org/rsr/3412)

(18) Aillet Cyrille, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ixe-xiie siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45)

من الملاحظ أن ما نقله أبو العباس القرطبي من نصوص متعددة من العهدين القديم والجديد، فقد نقله بطريقة لا تجعلنا متأكدين تماما أنه ينقل من ترجمة حفص بن البر هذا، أم من ترجمة يرنوم، أم أنه ينقل من نص أعجمي ويعطي معناه بالعربية، خاصة أن المشهور عن حفص بن البر، والذي درسه الباحثون الغربيون، وعلى رأسهم «فان كونينكزفلد» (Pieter Sjoerd van Koningsveld)[19]، و»خوان بيدرو مونفرير صـــالا» (Juan Pedro Monferrer-Sala)[20]، هي ترجمته للمزامير، ذلك أن نقول أبي العباس القرطبي، لا يتبين بوضوح أنها مقتبسة بالحرف من العهد القديم أو من الإنجيل أو من العهد الجديد، أو أنها ترجمة وتفسير لأبي العباس القرطبي لنص بلغة غير عربية. كما أنه نقل نصوصا من مختلف أسفار العهدين القديم والجديد وليس من المزامير فقط. من ذلك قوله: «من ذلك ما حكوا في السفر الأول عن لوط أنه طلع من صاغار، فسكن الجبل هو وابنتاه معه، فجلس في مغار هو وابنتاه، فقالت الكبرى للصغرى: قد شاخ أبونا وليس على الأرض رجل يدخل علينا، هلمي نسقى أبانا الخمر ونضطجع معه في مضطجعه، ففعلتا وحملتا منه بولدين موآب وعمون»[21].»[22]

ثم يقول بعد ذلك بقليل: «وكذلك أيضا حكوا فيها: أن إسحاق لما شاخ وعمي بصره دعا بعيصو ابنه الأكبر ليبارك عليه وليدعو له بالنبوة، فتحيل يعقوب عليه فقال له إسحق أبوه: من أنت؟ فقال له: بكرك عيصو، فقال له: ادنُ مني حتى أجسك، فدنا منه وقد كان وضع على رأسه شعرا بمكيدة أمه، فقال له: الصوت صوت يعقوب، [والمجسة مجسة] عيصو، فبارك عليه ودعا له بالنبوة وبشره بها وهو على غلط فيه، ثم بعد ذلك جاء عيصو وقال له: باركني أيضا يا أبي، فقال له: دخل أخوك بمكر فقبل بركاتك، فقال عيصو بعد بكاء وحزن: أما تركت من البركات شيئا أبركة واحدة لك يا أبتي»[23].»[24]

(19) Pieter Sjoerd van Koningsveld (Professor Emeritus of Islamic Studies in Leiden), the Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî, Prolegomena for a Critical Edition University Aurora Leiden 2016.

(20) Juan Pedro Monferrer-Sala, TRANSLATING IN NINTH CENTURY CORDOBA, Notes on the urjūzah of Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī to his Arabic, poetic version of Sifr al-zubūr . University of Cordoba.

(21) التكوين19: 30-37

(22) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، نقض كتاب تثليث الوحدانية، ص: 216

(23) التكوين27.

(24) نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 216-217

ومن الأمثلة على النصوص المأخوذة من الأناجيل والعهد الجديد، قوله: «والوجه الثالث: أن ما ذكروه معارض بما نقلوه أيضا، وذلك أنهم نقلوا في الإنجيل أنه قال للحواريين: «يا نسل التشكيك والكفر إلى متى أكون معكم، وإلى متى أحتملكم»[25] وأما ما قال لبطرس فهو أيضا معارض بما حكيتم عنه أنه قال له: «تأخر يا شيطان فإنك جاهل مرضاة الله»[26].»[27]

بالإضافة إلى ترجمة حفص بن البر، فقد ذكر أبو العباس القرطبي ترجمة أخرى، وهي ترجمة برنوم أو يرنوم، ولم نتمكن من الوقوف على معلومات عن هذه الترجمة ولا عمن يكون صاحبها، وقد ذُكر الاسم نفسه لدى أبي عبيدة الخزرجي في كتابه مقامع هامات الصلبان، وشك محقق الكتاب فيمن يكون، ولعله الشخص نفسه الذي يذكره هنا أبو العباس القرطبي، خاصة أن كلا منهما: القرطبي والخزرجي، يذكران أيضا أغشتين زعيم القسيسين، وهو أيضا علم لم نتمكن من تحديد هويته، ولعل المقصود بترجمة يرنوم، الترجمة اللاتينية التي قام بها القديس جيروم (إيرونيموس)[28]، فهل اسم يرنوم الذي ذكره أبو العباس القرطبي هو تحريف لاسم إيرونيموس، وإذا كان كذلك، فهل الترجمة اللاتينية الفولـگـاط، ترجمت إلى العربية في الأندلس، أم أن أبا العباس كان يقرأها باللاتينية ويترجم منها إلى العربية؟[29].

كما أن هناك ترجمة أخرى للعهد الجديد خاصة، حيث «تشير المصادر النصرانية إلى يوحنا خوان الإشبيلي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي ويعزو إليه رودريجو خمينيت

(25) لوقا 9: 41، ومتى17: 17.

(26) متى 16: 23.

(27) نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 227.

(28) الترجمة اللاتينية الفولـگـاط: أعدت في نهاية القرن الرابع بعدما أصبح النص اللاتيني القديم يعرف بسبب كثرة النسخ وتعدد المخطوطات أخطاء كثيرة دعت إلى مراجعتها، فقام القديس Jérôme **(أو القديس إيرونيموس أو St. Jérôme، وهو من أعظم آباء الغرب في تفسيره للكتاب المقدس، له تراث عظيم في هذا المجال، مع مقالات نسكية ورسائل جدلية ضد الهراطقة. وُلد حوالي عام 342 م.)** بمراجعة الترجمة اللاتينية، وفي سنة 384م تمكن من مراجعة الأناجيل الأربعة وأهداها للبابا، وأشار في مقدمته عليها إلى كثرة الأخطاء والفقرات المقحمة في النص، فكان عمله مراجعة فقط واعتمد فيه على النص الإغريقي. راجع كتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات، الإصدار الأول 2009، ص: 131.

(29) يقول عبد المجيد الشرفي في مقدمة تحقيقه لمقامع هامات الصلبان لأبي عبيدة الخزرجي: «كما أننا لم نتمكن من معرفة يرويم الذي يذكره في فقرة 103 وينعته بالعالم، فهل هو القديس يرويم (342-420)م»، أبو عبيدة الخزرجي، مقامع هامات الصلبان، تحقيق عبد المجيد الشرفي، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية 1، ص: 17.

بعد عدة قرون أنه وضع تعليقات عربية على الكتاب المقدس، ودعاه العرب سعيد مطران على أنه من المؤكد أنه وجدت ترجمة عربية للعهد الجديد في مدينة قرطبة تعود إلى سنة 908م وهي من عمل إسحاق بن بلشك velasco ونجد التأثير العربي واضحا فيها فيبدأ كل الجمل بالبسملة الإسلامية ويبدو أنه كان متمكنا من العربية»[30].

لا نستطيع أيضا أن نغفل نسخة الأناجيل المحفوظة بخزانة القرويين بفاس، والتي تعود إلى القرن الخامس الهجري، ورجح بعض الباحثين أنها اعتمدت لدى ابن حزم في نقده للنصرانية، لوجود تشابه بين ما أورده من نصوص إنجيلية مع ما ورد فيها[31].

المزمور الخمسون والمئة من ترجمة حفص بن البر[32]

[للرب فـي مقـدّسهْ فابتهلـوا]	إيّـاه في اقـتـداره فهلّلـــوا
وهـلّـلـوه في قُـواهْ وهلّلـوا	لـه بحسب عُـظْـمـه وبـجِّـلـوا
وهـلّـلـوا لـه بـصـوت الـقرن	سبحانـــه من خالـــقٍ ذي مـــنٍّ
وهلّلوا لـــه علـــى الـمـــزمـار	وهلّلـــوا لـــه عـــلـــى الكيثـار
(٥) وهلِّلـــوا لـــه نعـــم بمزهـرِ	وكَـبَـرٍ وهلِّلـــوا فـــي الوتـــر
نعم وفي الوَرْغـــن ذي الأصـــوات	وهـــلِّـــلـــوه بمـصـلـصـــــلات
ذات صدىً وكل مـــا تنفّـسـا	فليمـــدح الرب الذي تقـدّسا

(30) عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية المدنية، الطبعة الأولى 1993/ص: 124-125.

(31) يوسف شنقيط، مصادر ابن حزم في نقد اليهودية والنصرانية، أطروحة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(32) Pieter Sjoerd van Koningsveld (Professor Emeritus of Islamic Studies in Leiden), the Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî, Prolegomena for a Critical Edition University Aurora Leiden 2016.



إنجيل لوقا المحفوظ بخزانة القرويين



المحور الثاني: التآليف النصرانية التي ترمي إلى التعريف بالعقيدة النصرانية وطقوسها التشريعية.

لا شك أن الحاجة إلى ترجمة الكتاب المقدس ببلاد الأندلس، فرضها انتشار اللغة العربية بين النصارى الذين عاشوا مع المسلمين، والذين أصبحت ثقافتهم عربية، وهم الذين عُرفوا بالمستعربين، وبهذا سيحتاجون أيضا إلى أن تكون تعاليم دينهم وطقوسه وشعائره باللغة العربية أيضا، وهذا الذي دفع علماء النصارى بالأندلس، إلى أن يترجموا أيضا كتب الشرائع والعقائد، كما ترجموا الكتاب المقدس، بل وأن يؤلفوا فيهما كتبا بالعربية، لتكون في متناول أولئك الذين باتت لغتهم الأم هي العربية.

ولعل الكتاب الأول الجدير بالذكر خاصة، ونحن في سياق الحديث عن كتاب أبي العباس القرطبي، هو الكتاب موضوع الرد، الذي لم يكن موضوعه الوحيد ذكر فضل المسيحية، ولا بيان عدم صحة رسالة الإسلام وحسب، بل كان أيضا كتابا في العقيدة النصرانية، بحيث تضمن تعريفات للتثليث والاتحاد والتجسد، وذكرا للأعياد النصرانية وطقوسها وشعائرها أيضا.

إن كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله، الذي رد عليه أبو العباس القرطبي، كتاب تعريف بعقائد المسيحية، وتأليف يبيّن معانيها، فها هو يعرف بالتثليث ويشرحه قائلا: «فأول القضايا: خلق الله الجميع بيد سماها: أبا، وأضافها إلى القدرة. وأضاف قضية وعظ المسيح للناس إلى العلم، وسماه: ابنا، لأن العلم لا يوقع عليه، حتى يتولد كلاما. وأضاف قضية فناء الدنيا ومكافآت جميع أهلها بأعمالهم إلى الإرادة، وسماها: روح القدس، الذي هو قادر عالم مريد، أسماء للواحد الذي لا يتكثر»[33].

ولمزيد توضيح بخصوص مكونات التثليث التي هي القدرة والعلم والإرادة يقول: «إن قديم وحي أسماء ذات لا أسماء أفعال، وكل اسم للذات إنما يؤدي معنى واحدا لنفي ضده، فقديم لنفي محدث، وحي لنفي ميت، ورب لنفي مربوب، وإله لنفي مألوه، فكل اسم من هذه: القدرة والعلم والإرادة التي هي أسماء أفعال ثلاثة لذات واحدة لا يتكثر، وكما أنا قد فهمنا أن نفس الإنسان لا يقوم لها فعل إلا عن ثلاثة، إن نقص منها واحد لم يتم له فعل، وإن زاد فيها رابع لم يتفق، كذلك فهمنا عن خالقنا أن تدبيره بنا عن ثلاثة، وذلك أن الإنسان لا يقوم له فعل دون الثلاثة؛ وذلك: القدرة والعلم والإرادة لا رابع منها، فإن

(33) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 77.

عجزت معها واحدة لم يتم له بالاثنين فعل، لأنه إن علم وأراد ولم يقدر فقد عجز، وإن قدر وعلم ولم يرِد، فلا يتم له شيء إلا بالإرادة، وإن قدر ولم يعلم، لم يتم له فعل بالجهل. فقرب لنا الكتاب: معرفة الخالق بخلقه لهم، بمثل تعارفنا في أنفسنا، أن القدرة والعلم والإرادة خواص قائمة هي المتممة للفعل منا، وإنها لذات واحدة. وكذلك التثليث في الله واحد.» [34]

ولما كانت مشكلة التثليث عند النصارى تتعارض مع ما يقولون بالتوحيد، سنجد صاحب تثليث الوحدانية يعمل على رفع هذا التعارض بقوله: «فإن سأل سائل من المخالفين فقال: فما الدليل على صدق ما تدعون من تثليث وحدانية الخالق؟ وكيف يمكن أن يكون الثلاثة واحدا والواحد ثلاثة، مع ما ابتدأتم به من القول وإثباتكم إياه فردا لم يزل؟

قلنا لهم: أما أن تكون الثلاثة واحدا والواحد ثلاثة، فذلك لعمري مالا يمكن كونه، ولكنا نقول: إن جوهرا قديما لم يزل موجودا بثلاث خواص أزليات، جوهرات غير متباينات، ولا متفرقات في الجوهر القديم الأزلي، الذي لا يتبعض ولا يتجزأ بعينه وكماله، فلا هو ثلاثة، وجميع الثلاثة خواص هي بمعنى ما هو واحد، ولا هو واحد بمعنى ما هو ثلاثة، أعني ليس هي خاصة واحدة، بل ثلاثة خواص، فهذا مذهبنا في تثليث وحدانية الخالق.» [35]

ذكرنا أيضا في المحور الأول أن من أبرز مترجمي الكتاب المقدس حفص بن البر، غير أن هذا الأخير لم يكن مجرد مترجم للكتاب المقدس، بل كان أيضا مؤلفا لكتب في العقيدة والشريعة النصرانية. ذلك أن أبا العباس القرطبي، لا يعتمده في نقل النصوص التي ترجم للكتاب المقدس فحسب، بل يتحدث عنه، بالرغم من النقد الذي وجهه إليه، باعتباره عالما من علماء النصارى، يقول بخصوصه: «اعلم يا هذا، أن هذا القس الذي هو

(34) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 85.

(35) نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 91.

ورد عند عمار البصري نص قريب مما أورده صاحب كتاب «تثليث الوحدانية»، لذلك أورد نص عمار البصري حتى يمكن للقارئ أن يقارن بينهما، وجعلت التغييرات بالبند العريض «**إن** سأل سائل من المخالفين فقال: ما الدليل على صدق ما تدعون من تثليث وحدانية الخالق؟ وكيف يمكن أن **يكون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا**، مع ما ابتدأتم به **أيضا من تثبيتكم وحدانيته وإقراركم بأنه واحد ليس له مثل ولا شبه ولا نظير**؟ قلنا: أما أن **كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا**، فذلك لعمري **لا** يمكن كونه، **وذلك أن العدد الواحد لا يكون العدد الثلثة، فأما المعنى الذي إليه نقصد في قولنا فإنا نعني**: أن **ذلك الجوهر الواحد القديم** لم يزل موجودا بثلاث خواص **جوهريات** غير متباينات ولا مفرقات. **وجميع الثلث الخواص هو ذلك** الجوهر **الواحد** القديم الذي -**أي ليس هو ثلثة بمعنى خاصة**- لا يتبعض ولا يتجزأ بعينه وكماله، ولا هو ثلاثة، **بمعنى ما هو واحد، - واحدة، بل** ثلاث خواص، فهذا مذهبنا في تثليث وحدانية الخالق.». عمار البصري، كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك، دار المشرق بيروت، 1977، سلسلة بحوث ودراسات5، ب. سلسلة جديدة الشرق المسيحي. النص من كتاب المسائل والأجوبة، ص: 148-149

حفص هو من أكيسهم وأفصحهم، على أنه ليس في القوم رجل رشيد، ولا ذو عقل سديد، وإنما كان كذلك، لأنه قد ضربت عليه الجزية، ولزمه الصغار والذلة، إذ كان قد نشأ في ذمة المسلمين، وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى أجمعين، ومع ذلك فإذا أخذ يتكلم في علوم النصارى وأحكامهم، تلجلج لسانه وقصر بيانه، لأنه ينزل على آرائهم الفاسدة وتحكماتهم الباردة.»[36].

كما ينتقده بقوله: «فقد تبين من هذا، أن حفص بن البر على جلالة قدره عندهم، قبل ما كان ينبغي له أن يرد، ورد ما كان ينبغي له أن يقبل.» [37]

أما ما نقله عنه من النصوص المتعلقة بشرائع النصارى فكثيرة، ذكرها أبو العباس القرطبي في الباب الرابع من القسم الثاني من كتابه، والذي جعله بعنوان: بيان أن النصارى متحكمون في أديانهم وأنهم لا مستند لهم في أحكامهم إلا محض أغراضهم وأهوائهم، نذكر منها قوله: «مسألة في صيامهم. قال حفص بن البر منهم، في بعض كتبه وقد سأله سائل عن صيامهم فقال: أول من صام الأربعين يوما موسى بن عمران، وبعد ذلك صامها إلياس النبي، الذي رفعه الله في عصر بني إسرائيل، ثم بعد ذلك صامها المسيح. وأما العلماء فأكملوا ثلاثة وأربعين يوما، وإنما هي عشر أيام السنة، كما قال بولش الحواري في بعض رسائله، كما تؤدون العشرات من أموالكم، فأدوا العشرات من أبدانكم، فهذا هو الصيام المفروض.» [38]

منها أيضا ما ذكره عن أعياد النصارى: «قال حفص: أما بعد، فإن الذي أردت علمه من الأعياد السبعة التي أمر القانون بصيانتها، فهي معروفة. فأول يوم منها: إذ بشر جبريل الملك مريم بإيلاد المسيح. واليوم الثاني: إذ ولد المسيح. والثالث: إذ ختن إلى ثمانية أيام. والرابع: إذ ظهر للهجين[39]. وأهدوا إليه ذهبا، ولوبانا ومرا، وهو يوم النجم. والخامس: يوم الفصح، إذ قام عن القبر. والسادس: إذ تخطفته السحابة، ورقي إلى السماء بمحضر الحواريين. والسابع: إذا نزل روح القدس على الحواريين، وتكلموا بجميع الألسن. وأما غيرها من الأيام التي استشهد فيها الشهداء، ويصونها الناس، ويتصدقون فيها على المساكين والضعفاء، فواجب على كل ذي عقل، أن يصونها إما في مدينة وإما في قرية.» [40].

(36) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 314-315.

(37) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 316.

(38) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 314.

(39) وهم المجوس الذين جاؤوا من المشرق إلى أورشليم، يبحثون عن المسيح، والذين ذكرهم إنجيل متى الإصحاح الثـــاني.

(40) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 316-317.

كما نقل عنه كلاما في مسألة القربان[41]، وفي مسألة تقديسهم دورهم وبيوتهم بالملح[42]، وفي مسألة تصليبهم على وجوههم في صلاتهم[43].

بل إن حفص بن البر ألف في العقيدة النصرانية أيضا، بحيث ذكر أبو العباس القرطبي في نقده للأقانيم باعتبارها أسماء أفعال أن حفصا متبع فيها لأغشتين: «وعلى منواله نسج حفص بن البر في أقواله. ولقد كان لك فيهما أسوة، لو كنت أهلا للقدوة، فبينك وبين سؤالك هذا ثلاثة أدراج حارت فيها عقول كثير من النظار، وفنيت لهم فيها أزمان، ونفدت أعمار، فكلامك يا هذا فاسد هجين بشهادة قسيسكم أغشتين.»[44].

لم يكن حفص بر البر وحده من ألف في العقيدة النصرانية وشعائرها وطقوسها، فقد نقل أبو العباس القرطبي عن غيره، فصرح بأسماء بعضهم مثل أغشتين وهو كبير القسيسين حسب تعريفه له، وذكر له مؤلفات منها: مصحف العالم الكائن. وبعضهم اكتفى القرطبيُ بذكر مؤلفاتهم ونسبهم إليها، وعلى رأسهم صاحب الكتاب الذي رد عليه، وهو كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله، كما نقل عن صاحب كتاب المسائل، وعن صاحب كتاب الحروف.

ومن النصوص التي نقلها أبو العباس القرطبي عن كبير القسيسين أغشتين[45] قوله: «ولو كنت ممن له في النظر نصيب لضربت فيه بسهم مصيب، ولاقتديت بمعلمكم الأزعم وأسقفكم الأعظم أغشتين فها هو يقول في «مصحف العالم الكائن» في أول ورقة منه:

(41) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 319.

(42) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 322.

(43) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 323.

(44) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 72

(45) زعيم القسيسين أغشتين، هو عالم من علماء النصارى بالأندلس ولا علاقة له بالقديس أغسطين (354-430)، وقد أخطأ محقق كتاب الإعلام أحمد حجازي السقا (راجع الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام تحقيق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، 1980، ص: 9)، لما اعتقد أنهما شخص واحد، ومما يدل على أن الأمر ليس كذلك، كون أغشتين هذا كتب بالعربية والقديس أغسطين كتب باليونانية، كما أن القرطبي يحيل على كتابه مصحف العالم الكائن، وهو الكتاب الذي -حسب بحثنا واطلاعنا- لا يوجد للقديس أغسطين مؤلف يحمل هذا العنوان أو عنوانا قريبا منه، ثم إن القرطبي يشير إلى تأثر أغشتين بالفكر الإسلامي في قوله:» ولما رأينا هذه المذاهب الركيكة لا تستحق أن تحكى، بل يضحك من ذهاب عقول أربابها ويبكى، أعرضت عنها إعراض المطلع على عوره أمام من يخاف جوره، فعزمت على نقل مذهب كبيرهم «أغشتين» فإن مذهبه في الأقانيم مقارب في الصفات مذهب المسلمين» نقض كتاب تثليث الوحدانية ص: 98. بالإضافة إلى ما جرى بيني وبين الباحث فان كونينزفلد أثناء زيارته لمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط وإقامته بها 10 أيام من 30-11-2010 إلى 10-12-2010

«ينبغي أن يجعل الكلام في النظريات على منازل ودرجات، ليكون من اجتمع معنا في الدرجة الأولى تكلمنا معه في الدرجة الثانية، ومن اجتمع معنا في الدرجة الثانية تكلمنا معه في الثالثة. ثم نمضي كذلك إلى أقصى نهايات الكلام. فإنما يكون فساد الكلام وتناقضه واشتباهه من قبل النقص في معرفة هذا الدرج، لأنا متى ناظرنا في الدرجة الثانية من لم يجتمع معنا في الأولى، لم يبلغ الكلام غاية ولم يقف على نهاية».[46]

ومما نقله القرطبي عنه أيضا ما جاء في قوله: «و كفى بقولك عارا مبينا مخالفته لأسقفكم «أغشتين» وها هو يقول في «مصحف العالم الكائن»: «إنما سمي العلم ابنا بإضافته إلى القدرة إذ القدرة أصله، وكما صار التعارف الأعجمي أن تسمى القدرة - التي هي الأصل والدا، كذلك صار التعارف في ذلك اللسان أن يسمى العلم المنسوب إليها ابنا لها» فقوله هذا مخالف لقولك، ورأيه غير موافق لرأيك، على أنه غلط في قوله إن: «القدرة أصل العلم» ويتبين غلطه عند من وقف على ما قدمته قبل؛ لكنه وإن كان قد غلط، فالأمر عليه أقرب، والخلاف معه أهون، لأنه رجع الخلاف معه إلى إطلاق لفظ وليس وراء ذلك كثير حظ» [47].

هناك مؤلف آخر في العقيدة النصرانية أُلّف باللغة العربية، ونقل منه أبو العباس القرطبي، وهو كتاب الحروف، يقول أبو العباس القرطبي: «نبين في هذا الفصل مذاهب أوائلهم، ونتكلم معهم فيها، ونوضح فسادها إن شاء الله، ونحكي مذاهبهم بألفاظهم كما وجدتها في كتبهم؛ ولم أعول في ذلك على نقل علمائنا عنهم فقط، بل تتبعت ما أمكنني من كتبهم والله الموفق.

قالوا: «لما أفهمتنا الشواهد العقلية: أن الخالق لم يزل حيا ولم يزل ناطقا، قلنا: فهل يحق أن يكون هو بحياته ونطقه شخصا واحدا جامعا لأجزاء مختلفة، كما يقال في حد الإنسان: إنه حيوان ناطق مائت؛ إذ تسمى أجزاء جوهره مع أعراضه المختلفة فيه: أقنوما واحدا، شخصا واحدا، ولا يسمى كل جزء وكل عرض منها أقنوما إنسيا: وذلك أن اسم الأقنوم واجب للشيء المستغني بذاته القائم بشخصه. لا لذي الاضطرار ولا لذي الاشتباك كالأعراض. فإن الأجزاء والأعراض لا تقوم مكتفية بذواتها، كما أن حر النار الذي هو جزء من قوى النار لا يقوم بذاته أقنوما منفردا دون أصلية النار وضوئها. وكذلك الأعراض المشتبكة في الجوهر كالسواد والبياض وما أشبههما، لا تقوم أشخاصها مكتفية

(46) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 71- 72
(47) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 83.

بذواتها دون الجوهر اللازم لها. فالأقنوم هو المستغني بذاته عن أصل جوهريته كالإنسان المستغني بخاصية إنسانه عن الناس، والشجرة عن الأشجار، والدينار عن الدنانير، فامتناع أجزاء الإنسان من القيام أشخاصا لاضطرارها وعجزها عن القيام بذواتها كروحه العاجزة عن القيام بتحديدها إنسانا دون جسمه ونطقه، وكذلك نطقه وجسمه يعجز كل واحد منهما عن القيام بتحديده إنسانا دون روحه، وذلك لاضطرار كل جزء منها إلى صاحبه في القيام بإنسانيته.

فإذا تقرر هذا، فحياة الله ونطقه لا يخلو من أن يكونا جزأين من جوهره، كما هو من الإنسان أو غير جوهره، فإن قلنا: هما جزءان من جوهره ألزمناه ما يلزم الإنسان من الاضطرار والتأليف، لأنا وجدنا أجزاء الإنسان لاضطرار بعضها إلى بعض تقصر عن احتمال أسماء الأقانيم، وهذا يستحيل على الجوهر الأزلي، إذ هو يتعالى عن الأجزاء، والتأليف، والتركيب، والأعراض. فوجب أن تكون خواصه لغنائه وكمالها، تسمى أقانيم قائمة بخواصها، ومستحقة أن توصف منها بجوهرية قديمة كقدمه، لا جزأين مركبين، ولا عرضين مضطرين، لأنه لم يزل حيا وناطقا بكلمته.

ومن زعم أن الحياة من الله، والنطق منه: محدثان؛ وصف الله تعالى في أزليته بالموت والجهل. وإن قلنا: إن حياته ونطقه غير جوهره أزليان، فقد أشركنا مع الله في أزليته غيره فلذلك يسمى كل واحد من الروح والكلمة جوهرية خاصة، فوجب أن يكون جوهر الخالق تعالى: أقنوما، خاصا، قائما، كاملا بخاصته لم يزل. ونطقه الذي هو كلمته أقنوما، خاصا كاملا قائما بخاصته لم يزل. [وروحه أعني حياته: أقنوما، خاصا، كاملا بخاصته لم يزل] فهذه ثلاثة أقانيم معروفة بمعانيها، لا متفاصلة، ولا متركبة، ولا متشابكة، جوهر واحد، ذات واحدة.»

هذا كلام صاحب «الحروف» وهو عندهم القسيس المعروف. ولقد رام تحسين مذهبهم، وتبيين مطلبهم، ولكن لا يستوي الظل والعود أعوج، ولا يصلح المذهب وقائله أهوج.» [48]

كذلك نقل من كتاب المسائل بعض ما يتعلق بمسائل النعيم والعذاب في الآخرة، فقال: «قال صاحب كتاب المسائل: لسنا ننتظر في المكافأة الإلهية، شيئا من الأرضيات الفانيات، كالذي ينتظره شيعة «ملسيان»، ولا تزويج العرائس كالذي يشتهيه «جرنش»

(48) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 95-96.

و»مركش»، ولا ما ينتسب إلى المأكول والمشروب، كالذي يسوغه «بابيه» وجماعة، ولا ننتظر أن يكون ملك المسيح في الأرض ألف سنة بعد القيامة، ليمتلك الصالحون معه متنعمين كتعليم «قابوش»، الذي خيل بقيامتين: الأولى للصالحين، والثانية للكافرين، فقال إن ما بين هاتين القيامتين، [تمسك الأحباس] الجاهلة بالله، في زوايا الأرض في أجسامهم، ثم يحملهم الشيطان، بعد تملك الصالحين في الأرض ألف سنة، على محاربة الصالحين المتملكين، فيدفعهم الله عنهم، بأمطار النيران محاربا عنهم، فيموتون هكذا مع سائرهم الذين ماتوا في الكفر، ثم يحيون في لحم غير متغير للعذابات الدائمة»[49].

هذه مجموعة من المؤلفات التي كتبت ببلاد الأندلس باللغة العربية، وكانت مصدرا مهما للنصارى في عقيدتهم وشعائرهم، ولا نستبعد أن تكون كتبا مشرقية تم استجلابها من المشرق، لما أصبحت الحاجة ملحة بسبب انتشار اللغة العربية في الأندلس، وعسر على النصارى فيها مطالعة الكتب اللاتينية، أو أنها كتب كُتبت باللغات المحلية. وما دمنا لا نتوفر على ما يفيد أنها مشرقية، وفي الآن نفسه ثبت لدينا أن الكتب المقدسة ترجمت إلى العربية في الأندلس، كما وجدت كتابات في العقيدة النصرانية بالعربية، فغالب الظن على هذه الكتب التي نقل منها القرطبي أنها مؤلفات أندلسية عربية في العقيدة النصرانية وشعائرها.

المحور الثالث: الرسائل ذات الهدف التنصيري التي وجهت إلى مسلمي الأندلس قصد دعوتهم لترك الإسلام واعتناق النصرانية.

إلى جانب النوعين المذكورين من المؤلفات العربية النصرانية في الأندلس، هناك نوع ثالث في غاية الأهمية، وهو تلك النصوص الجدلية والتنصيرية التي كتبها نصارى الأندلس وبعثوا بها إلى علماء المسلمين وملوكهم، قصد تنصيرهم والتشكيك في عقيدتهم والطعن في نبوة نبيهم، وبيان صحة العقيدة النصرانية وبطلان العقيدة الإسلامية. ودعوتهم إلى ترك دينهم الإسلامي واعتناق النصرانية.

وقد ظهرت هذه النصوص التشكيكية مع ظهور الإسلام، بحيث بدأت شفهية مع المشركين الذين شككوا في صحة نبوة النبي ﷺ، وكذبوا رسالته، ثم بعد ذلك ظهرت النصوص المكتوبة بعد انتشار الإسلام، واتصاله بأتباع الأديان الأخرى، ويمكن أن نذكر منها

(49) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 324-325.

على سبيل المثال لا الحصر كتابات يوحنا الدمشقي[50]، التي نعت فيها الإسلام بأنه مجرد هرطقة مسيحية، أو رسالة عبد المسيح الكندي التي رد عليها الهاشمي.

ولعل من أبرز هذه الرسائل والكتب التي ألفها علماء النصارى ضد الإسلام والمسلمين ببلاد الأندلس، «كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله»، الذي ألفه هذا النصراني وبعث به إلى مسلمي الأندلس، والذي قام أبو العباس القرطبي بالرد عليه قائلا: «أما بعد، فقد وقفت - وفقك الله - على كتاب كتب به بعض المنتحلين لدين الملة النصرانية، سماه كتاب «تثليث الوحدانية»، بعث به من «طليطلة»، أعادها الله إلى مدينة «قرطبة» حرسها الله. متعرضا فيه لدين المسلمين، نائلا فيه من عصابة الحق الموحدين، سائلا عما لا يعنيه، ومتكلما بما لا يدريه، فأمعنت النظر فيه، فإذا بالمتكلم يهرف بما لا يعرف، وينطق بما لا يحقق، ناقض ولم يشعر، وعمي من حيث يظن أنه يستبصر، ﴿أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[51] يلحن إذا كتب، ويعجم متى أعرب:

وذي خطل في القول يحسب أنه مصيب، فما يلمم به فهــو قائله.

دل بقوله على ضعف عقله، وبمكاتبته على سوء محاولته، تعاطى درجة النُّظار، وسود بأباطيله ذلك الطومار، ليستزل به الأغبياء الأغمار، ويحصل بذلك على مناكلة شنار ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[52]، وليته إذا ادّعى النظر سلك طريقه، والتزم شروطه، فاعترف بالبديهيات، ولم ينكر الضروريات التي هي أصول النظريات، ولكن حل من عنقه ربقة العقول، فهو في كل جهالة يجول، وإليها يدعو وبها يقول، فليته لو دفن من عواره ما كان مسطورا؛ ولكن كان ذلك عليه في الكتاب مسطورا.»[53]

يتضح من خلال كلام أبي العباس المذكور، وكذلك من العنوان الأصلي لكتابه: «الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام» أن موضوع كتاب تثليث الوحدانية ينقسم إلى ثلاثة أقسام،

(50) Damascéne, jean, Ecrits sur l'Islam, présentation commentaires et traduction par Raymond Le Coz, ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres et de l'oeuvre d'orient. Les editions du Cerf, 1992, sources chrétiennes n° : 383.

(51) سورة الفرقان: 44.

(52) سورة البقرة: 79

(53) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 55-57.

قسم يقدم فيه النصراني دينه، ويعمل على بيان صحته، مستدلا على صلاحه ومدافعا عن عقيدته، متبعا منهج المتكلمين والنظار المسلمين، وهو ما تدل عليه عبارة أبي العباس: «دل بقوله على ضعف عقله، وبمكاتبته على سوء محاولته، تعاطى درجة النُّظار، وسود بأباطيله ذلك الطومار، ليستزل به الأغبياء الأغمار، ويحصل بذلك على مناكلة شنار»[54].

والقسم الثاني من الكتاب يطعن فيه صاحبه في الإسلام، دل على ذلك قوله: «متعرضا فيه لدين المسلمين، نائلا فيه من عصابة الحق الموحدين»[55]. أما القسم الثالث فتعرض فيه صاحبه للطعن في نبوة النبي ﷺ.

أما لغة الكتاب فهي كسائر كتب النصارى الموجهة ضد الإسلام كُتبت باللغة العربية، غير أن لغة هذا الكتاب، لم تكن لغة قوية فصيحة، وهو ما عبر عنه أبو العباس بقوله: «لتعلم يا هذا المنتسب لدين المسيح، أني أجاوبك إن شاء الله تعالى بمنطق عربي فصيح، أسلك فيه مسلك الإنصاف، وأترك طريق التعصب والاعتساف، على أن كلامك لا يستحق الإصغاء إليه، ولا الجواب عنه، لكونك تستحق السؤال، ولا تعرف ترتيب المقال، بل تقول ما لا تفهم، وتكتفي بأنك تتكلم، ولكون كلامك هذا كثير الغلط، ظاهر التناقض والشطط... »[56]

ولقد افتتح هذا الكتاب، كما نقل ذلك القرطبي بقوله: ««كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله». ثم قال: «الحمد لله بالغ القوى التي فطرنا عليها، وأمرنا بحمده، فنحن نحمده ونشكره ونعظمه، بمثل تعارفنا في الحمد والشكر والتعظيم لملوكنا، وأهل الرهبة من ذوي السلطان منا، فرضا له شاكرين حامدين، معظمين غير واقفين على ذاته، ولا مدركين لشيء منه، وإنما نقع على أسماء أفعاله في خليقته وتدبيره في ربوبيته»[57].

ومما تطرق إليه كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله:

الحديث في عقائد النصارى من تثليث وحديث عن الأقانيم، وعن الاتحاد، أما بخصوص التثليث فقد ورد على لسان صاحب تثليث الوحدانية: «الآن وجب عليَّ أن أسألك في أمر التثليث عن خلق الله لجميع ما خلق، إن كان خلقهم بقدرة وعلم وإرادة، أم خلقهم بغير هذا؟ فإذا اضطرتك المسألة إلى القول بها فإني أسألك: إن كانت أسماء لذاته؟

(54) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 56.
(55) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 55.
(56) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 58.
(57) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 61.

أو أسماء لأفعاله؟ فإن قلت: هي أسماء لذاته، فقد نقضت، وجعلتها أسماء للذات ووقعت فيما أنكرت من الجسم. وإن قلت: من أسماء أفعاله التي منها سمي قادر عالم مريد فهو التثليث الذي أمرنا القول به»[58].

أما عن موضوع الأقانيم الذي نوقش في هذا الكتاب فقد ورد قوله: « فإن قلت لم لا تقولون باسم القادر العالم المريد، إذا قلتم باسم الآب والابن والروح القدس. فيتبين: آب، وابن، وروح القدس، ثالثا. اعلم أن المسيح لما بعث الحواريين إلى جميع الأجناس، قال لهم: «من آمن منهم فعمدوه على اسم الآب، والابن، والروح القدس»[59] وإنما خاطبنا بمثل تعاقلنا، فجعل هذه الأسماء كاختلاف قضايا تلك الأفعال، ثم واسط، ثم أخر. فأول القضايا: خلق الله الجميع بريا سماها: أبا، وأضافها إلى القدرة. وأضاف قضية وعظ المسيح للناس إلى العلم، وسماه: ابنا، لأن العلم لا يوقع عليه، حتى يتولد كلاما. وأضاف قضية فناء الدنيا ومكافآت جميع أهلها بأعمالهم إلى الإرادة، وسماها: روح القدس، الذي هو قادر عالم مريد، أسماء للواحد الذي لا يتكثر»[60].

كما تضمن الكتاب كلاما عن الاتحاد فقال صاحب الكتاب: «ثم نبدأ بالقول في الاتحاد، فإن قلت فإذا كان التثليث عندكم أسماء أفعال لخواص قائمة، والذات واحد لا ينقسم ولا يتبعض فلم بعضتموه دون الآب وروح القدس؟ [ولم سميتم المسيح ابنا] ولم سميتموه أبا وروح القدس؟ اعلم أنها لم تفارقنا القضايا بالأفعال، اختلفت أسماءها كما قدمنا فأضفت قضية خلق الخليقة بدءا إلى القدرة وسميت أبا، وأضفت قضية الموعظة إلى العلم المتولد كلاما وسمى ابنا، وانفردت قضية الوعظ باللحمة دون غيرها، لأن المسيح إنما اتخذ في الدنيا للموعظة لا لخلق الخليقة، لأن الله لو اتخذ جسما ليخلق به الخلق بدءا يسمى الجسم أبا، وأضفت اللحمة إلى الأب ولكنه إنما اتخذه لموعظة الخلق، والوعظ مضاف إلى العلم المتولد كلاما فسمى ابنا، فلذلك قال الإنجيل التحمت الكلمة وسكنت فينا، فأفرد الكلمة بالالتحام لأنها الواعظة بالأمر والنهى دون القدرة والإرادة. فهذا أخصر شرح الاتحاد»[61].

(58) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 71.
(59) متى 28: 19.
(60) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 77.
(61) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص:107.

ومن طبيعة الحال لم يغفل صاحب الكتاب الانتصار لدينه، وذكر تميز النصرانية على اليهودية والإسلام، وبيان عدم صحة الإسلام وشريعته ونبوة محمد ﷺ وأدلته في إنكارها: «فوجب على النصراني أن يأتي بالبينة على اليهودي من الكتب التي أقر له بها، فإن لم يكن فيها مسيحا منتظرا، فلا حجة له عليه، ولا معلق له إليه. وإن كان فيها مسيحا منتظرا، يرجى صلاح الحال من سببه، ووافقت علاماته علامات الذي قد جاء وظهر، فإذا كان فقد اختار النصراني الرسالة الأولى والثانية لنفسه، وخرج اليهودي عن رضا المعبود بجحده الرسالة الثانية، ودفعه لسنته فيما أعقب به في عباده من الرسالة الثانية. ثم يحمل المسلم البينة على النصراني من الكتب التي أقر له بها، وجامعه عليها. فإن لم يكن فيها محمد منتظرا فلا حجة له عليه ولا مطعن له إليه. وإن كان فيها محمد منتظرا، ثم وافقت علاماته علامات الكتب، فقد أصاب المسلم ولزم النصراني الخروج عن رضا معبوده» [62].

وإذا كان الباعث وراء كتاب أبي العباس القرطبي هو الرد على أحد هذه المؤلفات فهذا لا يعني أنه الكتاب الوحيد في هذا الفن، بل سبقته كتب كثيرة، وتلته أخرى، سواء في بلاد المشرق أو المغرب، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

«رسالة ميزان الصدق المفرق بين أهل الباطل وأهل الحق» التي ألفها قاضي قرطبة أبو مروان عبد الملك بن مسرة بن عزيز اليحصبي المتوفى سنة 522هـ، ردا على كتاب لأساقفة النصارى إليه، وقد ذكرها أبو العباس القرطبي نفسه في قوله: «ثم من عجيب أمر هذا السائل، وأدل دليل على بلادته وجهله، أن هذه الخطبة التي صدر بها كتابه، على ما هي عليه من تثبيج النظم، وعدم الفصاحة، إنما نقلها نقلا من رسالة عبد الرحمن بن غصن ختن شبيب، التي كان أساقفة النصارى كتبوا بها إلى الإمام الزاهد أبي مروان بن مسرة، ونسبوها لعبد الرحمن، وكانوا قد اجتمعوا على كتابتها بطليطلة أعادها الله، فلما كتبوها بعثوا بها للقاضي أبي مروان بن ميسرة، فبعد أن بذلوا جدهم وأجهدوا جهدهم، كتبوا له رسالة مفتتحها هذه الخطبة في بطاقة صغيرة، عدد أسطارها نحو من ثلاثين، لحنوا فيها وصحفوا في تسعة وعشرين موضعا منها، ومع ذلك فأخلوا بالكلام، ولم يتحصل لهم من سؤالهم مطلب ولا مرام، فأجابهم الإمام القاضي رحمه الله وأحسن في الجواب، وأظهر لهم جهلهم وتبلدهم في ذلك الكتاب.» [63].

(62) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص: 181-182.
(63) نقض تثليث الوحدانية في معرفة الله، ص:63-64.

وقبل «رسالة ميزان الصدق» هذه هناك رسالة راهب فرنسا التي رد عليها شيخ المالكية القاضي أبو الوليد الباجي المتوفى سنة 474هـ[64]. فلقد كتب هذا الراهب إلى الأمير المقتدر بالله أمير سرقسطة مجموعة من الرسائل، وصلنا منها هذه الرسالة التي رد عليها الباجيُ، دعا فيها الراهب الأمير إلى الدخول في النصرانية، وابتدأها بمدح الأمير، ووصفه بالتبصر وتبين أحوال الدنيا المتغيرة، غير أن دعوته هذه تختلف عن ما سبق أن ذكرناه من الرسائل السابقة؛ ذلك أنها لم تحمل نقدا للإسلام ولا قدحا في شريعته، ولا احتجاجا للنصرانية بالدليل والبرهان، وإنما اكتفى فيها الراهب بالوعظ، مشيرا إلى أن الإحاطة بالنصرانية مما يعجز دونه إدراك الإنسان، وأن ملك الله أعزم من أن يُدركه فهم الإنسان، أو يصل إليه بعلم الكلام، وإنما السبيل إلى ذلك شرح الله صدورَ الآدميين، ودخول روح العلم في قلوبهم، ليتمكن الإيمان من نفوسهم، مضيفا أنه لهذا السبب كان الالتحام المقدس، الذي شهدت له الكتب المقدسة اليهودية وأكدته كتب النصارى وأعمال الحواريين. أما اعتراف المسلمين بنبوة محمد -عليه السلام- فهي في نظره مما شُبّه عليهم من قبل الشيطان اللعين، ثم طلب من الأمير الاعتبار واتباع دين النصرانية.

ومنها أيضا كتاب «مقامع هامات الصلبان»، لأبي عبيدة الخزرجي القرطبي المتوفى سنة 582هـ، والذي رد فيه على القس القوطي الذي بعث برسالته المكتوبة بالعربية وأمر أن تُحمل إلى أبي عبيدة الخزرجي ليُجيب عنها، وقد تضمنت الرسالة المواضيع الآتية:

أولا: دعوة أبي عبيدة إلى النصرانية وسلك القس فيها منهج الاستدلال بالقرآن على صحة النصرانية، فذكر مجموعة من الآيات التي وردت في القرآن في كون المسيح روح الله وكلمته، وأنه وجيه في الدنيا ولآخرة، وأنه جاء بالمعجزات الكثيرة الدالة على ألوهيته وعلى رأسها إحياؤه الموتى. كما استدل على الأمر نفسه مما ورد في العهد الجديد من كونه أعطى حواريه القدرة على إحياء الموتى هم كذلك، والتكلم بلغات العالم وأن نزوله إلى الأرض كان بهدف إقامة الحجة على الناس بعدما أرسل الرسل من قبل. وأن ما تعرض له من صلب وعذاب هو من رحمته بالناس وتكفيرا عن ذنوبهم وذنب أبيهم آدم، منبها على أن تعظيم المسلمين لعيسى وحسن عقائدهم وانتشار العدل فيهم هو الذي دفعه إلى دعوته إلى النصرانية، ليؤمن بها وبصلب المسيح لأن إنكار صلبه كفر صريح، وبإنكارهم

(64) أبو الوليد الباجي، رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

له يكون إيمانهم ناقصا، ولن يكتمل إلا بالاعتراف بألوهية المسيح وصلبه من أجل التكفير عن ذنوبهم.

من أهم ما ذكره هذا القس القوطي، أن كثيرا من أساقفته ألفوا كتبا في بيان فساد الإسلام، والرد على صاحب شريعة الإسلام، مما يبين عدم صحة ما جاء به، مشيرا إلى عيوب هذه الشريعة فذكر مسألة إباحة التعدد في الزواج، وإباحة الطلاق، ودعوة القرآن إلى قتال الناس، وادعاء أن الإسلام ناسخ لما سبقه من الأديان وفي الآن نفسه مصدق لها.

وإشارته إلى أن كثيرا من أساقفته ألفوا كتبا في بيان فساد الإسلام، فبغض النظر عن مدى صحة قوله، فلو صح ففي ذلك تأكيد على انتشار الكتب العربية النصرانية الموجهة ضد الإسلام، والتي جعلناها موضوع هذا المحور الثالث المتعلق بالكتابات العربية النصرانية ذات الهدف التنصيري.

من جهة أخرى عرج على الأخطاء التي يظن وجودها في القرآن فذكر وصفه لمريم على أنها أخت لهارون وابنة لعمران، ظنا منه أن مريم أم المسيح هي مريم أخت موسى وهارون أبناء عمران، مقارنا في هذا كله تارة بين القرآن والتوراة والإنجيل، وتارة بين انتشار الإسلام بالسيف وانتشار النصرانية بالتبشير، ليختم رسالته بكونه يريد النصح لأبي عبيدة لما رأى من نبل أخلاقه.

ولا يهمنا من ذكر كل هذه الرسائل وغيرها مما لم نذكر، مما عرفه المشرق والمغرب وبلاد الأندلس، مناقشة الدعاوى الواردة فيها، ولا الردود التي رد بها المسلمون، وإنما هدفنا بيان أن نصارى الأندلس، استعملوا اللغة العربية ليس في ترجمة النصوص المقدسة لنصارى الأندلس، وعند التأليف في قضايا العقيدة النصرانية وحسب، بل استعملوها أيضا في النصوص الجدلية التي كانت بينهم وبين المسلمين.

خاتمة

كانت هذه بعض أنواع الكتابات العربية النصرانية التي أُلفت في الأندلس، وهي عبارة عن ترجمات للنصوص الدينية المقدسة، وتآليف في العقيدة النصرانية وشعائرها، ونصوص جدلية بين المسلمين والنصارى. ولا يعني هذا أن كل الكتابات العربية النصرانية بالأندلس هي هذه الأنواع الثلاثة، فلا شك أن هناك كتابات أدبية وشعرية ونثرية وتاريخية وفلسفية وطبيعية وغيرها، يجدر بالباحثين التنقيب عن الغائب منها وإخراجه، والتعريف بالموجود منها وتحقيقه ودراسته.

وإذا كانت النصوص العربية النصرانية في المشرق كُتبت لها الحياة، وعرفت طريقها للنشر والانتشار، فذلك راجع للاعتراف الإسلامي بالنصارى العرب، بحيث لم يعرفوا تضييقا من المسلمين ولا إقصاء، فكتبوا في عقائد دينهم وشرائعهم، وترجموا كتبهم المقدسة، بل أيضا انتقدوا الإسلام والمسلمين، دون أن يكون ذلك سببا في تعرضهم للأذى، يقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في هذا الباب متحدثا عن تآليف المخالفين خاصة مَن عُرفوا بالزنادقة والمجوس: «ومن الكتب التي وضعها الملحدة وطبقات الزنادقة كالحداد وأبي عيسى الوراق وابن الروندي والحصري وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء صلوات الله عليهم وتكذيبهم، فإنهم وضعوها في أيام بني العباس وفي وسط الإسلام وسلطانه وملوكه أكثر مما كانوا إذ ذاك وأشد ما كانوا ولهم القهر والغلبة والعز.»[65]، وهذا القول يدل على أن من عُرفوا بالزنادقة، كانت لهم حرية واسعة، مكنتهم من عقد مجالسهم الدينية، ومن التأليف ليس في عقيدتهم وحسب، بل أيضا في الطعن في دين الإسلام، وهم يعيشون في حضنه وتحت حكمه، لدرجة فاق فيها عدد هذه الكتب ما كانوا يؤلفونه أيام كان لهم الغلبة وكان دولتهم الفارسية قائمة. ولوجود هذه المجالس التعليمية التي كانت لهم والتي تسببت في افتتان بعض المسلمين بهم انتقدهم القاضي عبد الجبار حيث قال: «والمانية تزعم أن الفلاسفة عنها أخذت هذه المذاهب وإنما ذكرت ذلك بهذا المكان لتعرف مقدار عقول الزنادقة والملحدة ولولا فتنة قوم من الرؤساء والكتاب والوزراء بهم ما ذكرناهم»[66].

أما ببلاد الأندلس فقد تعرض المسلمون بعد سقوط دولتهم، إلى الطرد والتهجير القسري، وحوربت اللغة العربية، كما حورب الإسلام وأتباعه محاربة شديدة، من خلال حرق الكتب الإسلامية العربية، وعلى رأسها القرآن الكريم وكتب الحديث والفقه، فقد قامت محاكم التفتيش بحملة واسعة النطاق على الموريسكيين، وأرهبتهم إرهابا شديدا، لدرجة لم يعد باستطاعتهم إظهار شيء يمكن أن يُفهم منه أنهم مسلمون، ولقد نقل «لويس كارديك» (Lois Cardaillac) في كتابه: «Morisques et chrétien un affrontement polémique»[67] عمليات تعذيب وإحراق تعرض لها موريسكيون وموريسكيات لأنهم اغتسلوا يوم الجمعة، أو سألوا وهم مدعوون إلى حفل عشاء هل اللحم المطبوخ لحم

(65) تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان الجزء الأول دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع لبنان د ت، ص: 129.

(66) نفس المصدر السابق ص: 80

(67) Louis CARDAILLAC Marisques et chrétiens un affrontement polémique,1492-1640 Paris incksieck 1977

خنزير؟ لأنه لا يمتنع عن أكله إلا المسلمون واليهود، ولا يغتسل يوم الجمعة إلا المسلم.

من جهة أخرى أشارت «جاكلين فورين جرين» (Jacqueline Fournel-Guerin) إلى «أن محكمة التفتيش في أراغون أحرقت بساحة السوق بسرقسطة آلاف المصاحف والكتب العربية، وكانت تنبه في كل مرة على أن الكتب الممنوعة هي: «كتب فرقة محمد المكتوبة بالعربية أو الرومية أو أي لغة عامية أخرى»، ولما لم يحقق هذا العمل مراده ولم تتمكن محاكم التفتيش من القضاء على كل الكتب العربية، انتقلت إلى اعتقال القيادات الموريسكية المسلمة التي تدرس التعاليم الإسلامية»[68].

بل لم يَسلم نصارى الأندلس المستعربون من التضييق، بحيث منعوا من استعمال اللغة العربية، وأرغموا على ترك العادات العربية الإسلامية التي أصبحت منذ قرون عاداتهم وتقاليدهم، فكان هذا وراء ضياع كل النصوص العربية التي ألفوها أو ترجموها، ولهذا السبب نفسه كتب الموريسكيون والمدجنون بالعجمية الموريسكية، لخوفهم من علم محاكم التفتيش بها ومعرفتها بإسلامهم إذا اكتشفت لديهم كتابات عربية.

(68) Fournel-Guerin Jacqueline. Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620). In: Mélanges de la Casa de Velázquez, tome 15, 1979. pp. 241-259; doi : https://doi.org/10.3406/casa.1979.2299

المصادر والمراجع

1. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان بيروت.
2. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق أحمد صقر دار إحياء الكتب العربية ص:16.
3. الباجي، أبو الوليد ، رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.
4. باركر، إرنست. تراث الإسلام مجموعة من المؤلفين، الحروب الصليبية، ترجمة علي أحمد عيسى، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1936، ج1.
5. البصري، عمار، كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك، دار المشرق بيروت، 1977، سلسلة بحوث ودراسات5، ب. سلسلة جديدة الشرق المسيحي
6. بنشريفة، محمد. الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني، مطبوعات أكاديمية، المملكة المغربية، سلسلة الندوات، ضمن أعمال ندوة المغرب في الدراسات الاستشراقية، أبريل 1993.
7. الخزرجي، أبو عبيدة، مقامع هامات الصلبان، تحقيق عبد المجيد الشرفي، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية 1.
8. الخولي، أمين. صلة الإسلام بالمسيحية، تقديم محمد مصطفى المراغي، تمهيد محمد عمارة، القاهرة، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2006. سلسلة في التنوير الإسلامي.
9. دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها دار صادر بيروت الطبعة الخامسة 1399هـ1979.
10. السقا، أحمد حجازي الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام تحقيق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي.
11. شنقيط، يوسف، مصادر ابن حزم في نقد اليهودية والنصرانية، أطروحة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2021.
12. القرطبي، أبو العباس، نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله نموذج لعلم العقيدة والكلام عند مالكية الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق وتقديم يوسف الكلاّم ونادية الشرقاوي، دار صفحات، دمشق، الإصدار الأول، 2012.
13. كحيلة، عبادة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية المدنية، الطبعة الأولى 1993.
14. الكلاّم، يوسف. تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دار صفحات، الإصدار الأول 2009.
15. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي كتاب التنبيه والإشراف. طبع بمدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل سنة 1893م.
16. الهمذاني، القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان الجزء الأول دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع لبنان د ت.
17. هنانو، مَلَك، من التوراة. مجلة المجمع العربي المجلد التاسع والثلاثون الجزء الثاني أبريل 1964.

A. Sidarus et F. Teichner, « Termas romanas no *Gharb al-Andalus* »; C. BARCELÓ, « Columnas «arabiza

18. Aillet Cyrille, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ixe-xiie siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45)
19. Aillet, Cyrille. « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010,
20. Cyrille.Aillet, « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010,
21. Cyrille.Aillet, « Chapitre V. La production littéraire Arabo-chrétienne en péninsule ibérique ». *Les mozarabes*, Casa de Velázquez, 2010,
22. Damascéne, jean, Ecrits sur l'Islam, présentation commentaires et traduction par Raymond Le Coz, ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres et de l'oeuvre d'orient. Les editions du Cerf, 1992, sources chrétiennes n° : 383.
23. Fournel-Guerin Jacqueline. Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620). In: Mélanges de la Casa de Velázquez, tome 15, 1979.
24. Juan Pedro Monferrer-Sala, TRANSLATING IN NINTH CENTURY CORDOBA, Notes on the urjūzah of Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī to his Arabic, poetic version of Sifr al-zubūr . University of Cordoba.
25. Louis CARDAILLAC Marisques et chrétiens un affrontement polémique,1492-1640 Paris incksieck 1977
26. M. -Th. Urvoy, L'impact de la présence islamique dans la péninsule ibérique, Revue des sciences religieuses, 90/4 | 2016, Regards médiévaux sur l'Islam.
27. M. -Th. Urvoy, Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth Tou louse Presses Universitaires du Mirail 1994.
28. Pieter Sjoerd van Koningsveld (Professor Emeritus of Islamic Studies in Leiden), the Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî, Prolegomena for a Critical Edition University Aurora Leiden 2016.
29. Pieter Sjoerd van Koningsveld (Professor Emeritus of Islamic Studies in Leiden), the Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qûṭî, Prolegomena for a Critical Edition University Aurora Leiden 2016.
30. *https://doi.org/10.3406/casa.1979.2299*
31. *https://doi.org/10.4000/books.cvz.1512.*
32. *https://journals.openedition.org/rsr/3412*

يهودا بن قريش المغربي أو بدايات الدرس اللغوي المقارن في الغرب الإسلامي

د. عبد الكريم بوفرة
جامعة محمد الأول وجدة

ملخص البحث:

نسعى من خلال هذه المداخلة المتواضعة إلى تصحيح مقولات طالما يتم ترديدها في مجال الدراسات اللغوية التاريخية حول بدايات الدراسات اللغوية واللسانية والفيلولوجية المقارنة، وتجعلها في أوروبا من الناحية الجغرافية وفي القرن الثامن عشر من الناحية الزمنية. ولكن الباحث في هذا المجال والملمّ خصوصا باللغة العبرية يقف على حقيقة مغايرة تماما، مفادها أن بلاد المغرب والأندلس شهدت إنتاجا لغويا ضخما برزت فيه المقارنة بين اللغات العبرانية والعربية والآرامية والسريانية بشكل يجعلنا نؤكد أن بداية الدراسة اللغوية المقارنة ظهرت ضمن مجال الثقافة العربية-الإسلامية على الأقل ثمانية قرون قبل أوروبا الغربية. وسوف نركز اهتمامنا على مجهودات يهودا بن قريش الفاسي المغربي (نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الميلاديْن) في رسالته إلى جماعة «يهود مدينة فاس...» للحض على قراءة ترجمات التوراة باللغة الآرامية، وعدم الاكتفاء بالنص العبري، نظرا لعلاقة التشابه بين اللغتيْن، بل أكثر من ذلك، نظرا لعلاقتهما باللغة العربية خصوصا.

تمثل الأندلس إلى اليوم نموذجا إنسانيا راقيا للتعايش الثقافي والفكري والديني بين كثير من الديانات واللغات والمجتمعات والمذاهب والمعتقدات والملل والنّحل، في ظل حضارة الإسلام السّمحة التي منحت اليهود والنصارى وغيرهم من الطوائف الدينية حرية قلّ نظيرُها في الاعتقاد والتعبير والتصرف، والعيش والكتابة والتأليف والردّود والجدل الفكري دون مراقبة أو محاسبة أو إكراه أو ضغط[1]. وهذا يعني أن تلك

(1) يكفي أن نشير إلى أن المسيحيين الإسبان أشعلوا سنة 1499 النار فيما يناهز مليوني مخطوط عربي بميدان باب الرّملة في غرناطة، وذلك بأمر من الكاردينال Jiménez de Cisneros وهو le confesseur de la reine Isabelle: انظر:
-Chaïm Potok: 1996. Une histoire du peuple juif, p. 434. Éditions Pocket, Paris.

البيئـة العربية-الإسلامية، شرقا وغربـا، كانـت تعرفـا نشاطـا ثقافيـا مكثفـا وقـدرا عاليـا في الإنتـاج والإبداع.

ويكفي أن يدرس الباحثون فترة الحكم الإسلامي في الأندلس (منذ الفتح سنة 711م إلى سقوط الأندلس سنة 1492م) ليقفوا على كمّ هائل من الأحداث والوقائع التي دوّنَتها مصادر عربية وغير عربية، وليحققوا كثيرا من النصوص اللغوية والفلسفية والعلمية والشعرية والكلامية والفلكية والطبّية...، وليدرسوا فترةً مهمةً في تاريخ اليهود مثلا الذين عاشوا في فضاء نقلهم من وضعية اجتماعية مزرية كانوا عليها إلى وضعية أخرى فيها راحة نفسية وفضاء للإنتاج العقلي. وما يثير الانتباه أن اليهود أنفسهم يطلقون على فترة وجودهم في الأندلس الإسلامية تسمية لم يطلقوها إلا على الأندلس حصرا، ولم يفكروا يوما في نقلها إلى جغرافية أخرى، وأقصد تسمية: «العصر الذهبي» (أو תור הזהב)[2]

ويسمي Bernard Vincent هذه السنة 1492 «السنة العجيبة» Année admirable، ففيها سقطت آخر مملكة إسلامية في الأندلس، وفيها تمّ طرد المسلمين واليهود منها، وفيها بدأت حملات Christophe Colomb (1451 – 1506) لاكتشاف «العالم الجديد»، وفيها انطلقت حملات التنصير القسرية في حق من بقيَ من المسلمين Reconquista، وفيها تمّ إرغام اليهود على الاعتراف بالميثاق الجديد La Nouvelle Alliance، وفيها انطلقت حملات التبشير بالمسيحية الكاثوليكية باعتبارها حاملة «للحقيقة الجديدة» La Nouvelle Vérité، وفيها تمّ الإعلان عن «انتصار» الكاثوليكية و«الثأر» من الإسلام، ونهاية «الديانة اليهودية السّفاردية»، بل وخلال هذه السنة تمّ الإعلان عن ميلاد الغرب باعتباره منظومة فكرية وثقافية. كما تمثل تلك السنة بداية ظهور «نحو» اللغة القشتالية على يد Antonio de Nebrija (1441 - 1522) الذي وضع كتابا وقدّمه للملكة «إيزابيلا الكاثوليكية» زعيمة محاكم التفتيش إلى جانب زوجها «فيرديناند» انظر:

- Vincent Bernard: 1991. 1492, l'année formidable, p. 24 et passim. Éditions Aubier, Paris.
- Anne-Lise Polo: 2001. La Nef marrane. Essai sur le judaïsme aux portes de l'Occident, p. 28. Éditions Presses de l'Université du Québec, Québec, Canada.

(2) حيل على بعض الدراسات الأكاديمية الجادة في هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال فقط:

- אליהו אשתור: 1960-1966. קורות היהודים דספרד המוסלמית. 2 כרכים. הוצאת: קרית-ספר. ירושלים.
- יהושע בלאו: 1961. דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס. ירושלים.
- נפלאות שיר: 2014. סוד הקסם של תור הזהב השני בספרד. אביבה דורון. ערכה והביאה לדפוס: לאה שניר. בני ברק. הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- אדיר כהן, חיים רון: 1988. יקר מזהב : מבחר ספורי תור-הזהב בספרד. ציורים ועיצוב גרפי. מודן. תל אביב.
- ישראל לוין, ערך: 1955. תור הזהב : מבחר השירה העברית בספרד, עם מבואות ופרושים. הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. ירושלים ותל-אביב.
- י.יהלום, מבחר נערך בידי: 1988. שירת תור הזהב העברית בספרד. אקדמון. ירושלים.
- אביבה דורון, דני קרוון: 2008. שירי אהבתך : אל משוררי תור הזהב בספרד. הקיבוץ המאוחד. תל-אביב.
- Joshua Blau: 1965. The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic. Oxford University Press, London.

خصوصا بين القرنيْن 8 و11 الميلاديّيْن، وما تلاها مباشرة من بداية لمحاكم التفتيش والتنصير والطرد والتهجير والنفي، واعتناق المسيحية الكاثوليكية، أو القتل أو الحرق أو الصلب بمجرد سقوط مملكة غرناطة وما يعنيه ذلك من ظهور لفئة جديدة من اليهود المتخفّين الذين كانوا يتظاهرون باعتناق المسيحية، ويمارسون ديانتهم اليهودية خصوصا بشكل سرّي، ويُطلق عليهم «اليهود المرّانيون» أو Marranos. وقد كان للملكة إيزابيلا الكاثوليكية (1451-1504) وزوجها فرديناند الثاني (1452-1516) دور مشين في هذه الممارسات الشنيعة في حق الأندلسيين، مسلمين ويهودا على السواء. لذا لا نستغرب إذا وجدنا بعض الدراسات التي تربط بين سقوط الأندلس وبداية مفهوم الغرب من الناحية الثقافية، وما يعنيه ذلك من قطيعة معرفية بين الشرق المزدهر فكريا آنئذ وأوروبا المسيحية التي قامت على القهر والقتل والطرد والتدمير.[3]

وشجّع ذلك «العصر الذهبي» كثيرا من المثقفين اليهود على الإنتاج والإبداع في مجالات مختلفة، مستحضرين مكانة اللغة العربية في الأندلس وقيمتها الرفيعة، فساروا على منوالها، وحاولوا أن يستفيدوا منها خصوصا أن اللغة العبرية آنذاك لم تكن تسعفهم في الكتابة والتعبير. لذا لجأوا إلى طريقة عجيبة؛ فقد **كتبوا اللغة العربية بحروف عبرية، وهو ما يُسمى الكتابة العربية-العبرية أو العربية المهوّدة أو Judeo-Arabic.** ولكنهم أقحموا في هذه اللغة كثيرا من الكلمات والتعابير العبرية، وكثيرا من الآيات من التوراة، وكثيرا من آراء الأحبار الفقهاء والحاخامات كما وردت في «المشنا» و«التلمود» و«المدراش» والكتابات اللاحقة لها. لقد كانت هذه اللغة تنطلق من مبدإ أساسي وهو «قدسية اللغة العبرية»[4] ومكانتها الخاصة باعتبارها «شأنا إلهيا» أو ענין אלוהה كما نجد ذلك عند الشاعر الفيلسوف أبو الحسن يهودا بن صموئيل اللاوي القرطبي (1075-1141)على سبيل المثال[5].

وقد استفاد أولئك اليهود من اللغة العربية وعلومها بما فيها علم النّحو وعلم اللغة (المعجم والدلالة) خصوصا مع وجود معاجم عربية كثيرة عبّرت عن ثراء اللغة العربية

(3) Anne-Lise Polo: 2001. La Nef marrane. Essai sur le judaïsme aux portes de l'Occident. Éditions Presses de l'Université du Québec, Québec, Canada.

(4) Benjamin Gross : 2003. L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive, p. 63 and passim. Éditions Albin Michel, Paris.

(5) Dianna Lynn Roberts-Zauderer: 2019. Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought. Moses ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov ibn Falaquera, p. 44. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland. -Ehud Krinis: 2020. Judah Halevi's Fideistic Scepticism in The Kuzari, p. 87. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. -Ehud Krinis: 2014. God's Chosen People Judah Halevi's *Kuzari* and the Shī'ī Imām Doctrine, p. 315 and passim. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

من الناحية المعجمية، مثل «الصّحاح» للجوهري الذي يضمّ ما لايقل عن 25 ألف مادة معجمية، و»تاج العروس» للزّبيدي الذي تتجاوز مداخله 120 ألف كلمة، كما أن اللغة العربية تحتوي على ما لا يقل عن 6000 جذر[6]، مما يجعلنا أمام ذخيرة لغوية قلّ نظيرها في تاريخ اللغويات واللسانيات الإنسانية عموما. وقد شجّع هذا الثراء أولئك اللغويين اليهود في الأندلس على النّهل من معين اللغة العربية، وأخذ النّحو العربي كما هو وتطبيقه على اللغة العبرية.

ويعتبر النّحوي يهودا بن قريش نموذجا لذلك المثقف اليهودي الذي تشبع بالثقافة العربية-الإسلامية لدرجة أنه كان يحمل لقبا عربيا محضا. وقد عاش بين النّصف الثاني من القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر الميلاديْن، ويُعتبر من الشخصيات المحورية في الدراسات اللغوية والنحوية العبرية. ووُلد في «تاهرت»[7] التي كانت تابعة لبلاد المغرب[8]. ويعتبره كثير من الباحثين رائدا من رواد الدراسات اللغوية المقارنة[9]. وقد كتب يهودا بن قريش «رسالة» إلى جماعة يهود مدينة فاس يدعوهم فيها إلى ضرورة اعتماد الترجمة الآرامية للتوراة، المعروفة باسم Targum، نظرا للعلاقة اللغوية الواضحة بين اللغتيْن العبرية والآرامية، بل واللغة العربية لارتباطها بأصل لغوي واحد تعود إليه تلك اللغات جميعا.

وما يثير الانتباه في هذه «الرسالة» شكل كتابتها. فهي مكتوبة على عادة اليهود في المغرب والأندلس والمشرق عموما **بلغة عربية بحروف عبرية**، ويتم إقحام كثير من الكلمات والعبارات العبرية وبعض الآيات من التوراة والشروح والتفاسير والتعليقات من

(6) Irene E. Zwiep: 1997. Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought, p. 107. J.C. Gieben, Publisher, Amsterdam. -Wout Van Bekkum and alii: 1997. The Emergence of Semantics in Four Linguistic Tradictions. Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic, p. 302. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam & Philadelphia.

(7) تشير بعض الدراسات إلى أن ولادته كانت في فاس، انظر:

- Pinhas Cohen: 2011. Les Juifs du Maroc et la langue arabe, pp. 37-38. Editiions Bouregreg, Rabat.

(8) Fred Skolnik (Editor): 2006. Encyclopaedia Judaica, Vol. 11/ p. 533 and Vol. 9/ p.688. Second Edition. Macmillan Reference, Thomson Gale, Detroit, New York. « *Judah Ibn Quraysh of Tahert… was the physician of the Emir of Fez* ».

(9) Herausgeben Von, and al. (Edited by): 2000. History of the Language Sciences, Vol. 1/ p. 229. Walter de Gruyter, Berlin & New York.

- Angel Saenz-Badillos: 2002. A History of Hebrew Language, p. 216. Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) & New York.
- Aharon Maman: 2004. Comparative Semitic Philology in Middle Ages. From Sa'diah Gaon to Ibn Barun, p. 74. Brill, Leiden & Boston.
- Nadia Vidro & al. (Edited by): 2014. A Universal Art. Hebrew Grammar across Disciplines and Faiths, p. 103. Brill, Leiden & Boston.

التلمود والمدراش...مما يجعلنا أمام **لغة يهودية من الناحية اللسانية-الاجتماعية**[10]، أهم ما يميزها **ثنائية** على مستوى الكتابة أي الخطّ، **وثنائية** على مستوى اللغة، **وثنائية** على مستوى التعبير، **وثنائية** على مستوى التسمية، **وثنائية** على مستوى الاستعمال، **وثنائية** على مستوى الانتماء. فهناك حضور لحروف اللغة العبرية التي تحجبُ تركيبا عربيا سليما إلى أبعد الحدود. كما نجد مزجا عجيبا بين حروف اللغتيْن الآرامية والعبرية من جهة والتعبير بلغة عربية من جهة أخرى. ويحضر مزج آخر من حيث اللقب بين الكنية العربية والاسم العبري-اليهودي. ونجد هذا المثقف اليهودي يتحدث بلغة عربية طليقة في الشارع وبلباس عربي، ولمّا يعود إلى بيته يحرص على ممارسة الطقوس والشعائر وفق تعاليم التوراة وتفاسير التلمود، ويتداخل هنا الفضاءان العام والخاصّ بشكل لافت للانتباه. بل نجد تعددية لغوية عند أولئك اليهود. ولعلّ رسالة يهودا بن قريش تعبر عن ذلك بوضوح، ففيها اللغات العبرية والآرامية والعربية واليونانية وقليل من البربرية (الأمازيغية).

وتثير هذه «الرسالة» كثيرا من الأسئلة: فلماذا وجّهها يهودا بن قريش إلى جماعة يهود مدينة فاس التي استقر بها فيما بعد في مرحلة من مراحل حياته؟ ولماذا لم يكتبها ليهود القيروان القريبة منه مقارنة مع فاس؟ وكيف كانت وضعية اليهود اللغوية والدينية في القيروان؟ وما الفرق بينها وبين الوضعية اللغوية التي كان عليها يهود فاس؟ ولماذا هذا الإصرار على ضرورة استعمال الترجمة الآرامية للتوراة؟ ولماذا لم يتم الحديث عن ترجمات أخرى لها؟ ولماذا لا يتم الاكتفاء بالنص العبري وحده؟ وهل كان يهود فاس مجمعين على رفض Targum؟ وما هي الطوائف اليهودية التي كانت منتشرة آنذاك في المغرب؟ وما هي الطائفة التي كان ينتمي إليها يهودا بن قريش نفسه: هل طائفة «القرّائين»؟ أم طائفة «الربّيين»؟ ولماذا الإحالة على التلمود وعلى المشنا؟ ولماذا المقارنة؟ وما الغرض منها؟ ولماذا هذا الإصرار على جعل اللغة العبرية مثلا في المستوى نفسه الذي توجد عليه اللغة العربية؟ ولماذا لم يتمّ الاقتصار على اللغتيْن العبرية والآرامية فقط؟[11]... فهو إنما كان يسعى في نهاية المطاف إلى إرجاع كثير من جذور اللغتيْن العربية والآرامية (خصوصا العربية) إلى

(10) Abdelkrim Boufarra: 2012. Sociolinguistique de l'hébreu moderne, p. 185 and passim. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Oujda.

- د. عبد الكريم بوفرة: 2017. في الفكر اليهودي (جزآن)، 1/285. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.

(11) هي أسئلة كثيرة تحتاج إلى دراسة مستقلة ومستفيضة، ونعكف حاليا على تأليف كتاب في الموضوع، ونأمل أن يرى النور قريبا بحول الله.

أصول عبرية! فكل ما هو عربي هو حسب وجهة نظره «عبراني محض»! ولعله بذلك يعيدنا إلى تلك الثنائية المشهورة في فقه اللغة العربية القديم: «المستعمل والمهمل»، ولكن انطلاقا من خلفية دينية يهودية، تضع اللغة العبرية هي «اللغة-الأم»[12] لمجموعة اللغات التي يُطلق عليها خطأ «اللغات السامية»! وما يؤكد هذا الأمر تأثر يهودا بن قريش برحالة وتاجر يهودي معاصر له يدعى Eldad Ha-Dani، وكان يحكي كثيرا عن مغامراته العجيبة، خصوصا أنه كان مهووسا بالبحث عن «القبائل العبرية الضائعة». فالبحث عن تلك القبائل في التصور اليهودي يقود للبحث عن اللغة العبرية باعتبارها «أصل اللغات قاطبة»[13]، بل متفوقةً عليها. ولم يجد اليهود أدنى حرج في اعتبار اللغة العربية مثلا «شكلا مشوَّها عن العبرية»![14]

لماذا؟ لأن اللغة العبرية هي «اللغة المقدسة» و«لغة القداسة»، وهي الشكل اللغوي المحض والنقيّ والصّافي، وهي لغة إلهية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا لجأ يهودا بن قريش إلى كتابة اللغة العربية بحروف عبرية؟ ولماذا لم تسعفه اللغة العبرية أثناء عملية الكتابة، ويقوم بالتأليف بها مباشرة، دونما حاجة إلى وسيط لغوي؟ وماذا عن درجة «التعريب» التي وصل إليها المثقفون اليهود في الأندلس وفي الغرب الإسلامي عموما؟ فقد كان يهودا بن قريش ملمّا بقواعد النّحو العربي والشعر، وكان معجبا بشعر أبي العتاهية، ومُطلعا على القرآن الكريم[15]، وحافظا للشعر الديني اليهودي.

ويحمل لقبه ما يدل على عروبته بشكل كامل. فاسم «قريش» يذكرنا بالقبيلة العربية المضرية المعروفة. ولا علاقة للكتابة بالعبرية קריש بأي شكل من أشكال

(12) عاد موضوع «اللغة-الأمّ» بقوة في اللسانيات المعاصرة. ونورد عناوين بعض الدراسات الحديثة على سبيل المثال فقط:

- Jenny Nuttall: Mother Tongue. The Surprising History of Women's Words. 2023. Viking. Penguin Random House LLC, London, 288 pages.
- Merritt Ruhlen: 2023.The Origin of Language. Tracing the Evolution of the Mother Tongue. Second Edition. Gorgias Press LLC, Piscataway, New Jersey, 320 pages.
- Gurdeep Loyal: Mother Tongue. Flavours of a Second Generation. Harper Collins Publishers, London & Dublin, 441 pages.
- Sergii Gurbych: Mother Tongue, Other Tongue. Soviet-born Jewish Writers in Their New Language Environment. Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 227 pages.

(13) Zvi Ben-Dor Benite: 2009. The Ten Lost Tribes. A World History, p. 86 and passim. Oxford University Press, Oxford (UK) and New York.

(14) René Samuel Sirat: 1965. « La comparaison linguistique entre l'hébreu, l'araméen et l'arabe… », p. 402. Revue des Études Juives, Tome 124, N° 3-4, pp. 397-407.

(15) דן בקר: 1984. ה'רסאלה' של יהודה אבן קריש. מהדורה ביקואתית, ע'' 23. אוניברסיטת תל-אביב.

التصحيف التي قد تتبادر إلى الذهن إذا ما حاولنا ربطها بكلمة أخرى في العبرية: קוראא. فهذا التعريب كان شائعا جدا بين صفوف المثقفين اليهود في الأندلس وفي الغرب الإسلامي عموما[16]. فتأثير اللغة العربية في العبرية ليس ناتجا عن «احتكاك» لغوي، بل هو نقل حرفي لكثير من الأشكال والأنماط والأساليب والقضايا الموجودة في العربية، والقيام بعملية «إسقاط» حرفي لها في العبرية. لذا يجدر بنا الحديث عن Impact وليس Contact[17]، لذا علينا ألّا نستغرب حينما نصادف بعض الدراسات التي اعتبرتْ اللغة العربية ضمن هذا السياق «لغةً يهودية» *Une langue juive*[18].

وقد كتب يهودا بن قريش «رسالته» إلى جماعة يهود مدينة فاس باللغة العربية بحروف وبلغة عبرية. وتوجد منها لحدّ الساعة ثلاث نسخ محققة: تعود النسخة الأولى إلى سنة 1857، وقد حققها J.J. L Bargès، ونشرها B.B. Goldberg في باريس (واطلعنا عليها، انظر الملحق في هذه الدراسة المتواضعة). أما التحقيق الثاني فيعود إلى Moscheh Katz الذي ترجم «الرسالة» إلى اللغة العبرية (دون النص الأصلي العربي) بين سنتيْ 1974 و1976، ونشرتها جامعة تل أبيب. أما التحقيق الثالث (وهو الأهم) فقام به الباحث المعروف Dan Becker سنة 1984، وهو عبارة عن أطروحة تقدم به لجامعة تل أبيب، ثم نشر دراسة نقدية، وفيها مقدمة طويلة ووضع النص العربي مقابلا للترجمة العبرية التي قام بها بنفسه (وقد اطلعنا عليها ووضعنا نموذجا لها في ملحق آخر هذه الدراسة). وتنقسم هذه الرسالة (المعجم) إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بالتشابه الحاصل بين اللغة العبرية واللغة الآرامية (التي يسمّيها بن قريش السريانية)، والقسم الثاني في باب الألفاظ الموجودة في التوراة التي نجدها أيضا في «المِشْنَا» و«التلمود». أما القسم الثالث، وهو الأهم، فقد خصّصه ابن قريش للحديث عن المشترك اللفظي بين العبرية والعربية.

ويعتبر يهودا بن قريش أن الشبه الحاصل بين اللغات العبرية والآرامية والعربية يعود إلى «احتفاظ» الآرامية بكثير من ألفاظ التوراة، فقد انتثرت فيها كثير من كلمات اللغة العبرية، كما أن اللغة العربية اختلطت فيها كلمات من التوراة ومن اللغة العبرية،

(16) Moritz Steinschneider: 2008. Jewish Arabic Literature. An Introduction, p. 256 and passim. Gorgias Press LLC, Piscataway, New Jersey.
- Charles H. Manekin and alii. (Editors): 2013. Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters. Vol. 1. General Remarks. Jewish Philosophers, p. 51. Springer, Dordrecht.

(17) Rina Drory: 2000. Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture, p. 139 and passim. Brill, Leiden, Boston, & Kõln.

(18) Ilan Halevi: 1981. Question juive. La tribu, la loi, l'espace, p. 70. Éditions Minuit, Paris.

وذلك لقُرب تلك اللغات من الناحية الجغرافية، وهو ما يمكن تسميته «تصاقب الديار وتداني الأمصار».

ويكون الغرض من الدعوة إلى قراءة الترجمة الآرامية للتوراة، والرجوع إلى اللغة العربية من أجل فهم أكثر للتوراة، وتعمّق أكبر فيها نظرا للعلاقات الواضحة من الناحية اللغوية بين اللغتيْن العبرية والآرامية؛ ولا تقتصر تلك العلاقات على هاتيْن اللغتيْن بل تدخل معهما اللغة العربية بشكل خاص. وهو بذلك يحضّ اليهود المغاربة على قراءة تلك الترجمة الآرامية للتوراة، وعدم الاقتصار على النص العبري فقط، مع استحضار اللغة العربية. فالعبرية والآرامية والسريانية لغات أخوات تشترك في جملة من الخصائص، كما أن العربية خصوصا تسعف كثيرا في فهم ذلك الغموض الموجود في التوراة. ويعتبر ابن قريش أيضا أن العبرية احتفظت بالمعنى الأصلي للكلمات الموجودة في اللغة العربية. وتحتاج هذه الملاحظة الأخيرة إلى دراسة مستفيضة كي نفهم أبعاد هذا التصور الذي ينطلق من المقارنات اللغوية بغرض الوصول إلى أفكار تعتمد على اللغة وتخوض في مسألة «أصل اللغات» أو «اللغة الأولى» أو «اللغة التي كانت قبل حدث البلبلة» حسب ما تورده التوراة العبرية.

ويمكن أن نبدي جملة من الملاحظات حول هذه «الرسالة»:

1- هذه الرسالة هي في واقع الأمر عبارة عن معجم صغير حاول من خلاله يهودا بن قريش جمع أكبر عدد ممكن من الكلمات المشتركة بين اللغات الآرامية (السريانية) والعبرية والعربية. فقد تحدث في الجزء الأول عن التشابه الحاصل بين السريانية والعبرية، وقد ذكر مجموعة من الكلمات التي رتّبها حسب الألفبائية العبرية. وأشار في الجزء الثاني إلى الكلمات الموجودة في التوراة العبرية التي تعود إلى مصادر لها صلة بتفسير التوراة أي «المِشْنا» و«التّلمود». وذكر في الجزء الثالث، وهو القسم الأكبر والأهم، «اشتراك العربي بالعبراني في الألفاظ بأعيانها وفي مبادئ الحروف وأواسطها وأواخرها، وفي الألفاظ التي ليس بينهما فيها إلاّ ما بين الشين والسين، والشين والتاء والحاء، والخاء، الجيمل والجيم، والزّاي والذال، وما تفعل حروف الصّفير...».

2- يتميز عمل يهودا بن قريش بكثير من الدقة والضبط. فهو حينما يورد أي كلمة عبرية يضع بين قوسيْن موضعها في التوراة والترجمة الآرامية والتلمود، بذكر اسم السّفر باللغة العبرية والإصحاح والآية بالأرقام العبرية. وهذا يوضح مدى اطلاع ابن قريش على

الكتب الدينية اليهودية. فهو حاخام كان ينتمي في الغالب إلى طائفة القرَّائين[19].

3- جاء هذا النص بلغة عربية مكتوبة بحروف عبرية، وذلك على عادة يهود الأندلس كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا المقال. ويكشف هذا النّوع من الكتابة عن حالة لغوية فيها تداخل بين عناصر لغوية عربية وعناصر لغوية عبرية، وهو تداخل خطّي (على مستوى الكتابة) وتداخل صوتي (على مستوى النّطق). وقد ينتج عن هذا الاختلاط نوع من الارتباك بالنسبة للقارئ الذي لا يعرف قدرا معينا من قواعد اللغة العبرية. وتزداد الأمور أكثر تعقيدا حينما يتداخل في بعض الأحيان الأسلوب العربي بالأسلوب العبري، كما هو الحال مع لغة «أكلوني البراغيث» كما في قوله: «حتّى أنَّه لقد ذكروا لي رجال منكم «، وهي واحدة من لغات العرب التي تدفع الباحث إلى التفكير في أصل اللغة العبرية من الناحية التاريخية، أي بإرجاعها إلى طفولتها الأولى في صلتها بالتأثيل أو التأصيل خصوصا، ونعني إرجاع الكلمة إلى أصلها التاريخي. وقد تكون هذه الإشارة وحدها كفيلة بأن تدحض الفكرة الأساسية التي انطلق منها يهودا بن قريش في عمله هذا.

4- لا يكتفي النص بجعل مسألة التداخل واضحة على مستوى المفردات والأصوات والأساليب، بل نجد يهودا بن قريش يورد كثيرا من المصطلحات العبرية التي تحتاج من القارئ إلى دراية مسبقة بها. فهو يذكر «المِقْرا» ويقصد بها التوراة العبرية، وهذه الكلمة عبرية في الأصل מקרא، وتعني: القراءة والمناداة أي القراءة العلنية والجماعية للتوراة. ونجد كلمة «التَّرْكوم» (الترجوم) ويقصد بها الترجمة الآرامية للتوراة، وما يثير الانتباه أنه لم يشر إلى التركوم (الترجوم) بصفته كتابا أو ترجمة وإنما قال عنه: إنه شيء. ويقصد بالخمسة: أسفار موسى الخمسة الأولى من مجموع الأسفار المعتمدة في التصور الديني اليهودي عموما، وعددها أربعة وعشرون سفرا، لا أكثر ولا أقلّ. كما يذكر «النّبِيئِيم» وهو القسم الثاني من التوراة، وتعني: الأنبياء. وذكر: «لشون قُودِش» أي اللسان المقدس، ويقصد اللغة العبرية.

5- كما نجد في النص مجموعة من المفاهيم والمصطلحات وأسماء الأعلام. فهو يذكر أن تارح هو أب إبراهيم حسب ما تورده التوراة. ولكننا نجد في القرآن الكريم إشارة صريحة إلى اسم الأب في الآية 74 من سورة الأنعام: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ**﴾. كما يذكر «لابان» وهو خال يعقوب

(19) Joshua Blau: 2002. A Handbook of Early Middle Arabic, p. 125.The Max Schloessinger Memorial Foundation, Rhode Island (USA).

حسب ما يورده سفر التكوين في التوراة. ونلاحظ أنه يذكر إسماعيل كما هو في النطق العبري أي «يشماعيل» أو «سميع الله»، و«يتسحق» أي إسحق، كما أنه ذكر آدم وقال عنه «آدم ها رشون» بالعبرية أي «آدم الإنسان الأول». وفي هذا الاستعمال للأصل العبري دلالات كثيرة. ونلاحظ أنه لما ذكر إبراهيم وإسحق ويعقوب قال عنهم: عليهم السّلام.

وذكر من المفاهيم: «دور ها بِلِيگا» דור הפלגה أي «جيل الشّتات» أي جيل أولئك البشر الذين عاشوا بعد «حدث الطوفان» زمن النبي نوح عليه السلام. وتعتبر التوراة الطوفان عامّا وشمل الأرض كلّها، وهذا لا يستقيم مع المبدأ الأساسي الوارد في القرآن الكريم: «ولا تزر وازرة وزر أخرى». ويورد سفر التكوين (الإصحاح: 11، الآية الأولى) أن «الناس كانوا يتحدثون بلسان واحد ولغة واحدة وأن التفاهم كان يحصل بينهم» (וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים). وهذا الجيل هو الذي عاش حَدَثَ البلبلة واختلاط الألسن كما هو وارد في السفر نفسه: « וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר». ويتحدث هذا النص عن اللغة الأولى التي كانت قبل حدث البلبلة واختلاط اللغات واختلافها حسب التصورين الدينيْن اليهودي والمسيحي (فيما بعد).

وتعتبر هذه الواقعة (الحقيقية أو الأسطورية) أساس كثير من النظريات اللسانية الغربية (إن لم تكن جميعها) حول: أولا- نشأة اللغات، ثانيا- حول نظرية الترجمة، -ثالثا- حول نظرية التواصل[20]. ويتصل هذا المقطع بإرادة المعرفة عند الإنسان وعزمه على بناء برج (برج بابل المشهور): «וַיֹּאמְרוּ הָבָה | נִבְנֶה־לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם פֶּן־נָפוּץ עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת».

(20) تحدثنا عن هذه القضايا في مناسبات سابقة، أُنظر الإحالات المذكورة سلفا في هذا المقال. ويمكن الرجوع أيضا إلى د. عبد الكريم بوفرة (2022) (15). اللغة العبرية: من اللغة المقدسة إلى اللغة-الأمّ. ترجمة كتاب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية (600 صفحة من الحجم الكبير). قيد الطّبع وعنوان الكتاب الأصلي: Hébreu. Du sacré au maternel, de Keren Mock CNRS Éditions, Paris. 2016، ود. عبد الكريم بوفرة (2022)(12): «تعايش اللغات والديانات. نحو أندلس جديدة في الألفية الثالثة» (30 صفحة). أشغال ندوة دولية قيد الطبع. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.

كما يتصل بفكرة العقاب الإلهي الجماعي للبشر: «הַבָּה גֵרַדָּה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׂפַת רֵעֵהוּ וַיָּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר: עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי־שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ».

ويشير يهودا بن قريش في رسالته إلى اللغة الأولى التي كانت قبل «المُمُازَجَة»، ويقصد اختلاط اللغات واختلافها بعد حدث البلبلة الذي يعتبر عقابا إلهيا للبشرية حسب هذا التصور[21].

6- نجد في الرسالة كثيرا من المقابلات الصوتية بين اللغتيْن العبرية والعربية. وينطلق ابن قريش في وضع تلك المقارنات من التوراة والترجمة الآرامية لها وتفاسير التوراة أو التلمود. وهذا يوضح مدى إلمامه بالكتب الدينية اليهودية، فهو يورد الكلمة ويشير إلى مكان ورودها في تلك الكتب، كما يوردها بتسمياتها وترقيمها العبرية. وترد هذه المقابلات الصوتية حسب الترتيب الألفبائي كما هو في اللغة العبرية. والرسالة عبارة عن معجم مفيد جدّا لمن يرغب في البحث عن معاني الكلمات وتاريخها وتطورها خصوصا بين اللغتيْن العبرية والعربية.

7- يشير يهودا بن قريش إلى خاصية معجمية تتميز بها التوراة، وهي وجود كلمات لا ترد فيها إلا مرّة واحدة. وهو ما يسمّى Hapax Legomenon. ولعل هذه الخاصية هي التي دفعت كثيرا من النحاة واللغويين والفلاسفة اليهود إلى الاستعانة بلغات أخرى قريبة من اللغة العبرية من أجل إثراء معجمها اللغوي المحدود إلى درجة كبيرة.

8- تسجل «رسالة يهودا بن قريش» بشكل واضح ذلك الاختلاف المذهبي والفقهي بين مجموعة من الطّوائف الدينية اليهودية حول المصادر المُعتمَدَة في التشريع اليهودي، وهو اختلاف جاء نتيجة لعدم اتفاق اليهود حول التوراة وما يرتبط بها من شروح وتعليقات وتفاسير. وحينما يحضّ يهودا بن قريش قومَه في فاس على قراءة الترجمة الآرامية للتوراة والرجوع إليها واعتمادها دون إحساس بأي حرج، فهذا دليل على أن يهود مدينة فاس في تلك الفترة، أي في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي والنصف الأول من القرن العاشر

(21) لذا فإننا نميز دوما بين النظرية اللسانية الغربية والنظرية اللغوية العربية-الإسلامية. فإذا كان «برج بابل» باعتباره عقابا إلهيا لحق بالبشرية فإن اختلاف اللغات والأجناس والألوان والشعوب حسب التصور الإسلامي هو آية من آيات الله الكبرى في هذا الكون. فلا عجب إذا دعا الإسلام إلى السير في الأرض من أجل التعارف (تعارف الشعوب والديانات والثقافات والحضارات). ولا يسمح المجال بالتفصيل في هذه القضية.

الميلادي، قد كانوا في الغالب الأعمّ من أتباع المذهب «القرّائي» الذي يعتمد فقط على التوراة الكتابية التي تضمّ 24 سفرا، لا أقلّ ولا أكثر، ولا يعترف بالتلمود أي تفاسير التوراة، ولا ما يتصل به من تعليقات وشروح وتفاسير مختلفة أو ما يسمى «المِدْراش». ويعتبر القراؤون أنهم لا يحتاجون لمن يشرح لهم التوراة، لذا ركزوا كثيرا على علم الكلام الإسلامي وعلى قواعد النحو العربي من أجل استيعاب تعاليم التوراة العبرية.

وكانت توجد طائفة أخرى أكثر عددا وأكثر تأثيرا وهم «الربيّون» أو «الرّبّانيون»، وهم الذين وضعوا القواعد العامة للتشريع اليهودي منذ فترة الهيكل الثاني (القرن الثاني الميلادي) إلى اليوم. وهاتان الطائفتان امتداد، بشكل من الأشكال، لطائفتيْن سالفتيْن عليهما وهما السّامريون الذي لا يؤمنون إلا بالأسفار الخمسة الأولى للتوراة والفَرِيزِيّون/ أو الفريسيّون أي المتميّزون الذين كانوا من أشدّ أعداء المسيح عليه السلام حينما كان يُذَكّرهم بشريعة موسى عليه السلام، كما كانوا من أكبر الموالين للسلطات الرّومانية في فلسطين حينما كانت تبحث عنه للقبض عليه ومحاكمته بتهمة «الهرطقة والخروج عن الدّين». ويوجد إلى جانب هذه الطوائف مجموعات يهودية أخرى مثل الآسينيين، والصّدوقيين والحَريديمْ والغلاة والمتشددين...

فالنقاش كان يدور بين الطوائف اليهودية حول السلطة الدينية الوحيدة للتوراة أو ما يتعلق بها من شرح وتعليق وتفسير على امتداد الأماكن التي كان فيها حضور يهودي معتبر وعلى امتداد المراحل والحِقب. مما يعني أن الديانة اليهودية واجهت عبر تاريخها الطويل مخاضا عسيرا جاء نتيجة تأثر اليهود بثقافات وحضارات وبيئات أخرى (مصر وفارس واليونان والرومان والعرب). ولا شك أن كثيرا من عناصر الثقافات الأخرى دخلت إلى الديانة اليهودية والفكر الديني اليهودي عموما.

وتكمن أهمية رسالة يهودا بن قريش في تسليطها الضوء على ذلك الخلاف الفقهي المذهبي بين تلك الطوائف الدينية الفقهية اليهودية، علاوة على الجانب الأساسي فيها، وهو تلك المقارنات الصوتية والمعجمية والدلالية بين مجموعة من اللغات، وخصوصا اللغات الآرامية والعبرية والعربية، وبشكل أخصّ العبرية والعربية، وهي تلك اللغات التي تنتمي، حسب اللسانيات التاريخية الأوروبية لاحقا، إلى أسرة لغوية، بالمعنى البيولوجي للكلمة، سوف تُعرف فيما بعد باسم غير علمي ولا يمكن القبول به ولا الاطمئنان له أثناء الاستعمال لأنه يطرح كثيرا من الإشكال من الناحية المنهجية وكذلك التاريخية والدينية والمعرفية، وأقصد ذلك المصطلح الذي كرّسه النحو المقارن واللسانيات التاريخية خصوصا مع الباحثين

واللغويين والمستشرقين الألمان مع عالم اللغة والمؤرخ والكاتب الألماني المشهور August Ludwig Von Schlözer (1735 -1809)، وأعني: مصطلح «اللغات السامية»[22].

9- يثير يهودا بن قريش علاقة نشوء مجموعة من اللغات زمن الطوفان وبعده. ويتحدث عن اللغة السريانية باعتبارها اللغة-الأم لإبراهيم، أب الأنبياء كما يقول. ويعتبر يشماعيل/إسماعيل وابنُهُ قيدار مستَعْربيْنِ أي أنهما من العرب المستعربة (عدنان) تمييزا لهم عن العرب العاربة (قحطان). وإذا كانت لغة إبراهيم سريانيةً فمعنى هذا أن أحد أبنائه، وهو إسماعيل، قد ورثها عن أبيه، وأنه اكتسب العربية حينما استقر في مكة وجاور بعض القبائل العربية مثل قبيلة جُرْهُمْ والعماليق. ويرى صاعد الأندلسي مثلا[23] أن

(22) أبدينا تحفظا كبيرا حول هذه المسألة وشرحنا بتفصيل سُبُل الخروج من هذا المأزق المعرفي. أُنظر على سبيل المثال: د. عبد الكريم بوفرة (2012): «فقه اللغة الحديث من خلال مجمع البحريْن للأستاذ أحمد شحلان»، ص. 359-390. أعمال ندوة دولية بعنوان: قراءة في مدونات الشرق القديم وأعمال الأستاذ شحلان. تنسيق: ادريس اعبيزة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط-أكدال. ود. عبد الكريم بوفرة (2011): «من اللغات السامية إلى اللغات العروبية»، ص. 87-117، حوليات كلية اللغة العربية (عدد خاص). العدد 28، منشورات كلية اللغة العربية، مراكش، ود. عبد الكريم بوفرة (2013): «الشّرّ الأول: قابيل وهابيل في التوراة»، ص. 87-110. ضمن كتاب جماعي بعنوان: أيوب. دليل الأنبياء الأُخر. جمع وتنسيق: مولاي المامون المريني. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، ود. عبد الكريم بوفرة (2017): «فقه اللغة القديم بين الاستشراق وإعادة المفاهيم»، ص. 9-24، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 5، جامعة محمد الأول، وجدة، ود. عبد الكريم بوفرة (2012): «البلبلة في المعجم العربي القديم: المفاهيم والقضايا»، ص. 43-60. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الثالث، جامعة محمد الأول، وجدة، ود. عبد الكريم بوفرة (2018): «مفهوم الجذر الصّرفي بين اللغتيْن العربية والعبرية: دراسة مقارنة»، ص. 33-62، مجلة أسيناك. العدد 13، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ود. عبد الكريم بوفرة (2011): «تيه المكان أو جغرافية التوراة»، ص.25-48، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الثاني (السلسلة الجديدة)، جامعة محمد الأول، وجدة، ود. عبد الكريم بوفرة (2009): «الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بين الماضي والحاضر. ترجمة يوسف يوئال ريفلين أنموذجا»، ص. 79-104، أشغال ندوة دولية، مجلة التنوير، العدد 11، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس. أُنظر أيضا:

- Abdelkrim Boufarra: 2016. *« Les langues juives et l'histoire des Juifs au Maroc »*, pp.217-241. Hespéris Tamouda, Volume 51, Fascicule 2. Publications de l'Université Mohamed V, Rabat, et Abdelkrim Boufarra (2013): «*Jewish Studies at the Moroccan University: the Situation and the Perspectives*». An Academic Workshop, CMES: The Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, Cambridge, Massachusetts: *https://cmes.fas.harvard.edu/event/jewish-studies-arab-world*
- Abdelkrim Boufarra (2018): Les néologismes d'Eliezer Ben Yehuda ou le militantisme linguistique. Communication. Colloque : Traduire, un engagement politique. Université René Diderot, Paris, 30 novemebre-01 décembre 2018. -Abdelkrim Boufarra (2003): « De la politique linguistique à l'aménagement linguistique en hébreu moderne », pp. 13-32. Revue : REEH : Revue Européenne des Études Hébraïques, Éditions Sugar, Université Paris VIII, *https://www.jstor.org/stable/23492436*

(23) القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي: طبعة 1912. كتاب طبقات الأمم، ص. 13. تحقيق: لويس شيخو. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

اللغة العبرية (العبرانية) والعربية تفرّعتا من اللغة السريانية. «فغلب العبرانيون وهم بنو إسرائيل على الشام فسكنوها، وغلبت العرب على البلد المعروف بجزيرة العرب...». كما يعتبر أن العلوم في بني إسرائيل اقتصرت على علوم الشريعة وسير الأنبياء، ولم يكونوا مشهورين في الفلسفة.

ولعلّ هذه الإشارة إلى الأصل السُّرياني للنبي إبراهيم جعلت كثيرا من الباحثين يحاولون فهم القرآن الكريم واللغة العربية انطلاقا من الزاوية الضيقة جدّا إلى درجة أن كثيرا منهم تعسَّف في سعيه لربط كل ما هو عربيّ باللغة السريانية، دونما إظهار لاسمه الحقيقي، وكأن مجال البحث الأكاديمي لا يستدعي جرأة فكرية ووضوحا في التصور وقدرة على النقاش الهادئ والرصين[24].

وما يمكن للباحث أن يستغرب له كثيرا هو حديث بن قريش بعد هذا مباشرة عن «تمسُّكِ» إبراهيم وإسحق ويعقوب «باللّسان المقدس»! فكيف يكون إبراهيم سريانيا ولغته سريانيةً، و«يتمسَّكُ» بلغة آدم «الأول» الذي كان يتحدث «بِلَشُونْ هَا قُودِشْ»! ولماذا لم يُعط يهودا بن قريش اسما محدّدا لذلك «اللّسان المقدس»؟ وكيف يستطيع ذكر ذلك اللسان إذا كانت التوراة نفسها لم تذْكر اللغة العبرية بهذا الاسم في الأسفار التي يقع حولها إجماع بين الطوائف اليهودية جميعها؟ فاللسان المقدس في هذا السياق لا يعني بالضرورة اللغةَ العبرية، واللسان الأول لا يرتبط حصريا باللغة الأولى. وما يزيد من حيرة

(24) لا يسمح المجال بالخوض في هذه المسألة، ونحيل إلى كتاب صدر تحت اسم مستعار باللغة الألمانية وتُرجم إلى اللغة الإنجليزية، وأثار كثيرا من الجدل:

- Christophe Luxenberg: (2000, 2004, 2007). The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Verlag Hans Schiler, Berlin, 291 pages.

ويمكن الرجوع أيضا إلى:

- Holger Gzella: 2021. Aramaic. A History of the First World Language. William. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 434 pages.
- Holger Gzella: 2015. A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam. Brill, Leiden & Boston, 469 pages.
- Emran Iqbal El-Badawi: 2014. The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 302 pages.
- Edward Y Odisho: 2009. Linguistic and Cultural Studies in Aramaic and Arabic. Gorgias Press LLC, Piscataway, New Jersey, USA, 334 pages.
- Geoffrey Khan and Paul M. Noorlander (Edited by): 2021. Studies in the Grammar and Lexicon of Neo-Aramaic. Open Book Publishers, Cambridge, United Kingdom, 542 pages.
- Paul V.M. Flesher and Bruce Chilton: 2011. The Targums. A Critical Introduction. Brill, Leiden & Boston, 577 pages.

الباحث استعمال يهودا بن قريش لعبارة: «لَشون ها قُودش» לשון הקודש بالتعريف تحديدا أي «اللسان المقدس»، وليس عبارة «لسان مقدس» أو לשון קודש، مما يعني إلغاءً وإقصاءً لمجموعة من اللغات، وتعصبًا وتحيزًا للغة بعينها، رغم أنه يكتب هذا الكلام كله **باللغة العربية بحروف عبرية!!**

ويثير هذا المقطع أيضا مسألة «أصل اللغات» كما سوف تتضح معالمها أكثر فيما بعد مع النحو المقارن واللسانيات التاريخية في أوروبا في القرن الثامن عشر خصوصا، وفي اللسانيات الحديثة مثلا من خلال ما يطرحه الباحث اللساني الأمريكي Merritt Ruhlen [25] من آراء جريئة تتجاوز كثيرا اللسانيات الأوروبية، التي تنطلق عادة من فكرة مركزية موغلة في الارتباط بالذّات باعتبارها «محور» التصورات و«مركز» الأفكار والمناهج، وهو ما يُعرف عادةً بالمصطلح المعروف: Européocentrisme [26].

10- يقدم يهودا بن قريش تفسيرا للتشابه الحاصل بين اللغات بقوله: «وإنما كانت العلّة في هذا التّشابه، والسّبب في هذا الامتزاج قرب المجاورة في البلاد، والمقاربة في النّسب». وفي هذا الكلام كثير من الصّواب، فالعلاقات بين اللغات تتحدّد من خلال جملة من المعايير، ومنها القُرب الجغرافي والانتماء إلى مجموعات بشرية بينها قرابات دم وأواصر أخوية أسرية وعائلية وقبلية. ولا يخفى الرّبط المباشر هنا بين اللغة والمجتمع، وبين الأداة التواصلية والناطقين والمتكلمين والمتحدثين بها.

ونلاحظ أن يهودا بن قريش استعمل لغة عربية تكشف عن مدى تشبعه بالثقافة العربية-الإسلامية في الأندلس والغرب الإسلامي عموما، لدرجة يمكن الحديث فيها عن حدوث «تعريب»[27] واضح بين المثقفين اليهود في تلك الفترة. ولكن لماذا لجأ إلى وضع

(25) Merritt Ruhlen: 1997. L'origine des langues. Éditions Belin, Paris, 287 pages.

(26) Michael Wintle: 2021. Eurocentrism. History, Identity, White Man's Burden. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 448 pages.
- Alessandro Stanziani: 2018. Eurocentrism and the Politics of Global History. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, 156 pages.
- Vassilis Lambropoulos: 1993. The Rise of Eurocentrism. Anatony of Interpretation. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 485 pages.
- Marta Araújo and Silvia Rodríguez Maeso: 2015. Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas. Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, 269 pages.

(27) Brann, Ross: 2000. « The Arabized Jews », Vol. 4: The Literature of Al-Andalus, pp. 618-635. In: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells (Edited by): The Cambridge History of Arabic Literature, 6 volumes. Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- Eliyahu Ashtor: 1984. The Jews of Muslim Spain, Vol. 3, p. 102. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. Three volumes.

مقارنات بين اللغات الآرامية (أو السريانية) والعبرية والعربية؟ وإذا عدنا إلى مقدمة رسالته نجد جوابا على سؤالنا هذا، فهو يعتبر أن الكلمات في اللغة العربية على وجه الخصوص وبشكل صريح: «فإن فيها كثيرا من غريب ألفاظِها وجدناهُ عبرانيّا محضا». وبعبارة أخرى فإن يهودا بن قريش يسعى من خلال المقارنات إلى «إثبات» أن كل ما هو غريب من المفردات في اللغة العربية «إنمّا هو في الأصل كلمات موجودة في اللغة العبرية»! فهو لا يقارن من أجل البحث عن علاقات تاريخية وصوتية بين مجموعة من اللغات (وتحديدا الآرامية والعبرية والعربية)، ولكن لغرض «التذكير» بكون اللغة العبرية هي «اللغة الأولى» أي «أصل» اللغات الأخرى! وربما لأنها هي «اللغة الأولى» و«لغة آدم» فضّل أن يسميها «اللغة المقدسة»! وفضّل ألّا يذكرها بالاسم صراحة! فهو لا يضع ذلك المعجم المشترك بين تلك اللغات للبحث عن الأصل الذي تعود إليه مفردات تلك اللغات مجتمعةً ومُنْفَصِلَةً، ولكنّه يُرجع تلك اللغات إلى لغة واحدة وحيدة، دون أن يُعطيَ المبرّرات التي دفعته إلى اختيار «اللغة المقدسة» دون سواها. فتكفي أن تكون تلك اللغة هي «لغة التوراة» كيْ تكون «هي اللغة المقدسة». فالمقارنات ما هي إلاّ وسيلة للوصول إلى هذه الفكرة المرتبطة بالعقيدة الدينية. والغريب في هذا كلّه أنه يعبّر عن آرائه **باللغة العربية التي يكتبها بحروف عبرية!** فهل هذه اللغة المقدّسة لا تستطيع التعبير عن فكرة القداسة مباشرة دونما حاجة إلى واسطة لغوية أخرى؟ وهل القداسةُ لا تُعبّر إلاّ على ما هو «مقدس» فقط؟ وهَلْ كانت تلك اللغة موجودة زمن يهودا بن قريش حقيقةً وفعلاً؟ وهل كانت لها تلك المكانةُ بين المثقفين اليهود عموما؟ وهل وقع إجماع بينهم على اعتبارها كذلك وتركها على تلك الحالة في انتظار هذا الذي قد يأتي؟ فما هو ذلك «الشيء» القادم؟ وماذا تفيد هذه «القداسة» إذا كانت لا تستطيع تلك اللغة التعبير عن «كل ما هو مقدس» داخل فضاء تلك الثقافة اليهودية المرتبطة بالتوراة خصوصا؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تمّ الانتقال إلى الترجمة؟ ولماذا الآرامية؟ ولماذا العربية؟ ألا تستطيع تلك «اللغة المقدسة» أن تكتفيَ بذاتها وأن تعبّر عن كل شيء بنفسها؟ وهل القداسة هي تلك الفكرة التي تجعل اللغة بعيدة المنال، وغير قادرة على التعبير عن حاجات الإنسان اليومية في التواصل والتفكير

- Burman, Thomas E.: 2021. «The Four Seas of Medieval Mediterranean Intellectual History», pp. 15-48. In: Sarah Davis-Second, Belen Vincens and Robin Vose (Editors). Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean. Essays in Memory of Olivia Remie Constable. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.
- Marc R. Cohen: 1994. Under Crescent and Cross. The Jews in the middle Ages, p. 115. Princeton University Press, Princeton and Oxford. p. 115.

والتعبير؟ وهل تعني أن نتحدث عن «اللغة المقدسة» دون أن نذكرها بالاسم؟ فلماذا لا نصرّح بها للناس؟ ولماذا لا نذكرها بالاسم بين المثقفين اليهود؟ فالكتابة بالعربية اليهودية دليل على الفئة التي يتوجه إليها المثقفون اليهود وهم يكتبون بتلك اللغة المركبة.

هذه الأسئلة وغيرها كثير ليس الغرض منها إعادة إثارة نقاش قديم جديد حول «اللغة الأولى»، وإنّما الغرض هو التأكيد على حقيقة أساسية، وهي أن اليهود في الأندلس والغرب الإسلامي وأينما كانوا يعيشون تحت راية الإسلام، لم يكونوا مضطهَدين ولم يكونوا مشرَّدين ولم يكونوا يبحثون عن لقمة تسدّ رمقَهم، وإنما كانوا يعيشون ظروفا اجتماعية واقتصادية وسياسية وإنسانية سمحت لهم بالعيش الكريم، والتفكير والتأمل والتعبير والإبداع، ممّا جعلهم يتركون لنا تراثا ضخما يحتاج منا إلى إعادة دراسة وتمحيص. والله أعلم.

***ملاحق الدراسة:**

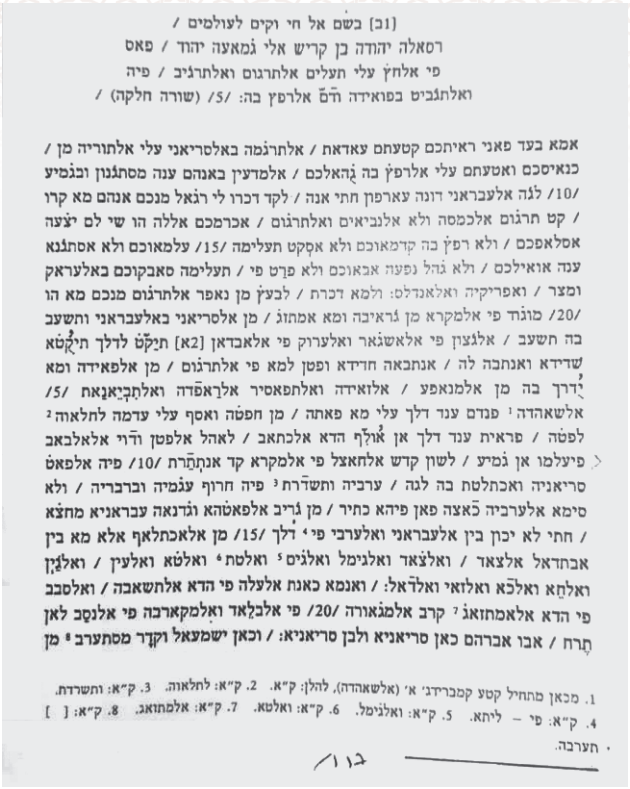
1- رسالة يهودا بن قريش. تحقيق: דן בקר DAN BECKER 1984

2 -رسالة يهودا بن قريش. تحقيق: J. J. L. BARGÈS et D.B. GOLDBERG سنة 1857.

3- الملحقان الأول والثاني: النص الأصلي المكتوب باللغة العبرية أو Judeo-Arabic

*** أولا. ملحق: رسالة يهودا بن قريش. تحقيق: דן בקר DAN BECKER 1984**





[21ב] בשם אל חי וקים לעולמים /
רסאלה יהודה בן קריש אלי גמאעה יהוד / פאס
פי אלחץ עלי תעלים אלתרגום ואלתרגיב / פיה
ואלתגביס בפואידה המ אלרפץ בה: /5/ (שורה חלקה) /

אמא בעד פאני ראיתכם קטעתם עאדאת / אלתרגמה באלסריאני עלי אלתוריה מן /
כנאיסכם ואטעתם עלי אלרפץ בה גהאלכם / אלמדעין באנהם ענה מסתגנון ובגמיע
/10/ לגה אלעבראני דונה עארפון חתי אנה / לקד דכרו לי רגאל מנכם אנהם מא קרו
/ קט תרגום אלכמסה ולא אלנביאים ואלתרגום / אכרמכם אללה הו שי לם יצעה
אסלאפכם / ולא רפץ בה קדמאוכם ולא אסקט תעלימה /15/ עלמאוכם ולא אסתגנא
ענה אוא׳לכם / ולא גהל נפעה אבאוכם ולא פרט פי / תעלימה סאבקוכם באלעראק
ומצר / ואפריקיה ואלאנדלס: ולמא דכרת / לבעץ מן נאפר אלתרגום מנכם מא הו
/20/ מוגד פי אלמקרא מן גראיבה ומא אמתזג / מן אלסריאני באלעבראני וחשעב
בה חשעב / אלגצץ פי אלאשגאר ואלערוק פי אלאבדאן [2א] תיקל לדלך תיקוט
שדידא ואנתבה לה / אנתבאה חדידא ופטן למא פי אלתרגום / מן אלפאידה ומא
יגרך בה מן אלמנאפע / אלואידה ואלתפאסיר אלראפדה ואלתקיאנאת /5/
אלשאהדה[1] פנדם ענד דלך עלי מא פאתה / מן חפטה ואסף עלי עדמה לחלאוה[2]
לפטה / פראית ענד דלך אן אולף הדא אלכתאב / לאהל אלפטן והדי אלאלבאב
פיעלמו אן גמיע / לשון קדש אלחאצל פי אלמקרא קד אנתקרת /10/ פיה אלפאט
סריאניה ואכתלטת בה לגה / ערביה ותשדרת[3] פיה חרוף עגמיה וברבריה / ולא
סימא אלערביה כאצה פאן פיהא כתיר / מן גריב אלפאטה וגדנאה עבראניא מחצא
/ חתי לא יכון בין אלעבראני ואלערבי פי דלך /15/ מן אלאכתלאף אלא מא בין
אבתדאל אלצאד / ואלצאד ואלגימל ואלגים[5] ואלטת[6] ואלטא ואלעין / ואלגין
ואלחא ואלכא ואלזאי ואלדאל: / ואנמא כאנת אלעלה פי הדא אלתשאבה / ואלסבב
פי הדא אלאסתואג[7] קרב אלמגאורה /20/ פי אלבלאד ואלמקארבה פי אלנסב לאן
תרת / אבו אברהם כאן סריאניא ולבן סריאניא: / וכאן ישמעאל וקדר מסתערב[8] מן

1. מכאן מתחיל קטע קמברידג׳ א׳ (אלשאהדה), להלן: ק״א. 2. ק״א: לחלאוה. 3. ק״א: ותשרדת.
4. ק״א: פי – ליתא. 5. ק״א: ואלגימל. 6. ק״א: ואלטא. 7. ק״א: אלמתואג. 8. ק״א: [ ] תערבה.

/112

باسم الحيّ وقيّم لعوالم[28]

رسالة يهودا بن قريش إلى جماعة يهود فاس

في الحضّ على تعليم التّرجوم والتّرغيب فيه

والتّغبيط بفوائده وذمّ الرفض به.

أمّا بعدُ، فإنّي رأيتُكُمْ قَطَعْتُمْ عادات التّرجمة بالسُّرياني على التورية من كنائِسِكُمْ، وأَطَعْتُمْ على الرّفض به جُهّالَكُمْ المُدَّعينَ بأنّهم عنهُ مُسْتَغْنون، وبجميع لغة العبراني دونَهُ عارفون، حتّى إنّه لقد ذكروا لي رجال منكم أنّهم ما قرأوا قطُّ ترجوم الخمسة ولا النّبيئيم[29]. والتّرجوم[30] أكرمَكُمُ الله هو شيء لم يضَعْهُ أسلافُكُمْ، ولا رفضَ به قُدَمَاؤُكُمْ

(28) وردت العبارة بالعبرية: «חַי וְקַיָּם לָעוֹלָמִים»، وتعني: الإله الحيّ الأزلي.
(29) أي: الأنبياء.
(30) أي: الترجمة الآرامية للتوراة.

ولا أسقَطَ تعليمَهُ علماؤُكمْ، ولا استغنى عنه أوائلُكُمْ، ولا جَهَلَ نفعَهُ آباؤُكُمْ، ولا فرَّطَ في تعليمه سابِقوكُمْ بالعراق، ومصر وإفريقية والأندلس. ولمّا ذكرْتُ لبعضٍ من نافرِي الترجوم[31] منكم ما هو موجود في المِقْرا[32] من غرائبِهِ، وما امتزجَ من السرّياني بالعبراني وتشعَّبَ به تشعُّبَ الغصون من الأشجار، والعروق في الأبدان، تيقّظَ لذلك تَيَقُّظًا شديدا، وانتبَهَ لهُ انتباهاً حديداً، وفَطِنَ لما في التّرجوم[33] من الفائدة، وما يُدْرَكُ به من المنفعة الزائدة، والتفاسير الرّافدة، والتبيانات الشاهدة، فندم عند ذلك على ما فاته من حفظه، وأسِفَ على عدمه لحلاوة لفظِهِ، فرأيتُ عند ذلك أن أُؤَلِّفَ هذا الكتاب لأهل الفِطَن وذوي الألبابِ فيعلموا أنّ جميع لَشونْ قودشْ[34] الحاصلِ في المِقْرا[35] قد انتثَرْتْ فيه ألفاظ سريانية، واختلطتْ به لغة عربية، وتشذَّذَتْ[36] فيه حروف عجمية وبربرية. ولا سيما العربية خاصةً فإنّ فيها كثيرا من غريب ألفاظها وجدناهُ عبرانيا محضًا حتّى لا يكون بين العبراني والعربي في ذلك من الاختلافِ إلاّ ما بين ابتدال الضّاد والضّاد، والجيمل والجيم، والطّت والظاء، والعين والغين، والحاء والخاء، والزّاي والدّال. وإنّما كانت العلّة في هذا التشابه، والسّبب في هذا الامتزاجِ قُرْبُ المجاورة في البلاد، والمقاربة في النَّسب لأن تاراحْ أبو أبراهام كان سريانيّا، ولابان سريانيا، وكان يشماعيل وقيدار مُستعربَيْن من دُور هابليكة[37] زمان البلبلة في بابل. وأبراهام ويتسحق[38] ويعقوب عليهم السلام متمسّكينَ[39] بلشون قودش[40] من آدم هاريشون. فتشابهت اللغة من قبل المازجة [41] كما نشاهد في كل بلدٍ مجاورٍ لبلدٍ مخالفٍ للغته من امتزاج بعض الألفاظ بينهم واستعارة اللسان بعضهم من بعض، فهذا سبب ما وجدناهُ من تشابه العبراني بالعربي غير طبع الحروف التي يُفتَتَحُ بها في أوائل الكلام، والحروف المستعملة في أواسط الكلام، والحروف

(31) أي: الترجمة الآرامية للتوراة.
(32) أي: التوراة.
(33) أي: الترجمة الآرامية للتوراة.
(34) أي: اللسان المقدس (ويقصد اللغة العبرية).
(35) أي: التوراة.
(36) كلمة عربية فصيحة بمعنى «الشّذا» أي الرائحة الطيبة مثل رائحة المسك.
(37) استعمل يهودا بن قريش العبارة العبرية: דור הפגה وأتبعها بما يقابلها في العربية: زمان البلبلة، وهنا إشارة إلى تشتت اللغات واختلافها حسب التصور الديني اليهودي أولا والتصور الديني المسيحي فيما بعد.
(38) أي «إسحق بن إبراهيم» عليهما السلام.
(39) الصواب: متمسكون.
(40) أي: اللسان المقدس.
(41) أي: الاختلاط والبلبلة، وهنا إشارة إلى «برج بابل».

التي يُختمُ بها في أواخر الكلام. فإنّ العبرانية والسريانية والعربية مطبوعة في ذلك على قوالب واحدة، وسنأتي على شرح ذلك في مواضعِهِ من آخر هذا الكتاب إن شاء الله. وهذا حين نبدأ بذكر السّرياني المُمازجِ للعبراني في المِقرا[42] ثم نتلو ذلك بذكر الحروف النّادرة في المِقرا[43] ولا تفسير لها إلّا من لشون[44] المشنا[45] والتلمود[46]. ثم نتبع ذلك بذكر الألفاظ العربية الموجودة في المقرا[47]، وعند ذلك نشرحُ الحروف التي تساوت من العبراني والسرياني والعربي في أوائل الكلام وأوساطها وأواخرها، وليس ذلك بموجودٍ في لغة من سائر لغات الأمم سوى لسان العبراني والسرياني والعربي. ونختم ذلك كله على نظام حروف ألف بيت جيمل[48] دالت، ونَسَقها ليسهل بذلك كل حرف مطلوب بسهولة علم موضِعِهِ إن شاء الله.

الجزء الأول.

فأوّلُ ما نقول إن الألفاظَ السّريانية الموجودة في المقرا[49] ربّما كانت مفردةً لا نظيرَ لها ولا شبيهَ في اللغة... وربما كانت متشابهةَ بغيرها من العبراني في المنطق مُختلفة في المعنى ومنفصلةً بالسرياني من العبراني بخروجها من جنس العبراني وانتسابِها إلى السرياني، وهي منفصلة بالمعنى منسوبة إلى السرياني، مشتقة من الترجوم[50]...فافهمْ هذه الأصول نفع الله عزّ وجلّ بها طالبَها وأقدر بها عين ناظِرِها وأغبَطَ بها مُستفيدَها ومقتبِسَها...

א- أبّ...ومنه في دانيال[51]...وتفسيرها ثمرة وكذلك هي أيضا بلسان العرب، يقولون في الجنة فاكهة وأبّا يعني ثمرًا.

---

(42) أي: التوراة.

(43) أي: التوراة.

(44) أي: لسان (لغة).

(45) قسم من التلمود فيه شروح الأحبار والحاخامات على التوراة، ويتصل هذا القسم كثيرا بالجانب الفقهي التشريعي في التصور الديني اليهودي، وتطغى فيه اللغة الآرامية بشكل لافت للانتباه.

(46) التلمود، والمقصود تفاسير التوراة وشروحها، ويعتمد كثيرا على التأويل وإعادة التأويل حسب المجتمعات والبيئات.

(47) أي: التوراة.

(48) حرف «الجيمل» ويقابل حرف «الجيم» في اللغة العربية.

(49) أي: التوراة.

(50) أي: الترجمة الآرامية للتوراة.

(51) المقصود سفر دانيال، وينتمي إلى القسم الثالث من التوراة المعروف باسم: المكتوبات.

الجزء الثاني.

وهو باب الألفاظ الموجودة في المقرا[52] من لشون[53] المشنا[54] والتلمود[55].

الجزء الثالث.[56]

في اشتراك العربي بالعبراني في الألفاظ بأعينها وفي مبادئ الحروف وأواسطها وأواخرها وفي الألفاظ التي ليس بينهما فيها إلاّ ما بين الشين والسين، والشين والتاء، والحاء والخاء، والجيمل والجيم، والزّايْ والذّال، وما تفعلُ حروفُ الصّفير، وغرائبُ طريفه نادرة في خلال ذلك.

وأما ما يُنسبُ إلى العجمية فمثل...

والبربرية فمثل أرياد وهو الأسد...

فقد أتينا على شرح ما وعدنا في صدر كتابنا، واقتصرنا في كل نوع على ذكر بعضه بما يُستدل على أجناسه بحسب الطاقة الحاضرة في الذّكر الموجودة عند الفكر. ولعلّ غيرنا قد يلوح له ما يزيد فيما وضعنا ويعضد ما كتبنا.

יְהוָה חָפֵץ לְמַעַן צִדְקוֹ יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר[57].

ونلاحظ أن يهودا بن قريش ختم رسالته بآية من التوراة من سفر إشعيا (21/42). لكن لماذا الإحالة على هذه الآية تحديدا؟

يدخل سفر «إشعيا» ضمن القسم الثاني من أسفار التوراة العبرية في التصور الديني اليهودي، وعددها أربعة وعشرون سفرا، لا أقل ولا أكثر. وتنقسم التوراة العبرية إلى ثلاثة أقسام كبرى: الأسفار الخمسة الأولى المعروفة باسم «توراة» أو أسفار موسى، والأنبياء،

(52) أي: التوراة.

(53) أي: من لسان (لغة).

(54) المِشْنا: قسم من التلمود فيه شروح الأحبار والحاخامات على التوراة، ويتصل هذا القسم كثيرا بالجانب الفقهي التشريعي في التصور الديني اليهودي، وتطغى فيه اللغة الآرامية بشكل لافت للانتباه.

(55) التلمود، والمقصود تفاسير التوراة وشروحها، ويعتمد كثيرا على التأويل وإعادة التأويل حسب المجتمعات والبيئات.

(56) وهو أهم جزء في الرسالة، وقد ذكر فيه يهودا ابن قريش ما لا يقل عن 600 كلمة مشتركة بين اللغتيْن العبرية والعربية، مرتبةً ترتيبا ألفبائيا حسب اللغة العبرية. ونعكف حاليا على إعادة تحقيق الرسالة كاملة ونشرها بصيغتيْها العبرية-العربية والعربية. والله الموفق.

(57) ختم يهودا بن قريش رسالته بهذه الآية الواردة في التوراة (سفر إشعيا: 21/42). وترجمتها: «الإله قد سُر لأن عدالته انتصرتْ، ولأن توراتَه كبرتْ وأدركها المجد».

والمكتوبات. ونجد سفر «إشعيا» هو السفر الخامس ضمن القسم الثاني (الأنبياء). وهو معروف بكثرة الرؤى والنبوءات المتصلة بالخلاص ونهاية الكون والتجديد وانتشار السلم[58] بمعناه الإنساني الشامل. ويرتبط من الناحية التاريخية بجملة من الأحداث التي وقعت في فترة الهيكل الأول، وما وقع بعدها أثناء حكم الآشوريين وسقوط مملكة إسرائيل الأولى بسبب ابتعاد المجموعة العبرية عن عبادة الإله الواحد. ويتضمن السفر كثيرا من «البشارات» حول الخلاص ورجوع بني إسرائيل إلى القدس ونهاية الشتات.

ونجد في هذا السفر إشارات إلى الإله العادل، وإلى أناس سخّرهم الإله من أجل تحقيق ذلك العدل الإنساني بمعناه الشامل، وهم سلالة النبي داود عليه السلام (سفر إشعيا: من الإصحاح الأول إلى الإصحاح 39)، والخادمة (كناية عن بني إسرائيل من الإصحاح 40 إلى الإصحاح 55)، والخَدم والرّسل (من الإصحاح 56 إلى الإصحاح 66)[59]. كما نجد فيه وعدا بتحقيق مجد الإله على الأرض كلّها، بعدما تمّ خراب الهيكل الأول وتدمير القدس وتشريد المجموعة العبرية، وطردها ونفيُها. ولكن سوف يعود المجد لإسرائيل والمجد لصهيون في آخر الزمان بعد القضاء على الأعداء، وبذلك تصبح إسرائيل هي القلب النابض للعالم كلّه، وهو ما يعني التحضير لظهور «المسيح المنتظر» حسب التصور الديني اليهودي. لماذا؟ لأن الإله الخالق هو وحده القادر على التحكم في التاريخ ومجريات الأحداث، وهو المالك والمتحكم في كل شيء، وهو الواحد الخالق. وبذلك يتحقق السّلم على يد إسرائيل أي السلم الإنساني الشامل الذي يعمّ الأرض قاطبة، وهو سلم يشمل غير اليهود أيضا (أي الأغيار)، غير أنه سلم من نوع خاص لا يرقى إلى مستوى السلم الموجود داخل المجموعة العبرية.

---

(58) تحدثنا عن هذه المسألة في مناسبة سابقة، انظر: د. عبد الكريم بوفرة: 2025. «امفهوم لسلم ومبادئه في التوراة»، و«مفهوم السلم ومبادئه عند المذاهب اليهودية (فترة الهيكل الثاني: القرن الثاني الميلادي»، الجزء الثالث، **ضمن «موسوعة السلم في الإسلام»، منشورات منتدى السلم، أبو ظبي (قيد النشر).**

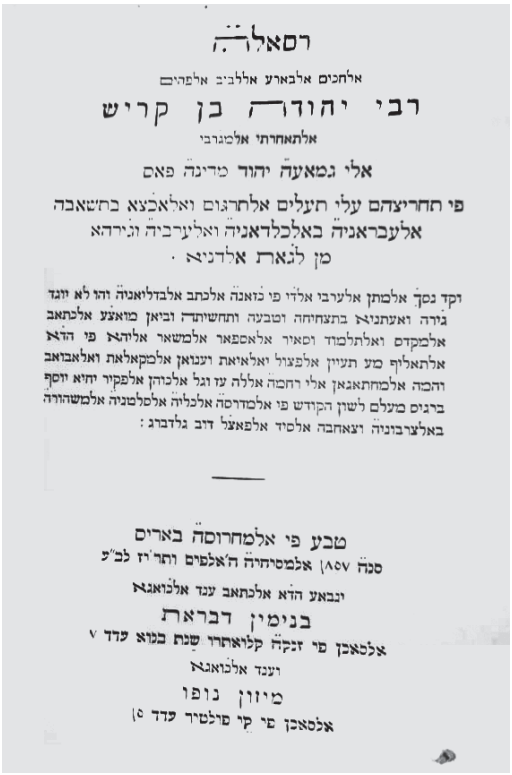
(59) **لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى كثير من الدراسات الأكاديمي**ة الجادة حول هذا الموضوع، نذكر من بينها على سبيل المثال:

- Preston L. Atwood: 2024. Translating a Translation. An Indirect Translation Approach to the Relationship of LXX-Isaiah to Peshitta-Isaiah, p. 376 and passim. Brill Schõningh, Paderborn, Germany.
- Caroline Bztchelder: 2023. Charged with the GLORY of God. Yahweh, the Servant, and the Earth in Isaiah 40-55, p. 69 and passim. Lexham Academic, Bellingham, Whatcom, Washington, USA.
- Antti Laato: 2022. Message and Composition of the Book of Isaiah. An Interpretation in the Light of Jewish Reception History, p. 270 and passim. Walter de Gruyter GmbH, Berlin & Boston.
- Lena-Sofia Tiemeyer (Edited by): 2020. The Oxford Handbook of Isaiah, p. 115 and passim. Oxford University Press, New York.
- Andrew T. Abernethy: 2021. Discovering Isaiah. Content, Interpretation, Reception, p. 206 and passim. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA.

ولكن ما صلة هذا الكلام كله برسالة موضوعها المقارنات بين مجموعة من اللغات من الناحيتين الصوتية والمعجمية أساسا؟ وما علاقة فقه اللغة القديم بعلوم آخر الزمان؟ وهل تداخلت شخصية يهودا بن قريش الدينية، وهو الحاخام المعروف، مع شخصيته اللغوية، وهو النحويّ المشهور؟ وأين يتجلّى تكوينهُ الفيزيائي مع هذه الرؤى المتصلة بالخلاص ونهاية الكون والعالم وتحقيق السلم الدائم والشامل على يد المجموعة العبرية؟ فلماذا هذه الإحالة، في آخر الرسالة، إلى تصورات دينية يهودية تتحدث عن عقاب الظالمين، وعن نجاة العبريين؟

تحتاج هذه الأسئلة المتناسلة إلى إطار آخر كي نشرح أبعاد هذا التصور الديني عند يهودا بن قريش (وهو ما نعكف عليه حاليا ضمن تحقيق جديد لهذه الرسالة).

***ثانيا: - رسالة يهودا بن قريش. تحقيق: J. J. L. BARGÈS et D.B.GOLDBERG سنة 1857.**



رסאלה

אלחכים אלבארע אללביב אלפהים

רבי יהודה בן קריש

אלתאחרתי אלכנגרבי

אלי גמאעה יהוד כדינה פאם

פי חחריצהם עלי תעלים אלחרגום ואלאכצא בחשאבה
אלעבראניה באלכלדאניה ואלעברביה והירהא
מן לגאת אלדניא .

וקד נסק אלמתן אלערבי אלדי פי כזאנה אלכתב אלבדליאניה והו לא יוגד
גידה ואעתניא בתצחיחה וטבעה ותחשיתה וביאן מואצע אלכתאב
אלמקדם ואלתלמוד ומאיר אלאספאר אלמשאר אליהא פי הדא
אלתאליף מע תעיין אלפצול ואלאיאת ויעונאן אלמקאלאת ואלאבואב
והבה אלמחתאגאן אלי רחמה אללה עד וגל אלכהן אלפקיר יחיא יוסף
ברגיס מעלם לשון הקודש פי אלמדרסה אלכליה אלפלטניה אלמשהורה
באלצרבוניה ויצאחבה אלסיד אלפאצל דיב גלדברג :

טבע פי אלמחרוסה באריס
סנה ٥٥٧ אלמסיחיה ה'אלפים וחר'ז לב'ע
יבאע הדא אלכתאב ענד אלכואגא
בנימין דבראת
אלכאכן פי זנקה קלויאחרי שנח במוא פדד ٧
ויעגד אלכואגא
מיזון נופו
אלכאכן פי קי סילמיר פדד ٥

***رسالة يهودا بن قريش. تحقيق: J. J. L. BARGÈS et D.B.GOLDBERG 1857.**
Jean Joseph-Léandre Bargès (1810-1896).

ونورد مقدمة المحقق التي كتبها على طريقة صاحب الرسالة أي باللغة العبرية-العربية. ونكتفي بنقلها إلى اللغة العربية مباشرة خشية الإطالة:

«وقد نسخ المتن العربي الذي في خزانة البُدلانية، وهو لا يوجد غيرهُ، واعتنى بتصحيحهِ وطبعِهِ وتحشيَتِهِ وبيان مواضع الكتاب المقدس التلمود وسائر الأسفار المُشار إليها في هذا التأليف، مع تعيين الفصول والآيات وعنوان المقالات والأبواب، وهما المُحتاجان إلى رحمة الله عزّ وجلّ الكوهن الفقير يحيى يوسف برجيس معلم لشون ها قودش في المدرسة الكلية السّلطانية المشهورة بالسربونية، وصاحبه السيد الفاضل داود جولدبرغ.

طُبع في المحروسة باريس سنة 1857 المسيحية...

ينباع هذا الكتاب عند الخواجة بنيامين ديبرات السّاكن في زنقة كلواترو سانت بونوا عدد 7، وعند الخواجة ميزون نوفو الساكن في كي فولتير عدد 15.

«باسم الله الواحد الصّمد.

الحمد للّه الذي فضّل الإنسان بمزية النُّطق واللّسان على سائر المخلوقات، وأضحى بأفق ذهنه شعاع حكمته والنيران، وطبع على صحائف عقله معاني الكلام والإيمان. ثمّ أنزل على موسى النّبي باللغة العبرانية الكتاب والفرقان بعد غفل الإنسان عن شريعة الحقّ والنسيان. وأقامَ لتفسير وصاياهُ الطّاهرة مواعظَ أنبيائه أصحاب المعجزات واللغات واللسان. وخلّدَ تواقيع أحكامه وفروضه في يد بني إسرائيل والنّصارى الرّاشدين بمرور القرون والأوان. والذين يواظبون على دراسة ناموسه الحسان. ويُشمّرون في تأويل كلامِهِ ذي الإيقان. فَوَعَدَهُمْ بمخافاتهم بالرضوان.

أحمدُهُ حمدا تَنْطق به شفاهُ جميع الصُّلحاء والرُّهبان والقِسّان. عند الغدوّ والجنان. فيا ليتني أحمَدُ الرّحمان، وأشكُرُ فضلَ المنّان. مادام اليمامةُ تهدر في بروج الجنان. وتترنَّمُ الطيور على رؤوس الأغصان.

وبعدُ. فلمّا كان تأليف الرِّبّي يهودا بن قريش بفوائد مضمونة على لسان كلّ العلماء والأدباء موصوفة، وفي تصنيفات النّحويين من اليهود الأوّلين، مرة بعد مرة مذكورًا، وعند أعلام المُترجمين قديما وحديثا، اعترض نبذ من نصّهِ مأثورا. وإلى مناهلِ تبياناتِهِ الذكية ورد كل من بحث عن أصول العبرانية، ورغب في إدراكِ معاني الوحي الغميسة الإلهية، وصار للحائرين علامةً على السبيل تُطلُّ. والذين ركبوا التشبيه ظهر لهم منارةً على الصواب تدلُّ.

ولكنها اندرستْ أوراقهُ بنكاية الزمان، وما بقي على أيامنا هذه إلاّ نسخَهُ انفرادا، وهي موضوعة في خزانة الكتب البودلانية ببلاد الإنجليز. رأيتُ أن أُشهر متن ذلك الكتاب النادر العزيز. ولقد كنتُ وقفتُ على نُسَخهِ منقولةً من الأصل بخطّ الشيخ العالم المعروف بدوف جولدبرج اليهودي، واعتنيتُ بإصلاحِ عوجها الشنيع، وتجردتُ لتصريح ضبطها البشيع، وبذلتُ في ذلك جهدي وجِدّي ثم طبعتُها ولا قصّرتُ به عن أجر عهدي وعلمي ونفاقي. وفي ذيل الكتاب قيّدتُ بعض الحواشي لإيضاحِ ما يوجد فيه من ناقص الكلام، أو من بديع المعاني، وغريب ألفاظ الإعجام، والمأمول أيها النّاظرُ في عملنا أن يكون لك تحفة سنية، وتجني منه كل فاكهة أُمنية. والآن ينبغي أن أُخبرَكَ عن ترجمة هذا النّحوي، وأثبتَ اسمَهُ ولقَبَهُ مضبوطا، وأُحدثك بمولده، وعهده اختصارا، وأَشعركَ فضلَهُ، وقدر تأليفه، وحالتهُ، وفوائده إلماع فنّه، تلاقي كل ذلك في ديباجة صاحب العبرانية مستوفى مشروحا، ومن غير ذلك فلتراجع إليها وقِفْ عليها.

وأما اسمُهُ ولقبُهُ فهو مشهور بربّي يهودا بن قريش. وقريش بضمّ القوف وبفتح الرّاء والسكون والشّين، وكذلك ضبَطَهُ المؤلّفون من طائفة القرّائين الذين نسبوا رِبّي يهودا إلى مِلّتهم، وقالوا له بن قريش بحُولم القوف. كما ثبت ذلك بعض العلماء من اليهود...

ولقد غلط جمهور المُصَنِّفين بتسميتهم قريش بفتح القوف وكسر الرّاء فتفطّنْ بها. وأما مولدُهُ وموطنُهُ فكتب ربّي أبراهام بن عزرا في سفر «موزنايم» أنه من مدينة تاهرت، وتاهرت مدينتان: القديمة والجديدة. والقديمة هي غليلة بناها البربر من قبل الإسلام، وعند غزو عقبة بن نافع بلاد المغرب فحاصرها وقاتل الرّوم والبربر في خارجها فانهزموا هزيمة قاسية. وإنها تسمى تاهرت عبد الخالق أو عراق المغرب، وقال ابن خلدون في ديوان تاريخه أنه في سنة 133 من الهجرة فرّ عبد الرّحمن بن رستم من ديار قيروان، ونزل إلى مدينة تاهرت القديمة، واختطّ الجديدة التي صارت قاعدة المملكة الرّستمية، وبينها وبين تاهرت القديمة مرحلة، وقال الإدريسي ومن تلمسان إلى تاهرت أربع مراحل، وهي في أيامنا هذه من عمالة وهران، وبعدها الجنوبي من مدينة تنّس نحو أربعين فرسخاً، وطولُها الغربي 5/10 وعرضها 22/35.

وأمّا العصر الذي أنجبَهُ فمن المحقق واليقين أن تقدم عهده ظهور ربّي مناحيم بن سَروق الذي في سفر «مَحْبِرِتْ» له قد ذكر اسم ربّي يهودا بن قريش وردّ كثيرا من تفسيراته وأقواله، فظنّ الثقة من المؤرخين أن ميلاده اتفق لثلاثين أو عشرين سنة من خلف القرن

التاسع مئة المسيحي، وطال عمرُهُ إلى نصف ذلك القرن، وكان عهد ربّي سعديا الفيّومي لعهد ربّي يهودا قرينا. وفي حسباني أنه نشأ وتربّى بتاهرت في الدولة الرّستمية، ثم لمّا استولى على هذه المدينة أبو عبد الله الشّيعي قائد جيوش عبد الله المهدي، وذلك في سنة ستة وتسعين ومائتيْن من الهجرة فجلا ربّي يهودا من موطنه صحبة أهله وأقربائه، ونزلوا بفاس قاعدة الدولة الإدريسية، وفيها ألّفَ رسالتهُ إلى جماعة اليهود، ورُويتْ عنه روايات، ودرس عليه من رغب إلى التفقه والتعلم، ويمكن أن ربّي دوناش بن لبراط النّحوي إلى طبقة تلامذته ويكون منسوبا وفي جملة أصحابه يعود محسوبا، والله أعلم.

والدّليل على تفنين علومه وسَعَةِ أدبه وفضله، وعلى تبحّره في المعارف والفنون إيرادُهُ أقوالَ الحكماءِ المتقدّمين إسنادا وأثرا، سفر «هلخوت» وسفر «هارفوئا» وبعض الآيات القرآنية وأبيات الشعراء السنية، وتحدّقه في شرح جوامع الكتاب، وتبصُّرُهُ في الكشف عن مكتوم المعاني، واختراعه حلّ المعقدّات والرّموز، وتجليتُهُ عن أسرار التورية، وإبرازُهُ خبيئة الملاحم النبوية، فلأجل تلك الفضائل الأنيقة والمناقب الحميدة اعتمد على أثره كل من ركب دراسة النّحو، ورامَ تسريح أوهامه وهمومه في مناجع اللغة والترجمة.

ومنهم من قد تقدم ذكرُهُم في صدر هذه الديباجة، وهم ربّي مناحيم بن سروق في سفر «محبرت» عند شرح ألفاظ «ألوف إيتان أبحت»، وربّي دوناش بن لبرط في سفر «شوراشيم» عند شرحه لفظ «ألوف»، وربّي يونا بن جناح في كتاب «الأصول» كما روى عنه ربّي داود قيمحي في سفر «شورش ها شوراشيم» عند شرحه لفظة «شجة»، و«راشي» في شرح كتاب «النبوءات لإرميا»...عليه السلام، وربّي أبراهام بن عزرا في شرح «النبوءات ليوئال»...عليه السلام، وفي سفر «سفه بروره» وفي سفر «سفه يتر»، وقال في سفر «مأزنيم» أنه كان ربّي يهودا بن قريش ممدينة تاهرت وكتب سفر «هاياحاس» وقرأ «شمو أب وإم»...

وأما المحدّثون الذين اطلعوا على تأليفه ووصفوهُ أو أخلصوه في كتبهم فمنهم ربّي داود كانفرطو في سفر «قوريه هاموروت»، ومنهم الشيخ جانيار في رسالته المشهورة في ديوان الأسفار العبرانية للعالم العلاّمة فولف الجرماني، وبعده الشيخ شنورير الذي قرأ بتأليف ربّي يهودا وأخلص بعض أجزائه فطبعها في ديوان علوم الأدبية المقدسة للشيخ يوحنّا إيخهورن، ثم ذكره الشيخ العالم ربوبورط في أخبار ربّي سعديا الفيومي عند الحاشية السادسة، ثم الشيخ لوابولد ذكره في كتاب له عنوانُهُ كتاب الأشعار بغرر المفسرين

والنّحويين واللغويين من أمة العبرانيين مع سِيرهم وتعداد تأليفاتهم، ثم الشيخ لبراط في خزائن علوم الأدبية العجمية وفي ذيل سفر «هاشوراشيم» لداود قيمحي النّحوي الذي طبعه وحشّاه صحبه الشيح بيزنطال بتعريف إسناد المؤلف وسيرهم.

ثم إن بعض العلماء من بلاد جرمانيا اسمها فيتصشتاين لخّص ديباجة صاحب الرسالة المذكورة وترجمها في مجموع الأخبار الأدبية المشهورة بدار أوريانت أو المشرق، والذي رسم صفات تصنيف ربّي يهودا، واستوعب بيان أحواله في هذه الأزمنة الأخيرة فهو الشيخ المتفنّن شتاينشنايدر وله رسالة في شأن علوم الأدبية اليهودية، وهي مشهورة في ديوان الكليات المتقدم، ذكره للشيخيْن العالميْن أراش وكروبر. وفي الجملة كان هؤلاء كلهم وغيرهم ممن يطول إحصاء أساميهِمْ وإحصارُ تصنيفاتهم قد استعظموا فضل ربّي يهودا بن قريش ورفعوا حسبه واستعجبوا قدر تحريراته، وحسن تفسيراته، فقصد كثير منهم أن يطبعوا نسخة رسالته الفريدة، الخاص والعام، ولم يستطيعوا على ذلك ومنعهم عن إنجاز غرضهم أعراض الدهر، ووعر دنياهم، وضيق أحوالهم. والشكر لله الذي يسّر لنا الإمكان من هذه النعمة، ووفّقنا لتكميل عزمنا ولتمامه. وأمّا شأنُ النسخة المومئ إليها فهي كما تقدّمَ موضوعة في خزانة الكتب البودلانية تحتوي على اثنيْن وثمانين ورقا من قرطاس، وفي دفتر المجلدات العبرانية والكلدانية والعربية بالخطّ العبراني للشيخ أوري تعينت بعدد 1385. ومن أذية الزمان دموس بعض في متن المؤلَّف واندراسُها من الأصل العربي، والذي يغسّ النفوس أشدّ الغموس، ويؤسف علينا وعلى كل من رغب إلى الآثار الأدبية القديمة انقطاع كثير من أبواب الجزء الأول، وهي حروف الأبجد «لامد» «ميم» «نون» «سامخ» «عين» «بيه» «تصادي» «قوف» «ريش» «شين»، ونبذ من «التاف» «بيه». ليت الدهر يصادفنا بتمام الجزء المذكور، ويساعدنا لترقيع ما بلي من كمال التأليف وروقته وجماله، وفي ذيل النسخة يوجد تفسير سبعين كلمةً، وهو منسوب إلى ربّي سعديا ها كاؤون، ويحتوي هذا الجزء على أربع صحائف. وقد اعتنيتُ بطبعه لفائدة الناظر فيه، انتهى المجلد بصلة أخرى عنوانها كما يلي «ألين ترجومي د دانيال وعزرا...»

ولمّا كانت تلك التذكرة قد طبعتها بعض العلماء من بلاد جرمانيا فأهملناها. وبهذا البيان الكفايةُ إلا من نضع هنا أبجد اللغتيْن، يعني خطّ العربية والعبرانية المختصّ بهما، وذلك لتيسير القراءة، وإيضاح ما يشتبه منها، ولتقريب بعيدها...

قال المؤلف هذه مقدمة الرّاجي رحمة ربّهِ القدير الشّيخ الإمام يحيى يوسف برجيس الحقير. اللهم اجعل هذا العمل وسيلة لاشتراكه فيما قسمتَ لأوليائكَ من سرور النّعيم، فإنّه لم يقصد بها إلاّ وجهكَ الكريم، واغفر له الخطايا والخطل والحوب والزّلل، واهدهِ الصّراط المستقيم، واشملْهُ خير رضوانكَ المقيم، وقرَّهُ في دار السلام الدّائم.

تحريرا في 18 من نيسان من شهور سنة 1857 المسيحية.

***ثالثا: النص العبري أو Judeo-Arabic للملحقيْن الأول والثاني.**

R. JEHUDA BEN KOREISCH
TIHARETENSIS AFRICANI
AD SYNAGOGAM JUDÆORUM CIVITATIS FEZ

EPISTOLA

DE STUDII TARGUM UTILITATE

et de linguæ
CHALDAICÆ, MISNICÆ, TALMUDICÆ, ARABICÆ, VOCABULORUM ITEM
NONNULLORUM BARBARICORUM
CONVENIENTIA CUM HEBRÆA.

Textum arabicum litteris hebraicis exaratum, ex unico Bibliothecæ Bodleianæ codice manuscripto descriptum, Bibliorum locis ad capitum versuumque numeros, necnon et tractatuum talmudicorum cæterorumque librorum ab auctore laudatorum titulos accuratè citatis instructum, atque notis et animadversionibus illustratum, nunc primum ediderunt

J. J. L. BARGÈS,
LINGUÆ SANCTÆ HEBRÆÆ IN SORBONA PROFESSOR,
ET D. B. GOLDBERG.

LUTETIÆ PARISIORUM.
M DCCC LVII.
PROSTAT APUD BIBLIOPOLAS
B. DUPRAT, Viâ Cloître Saint-Benoît, 7. | D. MAISONNEUVE, Quai Voltaire, 15.

492.42 : 222.4=922
(קריסטוס)
אוכס . שע

בסם אללה אלואחד אלצמד :

אלחמד ללה אלדי פצל אלאנסאן במזיה אלנטק ואללסאן . עלי סאיר אלמכלוקאת ואלחיואן . ואצחי באפק דהנה שעאע חכמתה ואלניראן . וטבע עלי צחאיף עקלה מעאני אלכלאם ואלאימאן . חם אנזל אלי מוסי אלנבי באללגה אלעבראניה אלכתאב ואלפרקאן . בעד גפל אלאנסאן ען שריעה אלחק ואלנסיאן . ואקאם לחפסיר וצאיאה אלטאהרה מואעט אנביאיה אצחאב אלמעגזאת ואלגאה ואלשאן . וכלד תואקיע אחכאמה ופרוצדה פי יד בני אסראיל ואלנצארי אלראשדין במרור אלקרון ואלאוען . ואלדין יואטבון עלי דראסה נאמוסה אלחסאן . וישמרון פי תאויל כלאמה די אלאיקאן . פועדהם במכאפאתהם באלרצואן . אחמדה חמדא תנטק בה שפאה גמיע אלצלחא ואלדהבאן ואלקסאן . ענד אלגדו ואלגנאן . פיא ליתני אחמד אלרחמאן . ואשכר פצל אלמנאן . מא דאם אלימאמה תהדר פי ברוג אלגנאן . ותחרנם אלטיור עלי רווס אלאגצאן :

ובעד פלמא כאן תאליף רבי יהודא בן קריש בפואיד מצמונה עלי לסאן כל אלעלמא ואלאדבא מוצופא . ופי תצניפאת אלנחויין מן אליהוד אלאולין מרה בעד מרה מדכורא . וענד אעלאם אלמתרגמין קדימא וחדיתא אעתרץ נבד מן נצה מאחורא . ואלי מנאהל תבינאתה אלדכיה ורד כל מן בהש ען אצול אלעבראניה ורגב פי

אדראך מעאני אלוחי אלנמיסה אלאלאהיה וצאר
ללחאידין עלאמה עלי אלסביל חטל · ואלדין רכבו
אלתשביה טהר להם מנארה עלי אלצואב חדל · ולכנה
אנדרסת אוראקה בנכאיה אלזמאן ומא בקי עלי איאמנא
הדה אלא נסכה אנפראדא והי מוצועה פי כואנה אלכתב
אלבדליאניה בבלאד אלאנגליז · ראית אן אשהר מתן דלך
אלכתאב אלנאדר אלעזיז ולקד כנח וקפת עלי נסכה
מנקולה מן אלאצל בכט אלשיך אלעאלם אלמערוף בדוב
גלדברג אליהודי ואעתניח באצלאח עוגהא אלשניע
ותגרדת לתצריח צבטהא אלבשיע ובדלת פי דלך גהדי
וגדי תם טבעהא ולא קצרת בה ען אגרא עהדי ועלמי
ונפאקי ופי דיל אלכתאב קידת בעץ אלחואשי לאיצאח
מא יוגד פיה מן נאקץ אלכלאם או מן בדיע אלמעאני
וגריב אלפאט אלאעגאם ואלמאמול איהא אלנאטר פי
עמלנא הדא אן יכון לך תחפה סניה ותגני מנה כל
פאכהה אמניה : ואלאן ינבגי אן אכברך ען תרגמה הדא
אלנחוי ואתבת אסמה ולקבה מצבוטא ואחרתך במולדה
ועהדה אכתצארא ואשערך פצלה וקדר תאליפה וחאלתה
ופואידה אלמאעא פאנה תלאקי כל דלך פי דיבאגה
צאחבי אלעבראניה מסתופי משרוחא ומן גרי דלך
פלתראגע אליהא וקף עליהא :

ואמא אסמה ולקבה פהו משהור ברבי יהודה בן קריש
וקריש בצם אלקוף ובפתח אלרא ואלסכון ואלשין וכדלך
צבטה אלמולפון מן טאיפה אלקראין אלדין נסבו רבי
יהודה אלי מלחהם וקאלו לה בן קריש בחולם אלקוף
כמא תבת דלך בעץ אלעלמא מן אליהוד פי דיואן

المصادر والمراجع

مراجع الدراسة باللغات العربية والعبرية والإنجليزية والفرنسية.

* أولا: المراجع باللغة العربية.

1. القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي: طبعة 1912. كتاب طبقات الأمم. تحقيق: لويس شيخو. المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
2. عبد الكريم بوفرة: 2017. في الفكر اليهودي (جزآن). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة
3. عبد الكريم بوفرة: 2024. اللغة العبرية: من اللغة المقدسة إلى اللغة-الأمّ. ترجمة كتاب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية (600 صفحة من الحجم الكبير). قيد الطّبع وعنوان الكتاب الأصلي:

4. Hébreu. Du sacré au maternel, de Keren Mock CNRS Éditions, Paris. 2016

5. عبد الكريم بوفرة 2022: «تعايش اللغات والديانات. نحو أندلس جديدة في الألفية الثالثة» (30 صفحة). أشغال ندوة دولية قيد الطبع. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.
6. عبد الكريم بوفرة 2012: «فقه اللغة الحديث من خلال مجمع البحريْن للأستاذ أحمد شحلان»، ص. 359-390. أعمال ندوة دولية بعنوان: قراءة في مدونات الشرق القديم وأعمال الأستاذ شحلان. تنسيق: ادريس اعبيزة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط-أكدال.
7. عبد الكريم بوفرة 2011: «من اللغات السامية إلى اللغات العروبية»، ص. 87-117، حوليات كلية اللغة العربية (عدد خاص). العدد 28، منشورات كلية اللغة العربية، مراكش.
8. عبد الكريم بوفرة 2013: «الشّرّ الأول: قابيل وهابيل في التوراة»، ص. 87-110. ضمن كتاب جماعي بعنوان: أيوب. دليل الأنبياء الأُخر. جمع وتنسيق: مولاي المامون المريني. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش.
9. عبد الكريم بوفرة 2017: «فقه اللغة القديم بين الاستشراق وإعادة المفاهيم»، ص. 9-24، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 5، جامعة محمد الأول، وجدة.
10. عبد الكريم بوفرة 2012: «البلبلة في المعجم العربي القديم: المفاهيم والقضايا»، ص. 43-60. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الثالث، جامعة محمد الأول، وجدة.
11. عبد الكريم بوفرة 2018: «مفهوم الجذر الصّرفي بين اللغتيْن العربية والعبرية: دراسة مقارنة»، ص. 33-62، مجلة أسيناك. العدد 13، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.
12. عبد الكريم بوفرة 2011: «تيه المكان أو جغرافية التوراة»، ص.25-48، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الثاني (السلسلة الجديدة)، جامعة محمد الأول، وجدة.
13. عبد الكريم بوفرة 2009: «الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بين الماضي والحاضر. ترجمة يوسف يوئال ريفلين أنموذجا»، ص. 79-104، أشغال ندوة دولية، مجلة التنوير، العدد 11، المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس.

ثانيا: المراجع باللغة العبرية.

14. אביבה דורון, דני קרוון: 2008. שירי אהבתך : אל משוררי תור הזהב בספרד. הקיבוץ המאוחד. תל-אביב.
15. אדיר כהן, חיים רון: 1988. יקר מזהב : מבחר ספורי תור-הזהב בספרד. ציורים ועיצוב גרפי. מודן. תל אביב.
16. אליהו אשתור: 1960-1966. קורות היהודים דספרד המוסלמית. 2 כרכים. הוצאת: קרית-ספר. ירושלים.
17. דן בקר: 1984. ה'רסאלה' של יהודה אבן קריש. מהדורה ביקואתית, ע'' 23. אוניברסיטת תל-אביב.
18. יהושע בלאו: 1961. דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים ע«ש י«ל מאגנס. ירושלים.
19. י.יהלום, מבחר נערך בידי: 1988. שירת תור הזהב העברית בספרד. אקדמון. ירושלים.
20. ישראל לוין, ערך: 1955. תור הזהב : מבחר השירה העברית בספרד, עם מבואות ופרושים. הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. ירושלים ותל-אביב.
21. נפלאות שיר: 2014. סוד הקסם של תור הזהב השני בספרד. אביבה דורון. ערכה והביאה לדפוס: לאה שניר. בני ברק. הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ثالثا: المراجع باللغتيْن الإنجليزية والفرنسية.

22. Araújo, Marta and Silvia Rodríguez Maeso: 2015. Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas. Palgrave Macmillan, Hampshire and New York.
23. Ashtor, Eliyahu: 1984. The Jews of Muslim Spain. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. 3 volumes.
24. Bekkum, Wout Van and alii: 1997. The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions. Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam & Philadelphia.
25. Ben-Dor, Zvi Benite: 2009. The Ten Lost Tribes. A World History. Oxford University Press, Oxford (UK) and New York.
26. Blau, Joshua: 2002. A Handbook of Early Middle Arabic.The Max Schloessinger Memorial Foundation, Rhode Island (USA).
27. Blau, Joshua: 1965. The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic. Oxford University Press, London.
28. Benjamin Gross, Benjamin: 2003. L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive. Éditions Albin Michel, Paris.
29. Boufarra, Abdelkrim 2018: *Les néologismes d'Eliezer Ben Yehuda ou le militantisme linguistique.* Communication. Colloque : Traduire, un engagement politique. Université

René Diderot, Paris, 30 novemebre-01 décembre 2018.

30. Boufarra, Abdelkrim: 2016. « *Les langues juives et l'histoire des Juifs au Maroc* », pp.217-241. Hespéris Tamouda, Volume 51, Fascicule 2. Publications de l'Université Mohamed V, Rabat.
31. Boufarra, Abdelkrim : 2013 «*Jewish Studies at the Moroccan University: the Situation and the Perspectives*». An Academic Workshop, CMES: The Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, Cambridge, Massachusetts:
32. *https://cmes.fas.harvard.edu/event/jewish-studies-arab-world*
33. Boufarra, Abdelkrim: 2012. Sociolinguistique de l'hébreu moderne. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Oujda.
34. Boufarra, Abdelkrim 2003: « *De la politique linguistique à l'aménagement linguistique en hébreu moderne* », pp. 13-32. Revue : REEH : Revue Européenne des Études Hébraïques, Éditions Sugar, Université Paris VIII,
35. *https://www.jstor.org/stable/23492436*
36. Brann, Ross: 2000. « *The Arabized Jews* », Vol. 4: The Literature of Al-Andalus, pp. 618-635. In: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells (Edited by):The Cambridge History of Arabic Literature, 6 volumes.
37. Cambridge University Press, Cambridge and New York. Burman, Thomas E.: 2021. «*The Four Seas of Medieval Mediterranean Intellectual History*», pp. 15-48. In: Sarah Davis-Second, Belen Vincens and Robin Vose (Editors). Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean. Essays in Memory of Olivia Remie Constable. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.
38. Cohen, Marc R.: 1994. Under Crescent and Cross. The Jews in the middle Ages. Princeton University Press, Princeton and Oxford.
39. Cohen, Pinhas: 2011. Les Juifs du Maroc et la langue arabe. Éditions Bouregreg, Rabat.
40. Drory, Rina: 2000. Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture. Brill, Leiden, Boston, & Kōln.
41. Halevi, Ilan: 1981. Question juive. La tribu, la loi, l'espace. Éditions Minuit, Paris.
42. Herausgeben Von, and al. (Edited by): 2000. History of the Language Sciences. 2 volumes. Walter de Gruyter, Berlin & New York.
43. Krinis, Ehud: 2020. Judah Halevi's Fideistic Scepticism in The Kuzari. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
44. Krinis, Ehud: 2014. God's Chosen People Judah Halevi's *Kuzari* and the Shīʿī Imām Doctrine. Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.
45. Lambropoulos, Vassilis: 1993. The Rise of Eurocentrism. Anatony of Interpretation. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
46. Maman, Aharon: 2004. Comparative Semitic Philology in Middle Ages. From Saʾdiah Gaon to Ibn Barun. Brill, Leiden & Boston.
47. Manekin, Charles H. and alii. (Editors): 2013. Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters. Vol. 1. General Remarks.

Jewish Philosophers. Springer, Dordrecht.

48. Potok, Chaïm: 1996. Une histoire du peuple juif. Éditions Pocket, Paris.
49. Vincent, Bernard: 1991. 1492, l'année formidable. Éditions Aubier, Paris.
50. Polo, Anne-Lise: 2001. La Nef marrane. Essai sur le judaïsme aux portes de l'Occident. Éditions Presses de l'Université du Québec, Québec, Canada.
51. Roberts-Zauderer, Dianna Lynn : 2019. Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought. Moses ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov ibn Falaquera. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.
52. Ruhlen, Merritt: 1997. L'origine des langues. Éditions Belin, Paris.
53. Saenz-Badillos, Angel: 2002. A History of Hebrew Language. Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) & New York.
54. Skolnik, Fred (Editor):2006. Encyclopaedia Judaica, Second Edition. 22 volumes. Macmillan Reference, Thomson Gale, Detroit, New York.
55. Sirat, René Samuel: 1965. « *La comparaison linguistique entre l'hébreu, l'araméen et l'arabe…* ». Revue des Études Juives, Tome 124, N° 3-4, pp. 397-407.
56. Stanziani, Alessandro: 2018. Eurocentrism and the Politics of Global History. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.
57. Steinschneider, Moritz: 2008. Jewish Arabic Literature. An Introduction. Gorgias Press LLC, Piscataway, New Jersey.
58. Vidro, Nadia & al. (Edited by): 2014. A Universal Art. Hebrew Grammar across Disciplines and Faiths. Brill, Leiden & Boston.
59. Wintle, Michael: 2021. Eurocentrism. History, Identity, White Man's Burden. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
60. Zwiep, Irene E.: 1997. Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought. J.C. Gieben, Publisher, Amsterdam.

يوسف بن يهودا بن عقنين الكطالوني الفاسي (تـ617هـ/1220م) وجهوده في التربية والتعليم من خلال كتابه «طب النفوس»: قراءة في شروط المعلم والمتعلم

د. أحمد القضاوي
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق

ملخص البحث:

أَسْهم التنوع الديني بالعدوتين خلال العصر الوسيط في خلق بيئة تنافسية بين أتباع الأديان الكتابية. وكان باعثا على سَعي كل فئة إلى تصور تعليم يفي بتطلعاتها، ويستجيب لمبادئ شريعتها وحظوظها في التمكين والانتشار. وفي هذا السياق من التأثير والتأثر كان اليهود حريصين على تجاوز اختلالات نظامهم التعليمي؛ فانبرى فيهم أعلام سَعَوا لبثِّ رُوحِ الجِدَّةِ فيه ما أمكن، وسَعَوا لتأْطير إرْثِهم البيداغوجي بتصوُّرات وأسس تنسجم مع مصادر شريعتهم، وتنهل في الآن نفسه من النظريات التعليمية السائدة.

ويُعَدُّ يوسف بن يهودا بن عقنين الفاسي (تـ617هـ/1220م) أحد أبرز الرواد الذين نظَّروا للتربية والتعليم في المجتمع اليهودي بالعدوتين. وإن كتابه «طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة» من أبرز تجليات هذه الريادة. وهو كتاب فريد في بابه، رسالة فلسفية أخلاقية، أفرد فيها مُصنِّفها التربية والتعليم بفصل خاص. بحث فيه الشروط الواجبة في المعلم والمتعلم. مبرزا مبادئ التعليم اليهودي، وغاياته، وأطواره، وطرائقه، ومضامينه.

وإن هذه الورقة الموسومة بعنوان: «يوسف بن يهودا بن عقنين الأندلسي الفاسي (تـ617هـ/1220م) وجهوده في التربية والتعليم من خلال كتابه طب النفوس: قراءة في شروط المعلم والمتعلم» تأتي في سياق إماطة اللثام عن التراث اليهودي في تصور النظام التعليمي بالعدوتين. وذلك من خلال التعريف بالعَلَم ابن عقنين ونتاجه الفكري. مع التركيز على رصد الشروط التي خص بها المعلم والمتعلم، واستنطاق أهم المداخل المؤسسة لتصور ابن عقنين للشأن التعليمي بالمجتمع اليهودي.

مقدمة

الحمد لله الذي علَّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على النبي الأكرم، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثره إلى يوم الدين الأعظم.

وبعد؛

فإن التعليم رهان حضاري استأثر باهتمام المجتمعات والأفراد عبر التاريخ باعتباره أساس ارتقاء الأمم، ومدخلا لحيازة أسباب التمكين الفكرية والسياسية والاقتصادية. وفي الغرب الإسلامي - منذ العصر الوسيط - حرصت النُّخَب من المفكرين، والعلماء، والقضاة، والسَّاسة، والحكام، على النهوض بشأن التعليم، والعمل دائما على تجويده وتجديد نُظُمه، وصوغ قواعده، ووضع برامجه، وطرائقه.

وقد أَسْهم التنوع الديني الذي طَبَع مجتمع العدوتين في خلق بيئة تنافسية بين أتباع الأديان الكتابية. وكان باعثا على سَعي كل فئة إلى تصور نظام تعليمي يفي بتطلعاتها، ويستجيب لمبادئ شريعتها وحظوظها في التمكين والانتشار.

وفي هذا السياق من التأثير والتأثر عمل اليهود على تجاوز اختلالات نظامهم التعليمي، وبثِّ رُوحِ الجِدَّةِ فيه ما أمكن، عبر تأطير إرْثِهم البيداغوجي بنظريات وأسس تنسجم مع مصادر شريعتهم، وتنهل في الآن نفسه من النظريات التعليمية السائدة للعلماء المسلمين.

ويُعَدُّ يوسف بن يهودا بن عقنين الكطالوني الفاسي (تـ617هـ/1220م) الطبيب والشاعر والفيلسوف أبرز الأعلام الذين نظَّروا للتعليم اليهودي من خلال كتابه «**طب النفوس**» الذي صنفه بالعربية العبرية. وهو كتاب فريد في بابه، رسالة فلسفية أخلاقية؛ أفرد فيها مُصنِّفها التربية والتعليم بفصل خاص، بحث فيه أهم الشروط الواجبة في المعلم والمتعلم. مبرزا مبادئ التعليم اليهودي، وأطواره ومحتواه الدراسي.

هذا؛ وإن الورقة الموسومة بعنوان: «**يوسف بن يهودا بن عقنين الأندلسي الفاسي (تـ617هـ/1220م) وجهوده في التربية والتعليم من خلال كتابه طب النفوس: قراءة في شروط المعلم والمتعلم**» تأتي في سياق إماطة اللثام عن التراث اليهودي في تصور النظام التعليمي بالعدوتين. وذلك من خلال التعريف بالعَلَم ابن عقنين ونتاجه الفكري. مع التركيز على رصد الشروط التي خص بها المعلم والمتعلم، واستنطاق أهم المداخل المؤسسة لتصور ابن عقنين للشأن التعليمي بالمجتمع اليهودي.

وانسجاما مع غايات البحث فقد اعتمدت في التعريف بشخصية ابن عقنين ومصنفاته وعلاقته بابن ميمون المنهجين التاريخي والوصفي؛ والمنهج التحليلي فيما يتعلق بقراءة الشروط. وتمت مقاربة الورقة البحثية وفق خطة تتكون من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة بخلاصات، وتوصيات.

مـقـدمــة

المبحث الأول: يوسف بن عقنين ومؤلفاته

المطلب الأول: ترجمة يوسف بن عقنين

المطلب الثاني: مؤلفات يوسف بن عقنين

المطلب الثالث: بين يوسف بن يهودا بن عقنين ويوسف بن يهودا بن شمعون

المطلب الرابع: علاقة ابن عقنين بموسى بن ميمون

المبحث الثاني: كتاب طب النفوس: تعريف وتوصيف

المطلب الأول: عنوان الكتاب ولغته وموضوعه

المطلب الثاني: الجهود العلمية على الكتاب ونسخته الخطية

المبحث الثالث: قراءة في شروط المعلم والمتعلم من خلال كتاب طب النفوس

المطلب الأول: شروط المعلم

المطلب الثاني: شروط المتعلم

المطلب الثالث: مداخل التصور التربوي عند ابن عقنين

خاتمة بخلاصات وتوصيات

المبحث الأول: يوسف بن عقنين ومؤلفاته

تتسم حياة مترجمنا بقدر كبير من الغموض نظرا لندرة المعطيات التي تحيلنا على حياته أو تفيدنا ببعض من تفاصيلها؛ اللهم نزرا يسيرا منثورا في بعض المصادر العبرية. أما المصادر والمراجع العربية – التي اطلعت عليها - فإن معظمها يخلط بين شخصية ابن عقنين وشخصية ابن شمعون. فمن هو يوسف بن يهودا بن عقنين؟ وما هي مصنفاته؟ وما هي طبيعة علاقته بموسى بن ميمون؟

المطلب الأول: ترجمة يوسف بن عقنين

هو يوسف بن يهودا بن يعقوب بن عقنين. الكطالوني المنشأ، الفاسي الدار[1]. ولد ببرشلونة حوالي 1150[2]، عالم ملم بالأدبيات العلمية العبرانية والفلسفية في عصره[3]. اشتغل بالطب والهالاخاه وعلم النفس والتفسير اليهودي والشعر. وكتب في هذه العلوم كلها. كانت له دراية بالأدب العربي ومصادره، وخبير في برنامج الدراسة الذي كان ينظمه للطلاب اليهود[4].

ابن عقنين لم يعمر طويلا في بلد المنشأ، فاضطر إلى الهجرة رفقة والده إلى المغرب الأقصى. وفي انتقاله من برشلونة إلى فاس يفيدنا هالكين بأنه ترك وطنه بسبب الاضطهاد والحروب ثم هاجر نحو شمال إفريقيا ليستقر بمدينة فاس. ومن خلال إشارات وتلميحات متعددة من كتاباته يرجح «هالكين» أنه عاش بفاس يخفي ديانته اليهودية ويظهر الإسلام تقية[5].

أما عن وفاته فإن «هالكين» لم يحسم في تاريخ محدد، واكتفى بأن تكون في أواخر القرن الثاني عشر أو أوائل الثالث عشر، معللا ذلك بأن معظم كتبه ألفها بين 1165 و1195 تقريبًا[6]. بينما في مقالة أخرى حدد وفاته في سنة 1226م[7].

المطلب الثاني: مؤلفات يوسف ابن عقنين

إن مهنة الطب التي كان يمارسها ابن عقنين أتاحت له التعمق أكثر في مجاله فحذق وألَّف فيه، وكتاباته معظمها مُتْرعٌ بِنَفَس الطبيب، يشير فيها أحيانا إلى جسم الإنسان

(1) كشف الأسرار وظهور الأنوار (تفسير نشيد الأناشيد) ليوسف بن يهودا بن عقنين، ترجمة وتعليق أبراهام شلومو هالكين، القدس، 1944م: (ص 12).

(2) هالكين، «عقنين، يوسف بن يهودا بن يعقوب». الموسوعة اليهودية، المجلد الثاني، القدس، دار نشر كيتر، 1971م، ص 501.

(3) Classical and Arabic Material in Ibn ʻAḳnīn's «Hygiene of the Soul», A. S. Halkin, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, (1944): (p: 27).

(4) كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص 13).

(5) حسب هالكين هذا الانتقال من الأندلس إلى فاس قد لا يكون اختيارا مثاليا لابن عقنين، وإنما هو – حسب تعبيره – انتقال من سيء إلى أسوأ. لكن على الأقل في فاس كان بإمكانه أن يعيش يهوديا متخفيا؛ لأنه لم يكن معروفا. كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص: 12).

(6) «נראה שאת ספריו הידועים לנו כתב בין השנים 1165-1195 בערך» كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص 13).

(7) Classical and Arabic Material in Ibn ʻAḳnīn's «Hygiene of the Soul», A. S. Halkin, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, (1944):)p: 27)

الموسوعة اليهودية: (267/7).

وأمراضه، والتخدير والطب. كما يشير فيها إلى فوائد النباتات والمعادن الطبية، وعمل أجزاء الجسم المختلفة. بل وكانت له إسهامات حتى في علم النفس الذي خصه بحيز كبير في كتبه: «ويبدو أن كتبه المعروفة لنا كُتبت بين السنوات 1165-1195 تقريبًا»[8]. وتمتاز تواليف مترجمنا بالتنوع، ومعظمها في الشريعة اليهودية (الهالاخاه) والفلسفة، والتلمود، وتفسير التوراة. وعلاوة على كتاب «طب النفوس» - مقصودنا في هذا البحث - فقد صنف ابن عقنين مقالات وكتبا عدة منها ما هو بالعربية العبرية، ومنها ما كان عبريا[9]:

1. التشريعات والأحكام «ספר חקים ומשפטים» وهو كتاب باللغة العبرية في الأحكام والتشريعات اليهودية، ضمنه ما يجب على اليهود الالتزام به من أحكام. وجعله على مقالات مختلفة، كصنيع موسى ابن ميمون في «مشناه توراة» (تثنية التوراة). وهو مفقود.

2. كتاب الأخلاق «ספר המוסר» تفسير عبري لفصول الآباء يتناول الحِكَم والتوجيهات الأخلاقية والفلسفية، وفقًا لأفكار وتصورات أرسطوطاليس للأخلاق. ويؤكد «هالكين»، على أن ابن عقنين اعتمد في هذا الكتاب تفسير ابن ميمون لأخلاق أرسطوطاليس[10].

3. رسالة الإبانة في أصول الديانة «رسאלה אלאבאנה פי אצול אלדיאנה»، مؤلف بالعربية وهي رسالة تكشف أصول الدين في التوراة، ومن جملة ما أثير فيها مسألة حرية الاختيار لدى الإنسان. وهي مفقودة.

4. مقال في المكاييل والأوزان «מאמר על המידות והמשקלות» الأصل العربي محفوظ بمكتبة بودليان، أكسفورد يقع تحت رقم: (Ms. Poc. 186). ونشر حاييم بيخوفسكي العمل مترجما إلى العبرية في الخزائن المخفية[11].

---

(8) «נראה שאת ספריו הידועים לנו כתב בין השנים 1165- 1195 בערך» كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص 13).

(9) في بحث هذه المؤلفات اعتمدت مرجعين أساسين هما:
مقدمة كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ابتداء من ص 14). وكتاب الأدب العربي لليهود، للمستشرق الألماني موريتز شتاينشنايدر. العَلَم رقم 170 (من الصفحة 228 إلى 233)
Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber grossenteils aus handschriftlichen Quellen, von Moritz Steinschneider, Frankfurt am Main : Kauffmann, 1902, par. 170 (228-233)

(10) مقدمة كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص 15).

(11) خزائن مخفية، حاييم إيليعازر بيخوفسكي، القدس، 1924. [גנזי נסתרות. חיים אליעזר ביחובסקי. ירושלים. תרפד]

5. مقدمة التلمود «המבוא התלמוד» كتاب عبري يعد مدخلا أساسا لدراسة التلمود. اشتمل أهم المبادئ التي يجب معرفتها لمن قصد دراسته، ويقع الكتاب في اثني عشر فصلاً.

6. كشف الأسرار وظهور الأنوار «התגלות הסודות והופעת המאורות» تفسير عربي لنشيد الأناشيد نشر هذا العمل مترجما من طرف شلومو هالكين.

7. اختصار شرح جالينيوس لفصول أبقراط «אכ'תצאר שרח גאלינוס לפצול אבוקראט»

أصل الكتاب عربي عبري، نص في مقدمته على أن تأليفه هذا جاء استجابة لرغبة تلميذه في اختصار لشرح جالينيوس لفصول أبقراط، ونشرت الباحثة «هدار بيري» بعض فصوله في أطروحة دكتوراه[12]. توجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبة موسكو [13].

المطلب الثالث: بين يوسف بن يهودا بن عقنين ويوسف بن يهودا بن شمعون

لعقود من الزمن ساد في الأوساط البحثية أن يوسف بن عقنين هو التلميذ المقرب لموسى بن ميمون الذي خصه بكتابه «**دلالة الحائرين**». حتى نشر المؤرخ سالومون مونك (Salomon Munk) مقالته: «**ملاحظة حول يوسف بن يهودا**» أثار فيها احتمال أن يكون «يوسف بن يهودا» اسما لشخصيتين مختلفين. وأن تلميذ ابن ميمون هو أبو الحجاج يوسف بن يهودا بن شمعون السبتي الفاسي[14].

استمر هذا الجدل[15] قرابة قرن من الزمن لم يحسم - حسب هدار بيري – إلا بصدور مقال ديفيد تسفي بينيت[16] الذي خلص إلى أن الشخصين مختلفان، يحملان هما

---

(12) رسالة يوسف بن يهودا بن عقنين الطبية ومكانتها في فكر ابن عقنين وفي التراث التفسيري لفصول أبقراط، أطروحة دكتوراه لهدار بيري، 2006، جامعة بار إيلان.

(13) Langermann, Y, Tzvi, «Some New Medical Manuscripts from Moscow». Korot 10 (1993/94): (66 – 672).

(14) Salomon Munk, «Notice sur Joseph ben Jehuda,» Journal Asiatique, Paris imprimerie Royale, 1842: 5-70.

(15) وممن نص على أن ابن عقنين هو التلميذ المقصود في دلالة الحائرين نذكر:
حاييم الزعفراني في يهود الأندلس والمغرب: (ص 118)، وحسين آتاي في مقدمة تحقيق دلالة الحائرين: (ص 6)، موجز دائرة المعارف الإسلامية: (10082/32)، فاطمة بوعمامة في اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجري: (ص 187).

(16) ديفيد تسفي بينيت «يوسف بن شمعون تلميذ موسى بن ميمون، ويوسف بن عقنين»، الجزء الثالث من خزانة اليهود الإسبان، 1944: (ص 11- 20)

ووالداهما الاسمين نفسيهما «يوسف بن يهودا» ولكن نَسَبَ كل منهما مختلف. فأحدهما «ابن عقنين» (עקנין)، والآخر «ابن شمعون» (שמעון)[17]. وفي هذا السياق جزم كل من «إبنشتن شمعون» وأبراهام هالكين بعدم الخلط بين الشخصيتين والتنصيص قطعا[18] على أن التلميذ المقرب لموسى بن ميمون هو أبو الحجاج يوسف بن يهودا بن شمعون السبتي[19].

المطلب الرابع: علاقة يوسف بن عقنين بموسى بن ميمون

لا خلاف بين الباحثين – فيما اطلعت عليه – أن يوسف بن عقنين قد لقيَّ ابن ميمون أيام إقامته بفاس؛ بل كان أحد معارفه وكانت بينهما مراسلات علمية في قراءة النص التوراتي وتفسيره. وتتعزز هذه الصداقة – حسب هالكين – بما ذكره من كتابة ابن عقنين قصيدة وداع في حق موسى ابن ميمون لما غادر إلى المشرق[20]. كما أن مترجمنا يذكر موسى بن ميمون في كتاباته ويثني عليه. إلا أنه حسب «هالكين» ليست هناك أي أدلة على استمرار المراسلات بعد مغادرة ابن ميمون إلى المشرق.

ونظرا لتأثر ابن عقنين بابن ميمون في كتاباته فمن المرجح أن يكون تلميذا له تلقى عنه بفاس. فمن تجليات هذا التأثر أن ابن عقنين في كتاب الأخلاق اعتمد تفسيره لأخلاق أرسطوطاليس مصدرا أساسا. وصنف كتاب التشريعات والأحكام على طريقة موسى ابن ميمون في تثنية التوراة[21].

(17) رسالة يوسف بن يهودا بن عقنين الطبية ومكانتها في فكر ابن عقنين وفي التراث التفسيري لفصول أبقراط، أطروحة دكتوراه لهدار بيري، 2006، جامعة بار إيلان.

(18) الفصل السابع والعشرون من كتاب طب النفوس، للحاخام يوسف ابن عقنين، ترجمة شمعون افنشتاين: (ص 3)، كشف الأسرار وظهور الأنوار: (ص 12).

(19) أبو الحجاج يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي الطبيب الرياضي المعروف بابن شمعون، قرأ الحكمة بفاس فساد فيها، والعلوم الرياضية وأجادها. وارتحل إلى مصر، واجتمع بموسي بن ميمون القرطبي، وقرأ عليه وأقام عنده مدة. ثم خرج من مصر إلى الشام ونزل حلب، وانعقدت بينه وبين ابن القفطي مودة تحدث عنها هذا في كتابه. توفي بحلب سنة 623 هـ/ 1226م. إخبار العلماء بأخبار الحكماء: (ص 290)، تاريخ مختصر الدول: (243/1)، النبوغ المغربي: (158/1). ملاحظة حول يوسف بن يهودا: (ص 14).

(20) كشف الأسرار: (ص 13).

(21) السابق: (ص 15).

المبحث الثاني: كتاب طب النفوس: تعريف وتوصيف

المطلب الأول: عنوان الكتاب ولغته وموضوعه

عنوان هذا الكتاب كما هو مثبت على غلاف المخطوط بخط عربي واضح: «**مقالة في طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة**»[22]. وعلى هذه التسمية تواطأ المؤرخون والمستشرقون والباحثون – الذين اطلعت على جهودهم – مثل شمعون إبنشتين في مقدمة الترجمة نص أن الكتاب بعنوان (מרפא הנפשות) «**شفاء النفوس**» والذي يسمى باللغة العربية (טב אלנפוס) «**طب النفوس**»[23]، وهالكين[24]، ونيري يشياهو آرييل (Neri Yeshayahu Ariel)[25].

أما لغة الكتاب فقد كتب بالعربية لكن بأحرف عبرية[26]، ففي الفصل السابع والعشرين المحقق بالعربية العبرية نقرأ: «פי אדאב אלמעלם ואלמתעלם: אמא שרוט אלמעלם פהי סבעה שרוט»[27] أي: «في آداب المعلم والمتعلم: أما شروط المعلم فهي سبعة شروط».

أما موضوعه فطب النفوس كتاب في الفلسفة الأخلاقية جعله مصنفه على سبعة أقسام: 1- جوهر النفس، 2- أقسام النفس، 3- النفوس السليمة ومخاطرها واحتياجاتها، 4- النفوس المريضة، 5- علاج النفوس المريضة، 6-الفناء وأسبابه، 7- الاستفادة من الفناء والطريق إلى التوبة.

بعد فصل تمهيدي مطول، عرض فيه آراءه حول تكوين النفس ووظائف أجزائها الثلاثة، وشرح فيه معتقداته فيما يتعلق بالحياة الآخرة لكل من الأخيار والأشرار، ثم بحث موضوعات مثل الكلام والصمت، وحفظ الأسرار، وبر الوالدين، والطعام والشراب، والخيرات

---

(22) النسخة المخطوطة: [1/ظ].

(23) פרק כ«ז. מספר מרפא הנפשות. לרבי יוסף ן' עקנין. העתיקו מערבית לעברית. ד«ר שמעון עפפנשטיין: (3)

(24) «The book on ethics is called Makalaṭun fi Tibbi-n-Nufiūsi 1alimati wa-mu'alajati 1-kulābi s-salimati» Classical and Arabic Material in Ibn 'Aḳnīn's «Hygiene of the Soul: (p: 27)

(25) Aus Ibn Aknins (פצל פי אדאב אלדייניין) faṣl fī ādāb al-dayyānīn – Kapitel über die guten Sitten der Richter, NERI YESHAYAHU ARIEL, JUDAICA, Beiträge zum Verstehen des Judentums: (P: 289)

(26) ملامح يونانية في الأدب العربي: (ص 13)، يهود الأندلس والمغرب: (ص 118).

(27) Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, Moritz Güdemann,1873: (P: 200).

الحقيقية في الحياة، وما إلى ذلك. ويحث على الاعتدال والتوسط في جميع المجالات مع إشارة واضحة إلى عدم جدوى الانغماس في الذات المادية وتحقيق الرضا الروحي والديني.

وكل قسم من هذه الأقسام السبعة يبدأ ببيان مقدمات نظرية، مدعومًا بشواهد من التراث العبراني أو أقوال منتقاة من التراث العربي [28]. ويستعرض في الفصل السادس والعشرون، الذي يتناول «ما أصابنا من فتن ومحن»، القوانين المجحفة – على حد تعبيره - لأبي يوسف يعقوب المنصور الموحدي[29]. أما الفصل السابع والعشرون ففي شروط المعلم والمتعلم والمؤهلات اللازمة للمعلم، والشروط المطلوبة في التلميذ المجد، ومناهج الدراسة حتى سن الثلاثين [30].

المطلب الثاني: الجهود العلمية على كتاب طب النفوس ونسخته الخطية

كتاب طب النفوس لا يزال مخطوطا، ولم يحقق بعد إلى غاية كتابة هذه الأسطر؛ غير أن هذا لا ينفي البتة اشتغال كثير من المستشرقين والباحثين على دراسة وترجمة وإخراج بعض من أقسامه وفصوله وأذكر منهم:

1. الحاخام النمساوي جوديمان موريتز (Moritz Güdemann) (1835-1918) خرَّج متن الفصل السابع والعشرين ونشره ملحقا لكتابه «نظام التعليم اليهودي خلال الفترة الإسبانية العربية». سنة 1873[31].

2. الحاخام الألماني شمعون إبنشتين (Shimon Eppenstein) (1864-1920). نشر الفصل السابع والعشرين مترجما إلى اللغة العبرية سنة 1904[32].

3. ونشر المؤرخ أبراهام شلومو هالكين (Abraham Solomon Halkin) (1903-1990). الفصل السادس والعشرين، في «تاريخ الاضطهاد أيام الموحدين» سنة 1953م[33].

(28) عقنين، يوسف بن يهودا بن يعقوب، الموسوعة اليهودية، المجلد الثاني، 1971م، ص 501.

(29) أبراهام شلومو هالكين، «تاريخ الخراب في أيام الموحدين»: مجموعة دراسات، مجلس البحوث في العلوم الاجتماعية، نيويورك، 1953، ص 101-110.

(30) عقنين، يوسف بن يهودا بن يعقوب، الموسوعة اليهودية، المجلد الثاني، 1971م، ص 501.

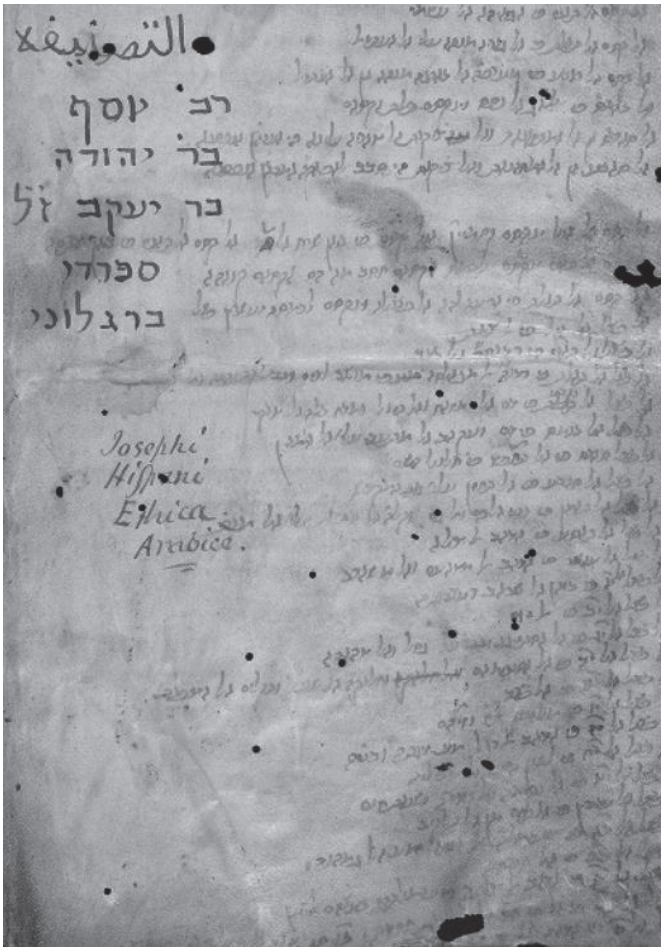
(31) Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, Moritz Güdemann, 1873: (P: 200).

(32) الفصل السابع والعشرون من كتاب طب النفوس، للحاخام يوسف بن عقنين، ترجمة شمعون افنشتاين.

(33) أبراهام شلومو هالكين، «تاريخ الاضطهاد أيام الموحدين»: مجموعة دراسات في ذكرى يهوشوا ستار، نيويورك، مجلس البحوث في العلوم الاجتماعية، 1953، ص 101-110.

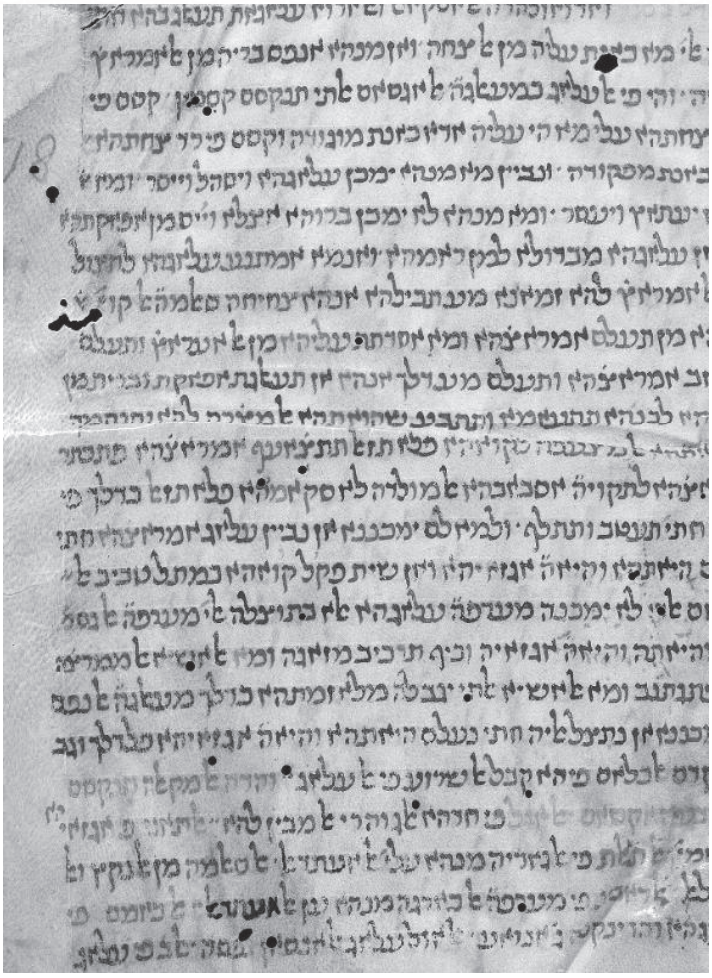
4. وترجم الأستاذ بجامعة حيفا يوسف يوفال توبي (Yosef Yuval Tobi) الجزء السادس منه ونُشر سنة 1995[34].

أما نسخته الخطية فإن مكتبة بودليان جامعة أكسفورد تتوفر على نسخة من كتاب طب النفوس بصيغته العربية العبرية، نسخت سنة 1338 بقلعة السنام، تونس، وتقع في 169 لوحة[35].



(الصفحة الأولى من مخطوط طب النفوس نسخة نويبار)

(34) الفصل السادس من كتاب طب النفوس للحاخام يوسف بن عقنين، ترجمة توبي يوسف يوفال. (311-342)
(35) مكتبة بودليان، جامعة أكسفورد، مجموعة نويبار (Neubauer) عدد 1273.



(الصفحة الثانية من كتاب طب النفوس)

المبحث الثالث: قراءة في شروط المعلم والمتعلم من خلال كتاب طب النفوس

يبدو من سيرة مترجمنا أنه راكم خبرة تعليمية في بيئة تتسم بالتنوع والتلاقح بين التراثين العربي واليهودي، وقد كان لذلك الأثر البالغ في صقل تصوراته لمنهج التربية والتعليم؛ حيث ضمَّن كتابه طب النفوس فصلا أفرده ببيان شروط المعلم والمتعلم[36] والمؤهلات اللازمة لكل منهما. والشروط المطلوبة في التلميذ المجد، ومناهج الدراسة حتى سن الثلاثين[37].

ومن المعلوم أن الفعل التعليمي يتشكل بثلاثة محاور أساسية وهي المعلم والمتعلم والمحتوى التعليمي. ولعل ابن عقنين في فصله هذا لم يشذَّ عن هذا الثلاثي، بل ركز عليه بذكاء عال، فأفرد المعلِّم بسبعة شروط والمتعلم بثمانية. بينما استهدف المحور الثالث (المحتوى = المعرفة) في سياق إيراده شروط المعلم والمتعلم.

المطلب الأول: شروط المعلم

خص المصنف المعلم بسبعة شروط ثلاثة منها في كفاءته العلمية والمنهجية والأخلاقية، واثنين في حسن معاملة المتعلم وما يلزمه في التدريس من لين وعطف وحلم وصبر وأناة، وشرط واحد في الطرق وأساليب التوجيه والإرشاد، والأخير في مبدأ التدرج بالمتعلم حسب قدراته ومؤهلاته. وهي على الترتيب الآتي:

الشرط الأول في كفاءة المدرس (الأهلية العلمية والمنهجية)

المعلم هو المسؤول الأول عن عملية التعلُّم، ولا يمكن لأهداف التدريس أن تتحقق مالم يكن مؤهلا معرفيا ومنهجيا. والمصنف يرى أن الأهلية العلمية للمعلم تأتي من خلال التملك الكامل لمختلف جوانب المعرفة المدرَّسة؛ وهذا التمكن يتحقق لديه بثلاثة أمور:

---

(36) في هذا الفصل لا يستبعد **حاييم الزعفراني** أن يكون ابن عقنين قد تأثر بكتاب ابن سحنون «**أدب المعلمين**». وقد بحثت عن تجليات هذا التأثر فلم ألف قرائن أو شواهد قوية ترجح رأيه؛ فمنهج المصنفين في المقالتين جلي الاختلاف، سواء على مستوى المرجعية أو المنهج أو المضمون. غير أن هذا لا ينفي اطلاع ابن عقنين على رسالة ابن سحنون؛ بل ذلك وارد خاصة إذا ما علمنا أنه نشأ وشب في بيئة عربية إسلامية، كان لها الأثر البالغ في صوغ القاعدة النظرية لمختلف تصوراته. ويؤكد هالكين هذا بقوله: «ونظرًا لخلفيته وبيئته اليهودية العربية، فإننا نسلِّم بأن مصدره أو مصادره كانت عربية». يهود الأندلس والمغرب: (ص 118).
«In view of his Jewish-Arabic background and milieu it can be taken for granted that his source or sources were Arabic» Classical and Arabic Material in Ibn ʿAḳnīn's «Hygiene of the Soul»:) p: 27)

(37) ابن عقنين، يوسف بن يهودا بن يعقوب، الموسوعة اليهودية، المجلد الثاني، 1971م، (ص 501).

الفهم العميق لجذور المعرفة: أي أن المعلم لابد له من التعمق في جذور المعرفة المدرَّسة واستيعاب مبادئها حتى يتمكن من الفهم الصحيح لكل ما يتفرع عن ذلك من مسائل وجزئيات.

تطوير المعرفة وابتكار مفاهيم جديدة: فانطلاقا من الفهم العميق، يجب على المدرس أن يكون قادرا على تطوير مجال تخصصه بابتكار موضوعات ومفاهيم جديدة في هذه المعرفة، وكذا تحديد العلاقات بين جذورها.

القدرة على النقد واستيعاب الآراء: لابد أن يكون المدرس ملمّا جيدا بآراء وأقوال المتخصصين في المجال؛ وقادرا على نقدها وتصحيحها وتوجيهها. ومحصنا نفسه من الأخطاء والإشكالات المنهجية والعلمية التي قد تَرِدُ عليه في نطاق تخصصه[38].

الشرط الثاني في مطابقة أفعال المعلم أقواله (الأهلية الأخلاقية)

علاوة على الكفاءة المنهجية والمعرفية للمعلم لابد من توفر الأهلية السلوكية التي تمنحه صفة المربي؛ لأن المتعلم يتأثر بالفعل أكثر من القول؛ ولذلك كان انسجام أفعال المدرس وتصرفاته مع مبادئ تخصصه شرطا أساسا في إحداث التغيير المنشود في وجدان المتعلمين. وقد قرر ابن عقنين في هذا الشرط أن المعلم لابد له أن يكون قدوة لتلاميذه ومثالا يحتذى به؛ بحيث يلتزم في تصرفاته بما يدعو إليه من القيم والأخلاق، فيقول: «الرجل الحكيم الذي يريد أن يعلم الآخرين يجب أن يتصرف وفق ما تقتضيه حكمته»[39]. ومنه يجب صون النفس من الوقوع في الشهوات أو الميل إليها: «الذي ينهى الناس عن المنكرات ثم يأتيها بنفسه، كالطبيب الذي يحذر الناس من أكل طعام معين ولكنه يتناوله بنفسه»[40]. وقد استشهد في هذا السياق بمعنى بيت لأحد الشعراء

---

(38) «הראשון הוא שיהיה באמת ראוי אל מה שירצה ללמדו לאחרים ושיהיה שלם בו. והנה השלמת האדם בכל חכמה למודית תהיה על שלשה פנים, שתהי ידיעתו מקפת בכל שרשיה, שיוכל להמציא ענייני החכמה הזאת שיוצאים מן השרשים האלה, וגם היכולת להשמר מן הטעיות שיקרו לו בהחכמה הזאת ולדרוש אחרי דעות כל מי שחוקרים בה זולתו ולגלות דבריהם הטובים נגד אלה שאינם נכונים ולתקן המעוות אצל מי שנתעותה דעתו מהם». الفصل السابع والعشرون من كتاب طب النفوس، للحاخام يوسف ابن عقنين، ترجمة شمعون ابنشتاين: (3).

(39) «החכם הרוצה ללמד לאחרים יעשה בעצמו מה שתחייבהו חכמתו» الفصل السابع والعشرون من كتاب طب النفوس: (ص 4).

(40) «ואם יזהיר אחרים על הדברים הרעים ובעצמו יהיה מהנמשכים אחריהם אז יהיה דומה לרופא אשר יזהיר האנשים מלאכול איזה מאכל אבל הוא בעצמו משתמש בו» نفسه.

العرب فقال: «إذا نهيت أحدا عن فعل سيء أنت تفعله فذلك خزي عظيم»[41].

كما يرى المصنف بأن مواقعة المدرس المنكرَ أو اتصافه بسوء الخلق أمر بالغ الخطورة؛ لأنه يهدم صرح القدوة في نظر التلاميذ، ويفتح لهم باب التساهل والاستخفاف بالمعصية، ويوسع الفجوة بين الأقوال والأفعال وبذلك يتحمل المسؤولية الدينية والدنيوية لما قد تؤول إليه أخلاق الكثيرين علاوة على ما سيحيق به من سوء العاقبة: «وإثم العامة يقع عليه – أي: على المعلم – وليس له نصيب في الآخرة»[42].

الشرط الثالث في تعليم التوراة بلا مقابل

يتعلق هذا الشرط بتعليم التوراة؛ حيث يجب على المعلم أن يلتزم بتدريس تعاليمها من غير مقابل بناء على أحكامها التي تقرر ذلك[43]. «ومن طلب أجرا مقابل تعليمها، فإنه سيتخذ ذلك مصدرا للكسب وقد سبق أن حذرنا من ذلك»[44]. مبينا أن ابتغاء الحكمة والسعي وراء المال لا يجتمعان، وأن التكسب بتعليم التوراة يُخضِع النفس لسلطة الثروة: «والجسم خادم للنفس، والنفس خادمة للحكمة، فإذا كان الأمر كذلك، فالمال يصبح سيدا والأصل أنه عبد، والحكمة سيده»[45].

الشرط الرابع في حسن معاملة التلميذ

يرى ابن عقنين أن شرط المعلم أن يحسن معاملة تلاميذه كما يعامل أبناءه: «الشرط الرابع هو أن يتصرف مع تلميذه كما يتصرف مع أبنائه ويعاملهم كأنهم أبناؤه»[46]. وبهذا الشرط يوجب للتلاميذ المعاملة بالحلم والصبر والأناة واللين في القول والفعل.

---

(41) «ועל זה אמר המשורר הערבי בשירו: אם תמנע איש מעשות רעה שתעשה בעצמך, אוי לבושה גדולה» نفسه.

ولعله يريد بهذا قول أبي الأسود الدؤلي: «لا تَنهَ عَن خُلُقٍ وَتَأتِيَ مِثلَهُ ... عارٌ عَلَيكَ إِذا فَعَلتَ عَظيمُ». ديوان أبي الأسود الدؤلي: (ص 404).

(42) «וחטא הרבים תלוי בו ולא יהיה לו חלק לעוה»ב» الفصل السابع والعشرون من كتاب طب النفوس: (ص 5).

(43) استدل على وجوب تعليم التوراة من دون مقابل ب: «أُنْظُرْ. قَدْ عَلَّمْتُكُمْ فَرَائِضَ وَأَحْكَامًا كَمَا أَمَرَنِي الرَّبُّ إِلهِي، لِكَيْ تَعْمَلُوا هكَذَا فِي الأَرْضِ الَّتِي أَنْتُمْ دَاخِلُونَ إِلَيْهَا لِكَيْ تَمْتَلِكُوهَا» التثنية 5:4

(44) «ואם יבקש שכר על למודו אז משתמש בתורה ויעשה עיקר למודו בתורה קנין ממון, וכבר הקדמנו אזהרה על זה במה שקדם» نفسه: (ص 5).

(45) «והגוף הוא עבד לנפש והנפש כאמה לחכמה ואם כן הממון עבר ולא האדון, והחכמה היא הגברת ולא השפחה» نفسه.

(46) «והתנאי הרביעי הוא שינהג עם תלמידו כמו שינהג עם בניו ויחשב כאילו הם בניו» نفسه.

الشرط الخامس في طرق وأساليب التوجيه والإرشاد

نجاعة التعلم ترتبط بشكل مباشر بالأساليب والطرائق المعتمدة في التدريس، وكلما كان المعلم نزّاعا إلى ابتكار الأساليب البيداغوجية وتوظيف الوسائل الفاعلة؛ تحقق المطلوب، وارتقى بالمتعلم مدراج المعرفة وسلك به معارج النبوغ. «الشرط الخامس يقتضي أن يرشدهم إلى الحكمة بالطريقة الصحيحة والسلوك الأنسب، ويوجههم نحو النجاح والهدف المنشود حتى يبلغ التلميذ مرتبة الحكمة، وبهذا يعرف أيضًا كيف يتصرف في حياته ويضمن السعادة في الدار الآخرة».[47]

ومن خلال هذا الشرط يمكن أن نوجز مقومات الطريقة التي يؤسس لها ابن عقنين في التدريس في ثلاث:

أولا: توجيه المعرفة نحو تطوير الذات ومراعاة الانسجام بين النمو الشخصي للمتعلم ومتطلبات تطوير الذات بتوجيهه نحو المعرفة الحقة التي تخول له تحقيق الهدف الحقيقي من الحياة: «وإذا وصل إلى أي مستوى من الحكمة، فسيستزيد منها؛ لأن الإنسان لا يتعلم الحكمة إلا من أجل ذاته، وليس لأي غاية أخرى مختلفة عن ذلك»[48].

ثانيا: مواكبة التلميذ الذي غايته الشهرة وحظوظ النفس؛ وعدم اليأس منه أو استبعاده: «إذا لم يبلغ التلميذ الكمال في التلقي، ورأى المعلم أن غايته من التعلم المتعة والشهرة، فلا ينبغي له أن يستبعده بسبب هذا، بل ينبغي له أن يستمر في توجيهه نحو الدراسة؛ لأن تَعمُّقه في المعرفة سيحسن وعيه بحقيقة الأمور وفي النهاية سيتلاشى اعتقاده السابق»[49].

---

(47) «והתנאי החמישי שיכון להדריכם בדרך הישרה ובהמנהג היותר נכון וינהגם אל השגת ההצלחה האמיתית והתכלית המכוונת כדי שתתקיים בנפש תלמידו מעלת החכמה ובזה ידע גם איך יתנהג במעשיו ויקנה בזה חיי העולם הבא אשר הוא האשר האמיתי» نفسه.

(48) «ובאם כבר הגיע לאיזו מדרגה בחכמה אז ילמדהו, כי לא ילמוד אדם החכמות אלא בשביל עצמותן ולא לשום פניה» نفسه.

(49) «אך אם שכלו לא ישיג השלמות בתכלית זו ויראה הרב כי כונת התלמיד בלמודו רק אל התענוגים והכבוד, גם אז אל ירחיקהו מפניו בשביל דעתו זאת, כי אם ימשכהו אליו בלמודו, וכאשר יתחיל עוד לדרוש וללמוד אז יתעורר באחרונה על אמיתת הדברים והבטל אצלו הדעה הראשונה» نفسه.

ثالثا: التهذيب والتوبيخ بحيث ينتقد المعلمُ مقترفَ الذنب الكبير ويغلظ له في القول توبيخا وردعا، أما التلميذ اللبيب الناضج فَيُكتفَى فيه بالإشارة والتلميح من غير تجريح[50].

الشرط السادس في تحلي المعلم باللِّين والصبر على المتعلمين.

لما كانت النفوس مجبولة على الاتباع والانقياد لمن يحسن إليها ويعاملها بود ولطف؛ كان واجبا على المعلم أن يتحلى بكل خصلة تستجلب امتثال التلاميذ له وتعلقهم به، وأن ينبذ كل وصف أو سلوك من شأنه أن يخلق هُوَّة أو فجوة بين طرفي التعلم – المدرس والتلميذ -: «الشرط السادس: ألا يكون المعلم حاد الطباع في تعليمه صارما؛ بل عليه أن يتحلى بالصبر والحلم وأن يستقبل تلاميذه بلطف وسرور»[51]؛ إذ غالبا ما تكون حدَّة المعلم وصرامته عائقا رئيسا لنجاعة التدريس وسببا في خلق حالة من النفور والفتور لدى المتعلمين: «بصرامته وشدته سيخافه التلاميذ؛ فيمتنعون عن سؤاله واستفصاله وبذلك يظَلُّون في جهلهم»[52].

غير أن التدخل بصرامة وحزم يراه ابن عقنين ضروريا في حالة تكاسل المتعلمين وتراجع مستوياتهم في التحصيل وقلة الاهتمام بالمعرفة. «عندما يرى المعلم أن التلاميذ لديهم قلة اهتمام بالتعلم وكسالى ينقصهم التحفيز والنشاط، فعليه أن يوبخهم بحزم»[53]. وحتى يكون للمدرس هيبة تجعل حزمه مؤثرا في تلاميذه فإنه يلزمه أن يجعل بينه وبينهم مسافة احترام وتقدير تحفظ له مقامه وتجنبه جرأة المتعلمين واستخفافهم به: «ولهذا، يجب على المعلم ألا يتدخل في شؤون تلاميذه فيما يتعلق بطعامهم وشرابهم وجميع أمورهم ومحادثاتهم إلا فيما يتعلق بالتعلم؛ لأن ذلك سيؤدي إلى تقليل احترامهم له وسيخفض من تقديرهم له»[54].

---

(50) «כמו כן אם יראה הרב אצל תלמידו איזו מדה שאינה נאותה למי שילמד חכמה אז יגער בו על זה למען אשר לא ישוב אל הדומה לזה כי זה הוא בגדר ואם התלמיד הוא בעל מדות תרומיות ושכל טוב או ישים אל לבו להוכיחהו אך ברמיזות ולא יגער בו וזה הוא נאה» نفسه.

(51) «והתנאי הששי שלא יהיה הרב בלמודו צר עין וקפדן במדתו כי אם יהיה סבלן במדותיו ובעל עין יפה ומקבל תלמידיו בסבר פנים יפות ובשמחה» نفسه: (ص 6).

(52) «כי על ידי קפדנותו ייראו התלמידים וימנעו מלשאול אותו שיבינם ויברר להם הענין ועל ידי כן ישארו בסכלותם» نفسه.

(53) «ובאס יראה הרב שתלמידיו אינם חפצים בהלמוד ועצלים וחסרי זריזות הם אז צריך לגעור בהם בקושי ויוכיחם» نفسه: (ص 7).

(54) «ולזה צריך שהמלמד לא יתערב עם תלמידיו במאכלם ובמשתיהם ובכל ענייניהם ודבוריהם זולתי במה שנוגע להלמוד כי בזה יקל כבודו בעיניהם ותמעט יראתו על פניהם» نفسه.

ومن أبرز تجليات الصبر على المتعلمين حرص المدرس على إفهامهم، وتذليل ما استشكلتهم عقولهم: «وإذا كانت قدراتهم العقلية محدودة أو غير قادرين على فهم الأمور، يجب على المعلم أن يُعيد لهم الأمر حتى أربع مرات[55]، ليصبحوا أكثر قوة ونباهة»[56].

الشرط السابع في التدرج بالتلميذ ومراعاة قدراته ومؤهلاته.

في هذا الشرط نصّ ابن عقنين على مبدأ أساس في عملية التعلم وهو التدرج بالتلميذ من المراحل الابتدائية وصولا إلى مرحلة الكمال، من خلال تصور برنامج تعليمي يراعي أعمار المتعلمين وقدراتهم العقلية ومؤهلاتهم: «الشرط السابع: أن يعلمهم على قدر طاقتهم وقدرتهم تدريجياً؛ حتى يبلغوا أعلى درجة، وهي درجة الكمال»[57].

ويمكن أن نجمل أهم معالم هذا التدرج في المراحل الآتية [58]:

1- البداية بتعليمهم القراءة والكتابة حتى تصبح كتابتهم صحيحة وواضحة مقروءة، مع عدم إشغالهم بزخرفة الخط وتنميقه.

2- تعليمهم قراءة التوراة وأسفار الأنبياء والمصادر الأخرى بشكل صحيح.

3- وفي سن العاشرة يجب تعليمهم المدراش[59] والمشناة[60].

---

(55) «מי אשר לא הבין דברי יגיד לי כי לא הבין מה שהצעתי לפני ואז אשנה לו עד אשר יבין» «من لم يفهم كلامي فليخبرني لأعيد له الشرح مرة أخرى حتى يفهم» نفسه.

(56) «ואם הקצר דעתם וידל שכלם או חייב הוא לשנות להם הדברים אף ארבעה פעמים עד שיהיו קימים וחזקים ברוחם ויעורר אותם באמרו להם: מי אשר לא הבין דברי יגיד לי כי לא הבין מה שהצעתי לפני ואז אשנה לו עד אשר יבין» نفسه.

(57) «התנאי השביעי הוא שילמדם הוא שילמדם לפי מה שתוכל דעתם ורוחם להשיג בהדרגה לי אחר זה עד אשר ידריכם אל המדרגה העליונה והיא מדרגת השלמות» نفسه.

(58) الفصل السابع والعشرون: (ص 8).

(59) المدراش (Midrash) «مدراش» من الكلمة العبرية «درش»، أي «استطلع» أو «بحث» أو «درس» أو «فحص» أو «محص». منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض آياته وكلماته، والتوسع في تخريج النصوص والألفاظ، والتوسع في الإضافات والتعليقات، وصولاً إلى المعاني الخفية. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: (363/13)، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: (ص 162).

(60) مشناه (Mishnah) كلمة عبرية مشتقة من الفعل العبري «شنَّاه» ومعناه «يُثنِّي» أو «يكرر». ولكن، تحت تأثير الفعل الآرامي «تانا»، صار معناها «يدرس». ثم أصبحت الكلمة تشير بشكلٍ محدد إلى دراسة الشريعة الشفوية، وخصوصاً حفظها، وتكرارها، وتلخيصها. والمشناه مجموعة موسوعية من الشروح والتفاسير تتناول أسفار العهد القديم، وتتضمن مجموعة من الشرائع اليهودية. وتُعَدُّ المشناه مصدراً من المصادر الأساسية للشريعة، وتأتي في المقام الثاني بعد العهد القديم. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: (366/13).

4- ثم يتم تعليمهم قواعد اللغة وتراكيبها من كتب يحي بن داود حيوج[61]. وكتب تلميذه أبي مروان بن جناح[62].

5- بعد ذلك يتم توجيههم إلى الشعر الذي يغرس في نفوسهم الحكمة والأخلاق، ويمنع عنهم سيئه كقصائد الغزل وغيرها مما قد يفسد أخلاقهم.

6- إذا بلغوا الخامسة عشر من عمرهم وجب تدريسهم التلمود يقرأه له مدرسهم ويشرح لهم مضامينه.

7- إذا بلغ الفتى الثامنة عشر من عمره وجب الانتقال به إلى مستوى متقدم في دراسة النصوص لتمهيره على إلحاق الفروع من الأصول.

8- عندما يتملك الطالب التلمود ويتعمق في فهم التوراة واستيعابها؛ وجب تمهيره في الجدل حتى يتمكن من التصدي للزنادقة ودحض ادعاءاتهم ورد أباطيلهم التي يثيرونها حول التوراة.

المطلب الثاني: شروط المتعلم

أفرد المصنف المتعلم بثمانية شروط، ومعظمها قيمي يستهدف في المتعلم البعد الأخلاقي، وثلاثة منها منهجي يتعلق أحدها بالتدرج في التلقي، والثاني في استيعاب جميع أجزاء الحكمة، والثالث في ابتغاء المعرفة من مصادرها الحقة. وهي على الترتيب الآتي:

الشرط الأول في حرص المتعلم على طهارة جسده ونفسه.

يرى المصنف ضرورة حرص المتعلم على تحقيق الطهارة الجسدية والروحية للشروع

---

(61) أبو زكريا يحيى بن داود الفاسي، ويعرف اختصارا يهودا بن حيّوج. ولد بفاس في منتصف القرن العاشر. يُعدُّ من مؤسسي منهجية الدراسات النحوية العبرية، وضع كتيبين في النحو العبري باللغة العربية وهما: «كتاب الأفعال ذوات حروف اللين» و«كتاب التنقيط». وتوفي بقرطبة أوائل القرن الحادي عشر. الأفعال ذوات حروف اللين – مقدمة المحقق: (ص 02)، الموسوعة اليهودية: (277/6)، البحث اللغوي عند العرب: (ص 72)، قصة الحضارة: (96/14).

(62) أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي - تلميذ يحيى بن حيوج - كان يهوديا مهر في الطب وتعاطاه صنعة بسرقسطة، وكانت له عناية بالمنطق واللغتين العربية والعبرية. صنّف كتاب التلخيص ضمنه ترجمة الأدوية المفردة وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب من الأوزان والمكاييل. وكتاب نحو اللغة العبرانية في القسم الثاني منه معجم يشتمل على أصول المفردات العربية والعبرانية. توفي في منتصف القرن الحادي عشر. الموسوعة اليهودية: (534/6)، عيون الأنباء لابن أبي صبيعة: (ص 498)، اكتفاء القنوع: (ص 221)، هدية العارفين: (428/2)، معجم المؤلفين: (220/12).

في التلقي. وطهارة الجسد تكون بتنقيته من النجاسات. بينما طهارة الروح بصونها عن القبائح والرذائل وحملها على جميل الفضائل فيقول: «الشرط الأول: التطهير والحفاظ والابتعاد عن الصفات السيئة باكتساب الصفات النبيلة. وهذه طهارة تعدل تطهير الجسم من النجاسات؛ إذ لا يمكن الصلاة ولا العبادة إلا بها. فكذلك تطهير النفس ضروري، ولا ينبغي دراسة التوراة إلا بعد تطهيرها»[63].

وأولى الخطوات إلى الارتقاء بالنفس تحريرها من سلطة الشهوات والمنكرات وإلا فإنها لن تجد طريقا إلى الفضائل، وإنما ستغرق في مستنقع المعاصي والآثام: «لأن السعي وراء الشهوات يقتل النفس دون أن تتمكن من اكتساب الفضائل النبيلة، وتدفعها إلى المعاصي»[64].

الشرط الثاني في ترك الحياء في التعلم ونبذ الكبر.

قصد المصنف بهذا الشرط وضع معالم منهجية للتعامل الإيجابي مع ما يتلقاه من معارف جديدة فقال: «والشرط الثاني هو ألا يخجل من السؤال عما لم يعرفه؛ لأنه إذا خجل سيبقى في جهله، متخبطا في حيرة وارتباك»[65]. فالخجل والاستحياء عائق ومانع من التعلم الصحيح. كما أن الكبرياء مذموم في بيئة التلقي ويجب على المتعلم أن يتصف بالتواضع ويجعل غايته تحصيل المعرفة ويحرص على نيلها سواء ممن يكبره سنا أو ممن هو أصغر منه: «ولا ينبغي للطالب أن يقتصر على سؤال الحكماء الشيوخ فقط؛ بل يسأل حتى الحكماء الأصغر سنا، فإن الاستفادة غايته حيثما وجدت»[66]. ولذلك يلزمه خفض الجناح لمعلمه مهما كان، وألا يتعالم عليه أو يغتر بمعرفته، بل يصغي ويهتم

(63) «התנאי הראשון הטהרה והשמירה וההתרחקות מן המדות הרעות ע»י קנין המדות הנעלות. וזה במדרגת טהרת אברי הגוף מן הטומאות וכאשר נצטוינו בטהרתם ולא יאות לנו להתפלל ולהכנס אל המקדש ולאכול הקדשים אלא על ידי זה, כמו כן היא טהרת הנפש ולא נאות לנו הלמוד תורה אלא אחרי טהרתה». الفصل السابع والعشرون: (ص 12).

(64) «כי הרדיפה אחרי התאות המית הנפש מבלי שתוכל לקנות המדות הטובות ותעורר אותה לעשות עבירות» (ص 12).

(65) «התנאי השני הוא שבעת למודו לא יתבייש מלשאל על מה שלא ידעהו; כי כשיתביש אז ישאר בסכלותו מתהפך הועה ונבוך» نفسه: (ص 13).

(66) «ואין החוב על התלמיד לשאול רק את פי החכמים הזקנים כי אם גם לשאול את פי החכמים אף אם צעירים הם לימים ממנו, כי כונת התועלת שתהיה מאיזה צד שתהיה הלא» نفسه: (ص 13)

ويتفاعل معه حتى تتحقق الفائدة «وواجب على الطالب أيضا ألا يَغْتَرّ بعلمه، بل يجب أن يكون متواضعاً ومُطيعاً لمن يُعَلِّمه»[67].

كما تفرض بيئة التعلم على المتعلم أن يكون حسن الخلق مع معلمه يقدره ويحترمه فلا يجادله ولا يعانده، حتى لو ساورته شكوك في صحة ما يتلقاه: «إذا كانت لديه شكوك فيما يقدمه له المعلم فإنه ينبغي له طرحها بتواضع ويلتمس منه شرحها سؤال التلميذ معلمه»[68].

ويجب على المتعلم ألا يكون حماسه في التعلم دافعا إلى معارضة معلمه إذا بدت له مناقضة لتمثُّلَاتِه السابقة، بل عليه التريث والتأني في استيعاب الحقائق الجديدة وتصحيح الأفكار السابقة: «وبهذا سيظن أن رأي معلمه أفضل من رأيه الخاص؛ لأنه قد تم تنقيته بالفعل من خلال تجربة الحكمة»[69].

الشرط الثالث في التفرغ للمعرفة وعدم السعي وراء المال.

تحصيل المعرفة والتسامي في مراقي العلم غاية تستلزم من التلميذ بذل كلِّه لا بعضه؛ تفرغا للطلب والتلقي. وأي انشغال بأمور الدنيا من شأنه إضعاف إرادته، وإخماد جذوة حماسه: «الشرط الثالث هو التقليل من العمل على جني المال أو اتخاذ خطوات لتحقيق الثراء؛ لأن ذلك يمنع اكتساب الحكمة»[70]. ويرى المصنف بأن حظ المتعلم من الثروة والمال هو القدر الذي تُمليه ضرورة الحياة حتى لا تتشعب عليه أموره فيُفتتن: «يكتفي بالقليل مما هو ضروري للحياة، خبز للأكل وثوب للِّباس، ويكون اهتمامه وقصده فقط تحصيل الحكمة لنفسه»[71].

وبين مقصد التلقي والتعلم وضرورة الكسب للعيش يجب على المتعلم تخطيط وقته تخطيطا جيدا: «يقسم أوقات يومه لمهام معينة فيخصص بعض الساعات للدراسة

(67) «גם החוב על התלמיד שלא יחזיק לעצמו גדולה בהחכמות כי אם יהיה סר למשמעת מי שיורה אותו אותה החכמה» نفسه.

(68) «יעלו לו ספיקות במה שימסור לו הרב אז יציע אותם לפניו בצניעות וישאל אותו להתירם לו כדרך התלמיד השואל» نفسه.

(69) «ועם זה יחשוב כי דעת רבו טובה מדעתו כי הוא כבר נתחנך בנסיון החכמה» نفسه.

(70) «התנאי השלישי הוא שימעט בעסק להשיג קנינים ולעשות תחבולות איך יוכל להרבות קנינים כי הם מונעים מקנין החכמה» نفسه: (14)

(71) «סתפק במועט ממה שצריך אל המחיה לחם לאכול ובגד ללבוש ותהיה כונתו רק להמציא לו חכמה» نفسه: (ص 14).

وأخرى يجعلها لكسب لقمة العيش»[72]. ويستحسن المصنف لطالب أن ينشغل بالمعرفة دون اتخاذ زوجة: «وإذا قرر الانشغال وتكريس نفسه للتعلم دون زوجة فأنعم وأكرم؛ لأن المرأة تحول دون الانشغال بالحكمة»[73].

الشرط الرابع في التدرج في التعلم

قصد المصنف بهذا أن يتخذ التلميذ إلى تحصيل المعرفة منهجية رصينة تبدأ باكتساب المبادئ والأصول العامة: «حتى تكون له القدرة على ابتكار الحلول لما يقع له من صعوبات وتحديات انطلاقا مما اكتسبه من مبادئ الحكمة وأصولها»[74]. وهذه المنهجية في البناء المعرفي هي التي ستؤهله إلى مستوى النظر فيما يعرض له من معارضات وإشكالات معرفية: «...وبعد ذلك سينظر ويبحث فيما يعرض له من تناقضات وإشكالات عويصة تطرح عليه وسوف يبذل جهده لحلها ودرء تناقضاتها وهذه هي طريقة التدرج في التعلم»[75].

الشرط الخامس في الاطلاع على جميع عناصر الحكمة دون استثناء

تحدث المصنف في الشرط السابع من شروط المعلم عن درجة الكمال التي ينبغي قصدها في المتعلم، وهي أرفع المراتب المرجوة عند المتعلم وذكر في هذا الشرط الخامس أحد لوازمها وهو الإحاطة بجميع فروع التخصص المطلوب؛ إذ المعرفة تكمل بعضها بعضا: «الشرط الخامس يجب بذل الجهد في عدم إغفال أي جزء من المعرفة المرجوة إلا ويطلع عليه ويبحث فيه غايته ومقصده؛ لأن المعارف تتكامل، وكل جزء منها يكمل الآخر ويستطيع أن يفهم واحدا عن طريق الآخر»[76]. وتحقيق التكامل بين عناصر المعرفة

---

(72) «יחלק עתותיו ביום לעסקים מיוחדים וזה שייחד איזו שעות ללמודים ואיזו שעות לעשיית דברים אשר יתנו לו מחיה» نفسه: (ص 14).

(73) «ואם יובל לעסוק בחכמה פנוי בלא אשה מה טוב ומה נעים כי האשה המנענו מן העסק בחכמה» نفسه.

(74) «עד שתהיה לו היכולת כשתעלינה לו קושיות בזה להמציא פתרונו משרשי החכמה הזאת אשר נבנית עליהם» نفسه.

(75) «ואח»ז יחקור בהסתירות שתעלינה לו והספיקות המבהילות אשר הפולנה לו ויתאמץ שתהיה לו היכולת להתירן ולבטל סתירותיהן וזה הוא דרך הדרגת הלמוד» نفسه.

(76) «התנאי החמישי שיתאמץ שלא יניח איזה צד מצדדי החכמה אשר לא ישים עינו עליו ויחקור בכונתו ותכליתו כי החכמות כולן תעזורנה אחת את אחותה ויוכל להבין אחת על ידי אחותה» نفسه: (ص 15).

مقتضاه: «تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير»[77]. كما أن بلوغ الكمال يتحقق بشكل تراكمي، والتعلم يزداد باطراد مع النمو الشخصي للتلميذ: «إذا حدث له شك أو تحدٍّ واحد، سيتمكن من استخراج حكمة أخرى من ذلك»[78].

الشرط السادس في جعل التعلم غاية كبرى في الرخاء والشدة

هذا الشرط فرع عن سابقه. وينص فيه المصنف على ضرورة انخراط المتعلم في التعلم وتحصيل المعرفة على مدار الوقت، فلا تنقضي عنه ساعة إلا وقد نال فيها درجة أو أدرك فيها حقيقة «الشرط السادس ألا يترك وقتا من نهاره أو ليله إلا وينشغل فيه بالحكمة أو فعل الخير أو جلب لقمة عيشه»[79]. ومهما كانت ظروف المتعلم فإنه لا يغفل عن التعلم: «ولكن يجتهد في التحصيل أيضا في وقت الشدة والضيق»[80].

الشرط السابع في قصد المعرفة ذاتها والإصرار على نيلها

سلامة القصد وحسنه في التعلم مبدأ أساس وشرط أصيل في بلوغ الغاية المنشودة، وقد عبر المصنف عن هذا الشرط بقوله: «الشرط السابع أن يكون قصده في الدراسة لأجل المعرفة ذاتها، وليس لأي غاية أخرى يريد تحقيقها كتحصيل الشرف أو الثروة أو المدح والثناء»[81]؛ وأن هذا القصد يجب أن يقترن به الطوع والشغف: «شرط التعلم والقيام بالأعمال الصالحة هو القيام بذلك بإرادة كاملة واختيار دون إكراه»[82].

وفي هذا الشرط يوجه المصنف التلميذ إلى السِّر في نيل المعرفة. وهو تقديرها والاجتهاد فيها والشغف بها: «لا تحتقر المعرفة ولا تتردد في السعي من أجل الظفر بها، وعندما تبذل جهدك في فهمها وتحصيلها ستدركها»[83]. وأول ما يحقق به التلميذ الشغف هو عزيمته وإصراره وثقته بنفسه وعدم استعظام المعرفة والتهويل منها: «لا يعتقد أن

(77) «וזה שיקרים מה שראוי להקדימו ויאחר מה שראוי לאחרו» نفسه.
(78) «שאם יארע לו איזה ספק נהבמה אחת תוכל להוציא מזה חכמה אחרת» نفسه.
(79) «התנאי הששי שלא יעזוב איזו עת מן היום או מן הלילה בבטלה בלא עסק בחכמה או באיזה מעשה טוב או לעמול במה שיקיים מחיתו» نفسه
(80) «טוב או לעמול במה שיקיים מחיתו» نفسه.
(81) «התנאי השביעי שיהיה עסקו בלמודים לשמם ולא לשום כוונת דבר אחר אשר יושג ע״ז בשביל כבוד או עושר או זכרון לדורות» نفسه: (ص 15).
(82) «מתנאי הלמד ועשיית המעשים הטובים הוא שיעשנו ברצון ובבחירה שלמה ולא שיכריחוהו אל זה» نفسه: (ص: 16)
(83) «אל יבוז החכמה ולא יתרפה לקנות אותה ורק כשיעמול בה בכח אז ידע אותה» نفسه.

الحكمة ممنوعة عنه بسبب عظمتها»[84]. ثم يحذره من الإحباط وينصحه بالإصرار إذا ما بذل جهدا كبيرا ولم يجد مراده: «وإذا أصابه العجز ولم يرَ أنه قد حقق تحسنا في دراسته، ولم يحصل الحكمة المرجوة، فيجب عليه ألا يتخلى أو ييأس منها»[85].

الشرط الثامن في ابتغاء المعرفة من مصادرها

الطالب الشغوف بالمعرفة هو على أتم الاستعداد لتحصيلها؛ حيثما وُجدت. ويقول المصنف في هذا السياق: «الشرط الثامن أن ينتقل من موقعه إلى مكان الحكمة»[86]. وشرطه الوحيد في معلمه أن يكون حكيما عارفا بالمعرفة التي يريدها بغض النظر عن سِنِّه أو شخصه: «كل هدفه وغايته هو أن يتلقى التوراة ممن يفوقه حكمة، حتى ينتفع به»[87].

ويحذر المتعلم من الاكتفاء بالكتب دون ابتغاء الحكمة من أفواه المعلمين: «وحتى إذا كان يستطيع فهم أسرار الحكمة من الكتب فلا يقول في نفسه من الأفضل أن أجلس في مكاني ولماذا سأذهب إلى مواطن الحكماء لأنني بالفعل أفهم بمفردي ما يمكنهم أن يعلموني إياه»[88]. ويجلي المصنف الفرق بين المنهجين بكون الأخذ عن المعلم يتيح القراءة والتعلم مع الطلاب، والإفادة من أسئلتهم واستفساراتهم، كما سيتوجب عليه البحث والتحقيق لكي يفسر هذه الاستفسارات ويبحث الحجج التي يدفع بها الاعتراضات المقدمة. أما لو كان يكتفي بالتحصيل من الكتب فحتى لو كان ذكيا وسريع الفهم فستفوته أمور كثيرة، وسيكون فهمه للمسائل ضعيفا وقاصرا.[89]

(84) «לא יחשוב שהחכמה נמנעת ממנו לפי גדלה» نفسه.

(85) «ואם עמל בנפשו ולא יראה שעושה חיל בלמודים ואינו משיג מהחכמה מה שקִוָה, אז בכ»ז לא יניח ידו ממנה ולא יתיאש ממנה» نفسه.

(86) «התנאי השמיני שיגלה ממקומו אל מקום החכמה» نفسه.

(87) «כל כונתו ותכלית תקותו לקבל תורה מכל מי שהוא גדול ממנו בחכמה למען תהיה לו תועלת ממנו» نفسه.

(88) «וגם אם יוכל להבין ענייני החכמה מתוך הספרים אל יאמר בלבו טוב שאשב במקומי ולמה זה אֶסע אל מקום החכמים כי כבר אני מבין מעצמי מה שאוכל ללמוד מהם» نفسه.

(89) «כי על ידי הקריאה והלמוד עם התלמידים על ידי שישאלו אותו ויציעו לפניו ספיקותיהם יחוייב לחקור ולדרוש כדי להתיר אלו הספיקות ולפשר אלו הטענות ואפשר שבאם חקר בהן לבדו או לא עלה לו זה, אך היה נעלם ממנו, גם אם הוא הקרן מעולה ומחודד מאד בשכלו, אבל הלמוד לאחרים יש לו ערך גדול בזה, ובזה יושלם קנין הרכבה» نفسه: (ص17).

المطلب الثالث: مداخل التصور التربوي عند ابن عقنين

هذه الشروط الخمسة عشر (سبع للمعلم وثمان للمتعلم) هي بمثابة قاعدة نظرية مؤسسة للفلسفة التربوية لدى مترجمنا. وإن قراءتها وتحليل عناصرها ليتكشَّف عن مدخلين أساسين لتصور ابن عقنين للتربية والتعليم:

أولا: المدخل القيمي (الأخلاقي)

أولى ابن عقنين أهمية بالغة للبعد القيمي في التربية والتعليم، فقد خصَّ محوري التعليم والتعلم (المعلم/المتعلم) بمنظومة قيمية، فأوصى المدرس بكل وصف يحقق له الوقار ويعلو به إلى مقام القدوة بين تلاميذه؛ وحذَّره بشدة مما قد يُسقط هيبته ومكانته، وأرشده إلى التعفف عن الانتفاع بالتدريس ما أمكن؛ حفظا لكرامته دنيويا وجلبا للفضل الأخروي. مع ضرورة التحلي بالصبر والحِلْم والأنَاة في التدريس والرأفة والتقدير للمتعلمين.

أما المتعلم فأوصاه بتحقيق الطهارة المعنوية والحسية تعظيما وتقديرا لمقام التلقي والتحصيل. وحثَّه على التفرغ للحكمة وعدم الانشغال بسفاسف الأمور، وأرشده إلى تنمية الإصرار والفضول المعرفي فلا يستحيي من السؤال ولا يتكبر عن التلقي، بل يُقْدم عليه بجموح مُسيَّجٍ بالأدب والاحترام لمعلمه؛ حيث عبّر في غير ما موضع على كون المعلم في مقام الأبوين، وله على التلميذ ما للأبوين على ولدهما.

ثانيا: المدخل المنهاجي

اعتنى المصنف بالمنهاج التعليمي ونثر بعض من معالمه في ثنايا الشروط المنصوص عليها. فحدد أهداف التعليم وغاياته ومحتواه الدراسي وطرائقه وبعض أنشطته.

أما من حيث أهداف المنهاج التعليمي فقد نص في أكثر من موضع على المبدأ الغائي للمعلم والمتعلم، وأن تحديد الغايات وسلامتها من حظوظ الدنيا والنفس ضامن أساس لبلوغ المقصود. وأنه يجب على الطالب أن يهتم بتقاليد اليهود، وأن يتقنها إلى درجة تمكنه من التمسك بموقفه عندما تداهمه التحديات وتواجهه الشبهات التي تنقض معتقده. وينبغي أن يكرِّس بقيَّة حياته لتنمية المنطق، والموسيقى، والرياضيات، والميتافيزيقا.

وفي منهاج التلقي حرص على امتثال مبدأ التدرج في التلقين حسب الأعمار والقدرات، ثم مبدأ التكامل المعرفي بالحرص على استيفاء جميع عناصر المعرفة إذ بعضها يخدم بعضا. ثم مبدأ التنوع فلا بد أن يضم التعليم إلى جانب دراسة التوراة والتلمود، دراسة النحو

والشعر والمنطق والرياضيات والهندسة وعلم الفلك والموسيقى والعلوم الطبيعية، والطب، والخطابة، والميتافيزيقا.

وأوصى ببرنامج دراسي خاضع لثلاثة أطوار تعليمية (ابتدائي «حيدر»، متوسط «همدراش»، متقدم «ياشيفاه») مع تحديد الفئات العمرية لكل طور، والمحتوى التعليمي المدرس فيه، وكذا اقتراح مصادر عبرية وعربية مقررات دراسية. ثم وجه المعلمين إلى اعتماد طرائق وأساليب في التعليم كتوجيه المعرفة نحو تطوير الذات، ومواكبة التلاميذ والمزج بين أسلوبي التهذيب والتوبيخ حسب الحاجة والسياق.

خاتمة بخلاصات وتوصيات

تضافرت آراء المشتغلين في تراث ابن عقنين على كونه مرجعا في التربية والتعليم اليهودي بالعدوتين خلال الحقبة التي عاش فيها؛ بالنظر إلى ما تفصح عنه كتاباته من رؤى وتصورات لما يجب أن تكون عليه المدارس اليهودية وكذا مناهجها وبرامجها وغاياتها. وفي إطار البحث عن المعالم والمبادئ المؤسسة لهذه التصورات فقد تكشَّفت دراسة الفصل السابع والعشرين من كتاب طب النفوس عن خلاصات ونتائج منها:

- يوسف بن يهودا بن عقنين وإن لم يكن هو التلميذ المقرب لموسى بن ميمون الذي خصه بـ«**دلالة الحائرين**» فإنه على الأرجح تتلمذ له أثناء إقامته بفاس.
- تأثر ابن عقنين بفلسفة ابن ميمون ومنهجه، واعتماد بعضها مصادر أساسية في كتاباته ومصنفاته.
- الفصل السابع والعشرون من طب النفوس قاعدة أساس لفلسفة ابن عقنين التربوية.
- تصور ابن عقنين للتربية والتعليم قائم على مدخل قيمي أخلاقي وآخر منهاجي.
- المنهاج التعليمي لدى ابن عقنين لابد فيه من ثلاثة مبادئ: التكامل والتدرج والتنوع.
- شرط التعليم الجيد عند ابن عقنين هو الانفتاح على العلوم الأخرى. فإلى جانب دراسة الشريعة اليهودية، يجب على المتعلم الانفتاح على علوم وتخصصات أخرى.

وانطلاقا مما أثير في الورقة من مباحث في شخصية ابن عقنين ومؤلفاته وتصوره التربوي في الفصل السابع والعشرين توصي الورقة بالآتي:

- الغموض الذي يكتنف سيرة ابن عقنين يستنهض المشتغلين بالدراسات الكتابية إلى مزيد من البحث والتنقيب في حياته.
- استثمار جهود «سالومون مونك» و«تسيفي بينيت» قصد إجراء أبحاث عربية حول شخصية ابن عقنين وأبي الحجاج يوسف بن شمعون السبتي.
- استنهاض الباحثين إلى إخراج مصنفات ابن عقنين العربية مثل «**اختصار شرح جالينيوس لفصول أبقراط**» و«**رسالة الإبانة في أصول الديانة**» و«**مقال في المكاييل والأوزان**».
- بناء الفلسفة التربوية لدى ابن عقنين من خلال إجراء دراسات مُوعِبة لكافة مصنفاته.

وأملا في استمرار العمل على التراث التربوي بالعدوتين؛ أسأل الله معيته وتوفيقه؛ وهو الهادي إلى سواء السبيل. والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع

المراجع العربية.

1. عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة، ومركز بحوث الشرق الأوسط، 1404ه/1984م.
2. جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1426هـ2005م.
3. أبو زكريا يحيى بن حيوج، الأفعال ذوات حروف اللين، تحقيق موريس جيسترو (Morris Jastrow Jr.). بريل (E.J. Brill)، لايدن، 1897 م.
4. محمد بن سحنون، آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 1972م.
5. إدوارد كرنيليوس فانديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، تصحيح محمد علي الببلاوي، مطبعة التأليف (الهلال)، مصر، 1313هـ/1896م.
6. البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، ط8، 2003م.
7. أبو الفرج ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، دار الشرق، بيروت، ط3، 1992م.
8. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، العتبة.
9. أبو سعيد الحسن السكري، ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال - بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ/1998م.
10. أبو العباس ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت
11. وِل ديورَانت، قصة الحضارة، ترجمة مجموعة من الأساتذة، دار الجيل، بيروت، لبنان
12. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
13. إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م.
14. موجز دائرة المعارف الإسلامية، نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1988م.
15. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.
16. عبد الله كنون، النبوغ المغربي، ط2، 1380.
17. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية اسطنبول 1951، تصوير مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
18. حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مرسم الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 2000م.
19. فاطمة بوعمامة، اليهود في المغرب الإسلامي خلال القرنين (13 و15 للميلاد)، مؤسسة كنوز الحكمة، 2011م.

المراجع العبرية.

20. הדר פרי. חיבורו הרפואי של יוסף בן יהודה אבן עקנין 'אכ'תצאר שרח גאלינוס לפצול אבוקראט': מקומו בהגותו של אבן עקנין ובמסורת הפרשנית לפרקי היפוקרטס. דיסרטציה - אונברסיטת בר-אילן. תשס"ז 2006.
21. טובי, יוסף. הפרק השישי ב'טב אלנפוס' לרב יוסף אבן עקנין. מחקרים בחכמת ישראל. ירושלים: «אפיקים» לתחיה רוחנית וחברתית, (תשנה) 311-342.
22. חיים אליעזר ביחובסקי. גנזי נסתרות. ירושלים, תרפ"ד.
23. הלקין, אברהם שלמה. התגלות הסודות והופעת המאורות: פירוש שיר השירים. ר' יוסף בן יהודה בן יעקב אבן עקנין. ירושלם: מקיצי נרדמים. תשכ"ד.
24. יוסף בן עקנין. פרק כ"ז מספר מרפא הנפשות. העתיקו מערבית לעברית ד"ר שמעון עפפנשטיין, רב דק"ק בריון (פרומיא המערבית). נדפס ראשונה בספר היובל אשר י"ל לכבוד מו"ה נחום שאקאלאוו. ווארשא, תרס"ד. בדפוס שולדברג ושותפו, טוואדא 6.
25. אברהם שלמה הלקין. «לתולדות השמד בימי האלמוחדין»: קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר. ניו-יורק, המועצה לחקירה במדעי החברה. 1953. עמ' 101-110.
26. דוד צבי בנעט. יוסף ן' שמעון התלמיד החשוב של הרמב"ם ויוסף ן' עקנין. אוצר יהודי ספרד לחקר תולדות יהודי ספרד ותרבותם ז (תשכד).

المراجع الأجنبية.

27. A.S. Halkin, «Aknin, Joseph Ben Judah Ben Jacob Ibn,» Encyclopedia Judaica, Vol. II, Jerusalem, Keter Publishing House, 1971.
28. NERI YESHAYAHU ARIEL, Aus Ibn Aknins faṣl fī ādāb al-dayyānīn (פצל פי אדאב אלדיינין) – Kapitel über die guten Sitten der Richter, JUDAICA, Beiträge zum Verstehen des Judentums, 74. Jahrgang Heft 3 Dezember 2018, ZÜRCHER INSTITUT FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG (ZIID).
29. Moritz Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber grossenteils aus handschriftlichen Quellen, Frankfurt am Main: Kauffmann, 1902, par. 170 (228-233).
30. Langermann, Y, Tzvi, «Some New Medical Manuscripts from Moscow». Korot 10 (1993/94).
31. A. S. Halkin, Classical and Arabic Material in Ibn 'Aḳnīn's «Hygiene of the Soul«, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, (1944).
32. Salomon Munk, «Notice sur Joseph ben Jehuda,» Journal Asiatique, Paris imprimerie Royale, 1842.
33. The Jewish Encyclopedia, Various Authors, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906.

مجادلة المدجن عيسى بن جابر للنصارى بالأندلس في رسالته: المرشد المعين على اتباع دين الإسلام والمحافظة عليه

ده. فريدة بنعزوز، ود. محمد عبد الواحد العسري

جامعة عبد المالك السعدي تطوان

ملخص البحث:

إذا كانت مصادر الأندلسيين في الجدل الديني قد تم التعريف بكثير من المطبوع والمخطوط منها والبحث فيها ودراستها، فإن نظيراتها بين المدجنين، ومن بعدهم الموريسكيين، بوصفهم من الأندلسيين المتأخرين الذين خضعوا لكونهم أقليات إسلامية إلى السلطات النصرانية بشبه الجزيرة الإيبيرية لم تعرف هذا الحظ؛ بحيث ما فتئت شبه منسية بين المهتمين من العرب والمسلمين بالأبحاث والدراسات الأندلسية. ولتجاوز هذا الأمر فسنسعى في هذه المداخلة إلى معالجة مجادلة عيسى بن جابر للنصارى بالأندلس التي تغيى بها المحافظة على جذوة الإسلام متقدة بين أهله المدجنين المهددين بانسلاخهم عنه، والبحث في مختلف الشروط الثقافية العامة التي اقتضت منه تأليفها، فضلا عن التعريف بنصها الألخميادي وترجمته إلى العربية. وهي المجادلة ذاتها التي سيستخدمها ورثتهم الموريسكيون للغاية نفسها.

إذا كانت مصادر الأندلسيين في الجدل الديني قد تم التعريف بكثير من المطبوع والمخطوط منها والبحث فيها ودراستها، فإن نظيراتها بين المدجنين، ومن بعدهم الموريسكيين، بوصفهم من الأندلسيين المتأخرين الذين خضعوا لكونهم كانوا أقليات إسلامية إلى السلطات النصرانية بشبه الجزيرة الإيبيرية، لم تعرف هذا الحظ؛ بحيث ما فتئت شبه منسية بين المهتمين بالأبحاث والدراسات الأندلسية، ومجهولة تماما بين العرب والمسلمين منهم. ولتجاوز هذا الأمر فسنسعى في هذه المداخلة إلى التعريف بمجادلة عيسى بن جابر للنصارى بالأندلس التي أراد بها المحافظة على جذوة الإسلام متقدة بين أهله المدجنين المهددين بانسلاخهم عنه، وإلى البحث في مختلف الشروط الثقافية العامة التي اقتضت تأليفها، فضلا عن التعريف بنصها الألخميادي الذي سيوظفه الموريسكيون

للغاية ذاتها، وترجمته إلى العربية. ترى ما هذه الشروط؟ وكيف تمكن عيسى بن جابر من الإسهام في مواجهتها بهذه المجادلة التي جاءت في فصلين من رسالته: المرشد المعين على اتباع دين الإسلام والمحافظة عليه؟[1].

تقتضي مقاربة هذا السؤال، مما تقتضيه، تناول مصطلح المدجن، بوصفه مصطلحا مخصوصا من مصطلحات تاريخ علاقة المسلمين بالنصارى في الجهات التي سيطر فيها هؤلاء على أولائك بشبه الجزيرة الإيبيرية

1. المدجنون:

1-1. سبق أن تناولنا مصطلح المدجنين في دراسات سابقة لنا؛ عالجنا فيها دلالاته وعلاقاته وتشابكاته مع مصطلحي: الأندلسيين، والموريسكيين بوصفهما، إلى جانبه وبالإضافة إليه، مصطلحات مخصوصة من مصطلحات تاريخ التركيبات السكانية للأندلس ثم لإسبانية، فيما بين القرنين: السابع والسابع عشر[2]. ويتم، اليوم، تداول مصطلح: المدجن في اللغة العربية، كما في غيرها من بقية اللغات، بمعنيين مختلفين ومتداخلين في الوقت نفسه. فالمدجن، وجمعه المدجنون يدل في أولهما على المسلمين الذين آثروا، أو الذين اضطروا إلى البقاء والعيش ببلدانهم الأندلسية بعد تتابع سقوطها على أيدي الممالك النصرانية، ابتداء من أخذ ألفونسو الرابع لطليلطة من المسلمين سنة: 1085، إلى بعيد استسلام مملكة غرناطة للملكين الكاثوليكيين سنة: 1492. كما يدل في ثانيهما على ظاهرة ثقافية تمثلت في اختراق الأذواق والاختيارات الفنية الإسلامية العربية لنظيراتها النصرانية الإسبانية، واستمراريتها داخلها[3]. وبالفعل فمن بعدما أخذ ملوك النصارى يستولون، منذ أول ذينك التاريخين، على بعض المدن والقواعد الإسلامية الأندلسية، أخذت تتشكل وتتنامى بها تركيبة سكانية جديدة ستعرف باسم جماعات المدجنين. يتعلق الأمر بالأندلسيين الذين تحولوا إلى قسم

(1) Taratado i dek[a]lara/çi[y]ón i gí[y]a para segir i mantener el addîn / del al-içlâm

(2) تراجع: فريدة بنعزوز، الهوية الإسلامية للأدب الموريسكي التصوف ومحبة الرسول ﷺ نموذجا، رسالة لنيل دكتوراة الدولة في الآداب، محفوظة بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان. وكذلك: فريدة بنعزوز، «الموريسكيون أو الأندلسيون المتأخرون»، مجلة المورد، مجلّة تُراثيّة فَصليّة مُحكّمة، العدد الثالث، المجلّد التاسع والأربعون، السنة 2022 - 1443هـ 175-204.

(3). Felipe Maíllo Salgado, "Acerca del uso, significado y referente del término "Mudejar". Contribución al estudio del Medievo español y a su léxico", Actas IV Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas, Toledo, 1988, 103.
Mikel de Epalza Ferrer., Los moriscos antes y después de la expulsión, facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Virtual Universal. Cap. IV, *www.bibiloteca.org.ar/libros/89381.pdf*.

مخصوص من رعايا هؤلاء الملوك؛ يخضعون لهم، ويؤدون لهم الضرائب التي يفرضونها عليهم، في مقابل السماح لهم بالبقاء ببلادهم، وبحقهم في ممارسة عباداتهم وشرائعهم الدينية، واستخدامهم لغتهم العربية، والعيش وفق عوائدهم وتقاليدهم الإسلامية. فإلى أي حد تمتع هؤلاء المدجنون بهذا الحق أو هذه الحقوق؟

1-1-1. وقبل ذلك، فهل كان هؤلاء المدجنون هم من نحتوا هذا المصطلح وأطلقوه على أنفسهم ليتعرفوا به إلى خضوعهم المذكور ويعرفوا به، أم هو من إطلاق غيرهم عليهم؟ بالنظر إلى الأصل العربي الواضح لمصطلح المدجن، من دجن أي أقام، وأحسن المخالطة والمداهنة[4]؛ فالظاهر أنه من نحت إخوانهم الأندلسيين الذين لم يكونوا قد سقطوا بعد بيد النصارى، فأطلقوه عليهم، تمييزا لهم. هذا هو ما يمكن استنتاجه من صاحب نبذة العصر عندما تحدث عن الأوقات الأخيرة لدولة الإسلام بالأندلس، مستخدما فعل: «تدجن»[5]. كما يمكن استنتاجه كذلك من ابن الصباح الأندلسي عندما ذكر في رحلته: «المدجلين»[6]. والظاهر كذلك أن المصطلح ذاته حظي بينهم بالقبول، خلافا لمصطلح الموريسكيين الذي لم يقبله أحفادهم؛ فقد سماهم به الأسير المغربي الذي افتدوه، في رسالته التي كتبها من مقامه بينهم إلى أخيه بفاس»[7]. كما أطلقه عليهم الفقيه التونسي الأصل محمد القيسي في كتابه الذي أعده خلال أسره بقطلونية، بحيث استخدمه مرتين بصيغة الجمع: «المدجنين:»[8]. وسيطلق مؤرخو الأندلس المسلمون القدماء كالمقري في

(4) جاء في لسان العرب: «ودجن بالمكان يدجن دجونا : أقام به وألفه. والمداجنة: حسن المخالطة. والمداجنة: كالمداهنة». جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 2003. مادة: دجن.

(5) مجهول، نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر. تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين نحو المغرب، ضبطه وعلق عليه الأستاذ ألفريد البستاني، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، 1423هـ – 2002م، 28. نشر هذا الكتاب لأول مرة بالعرائش، المملكة المغربية سنة: 1940.

(6) الحاج عبد الله بن الصباح الأندلسي، نسبة الأخبار وتذكرة الأخيار (رحلة حجازية)، تحقيق، جمعة شيخة، مجلة دراسات أندلسية، عددان: 65 و66، محرم 1433 دجنبر 2011، 70 . 71.

(7) فريدة بنعزوز، «الأسر في رحلة مغربية موريسكية لمجهول من القرن التاسع الهجري»، Al-Andalus-Magreb. Revista del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Cádiz, N°. 16, 2009, 9-26.
Al-Andalus-Magreb. Revista del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Cádiz, N°. 16, 2009, 19-20.

(8) محمد القيسي، كتاب مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الأنبياء والعلماء الراشدين، حقق مخطوطة هذا الكتاب ودرسها علي العشاب برسم الحصول على شهادة الماستر في التاريخ بإشراف محمد عبد الواحد العسري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2011-2012، محفوظة بخزانة الكلية المذكورة، 121-122.

نفح الطيب والونشريسي في المعيار، مصطلح المدجنين على هذه الفئة المخصوصة من الأندلسيين[9].

2-1-1. أطلق النصارى عن هذه الفئة الاجتماعية الأندلسية المسلمة المخصوصة من رعيتهم مصطلحات أخرى من مثل: «مسلمي السلم»، و«مسلمي الملك»، بمعنى: «المسلمون الذين يدفعون الضريبة له»[10]، قبل أن ينتقل مبنى مصطلح المدجن Mudéjar بمضامينه القانونية والدينية والاجتماعية ليظهر ابتداء من سنة: 1484 في بعض الوثائق التاريخية الإسبانية[11]. وهي المضامين المتمثلة، كما ذكرنا آنفا، في خضوع هذه الفئة المخصوصة من المسلمين الأندلسيين إلى ملوك أرغون وقشتالة وغيرها من الممالك النصرانية الإيبرية، مقابل تمتيعهم بحقهم في البقاء ببلادهم وعلى إسلامهم وعوائدهم في العيش والحياة.

3-1-1. تكاد تجمع مختلف الأبحاث والدراسات التي تناولت هذا الأمر على أن المدجنين قد التزموا في الغالب الأعم بمقتضى هذا الميثاق الذي كان يجمعهم مع هذه الفئات وملوكها، وبأنهم لم يتمتعوا، في الغالب، إلا قليلا بحقهم المذكور. فوجود هؤلاء المدجنين بين أظهر النصارى لم يعر عن أشكال مختلفة من الاضطهاد؛ تمثلت، بصفة خاصة، في تمييزهم عن بقية الرعية النصرانية بأنواع عديدة من الضرائب والجبايات؛ التي كان عليهم أن يدفعوها إلى الملك، وإلى السيد صاحب الأرض، وحتى إلى الكنيسة[12]. ومع تنامي

---

(9) أحمد بن محمد بن أحمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الرابع، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، 524.

أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية الرباط، ودار الغرب الإسلامي، الجزء الثاني، بيروت، 1401هـ – 1989م، 144. 149-150.

ومن المعروف أن المؤرخين والدارسين المسلمين والعرب المحدثين والمعاصرين قد أطلقوا المصطلح ذاته على هذه الفئة من الأندلسيين، اعتمادا على ما جاء فيه عند أسلافهم، وعند عموم المؤرخين والدارسين الغربيين.

(10) "moros de paz (mauri pacis) o moros del rey (mauri regis)", Felipe Maíllo Salgado, "Acerca del uso, significado y referente del término "Mudejar". Contribucion al studio del medievo espanol y a su lexico", op.cit, 104-106.

(11) Ibid.

(12) **José Ramón Hinojosa Montalvo**, "Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I, in: *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I*:, coord. por *Esteban Sara* ألباور*sa Sánchez*, 2009, 177-185.

María Florencia Mendizábal, "Oficios, labores y fiscalidad de los mudéjares peninsulares: notas distintivas en Castilla y Aragón (ss. XIII-XVI)', *Cuadernos de historia de España*, Universidad de Buenos Aires, 2008, 139-146.

Etrusco, "Historia, geografía y población mudéjar, *http://html.rincondelvago.com/mudejares_1.html*

هذا الاضطهاد، فقد المدجنون الشروط المادية الضرورية للمحافظة على هويتهم الدينية والثقافية العامة، فتراجعت معرفتهم العالمة بدينهم؛ باندثار التأليف في معارفه وعلومه، وتقلصت استخداماتهم للغتهم العربية، حتى، فيما بينهم. وذلك إلى الحد الذي جعل الونشريسي يحرم عليهم في فتواه المشهورة بقاءهم أو دجنهم بين النصارى ببلادهم[13].

4-1-1. لقد عبر عيسى بن جابر بوصفه من أهم علماء هؤلاء المدجنين عن اضطهادهم وخطر انسلاخهم، بل سلخهم عن هويتهم المذكورة بقوله: «فبالنظر إلى ما يؤديه مسلمو قشتالة من ضرائب كثيرة وما يقومون به من أشغال شاقة، فإنهم قد فقدوا ثرواتهم ووقعوا في الفقر، فضاعت منهم مدارسهم وانحصرت عنهم لغتهم العربية. لذلك قررت الاستجابة لتوسلات أصدقائي بتأليف مختصر بالرومانسي أضمنه جميع ما يجب على المسلمين معرفته والعمل به من ديننا وسنة نبينا، وسمته بالمختصر السني»[14]. يتبين من هذا بأن المدجنين قد اضطروا إلى استخدام لغات مضطهديهم، كالقشتالية والقطلونية

ولمزيد من التفاصيل عن تاريخ المدجنين تراجع دارسة ميغل أنخل لاديرو كيسادة، التي شكلت، عن حق، تحولا نوعيا في تناول التاريخ ذاته داخل الإسطغرافية الإسبانية، والأبحاث والدراسات التي أشرفت عليها مارية إتشبرية أرسواغة، وكذلك البوابة الإلكترونية لمركز الدراسات المتعلقة بالمدجنين.

Miguel Ángel Ladero Quesada, Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza, Universidad de Granada, 1989.

María Echevarría Arsuaga, ed., Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana, Madrid, CSIC, 2008.

Centro de Estudios Mudéjares. *http://www.ieturolenses.org*.

(13) تراجع في هذه الفتوى، وفتوى المغراوي، التي أجاز فيها للموريسكيين البقاء «غرباء» ببلادهم شريطة القبض على إسلامهم «كالقابض على الجمر»، وغيرها من الفتاوى المتعلقة بهذا الموضوع، من مثل فتاوى: أبي عبد الله الحفار الغرناطي، وأبي الحسن علي بن عبد الله بن برطال، وعبد الرحمن بن محمد بن مقلاش، وأبي الحسن محمد بن يحيى بن أحمد بن ربيع القرطبي. فريدة بنعزوز، «الموريسكيون أو الأندلسيون المتأخرون»، س.ذ، 190-191، بالإضافة إلى أعمال: عبد الخالق الشدادي، والحسين بوزينب، ومحمد الشريف، وبيتر فان كونينكزفلد، وخيرارد فيخيرز، المتعلقة بنشر هذه الفتاوى ودراستها التي استخدمتها وأحالت عليها في هذه المقالة.

(14) "Y porque los muçlimes de castilla con gran sujeçion y muchos tributos y gandes fatigas y tarabachos an descaeçido de sus riquezas y an perdido las escuelas y el arabigo […] amigos mios de mi trabaron [....] me rogaron que en romance yo quisiese copilar una tan breve escriptura de nuestra ley y açuna que todo buen mçlim devia saver y usar[…] a la cual escritura considere que uviese nombre Breviario çuni". Breviario Sunni, in : Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Rijksuniversitieit te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer, op maandag 10 juni 1991., Appendix. 2, 220.

طبعت هذه الرسالة الجامعية ونشرت بعنوان:

Gerard Albert Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yca of Segovia (Fl. 1450, His Antecedents and Successors*, Brill, 1994.

والأرغونية، ورسمها بحروفها الأصلية، أي اللاتينية. ثم ما لبثوا أن استولوا عليها وتملكوها وصيروها لغة لهم يكتبونها تارة بهذه الحروف، ويرسمونها تارات أخرى، بحروفهم العربية للتدليل على غيريتهم تُجاه النصارى الذين يشتركون وإياهم في استخدامها. فإن كان هؤلاء يرسمون تلك اللغات بحروفها اللاتينية، فلقد أبى المدجنون إلا أن يرسموا مباني ومعاني وأصوات هذه اللغات بحروف لغتهم العربية الأصلية. وذلك «حتى تستعجم» على أصحابها الأصليين، بحيث لا يتم تداول ما ينتجوه بها من نصوص، كانت دينية في أغلب الأحيان، إلا فيما بينهم، فضلا عن أنهم يحافظون بهذه الوسيلة على أهم رابط يصلهم بأمتهم الإسلامية والعربية[15]. وهي الأمة التي تتعرف إلى نفسها في القرآن الكريم الذي رسمت معانيه المقدسة الحروف العربية؛ فلبست لبوس التقديس تبعا لذلك[16]. لقد كانت هذه الحروف بالنسبة لهؤلاء المدجنين بمثابة العلامة الهوياتية الفارقة والمميزة بينهم وبين النصارى؛ بحيث شكلت لهم الكتابة بها إحدى أهم الآليات التي توسلوا بها لمقاومة رهانات هؤلاء على استيعابهم ضمن الثقافة النصرانية من خلال استخدامهم للغات الرومانس. لذلك فإنه يمكن أن نذهب، من جهتنا، إلى أن المدجنين عندما استولوا على هذه اللغات وتملكوها عند رسمها بحروفهم العربية «المقدسة» فلقد جعلوا منها «غنيمة حرب»[17]، ووسيلة للمحافظة على أهم علامات هويتهم الثقافية ـ الدينية، والتشبث بعقائدهم وشرائعهم وعوائدهم الإسلامية، طيلة مدة إقامتهم الطويلة بين أوساط نصرانية مناوئة لهم، ولدودة في عدائهم. كما يمكن أن نذهب كذلك إلى أن المدجنين عندما رسموا لغات الرومانس الإيبيرية بحروفهم العربية الدالة على هويتهم العربية الإسلامية، فلقد اخترعوا لغة أخرى، أو ما يشبه اللغة، جاءت بين اللغات المذكورة واللغة العربية. وهي اللغة التي سيصطلح على تسميتها باللغة الأعجمية، أو: الألخميادية: Aljamiado، التي أنتجوا بها تراثا ضخما من

(15) نفسه، 72- 73.

(16) انتبه كثير من الدارسين إلى هذه العلاقة بين الحرف العربي والقرآن الكريم. ومنهم:

Ottmar Hegyi, *"El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas", Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*", CLEAM, Madrid, 1978,147-163.
Mohamed Néjib Ben Jemia, "La graphie arabe, une fixation d´un symbole sacré dans les textes aljamiado–morisques", Actas del Tercer Simposio Internacional de Estudios Moriscos, 1989, 27-33.

(17) استعرنا هذه المقولة من الروائي الجزائري كاتب ياسين الذي كان يشعر بذكرياته وإحساساته ومناجاته بلغته الأم العربية، على الرغم من تعبيره عنها باللغة الفرنسية، أو لغة المستعمر الفرنسي لوطنه.

"La langue française est un *butin de guerre*".

النصوص الشفهية والكتابية، خصصوا، أغلبها، لإشكالاتهم وموضوعاتهم الدينية[18]. وبهذه اللغة، وباللغة الإسبانية، وبمثل هذه النصوص زود فقيه المدجنين وعالمهم عيسى بن جابر مكتبتهم، ثم مكتبة خلفائهم الموريسكيين، بتراثه العقدي الذي ضمنه كتابيه: المختصر السني، والمرشد المعين.

2. العالم وتراثه:

2-1. وبالنظر إلى كون هذا العالم وتراثه ما فتئا مجهولين في الدراسات العربية والإسلامية[19]، فلا بأس من التعريج عليهما أولا. لم نظفر إلا بالنزر القليل جدا عن حياة

(18) أنجزت عن هذه اللغة وتراثها بحوث ودراسات عديدة، ضمن مقاربات لغوية ولسانية وتاريخية وثقافية مختلفة، من أهمها باللغة العربية: الحسين بوزينب، «القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي» ضمن أعمال الآداب الإلخاميات الموريسكية، تونس 1986، 29-37. تقييم الكتابات الأعجمية، مج. دار النيابة، العدد السادس، طنجة، 1985، 64-71. «الأعجمية الموريسكية»، *http://membres.lycos.fr/attarikhalarabi/1.7.htm*. «من العربية إلى الأعجمية في الأندلس»، موقع: أكاديمية. *https://www.academia.edu/6778488*. تناولت فريدة بنعزوز هذا الموضوع وأحالت على أهم الدراسات والأبحاث الغربية التي اتخذت منه موضوعا لها. «الموريسكيون أو الأندلسيون المتأخرون»، مجلة المورد، مجلّة تُراثيّة فَصليّة مُحكّمة، العدد الثالث، المجلّد التاسع والأربعون، السنة 2022 - 1443 هـ، 196 - 197.

وتفاعلا مع السؤال الذي طرحه علينا زميلنا الفاضل عبد العالي العمراني عن أصول الألخميادية، لا بأس من الإشارة إلى أن ميكيل دي إبالثا قد ذهب إلى أن عيسى بن جابر قد اخترعها عندما أدرك، بأنه يمكن التعبير عن الإسلام والمحافظة على صحته المتوارثة شفويا بين المدجنين بالكتابة فيه باللغة الإسبانية، مثلما يحافظ الأتراك على الدين نفسه بلغتهم التركية، التي يرسمونها بالحروف العربية، كما وقف على ذلك بنفسه في رحلته إلى بلادهم. ولا بأس من التنبيه كذلك على أن خيرارد فيخرز قد أرجع بدايات استخدام الأندلسيين المتأخرين للإسبانية ورسمها بحروفها اللاتينية أو بالحروف العربية للتعبير عن انشغالاتهم الدينية إلى الأثر الحاسم الذي تركته السياسة اللغوية للدولة الموحدية بالأندلس التي يظهر بأنها كانت قد سمحت بهذا الأمر. ولا غرو فمن المعروف عنها، وعن مؤسسها المهدي ابن تومرت دعوتهما إلى ترجمة عقيدته المرشدة إلى البربرية. وهي العقيدة ذاتها التي سيترجمها وسيستخدمها المدجنون والموريسكيون بلغتها الأصلية العربية، وبلغتهم الإسبانية بحروفها اللاتينية، وبحروفهم العربية، أي بالألخميادية. ونرى من جهتنا بأن هذين التعليلين لظهور الألخميادية لا يتعارضان، وإن كان ثانيهما أدق من أولهما وأوجه.

Mikel de Epalza Ferrer, Los moriscos antes y después de la expulsión, facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Virtual Universal. Cap. I, *www.bibiloteca.org.ar/libros/89381.pdf*.

Gerard Albert Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado:, 40-46*

(19) . أسهمنا سابقا في التعريف بقطعة مخصوصة من هذا التراث، راجع: فريدة بنعزوز، ومحمد عبد الواحد العسري، «مرشدة المهدي بن تومرت الأعجمية بين المدجنين بالأندلس»، أعمال النّـــدوة الدُّوليَّـــة: تَحَـوُّلاتُ الفِكرِ الأندلُسِـيّ، الجَمعِيَّةِ المَغرِبِيَّةِ لِلدِّراساتِ الأندَلُسِيَّة، تكريما للدُّكتور مُحمَّد رَزّوق، 11- 12. دجنبر 2014، تنسيق: أ. د. جعفر بن الحاج السلمي، تطوان، 1438 هـ – 2017، 36-48. كما أنجز محمد عامر العجيمي دراسة مقارنة بين تصورات عيسى بن جابر، ونظيراتها عند الموريسكي المعروف باسم: فتى أربالو El Mancebo De Arévalo عن علامات الساعة، ويوم القيامة.

Mohamad Amer Kadhim Al-Ojaimi, "Iça de Gebir y El Mancebo De Arévalo: Dos Modos de Anunciar El Final De los Tiempos", Candil n. 17-2017, pp. 575-603.

هذا العالم الذي عرف في المصادر النصرانية الإسبانية باسم: الجيدلي Gidelli Jideli ، والشاذل Xadel، وعيسى دي جبير Içe de Gebir. وبعد تأمل في جميع هذه التسميات التي جاءت في نسخ مخطوطات مختصره السني، وغيرها مما أتى في مخطوطات المدجنين الذين أخذوا منه، انتهى ألبرت خيرارد فيخرز إلى أنه من الأرجح أن يكون اسمه هو: أبو الحسن عيسى بن جابر الشاذلي، نسبة إلى التيار الصوفي الشاذلي المعروف[20]. ولقد عرف انطلاقا من بيانات نسخ هذه المخطوطات واستخداماتها: «بالعالم والمفتي والفقيه، بل بكبير مفتي مسلمي قشتالة وفقهاء الجماعة المشرفة [جماعة المسلمين] بشقوبية»[21]. كما شغل بين جماعته منصب قائدها أو ممثلها لدى السلطات النصرانية alcalde [22].

2-2. أما عن تراثه الكتابي، الذي ألفه فيما بين 1455 و1462 فلقد توزع بين ترجمته للقرآن الكريم إلى الرومانسي أو إن شئت قلت إلى الإسبانية، وبين التأليف في الفقه الإسلامي، وفي أصول الدين. فأما الترجمة المذكورة فلقد أنجزها استجابة لطلب أهله من المدجنين لحاجتهم إليها، بالنظر إلى تدهور اللغة بينهم كما بينا سابقا[23]. والحق أنه قد أعدها كذلك بتكليف من الراهب خوان دي سيغوبية وبإشرافه ولحساب من يمثله، كما يدل على ذلك ما جاء في مقدمة هذا الأخير لترجمته اللاتينية للقرآن الكريم، عن هذا التكليف[24]. ما فتئت تعد هذه الترجمة من مفقودات تراث المدجنين والموريسكيين الذين

(20). Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Rijksuniversitieit te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer, op maandag 10 juni 1991, 136-137

طبع المؤلف هذه الرسالة الجامعية ونشرها بالعنوان التالي:

Gerard Albert Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yca of Segovia (Fl. 1450, His Antecedents and Successors*, Brill, 1994.

(21) "el sabidor Yçe de Xebir muftí alfaqui mayor de los muçlimes de Castilla, alimen de la onrada alxamaca de Segobia", Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), op.cit, 135.

(22) op.cit, 139. Míkel de Epalza La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades critianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano, Sharq al Andalus, N°.12, 1995, 288.

يراجع للوقوف على أهم محطات حياته ومجرياتها، بما في ذلك علاقاته بالنصارى وببني جلدته المدجنين، ومؤلفاته:

Darío Cabanelas. Juan de Segovia y el problema islámico, Madrid, 1952 (reedición facsímil, Granada, 2007), 127-164.

Gerard Albert Wiegers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado.. , op.cit, 69-150*

(23) "compendiosas causas me movieron á interpretar la divinal gracia del alcoran de lengua arábiga en alchamia sobre que algunos cardenales me escribieron",
Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, Memorial Histórico Español, op.cit, 247.

(24) Consuelo Lopez-Morillas, «El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235». Sharq Al-Andalus. N. 16-17, 1999-2002, 263-284, 264. José Martínez Gázquez,

لم يقصروا في استخدامها كما أكدت ذلك كونسويلو لوبيث مورييس [25]. ولقد احتملت هذه الباحثة المتميزة في التراث الموريسكي بأن تكون الترجمة ذاتها هي موضوع المخطوطة رقم: 235 المحفوظة بالمكتبة العامة بقشتالة ولامانشة، تبعا لما كان قد اقترحه في هذا الموضوع خيرارد فيخرز في رسالته الجامعية المذكورة سابقا، وفي بعض دراساته الأخرى[26]. وذلك قبل أن تذهب بأنه لا يمكن إثبات هذا الاقتراح، كما لا يمكن طرحه عند تحقيقها لهذه المخطوطة ونشرها[27].

1-2-2. أما تأليفه في الفقه فلقد خصه بكتابه الموسوم: بالمختصر السني، الذي كان رائد الاستشراق الإسباني الحديث بسكوال دي غايانغوس هو أول من خرجه، لتنشره سنة: 1853، الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد[28]. غير أنه لم يعرف، أي هذا الكتاب، ويشتهر بالفعل، بين قليل من المتخصصين، إلا من بعدما نشر خيرارد فيخرز أطروحته الجامعية المذكورة سابقا، التي عالج فيها الأصول المحتملة لهذا الكتاب ولمختلف أجزاء تراث صاحبه الأخرى، وكذا استمرارية حضوره بين المدجنين ثم الموريسكيين[29]. وتعرف، لهذا الكتاب، نسخ عديدة كاملة وجزئية منه محفوظة بمكتبات مختلفة بأوروبة، وخاصة بإسبانية وحتى بأميركة [30] والجزائر[31]. وإن يدل هذا الأمر على شيء فإنه يدل على الأهمية البالغة التي

"El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'ān) trilingüe (1456)", Mittellateiniches Jahrbuch, vol. 38, 2003, 389-394.

(25) Consuelo López Morillas, The Qur´ān in sixteenth-century Spain: Six Morisco versions of sūra 79, London: Tamesis Books Limited, 1982, 14.

(26) Ibid. 263. 64. 78.81.

(27) Consuelo López-Morillas, El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha. By. Gijon: Ediciones rea, 2011.

(28) Içа Gidelli, Suma de los mandamientos y devedamientos de la santa ley y sunna, edición: Pascual de Gayangos, Memorial Histórico Español, vol. 5 Madrid 1853, 247–417.

(29) ما فتئ يشكل هذا العمل مرجع جميع من تناول هذا الكتاب وصاحبه أو عرج عليهما. ولا يعني هذا بأننا قد بتنا أمام بحوث أو دراسات عديدة. فالحق أن عدد من اهتم بهذا الأمر، لا يتعدى عدد أصابع اليدين، وأعمال أغلبهم مذكورة في هذه الورقة.

(30) María Judith Feliciano Chaves, Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del «Breviario Sunní» en el Archivo General de la Nación (México, D.F), Aljamía, 13, 2001. 48-51.

(31) عرف لويس فرناندث برنابي بونس بالنسخة المحفوظة من هذا الكتاب بالمكتبة الوطنية با لجزائر، وخرج مقدمتها.

Luis Fernandez Bernabé Pons, "Un ejemplar del *breviario sunní* de içe de gebir en la Biblioteca Nacional de Argel", Journal of Judaic and Islamic Studies, Hamsa, 9, 2023. *https://doi.org/10.4000/hamsa.3924*

لا بأس من التنبيه إلى أن الموريسكيين قد حملوا معهم، بعد طردهم من إسبانية، إلى مهاجرهم بعض كتبهم؛ حيث تداولوها بينهم بالإسبانية، التي تابعوا التأليف بها. لا شك أن هذه النسخة قد اندرجت ضمن هذا التقليد الثقافي للموريسكيين بالجزائر. أما بالنسبة لبرنابي بونس، فإنه لا يمكن تأكيد هذا الأمر ولا نفيه بصفة قاطعة. نفسه، 4. 8.

اكتساها بين أهله المدجنين، ثم الموريسكيين، بشبه جزيرة إيبرية النصرانية ثم بإسبانية، ولربما حتى بعد طردهم منها وتشتتهم في بلدان أخرى. وبحسب هذه النسخ، يتبين بأن أبا الحسن عيسى الشاذلي قد ألف هذا الكتاب باللغة الإسبانية، وبحروفها اللاتينية الأصلية بصفة ابتدائية، قبل أن يرسمه بنفسه، أو يرسمه أحد من أهله المذكورين بالحروف العربية التي اصطنعوها في كتابتهم لهذه اللغة، أي بالألخميادية[32].

3-2-2. يتضح بالرجوع إلى نشرة باسكوال دي غايانغوس، أو تحقيق كريستينة كوسلير، أو خابيير كاساساس كانلس للمختصر السني[33]، بأن القسم الأعظم من هذا الكتاب قد جاء في الشريعة الإسلامية. وبالفعل فلقد كان على عيسى بن جابر تزويد أهله بما يسمح لهم بتدبير مختلف شؤون حياتهم طبقا للشريعة الإسلامية حتى تتم المحافظة عليها حية بينهم. ولا غرو فإن من شأن اضطرارهم إلى اقتسام أوطانهم مع النصارى بشرط الخضوع إلى سلطاتهم، أن يؤدي بهم إلى التهاون في تطبيقها، وحتى في انحرافهم عنها إلى شريعة هؤلاء. لذلك استفرغ جهدا ملحوظا في معالجة جميع موضوعاتها على عادة أسلافه فقهاء الغرب الإسلامي، وعلى مقتضيات المذهب المالكي، بتفصيله القول وتفريعه وترتيبه في فقه العبادات من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج، وكذا في فقه المعاملات من الزواج والطلاق والمواريث والوصية والديون والقروض وتحويل النقود والعقوبات والحدود إلخ[34]..

4-2-2. أما تأليف عيسى بن جابر في أصول الدين فلقد جاء في كتابه: المختصر السني، الذي خصص الفصل الثالث منه لتزويد أهله المذكورين بعقيدة مجملة ومبسطة في الإيمان بالله وفي توحيده سبحانه وتعالى ورؤيته، وفي النبوة وخلق القرآن والقضاء والقدر، وفي السمعيات، التي ركز عليها كثيرا، من قضايا: سؤال القبر، والصراط، والثواب

(32) يتعلق الأمر بالمخطوطة: 1 j، المحفوظة حاليا برقم: M-CCHSRESRESC/1 بمكتبة: Tomás Navarro Tomás del Consejo Superior de investigaciones Científicas. منحنا مشكورا الزميل الكريم خيرارد فيخرز من هذه المخطوطة كما حققتها كريستينة كوستر.

(33) Christina Koster, Die Aljamiado-Handschrift J1 de la Junta, Philosophiesche Dissertation der Universtat Tubingen Ratingen, 1993, 40-46.
Xavier Casassas Canals, La muerte y el más allá según el Islam. Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014, 91-101.

(34) تأثر هذا المجهود الفقهي بواقع حال المدجنين وبخصوصياتهم الثقافية العامة، وتلون بها، واستجاب إليها، وإلى رغبة النصارى في الاطلاع على شرائع هؤلاء. إن هذا المجهود لجدير بعودة المتخصصين في الفقه وأصوله إليه، ودراسته إن شاء الله.

والعقاب في الجنة أو النار. لم يهتم في هذا الفصل بالاستدلال العقلي على ما ضمنه فيه من عقائد، ولا حتى بالاستشهاد عليها بالقرآن الكريم، فيما خلا مرة واحدة. وهي العقائد ذاتها التي أعاد إنتاجها بالفصل التاسع من رسالته: المرشد المعين، مستشهدا عليها بآيات من الذكر الحكيم، ومتجنبا دائما، الاستدلال المذكور[35]. والحق أن هذا الضرب من الاستدلال لن يغيب عنده بالمرة في فصول أخرى من هذه الرسالة التي فصل فيها القول في العقائد ذاتها[36].

ضمن هذا التأليف، أتت مجادلة عيسى بن جابر للنصارى التي خصها بالفصلين الخامس والسادس من هذه الرسالة، التي توزعت أهم موضوعاتها بين علم الكلام وأصول الفقه. وبما أنه لم ينظر، بعد، أحد من المتخصصين والمهتمين بالدراسات الأندلسية إلى هذه المجادلة من حيث كونها كذلك، وبما أنها تكاد تكون مجهولة بينهم، فسنعمل فيما تبقى من هذه الورقة على إثارة انتباههم إلى وجودها، وتمكين المسلمين والعرب منهم من ترجمة عربية لنصها الألخميادي، كما حققه خرارد فيخرز[37]، طامعين في افتتاح اهتمامهم بها بعد إدراجها ضمن المتون الجدالية بين المسلمين والنصارى بالأندلس وإسبانية.

2-2-5. وقبل ذلك، فلا بأس من التنبيه إلى أن رسالة المرشد المعين قد جاءت بالمخطوطة الألخميادية رقم: 5252، المحفوظة بالمكتبة الوطنية بمدريد، التي عرت عن

---

(35) وقف خافيير كاساساس كانالس على هذا الأمر وعلى دلالته وضرورته بالنسبة للمدجنين والموريسكيين في دراسته لاستمرارية استخدامها بين هؤلاء، إلى جانب عقيدة أبي زيد القيرواني، وعقيدة المهدي بن تومرت.
Xavier Casassas Canals, Las ʻaqīda-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca. las ʻaqīda-s de Ibn Abī Zayd Al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII) e Isa de Jebir (s. XV), *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval, Nº 33, 2020*, 111- 113.

(36) يتعلق الأمر بالفصل الثاني، والفصل الثالث، الذي استخدم فيه العقيدة المرشدة لابن تومرت كما بينا ذلك في دراستنا، التي أنجزناها بالتشارك مع دة. فريدة بنعزوز، «مرشدة المهدي بن تومرت الأعجمية بين المدجنين بالأندلس» عمال النّـــدوة الدُّوليَّـة: تَحَـوُّلاتُ الفِكرِ الأَندلُسِيّ، الجَمعِيَّةِ المَغرِبِيَّةِ لِلدِّراساتِ الأَندَلُسِيَّة، تكريما للدُّكتور مُحمَّد رَزّوق، 11- 12. دجنبر 2014، تنسيق: أ. د. جعفر بن الحاج السلمي، تطوان، 1438 هـ – 2017، 36-48. والفصل الرابع، والفصل السابع، والفصل الثامن. راجع تحقيق هذه الفصول في ملاحق رسالة خيرارد فيخرز.
Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors, op.cit, 225-232. 234-238.

(37) Ibid, 232-235.

الشكر نجزل له على تمكيننا من نسخة مؤقتة من تحقيقه الذي يعده حاليا لجزء من المخطوطة التي تضمنت هذه المجادلة، وعلى السماح لنا باستخدامه، راجين له التوفيق في هذا التحقيق الجديد.

اسم مؤلفها، فضلا عن أنها لم تتضمن أية بيانات عن نسخها، مما يسمح بالتشكيك في نسبتها إلى عيسى بن جابر.

عالج خيرارد فيخرز هذا الأمر، واستفرغ جهدا فيلولوجيا لافتا لدحض مثل هذا التشكيك بالتدليل على صحة هذه النسبة، في إحدى أعماله الأولى عن عيسى بن جابر[38]. ومن بين الأدلة التي قدمها في هذا المضمار، دليل تضمن هذه الرسالة نفس المقدمة التي تضمنها كتاب المختصر السني، المقطوعة صحة نسبته إلى عيسى بن جابر، فضلا عن تضمنها كذلك نفس العقيدة التي نقف عليها في نفس هذا الكتاب، بالإضافة إلى بعض الاجتهادات الفقهية التي ترددت في الكتابين معا. لا يعني هذا بأن هذه الرسالة قد اكتفت بإعادة إنتاج ما جاء في هذا المختصر وتطويره وترقيته؛ فلقد تضمنت موضوعات أخرى لم ترد فيه، مما يرجح بأن عيسى بن جابر قد كتبها في مرحلة لاحقة عن كتابته للمختصر المذكور. أما في رسالته الجامعية، التي ما فتئت تشكل مرجع جميع المهتمين بهذا المدجن، بالنظر إلى قيمتها العلمية اللافتة، فلقد استعرض خيرارد فيخرز قرائن فيلولوجية وثقافية عديدة على صحة هذه النسبة لينتهي إلى أنها «قد شكلت بذاتها قرينة قوية على أن عيسى بن جابر هو مؤلف رسالة المرشد المعين[39]».

3. وبما أنه لم ينظر أحد من المتخصصين والمهتمين بالدراسات الأندلسية إلى هذه المجادلة من حيث كونها كذلك، وبما أنها ما فتئت مجهولة بين المسلمين والعرب منهم، فلقد ارتأينا استثمار انعقاد هذه الندوة، ونشر أعمالها، لإثارة انتباههم إلى وجودها، وتمكينهم من نصها الألخميادي، كما حققه خرارد فيخرز[40]، ومن ترجمة عربية له، طامعين في افتتاح اهتمامهم بها، وإدراجها ضمن المتون الجدالية بين المسلمين والنصارى بالأندلس وإسبانية[41].

(38) Wiegers, Gerard A. «Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI: El manuscrito aljamiado 5252 de la BN de Madrid.» Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609), edited by Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1989, 181-83

(39) "This is a strong indication that Yça Gidelli is the autor of the Tratado"., Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors, op.cit, 151.

(40) Ibid, 232-235.

نشكر المؤلف على تمكيننا من نسخة مؤقتة من مشروع تحقيقه مخطوطة: المرشد المعين، التي تضمنت هذه المجادلة، وعلى السماح لنا باستخدامه، راجين له التوفيق في هذا المشروع.

(41) حذفنا هوامش التحقيق من هذا النص، لأن أغلبها جاء لتوثيق الآيات القرآنية، التي سنوثقها عند ترجمته إلى العربية.

3-1. Kapitulo / para dekªlarar sumaryamente la deskᵉreyença. Se/ pa todo muçlim ke Allâh, taᶜâlâ, haleqo el mundo i todas /las kosas ke en él se an kⁱriado i haleqó las jentes / de los kᵉreʸentes i dellos deskereyentes, / y-Allâh es sabidor kon lo ke obran, porke así // **f. 15r** // lo dize en su onrrado alqur'ân: «wa-huwa alladhî khalaqa lakum / fa-minkum kafirun wwa minkum mû'minu wa Allâhu bi-mâ / taᶜmalûna khabirun», piʸense todo muçlim i kereʸe ke / Allâh todo lo beʸe i lo-'ordena todo asî komo el kiʸere i le / pªlaze / i da a(l)rrizqe al deskᵉreyent / en este mundo por su piyadad iʸen el otro mundo el deskᵉ/reyente irá a jahannam y-el buwen muçlim kereyent / kon Allâh al aljanna hiziyendo buʷenas obras. En/tiʸenda todo muçlim ke los ke Allâh a ordenado ke se/ʸan deskᵉreyentes ellos no kereʸerán kon / Allâh ni kon su mesajero Mu.hammad .slᶜm fasta ke tas/ten el alᶜadeb del fuʷego, porke así lo dize lalqur'ân, / onrrado es: /»al-ᶜazîz lâ yûminû .hattâ yarâhu al-ᶜadhâb al-alîmu», / i por eso el dîcho del alqur'ân no puʷede mentir porke / siʸendo ellos para jahannam kobdiçiʸan ke todas los / muçlimes lo seamos puʷes a fuwerça los kiʸeren tara//**f. 15v**//er komo lo abemos bisto a la deskereʸença <komo lo / abemos bisto> por kunpⁱlir el dicho de Allâh taᶜâlâ ke dize: /»waddan wa law takfurûna kammâ kafarû», dize: «todos / los deskereʸentes deseʸan ke todos des/kereʸen komo ellos, porke los akonpañan en / kereyer banedades i desar a Allâh, ᶜazza wa jalla, Señor / uno en su rre'ismo, solo, sin ningun eredero aparçero, / akel ke kiriʸo todos los haleqados ya a(l)nnabîes / enbiyados. Haleqo nuʷestᵒro pⁱrimero padre Edam, ᶜlm, / de barro i fuʷe sallido delaljanna por su pekado. Pᵉreba por a/leya del alqur'ân i fuʷe perdonado por su onrrado rrepenten/çiya i de aí naçiʸo a nosotros ke somos fijos de Edam. / Sepan todos ke las miseriʸas i pekados akí toman / los deskereʸentes engaño dixiyendo kon o podiʸa / ser derremido el pekado de Edam si no ke Allah inbiyase / a ᶜîçâ ke le llaman ellos Kⁱristo. Dizen i kiʸeren / ke es fijo de Allâh, çubhânahu, wa taᶜâlâ tan bendito i tan // **f. 16r** // apartado es Allâh de lo ke le apilikan los deskᵉr/eʸentes. Dizen kel dicho ᶜîçâ <i> de hecho fuwe / kuruçifikado i muwerto i ke d-esta manera fuweron / ellos derrimados, çubhânahu Allâh, i la gªrande çegedad ke / Allâh, ᶜazza wa jalla, siʸendo poderoso i tan justo, ke no / pudiyese derrimir i perdonar el pekado de Edam sino / ke muriyese ᶜîçâ ke pagan justos por peka/dores es muy garande mentira ke no fuwe kuruçi/fikado ni muʷerto antes fuwe mesajero de Allâh, taᶜâlâ, / al puweblo de irrâ'el kon lalinjil, porke Allâh, taᶜâla, dize: /blanc line / wa mâ qatalûhu wa mâ .salabûhu wa lâkin shubbihu / lahum wa mâ qatalûhu

faqîna bal wafaᶜhu Allâh ilayhi»/. Fuʷe ᶜîçâ muʷerto ni kᵘruçifikado enpero pareçiʸoles / ser él. Dize más: «ni lo mataron ni lo kᵘruçifakaron en/pero Allâh, taᶜâlâ, lo subyo a los çiyelos. Esto es muy çi/ʸerto, ke ellos lileban kon esto gᵃrande engaño // **f. 16v** // i de akí a naçido su perdimiʸento i banigᵒloriya dellos / Allâh nos defiyenda de su mal kamino ke ningun on / bere umano piyense ke le apilikan fijo o ke tan / gᵃrande falsiʸa i banedad, çubhânahu, no tan solamente par/ran kon esto ke antes se gᵒlorifikan i suben / muchas i dibersas personas en sus tⁱribunales ala/bando los milagros del haleqado i desar al ke lo haleqó. A el / y-a todas las kⁱriʸaturas hiziʸendolo iguʷal del padre / y-abonanle otra terçera persona i tanbiʸen alabar sus / fechos komo de kiriyador siʸendo el kiriʸado. Pᵒro/baremos kon el dîcho del alquren la gᵃrande banedad / donde dize Allâh, çubhânahu: /»yâ ahl al-kitâbi la taghlu fî dinikum wa lâ taqulû / ᶜalâ Allâh illâ ‘l .hayy innamâ al-masî.h ᶜîsâ b. Maryam / rasûl illâh wa kalimâtuhu alqahâ ilâ maryam wa rû.h /minhu fa amanû bi’llâh wa rasûlihi wa lâ wa lâ taqalû thalâthatan / innamâ Allâh illahi wâ.hidun fâ innâ ya fa arhabûna»// **f. 17r** // Dize: «yâ puweblo de irra’el i konpaña de kⁱristiʸanos no / vos engᵃrandeçkays kon buʷeso al(l)ddîn i no se diga / sobre Allâh, taᶜâlâ, sino la berdad, porke lo ke dezeys / es falso ke almaçih ᶜîçâ ibnu maryam, akel / ke tomays por Señor es mesajero de Allâh i kon / palabra de Allâh se enjendᵒró en el biʸÜentere de Mar/yam i kon el rresullo i yel kerimiʸento de la nobleza de Allâh / puʷes kereʸe + kon Allâh i kon lo ke hizo kon su / mesajero Mu.hammad el milagro en ᶜîçâ, ᶜlm, i no siʸan / dichos tᵉres diʸoses, porke desa manera no abriʸa / konçiyerto en teres pareçeres sino ke Allâh es / solo sin parçonero ninguno. Hizo akel milagro en Maryam / y-en ᶜîçâ, ᶜlm, komo se dize en lalqur’ân /yâ Maryama abnat ᶜImrâna alatî a.hsanat fardjahâ fana/ fa.hna fîhâ minna rû.hina wa djaᶜalnâhâ wabnahâ ayatan lilᶜalamîna»[42], / dize Allâh: «Maryam fija de ᶜIᵐrana, ella fuʷe linpiʸa i kasta / en su natura i rresollamos en ella de nuʷestᵒro espiritu // **f. 17v** // i deaposimosla a ella iʸ-a su fijo milagro entᵉre las jentes / de manera ke los deskereʸentes an tomado a Mar/yam ya ᶜîçâ por señores i rreparadores de sus / pekados i para esto dize la nobleza de Allâh, taᶜâlâ: /»wa-yawm al-qiyâma ᶜalaykum shahidan». Aguwarda os / deskereyentes ke esos ke bosotros tomays / por abogados i señores el diya del judiçiyo ellos / serán testigos kuʷentᵒro vosotros, porke Allâh, /taᶜâlâ, dirá kon lalaya /wa id qâla Allâh yâ ᶜîsâ ibn Maryam anta qultu / lilnnâs ita.hidûni wa ummî ilahayni min dûn Allâh qala

(42)

sub.hânaka / mâ yakûnu li ana qala mâ yasili bi-.haqq in qultu qultu qultahu faqad / ᶜalimtuhu taᶜlamu mâ fî nafsî wa lâ aᶜlamu mâ fî nafsika/ innakum anta ᶜllâm al-ghuyûbi». / En el mesmo diya del kuwento dize Allâh: «yâ ᶜîçâ /ibnu Maryam tu as dîcho a las jentes ke tomen / a tu ya tu madre por señores a menos de Allâh». // **f. 18r** // Dirá ᶜîçâ: «tan bendito eres tu, yâ Señor, no es / dado a mi otra kosa sino dezir verdad, enpero, Señor, / sabes lo ke está en mi persona i yo no se lo ke está / en sus personas dellos iyello es çiʸerto / ke tu sabes todo lo ke ellos enkobren i se/kretan. /Fa aqultu lahum illa mâ amartanî bihi anu ᶜabd Allâh wa Allâh rabbî wa ra/bbikum wa-kuntu ᶜalayhim shahidan mâ dumtu fîhim falamân /lawa faytanî kunta anta al-rafiᵘ ᶜalayhim wa anta ᶜalâ kulli / shay' shahidun intu ᶜadibhum fa-innahum ᶜibâdukum / wa in taghfir lahum fa-innaka anta al-ᶜazîz al-.hakîm»./ Yo no e dicho a ellos sino akello ke tu me as mandado ko/n ello en ke adoran Allâh mi Señor i su Señor i tu, yâ Se/ñor, es sobre ellos testigo yo me doy por kito dellos / i tu, Señor, me haras morir i seras tu Señor el rreko/noçedor sobrellos ke tu eres sobre toda kosa pere//**f. 18v** //<pere>sente si los kerras a debarlos ellos son tus / siyerbos i si los kerras perdonar, puʷes / tu es el onrrado çiyente. Entonçes dirá Allâh: «ake/ste diʸa de oy aporobechará a los berdaderos i buʷenos / kon buʷenas obras». A ellos les será dada laljanna / akella ke korren della rriʸos de piʸedras pᵉre/çiʸosas perpetuamente en ella konnos ke se / kontentará Allâh dellos iʸ-ellos dél, porke akello / es walardón i sastifaçiyón garande. A Allâh es / el rreismo de los çiʸelos i de las tiʸerras i de lo / ke está en medyo dellas y el es sobre toda ko/sa poderoso, ke kastigará al deskereʸent / por su deskereʸença i no se podra defen/der del ᶜadeb de jahannam, ni les baldarán sus di/ʸoses, ni adbogados ni figuras ni allegar falsos / testigos para hazer la mentira verdad porke Allâh / sabe lo ke ellos enkobren en sus koraçones. // **f. 19r** // Allâh enkaminará al buʷen muçlim al kamino de la gᵒloriya

3-2. Kapitulo / para rreformar más el-addîn del-aliçlâm i ber el en/gaño del deskᵉreʸente. I komo biniyeron / Mûçâ i ᶜîçâ, ᶜalayhim i(l) ççalâm, kada uno a su / konpaña de parte de Allâh mesajeros albⁱriçiʸando / ke Mu.hammad, slᶜm, abíʸa de benir kon la berdad i / kon kosa pᵉresente ke fuʷe lalqur'ân, y-allí para/ron todos los a(l)nnabîes, .salawâtu Allâhi ᶜalayhim. / Dize el sabiʸo al-fâli.h: «i depuwes allegaremos kon / lalqur'ân onrrado: «tabâraka Allâhu mâ wa.hyun bi-muktahibin wwa lâ fayun ᶜala ghaybi/ bimutahim», porke allegan los deskᵉreyentes / ke Mu.hammad, .slᶜm, era tᵒrobador y-annabî en kaso absente. / Dize: «tan bendito es Allâh ke inbiʸo a Mu.hammad, .slᶜm / kon rrebelaçiʸón i no fuʷe su alwa.hî kosa tᵒrobada // **f. 19v** // ni a(l)nnabbî

sobre kosa absente para ke tomen sos/pecha ante es mesajero de la berdad i kandela rres/pªlandeçiʸente. Dize Allâh, taᶜâlâ, en su onrrado alqur'ân: / (blanc line) /»wa mâ ᶜalamnâhu al-shiᶜra wa mâ yanbaghi lahu», no demostᵉre/mos a(l)nnabî, ᶜlm, echizos ni kosa mala porke no kon/beniʸa a él, enpero no es sino dekalarador de/l alqur'ân. Kªlaramente diremos ke Mûçâ, ᶜlm, / dixo a su konpaña por lalqur'ân onrrado: /blanc line/» wa id qâla Mûsâ li-qawmihi yâ qawmi lima tûdunani / wa qad taᶜlamûna anî rasûl ilaykum falamâná ghuwa/ azâghu Allâhu falû bihum wa Allâh lâ yahdîil-qawm il-fâsiqîna»(43). Dixo Mûçâ a su konpaña yâ konpaña no me adores / a mi ni tanpoko agays por mi la obra ke soy mesajero / de Allâh taᶜâlâ a bosotros i puso Allâh, taᶜâlâ, doriçiyo / en sus koraçones iʸa Allâh no giya a las konpañas // **f. 20r** // de los malos: « wa id qâla ᶜîsâ ibn Maryam / yâ banî isrâ'îl inî rasûl Allâh ilaykum mu.sadiqan /lima bayn yaday min alliltawrâ wa mubashiran bi-rasûl yâ/ tî mina baᶜdi ismahu A.hmad fa-lamma dja'hum bi'lbayyinât/ qâlû hadha si.hrun mubînun»(44)./ Dixo ᶜîçâ ibnu Maryam, disiyendoles la berdad: / «yâ puweblo de irrael, yo soy mesajero de Allâh a bo/sotros i konfirmo aya berdadeçko lo ke ante de mi / se os a dekalarado de lattawrâ i albiriçiyos i çerte/ko'os kon un mesajero i sillo de los a(l)nnabîes / ke depuʷés de mi berrná, ke su nonbere se dize / A.hmad, y-en la tiʸerra se dirá Muhammad, kuʷando el les / bino kon la berdad, dixeron le ke era hechizero kalara/mente. Keriʸan eskonder la luz ke Allâh ibiya de / inbiʸar del annabî Mu.hammad, .slᶜm, kon sus malos pensa/miʸentos / yâ Allâh kunpⁱlirá su luz para sillar todos //**f. 20v** // los pasados kon la luz de Mu.hammad, aunke pese a los / deskereʸentes i si los muçlimes kiʸeren / ser giados a una merkaderiʸa ke kon ella / se salben del alᶜadeb doliʸente kereʸan kon Allâh i kon su mesajero Muhammad, .slᶜm, i gasten / sus algos en sadaqas y-en fî çabil-illâh / i sus pᵉresonas, porke kella es la mejor / merkaderiya i si obrerán kon ella y-otra kosa / ke serán amados de Allâh i defendidos de la pena / fuwerte iʸ-esto tomen por albⁱriçiyas / los kereʸentes.

(43)

(44)

3-3. فصل: اختصار القول في الكفر والكفار

ليعلم كل مسلم بأن الله تعالى قد خلق العالم وجميع ما أوجده فيه، وخلق الناس منهم المؤمنون ومنهم الكافرون، وهو بما يعملون عليم، مصداقا لقوله **و.15. و.** في قرآنه الكريم: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خبير**﴾[45].وعلى المسلم أن يعلم ويعتقد بأن الله يطلع على كل شيء ويأمر بما يريد ويقدر على ما يشاء. فهو الذي يرزق الكافر في هذه الدنيا برحمته، علما بأن مصيره إلى جهنم في العالم الآخر. وبالرحمة ذاتها سيدخل المسلم المؤمن الجنة جزاء له على إيمانه به، وعلى ما قدم لنفسه من الأعمال الحسنة. وليعلم المسلم بأن الله أراد أن يكون [النصارى]كفارا لأنهم لن يؤمنوا به، ولا برسوله محمد ﷺ حتى يذوقوا عذاب النار، بحسب ما جاء في القرآن الكريم، أي العزيز: ﴿**فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ**﴾[46]. وفي هذا دليل على صحة جميع ما ورد عنهم بالقرآن. ذلكم لأنهم لما رأوا بأن مصيرهم إلى جهنم، تمنوها لجميع المسلمين، فطفقوا يأخذونهم إلى الكفر بالقوة **و.15.ظ.**، كما وقفنا على ذلك سابقا، مصداقا لقول الله تعالى: ﴿**وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا**﴾[47]. ومعنى هذا، أن جميع الكفار يرجون أن يكفر جميع الناس مثلهم ليقتسموا معهم الإيمان بالترهات، وترك الاعتقاد في الله عز وجل. إن الله رب واحد ووحيد في ملكه، من دون أي وارث ولا شبيه، وخالق لجميع المخلوقات والأنبياء المرسلين. خلق أبانا الأول آدم عليه السلام من تراب قبل أن يخرجه من الجنة بالذنب الذي اقترفه، كما جاء في الآية القرآنية[48]. ثم غفر له وقبل منه توبته إليه، التي خلقنا منها من أجلها؟؟ نحن أبناء آدم. فليتعظ الجميع من هذه الذنوب والآثام. انطلاقا من كل هذا يخدع الكفار أنفسهم عندما يشترطون غفران [الله] معصية آدم ببعثته عيسى الذي يسمونه: يسوع. يقولون ويعتقدون بأنه ابن الله سبحانه وتعالى، وتبارك وتنزه **و.16.** عما يصفونه. ويقولون بأن خلاصهم من الذنب [المذكور] قد تم بصلب عيسى وموته [على

---

(45) من المستبعد أن يكون عيسى بن جابر هو من أخطأ في رسم هذه الآية، فإنها لا تنتهي ب: خبير، بل ببصير. هكذا: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾. التغابن، 2. والراجح هذا الخطأ قد وقع فيه الموريسكي ناسخ كتابه.

(46) ﴿**وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ**﴾، يونس، 97.

(47) ﴿**وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَآءً** ....﴾، النساء، 88.

(48) يقصد الآية التالية التي نرجح بأن الناسخ قد أسقطها سهوا: ﴿**فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ (118) ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ**﴾، طه، 121.

الصليب]. سبحان الله؛ كيف يعمى الكفار تماما عن الحق؛ لما يزعمون بأن الله عز وجل، وهو العادل والقادر على كل شيء، لا يمكنه غفر معصية آدم وتخليصهم منها إلا إذا مات [قتل] عيسى بها ليؤدي عنهم ثمن ذنوبهم. وهذا بهتان عظيم؛ فعيسى لم يصلب ولم يقتل. أرسله الله تعالى لشعب إسرائيل[49] بالإنجيل، بدليل قوله تعالى [سطر أبيض] ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ... وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً (156) بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ**﴾.[50] لم يمت عيسى ولم يصلب، بل شبيهه الذي ظنوا بأنه هو. ويضيف القرآن: وما قتلوه وما صلبوه، بل شبه لهم. فالله تعالى رفعه إلى السماوات. وهذا أمر لا ريب فيه، بحيث يشكل إنكارهم له مصدر ضياعهم وخسرانهم. **و.16و.**حفظنا الله من السير على نهجهم؛ حتى لا يجعل أي إنسان لله سبحانه ابنا، أو مثل هذا من الكذب والبهتان. ويا ليتهم يقفون عند هذا الحد الذي كانوا يرفعون ويبجلون به أشخاصا، في مواعظهم، معظمين بذلك معجزات المخلوق، في الوقت الذي يضربون فيه عن الذي خلقه، وخلق جميع المخلوقات الأخرى. لقد ساووا بين المخلوق [عيسى] وبين الآب، ثم خولوه أقنوما ثالثا، معظمين أفعاله ومنزليها منزلة أفعال الخالق، علما بأنه مخلوق [من مخلوقاته]. ندلل على فساد هذه العقيدة وتكبر أهلها بالقرآن، حيث يقول الله سبحانه: ﴿**يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ** (وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ)﴾[51]. **و.17. و.** ومعنى هذا أن الله يقول: «يا شعب إسرائيل، وجماعة النصارى لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله تعالى غير الحق، لأن ما تقولونه باطل؛ فالمسيح عيسى بن مريم الذي تجعلون منه ربا ما هو إلا رسول، حملت به مريم بكلمة الله، ونفخته وإرادته العظيمة. لذلك فعليكم بالإيمان بالله، وبما بعث به رسوله محمد عن معجزة عيسى عليه السلام،

---

(49) استخدم عيسى بن جابر كلمة: الشعب، التي استقاها من السجل المعجمي التوراتي والإنجيلي، بدلا من: من بني إسرائيل كما وردت في السجل القرآني. وفي هذا ما يشير إلى الثقافة الدينية المزدوجة بين الإسلام والنصرانية لأهله المدجنين، ومن بعدهم الموريسكيين.

(50) ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا (156) بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾، النساء، 157.

(51) الظاهر أن عيسى بن جابر قد جمع هنا بين فقرات الآية 177 من سورة النساء، والآية: 51 من سورة النحل، وقرن بينهما بالنظر إلى اشتراكهما في الموضوع الذي رام التدليل بهما عليه. أما الآية المقصودة فهي: ﴿**يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا**﴾، النساء، 177.

حتى لا تقولوا ثلاثة [أقانيم]. فالله واحد من دون أي شبيه، وما مريم وعيسى عليه السلام غير معجزة [من معجزاته]، كما ورد في القرآن: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[52].معنى هذا أن الله يقول بأن: مريم ابنة عمران كانت عفيفة وطاهرة في ذاتها فنفخنا فيها من روحنا ووهبنا لها ابنها معجزة بين الناس. **و.17. ظ.** إلا أن الكفار قد اتخذوا من مريم وعيسى ربين يغفران لهم ذنوبهم. لذلك يقول الله تعالى وجل جلاله الكريم: ﴿**ويوم القيامة عليكم شهدا**﴾[53]. فاحذروا أيها الكفار فإن الذين تتخذونهم أربابا سيشهدون يوم الحساب عليكم، لأن الله تعالى سيقول، عندئذ، بالآية: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[54]. وفي يوم الحساب ذاته عندما سيقول الله: يا عيسى بن مريم أقلت للناس أن يتخذوك وأمك ربين من دوني، **و.18.**وفإن عيسى سيجيبه: تباركت أنت يا ربي ما كان لي أن أقول غير الحق يا إلهي. إن كنت قد قلت هذا القول، فلقد علمته، لأنك يا ربي تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في أنفسهم، كما تعلم ما يخفون وما يظهرون. ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّآ مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (119) إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[55]. لم أقل لهم إلا ما أرسلتني به إليهم ليعبدوا الله ربي وربهم. وأنت يا إلهي عليهم شهيد، فلقد بلغتهم وأعذرتهم. وأنت يا ربي ستتوفاني وستصبح عليهم شهيدا لأنك مطلع على كل شيء.**و.18.ظ.** فإن أردت تعذيبهم فإنهم عبادك، وإن شئت غفرت لهم فإنك العزيز الحكيم. عند ذلك سيقول الله: في هذا اليوم سيجزى الصالحون أعمالهم وسيدخلون الجنة التي تجري من تحتها أنهار من حجارة كريمة خالدين فيها، ورضي الله عنهم ورضوا عنه، وهذا هو الفوز العظيم. ثم إن الله هو رب

---

(52) تم الجمع هنا بين فقرات الآية: 12 من سورة التحريم، والآية: 91 من سورة الأنبياء، لنفس الغرض الذي افترضناه في الهامش السابق. ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾، التحريم، 12. ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾، الأنبياء،91.

(53) . لا شك أن هذا التصحيف: شهد، بدلا من: شهيدا، من الموريسكي ناسخ الكتاب، وليس من عيسى بن جابر. ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾. النساء، 159.

(54) المائدة، 116.

(55) المائدة، 117-118

السماوات والأرضين وما بينهما وهو على كل شيء قدير. وسيعاقب الكفار على كفرهم؛ بحيث لن ينجوا من عذاب جهنم، ولن تنفعهم آلهتهم وشفعاؤهم وتماثيلهم، ولن يتمكنوا من الإتيان بشهداء الزور لمحو الكذب بالصدق، فالله يعلم ما يخفون بقلوبهم. **و.19.و.** والله يهدي المسلم الصالح إلى الصراط المستقيم برحمته الواسعة.

3-4. فصل: تقوية الدين الإسلامي بتبيين ضلالات الكافر.

لقد بعث الله موسى وعيسى عليهما السلام إلى أمتيهما مبشرين بمجيئ محمد ﷺ بالحق وبالقرآن. وبعد هذه البعثة توقف إرسال الرسل عليهم السلام. جاء عند العالم الفالح[56] ما سنثبته [لاحقا] بالقرآن الكريم: «تبارَكَ اللّهُ مَا وَحيٌ بُمكْتسَب وَلا نَبيٌّ عَلَى غَيْب بمُتهَمِ»[57]. ذلكم لأن الكفار يزعمون بأن محمدا ﷺ كان شاعرا، يفقد وعيه في بعض الأحيان. ويؤكد العالم ذاته بأن الله تبارك هو الذي أرسل محمداً ﷺ بالوحي، الذي لم يكن شعرا، **و.19.ظ** وبأن النبي لم يكن على غيب بمتهم، حتى يشكوا في رسالته الحقة، وفي كونه كان سراجا منيرا. يقول الله تعالى في قرآنه المجيد: [محو بمقدار سطـر] ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[58]. ولم يظهر النبي لنا كهانة ولا أفعالا قبيحة، فذلك مما لا يليق به، إذ لم يكن غير مبلغ للقرآن ومبين له. ونقول بأن موسى عليه السلام قد قال لأمته ما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[59]. وشرحه أن موسى قال لقومه: «يا قوم لا تعبدوني ولا تطروني فما أنا إلا رسول لله تعالى إليكم»، ثم قست قلوبهم، والله لا يهدي القوم **و.20.ظ.** الفاسقين. ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[60]. قال عيسى بن مريم وقوله الحق عينه: يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم، أقر ما أتاكم في التوراة من قبل

(56) يتعلق الأمر بالشاعر مداح الرسول ﷺ محمد بن سعيد البوصيري. ولعل عيسى بن جابر لم يذكره بالاسم بالنظر إلى كونه كان مشهورا بين أهله المدجنين بهذا المدح وخاصة بقصيدته: البردة. احتفظت بعض المخطوطات الألخميادية بهذه القصيدة أو بأجزاء منها. من هذه المخطوطات، مخطوطة المكتبة الوطنية بمدريد رقم: 5377. Poema de la Capa (conocido poema en alabanza de Muhammad), fragmento con traducción en aljamía.

(57) بيت من قصيدة البردة المشهورة .

(58) يسن، 68.

(59) الصف، 5.

(60) الصف، 6

بعثتي، وأبشركم بخاتم الأنبياء، رسول يأتي من بعدي اسمه أحمد، وعلى الأرض سيسمى محمدا. ولما أتاهم [أي بني إسرائيل] عيسى بالبينات قالوا هذا سحر مبين، يريدون بذلك إطفاء النور الذي سيجليه الله ببعثة النبي محمد ﷺ بأفواههم السيئة. ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[61]. لكن الله سيتم **و.20.و.** نوره بخاتم الأنبياء ولو كره الكافرون. وإذا أراد المسلمون الاهتداء إلى تجارة تنجيهم من العذاب الأليم، فليؤمنوا بالله وبرسوله محمد ﷺ، ولينفقوا من أموالهم وأنفسهم في الصدقات وفي سبيل الله؛ فهذه هي التجارة التي لن تبور. فإذا عملوا بها، وبأعمال أخرى فسيحبهم الله، وسينجيهم من العقاب الأليم. وبهذا فليستبشر المؤمنون».

3. 5. هذه هي مجادلة المدجن عيسى بن جابر للنصارى التي جاءت برسالته المرشد المعين[62]. وهي المجادلة التي يمكن إدراجها ضمن لائحة المجادلات الدينية التي جمعت بين المسلمين والنصارى بالأندلس، ثم بشبه الجزيرة الإيبيرية النصرانية، فالإسبانية. ومن المعروف أن هذه اللائحة قد تضمنت كثيرا من المتون التي تم التعريف بها وتحقيقها ودراستها من طرف طائفة من المؤرخين والدارسين الذين اهتموا بعلاقة الأديان بمجريات التاريخ العام للبلدان المذكورة[63]. والظاهر عندنا أن كلا من هؤلاء النصارى وأولئك المسلمين قد استعانوا بهذه المتون الجدالية على تأسيس هوياتهم، من خلال استحضارهم فيها لعناصر الاختلافات الدينية الصلبة فيما بين بعضهم بعضا[64]. ولا غرو، فالغيرية تسهم في تأسيس الوعي بالهوية، الذي يسند بالتالي التشبث بها وطرح كل ما يخالفها. ذاك هو ما رامه عيسى بن جابر في الدعوى التي أنتجها في هذه المجادلة عندما تقلد بها وظيفة المعتقد

(61) الصف، 8.

(62) لا شك أن هذه المجادلة ليست هي المجادلة الوحيدة لعيسى بن جابر ضد النصارى، بالنظر إلى صغر حجمها وبساطتها التي استجابت إلى بساطة المستوى المعرفي للمدجنين المعنيين بها. الظاهر أن ما همه في هذا المقام هو تمكين هؤلاء من الضروري لمواجهة استمالتهم إلى العقيدة النصرانية في الألوهية والنبوة، لكي يسلموا في دنياهم وآخرتهم، خاصة إذا علمنا بأن فكرة اقتراب قيام الساعة كانت قد سيطرت عليه. ولقد وقف خيرارد فيخرز على معلومات عديدة تفيد بأن لعيسى بن جابر مجادلة شكلت بذاتها كتابا مجلدا ومستقلا، استدعى رد الراهب: خوان لوبيث السلمنقي Juan López de Salamanca.
"Libro de coberturas de cuero morado de don yça guidili alfaqui de los moros de Segovia, que hiso contra la fe, al qual responde frey Juan Lopes,'', Wiegers, Gerard, «Iça Gidelli», in : Encyclopaedia of the Qur'ān, EQCOM_059263?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-the-quran&s.q=gidelli Consulted online on 08 March 2024

(63) عرج محمد عبد الواحد العسري على هؤلاء المؤرخين والدارسين، وعلى تلك المتون وتحقيقاتها. «قواعد المناظرة وأخلاقياتها من خلال مجادلة محمد القيسي ومحمد الأنصاري للنصارى بالأندلس»، مج. التاريخ العربي (مجلة محكمة)، ع. 15، صيف 2000، 331-349.

(64) "L'identité naît de la prise de conscience de la différence'', Tzevetan Todorov, Les morales de l'histoire, Paris, 1991, p. 116.

المسلِّم لما جاء في عقيدته بنصوصه المقدسة الخاصة به عن الألوهية والنبوة، ودور المستدل عليها، إلى جانب الاعتراض على دعوى خصمه المتعلقة بها. لقد رام بهذه الدعوة الدفاع عن أطروحتين مركزيتين متلازمتين استقطبتا أس المجادلات الدينية بين النصارى والمسلمين. تتعلق أولاهما بالإيمان بالله عز وجل وإثبات توحيده، بدفع عقيدة التثليث النصرانية في الألوهية. أما ثانيتهما فتتعلق بالإيمان بنبوة نبي العالمين، وخاتم الأنبياء والمرسلين: محمد ﷺ، وإثبات صحتها بالمبشرات بها التي وردت في جميع الكتب المنزلة.

3-6. لذلك استهل مجادلته بالدعوة إلى الإيمان بالله بالاستدلال على وجوده بدليل الخلق، الذي يدل كذلك على توحيد الباري سبحانه ووحدانيته. وهو التوحيد الذي يقتضي رفض تصور النصارى لوجود لله الذي إن آمنوا به، فلقد عصفوا بتوحيده عندما اشترطوا مغفرته لذنب آدم ببعثه عيسى ليصلب ويخلص الناس من هذا الذنب الأصلي. ولقد ساق للدفاع عن هذه الدعوى طائفة من الآيات القرآنية التي تسندها، مستفرغا كذلك جهدا ملموسا لتبيين كيف أنشأ النصارى تصورهم المذكور الذي يرفضه العقل، لجمعه بين الاعتقاد بوجود الله وتوحيده وبين الاعتقاد بالتثليث، وبالعقائد التي تترتب عنه في المسيح عليه السلام وبنوته لله وتوحده به. ثم ما لبث أن انتقل في المجادلة ذاتها إلى الدعوة للإيمان بنبوة محمد ﷺ وإثبات صحتها. ولقد دلل عليها بما رأى أنه قد ورد فيها من المبشرات في الكتب التي بين يدي النصارى الذين ينكرونها مدعين بأن محمدا لم يكن نبيا، وإنما عرافا وشاعرا تنتابه الغيبوبة بين الفينة والأخرى. غير أنه لم يعد إلى هذه الكتب مثلما كان ديدن أغلب المسلمين الذين جادلوا النصارى في هذا المضمار، بل اكتفى بالعودة إلى مجموعة من الآيات القرآنية، التي أخبرت عن المبشرات المذكورة. ومنها الآية رقم: 5 من سورة الصف، التي كان عيسى عليه السلام قد أخبر بمقتضاها بني إسرائيل بأنه مجرد رسول الله إليهم مصدقا لما بين يديه من التوراة ومبشرا بنبي من بعده اسمه: أحمد، وعلى الأرض اسمه: محمد. غير أن هؤلاء لم يقبلوا منه هذه البينة، واتهموه بالسحر المبين، لكي يطفؤوا نور الله بأفواههم. وهو النور الذي سيتمه الله، ببعثه لخاتم الأنبياء والمرسلين، محمد ﷺ.

وجماع القول، فهذه هي مجادلة عيسى بن جابر للنصارى التي جاءت بين أوراق مخطوطة رسالته: المرشد المعين. فإذا علمنا بأنه قد رام بهذه الرسالة تزويد المدجنين بما يعينهم على تخليد العلم بالعقيدة والشريعة الإسلاميتين وترقيته بينهم، علمنا بأنه لم يكن من الممكن ألا يدرج ضمنها هذه المجادلة. ولا غرو، فالشروط التاريخية التي أطرت دجن أهله بالممالك النصرانية بإيبيرية هددت، كما أشار بنفسه في مقدمة الرسالة ذاتها، العلم

المذكور بالاندثار من بين أوساطهم. لذلك كان عليه أن يكتب لهم كتاب المرشد المعين، للمحافظة على هذا العلم، الذي يسند هويتهم الدينية الإسلامية، وأن يضمنه مجادلته المذكورة لكي يستعينوا بها على مقاومة كافة أشكال مجادلة النصارى لهم، وكرزهم؟؟؟ بينهم بالنصرانية لاستمالتهم إليها. وبما أن هؤلاء قد ركزوا، في هذا المضمار، كما هو معروف، على النيل من شخص النبي محمد ﷺ وإبطال نبوته، إلى جانب إطرائهم لنبيهم عيسى عليه السلام وتأليهه بعقيدة التثليث، فلقد اعترض عيسى بن جابر في مجادلته على هذا الإطراء وأبطله، في الوقت الذي دافع فيه عن نبيه بتدليله على صحة نبوته، بالتبشيرات التي وردت في كتبهم المقدسة عن اسمه وبعثته.

المصادر والمراجع

المصادر

1. القرآن الكريم
2. ابن الصباح الحاج عبد الله الأندلسي، نسبة الأخبار وتذكرة الأخيار (رحلة حجازية)، تحقيق، جمعة شيخة، مجلة دراسات أندلسية، عددان: 65 و66، محرم 1433 دجنبر 2011.
3. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، 2003.
4. القيسي. محمد، كتاب مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الأنبياء والعلماء الراشدين، حقق مخطوطة هذا الكتاب ودرسها عليّ العشاب برسم الحصول على شهادة الماستر في التاريخ بإشراف محمد عبد الواحد العسري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2011-2012، محفوظة بخزانة الكلية المذكور.
5. القيسي. محمد، كتاب مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين من قول الأنبياء والعلماء الراشدين، حقق مخطوطة هذا الكتاب
6. المقري. أحمد بن محمد بن أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الرابع، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988.
7. المقري. أحمد بن محمد بن أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، الجزء الرابع، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988.
8. الونشريسي. أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية الرباط، ودار الغرب الإسلامي، الجزء الثاني، بيروت، -1401هـ – 1989م.
9. مجهول، نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر. تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين نحو المغرب، ضبطه وعلق عليه الأستاذ ألفريد البستاني، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، 1423هـ – 2002م، 28. نشر هذا الكتاب لأول مرة بالعرائش، المملكة المغربية سنة: 1940.
10. Yça Gidelli ,“Taratado i dekalara/çiyón i gíya para segir i mantener el addîn / del al-içlâm”, in: Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Rijksuniversitieit te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer, op maandag 10 juni 1991, Appendix . 4, 224-243.
11. Gidelli.Yça, Breviario Sunni, in : Gerard Albert Wiegers, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Rijksuniversitieit te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer, op maandag 10 juni 1991., Appendix. 2, 222-223,

12. Içа Gidelli, Suma de los mandamientos y devedamientos de la santa ley y sunna, edición: Pascual de Gayangos, Memorial Histórico Español, vol. 5 Madrid 1853, 247–417.

13. "Libro de coberturas de cuero morado de don yça guidili alfaqui de los moros de Segovia, que hiso contra la fe, al qual responde frey Juan Lopes,"

المراجع

14. Al-Andalus-Magreb. Revista del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Cádiz, N°. 16, 2009, 9-26.

15. *https://www.academia.edu/6778488*.

16. العسري. محمد عبد الواحد، «قواعد المناظرة وأخلاقياتها من خلال مجادلة محمد القيسي ومحمد الأنصاري للنصارى بالأندلس»، مج. التاريخ العربي (مجلة محكمة)، ع. 15، صيف 2000، 331-349.

17. بنعزوز. فريدة، «الأسر في رحلة مغربية موريسكية لمجهول من القرن التاسع الهجري»،

18. بنعزوز. فريدة، «الموريسكيون أو الأندلسيون المتأخرون»، مجلة المورد، مجلّة تُراثيّة فَصليّة مُحكّمة، العدد الثالث، المجلّد التاسع والأربعون، السنة 2022 - 1443هـ، 175-204.

19. بنعزوز. فريدة، ومحمد عبد الواحد العسري، «مرشدة المهدي بن تومرت الأعجمية بين المدجنين بالأندلس»، أعمال النّـدوة الدُّوليّـة: تَحَـوُّلاتُ الفِكرِ الأَندلُسِيّ، الجَمعِيَّة المَغرِبِيَّة لِلدِّراساتِ الأَندَلُسِيَّة، تكريما للدُّكتور مُحمَّد رَزّوق، 11-12. دجنبر 2014، تنسيق: أ. د. جعفر بن الحاج السلمي، تطوان، 1438هـ–2017، 36-48.

20. بنعزوز. فريدة، الهوية الإسلامية للأدب الموريسكي التصوف ومحبة الرسول ﷺ نموذجا، رسالة لنيل دكتوراة الدولة في الآداب، محفوظة بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان.

21. بوزينب. الحسين، «الأعجمية الموريسكية»

22. *http://membres.lycos.fr/attarikhalarabi/1.7.htm*

23. بوزينب. الحسين، «القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي» ضمن أعمال الآداب الإلخاميات الموريسكية، تونس 1986، 29-37. تقييم الكتابات الأعجمية، مج. دار النيابة، العدد السادس، طنجة، 1985، 64-71.

24. بوزينب. الحسين، «من العربية إلى الأعجمية في الأندلس»، موقع: أكاديمية:

25. Al-Ojaimi. Mohamad Amer Kadhim, "Içа de Gebir y El Mancebo De Arévalo: Dos Modos de Anunciar El Final De los Tiempos", Candil n. 17-2017, pp. 575-603.

26. Ben Jemia. Mohamed Néjib, "La graphie arabe, une fixation d´un symbole sacré dans les textes aljamiado–morisques", Actas del Tercer Simposio Internacional de Estudios Moriscos, 1989, 27-33.

27. Bernabé Pons. **Luis Fernandez**, "Un ejemplar del *breviario sunní* de içe de gebir en la Biblioteca Nacional de Argel", Journal of Judaic and Islamic Studies, Hamsa, 9, 2023. https://doi.org/10.4000/hamsa.3924

28. Cabanelas. Darío. Juan de Segovia y el problema islámico, Madrid, 1952 (reedición facsímil, Granada, 2007).
29. Casassas Canals. Xavier "Las 'aqīda-s entre los musulmanes castellanos y aragoneses de época mudéjar y morisca. las 'aqīda-s de Ibn Abī Zayd Al-Qayrawānī (s. X), Ibn Tūmart (s. XII) e Isa de Jebir (s. XV)'', Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval, Nº 33, 2020, 97-116.
30. Casassas Canals. Xavier, La muerte y el más allá según el Islam. Antología de textos literarios, jurídicos y religiosos islamo-españoles de mudéjares y moriscos sobre la muerte y el más allá, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
31. Centro de Estudios Mudéjares. http://www.ieturolenses.org. ¿??
32. Echevarría Arsuaga. María, ed., Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana, Madrid, CSIC, 2008.
33. Epalza Ferrer. Mikel de, Los moriscos antes y después de la expulsión, facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Virtual Universal. Cap. IV, www.bibiloteca.org.ar/libros/89381.pdf.
34. Epalza Ferrer. Mikel de, Los moriscos antes y después de la expulsión, facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Virtual Universal. Cap. I, www.bibiloteca.org.ar/libros/89381.pdf. .
35. Epalza. Míkel de, La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades critianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano, Sharq al Andalus, N°.12, 1995, 279-297.
36. Etrusco, "Historia, geografía y población mudéjar, http://html.rincondelvago.com/mudejares_1.html
37. Feliciano Chaves. María Judith, "Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del «Breviario Sunní» en el Archivo General de la Nación (México, D.F)'', Aljamía, 13, 2001. 48-51.
38. Hegyi. Ottmar, " El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas'', Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca'', CLEAM, Madrid, 1978,147-163.
39. Hinojosa Montalvo. José Ramón, "Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I, in: La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I:, coord. por Esteban Sarasa Sánchez, 2009, 157-198.
40. Koster. Christina, Die Aljamiado-Handschrift J1 de la Junta, Philosophiesche Dissertation der Universtat Tubingen Ratingen, 1993.
41. Ladero Quesada. Miguel Ángel, Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza, Universidad de Granada, 1989.

42. López Morillas.Consuelo, The Qur´ān in sixteenth-century Spain: Six Morisco versions of sūra 79, London: Tamesis Books Limited, 1982.

43. Lopez-Morillas. Consuelo, «El Corán romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235». Sharq Al-Andalus. N. 16-17, 1999-2002, 263-284.

44. López-Morillas. Consuelo, El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha. By. Gijon: Ediciones rea, 2011.

45. Maíllo Salgado.Felipe, "Acerca del uso, significado y referente del término "Mudejar''. Contribución al estudio del Medievo español y a su léxico'', Actas IV Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas, Toledo, 1988, 103-112.

46. Martínez Gázquez. José, "El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur'ān) trilingüe (1456) ", Mittellateiniches Jahrbuch, vol. 38, 2003, 263-284.

47. Mendizábal.María Florencia, "Oficios, labores y fiscalidad de los mudéjares peninsulares: notas distintivas en Castilla y Aragón (ss. XIII-XVI)', Cuadernos de historia de España, Universidad de Buenos Aires, 2008, 123-146.

48. Ms. J1. Tomás Navarro Tomás del Consejo Superior de investigaciones Científicas. M-CCHSRESRESC/1

49. Tzevetan Todorov, Les morales de l'histoire, Paris, 1991.

50. Wiegers. Gerard Albert, «Iça Gidelli», in: Encyclopaedia of the Qur'ān, EQCOM_059263?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-the quran&s.q=gidelli Consulted online on 08 March 2024.

51. Wiegers. Gerard Albert, «Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI: El manuscrito aljamiado 5252 de la BN de Madrid.» Actas del III Simposio de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609), edited by Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1989, 181-188.

52. Wiegers. Gerard Albert, Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yca of Segovia (Fl. 1450, His Antecedents and Successors, Brill, 1994.

53. Wiegers. Gerard Albert, Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yca of Segovia (Fl. 1450, His Antecedents and Successors, Brill, 1994.

54. Wiegers. Gerard Albert, Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Rijksuniversitieit te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus Dr. L. Leertouwer, op maandag 10 juni 1991.

Chrétiens et juifs dans la pensée musulmane de la Grenade nasride : quelques questions méthodologiques à partir de l'œuvre d'Ibn Juzayy (m. 7401340/)

Dr. Mònica Colominas Aparicio
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC)
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid.

Résumé.

La connaissance des communautés chrétiennes et juives est essentielle pour comprendre les sociétés musulmanes de la péninsule ibérique. Cela vaut même pour les périodes où ces groupes étaient peu nombreux, comme c'est le cas dans la Grenade nasride. Peu de données permettent de dresser un tableau de la réalité sociale des tributaires chrétiens et juifs de Grenade entre le 7e/13e et le 9e/15e siècle. Les sources historiographiques musulmanes les mentionnent rarement et ne permettent pas de mesurer la force de ces minorités dans le tissu social. En revanche, on trouve des références abondantes et variées aux chrétiens et aux juifs dans les œuvres des auteurs grenadins, dont certaines ont été transmises jusqu'à la fin de la période de domination musulmane. Bien que ces références s'inscrivent dans une tradition de pensée islamique, leur présence dans les sources nous donne également une idée approximative de la manière dont la question de la différence religieuse était abordée au sein du royaume de Grenade. Nombre de ces références exposent les défis posés par la proximité des chrétiens et des juifs, qu'ils soient tributaires ou non. L'étude de ces données dans le contexte de leurs sources est donc importante pour comprendre comment la différence religieuse a été capitalisée pour articuler les discours sur l'identité musulmane. Mais c'est précisément leur abondance et leur spécificité qui soulèvent un certain nombre de questions méthodologiques. Cette contribution prend pour exemple Abū al-Qāsim b. Juzayy (Grenade 1294-Tarifa 1340), descendant d'une illustre lignée originaire de Huelma (région située entre Jaén et Grenade). Ibn Juzayy est largement reconnu comme juriste et exégète. Deux de ses ouvrages sur les chrétiens et les juifs mettent en lumière les défis inhérents aux sources de l'époque dans le

cadre de l'effort scientifique plus large visant à construire une compréhension cohérente de ces communautés.

1. *Questions méthodologiques dans les Religions Scripturaires*
2. *Erudits musulmans et leurs contributions à l'instauration de la critique biblique et leurs rôles dans le développement du « Jadal » et de la controverse religieuse*

L'appréhension des communautés chrétiennes et juives est essentielle pour comprendre les sociétés musulmanes dans l'Ibérie prémoderne. Ceci s'avère même dans les périodes où ces groupes étaient peu nombreux, comme c'est le cas de la Grenade nasride. Peu de données permettent de dresser un tableau de la réalité sociale des tributaires chrétiens et juifs de Grenade entre le 7e/13e et le 9e/15e siècle. Les sources historiographiques musulmanes les mentionnent rarement et ne permettent pas de prendre la mesure de la force que ces minorités avaient dans leur tissu social. En revanche, on trouve des références abondantes et variées aux chrétiens et aux juifs dans les œuvres des auteurs grenadins, dont certaines ont été transmises jusqu'à la fin de la période de domination musulmane. Bien que ces références s'inscrivent dans une tradition de pensée musulmane, leur présence dans les sources nous permet également de nous faire une idée approximative de la manière dont la question de la différence religieuse était abordée dans le royaume de Grenade. Nombre de ces références mettent en évidence les défis posés par la présence des chrétiens et des juifs, qu'ils soient tributaires ou non. L'étude de ces données dans le contexte de leurs sources permet de comprendre comment la différence religieuse a été mobilisée dans l'articulation des discours sur l'identité musulmane. Cependant, c'est précisément leur abondance et leur caractère particulier qui soulèvent un certain nombre de questions méthodologiques.

Cette contribution s'appuie sur le cas d'Abū l-Qāsim b. Juzayy (m. 740/1340). Ibn Juzayy était le descendant d'une illustre lignée de Huelma, une région située entre Jaén et Grenade. Il était un *faqīh* et homme de lettres bien connu de Grenade, la ville où il est né et où il a occupé dès son plus jeune âge le poste de prédicateur de sa mosquée du vendredi (*masjid jāmi*').[1]

(1) Velázquez Basanta, Fernando Nicolás. «Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū l-Qāsim». Dans Lirola Delgado, Jorge et José Miguel Puerta Vílchez (dir.). *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn

Il était également un professeur bien reconnu, qui avait montré son grand amour pour les livres en les conservant tout au long de sa vie jusqu'à ce qu'il dispose d'une importante bibliothèque (ou *khizāna*). Ibn al-Khaṭīb (713/1313–776/1374) fait partie de ses disciples et se présente comme son principal biographe. Les œuvres d'Ibn Juzayy couvrent plusieurs genres et étaient déjà appréciées de ses contemporains.(2) Par exemple, l'un de ses poèmes a été imité plus tard par Yūsuf III (r. 810–20/1408–17) dans son recueil de poèmes, o *dīwān*.(3) De même, son *Kitāb al-Anwār al-sanīya fī l-kalimāt al-sunnīya* («Livre des lumières vives sur les dictons sunnites») a également continué à être enseigné jusqu'à la prise de Grenade par les chrétiens. Nous prendrons ici en considération deux de ses ouvrages: le traité de jurisprudence comparée entre les principales écoles de l'islam sunnite (malikite, chafiite, hanbalite et hanafite)(4) intitulé *Kitāb al-Nūr al-mubīn fī qawā'id aqā'id al-dīn* («Livre de la claire lumière sur les fondements des dogmes de la religion») et le *Kitāb al-Qawanīn al-fiqhīya* («Livre des fondements de la jurisprudence»).

La réfutation des chrétiens et des juifs dans le Kitāb al-Nūr al-mubīn

Le *Kitāb al-Nūr al-mubīn qawā'id 'aqā'id al-dīn* aborde les trois fondements (*qawā'id*) de la croyance selon l'islam sunnite: 1. le divin; 2. les prophètes, les anges, les *imams* et les compagnons du prophète Muḥammad (*ṣaḥāba*); 3. et l'au-delà (*al-dār al-akhīra*). L'examen de chacun de ces trois fondements est divisé en quatre chapitres.(5) Gimaret rappelle que «ce sont les

Tufayl de estudios árabes, 2004–2017, Vol. 6, 2009, pp. 214–230. Les données sur la biographie d'Ibn Juzayy figurant dans la présente publication sont tirées de cet article, ainsi que de certains ouvrages mentionnés dans la bibliographie, tels que les différents travaux sur Ibn Juzayy de María Arcas Campoy. Dans le même but, la thèse de doctorat de Sobrado Galanes, Teresa Isabel. «Traducción y estudio del *Matla* de Ibn Yuzayy: sobre rasgos y características del caballo.» Thèse de doctorat, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

(2) Il s'agit notamment des compilations de *aḥādīth*, de la récitation du Coran, du discours des gens du peuple (*laḥm al-'amma*), des fondements de la religion, de la *fahrasa*, de la jurisprudence malikite (comparative et la science de ses fondements ou *uṣūl al-fiqh*), de la généalogie prophétique, de la poésie et de l'exégèse du Coran. Pour ses idées sur le soufisme, voir Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M./Furber, Musa (trad. et annot.). *Ibn Juzay's Sufic Exegesis: Selections from Kitāb al-Tashīl li-'Ulūm al-Tanzīl*. [Kuaka Lumpur, Malaysia]: Islamosaic, 2016.

(3) Velázquez Basanta, «Ibn Ŷuzayy», p. 227.

(4) L'ouvrage a été partiellement édité dans la thèse de doctorat d'al-Hadi al-Mabruk, Salim. «Estudio y edición de 'Kitāb al-qawanīn al-fiqhīya fī talkhīṣ madhab al-mālikīya wa-l-tanbīh 'alà madhab al-šafi'īya wa-l-ḥanafīya wa-l-ḥanbalīya' de Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Yuzayy al-Kalbī». Thèse de doctorat, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

(5) Le premier chapitre traite des preuves de l'existence de Dieu et des trois voies qui y mènent, à

articles du dogme, les ‘*aqā*’*id* ou les «vérités auxquelles il faut croire», tels que les comprennent les théologiens musulmans et les argumentent selon leurs diverses orientations. Ainsi, la science de l’*uṣūl al-dīn* est une autre façon de désigner le *‘ilm al-kalām* [q.v.]».(6) Delfina Serrano montre de manière convaincante que, dans le contexte de la Grenade nasride, les contours de la pensée ash‘arite, dans laquelle s’inscrit un auteur comme Ibn Juzayy, ainsi que l’étude des fondements de la religion au sein des territoires, reflètent des relations dynamiques et multiformes et des différences complexes entre le *kalām* et le *malikisme* traditionnel. Ainsi, dans la *madrasa* de Grenade, d’autres auteurs étaient enseignés en plus des «ash‘arites traditionnels» et le *kalām* était combiné avec des branches du savoir islamique, comme la philosophie ou le soufisme.(7)

Comme d’autres traités du genre, le *Kitāb al-Nūr al-mubīn* comprend une réfutation du christianisme et réfute également le judaïsme.(8) Ibn Juzayy soutient que ‘Īsā b. Maryam est l’un des serviteurs de Dieu et l’un de ses prophètes, qui a été engendré sans père dans le ventre de Marie (Maryam) et

savoir les versets révélés mentionnant différents types d’êtres créés, les nouvelles des prophètes et la disposition naturelle saine de l’homme, ou *fiṭra al-salīma*. Le deuxième chapitre traite de l’unité divine; le troisième, de l’évidence des attributs de Dieu (*ṣifāt Allāh*); le quatrième, de la transcendance divine. Le deuxième fondement traite de l’évidence des prophéties, de l’évidence du sceau des prophètes et des messagers de Dieu, de la croyance aux anges et de la révérence envers les compagnons et la famille du Prophète. La discussion du troisième fondement porte sur la résurrection ou le retour (*al-ma‘ād*), sur ce qu’il y aura après la résurrection, sur le jour de la résurrection et ses conditions, sur le paradis et l’enfer.

(6) Gimaret, Daniel. «Uṣūl al-Dīn». Dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éditée par P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulté en ligne le 14 mars 2024 *http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7760*. Ma traduction; sauf indication contraire, les traductions sont les miennes. Ce dernier point est également souligné par Abdel Haleem, lorsqu’il nuance le point de vue de Van Ess selon lequel le *kalām* a une structure dialectique. À cette fin, il énumère les sept noms arabes par lesquels le *kalām* a été désigné dans l’histoire de la pensée musulmane (et qui indiquent les divers écrits qui en ont fait partie). Voir Abdel Haleem, Muḥammad. «Early kalām». Dans Hossein Nasr, Seyyed et Oliver Leaman (éds.). *History of Islamic Philosophy*. London, New York: Routledge, 1996, pp. 71–88, ici pp. 74–5.‘

(7) Serrano, Delfina. «Later Ash‘arism in the Islamic West». Dans Sabine Schmidtke (éd.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 515–33, ici pp. 528–9.

(8) Les pages 43–7 contiennent une réfutation du christianisme ou «mas’ala fī al-radd ‘alā al-Naṣārā» en parlant de l’unité divine et les pages 76–84 une «mas’ala fī al-radd ‘alā al-Yahūd bi-sab‘a awjuh» en parlant des prophètes. Suit une réfutation des adorateurs d’idoles (*‘abada al-aṣnām*), des *majūs* et de ceux qui affirment la supériorité de la nature. Voir, Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M./Nāzar Ḥammādī (éd.). *al-Nūr al-mubīn qawā‘id ‘aqā’id al-dīn*, 1ère. éd. Tūnis, al-Kuwayt: Dār al-imām Ibn ‘Arafa, Dār al-Ḍiyā’, 1436/2015.

qui a eu la capacité d'accomplir des miracles qui ont prouvé sa prophétie et le fait qu'il était un messager de Dieu. Il y a trois affirmations des chrétiens qu'Ibn Juzayy réfute: sa parole selon laquelle Jésus, ou «'Īsā, est le fils de Dieu»;[9] que «Dieu est le Messie, fils de Maryam»;[10] et que «Dieu est le troisième des trois (*thālith thalātha*)».[11] Ibn Juzayy maudit les chrétiens (il dit: *la'anahum Allāh*) et dénonce le fait qu'ils soient allés à de tels extrêmes sur ces questions et ont fait preuve d'une incrédulité si effroyable qu'aucun esprit ni aucune religion ne pourraient accepter.[12] Il accompagne sa plainte de citations coraniques qui montrent que Dieu a tenté de détourner les chrétiens de leur incrédulité.[13]

(9) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*. Ibn Juzayy réfute que 'Īsā soit le fils de Dieu en abordant quatre aspects: 1. que Dieu a le pouvoir de créer un fils sans père; 2. que Dieu ne ressemble à rien (contrairement au fils, qui a le même sexe que le père, ou à la femme qui est du même type que son mari...), p. 45

الولد لابد يكون من جنس والد والزوجة من صنف زوجها

3. que Dieu n'a besoin de rien (contrairement à la femme et à l'enfant, qui sont pris parce qu'on en a besoin), p. 46

أن الزوجة والولد يتخذان للحاجة إليهما

et 4. que Dieu n'est pas créé (contrairement à tout le reste, qui est créé).

(10) Ici, il traite aussi de quatre aspects: 1. que le Messie est le serviteur de Dieu; 2. que le Messie a mangé, bu et fait tout ce qui appartient à la race humaine, mais que cela n'est pas permis à Dieu, p. 46

وذلك لا يجوز على الله تعالى

3. que l'affirmation des chrétiens selon laquelle le Messie a été crucifié et est mort sur la croix montre clairement qu'il ne peut pas être Dieu, comme ils le disent, car Dieu est vivant et non mort (cette affirmation selon laquelle il a été crucifié et est mort est quelque chose qu'ils ont reçu des mensonges des juifs—c'est précisément cela qui montre que leur religion est fausse et est construite sur un mensonge qui à son tour est construit sur un autre mensonge; en vérité, 'Īsā descendra sur la terre et brisera la croix), p. 47

وإنما تلقوا ذلك من أكاذيب اليهود

et 4. que 'Īsā était jeune puis adulte, quelque chose que Dieu est au-dessus de cela.

(11) Ici, il ne considère que trois aspects: 1. les preuves qu'il a déjà données de l'unité divine et de l'impossibilité qu'il y ait deux dieux; 2. le fait que 'Īsā et Maryam vénéraient le Dieu tout-puissant, priaient et jeûnaient et s'ils avaient été deux dieux, ils n'auraient adoré personne d'autre, mais Jésus a reconnu que Dieu est son Seigneur, le Très-Haut, p. 47

أن عيسى ومريم يعبدان الله تعالى ويصليان ويصومان ولو كانا إلهين لم يعبدا غيرهما وَقَدِ اعْتَرَف عِيسَى بِأَنَّ اللهُ ربُّهُ تَعَالى

et 3. qu'il est arrivé à 'Īsā et Maryam des choses humaines qui n'arrivent pas à Dieu.

(12) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, p. 43:

وغلت النصارى لعنهم الله في أمره وكفروا كفرا شنيعا لا تقبله العقول ولا ترضاه الملل

(13) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, p. 44:

وقد دعاهم الله تعالى إلى الرجوع عن كفرهم وباطلهم

Arcas Campoy note qu'Ibn Juzayy a vécu dans une période mouvementée de l'histoire du royaume nasride, de bellicisme avec les royaumes chrétiens, et qu'il a perdu la vie en tant que martyr de l'islam dans la bataille de Tarifa.(14) Certains arguments dans la défense de l'islam dans le *Kitāb al-Nūr al-mubīn* sont introduits par «wa-ammā qawl man qāla minhum», une expression qui pourrait suggérer une rencontre directe et un face-à-face avec les chrétiens. Cependant, en raison de la nature même de l'œuvre, il s'agit d'une attaque où ces chrétiens ont une fonction dialectique qui sert à construire un discours dirigé vers la communauté musulmane elle-même. En conséquence, Ibn Juzayy ne donne pas la parole aux chrétiens pour réfuter les arguments qu'il leur présente. C'est le point de vue des sources de l'islam qui sert de base. Cela peut être vu dans son attaque contre la Trinité où Ibn Juzayy adopte la perspective coranique de versets tels que Coran 5:116 («Ô Jésus fils de Marie! As-tu dit aux hommes: 'prenez-moi et ma mère comme deux dieux en plus Allāh?'») et, par conséquent, il la comprend comme Allāh–'Īsā–Maryam.

Le point de vue d'Ibn Juzayy contre les adorateurs d'idoles (*'abada al-aṣnām*) s'adresse également et principalement aux musulmans. On peut donc se demander si son objectif était de remarquer et de corriger ces tendances au sein de leurs groupes.(15) Non seulement en raison de la présence des chrétiens en tant qu'ennemis sur le champ de bataille, mais aussi parce que ces derniers résidaient dans les territoires naṣrides sous certaines conditions. Après tout, nous savons que les musulmans de l'époque appelaient les chrétiens des territoires péninsulaires *'ābid al-aṣnām/al-awthān/al-ṣulbān* (adorateurs d'idoles/images/croix).(16) Il s'agit d'une représentation polémique que l'on retrouve dans des œuvres bien connues telles que *Maqāmi' al-ṣulbān wa-marāti' (rawāti') riyāḍ (rawḍat) ahl al-īmān* («Des maillets pour les croix et du fourrage dans les prairies des fidèles») par al-Khazrajī (6e/12e siècle).(17) Ibn Juzayy la reprend également lorsqu'il parle du Messie comme de celui

(14) Arcas Campoy, María. «Un tratado de derecho comparado: el Kitāb al-Qawānīn de Ibn Ǧuzzay». *Quaderni di Studi Arabi* 5–6 (1987–8):49–57, ici pp. 51–2.

(15) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, pp. 48–9.

(16) Lapiedra Gutiérrez, Eva. *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Diputación Provincial de Alicante, 1997, p. 316.

(17) Monferrer Sala, Juan Pedro. «al-Khazrajī». Dans David Thomas, Alex Mallet et al. (éds.). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, *Vol. 3 (1050–1200)*. Leiden, Boston: Brill, 2011, pp. 526–8.

qui descendra sur terre et brisera la croix (*sayanzilu ʿĪsā ilā al-arḍ fa-yaksiru al-ṣulbān*).[18] On peut également se demander dans quelle mesure une telle discussion est rendue encore plus pertinente par certaines pratiques des musulmans dans l'Ibérie musulmane. Il ne faut pas oublier qu'Ibn Rushd al-Jadd (m. 848/1126) condamne la fabrication d'objets en forme d'animaux pour célébrer la nouvelle année.[19] La représentation figurative est une pratique répandue comme le montrent des objets comme un automate trouvé à Cordoue et réalisé par ʿAbd al-Mālik al-Naṣrānī (fin du 4e/10e siècle, musée du Louvre), des figurines issues des trouvailles lors des fouilles de l'Alhambra ou encore des références que nous donne al-Maqqarī (986/1577–1041/1632).[20] Il s'agit d'une pratique répandue qui ne se limite pas à la péninsule, c'est pourquoi le *qāḍī* al-Munāṣif (Ifriqīya–m. 619/1223, Marrakūsh) condamne la représentation de lions et de figurines jouets pour enfants dans son traité de *ḥisba*, ou la surveillance des mœurs sur les marchés.[21] Au neuvième siècle de la hijra, écrivant depuis Tlemcen, al-ʿUqbānī (9e/15e siècle) s'appuie sur ces références dans son traité de *ḥisba* et parle également de la coutume tlemcénienne de fabriquer des jouets, coutume qu'il désapprouve et considère comme d'origine chrétienne.[22]

En abordant maintenant la polémique d'Ibn Juzayy contre le judaïsme, on s'aperçoit qu'elle est relativement longue et qu'elle tourne autour du fait que les juifs nient la prophétie de Muḥammad.[23] Ibn Juzayy souligne que cela est dû à l'envie et à la volonté de le nier de sa part, alors que la preuve de la véracité de la prophétie de Muḥammad a été démontrée par ses miracles. Il affirme que les juifs persistent à nier la possibilité de l'abrogation, affirmant

(18) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, p. 47.

(19) Talbi, Mohamed. «Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XVe siècle». *Arabica* 1 (1954):294–306, ici p. 304, citant le traité d'al-ʿUqbānī's sur le f. 72v.

(20) Marinetto Sánchez, Purificación. *La representación figurativa en el mundo musulmán* (estudio-catálogo). Granada: Junta de Andalucía, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2020, p. 20 citant *al-Maqqarī, Nafḥ al-ṭīb*, II, pp. 100–1 tel qu'il figure dans Rubiera Mata, María Jesús. *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Madrid: Hiperión, 1981, pp. 91–2.

(21) Viguera Molins, María José. «La censura de costumbres en el *tanbīh al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)». Dans Instituto Hispano-Árabe de Cultura (éds.). *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: 1980*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, pp. 591–611, ici pp. 591–2 et 600.

(22) Talbi, «Quelques données», p. 304, citant le traité d'al-ʿUqbānī's sur le f. 73r.

(23) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, pp. 76–82.

que cela impliquerait que la loi divine a un commencement, ce qui ne peut être conçu pour le Dieu Tout-Puissant.(24) La réfutation d'Ibn Juzayy examine les sept manières de réfuter cette affirmation et dit: 1. que l'abrogation n'implique pas que la loi divine ait eu un commencement; 2. que la loi divine des juifs a déjà été abrogée, comme cela a été prouvé au temps d'Adam avec le mariage des sœurs en raison de la nécessité de la procréation, une telle union étant ensuite interdite; 3. que Moïse a parlé de Muḥammad et a expliqué que les juifs devraient donc croire en lui; 4. que l'islam exige la croyance en tous les prophètes, y compris Muḥammad, qui ratifient les révélations de la Torah et de l'Évangile; 5. que les juifs, les chrétiens et les arabes ont convenu de glorifier Ibrāhīm, et que l'islam étant la religion d'Ibrāhīm, ils devaient la suivre;(25) 6. que les *ahl al-kitāb* (les Gens du Livre) ont changé et déformé leur religion ainsi que la révélation de Dieu, et ont tué les prophètes; ils ont en outre menti et adoré d'autres divinités que Dieu;(26) 7. que si les juifs devaient atteindre le bonheur dans l'au-delà, ils désireraient la mort, mais ils ne la désiraient pas et ne la désirent pas, comme l'indique le Coran 62: 6–7, entre autres. Ibn Juzayy conclut en disant que tout cela prouve la fausseté des affirmations des juifs concernant l'abrogation. Si l'on considère ces attaques conjointement avec la réfutation précédente des chrétiens, on peut dire que le *Kitāb al-Nūr al-mubīn* d'Ibn Juzayy constitue une attaque claire et ouverte contre les deux communautés représentatives des Gens du Livre.

La condition des chrétiens et des juifs tributaires dans le *Kitāb al-Qawanīn*

Le traité de jurisprudence *Kitāb al-Qawanīn* consacre sa première partie au rituel religieux (*'ibadāt*).(27) Le chapitre sept (*jihād*) comprend une

(24) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, pp. 76–7:

أنكرت اليهود نبوة نبينا محمد ﷺ حسدا منهم وجحدا فلما قام دليل صدقه بمعجزاته تعلقوا بإنكار النسخ فقالوا لا يصح نسخ شريعة موسى بغيرها لأن النسخ يلزم منه البداء وهو لا يجوز على الله تعالى.

(25) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, p. 79:

أن أصحاب الملل من اليهود والنصارى والعرب اتفقوا على تعظيم إبراهيم .... فوجب عليهم اتباعه.

(26) Ibn Juzayy/Ḥammādī, *al-Nūr al-mubīn*, p. 80:

وأفرطوا في عصيان الله تعالى حتى عاقبهم الله بأن جعل منهم القردة والخنازير.

(27) Arcas Campoy fournit un compte rendu détaillé du contenu dans, Arcas Campoy, «Un tratado de derecho comparado», pp. 53–4. Le livre contient également dix courts chapitres sur *uṣūl al-diyāna* avec une très brève attaque contre les chrétiens et leurs croyances dans le quatrième d'entre eux. Voir, Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M. *Kitāb al-Qawanīn al-fiqhīya*, n.p., n.d., p. 12:

أقوالهم الفاسدة ومذاهبهم الضالة في عيسى وأمه.

section sur la *jizya* tirée du peuple de la *dhimma*.[28] S'agissant d'un ouvrage très concis, nous pouvons dire que les trois questions soulevées par Ibn Juzayy nous donnent une idée approximative des contours les plus fondamentaux de la pensée normative sur les chrétiens et les juifs tributaires de son époque dans sa région. Sans aucun doute, Ibn Juzayy commence par l'impôt de la *jizya*, à savoir son montant selon les différentes écoles de jurisprudence.[29] Mais cela est également inclus dans la deuxième question sur les conditions auxquelles sont soumis les *dhimmīs*. Il y en a douze et comprennent, entre autres, la condition que les *dhimmī* doivent accueillir des musulmans pendant trois jours et qu'ils ne peuvent pas construire d'églises,[30] ils ne peuvent pas monter à cheval et doivent cacher leurs cloches et tout ce que l'on peut voir de leurs rituels, ainsi que porter des insignes sur leurs vêtements.[31] Bien que certaines de ces conditions soient incluses dans ce que l'on appelle le «Pacte d''Umar», on peut se demander dans quelle mesure sa mention dans le *Kitāb al-Qawanīn* reflète les préoccupations du contexte grenadin d'Ibn Juzayy. L'un des exemples les plus évidents serait celui qui stipule que les *dhimmīs* ne doivent insulter aucun prophète. Cette condition est à lire à la lumière de la dynamique de contact et de tensions de la majorité avec les minorités, mais aussi entre les deux minorités chrétienne et juive.[32] Ibn Juzayy évoque comme troisième enjeu à propos de la *jizya* les conditions imposées aux musulmans

Parlant de l'unité divine (*tawḥīd*), nous lisons que les chrétiens sont des mécréants en raison de leurs propos corrompus et de leurs doctrines erronées sur 'Īsā et sa mère; Ibn Juzayy évoque ici cinq versets coraniques qu'il discute très brièvement.

(28) Ibn Juzayy, *Kitāb al-Qawanīn al-fiqhīya*, p. 104.

(29) Entre les deux avis de Shafi'ī, il choisit celui qui stipule un dinar par tête, ou plus si tel est l'accord. Al-Ṭurṭushī, par exemple, choisit l'autre avis de Shafi'ī, qui est le même que celui d'Abū Ḥanīfa et d'Ibn Ḥanbal. Voir al-Ṭurṭushī, Abū Bakr/Alarcón y Santón, Maximiliano (trad.). *Lámpara de los príncipes/por Abubéquer de Tortosa*, 2 vols. Madrid: Instituto De Valencia De Don Juan, Hispanic Society of America, 1930–1931, Vol. 2, p. 152.

(30) Ibn Juzayy précise que cette interdiction, qui inclut la destruction des églises construites, est limitée aux villes fondées par les musulmans ou conquises par la force. Mais s'il y a eu un pacte et qu'il a été stipulé dans le pacte que l'église doit être maintenue, alors c'est permis.

(31) Une stipulation telle que ne pas marcher sur les avenues et être contraint de marcher sur des sentiers étroits se retrouve également dans al-Turtushī/Alarcón y Santón, *Lámpara de los príncipes*, Vol. 2, p. 150. Voir aussi, Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Bayrūt: Imprimerie catholique, 1958, p. 94.

(32) Ainsi, les traditions du «Pacte d''Umar» ne mentionnent pas certaines questions qui apparaissent dans la pensée des écoles juridiques, comme l'interdiction d'insulter le Prophète, qui sont au cœur de la tradition de l'école de jurisprudence shafi'ī. Voir Miller, Daniel Earl. «From catalogue to codes to canon: The rise of the Petition to 'Umar among legal traditions governing non-Muslims in medieval Islamicate societies». Thèse de doctorat, University of Missouri-Kansas City, 2000, p. 135 et 155.

à l'égard des *dhimmīs* et qui comprennent, entre autres, l'autorisation de leur résidence et leur protection dans les territoires sous islam à l'exception du Hijaz et du Yémen.(33)

Une autre condition qui mérite d'être soulignée est la mention selon laquelle les *dhimmīs* paient un dixième de ce qu'ils échangent. Le *'ushr* (ou dixième) est un impôt sur les champs, mais aussi sur les marchandises, tant provenant des marchands musulmans que non musulmans.(34) De cette façon, les marchands non musulmans arrivant de territoires non musulmans (*ḥarbīs*) payaient 10% de ce qu'ils échangeaient, les marchands *dhimmī*, 5%, et les musulmans, 2,5%.(35) Le *'ushr* dont parle Ibn Juzayy dans son *Kitāb al-Qawanīn* est de 10% et il ne s'y réfère pas simplement comme *'ushr*, mais comme *jizya 'ushriyya*. Il nous dit que la *jizya 'ushriyya* se distingue des deux autres types de *jizya*, qui sont la *jizya 'anwiyya* (qui est imposée), à laquelle, dit-il, il a déjà fait référence plus haut, et la *jizya ṣulḥiyya* (qui repose sur un pacte).(36) Ce pourcentage correspond à celui stipulé par Mālik,(37) mais aussi à l'observation de Remise Constable selon laquelle la taxe sur les marchandises échangées dans les territoires péninsulaires sous l'islam était généralement de 10%. Les faits montrent que cet impôt est resté en vigueur tout au long du

(33) Fierro, Maribel. «A Muslim Land without Jews or Christians: Almohad Policies Regarding the 'Protected People'». Dans Matthias M. Tischler et Alexander Fidora (éds.). *Christlicher Norden–Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*. Münster: Aschendorff Verlag, 2011, pp. 231–47, ici p. 234.

(34) Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, pp. 155–7.

(35) Sato, T. «'Ushr». Dans *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, éditée par P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulté en ligne le 21 mars 2024 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1309>

(36) Voir, Wazāra al-Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmīya (éd.). *Al-Mawsū'a al-Fiqhīya* [Encyclopédie de la jurisprudence islamique], 2e éd., 45 vols. Al-Kuwait: Dār al-Ṣafwa li l-Ṭibā'a wa l-Nashr, 1404/1965–1427/2005, Vol. 15 (1409/1989), pp. 160-2, ici p. 161:

فهي التي تفرض على المغلوبين بدون رضاهم

Ibn Rushd aborde ces trois types de *jizya* dans la cinquième question du septième chapitre du *Livre du jihād* dans son *Kitāb Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* («Un début pour celui qui fait un effort personnel et une fin pour celui qui est satisfait»). Ibn Rushd al-Ḥafīd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, 4 vols. Al-Qāhira: dār al-Ḥadīth, 1425/2004, Vol. 2, pp. 168–9.

(37) Fadel, Mohammad et Connell Monette (éd. et trad.). *Al-Muwaṭṭa'. Mālik b. Anas, Recension of Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythī (d. 234/848)*. Cambridge, MA: Harvard Islamic Legal Studies Program, 2019, p. 248: (Livre 16, *Le livre de l'impôt sur les aumônes* (*zakāt*)): «Si, par contre, ils font des affaires dans d'autres pays musulmans, voyageant de l'un à l'autre, un dixième de la valeur de leurs biens commerciaux destinés à la vente courante est prélevé à titre d'impôt». Mālik discute également du *'ushūr* sur les cultures des *dhimmīs* dans la section suivante.

moyen âge et qu'il a été l'une des principales sources de revenus auxquelles avaient accès les dirigeants musulmans.(38)

Quelques problèmes méthodologiques

À ce stade, il convient d'aborder certains problèmes méthodologiques que pose l'étude des conditions de vie des chrétiens et des juifs du royaume nasride de Grenade à partir de sources telles que celles d'Ibn Juzayy. D'une part, il y a l'aspect de la circulation des œuvres. Nous savons que le *Kitāb al-Qawanīn* était bien connu dans les cercles grenadins et a continué à être utilisé après la mort d'Ibn Juzayy. Selon Ibn Dā'ūd al-Balawī, il fut lu dans le *majlis* d'Abū 'Abd Allāh al-Lakhmī al-Fakhkhār (m. 897/1492), jusqu'à la capitulation de Grenade devant les Rois Catholiques.(39) Or, nous ne savons pas s'il en va de même pour le *Kitāb al-Nūr al-mubīn*. Nous avons donc une connaissance inégale de la diffusion des œuvres à Grenade pendant et après la mort d'Ibn Juzayy. En revanche, il n'est pas exagéré de penser que dans la mesure où le *Kitāb al-Qawanīn* a continué à être utilisé pour le programme d'enseignement des musulmans du royaume, les idées qu'il contient auraient pu conserver une certaine validité. On peut se demander si tel est le cas, par exemple, des conditions imposées aux *dhimmīs* qui réglementaient entre autres l'expression publique de leur religion, les relations avec les musulmans ou encore les impôts à payer. Or, il faut tenir compte du fait que les deux sont des œuvres insérées dans des genres littéraires spécifiques. La manière dont la question des chrétiens et des juifs est traitée et la place qu'ils occupent dans le discours d'Ibn Juzayy suivent les pratiques au sein de chacun de ces genres. Cela semble être le cas de la réfutation du christianisme et du judaïsme dans le *Kitāb al-Nūr al-mubīn*. On ne peut donc pas évaluer dans quelle mesure les idées exprimées dans chacun de ces deux ouvrages sont le résultat des besoins du contexte socio-historique et reflètent la réalité vécue des minorités religieuses. En effet, on pourrait soutenir qu'ils doivent être lus comme faisant partie d'une tradition où la différence religieuse sert avant tout à élaborer un discours qui renforce l'identité et la cohésion interne de la communauté musulmane. Enfin, il est difficile de généraliser à partir de données souvent dispersées au sein des ouvrages qui composent le corpus

(38) Remie Constable, Olivia. *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 127–9.
(39) Velázquez Basanta, «Ibn Ŷuzayy», p. 228.

écrit, comme les références aux chrétiens et aux juifs (à la fois en tant que *ahl al-kitāb* et en tant que *dhimmīs*). Ceci est en harmonie avec le fait que nous ne disposons que d'informations spécifiques sur la circulation des traités orientaux exclusivement dédiés aux tributaires de l'occident musulman.(40) Nous n'avons pas non plus de preuves de nouvelles compositions avant la chute de Grenade, bien qu'il existe des preuves de réfutations du christianisme et du judaïsme dans la péninsule et en Afrique du Nord.

En conclusion, on peut dire que le *Kitāb al-Nūr al-mubīn* et le *Kitāb al-Qawanīn* d'Ibn Juzayy nous proposent deux approches de la question des chrétiens et des juifs qui offrent des perspectives diverses sur la place qu'ils occupent dans le monde islamique. Ce sont des œuvres qui révèlent certains des défis inhérents aux sources de l'époque lorsqu'on cherche à parvenir à une compréhension cohérente de la pensée musulmane sur leurs communautés.

(40) Un exemple serait l'œuvre apportée d'Orient par le «savant de Tanger» du 6e/12e siècle mentionné par al-Wansharīsī. Miller, «From catalogue to codes to canon», p. 212.

Références

1. Abdel Haleem, Muḥammad. «Early kalām». Dans Hossein Nasr, Seyyed et Oliver Leaman (éds.). History of Islamic Philosophy. London, New York: Routledge, 1996, pp. 71–88.
2. Arcas Campoy, María. «Un tratado de derecho comparado: el Kitāb al-Qawānīn de Ibn Ǧuzzay». Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–8):49–57.
3. Fadel, Mohammad et Connell Monette (éd. et trad.). Al-Muwaṭṭa'. Mālik b. Anas, Recension of Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythī (d. 234/848). Cambridge, MA: Harvard Islamic Legal Studies Program, 2019.
4. Fattal, Antoine. Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam. Bayrūt: Imprimerie catholique, 1958.
5. Gimaret, Daniel. «Uṣūl al-Dīn». Dans Encyclopaedia of Islam, Second Edition, éditée par P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulté en ligne le 14 mars 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7760
6. Hadi al-Mabruk, Salim, al-. «Estudio y edición de 'Kitāb al-qawanīn al-fiqhīya fī talkhīṣ madhab al-mālikīya wa-l-tanbīh 'alà madhab al-šafi'īya wa-l-ḥanafīya wa-l-ḥanbalīya' de Abū al-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad b. Yuzayy al-Kalbī». Thèse de doctorat, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.
7. Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M., Kitāb al-Qawanīn al-fiqhīya, n.p., n.d.
8. Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M./Furber, Musa (trad. et annot.). Ibn Juzay's Sufic Exegesis: Selections from Kitāb al-Tashīl li-'Ulūm al-Tanzīl. [Kuaka Lumpur, Malaysia]: Islamosaic, 2016.
9. Ibn Juzayy al-Kalbī al-Gharnāṭī, Abū l-Qāsim M. b. Aḥmad b. M./Nāzar Ḥammādī (éd.). al-Nūr al-mubīn qawā'id 'aqā'id al-dīn, 1ère. éd. Tūnis, al-Kuwayt: Dār al-imām Ibn 'Arafa, Dār al-Ḍiyā', 1436/2015.
10. Ibn Rushd al-Ḥafīd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad. Kitāb Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid, 4 vols. Al-Qāhira: dār al-Ḥadīth, 1425/2004.
11. Lapiedra Gutiérrez, Eva. Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos. Alicante: Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Diputación Provincial de Alicante, 1997.
12. Marinetto Sánchez, Purificación. La representación figurativa en el mundo musulmán (estudio-catálogo). Granada: Junta de Andalucía, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2020.

13. Miller, Daniel Earl. «From catalogue to codes to canon: The rise of the Petition to ‘Umar among legal traditions governing non-Muslims in medieval Islamicate societies». Thèse de doctorat, University of Missouri-Kansas City, 2000.

14. Monferrer Sala, Juan Pedro. «al-Khazrajī». Dans David Thomas, Alex Mallet et al. (éds.). Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200). Leiden, Boston: Brill, 2011, pp. 526–8.

15. Remie Constable, Olivia. Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

16. Rubiera Mata, María Jesús. La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer. Madrid: Hiperión, 1981.

17. Sato, T. «‘Ushr». Dans Encyclopaedia of Islam, Second Edition, éditée par P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulté en ligne le 21 mars 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1309

18. Serrano, Delfina. «Later Ash‘arism in the Islamic West». Dans Sabine Schmidtke (éd.). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 515–33.

19. Sobrado Galanes, Teresa Isabel. «Traducción y estudio del Matla de Ibn Yuzayy: sobre rasgos y características del caballo.» Thèse de doctorat, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

20. Talbi, Mohamed. «Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d’après un traité de ḥisba du XVe siècle». Arabica 1 (1954):294–306.

21. Ṭurṭushī, Abū Bakr, al-/Alarcón y Santón, Maximiliano (trad.). Lámpara de los príncipes/por Abubéquer de Tortosa, 2 vols. Madrid: Instituto De Valencia De Don Juan, Hispanic Society of America, 1930–1931.

22. Velázquez Basanta, Fernando Nicolás. «Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū l-Qāsim». Dans Lirola Delgado, Jorge et José Miguel Puerta Vílchez (dir.). Biblioteca de al-Andalus. Almería: Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2004–2017, Vol. 6, 2009, pp. 214–230.

23. Viguera Molins, María José. «La censura de costumbres en el tanbīh al-ḥukkām de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)». Dans Instituto Hispano-Árabe de Cultura (éds.). Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica: 1980. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, pp. 591–611.

24. Wazāra al-Awqāf wa-l-Shu’ūn al-Islāmīya (éd.). Al-Mawsū‘a al-Fiqhīya [Encyclopédie de la jurisprudence islamique], 2e éd., 45 vols. Al-Kuwait: Dār al-Ṣafwa li l-Ṭibā‘a wa l-Nashr, 1404/1965–1427/2005.

الإمام المتكلم النظار أبو القاسم عبد الجليل الدّيباجي القروي الفاسي (478 هـ) دوره ومنهجه الجدلي الحواري في مناظرة اليهود والنصارى

د. رَشِيد عَمّور

جامعة مولاي اسماعيل، الرشيدية

مختبر القانون والشريعة والمجتمع

فريق بحث: التراث الشرعي والفكري عند علماء الغرب الإسلامي

ملخص البحث:

الحــمد لله ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه مُعلما ليهدي الناس إلى الحق العتيد، وعلى آله وأصحابه الذين نصروه وأيدوه خير تأييد.

أما بعد؛

إن الحوار والجدل بيننا وبين غيرنا من أرباب الديانات هو مقصد إنساني أولا، ثم هو أيضا مقصد قرآني، فقد دعانا القرآن الكريم إلى محاورة أهل الكتاب، ومجادلتهم بالتي هي أحسن، والمتتبع للقرآن الكريم يجده اتبع منهجا معينا في مجادلة أرباب الديانات من أهل الكتاب ومن غيرهم، ولقد اهتم علماء الإسلام أيضا بعلم مقارنة الأديان، فكان المسلمون أول من أسس لهذا العلم ووضع له أسساً ومناهج، وعند تتبعنا لمناهجهم نجد من استعمل المنهج التفسيري، ومنهم من استعمل منهج المحدثين، ومنهم من استعمل منهج الحوار والجدل، ومنهم من استعمل المنهج العقلي، ومن الرائدين في محاورة أهل الكتاب علماء الكلام الأشاعرة، فقد كان لهم دور مهم في هذا، ومعلوم مناظرات الإمام الباقلاني، ومحاوراته لأهل الكتاب في كتابه «هداية المسترشدين»، وفي كتاب «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل».

وممن أخذ هذه الصنعة وطورها وعايشها علماء الكلام المغاربة، الذين برزوا في هذا الجانب وأبدعوا فيه بحكم معايشتهم لأهل الكتاب من اليهود والنصارى بالأندلس والمغرب الأقصى والغرب الإسلامي عموما، فهذا إمام المغاربة في علم المعقول الإمام أبو

الوليد الباجي برز نجمه في محاورة أهل الكتاب، ومن ذلك محاورته الشهيرة لراهب فرنسا الذي أرسل رسالة إلى أمير سرقسطة يدعوه فيها إلى النصرانية ...ومن علماء القرن السابع نجد الإمام ابن لب الغرناطي ورسالته في الرد على الذمي اليهودي القدري في مسألة القضاء والقدر، ونجد أيضا الفقيه أبا جعفر بن صفوان المالقي له تقييد وجواب على أبيات الذمي، في القضاء والقدر. وقد أجاب عنها نثرا بالتفصيل، ثم بأبيات شعرية من الطويل، وصل عددها إلى 47 بيتا....

ومنهم أيضا ممن كان على اليهودية فدخل إلى الإسلام وألف في الرد على ديانته التي كان ينتمي لها، منهم صاحب كتاب «بذل المجهود في إفحام اليهود» الحكيم السموأل بن يحيى المغربي الذي كان من أعاظم أحبار اليهود قبل إسلامه، وممن كان على النصرانية فأسلم ورد على النصارى، القس إنسلم تورميدا الشهير بعبد الله الترجمان الأندلسي صاحب كتاب «تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب».

ومن بين أهم فرسان هذا الميدان وأحد رجالاته بالغرب الإسلامي الذي كانت له جهود مهمة في محاورة أهل الكتاب من اليهود والنصارى والبراهمة والمجوس والمنجمين، **الإمام العلامة المتكلم النظار الفقيه والقاضي المالكي الأشعري أبو القاسم عبد الجليل الديباجي** من علماء القرن الخامس شارح كتاب التمهيد للإمام الباقلاني، وناقل علم الكلام الأشعري للمغرب وصلة الوصل بين القيروان والقرويين، ويأتي هذا البحث لكي أبرز فيه هذا الجانب المهمل من حياة الإمام العلمية، ولكي نعرف بمنهجه في محاورة أهل الكتاب، والكشف عن جهوده في رد شبهات أرباب الديانات، وإبراز شخصيته الكلامية والحوارية من خلال كتاب «التسديد في شرح التمهيد» الذي عقد فيه أبوابا وفصولا لمحاورة أرباب الديانات من اليهود والنصارى والمنجمين والمجوس والبراهمة وغيرهم...

لذلك اخترنا لهذا البحث العنوان الآتي: «**الإمام النظار المتكلم عبد الجليل الديباجي ومنهجه في محاورة أهل الكتاب**»، وهذا الموضوع لم يسبق إليه، ولم يتناول أحد من الباحثين شخصية الإمام الديباجي في جانب محاورته لأهل الكتاب، فهو موضوع بكر لم يسبق إليه، والإمام الديباجي من الشخصيات المعروفة في زمانه المغمورة في زماننا وهذه فرصة للتعريف بهذا العلم الكبير مفخرة علماء المغرب وإمامهم في أصول الدّين وأصول الفقه.

تساؤلات البحث:

إلى أي حد تمكّن الإمام الديباجي من معرفة أصول اليهود والنصارى وعقائدهم؟ ما الذي تميّز به منهج الإمام أبي القاسم الدّيباجي؟ وما هي أبرز جهوده في محاورة أهل الكتاب وغيرهم؟ هل استطاع علماء المغرب قراءة التوراة بلغتها الأم؟ وهل عرف الإمام الديباجي اللغة العبرية؟ ما الأثر الذي تركه الإمام الديباجي في تطوير علم الجدل والحوار والمناظرة؟ إلى أي حد أسهم في نشر ثقافة الحوار الديني بالمغرب؟

أهداف البحث:

الغاية من هذا البحث تحقيق مجموعة من الأهداف، أهمها:

1. الكشف عن المنهج الحواري الجدلي عند الإمام الديباجي، والتعريف بشخصيته الحوارية.
2. الكشف عن جانب من جوانب الجدل الديني بين المسلمين وغيرهم بالمغرب والأندلس، والاحتكاك الثقافي بين المسلمين والغربيين.
3. إبراز دور الإمام عبد الجليل في تطوير الجدل والحوار والمناظرة.
4. بيان جهود الإمام عبد الجليل في خدمة العقيدة ورد شبهات اليهود والنصارى.
5. المساهمة في التقارب بين الأديان السّماوية والحوار الحضاري.

عملي في البحث، ومنهجي فيه:

سأسعى جاهدا في هذا البحث للكشف عن ملامح شخصية المصنف الحوارية المجادلة، وبيان أثر الإمام في الدفاع عن العقيدة، ومناقشة بعض القضايا التي رد فيها على أهل الكتاب، والكشف عن منهج الإمام الحواري، متبعا المنهج الوصفي التحليلي، وقد جاء هذا المقال مشتملا على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

أما **المقدمة** فبينت فيها: أهمية البحث وقيمته، وأسباب اختياري له، وإشكالية البحث وأهداف البحث، وعملي فيه ومنهجي، وخطة البحث.

المبحث الأول: الإمام عبد الجليل الديباجي متكلما ومحاورا. أظهرت في هذا المبحث شخصية الإمام عبد الجليل الكلامية والمناظرة، وأبرزت دوره في تطوير الجدل

والحوار والمناظرة. مع بيان جوانب نبوغ الإمام في محاورة أهل الكتاب واطلاعه الكبير على بكتب ومصنفات اليهود والنصارى، وما مدى معرفته بأفكارهم وعقائدهم، واشتمل على ثلاثة مطالب.

أما المبحث الثاني: فخصصته للكشف عن محاورة الإمام عبد الجليل الديباجي لأرباب الديانات من أهل الطباع والنصارى واليهود والبراهمة والمجوس والمنجمة، واشتمل على أربعة مطالب.

أما المبحث الثالث: المطلب الأول منه سعيت فيه لتوضيح رأي ومحاورة الديباجي لأهل الكتاب في قدسية الكتابين المقدسين التوراة والإنجيل، أما المطلب الثاني فأشرت فيه لبعض الإشارات اللطيفة للحوار الحضاري في فكر الديباجي، ثم خاتمة ونتائج البحث، وأخيرا فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: الإمام عبد الجليل الديباجي متكلما ومحاورا

أبرز في هذا المبحث شخصية الإمام الديباجي في باب النقد الكتابي، وما مدى معرفته بالديانات غير الإسلامية، وما مدى اطلاعه على مصادرها الدينية المؤسسة.

المطلب الأول: معرفة الإمام الدّيباجي بعلم الأديان ومقارنتها

• **أولا:** إن مما يدل على معرفة الإمام عبد الجليل الديباجي بعلم الأديان، وسعة اطلاعه على مصادر أرباب الديانات هو تأليفه لكتاب في الديانات على شاكلة كتب الملل والنحل، فقد ألف كتابا سماه ((**المغني**)) في الملل والنحل، وهو من النوادر المفقودة التي نرجو أن يحقق الله الوقوف عليه وتحقيقه، ولم يذكره أحد ممن ترجم له، ولكننا وجدناه أحال إليه في موضعين من التّسديد، ويظهر أنه كتاب موسع؛ ويفهم هذا من خلال كلام الدّيباجي عن الكتاب، وقد صرح بأنه فصل القول فيه عن اليهود وفرقهم وأقوالهم وتفصيله في ذلك، قال في التسديد: « وقد ذكَرْتُ في كتابِ ((**المغني**)) أنَّهم على أربعةِ أقوالٍ وفصَّلْتُهَا هناك، واليهودُ ملعونونَ في كتبهم، وعلى ألسنة أنبيائهم[1]، لا يقدرونَ على دفعِ هذا، ولا يستطيعونَ أن يمتنعُوا منه، إنهم مغضوب عليهم؛ لأنَّهم قتلوا الأنبياءَ وكذَّبوا الرسلَ، وأكثر ما تراهم مُتَحَسِّرينَ على ما فاتَهُم من الدُّنيا، وما سُلِبُوهُ من عزِّهِمْ ومُلْكِهِمْ،

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿**لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ**﴾ سورة المائدة الآية (78).

وما حلَّ بهم من تفرُّقِهِمْ في البلادِ، وخروجِهِمْ عن دارِ ملكِهِمْ، فهَذَا الذي عظمت فيه مصيبَتُهُمْ، واشتَدَّتْ عليه حَسَرَاتُهُمْ، وهم منتظرونَ إلى أن يعودَ إليهم مُلْكُهُمْ وعزُّهُمْ»[2].

• وقال مرة أخرى في سياق ذكره لبعض عقائد النصارى الفاسدة، التي لم يرد ذكرها في التمهيد للباقلاني، وهذا يبرز أيضا سعة اطلاعه على عقائدهم ونصوصهم، ويدل أيضا على سعة كتاب المغني ويؤكد لنا أنه كتاب توسع فيه في ذكر أرباب الديانات وتفصيل مقالاتهم، والرد عليهم بما يقتضيه الدليل، قال رحمه الله في التسديد: «ونحن نذكرُ في هذا المَوْضِعِ ما ليس في التَّمهيدِ من ذِكْرِ ما في كتبهم من البِشَاراتِ بنبينا ﷺ والأخبار بما لا يجْحَدُه منْهُم جاحدٌ ممَّنْ قرأ الكتـب، ولا يدفعه من طالعَهَا إن شاء الله، وإن كنتُ قد ذكرتُ أكثَرَهَا في كتاب: ((المـغـني)) ، ونذكرُ هـاهنا منها طرفًا؛ لأنَّ الاحتـجاجَ به على الخَصْمِ بما يعـرفه ولاَ يدفَعُهُ أوْلَى ما عُوِّلَ عَلَيْهِ، والذي نذكره هو حجة على اليهود والنصارى[3]».

• **ثانيا:** مما يدلّ على اطّلاع الإمام الدّيباجي الكبير بعقائد أهل الكتاب والملل الأخرى، ما نجده من سعة معرفته بعقائدهم، ومدى استحضاره لأقوالهم ونصوصهم، ثم مدى قدرته على دحض عقائدهم وشبههم وردّها بالأدلة العقلية والحجج البرهانية، وهذا سيظهر لنا بجلاء في المبحث الثاني عند ذكر نماذج من محاورته لأهل الكتاب والملل الأخرى.

• **ثالثا:** معرفة الإمام عبد الجليل بعقائد أهل الكتاب ومصادرهم، يدل عليها ما نجده في كتاب التسديد من كثرة إيراده لنصوص من التوراة والإنجيل والزبور أيضا، وتصريحه بقراءة ذلك، مع أنه ينبغي أن نستحضر أن كتاب التسديد هو في العقائد وليس كتابا خاصا بالملل والنحل، ولكن رغم ذلك نجد حضور جملة من نصوص أرباب الديانات وإيراد جملة من عقائدهم والرد عليها، فمن النّصوص التي تدلّ على ما ذكرناه ما جاء في التسديد: «والإنجيلُ صورةُ كلامٍ كتَبَهُ تلاميذُ المسيحِ وضمَّنوهُ أخبارَهُ، وما جَرَى عليه أمْره من مولده إلى آخِرِ قَتْلِهِ وصلْبِهِ؛ وأمَّا الزَّبورُ فألفاظُهُ أكثرُ ظاهِرِهَا أنَّهُ منْسُوبٌ إلى داوودَ من تسبيحٍ وتمجيدٍ.

• ولقد قرأتُ التَّوْراةَ فرأيتُ أنَّ موسى عليه السلام تُوُفِّي، وَدُفِنَ في جبل كذا وكذا، ولا يُدْرَكُ قَبْرُهُ إلى اليوم»[4].

(2) التسديد (356/1).
(3) التسديد (291/1).
(4) التسديد (354/1).

• وصرح في موضع آخر أنه قرأ التوراة كلَّها من أولها إلى آخرها فقال في باب الكلام على اليهود (وقد قرأتُ في التوراةِ التي في أيدِيهِمْ، والتي يزعُمُونَ أنَّهَا من قبلِ اللهِ، وأنَّها ما بُدِّلَتْ ولا غُيِّرَتْ، فلمْ أَجِدْ فيها من أوَّلِهَا إلى آخِرِهَا ذكر جنَّةٍ ولاَ نَارٍ، ولاَ وعدٍ بالآخرَةِ، ولا وعيدٍ، وإنما وَعْدُهُمْ ووعيدُهُمْ فيها بأنهُمْ إن أطاعوا وفعلوا القُرُبَاتِ، وأَتَوْا المأموراتِ أَنْ يُكثرَ زروعَهُم وأموالَهم وأولادَهم وعزَّهم وملكَهم، وإن عصوا وجحدوا الأنبياءَ ولم يقَرِّبوا القرْبَانَ سلبَهُم اللهُ مُلكَهم، ونزعَهُم ثوْبَ عِزِّهم، ولعنَهُم وشرَّدهم بينَ الأمم).[5]

• وقال أيضا في باب اليهود: ((وعندهم أنَّ الله أعلمهُم أنهم وُلِدُوا لِغَيْرِ رِشْدَةٍ، وأنَّهُمْ أولادُ زِنا؛ وغير ذلك من قبيحِ مقالاتهم واعتقاداتهم؛ وزَعْمِهِمْ أنَّ الله الذي يعبدونه شيخٌ أبيضُ الرَّأس واللحية نادِمٌ على غرق قوم نوحٍ، تعالى عمَّا يقولون علوا كبيرا. وقد قرأتُ في بعضِ ما قرأتُ منَ الكتُبِ أنَّه ذو الكفل))[6].

المطلب الثاني: الإمام الديباجي وترجمته لنصوص من التوراة

• **أولا**: يفيدنا الإمام عبد الجليل أنه قد قرأ التوراة التي في أيدي اليهود من أولها إلى آخرها، ويظهر أنه قرأها بلغتهم هم، لذلك نجد عبارة «التي في أيديهم»، وهذا تنبيه مهم منه رحمه الله، حتى يفيدنا أنه قرأ التوراة التي عندهم هم، وهذا فيه احتجاج عليهم، قال في التّسديد في بابِ الكلام على اليهود: ((وقد قَرَأْتُ في التوراةِ التي في أيدِيهِمْ، -والتي يزعُمُونَ أنَّهَا من قبلِ اللهِ، وأنَّها ما بُدِّلَتْ ولا غُيِّرَتْ،- فلمْ أَجِدْ فيها من أوَّلِهَا إلى آخِرِهَا ذكر جنَّةٍ ولاَ نَارٍ، ولاَ وعدٍ بالآخرَةِ، ولا وعيدٍ..))[7].

• وصرَّحَ في موضع آخر بأنَّهُ قَرَأَ التَّوْراةَ، يَقُولُ في آخِرِ بَابِ إثْبَاتِ نُبُوَّةِ محمد: ((ولقد قرأتُ التوراةَ فرأيتُ أنَّ موسى عليه السلام تُوُفِّي، ودفنَ في جبل كذا وكذا، ولا يُدركُ قبرُهُ إلى اليوم))[8].

---

(5) راجعت نسخ الكتاب المقدس فلم أجد ذكرا للجنة والنار، ووجدت ما أشار له المؤلف رحمه الله، فقد كان على اطلاع واسع بكتابهم المقدس وأخبارهم. انظر: التوراة (214/2) لكن وجدت : في الخطب الأخروية أو أمثال أخنوخ،في الحكمة الثانية: ذكر الجحيم. انظر: التوراة (58/2)، وفيه أيضا ذكر العقاب والعذاب (50/2). وانظر السفر الرؤيوي لأخنوخ (42/2).

(6) التسديد (357/1).

(7) التسديد (356/1).

(8) التسديد (356/1).

• **ثانيا:** معرفة الإمام الديباجي بالعبرية وتفسيره وترجمته لنصوص من التوراة للعربية.

• وهذا من الغريب النّادر أن نجد أحد علماء القرن الخامس يقرأ التوراة باللغة العبرية، ثم يفسرها، ثم يترجمها إلى العربية، وهذا قمة الإبداع والإلمام، ويدل على عبقرية هذا الرجل، وعلى معرفته التامة والسديدة بعلوم أهل الكتاب ومقالاتهم ونصوصهم ومصادرهم... يقول رحمه الله في التسديد: «والذي نذكرُ هو حجةٌ على اليهود والنصارى؛ لأنَّ كُلَّ كتابٍ تُقِرُّ به اليهودُ وتَقْرَأُهُ، تُـقِرُّ به النصارَى وتقرأه.

• من ذلك أنَّ في التـوراة: ((واشمُوعيل شمعتنحُوا هـتى يبرا ختى أبو وهن يتلي ايوثق وهرقثى أوثو بمؤَذْ موؤُذْ شنئمْ عَاسَار بوليد وانثنى دوْ لغوى كوذولْ)).

• تفسيره: ((إسماعيل سمعْتُ دُعَاكَ فيه أعظم اياب بمحمَّد، محمد يولَدُ له اثْنَا عشَر شِرِيفاً، يولد له وأجعله لحزب عظيم)).

• وفي سفر آخر: ((رَيُوِ مانْ أذونَاي مسيْنايْنو يو زوراح مِسيعين لوُمُويْ وهويْ منها رمورونْ وأوْثوهْ منزفْ موثْ يُوْرِشْ منْمنْ نوءَاشيْ روْت لوْمُويْ))[9].

• تفسيرُه: ((جاء ربُّكُمْ من ناحيةِ طُور سيناء، وأضاءَ المَوْضِعَ الذي ولدت المسيح جبال فاران[10] مكّة من ربوات قدس البقية شريعة لهم)). هكذا أملاهَا الشَّيْخُ أبُو عَبْدِ الله الأَذَرِي رحمه الله[11].

• تفسيرُ ذلك أيضاً: ((جاءَ ربُّكم من ناحية طور سيناء، وأضاء منْ سَاعِير؛ وهُو جبَلٌ بالشَّامِ وُلِدَ فيه المسيح، وظهَرَ من جِبال فَارانَ مكّة)). ومنْهَا بُعِثَ النبي ﷺ؛ وهذا مَا لاَ يدْفَعُه يهوديٌّ ولا نَصْرانيٌّ[12]».

---

(9) التسديد (292/1). وانظر: سفر التثنية (1/33-3). ووردت البشارة في الإعلام بمناقب الإسلام (203)، للعامري، تخجيل من حرف التوراة(654/2)، أعلام النبوة (199)، الفصل في الملل والنحل(194/8،) لابن حزم، الجواب الصحيح (212/3)، وهداية الحيارى (112)، بذل المجهود في إفحام اليهود (118)، الإعلام (264 -265)، تحفة الأريب (265)، إظهار الحق (517)، النصيحة الإيمانية (346).

(10) فاران: من أسماء مكة أو جبال الحجاز، وهي كلمة عبرانية معربة وتعريبها المتجِّمل المتزين، وقيل: إن (فاران) اسم أحد العمالقة السّبعة الذين اقتسموا الأرض. فجعلوا الفاران الحجاز. (: معجم البلدان للحموي(225/4) صفة جزيرة العرب لابن الحائك الهمذاني (170) رحلة بنيامين التطيلي اليهودي (99). لسان العرب (فصل الراء 43/5) النهاية في غريب الحديث والأثر (405/3).

(11) من شيوخ الديباجي.

(12) التسديد (292/1).

المطلب الثالث: معرفة الإمام الدّيباجي بمصادر أرباب الديانات

• كثيرة هي المصادر التي أوردها الديباجي والتي تدل على معرفته بمصادرهم ومراجعهم، والإمام الديباجي قليل التصريح بمصادره، لكنه رغم ذلك صرح بجملة من المصادر، فمن المصادر التي صرّح بها:

I. التوراة،

• قال في التسديد: «وفي التَّوْراة: ((أنَّ المَلَكَ نزلَ على هاجر، وقد خَرَجَتْ مُغَاضِبةً لِسَارَةَ، فوجَدَهَا جالسةً تبْكِي، فقال لها: ارْجِعي واخْدِمِي مَوْلاتكِ، واعْلَمي أنَّكِ تَحمِلينَ وَتَلِدينَ غُلاما يسمَّى اسماعيل، وهُوَ عظيمٌ في الأمْر، ويدُهُ على كُلِّ يَدٍ))[13]. ولم يكُنْ هذا إلى اسماعيلَ، ولاَ هُوَ لأَحَدٍ من وَلَدِهِ إلاَّ نبيّنَا ﷺ[14].

• قال في التسديد: «وفي التَّوراةِ: ((إنَّ إبْراهيم لمَّا خرجَ اسماعيل وأمُّه هاجَر عطشاً، نزَلَ عليهما المَلَكُ فقال لها: لا تَهَاوَنِي بالغُلاَمِ، واشْدُدِي يَدَكِ عليه، فإنِّي أريدُ أنْ أصيرَهُ لأمْرٍ عظيمٍ خاصّة))[15]».

II. كتاب حبقوق،

• قال في التسديد:» وفي كتاب حبقوق وهو عندهم نبي من بني إسرائيل له كتاب فيه: ((إني مؤيّد بني قيدار بالملائكَةِ، - وقيدار جدُّ العرب، وهو ابن اسماعيل لِصُلْبَيْنِ- فيخرجون بالخيل البيض والسلاح، وَأَجْعَلُ الدِّينَ تحت أقدامهم، فَيَدِينُونَكُمْ بدينهم، ويُهَشِّمونَ أنوفَكم بالحميَّةِ والغضب، ولا ترفعونَ أبصاركم، تنظرون إليهم ويُعرُّونَكُمْ من لباسكم، ويَسْلِبُونَكُمْ آلَةَ مجْدِكم وجميعُ رِضايَ يصنَعُونَ بِكُمْ)).[16]».

---

(13) سفر التكوين (16/7-12) ووردت كذلك في السفر الحادي عشر؛ انظر: هذه البشارة في الإعلام (231)، وأعلام النبوة (197)، للماوردي، تحفة الأريب في الرّدّ على أهل الصليب (ص258)، للمهتدي عبد الله الترجمان، الجواب الصحيح (305/3)، وهداية الحيارى (ص114)، تخجيل من حرف التوراة(653/2) محمّد في الكتاب المقدس (60، 61)، لعبد الأحد داود.

(14) التسديد؛ (293/1).

(15) التسديد (293-294). وانظر: .سفر تكوين (15/17-20). وقد وردت هذه البشارة في: (تخجيل من حرف التوراة (652/2)، إفحام اليهود (115-116)، الجواب الصحيح (331/3)، لابن تيمية، أعلام النبوة (198). هداية الحيارى (115)، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام (265).

(16) التسديد (292/1-293).

III. الإنجيل،

• قال في التسديد:» وعند النَّصارى أنَّ يَحْيَى بن زكريا لمَّا حُبِسَ للقتْلِ، بَعثَ بتلاميذِهِ إلى المسيحِ، وقال لهم: ((قولوا له آنْتَ هُو الآتي، أوْ نتوقَّعُ غَيْرَكَ؟))

• فأجابَهُ المسيحُ وقال: ((الحقُّ اليقين أقول لكم: إنَّهُ لَمْ يعمَّ المشاعِرَ أفضَل من يحيى بن زكريا، وأنَّ التوراةَ وعيت الأنبياء يَتْلُو بعضُهَا بعضاً بالنُّبوة والوَحْيِ، حتَّى جاء يحيى، فأما الآنَ إن شئتم فاقبلوا أن نتوقَّع «إل» يَأْتِي، فَمَنْ كانَتْ له أذنانِ سَامِعتانِ فلْيَسْمَعْ))[17]».

IV. نصوص لم يسمها، من ذلك قوله في التسديد: « وقد قرأتُ في بعضِ ما قرأتُ منَ الكتُبِ أنَّه ذو الكفل، قال: رأيتُ قديمَ الأنامِ قاعدا على كرسِيٍّ حولَهُ الأملاكُ أبيضَ الرَّأس واللِّحيةِ[18]؛ وإنْ صحَّ هذا القولُ عن نبيٍّ من أنبياءِ اللهِ كان تأويلُهُ على غير ما ظنُّوه، وبخلافِ ما توهَّمُوهُ، والذي ينبغِي أن يكونَ تأويلُهُ ذاك أشعيا[19]؛ هو الأبيضُ الرأسِ واللِّحيةِ، ولا يجوزُ أن تكونَ هذه صفةُ ربِّ العالمينَ، وإنَّما أهلكَهُم الله، وأهلَكَ غيرَهُم من الأمَمِ، ومن أمَّتِنا بتأويلِهِمْ ما لا يعلمون»[20].

V. ومما يدل على غنى معرفته اطلاعه على جملة مهمة من نصوص أهل السنة في الديانات السماوية، من ذلك كتاب الدقائق، قال رحمه الله: « وغير ذلك من اختلافهم ممَّا إذا أرَدْتَ مُطالَعَتَهُ وجَدْتَهُ في كتابِهِ المعروفِ: ((بالدقائقِ))[21] مُسْتَوعباً مُفَصَّلًا. وقد وجَّهَ رحمه الله بما فيه مقنَعٌ، وذكر اختلافهم في عدَدِ الأفلاَكِ، وفي حلول الشَّمْس في

(17) التسديد (294/1).

(18) وذكر ابن حزم في الفصل أنه ذكر في كتاب أشعيا. الفصل (155/1).

(19) هو إشعيا بن أمصيا نبي من الأنبياء بشر بعيسى وبمحمد وقتله بنو إسراءيل، انظر استشهاده في :التوراة كتابات ما بين العهدين (523/2).

(20) التسديد (357/1-358).

(21) من كتب الباقلاني المفقودة كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام. ذكره ابن كثير في البداية والنهاية بعنوان: ((دقائق الحقائق)) (548/15)؛ وذكره القاضي عياض باسم ((دقائق الكلام)) ترتيب المدارك (69/7).

الحَمَلِ، وفي قسْمَة البروج على الدَّرَجِ[22]، والدَّقائق[23]، والثَّواني، والثَّوالث»[24].

المبحث الثاني: نماذج لمناقشة الإمام الديباجي لأرباب الديانات

أورد في هذا المبحث بعض النماذج من مناقشة الإمام عبد الجليل لأرباب الديانات، مع ذكر ما ذكره من بعض عقائدهم، ونماذج من الرد عليها.

المطلب الأول: مناقشته للقائلينَ بِفِعْلِ الطِّبَاعِ

1. مما ذكره الديباجي في مناقشته لفعل الطباع[25]: لا تخلوا الطّبيعةُ أن تكون معنى معلوماً، أو مجهولاً، فلو كانت معنى مجهولاً لم يصحَّ أن تضافَ الأفعالُ إليها، وإن كانت معلومة لا تخلو حينئذٍ أن تكونَ موجودة، أو معدومة ليست بشيء، لم يجز أن تفعل شيئا أو أن يكون عنها شيء أو ينسب إليها شيء.

2. الدَّليل إما دليلٌ عقليٌّ له تعلُّق بمَدلولِهِ نحو دلالةِ الفِعل على فاعله، أو دليل سمعي، أو دليل وضعي.

3. إنَّ مَا جَرَتْ به العادةُ لا يختلفُ العقلاءُ فيه، ولا يجوزُ خَرقها، ولا غموضها.

4. أن الفقهاء اختلفوا في المَجوسِ هل هم أهل كتاب، أم ليسوا بأهل كتاب.

5. أن المجوس مشركون، ولا شك عنده في ذلك.

---

(22) الدرجة عند المنجمين: جزء من ثلاثمائة وستين جزءا من أجزاء منطقة الفلك الثامن، فهي ثلث عشر البرج. وقال الخليل بن أحمد: كل برج من بروج السماء ثلاثون درجة. كتاب العين باب الجيم والدال والراء (77/6) وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (781/1).

(23) الدقيقة عند المنجّمين هي سدس عشر الدرجة، وتطلق أيضا على سدس عشر الساعة، وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب أي الثواني والثوالث وغيرها، يعني أنّها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (786/1).

(24) تنقسم منطقة البروج عندهم أربعة أقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الأربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الأقسام الأربعة ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع أي مجموع منطقة البروج منقسما إلى اثني عشر قسما.. انظر: غاية المرام (11). المواقف للإيجي (425/2).

(25) التسديد (280/1).

المطلب الثاني: باب الكلام على النصارى، والبراهمة

مما يمكن أن نذكره هنا عند محاورة الإمام الديباجي للنصارى[26]، وهي محاورة هادئة دقيقة وفق الاستدلال والحجة والبرهان، فمن الفوائد والمحاور التي ذكرها ما يلي:

1. أنَّ الناس قد اخْتلفوا في تسميتهم نَصَارَى، وأنَّ أبا الحسن الأشعري يرى أن اليهودُ والنَّصارى ليسوا بمشركين؛ لأنَّ اسمَ المشرك عنده في العُرْف واقعٌ على غير اليهودِ والنصارى.

2. النصارى أشدُّ الناس اختلافا في مذاهبهم، وأقلهم تحصيلاً لها، ومذاهِبَهم لا تضبط، ومقالاتهم لا تنحصر.

3. اليهود، والنصارى، والمجوس وسائر الكفار عندنا في الكفر سواءٌ، وليس أحد منهم أخفَّ كفراً من أحد، ولا المعتزلة إذا كفرناهم أخَفُّ كفراً منهم.

4. الكفرَ كلُّه خصلةٌ واحدةٌ، كما أنَّ الإيمانَ كله خصلَةٌ واحدَةٌ.

5. الأشياء كلُّها لا تخرج عن قسمين: إما قائم بنفسه، أو قائم بغيره، والقائم بغيره، وهو العَرَض، والقائم بنفسه وهو الجوهر.

6. أبو الحسن يقول ليسَ في المحدثات شيءٌ قائمٌ بنفسه، لا جسماً، ولا جوهرا ولا عَرَضا؛ لأنَّ الكلَّ عنده إنما يقومُ بالله تعالى، ولا قائمَ بنفسهِ إلاَّ اللهُ تعالى.

7. من القواعد التي يقررها الديباجي: أن كُلَّ كتاب تُقِرُّ به اليهودُ وتقرأه، تُـقِرُّ به النصارَى.

8. أن كفر البراهمة ليسَ من طريق العقل، وإنما هو من طريق الإجماع.

9. نفسُ القليل لا يتكثَّر، وكذلك نفس الكثير لا يتوحَّدُ[27].

10. إنَّ نبينا ﷺ إذا دَعَا اللهَ بالبركةِ في الطَّعام خلق فيه أجزاء، فكلَّما أكلَ الآكلون منه خلق فيه أضعاف ما يأكلون وزِيدَ في باقِيهِ أجزاء عِوضَ الأجزاء الذاهِبة منه.

11. إن معنى طيِّ الأرض للنّبي والولي أن يخلق فيه سرعة حركات، وقلةَ لبث في الأماكن.

---

(26) التسديد (289/1).

(27) التسديد (297/1 - 299).

12. لا بدّ لكل مكان يقطعه كل متحرك من زمان، ولا يصحُّ أن يقطع مكانين في زمان واحد.

13. أن يصيرَ الأسودُ أبيضَ، والأبيضُ أسودَ، والعالمُ جاهلاً، والجاهلُ عالماً، فهذا جائزٌ غير مستحيلٌ بل هو موجودٌ.

14. ذهاب صفات على الموصوف بها، وحدوث صفات فيه هي أضداد الذَّاهبة جائز لا إشكال فيه.

المطلب الثالث: مناقشة الإمام الديباجي لليهود

ذكر في هذا الباب أخبار اليهود ووصفهم وقبيح اعتقادهم، كما بين بطلان مذاهبهم، ورد شبههم[28]، وجاء بشبه وأدلة عليهم تبين تحريفهم لكتابهم، وجاء بروايات وأخبار لهم من كتبهم تدل على صدق نبوته ﷺ، وناقش محيلي العقل منهم، ومن ادعى البنوة لله تعالى، وهو في كل ذلك لا يتكلم رحمه الله إلا بالحجة والبرهان الساطع القوي.

وأول ما بدأ به بيان أن القاضي ذكر اختلافهم في التمهيد، ثم أفادنا بأنه ذكَر في كتابِ « المغني «[29] أنَّهم على أربعةِ أقوالٍ وفصَّلها هناك.

ثم بين ذم الكتب السماوية لهم، ثم ذكر خصائص اليهود، وأن القرآن بين أن الذلة لا تفارقهم، ثم بين ما عندهم في الوعد والوعيد وأنه قرأ التوراة التي في أيديهم التي يزعمون أنها ما بدلت من أولها إلى آخرها، فلم يجد فيها ذكرا للجنة والنار، ولاَ وعدٍ بالآخرَةِ، وإنما فيها أنهم إذا أطاعوا كثر الله زروعَهُم وأموالَهم وأولادَهم وعزَّهم وملكَهم، وإذا فعلوا المعاصي نزع الله ملكهم وأذلهم.

ثم بين قبيح اعتقادهم ومقالاتهم وما يدعونه مما لا يصح؛ وذكر بعض ما أشكل في كتبهم من وصف الله تعالى بأنه شيخ أبيض..

ثم ذكر أنه ورد في السنة والقرآن ما هو أشد إشكالا وأصعب معنى، مما ذكر عن أشعيا، ومع ذلك تأول العلماء كل ذلك وأوضحوه بما يليق، ولم يَقُولوا في الله تعالى، ولا في أحدٍ من رسلِه ما لا يليق بهم.

---

(28) التسديد (356/1 وما بعدها).

(29) من كتب المؤلف التي لم يذكرها أحد ممن نقل عنه، أو ترجم له على قلتهم، وهو من النوادر المفقودة نسأل الله أن يحقق لنا وجوده. ويظهر أنه كتاب لم يلتزم فيه الاختصار كما في كتابه هذا، حيث إنه ناقش فيه بالتفصيل عقائد اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الملل والنحل.

ثم ذكر أن اليهود ينكرون النسخ من طريق العقل، وبعض المعتزلة كذلك، وذكر أن القاضي[30]، وغيره من شيوخ المذهب أقاموا الأدلَّةِ، وأوضحوا من البراهِنِ عليهم ما فيه كفايةٌ. ثم أقام المصنف رحمه الله الدليل على البطلان.

ثم أورد الإمام الديباجي شبهة على اليهود في ادعائهم صحة كتابهم، وهي قولهم بالبُنُوَّةِ، وَرَدَّ رحمه الله على إنكارهم القول بأن عزير ابن الله؛ وناقشهم في ذلك ودحض كل اعتراضاتهم.

وهذا يدل على أن المصنف لم يكن يرتدي جلباب الدفاع فقط، بل نراه أيضا يهاجم ويسوق شبها للطعن في التوراة التي بيد اليهود والتي حرفت وبدلت.

ثم بين بطلان قول من ادعى البنوة لله وأن ذلك لا يصح منه ويستحيل في حقه تبارك وتعالى ولا يجوز عليه.

ثم بين كفر من قال: إن عُزَيْرَ ابنُ الله، وبِكُفْرِ من قال:المسيحُ ابنُ الله على الجملةِ والتَّفصيل، وأجمَعَتِ الأمَّةُ من غيرِ اختلافٍ بينها في ذلك، سواء قصد النبوة بمعنى الحنان والعطف أو غيرها.

جواب الإمام الديباجي عن شبهة النصارى في قولهم: ((قد شهدتم لنا وشهدت النصارى بصحَّة أعْلاَمِ موسى، وذلك كالبيِّنةِ على دعوانا، ولم نَشْهَدْ لكم بصحَّةِ أَعلام نَبيِّكم))[31]. وذكر رحمه الله جوابا عن هذا الإشكال هو أحسم وأقطع وأفضل من جواب القاضي على ما ذكره رحمه الله[32].

ناقش رحمه الله قول من يقول من اليهود باستحالة النَّسخِ من جهَةِ العَقْلِ انطلاقا من قول القاضي: ((وإن هم قالوا: الدَّليلُ على منع النسخ من جهة العقلِ أنَّ الأمْرَ بالشَّيْءْ يدلُّ على أنه مرادٌ للآمر..))[33]. وجاء بأدلة من غير ما ورد في التمهيد تبطل قولهم وادعاءهم، ويفيدنا المصنف أنه يرى أن الذبيح هو إسحاق عليه السلام وليس هو إسماعيل لأدلة اقتضت ذلك ليس هذا موضع بسطها كما قال رحمه الله[34].

---

(30) التمهيد (212).
(31) التمهيد (197).
(32) التسديد (370/1).
(33) التمهيد (214).
(34) التسديد (372/1).

المطلب الرابع: مناقشته للمُجَسِّمَةِ

أولا: إنَّ المُماساتِ مختلفاتٌ غيرُ مُتضاداتٍ ولا مُتماثِلاَتٍ، وأنَّهَا مع اختلافِها يَصحُّ أن تجمع في مكانٍ واحدٍ؛ لأنَّ الذي لا يجوزُ اجتماعُهُ في محلٍ واحدٍ هو ما تماثَلَ من الصِّفات نحو السَّوادَين والبيَاضَيْنِ.

ثانيا: لا يَصحُّ اجتماعُ ما تضادَّ من الصّفاتِ في محلٍ واحدٍ، نحو: السواد والبياض، والعلم بالمعلوم والجهل به، والقدرة على المقدور والعجز عنه.

ثالثا: أنَّ الذي تَحْمِلُهُ الأجزاءُ من الصِّفاتِ المُختلفَةِ عددٌ متماثِلٌ لا يتفاضلُ، ولا يكونُ بعضُهَا يحمِلُ عدداً لا يحملُهُ الآخَرُ.

رابعا: إطلاقُ اليَدَيْنِ قد وَرَدَ بهما سمعٌ، والجسمُ لم يردْ به سمعٌ، فلم نُطْلِقه ومنَعْنَا منه.

خامسا: التَّسمياتِ مقصورَةٌ على ما يَرِدُ به السَّمْعُ، ويُطلق من التَّسمياتِ ما وردَ على سبيلِ الحقيقة، ولا يُطلقُ ما وَرَدَ على سبيلِ المجازِ.

سادسا: إنَّه يصحُّ عقلا كونُ القديم متكلِّماً، ويُجَوِّزُ كونَه آمِراً وناهياً ومُخبِرا، ولا نقولُ: إنَّ العقلَ يُوجِبُ ذلكَ ويقتضي لُزومَه. ولكن التحقيق أنه لم يُوجِبْ كونه تعالى متكلماً إلاَّ بالسَّمع الوارِدِ بذلك دون قضيَّةِ العقلِ والسمع.

سابعا: إنَّ كلامَهُ تعالى في الأزلِ لم يكن أمراً ولا نهيا ولا خبرا، وإنَّمـا يكونُ على هذه الصِّفاتِ إذا سمعَ المأمورَ، والمنهِيَّ، والمُخْبِرَ، أو من يُؤَدِّي ذلكَ.

المبحث الثالث: رأي الديباجي في قدسية النصين المقدسين ولطائف من الحوار الحضاري في فكر الديباجي

المطلب الأول: رأي الديباجي في قدسية الكتابين المقدسين التوراة والإنجيل

يرى الإمام الديباجي أنّ التوراة والإنجيل، ليسا كالقرآن في كونهما كتابين معجزين، لأن موسى وعيسى لم يتحديا قومهما بهما، ولا طالبوهم بالإتيان بمثلهما، ويرى أيضا أنه يجوز للبليغ أن يأتي بمثلهما، ويمكن تلخيص رأي الديباجي في التوراة والإنجيل في الأمور الآتية:

• **أولا**: ليستِ التوراةُ والإنجيلُ معجزاتٍ؛ لأنَّ موسى وعيسى عليهما السلام لَمْ يتحدَّيَا بهمَا قومَهُمَا ولاَ طالبوهم بالإتيان بمثلها، وإنما تحدَّيَا بغيرهما من الآياتِ التي ظهَرَتْ على أيديهِمَا فتلكَ الآياتُ معجزات.

• **ثانيا**: التوراةُ والإنجيلُ ليسَا بمعجزَيْنِ بَلْ يجوزُ أن يأتيَ البليغُ من أهلِ تلكَ اللُّغاتِ بما هو مثلهُمَا في البلاغةِ والفصاحةِ، ولا يعجز عن ذلك؛ ولأنَّهما غير محروسَيْنِ ولا مَحفوظَيْنِ، مثل ما حُرِسَ كتابُنَا وحُفِظَ.

• **ثالثا**: التوراة صورتُها صورةُ كلامٍ تكلَّمَ به موسى مما قذفَهُ الله في قلبهِ، وألقاه في رُوعِهِ، وأوحى به إليه.

• **رابعا**: التَّوراة مفسَّرَةٌ على خمسةِ أسفارٍ: فالسِّفر الواحد منها: لذكر أول الخلق؛ والسفر الثاني: لخروج بني إسرائيل من مصر؛ والسفر الثالث: ذكر الفراش[35]؛ والسفر الرابع: لإحصاء بني إسرائيل، وما دبَّره موسى في أمرهم؛ والخامس: لذكر النواميس[36].

• **خامسا**: الإنجيلُ صورةُ كلامٍ كتبه تلاميذُ المسيحِ وضمَّنوهُ أخبارَهُ، وما جرى عليه أمره من مولده إلى آخرِ صلبِهِ[37].

• **سادسا**: الزَّبورُ ألفاظُهُ أكثرُ ظاهِرِهَا أنه منسوبٌ إلى داوودَ من تسبيحٍ وتمجيدٍ[38].

• **سابعا**: التّوراة والإنجيل إنَّهُمَا إنْ كانَ فيهما صفاته عليه السلام، والإخبار بِبعثته، فهُمَا حقٌّ من عندِ الله، وإن لم يكنْ فيهما شيءٌ من ذلك فَلَسْنَا نُؤْمِنُ بهِمَا، ولا نُصدِّق أنَّهُمُا من عند الله، ولا نقولُ ذلك، وهذا حاسِمٌ لمادةِ شَغَبِهِمْ، وقاطِعٌ له، وجوابٌ عن سؤالِهِمْ مُسْكِتٌ لهم[39].

المطلب الثاني: الحوار الحضاري في فكر الدّيباجي

ناقش المصنف أرباب الديانات الأخرى من البراهمة والمجوس والنصارى واليهود، فقد كان على اطلاع كبير بمقالات غير الإسلاميين، الذين ناقشهم في التسديد بما تقتضيه

(35) وهو سفر اللاويين، وسمي بسفر الفراش، لأنه ضم أحكام الفراش والنساء، وأحكام الحيض، وأحكام الزنى، وما يتعلق بذلك، لذلك سماه الإمام عبد الجليل الديباجي في التسديد بسفر الفراش،

(36) التسديد (354/1).

(37) التسديد (354/1).

(38) التسديد (354/1).

(39) التسديد (370/1).

الحجة والبرهان؛ وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتوسع كثيرا في الكلام معهم، وأحال إلى كتاب له بعنوان: « المغني» ذكر أنه ناقشهم فيه باستفاضة في آراءهم ومواقفهم، وذكر الأدلة على شبههم والطعون عليهم، وقد أطال شيئا ما عند مناقشته لليهود والنصارى، أما غيرهم من أهل الطباع والمجوس والمنجمين فاختصر الحديث معهم.، وذكر رحمه الله أخبار اليهود ووصفهم وقبيح اعتقادهم، كما بين بطلان مذاهبهم، ورد شبههم، وجاء بشبه وأدلة عليهم تبين تحريفهم لكتابهم، وجاء بروايات وأخبار لهم من كتبهم تدل على صدق نبوته ﷺ، وناقش محيلي العقل منهم، ومن ادعى البنوة لله تعالى، وهو في كل ذلك لا يتكلم رحمه الله إلا بالحجة والبرهان الساطع القوي، مع عدم الاستخفاف بأدلتهم، وبذل الجهد في نقضها والرد عليها، وهذا فيه دلالة على الحوار الحضاري في فكر الإمام عبد الجليل.

ومن الأساليب التي استعملها في الرد عليهم أسلوب الإلزام والقلب:

من الأساليب التي استعملها الديباجي أسلوب إلزام الخصم وقلب جوابه ضده، وقد برع فيه المصنف، مثاله ما استدل به في باب الصفات: «قيل له: وهذا نحو ما تقدم، وذلك أنا نقول لو كان المحدث محدثا لنفسه لم توجد نفسه إلا محدثةً، وكذلك نقول لكَ في المعاد، والمغاير، والمماثل، فما كان جوابك عن هذا كان جوابنا عَمَّا سألت عنه.

قيلَ لَهُ: الجوابُ نحو ما تقدَّمَ، لأنه يلزَمُكَ ما ذكرت بعينهِ، ويوجبُ عليْكَ ما أوجبتهُ علينا لقولكَ إن المحدث محدث لنفسه، والمعاد معاد لنفسه، إلى سائِرِ مَا نذكره مما تختلفُ الأوصاف على نفسه مع وجودها.

فما كَانَ جوَابكَ عن هذا، كانَ جوابنا عنه، وهكذا نسوق عليك كل ما يلزمنا من الأسئلة؛ فنلزمك مثله في المحدث والمعاد، وغير ذلك[40].

ومن أمثلة استعماله لهذا الأسلوب أيضا، ما استدل به على اليهود والنصارى القائلين بالبُنُوَّةِ، والذين قالوا معنى البُنُوَّة هي: الرحمة، والتعطف، والحنان، فحاجَجَهُم بهذا الاستدلال فقال:

«فإن قالوا، أو قالتِ النَّصارى القائلونَ بأنَّ المسيحَ ابنُ الله: كذلك نقول إنَّمَا معنى هذه البنوة؛ الرحمة، والتعطف، والحنان.

(40) التسديد، (431/1).

قيل لهم: هذا الذي قلتموه خطأٌ، وكفرٌ من قائلِهِ؛ لأنَّ البُنوَّةَ لا تكونُ بين جنسين مختلفينَ كما لا يكونُ البَازِي أو غيرهُ من الطير مثلاً ابنَ الأسدِ والحمارِ، وغير ذلك من الحيوان، وإذا لم تصحَّ البُنُوَّةُ بين الأجناس المختلفةِ على حالٍ من الأحوالِ لم تَصِحَّ من جنس وما ليس بجنس أصلاً؛ لأنَّ المُحدَثات أجناسٌ وأنواع، والقديمُ تعالى ليس بذي جنسٍ، ولا شكلٍ، ولا صورةٍ، فلم تَصِحَّ البنوَّةُ بينه وبين شيءٍ من المحدَثاتِ إنْسِهَا وجنِّهَا وملائكتها وهذا واضحٌ.

فإن قالوا: إنما معنى البُنوَّةِ ما ذكرنا من التعطف والرحمة والحنان، كما قلتم أنتم في الخلَّةِ وحكمتم بأنَّ إبراهيم خليلُ الله؛ فمثل هذا القول نقولُ نحنُ إنَّ المسيحَ ابنُ اللهِ، وعُزَير ابن الله؟.

قيل لهم: الجوابُ عن هذا الذي قدَّمناه، هو جوابكم عن هذا؛ لأنَّ البنوَّةَ التي هي بمعنى الحنان والتعطف والرحمة لا تكونُ بينَ الأجناسِ المختلفة من سائرِ الحيوان، والخلَّةُ قد تكون من الأجناسِ المختلفَةِ والحيوان؛ ألاَ تَرَى أنَّ الأنبيَاءَ تخالُ الملائكةَ ويُحِبُّ بعضُهم بعضا، وهي أجناسٌ مختلفَةٌ، ولا تكون البنوَّةُ بينهم، وإن كانت على وجه التعطُّفِ والرَّحمة فافترقَ الأمرانِ، ولم يَشْتَبِهَا[41].

وحتى يتضح للقارئ هذا الأسلوب نزيد مثالا آخر لأسلوب الإلزام من كلام الديباجي يقول عند مناقشته للمعتزلة في مسألة التولد:» فَإِنْ قَالُوا: النَّار لم تتولد أصلاً، وإنما أنقلت بعضَ الأجزاء المنفصلَةِ عن الحجرِ وعن الزّناد.

فإذا قيل لهم: ومن أينَ لكم هذا، ومَا دليلُكم عَلَيْهِ وبماذا عللتموه؟ أبضرورةِ العقلِ أم بدليله فلا يجدونَ جوابًا»[42].

خاتمة

في خاتمة هذه البحث نؤكد جملة من الافتراضات التي أشرنا لها في المقدمة ونجيب عن جملة من التساؤلات التي أوردناها، لنؤكد أن الإمام عبد الجليل الديباجي من أهم الأعلام المتكلمين على طريقة الأشاعرة الذين لم ينالوا حظهم من العناية والاهتمام والتعريف بهم ونشر فكرهم.

(41) التسديد (369/1).
(42) التسديد، (564/2).

بالإضافة إلى أنه رحمه الله كان من المحاورين المناظرين المتنورين، وكانت له دربة كبيرة على مناقشة أرباب الديانات، والنفس الحجاجي والجدلي والحواري كان حاضرا بقوة، ومما يؤكد هذا المعنى أنه ألف كتابا رأسا في الديانات سماه بكتاب المغني وهو من الطوال.

مما يبرز لنا مكانة الإمام الديباجي معرفته بالعبرية واطلاعه على التوراة وقراءتها من أولها إلى آخرها، وترجمته لنصوص من التوراة.

مما ينبغي الإشارة إليه في هذه الخاتمة أن الغرب الإسلامي في هذه الفترة كان منفتحا، ومارس العلماء والمتكلمون في هذه الفترة الحوار الحضاري الاستدلالي المنفتح البناء الهادف، وتعايش المسلمون في حوار حضاري بينهم وبين اليهود والنصارى، وكان هذا الحوار راقيا بأساليب وأدلة وحجج بعيدا عن الصراعات الشخصية والمشاحنات اللاأخلاقية.

لا بد من التأكيد على أن هذه الفترة عرفت جملة من الأساليب الاستدلالية التي عرفها المتكلم المغربي وتمكن منها، فإننا نجد الإمام الديباجي يستعمل جملة من الأساليب الاستدلالية التي حاجج بها خصومه، مثل أسلوب القلب والإلزام، وأسلوب عكس الدليل، وأسلوب الاستشهاد بالشَّاهد على الغائب، والاستدلال بقياس الأولى، والسبر والتقسيم، وإبطال الدور والتسلسل، ودليل القسمة، والاستدلال بدليل التمانع.

تنوعت مناقشة الديباجي لأرباب الديانات بين اليهود والنصارى والمجسمة وأهل الطبائع والبراهمة، والمجوس وغيرهم.

مما ينبغي أن نؤكد عليه أن هذه الفترة فترة القرن الخامس بالخصوص تحتاج إلى مزيد عناية واهتمام، لأنه هناك الكثير مما لا نعرفه عن هذه المرحلة، وما من سبيل إلى مزيد الكشف عن الحالة الثقافية والفكرية في هذه المرحلة بالمغرب وما حوله من بلاد إلا بالبحث العلمي الرصين والأصيل والجاد، وإن مثل هذه المناسبات العلمية والثقافية لتؤدي دورها في هذا الصدد.

نزيد التأكيد أن شخصية الإمام الديباجي تحتاج إلى مزيد درس وعميق بحث من أجل الكشف عن شخصيته الكلامية والحوارية وشخصيته الأصولية فقد كان الرجل مرجعا لأهل زمانه في علمي أصول الدين وأصول الفقه.

وهذا جهد المقل فما كان من سداد وتوفيق فمن الله، وما كان من خطأ أو سهو فمني وقلة حيلتي، فجل من لا عيب فيه وعلا، وصلى الله على سيدنا محمد نبي الرحمة ومنقذ الأمة.

المصادر والمراجع

1. الآراء الأصولية والكلامية للإمام عبد الجليل الديباجي، رشيد عمور، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 2018م.
2. إظهار الحقّ، لرحمة الله الهندي، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية؛ الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1989م.
3. أعلام النبوة للماوردي دار ومكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى - 1409هـ
4. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، لشمس الدين القرطبي الخزرجي أبو عبد الله. تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: دار التراث العربي، القاهرة.
5. الإعلام بمناقب الإسلام - لأبي الحسن العامري ت 381هـ تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الطبعة الأولى، مؤسسة دار الأصالة - الرياض، 1408هـ/ 1988م.
6. بذل المجهود في إفحام اليهود، الناشر: دار القلم - دمشق، الدار الشامية – بيروت، قدم له وخرج نصوصه وعلق عليه: عبد الوهاب طويلة الطبعة: الأولى،1410 هـ- 1989م.
7. تحفة الأريب في الرّدّ على أهل الصليب، للمهتدي عبد الله الترجمان، تحقيق: عمر وفيق الداعون، دار البناء الإسلامية، بيروت، 1408هـ.
8. تخجيل من حرف التوراة والإنجيل؛ لصالح بن الحسين أبو البقاء الهاشمي؛ المحقق: محمود عبد الرحمن قدح، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية؛ الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998م.
9. ترتيب المدارك وتقريب المسالك؛ للقاضي عياض، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى. وبتحقيق: محمد سالم هاشم دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى، 1418هـ1998م.
10. التسديد في شرح التمهيد، تحقيق: رشيد عمور، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز أبي الحسن الأشعري، الطبعة الأولى 2022م.
11. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للإمام الباقلاني، طبع بتحقيق عماد الدين أحمد. صدر سنة 1987 م.
12. التوراة، كتابات ما بين العهدين، حققت بإشراف: ادريه دويون،ماركو فيلوننكو، ترجمة: موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة دمشق:1998م.
13. الجواب الصحيح لابن تيمية دار العاصمة، السعودية، الطبعة: الثانية، 1419هـ / 1999م.
14. رحلة بنيامين التطيلي اليهودي، المجمع الثقافي، أبو ظبي الطبعة: الأولى، 2002م.
15. صفة جزيرة العرب ابن الحائك الهمذاني مطبعة بريل - ليدن، 1884م.
16. غاية المرام في علم الكلام؛ المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.

17. الفصل لابن حزم؛ مكتبة الخانجي، القاهرة.

18. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهاوني، تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر:مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1996م.

19. لسان العرب لابن منظور؛ الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ

20. محمّد في الكتاب المقدس، لعبد الأحد داود، دار الضياء، الأردن، الطبعة الثانية، 1985.

21. معجم البلدان للحموي؛ الناشر: دار صادر، بيروت؛ الطبعة: الثانية، 1995م.

22. المنهج العقدي عند الإمام عبد الجليل الديباجي، رشيد عمور، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 2018م.

23. المواقف للإيجي؛ تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

24. النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية، للمتطبب المهتدي نصر بن يحيى بن عيسى، تحقيق: محمد عبد الله الشرقاوي؛ دار الصحوة القاهرة 1986م.

25. النهاية في غريب الحديث والأثر المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

26. هداية الحيارى لابن القيم؛ المحقق: محمد أحمد الحاج، الناشر: دار القلم- دار الشامية، جدة - السعودية، الطبعة الأولى، 1416ه - 1996م.

الأعجمية الموريسكية، لغة تدين الموريسكيين

د. الحسين بوزينب
جامعة محمد الخامس، الرباط

ملخص البحث:

إن طرحنا لهذا الموضوع يجرنا في البداية إلى الاقتراب مما سمي بالأعجمية الموريسكية؛ أي اللغة الإسبانية التي استعملها أواخر المسلمين الأندلسيين في مؤلفاتهم المكتوبة بالحرف العربي، وذلك بعد أن ضاعت منهم لغتهم العربية، أي لغة الدين الإسلامي العربية الرسمية، إن صح التعبير، فوجدوا أنفسهم يلجؤون الى لغة التواصل في المجتمع الإسباني، ولغة التدين المسيحي في هذا البلد، الذي فرض الابتعاد عن لغة وثقافة الإسلام.

مقدمة

إن الأعجمية الموريسكية لغة إسبانية كتب بها المسلمون الأندلسيون المتأخرون كتاباتهم بالحرف العربي، بعدما ضاعت منهم لغتهم العربية، أي ما يمكن أن يعتبر لغة دينهم الإسلامي الرسمية، إن صح التعبير، وهو الأمر الذي جعلهم يضطرون الى استعمال اللغة التي كانوا يتواصلون بها داخل المجتمع الإسباني ولغة تدين مواطنيهم المسيحيين في هذا البلد الذي فرض الابتعاد عن لغة وثقافة الإسلام. وفي هذا السياق سنجد أواخر المسلمين يعبرون عن بالغ امتعاضهم لاضطرارهم الى استعمال لغة المسيحيين من أجل الاقتراب من شتى مناحي الدين الإسلامي. وهم في هذا يعبرون عن عميق أسفهم لما آلت اليه أمور الإسلام ولغته في الأندلس. فإضافة إلى استعمال الحرف العربي حاولوا البقاء في محيط الإسلام باستعمالهم صيغ الأسماء العربية ومصطلحات الدين الإسلامي كما يُعبر عنها في هذا الدين الحنيف، ثم حاولوا تبرير اضطرارهم الى استعمال لغة النصارى المسيحيين.

إن ما اصطلح على تسميته بالأدب الأعجمي الموريسكي، هو مجموعة كتابات إسبانية اللغة وعربية الخط، يعود تاريخها بالخصوص الى الحقبة الممتدة بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين، عثر على الكثير منها صدفة، في أكثر من مناسبة،

بعد إخفائها قديما في تجاويف جدران المنازل، وبين سقوفها وفي مغارات ومخابئ أخرى. إننا هنا أمام لغة هجينة امتزجت فيها العربية والإسبانية في شتى المستويات، بشكل لا أظن أنه عُرف من ذي قبل بين اللغة العربية واللغات أخرى. وتمخض هذا المزيج عن نتاج بالغ التعبير عن كيان أصحابه وهويتهم الثقافية. فمع هذا الأدب نجد أنفسنا أمام كتابات تتخللها مصطلحات عربية إسلامية وتراكيب إسبانية معربة، والكل محفوف بغطاء صوتي موريسكي يصعب تصنيفه في خانة اللغة الإسبانية أو في خانة اللغة العربية. إن هذه اللغة الموريسكية تعكس بوفاء كبير، شخصية مجموعة إنسانية متميزة داخل الجزيرة الإيبيرية، أو جزيرة الأندلس كما كان يسميها المورسكيون. فهي كانت تشعر بخصوصية تجاه مواطنيها المسيحيين في إسبانيا، وكذا تجاه أولئك الذين مثلوا بشكل من الأشكال عنصرا عضويا في وجودهم الإنساني والثقافي، وأقصد بالخصوص العنصر البربري العربي الإفريقي الشمالي. فمع الأوائل كانوا يتقاسمون الأرض، وكانت العقيدة الإسلامية وجزء من الثقافة يجمعهم بالآخرين. وقد قال في حقهم Pedro de Valencia العالم الموسوعي، المنحدر من منطقة لا مانتشا: «**فيما يرجع إلى البنية الطبيعية؛ أي كل ما يخص الذكاء والطباع والهمة، يجب اعتبار جميع هؤلاء المورسكيين إسبانيين كغيرهم من سكان إسبانيا**».

ولدينا، من ناحية أخرى، مجموعة من النصوص التي تطرقت لحالة أولئك المسلمين ولتراجع اللغة العربية التي كانوا يقدسونها، بحيث كانوا يجدون أنفسهم مضطرين الى استعمال لغة مواطنيهم المسيحيين من أجل الولوج الى المعلومات المتعلقة بدينهم الحنيف. وقد تبين لنا من خلال تحليل هذه اللغة الأعجمية، أن كلاً من الجانبين الصوتي والتركيبي العربيين، قد خضعا عندهم للنسق الرومنسي (أي الإسباني)، بحيث أصبحت اللغة العربية بينهم، أو ما تبقى منها، شبيهة بتلك اللغة المستعملة من قبل الأوروبيين المبتدئين في تعلم العربية، بحيث أصبحوا عاجزين عن النطق بحروف عربية مثل العين والحاء، واختلطت لديهم القاف والكاف وحروف التفخيم والاستعلاء والترقيق، (إلخ). أي أننا أمام أشخاص ضيّعوا لغتهم العربية الأصلية ضياعا يكاد يكون نهائيا. ومن جانب آخر، وارتباطا بموضوع التدين الذي يشغلنا في هذا المقام، لم نعثر بعد على النصوص التي قد تدلنا بالملموس على كيفية تعبدهم، خصوصا كيفية قيامهم بالصلاة، فهل كانوا يحاولون استعمال اللغة العربية (حتى وإن كانت مترددية)، أم أنهم كانوا يضطرون الى استعمال الرومنسية، مرددين بعض العبارات المحفوظة عن ظهر قلب، من أجل المكوث في محيط الإسلام، ولو بلغة قد ابتعدت كثيرا عن صفاء لغة أجدادهم؟ ومع ذلك، قد استطعنا العثور على عبارات عربية

كثيرة وقد طالها التحريف الصوتي بحيث أضحت غامضة الفهم لمن لم يتعود مصادفة مثل هذه الصيغ. فيقول أحد المورسكيين مثلا: **ألند لله ارب المين**، (أي، الحمد لله رب العالمين).

لقد كان فقهاء المسلمين على وعي تام بهذه الحقيقة، وكانوا يحاولون مباشرتها وإيجاد الحلول لها. وهذا دعاء ردده أحد الموريسكيين قد يقربنا الى الحالة التي كانت عليها لغتهم:

Allah yā rabi, yā Muḥammad de ᶜarabi; Allah es alto y señero sin ningún aparcero

(أي: الله يا ربي، يا محمد العربي، الله عال ويسود ولا شريك له)

وفي هذا السياق، نتوفر على نص يصف الوعي الذي كان لدى الفقهاء المدجنين حول الوضع اللغوي لمن بقي من المسلمين في الأندلس. ففتى أرابل (Mancebo de Arévalo)، وهو من الفقهاء المدجنين، ألف كتابا أعجميا بعنوان **التفسيرة**، توخى من خلاله تعليم الدين الإسلامي للموريسكيين بعد ما تبين له تراجع معرفتهم به بشكل كبير، ويعود تاريخ كتاب فتى أرابل إلى النصف الأول من القرن السادس عشر، أي إلى مرحلة ربما لم تكن فيها الأمور قد عرفت بعدُ ذلك التشدد الذي سيعرف في السنوات الموالية لما شُرع في ملاحقة المسلمين بشدة أكبر. وهذا الكتاب يقربنا كثيرا من الجو العام السائد بين المسلمين المغلوب على أمرهم، ومن مدى وعي الفقهاء بالحالة النفسية المسيطرة عليهم، فهو يقول في مقدمة التفسيرة، (بلغته الإسبانية، بطبيعة الحال): «**كان اليوم يوما من الأيام السبعة من السنة الخامسة والعشرين من ذي القعدة، لما اجتمعت في سرقسطة ثلةٌ من المسلمين الشرفاء، حيث التأم ما يزيد عن عشرين مسلما، كان بينهم سبعة من العلماء الفضلاء المتضلعين في العلم. وبعد (صلاة) الظهر شرعوا في معالجة العديد من القضايا التي تؤلمنا، وقال كل منهم قوله، وخلال تعرضهم لأمور كثيرة، لم يغب الكلامُ عن مدى الخسارة الكبرى التي لحقتنا، وكم هو قليل عملنا الأساسي. وقال عالم آخر بأن الجهود التي نبذلها وتلك التي نقوم بها يوميا، كلها تستحق الثناء. وأنهوا كلامهم بالقول إن هذه الجهود لا تؤدي إلى أي نقص في العمل المنجز، لكن بغياب العمود الفقري الأساسي، أي الآذان للصلاة، فإن ذلك العمل لا يرقى الى إسعادنا وأن أعمال هذه الدنيا لا بد أن تصبح راحة للحياة الأخرى، وبغير عمل لا يمكن النجاح...**».

من أبرز خصوصيات الكتابات الموريسكية، ما تعلق بالدور الذي كان عليها القيام به من أجل الاستجابة للأحوال الطارئة التي كانت تحدق بالمسلمين من شتى الجهات،

وسط التهديدات التي كانت تتعرض لها أسس هويتهم. فالجانب التثقيفي كان يتميز بسمات الحقبة التي قدر للثقافة الموريسكية أن تعيشها وسط وضع مطبوع بالممنوعات وبالترصد للقضاء عليها. فالخطر كان موجها بالدرجة الأولى إلى العنصر الأكثر حيوية في المجتمع المورسكي أي إلى العقيدة الإسلامية. لهذا نجد أن كتب القرآن والحديث وباقي الكتب المخصصة لتعليم الإسلام التي يحتفظ بها اليوم في عدة خزانات إسبانية وغير إسبانية، كانت تركز اهتمامها على الجوانب الأساسية التي كانت تتطلب الصيانة والإنقاذ. ففي هذا الإطار يمكن القول إن المتون الموريسكية كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى صيانة العقيدة دون الاكتراث بما تعلق بدرجة صحتها أو مصدرها. إنه لذو دلالة كبرى أن نجد منتخبات من آيات القرآن الكريم أو الحديث الشريف تُنتقى حسب الهدف المتوخى منها، ورغم عدم التعبير صراحة عن هذا الهدف، إلا أن تحليل النصوص المعنية تجعلنا ندرك النية التي كانت تدفع الفقيه الموريسكي إلى اختياره نصا معينا دون غيره.

هذا من جانب ما يمكن اعتباره تربصا بالمسلمين الأندلسيين. لكن كان هناك كذلك حالة معاداة تأتيهم من إخوانهم المسلمين بسبب موقفهم من المكوث في بلدهم والعيش وسط النصارى. لم تكن مواجهة هذا الوضع بالأمر السهل على الموريسكيين، بحيث كان عليهم البحث عن التوفيق بين عدة متناقضات. فنجدهم، من جهة، يتعرضون لآراء بعض الفقهاء الذين كانوا يطالبونهم بالخروج من دار الكفر إلى دار الإسلام، مثل الونشريسي الذي أفتى سنة 914هـ (1509م) في هذا الموضوع بفتواه الموجودة في **كتابه أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر**. ومن ناحية أخرى، ورغم التنصر الذي أجبر عليه المسلمون، نجد بعضهم، مثل الموريسكي الغرناطي نونياث مولاي، يراوغ السلطات الغرناطية المسيحية، ويدافع عن الغرناطيين المسلمين (سنة 1567)، مبينا لهم أن الأمور السطحية مثل اللباس، واللغة العربية، ليست حكرا على المسلمين، لأن المسيحيين القادمين من الشرق لا يتكلمون الإسبانية، ولباسهم يشبه لباس الغرناطيين، ومع ذلك فإنهم مسيحيون. ثم لدينا كذلك فتوى أبي جمعة المغراوي لسنة 1563م التي تحث المسلمين على المقاومة والصمود حتى تتغير الأمور بتدخل العثمانيين، بحيث أباح لهم شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، وتزويج بناتهم للنصارى، إن دعت الضرورة لذلك[1].

(1) فتوى المغراوي: *https://ar.wikipedia.org/wiki*/أحمد_بن_أبي_جمعة

بغض النظر عن كل ما مثله مسار ضياع اللغة العربية بين أواخر المسلمين الأندلسيين، فإننا سنجد مقابل هذا الضياع مسارا ثقافيا، يفضي في نهاية تطوره، إلى جعل لغة المسيحيين التي كانت قد استفردت من ذي قبل بالتعبير الديني المسيحي (الذي عوض في بعض جوانبه ما كان يعبر عنه باللغة اللاتينية) تتكيف مع الواقع الديني الجديد، وتتحول بين المسلمين من لغة مسيحية، إلى لغة يتم بها التعبير كذلك عن شتى المفاهيم والمقاصد الإسلامية. وقد لاحظنا في هذا المجال أنه رغم فرض هذه اللغة الجديدة على المسلمين، لم يستسلم لها هؤلاء بشكل تام، بل كيفوها مع حاجياتهم التعبيرية وقناعاتهم العقدية، فوجدناهم يتشبثون باستعمال مفردات لا تستحضر المعنى المسيحي. ففي هذا النطاق، لم يستعمل الموريسكيون أبدا لفظة **Dios**، بل تشبثوا بكلمة **الله**، لتفادي أي لبس محتمل بين ما يفهمه المسيحيون من كلمة Dios، وما يفهمه المسلمون من كلمة الله، خصوصا وأن المسيحين يُعَرّفون الذات الإلهية بشكل يتناقض تماما مع التعريف المحدد في الإسلام. فالمسيحيون يرون إلها واحدا في ثالوث؛ الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس، بينما يرى المسلمون أن «الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد»... إضافة إلى هذين اللفظين الحاملين دلالات متناقضة، سنجد الموريسكيين يتفادون استعمال كل الألفاظ المرتبطة بالمفاهيم المسيحية. فكلمات الصلاة والسجود والركوع والإقامة مثلا، يتم الاحتفاظ بصيغتها العربية وسط النص الرومنثي.

إن مقاربة الموضوع الذي نحن بصدده هنا، يجعلنا نلتفت إلى طرح مسألة هوية الشخص الأندلسي المسلم في إطار الشخصية العربية الإسلامية العامة، خصوصا وأن الموريسكي قد يقع بين ما يمكن أن يعتبر «عربيا إسلاميا» بسبب انتمائه بشكل من الأشكال إلى الثقافة المغربية العربية الإسلامية، ومن ناحية أخرى نجده قد انصهر فعلا في الثقافة الإسبانية الرومنسية[2]. ونجد الشخص الموريسكي في تجاذب مستمر بين قطبي هذا المغناطيس: فمن ناحية، يعترف بأن لجوؤه إلى الرومنسية أو الإسبانية، جاء اضطراريا لفقدانه اللغة العربية ومدارسها، كما أقر بذلك الفقيه عيسى بن جابر في القرن الخامس عشر، عندما تكلم عن الأسباب التي دفعته إلى كتابة **مجموعه في الفقه والسنة** باللغة الإسبانية وقال: «**...إن مسلمي قشتالة بسبب خضوعهم الكبير وبسبب الضرائب العالية والعناء المفرط، ضاعت منهم الممتلكات شيئا فشيئا وكذا المدارس واللغة العربية. ونظرا لهذا الخصاص طلب مني أصدقائي بكل عطف وإلحاح كبير (...) والتمسوا مني باستعطاف**

(2) المقصود هنا اللغة الإسبانية القديمة romance وليس ما يفهم اليوم بالرومنسية.

بالغ أن أجمع باللغة الرومنسية كتابا مختصرا حول فقهنا والسنة، وكذا كل ما يحتاج إليه المسلم الصالح ويعمل به. وهكذا لم يكن لي بد إلا أن أقبل هذا الطلب»[3].

ففي هذا السياق كان الموريسكيون يتأسفون أيما أسف على اضطرارهم إلى استعمال لغة المسيحيين الإسبانية من أجل شرح تعاليم الدين الإسلامي، التي لا يمكن أن تشرح في نظرهم إلا باللغة العربية. يقول أحدهم: «**لا أحد من بني قومنا يعرف اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، ولا يفهمون حقائق الدين ولا يدركون سموه الحقيقي، دون اللجوء في شرحها إلى لغة أجنبية، كلغة هؤلاء الكلاب المسيحيين، طغاتنا ومضطهدينا، دمرهم الله. لهذا أطلب المعذرة ممن يقرأ ما كتب في القلوب، علما أن نيتي ما هي إلا فتح طريق النجاة للمؤمنين المسلمين، حتى ولو كان باستعمال هذه الوسيلة الحقيرة والدنيئة»**[4] .

ومثل هذا الأسف عبر عنه كذلك موريسكي آخر، صاحب ترجمة قرآنية موجودة في خزانة طليطلة، مكتوبة بالحروف اللاتينية، لما قال: «**...لكونه مكتوبا بالحرف المسيحي... يطلب ويلتمس ألا تُحط قيمته لاستعماله ذلك الحرف، بل على العكس، يجب الرفع من شأنه، لأن وجوده مكتوبا بهذه الطريقة، يظهر جليا للمسلمين الذين يعرفون قراءة الحرف المسيحي ولا يعرفون قراءة حرف المسلمين. وقد أكد النبي محمد ﷺ أن أحسن اللغات تلك التي تفهم»**[5].

إن هذا الموقف من اللغة الإسبانية باعتبارها لغة المسيحيين ولغة تعبيرهم الديني، كان يترك لدى المسلمين شعورا بالإحباط، لعجزهم عن التوصل إلى استعمال الوسيلة التعبيرية المقدسة التي استعملها أجدادهم على هذه الأرض التي فقدوا السيطرة عليها. وهذا الشعور سيمتد بينهم حتى بعد تهجيرهم خارج إسبانيا. فالذين آل بهم المآل إلى تونس، مثلا، ابتداء من سنة 1609، كانوا لا يعرفون اللغة العربية ولا حروفها، وهذا الأمر جعل القائمين على أمورهم الدينية من بني قومهم، يلجؤون إلى تعليمهم الدين الإسلامي باللغة والحروف التي كانوا يملكونها. وفي هذا المضمار استفتى شاعر موريسكي مجهول

(3) Wiegers, Gerard. «ʿIsa b. Yabir and the origins of aljamiado literatura» *Al Qantara*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología. Vol XI, fasc. 1, 1990. Pág. 159.

(4) Ticknor, G. Historia de la literatura española, IV. Madrid. Rivadeneyra, 1881-1885. P. 420.

(5) López Morillas, Consuelo. *The Qur'an in sixteenth-century Spain: six morisco versions of sura 79*. London. Tamesis Books Limited. 1982. Pág. 13. (Qur'an in sixteenth-century Spain.).

الاسم، أحد الفقهاء الذين استقبلوهم بحفاوة كبرى وسهلوا مقامهم بهذه الأراضي، وهو الصالح سيدي بولكايز، خصوصا وأنه تخوف من عدم ملاءمة تعاليم الإسلام مع كتابة أموره الدينية بالحروف الإسبانية. وقد أجاب الفقيه بالإيجاب والرضى، واعتبر أنه عمل مقبول جدا[6]. وهذا الأمر نفسه، شغل بال فقهاء الموريسكيين من ذي قبل، حيث كان عليهم تبرير مسألة تلقين المسلمين تعاليم الدين الإسلامي بعد ترجمتها إلى اللغة الإسبانية. يقول شاب اَرَابَلُ (Mancebo de Arévalo) في بداية القرن السادس عشر: «**قد أقر مالك، مؤسس المدرسة الفقهية المالكية السائدة في الأندلس، أن ديننا المقدس وسنتنا هما قدوة الحياة الإسلامية، ويجب تعليمهما لجميع المخلوقات بأي لغة يجيدون فهمها وبأي (طريقة أو أسلوب) دون زيادة ولا نقصان وبتعقل في معالجة الأمور، وأن يتم إيصالهما إلى جميع الأمم دون احتقار أي مخلوق** »[7].

إن هذا الموقف من اللغة القشتالية، كان يبرره بالخصوص عجزها عن التعبير عن شتى المعاني المتداولة بين المسلمين، لذلك قالوا «**إن هذه اللغة العامية تفتقر افتقارا كبيرا إلى الكلمات، وهو الشيء الذي يجعلنا نقتصر معها على ترجمة المعاني فحسب، فعندما نقول الأشياء بهذه اللغة تبدو مغايرة جدا. وهذا الأمر يؤدي إلى فقدان تلك العذوبة التعبيرية التي نجدها في اللغة الأخرى، ولكن على كل إنسان أن يكتفي بما قسم الله له وأن يأخذ الأمور كما هي**»[8].

لكن، رغم كل هذه المواقف، فإن آراء الموريسكيين تجاه اللغة الإسبانية وثقافتها كانت تختلف وتتباين. فإذا كان منهم من كان يأمر بعدم تقليد المسيحيين في لغتهم ولباسهم وأعرافهم وتصرفاتهم، مثل الآمر بعدم اتباع المسيحيين في كلامهم وعاداتهم، لما قال: «**عليك بالابتعاد عن اتباع أو تقليد كلام وعادات المسيحيين، أو لباسهم، أو ما شابهها، أو ما يتبعه المذنبون الجهنميون الأشرار؛ عليك بالالتزام بأقوال وسنن وأعراف وتقاليد ولباس ذلك النبي السعيد محمد ﷺ وصحابته، فهو الذي منح بأمر العلي العظيم هذه**

(6) Oliver Asín, Jaime. «Un morisco de Tunis, admirateur de Lope. Etude du ms. S2 de la Collection Gayangos». In M. de Epalza et R. Petit. *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid. Instituto Hispano árabe de Cultura. 1973. Pág. 210.

(7) Epalza M. «El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses» (a modo de introducción) en Bernabé Pons. F. *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza. Instituto Fernando el Católico. 1988. Pág. 13.

(8) Oliver Asín, Jaime. «Un morisco de Tunis, admirateur de Lope. Etude du ms. S2 de la Collection Gayangos». In M. de Epalza et R. Petit. *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid. Instituto Hispano árabe de Cultura. 1973. Pág. 210. (Un morisco de Tunis).

النعمة الكبرى»[9]، سنجد كذلك من المثقفين الموريسكيين من كان يتتبع الحركة الأدبية الإسبانية بشغف كبير ويشارك فيها باعتبار انتمائه إلى هذه الثقافة الإسبانية، وهو الأمر الذي لم يكن يثنيه عن مهاجمة المعتقدات الكاثوليكية الإسبانية بشراسة كبرى، كما كان يحدث مع إبراهيم الطيبلي. ولدينا عدة حالات من حالات الموريسكيين الذين اهتموا بالثقافة الرومنسية دون أي عقدة، أمثال صاحب المخطوط S2 لأكاديمية التاريخ الإسبانية.

كان القائمون على أمور الموريسكيين في المهجر، يؤلفون الكتب حول الدين الإسلامي باللغة الإسبانية، التي لم يكن يفهم غيرَها السوادُ الأعظم من هؤلاء الموريسكيين، الذين خرجوا إلى تونس أو غيرها من البلاد الإسلامية والمسيحية، وكتبوها بالحرف اللاتيني (خلافا لما تعودناه فيهم أثناء وجودهم في إسبانيا قبل الطرد من كتابة الإسبانية بالحروف العربية). لكن هذا الموريسكي المسلم الغيور على دينه، والمساهم في عملية إعادة إذكاء التعاليم الإسلامية في أبناء بلده من الموريسكيين بالطريقة المذكورة، نراه يفعل ذلك باللجوء إلى المرجعية الثقافية الإسبانية وإلى رموزها الأدبية البارزة أمثال لُبَّا وغَرْثِلَسُ. وقد كانت توازي غيرتَه على الدين الإسلامي غيرةً أخرى على الحفاظ على ثقافته الإسبانية.

كان الموريسكيون في المغرب عبارة عن جزيرة ثقافية وسط المجتمع المغربي، تتعارض أبعادها في كثير من الأحيان، مع ما كان يميز المجتمع المغربي الأصلي. فبالنظر إلى لباسهم ولغتهم، لا نستغرب أن ينعتهم المغاربة بالمسيحيين -حسب شهادة أَنْطُنْيُ دَا شَلْدَنْيَ[10]. وليس هذا كل ما كان يميزهم عن المغاربة، بل كان تصرفهم وأفكارهم تقيم هوة عميقة بين ثقافتهم والثقافة المغربية المحلية. فالموريسكيون الأوروبيو الطبع في كل شيء تقريبا، غالبا ما كان لجوؤهم إلى المغرب اضطراريا وليس رغبة في استيطان هذه الأرض. وقد وجدنا عدة حالات من الأندلسيين المهجرين سواء في طنجة أو الرباط مثلا ينفرون من المغاربة ويفضلون العيش مع المسيحيين، أحيانا كعبيد، بدل العيش أحرارا مع المغاربة.[11] وسنجدهم يحاولون العودة جماعة إلى موطنهم الأصلي في هورناتشوس بعد عقدين من الخروج منها. ومن أجل ذلك دخلوا في مفاوضات مع الإسبانيين سنة 1631 من

(9) انظر المخطوط الأعجمي رقم 5301 بالخزانة الوطنية الإسبانية.

(10) Saldanha, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*, Lisboa, Instituto de Investigação científica Tropical, 1997. Pág. 15.

(11) Veronne, Chantale de la. « Morisques et mudéjares dans les présides ibériques d'Afrique du Nord : Oran et Tanger ». In Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous. *Tunis : Institut Supérieur de Documentation*. 1984. Pp. 55-59.

أجل تسليمهم قصبة الرباط مقابل استعادة بلدتهم المذكورة[12]. وسنجد من الموريسكيين في تطوان من كان يقرأ القصص الأدبية المتداولة في عصره في إسبانيا بين الطبقات الشعبية مثل قصص البطولات التي كانت قد استولت على العقلية الشعبية بالمغالاة التي كانت تذيعها، حتى قام صاحب دُنْ كِخُطَا دَا لَمَنْتْشَ بمحاربتها وانتقادها في هذه الرواية التي أكسبته الشهرة في شتى بقاع المعمور.

(12) « Projet de traité entre les Morisques de la Casba de Rabat et le Roi d´Espagne, en 1631 », Rabat, Héspéris, Tome XLII, 1955. (Projet de traité).

المصادر والمراجع

1. « Projet de traité entre les Morisques de la Casba de Rabat et le Roi d´Espagne, en 1631 », Rabat, Héspéris, Tome XLII, 1955.
2. Epalza M. «El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses» (a modo de introducción) en Bernabé Pons. F. *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza. Instituto Fernando el Católico. 1988.
3. López Morillas, Consuelo. *The Qur´an in sixteenth-centyry Spain: six morisco versions of sura 79*. London. Tamesis Books Limited. 1982. (Qur´an in sixteenth-centyry Spain.)
4. Oliver Asín, Jaime. «Un morisco de Tunis, admirateur de Lope. Etude du ms. S2 de la CollectionGayangos». In M. de Epalza et R. Petit. *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid. Instituto Hispano´rabe de Cultura. 1973.
5. Oliver Asín, Jaime. «Un morisco de Tunis, admirateur de Lope. Etude du ms. S2 de la CollectionGayangos». In M. de Epalza et R. Petit. *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid. Instituto Hispano´rabe de Cultura. 1973. (Un morisco de Tunis).
6. Saldanha, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*, Lisboa, Instituto de Investigação científica Tropical, 1997.
7. Ticknor, G. Historia de la literatura española, IV. Madrid. Rivadeneyra, 1881-1885.
8. Veronne, Chantale de la. « Morisques et mudéjares dans les présides ibériques d'Afrique du Nord : Oran et Tanger ». In Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous. *Tunis : Institut Supérieur de Documentation*. 1984.
9. Wiegers, Gerard. «ᶜIsa b. Yabir and the origins of aljamiado literatura» *Al Qantara*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología. Vol XI, fasc. 1, 1990.
10. فتوى المغراوي: *https://ar.wikipedia.org/wiki*/أحمد_بن_أبي_جمعة

المخطوط الأعجمي رقم 5301 بالخزانة الوطنية الإسبانية.

من تراث الأديان الكتابية بالغرب الإسلامي:
ترجمة المتون الدينية العبرانية إلى اللغات المحكية في المغرب
(قضايا ودراسات)

د. عبد الرحيم حيمد
جامعة ابن زهر، أگـادير

ملخص البحث:

تصدر وصل المتدينين بمتن الكتاب المقدس هواجس المفكرين اليهود في مختلف العصور، وأقضَّ ذلك مضاجع الربّيين والقرائين على السواء. وإذا كانت الترجمات في المشرق الإسلامي، قد اعتمدت العربية الفصحى خلال العصر الوسيط، فإن غير قليل من المترجمين اليهود في بلاد المغرب والأندلس انتحوا سمت اعتماد اللغات المحكية، ومواجهة إكراهات اللغات المحلية سواء في تفسير النصوص وترجمتها، أو في دور تعليم الناشئة، أو في مصنفات «جوامع الصلوات».

تسعى هذه الورقة البحثية إلى إماطة حجب النسيان عن بعض هذه الحلل الترجمية للنصوص الدينية العبرانية والآرامية التي اعتُمدت فيها اللغات المحكية المختلفة في الغرب الإسلامي، وفي بلاد المغرب على نحو خاص. ويسائل جهد التحليل والمقاربة المبذول في هذه الورقة أسباب اللجوء إلى خيارات اعتماد اللسان المحلي، والنظر عن كثب في عينات مختارة من هذه الحلل، بغاية رصد فعل التبيئة العميق الذي تم بموجبه إخضاع المتن الديني العبراني وموازياته لقناعات المترجمين وتصوراتهم الثقافية بوجه عام. تتطلع هذه الدراسة، من ثمة، إلى الإبانة عن أهم الإواليات الضابطة التي خضع لها التعامل مع المتن العبري والآرامي، وتحليل شبكة المفاهيم المعتمدة في هذه الحلل، والبحث في الخلفيات المعرفية التي حكمت جهود محرريها وهم يمتحون من جهود تراجمة سابقين قرائين وربّيين وسامريين.

خطاطة:

استهلال

بيئة التعدد اللغوي والحاجة إلى الترجمة

هاجس «إخراج معاني الكتاب المقدس من كتب النبوة إلى اللغة الغالبة على زمان المُخرَج له ووطنه»

«ترجوم»، «شرح، «تفسير»، «پِروش»

ترجمات شارحة لمتون الكتاب المقدس العبرانية بالعربية المغربية

المطبوع والمخطوط من حلل ترجمة العهد القديم إلى لغات المغرب المحكية:

دراسات أكاديمية لحلل شرح الكتاب المقدس المغربية، أنموذجان دالان:

في دراسات العلامة حاييم الزعفراني

في الشرح المغربي لمتن «أكّادا الفصح» باللسان المغربي الأمازيغي: مضامين وأبعاد

في أبحاث موشيه بَرْ أَشِرْ

أضواء حول المنجز الأكاديمي من مشروع موشيه بَرْ أَشِرْ بخصوص ترجمات النصوص الدينية العبرية إلى لغات المغرب المحكية

في بنيات الشرح وخصائص الترجمة

تذييل.

استهلال

لم تنجز إلى حدود اليوم دراسات كثيرة حول ترجمة النصوص الدينية العبرانية والآرامية إلى لغات المغرب الفصيحة والمحكية مقارنة بما حققته الأبحاث في الموضوع عن ترجمات الكتاب المقدس في المشرق الإسلامي على امتداد ألف عام ويزيد[1]. تروم هذه الورقة تقريب القارئ من وضعية الدراسات المعاصرة بهذا الخصوص، وعرض الحصيلة والمنجز الأكاديميين، قبل فحص نماذج تمثيلية من هذه الترجمات تيسر تناول إشكالية نقل النص الديني العبراني إلى لغات المغرب بالدرس والتحليل، وتسعف في معاينة مناهج النقل

(1) Miriam L. Hjälm (editor), «Senses of scripture, treasures of tradition: the Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims» , Leiden, Brill, 2017.
- Baker Mona, (dir.), «Routledge Encyclopedia of Translation Studies», Londres, New York, Routledge 2001.

من لغة إلى أخرى، وتبيُّنِ الإواليات المختلفة التي حكمت أذهان المترجمين، وهم يشتغلون في فضاءات متنوعة يسمها التعدد اللغوي، ويحكمها هاجس الدفاع عن الهوية العقَدية وضمان استمراريتها.

بيئة التعدد اللغوي والحاجة إلى الترجمة

غني عن القول إن اللغة شكلت، على الدوام، أسّ الوعي بالهوية الدينية لدى مكونات النسيج الاجتماعي في الغرب الإسلامي وأرباضه النصرانية. فقد برز لدى الطوائف جميعها في كل الفضاءات التي تعايش فيها اليهود والمسلمون والمسيحيون وعي متنام بوجوب امتلاك المعرفة العميقة بلغات التداول في المحيط الاجتماعي، والتمكن من ناصية التواصل بها، إذ شكل «الخطاب حول اللغة إحدى الاستراتيجيات الأساسية التي ما انفكت توظفها الجماعات لبناء هويتها الخاصة»[2]. لم يكن احتداد هذا الوعي وبروزه قصرا على المسيحيين واليهود بفضاءات الغرب الإسلامي وحسب، بل شكل حافزا للتعامل مع اللغة لدى المسلمين واليهود في البيئة المسيحية بشبه الجزيرة الأيبيرية حيث شكل هؤلاء أقلية طفقت تتنامى مع تصاعد وتيرة حروب الاسترداد. ويمكننا أن نوسع من هذه الملاحظة لنضيف أن هذه الاستراتيجية المرتبطة باللغة، ظلت متأصلة على أرض المغرب زمنا طويلا قبل مأساة التهجير من شبه الجزيرة الأيبيرية. توضح ذلك وتدل عليه جهود المغاربة التي وصلتنا شواهدها منذ عصر الدولة الإدريسية، والتي تعكس الحضور البارز للوعي بأهمية اللغة المعتمدة في الترجمة لهوية الطوائف الدينية. وهو حضور امتد تأثيره في عصور لاحقة، وانضاف إلى ما كان موجودا على أرض الواقع في فضاءات المغرب حيث لم تتوقف يوما المزاوجة بين اعتماد اللغة الدينية الأصل في بلاغ الوحي ولغات المغرب فصيحها ومحكيها. يمكن القول إن ترجمات النصوص الدينية العبرانية والآرامية إلى لغات البلاد هي بمثابة مرآة تنعكس على صقيلها دقائق الوضعية اللغوية في الغرب الإسلامي، إذ لم تنفصل، على مدى تاريخ المغرب، لغات ترجمة الكتاب المقدس العبري والتلمود والمتون الدينية المصاحبة لهما عن الوضعيات اللغوية التي عرفتها البلاد، وعن مشابك التحقيب اللغوية التي أفرزتها الوضعية الاجتماعية والسياسية للساكنة بوجه عام. فقد شكلت

(2) Alfonso Esperanza, «Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to the Twelfth Century», London and New York, Routledge, 2008, p. 31.

اللغات التي استعملها يهود المغرب خلال تاريخهم الطويل بالبلاد جزءاً من ثقافة الطوائف التي انتموا إليها. ظلت العبرية والآرامية لغتين طقوسيتين، تُوظَّفان في الدرس والتعلم والثقافة العالمة، بينما بقيت لغات الكلام في أوساط هذه الطوائف هي العربية-المغربية في المناطق عربية اللسان، والأمازيغية في المناطق أمازيغية اللسان، إلى جانب وجود فضاءات ازدواج اللغة[3] (ميدلت، ودمنات، وإفران، والأطلس الصغير، وتَهالة دي امّلن) حيث ظلت الأمازيغية والعربية المغربية معتمدتين بدرجات متفاوتة في التواصل والاستعمال اللغوي. دأب يهود فاس وسجلماسة وسبتة على اعتماد العربية الكلاسيكية ما بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر للميلاد، وكتابتها بحروف عبرية. وأثمر ذلك تراثا يهوديا ضخما حدد معالم عصر ذهبي أندلسي مغربي ساهم في إعلاء صرحه أعلام كثيرون من أدباء ولغويين[4] نظير داود بن إبراهيم الفاسي[5]، وأبو إبراهيم إسحق بن بارون (مالقة - 1128م)[6]، ومروان بن جناح (قرطبة –1050م)[7]، وفلاسفة نظير يوسف بن يهودا بن عقنين السبتي (1160-1220 م)، و**أَبُو عمْرَان مُوسَى بن مَيْمُون بن عُبَيْد ٱللّٰه ٱلْقُرْطُبِيّ** (1135- 1204م)، ويهودا بن نسيم بن مالكا (القرن الثالث عشر الميلادي)[8].

وعقب انحسار تمكُّن طوائف هاته الفضاءات من العربية الكلاسيكية، أضحت اليهودية المغربية المكتوبة بحروف عبرانية (نَصْ قْلام)، هي معتمَد الاستعمال إلى حدود

(3) محمد المدلاوي، «عن التراث المتداخل اللغات في الغرب الإسلامي: نماذج للتداخل بين العربية والعبرانية والأمازيغية»، أعمال ندوة تحقيق التراث المغربي الأندلسي، حصيلة وآفاق، منشورات كلية الآداب- وجدة رقم 16، سلسلة ندوات و مناظرات، رقم 4، ص. 213-228.

(4) انظر حول طبقات هؤلاء الأعلام، وأعمالهم، وكذا اتجاهات الدراسات اللغوية العبرانية في أوساط طوائف يهود المشرق والمغرب الإسلاميين: د. أحمد شحلان، «مجمع البحرين من الفينيقية إلى العربية: دراسة مقارنة في المعجم واللغات العروبية السامية»، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2009.

(5) عبدالرحيم حيمَد، «من نماذج الدراسات اللغوية المقارنة في مغرب القرن العاشر الميلادي: معجم «جامع الألفاظ» لداود بن أبراهام الفاسي (مقدمة الكتاب: قلب رسم وترجمة)»، ضمن الكتاب التكريمي لفضيلة الأستاذ الدكتور محمد الخطابي، «النص والخطاب، قراءات في مسار محمد الخطابي»، (إصدار: المنتدى الوطني لشباب الصحراء –أكادير ومختبر البحث في اللغة والمجتمع والخطاب، ومختبر الأنساق اللغوية والثقافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر)، أكادير، 2024، ص.ص.262-294.

(6) انظر التحقيق الأكاديمي الدقيق الذي نهض به د. أحمد شحلان لمصنف «الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية» للنحوي الأندلسي أبو إبراهيم إسحق بن برون السرقسطي، أكاديمية المملكة المغربية، 2023

(7) انظر كتاب «اللُّمع للنّحوي اليهودي الأندلسي مروان بن جناح القرطبي 995-1050، قلب رسم حرفه العبري إلى اللغة العربية ونقحه وقدم له د. مولاي مامون المريني»، مركز عطاء، مراكش 2021..

(8) G. Vajda, «Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain,« Collection Hespéris, Institut des Hautes Études Marocaines, n° 15, Paris, 1954.

الأزمنة الراهنة، توظف في الآداب، وفي السرد التاريخي، والأشعار الشعبية، وفي ترجمات النصوص المقدسة، وكذا في كنانيش الحساب الخ..، في حين اعتُمِدَت العبرية في نظم الشعر الديني (البيوط)، والتحرير في مجالات اللاهوت والتصوف والقَبّال[9]. ولم تلبث أن تحددت إثر التهجير العظيم من شبه الجزيرة الأيبيرية، الذي أطره مرسوم فريناند وإيزابيلا نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، معالم فضاءات ازدواج لغوي متميز في حواضر استقبال المهجرين واستقرارهم. و»هي فضاءات أخذت في التراجع لصالح العربية، لتنحصر، خلال القرن العشرين، في مدن طنجة، وتطوان، وأصيلا، والعرائش، والقصر الكبير، حيث أضحت العبرية – الإسبانية، إثر تماسها واحتكاكها بالعربية، تعرف بـمصطلح «**الحاكيتية**»[10].

لم تنفصل على مدى تاريخ المغرب لغات ترجمة الكتاب المقدس العبري والتلمود والمتون الدينية المصاحبة لهما عن الوضعيات اللغوية المختلفة التي عرفتها البلاد، وعكستها مشابك التحقيب اللغوية التي أفرزتها البيئة الاجتماعية والسياسية للساكنة بوجه عام. فقد ظلت اللغات التي استعملها اليهود خلال تاريخهم الطويل في البلاد جزءا من ثقافة الطوائف التي انتموا إليها. وترتب عن الحضور المتواصل لجموع الموسويين في تاريخ المغرب، وتَقَلُّبِهم في البلاد، استقرارا أو عبورا، تعدّد لغوي، وتنوع لهَجي أضحت معه اللغات التالية معتمد هذه الطوائف على مستويات الاستعمالين الديني والدنيوي: العبرية، واليهودية العربية، واليهودية المغربية، واليهودية الأمازيغية، واليهودية القشتالية بتحولاتها إلى الحاكيتية واللادينو.

هاجس «إخراج معاني الكتاب المقدس من كتب النبوة إلى اللغة الغالبة على زمان المُخرَج له ووطنه»:

«ترجوم»، «شرح»[11]، «تفسير»، «بِروش»:

(9) شمعون لِـفي، «من بعض المقترضات العبرانية في العربية المغربية ومن مسارات انتقالها»، ترجمة: عبد الرحيم حيمَد، مجلة علامات، 2009، العدد 31، ص.ص. 135- 145. وانظر بخصوص تفاصيل أوسع في الموضوع الأطروحة المتميزة للمؤلف نفسه، (إشراف حاييم الزعفراني، أطروحة مرقونة):
Levy Simon, «Parlers arabes des juifs du Maroc: particularités et emprunts- (Histoire socio - linguistique et géographie dialectale)», Paris VIII, 1990.

(10) المرجع نفسه.

(11) يعرف الدكتور محمد المدلاوي «الشرح» في هذا السياق بالقول:
«الشرح» (שרח): نوع من التـأليف النثري التعليمي التيسيري، منتشرٌ في صفوف الجماعات اليهودية لغاية التربية الدينية. ويتمثل في متون للتحفيظ عن ظهر قلب في المراحل الأولى للتعليم، متون ترِد فيها آياتٌ أسفار

توضح الدراسات المعاصرة اطلاع علماء المسلمين على الترجمات المختلفة لنصوص الكتاب المقدس، بيد أنه تعرُّفٌ لما تتبين في إطاره بعد بشكل جلي الحلل الدقيقة التي تم اعتمادها ومسارات تلقيها وتداولها. فقد وجد علماء المسلمين وكذا علماء اليهود أنفسهم، وباعتبار السياقات الثقافية لتاريخ اليهودية والمسيحية على السواء، منذ القرن الثامن الميلادي، أمام إرث القرون الماضية، إذ ما انفكت سطوة الترجوم، أي الترجمة الآرامية للتوراة[12]، تلقي بظلال الحجب والإهمال على الترجمة السبعينية المحررة باللغة اليونانية. وإذا كان سعيد بن يوسف الفيومي، (268 هـ/882م - بغداد 330هـ/942م) ومجايلوه من القرّائين[13] قد شمّروا عن ساعد الجد لنقل الـ«تنَخ» أو الكتاب المقدس العبري إلى العربية، وتلقف أعمالهم يهود العصر في مشارق الأرض ومغاربها، وتلقفها من خلالهم أيضا المسلمون والمسيحيون، فإن ما يشد الانتباه إعراض الطوائف اليهودية في الغرب الإسلامي عن استعمال لفظ الترجمة في الحلل التي قدموا فيها متن العهد القديم أو متن التلمود ونصوص «المدراش» و«الأگّادا»[14]، كما لم يصفوا أعمالهم بالتفسير إلا نادرا، واعتمدوا بدلا

مختارة من أسفار الكتاب المقدس (التوراة، الأنبياء، الكتب) الواحدة تلو الأخرى مزدوجةَ اللغة: متن الآية الأصلي بالعبرانية التوراتية، ويليه مقابلُه الترجمي بالعربية المهودة/ judéo-arab، والكل بالحرف العبراني في حالة ما إذا كان «الشرح» مدوّنا، وليس مجرد مرويات شفهية متواترة سماعا (השרח שבעל פה). انظر: «سينوبسيس حول العمل الكبير الثاني (2022) من أعمال موشي بار-أشير حول التقاليد المسمّاة بـ«الشرح» في المغرب: ترجمات تفسيرية للكتاب المقدس اليهودي بالعربية المغربية المهوّدة»،الرابط (7 يونيو 2024):
-https://static.blog4ever.com/2006/04/162080/Livre-Bar-Asher-2022.-pr--sentation.-AR--2-.pdf
-https://orbinah.blog4ever.com/m-elmedlaoui-publications-academiques

(12) ترجوم أونقلوس، ويسمى أيضا بالترجوم البابلي؛ سفر يتضمن الترجمة الآرامية للأسفار الخمسة. ويرجع زمن نقله للآرامية إلى القرن الثاني ق.م. أما ترجوم الأنبياء فيعرف بترجوم يوناثان بن عُزيئِيل، وهو ذو نزعة تفسيرية واضحة. أضف إلى هذا النص ترجوم المكتوبات. وقد أُنجز هذان الأخيران ببلاد فلسطين، وكلاهما متأخر زمنيا عن ترجوم أونقلوس.

(13) وصف المسعودي فرقة القرائين بالقول: «والعنانية وهم ممن يذهب إلى العدل والتوحيد»، «التنبيه، ص. 112. وكتب الدكتور أحمد شحلان معرفا بهذه الفرقة من المتكلمين اليهود، وبسياقات نشأتها تحت تأثير علم الكلام المعتزلي ما يلي: «وكان أيام الخليفة أبي جعفر المنصور.. أن خرج عنان بن داود البغدادي..عن رأي جمهور اليهود، أو عامة الربِّيين، فأقام بنيان مذهب جديد عرف فيما بعد بمذهب القرائين، نسبة إلى اللفظ العبري מקרא (مِقْرا) وهو اللفظ الذي أطلق على التوراة، أو باسم الخوارج كما سماه يهودا اللاوي. وقد تضمنت هاتان التسميتان خلاصة فكر أعلام هذا المذهب، إذ المرجع الوحيد بالنسبة إليهم هو التوراة، أما ما عداه مثل التلمود والكتابات الأخرى مثل المدراشيم (الكتابات التفسيرية التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود) فلا عبرة به»، «ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي»، مراكش 1999، ص.26.

(14) «مِدْراشْ: من الجذر السامي «دَرَشْ» الدال في العبرية على فعل الدرس والفحص والتفسير، ومنه «دَرْشان» أي شارح واعظ ومفسر. ويدل، اصطلاحا، على مجموع الشروح والتفاسير التي نهض بها الربّيون الأحبار في مقارباتهم لظاهر نصوص العهد القديم، توراة وأنبياء ومكتوبات. يميَّز، عادة، بين نوعين من المدراشيم: ‘مدراش

عنهما لفظ الشرح. وهو اختيار يفهم في إطار تاريخ ترجمة النصوص العبرانية والآرامية إلى العربية على أرض الإسلام. فنحن نعاين، منذ أواخر القرن التاسع الميلادي، اختلافا مذهبيا عميقا في المشرق الإسلامي بين الفرق اليهودية المختلفة حول الجهاز المصطلحي الذي تداوله أعلام العصر الـكْؤوني[15]، والذي مثل مرآة تنعكس على صقيلها التحولات الحضارية والفكرية التي تقلبت فيها طوائف يهود المشرق الإسلامي وهي تعاين وتحيا تفاصيل الفورة الفكرية على أرض الإسلام[16]. فقد وجدت اليهودية نفسها في معترك خيارات احتذاء سبل الفكر الإسلامي في التعامل مع النص الديني ومع العلوم المختلفة المنبثقة عنه أو المعينة على تدبير فهمه والإحاطة به[17]. وارتضى المترجمون من أعلام مذهب القرّائين استعمال لفظ الترجمة، على عكس خصومهم من الربّيين نظير سعيد بن يوسف الفيومي الذي درج على وصف نقله للتوراة من العبرية إلى العربية بمصطلح «تفسير». بينما رفض القرّاؤون بالجملة والتفصيل ترجمات الربّيين الموصوفة بالتفسير، واعتبروا ذلك شبهة توقع في محذور مذموم يتمثل في إقحام الرأي في مقول النص المترجم. ولذلك انتقدوا جهود الربّيين، وأدانوا كامل أعمالهم الترجمية. كتب يافت بن علي(البصرة، القدس–980م.) وهو يؤكد الحرص المتواصل على الارتباط بلغة النص المقدس وسوق معانيه حين التصدي لنقله إلى العربية: «ولما كان عزمنا ترجمة ألفاظ هذا الكتاب، وتبليغ معانيه بحسب ما توجبه ألفاظه، لم نشتغل بما هو خارج عن غرضنا فندخلَ تحت ما دخل من المفترين، الذي حشا في **تفسيره** مذاهب الملحدة والثنوية والفلاسفة والسفسطائية، وأخذ يرد عليهم، وزيّن

هَلَخا'، وينصب جهد الشرح فيه على النصوص الشرعية الخاصة التي تسند إليها الأحكام الفقهية اصطلاحا وتطبيقا، و'مدراش أَگّادا'، ويدل اصطلاح «الأگّادا» على نصوص الحكي القصصية والنبوية، وتفسيرها. ومدارها العام الوعظُ والقيم الأخلاقية. يرتبط الأمر، من ثمة، بالنصوص المتعلقة في التلمود بالحكي والأخلاق، وكذا بجوانب مختلفة في تاريخ اليهودية الربّية. انظر:

Daniel Boyarin, «Intertextuality and the Reading of Midrash», Indiana University Press, 1990.
David Banon, «Le Midrach», (chap.IV, Le Midrach: catégorie juive de l'interprétation), p. 70 – 90.

(15) العصر الـكْؤوني نسبة إلى «الـكِـؤون»، أي رئيس الطائفة اليهودية. يغطي هذا العصر فترة طويلة من تاريخ يهودية العصر الوسيط تمتد من زمن اختتام تدوين التلمود (القرن السادس من الميلاد) إلى غاية سنة 1038م. انظر حول هذا العصر :

Elinoar Bareket, «The Gaonite Era, Jews Under Islamic Rule During 7-12 Centuries», Broadcasting University 2007.

(16) أحمد شحلان، «ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي»، الطبعة الأولى، مراكش 1999، الجزء الأول.

(17) حيمَد عبد الرحيم، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربّية، «الأمانات والاعتقادات» لسعيد بن يوسف الفيومي «القرن العاشر للميلاد»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، السنة 23، العدد 92، 2005.

كتابه بها، فخرج فيما أنكره سيدنا داود عليه السلام بقوله «וְלֹא-הִלַּכְתִּי, בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי» (يَارَبُّ لَمْ يَشْمَخْ قَلْبِي، وَلاَ اسْتَعْلَتْ عَيْنَايَ، وَلاَ حَفَلْتُ بِالْعَظَائِمِ وَمَا يَفُوقُ إِدْرَاكِي[18]). فأفسد التفسير، وادّعى ما لا توجبه العبارة...»[19]. وهو انتقاد حمّال بوضوح شديد لرجْع الصراع بين علماء الكلام اليهود، ولمنهج الربّي سعيد بن يوسف الفيومي، الذي دأب على تضمين ترجماته حجج دحض آراء خصوم اليهودية الربّية. وتلك ازدواجية مرفوضة في رأي أتباع عنان القرائي، إذ تقرن الترجمة بالتفسير، وتعيد اقتراف الأخطاء الجسيمة التي تضمنتها الترجمات الآرامية التي رفضها القراؤون، ووجهوا لمحتذي سبلها انتقادات صارمة ساق كثيرا من مساوئها القرّاء يعقوب القرقساني في المقالة الثانية والثالثة من مصنفه «الأنوار والمراقب»[20].

لنشر إلى أن تفسير سعيد بن يوسف ظل حاضرا على الدوام في أذهان المترجمين المغاربة، وفي حلل الشروح العربية المغربية التي أنجزوها، أو تداولوا رواياتها. وكان قد وجه الفيومي آن تصديه لوضع تفسير مُبسَّط للتوراة هاجسان: هاجس تمكين جموع المؤمنين من معاني النص المقدس، بعد أن انقطعت الصلة بينهم وبين لسان العبرانية، واتسع خرق جهلهم باللسان الآرامي، وهيمن في أوساطهم سلطان العربية لغة التداول آنئذ. عبر سَعَديَه الفيومي عن هذا الهاجس بالقول معلقا حول تفسيره: «[هو] إخراج معاني الكتاب المقدس من كتب النبوة المسمى التوراة من اللغة القدسية إلى اللغة الغالبة على زمان المُخرَج له ووطنه»[21]. وتمثل الهاجس الثاني في الوعي بوجوب توخي التبسيط في فعل الترجمة، والنأي عن دقائق الجدل التي كانت قيد التداول زمن احتدام الصراع بين الموحدين وخصومهم من الملل والنحل الوثنية، والصراع بين المسلمين واليهود،

(18) سفر المزامير، الإصحاح 131، الفاسوق 1.

(19) H. Ben Shammai, «The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisani and Yefet ben Eli», 1-2, (Hebrew University Ph.D.», vol. II, Appendix 2, pp. 63-64. (بالعبرية)

(20) أبو يوسف يعقوب القرقساني، « كتاب الأنوار والمراقب»، المقالة الأولى والثانية، انظر نشرة ليون نيموي: «Kitab al-Anwar wal-*Maraqib*, Code of Karaite law, by Ya'qub al-Qirqisani.(Second Quarter of the Tenth Century)», Edited by Leon Nemoy, New York, Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939 - 43.

(21) «אכּראג מעאני אלכתאב אלמקדס מן כתב אלנבוה אלמסמי אלתורה מן אללגה אלקדיסה אלי אללגה אלגאלבה עלי זמאן אלמכּרג לה ווטנה».

Tafsir al-Torah bi-al-Arabiya, Paris, 1893-

- Saadiah ben Yosef, «Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef Al-Fayyoûmî: version Arabe et commentaire avec la traduction Française du texte», VI. France, Ernest Leroux, 1894.

واليهود الربّانيين واليهود القرائين، وهو صراع انخرط فيه علماء اليهودية جميعا، وأفرد له سعيد الفيومي تصانيف أخرى وحللا ترجمية مرفقة بتعليل اختيارات النقل إلى اللغة المستقبلة، والاحتجاج لها من منظور كلامي صرف. وهذا هاجس جعل الـكُؤون سعيد يلح على وصف عمله بالتفسير والإعراض عن تسميته بالترجمة. جاء في صدر تفسيره: «وإنما أرْسمت هذا الكتاب لأن بعض الراغبين سألني أن أُفرد بسيط نص التوراة في كتاب مفرد لا يشوبه شيء من الكلام في اللغة مصروفها ومُبدلها ومقلوبها ومستعارها، ولا يدخل فيه قول من مسايل الملحدين، ولا من الرد عليهم، ولا من فروع الشرايع العقلية، ولا كيف تعمل السمعية إلا إخراج معاني نص التوراة فقط.... من خبر وأمر وجَزا على نسق ونظام مختصر، ولايطول شغل من طلب منها قصة ما بما يخالطه من إقامة الحجة على كل فن فيثقل عليه ... ولما رأيت ذلك، رسَّمتُ هذا الكتاب «تفسيرَ بسيطِ نص التوراة» فقط محرَّراً بمعرفة العقل والنقل. وإذا أمكنني أن أودع إياه كلمة أو حرفا يكشف به المعنى والمراد لمن يقنعه التلويح من القول فعلت ذلك. وبالله أستعين على كل مصلحة أقصدها من أمر دين ودنيا»[22].

وما لبث هذان الهاجسان أن اكتسيا لبوسا آخر بعد بضعة قرون، حين وجدت الطوائف في بلاد المغرب نفسها عاجزة عن فهم الترجمات المشرقية وعلى رأسها تفاسير الفيومي نفسها نتيجة لتراجع المعرفة بالعربية الفصحى، وتزايد خطر انقطاع الصلة بالنص الديني، وتنامي صعوبات إفهامه وتعليمه للناشئة. ولذلك انتحى أعلام المغرب مواجهة هذه الوضعية بالتعامل مع إكراهات اللغات المحلية، واختيار اعتماد العربية المغربية لتنضاف إلى اعتماد اللغة الأمازيغية، وكذا الحاكيتية القشتالية، سواء في تفسير النصوص وترجمتها،

(22) «ואנמא ארסמת הדיא אלכתאב לאן בעץ אלראגבין סאלני אן אפרד בסיט נץ אלתורה פי כתאב מפרד לא ישובה שי מן אלכלאם פי אללגה מצרפהא ומבדלהא ומקלובהא ומסתעארהא ולא ידכיל פיה קול מן מסאיל אלמלחדין ולא מן אלרד עליהם ולא מן פרוע אלשראיע אלעקליה ולא כיף תעמל אלסמעיה אלא אכראג מעאני נץ אלתורה פקט ... מן כבר ואמר וגזא עלי נסק ונטאם מכתצר ולא יטול שגל מן טלב מנהא קצה מא במא יכאלטה מן אקאמה אלחגה עלי כל פן פיתקל עליה ...ולמא ראית דלך רסמת הדא אלכתאב תפסיר בסיט נץ אלתורה פקט מחררא במערפה אלעקל ואלנקל ואדא אמכנני אן אודע איאה כלמה או חרפא ינכשף בה אלמעני ואלמראד למן יקנעה אלתלויח מן אלקול פעלת דלך ובאללה אסתעין עלי כל מצלחה אקצדהא מן אמר דין ודניא»، المصدر نفسه.

أم في دور تعليم الناشئة[23]. لقد ألفى هؤلاء أنفسهم أمام حيرة عميقة اختزلت تفاصيلَها عبارة حَبْر مؤدِّبٍ ينهض بالتعليم والتنشئة ساقها الباحث موشيه بَرْ أَشِرْ لوصف سياقات اللجوء إلى العربية المحكية، فقد اشتكى الحبر المعلم بالقول: «هاحْنا شْرَحْنا لْعِبْران لشرح، وُمَنْ بِشْرَحْنّا شَرْحْ لْعَرْبيا دْيالْنا؟»[24] ، فالحاجة إلى شرح بالعربية «دْيالنا» أي عربيتنا التي نفهم، توضح المأزق اللغوي الذي واجهه المربّون والشراح وعلماء الطوائف أمام تنامي الجهل بالعربية الفصحى. عبر عن هذه الصعوبة، التي واجهها المعلمون والأحبار المغاربة وهم يبحثون عن حلول إزاء جهل أبناء الطوائف بلغة التفسير المتوارثة عن العصر الـگوؤني الربّي إيساخَر بن مردخاي بن سوسان (فاس 1539- صَفَد 1572م) الذي انبرى لترجمة التوراة بالعربية المغربية المحكية، ودافع عن هذا الاختيار بقوة في مقدمة مطولة برر فيها العزوف عن تفسير سعيد بن يوسف مستدلا بشواهد كثيرة تعكس صعوبات تمثل العربية الفصحى في زمنه (ق. 16م). وصف ابن سوسان عمله بالعبارة « شرحٌ.. مطلقٌ للصبيان»، أعرض فيه عن التقيد بقواعد العربية الفصحى، التي دعاها في مقدمة مصنفه بالعربية النحوية. ووجه فيه انتقادات عدة للترجمات العربية القديمة، ساقها في مقدمتيه العبرية والعربية اللتين صدر بهما ترجمته التي حققها داود دورون في أطروحة دكتوراه أخرجت المتن[25]، الذي يعتبر من الوثائق النادرة في هذا الباب، بالنظر إلى ضياع ترجمات مغربية لم يقيد لها الحفظ والبقاء ضمن مجال المدون المكتوب.

وتكشف الحلل الترجمية باللغات المغربية المحكية السعي الدؤوب لوصل الفرد والجماعة بالمتن الديني، سواء تعلق الأمر بالعهد القديم نفسه، أم بنصوص التلمود. وتتطلب هذه الحلل فحصا دقيقا باعتبارها سجلا ثمينا عن تاريخ اللغات المحلية وتطورها، ولكونها تعكس، في الآن نفسه، منهج التعامل مع نص عبري يقدم في حلل ترجمية محلية يمكن الارتقاء بتاريخها المعروف إلى حدود القرون الخمسة الأخيرة، ويمكّن فحصها من

(23) **Haïm Zafrani,** « Pédagogie juive en terre d'Islam. L'enseignement traditionnel de l'hébreu et du judaïsme au Maroc», ed. A. Maisonneuve, 1969**,** chap.1.

(24) «האחנא שרחנא לעבראן לשרח, ומן ישרחנא שרח לערביא דיאלנא'».

(25) דוד דורון, «תרגום התורה לערבית של ר' ישׁשכר בן סוסאן המערבי», אוניברסיטת בר אילן (داود دورون، «ترجمة التوراة إلى العربية للربّي إيسّخار بن سوسان المغربي، جامعة بارْ- إيلان، رامات گانْ 1979).

الكشف عن فعل تبيئة عميق للمتن الديني، وإخضاعه لقناعات المترجمين وتصوراتهم الثقافية[26].

ترجمات شارحة لمتون الكتاب المقدس العبرانية بالعربية المغربية:

المطبوع والمخطوط من حلل لترجمة العهد القديم إلى لغات المغرب المحكية:

أكد الطيب الذكر حاييم الزعفراني في دراساته حول اليهودية المغربية غنى التراث الثقافي الذي أنتجه أبناء الطوائف اليهودية على مر العصور، وأحصى من تراث القرون الخمسة الأخيرة ما ينيف عن مئتين وأربعة وأربعين مخطوطا، في حقول العلوم الدينية[27]. وأشار في تقرير له إلى وجود ما ينيف عن مئتي مخطوط في التصوف اليهودي، ومائة وثلاثة وثلاثين مخطوطا تتوزعها المتون الشارحة للعهد القديم، ونظوم التوسلات والابتهالات، وخطب الوعظ، ونصوص من الآداب الشعبية لم تتم فهرستها بعد. كما أحصى في مصنفه حول الشعر اليهودي مائة وثلاثة وثلاثين ديوانا شعريا[28]. وكان يوسف بن نئيم (فاس، 1882-1961) قد ترجم لطبقات الأعلام المغاربة اليهود، وأحصى ما ينيف عن تسعمائة وثلاثة مصنفا مايزال أغلبها مخطوطا[29]. وهذا تراث تحتل فيه ترجمات العهد العتيق والشروح والتفاسير المختلفة للتلمود والـــ»مدراشيم» ونصوص الفتاوي والمراسيم حيزا كبيرا، استعملت في تحريره لغات المغرب جميعها، إذ اعتمد المؤلفون على مر العصور، إلى جانب التحرير بالعبرانية والآرامية اللسان العربي فصيحه وعاميه، واستعملوا اللسان الأمازيغي بكل تنويعاته المختلفة، واللسان القشتالي في حلله القديمة وتحولاته في بيئات المغرب مع وفود المهجّرين من شبه الجزيرة الأيبيرية. يعبر هذا التراث عن غنى فكري متميز، وعن مسار تاريخي وفضاءات من التقارب «يلتقي فيها المجتمعان [الإسلامي واليهودي] ويتعايشان في ظل من الطمأنينة والسلام.. وفي ظل الحميمية اللغوية وتشابه

(26) **Haïm Zafrani,** «Littératures *dialectales et populaires juives en Occident* musulman**,** *Paris, 1980***.**

(27) **Zafrani, Haïm,** «Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa», Paris, Geuthner 1972.

(28) «**Poésie** juive en occident Musulman», Paris, Geuthner, 1977.

(29) **ابن نئيم، يوسف، « مَلْخي رَبَّنانْ»، (أمراء الأحبار)، (יוסף בן נאיים، «מלכי רבנן»)، القدس1931.**

البنى الذهنية»[30]. تُلْفى هذه الحميمية اللغوية، وهذا التشابه الذهني في ترجمات النصوص الدينية العبرية إلى لغات المغرب المحكية جميعها. فقد ظلت الترجمة إلى هذه اللغات قاعدة رئيسة في التعليم بكل أطواره في الـ»حِدَريم» (كتاتيب التعليم الأولي) وفي الـ»يشيبوت» (مؤسسات التعليم الفقهية المسؤولة عن تكوين الأحبار)، كما اعتمدت في المجادلات التلمودية المختلفة. وإذا كانت ترجمة أسفار العهد القديم إلى اللغات المحكية لم تخضع للتدوين، وبقي معتمدها، في الغالب الأعم، الروايات الشفوية، فإن ترجمة متون دينية مختلفة شاهدة، في مقابل ذلك، على اعتماد الطوائف المغربية على اللغات المحكية في شؤون التعليم والعبادة. تعكس ذلك بوضوح ترجمات مخطوطة وأخرى مطبوعة لجوامع الصلوات، وقصص الفصح، ونصوص التلمود، وتلخيصات متنوعة تهم المدونات الفقهية الكبرى ...، بالإضافة إلى نظوم الـ«بِيّوطْ» أو الشعر الديني، وآداب الـ«موسَر» أو الأخلاق[31]...

كتب حاييم الزعفراني قبل بضعة عقود وهو يشتغل على موضوع ترجمات العهد العتيق إلى مختلف اللغات المغربية المحكية، ويصدر دراسات رائدة أشرعت أبوابا ظلت موصدة حول قضايا ترجمة النص المقدس بين طوائف المغرب، ما يلي:

«وخلال أبحاثنا الميدانية في المغرب لم ننجح أبدا في وضع اليد على نص مكتوب متضمِّن ترجمة كاملة لمجموع الكتاب المقدس إلى اليهودية المغربية»[32]. لا تنفي هذه الملاحظة البتة انعدام هذه الترجمات بالمطلق بقدر ما تعني وجود نسخ متضمنة لترجمات متفرقة لأسفار التوراة والأنبياء والمكتوبات، قام الزعفراني بحصرها والاشتغال عليها. فقد قادته ملاحظات الحبر الفاسي يوسف بن نئيم في مصنفه «مَلخي ربّنان» (أي الأمراء

(30) الزعفراني حاييم، «يهود الأندلس والمغرب»، (2000)، ترجمة د. أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، مرسم الرباط، ص. 552.

(31) ينظر بهذا الصدد: د. أحمد شحلان، «الكتابات العبرية المغربية باعتبارها مصدراً من مصادر تاريخ المغرب»، ضمن كتاب الدراسات الشرقية، واقع وآفاق، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط 2004.
«תקנות יהודי מרוקו: אוסף התקנות מראשית המאה הט»ז ועד סוף המאה הי»ח על פי «ספר התקנות» לר' אברהם אנקאווא, ש. בר אשר. («تَقنوت يهود المغرب، مجموع فتاوى من مستهل المائة الخامسة عشرة إلى نهاية المائة الثامنة عشرة وفق ما جاء في كتاب هَتقَنوت للربّي أبراهام النْقاوَا»، بر آشِر ش.، مركز زلمان شازار، القدس1977).

(32) «Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman», Paris, Geuthner1980, p.21.

الأحبار) إلى البحث عن مخطوطات في الموضوع، وفي مقدمتها مخطوط مصنف «לשון לימודים» (لِشون ليموديم: لغة التحصيل أو الدرس) للحبر المكناسي **رفاييل بيردوگو** (1747-1822م) الذي أعمل اليهودية المغربية في شرحه لمعتاص النص المقدس. وهو شرح رأى النور مؤخرا بفضل جهود موشيه بَرْ أَشِرْ الذي حققه وأصدره في نشرة نقدية توزعتها ثلاث مجلدات[33]. ويبين النظر الفاحص الذي نهض به الزعفراني للمخطوطات المغربية في خزانات عالمية عدة، وفي خزانة مؤسسة بن زفي على وجه الخصوص سنة 1964 أن المترجمين المغاربة قدموا شروحا مختلفة للأسفار التي تناولوها. وكان التركيز قائما لديهم، في الغالب، على التعامل بالشرح والترجمة لأسفار محددة، والعناية فيها بجانب الألفاظ، وبوجه خاص تلك التي يطرح فهم دلالاتها صعوبات لدى المتلقي. ولذلك طبع هذه الشروح ارتباط حرفي صارم بلغة النص وعدم الانزياح عن منطوقه أثناء الترجمة إلى اللغة المحكية. حصر الزعفراني في مصنفه حول الآداب اللهَجية والشعبية اليهودية في الغرب الإسلامي مجموعة من المخطوطات التي فحصها عن قرب[34]، وتبين فيها وجود ترجمات للكتاب المقدس باللغات المغربية المحكية. وأهمها المخطوطات التي **تضمها** مؤسسة بن زفي، نذكر من أبرزها ما يلي:

✓ **المخطوط رقم 103**، وهو مجموع من حوالي مائة ورقة، يتضمن ترجمة للألفاظ العسيرة على الفهم الواردة في أربعة وعشرين سفرا من كتب التوراة والأنبياء والمكتوبات، تتلوها سلسلة من النصوص المشنائية، والتلمودية والربّية. وتحمل صفحة الاستهلال في هذا المخطوط العبارة: «شرحٌ بالعربية للربّي الـكْؤون الملاك رفائيل بيردوگو لتبارك ذكراه». وذيلت العبارة التالية الصفحة الأخيرة من المخطوط: «تم الفراغ من نسخ هذا الشرح بالعربية للأربعة وعشرين سفرا من طرف الربّي رفائيل بيردوگو في الخامس عشر من شهر طيبيت 5606 (31 يناير 1846م.)، أنا الضعيف حاييم الصباغ بن يوسف».

✓ **مخطوط رقم 1309**، وهو مجموع من ثلاث وثمانين ورقة (14 x 19)، ويتضمن شرحا ضافيا لألفاظ أسفار اللاويين والعدد وتثنية الاشتراع، ونصوص الأجزاء التي تُتْلى

(33) «لِشون ليموديم» (لغة الدراسات)(للربّي رفاييل بيردوگو»، تحقيق بَرْ أَشِر، مركز اللغات اليهودية وآدابها، الجامعة العبرية بالقدس، 2001 («לשון לימודים לר' רפאל בירדוגו» ג»כ - משה בר אשר, המרכז ללשונות היהודים וספרותיהם, האוניברסיטה העברית בירושלים2001).

(34) Haim Zafrani, Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman», Paris, Geuthner, 1980, p. 29- 35.

بحسب الأسابيع (هَفْتاروت). ويتضمن هذا المجموع أيضا شروحا لأسفار دانيال ونشيد الإنشاد، بالإضافة إلى نظم حول عيد المظال (أو ما يصطلح عليه المغاربة بعيد النوايل، سُكوتْ) وتراتيل الفصح، ونصا يروي سيرة للاسُليكة، (والمقصود سول هاتشويل، طنجة 1817- فاس 1834م)، وقصيدة «مي كموخا» في حلة عبرية وعربية مغربية. وقد جاء في تقييدٍ على الصفحة الأولى من هذا المخطوط، الذي يرجح أن يكون محرره هو الربّي ابراهام النقاوا 1932-(1879 م.)مُحبِّر مصنف «كِرِم حِمِر»، ما يلي: «...وسفر اللاويين وسفر العدد وسفر التثنية، والـ«هفتاروت» [أجزاء التلاوة] المطابقة للدروس الكتابية متابعة لشرح راشي [الربي شلومو بن يعقوب، 1040-1105م] وردَق [الربّي داود قِمْحي] ومِصودوت[35]. وقد أضفتُ إليها أسفار الأمثال وأيوب ودانيال. وأنا شيخ مدرّس رأيت عددا كبيرا من الفتيان والرجال ممن درسوا في الـ«يشيبا» [المدرسة التلمودية] قبلي، ولاحظت أن شروحهم للنص المقدس كانت مجانبة للصواب وتعوزها الدقة، ولذلك عملت على النهوض بتحرير الـ«تنَخ» [التوراة والانبياء والمكتوبات] وفق منهج شروح راشي [الربّي شلومو بن يعقوب، 1040-1105م.] و»ردق» و»مِصودوت» في حدود الفهم الذي بلغته. وكان أن استعار مني هذا المصنف رجل من أهل حاضرتنا سلا، غادر للاستقرار في مراكش، وهناك أطلع عليه أحبارا آخرين، من شيوخ المدارس [التلمودية]، فاستحسنوا الكتاب جدا. وهو ما سرني كثيرا». وقد رجح حاييم الزعفراني أن يكون صاحب هذا الشرح هو أبراهام النقاوا، إذ يحمل المخطوط العنوان:» ل مِلِّلْ لِأَبْراهام». وقد جاء في نهاية هذا المجموع « الربّي داود أوحيون، سلا، الملاح، رقم 75، دار الترجمان»، ويرجح أن هذا الاسم يحيل على الناسخ أو على المخطوط.

✓ **المخطوط رقم 1323**، مجموع مغلف بالجلد، ويضم 87 ورقة (10x15)، ويبدو أن نسّاخا عديدين ساهموا في تحريره، إذ يُميز فيه بسهولة ووضوح تعدد الخطوط وتنوع أقلام الكتابة المعتمدة في نسخه. يتضمن شرح سفر يشوع، ويشمل باقي الأسفار بعده إلى حدود نهاية الكتاب المقدس.

(35) «مِصودوت»: شرحان على أسفار الأنبياء والمكتوبات، وهما «مِصودوت داود» و «مِصودوت سيناء» (حصن داود وسيناء)، مصنف حرره في القرن السابع عشر الربّي داود وابنه يحيلْ هِلِّلْ أَلْتْشولِر. انظر الزعفراني، «Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman»

ص.32، الهامش 25.

✓ **المخطوط رقم 1329**، وهو مجموع يضم متن مصنف الربّي **رفاييل بيردوگو** (1747-1822)، ناسخه مردخاي الصباغ، ويتضمن شرحا مطولا يغطي مجموع الأسفار التي تمتد من سفر التكوين إلى سفر إشعيا.

دراسات أكاديمية لحلل شرح الكتاب المقدس المغربية، أنموذجان دالان:

في دراسات العلامة حاييم الزعفراني

دشنت دراسات الطيب الذكر حاييم الزعفراني (الصويرة 1922 – باريس 2004) حول التعليم التقليدي بالمغرب، في بداية ستينيات القرن الماضي، البحث الأكاديمي حول ترجمات النصوص الدينية العبرانية إلى اللغات المغربية المحكية. وأثمرت أعماله المستندة إلى البحث الميداني في حواضر المغرب وبواديه، وسهوله وجباله مادة من الغنى بمكان، تمتح أهميتها من فعل التدوين العالم لتقاليد الترجمات المعتمَدة للنصوص الدينية في أوساط الطوائف المختلفة، ما اتصل بأسفار الكتاب المقدس أو بالمشنا والتلمود والمدراشيم. ونحن مدينون لأعماله المختلفة بتوثيق هذه التقاليد في ظروف أدرك فيها أن ما كان ينهض به خلال ستينيات القرن الماضي يمثّل في عمقه إنقاذا لتراث عمّر على أرض المغرب أكثر من ألفي عام، تراث كان، آنئذ، على المنحدر الكاشف المؤدي بهذه الطوائف إلى الاندثار.

انطلق حاييم الزعفراني من حيث توقفت جهود الاستقصاء والبحوث المعمقة لدى أبرز المختصين المحدثين في تاريخ اليهودية الشرقية والسِّفارْدية، أي نهاية العصر الذهبي الأندلسي المغربي الذي تحول، لاحقا، إلى تراث لليهودية جميعها، أشكنازية وسِفاردية[36]. فقد اعْتُبِر ما بعد سقوط الأندلس عصر انحطاط تلا الـ «كْـروشْ» أو التهجير من إسبانيا. ولذلك انصبت أبحاث الزعفراني على النظر في تراث الطوائف المغربية خلال القرون الخمسة الأ خيرة التي تغطي المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التهجير الإسباني. وكان بدَهيا أن تكون لغات المغرب جميعها الفصيح منها واللهجي العامي واقعة في صلب المدخل

(36) ورد اللفظ «سِفارَدْ» في الترجمة الآرامية للعهد القديم دالا على اسم مدينة من حواضر الشرق القديم البائدة، ثم أضحى دالا على بلاد إسبانيا. ومن ثمة، فاليهود السِّفارْديم في المفهوم المعاصر هم المنحدرون من يهود إسبانيا والبرتغال، الذين تعرضوا للتهجير في القرن الخامس عشر الميلادي، وما بعده، واستقروا في أفريقيا الشمالية وآسيا الصغرى وبلاد الشام. ويدل اللفظ «أشْكِناز» على اسم علم توراتي مرتبط بأحد أبناء يافت بن نوح، وأضحى دالا، في زمن لاحق، على بلاد ألمانيا، وعلى مجموع يهود أوروبا الشرقية والوسطى والغربية.

الموضوعي للبحث في الإنتاج الثقافي لدى هذه الطوائف، بمختلف أشكاله التعبيرية ما تعلق منه بالعلوم اليهودية التقليدية، وبالكتابات الربّية[37]، أو بالأدب الشعبي المتناقل شفويا باللغات المحلية. وشكلت أبحاث الزعفراني حول التعليم التقليدي ببلاد المغرب بوابة قادته إلى موضوع ترجمة النصوص الدينية العبرانية إلى اللغات المحكية. ومكنته من جمع وتحصيل مادة واسعة حول بيداغوجيا التدريس، مناهج ونصوصا وروايات شفوية متوارثة تهم متون العهد القديم ورواية التوراة الشفوية تلمودا ومشنا ومدراشيم موثقا روايات مناطق مختلفة من البلاد، ومبرزا بوضوح كبير حيوية لغات التداول في أوساط هذه الطوائف للتعبير عن الأدب الشفوي اليهودي - العربي، واليهودي – الأمازيغي، واليهودي والقشتالي. تُنظر بهذا الصدد مصنفات رئيسة للمؤلف لاغنى عنها لسبر غور الأرضية الثقافية، والإحاطة بالخلفيات المعرفية الممكنتين من فهم سياقات اعتماد الطوائف على اللغات المحكية في المغرب، وفهم علل هذا الاعتماد، وآلياته، وثمراته وأبعاده، وإكراهاته، منها مصنف «يهود المغرب، حياة اجتماعية واقتصادية ودينية، دراسات الفتاوي والمراسيم»[38]، وهو أول جزء ضمن سلسلة دراسات تناولت، على التوالي، أشكالا تعبيرية مختلفة من الفكر اليهودي بالمغرب، الشعر، و«القبّالا» أي التصوف، و«المدراش» والـ«**أگّـادا**»[39]، والأدب الشفوي اليهودي- العربي واليهودي- الأمازيغي. ومنها أيضا مصنفه

(37) اليهودية الرِبِّيَة، أو الربّانية هي مذهب الفقه السائد لدى الجمهور من اليهود، منذ القرن الأول للميلاد. والمرجع فيه العهد العتيق بكامل أسفاره، والتلمود بشقيه: المشنا والجمارا. جاء في الفِصَل: «والربّانية وهم الأشعنية. وهم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم، وهم جمهور اليهود..» . ابن حزم الأندلسي: «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل»، القاهرة 1331هـ الجزء الأول، ص. 99. ويدل المدخل العبري ش.ع. ن. على النجاة والغوث. وبخصوص الكتابات الربّية، فهي مجموع ماييندرج تحت اصطلاح «الأدب الربّي»، بوجه عام. ويتمثل في كل ما حرره الربّيون منذ عصر اختتام نصوص الكتاب المقدس إلى زمننا الراهن، بيد أن الدرس الأكاديمي المعاصر يحدد جملة الإنتاج الأدبي الربّي في متون بعينها، يتصدرها التلمود بحلّتيه البابلية والبِروشَلمية الفلسطينية، ومصنفات ‹المدراش› ذات المضامين التفسيرية والوعظية، وكذا الأعمال الدائرة في فلكيهما. ينظر، لمزيد من التفصيل، حول كتابات الربّيين، أعلاما ونصوصا، الفصل الأول من كتاب د. أحمد شحلان، «ابن رشد والفكر العبري الوسيط»، ص.ص.32 - 46. وانظر أيضا:

- Martin Sicker, «An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature», Greenwood Publishing Group, 2007 .

(38) «Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa», Paris, Geuthner, 1972.

(39) يدل اصطلاح «الأگّـادا» على نصوص الحكي القصصية والنبوية، وتفسيرها. ومدارها العام الوعظُ والقيم الأخلاقية. يرتبط الأمر، من ثمة، بالنصوص المتعلقة في التلمود بالحكي والأخلاق، وكذا بجوانب مختلفة في تاريخ اليهودية الربّية. انظر:

- Daniel Boyarin, «Intertextuality and the Reading of Midrash», Indiana University Press, 1990.
- David Banon, «Le Midrach», (chap. IV: Le Midrach: catégorie juive de l’interprétation),

حول الأدب الشعبي واللهجي الذي تم تخصيص جزء كبير منه للحلل الترجمية للعهد والتلمود والمشنا. فقد عقد فيه فصولا عدة حول لغات المغرب، وحول قضايا ترجمة المتون المقدسة العبرية إلى اللغات المحكية. ساق فيه نصوصا نادرة حول ترجمات انتمى رواتها إلى حواضر مراكش وفاس ووزان وتنغير الخ. وهي متون من الغنى بمكان وثق فيها الزعفراني ترجمات لإصحاحات مطولة من سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر الملوك الأول والثاني، وسفر أيوب بالإضافة إلى نماذج تمثيلية عدة من فصول الآباء الأخلاقي[40]، ونظوم تندرج في طقوس الاحتفال بالمواعيد المختلفة، وفي مقدمتها نظم «مي كموخا» (من مثلك؟)، ونظم أكّادا أو قصة الفصح الخ... وضمّن المؤلّف هذا المصنف نصوصا قصصية ذات صلة وثيقة بالقصص التوراتي، مبرزا المكانة التي نالتها في أوساط الأدباء والعامة على حد سواء، ومؤكدا تنوع موضوعاتها، وزخم التأليف فيها: «منها حلل مقفاة مكيفة لسرد القصص التوراتي، أو قصائد شعائرية، وأناشيد الفرح أو الرثاء (قينوت)، ومنها أشعار هجيوغرافية، وترانيم ممجدة للأولياء الفلسطينيين أو للصلحاء المحليين، الذين يُحتفل بالحج إليهم في مواعيد محددة، ... ومنها خطب إرشاد ووعظ، أو نظوم هجائية. فالأناشيد الشعبية، التي ترافق بإيقاعها المناسبات العائلية، حدادا وأفراحا، هي جنس خال من أي قصدية أدبية أو فكرية، ومنظومة في لغة تدنو أشد ما تكون إلى اللهجة المحلية الحية، .... تندرج تحت هذه الخانة أيضا كل الترجمات الشفوية للعهد القديم، وبضع نصوص مشنائية وطقوسية، وكذا بعض المقطعات العربية الإسبانية التي تُعتمد في الموسيقى الكلاسيكية المغربية المعروفة بالموسيقى الأندلسية»[41]. وأثمر الاشتغال ضمن هذا الإطار الواسع إخراج الزعفراني نص متن قصة الفصح ذي الوظيفة الشعائرية المتميزة في العيد المُذَكِّر بخروج بني إسرائيل من مصر وتحررهم من نير الاستعباد. يتعلق الأمر برواية هذا الخروج بلسان أمازيغي لهذه الـ»أكّادا. وتشكل هذه الرواية أول نص من نوعه مكّن من وضع اليد على لغة التعليم

p. 70 – 90.

(40) انظر بخصوص مضامين هذا الكتاب ذي الأهمية المركزية في مفهوم الأخلاق في اليهودية الربّية:
عبدالرحيم حيمَد، «من قضايا السلم في النصوص الدينية العبرية: نماذج من التصور الحكمي في «فصول الآباء»»، مجلة السلم، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، 2020.

(41) د. حاييم الزعفراني، «دراسات وأبحاث حول الأدب المكتوب والشفوي لدى يهود المغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة»، ترجمة: عبد الرحيم حيمَد، ضمن مجموع أعمال ندوة «الملحون والأغنية الوطنية، من شيخ الاشياخ عمر الملحوني إلى الأستاذ عبد الرحمان الملحوني، مراكش، 2018.

والتعبد في الأوساط الأمازيغية اللسان. وقدّم ذلك، كما نتبين لاحقا، إجابة أكاديمية بالدليل على قضايا تتصل بإشكالية تهود الأمازيغ التي لم يُنظر لها بعين الرضا من قبل أكاديميين يهود في خمسينيات القرن الماضي لأسباب أيديولوجية.

فـي الشـرح المغربي لـمتـن «أكّـادا الفصح» باللسان المغربي الأمازيغي[42]: مضامين وأبعاد

ظل اليهود أمازيغيو اللسان يتشكلون، إلى عهد قريب، من طوائف صغيرة متجمعة بملاحات مستقرة منذ ما يربو على ألفي عام، على ضفاف وادي درعة، وفي حواضر سوس وبواديه، وعلى التخوم الصحراوية. وشكلت اللغة الأمازيغية إحدى لغات التداول لدى الطوائف اليهودية في الجبال المغربية، وفي جنوب البلاد. ولم تكن الأمازيغية في وادي تُودْغى (تنغير)، وفي مناطق تيزنيت (ويجّان، وأسّاكا) وورزازات (إيميني)، وكذا في إفران الأطلس الصغير، وفي إيليغ، ومناطق أخرى لغة تواصل وحسب في الوسط العائلي والاجتماعي والاقتصادي، وفي التواصل بين باقي الجماعات الدينية والعقدية، بل ظلت لغة الثقافة والتعليم التقليدي التي يعتمدها الشرح والتفسير، وتعتمدها ترجمة النصوص المقدسة على غرار اعتماد اليهودية العربية والقشتالية القديمة بين أوساط الطوائف العربية اللسان أو ذات الأصول الإسبانية للغايات نفسها. تؤكد ذلك وتشهد عليه لغة الصلوات وتبريكات التوراة وغيرها مما كان يتلى بالأمازيغية وحسْب كما تشهد على ذلك شعائر الفصح.

عمل حاييم الزعفراني على جمع مادة وثائقية مكتوبة ومسموعة حول تراث هذه الفضاءات الشاسعة، وحول الحياة الفكرية لدى هذه الطوائف. وأفلح في تدوين عدد من النصوص التوراتية في حللها الأمازيغية، شملت تراتيل شعائرية، وأناشيد أعياد تُنشد في اللحظات الكبرى للوجود اليهودي (مناسبات الختان، وبَر مِتْسـڤـا، أي حفل البلوغ الديني، والزواج)، وبوجه خاص «أكّادا الفصح»، وهي المتن الأشد أهمية، والأكثر قيمة في حصيلة هذه الذخيرة،[43] باعتبار أنه يشكل قيمة رئيسة للتعرف على تقاليد لغوية وثقافية لعالم

(42) H. Zafrani et P. Galand-Pernet, «Une version berbère de la Haggadah de Pesah, Texte de Tinrhir du Todrha (Maroc) «,(2 volumes) , Paris 1970.

(43) نشر الزعفراني لوائح مفصلة متضمنة لهذه الوثائق في:
- H. Zafrani, Compte rendu d'enquête, dans Journal asiatique, CCLI 1.

لم يُستكشف منه سوى النزر اليسير حين كانت الظروف سانحة لذلك، عالم ظل لزمن طويل مجهولا، وأضحى اليوم، وإلى الأبد، في عداد المفقود والمندثر[44]. كتب الزعفراني شارحا أهمية هذا المتن، وواصفا مضامينه الكبرى: «وهذه الوثيقة الرئيسة المؤسِّسَة، إن جاز التعبير في أطروحتنا عن تهود الأمازيغ هي الحلة الكاملة باللغة الأمازيغية للنظم الشعائري الذي يرتله اليهود أثناء الاحتفال بليلة عيد الفصح. ومدارها الرئيس موضوعه الخروج من مصر، تُنشد بمعية الـ«هَلِّل»[45].

تتناول قصة الفصح المحقَّقة، على غرار النصوص اليهودية العربية الموجودة للنص نفسه، موضوعا أساسيا مداره قصة خروج بني إسرائيل من مصر. وهي ترجمة أمازيغية تقليدية للنص العبري. دوّنها حاييم الزعفراني عام 1959 بربوع تِنْغير بوادي تودْغى بأحرف عبرية مربعة غير محلاة بقيد الشكل. وكان المحقق قد تمكن من إجراء تسجيل صوتي للنص برواية حبر متأدب من ساكنة المنطقة نفسها.. وبينت المقارنة بين النسختين المكتوبة والمسموعة اختلافات عدة، قادت إلى قناعة تؤكد أن المنشد كان يعتمد حلة أمازيغية أخرى تدل على وجود تقليد شفهي يشير إلى تأصل التعليم والتلاوة بالأمازيغية منذ القديم في هذه الربوع.

طبعت هذه الدراسة فرادة وتميز يبوآن المتن المحقق درجة الشاهد بلا منازع على تداول اعتماد الأمازيغية في التعليم وممارسة العبادات، وتوظيفها في ترجمة النص الديني العبراني والآرامي بغاية تقريبه من الطوائف اليهودية الأمازيغية اللسان في المغرب. وبغض النظر عن الأهمية القصوى للوثيقة نفسها على المستويين اللغوي والديني، فإن سياق إخراجها إلى النور يمنح الترجمة قدرا كبيرا من الأهمية. فهو يمثل شاهد احتجاج موثق لجدال علمي يدحض فيه الزعفراني آراء حاييم زِئيف هيرشبيرغ حول إشكالية القول بتهود الأمازيغ أو القول بتمزغ اليهود في عصور قديمة. فقد كان الأكاديمي المذكور قد بنى رأيه الرافض للقول بتهود الأمازيغ على دليل مركزي في نظريته قوامه الغياب المطلق لأدنى

(44) د. حاييم الزعفراني، «اليهودية الأمازيغية بالمغرب»، ترجمة: عبدالرحيم حيمَد، ضمن مجموع مجلة انساق لغوية وثقافية، مختبر الأنساق اللغوية والثقافية (شعبة اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر – أگادير) العدد الخامس - يناير 2023.

(45) يتعلق الأمر بمجموعة من المزامير CXIII إلى المزمور CXVIII، يندرج ترتيلها ضمن شعائر الاحتفال بالأعياد الكبرى، وكذا المواعيد المؤصّلة أياما مقدسة في اليهودية المغربية.

حضور للغة الأمازيغية في التعليم بالـ«حِداريم» (دور التعليم الأولي) وانعدام أي أثر لترجمة النصوص الدينية العبرانية إلى الأمازيغية[46]. ولذلك شكل إخراج هذا المتن دليلا دامغا يقوض أسس نظرية هرشبيرغ التي كانت قد اكتسبت، خلال العقدين السادس والسابع من القرن الماضي قبولا في الأوساط الأكاديمية المنافحة عن هوية دينية تخلط العرقي بالثقافي آنئذ[47]. ولم تكن مساهمة الأكاديمية پوليت كْالان المتخصصة في الدراسات الأمازيغية في تحقيق هذا العمل إلا لتزيد من المصداقية التي ابتغى الزعفراني إسباغها على هذا العمل. وهو ما يلمسه الفاحص لتحقيق متن الأكْادا في مقاربة مستويات التركيب والمعجم التي أغنت بها كْالان التحقيق.

سيق في مقدمة الجزء الأول من التحقيق والدراسة (ص 1-11) فرش قيم عن تاريخ يهود المغرب، وعن طوائف جبال تودغى، وشعائرهم الدينية، وبوجه خاص تلك المتصلة منها بعيد الفصح، والنصوص الدينية التي ترافقها، وفي مقدمتها الحلة الترجمية لقصة الفصح. وامتدت معالجة لغة المتن إلى مايقارب مائة صفحة (12- 113)، بسط المؤلفان فيها تحليلا مطولا لمجمل القضايا النحوية والصرفية والمعجمية في النص المحقق، وخصائص الأصوات، وصرف الفعل، والاسم، والضمائر، وأدوات الاستفهام، والتعريف والتنكير، وحروف الجر، وأدوات العطف، .... وقد عمل المؤلفان على مقارنة الحلة الترجمية الأمازيغية مع المتن العبري وترجماته اليهودية المغربية، وفحصا في هذا الإطار مدى التأثير المحتمل لترتيب الألفاظ العبرية في النص الأساسي وبنية العبارات الواردة في الترجمة. وهي توطئات مُعينة على قراءة النص الذي تم تقديمه في إخراج راعى تقديم الترجمة سطرا بسطر، ووضع المتن على صفحات متقابلة (120-171) تيسر استيعاب المعاني في النص. تضمن المجلد الثاني أقساما ثلاثة، بُسطت في الأول منها معالجة مستفيضة (172-325) ذات قيمة كبيرة تضمنت ملاحظات توضيحية حول السمات المحددة للتركيب، وتحليل المضامين في إطار مقارن للمخطوطة الأمازيغية بالحلل العبرية والعربية الموجودة (المغربية) من الأكْادا. وخصص القسم الثاني لمسرد شمل جميع العناصر المعجمية والصرفية للنص الأمازيغي.

(46) حاييم زئيف، «تاريخ اليهود في أفريقيا الشمالية»، مؤسسة بياليك، القدس، 1965، الجزء الثاني ص. 36- 86 (ח»ז.
הירשברג, «**תולדות היהודים** באפריקה הצפונית «, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ»ה)

(47) يتعلق الأمر بأطروحة تهود الأمازيغ المثيرة لكثير من الجدل والاختلاف، وهي أطروحة عالجها كتاب هرشبيرغ، وناقشها الزعفراني بدقة أكاديمية في التقرير النقدي الذي أصدره في: «Journal of Africa History» العدد VIII/ 3، 1966.

(326-373). بينما تضمن الجزء الأخير نص المخطوطة التي توزعتها ست وعشرون صفحة محررة باليهودية الأمازيغية برسم عبراني.

بينت أبحاث حاييم الزعفراني أن نصوص الترجمات المختلفة التي تم توثيقها والتعريف بها ودراستها تطلعت على غرار الإنتاج الفكري اليهودي في المغرب، إلى أداء وظيفتين وغايتين أساسيتين: وظيفة تعبيرية وإبداعية من جهة، وحفظ وحماية متواصلان لتراث فكري وروحي موروث عن الأسلاف من اليهود القشتاليين ويهود المغرب الأصليين من جهة أخرى، وتعبر عن تطلع متواصل لصيانة حضور ثقافي يهودي عبري معتمد للهجات التعبير العامية العربية، والقشتالية[48]، والأمازيغية. ذلك أن ترجمة النصوص المقدسة إلى لغات المغرب المحكية تعكس الجهد الكبير الذي ظل يبذله المرشدون الدينيون والدنيويون، من الحكماء والمتأدبين، في دراسة الشريعة والسنن، والاشتغال بهما، والنهوض بتعليمهما للأجيال اللاحقة. فقد تمكن هؤلاء، وهم يوظفون لغات التداول على الأرض، من الحفاظ بفطرتهم، كما تحفظ الجذوة تحت الرماد، على كنز الثقافة، الذي اؤتمنوا عليه، لبعثه وإحيائه وتحصينه في ظل سياقات عيش وسمها انغلاق مضاعف مترتب عن انعزال البلاد نفسها، التي ظلت بمنأى عن أي تأثير للحضارة الغربية، وناتج أيضا عن انكفاء داخل الملاحات...[49].

في أبحاث موشيه بَرْ أَشِرْ

أضواء حول المنجز الأكاديمي من مشروع موشيه بَرْ أَشِرْ بخصوص ترجمات النصوص الدينية العبرية إلى لغات المغرب المحكية[50]:

(48) تعتبر اللهجة اليهودية القشتالية إحدى اللهجات المتفرعة عن «الخاميادو»، أي اللهجة الرومية المكتوبة بالحرف العبري في أوساط يهود شبه الجزيرة الأيبيرية ممن استقروا بحواضر شمال المغرب، وكذا على ضفاف مدن البحر الأبيض المتوسط، وهي اللهجة نفسها التي كانت تتم كتابتها بالحرف العربي في أوساط الموريسكيين. فـ «الخاميادو» أو اللهجة الرومية المكتوبة بالحرف العبري... مفيدة جدا في تتبع مجريات الحياة اليهودية في شبه الجزيرة الأيبيرية. واللهجة اليهودية القشتالية، واللهجة اليهودية الكطلانية، واللهجة اليهودية الأرڭونية، واللهجة اليهودية البرتغالية وغيرها إنما هي بنات تولدت عن «الخاميادو» التي كان يستعملها اليهود في شبه الجزيرة الأيبيرية. وكانت تؤدي نفس الوظائف التي كانت تؤديها اللغات الأخرى كاللهجة اليهودية العربية واللهجة اليهودية الأمازيغية»، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة د. أحمد شحلان، الجزء الأول، ص. 250..

(49) Zafrani Haïm, «Etudes et recherches sur la littérature écrite et orale des juifs du Maroc des quatre derniers siècles», dans Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°18, 1974, pp. 159-167.

(50) نشر الدكتور محمد المدلاوي دراسة على قدر كبير من الأهمية حول مشروع موشيه بر أَشِر، الذي نتناوله في

يمكن اعتبار تصدي موشيه بَرْ أَشِرْ (الراشيدية، قصر السوق سابقا، 1939م.) للتأليف في موضوع ترجمات النصوص الدينية العبرانية والكتاب المقدس منها على نحو خاص إلى اللغات المحكية في المغرب مواصلة فعلية لجهود الطيب الذكر حاييم الزعفراني الذي كان أول من انتبه إلى وجود تراث مغربي يهم ترجمة هذه المتون. ولذلك تسد أعمال **بَرْ أَشِرْ** فراغا كبيرا ناتجا عن قلة الدراسات في الموضوع. ويمثل المنجز من أعماله، في إطار مشروع أكاديمي ضخم، نقلة نوعية في المجال نتبينها في حجم الأبحاث التي أصدرها على مدى العقود الأربعة الأخيرة. وهي أبحاث زواجت بين فعل التحقيق وجمع المادة[51]، وفعل الدراسة المتعمقة في لغات الترجمة، والموسعة لحدود المقارنة وآفاقها. توجت هذه الجهود القيمة بإصدار مصنف أكاديمي السنة قبل الماضية حول ترجمات الـ«مِقْرا» أي التوراة إلى العربية[52]، صدر هذا المصنف في أربعة مجلدات، تضمن المجلد الأول منها (410 صفحة) ضمت توطئة ومداخل شارحة للأسس النظرية للبحث، ومناهج تحصيل المادة من طريق الرواية الشفوية والمادة التي توفرها المخطوطات التي تم الاشتغال عليها بالتحقيق. أعاد المؤلف في هذا المجلد نشر مجموعة من الأبحاث التي كان قد أصدرها في منابر مختلفة بعد إخضاعها لمراجعة وتحديث يتسقان والمصنف الجديد. عُني المجلد الثاني (358 صفحة) والمجلد الثالث (317 صفحة) والرابع (332 صفحة) بتقديم نصوص الشرح وإغناء تحقيق المخطوط منها، وتوثيق ما كان مصدره الرواية الشفوية بملاحظات تيسر فهم اللغة المحكية معجما وتركيبا، وأصواتا وموفولوجيا. وقد تضمن المجلد الثاني الشروح المغربية باللغات المحكية لمناطق مختلفة من البلاد، وتتعلق بمتون شرح سفر التكوين

هذه المقالة. وقدم الأستاذ الجليل ترجمة رائقة للمقدمة التي صدر بها المؤلف الأجزاء الأربعة لهذا المصنَّف: حول ترجمة التوراة إلى العربية المغربية، (תרגום המקרא לערבית יהודית מגרבית)، انظر النص الكامل لهذه الترجمة على موقع الدكتور محمد المدلاوي:
https://orbinah.blog4ever.com/m-elmedlaoui-publications-academiques

انظر:
https://static.blog4ever.com/2006/04/162080/Livre-Bar-Asher-2022.-pr--sentation.-AR--2-.pdf

(51) موشيه بَرْ أَشِر، «تقاليد ولغات يهود شمال أفريقيا»، الجامعة العبرية القدس، مؤسسة بياليك، القدس والمؤسسة الجهوية عسقلان 1998. (משה בר־אשר, ``מסורות ולשונות של יהודי צפון-אפריקה אפריקה,» המרכז ללשונות היהודים וספרויותיהן, האוניברסיטה העברית בירושלים - מוסד ביאליק, ירושלים - המכללה האזורית, אשקלון, 1998).

(52) موشيه بَرْ أَشِر، «ترجمات المقرا (أي التوراة) إلى العربية اليهودية»، إصدار «يَدِ هَرِف نِسيم»، القدس 2022 (משה בר-אשר, «תרגום המקרא לערבית יהודית הוצאת יד הרב נסים, ירושלים תשפ»ג).

وتحقيق أربع مخطوطات متضمنة لشرح أسفار راعوث، ونشيد الأناشيد، ومراثي إرميا وإستير. وتضمن المجلد الثالث شرح سفر الخروج وسفر اللاويين، في حين تضمن المجلد الرابع سفر الأمثال وسفر أيوب وسفر قوهيليت (الجامعة).

يعتبر إخراج هذا المصنف عملا مهدت له وأنضجته سنون من البحث المتواصل يمكن أن نميز فيها بين مراحل عدة. انكب بَرْ أَشِرْ في مرحلة أولى على النهوض بدراسات موثّقة ومحللة للتقاليد الترجمية التي ارتبطت بها الشروح المختلفة في فضاءات تافيلات وفي جبال تودغى. ووازى ذلك فحص دقيق لجميع التسجيلات الصوتية المتوفرة لنصوص الشرح العربية من مناطق مختلفة من بلدان المغرب الكبير، وهي جملة من ذخيرة تم العثور عليها في معهد «شلومو موريج» للتقاليد اللغوية للطائفة اليهودية. تمكن بَرْ أَشِرْ في هذه المرحلة أيضا من تحصيل متون الشرح من أفواه الرواة الذين تعامل معهم. وحرص، في الآن نفسه، على مناقشة المعجم المعتمد في هذه الروايات، وتوثيق آراء الرواة حولها. أصدر المؤلف في مرحلة ثانية ثمرة هذه الجهود في دراسة أكاديمية على قدر كبير من الأهمية تحمل العنوان: «השרח המערבי למקרא ולספרות יהודית אחרת - אופיו ודרכי גיבושו»، أي «الشرح المغربي للتوراة وأسفار يهودية أخرى: لغته وطرق تكوينه»[53]. وإذا كانت مرحلة ثالثة قد وسمها إصدار حوالي عشرين مقالة بحثية تتناول شروح العهد القديم بالعربية المغربية المحكية، وهي المقالات التي تشكل صلب مضمون المجلد الأول المشار إليه آنفا، فإن المرحلة الرابعة من هذا المسار الأكاديمي طبعها التعامل مع متن **رفاييل بيردوگو** «לשון לימודים» أي «لغة الدراسات» الذي كان حاييم الزعفراني قد نبه إليه في دراساته عن الأدب الشعبي واللهجي في اليهودية المغربية. مهر تعامل بَرْ أَشِرْ مع هذا المصنَّف تأنٍّ شديد، إذ أصدر حوله دراسات عدة تضمنتها فصول مصنف «تقاليد ولغات يهود شمال أفريقيا» المشار إليه سابقا، بنى الاشتغال فيها على التعريف بالربّي المكناسي **رفاييل بيردوگو**، ومصنفه الشارح للتوراة، وعمل على فحص الفصول المخصصة من سفر التكوين للتلاوة بحسب الأسابيع قبل أن يكرس الفصل السادس من هذا المجموع لدراسة مقدمة **بيردوگو** لمصنفه «لِشون ليموديم».

(53) تنظر ضمن مجموع « دراسات في اللغات اليهودية: ترجمات التوراة واللهجات المحكية («מחקרים בלשונות היהודים, תרגומי מקרא ולהגים מדוברים»، القدس 1987، ص.ص. 34-3.

تمكن بَرْ أَشِرْ في مرحلة خامسة من إخراج هذا الشرح إلى النور في ثلاثة مجلدات تحت عنوان دال: «לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו» (لغة الدراسات للربّي **رفاييل بيردوگو**)، قام بتحقيق النص المخطوط لمتن الحبر المكناسي، ونهض بدراسات تحليلية لمعجم الألفاظ في المصنف ومقارنتها بالألفاظ الواردة في الشروح المغربية الأخرى.

أخرج موشيه بَرْ أَشِرْ قسما كبيرا من المتون المدروسة بناء على الرواية الشفوية لمتن العهد القديم التي شكلت عمَاد التربية في الـ»حِدَريم»، (أي كتاتيب التعليم الأولي) والـ»يِشيبوت» (أي مدارس التعليم التلمودي) في أوساط الطوائف اليهودية المغربية. ومثل المصدر الرئيس لروايات هذا الشرح والده الحبر أبراهام هاروش العالم الحافظ لشروح العهد القديم وراويتها المتضلع بالعربية المغربية في صورتها التي كانت متداولة بها في الوسط التعليمي وبين الطوائف سواء في الممارسات الدينية بالبيع أو في الممارسات المرتبطة بالمواعيد وطقوسها. وهو توثيق صوتي دقيق أجراه المؤلف على مدى سنوات امتدت من ستينيات إلى ثمانينيات القرن الماضي. وتضمن مئات المحادثات مع الراوي، وتسجيل مادة الشرح غير ما مرة، وعلى فترات مختلفة ومتباعدة دون التدخل في منطوق الرواية، والحرص على الحفاظ على الصياغة الواردة بها، وتكرار فحصها من أجل التحقق منها.

عرَّف المؤلف في مقدمة مصنفه بأهم الأعلام الذين كان لهم الفضل في تعريفه بمعظم هذه التقاليد الترجمية، يأتي في مقدمة هؤلاء والده ووالدته وشيوخه في المغرب. كتب بهذا الخصوص: «بعد الانتهاء من إنجاز هذا المشروع، أرى أنه من واجبي أن أذكر ذِكرا طيبا الحافظَ الراوية الرئيسي لمتون «الشرح» الواردة في الأجزاء 2-3-4 من هذا الكتاب، والذي هو أبي ومربّي، ربّي أبراهام بن هاروش، ومعه ربّي أبراهام العسري وأخويه، مخلوف وربّي رحميم (الذي كان شيخي في كتّاب /تالموذ توراه/ بجامع «الصلاة الكبيرة« لمدّة أربع سنوات في بلدة «قصر السوق» [بالمغرب])- فلْيهنأوا جميعا في مثوى المجد والكرم. أمّي ومربّيتي السيدة سارة بن هاروش، ابنة شمعون وسميحة عاطيّة - ولتَهنأ في مثوى المجد والكرم، كانت لي كذلك نعْمَ السند والعون في توضيح معاني عدد كبير من مفردات الشرح. كانت معرفتها بتلك العربية [[المغربية المهّودة]] التي تزخر بالأغاني والمراثي والأمثال [[اليهودية المغربية]] - معرفة عميقة ودقيقة»[54]. يلي هؤلاء ثلة من

(54) انظر ترجمة الدكتور محمد المدلاوي لمقدمة مصنف «ترجمات المقرا إلى العربية اليهودية»، («תרגום

علماء حاضرة مكناس، حرص بَرْ أَشِرْ على ذكر فضلهم في تزويده بالمتون، ومد يد العون له من أجل حل معتاص اللغة، وتسهيل وعر المقارنة والترجمة، يقول في المقدمة نفسها: «أذكر كذلك هنا حكماء مكناس: ربّي شالوم ماسّاس، وربّي رفائيل بن ربّي يوشع بيردوگو وعلى الخصوص ربّي ميئير بن ربّي مردخاي. لقد تلا عليَّ ربّي ميئير عمّار جُماع متن شرح «لغة التعليم» [[لربّي رفائيل بيردوگو]] الذي سبق أن قمت بتحقيقه ونشره. خلال لقاءاتنا المتعددة (أكثر من ثلاثين لقاء!) تناقشنا كثيرا في شأن معاني كثير من المفردات ومن المسائل النحوية ومسائل أخرى مّما يتعلق بمتن شرح »لغة التعليم» المذكور وبروايات الشرح ذي الحامل الشفهي. أذكر كذلك بكلمات التمجيد والتكريم شمعون بن حاييم حيّون (المكنّى: لابيط بنحاييم (المنحدر من بلدة «قصر السوق» الذي فتح عيني على كثير من التفاصيل. فـليهنَوا جميعا في مثاوي المجد والكرم».[55]

وقد أدرك بَرْ أَشِرْ وهو يقارن الروايات الشفوية بما هو مكتوب ومدون وجود رواية يرجح أنها الأصل في التنويعات المختلفة للشروح. اعتمد الباحث أيضا على رواية مصدرين آخرين، شكلا مرجعية أساسية لفحص روايات الشروح المستقاة من والده. يتعلق الأمر بالراويين الحافظين الحبر أبراهام العسري من الراشيدية، والحبر مخلوف العسري من الريش. وأسعفت المقارنة بين هؤلاء الرواة في تبين تجانس نسخ الشرح، وتقارب صيغه المختلفة. أغنى المؤلف هذه المقارنات بما يربو على 7250 ملاحظة تمنح قيمة مضافة فعلية للنص، إذ شملت ما يتصل باللغة والتحقيق الصوتي، وبناء الصيغ، وقضايا النحو، وقاموس المرادفات. وأرفق المؤلف ذلك جميعه بالتوثيق الصّواتي والترجمة الدقيقة إلى العبرية. وأثبت، في الآن نفسه، البدائل الترجمية التي قدمها الراويتان أبراهام ومخلوف العسري.

وبالمكنة القول انطلاقا من مخرجات الاستقراء الذي نهض به بَرْ أَشِرْ إن الشرح بالعربية المغربية المحكية يغطي جميع فصول التوراة، بالإضافة إلى نصوص أسفار الأمثال، وأيوب ودانيال، وفصولا من المزامير التي تظهر في أسفار المجلات وفي مقدمتها سفر راعوث، ونشيد الإنشاد، ومراثي إرميا وإستير. كما تضمن الشرح المغربي الأجزاء التي لا

המקרא לערבית יהודית» لموشيه بَرْ أَشِرْ على الموقع:
https://orbinah.blog4ever.com/m-elmedlaoui-publications-academiques

انظر الرابط:
https://static.blog4ever.com/2006/04/162080/Livre-Bar-Asher-2022.-pr--sentation.-AR--2-.pdf

(55) المصدر نفسه، ص.ص. 11-12.

تندرج تحت الكتاب المقدس العبري نظير قصة الفصح، وفصول الآباء، ونظم «بيوط» «مي كموخا»، وكذا النصوص المصاحبة لشعائر المواعيد المختلفة، أو الملقنة للنـاشئة في دور التعليم اليهودية. لقد انتهى بَرْ أَشِرْ وهو يقارن بين الروايات الشفوية التي كانت بين يديه والحلل الترجمية المخطوطة وفي مقدمتها مصنف رفاييل بيردوگو إلى تمييز تقاليد أربعة راوية للشروح المغربية يمكن حصرها في تقليد رواية مراكش، وتقليد تافيلالت، وتقليد جبال تودغا، وتقليد مكناس. وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه التقاليد فإن قواسم مشتركة كثيرة توحد رواياتها، في مقدمتها المزج في الشرح بين اعتماد ترجوم أنقلوس وتفسير سعيد الفيومي. لم يحد يهود المغرب عن المبدأ « قراءتين وترجمة واحدة»، فقد ظلت تفاسير سعديّا حاضرة في الشروح المغربية، ولم يتراجع تأثيرها الواضح إلا في نهاية القرن الخامس عشر حين أضحى تفسير الفيومي صعب الفهم على المتلقي اليهودي، وتضاءل العلم بتفسيره نتيجة تدني المعرفة باللغة العربية الأدبية. ولذلك ظهرت الحاجة ماسة إلى تجاوز هذه الصعوبة بالعودة إلى ترجوم أونقلوس الآرامي[56]، والاستعانة بترجمات سعيد الفيومي، والسعي من خلال ذلك إلى تقديم حلل تعتمد اللسان المحكي المحلي بغاية تقريب معاني النصوص من الجمهور.

في بنيات الشرح وخصائص الترجمة:

تواصل في بلدان المغرب جميعها النهوض بترجمة الكتاب المقدس العبري إلى اللغة العربية المحكية إلى حدود الأجيال الأخيرة. وظل الشرح موجها إلى أبناء الطوائف دون استثناء، فاصطبغ، من ثمة، بالفضاءات التي أنجز فيها. ومن المؤكد أن الشروح، التي بين أيدينا اليوم، قد تشكلت ملامحها قبل بداية القرن السادس عشر. ويسلم الدارسون بتأسس عدد كبير منها على تقليد أصلي تفرعت عنه حلل ترجمية فرعية عمل منجزوها على تكييف هذا الأصل بغاية أن يناسب شروط الزمان والمكان، ويستجيب للإكراهات الثقافية واللغوية للطوائف المختلفة[57].

(56) يصطلح عليه أيضا بالترجوم البابلي، و يتضمن الترجمة الآرامية للأسفار الخمسة التوراتية. ويرجع زمن نقله للآرامية إلى القرن الثاني ق.م. أما ترجوم الأنبياء فيعرف بترجوم يوناثان بن عُزيئِيل، وهو ذو نزعة تفسيرية واضحة. أضف إلى هذا الترجوم ترجوم المكتوبات. وقد أنجز هذان الأخيران ببلاد فلسطين، وكلاهما متأخر زمنيا عن ترجوم أونقلوس.

(57) موشيه بَرْ أَشِر، «تقاليد ولغات يهود شمال أفريقيا»، (משה בר־אשר, ``מסורות ולשונות של יהודי

يمكن التمييز في أنسجة متون الشروح العربية المغربية بين ثلاثة مكونات لغوية أقرب ما تكون إلى طبقات مشكلة لكل شرح على حدة، عمد أولاها مكوِّن الترجمات المختلفة التي تشكلت منها حلل سابقة ظلت قيد التداول في فضاءات بلدان المغرب الكبير بوجه عام، يجد أقدمها أساسه اللغوي بوجه خاص، والثقافي بوجه عام، في تفسير سعيد بن يوسف الفيومي. وهو التفسير الذي ساد اعتماده على مدى القرون الأولى من الألفية الثانية للميلاد. يلفى إلى جانبه مكون ثان ضمن أنسجة حلل الشرح المختلفة يبرز فيه حضور لغة عالمة قوامها التقيد بالقواعد العربية الفصيحة وبمعجمها مما كان لا يستعمل في اللغة المحكية بوجه عام. تبرز في أنسجة هذه الطبقة عناصر مختلفة من اللغة اليهودية العربية التي كانت منتشرة في بلدان المغرب الكبير خلال العصر الوسيط، بالإضافة إلى حضور مؤثر للعربية العالمة المقترضة من البيئية الإسلامية، وهو حضور امتد إلى حدود بداية القرن السادس عشر. تمهر طبقة ثالثة أنسجة الشروح التي رأت النور بعد ذلك، وقوامها عناصر اللغة المتداولة المصطبغة بسمات اللهجات المحلية. ومعظمها شروح توارثتها أجيال من المعلمين، وحفظ الأحبار متونها عن ظهر قلب، إذ ظلت معتمدهم في إبلاغ المعتقد لأبناء الطوائف في البلاد[58].

تظهر المقارنة بين حلل الشرح المختلفة وجود تقاليد موازية أو فرعية تؤكد وحدة مضمرة في الروايات المختلفة. تنبه إلى ذلك حاييم الزعفراني وهو يدون الرواية الشفوية للأسفار من أفواه أحبار مختلفين في فضاءات متفرقة من البلاد. وتوصل إلى النتيجة نفسها بَرْ أَشِرْ الذي سعى إلى تقديم تفسير لذلك معتبرا أن الرواة كانوا على علم ودراية بروايتين أو أكثر، باعتبار تكوينهم في مدارس تلمودية (يشيبوت) مختلفة، وفي فضاءات متنوعة جعلتهم يتلقون تكوينهم على يد شيخين ربّيين أو أكثر، ممن يجيزونهم في المعرفة بالروايات التي تلقوها منهم. فالمصدر المعتمَد في مصنف بَرْ أَشِرْ هو الربّي أبراهام هاروش. وقد كان عارفا بتقليدين اثنين، تلقى أحدهما عن الربّي يوسف دهّان من حاضرة الريصاني، وأخذ التقليد الثاني عن الربّي يعقوب أسولين من تنغير في وادي تودغى. واعتمد بَرْ أَشِرْ تقليد رواية ثالثة من حاضرة الراشيدية وثقها اعتمادا على عائلتي عطية والعسري. وقد مكّن هذا التنوع في الرويات من حصر عناصر الوحدة العميقة في الشرح، وأتاح معاينة الاختلافات

צפון-אפריקה)، وانظر بوجه خاص الفصل المعنون ب «الطبقات اللسانية في الشرح المغربي»، ص.ص. 45-56.

(58) المصدر نفسه، ص. 61 وما يليها.

التي نظر إليها على أساس أنها بدائل وضعت بين قوسين في التحرير، وهمت بدائل تخص التشكيل والنطق، وبدائل معجمية مختلفة.

عمل محررو الشروح، في الغالب الأعم، على تقديم ترجمات حرفية صارمة تتقيد بالمتن العبري أو الآرامي، لا تنزاح عنه إلا حين يتعلق الأمر بألفاظ عبرية مخصوصة. وهو نهج راعى فيه الشراح الحفاظ على ترتيب الألفاظ في الجملة العبرية أثناء نقلها إلى العربية المغربية بدقة عالية. فمعتمد الشارح الرواية الشفوية، يُخاطب بها المتلقين بغرض تقريب النص العبري من أفهامهم بلغات محلية، والعمل على ترسيخ معانيه في أذهانهم بالحفظ والاستظهار. وهي منهجية تعليمية أعملت مبادئها جميع الطوائف المغربية من دون استثناء، سواء المعتمدة للسان العربي، أو اللسانين الأمازيغي والقشتالي[59]. درج المترجم الشارح في مرحلة أولى على إرداف كل لفظ عبري بمقابله الترجمي نظير: «وَيومِرْ: أوقالْ، آدوني: السيد الله، إِلْ: إلى، أَبْرام: أَبْرام، لِخْ: مْشي، لِخا: إِليكْ، لِ أَرْتصيخا: مْن أرضكْ، أُو مِمُلَدِتيخا: أو مْن تْ والديكْ، أو مِ بيتْ: أو من دار، أَبيخا: أبوكْ، إِلْ: إلى، هَـأرِتْصْ: لْأَرْضْ، أشِر: الذي، أَرْئيخا: نْورّيكْ»[60]. ويتم الانتقال في مرحلة ثانية إلى نقل المقابل الترجمي للعبارات التوراتية العبرية مرفقة بقواعد الترتيل البيعي المتبعة:«وَيِسَعْ يعقوب مِ بيئرْ شبَعْ، وَيِلِخْ حَارانْ: أو خْرَجْ يعقوب من بئر سبع أو مْشا لْ حاران»[61].

بيد أن هذا الارتباط الحرفي بالنص لم يكن ليحجب تدخل الشارح في بعض المواضع بالإضافة أو التحوير أو التبيئة أو بغاية مراعاة خصوصيات المحيط اللغوي الاجتماعي. من ذلك على سبل التمثيل الفاسوق التالي من سفر أيوب [62] (6/1 الذي تمت ترجمته في الظاهر بمقابلة لصيقة للتركيب العبري:

---

(59) **Haïm Zafrani,** «*Pédagogie juive en Terre d'Islam*», chap.1

(60) سفر التكوين، الإصحاح الثاني عشر، الفاسوق الأول: «وَقَالَ الرَّبُّ لأَبْرَامَ: «اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ». والنص مقتطف من رواية الربّي موسى ويزكان، (الصويرة)، أورده حاييم الزعفراني ضمن تقييداته حول بيداغوجيا التعليم اليهودي في المغرب؛ انظر نص الشاهد في:

- Haïm Zafrani, «*Pédagogie juive en Terre d'Islam*», p .171.

(61) سفر التكوين، الإصحاح الثامن والعشرون، الفاسوق العاشر: «فَخَرَجَ يَعْقُوبُ مِنْ بِئْرِ سَبْعٍ وَذَهَبَ نَحْوَ حَارَانَ»، والنص مقتطف من رواية الربّي يعقوب مساس، (مكناس). انظر نص الشاهد في المصدر السابق أعلاه، ص. 117–144. وانظر عبد الرحيم حيمَد، «متن العهد القديم في معترك الترجمة بين جهود المحدَثين ومسالك القدماء ربّيين وقَرّائين»، ضمن أعمال ندوة» واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي»، أعمال مهداة للمفكر عبد المجيد الصغير، جامعة ابن طفيل. 2018.

(62) أيوب، 6/1، «'ויהי היום ויבואו בני האלהים להתייצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם'».

ויהי	היום	ויבואו	בני	האלהים	להתייצב על ה'	ויבא	גם	השטן
أوكان	نْهار	أو زاوْ	أولادْ	لْمَلايْكا	يِتوقْفو مُقابِلتْ الله	أو زا [وجاء]	حتى	لمزغوب (أو لمسغب) الـمْعانْدْ، [حرفيا: الشيطان]

فعلى الرغم من احتذاء سبيل الترجمة الحرفية المخلصة للنص فإن الفحص المتأني يكشف عزوف الشارح عن اعتماد هذه الحرفية في بعض الألفاظ بسبب مؤدى دلالاتها المسقطة في التجسيم. تقترح معظم الترجمات المعاصرة لهذا الفاسوق المعنى التالي: «وَكَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَنَّهُ جَاءَ بَنُو اللهِ لِيَمْثُلُوا أَمَامَ الرَّبِّ، وَجَاءَ الشَّيْطَانُ أَيْضًا فِي وَسْطِهِمْ»، غير أن الشارح يبدل عبارة «بَنُو اللهِ» بعبارة «أولاد الملائكة». وهذا هاجس ألفيناه أيضا في الترجمة الأكاديمية للكتاب المقدس التي نهض بها بولس الفغالي وأنطوان عوكر، إذ أوردا الترجمة الحرفية «بنو الله، وأثبتا في الترجمة المرتضاة العبارة: «وجاء الملائكة يوما للمثول أمام الرب، وجاء الشيطان أيضا بينهم»[63] .

أكد بَرْ أَشِرْ وهو يفحص عن كثب الترجمة المغربية وعيَ الشراح بوجوب الخضوع لضوابط لغة الاستقبال، والتقيد ما أمكن إيقاع الجملة العربية إن بحذف للفظٍ ما أو تحويره أو إبدال فضلة داخل التركيب، من ذلك ترجمة الفاسوق: «فَتَمْتَلِئَ خَزَائِنُكَ شِبْعًا»[64] كالتالي: «ويتْعَمّْرو مْخازْنَك بالزْرَع» بدل ويتْعَمّْرو مْخازْنَك زْرَعْ». ويقود الفحص نفسه إلى تبين مراعاة الشارح للسياق. يُتبين ذلك في ترجمة فعل «قرا» (קרא) بحسب تموضعه في السياق، تُرجم في سفر إسْتير بـ «نادى»/ شاهده: «وُتْناديوْ كَتّابين السُّلْطان»، وتُرجم بالفعل المغربي الدارج: «وُيِبَرْحو لْقدّامو»، وكذا بالفعل: «وكانو يِنْقْراو قُدّام السلطان»، وترجم كذلك بمعنى سَمّى[65].

يسعف الاستقراء المقارن للنصوص في تبين عدول الشارح عن تفسير سعيد بن يوسف، ومعاينة الحرص على التقيد بالصيغ المحلية للألفاظ، فاسم الفاعل «قائلا» المعتمَد في تفسير الفيومي يتحول إلى عبارة « لّي يِـكْوْل». ويتحول الفعل «نادى» إلى الفعل المغربي

(63) «العهد القديم العبري، ترجمة بين السطور»، الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر، الجامعة الأنطونية، لبنان 2007، ص.1063.

(64) «וימלאו אסמיך שבע»، سفر الأمثال 10/3.

(65) מאיר נזרי, «משה בר-אשר, תרגום המקרא לערבית יהודית הוצאת יד הרב נסים», הקשרי לשון בלשנות, פרשנות, משמעות גיליון 3 , בית מדרש לתנ»ך.

الدارج «برّحْ»، ويغدو لفظ «مثلا» المعتمَد لدى الفيومي «فْحال» المفيد لمعنى المشابه في البيئة اللغوية للشارح..

لاحظ بَرْ أَشِرْ في دراسته للغة الشروح المختلفة اعتماد عربية مغربية وسطى تقع بين عامية أعلى وعامية متوسطة. ونمذج لتبيين ذلك بالمقارنات التالية:

في التـــوراة	קרא نادى ودعا	יען أجاب	שומר حرس	המון جمهور	בטן بطن	אין لا/ ليس	שמה ثمة
في الشرح	נאדא نادى	וזאוב وزاوب	יחאפץ׳ يحافظ	זמהור زمهور	בטן بطن	לאיס لايس	לתממא لتما
في لغة التداول	בררח بَرّح	וואזב ووازب	יחצ׳י يِحْضي	לגאסי الغاسي	כרס كْرس	מא תממאס ماتْمّاس	להנאך لهناك

يعاين في بعض الأحيان إقحام ألفاظ من لغة التداول لا يتضمنها النص العبري، وتشي بتدخل يعبر عن انسياق عاطفي للشارح يحفزه على إضافة وصف أو إبدال لفظ بما يعبر عن هذا الانسياق. حصر ذلك بَرْ أَشِرْ في مواضع عدة، يمكن أن نمثل لها بشواهد مختلفة بغاية تقريب طبيعة تدخل المترجم في دلالة النص العبري. عمد الشارح إلى الفاسوق العاشر من الإصحاح الخامس من سفر إستير: «وَتَجَلَّدَ هَامَانُ وَدَخَلَ بَيْتَهُ وَأَرْسَلَ فَاسْتَحْضَرَ أَحِبَّاءَهُ وَزَرَشَ زَوْجَتَهُ»[66]، فترجمه كالتالي: «وتحمز هامان أُ جا إلى دارو وُصافَدْ وُجابْ حْبابو [الـ] مْقَرّحينو أُو زرش مْراتو مْغِيِّرتو». وحوّر الشارح نص أكّادا الفصح في مواضع منها: «عبيدا كنا لفرعون في مصر»[67]، إذ أصبح في الشرح» עביד כנא למחרוק די פרעה פי מאצר׳»: « عْبيدْ كُنّا لَلْمَحْروقْ دي پِرْعو [فرعون] في مَصْرْ».

تُبرز الاختيارات الترجمية التي أضحى يعتمدها الشراح المغاربة بخصوص الألفاظ ذات الحمولة الدينية الكثيفة تراجعا عن المعجم الذي ظل يرتضيه التراجمة الكبار وفي مقدمتهم الفيومي. ويبدو ذلك بوضوح في شرح رواية تافيلالت الذي تغيب فيه المقابلات العربية التي نجدها في تفسير سعيد بن يوسف للألفاظ الواقعة في مجال الهلَخا أو الشريعة والتوجيهات السماوية والأدوات المستعملة في تأدية الطقوس والشعائر. يكتفي الشارح

(66) «וַיִּתְאַפַּק הָמָן וַיָּבוֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁלַח וַיָּבֵא אֶת אֹהֲבָיו וְאֶת זֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ».
(67) «עביד כנא למחרוק די פרעה פי מאצר».

الفيلالي باعتماد اللفظ العبري، أو مقابله المستقى من ترجوم أنقلوس، إذ يستعمل، على سبيل المثال، لفظ «شوفار» (שופר) بدل لفظ «بوق»، ولفظ الـ«ممْزَر» (ממזר) بدل لفظ «الزنيم»[68]، ولفظي الـ«أورِيم وتوميم» (אורים ותמים) بدل «الأنوار والصحاح»، واللفظ «دروم» (דרום) بدل لفظ الجنوب، ويعتمد اللفظ الآرامي «ويتْيِحْسوا» (ויתיחסו) أي وارتبطوا المقابل للفظ العبري (ויתילדו) بدل «وتناسبوا بالمصاهرة»، ويعتمد لفظ تْصيّون» (צפון) بدل اللفظ «شمال» الخ...

تبين المقارنة بين نصوص تفسير سعيد بن يوسف الفيومي ومتون الشرح سواء منها تلك التي أثْبَتَها الزعفراني في أبحاثه المختلفة، أو الروايات التي وثقها بَرْ أَشِرْ أو الواردة في شرح إسّاخار بن سوسان وشرح رفاييل بيردوگو ارتباط الشراح جميعا بلغة التفسير، بيد أنه ليس ارتباطا حرفيا بالجملة، إذ يلاحظ محافظة الشراح على مسافة منه بما يضمن لهم هامش حرية الاختيار في إعادة التحرير وبما يستجيب لإكراهات التواصل في بيئاتهم المختلفة. ولذلك لم يمنع هذا الارتباط الوثيق بمتون التفسير الشراح من إدراج تغييرات تشمل إعمال الحذف، وتكييف الأساليب باعتماد تعديلات على مستوى التركيب في الشروح المختلفة. نتبين ذلك من خلال نماذج محددة[69]:

الفاسوق (سفر راعوث15/1)	فَقَالَتْ: «هُوَذَا قَدْ رَجَعَتْ سِلْفَتُكِ إِلَى شَعْبِهَا وَآلِهَتِهَا. اِرْجِعِي أَنْتِ وَرَاءَ سِلْفَتِكِ». (וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה יְבִמְתֵּךְ אֶל־עַמָּהּ וְאֶל־אֱלֹהֶיהָ שׁוּבִי אַחֲרֵי יְבִמְתֵּךְ.).
ترجمة سعيد بن يوسف	«فقالت لها هو ذا قد رجعت سِلْفَتُكِ إِلَى مذهب قومها وإلى معبودها اِرْجِعِي اتبَعيها» («פקאלת להא הוד'י קד רגעת סלפתך אלי מד'הב קומהא ואלי מעבודהא פארגעי אתבאעיהא »).
ترجمة الشارح المغربي	وقالْتْ هاوْدا رَزْعَتْ بِيمْتِخْ إلى قومْها وإلى إلاهْها رَزْعي مْنورا بِيمْتِخْ («וקאלת האודא רזעת יבמתך אילא קומהא ואילא אלאהה רזעי מנורא יבימתך»).

(68) يستعمل سعيد بن يوسف الفيومي لفظ «الزنيم» في ترجمة اللفظ العبري التوراتي«ممزر» الدال على مجهول الأب. وقد جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «وأما الدعي فهو الزنيم، وفي التنزيل العزيز: عتل بعد ذلك زنيم، وقال الفراء: الزنيم الدعي الملصق بالقوم وليس منهم، وقيل: الزنيم الذي يعرف بالشر واللؤم ..»، ج. 12، ص. 277.

(69) ماير نزري، « موشيه بَرْ أَشِر - ترجمة المقرا للعربية اليهودية»، (מאיר נזרי, «משה בר-אשר, תרגום המקרא לערבית יהודית)، ص.5 وما يليها.

يعرض الشارح عن لفظ «سِلْفَتُكِ» الوارد في تفسير الفيومي، ويفضل الحفاظ على اللفظ العبري الوارد في النص الأصل: «بِيمْتِـخْ». ويعدل، في نفس الآن، عن اللفظ «معبودها» الوارد في التفسير، ويتقيد باللفظ «إلهها» وهو المقابل الموضوعي للفظ «אֱלֹהֶיהָ» الوارد في النص العبري.

كما يتخلى الشارح عن ترجمة سعيد اللفظ «הִתְהַלֶּךְ» بـ: وسلك» مفضلا الفعل «تْمْسّا» من مشى في الصيغة العربية المغربية. يلاحظ أيضا تخلي الشارح عن ترتيب الجملة في شرح سعيد واحتذاء ترتيب الجملة التوراتية العبرية.

الفاسوق (سفر التكوين9/6)	«هذِهِ مَوَالِيدُ نُوحٍ: كَانَ نُوحٌ رَجُلًا بَارًّا كَامِلًا فِي أَجْيَالِهِ. وَسَارَ نُوحٌ مَعَ اللهِ. (אֵלֶּה תוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ־נֹחַ).
تفسير سعيد بن يوسف	هذا شرح تواليد نوح، وكان نوح رجلا صالحا صحيحا في أجياله، في طاعة الله سلك نوح. (האדא שרח תואליד נח, וכאן נח רגלא צאלחא צחיחא פי אגללה, פי טאעת אללאה סלך נח).
ترجمة الشارح المغربي	هادو تواليد نوح، نوح راجْل عادْل صافي كانْ في زِيالو، مْعا الله تْمْسّا نوحْ (האדו תואליד נח, נח ראזל עאדל צאפי כאן פי זיאלו, מעא אללאה תמסא נח).

وفي الفاسوق التالي حرص الشارح على احتذاء ترتيب الجملة العبرية الواردة في سفر التكوين، وإبدال لفظ رئيس السقاة ب قايد سْقّايينْ، وهي العبارة التي يمتحها الشارح من محيطه اللغوي الاجتماعي المفهوم لدى لمخاطبيه.

الفاسوق (سفر التكوين 40/ 23)	وَلكِنْ لَمْ يَذْكُرْ رَئِيسُ السُّقَاةِ يُوسُفَ بَلْ نَسِيَهُ. (וְלֹא־זָכַר שַׂר־הַמַּשְׁקִים אֶת־יוֹסֵף וַיִּשְׁכָּחֵהוּ).
تفسير سعيد بن يوسف	فنسى رييس السقاة ولم يذكره (פנסא רייס אלסקאה ולם יד'כרהו)
ترجمة الشارح المغربي	وُلَيسْ دْكَرْ قايد سْقّايينْ يوسْفْ وُتْنَساهْ (ולאייס דכר קאייד סקקאיין יוסף ותנסאה)

تتبع بَرْ أَشِرْ بعناية شديدة تأثير تفسير سعديا الفيومي على نصوص الشرح المغربي، وتبين ما دعاه بوجود عدة رواسب من لغة هذا التفسير في الشروح المختلفة، تهم ألفاظ النبات والألوان والهلَخا (الشريعة) الخ.. وتكشف عن متابعة محرري الشروح لتفسير الفيومي في ترجمة معظم ما يتصل بالشعائر والأدوات الموظفة في طقوس العبادات، والقرابين الواردة في سفر اللاويين بوجه خاص. تبين اللوائح التالية بعضا من نتائج المقارنات العميقة التي خلص لها بَرْ أَشِرْ بهذا الصدد[70]:

في نص التوراة	في الشرح	في تفسير سعيد بن يوسف
מקדש	مقدش	مقدس
משכן	مِشْخَن	مسكن
הארון	صْندوق	صندوق
הכפורת	غْطا	غشا[ء]
הכרובים	تْصاورْ	كِروبين
המזבח	لْمْدبَحْ	المذبح
ומזרקותיו	وُمْغارفو	مغارفه
ומזלגותיו	وُمْراسّو	خرانبه
ומחתות	وُمْجامْرو	مجامره
המנורה	مْنارا	منارا
נרותיה	قنالها	سراجها
רכה	وُراكْها	أرجُلها
וקנה	وُقْصَبْها	وقصبها
ופרחיה	ونُوارها	وسواسنها
השולחן	ميدا	مائدة
קערותיו	قْصاعيها	قصاعها
וכפתיו	ومغارفو	ودروجها
וקשותיו	وُكساويها	ومداهنها
כיור נחושת	سْطل دِنْحاس	حوض من نحاس
וכנו	وُقعّادْتو	ومقعده

(70) مايير نزري، «موشيه بَرْ أَشِر - ترجمة المقرا للعربية اليهودية»، (מאיר נזרי, «משה בר-אשר, תרגום המקרא לערבית יהודית)، ص. 11.

تـذيـيــل

ما يزال البحث في ترجمات العهد القديم والنصوص الدينية المرتبطة بها، التي أنجزت على أرض الإسلام، بحاجة ماسة إلى إعمال جهود كبرى لتحقيق هذه المتون، سواء تلك التي أنجزها الربّيون أو القراؤون أو السامريون بعربية فصيحة، أو تلك التي نهض بها أعلام كثيرون من أبناء الطوائف اليهودية، إن في المشرق أو في المغرب الإسلاميين، باللغات المحلية المحكية. فهذه ترجمات لا بديل عن تحقيقها وإخراجها إلى النور من أجل تجاوز مساوئ ترجمات كثيرة أنجزت خلال القرنين الماضيين، واحتلت فيها جهود النصارى اليسوعيين الصدارة. فإخراج هذه الترجمات تفاسير وشروحا أمر على قدر كبير من الأهمية على المستوى الفيلولوجي، وعلى مستوى لساني صرف (الدراسة المقارنة للغات الأفروآسيوية، واللسانيات الاجتماعية)، وكذا على مستوى توفير المتون الضرورية للدراسات المقارنة بين الأديان.

سعت هذه الورقة إلى تقديم حصيلة أولية في الموضوع، وتتبعت المنجز بهذا الصدد، كما سعت إلى تقديم حصيلة عامة بأهم الدراسات في هذا الباب. يتبين القارئ من خلال ما تم تقديمه أن الاشتغال في الموضوع ما يزال في بداياته. فالبحث في قضايا ترجمة المتون الدينية اليهودية إلى لغات المغرب الفصيحة والمحكية يقتضي بالضرورة الحث على النظر إلى الموضوع من جوانب عدة:

1 - الحصر الأولي لهذه المتون، وفهرسة لوائحها على مستوى تعاقبي، وهو جانب متشعب لا مناص فيه من إعمال جهد البحث المنقب والمستقصي في الفهارس المخطوطة والمطبوعة الموثقة لهذه النصوص، ووضع لوائح بما وصلنا منها جزئيا أو كليا، وحصر غير قليل من شذرات ترجمية مبثوثة في مصنفات أخرى معنية بعلوم دينية يهودية مختلفة، والنظر في نصوص مغربية مترجمة وردت في مصنفات علماء المسلمين في عصور مختلفة.

2 - جانب التحقيق العلمي لهذه المتون، ودراستها بما يسمح بفهم أفضل لتاريخها، وسياقات تكوينها ومضامينها، وأنسجتها اللغوية، ومناهج محرريها، وغاياتهم، والعمل على استعادتها إلى الثقافة الإسلامية بوجه عام، والثقافة الوطنية بوجه خاص باعتبارها مظهرا حضاريا يعرف بتأصل تقاليد ترجمة النصوص الدينية العبرانية

والآرامية في الغرب الإسلامي إلى العربية، وهو تقليد لم يظفر بالعناية اللازمة مقارنة بالمنجز حول جهود التراجمة في الجناح الشرقي لأرض الإسلام، وخلال العصر الـكْؤوني على وجه التحديد. وهذا جانب معني بتحليل المتون المختلفة، وتتبع تراكماتها التي تتوزعها مشابك تحقيب الثقافة المغربية في تاريخها المتأصل في الغرب الإسلامي وأرباضه النصرانية الدائرة في فلك التأثير الحضاري لأرض الإسلام.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

(ابن) حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد:

- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، 1331هـ.

حيمَد، عبد الرحيم:

- «أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربّية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 92، 2005.
- «من قضايا السلم في النصوص الدينية العبرية: نماذج من التصور الحكمي في «فصول الآباء» »، مجلة السلم، منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، 2020.
- «من نماذج الدراسات اللغوية المقارنة في مغرب القرن العاشر الميلادي: معجم «جامع الألفاظ» لداود بن أبراهام الفاسي (مقدمة الكتاب: قلب رسم وترجمة)»، ضمن الكتاب التكريمي لفضيلة الأستاذ الدكتور محمد الخطابي، «النص والخطاب، قراءات في مسار محمد الخطابي»، إصدار: المنتدى الوطني لشباب الصحراء –أكادير ومختبر البحث في اللغة والمجتمع والخطاب، ومختبر الأنساق اللغوية والثقافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر)، أكادير، 2024، ص.ص.262 -294.
- «متن العهد القديم في معترك الترجمة بين جهود المحدَثين ومسالك القدماء رِبّيين وقَرّائين»، ضمن أعمال ندوة «واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي»، أعمال مهداة للمفكر عبد المجيد الصغير، جامعة ابن طفيل. 2018.

(ال) زعفراني، حاييم:

- «يهود الأندلس والمغرب»، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة، 2000.
- «اليهودية الأمازيغية بالمغرب»، ترجمة: عبد الرحيم حيمَد، ضمن مجموع مجلة انساق لغوية وثقافية، مختبر الأنساق اللغوية والثقافية (شعبة اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر – أكادير) العدد الخامس - يناير 2023.
- «دراسات وأبحاث حول الأدب المكتوب والشفوي لدى يهود المغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة»، ترجمة: عبد الرحيم حيمَد، ضمن مجموع أعمال ندوة «الملحون والأغنية الوطنية، من شيخ الاشياخ عمر الملحوني إلى الأستاذ عبد الرحمان الملحوني، مراكش، 2018.

شحلان، أحمد:

- «ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي»، مراكش، 1999.
- «الكتابات العبرية المغربية باعتبارها مصدراً من مصادر تاريخ المغرب»، ضمن كتاب الدراسات الشرقية، واقع وآفاق، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط 2004.
- «مـجمع البحرين من الفينيقية إلى العربية: دراسة مقارنة في المعجم واللغات العروبية السامية»،

دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2009.

- «الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية» للنحوي الأندلسي أبو إبراهيم إسحق بن برون السرقسطي، أكاديمية المملكة المغربية، 2023

(الـ) غزالي، أبو حامد:

- «إحياء علوم الدين»، دار المعرفة، 2010.

(ال) فغالي، بولس وعوكر، أنطوانط:

- العهد القديم العبري، ترجمة بين السطور، الجامعة الأنطونية، 2007.

(ال)مدلاوي، محمد:

- «عن التراث المتداخل اللغات في الغرب الإسلامي: نماذج للتداخل بين العربية والعبرانية والأمازيغية»، أعمال ندوة تحقيق التراث المغربي الأندلسي، حصيلة وآفاق، منشورات كلية الآداب- وجدة رقم 16، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 4، 2004.

(ال) مريني، مامون:

- «انظر كتاب» اللُّمع للنّحوي اليهودي الأندلسي مروان بن جناح القرطبي 995 - 1050، قلب رسم حرفه العبري إلى اللغة العربية ونقحه وقدم له د. مركز عطاء، مراكش 2021.. (ال) مسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، 1938.

باللغتين الفرنسية والإنجليزية:

- AlFares, Noura, « The Impact of Social Media on Arab Youth », Journal of Middle East Studies, vol. 12, no. 3, 2021.
- Anderson, Paul, and Michael Smith, Climate Change Solutions, Green Press, 2021.
- Banon, David, « Le Midrash, «Intertextuality and the Reading of Midrash, Indiana UP, 1990.
- Bar-Asher, Moshe, « Studies in Jewish Languages: Bible Translations and Spoken Dialects », Jerusalem, 1987.
- Traditions and Languages of North African Jews, Bialik Institute, 1998.
- Translations of the Mikra into Judeo-Arabic, Yad Harav Nissim, 2022.
- Bareket, Elinoar, The Gaonite Era, Jews Under Islamic Rule During 7-12 Centuries, Broadcasting University, 2007.
- Ben Shammai, H. The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisani and Yefet ben Eli, Hebrew University, vol. II, Appendix 2, pp. 63-64.
- Boyarin, Daniel, Intertextuality and the Reading of Midrash, Indiana UP, 1990.
- Doron, David, Translation of the Torah into Arabic by Rabbi Issachar Ibn Susan, Bar-Ilan University, 1979.

- Alfonso Esperanza, « Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to the Twelfth Century », London and New York, Routledge, 2008.
- Hjälm, Miriam L. (editor), « Senses of scripture, treasures of tradition: the Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims » , Leiden, Brill, 2017.
- Lee, Brian, et al, Artificial Intelligence Basics, Tech Publications, 2022.
- Levy, Simon, Parlers arabes des juifs du Maroc : particularités et emprunts, Paris VIII, 1990.
- Mona, Baker (dir.), « Routledge Encyclopedia of Translation Studies », Londres, New York, Routledge 2001.
- Nemoy, Leon, Kitab al-Anwar wal-Maraqib, Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-43.
- Saadiah ben Yosef. Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef Al-Fayyoûmî . Ernest Leroux, 1894.
- (Ben) Shammai, H., « The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisani and Yefet ben Eli», 1-2, (Hebrew University Ph.D. », vol. II.
- Sicker, Martin. An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature. Greenwood, 2007.
- Vajda, G. Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain. Institut des Hautes Études Marocaines, 1954.
- Zafrani, Haïm,
- Études et recherches sur la littérature écrite et orale des juifs du Maroc, Revue de l'Occident musulman, 1974.
- Les Juifs du Maroc, Vie sociale, économique et religieuse, Geuthner, 1972.
- Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman, Geuthner, 1980.
- Pédagogie juive en terre d'Islam, A. Maisonneuve, 1969.
- Zafrani, Haïm and Galand-Pernet, P. Une version berbère de la Haggadah de Pesah, 2 volumes, Paris, 1970.
- *https://static.blog4ever.com/2006/04/162080/Livre-Bar-Asher-2022.-pr--sentation.-AR--2-.pdf*
- *https://orbinah.blog4ever.com/m-elmedlaoui-publications-academiques*
- *https://orbinah.blog4ever.com/m-elmedlaoui-publications-academiques*

باللغة العبرية:

- בירדוגו, רפאל , לשון לימודים، משה בר אשר, המרכז ללשונות היהודים וספרותיהם, האוניברסיטה העברית בירושלים 200
- בראון, יעקב, תולדות הלשון העברית, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, 2019.

- דורון, דוד. תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן סוסאן המערבי, אוניברסיטת בר אילן, 1979.
- הירשברג, חיים זאב, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, מוסד ביאליק, 1965.
- כהן, דוד, ההיסטוריה של המזרח התיכון, הוצאת מאגנס, 2018.
- לוי, שרה, «השפעת הרשתות החברתיות על הנוער», מחקרים סוציולוגיים , כרך 15, גיליון 2, 2020.
- (בן)נאיים, יוסף ، «מלכי רבנן»، ו ירושלים ,1931.
- נזרי, מאיר, «משה בר-אשר, תרגום המקרא לערבית יהודית», הקשרי לשון, גיליון 3, בית מדרש לתנ«ך.
- בר-אשר, משה, לשון לימודים לר' רפאל בירדוגו, המרכז ללשונות היהודים, האוניברסיטה העברית, 2001.
- «תקנות יהודי מרוקו: אוסף התקנות מראשית המאה הט»ז ועד סוף המאה הי»ח על פי «ספר התקנות» לר' אברהם אנקאווא، ש. בר אשר.

الإسلام موطن العقل عند مفكري المسيحية بالأندلس وما والاها طِوال القرنين الثاني والثالث عشر

د. عبد العلي العمراني جمال
المركز الوطني للبحث العلمي بباريس

ملخص البحث

تتناول هذه المداخلة بالتحديد جانبين من الفترة الطويلة التي سادت فيها الثقافة العلمية العربية الإسلامية كأُفق عقلاني للأديان الكتابية بالأندلس.

الجانب الثقافي الأول:

استعراض بعض الشهادات المقتبسة من القرن الثاني عشر لنخبة من المترجمين للتراث العلمي الإسلامي إلى اللاتينية. نموذج أديلار ذى باط (Adelar de Bath) المترجم لأسطقسات إقليدس ونصوص علمية أخرى متعددة من العربية إلى اللاتينية خصوصا تصريحه بأن »موطن العقل في عصره هو ببلاد الإسلام « وأنه رحل إليها طالبا للعلم وإقامته بها تلميذا لعلماء الاسلام. كذلك شهادة الفيلسوف الجدلي بيير أبيلار (Pierre Abelard) مات سنة 1142م صاحب المحاورة الثلاثية بين فيلسوف موصوف بأنه «موحد من ذرية إسماعيل ومختتن» ويهودي ومسيحي، الذي كاد أن يقرر الذهاب إلى بلاد الإسلام كملجأٍ له يأويه ويُأمِّنَهُ من تنكيل واضطهاد ذوي ملته (إخصائه وإدانته مرتين في المحاكم الكنسية).

الجانب الثاني:

إبراز فعالية الثقافة العلمية العقلانية الإسلامية المتسربة من الأندلس ومساهمتها في تقويم الفكر اللاهوتي المسيحي المتجدد عند نشأة الجامعات وتطور التعليم بها طِوال القرن الثالث عشر. نموذج جامعة باريز.

امتداد التحول العقلاني في الموسوعة الطوماوية عند إحيائها بعد عدة قرون في التيار الطوماوي المحدث انطلاقا من الثلث الأخير للقرن التاسع عشر.

مقدمة عامة

تُعتبر الفترة الزمانية الممتدة من أَواخر القرن الحادي عشر الميلادي إلى منتصف القرن الثالث عشر فترة حاسمة في تاريخ صلة الفكر العلمي والفلسفي الإسلاميين في الأندلس بالأُفق الفكري اللاتيني خصوصا منه اللاهوتي. تزامن هذا الالتقاء الفكري والاجتماعي مع تحول وضعية الأندلس الجغرافية والسياسية في هذه الفترة لعدة أسباب منها غزو ملوك قشتالة وارغون للإمارات الطائفية الاسلامية وبداية الحروب الصليبية (1099م). تُحَدَّدُ عموما بداية هذا اللقاء الهائل بتاريخ سقوط إمارة طليطلة سنة: 1085 الذي مَكَّن القساوسة من الاطلاع على التراث العلمي الإسلامي الضخم المحفوظ في خزائن هذه المدينة وأَوْدَى بأحد أكابرهم وهو بطرس المبجل (Pierre le Vénérable) أول من رتَّب لترجمة القرآن إلى اللاتينية في منتصف القرن الثاني عشر إلى الإِدْلاءِ بشعار عام نحو المسلمين: «قاتلوهم، ولكن استفيدوا من علومهم».

أُورِدُ فيما يلي شهادَة أحد أكابر مؤرخي العلوم في القرن الماضي، الإسكندر كويرى تُلَخِّص ظاهرة هذا التلاقح الحضاري الهَام الذي جَعَل من الثقافة الإسلامية العلمية والفلسفية مَوطِناً عقليا ومصدرا أساسيا للتربية العلمية في الحقل الثقافي اللاتيني المسيحي ابتداءً من أواخِر القرن الحادي عشر للميلاد.

قال كويري، وهو من أصل روسي: «.. إن العربَ هم الذين كانوا أساتذة ومُربِّين للغرب اللاتيني وإني لأُؤَكِّد أنهم كانوا أساتذة ومُرَبِّين إذ ليس كما يقال كثيرا وللأسف أنهم كانوا فقط مجرد وسائط بين العالم اليوناني والعالم اللاتيني، فبالفعل إن كانت الترجمات الأولى للمؤلفات الفلسفية والعلمية تَّمت لا مباشرة من اليونانية بل من العربية، فذلك لا من حيث أنه ما بقي أحد في الغرب يفقه اليونانية بل أيضا وبالأَوْلَى لأنه لم يكن أحد قادرا على فهم كتب بالغة الصعوبة، ككتاب الطبيعة أو ما بعد الطبيعة لأرسطو، أو كتاب المجسطي لبطليموس، وأنه لولا مَعُونة الفارابي وابن سينا وابن رشد لما أدرك اللاتينيون ذلك أبدا. لأن معرفة اليونانية لا تكفي لفهمِ أرسطو أو أفلاطون وهذا غلَط يتعرض له كثير من اللغويين الأصوليين. بل يجب كذلك معرفة الفلسفة، واللاتينيون ما حَصَّلُوا منها شيئا كثيرا إذ العصر اللاتيني الوثني القديم قد جَهِل ميدان الفلسفة»[1].

(1) Alexandre Koyré, «Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge», Les gants du 1 ciel, vol 6 (1944), Ottawa, p. 75

أعيد ضمن

Etude de l'histoire de la pensée scientifique PUF, 1969, p. 13-39

لقد عَزَّز هذا الموقف بعد كويري مؤرخون لفلسفة العصر الوسيط بعدة أبحاث نذكر منهم اثنين.

- أبرز يحيا جوليفي (Jean Jolivet) في مجموعة من المقالات أولوية العلوم العربية لدى عدد من مؤلفي القرنين الحادي والثاني عشر واتِسامها بالطابع العقلي[2].

- أما ألَان دو ليبرا (Alain de Libéra) فإنه رام تفسير نشأة الخطاب الجامعي في القرن الثالث عشر خصوصا بجامعة باريز في كتابه: Penser au Moyen Âge (فِكْرٌ في العصر الوسيط). ولقد لخَّص أطروحته في فقرة جازمة من الكتاب. قال: «أطروحتنا هي أن الخطاب الجامعي لمْ ينشأ من ذاته، بل إنما تم تَعَلُّمُه واستِبْطانه وتَكَيُّفُه من مصادر محددة راجعة إلى تصوُّرِ الحياة الفلسفية الذي صاغه فلاسفة دار الإسلام، وهم أول ورثة الفلسفة اليونانية في العصور الوسطى»[3]. وأضاف لتأكيد هذا الموقف فقال: «استطاع النموذج العربي الإسلامي للفيلسوف أن يفرض نفسه على جزء من المجتمع المسيحي بوساطة فلاسفة جامعيين»[4].

إن التحول الفكري الذي أحدثه حجم الترجمات اللاتينية للتراث العلمي العربي قد شَكَّلَ ثورة في الوسط الكنسي، خصوصا في الجامعات الناشئة طِوال القرن الثالث عشر.

فصل
فِعْلُ ترجمات التراث العلمي الإسلامي إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر وصداه عند أكابر اللاهوتيين الجدليين

وَثَّقَ مُؤَرِّخو القرن الثاني عشر الميلادي لِمَا اصْطُلِح عليه بالنهضة الاولى التي تقدَّمت نهضة القرن السادس عشر الايطالية[5]. وقد أحصى هَسْكِنْس Haskins أسباب هذه النهضة

(2) انظر مجموعة مقالات:
J. Jolivet *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.
وعلى الخصوص:
« L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des XIe et XIIe siècles »
و
« Philosophie au XIIe siècle latin : l'héritage arabe ».
(3) A. de Libera. *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 14
(4) المصدر نفسه.
(5) C.H Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (1971-01-01)

فرتّبها كالتالي: إنشاء المدن، التوسع الجغرافي، غزو مدن الأندلس، الحروب الصليبية التي نادى بها أُورْبان الثاني سنة 1099م، عملية الترجمات.

جعل هسكنس من عملية ترجمات المؤلفات العربية العلمية والفلسفية إلى اللاتينية إحدى مُكوِّنات نهضة القرن الثاني عشر. وقد قيل إن حجم هذه النقول لَمْ يتقدم مِثلُه في عصر حضاري سابق.

لَمَسَتْ هذه النهضة من خلال عملية الترجمات الطابع العقلاني للمنجزات العلمية في التراث الإسلامي فسعت إلى التخلق به وتبنى مناهجه.

نكتفي هنا بإيراد شهادتين اثنتين تُثْبِتُ هذا التحول في الأفق الفكري الثقافي للمسيحية اللاتينية ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر.

1) شهادة أديلار دى باط (Adelard de Bath) فيلسوف رياضي وطبيعي اشتهر بترجمات غير مُسْبَقة لمؤلفات رياضية جوهرية كأسطقسات إقليدس وأعمالٍ لِرياضيي العرب.

هو قس من أصل إنجليزي ينتمي إلى طائفة البِنِدِكْتِينْ. عاش ما بين 1080-1158، خبر في كتابه المخصَّص للمسائل الطبيعية أنه أقام بضعَ سنين بمُدن إسلامية قَصْد اقتناء «علوم العرب» ويبدو أنه جال في المشرق ما بين أنطاكيا ودمشق ثم القاهرة بعد إقامته بصقلِّية. وقد أدلى هذا العالم الذي يُعْتَبَرُ أول من ابتدأ معه التفكير الرياضي بالغرب بشهادة في حق أساتذته العرب العاملين بمقتضى العقل فصرَّح في الباب السادس من نفس الكتاب المدَوّنِ في قالَب مُحاورة في نصح لتلميذٍ له، لعله من أسرته بقوله: «إن الأساتذة العرب عَلَّمُوني أمرا وهو أن ألتزم لِقيادة العقل. أما أنت فإنك مبْهور بمظاهر السلطة ومُقيّد بِلِجام أخرى غير العقل. والسلطة ليس لها بالحقيقة صلاحية سوى الإلجام.»[6]، فالسلطة التي يَعِيبُها أو يوصي بطرحها هي سلطة آباء الكنيسة المتقدمين الذين كان التدبير اللاهوتي يَخضَعُ لأقاويلهم وسُنَنِهم لا غير وهم الذين يُعْرَفون بالـ: (auctoritates). فهو إذن يدعو الى ترك التقليد والعمل بالعقل حسب ما تعَلَّم من أساتذته العرب.

مثل هذه الدعوة الى العقل هي التي ستُميز أعمال أحد أقطاب الفكر اللاهوتي في مسيحية القرن الثاني عشر، بطرس أبيلار.

(6) انظر:
Jean Jolivet, L'Islam et la raison, pp.158- 157

2) شهادة بطرس أبيلار Pierre Abélard (1142م).

إن لِأبلار مكانة عالية عند مؤرخي الفلسفة بصفة عامة. فهذا فيكتور كوزان V. Cousin وهو أول ناشر لمؤلفاته في بداية القرن التاسع عشر يُرقِّيه الى مَرْتَبَة ديكارت Descartes ويَعُدُّهُ مع هذا الأخير «أهم مَنْ أنتجهم القطر الفرنسي من الفلاسفة».

أُوذِيَ أبيلار كثيرا في حياته. فقصة علاقته مع معشوقته هيلوييز Héloïse التي انتهت بإِخْصَائِه قصة مشهورة. كما أنه أُوذِي مرتين من قِبَلِ المحاكم الكنسية. قيل إنه كاد يقرر في آخر عمره الرحيل إلى بلاد الإسلام طالبا اللجوء بصفته ذِمِّياً لينجو من تنكيل واضطهاد ذوي مِلَّتِه.

سادت في جل مؤلفاته اللاهوتية فكرة الربط بين الناموس الطبيعي العقلي والشريعة المسيحية وهو الموقف الذي أفضى به إلى المحاكمة. وقبل وفاته بقليل كتب أبيلار آخِرَ تأليف له ولم يُكْمِلْهُ وهو في قالب محاورة بين فيلسوف ويهودي ومسيحي. ويظهر بوضوح من تعريفه لشخص الفيلسوف أنه من مِلَّة الإسلام. فقد وصفه بأنه: «مُوحِّدٌ من ذرية إسماعيل ومُخْتَتِـن»[7].

رَجَّح يحيى جوليفي أن الفيلسوف المعْني في المحاورة قد يكون أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة Avenpace المتوفى سنة 1138م والذي قد يكون سَمِعَ عنه أبيلار بِدَيْر كلونيى Abbaye de Cluny وهو مقره الأخير لاجئا عند صديقه بطرس المبَجّل وَاضِع برنامج أول ترجمة لاتينية للقرآن بطليطلة كما تقدم ذكره.

من خصائص الناموس الطبيعي الذي يسير عليه الفيلسوف حسب أبيلار محبة الله ومحبة الناس والثواب والعقاب على الصالحات والسيئات في حياة آخِرَة مع جهله للشريعة الموسوية وللتثليث ومقام الحلول.[8]

رغم أن هذه الخصائص هي من معتقدات الإسلام أعْطَى أبيلار للناموس الطبيعي أصولا لاتينية وَثَنِيةً فذكر حين تعرض إلى الجانب الأخلاقي لهذا الناموس سيسرون Ciceron،

---

(7) المصدر نفسه، ص. 162، الهامش 34.

(8) انظر:

M. de Gandillac, le Dialogue d'Abélard

ضمن:

Abélard, le dialogue : la philosophie de la logique, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, vol. 6 (1981), Neuchâtel, p. 17-18.

وسينيك Sénèque. فلعل هذه الإحالات ناتجة من قِبَلِه عن تَقِيَة لإخفاء مصدره الإسلامي أو للتقرب إلى ذوي ملته بما يقارب أو يماثل الناموس الذي يتبعه الفيلسوف المسلم من مصادر معروفة لديهم وهي مؤلفات سيسرون وسينيك.

فالذي يَتبيَّن هو إعراض أبيلار هو الآخر عن سلطة الآباء المقصودة بالـ: (auctoritates) في المحاورة وإخضاع منهجه إلى سلطة العقل مُحْتَميا بسيرة الفيلسوف. فأصبح موقفه أشبه بموقف أديلار دو باط الذي التزم باستعمال العقل في العلم بدل التقليد وسلطة الآباء المتقدمين. كلاهما تمسكا بمنهج جديد استلهماه من تعليم الأصول العربية داخل المحيط المسيحي الموصوف بالنهضوي.

فصل
آثار التَّثْقيف العربي للغرب المسيحي في القرن الثالث عشر
انطلاقا من فترة الترجمات بالأندلس:

نموذج جامعة باريز

كان لِحَدَثِ الترجمات وَقْعٌ كبير بتقييم مؤرخي فلسفة العصر الوسيط وقد وصفه بعضهم بألفاظ مجازفة: قال الراهب فان ستين بران: F. Van steenberghen «إن تاريخ الفكر الغربي للقرن الثالث عشر سَيْطر عَلَيْه حَدَثٌ لا يُقَدَّرُ مدى فَعَاليته (de portée incalculable)، وهو أول التقاء هَام وأول مزج مُكثَّف بين منتوجات الفكر الوثني اليوناني والعربي مع الفكر المسيحي في فترة فُتُوَّتِه وتطوره».[9]

في نفس السياق قال جيلسون E. Gilson: «إن التطور الفلسفي واللاهوتي في القرن الثالث عشر هُمَا تابعان لِهجوم للفلسفات العربية والعبرية واليونانية على الغرب اللاتيني بِتَزامن مع التَعَرُّف على مؤلفات أرسطو في الطبيعيات وما وراء الطبيعية والأخلاقيات»[10].

يمكن أن نقف على هذا الواقع في التعليم بالجامعات وقد نشأ جلها في القرن الثالث عشر.

(9) F. Van Steenberghen, *la philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-la-Neuve, 1991, p.33
(10) É. Gilson, La philosophie au Moyen Âge : des origines patristiques à la fin du XIVe siècle. 2e éd 11. Revue et augmentée, Payot, Paris, 1986, p. 377

إن جامعة باريز التي أُنشِأَت في بداية هذا القرن سنة 1200 لَتُمثِلُ نموذجا مثاليا لِمَسار التَّثْقيف (acculturation) الذي أحْدَثَتْه العلوم النظرية العقلية الإسلامية على المحيط الجامعي المسيحي.

لا شك أن تاريخ جامعة باريز في القرن الثالث عشر لا يَنْفَكُ عن دخول مجموعة مؤلفات العلوم العربية مُصاحِبة للتيار الفلسفي الأرسطي في مُكَوِنَاته التقليدية المشتملة على صناعة المنطق ثم العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة ثم علم الأخلاق[11].

نشأت جامعة باريز إثر اتفاق بين الملك فيليب أوغست والبابا إنوسان الثالث سنة 1200. معنى الجامعة في أول نشأتها آنذاك هو اجتماع الأساتذة والطلبة في وحدة تعليمية:

«Universitas magistrorum et studientium Parisius Commorentium»

على غرار اجتماع المعلمين والصُنَّاع في ميدان الصنائع العملية كالبنَّائين والحدَّادين وقد ضَمَّت الجامعة عددا من المدارس الكاتِدرائية التي كانت تعمل في القرن الثاني عشر.

هذه الجامعة التي ستصبح المركز الأساسي للثَّقافة المسيحية بأوروبا أسستها السلطة العليا للكنيسة المتمثِّلة في البابوية، فهي حامِيتُها ومُراقِبَتُها وكل المعارف متجهة فيها نحو العلم اللاهوتي وهو أعلى العلوم وغايتها. أما طلبتها فهم أطور كَنِسِيون.

كان التعليم بها مُوَزَّعاً بصفة دقيقة على مراتب، أولها تَعَلُّمُ ما تضمَّنته الصنائع الحرة، فهو تعليم ابتدائي تتكفل به الكلية المسماة بكلية الصنائع الحرة وهو الذي يُخَوِّلُ الارْتِقاء إلى إحدى الكليات الثلاث الأُخَر، الحقوق والطب واللاهوت، وهذه الأخيرة هي أعلى الكليات وأشرفها. أما الصنائع الحرة فهي حسب تقليد قديم مكونة من ثالوث أول، يحتوي على صنائع النحو والبلاغة والجدل، ومربع ثان يحتوي على صنائع الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى.

كان أبيلار Abelard قد انتصر لمنطق أرسطو ووَظّف بصفة محكمة الثالوث الأول للصنائع الحرة في نَظَرِيَتِه المعْرِفية. أما التأثير القوي لترجمات التراث الفلسفي والعلمي الإسلاميين فسيظهر مبكرا ويتوسع طيلة القرن الثالث عشر بكلية الصنائع الحرة. ففي السنوات الأولى للتعليم في هذه الكلية ومع بداية تداول كتب أرسطو الطبيعية التي لم

(11) انظر:

A. Elamrani-Jamal. « la réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIII siècle », in the Introduction of Arabic Philosophy Into Europe, Charles E. Butterworth & Blake Andrée Kessel (éd.), EJ. Brill, Leiden-New York-Cologne, 1994, pp. 31-39.

يكن للغرب بها إِلْمَامٌ ثَبَتَ حضور شروح ابن سينا لها. فإن ترجمة مجموع كتب الشيخ الرئيس كانت جاهزة حوالي سنة 1180، وقد بدأت ترجمة كتاب الشفا بالأندلس حوالي سنة 1145م على يد القس جونديسالينوس Gundisalinus. وفي الثلث الأول للقرن الثالث عشر تأسس ما سمَّاه بعض مؤرخي فلسفة العصر الوسيط بالتيار السينياوي بهذه الجامعة.

أما ترجمة الشروح الكبرى لأبي الوليد بن رشد على الكتب الأربع الرئيسية لأرسطو وهي: كتاب الطبيعة، كتاب السماء والعالم، كتاب النفس، كتاب ما بعد الطبيعة، فقد تمَّت حوالي سنة 1225م على يد المترجم الانجليزي مايكل سكوت M. Scot، أي بعد أقل من ثلاثين سنة على وفاة قاضي قرطبة، رأْس الحكماء وفاضل العلماء حسب ما نعته به تلميذه بن طملوس.

وفي منتصف القرن، حوالي الخمسينات، تأسَّس بكلية الصنائع الحرة التيار القوى الذي سُمِّي بالرُشْدِية اللاتينية، والذي أثار ضجة كبرى في الآراء اللاهوتية انتهت بمحاكمة ثلاثة رواد مُنْتمين له أهمهم: سجي دي بربان Siger de Barbant، وإِدَانَة الأرسطية وفي سياقها التيار الرشدي سنة 1277[12].

سَيَمْتدُّ هذا التحول العقلاني في الفكر المسيحي خصوصا في التيار الطوماوي إلى فترة إحيائه بعد عدة قرون انطلاقا من الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، بعد نداء البابا ليون الثالث عشر Léon XIII بالعودة الى الفلسفة الطوماوية المتَّسمة بالعقلنة لمواجهة التيار العلماني، الذي غزى الفكر الأوروبي حينئذ.

خاتمة

إن التقاء الفكر المسيحي مع التراث العلمي والفلسفي للإسلام أنشأ ورسَّخ عمليةَ تثقيفٍ بعيدة المدى، عبَّر عنها في العصر الحديث بعض المؤرخين بشيء من الشفافية التاريخية. يمكن القول مع ألان دو ليبيرا (Alain de Libéra) حين قال: «إن أثر الفكر الإسلامي على العصر الوسيط تَحَدَّدَ رَسْمُه أولاً وبالحقيقة بعمل ابن سينا. فهذا المُصنِّفُ هو الذي لم يستدعِ فحسب الغرب إلى العقل واستعماله مدنيا، وبعبارة جازمة استدعائه إلى العلم، بل هو الذي زَجَّ بالغرب في عَقْلَنَة دينية، هي عقلنة صِرْفَة أم سخرها لأول مرة وبحدة دين مُوَحِّد (هو الإسلام)»[13].

(12) عن تفاصيل كل هذه الأحداث، انظر مقالتنا المذكورة:
A. Elamrani-Jamal, la réception de la philosophie arabe

(13) نفس المصدر، A. de Libéra ص. 112

بودنا أن نتساءل أخيرا عن هذا الواقع التاريخي: لِمَ عُدَّ الاسلام موطنا للعقل؟ جوابنا إن تَقَصَيَّنا القول في الأمر، والله أعلم، أن ذلك تابع لأصلين عليهما يرتكز القرآن: التوحيد والعلم.

وإن رجعنا إلى تاريخ الفلسفة في الإسلام وجدنا أن التوحيد وممارسة العلم هما المُقَوِمَان لفلسفة الكندي، أول فلاسفة العرب والملقب فعلا ب «فيلسوف العرب».

فالذي يكون قد عَكَسَه لنا وضع الفكر المسيحي في العصر الوسيط ليس هو صورة واقع العلم المُتَّسم بالعقل عند العرب فحسب، بل يكون قد رسم لنا المبادئ الخلفية للعلم العقلاني العربي المحصَّلة، وهي بالجملة مبدآ التوحيد والعلم اللذان قام عليهما الإسلام مُطْلَقاً.

المصادر والمراجع

1. A.Elamrani-Jamal. « la réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIII siècle », in the Introduction of Arabic Philosophy Into Europe, Charles E. Butterworth & Blake Andrée Kessel (éd.),EJ. Brill, Leiden-New York-Cologne, 1994
2. Abélard, le dialogue : la philosophie de la logique, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, vol. 6 (1981), Neuchâtel.
3. Alexandre Koyré, «Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge», Les gants du 1 ciel, vol 6 (1944), Ottawa.
4. C.H Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (1971-01-01)
5. de Libera. *Penser au Moyen Âge*, seuil, coll, « chemin de penser », Paris, 1991.
6. É. Gilson, La philosophie au Moyen Âge : des origines patristiques à la fin du XIVe siècle. 2e éd 11. Revue et augmentée, Payot, Paris, 1986.
7. Etude de l'histoire de la pensée scientifique PUF, 1969.
8. F. Van Steenberghen, *la philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-la-Neuve, 1991.
9. J. Jolivet *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.
10. j. jolivet, « Philosophie au XIIe siècle latin : l'héritage arabe ».
11. Jolivet, Jean, « L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des XIe et XIIe siècles », *in* A. Cazenave et J. Lyotard (éd.), *L'art des confins, Mélanges offerts à Maurice Gandillac* (Paris, 1985)
12. M. de Gandillac, le Dialogue d'Abélard

منهج البحث التاريخي للتوراة في كتابات ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن

د. أحمد محمود هويدي
كلية الآداب جامعة القاهرة

ملخص البحث

اهتم علماء اليهود والمسلمين وعلماء الغرب اهتمامًا كبيرًا ببحث التوراة؛ فتظهر بداية البحث اليهودي في أسفار المقرا (العهد القديم مسيحيًا) ثم في أقوال علماء التلمود ومن بعدهم علماء اليهود في العصرين الوسيط والحديث والمعاصر. كما اهتم ببحثها أيضًا علماء المسلمين اعتمادًا على أمرين؛ أولهما ما ورد في القرآن من إشارات متنوعة للتوراة، وكانت بداية بحث التوراة في علم التفسير قبل استقلال علم الأديان عنه، ومع استقلال علم تاريخ الأديان ونشأة علم الكلام وتبلوره ظهر اهتمام غير عالم من علماء المسلمين ببحث التوراة وقاموا بتطوير بحث التوراة. أما الأمر الثاني فكان الجدل الديني مع اليهود، وقد كانت أيضًا جذوره في القرآن في عصر النبوة ثم تطور بعد ذلك من خلال المناقشات والمجادلات الإسلامية- اليهودية. أما في الغرب فيمكن القول إن بداية الاهتمام ببحث المقرا بدأت مع تَعَلُّمِ اللغتين العبرية والعربية وغيرهما من اللغات السامية بعد قرار مجمع فينا 1311م بإنشاء خمسة كراسٍ للغات الشرقية. كان الهدف في البداية هو معرفة التوراة في لغتها التي دونت بها وهي اللغة العبرية، حيث كانت دراستها تتم حتى ذلك الحين- باستثناءات محدودة جدًا- على أساس الترجمات اليونانية واللاتينية، غير أن هذا الوضع أدى إلى ظهور بواكير بحث التوراة في الغرب اعتمادًا على النص العبري، والذي تطور تطورًا كبيرًا بعد حركة الإصلاح الديني المعروفة باسم «الإصلاح البروتستانتي»، ثم بعد ذلك مع بدايات العصر الحديث والمعاصر.

لا نشك مطلقًا في وجود خيط مشترك بدرجة أو أخرى بين بحث التوراة لدى علماء اليهود وعلماء المسلمين وعلماء الغرب. فرغم أن الإرهاصات الأولى لبحث التوراة بدأت مع اليهود والمسيحيين، غير أن الوضع قد تغير تغيرًا جذريًا وبصورة أساسية مع ظهور الإسلام، ووصل إلى ذروته مع انتشار الإسلام وتطور الحياة الفكرية وظهور علوم جديدة ارتبطت بنص القرآن؛ خاصةً علمي التفسير والأديان بالإضافة إلى علوم اللغة.

في ظل الوضع العلمي والفكري الجديد الذي ساد بين اليهود بعد ظهور الإسلام وانتشاره، كان اليهود والمسيحيون يعيشون في وسط الثقافة العربية الإسلامية وكانوا جزءًا من الحياة الفكرية وساهموا وأثروا فيها، كما تأثروا بها، وكذلك تأثر العلماء المسلمون بما أنتجه علماء اليهود والنصارى، يدل على ذلك الجدل اليهودي- المسيحي- الإسلامي.

وقد شهدت الأندلس حركة فكرية لا تقل عن مثيلتها في بلاد المشرق الإسلامي، بل تفوقت عليها في مجالات مختلفة في دراسة الفكر اليهودي والكتب المقدسة؛ وذلك بسبب سهولة التنقل بين الأمصار الإسلامية وسيطرة اللغة العربية واعتبارها لغة عالمية حينئذ. تمثل فترة الحكم الإسلامي في الأندلس نموذجًا لحياة التأثير والتأثر بين علماء الأديان بصورة أساسية. علاوة على ذلك كانت الأندلس أحد أهم المراكز الفكرية التي انتقل منها الفكر العربي الإسلامي إلى أوروبا حيث قصدها غيرُ عَالمٍ من علماء الغرب للتعلم، كما انتقل إلى بلاد الغرب النصراني غيرُ عالمٍ من علماء اليهود؛ من أبرزهم أبراهام بن عزرا.

يتناول هذا البحث تطور منهج البحث التاريخي للتوراة في أعمال ثلاثة من العلماء هم ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن. يُعزى ابن حزم إلى الغرب الإسلامي (الأندلس)، ويعزى فلهاوزن إلى الغرب المسيحي (ألمانيا)، أما ابن عزرا فيجمع بين الغرب الإسلامي (الأندلس) والغرب المسيحي (إيطاليا- فرنسا- إنجلترا). يعود اختيارنا لهذه الشخصيات الثلاثة ليس فقط لأنهم يمثلون اليهودية والمسيحية والإسلام، بل يعود ذلك إلى جملة من الأسباب أهمها:

1- تمثل أعمال كل شخصية من هذه الشخصيات بداية مرحلة جديدة في مجال بحث التوراة، بل يمكن القول بأن كل عالم من هؤلاء العلماء الثلاثة يمثل مدرسة متفردة في مجال بحث التوراة، ولا تزال أعمالهم في هذا المجال تحتل مكان الريادة والتفرد.

2- تمثل أعمال كل عالم من هؤلاء العلماء الثلاثة تطورًا في بحث التوراة، حتى يمكن القول بأن كلا منها يمثل نظرية جديدة في هذا المجال. وقد أدى ذلك إلى ظهور عديد من الدراسات بمختلف اللغات التي تناقش إسهاماتهم في مجال بحث التوراة.

3- وجود سمات مشتركة على المستويين الفكري والمنهجي بين ثلاثتهم، وذلك رغم اختلاف الفترات التاريخية التي عاشوا فيها. حيث تجمع بينهم مشتركات متعددة؛ أهمها موسوعيتهم العلمية والفكرية في مجالات متنوعة وتأثيرهم اللاحق في كثير من المجالات التي ألفوا فيها؛ خاصة تأثيرهم في مجال بحث التوراة. فابن حزم كان سياسيًا وأديبًا

وشاعرًا وناقدًا ومحللًا ألف في الفقه، والتاريخ، والأدب، والأديان. وكان ابن عزرا شاعرًا ومفسرًا ونحويًا وفيلسوفًا، وعالمًا بالتنجيم، والرياضيات، والفلك. أما فلهاوزن فكان عالمًا في الدراسات الكتابية- العهدين القديم والجديد- والدراسات الإسلامية بمعناهما الشامل، كما كان عالما إثنولوجيًا.

في ضوء ذلك يناقش البحث الموضوعات الآتية:

1- الخلفية الفكرية لابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن وأثرها في إسهاماتهم العلمية.

2- بحث التوراة قبل ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن.

3-دوافع ابن حزم وابن عزرا في بحث التوراة.

4-إسهامات ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن في بحث التوراة.

5-عزو أسفار التوراة لموسى عند ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن.

6-مناهج بحث التوراة عند ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن.

أولًا: الخلفية الفكرية لابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن وأثرها في إسهاماتهم العلمية

يعزى ابن حزم (**384- 456هـ/ 994- 1063**) وابن عزرا (**484- 560هـ/1092-1167**) إلى بيئة جغرافية وفكرية متشابهة، بل تكاد تكون متطابقة تمامًا. وهذه البيئة كما هو معروف بلاد الأندلس وإن اختلفت المدن التي عاش وترعرع فيها كلٌ منهما، وقد سيطرت على الفترة التاريخية التي عاشا فيها أحداثٌ سياسيةٌ متشابهةٌ إلى حد كبير، والوضع نفسه بالنسبة للحياة الفكرية والعلمية. لذا من الضروري تناول الفترة التي ظهر فيها ابن حزم وابن عزرا سياسيًا وفكريًا، وذلك بهدف معرفة كيف أثرت هذه الخلفية المتشابهة على أعمالهما بصورة عامة، وبحث التوراة بصورة خاصة.

1- عصر ابن حزم وابن عزرا وأثره

دخل الإسلام إلى بلاد الأندلس خلال القرن الأول الهجري عبر الفتح الإسلامي على يد طارق بن زياد (92هـ/711 م)، وذلك في عصر خلافة بني أمية. وقد استمر الحكم الإسلامي في الأندلس حتى سقوط مملكة غرناطة عام (897هـ/ 1492م)، وبناء على ذلك استمر الوجود الإسلامي في الأندلس لمدة تسعة قرون (92هـ-1019هـ/ 711م- 1610م).

يقسم محمد عبد الله عنان تلك الفترة من الحكم إلى أربع مراحل رئيسة. يبدأ العصر الأول من الفتوح حتى انهيار الخلافة الأموية. استمرت هذه المرحلة من (22هـ-450هـ/ 643م-1058م) وتشمل الفتوحات وعصر الولاة (91هـ-138هـ / 711م-756م) ثم عصر الدولة الأموية في الأندلس منذ قيامها في ظل الإمارة فالخلافة الأموية وانحلالها على يد الدولة العامرية (366هـ- 399هـ) ثم انهيارها وسقوطها. تبدأ المرحلة الثانية بعصر ملوك/دول الطوائف حتى سقوطها على يد المرابطين (422هـ أو 425 هـ-502هـ/ 1033-1108م) ثم تبدأ المرحلة الثالثة وهي عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس (500هـ-668هـ/ 1106م-1269م) وأخيرًا المرحلة الرابعة وهي عصر مملكة غرناطة (635-1019هـ/ 1237-1610م). انتهى الحكم الإسلامي في الأندلس مع سقوط مملكة غرناطة بعد حروب دامية استمرت مدة أربعة قرون شنتها ممالك الشمال المسيحية[1].

رغم قِدَمِ وجود اليهود في الأندلس وتنوع نشاطهم الاقتصادي، غير أن وضعهم قبل دخول الإسلام إلى بلاد الأندلس كان سيئًا خاصة بعد أن تحول القُوط من الوثنية إلى النصرانية؛ حيث فرضوا على اليهود بعد اعتناقهم المسيحية شروطًا مجحفة على يد الملك سيزبوت الذي أمرهم باعتناق المسيحية أو أن يخرجوا من البلاد، ثم أصدر مجلس طليطلة في دورته الرابعة 633م قرارًا ينص على أن اليهود الذين عُمِّدُوا ثم عادوا إلى اليهودية يجب أن يُفصلوا عن أبنائهم ويُباعوا أرقاء، ثم أعاد الملك شنتيلا العمل بمرسوم سيزبوت[2]. لكن تغير وضعهم بعد دخول الإسلام إلى الأندلس. وكان من ثمار الحكم الإسلامي في الأندلس تأسيس حضارة عظيمة؛ حيث اعتبرت الأندلس منارة أوروبا في العصر الوسيط[3].

اعترف المسلمون لليهود وللمسيحيين بحقوقهم في إقامة شعائرهم الدينية[4] وعينوا لهم قضاة منهم وحكامًا محليين، غير أن اليهود كانوا أكثر تفاعلًا في ظل الحكم الإسلامي؛ فأسهم بعضهم في الأمور السياسية والإدارية واشتهر كثيرٌ منهم في الطب

(1) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة – 1417هـ/1997م، 1/ 5- 6.

(2) انظر عن يهود الأندلس ووضعهم قبل الإسلام:

- محمد بحر عبد المجيد: اليهود في بلاد الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المكتبة الثقافية، جامعة حرة 237، 1970، ص.ص 13-17

-ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان-1408هـ/ 1988م، 50/14.

(3) ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان- 1408هـ/ 1988، : 301/13.

(4) قصة الحضارة: 13/ 296-297 دولة الإسلام في الأندلس: 1/ 682.

والفلسفة والآداب[5]. لقد ترك المسلمون تأثيرًا فكريًا في الأندلس على اليهود وخاصة في مجالات الأدب واللغة والفكر، حتى إن اليهود أنفسهم أطلقوا على وضعهم الفكري والأدبي خلال هذه الفترة اسم «العصر الذهبي».

كانت الأندلس في عصري ابن حزم (384- 456هـ/ 994-1063) وابن عزرا (484هـ-560هـ/1092م-1167م) مضطربة سياسيًا؛ حيث عاصر ابن حزم سقوط الدولة الأموية في ظل الفوضى السياسية رسميًا عام (422هـ/1031م) ودخول الأندلس عصرا جديدا عُرف باسم عصر ملوك الطوائف (422هـ/479هـ)[6] حيث تشجع الأمراء ببناء دويلات منفصلة وقسموا الدولة إلى 23 دويلة، واتسم هذا العصر بعدم الاستقرار والتناحر بين الدويلات وشغلتهم الدسائس والمنازعات فيما بينهم حتى إنهم استعانوا بالملك ألفونسو السادس (1040م- 1109م) على بعضهم البعض ودفعوا له الجزية من أجل أن يحافظ لهم على الحكم.

أما ابــن عزرا فقد كان في بدايــة حكم المرابطين للأندلس والذي استمر من (483هـ-541هـ) وذلك بعد ضعف دويلات الأندلس وانقسامها وظهور أطماع الممالك الصليبية مما استدعى عبور المرابطين إلى الأندلس بقيادة يوسف بن تاشفين غير مرة. ثم ظهور دعوة فتنة الموحدين في المغرب وانشغال المرابطين بها علاوة على قيام الثورات الداخلية والمناوشات الصليبية، وبدأت الممالك الصليبية في الاستيلاء على المدن الإسبانية.

في ظل هذه الظروف السياسية المضطربة عُين ابن حزم وزيرًا غير مرة، كما سُجن أيضًا غير مرة، ولم ترد أي معلومات عن انشغال ابن عزرا بالأمور السياسية رغم تولي غير يهودي منصبًا من المناصب السياسية خلال هذه الفترة مما يعني عدم اهتمامه بالأمور السياسية، وربما يعود ذلك إلى معاناة اليهود خلال عصر ابن عزرا.

يعود هذا الاختلاف في المجال السياسي بين ابن حزم وابن عزرا إلى أن ابن حزم ينحدر من أسرة برز منها أعلامٌ في السياسة والعلم. فكان أبوه وزيرًا في عصر المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر، وعُني الوالد بتربية ابنه وتثقيفه؛ فكان ابن حزم يصحب- إلى جانب

(5) عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ع.2، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة- 1422هـ/2001م، ص.ص 147- 156.

(6) دولة الإسلام في الأندلس : 2/ 431- 432.

ذلك- والده إلى قصور الأمراء والوزراء حيث كانت الندوات والمسامرات والمناظرات بين الأدباء والمفكرين[7]. أما أبراهام بن عزرا فلا يُعرف شيء عن نسبه وإذا ما كان من سلالة «ابن عزرا» الشهيرة من غرناطة، كما أنه لم يتطرق للحديث عن أسرته[8]، مما يوحي بالفعل إلى أنه لا يعزى لأسرة «ابن عزرا» الشهيرة التي ينحدر منها موسى بن عزرا، بل كان يمت له بصلة قرابة بعيدة[9].

2- الحياة الفكرية في الأندلس وأثرها في موسوعية ابن حزم

كانت الحياة الفكرية والعلمية في عصري ابن حزم وابن عزرا تسير في منعطف مخالف تمامًا للأوضاع السياسية والاقتصادية؛ فشهدت الفترة التاريخية التي عاصرها ابن حزم التقاء المسلمين والفرنجة فكريًا حيث امتلأت مدارس قرطبة باليهود والنصارى الذين تلقوا مختلف العلوم العقلية والفكرية، كما بثوا في أفكار المسلمين ما يثير حيرتهم وقلقهم بأفكار مرنقة بالشك في حين أنهم تلقوا علمًا صافيًا[10]. وحدث في الفترة نفسها لقاء فكري بين الفكر الإسلامي في الشرق والفكر الإسلامي في الغرب؛ حيث تم تبادل الآداب والفنون الإسلامية بين الأندلس وبغداد[11]. كذلك حدث لقاء فكري بين يهود المشرق الإسلامي ويهود الغرب الإسلامي انتهى باستقلال الفكر اليهودي في الغرب الإسلامي. أسهم اليهود مثلهم مثل النصارى في الحياة السياسية والفكرية في عصر الحكم الإسلامي في بلاد الأندلس، كما أسهموا في المشرق الإسلامي[12].

---

(7) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ـ[1] 1986، ص 32.

- وللمزيد عن تربية ابن حزم وشيوخه، انظر:

- محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي – بدون تاريخ، ص ص 29 – 41؛

- أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد. جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة – 1406هـ ص ص 46- 48، ص ص 52-58.

(8) الموسوعة اليهودية على شبكة الإنترنت:

https://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?idl=2038

(9) قصة الحضارة: 14/ 99-100.

(10) ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص 16، ص67.

-لمزيد من التفاصيل عن أوضاع اليهود ودورهم السياسي والثقافي، انظر: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، ص.ص 103- 139.

(11) ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص ص 16 ـ 17.

(12) قصة الحضارة: 14/ 51- 54.

لا نؤرخ هنا لحياة ابن حزم، بل نشير فقط إلى أن البيئة الفكرية التي عاش فيها ابن حزم قد أثرت على شخصيته في جميع المجالات. فتتلمذ بداية في قصر والده على يد النساء ثم حصَّل العلم لاحقًا في مجالس العلماء بصورة أكثر تنظيمًا. درس ابن حزم الفقه والحديث والتاريخ. كان من شيوخه في المجالات الثلاثة السابقة أحمد بن محمد بن سعيد بن الجسور القرطبي (ت 401هـ/1010م) وكذلك البزار محمد بن عبد الله بن هانئ اللخمي (ت 410هـ/ 1019م) وكذلك عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي (ت 403هـ/1012م). علاوة على هذه الموسوعية التي تلقاها ابن حزم على يد شيوخه، كان أكثر شيوخه من المحدّثين وقليل منهم من أساتذة علم الكلام والفلسفة والطب؛ من هؤلاء أبو الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني العدوي (ت 431هـ/1039م) وأبو عبد الله محمد بن الحسن الكناني القرطبي (ت: 426هـ/1034م)[13].

أثرت البيئة العلمية التي عاشها ابن حزم، إضافة إلى تجربته السياسية إلى بروز شخصية متعددة الجوانب؛ فهو السياسي الأديب وعالم الفقه والمحدث والأديب والمؤرخ ومؤرخ الأديان، إنه عالم موسوعي شمل فكره معظم الميادين[14]؛ فتنوع تراثه العلمي كما تنوعت اتجاهاته. فكان عالمًا بالديانات القديمة وحالها عند الأنبياء الذين بعثوا بها وما طرأ عليها من تغييرات وتحريفات. كما كان عالمًا بالفرق الإسلامية وغير الإسلامية وتاريخ نشأتها وتطورها[15]. وهو في كل المجالات التي بحثها كان متعمقًا حتى يشعر المرء كما لو كان متخصصًا في هذا المجال وحده.

3 ـ ابن عزرا ومكانته بين يهود الأندلس

كان ابن عزرا هو الآخر عالما موسوعيا متعدد المواهب؛ فقد كان فيلسوفًا وشاعرًا ونحويًا ومفسرًا وناقدًا وعالمًا في الفلك ومنجمًا وطبيبًا[16] وتختلف حياته الشخصية عن حياة ابن حزم الشخصية. فابن حزم عانى بسبب الظروف السياسية واشتغاله بها واضطر للانتقال إلى غير مكان في بلاد الأندلس وبرز في غير مجال من المجالات العلمية. أما ابن عزرا فقد عاصر فترة تضييق على اليهود وعانى هو شخصيًا من الضيق والفقر مما جعل

(13) عن طلبه العلم وشيوخه، انظر: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص.ص 29- 37.

(14) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ص 5.

(15) ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص 12.

(16) Tamar M. Rudavsky: Abraham ibn Ezra, in: The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference (eds.) Thomas Hockey et al. New York: Springer, 2007, p.553.

منه شخصية تشاؤمية صاحبته طوال حياته. لقد ردد ذلك وتحدث عنه بسخرية اليهودي المريرة قائلًا: «لو اتَّجرتُ في الشمع لما غربت الشمس، ولو بعت أكفان الموتى لعاش الناس إلى أبد الدهر»[17].

اضطر ابن عزرا إلى مغادرة إسبانيا قبل عام 1140، ومنذ ذلك التاريخ اتسمت حياته بالترحال والتجوال؛ فتنقل بين عدة دول ومدن عربية وأوروبية فتنقل في شمال إفريقيا ومصر وفلسطين ويقال إنه زار الهند وإيران، كما ارتحل إلى إيطاليا وشمال فرنسا وانجلترا، حتى توفي في فرنسا عام 1176م. ولا شك أن حياة الترحال والتجوال قد أثرت في أعماله؛ فبرز في مجالات علمية متنوعة.

وقبل أن نعرض لمكانة ابن عزرا من الضروري الإشارة باختصار إلى وضع اليهود الثقافي في الفترة السابقة مباشرة لابن عزرا.

أ - الحياة الفكرية ليهود الأندلس قبل ابن عزرا

ظهر عددٌ من علماء اليهود الذين ساهموا مساهمة فاعلة في النهضة الفكرية التي سادت العالم الإسلامي متأثرين ومؤثرين في النهضة الفكرية الجديدة والتي لم يألفوها من قبل. فقد كان اهتمامهم قبل ظهور الإسلام مُنصبًا على الشروح والتفاسير الدينية للتوراة، ولم يكن لهم أي إنتاج فكري في مجالات معرفية أخرى إذا استثنينا بعض أعمال فيلو ويوسيفوس الفلسفية والتي تتمحور أيضًا حول المقرا (العهد القديم مسيحيًا). لقد كانت بغداد هي محور الفكر اليهودي في المشرق الإسلامي حيث ظهر عددٌ من علماء اليهود في مجالات اللغة والفلسفة وغيرهما من العلوم التي استحدثت عند المسلمين، ومن هذه الشخصيات: سعديا الفيومي وصموئيل بن حفني وأبو يعقوب يوسف البصير وأبو يعقوب يوسف القرقساني (منتصف القرن العاشر الميلادي).

انتقل هذا الدور إلى شمال إفريقيا والأندلس؛ حيث كانت الأندلس تمثل محور الفكر اليهودي في الغرب الإسلامي، وكانت القرون 11- 13 تمثل العصر الذهبي للفكر اليهودي في بلاد الأندلس. ولم يعد يهود الغرب الإسلامي يتلقون أمور دينهم من يهود المشرق الإسلامي؛ حيث برزت شخصية موسى بن حنوخ (ت 324هـ/965م) الذي نقل علوم التلمود من العراق وإيطاليا إلى الأندلس وعُيِّنَ رئيسًا للربابنة فيها بموافقة مجلس الربابنة ورحب بذلك

(17) قصة الحضارة 14/ 100.

الملك الناصر لسببين؛ الأول الابتعاد عن نفوذ أكاديميتي سورا وبومباديثا لكراهية الملك الناصر لكل ما هو عراقي، والآخر لتوفير الأموال التي كان يرسلها يهود مملكته كل عام إلى أكاديميات العراق اليهودية[18]. كان للمكانة السياسية والعلمية والدينية التي حازها حسداي بن شفروط في عهد الملك عبد الرحمن الناصر دور ليس فقط في الاستقلال الديني عن يهود العراق، بل المساهمة كذلك في ازدهار النهضة الفكرية ليهود الأندلس؛ فقد شجع العلوم والآداب ومنح الطلاب الهبات المالية والكتب بلا مقابل وجمع حوله ندرة من الشعراء والعلماء والفلاسفة[19]. فبسبب تعلمه وغيره من تلاميذ العلم اليهود على يد موسى بن حنوخ واستقدامه عددًا من أحبار اليهود إلى الأندلس، فاقت قرطبة في شهرتها وأهميتها حلقات التلمود في العراق. ساهم ذلك كله في تعدد مدارس الفكر اليهودي على غرار المدارس الفكرية الإسلامية. فبرزت في الأندلس مدرسةٌ أدبيةٌ ولغويةٌ وفكريةٌ يهوديةٌ لا تقل أهمية عن نظيرتها في بغداد، بل إن مدرسة الأندلس صار لها الريادة.

بدأت إذن مدرسة الأندلس بفضل نشاط حسداي بن شفروط ووصلت إلى ذروتها في عصر ابن حزم وما بعده. لقد كان من أبرز علماء اليهود في عصر ابن حزم ثلاثة؛ أولهم أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي441هـ/1050م ويعرف اختصارًا باسم يونا بن جناح صاحب كتاب «اللُّمَع» في النحو العبري وثانيهم الشاعر سليمان بن يهودا بن جبيرول450هـ/1058م صاحب كتاب «مَاكُورْ هَحَايِيمْ ينبوع الحياة»[20]. أما ثالثهم فهو صموئيل (شموئيل) بن يوسف هناجيد (993-1056م تقريبا)[21]، والذي يعرف بالعربية باسم إسماعيل بن النغريلة. وربما تكون النغريلة تصحيف للكلمة العبرية هناجيد הנגיד حيث الهاء في بداية الكلمة تقابل أداة التعريف «ال» في العربية، والجيم في العبرية القديمة والوسيطة إن لم تكن مشددة تنطق غينا، كما يحدث خلط بين الراء ר والدال ד في الخط العبري المربع نظرًا لتشابه صورتيهما في الكتابة. لقد كانت شهرة ابن النغريلة ومكانته السياسية والدينية والعلمية تماثل شخصية بن شفروط، حيث تعلم التعاليم الدينية على يد حنوخ بن موسى بن حنوخ (ت 405هـ-1014م) وتعلم أصول اللغة العبرية على يد يهودا بن داود حيوج (945-1000م) الذي يعرف بالعربية باسم

(18) اليهود في ظل الحضارة الإسلامية: ص ص 138- 139.

(19) قصة الحضارة: 51/14.

(20) قصة الحضارة: 14 / 96- 97، 115- 117.

(21) لمزيد من التفاصيل عن ابن النغريلة وابنه يوسف، انظر: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية: ص ص140- 146.

أبو زكريا يحيى بن حيوج الفاسي. تفوق ابن النغريلة على معاصريه باستخدامه المنهج العلمي في دراسة التلمود، وإجادته عددًا من اللغات، مما مكنه من كتابة تاريخ لليهود بعد هدم هيكلهم، كما كتب كتابا يثير شبهات حول القرآن. وقد كان ابن النغريلة من أهم معاصري ابن حزم.

أما في القرن الثاني عشر وهو القرن الذي عاش فيه أبراهام بن عزرا، فقد ظهر عدد من علماء اليهود الذين تتلمذوا على علماء الجيل السابق ومن سبقهم، كما ظهرت فنون وعلوم جديدة لم يألفها علماء اليهود من قبل. واشتهر من بين علماء هذا القرن تلاميذ إسحق بن غياث (ولد 1038) في بلوسانيا وترأس فيما بعد مدرستها ورفع من شأنها وجند لها كبار علماء اليهود، حتى اعترف يهود العالم بمكانتها العلمية. وقد كان صديقا مخلصا لعائلة ابن نغريلة، حتى إنه رثاه بقصيدة باللغة الآرامية[22]، واشتهر من تلاميذه يوسف بن سهل الذي أظهر براعة في العلوم الدينية بين يهود قرطبة، وموسى بن عزرا صاحب كتاب «المحاضرة والمذاكرة».

اشتهر كذلك من علماء القرن الثاني عشر إسحق بن بارون صاحب كتاب «الموازنة بين العبرانية والعربية»، وبحايا بن يوسف بن فاقودا (473هـ/ 1080) ومن أهم أعماله» الهداية إلى فرائض القلوب»، الذي تأثر فيه بفلسفة الغزالي، وتُرجم هذا الكتاب إلى العبرية على يد يهودا بن تبون[23]، ويهود بن صموئيل اللاوي (1086م- 1141م)، الذي انتقل من الأندلس متوجها ناحية الشرق قاصدًا زيارة القدس، وأثناء هذه الرحلة زار مصر. ومن أهم تجديداته الشعرية نظم نوع من الشعر لم يطرقه أحد من قبله وهو شعر الألغاز، ولم يكن شعر الألغاز هو النمط الجديد في هذا القرن بل عرف اليهود خلال هذا القرن نوعا جديدا من الأدب هو أدب المقامات لأول مرة وكان ذلك على يد سليمان بن صقيل، ويعد كتاب» الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل» أهم أعماله الفكرية[24].

ألف اليهود أيضا في هذا القرن – الثاني عشر – في مجالات لم يألفوها من قبل، وذلك في الجغرافية والتاريخ والرحلات على نمط الكتب العربية في هذه المجالات، ومن أبرز اليهود الذين ألفوا في أدب الرحلات بنيامين التطيلي (ت 1190) الذي ألف كتاب «همساعوت»/ «الرحلات». أما إبراهيم بن داود الطليطلي فقد ألف كتاب «سفر هقبالا»/ «كتاب

(22) اليهود في بلاد الأندلس، 1970، ص ص 61- 63.
(23) اليهود في بلاد الأندلس: ص 72
(24) اليهود في بلاد الأندلس: ص ص 74-79

التصوف»[25]. في ظل هذه النهضة الأدبية واللغوية والفكرية ظهر أبراهام بن مئير بن عزرا.

ب - مكانة ابن عزرا بين يهود الأندلس

أما إذا انتقلنا للحديث عن مكانة ابن عزرا بين علماء عصره، فيتضح في ضوء البيئة اليهودية التي عاش فيها أنه كان منغمسًا في الدراسة منذ سن مبكرة؛ حيث درس التوراة والشعر العبري واللغويات والشعر العربي واللسانيات والعلوم والفلسفة، رغم أنه لا يُعرف عن سيرته الحياتية في إسبانيا سوى القليل[26]. يمكن تقسيم سيرته الحياتية إلى فترتين؛ أولاهما فترة إقامته في الأندلس، وأخراهما فترة إقامته في تجمعات يهودية مختلفة خارج الأندلس. تتميز كل مرحلة من هاتين المرحلتين بتنوع كتاباته؛ ففي المرحلة الأندلسية التي عاش فيها متنقلًا بين طليطلة وإشبيلية وقرطبة التي كانت مركزًا للتعليم والحكمة في ذلك الوقت حيث أقام لفترة طويلة، كان قد زار أيضا شمال إفريقيا التي كانت حينئذ مركزًا رئيسًا للدراسات اليهودية، وقد صادق العديد من علماء اليهود أثناء تجواله في شمال إفريقيا؛ فصار صديقًا للحاخام يوسف بن عمران والشاعر والطبيب أيوب شلومو بن المعلم أثناء تجواله في المغرب، وأصبح أثناء تجواله في تونس صديقًا للحاخام شموئيل بن جامع. وكان من أصدقائه يهودا اللاوي الذي كان يكبره وشاركه في بعض رحلاته، ومن بين أصدقائه الآخرين أيضًا الفيلسوف يوسف بن صديق والشاعر موسى بن عزرا (لا صلة قرابة بينهما)[27].

تشير المصادر إلى أنه تتلمذ في الفلسفة على يد الرابي شلومو بن جبيرول، وحاز كلاهما أصول الفلسفة الأفلاطونية، غير أن ابن عزرا أضاف على هذه الأصول تفاصيل حول طبيعة الألوهية ونظام الكون، ويُعتقد أن معلمه كان أبا البركات[28]. كتب ابن عزرا عن زواجه من زوجة أنجبت له خمسة أطفال، مات منهم أربعة مبكرا، وأصبح إسحاق آخر مولود شاعرًا مؤثرًا واعتنق الإسلام لاحقًا عام 1140م.

(25) اليهود في بلاد الأندلس : ص.ص 81-82.

(26) Irene Lancaster: Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, Routledge Curzon, 2003, p.1.

(27) Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, Op. Cit, p.2.

(28) الموسوعة اليهودية على شبكة الإنترنت :
https://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?idl=2038

لم يكن ابن عزرا خلال هذه المرحلة قادرًا على كسب قوته من المهن المعتادة لطبقته الاجتماعية باعتباره حاخامًا، أو قاضيًا، أو طبيبًا، أو رجل أعمال، أو حتى رجلًا مقربًا من البلاط الحاكم، وحاول الانخراط في الأعمال التجارية لكنه لم ينجح؛ وبالتالي لم يكن لديه بديل فاحترف مهنة الشعر وأصبح شاعرًا محترفًا يدعمه رعاة الشعر الذين يسعون إلى الشهرة، ويتجلى ذلك في اعتماده على سلسلة من المحسنين وثنائه المبالغ فيه.

لم تكن حياته مستقرة، فقد اضطر إلى الانتقال من راعٍ إلى آخر، علاوة على شخصيته المضطربة فقد أُجبر على الترحال. وخلال هذه الفترة كتب العديد من قصائده. وهو أول من أدخل الحوارَ في الشعر؛ مثل حوار بين إنسان وحيوان وبين الصيف والشتاء، وأدخل الشعر السياسي أيضًا على شكل حوار بين الحُمر والسود؛ يقصد بين الإسبان والبربر[29]. كتب ابن عزرا معظم قصائده باللغة العبرية حيث كانت هي لغة الشعر على عكس النثر الذي كان يكتب بالعربية اليهودية. ويبدو أن ابن عزرا كانت له كتابات بالعربية لكنها لم تصل إلينا وعرفناها من خلال إشاراته إليها في بعض أعماله الباقية، كما هو الحال في مقدمة تفسيره لسفر المراثي وإحدى قصائده[30]. أما أعماله المدونة بالعبرية فقد نجت من الضياع بسبب شهرتها وشعبيتها.

أما المرحلة الثانية والتي تجول فيها خارج بلاد الأندلس وشمال إفريقيا حيث اضطر إلى تركها لأسباب؛ منها وصول الموحدين للحكم بالإضافة إلى المجاعة والفقر وصعوبة حياته الزوجية، وقد يكون لديه أسباب داخلية؛ منها تثقيف يهود أوروبا الإشكنازية لاختلاف تقاليدهم الأدبية عن تلك الموجودة في الأندلس وشمال إفريقيا. وبصورة عامة هناك اتفاق بين الدارسين على أنه غادرها في 1138 أو 1140م. كان ترحاله وتجواله خلال هذه الفترة في البلاد المسيحية رغم مشاعره السلبية تجاه المسيحية[31].

وصل ابن عزرا بمفرده إلى روما ثم تنقل بين إيطاليا وبروفانس وانجلترا. وقد تم التعرف على أماكن ترحاله وتجواله من خلال أسماء الأماكن التي سجلها في أعماله في هذه الأماكن. فمثلًا اتخذ قرارًا بعدم كتابة أو نشر كلمات الحكمة في مدينة ساليرنو بسبب عدم استقبال اليهود فيها إياه باحترام[32]. كان ابن عزرا خلال فترة التجوال

(29) اليهود في بلاد الأندلس : ص.ص 82-83.

(30) Louis Jacobs: Abraham Ibn Ezra ,A master Torah Commentator who foreshadowed biblical criticism– http:// .myviewishlearning.com/article/Abraham-ibn-ezra/

(31) Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, p.2.

(32) Ibid, pp. 4-5.

والترحال يُعَلِّمُ أبناء اليهود الأثرياء ليكسب قوت يومه كما سمح في الوقت نفسه أن يتلقى دعمًا من بعض رعاة العلم[33].

تعود أهمية تجوال ابن عزرا وترحاله بين يهود أوروبا المسيحية إلى أنهم تعرفوا منه ومن أعماله على تراث اليهود المكتوب باللغة العربية؛ فكان من أوائل ناقلي المعرفة العربية إلى الغرب، ولا تزال معظم أعماله مخطوطة[34]. لقد كان ابن عزرا عالمًا بأعمال يهود الأندلس في مجالات الفكر المختلفة مما جعله جديرًا بدعم أثرياء يهود أوروبا النصرانية في ترجمة الأعمال المهمة في النحو وعلم الفلك وغيرهما إلى اللغة العبرية، ومن هنا تعرفوا على كل حكمة يهود الأندلس.

كان من أبرز أعمال ابن عزرا خلال فترة التجوال والترحال في البلاد النصرانية أعماله التفسيرية للعديد من أسفار المقرا. كتب ابن عزرا أعماله خلال هذه الفترة باللغتين العبرية واللاتينية وأنقذ ذلك كُتُبَهُ من مصير النسيان كما حدث مع معلمه أبي البركات[35]. ومن أعماله المكتوبة في غير نسخةٍ عبرية وكذلك غير نسخة لاتينية أعماله في الفلك والرياضيات مثل كتابه «كتاب الأرقام» و«سفر همسبار» و«أداة النحاس» / «كْلِي هَنْحوشت». ولأنه أول من كتب كتبًا علمية باللغة العبرية فكان لزامًا عليه أن يخترع العديد من المصطلحات العلمية باللغة العبرية لتماثل المصطلحات التقنية العربية[36]. فكان ابن عزرا متعدد الثقافات بسبب نشأته ثم تجواله وترحاله فجمع في شخصيته وكتاباته بين الثقافة الروحية والفكرية التي ازدهرت في ظل البيئة الإسلامية من العراق إلى الأندلس كما أدى تجواله إلى حصولنا على مجموعتين من التفاسير حول المقرا[37].

4- فلهاوزن ومكانته العلمية

كان يوليوس فلهاوزن عالمًا بالدراسات الكتابية (العهدين القديم والجديد) واليهودية وكذلك الدراسات العربية الإسلامية وكتب فيها بنفس البراعة والقدرة الفائقة. وبسبب آرائه الجريئة في مجال البحث الكتابي فقد حورب بشدة من رجال اللاهوت

(33) Abraham Ibn Ezra, A master Torah Commentator who foreshadowed biblical criticism – *http://. myviewishlearning.com/article/Abraham-ibn-Ezra/*
(34) Abraham ibn Ezra, in: The Biographical Encyclopedia of Astronomers, p.553.
(35) Ibid.
(36) Ibid, p.555.
(37) Abraham Ibn Ezra ,A master Torah Commentator who foreshadowed biblical criticism – *http:// .myviewishlearning.com/article/Abraham-ibn-ezra/*

المسيحي التقليديين حتى إن الوزير البروتستانتي الإنجليزي «جلاديستون» كتب ضده كتابًا جاء مليئًا بالسخرية التي تدعو إلى الرثاء. وقد استمرت رؤية فلهاوزن في كل الجامعات الألمانية تقريبًا وكان لها تأثيرها في الدول الشمالية وإنجلترا وأمريكا. ورغم ظهور رؤى جديدة في بحث الشرق الأدنى وبحث تاريخ أدب العهد القديم عما كانت لدى فلهاوزن فإنه لا يمكن على الإطلاق تصور الدراسات الحديثة للتوراة دون فلهاوزن[38].

لقد كان فلهاوزن صادقًا مع نفسه بسبب آرائه الجريئة فقد كتب إلى وزير التعليم البروسي في رسالة مؤرخة في 5 أبريل 1882 الآتي: «لقد أصبحت لاهوتيًا؛ لأنني كنت مهتما بالتناول العلمي للبايبل، ولم يتبادر إلى ذهني إلا تدريجيًا أن أستاذ اللاهوت لديه أيضًا في نفس الوقت مهمة عملية تتمثل في إعداد الطلاب للخدمة في الكنيسة الإنجيلية، وإنني لست مؤهلًا لهذه المهمة العملية، بل [...] أجعل مستمعي غير صالحين لمناصبهم»[39]. وهو يؤكد هنا تصريحًا سابقًا وهو: «يبدو لي أنه من الكذب أن أكون خادمًا للكنيسة الإنجيلية التي لا أنتمي إليها بالقلب»[40]. لذلك استقال فلهاوزن من وظيفته وأصبح أستاذًا مساعدًا للغات الشرقية في جامعة هاله. ولم يصبح عضوًا في هيئة التدريس في أي كلية لاهوتية مرة أخرى.

وبنفس العبقرية التي بحث بها فلهاوزن العهد القديم، بحث أيضًا العهد الجديد والشعر العربي القديم وكتابة التاريخ العربي الإسلامي وتاريخ المعتقدات العربية القديمة. ويقول كورت رودولف الباحث في ليبتزيج، في مقالته عام 1983 عن «فلهاوزن باعتباره مستعربًا»: «الأمر الجديد بشكل حاسم عند فلهاوزن هو أنه وضع نقد المصادر في محور اهتماماته وجعلها شرطًا أساسيًا للوصف التاريخي. [...] قال فلهاوزن إن «اهتمامنا

(38) إينو ليتمان: المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى، في: الاستشراق الألماني تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة محمود فهمي حجازي، تقديم محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1420هـ/ 2000م، ص 26

(39) Kurt Rudolph : Wellhausen als Arabist. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 123، Heft 5, Berlin: Akademie-Verlag 1983, S. 11.

نقلا عن :

-Édouard Conte : Julius Wellhausen und die, Kinder Adams : Die Aktualität der Orientalisten

وذلك في:

- Rolf Italiaander (Hrsg.) « Die Herausforderung des Islam –ein okumenisches Lesebuch » (Göttingen Muster –Schmidt Verlag -1987).

(40) Rudolf Smend : «Wellhausen in Greifswald», in : Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 141-176، hier S. 167. In : Ibid.

التاريخي» لا يتطابق عادةً مع المصادر. وهذا هو بالضبط سبب ضرورة البحث»[41]. [...] فلهاوزن هو الذروة، ولكنه أيضًا نتيجة المنهج أو المدرسة النقدية الأدبية. لقد أظهر بشكل لا مثيل له ما هو قادر على فعله، لقد تم البناء على نتائجه بشكل أكبر، وإن كان ذلك بطرح مشاكل وأساليب مختلفة»[42]. وما يقال عنه في مجال الدراسات الإسلامية يقال عنه أيضًا في مجال دراسات التوراة، وهو ما نفصل الحديث عنه لاحقًا.

ثانيًا: بحث التوراة قبل ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن

1- بحث التوراة عند المسلمين قبل ابن حزم

تعد الإشارات القرآنية إلى ما أصاب التوراة من تحريف وتبديل وإخفاء وإلباس الحق بالباطل وَلَـيّ الألسنة والإيمان ببعض الكتاب ورفض البعض والكذب والتكذيب والإهمال والتعطيل وغير ذلك هي الأساس الذي اعتمد عليه علماء المسلمين في بحث التوراة. لم يكتفِ القرآن بالإشارة إلى ما أصاب التوراة من تحريفٍ وتبديلٍ، بل أكد على وجود مادة بشرية ويفهم ذلك من قول الله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة: 78). فالقرآن شاهد على الإلهي والبشري في التوراة؛ فالمتشابه بين القرآن والتوراة يعود إلى وحدة المصدر، وقد أشار هربرت بوسه إلى وحدة المصدر بين التوراة والقرآن، أما الاختلاف فيعود إلى المادة البشرية والتي نتج عنها تناقضات في التوراة[43]. ويشير القرآن إلى تعدد مصادر التوراة وذلك المقصود في قول الله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء 82).

كانت البداية عند المسلمين في بحث التوراة هي شرح المصطلحات القرآنية الخاصة بالتوراة في كتب التفسير، ويعد تفسير جامع البيان للطبري (224هـ-310هـ) من أهم التفاسير التي ظهرت قبل ابن حزم تشمل مادة نقدية للديانات، ويؤكد ذلك إبراهيم الحاردلو بقوله: « ولا شك في أنه – يقصد ابن حزم - قرأ أيضًا تفسير الطبري وبخاصة الآيات المرتبطة ببني إسرائيل واليهود، والتي لو جمعت – كما يقول إبراهيم الحاردلو – لمثلت

(41) Kurt Rudolph: Wellhausen als Arabist:S.12 , In : Ibid
(42) Kurt Rudolph: S.15.In: Ibid
(43) هربرت بوسه: أسس الحوار في القرآن، دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة عمر صابر عبد الجليل، تقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص.ص 63-68 وبخاصة ص 66

كتابًا في بيان التحريف الذي أصاب التوراة وعقيدة اليهود[44]». كما تشمل كتب الجدل وعلم الكلام لدى المعتزلة والأشاعرة وغيرهما من الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة من الماتريدية والشيعة والفلاسفة مادة نقدية للتوراة، يضاف إلى ذلك من دخل الإسلام من أهل الكتاب. غير أن الكثير من الكتابات الأولى لم يصل إلينا. فقد كان بحث التوراة قبل ابن حزم يأتي في سياق كتب الجدل؛ فالمسعودي - على سبيل المثال - كانت له مناظرات مع اليهود مثل أبي كثير يحيي بن زكريا الكاتب الطبراني ويهودا بن يوسف المعروف بأبي الثناء وسعيد بن علي المعروف بأبي أشمليا بالرقة[45].

كذلك كتب الجدل الإسلامي المسيحي خاصة الكتب التي تثبت نبوة النبي محمد من خلال ما يعرف باسم الكتاب المقدس أو الكتب التي تناقش عقيدة التثليث في المسيحية. يؤكد ذلك إشارات علي بن ربن الطبري (ت 247هـ) في كتابه «الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد» وهو من أقدم ما وصل إلينا. وواضح من عنوان الكتاب أنه كتابٌ جدلي يثبت نبوة النبي محمد اعتمادًا على ما ورد فيما يعرف مسيحيا بالكتاب المقدس. فهدف ابن ربن الطبري استخراج ما في كتب اليهود والنصارى من بشارات تشير لنبوة النبي محمد. غير أنه يشمل في الوقت نفسه آراء نقدية؛ فيشير ابن ربن الطبري إلى وجود أجزاء لا يمكن أن يكون مصدرها الوحي فيقول: «إن الحكيم الرحيم يتعالى من أن يوحي بمثلها ويأمر بما فيها من: رش الدماء على المذبح وعلى ثياب الكهنة والأئمة، وإحراق العظام». وهو في هذا النص ينقد إشارات سفر الخروج 24: 6- 8؛ 29: 10 – 21؛ اللاويون 8: 13 – 30)[46].

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا كتاب «الرد على النصارى» لأبي عثمان الجاحظ (ت 255هـ)، فالكتاب موجه أساسًا للنصارى وبالتالي انصب نقده على الأناجيل لكن فيه إشارات نقدية لأسفار التوراة وغيرها من أسفار اليهود؛ خاصة ما يرتبط منها بمفهوم الألوهية وعظمة الربوبية سواء في أسفار التوراة أو في المزامير وإشعيا[47]، ومن قائمة الأعمال التي سردها ياسر

(44) إبراهيم الحاردلو: التوراة واليهود في فكر ابن حزم، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1984م، ص 19.

(45) هادي حسين محمود: منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد، 1984: ص 40.

(46) ياسر أبو شبانة علي الرشيدي: جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس (من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري) عرض ونقد، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1430هـ - 2009م، ص 65.

(47) جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس (من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري) عرض ونقد، ص.ص 69- 70.

أبو شبانة والتي يدخل معظمها في باب علم الكلام[48] ليس من بينها أي عمل كامل لبحث التوراة مثل الفصل الذي خصصه ابن حزم في موسوعته لدراسة الأديان والمعروفة باسم: «الفصل في الملل والأهواء والنحل». فالكتابات قبل ابن حزم معظمها إما لإثبات نبوة النبي محمد أو نقد للأناجيل وعقيدة التثليث، وبالتالي الإشارات فيها لأسفار التوراة وملحقاتها قليلة أو نادرة.

2- بحث التوراة عند اليهود قبل ابن عزرا

ظهرت البدايات الأولى لبحث التوراة في أسفار المقرا ذاتها وذلك في إشارة النبي إرميا «**كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا حقا إنه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب» (إرميا 8:8)**. فيمكن اعتبار هذه الفقرة البداية الأولى التي بُنيت عليها حركة نقد يهودي للتوراة. تظهر البدايات الأولى لذلك عند علماء التلمود وذلك عبر الأسئلة والاستفسارات التي كانت تحمل في طياتها جوانب نقدية مثل الأسئلة عن مَن المؤلف ومتى ألف؟ بالإضافة إلى إظهار التناقضات في الروايات والأحداث[49]. وكانت قواعد التفسير السبعة التي وضعها هِلِّيل اعترافًا ضمنيًا بأن البناء الأدبي للتوراة لم يكن ثابتًا في جميع فقراته وبعضها يحتاج إلى شرح وتوضيح وتفسير، وقد كان هدفه تنظيم الأمور التشريعية (الهَلَاخيَّة)[50]. كذلك ركزت قواعد الرابي يشمعئيل الثلاث عشرة أيضًا على الجوانب التشريعية ومعظمها يتفق مع القواعد التي وضعها هِلِّيل مع تفصيل لقاعدة العموم والخصوص ثم العموم إلى سبعة قواعد عند الرابي يشمعئيل[51]. إذا كان هليل وكذلك الربي يشمعئيل قد ركزا على الجزء التشريعي (الهلاخا) فإن الرابي إليعازار بن يوسي الجليلي استعمل قواعده الاثنتين والثلاثين في القسم القصصي (الأجادي) وهذه القواعد تشمل إرهاصات نقدية خاصة من الناحية اللغوية؛ حيث اهتم بالتركيز على الصيغ البلاغية وأهميتها والتي ظهر تأثيرها النقدي في أعمال اللغويين اليهود في العصر الوسيط.

---

(48) المرجع السابق، ص.ص 67- 84.

(49) زالمان شازار(محرر): تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ت. أحمد محمود هويدي، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة- 2000، ص 25، 35-36

(50) عبد الرازق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط- جامعة عين شمس، 1404هـ/1984م، ص 109.

(51) المرجع السابق، ص.ص 116- 123.

إذا كان علماء التلمود قد تعمقوا في البحث عن الرأي النهائي لكل فقرة وتوصلوا في بعض الأحيان إلى العديد من التناقضات وكشفوا عن ثغرات عديدة، فقد ظهرت بعد ذلك أساليب ومعطيات أخرى على يد باحثين آخرين. كانت البداية في العصر الوسيط في عملية تشكيل النص وما صاحبه من مراجعة النصوص ومقارنة النسخ بهدف تنقيتها وتثبيتها؛ فقد رأوا ضرورة تغيير النص المُسلَّم به في أكثر من ألف وثلاث مائة عبارة من عبارات العهد القديم ووجدوا في اثنتين وعشرين عبارة أشياءً محذوفة. تبع ذلك الصراع بين القرائين والربانيين الذي تسبب في إثارة روح النقد وظهرت العديد من الشخصيات التي قدمت صورًا مختلفة من بحث التوراة ونقدها؛ مثل مشويه العُكْبَري وموسى الزعفراني وغيرهما. ثم جاء حيوي البلخي الذي ألف كتابًا قائمًا بذاته يضم مائتي ادعاء ضد الكتابات المقدسة، ولم يصل الكتاب إلينا غير أنه عُرف من خلال الردود عليه. فالبلخي تشجع على أسلوب البحث الحر والانحراف عن أقوال الماسورا المسلم بها[52].

وبعمل حيوي البلخي وظهور علماء ربانيين للرد عليه مثل سعديا الفيومي وغيره أدى ذلك إلى ظهور أدب المجادلة والمناظرة اليهودي؛ حيث ألف سعديا كتابًا ضد القرائين فكان هذا النمط من الأدب أحد عوامل ظهور النقد وظهور مجالات جديدة للتأليف بالعبرية ساعدت على تطويره وعدم اختفائه.

كان علم النحو العبري أيضًا واحدًا من أسباب ازدهار نقد التوراة الذي تطور تطورًا كبيرًا في الأندلس. ويظهر ذلك لدى نحاة ولُغويي يهود الأندلس؛ مثل يهودا بن قوريش الذي أثبت من خلال ملاحظاته العميقة التناقضات الموجودة في أسماء الشخصيات المذكورة في سفري أخبار الأيام دون اللجوء إلى تفسيرات بعيدة. ووضع الرابي يونا بن جناح في كتابه «النقد» الذي ألفه بالعربية كتابيه «التراكيب» و«الأصول». يتضح من عنوان الكتاب الرؤية النقدية لابن جناح؛ أي أن عمله اللغوي يقوم على النقد اللغوي. وقد وضع أربع عشرة قاعدة لغوية؛ منها «الإيجاز» و«الناقص» و«تسمية الأشياء بنقيضها» و«الإبدال» و «ما يقال عن الكلمة وحاجة غيرها لها». وبذلك أوجد لنفسه فرصًا شاملة لاستخدام قوانينه اللغوية لتفسير مسهب واستنتاج نتائج مهمة في نقد نص المقرا. فقد ظهر له مائتا تعديل على وجه التقريب داخل نص المقرا منها مثلًا تعديل: «أخذت خبزي ونبيذي» إلى «أأخذ خبزي ومائي»[53] (صموئيل الأول 25: 11).

(52) تاريخ نقد العهد القديم: ص.ص 46-47.
(53) تاريخ نقد العهد القديم: ص.ص 58-59.

تطور بحث التوراة تطورًا مهمًا في الأندلس ليس فقط النقد اللغوي، بل النقد التاريخي. ويظهر ذلك بصورة رئيسة في تفسير الرابي موسى بن جقطيلة. أسس ابن جقطيلة تفسيره الذي كتبه باللغة العربية على أساس قواعد بحث اللغة لابن جناح والرِابي يهودا حيوج. تميز ابن جقطيلة عن سابقيه بأنه كان الباحث الأول المهتم بشأن من ألف هذا السفر أو أي إصحاح آخر؟ ومتى؟ وأين؟[54]. فلم يقتصر عمله على النقد اللغوي الذي كان سائدًا حتى عصره.

3- بحث التوراة قبل فلهاوزن

لا نريد هنا أيضا أن نؤرخ لتاريخ بحث التوراة في ألمانيا أو أوروبا قبل فلهاوزن بصورة تفصيلية، لكن هدفنا هو الإشارة إلى الوضع الذي وصل إليه بحث التوراة؛ بخاصة نظرية مصادر التوراة التي طورها فيما بعد فلهاوزن.

أشرنا أن علماء التلمود قد أشاروا لوجود تناقضات في التوراة وأشار إلى ذلك أيضًا بعض علماء اليهود في العصر الوسيط. كما أن الأسئلة التي طرحها علماء التلمود ويهود العصر الوسيط بشأن علاقة موسى بالتوراة، فقد ظهرت لها إجابات بصورة رمزية كما عند ابن عزرا، وأعلن في عبارات غامضة ومبهمة أن موسى ليس هو كاتب التوراة.

تزايد هذا الاعتقاد في بداية العصر الحديث وكان ذلك على أساس النقد اللغوي؛ ففي القرن السادس عشر أشار «اندرياس بودشتاين كارلشتادت» A.B.Karlstadt إلى أن موسى لا يمكن أن يكون قد كتب الجزء الخاص بموته في سفر التثنية (34: 5-12)[55]. وجاء بعده «أندرياس مازيوس» A.Masius و«بنتو بيريرا » B. Pereira وأظهرا التكرار والتناقضات الموجودة في التوراة، وأكدا أن التوراة الحالية كما هي موجودة لدينا لا تعود إلى عصر موسى، وأنها بلا شك عمل متأخر اعتمد على مذكرات موسى وأضيف إليها من مصادر أخرى[56].

سادت في القرن السابع عشر الرؤية الفلسفية على يد الإنجليزي «توماس هوبز» T.Hobbes والهولندي «باروخ سبينوزا» B. Spinoza حيث أسهما في تطوير أسلوب بحث

(54) تاريخ نقد العهد القديم: ص 70

(55) **Kraus, Hans-Joachim** : Geschichte der historische - kritische Erforschung des Alten Testament, Neukrichener Verlag 1988(4)S. 30

(56) **Geschichte der historische** - kritische Erforschung des Alten Testament,S. 38-40

التوراة ونقدها؛ فسادت الرؤية بأن موسى ليس هو كاتب التوراة، أو يمكن القول بأنه قد سادت الرؤية بعدم وجود توراة حقيقة، بل توجد بقايا من التوراة المعطاة لموسى[57]. بدأت في أعقاب ذلك تثار تساؤلات حول كاتب أو كُتاب التوراة وزمن أو أزمنة تدوينها وهل يمكن الوصول إلى بقايا التوراة الأصلية؟

إن هذه القضايا وغيرها من القضايا المرتبطة بالتوراة هي الأساس الذي بنيت عليه دراسات بحث التوراة ونقدها في الغرب في العصر الحديث. بدأت هذه الدراسات بمحاولات لفصل الأجزاء المزدوجة والمتناقضة، وأصبح ذلك يمثل الأساس الذي بنيت عليه نشأة نظرية مصادر التوراة وتطورها. وقد مرت نظرية مصادر التوراة بأربع مراحل منذ نشأتها خلال القرن الثامن عشر وتطورها حتى عصر فلهاوزن.

أ- نظرية الوثائق القديمة

يقصد بنظرية الوثائق القديمة أن موسى كان أمامه وثائق ينقل عنها ومن أنصار ذلك اثنان أولهما القس الألماني «هينج برنهارد فيتر H.B.wetter». قارن فيتر سفر التكوين1: 1-2: 3 مع 2: 4-3: 24)، ولاحظ وجود اسمين للدلالة على الألوهية، وأشار بناءً على ذلك أن موسى استخدم مصدرين في كتابة التوراة[58]. والأخير الطبيب اليهودي الفرنسي «جاك استروك J.Astruc»الذي توصل إلى نفس النتيجة التي توصل إليها فيتر، مضيفا أن سفر التكوين يتكون من مصدرين أساسين أحدهما يستخدم الاسم (إلوهيم) للدلالة على الألوهية، وأشار إليه بالرمز (A) ويستخدم الآخر الاسم «يهوه» للدلالة على الألوهية أيضًا، ورمز إليه بالرمز (B). ثم أضاف إلى ذلك عشرة مصادر جانبية. ورمز إلى هذه المصادر الجانبية بالرمز (C)، وأشار إلى أن المصادر الجانبية لا ترتبط غالبًا بأحداث العبرانيين، بل بأحداث الشعوب المجاورة مشيرًا إلى أن موسى أخذ هذه المصادر الجانبية من الشعوب التي تجول بينها[59]. بعد ذلك، تطور بحث التوراة على يد جوتفريد أيشهورن» J.G. Eichhorn الذي اعتمد على أستروك وعمَّق دراسته وأضاف إليها الاختلافات اللغوية والصور الأدبية المتنوعة المستخدمة في المصدرين[60].

---

(57) تاريخ نقد العهد القديم: ص.ص 92-94، 101

(58) **John H. Hays :** An Introduction to the O.T., Abingdon, Nashville, U.S.A 1979, British edition 1982, p.116.

(59) تاريخ نقد العهد القديم: ص.ص: 105-104
Geschichte der historische - kritische Erforschung des Alten Testament, S.96

(60) تاريخ نقد العهد القديم: ص107; מ.קאסטו: תורות התעודות, ירושלים, 1946.

بدراسة أيشهورن تطورت دراسة التوراة، وأدت نظرية مصادر التوراة إلى عكس الرؤية التى قصدها استروك. وبدأت نظرية المصادر وتعددها تشير إشارات واضحة إلى أن موسى ليس هو مدون التوراة. وتقدمت نظرية تعدد المصادر بفضل الألماني «كارل دافيد إلجن» «K.D.Ilgen»، الذي ناقش وثائق التوراة وصورتها الأصلية. وهو أول من أدخل مصطلح «وثيقة» بصورة واضحة ومباشرة. وتوصل إلى أن سفر التكوين يشمل سبع عشرة وثيقة منفصلة؛ استخدم اثنان منها اسم «إلوهيم» للدلالة على الألوهية وواحد استخدم الاسم «يهوه» للدلالة على الألوهية[61]. لذلك بدأ الحديث عن ثلاثة مصادر هي «الإلوهيمي أ» و«الإلوهيمي ب» و«اليهوي»، أو بمعنى آخر الإلوهيمى الأقدم والإلوهيمى الأحدث ثم اليهوى. وبالتالي فإن التوراة ليست وثيقة واحدة بل عملٌ مكون من عدد من الوثائق.

ب- نظرية الأجزاء

أسس «الكسندر جديس» A.Geddas ما يعرف باسم نظرية الأجزاء، وطورها الألماني «يوهان سفرين فاتر» J.S.Vater . توصل جديس وفاتر إلى أن التوراة «عملٌ مؤلف من مجموع أجزاء وفصول غير مترابطة وغير متناسقة، سواء أكانت طويلة أم قصيرة قام المحرر الأخير بجمع تلك الأجزاء والفصول وضمها معًا دون اتساق داخلي فيما بينها»[62]. أظهر فاتر أهمية للتشريعات وأوضح أن التشريعات تمثل جوهر التوراة باعتبارها كتابا تشريعيا لكنها أكملت بروايات تاريخية في مراحل متعددة، وصلت إلى نهايتها في عصر السبي البابلي[63].

دفعت إشارة فاتر السابقة تلميذه «ف.م. دي- فته» F.M. de Wette إلى تطوير هذه الرؤية والبحث عن وحدة قائمة بذاتها. وجد دي – فته أن ذلك ينطبق على سفر التثنية باستثناء الأجزاء الأخيرة منه، وتوصل في الوقت نفسه إلى أن السفر يختلف في أسلوبه ولغته عن بقية أسفار التوراة[64]. كان ذلك إيذانًا بنهاية نظرية الأجزاء والاتجاه إلى نظرية جديدة.

(61) **Kaiser, Otto :** Einleitung in das Alte Testament, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn- 1984, S. 48 & John H. Hays : An Introduction to the O.T., p.117.
(62) John H. Hays:An Introduction to the O.T., p.117& **Fohrer, Georg: Einleitung in das Alte Testament, Quell & Meyer . Heidelberg 1977**, .S. 118.
(63) **Einleitung in das Alte Testament**, S.49.
(64) John H. Hays : An Introduction to the O.T., p.117.

ج- نظرية المصدر المكمل

تعد رؤية دي – فته باختلاف سفر التثنية عن بقية أسفار التوراة عودة إلى تعدد وثائق التوراة ومصادرها. بدأ الحديث منذ عصر دي – فته عن ثلاثة مصادر؛ هي اليهوى والإلوهيمي والتثنوي بعد ضم المصدرين الإلوهيمي (أ و ب) في مصدر واحد هو المصدر الإلوهيمي[65]. لاحظ الباحثون وجود اختلاف بين رؤية دي – فته والتي طورها تلاميذه وبين رؤية جديس وفاتر أصحاب نظرية الأجزاء؛ حيث أكد تلاميذ دى – فته أن اليهوي ليس نتاجًا مستقلًا وقائمًا بذاته؛ ومن هنا بدأ الحديث عن نظرية المصدر المكمل. وقصد من ذلك البحث عن مصدر جوهري يشكل التوراة في وحدة واحدة، أو بمعنى آخر وجود مصدر رئيس أساس تكون المصادر الأخرى مكملة وإضافة له.

لقد كان هينرش إيفالد (1803-1875) H.Ewald من أوائل أصحاب نظرية المكمل؛ فقد اعتقد أن التوراة أو بالأحرى الأسفار الستة اتخذت كتابًا إلوهيميًا أقحم مؤلفه في داخله موادَّ قديمة مثل الوصايا العشر وكتاب العهد. وبعد ذلك نشأ كتابٌ مواز ومطابق مستخدمًا الاسم يهوه ثم وجدت يد ثالثة أدمجت أجزاء الكتاب اليهوي في الرواية الإلوهيمية[66]. بعد ذلك، أقر «فريديريش بيليك» F.Bleek عمل إيفالد وطور هذه النظرية، غير أنه أنكر عليه استقلال الكتاب اليهوي ورأى أن الإلوهيمي مكمل للكتاب الرئيس وفهم العمل الإلوهيمي بأنه مكون من مصادر خاصة وغريبة أضيفت وسجلت إضافات مستمرة في وصف التاريخ المعروض[67].

نهج الأسلوب نفسه «فريدرش توخ » F. Tuch وأظهر عنصرين رئيسين يمكن معرفتهما عن طريق استخدام اسم الألوهية؛ أولهما الإلوهيمى ويمثل الكتاب الرئيس والآخر اليهوي الذي يستخدم في بعض المواضع الاسم إلوهيم ويمثل في الوقت نفسه المصدر المكمل، ولم يرد منه أي شيء في السياق، والمادة التي تنسب إليه ترتبط إلى حد كبير بالكتاب الرئيس[68]. بذلك يبدو واضحًا تضاؤل قيمة المصدر اليهوي عند إيفالد ومدرسته باستثناء فريدريش بليك الذي أعطى أهمية لليهوي مقارنة بالإلوهيمي. وقد أدى ذلك إلى العودة إلى الرؤية القديمة؛ أي الحديث من جديد عن تعدد الوثائق.

---

(65) Ibid.

(66) John H. Hays:An Introduction to the O.T., p.117& Geschichte der historische - kritische Erforschung des Alten Testament,S.118- 119.

(67) Einleitung in das Alte Testament, S. 50.

(68) تاريخ نقد العهد القديم: ص 122.

د- نظرية الوثائق الجديدة

طبقًا لنظرية المصدر المكمل لم يعد المصدر اليهوي مصدرًا مستقلًا وقائمًا بذاته، بل اعتبر عملا مكملًا للكتاب الرئيس وهذا يعنى أن أصحاب نظرية المصدر المكمل قد خالفوا رؤية إلجن الذى ميز بين مصدرين داخل المصدر الإلوهيمى هما الإلوهيمى أ، والإلوهيمى ب. لذلك بدأت مرحلة جديدة على يد هوبفلد حيث ناقش مرة ثانية نظرية المصدر المكمل معتمدًا في مناقشته على رواية الطوفان التي نسبها أصحاب نظرية المصدر المكمل إلى الكتاب الأصلي باستثناء التكوين (6 : 1-8؛ 7 : 1-10، 16ب؛ 8 : 21-22) التي أرجعوها إلى المصدر المكمل اليهوي. غير أن هوبفلد أدرك أن رواية الطوفان في التوراة تشمل روايتين؛ الأولى تنسب إلى المصدر اليهوي والثانية تنسب إلى المصدر الإلوهيمي ولا يوجد بينهما أي علاقة أو ارتباط، بل وجد أن مادة المصدر المكمل اليهوي مادة مستقلة وقائمة بذاتها[69]. يمثل رأي هوبفلد عودة إلى رأي إلجن الذي ميَّزَ بين مصدرين داخل المصدر الإلوهيمى.

بدأ الحديث منذ ذلك الوقت عن أربعة مصادر؛ هي الإلوهيمي الأول (الذي يعرف عند أصحاب نظرية المصدر المكمل بالكتاب الأصلي) ثم الإلوهيمي الثاني الذي اكتشفه إلجن فالمصدر اليهوي وأخيرًا المصدر التثنوي الذي اكتشفه دي – فته وطوره تلاميذه.

ثالثا - دوافع ابن حزم وابن عزرا في بحث التوراة

أثرت على ابن حزم الظروف السياسية المضطربة وضعف الخلافة الإسلامية في الأندلس، وحدوث الفتن واستقلال الدول والإمارات، واستعانة بعض الحكام المسلمين بالنصارى في محاربة بعضهم البعض، وتولية النصارى واليهود بعض المناصب الإدارية والسياسية واستغلال بعضهم ذلك بدعم بني دينهم، وتفضيلهم على المسلمين في بعض الوظائف، مما أدى إلى سخط المسلمين هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أثر عليه بروز علماء يهود استغلوا الضعف السياسي للمسلمين في الإساءة إلى القرآن والمسلمين؛ حيث ألف ابن النغريلة اليهودي - معاصر ابن حزم الأندلسي - كتابه «تناقض القرآن»، رغم أن الازدهار الفكري والديني ليهود الأندلس ظهر في ظل بيئة إسلامية خالصة وبفضل تسامح المسلمين. فهذان من أهم الأسباب التي دعت ابن حزم أن يقدم نقدًا شاملًا للتوراة والإنجيل.

(69) تاريخ نقد العهد القديم: ص 123، John H.Hays : An Introduction to the O.T., p.115 &128

لقد هدف ابن حزم من عمله إلى أمرين؛ الأول: هو بيان فساد كتب اليهود والنصارى للحكام المسلمين الذين استعانوا بهم إما في صراعهم الداخلي، أو توليهم مناصب عليا في الدولة واستغلال بعضهم ذلك استغلالًا سلبيًا، والآخر هو السبب الرئيس والذي يكمن في تطاول ابن النغريلة بسبب كتابه «تناقض القرآن»، مما دعا ابن حزم أن يقدم نقدًا لاذعًا للتوراة بصورة مفصلة وذلك في كتابه الأهم والأشهر حتى يومنا هذا والمعروف باسم «الفَصْل في الملل والأهواء والنحل»، بالإضافة إلى رسالته في الرد على ابن النغريلة[70].

أما ابن عزرا فقد كان أحد أهم المؤثرين في تاريخ الديانة اليهودية بسبب تفسيراته لأسفار المقرا وفي مقدمتها تفسيره للأسفار الخمسة (التوراة). وقد احتل هذا التفسير مكانة مهمة إلى جانب تفسير كبار المفسرين اليهود مثل تفسير راشي ورامبام ونحمانيدس.

كتب ابن عزرا أعماله التفسيرية أثناء ترحاله وتجواله في البلدان المسيحية. كانت هناك عدة دوافع أدت إلى اهتمام ابن عزرا ببحث التوراة. أول هذه الدوافع كسب المال؛ فكتب معظم تفاسيره مقابل أجر، كما كتب قصائده خاصة قصائد الثناء مقابل أجر. أدى هذا إلى أنه كان يكتب تفسيرًا لسفر ما من الأسفار غير مرة؛ حيث يدفع له في كل مرة شخص جديد. أما الدافع الثاني فهو مرضه الشديد الذي ألم به أثناء مروره بمدينة مانتوفا الإيطالية حيث كان أحد الأسباب التي دعته لعمل تفسير للمقرا؛ حيث نذر بأنه إذا تعافى من المرض سيكتب تفسيرًا للتوراة بلغة مبسطة. ويرتبط بهذا الدافع ما يليه، وهو الدافع الثالث وهو رغبته في تقديم تفسير بسيط لكل فقرة من فقرات المقرا رافضًا أساليب التفاسير التي كانت سائدة في عصره. ويعد الدافع الرابع والأخير هو أهم الدوافع وهو رغبته في كتابة تفسير ليهود الغرب المسيحي باللغة العبرية وليتعرفوا على التفاسير اليهودية ومناهجها في المشرق الإسلامي؛ مثل تفسير سعديا جاؤون وصموئيل بن حفني وذلك لعدم معرفة يهود الغرب المسيحي اللغة العربية، وكانت هذه التفاسير مكتوبة باللغة العربية سواء أكانت بالحرف العربي أم بالحرف العبري. فالهدف في هذه الحالة هو تعريف يهود الغرب المسيحي على تراث اليهود المدون بالعربية لتطوير بحث التوراة.

(70) قام الدكتور إحسان عباس بتحقيق هذه الرسالة من كتاب رسائل ابن حزم وصدرت عن جامعة الخرطوم، دار العروبة 1380هـ.

رابعًا: إسهامات ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن في بحث التوراة

1- إسهامات ابن حزم في بحث التوراة

يختلف إسهام ابن حزم في بحث التوراة عن إسهامات علماء المسلمين قبله؛ حيث كانت إسهاماتهم في بحث التوراة عارضة سواء كان ذلك في كتب الجدل أو كتب الأديان. أما ابن حزم فهو أول عالم مسلم يخصص عناوين مستقلة لبحث التوراة. يؤكد تعدد أعمال ابن حزم في بحث التوراة قول صاحب الذخيرة: «ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله، ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة؛ من أشهرها في علل الجدل: الفصل بين أهل الآراء والملل»[71]. يؤكد صاحب الذخيرة في الاقتباس السابق أن أشهر أعمال ابن حزم هو كتاب «الفصل...»، وقد خص اليهود بقسم فيه وهذا يعني أن هناك أعمالًا أخرى لابن حزم في بحث التوراة، وهو ما أشار إليه صاحب الذخيرة بقوله «... مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة؛ من أشهرها...». فتعدد أعمال ابن حزم في بحث التوراة هي حقيقة لا جدال فيها وقد حدث ذلك في ظل الحياة الفكرية التي كان ينعم بها أهل الكتاب في الأندلس. كانت تجرى في المجالس مناقشات جدلية بين ابن حزم واليهود، ولا شك في أن هذه المجالس كانت متعددة ونتج عنها رسائل أو كتب. يؤكد ذلك أن ابن حزم كان له غير عمل في مجال بحث التوراة. لكن لم تصل إلينا كل أعمال ابن حزم في مجال بحث التوراة؛ حيث أحصى إحسان عباس ضمن كتب ابن حزم المفقودة كتابًا بعنوان «كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك لا يحتمل التأويل». يجب أن نفهم أن هذا لم يكن الكتاب الوحيد الذي فُقد في مجال بحث التوراة، بل فُقدت كثير من المجالس؛ خاصة أن صاحب الذخيرة أشار إلى أن الرسائل كانت محفوظة ومكتوبة وهذا قوله «... مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة ... «. يمكننا أيضًا اعتمادًا على قول صاحب الذخيرة فهم أن هذا القسم كان في الأصل عبارة عن مجموعة من الرسائل المتفرقة كتبت في فترات تاريخية مختلفة، وصارت كتابًا مستقلًا ضمنه ابن حزم بعد ذلك ضمن موسوعته في دراسة الأديان، والتي يعتقد أنها كانت في الأصل أعمالًا منفصلة تم تجميعها. يجب الإشارة أيضًا إلى أن الفصل الخاص ببحث التوراة والمُتَضَمن في

(71) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان- 147/1.

كتاب «الفصل» قد مر بعدد من مراحل التنقيح والإضافة والحذف؛ أي ما وصلنا في كتاب الفصل هو الصورة النهائية التي نقحت وأضيف إليها[72].

أما العمل الثاني الذي وصل إلينا فهو «رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي». تعد هذه الرسالة ملخصًا للفصل الكبير الذي ضمنه ابن حزم في كتابه سالف الذكر، وقد حفلت الرسالة بشيء غير قليل من الهجوم على ابن النغريلة[73]. واضح من عنوان الرسالة أن ابن حزم لم يحدد من هو المردود عليه. وهذا جعل البعض يرى أن الرسالة موجهة ليوسف وليس لإسماعيل ومن أنصار ذلك إحسان عباس، أما المستشرق روجيه أرنالديز R. Arnaldezفيرجح أن المردود عليه هو إسماعيل (صموئيل)[74]. ونرجح أن المردود عليه هو إسماعيل (صموئيل)؛ فيشير ابن حزم في غير موضع في كتاب الملل إلى اسم إسماعيل (يقصد صموئيل) بقوله «إسماعيل (صموئيل) بن يوسف بن النغريلة» «وورد مرة هكذا» أشموال (صموئيل) بن يوسف اللاوي» ووصفه بأنه أعلم اليهود وأجدلهم[75]. أما وصف ابن حزم المردود عليه في الرسالة بقوله: «ضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم على ما عهدناه عليه قديمًا». لا يمكن أن تشير إلى يوسف حيث يحمل الاقتباس الشيء وضده فيصف المردود عليه بقلة علمه واتساع أفقه وهو قوله «ضيقٌ بَاعُهُ في العلم وقلة اتساعه في الفهم» ثم يشير إلى أن هذا الوصف طارئ عارض على شخصية المردود عليه وهو قوله «على ما عهدناه عليه قديمًا» فهذه إشارة مباشرة لصموئيل (إسماعيل) الذي وصفه بأنه أعلم اليهود.

2- إسهامات ابن عزرا في بحث التوراة

يعد ابن عزرا أحد علماء يهود الأندلس الذين برزوا في بحث التوراة بخاصة مجال التفسير في العصر الوسيط؛ حيث تعددت مجالات تفسير التوراة. تختلف جهود ابن عزرا في مجال تفسير المقرا عن سابقيه من علماء اليهود وتحتل إسهاماته في مجال التفسير أهمية كبيرة؛ فهي تحتل مرتبة تالية مباشرة لتفسير راشي. كتب ابن عزرا أعماله في مجال تفسير التوراة في فترة ترحاله وتجواله في بلاد أوروبا المسيحية. فقد أقام مدة خمس سنوات

(72) عدنان المقراني: نقد الأديان عند ابن حزم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1429هـ/ 2008م، ص ص 56- 57.
(73) التوراة واليهود في فكر ابن حزم، ص 55.
(74) نقد الأديان عند ابن حزم، ص.ص 60- 61.
(75) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 225، 245.

في إيطاليا ألف فيها أول شروحه للمقرا وهو سفر الجامعة حيث انغمس في تفسير النص وتمسك بالتفاسير الدقيقة والاعتماد الصارم على القواعد النحوية. أما عمله التالي الذي ألفه في إيطاليا هو تفسيره لسفر أيوب وقد أشار إلى أن «غالبية شروح الكُتاب الأول على هذا السفر ليست مكتوبة وفقًا للمعايير النحوية[76]. تبع ذلك عمله لتفسير المجلات الخمس وبعد الانتهاء منه غادر إيطاليا لمواصلة حياته في الترحال والتجوال. ففي عام 1145 سافر ابن عزرا إلى لوكا وفيها كتب مقدمة للتوراة وتفسيرًا مختصرًا ثم أعاد تأليف ذلك أثناء وجوده في فرنسا وكانت النسخة التي ألفت في فرنسا أطول من النسخة الأولى؛ فيعد تفسيره لسفر التكوين بمثابة النسخة المعيارية[77] كما أن تفسيره لسفر الخروج أطول من تفسيره للأسفار الأربعة الأخرى مجتمعة. وكان سبب إطالته في التفسير خلال هذه الفترة أنه مرض وأقسم أنه لو تماثل للشفاء سيكتب تفسيرًا ثانيًا للتوراة. التفسير التالي لابن عزرا هو تفسيره لسفر دانيال الذي كتبه في أكتوبر 1155[78]، كذلك من المحتمل أن يكون تفسيره الثاني لسفر إستير قد كتبه عام 1155 أو 1156 وقد كان كتب تفسيره الأول للسفر في روما 1142[79]، وألف أثناء وجوده في روان تفسيره الثاني لنشيد الأناشيد، وكان تفسيره الأول للسفر نفسه قد كتبه في إيطاليا، كما كتب تفسيرًا ثانيًا أيضا لسفر المزامير، ورغم كتابته بسرعة كبيرة غير أنه كان الأكثر تفصيلًا على الإطلاق في جميع تفاسيره. وأكمل تفسيره للأنبياء الصغار بعد وقت قصير من تفسيره سفر المزامير[80].

يتضح أن ابن عزرا قد كتب تفسيرين للعديد من أسفار التوراة وهذا ما يميز مشروع ابن عزرا التفسيري؛ وقد كُتب التفسير الأول في إيطاليا أما التفسير الثاني فقد كتبه في فرنسا أو انجلترا بعد عشرة إلى ستة عشر عامًا على وجه التقريب. ولا شك أن هناك اختلافات بين التفسيرين؛ حيث لم يحتفظ ابن عزرا بنسخة من تفاسيره التي كتبها وربما يكون أحد أسباب الاختلافات بين التفسيرين هو البيئة التي كتب فيها التفسير[81]؛ حيث يرتبط ذلك بثقافة المتلقين لابن عزرا؛ فمثلًا يهود إيطاليا لم يكن لديهم معرفة بثقافة يهود الأندلس وما وصل إليه علم التفسير على عكس يهود فرنسا وانجلترا. ويمكن استنتاج أن

(76) Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, pp.3-4.
(77) Ibid, p.6.
(78) Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, PP. 13-15
(79) Barry Walfish : The Two Commentaries of Abraham Ibn Ezra on the Book of Esther, The Jewish Quarterly Review, Apr., 1989, New Series, Vol. 79, No. 4 (Apr., 1989), p 324.
(80) Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah,P.16
(81) The Two Commentaries of Abraham Ibn Ezra on the Book of Esther, PP. 325-326.

وجود تفسيرين أحدهما للعامة والآخر للعلماء؛ الأول لا يشمل قضايا معقدة والثاني يشمل قضايا مركبة.

3- إسهامات فلهاوزن في بحث التوراة

قدم فلهاوزن- كما ذكرنا- إسهامات علمية رائدة في ثلاثة مجالات رئيسة؛ هي دراسات التوراة واليهودية ودراسات العهد الجديد وأخيرًا الدراسات الإسلامية. يهمنا هنا الإشارة إلى أبرز إسهامات فلهاوزن في مجال العهد القديم واليهودية. لقد قدم فلهاوزن دراسات مهمة في مجال بحث التوراة ويمكن تقسيم اهتماماته إلى مجالين رئيسين: هما المجال اللغوي ومجال تاريخ ديانة بني إسرائيل والديانة اليهودية. تميزت أعماله في المجال اللغوي بإتقانه أدوات البحث اللغوي؛ حيث كان يتقن العبرية والآرامية والسريانية لا سيما العربية. أسهم ذلك في قيامه بالنقد النصي، ويتضح ذلك في دراسته عن نص سفري صموئيل «Der Text der Bücher Samuelis untersucht. 1871». كان فلهاوزن في دراسته هذه يعتقد أن النص العبري الموجود في السفرين من الصعوبة بمكان تفسيره لاضطراب النص وتشوشه. لذلك حاول استعمال جميع الأدلة العبرية وتلك الترجمات اليونانية المبكرة؛ مثل الترجمة السبعينية لإعادة بناء نص أكثر دقة. وهكذا وضع في هذه الدراسة الأساس لمنهجية النقد النصي للعهد القديم. كما أرسى قواعد لتصحيح الأخطاء واستعمال الترجمة السبعينية وفروض التدقيق الضرورية. وكان زميله نولدكه أول من وجه الباحثين إلى أهمية نص الترجمة السبعينية في دراسة العهد القديم. ووصل فلهاوزن إلى أنه يمكن تشكيل الترجمة فقط من المعالجة الدقيقة لنص العهد القديم. كما مكنته معرفة اللغات من إنجاز مجموعة كاملة من الترجمات البارزة دون ارتباط أعمى بالأصل كما في عمله أسفار الأنبياء الصغار ترجمة وتفسير « Die Kleinen Propheten, übersetzt und erklärt, 1882 »، فهو في هذا العمل لا يقدم تفسيرًا كما هو مألوف، بل قدم ترجمةً نموذجيةً ونقديةً للنص بها بعض الملاحظات التوضيحية. وقد ساعدت هذه الأعمال التي قدمها فلهاوزن في تطوير النقد النصي[82]. أما في مجال تاريخ ديانة بني إسرائيل فقد ساهم فيه باعتباره مؤرخًا بارعًا حتى وصف بأنه مؤرخ، لكنه لم يكن مؤرخًا يصل إلى المصادر فحسب، بل تمكن من أن يجعلها مستقلة استقلالًا تامًا؛ ولم تكن أسباب التمكن من هذه المصادر لغوية، بل استخدم منهج النقد الأدبي المناسب. قدم فلهاوزن في هذا المجال أبحاثًا مهمة حول تاريخ تطور

(82) هانز يوآخيم كراوس: ص.ص 372-373.

ديانة بني إسرائيل. يتضح ذلك من دراسته المهمة حول الأسفار الستة والأسفار التاريخية (1866) ومن خلال كتابه عن تاريخ إسرائيل الذي نُشر لأول مرة (1878) ثم نقحه وعدله فيما بعد وسماه «مقدمة في تاريخ إسرائيل» (1883). وقد تعددت طبعات الكتاب وتُرجم إلى الإنجليزية والعبرية. وعلاوة على دراساته في مجالي البحث اللغوي والبحث التاريخي الذي توّجه بنظرية المصادر، قدم كتابًا في تاريخ إسرائيل واليهود سماه «التاريخ الإسرائيلي واليهودي» (1894)[83].

خامسا: عزو التوراة إلى موسى عند ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن

لا يمكن أن نقدم هنا عرضًا مفصلًا لمناهج بحث التوراة عند ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن نظرًا لتشعب هذه المناهج وتطورها عبر العصور التاريخية، لكن نحاول أن نقدم هنا صورة عامة لما هو مشترك بينهم من اتجاهات النقد وما يميز كل واحد منهم عن الآخر، وما الآراء النقدية الجديدة التي استحدثها كل منهم.

1- مصطلحات نقد التوراة عند ابن حزم

قدم ابن حزم رؤية نقدية متكاملة وشاملة للتوراة وسائر أسفار الكتاب العبري بلغة واضحة ومباشرة وجريئة. تتضح الرؤية النقدية المتكاملة عند ابن حزم من خلال أمرين؛ الأول من خلال عنوان عمله الذي خصصه لنقد التوراة وسائر أسفار الكتاب العبري. جعل ابن حزم عبارة «مناقضات ظاهرة وأكاذيب واضحة» رئيسة في عنوان عمله. يتضح البعد النقدي في هذا العنوان الرئيس ثم قام بتطبيقه من خلال تحليله غير المسبوق لحكايات التوراة وبعض الأسفار العبرية الأخرى. فكثيرًا ما استعمل «وهذه كذبة» أو «انظر إلى هذا التناقض». والآخر استعمل عددًا من المصطلحات النقدية لتوضيح التناقضات والأكاذيب في التوراة. استمد ابن حزم بعض هذه المصطلحات من القرآن الكريم ثم أضاف إليها مصطلحات جديدة لم يسبقه إليها أحد، والمصطلحات الجديدة التي استحدثها هي:

- **التوليد**[84]**:** مصدر ولَّد ومثله «مُوَلَّد، اسم مفعول من ولَّدَ أيضًا، ومنه المؤنث مُوَلَّدة من الجذر ولد. والمُوَلَّدُ من الكلام استحداث أمر لم يكن من الكلام فيما مضى، وكتاب

(83) هانز يوآخيم كراوس : ص ص 373-374.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت-1983[1]، ص ص 408-409
(84) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 203، 224، 231، 265، 311.

مُوَلَّدٌ أي مُفْتَعَلُ[85]. وهذا ما قصده ابن حزم بالضبط بأن التوراة في صورتها الحالية تشمل أقوالًا لم تكن موجودة زمن موسى.

- **الهجين**[86]: من الجذر هجن، والهجين في اللغة كما قال المبرد: «قيل الهجين لولد العربي من غير العربية... وقالت العرب لأولادها من العجميات اللاتي يغلب على ألوانهن البياض هُجن وهُجناء»[87].

بناء على ذلك فإن المقصود من الكلام الهجين أو كلام هجين هو ما نظمه غير واحد في نسق واحد. والكتاب الهجين هو الكتاب الذي يحوي خليطًا من الكلام في نسق واحد. وبالتالي ينشأ غموض في المعنى وتناقض في الأقوال والأفكار. وهذا ما تناوله ابن حزم بالتفصيل في تحليله للكتاب العبري.

- **المفتعلة**[88]: مشتقة من فَعَلَ ومنه الفِعل: كِنَايَةٌ عَنْ كُلِّ عَمَلٍ متعدٍّ أَو غَيْرِ متعدٍّ... شِعْرٌ مُفْتَعَل إِذا ابتَدعه قَائِلُهُ وَلَمْ يَحْذُه عَلَى مِثالٍ تَقدَّمه فِيهِ مَنْ قَبْلَه [89]. فالمفتعل هو المبتدع والمختلق والمزور. وبناء على ذلك فالكتاب المفتعل هو الكتاب المختلق المبتدع.

- **الموضوعة**[90]: من وَضَعَ: الْوَاوُ وَالضَّادُ وَالْعَيْنُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الْخَفْضِ [للشَّيْءِ] وَحَطِّهِ[91]. وَالشَّيَّء وضعه: تَركه واختلقه، وَيُقَال وضع الرجل الحَدِيث: افتراه وَكذبه واختلقه[92]. وبالتالي يفهم من ذلك أن الكتاب الموضوع هو الكتاب المختلق الكاذب، وعندما نقول إن التوراة موضوعة أي مختلقة مفتراة.

- **تخليط**[93]: من خلط: الْخَاءُ وَاللاَّمُ وَالطَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُخَالِفٌ لِلْبَابِ الَّذِي قَبْلَهُ أي خلص[94]. الشَّيَّء بالشَّيَّء خلطا ضمه إِلَيْهِ وَقد يُمكن التَّمْيِيز ... أَو لَا يُمكن، والخليط (مَا

(85) جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: **لسان العرب، دار صادر بيروت – 1414هـ** : 3/ 469-470.

(86) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 252/1.

(87) **لسان العرب:** 13/ 431.

(88) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 184، 265.

(89) لسان العرب: 11/ 528- 529.

(90) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 205، 206،....

(91) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: **معجم مقاييس اللغة** تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م، 117/6.

(92) نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة(**إشراف عبد السلام هارون**): **المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية**، القاهرة- 1392/1973م، 2/ 1039.

(93) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 236/1.

(94) معجم مقاييس اللغة: 208/2.

اخْتَلَط من صنفين أَو أَصْنَاف)[95]. والتخليط مصدر خلَّطَ عندما نقول التخليط بين الأمور أي عدم التمييز بينها، ويقال: وجد في كلامه تخليطا أي هذيانًا[96]. وبالتالي يمكن فهم التَخليط في الكلام بأنه إفسادُ الكلام وإبعاد عن معناه الأصلي. وبناء على ذلك تخليط الكلام أي كلام يصعب تمييزه، وكتاب خليط أي كتاب يشمل أمورًا متداخلة لا يمكن تمييز الصواب من الخطأ، وبالتالي من الصعب لا يمكن معرفة مصنف/ مصنفي الكتاب.

إن هذه المصطلحات وما ورد في عنوان الفصل الذي خصصه ابن حزم لنقد التوراة هي مصطلحات نقدية متكاملة وشاملة يكمل بعضها بعضًا؛ فاعتمد ابن حزم في تحليله على إظهار التناقضات والأكاذيب ليؤكد أن النص هجينٌ ومُولَّدٌ ومفتعل ومصنوع ومبدل وموضوع[97]؛ أي ليس من عمل كاتب واحد ولا عُمل في زمن بعينه. وهذا بعينه ما يقوم به الغرب حاليًا في أبحاثهم منذ عصر باروخ سبينوزا وحتى يومنا هذا. وما يؤخذ على ابن حزم أنه لم يصغ هذه المصطلحات في صورة منهجية مرتبة ومتسلسلة، بل كان يذكرها خلال نقده لقصة أو رواية ما.

2- إشكالية عزو التوراة إلى موسى عند ابن حزم

تعد قضية عزو التوراة إلى موسى واحدة من قضايا البحث الرئيسة وذلك قبل ظهور المنهج التاريخي. وقد بدأت قضية الشك في وجود عبارات في التوراة لا تُعْزَى إلى موسى بين علماء التلمود؛ وذلك من خلال فحص نص التوراة على أساس من المقاربات اللغوية والتاريخية لتأكيد وجهة نظرهم. وتمثل الأجزاء الأخيرة من سفر التثنية أرضًا خصبة لذلك. بدأ الجدل حول هذه القضية عندما حاول علماء التلمود فحص شخصية مؤلفي التوراة والأسفار العبرية. كانت البداية عندما قرأوا في التوراة «ومات هناك موسى عبد يهوه؟» (التثنية). فعلقوا على هذه العبارة بما يلي: «ربما كان موسى حيًا وكتب: ومات هناك موسى» مناحوت 30: 1؛ بابا باترا 15: 1[98]. يفهم من ذلك أن موسى كتب حتى هذه الفقرة فقط، أما ما بعدها لا يُعْزَى إلى موسى. لم يكن ذلك فحسب، بل أدرك علماء التلمود أن التوراة قد أُدمجت فيها بعض الأساطير والأناشيد القديمة التي يسبق تاريخها زمن أسفار التوراة[99].

(95) المعجم الوسيط: 250/1.
(96) أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب 1429 هـ - 2008 م، 681/1.
(97) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 184، 249، 252، 299.
(98) تاريخ نقد العهد القديم: ص23.
(99) المرجع السابق، ص 35.

لم ينقطع البحث عن علاقة التوراة بموسى منذ عصر التلمود، فكانت البداية عبر الأسئلة والاستفسارات التي كانت بمثابة إرهاصات أولية بوجود خلل في علاقة موسى بالتوراة؛ فاحتلت هذه القضية مكانًا في البحث، بمعنى هل التوراة في صورتها التي وصلت إلينا هي التوراة التي كانت زمن النبي موسى؟ وإذا كانت هي فما الأدلة على ذلك؟ وإن لم يكن فَمَنْ الذي كتب التوراة؟ أو بمعنى آخر هل توجد في التوراة عبارات لا تعود إلى موسى؟ بمعنى وجود أجزاء لاحقة على موسى وأجزاء سابقة على عصره؟ وما الأدلة على ذلك؟.

نركز هنا على الأدلة التوراتية التي اعتمد عليها ابن حزم وابن عزرا في الكشف عن وجود أجزاء لا يمكن أن تُعزى إلى موسى، وهل هناك تشابه في أدلتهما؟ وهل يعني هذا التشابه وجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة بين أدلتهما وآرائهما؟ أو بمعنى آخر هل هناك علاقة بين أدلتهما ومن سبقهما من العلماء اليهود والمسلمين؟

قدم ابن حزم تحليلًا نقديًا لأسفار التوراة وغيرها من أسفار المقرا معتمدًا على فراسته وقراءته للنصوص. وصل ابن حزم من خلال تحليله لروايات التوراة إلى نتيجة مفادها أن التوراة في صورتها الحالية لا تعزى لموسى، بل هي عمل مؤلف من عمل كاتب ما، وغير معلوم زمن كتابتها وأنها عمل هجينٌ ومُولَّدٌ ومفتعل ومصنوع ومبدل وموضوع، تدل على أن النص الذي أمامنا ليس من عمل مؤلف واحد، ولا يعود إلى فترة تاريخية محددة، فهذه المصطلحات التي صاغها ابن حزم تشير بصورة واضحة إلى تعدد مصادر التوراة، تلك النظرية التي وصلت إلى ذروتها على يد يوليوس فلهاوزن. ولم يكتفِ ابن حزم بمثل هذه المصطلحات التي لم نألف مثلها لدى الباحثين اليهود أو المسلمين قبله، بل يصف كاتب/ كُتاب التوراة بصفات ذميمة مثل الكذب والزندقة والاستخفاف والتلاعب بالعقول والجهل والنذالة والفسق والكفر والاستهزاء واللعن والمجن وضعف البصر والجهل بالحساب[100].

قدم ابن حزم تحليلًا علميًا منهجيًا لكثير من أحداث التوراة مستخدمًا المصطلحات والصفات السابقة ليؤكد في نهاية تحليله أن التوراة الحالية لا علاقة لها بموسى، بل إنها دونت بعده بزمن طويل؛ فيقول: «ثم قال في آخر توراتهم: فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في أرض مؤاب مقابل بيت فغور ولم يعرف آدمي موضع قبره إلى اليوم، وكان موسى

(100) الفصل في الملل والنحل 1: 203، 211، 216، 224، 228، 241، 243، 249، 253، 269، 278، 282، 283.

يوم توفي ابن مائة وعشرين سنة، ولم ينقص بصره، ولا تحركت أسنانه فنعاه بنو إسرائيل في موطنه مؤاب ثلاثين يومًا وأكملوا نعيه، ثم إن يشوع بن نون امتلأ من روح الله؛ إذ جعل موسى يديه عليه وسمع له بنو إسرائيل، وفعلوا ما أمر الله به موسى ولم يخلف موسى في بني إسرائيل نبيٌّ مثلُهُ ولا من يكلمه الله مواجهة في جميع عجائبه التي فعل على يديه بأرض مصر في فرعون مع عبيده، وجميع أهل مملكته ولا من صنع ما صنع موسى في جماعة بني إسرائيل»[101].

يؤكد الاقتباس السابق بوضوح أن العبارات السابقة (التثنية 34: 7-12) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تعزى لموسى، وذلك لأنه طبقًا للنص لا يعرف أحد مكان قبر موسى حتى زمن تدوين النص وذلك عبر الإشارة «إلى اليوم= عَدْ هَيُّومْ هذِّه» أي إلى زمن تدوين النص المُجهل، وكذلك لم يظهر نبي في إسرائيل مثل النبي موسى الذي ارتبط برؤية مباشرة للرب وأن الرب عمل معجزات. فهذان دليلان يؤكدان أن التوراة لا علاقة لها بموسى ولا بنبوءاته.

يصل ابن حزم إلى هدفه الرئيس وهو أن التوراة لا علاقة لها بموسى وأنها عبارة عن تاريخ مؤلف كتبه لهم من تخرص بجهله وذلك قولُهُ: «هذا آخر توراتهم وتمامها، وهذا الفصل – يقصد الإصحاح 34: 5-12 - شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة في أن توراتهم مبدلة وأنها تاريخ مؤلف كتبه لهم من تخرص بجهله أو تعمد بكفره وأنها غير منزلة من عند الله تعالى؛ إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل منزلا على موسى في حياته فكان يكون إخبارا عنهما...».

3- باحثو التوراة اليهود قبل ابن عزرا وموقفهم من عزو التوراة لموسى

إذا ربطنا ما استشهد به ابن حزم بما استشهد به علماء التلمود نلاحظ تشابهًا في الاستشهاد والنتيجة، غير أن الفرق بينهما يكون واضحًا في صياغة النتيجة. فعبارة «ومات هناك موسى عبد يهوه؟» اعتمد عليها أيضًا علماء التلمود وغيرهم من اليهود في تأكيد وجود أجزاء في التوراة لا تعزى إلى موسى. فماذا قال علماء التلمود عن هذه العبارة؟ علق علماء التلمود عليها بقولهم «ربما كان موسى حيا وكتب: «ومات هناك موسى»؟ أي إلى حد هنا كتب موسى فقط، ومن هنا وما بعد ذلك فمن كتابة يشوع بن نون»، وهذا طبقًا لـما

(101) هذا النص يتشابه مضمونه مع الترجمة العربية المشهورة- ترجمة فاندايك، التثنية34: 7-12.

جاء في مناحوت 30: 1؛ بابا باترا 15: 1. يفهم من التعليق السابق أنهم لم ينفوا كلية عن موسى كتابة التوراة، بل أشاروا إلى أنه كتب إلى هذا القسم من الفقرة وما ذكر بعد ذلك هو من عمل يشوع بن نون[102].

رغم إشارات التلمود عن مَنْ؟ وَمَتَى؟ أي معرفة شخصية كل مؤلف وزمنه، فقد كان ينطبق على أسفار الأنبياء والكتابات ولم يتطرقوا إلى التوراة. وتطور بحث هذين القسمين تطورًا كبيرًا مقارنة ببحث التوراة وبدأت تظهر على استحياء إشارات إلى وجود عبارات أقحمت متأخرًا عن عصر موسى أو أن موسى كان لديه معرفة بكل كتابات اليهود.

إن جهود علماء التلمود في البحث عن مَتَى؟ وَمَنْ؟ التي ناقشوها فيما يتعلق بأسفار الأنبياء والكتابات وإظهارهم وجود إقحامات متأخرة في هذه الأسفار عن زمن أصحابها وكذلك العبارة السابقة يمثل حجر الزاوية لدى علماء اليهود فيما بعد للبحث عن عبارات مقحمة في التوراة لا يمكن أن تعزى لموسى وقد كان منهجهم في ذلك لغويًا وفلسفيًا وتاريخيًا.

كانت بداية بحث التوراة في العصر الوسيط من خلال التفسير؛ يتضح ذلك في ترجمة سعديا لأسفار التوراة والتي يعدها بمثابة تفسير تضمن بعض الألفاظ الزائدة أو حذف بعض الكلمات. والتفسير بصورة عامة من نوع التفسير البسيط وذلك ليرد على القرائين وادعاء أنهم نقليون، فحاول سعديا أن يجمع بين العقل والنقل[103]. لكن من قراءة تفسيره لم يقدم مادة علمية بشأن وجود إقحامات متأخرة في النص. لم يستمر البحث في لغة التوراة باستثناء صموئيل بن حفني، واهتم الجاؤونيم بالتلمود والإجابات على أسئلة المستفسرين في جوانب الشريعة والعقيدة. أما يهود الأندلس بصفة خاصة فاهتموا بالتفسير اهتمامًا كبيرًا وخالفوا منهج التلموديين، لكنهم لم يخالفوهم مخالفة تامة بل طوروا مناهج التفسير تطويرا هاما، وذلك في ضوء العلوم التي تم استحداثها بتأثير من الثقافة العربية، وخاصة التفسير اللغوي والتفسير النقدي وهي ما يهمنا الإشارة إليه.

شهد علم اللغة واللغة المقارن تطورًا كبيرًا في شمال إفريقيا والأندلس ومن هذه الأسماء يهودا بن قوريش صاحب الرسالة، وهي مكتوبة بالعربية اليهودية شرح فيها كثيرًا من فقرات التوراة. سلك ابن قوريش أسلوب المقارنة في بحث لغة العهد القديم وشرح

(102) تاريخ نقد العهد القديم: ص 31.
(103) تاريخ نقد العهد القديم: ص 64.

الكلمات العبرية معتمدًا على نظائرها العربية والآرامية والبربرية. لم تصلنا ملاحظات له عن التوراة لكن وصلنا ملاحظاته العميقة التي أثبتت التناقضات الموجودة في أسماء الشخصيات المذكورة في سفر أخبار الأيام دون اللجوء إلى تفسيرات بعيدة، وذلك من خلال مفسر آخر مجهول الاسم[104]. وبما أنه أثبت تناقضات في سفر أخبار الأيام فلا شك أن هذا التناقض يوجد أيضًا في أسفار التوراة، حيث إن قوائم النسب في أسفار التوراة هي المصدر الرئيس لقوائم النسب في سفر أخبار الأيام. وقد اضطر ابن قوريش إلى البحث عن هذه التناقضات لتفسيرات تاريخية.

اتسمت الكتابات اللغوية العبرية خلال هذه الفترة بمناقشة قضايا مثل الجذور كما في عمل مناحم بن سروق في كتابه « مَحْبِرِتْ» (الكراسة أو الكشكول)[105]. كان ابن سروق حريصًا على عدم الخروج على قواعد اللغة، فقد ظل عاجزًا عن دراسة تفاسير الأجادا. ورغم أنه تمكن من التمييز بين التفسير السائد لمعاصريه والمعنى البسيط للمقرا التي لم تأت أحيانًا مطابقة لتفسيرات أصحاب الماسورا، غير أنه لم يقدم مادةً نقدية ذات تأثير في تاريخ بحث العهد القديم. إن مؤلفات اليهود اللغوية خلال هذه الفترة كان هدفها هو صقل لغة النص الديني على غرار ما يقوم به المسلمون، ولذلك نجد أن معظم عناوين كتبهم مشابهة أو منقولة من عناوين كتب المسلمين. استمر البحث اللغوي يسير على نمط البحث في الكلمات والجذور فقط حتى جاء الرابي يونا بن جناح وأسس علم الأسلوب وقوانين النبر. وهذا الأمر ساعد على فهم العديد من فقرات التوراة وتبيان التناقضات المختلفة فيها. وقد جمع الرابي يونا بين شمولية اللغة وعلامات بناء التراكيب في اللغة العبرية ما يلي: «الإيجاز» و«الناقص» و«تسمية الأشياء بنقيضها» و«الإبدال» و «ما يقال عن الكلمة وحاجة غيرها لها»[106]. وقد اعتمد يونا في التفسير على المنهج البسيط الواضح للكلمة مع معالجة اللفظة لغويًا ومقارنتها مع لغات أخرى إذا احتاج الأمر، ولم يخلُ الأمر من لجوئه لمنهج التأويل والمجاز عند تفسيره ما يرتبط بمفهوم الألوهية[107]. ومن خلال الأربعَ عشرة قاعدة التي وضعها والتي يمكن على أساسها إيجاد المعنى الحقيقي للفظ المكتوب، ظهر له ما يقارب مائتي تعديل داخل نص العهد القديم، كما أشار للعديد من التغييرات في ترتيب الكلمات داخل الجملة مثل «من أجل ما صنع «بدلًا من «لأجل هذا

(104) تاريخ نقد العهد القديم: ص 57.
(105) اليهود في بلاد الأندلس: ص 27.
(106) تاريخ نقد العهد القديم: ص ص 58-59.
(107) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: ص.ص 218-219.

صنع» (الخروج 13: 8) و«فوق الجبال تقف المياه» بدلًا من «فوق المياه تقف الجبال» (المزامير 104: 6) و«إذا ضربه البرص قد برئت منه الأبرص» بدلًا من «الأبرص قد برئت من البرص» (اللاويون 14: 3 وما إلى ذلك)[108].

أسهم تطور بحث اللغة العبرية في تطور بحث التوراة تطورًا غير مسبوق؛ حيث بدأت إشارات إلى وجود إقحامات متأخرة عن زمن موسى. صحيح أنها لم تكن إشارات مباشرة وواضحة كما كانت عند ابن حزم، لكنها كانت تحمل في طياتها بُعدًا نقديًا متطورًا، وبدأ البحث عن قضايا أكثر تجريدًاكما بدأ يسود الاستنباط العقلي على الآراء التقليدية الموروثة. وبدأت تظهر العديد من القضايا مثل صعوبة إمكان إرجاع النصوص إلى تسلسل تاريخي حسب ترتيب أسفار التوراة ووجود فقرات داخل السفر الواحد إلى فترات تاريخية تخالف بقية أحداث السفر. وظهر عدد من الأعمال لعلماء اليهود أقحموا فيها العديد من التفاسير التي عبروا فيها عن آرائهم أو هناك من كتب تفاسير ولم تصل إلينا وكل هذا يحمل بُعدًا نقديًا.

بدأ الحديث عن وجود إقحامات في التوراة بعد عصر موسى على يد ميشويه العُكبري. يستشهد ميشويه العُكبري - أحد علماء اليهود في العصر الوسيط- بـ (الخروج 16: 35) «أَكَلُوا الْمَنَّ حَتَّى جَاءُوا إِلَى طَرَفِ أَرْضِ كَنْعَانَ». يرى العُكبري أن هذه العبارة تتضمن الرأي بأنها كتبت بعد موت موسى حيث اعتمد على عبارة «إلى طرف أرض كنعان»[109]، ومن ثم يشير إلى أن موسى مات قبل أن يصل بنو إسرائيل إلى طرف أرض كنعان. كذلك عندما وصل الرابي يتسحاق بن يشيش إلى عبارة «وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبلما يملك ملك لبني إسرائيل» (التكوين 36: 31)، أثارت هذه العبارة شكوكًا واستفسارات لدى بن يشيش ولم يحاول مثل سابقيه أن يفسر العبارة قصرًا، بل وصل إلى أن هذه العبارة كتبت بعد أن مُلِّكَ في إسرائيل ملوكٌ. ولم يكتف بذلك، بل حاول تحديد الزمن الذي كتبت فيه هذه العبارة اعتمادًا على الأسماء المذكورة في هذا القسم، وقرر أن كل الأسماء المذكورة كانت تحكم زمن يهوشافاط وبالتالي أرجع تلك العبارة والقسم إلى زمن يهوشافاط[110].

(108) تاريخ نقد العهد القديم: ص 59

(109) تاريخ نقد العهد القديم: ص 46.

(110) المرجع السابق: ص 71.

4- عزو التوراة لموسى في فكر ابن عزرا

لم يتوقف بحث التوراة عبر العصور وذلك بسبب القضايا التي يشملها النص؛ خاصة القضايا اللغوية والتاريخية والأدبية، ويعود ذلك لطبيعة النص نفسه حيث يحمل سمات أدبية ولغوية وتاريخية، رغم أنه نص ديني. يعد ابن عزرا واحدًا من المفسرين اليهود أكثر شهرة في العصر الوسيط وتعود شهرة تفسيره ليس لأقواله، بل لأنه ضمن تفاسيره العديد من أقوال المفسرين اليهود السابقين له، والتي يبدو للعامة أنه يعارضها غير أنه في الواقع كان يؤيدها بأسلوبه ولغته، سواء من كان يوافق آراءهم أو يعارضهم[111].

لقد سبق ابن عزرا تراثٌ تفسيري ضخم استفاد منه ابن عزرا واقتبس منه الكثير، وهذا ما يميز عمله عن أعمال سابقيه من المفسرين؛ فاقتبس من حيوي البلخي كما احتج بأقوال الرابي سعديا واحتج غير مرة بالتفسير الرمزي للرابي سليمان بن جبيرول، والذي أطلق عليه أيضًا سليمان السفارادي وذلك في تفسيره الأول لسفر التكوين. ويبدو أنه استعار المنهج الرمزي ليس في التفسير، بل في النقد من سليمان ابن جبيرول. ويشمل تفسير أبراهام بن عزرا في ثناياه اقتباسات عديدة من التفسيرات التاريخية للرابي موسى بن جقطيلة، أول من ناقش بوضوح قضية من ألف السفر ومَتَى، ووصل إلى نتائج لم يسبقه إليها أحد[112]. كل ما وصل إلينا من آراء نقدية واضحة كانت بشأن أسفار الأنبياء أو الكتابات، لكن لم يقترب أحد حتى الآن للحديث عن علاقة موسى بالتوراة، لكن بدأ الحديث أن كثيرًا من روايات التوراة لا يحمل حقائق تاريخية حقيقية فقط، بل العديد منها مؤلفات أدبية. ويفهم من ذلك أنه بدأ العقل الجمعي اليهودي يؤمن بضرورة التعامل مع التوراة على أنها نص أدبي يخضع للنقد البشري.

لم يكن ابن عزرا مجرد ناقل عن سابقيه من المفسرين دون إبداء رأي، بل كان يوافق ما يناسب رؤيته، ويرفض ما يراه غير صواب من وجهة نظره. فوافق الرابي سعديا جاؤون في أربعة مواضع وعارضه عندما تعارضت القواعد مع تفسيراته؛ فيرفض الآراء الفلسفية لسعديا ويستخدم تعبيرات قاسية مثل: «يستحق كتابه الحرق»، وهاجم ابن جناح لإقامته نظرية لغوية على خطأ فلكي واستخدم التعبير السابق وفعل الأمر نفسه مع

(111) انظر عن موافقة ابن عزرا أو معارضته لآراء سابقيه من علماء اليهود ومفسريهم :
הרב חיים רובן רבינוביץ: ה»אבן עזרא» ויחסו למפרשני המקרא, למלאת שמונה מאות שנה לפטירתו – 1969.

(112) ה»אבן עזרא» ויחסו למפרשני המקרא & تاريخ نقد العهد القديم.

الرابي يتسحاقي[113]. واقتبس بعض آراء راشي وكان يوقر كثيرًا منها. يعترف أبراهام بن عزرا كذلك بفضل يتسحاق بن يشيش بوجود عبارات مقحمة في التوراة بعد زمن موسى[114].

طور ابن عزرا آراء سابقيه بشأن وجود عبارات متأخرة عن زمن موسى وأنها لا تُعْزَى لموسى؛ حيث كشف بأنه تدخلت أيادٍ أخرى في التوراة، وأحصى عددًا من الإضافات المتأخرة[115]. تجرأ ابن عزرا في تفسيره لعبارة: «والكنعاني آنذاك في الأرض» (التكوين 12: 6)، وأشار إلى أنه من المحتمل أن أرض كنعان اكتسبت هنا المعنى عن شخص آخر. ويضيف ابن عزرا في تفسيره لسفر التثنية أن السفر يشمل في نهايته قسمًا كاملًا يتحدث بالتفصيل عن كيفية صعود موسى إلى جبل نبو، وأنه مات هناك ودفن وندبه بنو إسرائيل... إلخ. قال ابن عزرا عن ذلك: «هذه العبارات لا يمكن بأي حال أن يكون موسى قد كتبها، وكذلك تعبير «عبر الأردن» في التثنية (1: 1)، يرى أنه لا يمكن أن تكون أطلقت في عصر موسى عبارة «عبر الأردن» على صحراء مؤاب، وذلك لأنه لم ينجح في الصعود إلى أرض فلسطين. جمع ابن عزرا آراءه النقدية في مقدمة تفسيره لسفر التثنية (1: 1) بلغة تتسم بالرمزية والغموض[116]. ولا شك أن اقتباس ابن عزرا من أقوال المفسرين السابقين له ونقدها ومعارضته لها هي التي دعمت موقفه حتى لا يشعر معاصروه بالنقد الحر في أقواله. بهذا الأسلوب الهجومي التهكمي على سابقيه علاوة على الأسلوب الرمزي نجح ابن عزرا في إبعاد شبهة اتهامه بالزندقة أو الكراهية، أو تهمة ما من التهم التي يروجها أنصار الرأي التقليدي، وذلك بذكر آراء العلماء السابقين عليه ونقدها نقدًا شديدًا، أو يستعمل أسلوب السخرية والاستهزاء لكي يثبت مقولته، ولهذا أصبح مشهورًا وغير مغضوب عليه.

سادسًا: مناهج بحث التوراة عند ابن حزم وابن عزرا وفلهاوزن

1- علاقة مصطلحات ابن حزم باتجاهات نقد التوراة في الغرب

يلاحظ من تحليل العناوين ومعرفة مصطلحات النقد عند ابن حزم أنها تشكل مصطلحات نقدية بالمعنى والمفهوم المنهجي النقدي الذي ساد في الغرب في العصر الحديث، وإن لم يذكر ابن حزم كلمة منهج كما هو معروف اليوم. فمصطلحات مثل التناقضات

(113) ה»אבן עזרא» ויחסו למפרשני המקרא.
(114) ה»אבן עזרא» ויחסו למפרשני המקרא.
(115) راجع مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسية، ترجمة حسن حنفي، مكتبة الأنجلو مصرية.
(116) تاريخ نقد العهد القديم: ص.ص 72-73.

والتبديل والهجين والافتعال والمصنوعة لا تختلف عن الأسس التي قامت عليها نظرية تعدد مصادر التوراة. ومصطلح مثل الاختلافات وخاصة في مجال عملية الإحصاء واختلاف الأحداث، هو أحد الأسس التي يقوم عليها منهج النقد التاريخي. والأغلاط والتحريف بأنواعه تحمل في طياتها منهج النقد النصي. ويجب تحديد المصطلحات التي استحدثها ابن حزم وبيان أثرها في منهجي النقد الأدبي والنقد المصدري للتوراة في الغرب. فكل هذه المصطلحات تحمل صبغة نقدية تؤكد بُعد التوراة عن مصدرها الإلهي، وأنها تشمل مادة بشرية متنوعة. وهذا يشير أولا إلى تعدد مصادر التوراة، وأنها عمل مجموع من وثائق متعددة، كما أشار إلى ذلك أصحاب نظرية الوثائق القديمة وكذلك أصحاب نظرية الوثائق الجديدة. وثانيا تشير إلى النقد الأدبي للتوراة؛ لأن أحد مهام النقد الأدبي هي بيان الوحدة الرئيسة لكل نص والوحدات الفرعية والثانوية، وكذلك الإقحامات التي أضيفت للنص[117]، وهي تقابل ما ذكره ابن حزم من أن النص هجين وموضوع وغير ذلك من مصطلحات. وبناء على ذلك فمصطلحات ابن حزم هي مصطلحات تعبر عن المناهج النقدية التي بُنيت عليها اتجاهات النقد الكتابي في الغرب وتأسيس ما يعرف باسم علم النقد الكتابي واتجاهاته، التي تشمل النقد النصي والتاريخي والمصدري والديني- الأخلاقي أو ما يعرف باسم النقد الأدنى Lower Criticism. ويمكن أن يطلق عليه النقد الأولي وربما النقد اللغوي، والنقد الأعلى Higher Criticism، ويمكن أن يطلق عليه النقد الموضوعي؛ أي موضوعات النص. وهذان المصطلحان يقابلان المصطلحين الألمانيين Text Kritik ويقصد النقد النصي و Litratur Kritik والمقصود النقد الأدبي. ومن المصطلحات النقدية الرئيسة التي ظهرت في الغرب وسبق أن وجدت عند ابن حزم مصطلحا هجين ومفتعل، وهما يشيران إلى النقد المصدري والنقد الأدبي.

سلك ابن حزم ما يسلكه مؤرخ الأديان الموضوعي؛ حيث إن دراسة الأديان تتطلب معرفة دين الآخر من مصادره الرئيسة وأن يقوم بنقدها من هذه المصادر؛ فمصادر ابن حزم في الأساس مصادر يهودية تشمل التوراة وغيرها من أسفار المقرا، وكذلك إشارته إلى التلمود وغيره من كتب اليهود، حيث إن عمله كان موجهًا لليهودي علاوة على المعايشة اليومية، مثل سؤاله واستفساره من ابن النغريلة كما أشار إلى ذلك غير مرة، وصاحب ذلك بلا شك ملاحظة السلوك الديني وهو ما يعرف في علم تاريخ الأديان الحديث باسم «الظاهرة الدينية». وبما أن ابن حزم سابقٌ تاريخيًا واستفسر من علماء اليهود عما كان

(117) أحمد محمود هويدي: مدخل إلى نقد العهد القديم واتجاهاته، دار الثقافة العربية، ب.ت. ص.ص 193-194.

يغمض عليه، فهذا يعني أنه استعمل ما يعرف حاليًا باسم علم الظاهرة الدينية. هذا العلم علمٌ إسلامي النشأة والمنهج[118]، ويؤكد ذلك أن أبا الريحان البيروني قد سار على هذا المنهج في تأليفه كتاب «تحقيق ما للهند من مقالة مقبولة في العقل أو مرذولة». ويتضح ذلك من خلال نقد ابن حزم لأسفار التوراة.

2- النقد التاريخي عند ابن حزم (نماذج مختارة)

يمثل النقد التاريخي أهمية كبيرة في نقد ابن حزم للتوراة إلى جانب النقد الديني والأخلاقي والنقد النصي والنقد المصدري. سلك ابن حزم في منهجه التاريخي أسلوبًا مميزًا حيث اعتمد على حساب عمر الأجيال؛ فكان عندما يتناول حادثة من أحداث التاريخ العبري، يقتبس النصوص التي تسرد الحادثة ويبين التناقض من خلال النص نفسه، أو من خلال مقارنة الحادثة برواية أخرى تسرد الحادثة نفسها. لذلك كان نقده لأحداث التاريخ قائمًا على نصوص التوراة ذاتها ولم يعتمد على مصادر تاريخية أخرى ليدعم بها نقده؛ فالنقد هنا نقد داخلي. لم يكتف ابن حزم بنقد الأحداث التاريخية، بل قدم إلى جانب ذلك نقدًا لبعض الأماكن التاريخية، وبَيَّنَ عدم اتفاق رواية التوراة لبعض هذه الأماكن وتناقضها وطبيعة الجغرافية العمرانية. وتوضح الأمثلة التاريخية التي اعتمد عليها ابن حزم منهجه في النقد التاريخي.

من الموضوعات التاريخية التي ناقشها ابن حزم قضية اغتراب نسل إبراهيم في سفر التكوين (15: 12-16). تشمل هذه العبارات أن نسل إبراهيم سيتغرب في بلد ليست له لمدة أربع مئة سنة، وأن الجيل الرابع منهم سيعود إلى أرض كنعان. والعبارات التي تدل على ذلك كما اقتبسها ابن حزم: «اعلم علمًا أنه سيكون نسلك غريبًا في بلد ليست له ويستعبدونهم ويعذبونهم أربعمائة سنة وأيضًا القوم الذين يعذبونهم يحكم لهم... وبعد ذلك يخرجون بسرح عظيم وأنت تسير لآبائك بسلام وتدفن بشيبة صالحة والجيل الرابع من البنين يرجعون إلى ها هنا».

يري ابن حزم أن هذه العبارات تشمل حدثين كاذبين؛ وهما حدثان تاريخيان. أما الأول فهو: «والجيل الرابع من البنين يرجعون إلى ها هنا» وأما الثاني فهو: «إن نسلك

(118) محمد بيومي: إسهام المسلمين في مجال تاريخ الأديان، في إشكالية المنهج في دراسة الأديان، دراسات مهداة لـ: محمد خليفة حسن تحرير أحمد محمود هويدي، دار الثقافة العربية، القاهرة ـ 1439هـ/ 2018، ص ص 587-588.

سيكون غريبًا في بلد ليست له، ويستعبدونهم أربعمائة سنة، وبعد ذلك يخرجون»[119].

نلاحظ أن ابن حزم لم يذكر هذه العبارات بترتيبها، بل قدم الأخيرة على الأولى، ثم بدأ نقد الحدث الأول: «والجيل الرابع...»، واستنتج من النصوص أن الجيل السادس هو الذي رجع إلى الشام وليس الجيل الرابع. ويبرهن على ذلك ويقول: «والجيل الرابع: هم أولاد هؤلاء المذكورين... وإنما رجع إلى الشام بنص توراتهم وإجماعهم الجيل الرابع المذكور وما رجع من الجيل الرابع ولا من الجيل الخامس ولا واحد إلى الشام وحاشا لله أن يكذب في خبره»[120].

لم يترك ابن حزم مجالًا للشك في نقده التاريخي من خلال ذكر الأجيال فيضيف: «فإن قال قائل تعد الأجيال من الجيل المعذب فإن ذلك خلاف ما جاء في التوراة»، ثم يبرهن على رأيه بأن التوراة نصت بقولها: «الجيل الرابع من الأبناء»[121]. ثم يضيف ابن حزم إلى ذلك بأنه لم يعذب من أبناء يعقوب أحدٌ، بل كانوا مبرورين وأن التعذيب ابتدأ من الجيل الرابع وهم الداخلون مع آبائهم؛ فيقول ابن حزم: «فإنما ابتدأ التعذيب في أبناء يعقوب وهم الداخلون مع آبائهم وهم الجيل الرابع؛ فعد من حيث شئت لست تخرج من شرك الكذب الفاضح وفي هذا كفاية»[122].

يرتبط بالنقد السابق المرتبط بالجيل العائد إلى أرض كنعان نقدٌ آخر يرتبط بمدة اضطهاد وتعذيب بني إسرائيل في مصر. فيحدد ابن حزم الفترة التي اضطهد فيها بنو إسرائيل بأنها من بعد موت يوسف إلى أن خرج بهم موسى، وقد اعتمد في رأيه على ما ورد في سفر الخروج (1: 6-11)[123].

من المعروف أن التوراة قد حددت هذه الفترة بأربعمائة سنة، غير أن ابن حزم ينقد ذلك معتمدًا على حساب عمر الأجيال؛ فمرة ينقد هذه الفترة من عمر قاهت بن لاوي حتى خروج موسى من مصر وهو في الثمانين من عمره فيجد أن هذه الفترة تبلغ ثلاثمائة عام؛ وبالتالي فهي تقل عن الفترة المذكورة في النص. ثم يحصي الفترة مرة ثانية منذ دخول يعقوب إلى مصر وعمر ابنه قاهت ثلاث سنوات وولد لقاهت عمران وهو يبلغ من

(119) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 213 ـ 214.
(120) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 213.
(121) المرجع السابق: 1/ 213.
(122) نفسه: 213/1.
(123) نفسه: 214/1.

العمر ستين سنة، وعندما يبلغ عمران ثمانين عامًا ولد له موسى؛ فتكون المدة مائتي عام وسبعة عشر عامًا. ثم يحصي الفترة مرة ثالثة منذ دخول يوسف عليه السلام إلى مصر، فيجد أنها تقل عن الأربعمائة سنة[124].

لا شك في أن ابن حزم كان عارفًا بأحوال اليهود وكتبهم، يتضح ذلك من نقده لهذه القصة؛ إذ يقول: «ورأيت لنذل منهم مقالة ظريفة وهي أنه ذكر هذه القصة وقال: إنما ينبغي أن تعد هذه الأربعمائة سنة من حين خاطب الله عز وجل إبراهيم بهذا الكلام»[125]. ينقد ابن حزم هذا الكلام معتمدًا عل نص التوراة فيقول: «إن نسلك يستعبد أربعمائة سنة، ولم يقل له قط من الآن إلى انقضاء استخدامهم أربعمائة سنة». رغم ذلك يحصي السنوات منذ ذلك القول حتى خروجهم من مصر فيجد أن هذه الفترة تبلغ أربعمائة عام وأربعة وعشرين عامًا»[126].

لم يقتصر نقد ابن حزم على حساب عمر الأجيال، بل يقدم نقدًا تاريخيًا لأسماء الأماكن التي يختلف أسلوب تحديدها وزمن تسميتها في التوراة عما أثبتته الدراسات التاريخية والأثرية. اعتبر ابن حزم عدم التطابق بين هذه الأماكن الجغرافية كما هي في التوراة وطبيعة جغرافية العمران دليلًا على تبديل التوراة وتحريفها.

يقابل هذا الاتجاه النقدي عند ابن حزم ما يعرف حاليًا باسم «اتجاه قضايا الأماكن التاريخية» «Die Frage nach historische Orten»، ويُعنى هذا الاتجاه بنقد الأماكن التاريخية والجغرافية الواردة في العهد القديم والبحث عنها ومطابقتها للواقع التاريخي[127].

من أبرز الأمثلة على نقد الأماكن التاريخية ما قدمه ابن حزم من نقد لرواية أنهار الجنة الأربعة (التكوين 2: 10-14) وأسمائها كما وردت في النص العبري»فيشون، جيحون، حِداقل، فرات»، وترجمتها في الترجمات العربية المتداولة حاليًا هي: «فيشون وجيحون وحداقل والفرات». أما طبقًا للترجمة التي أوردها ابن حزم فهي «النيل وجيحان ودجلة والفرات». وتتفق هذه المسميات مع الترجمة العربية للتوراة التي قام بها الفيلسوف اليهودي سعديا الفيومي (882-942)[128]. كما أن معجم العهد القديم يشير إلى أن جيحون

(124) نفسه: 1/214ـ 215.

(125) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 216.

(126) المرجع السابق: 1/ 216.

(127) Heman Barthund Odil Hannes: Exegese des Alten Testament, Neukirchner Verlag, 1978, S.13- 14.

(128) יוסף דירינבבורג: אלגזא אלאול מן אלתפאסיר ואלכתב ואלרסאיל לרבינו סעדיא גאון בן יוסף אלפיומי תפסיר אלתוריה באלערביה , 1896, ע' 7.

هو إشارة للنيل طبقًا لرأي القدماء ويوسف بن متتياهو، ويبدو أيضا أن فيشون وجيحون كناية عبرية لمصادر النيل أي النيل الأزرق والنيل الأبيض[129].

هذا يعني أن إشارة ابن حزم لفيشون بأنه النيل قد جانبه الصواب، وقد نقد ابن حزم ذلك قائلًا: «... وكل من له أدنى معرفة بالهيئة وبصفة الربع المعمور من الأرض الذي هو في شمال مصر، أو من مشى إلى مصر والشام والموصل، يدري أن هذا كله كذب فاضح، وأن مخرج النيل من عين الجنوب من خارج المعمورة ومصبه قبالة تنيس وقبالة الإسكندرية في آخر أعمال مصر في البحر الشامي، وأن مخرج الدجلة والفرات وجيحان من الشمال»[130].

كما نقد ابن حزم منبع ومصب النيل وبيَّنَ خطأ التوراة، كذلك قدم نقدًا لنهر جيحان مؤكدا أنه يخرج من بلاد الروم ويصب في البحر الشامي، وأن نهر دجلة مخرجه من أعين بقرب «خلاط» من أعمال أرمينية، وأن مياهه تصب في البطائح المشهورة قرب البصرة، كما أن الفرات مخرجه بالقرب من أرمينية ومصبه في العراق[131].

هدف ابن حزم من نقده لمنابع ومصبات تلك الأنهار الأربعة بيان خطأ التوراة؛ ففي نهاية نقده لهذه الراوية يقول: «.... فهذه كذبة شنيعة كبيرة لا مخلص منها. والله تعالى لا يكذب»[132].

علاوة على نقد ابن حزم لمنابع ومصبات الأنهار يقدم نقدًا عن بلد الحويلة وما تحويه من معادن ثمينة. فطبقًا لرواية التوراة فإن هذه البلد بها اللؤلؤ الجيد. ينقد ابن حزم ذلك ويؤكد أنه لا مجال للؤلؤ بها حيث إن مغاصاته في بحر فارس وبحر الهند والصين[133]. ويتفق هذا النقد لابن حزم مع ما ورد في معجم المقرا عن بلاد الحويلة؛ فيرد في المعجم بأن هذه البلد تقع في الحد الجنوبي لبلاد كنعان (أفريقيا) وكانت تمر بها قوافل تجار الذهب القادمة من جنوب بلاد العرب[134].

---

(129) שטיינברג: מלון התנ»ך, הוצאת יזרעאל, תל- אביב, 1977, ע' 145.
(130) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/203ـ 204.
(131) المرجع السابق: 1/ 204.
(132) نفسه: 1/ 204.
(133) نفسه: 1/ 205.
(134) מלון התנ»ך: ע' 273.

وكعادة ابن حزم في نقد روايات التوراة التي بينها تشابه مع ما ورد في القرآن الكريم أو ما حُكي عن الرسول، لم يتركها دون أن يبين الفرق بين هذا التشابه. لذلك نجده يرد على من يقول إنه صح عن النبي أنه قال: النيل والفرات وسيحان وجيحان من أنهار الجنة؛ فيقول: «... قلنا نعم. هذا حق لا شك فيه، ومعناه هو على ظاهره بلا تكلف تأويل أصلًا، وهي أسماء لأنهار الجنة كالكوثر والسلسبيل». ثم يبين ابن حزم بعد ذلك الفرق بين رواية التوراة وما صح عن النبي، فيؤكد أن التوراة قد حددت أماكن وصفات الأنهار[135]، وهذا التحديد لأماكن وصفات واتجاه الأنهار هو موضع نقد ابن حزم لرواية التوراة.

يلخص ابن حزم في نهاية نقده لهذه الرواية أسلوبه في نقد التوراة، فيقول: «واعلموا أن كل ما في عنصر الإمكان فأدخله مُدخل في عنصر الامتناع بلا برهان فهو كاذب مبطل جاهل أو متجاهل لاسيما إذا أخبر به من كان قد قدم البرهان على صدق خبره، وإنما الشأن في الحال الممتنع الذي تكذبه الحواس والعيان أو بديهة العقل، فمن جاء بهذا فإنما جاء ببرهان قاطع على أنه كذاب مفتر ونعوذ بالله من البلاء»[136].

4- منهج نقد التوراة عند ابن عزرا

عاصر ابن عزرا نضج تفسير التوراة حيث ظهرت التفاسير اللغوية والفلسفية والبحث التاريخي، بالإضافة إلى التفسير المسيحي. لقد صار هناك تراكم ضخم من التفسير قبل ابن عزرا، وكان ابن عزرا على معرفة بكثير من التفاسير السابقة، بل والمعاصرة له. وقد أشار هو نفسه إلى هذه التفاسير في تفاسيره سواء التفسير المختصر أو التفسير الطويل[137].
عرف ابن عزرا طرق التفسير قبله وحددها في أربع طرق هي: منهج الجاؤونيم ومنهج القرائين ومنهج النصارى ثم منهج المدراش. كانت رؤيته أنه لا توجد سلطة معفاة من النقد أو الفحص والبحث، وبناء على ذلك لم يسلم بطرق التفسير هذه، بل قدم نقدًا لكل منها ليصل إلى غرضه وهدفه ويحدد منهجه. فيرى أن الجاؤونيم يوسعون تفاسيرهم ويدخلون فيها كل المعارف الإنسانية وينحرفون عن النص. أما القراؤون فإنهم يفسرون النص دون النظر إلى التقليد الهلاخي للحكماء الذي يعدونه تبسيطًا؛ فالقراؤون لا يلتزمون بالتعاليم التقليدية المنصوص عليها في التوراة الشفوية وكان ذلك مثار سخرية لاذعة من ابن عزرا

(135) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 205/1.
(136) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 207.
(137) عن التفاسير التي أشار إليها ابن عزرا في تفاسيره: ה«אבן עזרא» ויחסו למפרשני המקרא .

وعارض هذا المنهج أيضًا. ويعطي ابن عزرا أمثلة يستحيل تفسيرها بهذهاالمنهج. أما المنهج الرمزي والصوفي في التفسير فيرى أن التفسير الرمزي ينكر بساطة التوراة وأنه يقع خارج الدائرة، وأن الحمقى هم الذين يسيرون في هذا الطريق ويقول: «ولن أطيل في الرد عليهم لأنهم شعب غبي الفهم- يقصد النصارى- لأن الأمور المتعلقة بالعدالة ليست منقسمة»، وقد تعرضوا للهجوم أيضًا لتعاملهم مع قصص توراتية بأنها قصص رمزية حتى عندما تكون مثالية. أما التفسير الصوفي القبالي فلم يرفضه لكنه يؤكد أن الكلمات قد يكون لها معنى مباشر وصوفي في الوقت نفسه. وهذا ما جعله يشير إلى أنه من الممكن اتباع منهج متعدد المستويات في تفسير نص واحد. أما المنهج الرابع والأخير هو منهج المدراش: أي الوعظ؛ يرى أن هذا المنهج اعتنقه غالبية المفكرين الإشكناز في ذلك الوقت[138]. ويعترف ابن عزرا بوجوب احترام هؤلاء الحاخامات، لكنه يرفض على أسس عقلية المنهج المدراشي لأنه يتناقض بوضوح مع العلم والفطرة السليمة[139].

أما الطريق الذي حدده ابن عزرا فهو الطريق المباشر. هذا الطريق يتطلب معرفة النحو والعلوم وجميع المعارف والموضوعات العلمانية، فضلًا عن نظرة ثاقبة للتوراة المكتوبة والشفوية[140]. وطبقًا لابن عزرا فإن مثل هذه المعرفة الشاملة ضرورية إذا كان المفسر يريد أن يسبر أغوار المعاني الخفية الكامنة في نصوص التوراة. وهذا هو هدف ابن عزرا هو الوصول إلى معاني التوراة.

لذلك يختلف منهج بحث ابن عزرا للتوراة عن أقرانه وسابقيه من اليهود، ويتجلى ذلك في تجنبه منهج الاستعارة الحاخامية والتفسير القبالي لنصوص المقرا، ومارس نقدًا مستقلًا يميل نحو العقلانية، فهو يعد رائد التفسير العقلاني لأسفار المقرا[141]. فقد أشار إلى أن مشروعه التفسيري مبني على الحكم العقلي من ناحية وعلى جميع فروع المعرفة من جهة أخرى؛ ففي مقدمة تفسيره لأسفار موسى يقول: «العقل هو الأساس إذ لم تنزل التوراة على من لا علم له»، وأن الملاك [أي الوسيط] بين الإنسان والرب هو ذكاؤه[142]. وقد

(138) انظر: - אוריאל סימון: דרך הפשט של רבי אברהם אבן עזרא ,שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד תשנ»ו, עמ' 321، 329، 331 & تاريخ نقد العهد القديم: ص 77.
-Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah: PP.7-8
(139) The Torah and Astrology according to Abraham Ibn Ezra,PP.17-18 & Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah, P.7
(140) Ibid.
(141) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي : ص 235& تاريخ نقد العهد القديم: ص 71.
(142) The Torah and Astrology according to Abraham Ibn Ezra:P.17

أصر على التفسيرات الدقيقة والاعتماد الصارم على القواعد النحوية. غير أنه أدخل أفكارًا فلسفية وعلمية في تفسيره للمقرا.

لقد سعى ابن عزرا إلى توحيد جميع التخصصات المختلفة من أجل تبرير رؤيته للنص المقدس باعتباره وحدة قائمة بذاتها. كان هذا هو النهج الذي اتبعه ابن عزرا في معظم تعليقاته على المقرا بما في ذلك تفسير التوراة. وهذا يشير إلى أن ابن عزرا كان منخرطًا فيما نسميه حاليًا النقد الكتابي؛ فمنهج التفسير الذي أسسه ابن عزرا بمثابة منهج نقدي للتوراة. يدل على ذلك كَمٌّ الكتابات العلمية في العصر الحديث التي تحمل عنوان «تفسير العهد القديمExegese des Alten Testament »[143]، وهي غير كتب التفسير التي تتناول تفسير المقرا كاملًا أو سفرا أو قسما من أقسام المقرا. وهذه الكتب تمثل كتب مداخل تشمل ما يعرف باسم النقد الأدنى والنقد الأعلى بكل تياراتهما ومناهجها النقدية، ابتداء من النقد النقدي وانتهاء بالنقد الشكلي والأشكال الأدبية. كما أن تفاسير المقرا الحالية لم تعد تخلو من مقدمات نقدية لكل سفر من الأسفار[144].

حاول ابن عزرا بحكم كونه فيلسوفًا إيجاد علاقة وثيقة بين المقرا واستعماله كأداة أدبية لشرح الأفكار الفلسفية. ولذلك فإن التفسير الفلسفي للمقرا بمثابة وسيلة لتحقيق فهمها فلسفيًا، وطريقة لمصالحة المذاهب الفلسفية مع مقتضيات الدين[145].

كان هدف ابن عزرا تقديم تفسير بسيط لكل فقرة من فقرات المقرا بعيدًا عن أساليب التفاسير الفلسفية أو الأجادية أو الوعظية المدراشية، وقدم نقدًا عقليًا لغويًا تاريخيًا يتسم بالإيجاز والغموض وذلك في مقدمة تفسيره لسفر التثنية فيقول في تفسيره للتثنية (1:1): «في عبر الأردن» وإذا فهمت سر الاثنتي عشرة وكذلك وكتب موسى والكنعاني آنذاك

---

(143) من الكتب التي تحمل عنوان : Exegese des Alten Testament وهي تتناول مدراس تفسير المقرا لغويا ونصيا وأدبيا وأشكالا أدبية نشير إلى أهمها:

- Barth , Hermann& Steck , Odil Hannes : Exegese des Alten Testaments , Neukirchener Verlag (1984)
- Fohrer, Georg: Exegese des Alten Testaments.Einfuehrung in die Methodik , Quell&Meyer, Heidelberg-1984.

(144) من التفاسير التي تشمل مقدمات نقدية لكل سفر من أسفار المقرا:

- עולם התנ»ך: דברי הימים , תל-אביב- 2002[6]
- The Anchor Bible, Garden City, New York.& The Interpreter's Bible , New York , Nashville& The New International Commentary on the Old Testament, Michigan& Kommentar zum Alten Testament , Leipzig& Biblischer Kommentar, Alten Testament, Neukirchen.

(145) Raphael Jospe : The Torah and Astrology according to Abraham Ibn Ezra, Proceedings of the World Congress of Jewish Studies, Vol.2,1993, P.17

في الأرض في جبل يهوه يرى وها هو سريره سرير من حديد سوف تعرف الحقيقة»[146].

لقد اختار لنفسه لغة تعليمية وصبغ آراءه النقدية بصبغة الرموز والألغاز. إن العبارة السابقة رغم كونها مختصرة وموجزة تشتمل على مادة نقدية قام بتفسيرها وشرحها وتوضيحها بإسهاب سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسية ولسنا في حاجة لتكرار ما ذكره سبينوزا ومن جاء بعده بشأن أقوال ابن عزرا. ويدل قول ابن عزرا على أمرين؛ الأول: احترامه للنص الديني وخوفه من رعاته الذي يمولونه ماديًا لكسب عيشه؛ حيث كان يقدم التفسير لرعاته لكسب قوته، وهذا ما أدى إلى أنه كتب غير تفسير سواء للأسفار الخمسة أو الأسفار الأخرى. والأمر الثاني أنه كان يعتقد بصدق أن «الحكماء» فقط هم من سيكونون قادرين على فهم مثل هذه الحقائق. كذلك يمكن القول إنه يقدم التفسير المطول للعامة، والذي لا يحمل إشارات نقدية، والتفسير المختصر للخاصة الذين يمكنهم فهم غرضه النقدي، وأن السياق الزمني لم يحن بعد للإعلان عن آرائه بصورة مباشرة. ويجب الإشارة إلى أن آراء ابن عزرا النقدية لم تكن جديدة كلية فقد ذكرنا سابقًا أنه استعمل آراء سابقيه النقدية؛ مثل آراء سعديا وابن جبيرول ويتسحاقي وابن جقطيلة وغيرهم ووجه لها نقدًا، غير أنه كان يعتقد في صوابها.

وعلاوة على علماء اليهود الذين أشار إليهم واستعار من أقوالهم، فمن الضروري أنه كان على علم بالجدل الذي دار بين ابن حزم وابن النغريلة؛ حيث ينتمي للبيئة نفسها التي ظهرا فيها، وجاء في أثرهما مباشرة، وكان يجيد اللغة العربية مثل يهود عصره الأندلسيين؛ وبالتالي كان على اطلاع ليس فقط على رسالة ابن حزم لابن النغريلة، بل على الفصل الذي ضمنه كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل الخاص بنقد التوراة. وحيث إن ابن عزرا لم يحمل معه تراثًا مكتوبًا، بل اعتمد على ثقافته وعلمه الذي تلقاه في الأندلس، فقد نقل آراء ابن حزم ضمن ما نقل من إبداع العلوم في الأندلس إلى الغرب المسيحي؛ حيث كانت إشارات ابن حزم النقدية واضحة ومباشرة فيما يتعلق بوجود فقرات في التوراة لا علاقة لها بموسى سواء في سفر التكوين أو سفر التثنية. ولم يذكر ابن عزرا ذلك ولو مجرد إشارة ضمن إشاراته التي أشار فيها إلى مفسري اليهود الذين نقل عنهم والذين نرى أنهم نقلوا أيضًا عن ابن حزم سواء ابن جقطيلة أو ابن جبيرول.

رغم إشارات ابن عزرا وغيره من علماء اليهود بوجود عبارات متأخرة في التوراة عن زمن موسى، غير أنه يرى أن موسى ألف جوهر التوراة، وأنه ألف الإصحاحات التي تبحث

(146) مدخل إلى نقد العهد القديم واتجاهاته، ص 33.

العصور السابقة له، وأنه ألفها على أساس لفائف قديمة غير أنه أضاف عليها نصوصًا من عنده ليزيد توضيحه لمادة الرواية[147]. ويفهم من هذا الاقتباس أمران؛ الأول: أن موسى كان متلقٍ لوحي عن السابقين من جانب، والأمر الثاني أنه كان أمامه وثائق عن هؤلاء السابقين وقام بجمعها معًا من جانب آخر؛ وبالتالي يمكن فهم ادعاء ابن عزرا بأن التوراة تحمل جوهر أقوال موسى. فهو لم يرغب أن ينفي ابتعاد التوراة كلية عن موسى، وأن موسى ليس مؤلفًا لتاريخ السابقين، بل متلقي وحي بأخبارهم.

لم يكن ابن عزرا أول من أشار إلى وجود عبارات متأخرة عن موسى، بل طور البحث في التوراة ووصل إلى آراء جديدة وجريئة. كذلك فيما يتعلق برأيه عن سفر إشعيا بأنه ينقسم قسمين يُنسبان لحقبتين تاريخيتين مختلفتين، فإنه ينقل هذا الرأي من موشيه بن جقطيلة الذي أدرك أن الإصحاحات 40 وما بعده من سفر إشعيا تعكس فترة تاريخية مختلفة ومتأخرة عن الاصحاحات 1-39 من السفر أرجعها ابن جقطيلة إلى زمن الهيكل الثاني[148]. أضاف ابن عزرا التحديد الزمني لكل قسم من القسمين؛ فيرى أن القسم الأول يعود إلى النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد والقسم الأخير يعود إلى الثلث الأخير من القرن السادس قبل الميلاد معتمدًا على أن القسم الثاني يتحدث عن أحداث وقعت بعد مائة عام من وفاة إشعيا وليس فيها ما يشير إلى أي نبوءات[149]. فهو هنا يستعمل منهج النقد التاريخي الذي استعمله في إثبات فقرات متأخرة عن زمن موسى. ويجب الإشارة إلى أن الرأي بتقسيم سفر إشعيا إلى قسمين قد سبقته إرهاصات لدى علماء التلمود تشير إلى وجود إقحامات متأخرة في سفر إشعيا ولا يمكن أن تكون الإصحاحات الست وستون من عمل نبي واحد[150]. وقد تناول ذلك تفصيلًا في العصر الحديث المؤرخ جريتس الذي قسم سفر إشعيا ستة أسفار كتبت في أزمنة مختلفة[151]. غير أن ابن زئيف يؤكد على أن السفر يتكون من قسمين فيقول: «إن كان سفرًا واحداً طبقاً لاسمه، فإنه طبقاً لموضوعه ينقسم انقسامًا ضروريًا إلى قسمين ... مختلفين في الزمن والموضوع والأسلوب اختلافًا كبيرًا، والجزء الأول من الإصحاح الأول حتى الإصحاح الأربعين والقسم الثاني من الإصحاح الأربعين حتى

(147) تاريخ نقد العهد القديم: ص 74.
(148) تاريخ نقد العهد القديم: ص70.
(149) تاريخ نقد العهد القديم: ص: 75
(150) تاريخ نقد العهد القديم: ص 32.
(151) تاريخ العهد القديم: ص 197.

نهاية السفر»[152]. وهو مثله مثل ابن عزرا لم يتشجع ليضع قاعدة ويقول: أتى العديد من العلماء بالتصور أن تلك النبوءات (من الإصحاح 40 وما بعده) ليست لإشعيا النبي، بل تعود إلى نبي آخر متأخر عنه بزمن كبير ... والأمر متروك لفطنة الإنسان فيعتقد به الإنسان كما يتصور عقله»[153]. وأضاف العلماء في العصر الحديث أن القسم الثاني طبقًا لابن جقطيلة وابن عزرا وغيرهما ينقسم قسمين هما 40-55 و56-66، وأول من قال بهذا الرأي في العصر الحديث «دوم Duhm» عام 1892، ويعود زمن تأليفها إلى مؤلف عاش بعد عصر المنفى البابلي أثناء عمل عزرا في أورشليم[154]، علاوة على وجود إقحامات متأخرة في كل قسم من أقسام السفر.

ومن القضايا التي تناولها بالنقد أبراهام ابن عزرا قضية وجود أقسام أجنبية (مترجمة) في المقرا، قضية سفر أيوب، وأن لغة السفر الأصلية ليست هي العبرية[155]. فطبقًا للرأي التقليدي - كما ورد في بابا باترا 41ب- أن موسى كتب سفر أيوب. وقال الحاخامات عن أيوب «يتكرر ذلك من المعلم بحضور الرابي شموئيل بر نحماني ويكرر ويقول إن أيوب لم يكن ولم يخلق، بل إنه كان مثلًا»[156]. وعندما سُئِل شموئيل بر نحماني من المعلم قال: «عليك أن تقرأ كان رجل في أرض عوص اسمه أيوب؟ أجابه: «فقط من الآن وللجاهل لا شيء لأن إذا شاة واحدة صغيرة ...»، ما هو إلا مثل بصورة عامة؟ (بابا باترا 15: 1). يتضح من الاقتباسين الأخيرين أن أيوب لم يكن شخصية حقيقية، بل مَثَلٌ يضرب. وهذا ما دعا ابن عزرا ليؤكد أن سفر أيوب ليس سفرًا عبريًا، بل مترجمٌ وأرجع غموضه لذلك. وقد أيده سبينوزا لاحقًا وأضاف أن المؤلف كان وثنيًا[157].

لقد استمر الخلاف حول أصل سفر أيوب وشخصيته لدى باحثي المقرا، وتراوحت الآراء بأن السفر يعود إلى زمن الآباء وحتى عصر ما بعد السبي البابلي. وإذا كان ابن عزرا أول من قال بوجود أثر للعروبة في سفر أيوب؛ فقد أيد هذا الرأي من باحثي المقرا في العصر الحديث «جيمس أ. مونتجومرى» و«فرنك هوجه فوستر». وساق «فوستر» العديد من الأدلة التي تؤكد عروبة السفر، منها تصوير السفر لشخصية أيوب على أنه شيخ

(152) تاريخ نقد العهد القديم: ص 206.
(153) تاريخ نقد العهد القديم: ص 207.
(154) Einleitung in das Alte Testament:S. 281.
(155) رسالة في اللاهوت والسياسة: ص 256.
(156) تاريخ نقد العهد القديم: ص 31، 38.
(157) تاريخ نقد العهد القديم: ص 100.

عربي، والعديد من المفردات اللغوية في السفر منقولة من العربية، وفكرة الرب في السفر عربية، كما يفتقد السفر إلى العناصر المميزة للبيئة العبرية سواء أسماء المدن أو الشعائر الدينية. وهناك من يرى أن السفر كلية سرياني الأصل، وهذا يعنى أنه عمل آرامي وهذا ما ورد في المدراش (5: 17ب). ومن أنصار هذا الرأي في العصر الحديث «تورتشينر» الذي يرى أن السفر مترجمٌ من الآرامية، وخاصة اللهجة الآرامية التي كانت سائدة في بابل في بداية عصر الغزو البابلي، ولم يكن المترجم دقيقًا في ترجمته مما جعل النص غامضًا في العديد من المواضع. وأخيرًا هناك الفيلسوف الألماني هيردر الذي أشار إلى الأصل الأدومي للسفر في كتابه «روح الشعر العبري». وأيده الألماني «أيشهورن»، «مشيرًا إلى أن الشاعر كان أميرًا غنيًا ورعًا من أدوم». ومن المؤيدين لذلك روبرت. هـ. فايفر معتمدًا على الأدلة الجغرافية والطبيعية والفلسفية للسفر، مشيرًا إلى أن هذه تدل دلالة واضحة على أن السفر أدومي الأصل[158].

يتضح مما سبق أن ابن عزرا اعتمد منهجًا شموليًا في بحث المقرا للوصول إلى هدفه؛ فاعتمد أولًا وقبل أي شيء على العقل ثم البحث اللغوي الدقيق والبحث التاريخي وأخيرًا ما يعرف في العصر الحديث باسم الأدب المترجم، لكن الفرق أن هناك اختلافًا حول الأصل الذي ترجم منه نص أيوب إلى اللغة العبرية.

5- منهج فلهاوزن في بحث التوراة

توصل علماء نظرية تعدد مصادر التوراة إلى أن التوراة في صورتها الحالية مكونة من أربعة مصادر رئيسة هي اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي، وبدأ الحديث عن التأريخ لكل مصدر من هذه المصادر الأربعة. وهناك اختلافات بين الباحثين بشأن أقدم المصادر وكذلك أحدثها، وكان فلهاوزن ومدرسته من أنصار الترتيب الزمني التالي: حيث أُرخ للمصدر اليهوي في القرن التاسع، والقرن الثامن للمصدر الإلوهيمي، ثم التثنوي في القرن السابع، وأخير المصدر الكهنوتي في القرن الخامس قبل الميلاد. بهذا لم يعد هناك أي حديث عن علاقة موسى بالتوراة، بل بدأ الحديث عن وجود نص أصلي نقلت عنه المصادر السابقة وما تفرع عنها من مصادر ثانوية.

(158) انظر عن هذه الآراء والنظريات: أحمد محمود هويدي: أسفار العهد القديم، مدخل نقدي، دار الثقافة العربية، القاهرة-2013، ص.ص 213-214.

وحيث إن فلهاوزن يمثل ذروة البحث النقدي التاريخي، فأعماله الرئيسة قامت على تحليل مادة الأسفار طبقًا لمصادر التوراة سواء عمله «مقدمة في تاريخ إسرائيل»، أو «تأليف الأسفار الستة والأسفار التاريخية». قدم في الكتاب الأول رؤيته لتاريخ تطور الديانة والعبادة والطقوس متتبعًا التطور التاريخي، وناقش في الكتاب الثاني تحليلا أدبيا لأسفار التوراة والأسفار التاريخية، وذلك أيضًا في ضوء نظرية المصادر[159]. وهدف من وراء العملين الوصول إلى أن التوراة في صورتها الحالية متأخرة عن موسى وأنها تعزى لغير كاتب وغير عصر من العصور التاريخية، بل وغير مكان. ويمكن تأكيد ذلك من خلال عرضه لتاريخ ديانة إسرائيل في عصر المقرا.

تأثر فلهاوزن في رؤيته النقدية بأستاذه إيفالد الذي استطاع أن يفهم أن المضمون التاريخي للمقرا أصبح من التاريخ[160]. وبناء على هذه الرؤية قدم فلهاوزن تصورًا عبقريًا للتطور الديني في العهد القديم، وذلك في كتابه الأشهر «مدخل إلى تاريخ إسرائيل». يفهم من العنوان أن المؤلف سيركز في كتابه على التاريخ السياسي لبني إسرائيل، غير أن الكتاب يعرض تاريخ ديانة بني إسرائيل في عصر العهد القديم وبداية تشكل الديانة اليهودية.

إن الموضوعات التي يطرحها فلهاوزن في هذا الكتاب تمثل إشكالية على المستوى المعرفي؛ خاصة أنه يعرضها في ضوء قانون التطور التاريخي مطبقًا منهج النقد التاريخي والنقد الأدبي علاوة على النقد المصدري. لقد طور فلهاوزن بسهولة رائعة ووضوح هائل المشاكل النقدية الأدبية الصعبة وطور رؤى جديدة، فقد كانت هناك محاولات سابقة من قبل بعض المستشرقين قد ذكرهم فلهاوزن بالاسم مثل دي فته وجيورج، فاتكي ورويس وجراف[161]، غير أن فلهاوزن قد صاغ نظريته بصورة أوضح ممن سبقوه. من أهم آراء فلهاوزن التي أثارت ضجة وسخرية منه رؤيته بتأخر تشريعات الكهنة، وتأكيد التاريخ المبكر للنبوة. وتظهر هذه الرؤية لفلهاوزن في تأريخه لتطور الديانة والطقوس والتشريعات وما يرتبط بها من أدب.

اتبع فلهاوزن قانون التطور التدريجي الثابت والسائد في كل المناهج التاريخية، سواء في تأريخه لمراحل تطور الديانة والعبادة أو تشريعات التوراة وتاريخ الأدب؛ لأنه

(159) عرض واف لهذين الكتابين انظر: يوليوس فلهاوزن، تأليف الأسفار الخمسة والأسفار التاريخية، ترجمة أحمد محمود هويدي، نشر المركز القومي للترجمة، 3474، القاهرة، الطبعة الأولى 2023، من ص: 15 إلى ص: 25.

(160) هانس يوآخيم كرواس: ص 370.

(161) مقدمة في تاريخ إسرائيل ص 17، ومواضع كثيرة في الكتاب.

لا يمكن أن تكون الحياة الدينية والاجتماعية والدينية ثابتة ومتجمدة وثابتة دون تغير[162]؛ وبالتالي فإن الطقوس الدينية والعبادة والتشريعات والأدب عند إسرائيل مرت بمراحل مختلفة طبقًا لقانون التطور التاريخي التدريجي وحدث هذا التطور من الأبسط والأسهل إلى المركب ثم المعقد.

قسم فلهاوزن تاريخ الديانة والعبادة إلى ثلاث مراحل؛ المرحلة الأولى كانت العبادة مطلقة وفي أي مكان. ولا توجد أية إشارة لوجود تشريع يحدد عبادة يهوه في أي موضع كان. واستمر ذلك حتى بعد تركز الملكية والحياة السياسية في أورشليم وبدأ تدفق الجماعة إلى الهيكل، ومع ذلك لم تتوقف العبادة في الأماكن المرتفعة حتى بعد أن شيد «بيت يهوه» في أورشليم، ولم يُحَرِّمْ أحد من غيوري يهوه الحرب على ذلك بما في ذلك إلياهو وأليشع. ولم ينشأ في إسرائيل حتى ذلك الحين أي تشريع يُحَرِّم تلك القرابين[163].

استمرت هذه المرحلة حتى ظهور الأنبياء الكتبة. فالأنبياء سَخِروا من توجه بني إسرائيل إلى بيت إيل والجلجال وبئر سبع، وعبروا عن ذلك للجماعة وتنبأوا شرًا لكل المدن التي تبدو في نظر الجماعة مقدسة ومرغوبة ليهوه. غير أن فلهاوزن يرى أنه من الخطأ تصور أن قصد كلام الأنبياء كان ضد المرتفعات ذاتها. فيرى أن الأنبياء لم يشنوا حربًا ضد العبادة أو على الرؤية المألوفة بشأن العبادة، بل كانت حربهم ضد نظام العبادة وإهمال السلوك الديني[164]. تلك هي الرؤية التي وجه النبي عاموس ضدها سهامه اللاذعة. ويعلن باسم يهوه ذاته لارتباك قلب الجماعة، لأني «بغضت كرهت أعيادكم ولست ألتذ باعتكافاتكم»، وواحدة هي إذا عيدتم أعيادكم سواء في الجلجال أو في أورشليم. فالخطيئة ليست مرتبطة بالمكان، بل في نظام العبادة؛ فالرب لا يطلب من جماعته «محرقات وتقدمات» ولكن يطلب منه «ليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (عاموس 5:21-24).

شهدت هذه المرحلة سقوط السامرة، وأُبيدت المرتفعات المقدسة المنتشرة في مدن إسرائيل وتحددت حياة الجماعة في يهودا الصغيرة. وهنا فضلت الجماعة أورشليم على بقية المدن، ورغم ذلك لم تتوقف العبادة كلية في المرتفعات. ولم يذكر إشعيا مطلقًا أن عبادة الإله في أورشليم فقط وأن العبادة في بقية المدن ممنوعة. حدث خلال هذه الفترة ما يعرف باسم الاصلاح اليوشياوي (622ق.م)، حيث تركت المقدسات وتركزت العبادة في

(162) مقدمة في تاريخ إسرائيل ص 18، ص 38.
(163) انظر تفاصيل هذه المرحلة في مقدمة في تاريخ إسرائيل: ص.ص 40-45
(164) مقدمة في تاريخ إسرائيل ص 46

مدينة مركزية واحدة هي أورشليم؛ أي زمن إعلان التشريع الذي يمنع العبادة خارج أسوار الهيكل في أورشليم. تمثل هذه الفترة بدايات الانتقال من المرحلة الثانية من مراحل تطور العبادة إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من تطور ديانة إسرائيل[165].

ومع حدوث السبي البابلي تركت الجماعة تلك الأماكن كنتيجة لتركها الأرض كلها. وولد جيل جديد في الغربة. كان هذا الجيل بعيدًا بالفعل عن العادات الثابتة لجيل السبي. وعندما أعطيت الفرصة للمنفيين لترك مكان السبي والهجرة إلى فلسطين، كانت الأنظار تتجه جميعها نحو أورشليم. فبدأوا ببناء الهيكل ولا شك أنه لم يخطر على بال أحد فكرة البحث عن الأماكن المقدسة في بئر سبع وبيت إيل. وصارت وصية بيت واحد ويهوه واحد هي القضية المفهومة من ذلك الحين. وهذه المرحلة هي التي أبعدت ديانة إسرائيل عن روحانيتها والاتجاه بها إلى نظام طقوسي معقد أضر بالديانة كثيرًا وأبعدها عن مسارها الصحيح[166].

يهدف فلهاوزن من عرض هذا التطور لتاريخ ديانة إسرائيل أن تشريع موسى لم يكن نقطة البداية في تاريخ اليهودية، بل بداية اليهودية جاءت متأخرة في عصر السبي البابلي؛ أي بعد أن تحولت الديانة إلى ديانة طقوس وشعائر على أيدي الكهنة[167]. وهنا يفرق فلهاوزن بين اليهودية باعتبارها دينا وأنها متطورة عن المرحلتين السابقتين؛ الأولى حيث كانت الديانة بسيطة وخالية من التعقيد والتركيب والطقوس، والثانية حيث كان التركيز على التوحيد والجانب الأخلاقي. وهذا يعني أن التشريعات في التوراة متأخرة عن موسى. وهذا يقودنا إلى معرفة تاريخ تشريعات التوراة وعلاقتها بموسى طبقا لرؤية فلهاوزن ونظريته.

يعبر فلهاوزن بحسه التاريخي عن القرابين والأعياد والكهانة وهبة الكهانة، ويكشف لنا تطور كل واحدة من هذه الأفكار الدينية، ويبرز فيها التجديدات التي طرأت في تطورها بفعل الأنبياء الكبار في نهاية تاريخ السامرة وبفعل السبي البابلي. ويبرز خلال هذه الأرضية للحياة الدينية المتغيرة وجود ثلاث طبقات لإعطاء التشريعات أقدمها (سفر العهد)، والذي في جوهره طبقًا لرأي فلهاوزن يمثل مجموع السلوك في الحياة، وكان معترفًا

(165) انظر عن تفاصيل المرحلة الثانية، مقدمة في تاريخ إسرائيل : ص.ص 46-49.
(166) انظر تفاصيل المرحلة الثالثة، مقدمة في تاريخ إسرائيل: ص.ص 49-50.
(167) محمد خليفة حسن : علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة -1988، ص 20-21.

به ومنتشرًا شفويًا وهو ثمار نتاج بني إسرائيل القديم الذي لم يسمع فيه بعد أقوال غضب الأنبياء الكبار، ولم يعرف المطالب الأخلاقية التي نشأت قبله[168]. فتشريعات سفر العهد سميت بهذه التسمية طبقا لـ: «ثم أخذ كتاب العهد فقرأه على القوم، وقالوا: جميع ما أمر الله به نقبله ونصنعه» (الخروج 24: 7). ولا يمكن أن تكون هذه المجموعة التشريعية قد تم تدوينها في عصر موسى أو عصر يشوع؛ لأن بني إسرائيل لم يكونوا قد احتلوا أرض كنعان، كما أنهم لم يعرفوا الاستقرار السياسي والاجتماعي الذي يمنحهم تدوين مجموعة تشريعية حضرية. ولم يتم تدوين هذه المجموعة قبل الاستقرار النهائي في أرض كنعان، والذي يمكن أن تكون بدايته في عصر داود وسليمان، واستمر فترة طويلة من الزمن تناسب التأريخ للمصدر اليهوي الإلوهيمي المختلط الذي تعزى إليه المجموعة التشريعية[169].

أما الطبقة الثانية (مجموعة التشريعات في سفر التثنية) والتي استمدت تسميتها هذه لكونها توجد في سفر التثنية، وهي أول مجموعة تشريعات قانونية لجماعة بني إسرائيل وفكرتها ونشأتها كانت في يهودا زمن سقوط السامرة وبعدها بتأثير من أقوال الأنبياء عندما اتجهوا لتجديد وجه الجماعة وإصلاح مجتمع إسرائيل على أساس مطالب يهوه إله العدل[170].

أما الذروة في بنية أدب الأسفار الخمسة فتتمثل في الطبقة التشريعية الثالثة وبخاصة القوانين والأحكام في مدونة الكهنة؛ فتلك التشريعات والأحكام التي سردت باعتبارها روايات تاريخية زمن الهيكل الثاني مع هجرة الذين تم سبيهم إلى بابل لتأسيس المملكة على الأسس القديمة للهيكل الأول. فعندما تغلغل المنفيون في عصر عزرا داخل ظلمة الماضي وعندما حاولوا أن ينتجوا لأنفسهم صورة من الحياة الدينية والطقوس في العصور القديمة، تجلت لهم صور من حياتهم الماضية: مثل بيت يهوه القائم شامخًا في جبل يهوه في أورشليم وجماعة الكهنة المستمرة للخدمة في الهيكل. وكانوا هم أنفسهم زعماء الجماعة ومعلميها. فالخوف على قداسة الهيكل والكهنة كان سائدًا وسط تلك الجماعة الجديدة التي تسللت للهجرة إلى أورشليم، فعادت تلك التنظيمات إلى الحياة مرة أخرى من أعمق الأعماق عبر طبقات الأجيال من الماضي البعيد. وأثرت منذ ذلك

(168) تاريخ نقد العهد القديم: ص 146.

(169) R.H.Pfeiffer: Introduction to the Old Testament , HarberPub. New York- 1941, P.215&
-יחזקאל קופימן : תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד סוף בית שני , הוצאת מוסד ביאליק ודביר , ירושלים ותל-אביב תל»ו , כ»א, ע» 75.

(170) تاريخ نقد العهد القديم: ص 146.

الحين على الأحداث التاريخية القديمة؛ فانبثق لهم الهيكل وخيمة الاجتماع و«جماعة الجمهور» وكل ذلك على أساس صورة الهيكل الثاني[171]. وجوهر هذه المجموعة التشريعية ما يعرف باسم قانون القداسة (اللاويون 16-27)، الذي استمد اسمه من: «مُر جماعة بني إسرائيل وقُل لهم كونوا مقدّسين لأني أنا الله ربكم القدوس» (اللاويون 19: 2)، وكذلك: «فتقدّسوا وكونوا مقدّسين لأني الله ربكم القدوس» (20: 7). فالتسمية هنا مستمدة من صفة القداسة التي تتكرر كثيرًا في هذه المجموعة التشريعية سواء أكانت صفة للرب أم صفة لبني إسرائيل.

يبدو من وجود علاقات التشابه والاختلاف بين المجموعات التشريعية التوراتية وجود تأثير وتأثر فيما بينها؛ ففلهاوزن ومدرسته يرون أن تشريعات المصدر التثنوي تشمل تشريعات سفر العهد، ويتفق سلين ـ فورر وأيسفلت مع ذلك[172]. ويرفض فايفر الاعتقاد بأن التشريع التثنوي اعتمد على تشريعات سفر العهد معللًا ذلك بأن تشريع الإغواء ورد مفصلًا في التشريع التثنوي، ويضيف بأن التشريعات التثنوية مستمدة من تشريع كنعاني أقدم من تشريعات سفر العهد[173]. ويؤكد يحزقيال كوفمان ذلك موضحًا أن التشريعين متطوران تطورًا مستقلًا الواحد عن الآخر دون ارتباط أو علاقة بينهما، ويضيف أن القرابة اللغوية بينهما توضح الاشتراك في الأصل التشريعي المستمد منه كل منهما، وأن ذلك لا يعبر عن ارتباط تاريخي أو أدبي. ويعود التأثير بين هذه المجموعات التشريعية إلى عدم التدوين واستمرار تدوين نص التوراة إلى ما بعد الغزو البابلي لفلسطين (586) قبل الميلاد[174].

يجب الإشارة أيضًا إلى أن تشريعات التوراة الثلاثة اعتمدت على نص تشريعي أولي اعتمد بدوره على التشريعات الكنعانية، وأن مؤلفي التشريعات التوراتية اعتمدوا على ذلك النص الأولي بالإضافة إلى التشريعات الكنعانية، وعدَّل أصحاب كل مصدر من مادة التشريع الأولي بما يناسب رؤاهم الدينية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية، التي استمرت فترة من الزمن حتى بعد الغزو البابلي لفلسطين؛ وبالتالي فإن علاقة موسى بهذه المجموعات التشريعية ضعيفة جدًا، بل يمكن القول إنه لا علاقة بين موسى وتشريعات

(171) تاريخ نقد العهد القديم: ص 147.

(172) انظر، - תולדות האמונה הישראלית , כ»א, נ» 53

- Sellin-Fohrer : Einleitung in das Alte Testament,Quelle&Meyer, Heidelberg- 197912 , S.187f.

- Otto Eissfeldt : Einleitung in das Alte Testament,Tuebingen- 19633, S.188

(173) Introduction to the Old Testament: P.213, 237.

(174) أحمد محمود هويدي: عهود بني إسرائيل والقومية اليهودية، جذور الصراع بين العنصرية والعالمية في اليهودية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-2020، ص 148.

الكهنة، وأن علاقته ضعيفة بتشريعات سفر العهد والتشريعات التثنوية، بسبب تأخر تدوينها والذي يعود إلى القرن التاسع والثامن واستمر حتى القرن السابع قبل الميلاد، وهو زمن المصادر التي تعزى لها هذه المجموعات التشريعية. كذلك فيما يتعلق بروايات التوراة وتقسيمها طبقًا للمصادر الأربعة المعروفة، فإن علاقتها بموسى طبقًا لزمن المصادر ضعيفة جدًا. وفي الحالتين طبقًا لرؤية علماء نظرية المصادر نبحث فيهما عما يعرف باسم المصدر وراء المصدر، أو ما يعرف باسم المصدر الأم الذي يمكن أن يكون هو المصدر الذي يعزى لموسى أو المصدر الأقرب لتوراة موسى[175]، وذلك ليس فقط على مستوى التشريعات، بل أيضًا على مستوى الروايات. ويمثل كتاب فلهاوزن «تأليف الأسفار الستة» الذي حلل فيه روايات التوراة إلى عناصرها الرئيسة لكل مصدر من المصادر، موضحًا الإقحامات والحذف والإضافة داخل كل مصدر، وإعادة ترتيب المادة مشيرا إلى ما يعرف باسم المصدر الأساس الذي يمكن الاعتماد عليه في الوصول إلى ما يعرف باسم المصدر وراء المصدر، أو ما يمكن تسميته تجاوزًا النص الأصلي[176].

خاتمة

يتضح من دراسة نشأة بحث التوراة وتطوره عند ثلاثة من أهم علماء دراسة التوراة في اليهودية والمسيحية والإسلام الآتي:

أن بدايات بحث التوراة كانت يهودية خاصة داخل التراث الديني اليهودي، سواء المقرا أو التلمود، غير أنها كانت عبارة عن تساؤلات واستفسارات تحمل في طياتها شكوكا بعزو بعض الأسفار لأصحابها، أو وجود إقحامات متأخرة في بعض الأسفار وما شابه ذلك من موضوعات. ثم تطور البحث بعد ذلك على يد اللغويين اليهود في العصر الوسيط، ليتطور بعد ذلك ويظهر النقد التاريخي والنقد الفلسفي ليصل إلى ذروته في بلاد الأندلس.

وهذا التطور الذي حدث عند يهود الأندلس لم يكن ليحدث لولا وجود أمرين: الأول داخلي وهو الحرية الدينية والسياسية التي تمتع بها اليهود في ظل الحكم الإسلامي، والثاني هو عمل ابن حزم الموسوعي وخاصة الفصل الخاص بنقده التوراة وكذلك رسالته في الرد على ابن النغريلة. وهنا يعد ابن حزم هو المؤسس الفعلي لعلم بحث التوراة، حيث

(175) علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، ص 17-18.
(176) علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية : ص 18.

تناول النص بالنقد الواضح والصريح، وليس عبر الإشارات والرموز كما كان عند اليهود قبله أو معاصريه أو من جاء بعده، ويظهر ذلك سواء في المصطلحات النقدية التي صاغها أو المناهج العلمية التي انتهجها في بحث التوراة.

لذلك يمكن القول إن ابن عزرا لم يكن مجددا في جميع آرائه وأقواله، بل اعتمد أولا على أقوال وآراء سابقيه من اليهود، ومنهم من عاصر ابن حزم مثل يونا بن جناح وسليمان ابن جبيرول وابن النغريلة، وغيرهم من اليهود الذين سبقوا ابن حزم. فهنا يجب التأكيد على أن هؤلاء العلماء عرفوا آراء ابن حزم النقدية، وبما أن ابن عزرا جاء بعدهم وبعد ابن حزم فقد اعتمد على أقوالهم وغيرهم من علماء اليهود، ويتضح ذلك من الإشارات المتعددة لعلماء اليهود والسخرية من أقوالهم، غير أن سخريته ونقده لآراء سابقيه تشمل بُعداً نقديا، فبدت للقارئ كما لو كان يدافع عن قداسة التوراة. أما تأثير ابن حزم على ابن عزرا فيتضح في تشابه القضايا النقدية وتنوعها وشموليتها، علاوة على اتفاقهما على أن جوهر التوراة يعزى إلى موسى وأنه تلقى، وحيا غير أن النص الأصلي حدثت به تشوهات بشرية أبعدته عن أصالته. رغم ذلك يختلف ابن عزرا عن ابن حزم باستعماله لغة رمزية يفهمها العلماء، علاوة على أن آراءه تبدو جديدة كلية في البيئة الجديدة التي صاغ فيها هذه الآراء، وهي البلاد المسيحية التي انتقل إليها، فظهر بمثابة وسيط لنقل فكر وثقافة يهود الأندلس إلى الغرب المسيحي، علاوة على نقله لآراء ابن حزم بصورة غير مباشرة حيث لم يذكر ضمن العلماء الذين ناقش آراءهم ونقل عنهم.

ليتطور بعد ذلك بحث التوراة على يد فلهاوزن في ضوء تطور مناهج بحث المقرا، وينتقل بحث التوراة إلى مرحلة جديدة على يد فلهاوزن، فكما كان ابن حزم يمثل عصرا جديدا في بحث التوراة عند المسلمين، ومثَّل ابن عزرا مرحلة أخرى جديدة في بحث التوراة، كذلك يمثل فلهاوزن مرحلة جديدة أخرى في بحث التوراة. ويتضح ذلك من تطويره لنظرية مصادر التوراة وتحديد زمن كل مصدر من هذه المصادر، ثم تطبيقه العملي لهذه النظرية على تطور ديانة بني إسرائيل وشعائرها وطقوسها، بل وأدب العهد القديم، حيث تحدث عن ثلاثة مراحل في تطور كل عنصر من العناصر السابقة، ليصل بحث التوراة إلى ذروته. ولا تزال أعمال فلهاوزن لها تأثيرها سلبا وإيجابا في مجال بحث التوراة في الغرب، تماما كما لايزال حتى يومنا هذا تأثير لعمل ابن حزم وكذلك ابن عزرا في مجال بحث التوراة، ويدل

على ذلك عدد الدراسات العلمية التي نفذت والتي لا تزال تنفذ حول أعمال هؤلاء الثلاثة العمالقة في بحث التوراة.

ومن الضروري الإشارة إلى ضرورة عمل أبحاث تربط أعمال هؤلاء الثلاثة في مجال بحث التوراة، وكيف تطور البحث ومناهجه في ضوء اهتمام الغرب بالدراسات العربية والعبرية وأهميتها لفهم لغة التوراة، وكيف انتقل بحث التوراة من الاعتماد على الترجمات القديمة، إلى الاعتماد على نقد النص في لغته الأم، والاستفادة من اللغة العربية في فهم النص العبري.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر:

1. תורה נביאים וכתובים, בכתיב המסורה מנוקד, לפי הכתר וכתבי היד הקרובים לו, מהדורת מכון ממרא להפצת קיום משנה תורה, 2003.

ثانيًا: المراجع:

(1) المراجع العبرية:

2. אוריאל סימון: דרך הפשט של רבי אברהם אבן עזרא ,שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד, 2016.
3. יוסף דירינבבורג, אלגזא אלאול מן אלתפאסיר ואלכתב ואלרסאיל לרבינו סעדיא גאון בן יוסף אלפיומי תפסיר אלתוריה באלערביה, 1896.
4. יחזקאל קופימן: תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד סוף בית שני, הוצאת מוסד ביאליק ודביר, ירושלים ותל-אביב, 1676.

(2) المراجع العربية والمعربة:

5. نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة (إشراف عبد السلام هارون): المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1973/1392م.
6. إبراهيم الحاردلو: التوراة واليهود في فكر ابن حزم، دار جامعة الخرطوم للنشر، 1984م.
7. أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت.
8. أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين: معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
9. أحمد بن ناصر الحمد: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد. جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1406هـ.
10. أحمد محمود هويدي: أسفار العهد القديم، مدخل نقدي، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2013م.
11. أحمد محمود هويدي: عهود بني إسرائيل والقومية اليهودية، جذور الصراع بين العنصرية والعالمية في اليهودية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،2020م.
12. أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 1429 هـ- 2008م.
13. إينو ليتمان: المساهمة الألمانية في علم الشرق الأدنى، في: الاستشراق الألماني تاريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة محمود فهمي حجازي، تقديم محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ/ 2000م.
14. جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: لسان العرب، دار صادر بيروت، 1414هـ.

15. زالمان شازار (محرر): تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ت. أحمد محمود هويدي، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، 2002

16. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986م.

17. عبد الرازق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، 1404هـ/1984م.

18. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.

19. عدنان المقراني: نقد الأديان عند ابن حزم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1429هـ/ 2008م.

20. عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ع.2، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1422هـ/2001م.

21. محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، د. ت

22. محمد بحر عبد المجيد: اليهود في بلاد الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة المكتبة الثقافية، جامعة حرة، 1970م.

23. محمد بيومي: إسهام المسلمين في مجال تاريخ الأديان، في إشكالية المنهج في دراسة الأديان، دراسات مهداة لـ: محمد خليفة حسن تحرير أحمد محمود هويدي، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1439هـ/ 2018م.

24. محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

25. محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1417هـ/1997م.

26. هادي حسين محمود: منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد، 1984م.

(3) مراجع باللغة بالألمانية:

27. Hermann Barth und Odil Hannes : Exegese des Alten Testament, Neukirchner Verlag, 1978, S.

28. Barth, Hermann und Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments, Neukirchener Verlag (1984

29. Fohrer, Georg und anderen : Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Quelle & Meyer, Heidelberg-1984.

30. Sellin-Fohrer : Einleitung in das Alte Testament, Quelle &Meyer, Heidelberg-1979, S.187f.

31. Otto Eissfeld t: Einleitung in das Alte Testament, Tübingen- 1963, S.188

32. Julius Wellhausen und die ‚Kinder Adams : Die Aktualität der Orientalisten: -Édouard Conte Rolf Italiaander (Hrsg.) «Die Herausforderung des Islam –ein ökumenisches Lesebuch » (Göttingen Muster –Schmidt Verlag -1987).

34. Rudolf Smend: « Wellhausen in Greifswald » in : Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 141-176, hier S. 167.In: Ibid

35. Kraus, Hans-Joachim: Geschichte der historische - kritische Erforschung des Alten Testament, Neukrichener Verlag 1988, S. 30

36. Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn- 1984, S.48

37. Fohrer, Georg: Einleitung in das Alte Testament, Quell & Meyer. Heidelberg 1977, S.

38. John H. Hays Geschichte der historische - kritische Erforschung des Alten Testament, S.