تنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم في الفلسفة اليهودية – سعيد يوسف الفيومي "سعديا جاؤون" (٨٨٢ – ٩٤٢م) أنموذجاً

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

إعداد

أ.م.د/ إيمان مصطفى عطا أبو النور

قسم اللغة العبرية وآدابها، كلية الدراسات الإنسانية،

جامعة الأزهر، مصر

د/ أيمن أحمد عطية أحمد

قسم اللغة العبرية وآدابها، كلية اللغات والترجمة،

جامعة الأزهر، مصر

تنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم في الفلسفة اليهودية – سعيد يوسف الفيومي "سعديا جاؤون" (٨٨٢ – ٩٤٢م) أنموذجًا

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

إيمان مصطفى عطا أبو النور[١]* أيمن أحمد عطية[٢]

[١]قسم اللغة العبرية وآدابها، كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.

[٢]قسم اللغة العبرية وآدابها، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر.

***البريد الإلكتروني للباحث الرئيس:** Emanaboalnoor.56@azhar.edu.eg

المستخلص:

يتناول هذا البحث علم الكلام (اللاهوت اليهودي)، وخاصة مسألة تنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم، وذلك من خلال واحد من أهم فلاسفة اليهود في القرن العاشر الميلادي، وهو: سعيد بن يوسف الفيومي والمشهور بسعديا جاؤون (٨٨٢–٩٤٢م)، حيث يعد من أبرز فلاسفة اليهود في المشرق العربي الإسلامي، الذي اتبع في مؤلفاته أسلوب المتكلمين المسلمين؛ فهو علامة من علامات الفكر الفلسفي اليهودي، بالإضافة إلى كونه الوسيط الذي انتقل من خلاله الفكر الإسلامي بكل قضاياه وإشكالياته إلى الثقافة الدينية اليهودية سواء العربية منها أم الأوربية، وكذلك إسهاماته في ظل الحضارة العربية الإسلامية في تطوير الفلسفة النقدية، كما كان له أبلغ الأثر على مفكري اليهود من بعده، والذين أثروا بدورهم أبلغ الأثر في الفلسفة إبان عصر النهضة، ويكفي ما ذكره "سعديا جاؤون" في مقدمة كتابه الفلسفي "الأمانات والاعتقادات" من أن الدافع الذي دفعه للكتابة هو إحساسه

بما آلت إليه الإنسانية من حيرة وشكوك واضطرابات في معتقداتها، وأيضا ما واجهته أمته من تلك المشاكل نفسها.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، اليهودية، سعديا جاؤون، التشبيه، التجسيم.

Divine Transcendence versus Anthropomorphism and Corporealism in Jewish Philosophy: A Case Study of Saadia Gaon (Saīd ibn Yūsuf al-Fayyūmī, 882–942CE) :A Critical Comparative Analysis

Eman Mustafa Ata Abo elnoor[1*]
Aiman Ahmed Ateya[2]
[1]Department of Hebrew Language and Literature, Faculty of Humanities, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
[2]Department of Hebrew Language and Literature, Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar University, Cairo, Egypt.
[*]**Corresponding author E-mail:**Emanaboalnoor.56@azhar.edu.eg

Abstract:

This research addresses Kalām (Jewish Theology), specifically the issue of Divine Transcendence (Tanzīh) versus Anthropomorphism (Tashbīh) and Corporealism (Tajsīm), through the work of one of the most important Jewish philosophers of the 10th century CE: Saʿīd ibn Yūsuf al-Fayyūmī, known as Saadia Gaon (882–942 CE). He is considered one of the most prominent Jewish philosophers in the Islamic Arab East who adopted the style of Muslim Mutakallimūn (theologians) in his writings. He represents a landmark in Jewish philosophical thought and served as a crucial intermediary through whom Islamic thought, with its various issues and complexities, was transmitted to Jewish religious culture, both Arab and European. His contributions within the Arab-Islamic civilization also advanced critical philosophy, and he profoundly influenced subsequent Jewish thinkers, who, in turn, significantly impacted philosophy during the Renaissance era. Suffice it to mention what Saadia Gaon stated in the

introduction to his philosophical work, "Kitāb al-Amānāt wa al-Iʿtiqādāt" (The Book of Beliefs and Opinions), that his motivation for writing stemmed from his perception of humanity's state of confusion, doubt, and turmoil in its beliefs, as well as the similar challenges faced by his own nation.

Keywords: Philosophy, Jewish Philosophy, Saadia Gaon, Anthropomorphism, Corporealism.

المقدمة:

يتناول هذا البحث علم الكلام (اللاهوت اليهودي)، وخاصة مسألة تنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم، وذلك من خلال واحد من أهم فلاسفة اليهود في القرن العاشر الميلادي، وهو: سعيد بن يوسف الفيومي والمشهور بسعديا جاؤون (٨٨٢-٩٤٢م)، حيث يعد من أبرز فلاسفة اليهود في المشرق العربي الإسلامي، الذي اتبع في مؤلفاته أسلوب المتكلمين المسلمين؛ فهو علامة من علامات الفكر الفلسفي اليهودي، بالإضافة إلى كونه الوسيط الذي انتقل من خلاله الفكر الإسلامي بكل قضاياه وإشكالياته إلى الثقافة الدينية اليهودية سواء العربية منها أو الأوربية، وكذلك إسهاماته في ظل الحضارة العربية الإسلامية في تطوير الفلسفة النقدية، كما كان له أبلغ التأثير في مفكري اليهود من بعده، والذين أثروا بدورهم أبلغ التأثير في الفلسفة إبان عصر النهضة، ويكفي ما ذكره "سعديا جاؤون" في مقدمة كتابه الفلسفي "الأمانات والاعتقادات" من أن الدافع الذي دفعه للكتابة هو إحساسه بما آلت إليه الإنسانية من حيرة وشكوك واضطرابات في معتقداتها، وأيضا ما واجهته أمته من تلك المشاكل نفسها.

سبب اختيار موضوع الدراسة:

البحث في المشروع الفلسفي لواحد من كبار فلاسفة اليهود في القرنين التاسع والعاشر الميلادي وهو سعديا الفيومي الذي يعد أول من نقد التصورات اليهودية في التجسيم الإلهي، وذلك من خلال كتابه الفلسفي (الأمانات والاعتقادات)، والذي يُعد من أبرز الكتب التي ناقشت الكثير من القضايا الاعتزالية والفلسفية، والتي قلّد فيها سعديا علماء المعتزلة المسلمين، وأهمها مسألة كون الرب جسمًا أم ليس بجسم، وكذلك مسألة التشبيه عنه، ومسألة رؤية الرب بالإبصار وعدمها، إضافة إلى مسألة صفات الإله

وأسمائه التي توهم التشبيه والتجسيم. لذلك وقع الاختيار على هذا البحث لعرض ومناقشة مسألة التشبيه والتجسيم الإلهي عند هذا الفيلسوف الذي كان له أبلغ التأثير في تاريخ الفكر اليهودي.

فرضيات الدراسة:

تدور تساؤلات الدراسة حول الفرضيات الآتية:

- أكان هناك دور لفلاسفة اليهود ومفكريهم عبر العصور المختلفة في تطور الثقافة الإنسانية، أم اقتصر دورهم عبر عصورهم المختلفة على مجرد نقل ما أبدعته الأمم المختلفة من علوم وفلسفات من أجل تعضيد ثقافتهم الدينية.
- البحث فيما إذا كانت الفلسفة اليهودية العربية، من خلال المؤلفات الفلسفية التي كتبها سعديا جاؤون: "الأمانات والاعتقادات"، والتركيز على مسألة صفات الإله وتنزيهه من التشبيه والتجسيم.
- النظر في مفهومي الأثر والتأثير من خلال العلاقة بين الفكر اليهودي والفكر الإسلامي.

منهج الدراسة:

عندما كانت الحاجة لإعمال النظر في دلالات النصوص وسياقات ورودها في موضوع البحث، لجأنا إلى المنهج التحليلي، المعتمد على التوصيف الدقيق للمحتوى كمًّا وكيفًا، وعند الحاجة إلى الكشف عن جذور المحتوى وكشف تأثره بالبيئة المحيطة به، وتحليل موضوعاته ونقدها، كانت الحاجة إلى المنهج التاريخي النقدي، ولكن لم يكن الهدف في ذلك هو الوقوع في منهج الأثر والتأثر وإرجاع موقف الفيلسوف من مسألة التجسيم إلى الفلسفة الإسلامية، وإنما كان الهدف إثبات المشكلات المشتركة والإجابات والآراء المتشابهة عند المعتزلة والأشاعرة وعند الفيلسوف محل

الدراسة؛ لذا كان هذا المنهج عماد هذا البحث وركيزته الأساسية التي ارتكز عليه في تأصيل وتحليل ونقد محتواه.

الدراسات السابقة:

تناولت كثير من الدراسات الأثر العربي في الفكر اليهودي على مر العصور، ومن بينها:

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

٢- د.علي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢م.

٣- د.عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٨م.

٤- د.شعبان سلام: الأثر الفلسفي في الفكر اليهودي، بحث منشور بمجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، العدد السابع، ١٩٨٢م.

٥- عرفة عبده علي: يهود مصر منذ الخروج الأول إلى الخروج الثاني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

ومن ترجمات أعمال سعديا جاؤون:

١- سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، أخرجه وصححه: يوسف درينبورج، نقله إلى الخط العربي وقدّم له وعلق عليه: سعيد عطية مطاوع- أحمد عبد المقصود الجندي: الطبعة الثانية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦م.

٢- سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي: تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، أخرجه وصححه وبيّنه بالعبرانية: بنيامين زئيف باخر، نقله إلى الحرف

العربي وقدّم له وعلّق عليه: أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

3- חגי בן שמאי: חלוקת המצוות ומושג החברה במשנת ר' סעדיה גאון, תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 170- 182.

الإطار التنظيري للدراسة:

لما كانت مسألة تنزيه الإله في مقابل التشبيه والتجسيم، الجوهر الذي تدور حوله هذه الدراسة من خلال المفكر والفيلسوف اليهودي سعديا جاؤون وكتابه "الأمانات والاعتقادات"، وتطبيق نظريته الفلسفية من خلال تفسيره للتوراة، جاء تقسيم الدراسة على النحو التالي:

مدخل: ويتناول:

أ-نشأة الفلسفة اليهودية

ب-تنزيه الإله في مقابل التشبيه والتجسيم عند اليهود

المبحث الأول: سعديا جاؤون- حياته ومصنفاته

المطلب الأول: حياته

المطلب الثاني: مصنفاته

المبحث الثاني: تنزيه الذات الإلهية في فلسفة سعديا جاؤون

المطلب الأول: تنزيه الذات الإلهية في تفسير سعديا جاؤون للتوراة

المطلب الثاني: تنزيه الذات الإلهية في كتاب "الأمانات والاعتقادات"

المطلب الثالث: الأثر الإسلامي في فلسفة سعديا جاؤون

الخاتمة

ثبت بالمصادر والمراجع

مدخل: نشأة الفلسفة اليهودية:

اصطلاح الفلسفة اليهودية مثله مثل اصطلاح الفلسفة الإغريقية أو الإسلامية، يعني أن لليهود فلسفة وفلاسفة، والفيلسوف اليهودي هو الذي يصدر عن اليهودية كعقيدة، غير أن هناك فلاسفة من اليهود تبدو فلسفاتهم كفلسفات الأمم، وإن كان يصدق عليهم قول إسحق دويتشر (١٩٠٧-١٩٦٧م)[١] إن "اليهودي يظل يهوديًا وإن ارتكب خطيئة، ويقصد بذلك أن الفيلسوف اليهودي يظل يهوديًا في تفكيره وإن لم يكتب في اليهودية، أو أنه رغم ما يبدو من أممية فلسفته يظل يهوديًا جدًا على نحوٍ ما، أو يظل فيه شيء من جوهر الحياة اليهودية والفكر اليهودي".[٢]

يرى "vajda – فيدا" أن الفكر اليهودي لا يتمثل إلا في الموسوعة التشريعية التاريخية المعروفة بالتلمود[٣]، إذا في هذا المؤلف الضخم الذي

---

(١) إسحق دويتشر: يعد من أبرز كتاب ومفكري العصر، وله مؤلفات فكرية وسياسية عديدة، كما تعد مؤلفاته عن الماركسية وأعلام الفكر الماركسي والتجربة السوفياتية أعمق ما كتب في هذه المواضع ومن أشهر مؤلفاته ثلاثية: النبي المسلح، الجزء الأول، النبي الأعزل. الجزء الثاني، النبي المنبوذ. الجزء الثالث (١٩٢٩- ١٩٤٠) وفي آخر مقابلة صحفية له قبل وفاته ١٩٦٧ لخّص دويتشر رأيه بإسرائيل وحرب ١٩٦٧ قائلا: إن هذه الحرب هي نذير شؤم على مستقبلها البعيد، حيث إنها قائمة على حروب أبدية، وأنها عضت الأراضي التي احتلتها ولم تستطع ابتلاعها".. وأنها ستكون في وقت لاحق تحت سيطرة الحاخامات".
Horowitz, David (ed.). Isaac Deutscher: The Man and His Work. London: Macdonald & Co., 1971, p. 45.

(٢) د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، ص٣.

(٣) التلمود: لغة الدرس والتعليم، وكُتب باللغتين العبرية والآرامية، ويتكون من:
أ.المشنا وهي مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة، ويعتبرها اليهود مصدرًا من مصادر التشريع يأتي في المقام الثاني بعد التوراة، وعلى الرغم من أن اليهود يرفعونها إلى سيدنا موسى عليه السلام فلا يربطها بموسى إلا علاقة=

اعتمد أصلاً نص التوراة، ولكنه جمع آراء الأحبار على مدى قرون، حيث تلخصت فيه تجارب هذه الجماعة وتبلورت مناهج قادتها الروحيين في معالجتهم لما جدّ من أحداث أو لما نزل من النوازل، وفيه أيضًا تجلّي منهجهم في فهم التاريخ وسير الكون، وباختصار، فإنه المرجع الذي استخلص ما حدث وما يمكن أن يحدث، وعليه فهو المرجع الأساس الذي يتمثل فيه الفكر اليهودي، حيث أصبح يحتل المرتبة الأولى التي كانت تحتلها التوراة لدى كثير من اليهود، وبمعنى آخر، فإن التفكير الرِّبِّي (המחשבה הרבית) هو الذي ساد خلال قرون ولم تستطع فلسفة "فيلون" الإسكندراني[٤] أن تحدث في هذا الفكر أي شرخ، ولم توجهه أي توجيه

=ضعيفة جدًا، ولذلك يسمونها "التوراة الشفوية"، وبدأت المحاولات الأولى لرواية شرائع المشنا وتقييدها بعد السبي البابلي في القرن الخامس قبل الميلاد بزمن طويل، ثم قام الحبر (هليل) رئيس المجلس الديني الأعلى (السنهدرين) في أيام (هيرودس)، وينسب إلى (هليل) تقسيم هذه المرويات إلى أقسامها الستة المعروفة، ثم جاء من بعده الحبر (عقيبا) فنظم بعض التفاصيل الجزئية في داخل هذه الأقسام الستة، وجاء من بعده الحبر (مئير)، فأكمل نصوص المشنا وأضاف إلى نظامها مزيدًا من الإحكام، أما الذي قيّدها كتابةً في وضعها الذي نعرفه فهو الحبر (يهودا هناسي) وكان ذلك حوالي نهاية القرن الثاني بعد الميلاد.

ب.الجمارا: أي التتمة وهي الشروح والتفاسير والتعليقات التي تعتمد أساسًا على نص التوراة وكتبت باللغة الآرامية، وهي أعمال قام بها أحبار وتلامذة الأكاديميات اليهودية الفلسطينية والبابلية، ما بين ٢٠٠م، و٥٠٠م.

والتلمود تلمودان أحدهما فلسطيني ويدعى يروشليمي– القرن الرابع، وثانيهما البابلي (القرن السادس) وهو أهمهما.

لمزيد من التفاصيل يُنظر: د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٧٨، ٧٩.

(٤) فيلون: (٢٠ ق.م – ٤٠م) أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في عصره، كان ملتزمًا بالعقيدة اليهودية، ولكنه تحلل من الشريعة بالتأويل وقد عُرف بفيلون اليهودي، وذُكر عنه أن طائفته أرسلته إلى الإمبراطور (كاليجولا) في روما ليشكو=

عقلاني، لأن "فيلون" كان فيلسوفًا يهوديًا ولم ينشئ فلسفة يهودية، كما لم يحد عن التقليد الفكري الإغريقي في صورته الجديدة التي اكتسبها بعد أن ابتعد عن "الأكروبول Acropol"(٥)، ولذلك لم يترك أي آثار في الإرث اليهودي، الذي عاصره أو الذي جاء بعده مباشرة، وبالأحرى في العصور المتأخرة وأسدل النسيان على كتاباته فلسفيةً أم دينيةً.. ولم تخلف هذه الفترة التي كان منطلقها "فيلون"، ومنتهاها بداية عهد اليهودية في بلاد الإسلام، إرثًا فكريًا عقليًا محضًا، وتلخصت تجاربها الفكرية في عملين اثنين أولهما "ספר יצירה – كتاب الخلق" الذي ظهر بين القرن الثاني والقرن السادس الميلاديين، وكتاب "שעור קומה – مقاييس الذات العظمى" الذي يبدو أنه ظهر في القرن السابع. (٦)

=إليه سوء معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته (٤٠م). قام بشرح التوراة باليونانية ليبين للمفكرين بها أن في كتاب اليهود فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم، ولذلك كان يدمج شرحه بالفلسفة، ويقارب بين بعض أقوال الفلاسفة وبعض أقوال الأنبياء، ويشرح التوراة شرحًا رمزيًا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا.

لمزيد من التفاصيل، يُنظر: د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٥) أكروبول أو أكروبوليس هي هضبة صخرية عالية وسط أثينا. يأتي مصطلح (أكرو) من صفة العلو والارتفاع، واسم "بوليس" من "مدينة أو "بلدة". وهنا يأتي معنى "المدينة المرتفعة". وهو معبد يوناني قديم يقع في العاصمة اليونانية "أثينا" على قمة تل، يُعدّ من أشهر المعابد اليونانية القديمة، وقد اعتاد اليونانيون القدماء بناء أكروبوليس لكل مدينة ذات أهمية، وكان الأكروبوليس في أثينا له الشأن الأعظم من بين جميع المعابد في المدن اليونانية القديمة، وفي حالة الغزو الخارجي كان اليونانيون يتخذون الأكروبوليس قاعدة حصينة لمقاومة القوات الغازية. أضيف الموقع عام ١٩٦٧ إلى قائمة اليونسكو للتراث العالمي.

(٦) أحمد شحلان: اين رشد والفكر العبري الوسيط، فضل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٢٥-٢٦.

كان الكتابان نتيجة الوضع اليهودي إذ ذاك، وكانا صدى للحال التي آلت إليها الحضارة الرومانية، فاتسع رقع الشتات، وانطوى اليهود على أنفسهم يستنبطون مغزى كل حدث من نص التوراة، أو يجسمونها في كشف عن معنى باطني من التلمود أو المدراشيم (الاجتهادات التأويلية)، واختلفت رؤى علماء اليهود، فظهرت فيهم مذاهب شتى لم تخلف أثرًا يُذكر، باستثناء مذهب واحد نبت في ظل الإمبراطورية الجديدة في ظل الإسلام، كان ذلك مذهب عنان، أو مذهب القرائين.(٧)

ويذكر صاعد الأندلسي(٨) أن عناية اليهود في بداية الأمر كانت بالعلوم الشرعية، وأنهم لم يهتموا بالعلوم الفلسفية، ولكنه ذكر في موضع

---

(٧) القراؤون: من المقرا وهي التوراة، سميت كذلك لأنها كتاب الله المقروء ف مقابل الكون: كتابه المنظور، والقراؤون: مفردها قرّاء، وهو الداعية الديني، لأنهم حملة دعوة إلى أن التوراة دون التلمود، هي المصدر الوحيد للشريعة، وهم إحدى أكبر الفرق التي تفرق إليها اليهود، وتقابلهم فرقة الربانية وهم الأحبار، ويقول الربانيون إن ظهور القرائين كان بتأثير تعاليم القرآن والمتكلمين المسلمين، وإن القرّائين هم معتزلة اليهود، وجلهم من الظاهريين، وأخذوا من المسلمين: القياس والإجماع، ويقولون بالاجتهاد ورفضوا مثلهم التشبيه والتجسيم، وينسبون إلى اثنين هما: "عنان بن داود" صاحب العنانية، و"بنيامين بن موسى النهاوندي" الذي قيل إنه أول من تسمى القرائين باسمهم في عهده.

لمزيد من التفاصيل عن القرائين، يُنظر: د.عبد المنعم الفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ١٧٢– ١٧٣.

(٨) صاعد الأندلسي: هو أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، ولد في المرية سنة ٤٢٠هـ لأسرة ذات فضل وعلم، فقد كان أبوه قاضيًا وفقيهًا، نال تعليمه الأولي في قرطبة حتى إذا بلغ الثامنة عشر من عمره رحل إلى طليطلة التي كانت في ذلك العصر مركزًا للحياة الفكرية، واتصل بعلماء عصره وفي مقدمتهم ابن حزم=

آخر أنهم بعد طرد "تيتوس" الرومي لهم في بلاد الشام تشتتوا في مشارق الأرض ومغاربها، وعند مخالطتهم أهل البلاد التي سكنوها تحركت همم بعضهم لطلب العلوم النظرية واكتساب الفضائل العقلية، فنال بعضهم حظًا من الفلسفة. (٩)

لكن "بول ماسون أورسيل" في مؤلفه "الفلسفة في الشرق" يرى أن التوراة لا تؤدي إلى التفلسف وبالتالي إذا وجدت فلسفة في الشرق فهي فلسفة من إبداع فلاسفة يهود وليس فلسفة يهودية، وعلى الرغم من غزو الفلسفة الهيلينية للشرق فإنه لم ينتج عنها فلسفة يهودية.(١٠)

=وتتلمذ على يديه وروى عنه، عُرف بالنجابة وحسن التحصيل واستطاع الجمع بين العلوم= =العقلية كالفلك والرياضيات والعلوم النقلية كالحديث والفقه وذاع صيته لدى أهل العلم والفضل فعينه المأمون بن يحيى قاضيًا على طليطلة ومكث في منصبه حتى وفاته عام ٤٦٢هـ ومن أهم مصنفاته "طبقات الأمم" الذي يحتل مكانة كبيرة في المكتبة التراثية حيث يؤرخ للعلوم في الأمم والحضارات القديمة والمعاصرة له، وهو يقوم بذلك متحررًا من أي تعصب ديني أو عرقي فنراه يؤرخ للعلوم عند اليهود، ويثني على فلاسفة اليونان الذين أرسوا قواعد الفلسفة والمنطق العقلي.

ينظر: سهير محمد علي، صاعد الأندلسي وإحصاء العلوم والأمم، القاهرة، مجلة رسالة المشرق، جامعة القاهرة، المجلد٧، ١٩٩٨م، ص ٦٦٤- ٦٦٥.

(٩) د.حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد ٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٥.

(١٠) بول ماسون–أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة أ.د.محمد يوسف موسى، دار العالم العربي، نقلاً عن د.حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون، مرجع سابق، ص٦.

أما "مونك" –كبير المستشرقين اليهود– فيرى أنه يوجد بالفعل فلاسفة يهود، وهؤلاء الفلاسفة أنتجوا فلسفة لا من منطلق أن التوراة فيها من النظر العقلي ما أهّل اليهود إلى إبداع فلسفة بكل ما توحي به الكلمة من معنى "philosophy" بل بسبب ما قاموا به من نقل لقصص وأساطير أهل الشرق من هند وفرس وكلدان إلى العهد القديم، وكذلك لدورهم في نقل تراث المسلمين المادي والروحي إلى العلم المغربي، وهذا الدور –النقل– يعده "مونك" فلسفة، وينعت القائمين عليه بالفلاسفة.(١١)

إذا كان اليهود يشكلون جزءًا لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية سواء أكان ذلك على المستوى السياسي أم الثقافي، فكانت اللغة العربية هي لغة التخاطب فيما بينهم، وهي أيضا اللغة التي دوّنوا بها معظم أو جلّ إنتاجهم العلمي والفلسفي، وقد واجهوا التحدي العام نفسه الذي واجهه المسلمون، وهو التحدي المتمثل في التراث اليوناني، ولكن بصورة أقل حدة، لأنهم اطلعوا على هذا التراث بصورة غير مباشرة، وبعد أن تمت إعادة صياغته وتفسيره على أيدي العلماء المسلمين، واستخدموا الحجج والبراهين نفسها التي استخدمها مفكرو الإسلام من قبلهم، لمناقشة هذا التراث ودحضه، فكانت الحلول شبه جاهزة لجميع المسائل الفلسفية(١٢).. وكان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعديا جاؤون –محل هذه الدراسة– حيث اعتنق كثيرًا من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة في أغلب الأحوال، وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثاني للهجرة، ثم نُقلت الأفلاطونيات الحديثة إلى العربية، ووجدت لها مناصرين من اليهود

(١١) المرجع السابق، ص٦.

(١٢) د.يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاؤون" أنموذجًا، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م، ص٢٥.

أغليهم من الأندلس، وعلى رأسهم الشاعر "سليمان بن جبيرول"(١٣) والعالم "إبراهيم بن عزرا".(١٤)

---

(١٣) أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول القرطبي، أحد أهم شعراء اليهود في الأندلس، يقول عنه موسى بن عزرا في كتابه "المحاضرة والمذاكرة": نشأة مالقة وتربية سرقسطة، راض أخلاقه وهذّب طبعه، وهجر الأرضيات ورشح نفسه للعلويات، بعد أن نقاها من أدناس الشهوات فقبلت ما حملها من لطائف العلوم الفلسفية والتعاليم الرياضية.. ويقول أيضًا: "وأما أبو أيوب هذا فصانع مجيد ومؤلف بليغ، تمكن الغرض الشعري فأصاب منه الهدف، وقرطس الحمية، سلك في القول مسلكًا دقيقًا، وتشبه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين حتى دُعي بفارس الكلام وجهبذ النظام، سلاسة قول ورطوبة لفظ وحلاوة معاني فمالت إليه النواظر ثنيت عليه الخناصر، وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج وعلى منواله نسج.."؛ اختلفت المصادر في سنتي مولده ووفاته، فبالنسبة لسنة مولده فهي عام ١٠٢٠م أو ١٠٢٢م، أما سنة وفاته فهي ١٠٣٥م أو ١٠٥٧م. لقد فتح اين جبيرول آفاقًا جديدة في الأدب العبري الأندلسي مستوحيًا الفكر الفلسفي في أشعاره الدينية والعلمانية، كما توسع في شكل وأغراض العقيدة فنظم في أغراض متعددة.

נא לעיין: יוסף שה לבן: שלמה אבן גבירול, האיש ויצירתו, הערות והנחיות ללימוד ולקריאה, מהדורה שנייה, אור-עם, תל אביב, 1988, עמ' 5.

-אוצר ישראל, אנציקלופדיה, חלק שלישי, עמ' 145.

–د.سعيد عطية علي مطاوع: التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية (العدد ٢٢)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

–موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، نقله من الخط العبري إلى الخط العربي أ.د.عبد الرازق أحمد قنديل، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (٣)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص٦٤–٦٥.

(١٤) إبراهيم بن عزرا: اشتهر اين عزرا بين اليهود ليس لشاعريته فقط وإنما لأنه يُعد موسوعة علمية واسع الفكر، وهو آخر صحبة الشعراء، من مواليد طليطلة عام ١٠٩٢م، وقد كان الشعر شغله الشاغل لدرجة أنه كنّى نفسه "إبراهيم المنشد"، ونظم معظم قصائد المدح والإخوانيات، تنقل في عدة بلدان منها إيطاليا وفرنسا=

ثم كثرت تراجم كتب "أرسطوطاليس" إلى العربية، وأخذ الفلاسفة من المسلمين يصنعون لها الهوامش والحواشي، فأصبحت مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة.. وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق، أدى إلى أن وضع العالم "إبراهيم بن داود"(١٥) في سنة ١١٦١م كتابًا عُرف باسم "الاعتقاد الراقي – אמונה רמה" أُدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية، فمهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرسطو والدين اليهودي".(١٦)

=وإنجلترا، ومات سنة ١١٦٧م، عُرف عنه أنه كان مفسرًا للعهد القديم، حيث أضفى على تفاسيره تأويلات جريئة برموز سرية، وعُرف أيضًا بأنه كان مؤلفًا لكتب القواعد والترجمة، لا يوجد تجديد كبير في أشعاره، لكن عُرف عنه تمكنه من ملكة الشعر وسلطانه، وتميز أيضًا بالفكاهة والأحاجي، ويمكن أن نلمح في أشعاره الأساس الأندلسي ووضع قصيدة شعرية على غرار "حي بن يقظان" لابن سينا، وأسماها "חי בן מקיץ" ، وينتمي إلى الأفلاطونية الحديثة كفيلسوف، وقد ورد ذكر كتاب اللغة لسعديا جاؤون في كتابه المسمى: ספר צחות לשון הקודש والذي عرف بمسمى آخر وهو: ספר צחות הלשון העברית.

يُنظر: د.شعبان محمد سلام: الأثر العربي في الشعر العبري، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٥٠-١٥١.

-א.מ.הברמן: תולדות הפיוט והשירה, הוצאת "מסדה", רמת-גן, 1970, עמ' 196.

-إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٩٣٦، ص٥٨.

(١٥) إبراهيم بن داود (١١١٠- ١١٨٠م) هو فلكي، فيلسوف ومؤرخ يهودي، عاش في الأندلس الإسلامي أثناء حكم الدولة المرابطية.. أهم مؤلفاته هي "العقيدة الرفيعة" التي كتبت بالعربية ثم ترجمت إلى العبرية.

انظر: المرجع السابق، ص٥٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٩.

على أن "إبراهيم بن داود" لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحًا كافيًا، لذلك يظهر في أثناء شرحه لآراء أرسطو في الخلق أو في العناية الإلهية أو في خلود الروح وفي حرية الإرادة إبهام كثير، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة، كما لم يكتب بتلك المقدرة التي تميز بها "موسى بن ميمون"(١٧) في كتابه "دلالة الحائرين"(١٨) الذي أدمج فيه

(١٧) موسى بن ميمون: يعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله، وولد في عام ١١٣٥م بمدينة قرطبة بالأندلس وتوفي عام ١١٩٨م، وكان والده: "ميمون بن يوسف" ينتسب إلى أسرة عريقة في الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى "ربي يهوذا هناسي" جامع أسفار المشنا في القرن الثاني بعد الميلاد، ويرجع له أن أتم التوافق بين الديانة اليهودية والفلسفة الأرسطية، وحاول ربط الشريعة الموسوية بالعقل والفلسفة، ويبدو واضحًا أنه تأثر بابن رشد، وقد شهد هو نفسه بذلك، عندما أخبر أحد تلامذته بأنه اطلع على كل ما ألفه ابن رشد باستثناء كتاب "الحس والمحسوس" – החוש והמוחש.

لمزيد من التفاصيل حول ابن ميمون ومصنفاته وتأثره بابن رشد، يُنظر:

–إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص ٤١ – ٥٦، ٥٧– ١٤١.

-י.גויטמן, הפילוסופיה שך היהדות מקדמת ימיה ועד לדורות האחרונים, ירושלים, מוסד ביאליק, 1963, עמ' 165.

-אילי נורליצקי: הסוד הכמוס: הרמב''ם וידידו אבן רשד, ת''א 2002, עמ' 141- 145.

צבי.ה.ולפסון: המחשבה היהודית בימי הבינים, מסות ומחקרים, פילוסופיה, מוסד ביאליק, 1978.

(١٨) دلالة الحائرين: وهو بالعبرية מורה הנבוכים أي "دليل الحائرين" وليس "دلالة"، وكذلك في الترجمة العبرية للكتاب الذي قام به "شموئيل بن تبون" الذي طلب الإذن بترجمة الكتاب من "موسى بن ميمون"، فأذن له، وكان المترجم لا ينشر شيئًا من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي "ابن ميمون" من المراجعة والتصحيح، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه، ومما يدل أيضًا على ارتياح ابن ميمون إلى ترجمة شموئيل ومنها بالضرورة نقل "دلالة" إلى "دليل" ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة "لونيل" أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين=

مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصبغها بصبغته الخاصة، ثم ينتقد فيه بجراءة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته، وهو في أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب فحسب، بل يضيف إليها كثيرًا من تجاربه في الحياة، ويُعطي لكتابه رونقًا خاصًا، وقد شوّق رجال الدين اليهودي إلى الدرس الفلسفي بما استعمله في شرح العهد القديم ونصوص التلمود، لذلك أصبح كتابه "دلالة الحائرين" على مر الزمان الكتاب الذي يتهافت عليه الناس كما يتهافتون على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان التي يشتمل عليها الكتاب،[١٩] وذلك لأنه يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني في الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد. [٢٠]

وهكذا كان الفيلسوف اليهودي عندما يدرك التناقض بين الإله الواحد والكون، أو الوضع الذي يظهر به ذلك الإله الواحد في الديانة اليهودية كأنه مرتبط بشعب خاص، فإنه يتجاوز اليهودية إلى الإنسانية، وتظل جذوره مع

=بنفسه إلى العبرية ولكن "تاج العلماء" شموئيل بن يهوذا التبوني صاحب القلب الفيّاض والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها الله له".

ومن المعروف أن ابن ميمون وضع كتابه هذا بلغة عربية بحروف عبرية، رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير، لأنه خشي من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية.

ولمزيد من الإيضاح بشأن ترجمة "دلالة" إلى "دليل" يمكن الرجوع إلى:

-M.Friedlander: The guide for the perplexed, 1904.

-S.pines: The guide of the perplexed, Introduction, Shicago, 1963.

(١٩) إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص ٥٩– ٦٠.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٨.

ذلك مشدودة إلى التراث اليهودي، ولكنه كان الإله الكوني، ومع ذلك يظل إلهه وأخلاقه يهوديين، بمعنى أنه يظل موحدًا على طريقة اليهود، وإن كان هذا الفيلسوف قد بسط توحيده إلى نتيجته المنطقية وأخضع إلهه اليهودي الخاص لتفكير شامل، وما أن يتم إخضاعه لتفكير شامل حتى يكفّ ذلك الإله عن أن يبدو يهوديًا[٢١]، وهكذا كان "ابن ميمون" و"سبينوزا".[٢٢]

ويقول دكتور عبد المنعم الحفني في موسوعته النقدية للفلسفة اليهودية: "ولسوف نقرأ أن الفلسفة اليهودية لم تقم إلا بتأثير الفلسفة

---

(٢١) د.عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص٣.

(٢٢) سبينوزا: (١٦٣٢– ١٦٧٧م): فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن الـ ١٧، في مطلع شبابه كان موافقًا مع فلسفة رينيه ديكارت عن ثنائية الجسد والعقل باعتبارهما شيئين منفصلين، ولكنه عاد وغيّر وجهة نظره في وقت لاحق وأكد أنهما غير منفصلين لكونهما كيان واحد، عُرف عنه استقامة أخلاقه وخط لنفسه نهجًا فلسفيًا يعتبر أن الخير الأسمى يكون في "فرح المعرفة" أي في "اتحاد الروح بالطبيعة الكاملة" ويعد كتابة "رسالة في اللاهوت والسياسة" بحثًا نقديًا في العلاقة بين الدين والسياسة والمؤسسة الدينية والدولة، وفيه يثبت أن التفلسف ليس خطرًا على الدولة أو على الإيمان وأن الحرية الفكرية والدينية ضرورية في دولة ديمقراطية حديثة، وقد نشره في عام ١٦٧٠م دون وضع اسمه على الغلاف، وقد اتبع هذا الأسلوب أيضًا مع كتاب "الأخلاق" عام ١٦٧٧م، وعلى الرغم من ذلك فإن كل من عاصروه يعلمون أنه هو مؤلف الكتاب.

لمزيد من التفاصيل عن سبينوزا وأعماله يُنظر:

–سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د.حسن حنفي، مراجعة: د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

–د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ١١٩– ١٢٠.

الإسلامية، فكانت رسائل "إخوان الصفا"[٢٣] هي الأرضية التي بنى عليها يوسف بن صديق[٢٤]، وسليمان بن جبيرول، وموسى بن عزرا[٢٥] وغيرهم فلسفاتهم، وعلى فلسفة الغزالي[٢٦] تتلمذ ابن ميمون ويهوذا اللاوي[٢٧].. كما

---

(٢٣) إخوان الصفا: إخوان الصفا وخلان الوفا، وهم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث الهجري والعاشر الميلادي بالبصرة، اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة أسموها "تحف إخوان الصفا"، وتشير تسمية "إخوان الصفا" إلى معاني النقاء والوفاء التي ينبغي أن يتصف بها كل من ينتمي إليهم. اختاروا "التقية" والتكتم على أسماء حكمائهم وقيمتهم الأدبية، فاستدرك عليه بعض المؤرخين، وشكك في حقيقة وجودهم.
ينظر: إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (الجزء الأول)، مراجعة: خير الدين الزركلي، تقديم: طه حسين، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨.

(٢٤) يوسف بن صديق: من مفكري اليهود الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة والعمل الفلسفي الرئيس له "العالم الصغير – העולם הקטן"، توفي عام ١١٤٩، استخدم مذهب الأشاعرة يهاجم به مذهب المعتزلة عند اليهود القرائين.

(٢٥) موسى بن عزرا: الحبر أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا الأندلسي (ولد حوالي ١٠٦٠، وتوفي عام ١١٣٨) هو شاعر وفيلسوف ولغوي يهودي أندلسي كان له أثر بالغ في الثقافة الأندلسية العربية، ويعد من كبار شعراء الأندلس في زمانه.

(٢٦) الغزالي: أو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري، الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري (٤٥٠ هـ – ٥٠٥هـ/١٠٥٨–١١١١م) كان فقيهًا وأصوليًا وفيلسوفًا، وكان صوفي الطريقة، شافعي الفقه، إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري (وكانوا الباقلاني والجويني والغزالي) من أهم أعماله: كيمياء السعادة، وتهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، والمستصفى في علم أصول الفقه.

(٢٧) يهوذا اللاوي: الحاخام يهوذا بن شموئيل اللاوي الأندلسي (١٠٧٥–١١٤١) وشهرته أبو الحسن يهوذا اللاوي، هو طبيب وفيلسوف وشاعر يهودي أندلسي،=

حمل سعديا الفيومي، وداود بن مروان المقمص[٢٨] وشموئيل بن حفني[٢٩] وبحيا بن فقودة[٣٠] وغيرهم، تأثير علم الكلام عند المسلمين وكانوا على

=ولد بتطيلة بنافارا وانتقل وهو في صغره إلى غرناطة وتتلمذ على يد أبي هارون موسى بن يعقوب بن عزرا وعلى يد إسحق الفاسي ودرس الأدب العربي والعلوم والطب والفلسفة اليونانية التي كانت متوفرة باللغة العربية، فلمع اسمه في الطب وهو لا يزال شابًا، سافر في نهاية حياته إلى المشرف حيث وصل الإسكندرية في ٨ أيلول ١١٤٠م، ثم فلسطين في يوم ١٤ أيار ١١٤١م، وتوفي بعدها في صيف تلك السنة بالقدس ومن أشهر كتبه: الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، والذي تحدث فيه عن شعب يهوه المختار وحقهم في أرض المقدس.

(٢٨) داود بن مروان المقمص: فيلسوف يهودي (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) من أوائل من نقل الفكر المعتزلي إلى الفكر الديني اليهودي.

(٢٩) شموئيل بن حفني: عراقي وزعيم المدرسة التلمودية بها في زمانه، ثقافته عربية وفلسفته كلامية، وهو يستعير من علماء الكلام نظريتهم عن صفات الله، فالله حي وعالم وقادر بذاته وليس بصفاته التي تتميز عنه، وتفسيره لأسفار موسى الخمسة يظهره عقلانيًا بعض الشيء.

(٣٠) بحيا بن فقودة: (النصف الثاني من القرن الحادي عشر) من دائرة الثقافة الإسلامية، عاش في سراقوسة بالأندلس وكان قاضي جاليتها اليهودية، ونسب إليه خطأً "كتاب معاني النفس"، وله كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب"، و"التنبيه إلى لوازم الضمير" بالعربية اليهودية، وقيل إنه أول كتاب في الفلسفة اليهودية الأخلاقية، وهو صورة من الكتب الأخلاقية الإسلامية، وقوله بأن فرائض القلوب أولى بالالتزام عن الفرائض الجسمانية، وهو يعرفها بأنها التسليم لله الخالق الواحد الأحد، والشكر له والتوبة عما يغضبه، ويبرهن على وجود الله ببرهان الصانع، يأخذه من المعتزلة، والبرهان الغائي يدلل به على طريقة إخوان الصفا.

د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص ٣٤.

مذهب المعتزلة[٣١]، وهكذا عرف اليهود الفلسفة العقلية من خلال احتكاكهم المباشر بالمسلمين وعن طريق فلاسفتهم الذين تربوا في ظل الثقافة الإسلامية، أو من خلال ترجمات المترجمين اليهود[٣٢]، فقد ترجموا "ابن باجه"[٣٣]، فظل تأثيره فيهم حتى القرن السادس عشر، و"ابن رشد"[٣٤] ويأتي

---

(٣١) المعتزلة: ينسبون إلى زعيمهم "واصل بن عطاء"، فقد كان أحد تلاميذ "الحسن البصري" الذي كان له مجلسه الذي يعلم فيه العلوم الدينية في مسجد البصرة، وقد اختلف معه واصل بن عطاء جول موضوع مرتكب الكبيرة، ومنزلته بين الكفر والإيمان. واستمر الخلاف بينهما ولم يهدأ، عند ذلك لم يكن أمام واصل إلا أن يعتزل مجلس أستاذه الحسن البصري، ويبتعد عن حلقته الدراسية، وكوّن لنفسه حلقة خاصة انضم إليها من ناصروه واعتنقوا أفكاره، وتكونت حول هذا الرأي فرقة الاعتزال، وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكون المذهب تدريجيًا وهكذا أطلق عليها فرقة "المعتزلة".

ينظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٢٠- ٢١.

(٣٢) نهض اليهود بعبء الترجمة ابتداء من القرن الثاني عشر، فترجموا في أول الأمر المؤلفات اليهودية العربية لابن فقودة مثل "فرائض القلوب"، وابن ميمون كـ "دليل الحائرين"، وكتاب "الحدود والرسوم" لإسحق الإسرائيلي، وكتاب "الأمانات والاعتقادات" لسعديا الفيومي، و"إصلاح الأخلاق"، و"العالم الصغير" لابن جبريل، وكتاب "الحجة والدليل" ليهوذا اللاوي، و"العقيدة الرفيعة" لإبراهيم بن داود، و"المحاضرة والمذاكرة"، و"المعنى والمجاز والحقيقة" لموسى بن عزرا، و"مقالة في صناعة المنطق" ليهوذا الحريزي، و"انكشاف الأسرار وظهور الأنوار" ليهوذا بن عقنين، و"المحتوى" وكتاب "التمييز" ليوسف البصير، وترجموا المؤلفات الإسلامية كـ "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" و"معيار العلم".

ينظر: د.عبدالمنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص٨،٧.

(٣٣) ابن باجه: أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجه النجيبي، المعروف بابن باجه ولد في (١٠٩٥م) بسرقسطة بإسبانيا، وتوفي في (١١٣٨م) بفاس بالمغرب،=

عندهم بعد ابن ميمون، ويصفونه بالحبر الأعظم، وترجموا كذلك "ابن سينا"[٣٥]، وكان ابن ميمون من المتلقين عنه واستخدم برهانه المشهور في

=من أبرز الفلاسفة المسلمين، اهتم بالطب والرياضيات والفلك والأدب والموسيقى، كان أحد وزراء وقضاة الدولة المرابطية، وتنسب له لائحة مؤلفات تقع في ثلاث فئات مختلفة: شروح أرسطوطاليس، وتآليف إشراقية، ومصنفات طبية، وكان لكتاباته أثر عظيم على ابن رشد، ولفلسفة ابن باجه قيمتان أساسيتان، أولاهما أنه بنى الفلسفة العقلية على أسس الرياضيات والطبيعيات، فنزع عن الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل، وخلع عليها لباس العلم، وثانيتهما أنه أول فيلسوف في الإسلام فصل بين الدين والفلسفة في البحص وانصرف إلى العقل.

ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال من الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج ٧، (ط ١٥)، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٣٧.

(٣٤) ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المعروف بابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ- ٥٩٥هـ)، (مواليد ١٤ أبريل ١١٢٦م، قرطبة، توفي ١٠ ديسمبر ١١٩٨م، مراكش)، فيلسوف أندلسي مسلم، درس الفقه والأصول والطب والرياضيات والفلك والفلسفة، وبرع في علم الخلاف ومارس الطب وتولى قضاء قرطبة وفي عام ٥٧٨هـ/١١٨٢م، عرفه الأوربيون معرفة واسعة وأطلقوا عليه (باللاتينية: Averroes) ويعد من أهم فلاسفة الإسلام ومن أهم أعماله: تهافت التهافت، وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد.

ينظر: محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٣٦- ٢٣٧.

(٣٥) ابن سينا: أو علي الحسين بن الحسين بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم، ولد في أوزبكستان عام ٣٧٠هـ – ٩٨٠م، وتوفي في همدان (إيران حاليًا) ٤٢٧هـ – ١٠٣٧م، عُرف باسم الشيخ الرئيس ولقبه الغربيون بأبي الطب الحديث في العصور الوسطى، يُعد أول من كتب عن الطب في العالم، وقد اتبع أسلوب=

إثبات وجود الله، المعروف ببرهان واجب الوجود، ونظريته في النبوة، وكان "إبراهيم بن داود" من التابعين لابن سينا، وخاصة نظريته في النفس، وبرهانه على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود، وصوّره "يهوذا اللاوي" في كتابه "الخوزري"[٣٦] بوصفه المتحدث باسم "أرسطو"، وأخذ "إبراهيم بن عزرا" قوله بأن معرفة الله هي بالكليات دون غيرها، وأن مشيئته تنهض بها العقول المفارقة.[٣٧]

ب–تنزيه الذات الإلهية في مقابل التشبيه والتجسيم في اليهودية

التنزيه: تسبيح الله عز وجل وإبعاده عما يقول المشركون، ويضيف الأزهري: تنزيه الله، تبعيده وتقديسه عن الأنداد والأشباه، وأصل النزه البعد، وتنزيه الله تبعيده عما لا يجوز عليه من النقائص. [٣٨] أما في العبرية فتعني

=أبقراط وجالينوس وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب، كما كتب في الفلسفة الإسلامية المبكرة، لا سيما في موضوعات المنطق، والأخلاق، والميتافيزيقيا. وقد نوقشت أفكاره من قِبَل "الغزالي" في كتابه "المنقذ من الضلال" وكرر نفس الدلائل "ابن كثير" في كتابه "البداية والنهاية"، وكذلك "ابن العماد الحنبلي" في "شذرات الذهب". ينظر: جوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣، ص٤٩٠.

(٣٦) الخوزري: كتب يهوذا اللاوي كتابه هذا بالعربية اليهودية، وأسماه (الحجة والدليل في نصر الدين الذليل)، وترجمه ابن تبون باسم (الخوزري)، وهو عبارة عن رسالة من يهوذا اللاوي إلى ملك مملكة الخزر، يدعوه فيها إلى اليهودية.
ينظر: كتاب "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل"، تأليف: بهودا بن شموئيل هليفي، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف ومراجعة: حسن حنفي– أحمد هويدي، المركز القومي للترجمة، من تراث يهود العرب.

(٣٧) د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ٦–٧.

(٣٨) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، ج٦، مادة (نزه)، ص ٤٤٠٢.

في معجمها: שלילת צורות ותכונות אנושיות לאל[٣٩] أي إنكار الأشكال والصفات الإنسانية عن الإله، فالرب منزّه عن كل نقيصة: מתרחק מכל פגם – אל-טעותי.. [٤٠] وهي ضد الأنسنة أي יחוס תכונות של בני-אדם לאל – نسبة صفات وقيم البشر للإله. [٤١]

وتنسب الأنسنة (האנשה) إلى المشبهة Anthropomorphists وهم الكتبة الذين حبّروا التوراة وأثبتوا للرب عددًا كبيرًا من الصفات الإنسانية، فقالوا إن له وجهًا ويدين وعينين وجسمًا يختلف عن الأجسام. [٤٢]

ويقول "ابن ميمون" إن ظهور التشبيه بين اليهود كان بين فئة القرائين حينما تمسكوا بحرفية نصوص التوراة التي توهم بتصورات جسمانية لله تعالى، فوقعوا في التجسيم، والتشبيه، وهذا أمر يخالف الواقع. [٤٣]

وقبل أن نستعرض لهذه النصوص التوراتية، نعرض أولا تعريف كل من مصطلحي التشبيه والتجسيم، وبيان الفرق بينهما، فالتشبيه يراد به أحد معنيين:

الأول: وصف المخلوقين المحدّثين بصفات الله جل وعلا.

الثاني: وصف الله تعالى بصفات المخلوقين المحدّثين. [٤٤]

---

(٣٩) دافيد سجيف: قاموس عربي–عبري – عبري–عربي، دار شوكن للنشر، القدس وتل أبيب، ٢٠٠٨، ص ٣٤٠.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٤٠.

(٤١) אברהם אבן -שושן: המלון העברי המרוכז, הוצאת קרית-ספר, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 136.

(٤٢) د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٤٤) ينظر: كامل سلمان الجبوري: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، ج٤، ص ٢٣٥.

ولهذا قال الإمام الجويني[٤٥]: "المشبِّه: مَن يعتقد تشابه الرب والمحدّث من كل وجه".[٤٦]

والفرق بين التشبيه والتجسيم هو: أن المجسّمة يثبتون أن لله جسمًا وينفون عنه أن يشبه غيره، والمشبهة يثبتون أن لله جسمًا ويشبهونه بغيره – تعالى الله عن قولهم[٤٧]– فالتشبيه يلزم منه التجسيم دون عكس، فكل مشبّهٍ مجسّم، وليس كل مجسّم مشبّهًا، ولهذا كان التشبيه أشنع وأقبح من التجسيم، قال الإمام الجويني: "المجسّمة وإن وصفوا القديم بكونه جسمًا، تعالى الله عن قولهم – لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبّهة"[٤٨] ومشبّهة التوراة هم الكتبة الذين وصفوا الله تعالى بصفات المخلوقين، حتى صوروه جل وعلا في صورة بشرية جسمانية محضة، ففي سفر التكوين: "בצלם אלהים עשה את האדם – الرب على صورته عمل الإنسان" (التكوين ٩: ٦)، ووصفوا معبودهم بالتعب والإعياء بعد خلق السماوات والأرض: "ויכלא להים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה: ויברך אלהים את-יום השביעי ויקדש אותו כי שבת מכל-מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות"

---

(٤٥) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين، توفي عام ٤٧٨هـ، ومن مصنفاته: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، والبرهان في أصول الفقه، وغيرها.

ينظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ص ٢٧٨.

–ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ج٣، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٦٧.

(٤٦) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص ٢٩٠.

(٤٧) ينظر: د.جابر إدريس: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، ج١، الطبعة الأولى، دار أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٢هـ، ص ٨٤– ٨٥.

(٤٨) الجويني: الشامل في أصول الدين، ص ٤٢٤.

"وفرغ الرب في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل، وبارك الرب اليوم السابع وقدّسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الرب خالقًا" (التكوين ٢: ٢-٣)، كما وصفوا معبودهم بالندم على خلق الإنسان وعلى بعض أفعاله، تعالى الله عن ذلك، جاء في سفر الخروج: "וינחם יהוה על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו"

"فندم يهوه على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه" (الخروج ٣٢: ١٤).
وفي سفر التكوين: "וירא יהוה כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל-היום: וינחם יהוה כי עשה את האדם הארץ ויתעצב אל-לבו"

"ورأى يهوه أن شر الإنسان قد كثر في الأرض وأن كل تصور أفكار قلبه، إنما هو شرير كل يوم فحزن يهوه أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف في قلبه" (التكوين ٦: ٥-٦).

إذًا جذور التشبيه والتجسيم، ومنابعه متأصل عند اليهود وكتابهم المقدس فإن "التشبيه فيهم طبَّاع" كما يقول الإمام الشهرستاني[٤٩]، ويقول الإمام أبو المظفر الإسفراييني: "وهم [يعني اليهود] الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه، فقد نسج على منوالهم، وأخذ مقالة من مقالهم".[٥٠]

ويذكر "ابن حزم" [٥١] أيضًا نماذج أدبية يهودية في هذا السياق فيقول: "في كتاب لهم يسمى (שיעור קומה) أي "مقدار القامة" أو "مقاييس

(٤٩) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص١٠٦.
(٥٠) أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٣هـ، ص ١٥١.
(٥١) الإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي الظاهري المتوفى عام ٤٥٦هـ، يعد من أكبر علماء الأندلس، وأكبر علماء الإسلام تصنيفًا وتأليفًا بعد=

الذات اللفظي"، وهو ينسب إلى أحد الأحبار ويرجح أن اسمه يشمعئيل، وقد ورد ذكره كثيرًا في التلمود، حيث حدّد فيه وصف الإله بأقبح الصفات، وأنه ذو أعضاء ومساحة، وحددوا مساحة كل عضو عضو فيه، وكم يكون ذلك، وكم يكون ذلك من فرسخ، فقد ورد في هذا الكتاب أن تكسير جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع، حاشا لله من الصور والمساحات والحدود والنهايات".(٥٢)

ويشير أيضًا "ابن حزم" إلى كتاب آخر من كتب التلمود يقال له: "סדר נשים" (فصل النساء وهو الفصل الثالث من المشنا، ويبين هذا الفصل قوانين الزواج والطلاق والجوانب الجنسية عامة، ويوضح العلاقة بين الزوجين وقوانين العيش والطلاق): "أن في رأس خالقهم تاجًا فيه الف قنطار من ذهب، وفي إصبعه خاتم له فص تضيء منه الشمس والكواكب، وأن الملك الذي يخدم ذلك التاج اسمه "مندلفون"، تعالى الله عن هذه الحماقات".(٥٣)

=الطبري، وهو إمام حافظ، فقيه ظاهري، ومجدد القول به، متكلم وأديب وشاعر وعالم برجال الحديث، وناقد ومحلل وفيلسوف، من أهم أعماله: المحلي، الإحكام في أصول الأحكام، الفِصل في الملل والأهواء والنِحل، والأخلاق والسير، ومداواة النفوس وطوق الحمامة.

ينظر: كامل سليمان الجبوري: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، ج٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٢٣٥.

(٥٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د.يوسف البقاعي، الطبعة الأولى، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ص ٢١٣.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢١٣– ٢١٤.

يذكر "ابن حزم" أيضًا: "أن اليهود يقولون ليلة "יום כיפור" يوم كيبور"(٥٤) وهي ليلة العاشر من شهر تشري (أكتوبر): يقوم "الميططرون"(٥٥)، ومعنى هذه اللفظة عندهم "الرب الصغير – تعالى الله عن كفرهم. قال: ويقول وهو قائم ينتف شعره ويبكي قليلاً قليلاً: "ويلي إذ خربت بيتي وأيتمت بنيّ وبناتي، قامتي منتكسة لا أرفعها حتى أبني بيتي، وأرد إليه بنيّ وبناتي".

ويردد هذا الكلام... واعلموا أنهم أفردوا عشرة أيام من أول أكتوبر يعبدون فيه ربًا آخر غير الله عز وجل، فحصلوا على الشرك المجرد.. واعلموا أن الرب الصغير الذي أفردوا له الأيام المذكورة يعبدونه فيها من دون الله عز وجل هو عندهم "مندلفون" الملك خادم التاج الذي في رأس معبودهم، وهذا أعظم من شرك النصارى، ولقد أوقفت بعضهم على هذا فقال لي: "ميططرون" ملك من الملائكة، فقلت: وكيف يقول ذلك الملك "ويلي

---

(٥٤) يوم الغفران، أو يوم الكفارة، وهو اليوم العاشر من شهر تشري، ويبدأ هذا العيد قبيل غروب الشمس من اليوم التاسع من تشري، ويستمر إلى ما بعد غروب شمس اليوم التالي، فمدته حوالي ٢٧ ساعة، يجب فيها الصيام ليلاً ونهارًا، وعدم الاشتغال بأي شيء ما خلا العبادة.

ينظر: د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٠٢.

(٥٥) يذكره أيضًا "المسعودي" في (مروج الذهب): مطاطرون: "الرب الأصغر" لليهود؛ إذ يندب خراب الهيكل بنفس الطريقة.

ينظر: حافا لازاروس يافيه: الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، ترجمة: محمد طه عبد الحميد، مراجعة وتقديم: أ.د.محمد خليفة حسن أحمد، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، (العدد ٣٦)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٦٧.

على ما خربت من بيتي"، وفرّقت بني وبناتي"! وهل فعل هذا إلا الله عز وجل؟ فإن قالوا: تولى ذلك الملك ذلك الفعل بأمر الله تعالى، قلنا: فمن المحال الممتنع ندامة الملك على ما فعله بأمر الله تعالى، هذا كفر من الملك لو فعله، فكيف أن يحمد ذلك منه؟ وكل هذا إنما هو تحيّل منهم عند صك وجوههم بذلك، وإلا فهم فيه قسمان: قسم يقول: إنه الله تعالى نفسه فيصغرونه ويحقرونه ويعيّبونه، وقسم يقول: بأنه رب آخر دون الله تعالى".[٥٦]

[٥٦] ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص٢١٦.

المبحث الأول: سعديا جاؤون: حياته ومصنفاته:

المطلب الأول: حياته:

نشأ سعديا الفيومي في مصر العربية الإسلامية، حيث ولد في مدينة الفيوم عام ٨٨٢م، وكانت مصر في ذلك الوقت جزءًا من الدولة العربية الإسلامية فكرًا وعقيدة، تسودها سماحة الإسلام وعدله، وتواضع المسلمين وغزارة فكرهم، وجد فيها سعديا بيئة صالحة ينهل منها، ويتثقف على أيدي اليهود والمسلمين على حد سواء. (٥٧)

كان والده من بيت علم وثقافة، الأمر الذي يحتمل معه أنه قام بتوجيه ابنه وتعليمه بجهد ذاتي، خاصة فيما يتعلق بالعلوم الدينية اليهودية..

ولما كان للبيئة الإسلامية والعربية التي نشأ فيها سعديا، فإن ذلك قد دفع كثيرًا من الباحثين إلى القول إن سعديا تلقى دروسًا في العلوم الإسلامية وفروعها، واستوعب مضامينها وتوجهاتها بحكم معيشته وسط هذا المجتمع الإسلامي، يضاف إلى ذلك ما استوعبه وألمّ به من التراث اليهودي الديني سواء عن طريق والده أو غيره من اليهود، على الرغم من أن مصر في ذلك الوقت لم تكن من المراكز الدينية اليهودية التي تقوم فيها دراسة التوراة والتلمود.. الأمر الذي اضطر سعديا بمجهوداته واطلاعاته أن يلمّ بكثير من هذه العلوم. (٥٨)

من الطبعي أن البيئة العربية الإسلامية، سواء في مصر حيث كان مولده ونشأته، أو في فلسطين التي ارتحل إليها بعد ذلك بصحبة والده، أم

---

(٥٧) د.عبد الرازق أحمد قنديل: المواريث في اليهودية والإسلام، دراسة مقارنة، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (١٣)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٩.

(٥٨) المرجع السابق، بنصرف، ص٢٠.

في العراق التي ذهب إليها رغبة في أن يواصل تعليمه، لشهرة مدارسها الدينية المتعددة، كان لها تأثير كبير في توجهاته الفكرية والفلسفية، حيث عرفته الأوساط الدينية اليهودية بعد فترة من الزمن عالمًا دينيًا، فقيهًا وجدليًا بارعًا، في اللغتين العربية والعبرية، ويكفي النظر إلى مؤلفاته الكثيرة باللغة العربية، وإن كانت بأبجدية عبرية طبقًا للشائع في عصره، وهي التي يطلق عليها حديثًا "اليهودية العربية".(٥٩)

في ذلك الوقت كان العداء بين طائفتي القرائين والربانيين(٦٠) قد استفحل وانتشر بين الأوساط اليهودية والعربية، وعندما وصلت هذه الأنباء

---

(٥٩) العربية اليهودية: أي الكتابة باللغة العربية، بحروف عبرية وهو أسلوب كان متبعًا عند يهود العصر الوسيط "حيث كان اليهود يؤثرون الكتابة باللغة العربية، لأنها كانت تسعفهم في مسائل الدين والفلسفة، ولعجز كامل في العبرية، يستحيل معه استخدامها كوعاء حضاري، وقد وجد فلاسفتهم، ومترجموهم المفردات العربية، تربى على الثمانين ألفًا، بينما هي في العبرية، لا تزيد على الستة آلاف".
ينظر: د/عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. ص٧،٨ ويقول المفسر اليهودي ابن عزرا(ت: ١١٦٤م) في تفسيره لفقرة سفر التكوين (٢:١١) "كي تمجد الرب"،" لقد ترجم سعديا أسفار موسى الخمسة إلى لغة إسماعيل وكتاباتهم، وذلك لكي يظهر أن التوراة تشمل أمورًا مقبولة، وربما سهل هذا استخدام هذه الترجمة أيضًا على يد السامريين، وبواسطة بعض الطوائف المسيحية" ينظر: حافا لازروس يافيه: الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط. ص ١٥١ .

(٦٠) الربانيين وفرقة الربانية: أكبر فرق اليهود، والربان هو الحبر، والحاخام،" التلمود" كتابهم، يقولون إنه الشريعة غير المنزلة، المكملة لشريعة موسى المحفوظة في التوراة. ويقول غاليه الربانية إن التلمود أعلى منزلة من التوراة، وأن إلههم نفسه يستشير الربانيين إذا حزبه أمر، وأنه في إحدى المرات قد اشتد الخلاف بينه وبينهم، وارتضى الرب حكم أحدهم ، فقضى بتخطئة الرب، الذي لم يسعه إلا الإقرار بصواب الربانيين. ويرد الفلاسفة المسيحيون تعصب الربانيين إلى الروح=

سعديا قرر مناصرة الربانيين والرد بنفسه على ما أدخله القراؤون والمتشككة من بدع في الدين اليهودي، فآل على نفسه أن يفعل لهذا الدين ما فعله المتكلمون للدين الإسلامي، فيوضح أن هذا الدين القديم يتفق كل الاتفاق مع العقل والتاريخ.

في هذه الآونة التي اشتد فيها الخلاف بين الفرقتين وكادت صفوف الطائفية اليهودية كلها أن تتصدع وتنهار، أحسّ زعماء فرقة الربانيين بحاجتهم إلى صوت مناضل قوي، لديه القدرة على تفنيد ادعاءات الخصوم، عند ذلك استدعى "داود بن زكاي" رأس الجالوت، ورئيس حاخامي الأكاديمية اليهودية في ذلك الوقت، سعديا الفيومي، وعيّنه جاءونًا على أكاديمية سورا في عام ٩٢٨م، ويبدو أن استدعاء رأس الجالوت لسعديا كان لثقته في مقدرته، خاصة بعد جداله الكبير مع "اين مائير"[٦١].. ووضعه كتابًا أطلق عليه

=التي تسود التوراة، فالتوراة ما كان من الممكن إلا أن تنتج الربانية، والربانيون بإلهام التوراة كتبوا التلمود، والتلمود هو الذي أفرخ كتاب الزوهر وفلسفات القبليين والحسيدين، وانتهى بالصهيونية، والفكر الصهيوني فكر رباني الأصل، وقد جاء في التلمود: أن من لا يهاجر إلى أرض الميعاد ، كمان لا إله له، وهو تأصيل المغايرة التي جعلت اليهودي يزن بمعيارين بالنسبة لليهودي وغير اليهودي، وتسوده المعايير الأخلاقية المزدوجة، وبسبب هذه المغايرة اعتزل الناس وسكن الجيتو، نبذته المجتمعات التي عاش فيها، وقيل في الأخلاق اليهودية إنها أخلاق عبيد، فيها الحقد المكبوت، وتحيّن لحظة الانتقام، والمسايرة لحد التظاهر باعتناق أديان الأمم.

ينظر: د.عبد المنعم الحفنة :الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية .ص ١٠٧ .

(٦١) ابن مائير: أحد زعماء اليهود الدينيين في فلسطين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي كان يقيم في طبرية التي كانت تُعد في ذلك الوقت مركز النشاط الفكري لليهود، وإليها يرجع الفضل في مسألة التنقيط وضبط النص التوراتي بالشكل، الأمر الذي نتج عنه ما يُعرف بالنص (الماسوراتي، سافر إلى بغداد لطلب المساعدة ضد اليهود القرائيين، وهناك لمس نهضته نهضة اليهود=

"كتاب الفصول" يدور حول مواقيت الأعياد ورأس السنة وغيرها يقترب من أسلوب التوراة، وزوده بالحركات والنبرات مثل التوراة، وهذا الكتاب كان يتلى سنويًا في الشهر الذي يسبق السنة الجديدة.. (٦٢)

ويبدو أن رأس الجالوت "ابن زكاي"، قد شعر بما ينتظر سعديا من رفعة ومجد نتيجة لمواقفه الجدلية، ولنشاطه المستمر في سبيل تدعيم الأكاديمية التي يرأسها فخشي على مكانته كزعيم للطوائف اليهودية، فبدأ النزاع ينشب بينه وبين سعديا مما أدى إلى خلعه من رئاسة الأكاديمية، وإجباره على ترك "سورا" إلى بغداد، وهنا تدخل بعض المعتدلين من اليهود ليضعوا حدًا لهذا الخلاف الذي تفاقم واشتد، وكلّلت مساعيهم بالنجاح وتصالح المتخاصمان وأنصارهما واسترد سعديا مرة أخرى مكانته العلمية، إذ عاد إلى سورا ليرأس من جديد أكاديميتها عام ٩٣٧م، وبعد ذلك مات "ابن زكاي" بثلاثة أعوام، ولم تطل أيام سعديا من بعده، فقد أجمعت المصادر المختلفة التي أرّخت لحياته، أنه مات سنة ٩٤٢م، وقد بلغ الستين من عمره. (٦٣)

المطلب الثاني: مصنفاته:

أثرت البيئة الثقافية والفكرية التي عاش فيها سعديا الفيومي على أعماله، حيث صار مفكرًا وعالمًا موسوعيًا، فيصفه "أبراهام بن عزرا" بأنه: "الرائد العالمي"، ووصفه "ابن النديم" بقوله: "من أفاضل اليهود وعلمائهم

=ورفاهيتهم غير المعروفة في فلسطين، فحاول أن يضفي الأضواء على فلسطين فخرج على الجمهور اليهودي بادعاء تغيير المواقيت في الأعياد ورأس السنة إلا أن سعديا تمكن من التغلب عليه، وعاد التقويم العبري إلى ما كان عليه من قبل.

ينظر: د.عبد الرازق أحمد قنديل: المواريث في اليهودية والإسلام ص ٢٣، ص٥٧.

(٦٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٦٣) المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.

المتمكنين من اللغة العبرية، ويزعم اليهود أنها لم ترَ مثله". ويدل على موسوعية الفيومي، المجالات التي ألّف فيها، حيث ألّف في مجالات متنوعة، وهو بذلك يشبه علماء المسلمين الذين ألّفوا في غير علم من العلوم، وأجمعوا في مؤلفاتهم أكثر من علم، وفيما يلي عرض لمصنفات سعديا الفيومي:

١-في مجال اللغة: لم يعرف اليهود نسقًا نحويًا للعتهم قبل ظهور الإسلام، وعندما ظهرت علوم اللغة عند العرب والمسلمين حول النص القرآني بدأ اليهود في الاهتمام بعلوم اللغة، وتركزت حول نص المقرا. ويؤكد المستشرق "تريند" ذلك بقوله: "نحن مدينون بما للغة العربية علينا من فضل كبير في دراسة التوراة، فإن هذه اللغة لم تصبح لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى باللغة العربية، ولقد أخذ اليهود يقلدون العرب إبان القرنين الثالث والرابع الهجري، ويخضعون لغتهم لقواعد النحو العربي".. كذلك ظهر لدى اليهود مدارس نحوية على غرار ما قام به العرب، وظهرت ثلاث مدارس نحوية يهودية في بيئة عربية خالصة داخل العالم الإسلامي: مدرسة طبرية، المدرسة العراقية ومدرسة الأندلس وشمال أفريقيا.. وكان لكل مدرسة من هذه المدارس النحوية مصطلحاتها الخاصة بها، كما كان في مدارس النحو العربي، خاصة مدرستي البصرة والكوفة، والتي تأثرت بهما فيما بعد مدرستا مصر والأندلس. (٦٤)

ترك سعديا كتبًا متنوعة في اللغة، فألّف في مجال المعاجم، والدخيل في اللغة العبرية، وفي مجال نحو اللغة العبرية، ويُعد بإسهاماته في مجال اللغة أول من وضع أسس النحو والمعجم العبري متأثرًا في ذلك بعلماء اللغة العرب، ومن أهم أعماله اللغوية:

---

(٦٤) سعيد بن يوسف، المعروف بسعديا الفيومي: الأمانات والاعتقادات. تحقيق أ.د. شريف حامد سالم، مراجعة ودراسة أ.د.أحمد محمد هويدي، ص ١٩،٢٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٢١ م.

أ.كتاب اللغة، مكون من اثني عشر فصلا، وهو أول كتاب في النحو بالمعنى العلمي لهذا المصطلح، عالج فيه حروف الأبجدية العبرية وخواص حروف الحلق، وإبدال الحروف وإدغامها، وقسم الكلام إلى فعل وحرف واسم، ووصف الأصوات والحركات، وتصريف الأفعال والأسماء.(٦٥)

ب.الأجرون: معجم عبري في نسخته الأولى، يقع في جزأين، رتّبه سعديا طبقًا لترتيب حروف الأبجدية العبرية، وبطريقة غير مسبوقة في العبرية من قبل، حيث رتب الألفاظ في الجزء الأول منه تبعًا لأوائل الكلمات – التي أطلق عليها القوافي– حسب حروف نهايتها، وكان هدفه من ذلك مساعدة الشعراء على ضبط القوافي الشعرية العبرية، أما في نسخته الثانية، والتي أعدها بعد ذلك، فقد قام بإدخال تعديلات على الطبعة الأولى حيث قام بترجمة ما كتبه أولاً إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى كتابة مقدمة باللغة العربية، ووضع عنوانًا جديدًا للكتاب وأسماه: "كتاب الشعر العبراني". وقد ضمنت المقدمة إشارات إلى محتوى الكتاب، والغرض منه، مشيرًا أيضًا إلى بعض الشعراء اليهود الأوائل، أمثال "يوسي بن يوسي"(٦٦)، مما أضفى على الكتاب قيمة علمية كبيرة. (٦٧)

---

(٦٥) المرجع السابق ص ٢٠.

(٦٦) يوسى بن يوسى: (יוסי בן יוסי) من الشعراء الدينيين الأوائل عند اليهود، حيث نظم أشعاره في الفترة قبل التقليدية قالت(الكلاسية) للشعر الديني (البيوطيم)، وذلك في القرن الخامس أو السادس الميلادي في فلسطين، لقب باليتيم لأن أباه ربما مات قبل ولادته، أو قبل ختامه.

لمزيد من التفاصيل ينظر:

אוצר ישראל לי"ד איזענשטיין, אנציקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל, ספרותו ודברי ימיו, ערך יוסי בן יוסי, ניו,יורק, מוציא לאור: פרדס, תשי"ב, 1951.

(٦٧) د.عبد الرازق أحمد قنديل: المواريث في اليهودية والإسلام ص. ٢٩.

ج.تفسير السبعين لفظة المفردة:

واضح من عنوان الكتاب أن سعديا وجد عددًا من المفردات التي وردت مرة واحدة فقط في التوراة، فجمع هذه المفردات وقام بشرحها وتوضيحها بالاعتماد على مقابلها العربي وربما الآرامي أيضًا، حتى يكشف مدلول هذه المفردات، ويتبع الفيومي في هذا الكتاب أسلوب ومنهج المسلمين الذين ألّفوا في غريب القرآن. (٦٨)

٢-في مجال الشريعة:

ألّف سعديا عددًا من الكتب في مجال الشريعة، ويمكن أن ندرجها تحت عنوان واحد وهو "الأعمال التشريعية القانونية"، فهي في مجملها تحتوي على مواد ونصوص قانونية مستمدة أصلا من نص العهد القديم، وما قام به سعديا يندرج في نطاق جمع وتنظيم وشرح وتبويب هذه النصوص، ويمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى تشريعية مدنية مثل كتاب المواريث، وأحكام الوديعة، والمحارم، والأطعمة المحرمة، ومؤلفات تشريعية دينية: مثل: المدخل إلى التلمود، وتفسير الثلاثة عشر قاعدة التي تفسر بها التوراة. (٦٩)

أ.كتاب المواريث:

كتبه سعديا بالعربية اليهودية، ويتناول فيه موضوع الميراث، وتمييز بكر الأبناء الذكور، وقسّمه إلى سبعة أقسام، بالإضافة إلى مقدمة وهي: البنوة، ميراث الذكران بعضهم مع بعض، ميراث البنات بعضهن مع بعض، انتقال الميراث من البنين إلى الأب، ميراث الأخوة، أنواع السبعة الذين

(٦٨) سعيد بن يوسف: الأمانات والاعتقادات ص ٢٠،٢١.

(٦٩) د. يحيى ذكرى: علم الكلام اليهودي. ص ٤١ .

يرثون، واهتم بهذا الكتاب عدد من المستشرقين، فقام بنشره بالعربية، وترجمته بالعبرية المستشرق "هوروفيتش"(٧٠)، ثم قام بتنقيحه وإعادة طبعه مع ملاحظات نقدية، المستشرق ديرنبورج(٧١)، وقدّم له المستشرق يوئيل

---

(٧٠) هوروفيتس- بالألمانية JOSEF HOROVITZ (١٨٧٤-١٩٣١) مستشرق ألماني يهودي، عامل أستاذًا للعربية في كلية عليكرة في الهند، نحو عام ١٣٢٤ هـ، ومن زملائه في التدريس في الكلية عبد الحميد الفراهي، الذي تعلّم منه اللغة العبرية، واستفاد هوروفيتس منه في علوم العربية .

ينظر: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، مفردات القرآن. مقدمة المحقق الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٥.

(٧١) ديرنبورج اسمه بالعربية هرتفج بن يوسف دارنبور(بالفرنسية: derenbourg Hartwig ١٢٦٠-١٣٢٦هـ/١٨٤٤-١٩٠٨م) هجرية ألف و٨٤٤,٩٠٨ م) مستشرق فرنسي موسوي، وهو مؤرخ ومترجم و مستعرب، و فقيه لغوي، وأستاذ جامعي بأكاديمية النقوش والآداب. صار مدرسًا للغة العربية في "مدرسة اللغات الشرقية الحية" في باريس، وصار أستاذًا للغة العربية في "المدرسة العملية للدراسات العليا". وفي عام ١٨٥٥ ولكرسي (الإسلام) الذي أنشئ بها وكان هو أول من شغله وقد نشر هرتفج الكتب التالية:

١- "ديوان النابغة الذبياني" مع تتمة ١٨٦٩ م.
٢- " كتاب فيما يلحن فيه العامة ".
٣- "الكتاب" لسيبويه .
٤- "المواعظ والاعتبار" لأسامة بن منفذ ١٨٨٦م.
٥- " مختارات من قصائد أسامة بن منقذ ١٨٨٩ م
٦- "الفخرى في الآداب السلطانية" لابن الطقطقي ١٨٩٥، كما أصدر ثلاثة مجلدات من الأعمال الكاملة لسعديا الفيومي بالعربية، وكان أبوه قد أصدر منها مجلدين.

ينظر: د.عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٩٣، ص ٢٤٢.

مولر[٧٢]، ثم قام بنشره وقدّم له بمقدمة وافية د.عبد الرازق أحمد قنديل، ضمن سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية من خلال مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٨م. [٧٣]

ب.أحكام الوديعة:

كتبه أيضًا باللغة العربية، غير أن هناك مصادر أخرى أشارت إلى هذا الكتاب، ولكن بعنوان مختلف، فقد نشره "هاركفي" ضمن كتابه "إجابات الجاؤونيم"[٧٤] بعنوان "مختصر الوديعة".

ج.كتاب الشهادة والوثائق:

يعد من أوائل الأعمال التشريعية التي قام بها، واهتم بها اهتمامًا بالغًا، نظرًا لحاجة الناس دائمًا إلى الشهادة.

د.كتاب تفسير العاريوت (المحارم). [٧٥]

٣-في مجال الفلسفة:

أ.شرح لكتاب الخلق (ספר יצירה) وفيه رد على كثير من آراء القرائين. ويطلق عليه ابن النديم "كتاب المبادئ" ونشره في العصر الحديث المستشرق "ماير لامبرت".

---

(٧٢) إجابات الجاؤونيم : (תשובות הגאונים) صدر هذا الكتاب حوالي ٨٠٠ – ١٠٠٠م بفلسطين العثمانية وبه ما يقرب من ٤٠٠٠ إلى ١٠,٠٠٠ إجابة من الجاؤونيم تضمنت مواضيع مختلفة : الهالاخا (الشريعة)، وتفسير التلمود، والأسطورة، والتوراة.

(٧٣) د.يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، ص٤١.

(٧٤) وهو أحد المؤلفات التي بحث فيها سعديا الأمور التي تتعلق بالمحارم في الشريعة اليهودية.

(٧٥) يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، ص٤١.

ب.كتاب الأمانات والاعتقادات (ספר אמונות ודעות): ويعد أهم كتبه الفلسفية، حيث عرض فيه خلاصة آرائه الكلامية والفلسفية بشكل متكامل، وكتبه باللغة العربية عام ٩٣٢م. وعالج فيه نفس المسائل الكلامية الإسلامية مثل: حدوث العالم، الذات والصفات، الأمر والنهي، العدل، الحسنات والسيئات، خلود النفس، المعاد. بالإضافة إلى مقدمة تتعلق بمصادر المعرفة المختلفة، وخاتمة تتعلق بالأخلاق، والسلوك الأمثل الذي يجب أن يسلكه الإنسان في هذا العالم.. ويمكن رصد الأسس التي استند إليها منهجه في هذا العمل على النحو التالي:

١-التماس التبرير النظري لكل موضوع من موضوعات هذا الكتاب.

٢-رصد كل النظريات الكلامية والفلسفية المخالفة له، ثم محاولة مناقشتها والرد عليها.

٣-سرد الحجج النقلية التي تدعم موقفه من الموضوعات التي تأسست على الحجج العقلية، ومثل هذه الحجج تكون مستمدة إما من التوراة المكتوبة أو التوراة الشفوية. (٧٦)

٤-في مجال التفسير: قام سعديا جاؤون بتفسير كثير من أسفار المقرا، والمقصود بالتفسير هنا، الترجمة، حيث يرى سعديا إنه من الصعب ترجمة نص المقرا، واستعمل الشرح بمعنى التفسير عند المسلمين، ولقد كانت ترجمته الكاملة لكتاب التوراة وتفسيره له باللغة العربية(٧٧)، مقصدًا أراد منه أن يقرّب النص الديني إلى العامة، سواءً أولئك الذين كانوا

---

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٤- ٣٥.

(٧٧) سعيد بن يوسف، المعروف بسعديا الفيومي: الأمانات والاعتقادات، تحقيق: أ.د.شريف حامد سالم، مراجعة ودراسة أ.د.أحمد محمد هويدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٢١م، ص ١٨- ١٩.

يحسنون اللغة العربية الفصيحة، أو أولئك الذين لم يتعد زادهم اللغوي الاستعمال الدارج، بل كتب التفسير بحروف عربية ليتمكن حتى أولئك الذين لا يستطيعون حل رمز الحرف العبري، يهود أم غير يهود، من الاطلاع عليه(٧٨)، كما وضع تفسيرًا لأسفار إشعيا والمجلات الخمس (روث، المراثي، الجامعة، إستير، نشيد الأناشيد)، أما الأسفار التي فسرها (ترجمها) وقدّم لها شرحًا مطولاً، فهي أسفار: أيوب والأمثال والجامعة والمزامير ودانيال، كذلك قدّم شرحًا مطولاً لأجزاء كبيرة من سفر التكوين.. ويشير ابن النديم إلى أعماله في هذا المجال فيذكر في كتابه الفهرست "كتاب تفسير إشعيا"، كتاب "تفسير التوراة نسقًا بلا شرح"، كتاب "الأمثال" وهو عشر مقالات، كتاب "تفسير أحكام داود"، كتاب "تفسير النكت"، وهو تفسير زبور داود عليه السلام، كتاب "تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة مشروح، كتاب "تفسير أيوب".(٧٩)

اتبع سعديا في تفسيراته وشروحه منهجًا ربما لم يتبعه أحد من اليهود قبله، وهو أن يقدم لمؤلفه بمقدمة، على غرار ما كان يفعل علماء المسلمين في عصره – حيث كان سمة من سماتهم، على اختلاف اتجاهاتهم العلمية

---

(٧٨) المرجع السابق، ص ١٩.

(٧٩) البشاط: هو التفسير البسيط، أو الحرفي وهو أحد المناهج التفسيرية الأربعة. ويعد منهج البشاط هو المنهج الشائع، وعليه قامت معظم التفاسير في العصر الوسيط، إذ يهدف إلى شرح الغامض من النص في شكل هو أقرب للنص نفسه.
ينظر: سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي: تفسير التوراة بالعربية، نقله إلى الخط العربي وقدّم له وعلّق عليه: سعيد عطية مطاوع، أحمد عبد المقصود الجندي، ص ٣٤.

والفكرية. وقد وضح ذلك في استهلاله لمقدمته لتفسير سفر أيوب، حيث ابتدأ مؤلفه بقوله: "تبارك الله إله إسرائيل القديم قبل الابتداءات، والباقي بعد النهايات، المبدئ المخترع المعيد الباعث الحقيق بالحق والحمد والشكر على فضله العام، وإحسانه الشامل". فيتضح من هذا الاقتباس، التركيز الكبير على وحدانية الله وأنه الموجود الأزلي خالق الكون من العدم، وحسب تعبير سعديا: "أن إيجاده الخلق بعد ما لم يكن هو الفضل الأعظم"، وأنه أبدي بعد زوال العالم، فيقول: "وجود القديم جل وعز لا نهاية لقدرته". وبما أنه الخالق من العدم، فهو المحيي الموتى، ويبعثهم مرة أخرى بعد الممات، وحسب تعبيره: "وكذلك إحيائه لهم وسائر تدبيره الحسن الذي به دبرهم.."، ولذلك فهو الجدير بالشكر والحمد. وقد أعطى سعديا تسميات لبعض الأسفار التي قام بتفسيرها أو شرحها، بعيدًا عن التسميات المعروفة لنا، فأطلق على سفر الأمثال: "كتاب طلب الحكمة"، والمزامير أطلق عليها: "كتاب التسابيح"، وأطلق على سفر أيوب: "كتاب التعديل"، وأطلق على سفر الجامعة "كتاب الزهد"، وأطلق على سفر إشعيا: "كتاب الاستصلاح"، وقدم تفسيرًا للتسميات التي أطلقها على هذه الأسفار.

ويمكن استخلاص عدة خصائص وسمات محددة تتسم بها ترجمات وشروح وتفاسير سعديا، يمكن حصرها فيما يلي:

(أ)حرصه على الجوانب اللغوية، من أجل وضع المعنى الواضح لأسفار التوراة.

(ب)يفضل المنهج البسيط في الشرح والتفسير، وفي حالة تعارض هذا التفسير الحرفي (البشاط) مع العقل، فإنه لم يمانع الأخذ بمنهج الدراش أو المنهج الرمزي. (٨٠)

(٨٠) يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، ص ٣٧.

(ج)صدّر ترجمته لكل سفر، أو تعليقه عليه بمقدمة، شرح فيها موضوع السفر، وفكرته الأساسية، والهدف من الشرح.

(د)غلب عليه خلال الشرح والتفسير، مناقشة المسائل العقائدية والدينية.

٥-في مجال الجدل:

قسّم الباحثون أعماله في هذا المجال إلى قسمين:

-قسم قد وجهه إلى أفراد معينين، وقفوا فيه موقفًا لم يقبله، أو حاولوا أن يحدثوا تغييرات في النظم اليهودية، كما حدث مع داود بن زكاي(٨١)، وابن مائير.

-قسم وجهه بصفة عامة إلى طائفة القرائين.

ومن أهم أعماله في هذا المجال:

أ-كتاب التمييز:

موجه بشكل عام إلى فرقة القرائين، وحاول أن يناقش في هذا العمل بعض المسائل التي يدور حولها الخلاف بينهم وبين الربانيين، ومنها ما

---

(٨١) عنان بن داود (٧١٥- ٨١١م) كان الأحق بمنصب الجاؤونية بالعراق، وذلك بعد وفاة رأس الجالوت سليمان، ويبدو أنه لم يترك أولادًا، وكان عنان معروفًا بميوله التحررية، وبخاصة إزاء شرائع التلمود، فعارض في انتخابه الجاؤون الأعمى يهوداي رئيس أكاديمية سورا، والجاؤون داوداي رئيس أكاديمية بومباديثا، وحدثت على أثر ذلك فتنة بين أنصار عنان وأنصار حنانيا الذي عُيّن رئيسًا للطائفة، واستنجد أنصار عنان بأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور، ليفرضه فرضًا في هذا المنصب، ولكنه آثر أن يترك الأمر لليهود أنفسهم، وهكذا استقر حنانيا في رئاسة الجالوت. وقد تأثر عنان بفكر المعتزلة في التخلي عن الجمود، وفي تحكيم العقل، فقام بحملة شعواء ضد التلمود في فلسطين، كما نادى بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم نبي حق، وقد رد على آرائه سعديا جاؤون بكتابه: "الرد على عنان".

ينظر: د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، مرجع سابق، ص ٢٩٦- ٣٠١.

يدور حول التقويم، وإنارة ليلة السبت، وتاريخ عيد الأسابيع، وما يتعلق بالتوراة الشفوية، ويتضح من عنوان الكتاب مدى تهكم سعديا من هؤلاء المعارضين الذين لا يستطيعون التمييز بين الأمور.

ب-كتاب الرد على عنان: (٨٢)

يزعم العديد من الباحثين أن هذا العمل يُعد أول مؤلفات سعديا، وأنه كتبه في مصر عام ٩١٥م، في حين ذكرت مصادر أخرى أنه كتبه بعد أن انتهى من وضع كتابه اللغوي "الأجرون"، والذي كتبه وهو في العشرين من عمره.

ج-كتاب الرد على ابن ساقويه:

يتضح من عنوان الكتاب أنه وضع من أجل الرد على كتاب ابن ساقويه المسمى بـ(الفضائح) حيث هاجم فيه ابن ساقويه المعتقدات التلمودية، وقد قسم هذا الكتاب إلى عشرة أجزاء طبقًا للموضوعات التي هاجم فيها سعديا.

د-الكتاب المفتوح أو الواضح: (٨٣)

يختلف هذا الكتاب عن الكتب الجدلية الأخرى، إذ يرتبط ارتباطًا خاصًا بشخصية سعديا نفسه، فقد كتبه مدافعًا عن نفسه هو، فقد كتبه في سنوات العزلة، وكتبه على غير عادته باللغة العبرية، وإن كان نقله بعد ذلك إلى اللغة العربية، ويتضمن الكتاب عشرة موضوعات، ناقش في سبعة منها

---

(٨٢) ابن ساقويه: من أقطاب الفكر القرائي، صاحب كتاب "الفضائح" الذي هاجم فيه التلمود والربانيين، وخاصة سعديا جاؤون، فتصدى له سعديا، وفنّد ما كتبه عليه، وعن الفكر الرباني بصفة عامة، وأعلن ذلك في كتابه "الرد على ابن ساقويه".
ينظر: د.حسن ظاظا: المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٨٣) د. يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، مرجع سابق، ص٣٩.

أسس الخلافات التي قامت بينه وبين معارضيه- ويقصد هنا ابن زكاي وأتباعه- أما الثلاثة الباقية فهي عامة وجها إلى طوائف اليهود عامة تنبيهًا لهم حتى يهتموا بأمور دينهم ولغتهم.. وتحدث أيضًا عن المتاعب التي صادفته في حياته من قِبَل العديد من الأشخاص الذين ذكر أسماءهم، وأخيرًا ينبّه بني طائفته إلى الاهتمام بالتلمود، وتعلّم اللغة العبرية. [٨٤]

وحاصل القول: إن مؤلفات سعديا جاؤون عكست مقدرته الفكرية، وتمكنه وتصديه للدفاع عن معتقداته، وصونه للتراث الديني اليهودي ممثلاً في التوراة والتلمود بشقيه المشنا والجمارا، وعدم الاعتداد بأي رأي يخالف ما جاء فيها من أحكام وشرائع، وبالإضافة إلى ذلك، يُعد ضمن مفسري وفلاسفة العصر الوسيط، الذين نقلوا نصوصًا كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين، ويقرّ "موسى بن ميمون" بذلك في كتابه الفلسفي "دليل الحائرين- מורה הנבוכים": "إن الذي نجده من الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرائين، إنما هي أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين.. وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشاعرة" (ج١، ص٢٨٧).

[٨٤] د.عبد المنعم الحنفي، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص ١٢٥.

المبحث الثاني: مسألة التنزيه الإلهي، مقابل التشبيه والتجسيم عند سعديا جاؤون

المطلب الأول: تنزيه الإله في تفسير سعديا للتوراة

أراد "سعديا جاؤون" بتفسيره العربي للتوراة، أن يدافع عن العقيدة اليهودية، ويقوي بمذهبه جانب التنزيه فيها، ويخفف من غلواء التجسيم والتشبيه في التوراة، وتطلب منه ذلك أن يستعين بأدوات التفكير المعروفة في وقته، وهي الفلسفة الإسلامية المتأثرة إلى حد كبير بالفلسفة الأرسطية ذات الصفة الأفلاطونية عند العرب، فابتعد في ترجمته عن الصور الأنثروبومرفية Anthropophantic (التجسيدية والتشبيهية)، وجاءت ترجمته خالية إلى حد كبير من تجسيد الإله أو تشبيهه(٨٥)؛ ويوضح في مقدمة ترجمته أن صفات الله خالية من التجسيد والتشبيه، فيقول: "قال لما كان حمد الله ﷻ، وشكره على ما به إحسان غير متناهية، إذ القدرة التي لها يحمد، والفعل الذي عليه يشكر، لا حد لهما، كان أفضل الحمد التعالي، وأشرف الشكر المبالغة، فلله الحمد، وتبارك الموجود وجودًا أزليًا، الواحد حقيقة الوحدانية، الحكيم الحكمة المحضة، القادر قدرة تامة، المحسن إحسانًا كاملا، العالي على كل تسبيح ومجد". يبدو الأثر الإسلامي كذلك في ترجمة سعديا فيما يتعلق بطبيعة الله وصفاته؛ إن مَن يقرأ الاقتباس السابق يشعر أنه أمام مسلم يعرف صفات الله كما يرسمها القرآن الكريم، ولا يساوره أدنى شك أنها كلمات إنسان يهودي، فالتوراة والتراث اليهودي لم يطلق أي صفة من الصفات السابقة على الله تعالى، فالله في العهد القديم

(٨٥) سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي: تفسير التوراة بالعربية، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

يغضب ويفرح، يسير مع جماعته، علمه محدود، قدرته محدودة، يتعب ويستريح.

وعند ترجمته لأسماء الألوهية "يهوه وإلوهيم יהוה, אלהים"، نجده يترجمها أيضًا "الله"، وعندما يلحق الضمير بإلوهيم، يترجمها "الله ربكم"، فهو يرفض أي تسمية للألوهية، باستثناء اسم (الله)، فالتعبير "יהוה שמו" يترجمها "الله اسمه"، وكل هذا نابع من أن الاسم "يهوه" يعني أن "يهوه" مقابل الآلهة الوثنية مردوك[٨٦] وآشور[٨٧].

نماذج من تنزيه الإله في تفسير التوراة:

-"וינחם יהוה ... ויתעצב אל לבו. التكوين ٦:٦" ترجمها سعديا إلى: "تواعدهم ... وحبل قلوبهم في ضيق"[٨٨] بدلا من "تأسف الرب.. وحزن في قلبه".[٨٩]

---

(٨٦) مردوك (مردوخ): كبير آلهة قدماء البابليين الذين زعموا أن قوته كانت تكمن في حكمته وكانت له عدة صفات خارقة، لكن أبرز صفتين كانتا أنه يرى بزاوية ٣٦٠ درجة.

ينظر: فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان "الشرق القديم"، ج٢، ط٤، ص ٢٥٤.

(٨٧) آشور: إله قومي للآشوريين، ويحمل نفس اسم مدينة آشور، وكان إله الحرب، حلّ محل مردوك في مجمع الآلهة كسيد وحاكم للأرباب والآلهة وخالق لكل شيء.

ينظر: المرجع السابق، ص٢٥٤.

(٨٨) جعل قلوبهم في ضيق وقلب الأمر لتكون السكينة بعيدة عنهم وقد جاء ما أورده أبراهام بن عزرا بأن الإشارة للقلب، تقصد "النبي" ضمن رسالة ربي يهوذا ابن قوريش، ص ٣٣.

ينظر: تفسير التوراة بالعربية، ص ٩٢.

(٨٩) الكتاب المقدس، ص ٩٢.

-"כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". ترجمها إلى: "إن الله عالم أنكما في يوم تأكلان منها تنقض عيونكما، وتصيرا كالملائكة عارفين الخير والشر"[٩٠]، وذلك بدلا من: "بل الرب عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالرب عارفين الخير والشر"[٩١] (التكوين: ٣: ٥).

-في قصة إبراهيم وأبيمالك ترجم: "ויבוא אלהים ... ויאמר אליו האלהים בחלום" (التكوين: ٢٠: ٣) إلى: "فجاء ملاك الله... فقال ملاك الله في الحلم"[٩٢] بدلا من: "فجاء الله...فقال له الله في الحلم[٩٣]، ففي هاتين العبارتين يبعد سعديا عن الله أي صفة تشبيه أو تجسيد.

-يؤكد سعديا على أزلية الإله فترجم عبارة: "אהיה אשר אהיה אמר כי תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם" (الخروج ٣: ١٤) إلى: "قال له الأزلي الذي لا يزول، قل لبني إسرائيل، الأزلي بعثني إليكم[٩٤]"، وذلك بدلا من: "وقال الله لموسى: أهيه الذي أهيه (أكون ما أكون) فقال هكذا تقول لبني إسرائيل: إهيه أرسلني إليكم".[٩٥]

-"ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (التكوين ١: ٢٦)، فسرها إلى: "وقال الله نصنع إنسانًا كصورتنا بشبهنا[٩٦].. بصورة

---

[٩٠] تفسير التوراة بالعربية، ص ٨٦.

[٩١] الكتاب المقدس، ص ٣.

[٩٢] تفسير التوراة بالعربية، ص ١١٩.

[٩٣] الكتاب المقدس، ص ٢١.

[٩٤] تفسير التوراة بالعربية، ص ٢٠٢.

[٩٥] الكتاب المقدس، ص ٦٦.

[٩٦] تفسير التوراة بالعربية، ص ٨٣.

شريفة" موضحًا ذلك في الفقرة ٢٧، كما جاء في كتاب الأمانات: "ورأيت آخرين يتعلقون بقول الله: "نصنع إنسانًا كصورتنا" ويقولون: إن هذا اللفظ يوميء إلى كثير، وهؤلاء أجهل من أولئك لأنهم لم يعلموا أن لغة بني إسرائيل تُطلق للجليل أن يقول: "نفعل" و"نصنع"، وهو واحد، كما قال بالاق: "فلعلي أستطيع أن أحاربه" (العدد ٢٢: ٦)، وقال: "وإذ هذه الرؤيا، نقول: تفسيرها بين يدي الملك (دانيال ٢: ٣٦). [٩٧]

تُعد فكرة تشبيه الرب بأنه استراح في اليوم السابع ، إحدى الاشكاليات التي عالجها سعديا جاؤون في تفسيره، حيث ترجم فقرة (الخروج ٣١:١٧) والتي تقول"بيني وبين بني ישראל אות לעולם כי-ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש".إذ ترجمها على النحو التالي :" في ما بيني وبين بنى إسرائيل هي علامة للدهر، لأن في ستة ايام صنع الله السماوات والأرض ، وفى اليوم السابع عطلها وأراحها"[٩٨] بدلا من "هو بيني وبين بنى اسرائيل علامة إلى الأبد ، لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس".[٩٩]

كما عالج هذه الإشكاليات أيضا في (الخروج ٢٠/١٠-١١)، حيث ترجم هذه الفقرة "אלהיך לא-תעשה כל מלאכה אתה ובנך-ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: כי ששת ימים עשה יהוה את-השמים ואת-הארץ את הים ואת-כל-אשר-בם וינח ביום השביעי כל כן ברך יהוה את-יום השבת ויקדשהו" على النحو التالي "واليوم السابع سبت تسبت فيه لله ربك، لا تصنع شيئا من الصنائع، أنت

(٩٧) سعديا بن يوسف المعروف بسعديا الفيومي: الأمانات والاعتقادات، ص ١٠٧.

(٩٨) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٩٩) الكتاب المقدس، ص ١٠٣.

وابنك وابنتك، وعبدك ، امتك وبهائمك وضيفك الذى في محالك: لأن الله خلق في ستة ايام السماء والأرض والبحر وجميع ما فيها، وأراحها في اليوم السابع ، ولذلك بارك الله في اليوم السابع وقدّسه[١٠٠] وذلك بدلا من: "وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك .لا تصنع عملا ما، أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذى داخل أبوابك: لأن في ستة ايام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح في اليوم السابع لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه. [١٠١]

وتكرر التشبيه نفسه في فقرة سفر (التكوين: ٢/٢-٣) إذ تقرر : "ויכלא להים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה: ויברך אלהים את-יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר-ברא אלהים לעשות" ونقلها على النحو التالي: " وأكمل الله في اليوم السابع خلقه الذي صنعه وعطل فيه أن يخلق شيئا من مثله خلقه الذي صنع: "وبارك فيه وقدّسه، إذا عطل فيه أن يخلق شيئا من مثله خلقه الذي صنعه".[١٠٢] وذلك بدلا من: " وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمله فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع وقدسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا".[١٠٣]

---

(١٠٠) تفسير التوراة بالعربية، ص ٢٤١.

لمزيد من التفصيل ينظر: د.سعيد عطية علي مطاوع: التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، (العدد ٢٢)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٨٨.

(١٠١) الكتاب المقدس، ص٨٨.

(١٠٢) تفسير التوراة بالعربية، ص ٨٤.

(١٠٣) الكتاب المقدس، ص ٢.

من زلات كاتب صفر التكوين، تفسير اسم "إسرائيل–ישראל" بأنه "مصارع الرب" حيث ظهر له الرب في صورة رجل، تصارع معه الليل بطوله حتى مطلع الفجر، ولم يقدر على يعقوب، ولما رأى أنه لا يقدر عليه (بصورته الإنسية) استعان بسطوة ألوهيته ، فلمس حُقّ فخذ يعقوب، فينخلع حُقّ فخذه، ويقول له أطلقني فقد طلع الفجر، ولكن يعقوب لا يُطلقه، بل يظل آخذًا بتلابيبه ويقول له: لا أطلقك حتى تباركني، فيقول له ما اسمك؟ فيقول يعقوب، ويقول الرجل "الإله" لا يُدعى اسمك بعد يعقوب بل "إسرائيل" ثم يفسر له معنى هذا الاسم (ישרא+אל) بقوله لأنك سارعت الإله وقدرت . ويفهم يعقوب أن الذي صارعه هو الرب، فيسمي هذا المكان(פנואל) يعني وجه الإله) قائلًا: لأني رأيته الرب وجها لوجه ونجيت نفسي، وقد حاول سعد يا جاؤون في تفسيره إخفاء التنزيه على هذه الواقعة، ويخفف من غلواء التجسيم والتشبيه فيها فنقلها على النحو التالي:

النص التوراتي (التكوين :٣٢/٢٥–٣١) "ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר: וירא כי לא יכול לו ויגע בכף-ירכו ותקע כף-ירך יעקב בהאבקו עמו: ויאמר שלחני כי עלה השחר ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני: ויאמר אליו מה-שמך ויאמר: יעקב: ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם-ישראל כי שירת עם-אלהים ועם-אנשים ותוכל: וישראל יעקב ויאמר הגידה-נא שמך ויאמר למה זה תשאל לשמי ויברך אותו שם: ויקרא יעקב שם המקום פניאל כי-ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי:". [١٠٤]

تفسير سعد يا جاؤون: " وبقي يعقوب في ذلك الجانب وحدة ، فصارعه الملاك إلى مطلع الشمس: فلما رأى أنه لم يطقه، دنا من حق

[١٠٤] ספר תורה נביאים כתובים, מדויק היטיב על פי המסורה, הוגה בעיון נמרץ, על ידי Norman Henry Snaith, London 1978, עמ' 52- 53.

وركه، فزال حق وركه يعقوب في مصارعته معه: ولما طلع الفجر قال له: أطلقني قال: لا أطلقك بدون أن تباركني: قال له: ما اسمك؟ قال: يعقوب قال: لا يسمى اسمك أبدًا يعقوب، فقط إسرائيل، لأنك ترأست عند الرب وعند الناس، و طقت ذلك: ثم سأله يعقوب فقال له: أخبرني اسمك ؟ قال : وما سؤالك عن اسمي؟ ولما باركه ثم: سمّى يعقوب الموضع فينائيل قائلا: إني رأيت ملاك الله مواجهة وتخلصت نفسي".(١٠٥)

وذلك بدلا من "بقي يعقوب وحده و صارعه إنسان حتى طلوع الفجر: ولما رأى أنه لا يقدر عليه، ضرب حُق فخذه، فانخع حقه فخذ يعقوب في مصارعته معه. وقال: " أطلقني، لأنه قد طلع الفجر" فقال: لا أطلقك إن لم تباركني" فقال له: ما اسمك؟ فقال "يعقوب " فقال: " لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت" وسأل يعقوب وقال "أخبرني باسمك "فقال: لماذا تسأل عن إسمي؟ وباركه هناك .فدعا يعقوب اسم المكان "فينائيل" قائلا: لأني نظرت الله وجها لوجه، ونحيت نفسي".(١٠٦)

لقد نقل سعديا جاؤون الفقرة الأخيرة قائلا: " إني رأيت ملاك الله مواجهة، وتخلصت نفسي" وهي محاولة يُحمد عليها، ولكن كان يقدر به أن يمضي في الشوط إلى نهايته ، ولم يكتفي بالتخفيف ويقطع بأن هذا النص في سفر التكوين، وأشباهه، نص دخيل، تبرأ منه التوراة.

المطلب الثاني: تنزيه الذات الإلهية في كتاب "الأمانات والاعتقادات".

(١٠٥) تفسير التوراة بالعربية، ص ١٥٢– ١٥٣.

(١٠٦) الكتاب المقدس: ص ٣٩.

أسس كتاب الأمانات هو توافق العقل والوحي، ففي النص الأول الخاص بالخلق أو البدء، يثبت سعديا أن الحواس لا تستطيع الفصل في هذا الأمر، وأن النظر العقلي هو السبيل إلى فهم قضايا مثل هذه، كما أن ما جاءت به التوراة هو أيضا سبيل يؤدي إلى نفس الهدف، وقد نهج سعديا في هذا نهج المتكلمين الذين يرون أن للعالم بداية، وعليه فإن له خالقًا.(١٠٧)

وموضوع الفصل الثاني هو "خالق العالم" ، أي الوحدانية..... حيث يفتح سعديا الفصل بقوله إن البعض يرفض التفكير في معرفة الله، لأنه غير مرئي، والبعض يرفضه لأن النظر فيه لا يوصل إلى حقيقة، ويرى آخرون أن معرفته تختلف اختلافا جذريًا عن معرفتنا، فيتمثله البعض تمثلا عقليا، وآخرون يصفونه باالجسمية، فينسبون إليه الكيف والكم والمكان والزمان.(١٠٨)

يعتمد سعديا الوحي، ويخبرنا بواسطته بأن الخالق واحد حي فاعل عالم ، لا يشبهه شيء، ولا يستطيع أي كائن فعل فعله، ودلت المعجزات والخوارق على صدق هذا التصور والعقل أيضا يؤيد وحدانيته، وهكذا فالله هو خالق العالم، وهو واحد فرد صمد. (١٠٩)

ولكن ما المقصود بالوحدانية وبالعلم والفعل ؟ إن الأحبار يجيبون انطلاقا من التوراة، فينسبون إليه صفات جسمانية، بل ينسبون إليه الأعضاء، وبعض المدراشيم (التفاسير) قاسته مقياسا بشريا: (שעור קומה) (مقاييس الذات العظمى)، وقد استهزأ القراؤون وعلماء الإسلام من

(١٠٧) أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص ٣٧.

(١٠٨) المرجع السابق: ص ٣٨.

(١٠٩) المرجع السابق: ص ٣٨.

هذا التصور الساذج، ورفضه سعديا أيضا، وانتقد القائلين به نقدًا مرًا. (١١٠) كما سيتضح من فلسفة كتابه "الأمانات والاعتقادات".

التجسيم في المقرا:

يقول سعديا جاؤون: ثم على الكم. وأقول : إن معنى الكّم يقتضي شيئين لا يجوزان على الخالق، أحدهما مساحة طول وعرض وعُمق، والآخر فصول (مفاصل)، وأوصال تنفصل وتتصل بعضها ببعض. ولا يُقال على الخالق شيء من ذلك بدلائل من المعقول ومن المكتوب، ومن المنقول فأما من المعقول: فإن هذه الأوصال والتوليف هي التي طلبنا لها خالقا، اقتضاه عقليا، فوجدناه لم يبق منها شيء إلا وقد دخل تحت معنى أنه القصة. وأما من المنقول فإن وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا أي إنما وجدوا شيء من هذا التشبيه، لم يترجموه مُجسمًا، بل ردوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم، وهم تلامذة الأنبياء، وأبصر بقول الأنبياء فلو كان عندهم أن هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها. ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أن هذه الألفاظ الجسيمة(التجسيدية) أرادوا بها معانِى شريفة جليلة، فترجموها على ما صحّ لهما فمن ذلك ترجموا (فإن آفة الله) (الخروج٣/٩) "هي ضربة من قدام الله"، وترجموا "ومن دونه" (الخروج:١٠/٢) "وتحت كرسي وقاره"، وترجموا : "على أمر الله" (الخروج ١٧ /١) "على هذا القول" وترجموا: "بين يدي الله" العدد ١٨/١١) "أمام الله" وكذلك كل ما أشبه هذا.

فإذا قد بينت أن المعقول والمكتوب والمنقول، قد أجمعوا على نفي التشبيه عن ربنا، أبسط هذه الألفاظ الجسمانية، وأقول إنها عشرة : رأس "وأعلن غوثه كالترك على الرأس" إشعيا١٧/٩ ، وعين كقوله "ودائمًا عنايته

(١١٠) الأمانات والاعتقادات، ص ١١٢– ١١٣.

بها" (التثنية: ١١/ ١٢) ، وأذن كقوله "لأنكم قد بكيتم في أذني الرب" (العدد: ١١/١٨)، وفم كقوله "على أمر الله" (الخروج: ١٧/١)، لسان كقوله "وأمانتي وفضلي معه" (المزامير: ٨٩/٢٥) ، ووجه كقوله "ويضيء بنور وجهه عليك" (العدد:٦/٢٥) ويد كقوله "فإن آفة الله بائنا" (الخروج: ٩/٣)، وقلب كقوله "وقال له من ذاته" (التكوين: ٨/٢١)، وأمعاء كقوله "من أجل ذلك حنت أحشائي إليه" (إرميا: ٣١/٢٠)، ورجل كقوله "فارفعوا الله ربنا واسجدوا إلى قِبَلهِ سكينة" (المزامير: ٩٩/٥). (١١١)

ويبرر سعديا جاؤون هذا التشبيه والتجسيم بقوله: "هذه الأقوال وما أشبهها من فعل اللغة واتساعها، تُوقع كل واحدة منها على معنى. وتأويل ذلك مما نجده في غير معاني الخالق، فنعلم أن اللغة هكذا حقيقتها، وسبيلُها أن تتسع وتمثل. كما تتسع وتقول "إن السماء ينطق، كقوله: السماوات تدل على كرم الطائق" ا(لمزامير: ١٩/٢)، و"أن البحر يتكلم" كما يقول :" فقفوا يا أهل جزائرها يا تجار صيدا وعابروا البحر الذين قد عموها" (إشعيا ٢٣ /٤)، " وأن الموت يقول "أهل الهلاك والموت يقولون " (أيوب ٢٣/٢٨)، و"أن الحجر يسمع: لقوله: "إن هذا الحجر يكون شاهدا علينا، لأنه قد سمع (يهوشع ٢٧/٢٤) و"أن الجبل تنطق" " الجبال والآكام تشيد أمامكم ترنمًا" (إشعيا٥٥/١٣)، "وأن اليفاع تلبس" "وكذلك نورا البر تدر بالكلأ (المزامير ٦٥/١٣) وما أشبه ذلك ما لا يحصى بسرعة.

فإن قال قائل : فما الفائدة في أن تتسع اللغة هذا الاتساع، فتلقي لنا هذا الشبه، وهلّا اقتصرت على لفظ محكم فكفتنا هذه المؤونة؟ فأقول: لو اقتصرت على لفظ واحد لقل الاستعمال، ولم يوصل أن يخبر بها إلا على بعض المقصودات، لكنها اتسعت حتى أتت بكل مُراد، واتكلت على ما في العقول، والنصوص، والآثار. ولو أخذنا في وصفه على اللفظ المحقق

(١١١) المرجع السابق: ص ١١٣– ١١٤.

لوجب أن نترك سميعًا، وبصيرًا، ورحيمًا، و مريدًا، حتى لا نحصل إلا على الأنية (من ضمير المتكلم المفرد أنا) فقط. (١١٢)

ثم يقوم سعديا بشرح ألفاظ التجسيم في المقرا وذلك على النحو التالي:

"وإذ بينت هذا، أعود على تلك العشرة بشروح معانٍ، وأقول: أراد الأنبياء بـ"الرأس " معنى "شرف وعُلو"، كما يقال هناك في الناس" وأنت يا رب ترس، وكرمي، ورافع شأني (المزامير: ٣/ ٤) وأرادوا بـ"العين" "عناية" كقوله: "اجعل عنايتي به" (التكوين: ٢١/٤٤)، ، وأرادوا "بالوجه"، رضى وغضبا" كما قال : "بنور وجه الملك الحياة" (الأمثال: ١٥/١٦) وقال: "ولم يكن وجهها بعد مغيّرًا (صموئيل الأول: ١٨/١)، وأرادوا بـ"الأذن" "قبول قول "كقوله: "يتكلم عبدك بحضرة مولاي" (التكوين: ٤٤ /١٨)، وأرادوا بـ" بالفم واللسان" "بيانًا وأمرًا" كقوله: "على قول هارون وبنيه" (العدد: ٢٧/٤) "نُطق الصالح يدبر الكثيرين" (الأمثال ٢١/١٠)، وأرادوا بـ "اليد" " قدرة" كقوله: "فكأنها قصار الأيدي" (الملوك الثاني ٢٦/١٩)، وأرادوا بـ(القب)، "حكمة" كقوله: "وأقيم توراتك في وطس إلى واطس" (المزامير: ٩/٤٠)، وأرادوا بـ(الرجل)، (قهرًا)، كقوله: "حتى أجعل أعداءك وطئًا لرجليك" (المزامير: ١/١١٠) فإذا وجدنا مثل هذه الألفاظ في الناس على غير التجسيم في بعض الأحايين، فالأوكد أن يستقيم تفسيرها في معاني البارئ على غير التجسيم". (١١٣)

ثم يفسر (الكيف) وذلك على النحو التالي:

"ثم أتكلم عن الكيف، وهي الأعراض. وأقول: إنه على الحقيقة لا يجوز أن يتعرضه عرض، إذ هو خالق الأعراض كلها. وهذا الذي نجده

(١١٢) المرجع السابق: ص١١٤.

(١١٣) المرجع السابق: ص ١١٧.

يقول إنه يحب شيئًا ويكره شيئًا، المعنى في ذلك: أن كل ما أمرنا به أن نصنعه، سمّاه محبوبًا عنده، إذ الزمنا محبته، كقوله: "لأن الله يحب الحكم" (المزامير: ٢٨/٣٧) و"إنه العدل يحب الإنصاف" (المزامير: ٧/١١)، وما أشبه ذلك. وجمع جماعة منها، فقال: "لأني بهذه أسر، يقول الرب (إرميا ٢٣/٩)، وكل ما نهانا عنه أن نصنعه سمّاه مكروها عنده، إذ ألزمنا كرهه كقوله "ستة مما يشنأها الله" (الأمثال١٦/٦) "الغضب مع الظلم" (إشعيا ٨/٦١) .

وجمع جماعة منها، فقال عنها "لأن هذه جميعها أكرهها، يقول الرب" (زكريا:١٧/٨)، والذي نراه يقول إنه يرضى، وإنه يغضب، فالمعنى في ذلك: أن بعض خلقه إذا أوجب لهما السعادة والثواب سمّى ذلك (رضى) كقوله: لكن الله يُرضى أتقياء" (المزامير١١/١٤٧)، " طالما رضيت يا رب عن بلادك" (لمزامير: ٢/٨٥). وإذا استحق بعضهم شقاء وعقابًا، سمّى ذلك سخطًا كقوله: "وغضبه حال بعاملى الشر" (المزامير: ١٧/٣٤) " وصولته وغضبه على كل من يتركه" (عزرا ٢٢/٨). وأما الغضب والرضى المجسمان، والمحبة والكراهة المجسمتان فليس يكونان إلا في ما يرغب ويخاف، وممتنع عن خالق الكل أن يرغب إلى شيء مما خلق أو يخاف وعلى هذا تخريج سائر صفات الكيف.

يتضح من سبق أن سعديا قد اجتهد لحصر صدق الوحي في اليهودية دون غيرها، حيث عمل على ترصيع كتابه بفقرات التوراة وأقوال الأحبار وبصفة خاصة في مسألة الصفات، حيث رأى أن صفات الله ما هي إلا ذاته ولا توجد أي منها خارج ذاته، فالله واحد مطلق، ومن هذا المنطلق خاصة مسألة المكان والزمان الإلهي برؤية عقلية وقفت بين معطيات التنزيل، ومذاهب التأويل العقلي، فيقول عن المكان:

"لا يجوز أن يحتاج الخالق إلى مكان يكون فيه، من جهات، أولًا لأنه خالق كل مكان، وأيضًا لأنه لم يزل وحدة، وليس مكان، فليس ينتقل بسبب خلقه للمكان، وأيضًا لأن المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّه، فيكون كل واحد من المتماسّين مكانًا للآخر وهذا مُمتنع من الخالق، وهذا الذي تقوله الأنبياء أنه في السماء على طريق التعظيم والإجلال، إذ السماء عندنا أرفع شيء علمناه....." لأنه في السماء وأنت على الأرض" (الجامعة ٥/١) وأيضا: "هو ذا السماوات وسماء السماوات لا تسعك" (الملوك الأول٨/٢٧) . وكذلك القول في أنه ساكن ببيت المقدس: "واسكن نوري في ما بين بني إسرائيل" (الخروج ٢٩/٤٥)، "والرب يسكن في صهيون"(يوئيل٣/٢٠)، جميع ذلك تشريف لذلك الموضع، ولتلك الأمة. ومع ذلك فقد أظهر فيه نوره المخلوق الذي قدّمنا ذكره المسمّى" الشخيناه[١١٤] والوقار".[١١٥]

ثم يناقش سعديا جاؤون مسألة الزمان الإلهي فيقول:

وعلى الزمان لا يجوز أن يكون للخالق زمان، من قبل أنه خالق كل زمان، ولأنه لم يزل وحدة، وليس زمان، فليس يجوز أن ينقله الزمان ويغّيره، ولأن الزمان إنما هو مدة بقاء الأجسام، فالذي ليس بجسم، فالزمان والبقاء مرفوعان عنه، وإن نحن وصفناه ببقاء وثبات، فإنما ذلك تقريب على ما

(١١٤) الأمانات والاعتقادات، ص ١١٨.

(١١٥) المرجع السابق، ص ١١٨– ١١٩.

للاستزادة ينظر:

إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، الناشر مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤، ص ١٠٨. نقلا عن: د.يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، ص ١١٣– ١١٤

قدّمنا. وهذا الذي نجد الكيف تقول: "وقبل الدهر وبعده أنت الطائق" (المزامير ٢/٩٠)، وأيضًا: "من وقت أنا هو" (إشعيا ٤٣ /١٣)، وأيضا: "إني أنا هو قبل فعلي لم يصير إله وبعدي لا يكون" (إشعيا ١٠/٤٣)، فإنما ترجع هذه النقط كلها من الأوقات على فعل له، فالذين قالوا: "منذ الأزل إلى الأبد أنت الله" (المزامير: ٢/٩٠)، يعنون به: لم تزل مغيثا من أول الزمان لعبادك كقوله: "فإنه القادر على المغوثات" (المزامير: ٢١/٦٨) وقوله تبارك : "قبلي لم يُصوّر إله "إشعيا: ١٠/٤٣)، يريد به قبل أن أبعث برسولي، وبعد أن بعثت به، لا إله سواي، لأنه قدم قبله : "عبدي الذي اخترته "(إشعيا: ١/٤٢). وفي لغة القوم يستقيم أن يقول الإنسان: " قبلي"، يعني" قبل فعلي" كقول يوآف: "إني لأصبر هكذا أمامك" (صموئيل الثانى١٨/١٤)، ويقول "بعدى" يعني "بعد فعلي"، كقول ناثان: "أدخل أنا وراءك" (الملوك الأول: ١/١٤) وكذلك: " أيضا من اليوم أنا هو" إشعيا ١٣/٤٣) يومئ به إلا يوم مفضل، إما يوم سيناء أو ما أشبهه. فيقول من ذلك الوقت أنا هو الآمرُكم بهذا، ولناهيكم عن هذا، ولمخلصكم من هذا، لأنه تمم القول" أفعل، ومن يَرُد" (إشعيا:١٢/٤٣). (١١٦)

وهكذا أكد سعديا أن الله لا يشبه مخلوقاته، وأنه فوق الزمان والمكان، والتفرقة فيما يتعلق بالنظرة المزدوجة لله سواء من جهة الواقع ككائن مطلق، وأيضًا باعتباره خالقًا عن طريق التفرقة بين صفات الذات و صفات الأفعال، وقد استعمل مصطلح (الآنية) لبيان "أن الله من جهة الواقع وفي الحقيقة كائن مطلق، لا علاقة له بأي كائن آخر من الموجودات، ويشير مصطلح الآنية إلى أن الله في ذاته عبارة عن وجود كامل، دائم وثابت، وأن

(١١٦) الأمانات والاعتقادات، ص ١٠١.

هذا الوجود الكامل هو ماهيته، واستند سعديا في فلسفته تلك على ما أورده المقرا في وحدانية الخالق: (אתה הראת לדעת כי יהוה הוא האלהים אין עוד מלבדו–فأنت يجب عليك أن تعلم الله هو إله لا غيره ولا سواه " (لتثنية:٣٥/٤) أي استبدل اسم "يهوه" (יהוה) بـ(الله). وهو تأثير إسلامي واضح سوف نتحدث عنه في المطلب الثاني من هذا المبحث.

" فعلم ذلك وارددده في قلبك أن الله هو الإله في السماوات العليا والأرض السفلى لا سواه" (التثنية:٣٩/٤)، وأيضا" فولوا إلى تُفاثوا يا جميع أقطار الأرض لأني الطائق ليس غيري" (إشعيا: ٢٢/٤٥) ، وأيضا: "ولأني الله ولا سواي ولا إله غيري أوزرك بالقوة قبل أن تعرفني" (إشعيا: ٢٢/٤٥)، وأيضا: "ولأنى الله ولا سواي ولا إله غيري أوزرك بالقوة قبل أن تعرفنى" (إشعيا ٥/٤٥)، وأيضا " أليس أنا الله ولا إله غيرى؟ الطائق العدل المغيث وليس سواي" (إشعيا٢١/٤٥)، ومانحا هذا النحو".[١١٧]

"فإن قال قائل: فما معنى هذين الإثنين المستعملين دائما في المقرا: (يا هوه إلوهيم). قلنا: قد أحكم أنهما لمعنى واحد كقوله: "كذا قال الرب باري السماء وهو الله" (إشعيا ٤٥ /١٨)، وقوله: "واعترفوا بأنه الله هو صنعنا" (المزامير: ٣/١٠٠). فبعد هذا التقييد لا يبالي أن يصف أحدهما بفعل، والآخر بفعل آخر. ونظير هذا في اللغة:" وذهب يربعل بن ياس، وأقام في بيته"، ويقول بعده: "وكان لجدعون سبعون ولدًا خارجون من صلبه" (القضاة: ٢٩/٨–٣٠)، وصف هذا الاسم بفعل، والآخر بفعل آخر، ولم يُبال إذا قد قيد القول بأن يربعل هو جدعون. وإن قال : وما معنى قوله" نّبه حكمي ثم يقظه يا إلهي" (المزامير: ٢٣/٣٥)، وكذلك: "أرعد الرب من

(١١٧) المرجع السابق، ص ١٠١

السماوات، والعلى أعطى صوته" (صموئيل الثاني ١٤/٢٢) قلنا له: هذا تعليل ثاني: أرعد لأنه يهوى، ولأنه العلي استيقظ لأنك إلهي وسيدي. ونظيره في اللغة: "اسمعوا هذه القصة يا معاشر الأمم، وأنصتوا إليها لأنكم أهل الدنيا ثم لأنكم بني آدم ولأنكم بني البشر فليسمعها الغني والفقير أجمعين" (المزامير: ٤٩/٢-٣)، معناه لأنكم شعوب ولأنكم سكان الدنيا ولأنكم "بشر" ولأنكم" أناس"، ونظير قوله أيضًا: " فلا تخف يا آل يعقوب عبدي، ويا آل إسرائيل الذي اخترته" (إشعيا: ٤٤/٢) ولأنك يعقوب ولأنك يشورون".[١١٨]

يُعد المقرا أهم مصدر استند عليه سعديا جاؤون في إثبات وحدانية الخالق فيقول:

فأما أنه واحد فقوله: "اعلم آل إسرائيل أن الله ربنا الله الواحد" (التثنية: ٤/٦) وأيضا قوله: "انظروا الآن إنني هو وحدي وليس إله معي" (التثنية ٣٩/٣٢) وقوله: "الله سيّره، فرادًا وليس معه معبودات أخرى" (التثنية ١٢/٣٢)

وأما أنه حي، فقوله : "لأنه أي بشري سمع صوت لله الحي مخاطبة مخاطبه من النار" (التثنية ٢٣/٥)، وقوله "أما الرب الإله الحق هو إله حي وملك أبدي" (إرميا ١٠/١٠)

وأما أنه قادر، فقوله : " أنا أعلم أنك تقدر على الكل ولا يفوتك تقدير" (أيوب ٢/٤٢) ، وقوله" لك يا رب العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد، لأن لك كل ما في السماء والأرض لك يا رب الملك، وقد ارتفعت رأسًا على الجميع" (أخبار الأيام الأول ١١/٢٩).

وأما أنه عالم حكيم، فقوله: " لأنه حكيم العلم وأيّد القوة من ذا تصعب" (أيوب ٤/٩) ، وقوله: " ولا نهاية لعلمه" (إيشعيا ٢٨/٤٠).

(١١٨) المرجع السابق، ص ٩٨

وأما أنه لا شيء يشبهه ولا أفعاله، فقوله : "فإنه ليس مثلك يا رب ولا كأعمالك" (المزامير: ٨٦ /٨). (١١٩)

يتضح من العرض السابق استناد سعديا إلى الحجج النقلية، فبوصفه يهوديا ربانيا ، يهدف إلى إثبات أن التوراة الشفوية (التلمود) ، لا تقل قدسية عن التوراة المكتوبة، وأنه ما من مصدر إلهي واحد، ولذا كان منهجه في الدفاع عن شرعية الثورتين، إتباع الحجج النقلية من المقرا، في مواجهة الحجج العقلية التي اتبعها خصومه القرائين.

المطلب الثالث الأثر الإسلامي في فلسفة سعديا جاؤون:

ينتمى سعديا جاؤون إلى علم الكلام الإسلامي، حيث نشأ في بيئه إسلامية كانت تعبيرًا عن الإرث الهائل الذي ورثه الفتح الإسلامي في إمبراطوريته الشائعة، والذي تمّثل في معتقدات سماوية مثل اليهودية والمسيحية، وغير سماوية، مثل معتقدات الهند وإيران، وقد استفاد علم الكلام الإسلامي من هذا الواقع الفكري منهجين: منهجًا أكسبه قواعد عقلية منطقية يدافع بها عن الدين الجديد، وآخر يرد به دعاوى هذه المعتقدات العتيقة، وكان مذهب الاعتزال أبرز هذه المذاهب الكلامية، التي استحدثت أدوات عقلية لم يعرفها التقليد السابق. (١٢٠)

---

(١١٩) أحمد شحلان: ابن رشد والفكر الوسيط، ج١، ص ٢٦.

(١٢٠) الجاؤونيم: رؤساء المدارس الدينية المركزية (הישיבה) في فلسطين وبابل، واستمرت حقبتهم حوالي ٤٥٠ سنة من منتصف القرن السادس الميلادي، وحتى منتصف القرن الحادي عشر تقريبًا، وقد أُغلقت اليشيبوت بين عامي ٥٩٠م و١٠٣٠م.
ويذكر ابن شوشان في معجمه أن גאון– الجاؤون هو لقب شريف أعطي لرئيس لمدارس الدينية في بابل في الفترة التي تلت البورائيم (مفسرو التلمود في القرن السادس الميلادي).
ينظر: יהודה דוד אייזנשטחן: אוצר ישראל (אנציקלופדיה) חלק שלישי, ע''ע (גאון), בדפוס המו''ל: י.ד.איזענשטיין, נוי- יורק, תרס''ס, עמ' 225.

ويقر بذلك "موسى بن ميمون " فيذكر في كتابه "دلالة الحائرين": "أما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد، وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤونيم(١٢١)، وعند القرائيين، فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزرة جدا بالإضافة إلى ما ألفته فرق الإسلام في ذلك واتفق أيضًا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقًا ما، وهم المعتزلة، فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم، وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى وهم "الأشعرية"، وحدثت لهما آراء أخرى، لا تجد عند أصحابنا من تلك الأشياء شيئًا، لا لأنهم اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول، وقبلوه وظنّوه أمرًا برهانيًا".(١٢٢)

ويشير "نفتالي فيرد" في كتابه (الآثار الإسلامية في العبادة اليهودية) أن القضايا الدينية التي ترددت داخل المذاهب الإسلامية، قد دخلت إلى المدارس الفكرية لعلماء اليهود، فقبل أي شيء اتضح هذا التأثير وزاد في مجالات الفكر الديني والنظر الفلسفي، لقد احتاج مفكرو اليهود في العصر الوسيط كل المشاكل الدينية الفلسفية التي طرحت للجدال والنقاش على يد الخلافات في الرأي التي نشبت بين المذاهب الإسلامية المختلفة. (١٢٣)

ومن الناحية الشكلية يذكر "جولد تسهير": أن اليهود كيّفوا لأنفسهم المناهج العلمية العربية في مجالات الدين، والأخلاق، وقواعد النحو، وتفسير

---

(١٢١) موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي: دلالة الحائرين، تحقيق: الأستاذ الدكتور حسين آتاي، بدون تاريخ، ص ١٨٤.

(١٢٢) נפתלי וירד: השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, הוצאת "ספרית מזרח ומערב", אוקספורד, תש"ז, עמ' 7.

(١٢٣) יצחק יהודה גולדציהר: הרצאות על האיסלאם, מוסד ביאליק, ירושלים, תירגם: רבלין בעריכתו המדעית של מאיר פלסנר, מיסודה של ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 645.

المقرا، وحتى في مجال الشريعة[١٢٤]، وإذا كانت القضايا الكبرى التي شغلت المعتزلة هي الوحدانية والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه ذاتها فصول كتاب سعديا" الأمانات والاعتقادات".[١٢٥]

تنزيه الإله عن التشبيه والتجسيم عند المعتزلة:

رأى المعتزلة أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على التنزيه من مثل قوله تعالى "ليس كمثله شيء" (الشورى: ١١) وآيات ظاهرها يدل على التجسيم من مثل قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (الفتح: ١٠)، ورأوا آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة معينة مثل قوله تعالى: "ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة ١١٥)، وآيات ظاهرها الجهة مثل قوله تعالى" ثم استوى على العرش" (البقرة: ٢٩ ، الأعراف: ٥٤، يونس :٣ ، الرعد: ٢) ، وقوله تعالى" أأمنتم من في السماء" (الملك: ١٦).

وكان كثير من علماء المسلمين في العصر العباسي، يؤمنون بالتنزيه إيمانًا إجماليًا، ويمسكون عن الكلام في الآيات الأخرى كآية الاستواء على العرش، والوجه، واليدين، والجهة، ويقولون إننا نؤمن بوجود الله ووحدانيته، ولا نذهب وراء ذلك، لأنه لا يجب علينا أن نعرفه، وإنما يجب علينا أن نؤمن به كما ورد، وإننا إن دخلنا في تفصيل ذلك وتأويله، كان تأويلنا قولنا لا قول الله وهو عرضة للخطأ، فيجب أن نتحرز منه. [١٢٦]

---

(١٢٤) أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج١، ص ٣٥ – ٣٦.

(١٢٥) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، لبنان، ص ٢٣.

(١٢٦) المرجع السابق، ص ٢٤، نقلا عن: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، ١-٢، دار إحياء التراث العربي، المكتبة العصرية، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

أما المعتزلة فكانوا أجرأ من هؤلاء، فقالوا : "إننا نستمسك بآيات التنزيه ونشرحها ونوضحها ونحللها، ونتعرض للآيات الأخرى من مثل الاستواء، والوجه واليدين، ونتأولها تأويلا يتفق والتنزيه، ولا نعكس، لأن الإسلام دين توحيد وتنزيه، ثم بسطوا الرأي في التوحيد والتنزيه، فقالوا: "إن الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا بذي حرارة، ولا برودة ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعّض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدال على حدثهم، ولا يوصف متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهاد، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الاستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتُصوّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولًا: سابقًا متقدمًا للمحادثات، موجودًا قبل المخلوقات، ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، فصل ولا تحيط به الأوهام، ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحدة ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا

تلحقه المضار، ولا يناله السرور والذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام".. ..الخ[١٢٧]

وهكذا لما خلص لهم دليل التنزيه على النحو الذي فسروه به أولوا كل الآيات الدالة على الجهة، وعلى الأعضاء، وعلى مشابهة المخلوقات، وفعلوا ذلك في جميع الآيات والأحاديث الشريفة التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد، فالمعنى الذي شرحوه، فقالوا بنفي الجهة، لأن إثبات الجهة، يوجب الإثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، فكل ما ورد مما ظاهره هذه الجهة، يجب أن يؤول، مثل "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية" (الحاقة ١٧)، ومثل "يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرض إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون" (السجدة:٥) وقوله: "تعرج الملائكة والروح إليه" (المعارج: ٤) وقوله تعالى: "أأنتم من في السماء آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور" (الملك ١٦)، وكذلك فعلوا في الآيات التي تدل على الجسمية كإثبات الوجه واليدين، فقالوا إن الدليل على أنه تعالى ليس بجسم أن كل جسم محدث، ولذلك وجب تأويل الآيات التي تشعرنا بالجسمية، وفي تفسير الكشاف للزمخشري- وهو من أكبر علماء المعتزلة- أوضح مَثل لما ذهبوا إليه في التأويل؛ فقد وفى ذلك كله في الآيات التي من هذا القبيل. [١٢٨]

---

(١٢٧) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص ٢٦، نقلا عن: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧- ٥٣٨هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ محمد علي معوض، مكتبة العبيكان، ج١/١٩٨.

(١٢٨) المرجع السابق، ص ٣٣ - ٣٤.

ثم تصدى علماء المعتزلة إلى تأويل مسألة "صفات الله" هل هي عين ذاته أو غير ذاته وهي مسألة أُثير حولها كثير من الجدل، ما جعلها في الصف الأول من المسائل الكلامية:

"قالوا إنه ثبت بالبرهان أن الله – ذاته وصفاته– وحدة لا تقبل التجزئة بحال من الأحوال، وثبت بالبرهان أن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغيير ولا تقوم بها المحدثات. (١٢٩)

لقد أجمع المسلمون على أن القرآن الكريم كلام الله، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة، وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة، ولها مفتتح و مختتم، وهو معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم)، وأجمعت الأمة على أنه بين أيدينا نقرأه بألسنتنا، ونحسه بأيدينا ونبصره بأعيننا و نسمعه بآذاننا، ومحال أن يكون هذا كله وصفًا لصفة الله، فالكلام الأولى الذي هو من صفة الله لا يُوصف بمثل هذه الأوصاف. (١٣٠)

ويقول أبو الحسن الأشعري المتوفى نحو سنة ٣٣٠ هـ "إن كلام الله يطلق إطلاقيه كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلمًا باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعّبر عنه بالألفاظ، فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذه بهذين الإطلاقين: "المعنى أن نفسي، وهو القائد بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغيير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن بمعنى

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٣٤.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٤٠ –٤١.

المقروء المكتوب فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق، فإن كل كلمة تُقرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة فكذا المجموعة المركب منها، ويطلق على هذا المقروء المكتوب "كلام الله مجازًا".(١٣١)

وهكذا اتفقوا المعتزلة والأشاعرة في كلام الله، إلا أن الأشاعرة زادوا على ذلك بأن "هناك كلام نفسيا قائمًا بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم ليس بحروف ولا أصوات، يجده العاقل في نفسه، ويدور في خلده، تارة إخبارًا عن أمور رآها أو سمعها، وتارة حديثا مع نفسه بأمر أو نهي، ووعد ووعيد، وتارة حكمًا عقليا بأن الحق في هذه المسألة. كذا، والباطل كذا، ثم أحيانا يتحول هذا الكلام النفسي إلى كلام لفظي، وأحيانًا لا يتحول، وهذا هو ما يسمى بالنجوى، وهو الذي قال فيه الله تعالى" فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم "(يوسف ٧٧). (١٣٢)

لقد أثار الأشاعرة والمعتزلة هذا الكلام ليطبقوه على كلام الله، فلما أنكر المعتزلة الكلام النفسي، قالوا ليس كلام الله إلا ما نقرؤه ونسمعه من القرآن والكتب الدينية، وهي مخلوقة ولا شك، ولا شيء وراءها إلا ذات الله القادرة على خلق الكلام المريدة للخلق .وقال الأشاعرة: إن لله كلامًا نفسيًا غير القدرة والإرادة والعلم، وهو قديم لا يتغير، والقرآن مظهر لهذه الصفة وأثر من آثاره وهو مخلوق. (١٣٣)

وملخص قول المعتزلة والأشاعرة في التوحيد: توحيد الله فلا شريك له، وتوحيد الله ذاته وصفاته، فليست متعددة بحال، وتنزيه له عن الجسمية وصفات الحوادث، وانتهى التنزيه بسعديا جاؤون إلى حد نفس الصفات

(١٣١) المرجع السابق، ص ٤١.

(١٣٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، ص ٤٣.

(١٣٣) د.يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، ص ١٥٠.

والأوصاف، عن الذات الإلهية وأصبح الله عنده مجرد "آنية" أي مجرد الوجود الكامل المطلق فقط، وأنتهى أيضا، وهو في معرض مناقشته لمسألة الرؤية أن الله لا يمكن رؤيته بالحواس ، وإنما يمكن اعتباره أحد الأفكار الضرورية، مثله في ذلك مثل الأحكام العقلية الضرورية التي يستطيع الإنسان من خلالها التمييز بين الحسن والقبيح.....

وقد استخدم في معالجته لموضوع التوحيد كل الحجج والمفاهيم الكلامية الإسلامية مثل :التجسيم، التشبيه، الكلام، الخلق، التنزيل، الآنية، الواحد، الصانع، الخالق، البارئ، البديهة، الفطرة العقلية، التغيير، المجاز والتقريب.

الخاتمة

لا شك أن الأديب ابن بيئته التي نشأ وعاش فيها، وبدأ فيها تكوينه الفكري والعقلي، وقد شهدت الأرض المصرية ميلاد مفكر وفيلسوف يهودي وذلك عام ٨٩٢ م وهو سعيد ابن يوسف الفيومي (سعديا جاؤون) ويختصر اسمه بالعبرية(רס"ג) هذا المفكر الموسوعي الذي قام بمعالجة قضايا شديدة التنوع، كما قدم للفكر اليهودي بنيانا دقيق لتصميم، يُعد ثمارا لاستيعابه المسائل الكلامية الإسلامية، كما يُعد كتابه "الأمانات والاعتقادات" أهم كتبه الفلسفية، حيث عرض فيه خلاصة آرائه الكلامية، والفلسفية، وقد كتب هذا العمل باللغة العربية عام ٩٣٢ م.

وأكد فيه على تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم والتشبيه، وعلى أن مثل تلك الذات لا يمكن أن تتجسد في أي صورة من الصور، وفسر فقرة التوراة التي تصف الله بأنه "نار آكلة غيورة" (כי יהוה אלהיך אש אכלה הוא אל קנא – لأن يهوه إلهك هو نار آكلة ، إله غيور" التثنية٤/٢٤) ففسر النار على أنها تشير إلى العقاب الإلهي لا إلى الذات الإلهية، لأن العقاب الإلهي للكافر والعاصي يكون شديدا وقاسيا مثله في ذلك مثل النار.

تردد مفهوم النور والتجلّي في تفسيره للدورة، فكان مفهوم التجلّي هو البديل المجازي لألفاظ مثل الظهور أو الإتيان أو النزول أو الصعود، وكان مفهوم النور هو البديل لألفاظ مثل المجد أو الروح، وفسر اليد بالقدرة، و بالأمر الإلهي، والوجه بالرحمة، واستطرد في تنزيهه للذات الإلهية في إمكانية أن يكون لله أبناء مثله في ذلك مثل سائر البشر، وعلى ذلك فسّر عبارات مثل: أولاد الله أو أبناء الله، بأولياء الله وبنو الإشراف، ورفض التماثل بين الله والإنسان، الذي يمكن أن توحي به بعض الفقرات ففسر الفقرة التي تتعلق بحواء وآدم بأنهما سيكونان مثل الله، بأنهما سيكون مثل

الملائكة، وترجم الفقرة التي تشير بأن موسى إله لفرعون، بأن موسى أستاذ لفرعون.

وهكذا انتهى سعديا جاؤوا إلى ما انتهى إليه المعتزلة والأشاعرة، ويتضح ذلك في منهجه لتفسير وترجمة التوراة، حيث هدف من ترجمته تقريب أقوال التوراة إلى العقل، الذي يعد أحد أهم خصائص الحضارة الإسلامية....

ويتضح تأثره بالفلاسفة المسلمين في المنهج الذي اتبعه في كتابه الفلسفي "الأمانات والاعتقادات، حيث توجد علاقة وثيقة بين منهج سعديا في هذا الكتاب وعلم الكلام عند المعتزلة، حيث بدأ كتابه بالحديث عن خلق العالم ثم وحدانيته، ثم الكلام عن الله وصفاته، ثم يعكس بقية الكتاب أصول علم الكلام الخمسة، ويمثل ذلك خصائص علم الكلام، الذي يبدأ بقضية قدم العالم، ثم الكلام عن الله وصفاته، ثم الأصول الخمسة.

تأثر سعديا في جُل كتاباته بالثقافة العربية الإسلامية، ويرجع المسعودي ذلك في كتابه "التنبيه والإشراف" إلى أن سعديا كان يحضر في مجلس الوزير "علي بن عيسى" وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم، كما كان معاصرا للخليفة العباسي "المقتدر بالله" الذي يعد عصره، وعصر ابنه (الراضي) العصر الذهبي لليهود في بلاد الدولة العباسية.

في تفسيره للتوراة قام بترجمة أسماء الرب (يهوه وإلوهيم) بالاسم (الله)، وعندما يأتينا معًا "يهوه إلوهيم" يترجمها أيضا الله ، والتعبير (יהוה שמו– يهوه اسمه) يترجمه أيضا (الله اسمه).

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر والمراجع العربية:

- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د.يوسف البقاعي، الطبعة الأولى، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ج٣، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤.
- ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٣هـ.
- أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت.
- أحمد شحلان: ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، الجزء الأول، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (الجزء الأول)، مراجعة: خير الدين الزركلي، تقديم: طه حسين، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨.
- إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، لجنة التأليف والترجمة والنشر/ ١٩٣٦.

- إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، الناشر مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤.
- جوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣.
- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- حافا لازاروس يافيه: الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، ترجمة: محمد طه عبد الحميد، مراجعة وتقديم: أ.د.محمد خليفة حسن أحمد، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، (العدد ٣٦)، ٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧- ٥٣٨هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ محمد علي معوض، مكتبة العبيكان، ج١/١٩٨.
- خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال من الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج ٧، (ط ١٥)، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.
- د.جابر إدريس: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، ج١، الطبعة الأولى، دار أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٢هـ.
- د.حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية،

مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد ٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

- د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٥.
- د.سعيد عطية علي مطاوع: التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية (العدد ٢٢)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- د.شعبان محمد سلام: الأثر العربي في الشعر العبري، القاهرة، ١٩٨١م.
- د.عبد الرازق أحمد قنديل: المواريث في اليهودية والإسلام، دراسة مقارنة، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (١٣)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- د.عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٩٣.
- د.عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- د.يحيى ذكري: علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاؤون" أنموذجًا، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.
- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د.حسن حنفي، مراجعة: د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

- سعيد بن يوسف، المعروف بسعديا الفيومي: الأمانات والاعتقادات. تحقيق أ.د. شريف حامد سالم، مراجعة ودراسة أ.د.أحمد محمد هويدي، ص ١٩،٢٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٢١ م.
- سهير محمد علي، صاعد الأندلسي وإحصاء العلوم والأمم، القاهرة، مجلة رسالة المشرق، جامعة القاهرة، المجلد٧، ١٩٩٨م.
- كامل سلمان الجبوري: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.
- كتاب "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل"، تأليف: يهودا بن شموئيل هليفي، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف ومراجعة: حسن حنفي– أحمد هويدي، المركز القومي للترجمة، من تراث يهود العرب (١)، العدد ٢١٥٥، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ .
- محمد أجمل أيوب الإصلاحي، مفردات القرآن. مقدمة المحقق الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م.
- محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣.
- موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، نقله من الخط العبري إلى الخط العربي أ.د.عبد الرازق أحمد قنديل، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (٣)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي: دلالة الحائرين، تحقيق: الأستاذ الدكتور حسين آتاي، بدون تاريخ.

ثانيًا: المصادر والمراجع العبرية:

- א.מ.הברמן: תולדות הפיוט והשירה, הוצאת "מסדה", רמת-גן, 1970.
- אברהם אבן -שושן: המלון העברי המרוכז, הוצאת קרית-ספר, ירושלים, תשמ''ד.
- אוצר ישראל לי''ד איזענשטיין, אנציקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל, ספרותו ודברי ימיו, ערך יוסי בן יוסי, ניו,יורק, מוציא לאור: פרדס, תשי''ב, 1951.
- אילי נורליצקי: הסוד הכמוס: הרמב''ם וידידו אבן רשד, ת''א 2002.
- י.גויטמן, הפילוסופיה של היהדות מקדמת ימיה ועד לדורות האחרונים, ירושלים, מוסד ביאליק, 1963.
- יוסף שה לבן: שלמה אבן גבירול, האיש ויצירתו, הערות והנחיות ללימוד ולקריאה, מהדורה שנייה, אור-עם, תל אביב, 1988.
- יצחק יהודה גולדציהר: הרצאות על האיסלאם, מוסד ביאליק, ירושלים, תירגם: רבלין בעריכתו המדעית של מאיר פלסנר, מיסודה של ההסתדרות הציונית העולמית.
- נפתלי וירד: השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, הוצאת "ספרית מזרח ומערב", אוקספורד, תש''ז.
- ספר תורה נביאים כתובים, מדויק היטיב על פי המסורה, הוגה בעיון נמרץ, על ידי Norman Henry Snaith, London 1978.
- צבי.ה.ולפסון: המחשבה היהודית בימי הבינים, מסות ומחקרים, פילוסופיה, מוסד ביאליק, 1978.

ثالثًا: المراجع الإنجليزية:

- Horowitz, David (ed.). Isaac Deutscher: The Man and His Work. London: Macdonald & Co., 1971.
- M.Friedlander: The guide for the perplexed, 1904.
- S.pines: The guide of the perplexed, Introduction, Shicago, 1963.