

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

الآراء العقديّة لسعديا الفيومي وتأثيرها بالفكر الاعترالي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصص: مقارنة الأديان

إشراف الأستاذ الدكتور
خليفة الشيخ

إعداد الطالب
رابح بوترفاس

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. محمد بلعلاء	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د الشيخ خليفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
د. عبد الحميد دايم	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د. عنتر قجور	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
د. خليل قاضي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
د. مروان معزي	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

1441-1442هـ / 2019-2020م

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية

الآراء العقدية لسعديا الفيومي وتأثرها بالفكر الاعترالي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصص: مقارنة الأديان

إشراف الأستاذ الدكتور
خليفة الشيخ

إعداد الطالب
رابح بوترفاس

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. محمد بلعياض	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د الشيخ خليفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
د. عبد الحميد دايم	أستاذ محاضر أ	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د. عنتر قجور	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
د. خليل قاضي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
د. مروان معزي	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

1441-1442هـ / 2019-2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بعد حمد الله تعالى حمدا كثيرا مباركا طيبا على ما أنعم وأعان ووفّق ويسّر.

أتقدم بـخلص الشكر والثناء والتقدير إلى كلّ من أعانني في إنجاز هذا العمل، وأخصّ

بالذكر:

والديّ العزيزين - حفظهما الله ورعاهما - على تضحياتهما من أجل تيسير سبل دراستي

وتعليمي، وهي كثيرة يعسر وصفها.

ثم الأستاذ الفاضل الدكتور خليفى الشيخ على قبوله الإشراف على هذا ال عمل،

وعلى ملاحظاته ونصائحه التي أسداها لي برحابة صدر وحسن معاملة.

والشكر موصولٌ إلى الأساتذة الفضلاء أعضاء لجنة المناقشة على ما سيبدلونه من

وقت وجهد قراءة وتقويمًا وتصويبا.

المقدمة

المقدمة

1- التعريف بالموضوع وطرح الإشكالية

ترك اليهود الذين عاشوا في البيئة العربية الإسلامية تراثا عربيا ضخما متنوعا من تفسير لأسفار التوراة، وتشريع، وفكر عقدي، وجدل ديني داخلي وخارجي، وفلسفة، وتصوف، وتاريخ... وقد كانت طريقتهم الخاصة في تدوينهم لهذا التراث، حيث جله بالحرف العبري، سببا في عدم تمكن القارئ غير اليهودي من الاطلاع عليه. وهذا التراث مدخل رئيس لفهم الديانة اليهودية، كما أنه يتضمن مادة مهمة وثريّة لدارسي مقارنة الأديان، خصوصا بين اليهودية والإسلام. ويعدّ سعديا الفيومي (ت 942م) من أهمّ كتّاب وأعلام هذا التراث، وقد قدّم للمكتبة اليهودية مؤلفات غزيرة في مجالات متعددة، بل اقتحم مجالات وآفاقا علمية لم يعهدها أبدا أسلافه من علماء اليهود. ومن أهمّ المجالات التي أسهم فيها واشتهر بها مجال الفكر العقدي، فقد عُرف بأنه أوّل من وضع فلسفة دينية متكاملة حول أسس عقيدة اليهودية عموما، وعقيدة اليهودية الربانية، أي يهودية الجمهور، خصوصا.

ونظرا لاهتمامي بالديانة اليهودية، باعتبارها أكثر الأديان الحية ارتباطا بالإسلام منذ ظهوره إلى يومنا هذا، أردت أن يكون موضوع أطروحتي للدكتوراه عن الفكر العقدي في هذه الديانة، وتحديدًا لدى أهمّ روّاد علمائها في هذا المجال. وقد وقفتُ على أبحاثٍ تشير إلى صلة فكر سعديا العقدي بالفكر الاعتزالي وتأثره به، لكن من دون دراسة تفصيلية وافية لهذه القضية، وهي في الواقع قضية مهمّة حقيقةً بالدراسة، ومن أقدم من أشار إلى تأثر بعض آرائه بالآراء الاعتزالية الحبر الفيلسوف موسى بن ميمون (ت 1204م) الذي أشاد بكتاباتهِ وجهوده في الدفاع عن اليهودية، حتى قال عنه: «لولا سعديا لكادت التوراة أن تختفي من الوجود»، وإن خالفه في كثير من آرائه العقدية... وصلة فكر سعديا العقدي بالفكر الاعتزالي وتأثره به، هو ما سأحاول بحثه تفصيلا في

المقدمة

الشرط الثاني من هذه الأطروحة، وقد وسمتها بـ: الآراء العقديّة لسعديا الفيومي وتأثرها بالفكر الاعترالي.

وتتحدّد إشكالية هذه الأطروحة أساسا في: ما هي آراء سعديا الفيومي العقديّة في الإلهيات والإنسانيات والطبيعيّات؟ و ما مدى تأثرها بالفكر الاعترالي و متّحها منه؟

2- أسباب اختيار الموضوع

من الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع -إضافة إلى ما تقدم ذكره- ما يلي:

- اللبس والغموض الذي يحيط الجانب العقدي من الديانة اليهودية، رغم أهمية هذا الجانب لدى جميع الأديان، فمن خلاله يتحدّد الموقف من الإله والإنسان والعالم، وعلى أساسه يكون السلوك.

- الوقوف على علاقة الفكر اليهودي العربي بالفكر الإسلامي، ومدى استفادة اليهود من البيئة العربية الإسلامية التي عاشوا فيها قرونا عديدة.

- جعل هذه الدراسة أساسا لبحث علاقة الفكر الإسلامي بالفكر اليهودي لاحقا، خصوصا من خلال قضية الإسرائيليات في كتب الحديث والتفسير، ولن يتأتّى هذا من دون دراسة الفكر اليهودي من خلال مصادره.

3- أهداف البحث

من أهم الغايات والأهداف التي يسعى هذا البحث لتحقيقها ما يلي :

المقدمة

- محاولة تقديم صورة أكثر موضوعية عن الديانة اليهودية عموماً والعقيدة اليهودية خصوصاً بعيداً عن الآراء المسبقة والأفكار الجاهزة ؛ حيث إنّ مكتبتنا العربية الإسلامية تعاني فقراً في مجال الدراسات العلمية لليهودية من خلال مصادرها.

- محاولة تقديم الآراء العقدية لسعديا الفيومي استناداً إلى مؤلفاته في هذا الموضوع وأيضاً مؤلفات غيره من علماء اليهود في عصره أو بعده.

- محاولة توضيح الصلة بين الفكر العقدي لدى الفيومي والفكر العقدي لدى المعتزلة تفصيلاً، استناداً إلى مصنفاته، وإلى مصنفات علماء هذه المدرسة الكلامية أساساً، بدلاً من الاستناد إلى مصنفات خصومها فقط، كما نلاحظه في كثير من الكتابات عنها.

4- الدراسات السابقة

في حدود اطلاعي، لا توجد دراسة سابقة تناولت هذا الموضوع، وفق الخطة التي سارت عليها هذه الأطروحة، وإن كانت بعض الدراسات تناولت موضوع بحثنا وطرقته من بعض الزوايا، وقد وقفت على دراستين مطبوعتين تخصصتا في تناول الفكر العقدي لدى سعديا الفيومي، هما :

- آراء سعديا بن يوسف الفيومي بين الأصول اليهودية والتأثير الإسلامي، محمود ربيع عثمان، دار دجلة، عمّان، ط 1، 2019: وهذا الكتاب في الأصل رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، سنة 2015. وقد اطّلت على هذه الدراسة أثناء المرحلة الأخيرة من تدوين دراستي، وما يلاحظ عليها أنّها حاولت توضيح صلة آراء الفيومي بالفكر الإسلامي عموماً، بينما حدّدت دراستي ذلك بالفكر الاعتزالي، وكانت مصادرها الاعتزالية شحيحة جداً، أمّا عن مصادر الفيومي فقد اعتمدت ثلاثة منها فقط، بالإضافة إلى عمل

المقدمة

منسوب إليه ينبغي نشره أن يكون الفيومي قد دونه، ومع ذلك نجد أنها تعتمد اعتماداً كلياً في مبحث من ثلاثين صفحة! هذا إضافة إلى افتقارها إلى المصادر اليهودية والكتب المتخصصة التي تعين على فهم الفكر اليهودي عموماً وفكر الفيومي خصوصاً؛ لهذا فقد جانبها الصواب في فهم كثير من آرائه. ومما يلاحظ في نص هذه الرسالة المطبوع كثرة الأخطاء.

- علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاون" نموذجاً، يحيى ذكري، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 2015: وهذا الكتاب أيضاً في الأصل رسالة علمية، نال بها صاحبها درجة الماجستير بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة 1993، وكان عنوانها: سعديا جاون متكلماً وفيلسوفاً، وهذا بإشراف الأستاذين محمد خليفة حسن وحسن حنفي. ورغم أهمية هذه الدراسة وجدّيتها إلا أن مصادرها قليلة مقارنة بالمصادر التي عدت إليها سواء ما تعلق بمؤلفات الفيومي نفسه أو بغيره، ولم أوافقها في كثير من الآراء التي تضمنتها، وقد أشرت إلى بعض ذلك في دراستي.

وعلى العموم لم أفد على دراسة عربية كانت أو أجنبية تناولت آراء سعديا الفيومي بتوسع في الجانب العقدي استناداً إلى كتاباته وكتابات غيره من اليهود، ووضحت الصلة بين فكره وفكر المعتزلة وتبعت أصولهم الخمسة لديه استناداً إلى مؤلفاته ومؤلفاتهم، كما قامت بذلك هذه الدراسة.

5- المنهج والإجراءات المنهجية

استعنت في هذا البحث بالمنهج التاريخي، خصوصاً في الفصل الأول أثناء دراسته حياة الفيومي وعصره وكيفية تفاعلهم معه، وهذا بالرجوع إلى المصادر اليهودية والإسلامية. وأيضاً في الفصل الأخير أثناء تناول علاقته بالفكر الاعتزالي.

المقدمة

ووظفت أيضا المنهج الوصفي التحليلي، خصوصا في الفصل الثاني الذي أفرد لوصف وتحليل آرائه العقديّة، بالاستناد إلى الدراسات اليهودية التي كتبت عنه، والرجوع إلى مؤلفات نظرائه من علماء اليهود في العصر الوسيط، أما المصدر الأساس فكان مؤلفات الفيومي ذاته، كما استعملت المنهج المقارن لتوضيح تأثير فكره العقدي بالفكر الاعتزالي من خلال رصد أوجه التطابق والتشابه. وبخصوص ترجمة نصوص أسفار التوراة التي أوردها الفيومي في نصّها العبري، فقد عدت إلى ترجماته لهذه الأسفار، أما الأسفار التي لم تتوفر لي ترجمته لها، فقد استعنت في ترجمتها بكتاب العهد القديم العبري: ترجمة بين السطور: عبري-عربي.

وعن معلومات نشر المصادر والمراجع، فقد التزمت عدم ذكرها في الهوامش، مرجئا إيّاها إلى فهرس المصادر والمراجع؛ تجنباً للتكرار، ومكتفياً في الهوامش بذكر اسمي المؤلف والمؤلف. أمّا عن الأعلام والمصطلحات، فقد عرّفت ما رأيته مهمّاً وذا صلة وطيدة بالموضوع.

6-المصادر والمراجع

اعتمدت هذه الدراسة بشكل رئيس على كتب الفيومي ذاتها، وفي مقدمتها "كتاب الأمانات الاعتقادات" **קְתָאב אֱלֵאמָנָאֵת וְאֱלֵאעֲתִקְאֲדָאֵת** وهو أهمّ كتاب له يتجلى فيه فكره العقدي، إضافة إلى "تفسير كتاب المبادئ" **תְּפִסִּיר קְתָאב אֱלֵמְבִיאֵדִי** حيث ناقش فيه بعض القضايا العقديّة، ثم شروحه للأسفار التوراتية وقد تضمنت هي أيضا إشارات إلى بعض القضايا العقديّة.

وعلاوة على كتب الفيومي عدت أيضا إلى كتب علماء اليهود العرب، سواء من فرقة الفيومي أي من الرّبّائين، أو من خصومه القرائين، وسواء من الذين وافقوه أو من الذين خالفوه، حيث أثار

المقدمة

الفيومي تأثيرا بالغا في علماء اليهود، وكانت كتاباته وآراؤه محلّ دراسة ونقاش واسعين داخل المجتمع اليهودي. كما استفدت من بعض أهمّ الدراسات اليهودية الحديثة والمعاصرة التي تناولت شخصيته وفكره. هذا وحاولت الاستفادة، وإن كان ذلك في حدود ضيقة، ممّا كتبه علماء المسيحية العرب الذين عاصروا الفيومي من أجل تقديم صورة أشمل عن الجدل اليهودي ضد المسيحية.

وفي جانب عرض الآراء الاعتزالية عدت أيضا إلى كتب المعتزلة ذاتها، خصوصا المتقدمين منهم، وقد حظيت بالاطلاع على بعض كتب "أبي القاسم البلخي" (ت319هـ)، نُشرت مؤخرا فقط، وقد شارك الفيومي هذا العالم المعتزلي الزمان والمكان، وبالتأكيد قد اطّلع الفيومي الذي عاش في بغداد عدة سنوات على كتاباته؛ إذ كان شيخ معتزلة بغداد في زمانه.

7- خطة البحث

قسمت هذا البحث إلى ثلاثة فصول:

جعلت الفصل الأول لترجمة سعديا الفيومي ومنهجه العقدي، وتناولت في ترجمته التي أفردتها بمبحث مستقل: عصره، وحياته، ومؤلفاته، ومكانته العلمية وأثره الذي خلفه في الفكر اليهودي. أمّا عن منهجه العقدي، وهو عنوان المبحث الثاني والأخير، فتناولت فيه قضايا: أصول العلم، والنظر، والتأويل لديه.

أما الفصل الثاني، فعنوانه ب: آراؤه العقديّة، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، هي على الترتيب: آراؤه المتعلقة بالعالم، ثم آراؤه المتعلقة بالإله، وأخيرا آراؤه المتعلقة بالإنسان، وهو الترتيب ذاته الذي نجده في كتابه العمدة في الموضوع أي "كتاب الأمانات والاعتقادات" من حيث الجملة.

المقدمة

أما الفصل الثالث ، وهو آخر الفصول، فقد أفرد لدراسة تأثير آرائه بالفكر الاعتزالي، وقد اشتمل على خمسة مباحث، خصصت المبحث الأول لتقديم الفكر الاعتزالي وتوضيح علاقة الفيومي به، أما المباحث الأربعة الموالية فكانت لبيان الأثر الاعتزالي، وهي على الترتيب: الأثر الاعتزالي في منهجه العقدي، الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالعالم، الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإله، الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإنسان.

وفي النهاية ذيلت هذا البحث بخاتمة ضمّن بها أهم النتائج المتوصل إليها . ثم أتبعها بملاحق اشتملت على الصفحة الأولى -غالبا- لبعض كتب الفيومي التي طبعت بالحرف العبري في نهاية القرن التاسع عشر، مع اجتهادي في نقلها إلى الحرف العربي، مخالفا في بعض المواضع طبعة من نقلها مؤخرا إلى هذا الحرف، مع العلم أنّ منها ما لم ينقل بعد، وبالله التوفيق.

رابع بوترفاس

تلمسان: 20 شوال 1441هـ / 12 جوان 2020م.

الفصل الأول:

سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: ترجمته

المبحث الثاني: منهجه العقدي

المبحث الأول: ترجمته

يتناول هذا المبحث ترجمة سعديا الفيومي، وهذا من خلال أربعة مطالب، حيث خصّصنا المطلب الأول لعصره، وقمنا فيه بدراسة البيئة التي عاش سعديا في كنفها وعلاقته بها تأثراً وتأثيراً، أمّا المطلب الثاني فخصّصناه لحياته، محاولين الوقوف عند أبرز محطاتها، أمّا المطلب الثالث فكان لمؤلفاته، حاولنا فيه ذكر أهمّها، خاصّة ما تعلقّ منها بموضوع بحثنا، وعن المطلب الأخير فقد أفردناه لبيان مكانة سعديا العلمية وأثره الذي خلفه في الفكر اليهودي.

المطلب الأول: عصره

للعصر الذي يحيا فيه الإنسان أثره البالغ في تكوين شخصيته وتوجيه فكره وعقليته، فالإنسان ابن عصره و بيئته، وعليه لا يمكننا أن نتعرف على شخصية سعديا وفكره دون الاطلاع على هذه البيئة التي نشأ وعاش في كنفها، والحال أن سعديا وإن عاش في بيئات متعددة خلال حياة بلغت ستين عاما، إلا أنّ هذه البيئات المتعددة قد انضوت جميعها تحت بيئة كبرى واحدة هي البيئة الإسلامية، في جزئها الشرقي تحديداً.

ويذكر المؤرخون أن اليهود دخلوا بعد الفتح الإسلامي في فترة جديدة من تاريخهم لم يعهدوا لها مثيلاً من قبل؛ حيث حرص المسلمون على معاملتهم من منطلق أنهم أهل ذمّة وكتاب، لهم كافّة حقوق الكتابيين¹. وعليه كان حالهم مختلفاً عن حال إخوانهم في أوروبا، والذين كانوا منبوذين في مجتمعاتهم المسيحية، يسكنون في أحياء خاصّة بهم، مغلقة عليهم².

وقد فتح الإسلام باب الأعمال لأهل الذمّة، وكانت قدمهم راسخة في الصنائع التي تدرّ الأرباح الوفيرة، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء، بل إنهم نظّموا أنفسهم، فمثلاً كان

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص12

² عطية القوسي، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، ص12

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

معظم الصيرافة والجهازة في الشام يهودا، وبالمقابل كان أكثر الأطباء والكتبة نصارى. كما أنّ الدولة الإسلامية لم تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة، بل كان يبلغ ببعض خلفاء المسلمين أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ويأمر بحمايتهم¹.

يقول أحد الباحثين اليهود المعاصرين عن الفتح الإسلامي وانعكاساته على حياة معظم يهود العالم آنذاك: «هيأت الفتوحات العربيّة بين السنوات 632 و 711 فضاءً استظلّ بظله، في مهد الخلافة، تحت راية الإسلام وسلطانه، جماعٌ تسعين في المائة من كافة اليهود إذ ذاك، وهي ظاهرة لم يعرفها الشتات اليهودي إلا في زمن قورش Cyrus ملك الفرس، وفي هذا المدى الشاسع تحققت استقلالية متكاملة، وهيأت أسباب فريدة مكّنت من حياة اقتصادية معطاء، كما عرفت الحياة الفكرية والروحية ازدهارا كان سببه عهد الخلافة الجديد بما له من أثر جميل»².

وإذا عُدنا إلى الشخصية التي نروم دراستها، فسنجد أنّها قد عاشت الجزء الأول من حياتها في مصر أيام الدولة الطولونية، وهذا قبل أن تنتقل بعد ذلك إلى الشام والعراق حيث الخلافة العباسية حوالي 915م، فقد ولدت عام 882م وبهذا تكون عاشت حوالي عامين خلال خلافة "أحمد بن طولون" (مؤسس الدولة الطولونية)، والذي خلفه بعد وفاته ابنه "خمارويه" (270-282هـ/884-896م) وعُرف عن هذا الأخير أنه كان متسامحا مع أهل الذمة، ثم قُتل بعد ذلك وخلفه ولداه. وبدخول "مُحمَّد بن سليمان" القائد العباسي مصر سنة 905م انتهى بذلك حكم الأسرة الطولونية، ثم تولى من بعده "عيسى النوشري" الذي واجهته ثورة "مُحمَّد الخلنجي" الذي ادّعى مطالبته بحكم آل طولون، وتمكّن من أن يتولى زمام الأمور بعد هروب "النوشري" وعيّن له وزيرا نصرانيا. غير أن النوشري عاد مرة أخرى واستولى على الحكم سنة 908م، وأثناء ولايته أمر الخليفة "المقتدر" العباسي

¹ آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مج1، ص86، 87

² حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص44

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

بعدم توظيف النصارى واليهود إلا في الطب والصيرفة. ولعله بذلك كان يروم تجنب ما وقع فيه "الخلنجي" الذي اتخذ له وزيراً نصرانياً يبدو أنه لم يكن مقبولاً من الجمهور¹.

ويذكر المؤرخون أنّ مصر قد انتعشت خلال حكم الدولة الطولونية الذي استمرّ ثمانية وثلاثين عاماً، وانتشر في ربوعها الأمن والاستقرار والرخاء، وازدهرت أحوالها الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأدبية والفنية، خاصة في فترة حكم "أحمد بن طولون" وابنه "خمارويه"².

ومن حسن حظ سعديا أيضاً أنه عاش خلال العصر الذهبي لليهود في الدولة العباسية، وهذا في عهد خلافة "المقتدر" وابنه "الراضي" (295-329هـ/907-940م)، وقد بدأ هذا العصر في الثلاثين بعد ذلك. ومن أهمّ الامتيازات التي حصل عليها اليهود آنذاك هو سماح الخلفيتين لهم بالتعيين في الخدمة الحكومية، حيث أصدر عام 319هـ مرسومٌ يسمح لليهود بالعمل في الخدمة الحكومية وبخاصة في الطب والجهذة³.

و عن رئاسة اليهود، فنجد أنّ كُتّابهم يروون أنّ المسلمين بعد فتحهم للعراق واستخلافه من الفرس، أقرّ خليفة المسلمين "عمر بن الخطاب" تعيين الحاخام الأكبر "البستاني" رئيساً جالية اليهود بالعراق رئيساً دينياً لكلّ الطائفة اليهودية في العالم الإسلامي، وأتته منحه لقباً جديداً مميّزاً له وهو لقب "رأس الجالوت"، على أن يتولى شؤون اليهود في الشرق والغرب، كما كان عليه الوضع قبل الإسلام. ولكن بالمقابل نجد أنّ المصادر العربية تُرجع تاريخ حمل هذا اللقب إلى ما قبل الفتح الإسلامي، ويضيف كُتّاب اليهود بأنّ الخليفة "علي بن أبي طالب" أقرّ بيت "البستاني" على رئاسة اليهود، وحمل

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص55

² محمود مجّد الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص108 ومما يذكره المؤرخون أنّ أحمد بن طولون (مؤسس الدولة الطولونية) بنى المارستان (المستشفى) سنة 872م لعلاج المرضى، وهذا دون تمييز بين الطبقات والأديان، وجعل العلاج فيه دون مقابل، وألحق به صيدلية لصرف الأدوية. وقد أحبّه المصريون، ويُذكر أنه حين انتابه مرض الموت خرج المسلمون بالمصاحف، واليهود بالتوراة، والنصارى بالإنجيل، والمعلمون بالصبيان، إلى الصحراء يدعون له. المرجع نفسه، ص105، 109، 110

³ عطية القوصي، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، ص108

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

كبيرهم للقب رأس الجالوت، وأنّ الحال استمر على ما هو عليه في عهد الأمويين، وإن انتقل مقر الحاخامية من العراق إلى فلسطين بعد أن اتخذ الأمويون الشام مركزا لهم¹.

وفي عهد العباسيين أصبحت بغداد عاصمة الخلافة مقرّ الحاخاميات اليهودية الكبرى، وكان الخليفة العباسي هو الذي يعين "رأس الجالوت"، وقد وافق الخلفاء العباسيون على استمرار بيت "البستاني" في وظيفة رأس الجالوت وأن يبقى وراثيا فيما بينهم، وقد وُجد خطابٌ بتعيين "رأس الجالوت" سنة 306هـ/918م، أي على عهد سعديا، وورد أنّ هذا الرئيس اليهودي عند تسلّمه قرار تعيينه ألقى بعض أبيات شعرٍ عربيٍّ أمام الخليفة "المقتدر" يمدحه فيها².

وكان من مهام رأس الجالوت الإشراف على جميع اليهود المقيمين في الدولة الإسلامية والنظر في أحوالهم، وكذلك تنظيم دفع الجزية المقررة عليهم، وفي هذا يقول الراي "بتاحيا": «أن اليهود في العراق لا يدفعون شيئا للخليفة وإنما يدفع الواحد منهم في كل عام دينار واحدا لرأس الجالوت». وكان رأس الجالوت رئيسا لقضاة اليهود (الديّانين) وهو الذي يختارهم، كما كان يتولى بنفسه النظر في القضايا المهمة لليهود، وإن كان حكمه قاصرا على التغريم بالمال، ولم يكن من سلطته الحبس أو الضرب³.

ويُذكر أنّ رأس الجالوت في خلافة "المتقي" العباسي (329-333هـ/940-944م) كان "دانيال بن حسداي" من بيت البستاني، وهو خليفة رأس الجالوت صاحب النزاع الشهير مع سعديا، والذي سنّأى على ذكره في المطلب الموالي، ويُذكر أن دانيال هذا كان له السلطان على جميع أبناء ملّته الساكنين في كافة البلاد الخاضعة للخليفة، وأنّ المسلمين كانوا ينعته بلقب سيدنا ابن داود ويسمّيه اليهود سيدنا رأس الجالوت. وكان "المتقي بن المقتدر" هو الذي مكّن له الأمر فيهم، حتى

¹ عطية القوصي، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، ص 45-47

² المرجع نفسه، ص 49، 50

³ المرجع نفسه، ص 49. وآدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 96

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

أصبح من الفرائض على المسلمين واليهود على السواء الوقوف إجلالاً له إذا كانوا بحضرته، ومن لم يقف ضُرب مائة سوط¹.

و يرجع المؤرخون الأهمية التي أحرزها رأس الجالوت عند الخليفة إلى ما أحرزته الحاخامية اليهودية آنذاك من مركز مالي عظيم أيام الخليفتين المقتدر بالله وابنه الراضي بالله، ولما كان جهابذة اليهود يقدمونه من قروض لخزانة الدولة وقت تعرضها للضائقة المالية².

وإذا كان رأس الجالوت هو الرئيس الديوي لليهود، فقد كانت رئاستهم الدينية لشخصية أخرى تدعى "الجاؤون"³، والجاؤون كلمة عبرية، «تعني حرفياً الأفخم أو المعظم، أو تعني نيافة أو سمو، وتقابلها في العربية فقيه أو إمام. وكان يُشار إلى الجاءونيم أيضاً باسم "ريش مثنيتاه" أي رأس المثنية... وتُستخدَم الكلمة للإشارة إلى رؤساء الحلقات الفقهية التلمودية الأساسية في بابل (سورا وبومبديتا). وقد كانوا يُعدُّون، نظرياً على الأقل، الرؤساء الروحيين لليهود العالم... وكان يتم اختيار الجاءون بالانتخاب، ولكن عادةً ما كان يتم ترشيح أبناء عدد محدود من العائلات. كما أن تصديق رأس الجالوت على الانتخاب كان ضرورياً (وكان الجاءون بدوره يشارك في اختيار رأس الجالوت). وكان الأمر، بطبيعة الحال، خاضعاً لسلطة الخليفة الذي كان يُصدِّق على هذا الاختيار ويتلو قراره قاضي القضاة. وفي أحد هذه القرارات، جاء ما يلي لتحديد مهام الجاءون: «رتبتك زعيماً على أهل ملتك

¹ عطية القوسي، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، ص 50 و يذكر أيضاً أنّ دانيال هذا كان: «يذهب للقاء الخليفة مساءً كل خميس، وإذا ذاك يصيح الفرسان اليهود والمسلمين من أمامه قائلين: اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود. وكان دانيال يتعمّم ويمتطي جواده فإذا وصل عند الخليفة ترجل وقبّل يد الخليفة وتفقد مكانه، كلّ ذلك وأمراء المسلمين وكبارهم وقوفٌ بين يديه». المرجع نفسه، ص 50، 51

² المرجع نفسه، ص 51

³ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 5، ص 124. وحاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج 1، ص 49

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

من أهل دينك... لتأخذهم بحدود دينهم وتأمّرههم بما أمروا به في شريعتهم وتنهّاهم عما نُها عنه في شريعتهم وتفصل بينهم في وقائعهم وخصوصاتهم بموجب شريعتهم»¹.

ونظرا لأنّ سعديا سيحمل هذا اللقب، بل سيكون أهمّ وأشهر جاؤون في التاريخ اليهودي، فمن الواجب التوسع قليلا في شرح هذا المصطلح وما يتعلّق به. وقد جاء عنه في إحدى الدراسات اليهودية المعاصرة: «أطلقت التسمية [أي تسمية الجاؤون أو الكاؤون كما أوردها المترجم] على رؤساء الأكاديميات وأعلامها المبرّزين، أولئك الذين كان لسلطتهم غير المحدودة فعالية في الطوائف وفي كلّ قضاياها، طوال ستة قرون، أي منذ نهاية القرن السادس إلى بداية القرن الثاني عشر، بل كان لهم فعلهم في كل يهود الشتات... والجدير بالذكر أنّ الكوونيم هم الذين أشاعوا "المشنا"، بل أكثر من ذلك التلمود الذي هو جماع الشروح التي شرحت المشنا، التي هي المصدر الوحيد للتشريع العبري، وعهد الكوونيم بالضبط هو العهد الذي عرف فيه التلمود مكانته ونفوذه، فقد عرف هؤلاء كيف يجعلونه ذا قدسية لا تقلّ عن قدسية العهد العتيق نفسه، فأضفوا على نصّه قوة التشريع وشهروا سلاح الرعب، الذي هو الرمي بالكفر في وجه كل من أراد أن يسلب منه صفة القداسة وقوة مرجعيته التشريعية التي لا يمكن نقضها، ونضيف بأنّ الكوونيم يعتبرون التلمود البابلي في خاتمة المطاف هو الأوجب بأن يكون منبع قوة التشريع، وقد ناصبت الأكاديميات البابلية أخاه الذي تجمعت مكوناته في فلسطين، أي التلمود الفلسطيني، العداء. والظاهر أن سعديا كوون كان أول الكوونيم الذين عنوا بهذا الأخير... وكانوا غالبا، وهم ينظرون في القضايا الشرعية ما يتحلون لأنفسهم سلطة مبالغا فيها، ويعتبرونها قانونا إلهيا، مدّعين في ذلك أنهم ورثة موسى النبي، المشرّع الأول، مما يجعلهم يضيفون على أحكامهم مؤدّى العبارة الآتية: "هكذا نزل علينا من السماء"، وهو تعبير يدلّ هنا على معناه الحقيقي، وليس مجرد أسلوب كتابي، لأنهم يعتقدون فعلا قداسة المهمة التي

¹ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص124، 125

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

أنيطوا بها. وبموجب هذه السلطة الشاملة، كانوا يفتنون فتاوى يقصدون منها أن تكون سارية المفعول على كافة اليهود أينما كانوا»¹.

تحدثنا في بداية هذا المطلب عن علاقة اليهود بالمسلمين عموماً، وسنحاول هنا أن نخصّ بالبيان الجانب العلمي والفكري لهذه العلاقة. والواقع أننا نجد للفكر الإسلامي أثره البالغ في ازدهار وانتعاش الفكر اليهودي، وهذا باعتراف كثير من الباحثين اليهود، يقول أحدهم : « وقد كان للفترة التي قضاها اليهود تحت حكم المسلمين أثر كبير على ثقافتهم، انعكس بزيادة حجم إنتاجهم بشكل لم يسبق له مثيل»²، ويقول آخر: « كما عرفت الحياة الفكرية والروحية [لليهود] ازدهارا كان سببه عهد الخلافة الجديد بما له من أثر جميل... وكان في هذا أيضا اختبارا توفيق فيه العالم اليهودي توفيقا كاملا بواسطة اللغة والفكر العربيين اللذين تبناهما اليهود سريعا دون شعور بأدنى عقدة نقص، وتمثلوهما تمثلاً، فجعلوهما في خدمة ثقافتهم الخاصة وإبداعهم الأدبي والعلمي، بل استخدموهما في كل ما دعت إليه الحاجة للنظر في قضاياهم الروحية، اعتمادا على مناهج تفسيرية مستحدثة وبحوث جديدة في أصول التلمود والاجتهادات الربية والتشريع والنقول الشفهية من إرثهم هذا في لغة الحضارة الجديدة»³.

وفي السياق ذاته يقول "إسرائيل ولفنسون": «وينبغي ألا يغيب عن البال أنّ الخسارة القليلة التي لحقت يهود الحجاز ضئيلة، بالقياس إلى الفائدة التي اكتسبها العنصر اليهودي من ظهور الإسلام، فقد أنقذ الفاتحون المسلمون آلافا من اليهود كانوا منتشرين في أقاليم الدولة الرومية، وكانوا يقاسون ألوانا شتى من العذاب. زد على هذا أنّ اتصال اليهود بالمسلمين في الأقاليم الإسلامية كان سبباً في نهضة فكرية عظيمة عند اليهود بقيت آثارها في تاريخ الآداب العربية والعبرية زمناً طويلاً...»⁴.

¹ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص50، 51

² أليغزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، ص87

³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص44

⁴ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ص11

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ويعقد باحث يهودي آخر مقارنة بين يهود العالم الإسلامي ونظرائهم في العالم المسيحي، في الجانب الثقافي، مبرزاً ريادة هؤلاء وهامشية أولئك: « طوال معظم العصور الوسطى كان يهود البلدان الإسلامية يشكّلون القسم الأكبر والأنشط من الشعب اليهودي، وكان اليهود المقيمون في البلدان المسيحية، أي في أوروبا، كانوا أقلية ليست لها أهمية نسبية من حيث الحجم والنشاط، وفيما عدا بعض الاستثناءات فإنّ ما كان إبداعاً وذا أهمية في حياة اليهود كلّه حدث في الأراضي الإسلامية. وكانت الجاليات اليهودية في أوروبا تشكّل نوعاً من التبعية الثقافية لليهود العالم الإسلامي الذي كان أكثر تطوراً وتقدماً، والذي كان يمتدّ من إسبانيا المسلمة (الأندلس) غرباً وحتى العراق وإيران وآسيا الوسطى شرقاً».¹

و يرى باحث يهودي آخر أنّ دخول اليهود في دوائر الثقافة العربية يعود إلى التسامح الفكري الذي تحلّى به المجتمع المسلم الوسيط خلال الفترة الكلاسيكية و انعدام التمييز الإثني فيه.²

ومن مظاهر هذا التسامح انفتاح المجتمع الإسلامي على أصحاب الأديان الأخرى ودراسة أديانهم، ونشوء علم مقارنة الأديان في العالم الإسلامي، الذي لم يكن للعالم المسيحي القائم على التعصب حينها عهدٌ به، وعن هذا يقول صاحب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: «مما أوجد من أول الأمر نوعاً من التسامح الذي لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى؛ ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم»³

¹ برنارد لويس، اليهود في ظل الإسلام، ص 81، ثم يذكر أنه في أواخر القرون الوسطى حدث تحوّل رئيسيّ، فقد تناقص يهود البلدان الإسلامية عدداً، وانتقل مركز ثقل يهود العالم من بلاد المسلمين إلى بلاد المسيحيين، الصفحة نفسها.

² مارك ر. كوهين، بين الهلال والصليب - وضع اليهود في القرون الوسطى، ص 307، ويذكر هذا الباحث أنه: «في العالم الإسلامي فإنّ الاختلاط بين المفكرين اليهود وغيرهم قد كان أكثر استمرارية وأقلّ عدوانية. فالعربية لغة الثقافة الراقية، قد أصبحت بحلول القرن العاشر اللغة السائدة يشترك فيها اليهود والمسلمون»، هذا في حين يقول عن يهود الغرب المسيحي: «قلّما اشترك

اليهود الأشكناز مع المسيحيين في مادة الدرس» المرجع نفسه، ص 306، 307

³ آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مج 1، ص 75

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

و نجد بعض علماء المسلمين يتحدثون عن مناظرات بينهم وبين غيرهم من اليهود وأصحاب الأديان الأخرى، ومن ذلك ما ذكره "المسعودي" (283-346هـ) عن المناظرات الكثيرة التي عقدت بالشام والعراق بينهم وبين علماء اليهود ، منهم "أبو كثير" (ت 320هـ) أستاذ سعديا الذي سيأتي الحديث عنه في المطلب الموالي: «وقد كانت جرت بيننا وبين أبي كثير ببلاد فلسطين والأردن مناظرات كثيرة في نسخ الشرائع والفرق بين ذلك ، وبين اعبدا [أعْبُدًا] وغير ذلك، وبين يهودا ابن يوسف المعروف بابن أبي الثناء تلميذ ثابت بن قرة الصابئ في الفلسفة والطب في الرقة من ديار مضر وبين سعيد بن علي المعروف بابن اشلميا بالرقة أيضاً ، وكذلك بين من شاهدنا من متكلميهم بمدينة السلام مثل يعقوب بن مردويه ويوسف بن قيوما ، وآخر من شاهدنا منهم ممن تقدّم إلينا من مدينة السلام بعد الثلاثمائة إبراهيم اليهودي التستري وكان أحذق من تأخر منهم في النظر وأحسنهم تصرفاً فيه»¹.

ولئن استفاد اليهود من تفتح المجتمع الإسلامي وعدم احتكاره لعلومه ومعارفه، وقد ازدهرت نتيجة لذلك العلوم والمعارف اليهودية، لكن اليهودية خصوصاً الربانية منها، والتي تمثل سواد اليهود، قد دخلت في أزمة كبرى نتيجة اتصالها بهذا الفكر الجديد، حيث إنّ بعض أفرادها تركها ودخل في الإسلام، وجعل بعضهم يتشكك فيها، وانشق بعضهم عنها مكونا فرقة جديدة، كما حدث مع "عنان بن داود"* (ت 795م) زعيم فرقة القرائين الذي رفض اعتبار التلمود كتاباً إلهياً، وأحدث بذلك انقساماً في اليهودية لم يلتئم طرفاه إلى وقتنا الحالي.

¹ علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 99. وحسب "هارى ولفسون" فإنه لا يُعرف شيء عن الأسماء التي وردت في هذا النص من خلال مصادر أخرى، ما عدا "ابن أبي الثناء" الذي ورد ذكره لدى "القرقساني" العالم اليهودي القرائي، أما كلمة "أعْبُدًا" في هذا النص، فينقل مترجم كتاب "هارى ولفسون" في الهامش عن "دي خويه" مُحقق كتاب "المسعودي" -لم أستطع الحصول على طبعته- أنها تسمية آرامية ومن المحتمل أنه مؤلف ديني. هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج1، ص 159، 160 * عالم يهودي عراقي، يعدّ مؤسس فرقة القرائين، كان مرشحاً لرئاسة الجالوت، ولكن رؤساء الحلقات التلمودية رفضوا تعيينه، فرفض الإذعان لقرارهم ودخل في خلاف حاد معهم عام 762م. سُجن بتهمة التمرد، وبعد الإفراج عنه، أسّس الفرقة الجديدة والتي كانت تُسمّى في بادئ الأمر بـ "العنانية". ولكن لا يمكن تفسير ظهور هذه الفرقة على أساس هذا الحادث الشخصي، فمن

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ويصور "عبد الوهاب المسيري" الوضع المتأزم والحرَج لليهودية الربانية (أو الحاخامية كما يسمّيها) التي ينتمي إليها سعديا، وحاجتها إليه بقوله: «وتعود أهمية سعيد بن يوسف إلى أنه ظهر في وقت كانت اليهودية الحاخامية تعاني فيه أزمة حقيقية، نتيجة انتشار الإسلام وازدهار الحضارة الإسلامية بكل معارفها بوتيرة سريعة، الأمر الذي أدّى بالكثير من اليهود إلى اعتناق الدين الجديد، أو الشك في دينهم، أو محاولة إصلاحه، كما يتبدّى في اليهودية القرائية التي رفضت التلمود ومفهوم الشريعة الشفوية.»¹

فقد اعتبر القراءون التوراة المصدر الوحيد لليهودية، كما أنهم سمحوا بحرية دراستها، ولم يُلزموا أنفسهم بآراء من سبقهم، وفي هذا ينقل عن مؤسس القرائية "عنان" قوله: «ابحث بعمق في التوراة ولا تعتمد على رأيي»؛ حيث لا توجد قيود على الفهم الفردي الحر للتوراة وهذا يشبه منهج علماء الإسلام، حيث لا توجد قيود أيضا في فهم القرآن الكريم، و لكل شخص امتلاك الأدوات المعرفية الحق في فهمه وتفسيره، حيث لا يوجد كهنوت في الإسلام يحتكر تفسير النصوص كما هو الشأن في المسيحية واليهودية الربانية. ومن أبرز آثار الفكر الإسلامي على هذه الفرقة محاربتها للفكر التشبيهي السائد في اليهودية، خاصة في نصوص الآجاده والأدب الصوفي اليهودي². والدارس لهذه الفرقة يجد

الواضح أن اليهودية كانت تواجه تحدياً فكرياً ضخماً بعد انتشار الإسلام، وكان عليها أن تستجيب له. وكان عنان بن داود يمثل أولى هذه الاستجابات، ثم تبعه سعديا الفيومي، المتحدث باسم اليهودية الحاخامية ومحدّدها. وحجر الزاوية في فكر عنان هو العودة إلى نصّ المقرّأ، مستخدماً طريقة القياس التي استقاها من الفقه الإسلامي، كما أنه رفض التلمود. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص331، 332

¹ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 5، ص125. والواقع أنه سبق "عنان" في مهاجمته للتلمود وإنكاره، منشقون آخرون، ظهوروا في ظل الإسلام، والتلمود ما يزال حديث العهد بالجمع والتثبيت والتسجيل، وفي مقدمتهم "سيرينوس" ثم "أبو عيسى الأصفهاني" وتلميذه "يودجان" من بعده. ولكن حركاتهم كانت محدودة في الزمان والمكان والقوة. حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، ص248

² مُجّد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية، ص311، 312. وعن علاقة القرائين بالربانيين فقد كانت دائمة علاقة كراهية وحقد بين الفريقين، وقد حكم سعديا الفيومي على القرائين بالهرطقة واعتبرهم خارجين على اليهودية، وأفتى برفض عودتهم إلى مذهب الربانيين. المرجع نفسه، ص314، وحسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، 255.

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

حضورا مكثفا للفكر الاعتزالي وأثرا بالغاه في تشكيل فكرها العقدي والكلامي، وهذا ما أكده
عديد الدارسين¹، وقد تنبّه إلى هذا الأثر من القدماء "المسعودي" وهو الخبير بفرق اليهود ومتكلمهم
حيث يذكر أنّهم «ممن يذهب إلى العدل والتوحيد»²، كما نجد بعض علماء القرائين أنفسهم يقرون
بهذا الأثر، فنجد القرائي اليهودي "أهرون بن إيليا" يصرّح بأنّ القرائين وقسمًا كبيرًا من الربانيين تابعوا
مذاهب المعتزلة³. ومن كتب القرائين التي وصلتنا كاملة كتاب "الأنوار والمرآب" للقرقساني* والذي

كما أن القرائين من جانبهم قد أمروا منذ البداية من قبل "عنان بن داود" ومن خلفه أن ينفصلوا عن التلموديين ما أمكنهم
الانفصال واعتبر ذلك واجبا عليهم، وينقل عن "يهودا هاداسي" أشهر علمائهم في بيزنطة: «إن من يسكن مع التلموديين ويعيش
معهم ويسمع قولهم ويسكت عليهم فإنه كافرٌ مثلهم ومصيره مصيرهم». مديرية الدراسة والتوثيق، الإثنيات العرقية والطوائف
اليهودية في إسرائيل، ص 511
¹ من هؤلاء:

Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p38

Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p472, 473

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen âge, p39

² نصّ المسعودي: «والعناية وهم ممن يذهب إلى العدل والتوحيد» علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 98،
والعناية أحد أسماء فرقة القرائين، وكان أول ظهور لاسم «القرآؤون»، في النصف الأول من القرن التاسع، وذلك في كتابات بنيامين
النهانودي، أي بعد ما يزيد على مائة سنة من أيام عنان، كما أطلق عليهم أيضا «بنو المقرأ» (בני מקרא) أو «أصحاب
المقرأ» (בוללי מקרא) وجميعها تشير إلى هؤلاء الذين اعتمدوا على المقرأ فقط باعتبارها المصدر الوحيد للتشريع، وهناك من ترجم
الاسمين الأخيرين على أنّهما «بنو الدعوة» أو «أصحاب الدعوة»، باعتبار الكلمة الثانية في كل منهما مشتقة من الفعل קרא
بمعنى «دعا». مُجدّ الهواري، تفسير الوصايا العشر في المخطوطات العربية اليهودية، ص 14

³ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 18
*أبو يوسف يعقوب بن اسحق القرقساني، أحد كبار أعلام القرائين في المنتصف الأول من القرن العاشر الميلادي، استوعب
العلوم الإسلامية الدينية والدنيوية في عصره، وكان على إمام كبير بالتراث الحاخامي. وأهمّ كتبه كتاب الأنوار والمرآب [جاء في
موسوعة المسيري أنّ اسمه الأنوار والمرآب والصحيح ما أثبتناه]، وقد قسّمه إلى ثلاثة عشر فصلا، خصّ الأربعة الأولى منها للدرس
التاريخي الفلسفي، وهي كالآتي: في تاريخ المذاهب اليهودية (بعد المسيحية من بينها)، وجوب النظر العقلي في الدرس الديني
والتشريعي، الرد على آراء المذاهب (بما في ذلك المسيحية والإسلام)، في طرق التأويل. أما باقي الفصول فهي التشريع أو الهلاخا.
راجع: وأحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج 1، ص 28، 29. وعبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية
والصهيونية، مج 5، ص 332

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

تبرز فيه آراء المعتزلة الممثلة في آراء "النظام" الذي أثار كثيرا في أعلام اليهود ممن عاصروه أو جاؤوا بعده¹.

والواقع أن الربانيين أنفسهم قد تأثروا بالفكر الاعتزالي، وكان سعديا أول من أدخل آراءهم ومنهجهم الكلامي إلى اليهودية الربانية، كما يتضح من خلال كثير من مؤلفاته خاصة مؤلفه الكلامي الشهير الأمانات والاعتقادات، ولكننا سنرجئ بيان هذا الأمر إلى الفصل الخاص بذلك من هذه الدراسة.

كان للفكر الاعتزالي انتشار واسع في الشرق الإسلامي، ومنها مصر أين ولد سعديا ونشأ²، ولكن لقاءه الأهم بهذا الفكر كان بالعراق، حيث مهد المعتزلة و مستقرّ أعلامها، وقد قضى بالعراق كثيرا من حياته بعد مغادرته لمصر سنة 915م، وكانت وفاته سنة 942م بها أيضا.

وبالإضافة إلى انشقاق القرائين عن اليهودية الربانية ونقدهم لها وتكفيرهم لأتباعها، كان قد ظهر أيضا داخل اليهودية حركة تشكيكية تزعمها يهودي يدعى "حيوي البلخي"^{*}، ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، وقد وصلتنا آراءه من خلال ردود معارضييه، خصوصا ردود سعديا الفيومي، وقد شكّلت ثورته النقدية حركة كبيرة أسست أدبا كاملا تسلل إلى أسوار المدارس

¹ أحمد شحلان، التراث العربي اليهودي في الغرب الأندلسي، ص230

² يقول أبو الحسيني الملطي (ت 377هـ): «واعلم أن للمعتزلة سوى من ذكرناهم جماعة كثيرة قد وضعوا من الكتب والهوس مالا يحصى ولا يبلغ جمعه، وهي في كل بلد وقرية لا تخلو منهم الأرض». ابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص33. وبخصوص مصر، يذكر المؤرخون أنه تولى حكمها سنة 915م ذكا الرومي الأعور (ت 307هـ-919م) وكان آخر ولاية العباسيين عليها، وقد كان هذا الوالي يتبنى رأي المعتزلة بشأن خلق القرآن. ويلاحظ أن سنة 915م كانت آخر سنة لسعديا في مصر. جمال الدين بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج3، ص187

* شكوكي ذو أصول يهودية، من بلخ (أفغانستان حاليا)، ألف كتابا في النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد، وضمّنه مائتا طعن ضد التوراة، محاولا البرهنة على تناقضها، ومخالفتها للعقل، وحسب "هنري مالتر" فإنه استفاد من بعض الكتابات النقدية، الإسلامية والفارسية، ضد القرآن، محاولا تطبيقها على التوراة. ينظر:

Henri Malter, Saadia gaon His life and works, p267,268

Julius Guttman, Philosophies of Judaism, p64

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

اليهودية¹، وقد جعله بعضهم ممثلاً لتيار العقلانية المتحررة، الذي لم يعترف بسلطة غير سلطة العقل. ولئن كان القراؤون قد اکتفوا بنقد التلمود فقط، فإن "حيوي" وجه نقده للتوراة وحاول بيان تناقض نصوصها كما أنكر المعجزات وبعض العقائد اليهودية الأخرى².

إذن في هذا الوضع المتأزم لليهودية الربانية عاش سعديا، وكان عليه أن يواجه هذه التحديات المتعددة باعتباره ممثلاً الأول، فكانت النقودات ضدها من خارجها، خاصة مع متكلمي المعتزلة ومناظراتهم لعلماء اليهود، وقد عاين سعديا بنفسه التحاق يهود كثيرين بالإسلام، وتأثراً بهؤلاء المتكلمين ظهر فريق داخل اليهودية ينكر التوراة الشفهية معتبراً إياها مجرد عمل بشري، متبنياً منهجهم والعديد من آرائهم، كما ظهر فريق آخر يشكك في التوراة الكتابية نفسها وما تحويه من معتقدات استناداً إلى حكم العقل معتبراً إياه الحكم الوحيد، وأمام هذه الهجمات العقلية لم يكن أمام سعديا إلا أن يتبنى سلاح العقل نفسه إن هو أراد الدفاع عن عقائد الربانيين والرد على خصومهم المتعددين، ولعله لم يكن أمامه غير تبني منهج المعتزلة رواد النزعة العقلية في البيئة الإسلامية في ذلك الوقت، خاصة وقد اطلع عن كثب على ما قاموا به نصرته لدينهم و دفاعاً عنه ضد هجمات مختلف الفلاسفات والأفكار الدينية والإلحادية المناوئة. ولئن كان فكر المعتزلة قد ولج اليهودية القرائية باكراً، إلا أن ولوجه لليهودية الربانية إلحادية لم يكن إلا مع سعديا الذي استخدمه في تفسيرها والدفاع عنها.

¹ زلمان شازار، نقد العهد القديم، ص 73-77

² يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجاً، ص 88-93. وإبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 144

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

المطلب الثاني: حياته

ولد سعديا¹ عام 882م² في مصر، في قرية "أبو صوير" بالفيوم³، وهو مصدر لقبه "الفيومي" الذي يتردد في مصادر العصور الوسطى⁴، والواقع أن فترة نشأته وحياته في مصر، وهذا قبل مغادرته لها، غامضةٌ والمعلومات عنها قليلة، مقارنة بالتفاصيل الكثيرة عن حياته بعد ذلك، و مما نعرفه عن هذه الفترة أنّ والد سعديا كان من بيت علم وثقافة، وهو ما يحتمل معه أنه قام بتوجيه ابنه وتعليمه بجهد ذاتي خاصة فيما يتعلق بالعلوم اليهودية، حيث إن مصر لم تكن من المراكز الدينية اليهودية التي تعنى بتدريس هذه العلوم، وبحكم البيئة الإسلامية التي نشأ فيها سعديا فقد دفع هذا كثيرا من الباحثين إلى القول بضرورة تلقيه دروسا في العلوم الإسلامية وفروعها، واستيعاب مضامينها

¹ اسمه بالعبرية **סַעַדְיָהּ** (وفي صورة أخرى: **סַעַדְיָהּ**) يتكون من الفعل **סַעַד** بمعنى عضد، أيّد، ساند...، ملحقا به **יָהּ** (وهو اسم الرب في صورة مختصرة) وعليه يكون معنى اسمه: فليعضده الرب، فليسانده الرب...، وهو يشبه أسماء كثيرة وردت على هذا النحو في التوراة. مُجّد الهواري، تفسير الوصايا العشر في المخطوطات العربية اليهودية، ص1

² الرأي السائد بين معظم المؤرخين أنه وُلد في عام 882م، ونجد بعض المصادر تعطي تاريخا أدقّ لميلاده في هذا العام، محدّدة إيّاه بين السابع والعشرين من شهر جوان والخامس من شهر جويلية، وهذا اعتمادا على ما جاء في مخطوطات الجنيزة.

Louis Finkelstein, Rab Saadia Gaon : Studies in His Honor, p57

ولكن مصادر أخرى قليلة خالفت هذا التاريخ وجعلت ميلاده عام 892م، ومن هؤلاء ول ديوانت في قصة الحضارة، وجريتز في تاريخ اليهود. ينظر: ول ديوانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص 44

Graetz, Histoire des juifs, p2

³ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص125. جاء في كناشة النوادر لعبد السلام هارون: «أما نسبة "الفيومي" فقد تلتبس بالنسبة إلى فيوم مصر التي بناها يوسف -عليه السلام-. والتحقق أنه منسوب إلى فيوم العراق وهو كما قال ياقوت في معجمه: «موضع قريب من هيت بالعراق» عبد السلام هارون، كناشة النوادر، ص158. والواقع أني لم أجد باحثا عربيا كان أو غربيا ممن اهتموا بالترجمة والتأريخ لحياة سعديا ذكر هذا الأمر غير ما أورده هذا المؤلف.

أما الرحالة اليهودي الشهير "بنيامين التُّطَيْلي"، وقد كانت رحلته من عام 561 إلى 569هـ، فيقول عنها: «الفيوم أو فيثوم الواردة في التوراة، التي شيدها أجدادنا العبرانيون القدماء، وفيها بقايا من بنياهم، ويقيم بها مائتا يهودي، وعلى مسيرة أربعة أيّام منها مصر [يقصد مدينة الفسطاط]» بنيامين بن يونة التُّطَيْلي، رحلة بنيامين التُّطَيْلي، ص212

⁴ أليغز شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، ص89

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وتوجهاتها، كما يضيف بعضهم أن سعديا قد اطلع على الثقافة اليونانية التي كانت معروفة قبل الفتح الإسلامي لهذا البلد وتثقف بها¹.

ومن الأمور التي نعلمها عن هذه الفترة مكاتباته ومراسلاته العلمية مع الطبيب "إسحاق إسرائيلي" (850م-950م)²، الذي كان هو أيضا مصري المولد ثم هاجر إلى القيروان، والتي كانت أحد أهم مراكز الثقافة وقتها، ويعدّ هذا الرجل أول فيلسوف يهودي أفلاطوني محدث، وقد كان له تأثير لا يستهان به في حياة سعديا³، وقد ألفت سعديا في بداية عقده الثالث، وهو لا يزال في مصر، بعض الكتب، منها كتاب الإجرون في اللغة، وكتاب في الرد على الفرق اليهودية المخالفة⁴.

بعد أن شبّ سعديا في مصر وتزوج فيها، قام بمغادرتها في عام 915م⁵، لأسباب مجهولة ولم يعد إليها بعد ذلك، وقد استقرّ زمانا في فلسطين ثم رحل إلى بغداد فحلب ثم رجع إلى العراق عام 921م⁶، ولا يُعلم تحديدا مدة بقاءه في كل منطقة من المناطق التي تنقل بينها، هذا قبل عودته إلى العراق⁷، وإن كان بعض الباحثين يذكر أنه تعلم في طبريا بين عامي 915م و920م عند النحوي

¹ عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص20

² Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p19

Maurice-Ruben Hayoun, La philosophie juive, p98

³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص54، وأيضا:

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen age, p66

وقد تُرجمت مؤلفات "إسحاق إسرائيلي" الطبية إلى اللغة اللاتينية، وبقيت زمنا طويلا محل ثقة في أوروبا. ولمزيد من المعلومات حول فكره يمكن مراجعة ماكتبه جورج فايدا في كتابه السابق، ص66-70

⁴ Robert Brody, Sa'adyah Gaon, p26

⁵ ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص44

⁶ Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p19

يذكر الباحث عبد الرزاق قنديل أن سعديا غادر مصر متوجها إلى بغداد وكانت هي هدفه وقد مرّ في طريقه إليها بفلسطين .
عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص22

⁷ Robert Brody, Sa'adyah Gaon, p26

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

والفيلسوف "علي بن يهودا" الراهب وكنيته "أبو كثير بن زكريا"¹، وأثناء إقامة سعديا بسوريا علم بتلك الخلافات والاتهامات التي بات يكيلها كل فريق من اليهود للآخر، وكان العداء قد استفحل وزاد بين القرائين والربانيين ووصل إلى مسامع الخليفة الذي لم يرد التدخل، على اعتبار أنه شأن داخلي على اليهود حلُّه بأنفسهم، وعندها أحسَّ سعديا بخطورة الوضع، وقرَّر الانتقال إلى بغداد لمنصرة فرقة والذود عنها²، وآلى على نفسه أن يفعل لها ما فعله المتكلمون للدين الإسلامي والبرهنة على اتفاق مقولاتها مع العقل والتاريخ³.

و من مظاهر الأزمة الحادّة التي كانت تمرّ بها اليهودية الربانية آنذاك، «إعلان الحاخام هارون بن مائير عام 921 أن التقويم اليهودي الذي تصدره حلقات العراق خاطئ، محاولاً بذلك تأكيد أهمية المركز الفلسطيني مقابل المركز العراقي. ومن هنا، فقد أصدر الحاخام هارون تقويماً فلسطينياً، الأمر الذي أدّى إلى انقسام الجماعات اليهودية، فكان الاحتفال بالأعياد يتم في أيام مختلفة. وقد تمكّن سعيد من الرد على قيادة المركز الفلسطيني استناداً إلى معرفته بعلم الفلك»⁴

وبعد انتصار سعيد أو سعديا على "ابن مائير" رئيس مدرسة القدس الذي حاول تغيير بدايات الأعياد ورأس السنة، والذي استمرّ الجدل بينهما حتى عام 923م، تمّ عدّ سعديا المرجعية الأساسية في تحديد التقويم اليهودي، وقد وضع لهم كتاباً سمّاه كتاب الفصول، خصّصه لمواقيت الأعياد ورأس

¹ أيعزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، ص 89،90، ونجد المسعودي يذكر تلمذة الفيومي على يدي أبي كثير بن زكريا كما يذكر ترجمة هذا الأخير لأسفار العهد القديم إلى اللغة العربية وأيضاً مذهبه الرباني وتاريخ وفاته الذي كان حوالي 320هـ: «وترجمتها [أي الكتب العبرانية: التوراة والأنبياء والزبور] إلى العربية على عدّة من الإسرائيليين المحمودين عندهم، قد شاهدنا أكثرهم، منهم أبو كثير يحيى بن زكريا الكاتب الطبراني إشعثي المذهب، وكانت وفاته في حدود العشرين والثلاثمائة، ومنهم سعيد بن يعقوب الفيومي إشعثي المذهب أيضاً وكان قد قرأ على أبي كثير وقد يفضل تفسيره كثير منهم» علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 98

² عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 22

³ ول ديورانت، قصة الحضارة، مج 4، ج 3، ص 44

⁴ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 5، ص 125

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

السنة وغيرها بأسلوب يقترب من أسلوب التوراة، مزوّدا إياه بالحركات والنبرات، وكان اليهود يتلونهُ سنويا في الشهر الذي يسبق السنة الجديدة¹.

كان لانتصار سعديا، في معركته مع "ابن مائير" وكذلك مع القرائين الذين رفضوا الاعتراف بقدسية التلمود (الشرعية الشفوية)، شأنٌ كبير في رفع منزلة الربانيين واحتفاظهم بالزعامة على كافة اليهود. وإن بقي القراءون على استقلالهم في أمورهم الدينية، ونظير هذه الجهود التي قام بها سعديا في الرد على خصوم الربانيين استدعاه "داود بن زكاي" رأس الجالوت، ورئيس حاخامي الأكاديمية اليهودية، وعيّنه جاؤونا على أكاديمية سورا عام 928م، مخالفا التقليد المتبع الذي يجعل هذا المنصب وقفاً على يهود العراق فقط²، و تحديداً، وقفاً على الأرستقراطية الفكرية ذات الوضع الاجتماعي والمالي الممتاز من يهود بغداد³.

بدأ سعديا مباشرة بعد توليه رئاسة الأكاديمية في تنظيمها ومحاولة إعادتها إلى مجدها القديم كمرکز حيوي للعلوم اليهودية، فعمل على زيادة طلابها، وبعث بالرسائل إلى مختلف الطوائف اليهودية خارج العراق في مصر والأندلس وخاصة في قرطبة يدعوهم فيها إلى العمل على النهوض بهذه الأكاديمية عن طريق تأييدهم المادي والمعنوي، وقد أكسبت هذه الجهود سعديا شهرة واسعة وأنصاراً له في كل مكان، وهو الأمر الذي جعل رأس الجالوت يخشى على مكانته كزعيم للطوائف اليهودية⁴.

ولم يطل الأمر حتى نشب الخلاف بين رأس الجالوت وسعديا بسبب فتوى أصدرها سعديا اعترض عليها "ابن زكاي" ووافق هذا الأخير جاؤون "بومبادينا" وأيد رأيه في الفتوى، وانضم إليهما أحد أثرياء اليهود، الذي كان يكره سعديا لأسباب مجهولة، وقام ابن زكاي بعزل سعديا عن رئاسة

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 22، 23، وأيضاً عزة مُجد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص 26

² عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 22، 23

³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج 1، ص 54

⁴ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 23، 24

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

الأكاديمية وأعلن حرمانه سنة 930م، لكن سعديا رفض أمره وقام هو الآخر بحرمانه وسانده طلبة أكاديميته وأثرياء اليهود وكان النصر لهم، ولكن بعد اشتداد الصراع تدخل الخليفة القاهر سنة 932م وحسم الأمر لصالح ابن زكاي، وحينها اضطر سعديا إلى التنازل عن رئاسة الأكاديمية والاعتكاف في منزله¹.

ظلّ سعديا بعدها ما يقرب من سبع سنوات في بغداد في شبه عزلة أفادته علميا وفكريا وقدّمت له الوقت الكثير للقراءة والبحث و التأمل، وتمكّن خلالها من أن يخرج للمكتبة اليهودية ما يعدّ من كنوز الفكر اليهودي، وأهمّ كتاب ألفه في هذه الفترة كتابه الشهير في العقيدة اليهودية كتاب الأمانات والاعتقادات²، والذي سيكون له أثره البالغ والعميق في الفكر اليهودي الوسيط³. وبعد أن طال الخلاف وتفاقم، حاول بعض اليهود المعتدلين أن يضعوا حدا لذلك، وقد كلّت جهودهم بالنجاح، حيث تصالح الخصمان وأنصارهما⁴، وعاد سعديا لمنصب الجاؤونية مرة أخرى وكان ذلك عام 936م أو 937م، وقد توفي داود بن زكاي بعدها بقليل سنة 940م، أما سعديا فقد توفي بعد عودته للجاؤونية بخمسة أو ستة أعوام وكان ذلك سنة 942م، وقد بلغ من العمر ستين عاما⁵.

¹ عزة مُجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص27.

وأیضا ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص46

و أليعزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، ص90، يذكر هذا الباحث أنّ سعديا بعد تدخل الخليفة قضى بضع سنوات في التنقل، الصفحة نفسها. ونجد المؤرخ المسلم المسعودي قد ذكر حادثة خلاف سعديا مع رأس الجالوت في كتابه، حيث يقول: « وكانت له قصصٌ بالعراق مع رأس الجالوت داود بن زكي من ولد داود واعتراض عليه وذلك في خلافة المقتدر وتحزب من اليهود لأجلهما » علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص98

² عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص24 وأیضا

Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p21

³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص56

⁴ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص25

⁵ Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p21

المطلب الثالث: مؤلفاته

يقول "ول ديورانت": «أخرج سعديا في حياته القصيرة التي لم تتجاوز خمسين عاما مقدارا ضخما من المؤلفات -معظمها- لا يماثلها في سجل التفكير اليهودي في العصور الوسطى إلا مؤلفات ابن ميمون»¹، وإذا تركنا الخلاف في مدة حياته جانبا، حيث إن أغلب المؤرخين على أن سعديا عاش حياة امتدت ستين عاما، إلا أن الأكيد أنه قدم خلال هذه الحياة للمكتبة اليهودية مؤلفات غزيرة ورائدة في مجالات متعددة، بل نجده يقتحم مجالات وآفاقا علمية لم يعهدها أبدا أسلافه من علماء اليهود. وفيما يلي ذكر لأهم هذه المؤلفات:

أولا - المؤلفات اللغوية

يذكر المؤرخون حياة سعديا ومؤلفاته أنه كان من أشد الغيورين على اللغة العبرية، وكان يحث قومه على ضرورة تعلّمها تعلّمًا سليما يجنبهم اللحن فيها²، ويعدّ سعديا أول باحث يترك مؤلفات خاصة بالدراسات النحوية مستقلة عن النص الماسوري، وقد جاوز اهتمامه باللغة وشغفه بالنحو مؤلفاته الخاصة بهذه الموضوعات إلى قصائده وصلواته وشروحته حول التوراة؛ لذا أطلق عليه "إبراهيم

تحدّد بعض المصادر تاريخ وفاته، اعتمادا على مخطوطات الجنيزة، بالسادس عشر ماي حوالي الثانية صباحا، ينظر:

Louis Finkelstein. Rab Saadia Gaon, p57

ويضيف ول ديورانت بعض الأحداث المهمة بعد وفاة رأس الجالوت داود بن زكاي، لك ني لم أقف عليها عند غيره من المصادر، حيث نطالع في موسوعته قصة الحضارة ما يلي: «لما مات داود في عام 940 نصّب سعديا إجزيلاركا جديداً، ولكن المسلمين قتلوا هذا الإجزيلارك لأنه طعن في النبي مُجد، فما كان من سعديا إلا أن عين ابن القتيل خلفاً، وقتل هذا الشاب أيضا، وحينئذ قرّر اليهود بعد أن فت في عضدهم على هذا النحو أن يبقوا هذا المنصب شاغرا، وبذلك انتهى عهد الإجزيلاركية البابلية الذي

دام سبعة قرون». ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص46

¹ ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص44

² عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص27

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

بن عزرا* (ت 1167م) في مقدمة كتابه Moznayim "أبو النحو العبري"، واضعًا إياه على رأس قائمة النحويين¹.

و سعديا عموماً، يعدّ أول من ألف عملاً منظماً يناسب عصره في مجال اللغة العبرية، سواء كان هذا العمل فيما يتعلق بالمعاجم اللغوية، أو في مجال نحو اللغة وقواعدها². ومن أهمّها المؤلفات التالية:

أ- الإِجْرُون 1168

يعدّ هذا المؤلف أول معجم كامل في تاريخ اللغة العبرية³، وحسب ما جاء في مصادر عبرية عديدة، فإنّ هذا المعجم في نسخته الأولى يقع في جزئين، ربّبه سعديا طبقاً لترتيب حروف الأبجدية العبرية وبطريقة غير مسبوقّة في هذه اللغة، وكان هدفه من ذلك مساعدة الشعراء اليهود على ضبط القوافي الشعرية، أمّا في النسخة الثانية، والتي قام بها بعد مدّة طويلة، فقد قام بترجمة ما كتبه إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى كتابة مقدمة بها أيضاً، وقد دفعه هذا التعديل إلى تغيير عنوانه ليصبح "كتاب الشعر العبراني"، وقد تضمنت المقدمة إشارات إلى محتوى الكتاب والغرض منه، مشيراً أيضاً إلى بعض

* إبراهيم بن عزرا (1092-1167م) ولد بطليطلة، وتنقل بين عدة بلدان منها إيطاليا وفرنسا وإنجلترا. عُرف كمفسر للتوراة، وأضفى على تفسيراته تأويلات جريئة برموز سرية، وعرف أيضاً كمؤلف لكتب القواعد والترجمة. يبدو أن الشعر كان شغله الشاغل لدرجة أنه سمّى نفسه "إبراهيم المنشد"، ويلاحظ في أشعاره الأساس الأندلسي، ووضع قصة شعرية على غرار قصة "حي بن يقظان" لابن سينا، وأسماها "حي بن مقيص"، وهو ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة في الجانب الفلسفي. سعيد عطية مطاوع،

التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي، ص 124

¹ سلوى ناظم، المعاجم العبرية دراسة مقارنة، ص 21

² عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 27. وممن يؤيّد سبق سعديا في المجال اللغوي "أحمد محمود هويدي" في مقدمته لكتاب النحو اليهودي "إبراهيم إسحاق بن بارون" (الراجح أنه توفي قبل 1128م)، حيث يقول عنه: «لذلك يعدّ أول يهودي يضع أسس المقارنة بين اللغة العبرية واللغة العربية، بل إنه أول يهودي يترك لنا مدونات عن البحث اللغوي». إبراهيم

إسحاق بن بارون، الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية، ص 30

³ سلوى ناظم، المعاجم العبرية، ص 6

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

الشعراء اليهود الأوائل، ممّا أضفى على الكتاب قيمة علمية كبيرة¹. وقد ألّف سعديا النسخة الأولى من هذا الكتاب وهو لا يزال في مصر، في بداية عقده الثالث.

كان اختيار سعديا لنظام الأبجدية لمعجمه إحدى العلامات التي سيطرت بعد ذلك على نظام المعاجم العبرية لعدة قرون بعده، وقد عدّ هذا المعجم هو المعلم للشعراء، وخاصة الذين عاشوا في الأندلس، سواء من حيث اختياره للكلمات الفصيحة في اللغة أو تلك القواعد والأسس التي وضعها من أجل تأليف الشعر وطرق تجميله بإتباع قواعد التشبيه والصفة واستخدام القوافي الصحيحة، كما شرحها في مقدمته المكتوبة باللغة العربية² التي سبق الحديث عنها.

ب- كتاب اللغة كتاب الللغة

يرى كثير من الباحثين أنّ هذا الكتاب هو أول محاولة منظمة تبحث في نحو اللغة العبرية وما يدور في فلکها³، ويقع هذا الكتاب في حوالي اثني عشر جزءاً، كتبه سعديا باللغة العربية مخالفاً بذلك المنهج الذي بدأ به كتابه الأول، وذلك لإدراكه أهمية اللغة العربية بالنسبة لعصره⁴.

ج- تفسير السبعين لفظة مفردة

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 29

² سلوى ناظم، المعاجم العبرية، ص 69، 70

³ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 30. ممن يؤكّد أسبقية و أولية سعديا في هذا الميدان الحاخام والمستشرق الفرنسي Mayer Lambert (1863-1930) وغيره، وبخصوص جهود سعديا في هذا الميدان نجد الحاخام واللغوي "مروان بن جناح" القرطبي (995-1050م) يقول: «فهذا ريبنو سعديا، نصرّ الله وجهه، يجتهد ويبلغ الغاية التي تمكّنه... في تبين اللغة وبسط أصولها وتلخيص فروعها، في كثير من موضوعاتها، ما كان منها مخصوصاً بهذا الفن مثل كتابه الموسوم بكتاب اللغة، وما لم يكن مخصوصاً أيضاً»، ينظر: إدريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 160

⁴ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 30، تذكر الباحثة عزة مجّد سالم أنّ سعديا كتب هذا المؤلف بالعبرية أولاً ثم أعاد كتابته بالعربية ليكون مفهوما لليهود الذين كانوا لا يجيدون العبرية، وهي بهذا تخالف ما ذكره عبد الرزاق قنديل من أن الكتاب قد ألفه سعديا ابتداءً بالعربية، عزة مجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص 30

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

هذا الكتاب هو إحصاء للكلمات الغريبة والمفردة التي وردت مرّة واحدة فقط في ثنايا التوراة، مع شرحها وتفسيرها ومقارنتها بما يماثلها أو يقارنها من اللغة العربية والآرامية، معتمدا على ما بين هذه اللغات الثلاث من صلات قرابة واتفاق، قد تساعد في معرفة المعنى الدقيق للكلمات وتوضيحها¹.

وقد ألف سعديا هذا الكتاب ردا على "يافت بن علي" * القرائي، محاولا البرهنة على أن لغة المشنا هي امتداد طبيعي للغة التوراة، ويظهر الأثر العربي في هذا العمل إذا رجعنا للمؤلفات العربية التي تناولت غريب ألفاظ القرآن، حيث نجد سعديا يقارن هذه الألفاظ الغريبة في التوراة باللغة الآرامية، كما حدث في تتبع غريب القرآن مقارنة ببعض الألفاظ الفارسية².

ثانيا - مؤلفاته في مجالي الترجمة والتفسير

يمكن تقسيم مؤلفات سعديا في هذا الخصوص إلى قسمين³:

- نقل النص العبري إلى اللغة العربية، أو حسب تعبير الفيومي في مقدمته "التفسير البسيط"، وكما هو واضح من تسميته يندرج ضمن ما يسمى بالترجمة التفسيرية. وكان الهدف من هذه الترجمة إعطاء تفسير مبسط للتوراة تفهمه العامة من اليهود التي تتحدث العربية ولا تعرف من العبرية إلا ما يتلى أثناء الصلاة في المعابد.

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 31، 32 وأيضاً سعيد كفايتي، سعديا بن يوسف الفيومي: حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية، ص 62

* يافت بن علي أو أبو علي الحسن، يعدّ من كبار مفسري التوراة القرائين، عاش في المنتصف الثاني من القرن العاشر ببيت المقدس، من أهم آثاره ترجمته كتاب التوراة إلى اللغة العربية، وكذا تفسيره الذي حرّره باللغة العربية لغة وخطاً. أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج 1، ص 30

² عزة مجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم ..، ص 30

³ عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص 36، و عزة مجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم ..، ص 32، 33، وأليعزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته، ص 93

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

- التفسير الطويل، أو الشرح: وهو ترجمة أيضا للنص العبري أكثر شرحا وتفصيلا،

حيث طرح فيه آراءه في القضايا التشريعية واللغوية والفلسفية وجدله مع القرائين.

وتعدّ ترجمة سعديا للتوراة -أي النوع الأول أو التفسير البسيط كما يدعوها- أول ترجمة من

النص العبري مباشرة إلى اللغة العربية¹، ويصفها أحد الباحثين الذين نقلوها إلى الحرف العبري بأنها:

«أول وأحسن ترجمة عربية وصلتنا كاملة. لقد نالت هذه الترجمة استحسانا لدى العلماء بصفة عامة،

وعلماء اللاهوت والفلاسفة بصفة خاصة وعلماء اليهود بصفة أخصّ»²، ويقول عنها الباحث

اليهودي المغربي "حاييم الزعفراني": «وأصبحت هذه الترجمة لدى اليهود من ذوي اللسان العبري عملا

أساسيا ارتفع إلى مصاف النصوص المقدسة، واستحقّ أن يكون أمودجا حذت حذوه الترجمات، وأثر

بفاعلية في تلك التي عاصرتة، كما استوح ت من فعله ترجمات أخرى صنعها مترجمون ظلّوا مجهولي

الاسم على مدى الأجيال اللاحقة. وكرسّ العرف والاستعمال إحدى هذه الترجمات أو الترجمة الأمّ

نفسها لدى طوائف الغرب الإسلامي، التي جعلتها جزءا من الدرس الديني والتعليم التقليدي في

مدارس أطفالهم قرونا طويلة، وكان نصّ هذه الترجمة العربية يُحفظ عن ظهر قلبٍ بطرق معينة»³.

¹ ينظر مقدمة أحمد محمود هويدي لكتاب تفسير التوراة للفيومي، سعديا الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، ص21. وما يذكره هذا

الباحث حين مقارنته لترجمة الفيومي مع الترجمات المسيحية أنّ ترجمة الفيومي ترجمة جيدة معبرة عن المضامين الدينية التي بها، وثرية

في تراكييها ومضامينها ومختلفة عن التراجم المسيحية التي لغتها العربية ركيكة وغير واضحة، كما أنّها تقدم ترجمة حرفية تنطوي على

رؤى مسيحية، كما أنّها تمت عبر الترجمة السبعينية (أي اليونانية) والترجمة اللاتينية، وليس عن الأصل العبري كما هو الحال مع

ترجمة الفيومي. المصدر نفسه والصفحة نفسها.

² إدريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها لسعديا الفيومي، ص154

³ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص60 وقد خصّص الباحث حديثه عن يهود الغرب الإسلامي؛ لأن كتابه كما

هو واضح من عنوانه مخصص لذلك، ويمكن من خلال ما ذكره أن نتصور الأثر الكبير لترجمة سعديا التي تجاوز يهود الشرق إلى

إخوانهم في الغرب الإسلامي.

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وحسب الباحث بول فنتون Paul Fenton في إحدى محاضراته¹، فإنَّ أوَّل نص عربي طُبِع في الشرق هو نص ترجمة سعديا الفيومي للتوراة، بالقسطنطينية عام 1545م.

كما أنَّ أعمال سعديا التفسيرية قد لقيت إقبالا كبيرا من اليهود في عصره، واستفاد المفسرون واللغويون منها بعده، وقد تركت ملاحظاته وتعليقاته أثرا عميقا في المعلقين على التوراة بعده، و يُعدُّ "إبراهيم بن عزرا" في الأندلس من أكثر المفسرين اليهود الذين لا تخلو شروحهم من الاقتباس من تفاسير سعديا².

ومن الأعمال التفسيرية التي قام بها سعديا الفيومي أيضا تفسيره للمناهج الثلاثة عشرة التي وضعها "الرابي إسماعيل" والتي يقوم عليها تفسير التوراة، وقد استخدم كثيرٌ من مفسري اليهود هذه المناهج بعد ذلك على ضوء تفسير سعديا لها في شروحهم وتفسيرهم³.

وقد أورد "ابن النديم" في فهرسته كتبًا لسعديا، وأكثرها ترجماته وشروحه للتوراة، يقول: «وله من الكتب؛ كتاب المبادئ [أي كتاب الخليقة] . كتاب الشرائع. كتاب تفسير إشعيا. كتاب تفسير التوراة [بمعناها الخاص، أي الأسفار الخمسة]، نسقًا بلا شرح. كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات. كتاب تفسير أحكام داود. كتاب تفسير النكت، وهو تفسير زبور داود -عليه السلام- [أي سفر المزامير]. كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة [لعلَّ المقصود قسم الكتابات]، مشروحٌ. كتاب تفسير سفر أيوب. كتاب إقامة الصلوات والشرائع. كتاب العبور، وهو التاريخ.»⁴.

¹ ذكر هذه المعلومة في محاضرة له بعنوان Judaïsme rabbinique et judaïsme karaïte في الدقيقة الخمسين تحديدا، يمكن الرجوع إليها في موقع Akadem ، هذا رابطها

http://www.akadem.org/sommaire/cours/les-dimanches-de-la-pensee-juive-mystique-et-cabale/judaïsme-rabbinique-et-judaïsme-karaite-20-04-2010-8113_4171.php تاريخ

الدخول 2020/01/04

² عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص 39

³ المرجع نفسه، ص 40، 41

⁴ ابن النديم، الفهرست، ص 25

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ويلاحظ أنّ سعديا قد أعطى للأسفار التي قام بترجمتها وشرحها أسماءً جديدة لم تُعرف بها سابقاً، وكلّ اسم منها يدلّ على مضمون السفر ومحتواه¹، فسُمّي سفر إشعيا بـكتاب الاستصلاح، وسفر المزمير بـكتاب التسايح، وسفر أيوب بـكتاب التعديل، وسفر الأمثال بـكتاب طلب الحكمة، وسفر الجامعة بـكتاب الزهد، وسفر أستير بـكتاب الإيناس بالجلوة.

ومن شروح سعديا لأسفار التوراة -بمعناها العام أي المقرأ- التي نُقلت إلى الحرف العربي-مع أنّها بالعربية، لكنّها مدوّنة بالحرف العبري-: شرحه لسفر الجامعة (1989م)، وشرحه لسفر أيوب (2018م)، وشرحه لسفر التكوين (2019م)، وشرحه لسفر الأمثال (2019م). أمّا ترجمته التفسيرية للأسفار الخمسة، فقد نُقلت عدّة مرات: الأولى سنة 2010 ثم الثانية والثالثة سنة 2015م لجهتين مختلفتين. وجميعها مثبتة في فهرس المصادر والمراجع، لمن أراد معلومات أكثر عنها.

ثالثاً - المؤلفات التشريعية

مما تميّزت به مؤلفات سعديا التشريعية استهلالها بمقدمة مفصّلة، ثم تقسيم المؤلف لفصول وأبواب، وكلّ أمر يرد فيها يتم تقديمه بتعريف قصير، ثم يتمّ تفصيله بأدلة من التلمودين البابلي والأورشليمي. ولأنّ كتب الشريعة قبله لم تتصف بهذه الهيكلة التنظيمية؛ فقد اعتبرت مؤلفاته بمثابة تحوّل جذري في هذا المجال².

ومن أهمّ مؤلفات سعديا في مجال التشريع، نذكر المؤلفات التالية:

- كتاب المواريث **כתאב אלווארית**: وقد قام الدكتور عبد الرزاق قنديل بنقله من

الحرف العبري إلى الحرف العربي؛ حيث دوّنه سعديا بما يطلق عليه حديثنا العربية اليهودية.

¹ عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص 36، 61، 62

² عزة مُجدّ سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص 28

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

- كتاب الشهادة والوثائق **כתאב אלשהאדה ואלותאיק**: وهو من أوائل مؤلفات سعديا التشريعية، وقد اهتمّ بهذا الموضوع اهتماما بالغاً لإحساسه بمدى حاجة اليهودي إلى معرفة ما يتعلق بالشهادة¹.

- تفسير العاريوت (المحارم) **תפסיר אלערייות**: بحث فيه سعديا ما يتعلق بالمحارم في الشريعة اليهودية².

- مدخل إلى التلمود: يعتبر هذا المؤلف تجديداً في دراسة التلمود، عرض فيه سعديا وجهة نظر مختلفة عن المدرستين البابلية والأورشليمية³.

ومما يدخل في مؤلفات سعديا التشريعية شرحه للمبادئ الثلاثة عشر الذي وضعها الرابي إسماعيل، والتي سبق الحديث عنها.

رابعا - المؤلفات الجدلية

وهي المؤلفات التي قام فيها سعديا بالرد على مخالفيه، خاصة من القرائين الذين شكّلوا تحدياً كبيراً لليهودية الربانية في الفترة التي عاش فيها، لكن هذا لم يمنعه من الرد أيضاً على بعض اليهود الذين ينتمون لطائفته مثل: ابن مائير وداود بن زكاي.

ومن أهم مؤلفات سعديا في هذا المجال:

- كتاب التمييز: وجهه سعديا إلى القرائين عامة والقائمين على أمورهم الدينية خاصة، ناقش فيه المسائل الخلافية بين الفرقتين، ومن هذه المسائل ما يتعلق بالتقويم وبداياته والاحتفال بالأعياد وإنارة يوم السبت، وتاريخ عيد الأسابيع، وما يتعلق بالتوراة الشفوية¹.

¹ عبد الرزاق قنديل، الموارد في اليهودية والإسلام، ص51

² المرجع نفسه، والصفحة نفسها

³ عزة مجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص28 وأيضاً:

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

- الرّدّ على عنان: كتب سعديا هذا الكتاب ضد فرقة القرائين بصفة عامة، ولم يقصد به عنان شخصيا؛ لأنّ هذا الأخير توفي قبل ذلك².
- الرّدّ على ابن ساقويه: وهو ردّ على أحد علماء القرائين، كان قد وجّه نقده مباشرة إلى سعديا الفيومي³.
- الكتاب المفتوح أو الواضح פתח הגלוי: يختلف هذا المؤلف عن المؤلفات السابقة؛ لأنّ سعديا لم يكتبه مدافعا عن فرقته الدينية، بل كتبه دفاعا عن نفسه هو، حيث تحدّث فيه على الأحداث التي أدّت إلى إبعاده عن أكاديمية سورا، وعن أسباب خلافه مع رأس الجالوت داود بن زكاي، وممّا يُذكر أنه كتبه بالعبرية، رغم صعوبة التعامل معها في تلك الفترة، ولكنه قام بعدها بنقله إلى العربية مع كتابة مقدمة له بها، على عاداته في مؤلفاته⁴.

خامسا - المؤلفات العقديّة

يتجلى فكر سعديا العقدي والكلامي بالأساس في كتابه الشهير "كتاب الأمانات الاعتقادات"⁵ קתאב אלאמאנאת ואלאעתקאדאת، والذي قام بتأليفه ببغداد أثناء فترة عزله، التي سبق الحديث عنها، وكان ذلك تحديدا عام 933م⁶، وقد كتبه باللغة العربية اليهودية،

¹ عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص 47. بينما يذكر "عبد الرزاق قنديل" أنه لم يوجّه إلى إنسان بعينه، تذكر "عزة مُجّد سالم" أن سعديا كتبه ردا على "سلمون بن يروحام". عزة مُجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جءون لسفر التكوين، ص 31

² عبد الرزاق قنديل، المواريث في اليهودية والإسلام، ص 47

³ المرجع نفسه، ص 48

⁴ المرجع نفسه، ص 49

⁵ Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen âge, p 48

وأيضاً أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص 231

⁶ Henri Malter, Saadia gaon His life and works, p193

Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p477

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

كسائر مؤلفاته، وقد عُثِرَ على نسختين من هذا الكتاب، الأولى بمكتبة "بودليان" بأكسفورد، والثانية بمكتبة "سانت بترسبورج"، ويذكر البعض أنّ النسخة الثانية ليست كاملة، وقد نقل المستشرق الألماني اليهودي "صموئيل لاندور" Samuel Landauer هذا الكتاب وطبعه بحروفه العربية عام 1880م بليدَن ، معتمداً في ذلك على النسخة الموجودة في مكتبة بودليان، وقد أشار إلى نسخة بترسبورج ودون عليها بعض الملاحظات. أمّا عن الترجمة العربية لهذا الكتاب فإنّ الشائع بين المؤرخين أنّ "يهودا بن تبون" هو أوّل من قام بهذه الترجمة، وكان ذلك عام 1186م بجنوب فرنسا، غير أنّ هناك من الباحثين من أثبت أنّ هناك ترجمة لا يُعلم صاحبها سابقة على ترجمة "ابن تبون" وأنّ عليها تاريخ 1095م، وقد وضع "ابن تبون" لهذا الكتاب عنواناً عبرياً هو: ספר האמונות והדעות¹. ولهذا الكتاب ترجمتان إنجليزيّتان، الأولى قام بها صموئيل روزنبلات Samuel Rosenblatt عام 1948م، والثانية لألكسندر ألتمان Alexander Altman عام 1969م.

ولكتاب الأمانات والاعتقادات مكانته المميزة في تاريخ الفكر اليهودي، يصفه أحد الباحثين اليهود المعاصرين بأنّه: «أول كتاب فلسفي يؤلفه يهودي تتمثل فيه المنهجية العلمية والشمولية، وسيكون لهذا الكتاب أثره البالغ والعميق في الفكر اليهودي الوسيط»². كما يعدّ هذا الكتاب حسبما يذكر باحث آخر: «أعظم ردّ في الدين اليهودي على الخارجين على هذا الدين»³. وعموماً

Saadya Gaon, The book of doctrines and beliefs, p5

¹ Henri Malter, Saadia gaon His life and works, p159-161, 170

وأيضاً عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام، ص43، 44
² حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص56. وينقل "عبد الرحمن بدوي" بعض أسماء فلاسفة اليهود ممن تأثروا به: «وقد أثر هذا الكتاب في الفلاسفة اليهود في العالم الإسلامي، مثل بجيا بن فاقودة، وموسى بن عزرا، وإبراهيم بن عزرا، وإبراهيم بن داود.» عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، ص 181 ولدى مطالعتنا لكتاب "الهداية" لابن فاقودة وجدناه يذكر في مقدمته كتاب "الأمانات والاعتقادات" بالاسم إضافة إلى كتبٍ أخرى لسعديا، ناصحاً اليهود بقراءتها والاستفادة منها، وفي الفصل الثاني من هذه الرسالة سنأتي على بعض مظاهر تأثره بهذا الكتاب.

³ ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص44

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

من خلال هذا الكتاب كان سعديا أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة حول أسس العقيدة اليهودية¹.

يقصد سعديا بكلمة "الأمانات" في عنوان كتابه العقائد الدينية، أما "الاعتقادات" فيعني بها المعارف أو العلوم المكتسبة عن طريق النظر والفحص العقلي². وعن مضامين هذا الكتاب فقد قام صاحبه بتقسيمه إلى عشر مقالات³، هي كالاتي:

- المقالة الأولى: في أن العالم بجميع ما فيه محدثٌ. / في أن الموجودات كلها محدثة.
- المقالة الثانية: في أن الخالق سبحانه واحدٌ. / في أن محدث الأشياء واحدٌ تبارك وتعالى.
- المقالة الثالثة: في أن له تعالى أمرا و نهيا. / في الأمر والنهي.
- المقالة الرابعة: في الطاعة والمعصية. / في الطاعة والمعصية والجبر والعدل.
- المقالة الخامسة: في الحسنات والسيئات. / في الحسنات والسيئات.
- المقالة السادسة: في النفس وحال الموت وما بعده. / في جوهر النفس والموت وما يتلو ذلك.
- المقالة السابعة: في إحياء الموتى. / في إحياء الموتى في دار الدنيا.

¹ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص125

² Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen age, p 48

³ العنوان الأول هو الذي ذكره في صدر الكتاب [ص29]، حيث أورد عناوين مقالاته العشرة متتابعة، أما العنوان الثاني فهو الذي أثبتته في بداية كل مقالة على حدة.

وتذكر الباحثة "نازك إبراهيم عبد الفتاح" أن كتاب الأمانات وصلنا في ثلاث نسخ: الأولى نصٌ موجز مقنن مكتوب بالعربية بحروف عبرية، بعنوان "كتاب الأمانات والاعتقادات" -وهو النص المعتمد في دراستنا-، والثانية نصٌ "المختار في كتاب الأمانات والاعتقادات" وهو مخطوط بالعبرية ويشتمل على مختارات من كتاب الأمانات، والأخيرة نصٌ "تفسير كتاب الأمانات والاعتقادات"، وهو مخطوط مطول ومفسرٌ بالعبرية. وتذكر أن المقالات العشرة للكتاب هي ذاتها في النسخ الثلاثة، وبالترتيب ذاته.

نازك إبراهيم عبد الفتاح، مخطوط كتاب زهد تام لسعديا جاؤون، ص1-3

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

- المقالة الثامنة: في فرقان بني إسرائيل. / في الفرقان.
- المقالة التاسعة: في الثواب والعقاب. / في الثواب والعقاب في دار الآخرة.
- المقالة العاشرة: فيما أصلح للإنسان أن يستعمله في دار الدنيا. / فيما هو الأصلح أن يصنعه الإنسان في دار الدنيا.

ومن مؤلفاته التي يمكن إدراجها في الجانب العقدي أيضا، حيث ناقش فيه بعض القضايا العقدية، "تفسير كتاب المبادئ" "תפסיר קתאב אלמבאדי"، وهذا الكتاب الذي قام سعديا بتفسيره وشرحه يسمّى أيضا بكتاب الخليقة، وبالعبرية ספר יצירה، ويُعدّ إحدى بقايا الحكمة الباطنية العبرية القديمة، وزمن كتابته غير معروف، غير أنّ الرواية عندهم تنسبه إلى إبراهيم -عليه السلام-، وهناك من يرجعه للقرن الرابع الميلادي، ومن المحتمل أن يكون قد تمّ عمله بين القرن الثاني والقرن الرابع الميلاديين. ويتناول هذا الكتاب عموما قضية خلق الرّب للعالم¹، وقد كان سعديا يورد جزءًا صغيرًا من هذا الكتاب ثم يتبعه بتفسير له، إلى أن أنماه جميعا، وقد طُبِعَ تفسيره لهذا الكتاب بحروفه العربية، مع ترجمة فرنسية له، عام 1891م بباريس.

وقد تطرق سعديا كذلك لبعض القضايا العقدية في بعض مؤلفاته الجدلية والتفسيرية التي سبق الحديث عنها.

ومما ينبغي ذكره في هذا المقام أنّ علماء المسلمين القدامى، قد كان بعضهم على الأقل، على دراية بجهود سعديا الكلامية وجداله للمخالفين دفاعا عن اليهودية وعقائدها، وهذا عكس ما ذكره أحد الباحثين المعاصرين من أن المصادر الإسلامية لم تعرف سعديا كفيلسوف ومتكلم وإنما عرفته

¹ نبيل أنسي الغندور، القَبالة: التصوف اليهودي، ص 145، 146، وحسب الباحث "نبيه بشير" فإنّ سعديا نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية وفسّره بالعربية بالخط العبري، وهو الذي منحه اسمه العربي "كتاب المبادئ". راجع تعليقه على هامش الكتاب الخزري: يهودا اللاوي، الكتاب الخزري، ص 357

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

كـمفسر ومترجم فقط¹؛ حيث إنَّ هذا ينقضه ما أورده "ابن حزم الأندلسي" في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" الذي يذكر فيه سعديا الفيومي كأحد متكلمي اليهود المحققين، وقد وصف سعديا كمتكلم في هذا السفر في موضعين، جاء في أحدهما: «ويؤتيهم القوى والتدقيق في الفهم، كالفيومي سعيد بن يوسف، والمعمر داود بن قزوان، وإبراهيم البغدادي، وأبي كثير الطبراني، من متكلمي اليهود»². وجاء في الموضع الآخر: «كما فعل لسعيد الفيومي اليهودي، وأبا ريطا اليعقوبي النصراني، والمحققين بالكلام من اليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية»³. فإذا كان ابن حزم مع بعده الجغرافي عن مستقر سعديا على علم بذلك، فكيف لجيرانه المسلمين المشاركة أن يجهلوه؟! هذا دون أن ننسى أثره الكبير جدا في الفكر العقدي اليهودي بعده، وكتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" للخبّر الأندلسي "ابن باقودا"^{*} دليلٌ واضحٌ على ذلك.

¹ يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجاً، ص 43. وهذه النتيجة جعلها خاتمة للفصل الأول الذي قسمه إلى ثلاثة عناصر هي: الفيومي في المصادر الإسلامية ثم الفيومي في المصادر الحديثة وأخيراً الفيومي بين مصدرين.

² ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: عادل بن سعد، ج 2، ص 27. نلاحظ تحريفاً في تسمية أحد مشاهير متكلمي اليهود، ممن عاصر سعديا، حيث نجدُه في النصّ أعلاه: "المعمر داود بن قزوان"، بينما هو "المقّمص داود بن مروان".

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 23

^{*} عالم يهودي ربانيّ وُلد في سرقسطة بالأندلس، وكان قاضياً شرعياً. أهم كتبه الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمير وهو بالعربية وترجم إلى العبرية. وقيل إنه أوّل كتاب في الفلسفة اليهودية الأخلاقية، وهو صورة من الكتب الأخلاقية الإسلامية يؤكد فيه الكاتب أهمية فرائض القلوب: الثقة في الإله، والتواضع، والزهد والشكر للإله، والتوبة عما يغضبه. وكلها خطوات تؤدي في نهاية الأمر إلى الحب الخالص للإله. وفرائض القلوب عنده لا تقل أهمية عن الشعائر أو الفرائض الجسمانية. وقد تأثر في فلسفته بالأفلاطونية الحديثة وبالمتصوفين المسلمين. وقد ذاع الكتاب وترك أثراً عميقاً في المتصوفين والمفكرين الأخلاقيين اليهود. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 5، ص 158

المطلب الرابع: مكانته العلمية وأثره في الفكر اليهودي

اتضح لنا من خلال ما سبق أنّ سعديا بلغ رتبة الجاؤونية، وهي أعلى رتبة دينية وعلمية يمكن أن يبلغها عالمٌ يهودي آنذاك، وهذا رغم أنها كانت حكرًا على نخبة محدودة من يهود بغداد، إلا أن قومه كسروا هذا التقليد، بعد أن لم يجدوا أحسن منه ليتحمّل أعباء هذه المسؤولية، و يدافع عن فرقته التي كانت تمر بوضع متأزم و حرج، ضد خصومها المتعددين. كما اتضح لنا من خلال تعرضنا لمؤلفاته، أنّ هذه الأخيرة اتّسمت بالأصالة والريادة و قد شملت مختلف مجالات الفكر اليهودي المعروفة آنذاك، كما أنه اقتحم مجالات جديدة لم يطرّفها أحد قبله من علماء اليهود.

ونجد ممن يؤكّد موسوعية سعديا وريادته وتجديده في الفكر اليهودي وأثره البالغ فيه، الباحث اليهودي المعاصر "حاييم الزعفراني"، حيث يقول في هذا الشأن : «كان سعديه كاؤون ا لعلامة البغداديّ المنزل، والمدبّر الماهر والفقّيه المشرّع وواضع أسس الفلسفة اليهودية وفتح باب النحو العبري-مع المغربي ابن قريش- والشاعر وصاحب المؤلفات الدينية القيّمة ومترجم وشارح التوراة إلى وبالعربية أوّل العلماء والمتأدّبة وقادة الطوائف الروحيين الذين عرفتهم اليهودية في العصر الوسيط، وهو في رأينا المتواضع أشهرهم وأكثرهم تأثيرا، سواء كان ذلك في المشرق أو الغرب الإسلاميين»¹.

ثم يضيف، محدّدا مكانة سعديا في تاريخ اليهود: «وإذا جرى التقليد بوضع موسى بن ميمون في مصاف النبي موسى، بأن حُلد اسمه في القولة المشهورة: «من موسى (النبي) إلى موسى (ابن ميمون) لم يخلق مثل موسى»، فإنه من اللازم أن يغيّر هذا القول المأثور، بحيث يصبح لسعديه أيضا مكانه الخاص الذي يستحقّه مع الرجلين في التاريخ اليهودي»². والواقع أنّ "موسى بن ميمون"*

¹ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص55

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* موسى بن ميمون (1135-1204م) طبيب وفيلسوف وفقّيه تلمودي. ولد بقرطبة، وأقام بمصر، وبها وضع أغلب مؤلفاته، ويذكر أنه لم يكن لكتاب عبري تأثير بعد التوراة والتلمود مثل تأثير "دلالة الحائرين"، وقد سعى إلى التوفيق بين الفكر اليهودي

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

نفسه نجده يؤكد على أهمية سعديا في تاريخ هذه الديانة والحفاظ عليها، حيث يقول عنه في رسالته اليمينية: «كون أهل عصره كثرت فيهم الآراء والفسادات، ويكاد أن يذهب دينُ الله لولاهُ، طيب الله ذكراه، لأنه قد أظهر منه ما خفا، وشدّ منه ما ضعف، وبتّه ونشره ونصّده بلسانه وقلمه...»¹. ومن كبار أحبار العصر الوسيط الذين أشادوا بمؤلفات سعديا واستفادوا منها كثيرا "بَحْيِي بن باقودا الأندلسي"، حيث يقول في مقدمة كتابه "الهداية" مخاطبا إخوانه اليهود: «وافهم من كتاب ربّك ما نبهتْكَ عليه، واستعن في إدراك ذلك بقراءة كتب الرّبّيّ سعديه، نصرّ الله وجهه وقدّس روحه، فإنّها تنير العقول وتحذق الأذهان وترشد الغافل وتنهض الكاسل [الكسلان]»²، ويذكر "ول ديورانت" أنّ: «شروحه لأسفار الكتاب المقدس لتكاد تجعله أعظم شارح للكتاب المقدس في جميع العصور»³. وبالعودة إلى مؤلفات علماء المسلمين القدامى، نجد منهم من ينقل لنا المكانة الرفيعة لسعديا عند قومه وأبناء ملّته، ومن هؤلاء "ابن النديم" في فهرسته، وقد كان قريب العهد به، هذا مع ثنائه عليه والإقرار له بالتمكّن من العبرية، حيث يقول: «ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللّغة العبرانية، ويزعم [كذا] اليهود أنّها لم تر مثله، الفيومي، واسمه سعيد ويُقال سعديا، وكان قريب العهد، وقد أدركه جماعة في زماننا»⁴، وكذلك الأمر بالنسبة للمسعودي الذي يذكر ترؤسه لليهود وانقيادهم له، مع ذكره لمكانة تفسيره: «ومنهم سعيد بن يعقوب الفيومي... وقد يفضل تفسيره كثيرٌ منهم... وحضر في مجلس الوزير "علي بن عيسى"، وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم؛ لفصل ما بينهم،

التقليدي ومناهج تفكير عصره ممثلة في الأرسطية، والأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الإسلامية؛ من أجل التأكيد على عقلانية ديانته. ينظر: تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص11-14، وعبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومنتصوفة اليهودية، ص39-44، و Maurice-Ruben Hayoun, L'exégèse juive, p61-72

¹ موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية: شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان ، ص92. وينقل "ول ديورانت" قولاً لابن ميمون قريباً مما أورده في هذه الرسالة من دون نسبة إلى مصنف معين له: «لولا سعديا لكادت التوراة أن

تختفي من الوجود» ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص44

² بَحْيِي بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص39

³ ول ديورانت، قصة الحضارة، مج4، ج3، ص44

⁴ ابن النديم، الفهرست، ص25

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وترأس الفيومي على كثير منهم ، وانقادوا إليه...»¹ ، كما نجد برهان الدين البقاعي (ت 885هـ) في تفسيره ينقل لنا تقديم اليهود لترجمة سعديا للتوراة وتفضيلها على جميع الترجمات: «ثم قابلتُ نسختي كلّها مع بعض اليهود الربانيين على ترجمة سعيد الفيومي، وهي عندهم أحسن التراجم»². هذا بالإضافة إلى نصي "ابن حزم" اللذين أوردناهما سابقا وفيهما يصف ابن حزم سعديا أنه أوتي "التدقيق في الفهم"، وأنه "من المحققين بالكلام من اليهود".

لمّا كان بحثنا خاصًا بدراسة الجانب العقدي والكلامي عند سعديا، دون الجوانب والإسهامات الأخرى الرائدة له في العلوم اليهودية، سنحاول هنا بيان إسهامه في الفكر العقدي اليهودي وأثره الذي خلفه بعده. وبالعودة لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نجد صاحبها يذكر أنّ سعديا يعدّ: «أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة حول أسس العقيدة اليهودية، فقد كانت هذه العقيدة من قبل مجموعة من الممارسات والفتاوى التي تصدر حسب الحاجة»³.

ونجد حاييم الزعفراني يؤكد أسبقية سعديا التي تحدث عنها المسيري مع ذكره للأثر العميق الذي خلفه بعده، حيث يقول: «كان "سعديه" رأس الفورة الفلسفية التي عرفها الفكر اليهودي، وكان الأوّل الذي أقام منظومة عقلانية دينية، يرتبط فيها الإيمان بالعقل على غرار الفلاسفة العرب المتأثرين بالفكر الإغريقي. وبعد أن عفى القريسيون الأرثوذكس عن فكر "فيلون الإسكندراني"، وأصبح نسيا منسيا لدى اليهود، قدّم "سعديه" مذهبه وعرضه في مؤلفه العمدة "الأمانات والاعتقادات" بلغة عربية

¹ علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 98

² وإن كان البقاعي نفسه يفضّل الترجمة الأخرى على ترجمة سعديا، والنصّ الكامل له: «ثم اعلم أنّ أكثر ما ذكرته في كتابي هذا من نسخة وقعت لي، لم أدر اسم مترجمها، وعلى حواشي فصولها الأوقات التي تقرأ فيها، فالظاهر أنّها نسخة اليهود، وهي قديمة جدا، فكان في الورقة الأولى منها محوٌّ في أطراف الأسطر، فكمّلته من نسخة السبعين [أي النسخة اليونانية]، ثم قابلتُ نسختي كلّها مع بعض اليهود الربانيين على ترجمة سعيد الفيومي، وهي عندهم أحسن التراجم ، وكان هو القارئ، فوجدتُ نسختي أقرب إلى حقائق اللفظ العبراني، ومترجمها أقعد من سعيد في لغة العرب» برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، ج1، ص 278، 279

³ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص 125

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

فصيحة. وهو أول كتاب فلسفي يؤلفه يهودي، تتمثل فيه المنهجية العلمية والشمولية، وسيكون لهذا الكتاب أثره البالغ والعميق في الفكر اليهودي الوسيط»¹.

كما نجد باحثين كثيرين يؤكدون على الأثر الكبير لآراء سعديا العقدي والفلسفية في الأجيال اللاحقة من علماء اليهود بعده²، وإذا كان سعديا قد تأثر بالفكر الكلامي الإسلامي، والاعتزالي منه على وجه الخصوص، كما ألحنا إليه في آخر المطلب السابق وكما سنأتي عليه بالتفصيل في الفصل المخصص لذلك، فقد قام بإدخال هذا الفكر إلى عالم الدراسات التلمودية والأكاديميات الحاخامية، ممداً إياه بسلطته، ومن خلال ذلك ارتبط علم الكلام بالفكر العقدي لدى اليهودية السائدة، كما تذكر الباحثة "سارة سترومزا"³. وهو ما يؤكد الباحث "نبيه بشير"، حيث يقول: «يُعتبر سعيد بن يوسف الفيومي أوسع فكراً، وأعظم إبداعاً، وأغنى تفسيراً، وأشهر قيادة من بين جميع الشخصيات اليهودية في العصور الوسطى. كما واعتبر أعظم ممثل لعلم الكلام اليهودي في عصره، وذلك لإقدامه على دمج علم الكلام في الدراسات التلمودية وإضفاء سلطته الدينية والقيادية عليها»⁴.

وقد طغى الكلام الاعتزالي العقلاني، بعد سعديا على مشهد الفكر الديني اليهودي، في أكبر وأهم مركز للسلطة الدينية اليهودية في ذلك الوقت (بغداد خصوصاً)، حتى القرن الرابع عشر ميلادي تقريباً، ووجد التقليديون اليهود أنفسهم في موقع الدفاع عن النفس، إلى أن انتقل المركز الثقافي

¹ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص56. كما نجد باحثين آخرين يؤكدون على أولية سعديا، ومن هؤلاء:

Julius Guttman, Philosophies of Judaism, p69

Eliezer Schweid, The classic jewish philosophers : From Saadia through the Renaissance, p3

² من هؤلاء الباحثين، وجميعهم من أشهر الباحثين اليهود المتخصصين في الفكر اليهودي:

Julius Guttman, Philosophies of Judaism, p70

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen age, p52

Maurice-Ruben Hayoun, La philosophie juive, p98

³ Sarah Stroumsa, Saadya and Jewish Kalam, p88

⁴ نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، ص6، 7

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

اليهودي من الحواضر الإسلامية إلى البلدان الأوروبية منذ القرن الرابع عشر، حيث استولى التقليديون هناك عليه¹.

¹ نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، ص14

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

المبحث الثاني: منهجه العقدي

من غير الممكن دراسة آراء عالم أو مفكر فيما يتعلق بالقضايا الإلهية والإنسانية والكونية، دون دراسة منهجه العقدي أو آرائه المنهجية العقدية؛ لذا سنحاول في هذا المبحث عرض منهج سعديا العقدي وتوضيح معالمه من خلال التطرق لثلاث قضايا أساسية لديه، هي: أصول العلم، والنظر، وتأويل النصوص.

المطلب الأول: أصول العلم

وهي حسب تعبيره: «موادّ الحقّ ومعطيات اليقين، التي هي معدن لكلّ معلوم، وينبوع لكلّ معروف»¹، وقد حدّدّها في أربعة أصول، هي: علم الحسن (أو علم الشاهد)، وعلم العقل، وعلم ما دفعت الضّرورة إليه، والخبر الصادق. وسنتناول فيما يلي كلّاً منها على حدة بالتفصيل.

أولاً- علم الحسن (علم الشاهد)

وقد عرّف هذا الأصل الأول بأنّه: «ما أدركه الإنسان بأحد 5 حواسّ، إما ببصرٍ أو بسمعٍ أو بمشّمٍ أو بذوقٍ أو بلمسٍ»². وعليه فالمصدر الأول للمعرفة الإنسانية لدى سعديا هو جميع ما أدركه الإنسان بإحدى حواسه الخمسة المعروفة.

وهو يرى أنّ هذا العلم عامّ يشترك فيه البشر والحيوانات من دون تفاوتٍ فيه بينهم³. وهو الأصل للعلوم الأخرى، حيث إنّ جميعها مبنية عليه، ومتفرعة عنه، ومستخرجة منه¹.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص12

² المصدر نفسه، ص13

³ يقول: «وكلّ شيء يقع عليه الحسنّ فهو الشيء العام الذي لا يتفاضل الناس فيه، فيكون به أحدهم أفضل من الآخر، بل لا يفضلون به على البهائم؛ إذ نجدّها تحسّ ببصرها وسمعها كما يحسّون» المصدر نفسه، ص73، 74

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وعلم الحس عنده علمٌ يقينيٌّ واعتقادٌ صحيحٌ، إذا استطاع الإنسان تجاوز مغالطة التّخيلات التي تجعله يعتقد الأمور على غير حقيقتها، ومثّل لذلك بالقوم الذين اعتقدوا أن الصورة التي رأوها في المرآة أو الماء حقيقةً مخترعةٌ فيهما، لا مجرد انعكاس فقط². ورغم يقينية وصحة هذا العلم، إلا أنه محدود ومتناه، وهو ما يعني محدودية وتناهي جميع علوم الإنسان.

ويستدلّ على محدودية علم الإنسان وتناهي بثلاث حجج، هي³:

- محدودية وتناهي جسم الإنسان توجب تناهي قواه، وقوة العلم إحداها.

- يشترط في العلم بالنسبة للإنسان انحصاره أي تناهيه.

- الحسّ هو أصل جميع علوم الإنسان، وهو متناه، ولا يجوز أن يخالف الفرع أصله.

وحسبه، فإنّ لكل حاسة من حواس الإنسان مجالها الخاصّ بها، من دون أن تتجاوزه إلى مجال حاسة أخرى غيرها، وإن كانت جميع المحسوسات تجتمع في النفس في نهاية المطاف، يتّضح هذا في قوله: «وذلك أنّ حاسة البصر لا سلطان لها على السمع، وحاسة الذوق لا سلطان لها على

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص15، ويقول في موضع آخر: «إذ كان كلُّ معلوم فإنّما هو محمولٌ على المحسوس، كما أنّه لا سبيل إلى الثّاني إلا بالأوّل» سعديا، شرح سفر التكوين، ص100، وأيضاً: «لأنّ الأصل الذي ينشؤ منه جميع العلوم أعني الحسّ متناه لا محالة، فليس يجوز أن يكون ما ينشؤ منه غير متناه، فيخالف الفرع الأصل.» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص75

² «أما علم الحسّ فكلُّ ما وقع في حسنا الصّحيح بالوصلة التي بيننا وبينه، فيجب أن نعتقد أنّه هو على الحقّ مثل ما أدركناه لا شكّ فيه، بعد أن تندرب بحال على التّخيلات. فلا نغلط بما كالقوم الذين اعتقدوا الصّورة التي تُرى في المرآة أنّها صورة مبدعة هناك على الحقيقة، وإنّما هي خاصية الأجسام الصّقبيلة أن تعكس صورة ما يقابلها، ولا كالقوم الذين جعلوا القامة التي ترى في الماء منعكسة أنّ لها حقيقة تبدع في ذلك الوقت، ولم يعلموا أنّ السّبب في ذلك هو إذا كان الماء أعمق مقداراً من مقدار طول القامة. فإذا تحرّرتنا من هذه وما أشبهها خرج اعتقاد المحسوسات صحيحاً ولا يغلطنا التّخيل.» سعديا، الأمانات والاعتقادات،

ص15، 16

³ المصدر نفسه، ص74، 75

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

اللمس»¹. ويزيد هذا المعنى وضوحا عند تفسيره لكلام أيوب: «كما أنّ التّفَس نَجْدُها إذا قصدت الوقوف على الألوان وعلى الأشكال فزعت إلى النظر، وإذا قصدت معرفة الأصوات جمعت قوّتها في السمع، وإذا همّت بذوق الطّعموم فزعت إلى الحنك»².

وفي حاسّة السمع والشم والبصر، يرى أنّ الهواء هو الوسيط الذي يصل الإنسان بالموضوع المحسوس: «وذلك أن الهواء يقبل الصّوت من المصوّت ويؤديه إلينا فإن لم يقرعه صوت لم نسمع شيئا... وكذلك القول في الرائحة أنّ الهواء يقبلها أين كانت فيؤديها... كذلك الهواء يقبل النور فيؤديه إلى أبصارنا...»³.

وحسبه فإنّ قليلا من الناس فقط من أنكر هذا الأصل، في حين أنكر الكثيرون الأصليين التاليين له، ويلزم من إنكار الأصل الأول إنكار الأصليين التاليين المتفرعين عنه⁴، وقد ذكرهم في مقاله الأولى⁵، وسمّى مذهبهم "مذهب المتجاهلين"، وهو يرى عدم جدوى مناظرتهم أو مكالمتهم؛ لجهلهم وعنادهم، وكل دليل يُقدّم لهم ينكرونه ويتعصبون ضده بالمكابرة والمباهة؛ إذ لا حقيقة للنظر عندهم.

ثانيا- علم العقل

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 64

² سعديا، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، ص 76

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 53، 54

⁴ المصدر نفسه، ص 13

⁵ المصدر نفسه، ص 69، وهو يرى: «أن يجوعوا حتى يشكوا الجوع، ويعطشوا حتى يبلغ منهم العطش، ويضربوا الضرب الوجيع

حتى يبكون ويصرخوا، فإذا نطقوا بالإقرار بالجوع والعطش والضرب، فقد أقروا بالمحسوس...» المصدر نفسه، والصفحة نفسها

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وقد عرّفه بأنّه: «ما يقومُ في عقل الإنسان فقط، مثل استحسان الصّدق واستقباح الكذب»¹.
وزاد هذا المثال توضيحاً في مقدمته لتفسير لسفر التكوين: «فلا شكّ عند كلّ سليم العقل منّا أنّ الفاطر غرس في عقولنا الصّدق والعدل حسنين... والكذب والظلم قبيحين... ومن يزعمُ من الناطقين أنّ عقله يحسن له الظلم ويقبّح له العدل فهو معاند مكابر»².

أمّا عن العلاقة بين هذا العلم وبين علم الحسّ، فقد وضّحها بما يلي: «وأما العلم الأول الذي هو علم الحواسّ، فإنّما يتّصل بالأشياء المؤلّفة، فإذا هي حصلت له وضعها بين يديّ العلم الثاني، فحلّها وميّزها، فوجد كل واحد منها مركباً من معاني كثيرة.»³.

وهو يشترط في هذا العلم الخاص بالعقل السليم من الآفات، أن يعلم صاحبه كيفية النظر، ويحتز من التخيلات والأحلام، وقد عدّ هذه الأخيرة قومٌ حقائفاً، ولم يعلموا أنّ مصدرها هو ما جاز على فكر الإنسان سابقاً واشتغل به، أو الغذاء الذي تناوله، أو بعض السوائل في جسمه⁴.

ثالثاً - علم الضروريات

عرّف هذا الأصل بقوله: «هو ما إن لم يصدّق به الإنسان يلزمه إبطال معقول أو محسوس، فإذا لا سبيل إلى إبطاله، فيضطرّه الأمر إلى التصديق بذلك المعنى»⁵. ويُمثّل له بتصديقنا بالنفس والعقل،

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 13

² سعديا، شرح سفر التكوين، ص 124

³ المصدر نفسه، ص 98

⁴ «وأما المعقولات فكل ما تصوّر في عقلنا السليم من الآفات فهو علم حقيقي لا شك فيه، بعد أن نعلم كيف ننظر ثم نستوفي النظر ونحتز من التخيلات والأحلام، فإن قوما أثبتوها حقائق مبدعة على صورت ما رآها الإنسان، وكان عندهم أن يلتزموا ذلك لئلا يدفعوا المشاهد، ولم يعلموا أنّ بعضها يكون من معاني النهار الماضي الذي جازت الفكر... وبعضها من قبل الأغذية وحرّها وقهرّها وكثرتها وقتلها... وبعضها من قبل الكيموس الغالب على المزاج، والحرّ والرطب يخيّل أفراحا وملاهي واليابس يخيّل أحزانا ومآتم». سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 16

⁵ المصدر نفسه، ص 13

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

مع عدم رؤيتنا لأيّ منهما، وهذا حتى لا نبطل فعلهما الواضح المشاهد لدينا: «كما نضطرُّ إلى أن نقول بأنّ للإنسان نفساً وإن لم نُشاهدها لئلا نبطل فعلها الظاهر، وأنّ لكل نفسٍ عقلاً وإن لم نشاهده لئلا نبطل فعله الظاهر»¹.

وهذا العلم أخفى من العلمين السابقين؛ لذا فهو أكثرهم إنكاراً من الناس، «وكل فريق منهم يثبت ما نفاه خصمه ويحتجّ بأنّ الاضطرار دفعه إلى ذلك، كمن أثبت جميع الأشياء ساكنةً وجحد الحركة، وآخر أثبت جميع الأشياء متحركةً وجحد السكون، وكلّ واحد يجعل ما استدّل به خصمه شكاً وشبهة»².

رابعاً- الخبر الصادق

وهو الأصل الرابع والأخير لديه، ويعدّه خصيصة يهودية امتازوا بها عن غيرهم: «وأما نحن جماعة الموحّدين فنصدّق بهذه الثلاث موادّ التي للعلم ونضيف إليها مادّة رابعة استخرجناها بالثلاث فصارت لنا أصلاً وهي صحّة الخبر الصادق فإنّه مبني على علم الحسّ وعلم العقل كما سنبين في المقالة الثالثة من هذا الكتاب فنقول ها هنا أنّ هذا العلم أعني الخبر الصادق والكتب المنزلة يحقّق لنا هذه 3 [الثلاثة] أصول أنّها علوم صحيحة...»³.

فهذا الأصل حسبّه يشهد لأصول العلم السابقة، وهذه الأخيرة بدورها تشهد وتؤسس له، ويبرز هذا التأسيس في عدّه من كان في زمن النبوة وحضر حصول المعجزة محجوجاً بحاسة بصره، أي

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص13

² المصدر نفسه، ص13، 14

³ المصدر نفسه، ص16، 17

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

بما شاهده منها، ومن لم يحضر عدّه محجوجا بما أدركته حاسّة سمعه، أي بما نقل له عنها¹. هذا بخصوص علم الحسّ.

أمّا عن علم العقل، فمن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التأسيس اشتراطه في دعوى النبوة عدم مخالفتها للعقل كأن يقول المدعي أن الإله يأمر بالسرقة والزنا وما شابه²، وهذا ممّا يقبّحه كل ذي عقل سليم كما تقدم.

وتظهر أهمية الارتباط بين الخبر وقبول العقل له وتصحيحه إيّاه لديه في قوله: «لأن الحكيم - جل وعز - من علمه أن شرائعه وأخبار أعلامه تحتاج على طول الزمان إلى ناقلين لتصحّ للأخريين كما صحّت للأولين جعل في العقول مكاناً لقبول الخبر الصادق، وفي النفوس محلاً للسكون إليه؛ لتصحّ به كتبه وأخباره»³.

وهو يوضّح الأهمية البالغة للخبر عامة في حياة الناس، وحاجتهم الشديدة والملحة إليه، من أبسط شؤونهم إلى أعظمها: «لولا أنّ النفوس تسكنُ إلى أنّ في الدنيا خبراً صحيحاً، لم يكن الإنسان يرجو ما سبيله أن يرحوه ممّا يُبشّر به من صلاح التجارة الفلانية، والتّفع في الصّناعة الفلانية؛ إذ قوة الإنسان وحاجته موضوعة على التّكسب، ولم يكن أيضاً يخاف ما يُحذّر منه من فساد الطّريق الفلانيّ، ومن التّداء بالمنع من العمل الفلانيّ... ولو لم يوضع في الدّنيا خبرٌ صحيحٌ كان النّاس لا يقبلون أمر سُلطانهم ولا نهيهِ إلاّ في وقت ما يرونه بعيونهم ويسمعون كلامه بأذانهم، فمتى غاب منهم ارتفع منهم قبول أمره ونهيهِ، ولو كان كذلك لبطل التّدبير وهلك كثير من النّاس. ولولا أن في الدّنيا

¹ «وينبغي أن تعتقد أيضاً أن ديناً لم يزل الله على خلقه من قبل بني إسرائيل بنبوة وآيات معجزات وبراهين واضحة، من حضّر

محجوج بما أدركته حاسّة بصره ومن نُقلت إليه محجوج بما أدركته حاسّة سمعه» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 26

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 132. ويضيف: «لم نلتبس منه علامة إذ دعانا إلى ما لا يجوز عقلاً أو خيراً» المصدر

نفسه، ص 133

³ المصدر نفسه، ص 126

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

خبراً صحيحاً لم يحصل لإنسان أنّ هذا ملك أبيه وأنّ هذا إرث جدّه، بل لم يحصل للإنسان أنّه ابن أمّه، فضلاً أن يكون ابن أبيه، ثم كانت أمور الناس لا تزال في شكوك، حتى لا يصدّقوا إلاّ بما وقع عليه حسّهم في وقت وقوعه فقط، وهذا قريب من قول المتجاهلين. ¹ «فعدم قبول الخبر الصادق حسبه ليس مذهبا فاسداً فقط كان بين جهل أصحابه وعنادهم، بل تظهر خطورته في اضطراب حياة الناس جميعاً في كل شؤونهم، وهلاك العديد منهم، إن هم أصروا على إنكاره.

وبعد توضيحه أهميّة الخبر، انتقل إلى بيان المفاصد التي يمكن أن تطعن في صحته: «إنّ الخبر قد يقع فيه فساد ما ليس يقع في المحسوس من جهتين: إحداهما من طريق الظنّ، والأخرى من طريق التعمد... فعند اجتهادنا في هذين الأمرين كيف نأمن الخبرَ عليهما، وجدنا في العقل أنّ الظنّ والتعمد لا يقعان فيخفيان إلا من انفراد، وأمّا الجماعة الكثيرة فإنّ ظنونهم لا تتفق، لكنهم إن تعمدوا وتواطؤوا على إبداع خبر لم يخف ذلك على الملائم منهم، بل يكون خبرهم إلى حيث ما خرج يخرج معه خبرٌ توأمتهم، فإذا سلم الخبر من هذين فلا وجه ثالث يوجب فساداً». ² فحسبه أنّ صحة الخبر لا يمكن الطعن فيها إلاّ من جهتين اثنتين لا ثالث لهما، أوّلهما الظن والتوهم الذي قد يقع فيه بعض الأفراد، وثانيهما تعمد بعضهم الاختلاق فيه، ولا يمكن بحال توأمتهم واتفاق الجمع الغفير على الكذب فيه أو نقله على غير صورته ظناً وتوهمًا.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 126، 127

² المصدر نفسه، ص 127. وجاء في مقدمته لتفسير سفر التكوين بخصوص هذه المسألة: «وإذا التمس طالب الحق كيف السبيل ليقف على الخبر الصادق، وجد الوجه في ذلك الوقوف أولاً على الخبر الكاذب الذي إنّما له وجهان لا ثالث لهما. وهما أن يكون المخبر به تعمد أن يكذب، أو توهم شيئاً فلم يكن كما ظن... وأما إن كان المخبرين جماعة فلا يجوز أن يتوهم جميعهم توهمًا واحداً، ولا يتعمد جميعهم أيضاً الكذب إلاّ وظهر» سعديا، شرح سفر التكوين، ص 125

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

واستنادا إلى هذا القانون في قبول الأخبار، فإنّ خبر آباءه الذي تناقلته الجموع حسبهُ إلى أن وصل إلى يهود عصره صحيحٌ ثابتٌ، لا يمكن الطّعن فيه بحال¹. وفي ضوء ما سبق يمكن أن نفهم لماذا عدّ آية المنّ أعظمَ وأعجبَ معجزات أفضل الأنبياء عندهم، حيثُ عاينها حسبهُ جمع غفير جداً خلال مدّة أربعين سنة، وهو ما سنبينه عند حديثنا عن النبوة.

وليست التوراة الخبر الإلهي الوحيد عند الربانيين، الذين ينتمي إليهم سعديا، بل يقولون أيضا بوحياية وإلهية التلمود أيضا: «والمرتبُ بعد معرفة الكتاب المنزل ممّا يكمل بها دين المؤمنين معرفة المنقول عن الرّسول وذلك حفظ آثاره»².

وبعدها مباشرة يشرع في بيان أهمية التلمود وحاجة اليهود إليه: «لأنّ الشرائع المكتوبة في التوراة على ضربين: منها عقلية وسمعية... وأما السّمعية... إن مرّ في لفظ حكايتها لفظة متشابهة تحيّرنا فيها إذ تتنازعها المعاني الكثيرة، فاحتجنا إلى قول من شاهد الرّسول حتى ردّ له هذه الألفاظ المتشابهة في الفرائض الخبرية إلى المُحكّم.»³ في هذه الفقرة يتحدث سعديا عن أهمية التلمود في شرائع التوراة السّمعية، حيث اشتهر بتقسيمه لشرائع التوراة إلى عقلية يصل إليها عقل الإنسان من دون حاجة إلى وحي، وسمعية لا يصلها عقله إلا من خلال وحي إلهي، وتتجلّى حاجة اليهود إلى التلمود في الشرائع السّمعية، فهو وحده من يمكنه تفسير المتشابه فيها مما يحتمل معاني متعددة.

وفيما يلي تفصيلٌ للأسباب التي تُلزم اليهود جميعاً ضرورةً بالرجوع إلى التلمود، وهي حسبهُ سبعة: «وعند التّحصيل نجد سبعة أصول من الشّرع الخبري تضطرّنا إلى الرّجوع إلى النّقل كلّ واحدٍ فوق الآخر: فأولّها لأنّ في الكتاب شرائع لم تُشرح فيه كيفياتها، وذلك كما لم يبيّن كيف يعمل

¹ «إذا عرضنا خبر آباءنا على هذه الأصول، وجدّه العارضُ سليماً من هذه المطاعن صحيحاً ثابتاً» سعديا، الأمانات

والاعتقادات، ص 127، 128

² سعديا، شرح سفر التكوين، ص 109

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

الصيصيت والسوكا وما أشبههما. والثاني لأنّ فيه شرائع لم تُشرح كمياتها، كما لم يبيّن كمية الزكاة... والثالث لأنّ فيه شرائع لم تشرح بماذا تُعلم كما أنه لم ينصب دليلا حسيّا على يوم السبت أي يوم هو... والرابع لأنّ فيه شرائع لم يشرح ماهيتها في نفسها، كما لم يبيّن ماهيّة الأعمال المحرّمة في السبت... والخامس لأنّ الأئمة مجمعةً على أنّ الله عليها شرائع لم تذكر في التوراة أسماؤها فضلا على كمّياتها وكيفياتها، وذلك كالصلاة... والسادس تأريخ السنين والأخبار منذ فارقتنا الأنبياء إلى عصرنا هذا... والسابع ما نحن راجون أن يجدده الله لنا في آخر الزمان... فإن جميعه لا يحصل للأمة حصولا ترجوه إلا مع تعويلها على تفسير التّافلين...»¹.

ومن الواضح أن تعداد سعديا للأسباب التي تلزم اليهود بالتلمود وتوسّعها فيها، كان لإدراكه خطورة نقد القرائين له، حيث أنكروا وحيانيتها وعدّوه مجرد اجتهاد بشري، وعليه فقد أفتى بعض الربانيين ومنهم سعديا، برّدّة القرائين ورفض عودتهم إلى مذهبهم²، وينقل القرائي "مراد فرج" عنه: «والمأثور عن سعديا أن لا نؤاخيهم إلى الأبد»³، وقد وصفهم بأنهم "خوراج" و"مارقون عن اليهودية"، وسمّى زعيمهم عنان "خارجيا" و"جاهلا" ونسبه إلى قلة العقل⁴، ومن اللافت أنّ ردود

¹ سعديا، شرح سفر التكوين، ص 109-112. وعن كلمة الصيصيت לַיִיט העبرية الواردة في النص فهي من وصايا التوراة (العدد15)، حيث توصي التوراة بوضع أهداب على الجوانب الأربعة للملابس التي يرتدونها، ووفقا لشريعتهم فإن هذه الوصية فقط للثوب الذي له أربعة جوانب أو أكثر، ويجب أن يكون ذا طول يكفي للتغطي به كما ينبغي، والأهداب هي أربعة خيوط، وهي بصورة عامة من الصوف مطوية ومربوطة كالضفيرة، ويؤدى واجب الأهداب نحارا فقط، وتعفى منه النساء. عادين شتينزلتس، معجم المصطلحات التلمودية، ترجمة وتعليق: مصطفى عبد المعبود سيد، ص 217. ورشاد الشامي، الرموز الدينية في اليهودية، ص 69

أما السوكا סוּקָא فهي وصية التوراة بالجلوس في المظلة في أسبوع المظال، وتُصنع هذه المظلة من أغصان الأشجار وأوراقها وسعف النخيل وما شابه ذلك، على غرار السكوت (المظلات) التي أقام بها بنو إسرائيل أثناء خروجهم من مصر. وفي التشريع اليهودي تفصيلات كثيرة بخصوصها. عادين شتينزلتس، معجم المصطلحات التلمودية، ص 176؛ ورشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص 219

² حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، ص 255

³ مراد فرج، القراؤون والربانون، ص 88

⁴ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين، ص 76

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

القرائين على سعديا وكتاباتة في نقد آراء فرقتهم استمرت قرونا طويلة حتى عصرنا الحالي، ويرى مؤرخو اليهودية نقده لهذه الفرقة وهجومه عليها أهمّ العوامل التي أعاقت توسّعها وانتشارها¹.

وحسب سعديا فإنّ علم التلمود أسبق من كتابة التوراة بأربعين سنّة، وقد بقي محفوظا محروسا من طرف الملوك والأخبار وفي حضرة الأنبياء إلى زمن الجلاء الأول، ثم يواصل سرد ما حصل بعده: «فلما جلينا الجاليّة الأولى وارتفعت النبوة خاف العلماء على العلم التلقيني أن يُنسى فعمدوا إلى عيونهم فأثبتوها وسمّوها مشنا، وأبقوا فروعا رجوا أن تحفظ بعد ذلك بإثبات تلك العلوم فكان كذلك، فلم تزل الفروع المبقاة محفوظة إلى أن أجلينا الإجلء الثاني فتمزّقنا أشدّ من التمزيق الأول فخاف التلاميذ حينئذ على ما كان قدماؤهم لم يثبتوه أن يندرس فعمدوا إليه فأثبتوه أيضا وسمّوه تلمودا²». ويقصد سعديا بالجالية الأولى النفي البابلي والذي حصل عام 587 ق.م، أما الجالية الثانية فهي النفي الروماني عام 70م.

وبعد ذكر سعديا لكيفية تدوين التلمود حسب الرؤية الربانية، وتعليل تأخر هذا التدوين والتحرير، انتقل إلى مسألة أخرى، تعدّ من أهمّ مواضيع نقد القرائين للتلمود، وهي مسألة اختلاف الروايات التلمودية، وحسبه لا يوجد اختلاف حقيقي بينها، بل هو مجرد اختلاف ظاهري فقط³.

¹ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين، ص 97، 98، 100. يمكن مطالعة رد القرائين على سعديا بخصوص هذا الموضوع بالرجوع إلى كتاب القرقساني، حيث ينقل كلام سعديا كما أثبتناه أعلاه، ثم يقوم بعد ذلك بنقضه والرد عليه. القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 1، ص 175 وما بعدها

² سعديا، شرح سفر التكوين، ص 112، 113. من أهم الكتب التي تناولت موضوع التلمود في اللغة العربية كتاب الفكر الديني اليهودي لحسن ظاها.

³ سعديا، شرح سفر التكوين، ص 113، 114. من المؤلفات القرائية التي اهتمت بنقد اليهودية الربانية من خلال هذا الموضوع: القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 1، ص 184 وما بعدها. ومراد فرج، القراؤون والربانون، ص 38 وما بعدها، ونجده أيضا عند السموأل المغربي العالم اليهودي الذي أسلم، في كتابه الإفحام، ص 95 وما بعدها

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

في الأخير، فقد كان لنظرية العلم أو المعرفة لدى سعديا أبلغ الأثر في الفكر اليهودي الوسيط، وهو ما يؤكده الباحث اليهودي المعاصر "جورج فايدا": «ستبقى نظرية المعرفة لدى سعديا، على الأقل في محاورها الكبرى، العنصر القار والدائم في نظام علوم الدين اليهودي الكلاسيكي طيلة القرون الوسطى»¹.

المطلب الثاني: النظر

تناول سعديا موضوع النظر في مقدمته لكتاب الأمانات، ومن المسائل التي طرقتها في هذه المقدمة مشروعية النظر، حيث يذكر شبهة لسائلٍ حاصلها أنّ البشر ينكرون النظر الذي يحتاج وقتا في عقائدهم لما ينجم عنه من ردة وضلال: «فإن قال قائل: فكيف نحكم علينا النظر في المعلومات وتحريرها حتى نعتقدها على ما تتهندس وتتمكّن، والناس ينكرون هذه الصنّاعة وعندهم أنّ النظر يؤدّي إلى الكفر ويخرج إلى الزندقة»². وقد أجاب عن هذه الشبهة بأنّ هذا الإنكار خاصّ بالعوّام من كلّ أمة، والذين يظنون ظنونا تضحك العقلاء، ومثّل لذلك بظنّ بعض عوامّ العرب أنّ من لم تُنحر ناقته على قبره حُشر وهو راجل، أو ظنّ بعض اليهود أنّ الخسوف يحصل للقمر إذا ابتلعه شيء يشبه التنين.

¹ Georges Vajda, Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia, Dans Revue des études juive , CXXVI , Avril-Septembre, 1967

نقلا عن عبد الرحيم حيمد، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربية، ص 47. كما أنّه يؤكّد في كتابه عن الفكر اليهودي الوسيط على أثر آراء سعديا في أصول العلم أو نظرية المعرفة على علماء الدين اليهود بعده وتبنيهم لها بشكل كبير.

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p52

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 20

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

وإذا كان هؤلاء ممن لا يلتفت إلى إنكارهم، فهو ينتقل إلى الرد على الشبهة الموالية، وحاصلها أنّ الخواصّ من بني إسرائيل نَهُوا عن النظر، خاصة في أوائل الزمان والمكان¹، حسب ما جاء في المِشْنَا². وقد أجاب عنها بأنه لا يجوز لهم النهي عن النظر الصحيح وقد أمر الإله به³، مستدلاً لذلك من سفري إشعيا (21:40) وأيوب (4:34)، وبيّن أنّ مقصودهم هو التّهي عن النظر في أوائل الزمان والمكان بمعزل عن كتب الأنبياء، فمن كان نظره بهذه الكيفية «قد يصيبُ وقد يخطئُ، وعلى أن يصيبَ فهو على غير دينٍ، وإن أصاب الدّين وثبت عليه لم يؤمن انتقاله عنه بشبهة تنتصب له فُتْسَد عليه اعتقاده. ونحن فمجمعون على تحطّئة فاعل هذا، وإن كان نظاراً، وإتّما نفحصُ نحن معاشر بني إسرائيل، وننظر على طريق غير هذا»⁴.

وقد بيّن أنّ النّظر المشروع الذي يقصده في كتابه، إتّما هو لمعنيين⁵:

1 - ليصحّ لليهود بالفعل ما علموه عن أنبيائهم بالعلم

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 21. وقد أورد سعديا هذه الشبهة في مقدمة تفسيره لكتاب المبادئ، وأجاب بأنّ المنع خاصّ بالخوض في كُنه الخالق، كمن يسأل عن كيفية ضبط العقل لشيء لا أوّل له، أو لا آخر له، أو ذات لا حدّ لها...

Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p6

² Saadia gaon, Commentaire sur le Séfer Yetzira, p37

³ خصّص القرقساني لهذه المسألة الباب السابع من مقالته الثانية في كتابه الأنوار والمراقب، وعنوانها ب "في ذكر ما في الكتاب (أي المقر) مما يوجبُ البحث والنّظر واستعمال المعقول " القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 1، ص 118-123، وجعل ابن باقودا الأندلسي الفصل الثالث من الباب الأول لوجوب البحث في وحدانية الله، والفصل الرابع لمسالك النظر في وحدانية الله. بجيبي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 49-51، ويقول في موضع آخر: «وأما من كان في قوّة عقله و تميّزه الوقوفُ على صحّة ما نُقل إليه، وأقعدُهُ عن التّظر فيه بعقله الكسل والتّهاونُ بأمر الله وشريعته، فهو مطلوب عن ذلك وملومٌ عن غفلته.» ص 27، وفي آخر: «ولاحقٌ بمنزلة أهل التّقصير في علمه وعمله.» ص 49

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 21

⁵ «اعلم أرشدك الله، يا أيّها التّاطر في هذا الكتاب، أنا إتّما نبحت وننظر في أمور ديننا لمعنيين: أحدهما ليصحّ عندنا بالفعل ما علمنا من أنبياء الله بالعلم، والثاني لندّ على من يطعن علينا في شيء من أمور ديننا» المصدر نفسه، ص 22. ويقول في موضع آخر: «فإذا سار العالمُ والتلميذ بالكتاب هذا المسير ازداد المتحقّق تحقّقاً، وانكشف عن الشاك شكّه، وصار المؤمن تقليداً يؤمن نظراً وفهماً، ووقف الطاعن بتليبس، واستحا المعاند المكابر، وفرح الصالحون والمستقيمون.» المصدر نفسه، ص 6

2 - للردّ على الطاعنين في اليهودية

فحسب سعديا أنّ اليهودية بجميع منقولاتها من توراة وتلمود لا يمكن أن تناقض النظر السليم، وأنّ الإله قد أمر به، وأمتنهم على دينهم من طعن مخاليفهم، وقد جعل سعديا أسُّ كتابه الأمانات توافق العقل والوحي¹، أو المعقول والمنقول، يضح هذا في قوله: «وذلك أن ربّنا تبارك وتعالى لقننا كل ما نحتاج إليه من أمور ديننا، بتوسّط أنبيائه بعد ما صحّح لهم النبوة عندنا بالآيات والبراهين، فأمرنا بأن نعتقد تلك المعاني ونحفظها، وعرفنا أنّا إذا نظرنا وفحصنا أخرج لنا النظر الصحيح المستوفى في كلّ باب مثل ما نبأنا به في قول رسله، وأعطانا أماناً أنّه لا يُمكن أن تكون علينا حجّة للملحدين في ديننا، ولا طعن للناشبين في أمانتنا»².

يواصل سعديا الدفاع عن النظر والتوافق بين العقل والنقل، وهذا من خلال الإجابة على أسئلة قد تشتهه على بعض الناس، ومن هذه الأسئلة: «إذ كانت الأمور الديانيّة تحصلُ بالبحث والنظر الصحيح على ما أخبرنا ربّنا فما وجه الحكمة في أن أتانا بها من جهة الرّسالة، وأقام عليها البراهين المرئية لا البراهين العقلية؟»³.

وقد أجاب على هذا السؤال بأنّ النظر يتطلّب وقتاً قد يطول ليصل به صاحبه إلى المطلوب، ولعلّ كثيراً من الناس لا تحصل لهم صناعة النظر لقصر فيهم، أو لضجّر منهم، أو لتسلّط الشبه عليهم، فكفا الإله عباده بالعاجل من خلال الرسول الذي يجب قبول ما أرسل به؛ لما جاء به من معجزاتٍ مشاهدةٍ محسوسةٍ، أو من خلال الخبر الصادق عنها، وأمّرههم بالنظر في ذلك على مهلٍ⁴.

¹ أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 37

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 22

³ المصدر نفسه، ص 24

⁴ المصدر نفسه، ص 24، 25

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ولم يوجب سعديا النظر على النساء والصغار؛ مستندا على أنّ التوراة كثيرا ما تجمع البنين والنساء مع الآباء في ذكر الآيات والبراهين¹.

ومن المسائل التي تناولها والمتعلقة بالنظر «الأسباب التي أقعدت من كفر وكذب عن التصديق بالآيات والبراهين والنظر في الأمانات»، و حسبهُ فإنّ عيون هذه الأسباب ثمانية، هي²:

- 1 - ثقل الكلفة على طبع الناس.
- 2 - الجهل الغالب على كثير منهم.
- 3 - الميل إلى قضاء الشهوات.
- 4 - الملل في النظر وقلة التثبث عند الاستماع والتفكير.
- 5 - الصلف والعجب.
- 6 - كلمة يسمعها المرء من الملحدين، فتصل إلى قلبه فتوهنه.
- 7 - حجة ضعيفة سمعها من بعض الموحّدين فأزرى بها، وظنّ أنّ الجميع مثل ذلك.
- 8 - عداوة الموحّدين.

المطلب الثالث: التأويل

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 25، 26. تابع ابن باقودا سعديا في مسألة عدم وجوب النظر على النساء، وصحة التقليد منهنّ، وهذا حسبهُ لقصورهنّ عن النظر: «إنّما يصحّ ما ذكرت [أي التقليد] لمن ضعّف عن النظر لقلّة تمييزه، وبعد (عدم؟) فهمه، مثل النساء والصبيان وضعفاء العقول من الرجال». بحّبي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 27

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 26-28

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

تعود بداية التفسير والتأويل عند اليهود إلى فترة كتابة المقدس، والتي استمرت إلى القرن السادس للميلاد، وتواصلت عملية التفسير عندما رأى حكماء اليهود أن الشريعة المكتوبة (المقرا) غير كافية، ولا تواكب تطور الحياة اليهودية ولا بد من إكمالها بالتفسير. وقد اهتم الجاؤون من منذ ختم التلمود، بإعادة تجميع وتنظيم التفاسير بكلا المنهجين البشاشي (الحرفي) والدراشي (المتعمق)، وكان التجديد الوحيد الذي أتوا به في هذه الفترة هو تشكيل كلمات المقدس لقراءتها بشكل صحيح، وبعد ظهور الإسلام وسيادة حكمه، ظهر بعض علماء اليهود من خارج السلطة الربانية، وتجرؤوا على تفسير المقدس، كالمقرايين الذين أنتجوا تفاسير مختلفة، تناسب توجهاتهم النقدية للتلمود¹.

وعن علاقة سعديا بتفاسير العلماء قبله من حكماء المشنا، فقد كانت، كما يذكر "موشيه تسوكر" محقق تفسيره للتوراة، متناقضة فيدافع عنها ويوجب على مفسر المقدس أن يكون وفيا لها من جهة، ويتجاهلها في تفسيره وقد ينقدها من جهة أخرى، وقد ميّز هذا الازدواج معظم أعماله التفسيرية². ولعلّ تحديات عصره التي لم يكن لأسلافه عهد بها، هو ما اضطره إلى تبني نمط جديد ومختلف في التفسير والتأويل.

عالج سعديا موضوع التأويل في كتابه الأمانات والاعتقادات وأيضا في مقدمته لتفسير التوراة، وفيما يلي فقرة له من كتاب الأمانات، يتناول فيها الأسباب التي تضطر إلى تأويل نصوص التوراة، وعدم الأخذ بظاهرها: «إنّ من المعلوم عن حقائق الأمور أنّ كلّ ما يوجد في ال [מקרא] [المقرا] فهو على ظاهره إلا ما لا يجوز أن يؤخذ له بالظاهر لأحد 6 [أربعة] أسباب: إمّا أن يكون الحسّ يُدفعه، كقول (التكوين 3: 20) "وسمّي آدم اسم زوجته حوّاء، لأنّها أمّ كلّ حيّ"، وهو ذا نشاهد الثور والأسد ليسا من ولد النساء، فيجب أن نعتقد في القول: بل هو من الناس. وإمّا أن يكون العقل يرُدّه، كقول (التثنية 4: 24) "لأنّ يهوه إلهك نارٌ آكلةٌ هو إلهٌ غيورٌ"، والنارُ محدّثةٌ ومحتاجةٌ وقد

¹ عزة مُجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم، ص 100، 108، 109

² مقدمة تسوكر لشرح سفر التكوين لسعديا، ص 21، 31 وعزة مُجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم، ص 128

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

تنطفيء، ولا يجوز في العقول أن يكون كذلك، فيجب أن نضمّر في القول أن عقابه كالنار تأكل، وعلى ما قال (صفنيا 3: 8) "فتؤكل الأرض كلها بنارٍ غيرتي". وإما أن يكون من نصّ فصيحٍ يمانعه، فيجب أن يتأول منه ما الذي ليس بفصيح، كقول (الثنية 6: 16) "لا تجربوا الربّ إلهكم كما جربتموه في مسّة"، وقال (ملاخي 3: 10) "هاتوا جميع العشور إلى بيت مال الهيكل، وليكن في بيتي طعاماً. جربوني بذلك، أنا الرب القدير، تروا إن كنت لا أفتح لكم نوافذ السماء وأفيض عليكم بركة لا حصر لها"، فالذي يوافق بين القولين ألاّ تمتحن ربنا هل يقدر على كذا أم لا؟ مثل الذين قالوا (المزامير 78: 18، 19) "جربوا الله في قلوبهم، طالبين طعاماً يشتهونه، فتكلّموا على الله وقالوا: أيقدر الله أن يهيئ لنا مائدة في هذه البرية؟"، وأما ليمتحن العبد قدرة ربّه هل يقدر أن يحدث له آية معجزة أم لا؟ مثل ما سأل ٦٦٦٦٦ [جدعون] (القضاة 6: 39) "فقال جدعون لله: لا تغضب عليّ. دعني أتكلّم فقط هذه المرّة وأجرب هذه المرّة أيضاً بجزّة الصّوف: ليكن على الجزّة وحدها جفافٌ وعلى الأرض حولها ندى"، ومثل ما سأل ٦٦٦٦٦ [حزقياهو] (الملوك الثاني 20: 8) وغيرهما فجائز. وما جاءت به الآثار بشريطة عليه، فنفسه تفسيراً يوافق الآثار الصّادقة، كما جاءنا بأنّ الجلد 39 [تسع وثلاثون] جلدة، ومكتوب (الثنية 25: 3) "أربعين يضربه"، فاعتقدنا أنّ مجاز ذلك أن تكون 39 [تسعا وثلاثين]، فجبرها النص، كما جبر (العدد 14: 34) "بعدد الأيام التي تجسستهم الأرض فيها، وهي أربعون يوماً"، وإمّا كانت 39 [تسعا وثلاثين]؛ إذ كانت السنة الأولى غير داخله في هذه العقوبة. ¹.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 212، 213. الفقرات التوراتية في هذا النص جميعها من كتاب العهد القديم العبري؛ لأنّ

من خلالها يتضح المراد. أمّا ترجمات سعديا للفقرات فهي كالآتي:

التكوين 3: 20 "وسمى آدم اسم زوجته حواء، لأنها كانت أم كل حيّ ناطقٍ"

الثنية 4: 24 "لأنّ عقاب الله ربك، نارٌ آكلة، هو الطائف المعاقب"

الثنية 6: 16 "ولا تجربوا الله ربكم، كما جربتموه في ذات المحنة"

الثنية 25: 3 "يجلده أربعين"

العدد 14: 34 "باحصاء الأيام التي زمتم البلد فيها، أربعين يوماً، لكل يوم سنة"

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

استنادا إلى هذه الفقرة وما أورده في مقدمته لتفسير التوراة، يتضح لنا أنّ أسباب تأويل النصوص التوراتية لديه أربعة فقط، وهي أن تُخالف أمرا من الأمور الأربعة التالية:

- 1 - الحسّ
- 2 - العقل
- 3 - نص توراتي آخر محكم
- 4 - أثر تلمودي

يمثّل سعديا لمخالفة ظاهر النصّ للحسّ بما ورد في سفر التكوين في تعليل تسمية حواء بأنّها أمّ لكل حيّ، فإن بقي المعنى على عمومته خالف المحسوس؛ إذ الأسد والثور وغيرهما من الحيوانات ليست من ولد النساء، لهذا يجب تقدير كلمة مضمرة هي "من الناس"، فينتقل المعنى من العموم إلى الخصوص.

وبخصوص السبب الثاني للتأويل وهو مخالفة المعقول، يُمثّل لذلك بفقرة من سفر التثنية يقتضي ظاهرها بأنّ البارّي يجوز عليه الحدوث والاحتياج والتغير، وهذا ما يوجب عدّ ما ورد في هذه الفقرة مجازا، ويكون المقصود أنّ عقاب الإله كالنّار تاكل.

وعن مخالفة نص لنص آخر محكم، فقد أعطى مثلا له بفقرة من سفر التثنية وأخرى من ملاخي، تقتضي الأولى النهي عن امتحان الإله، والثانية خلافها، فاعتبر الفقرة الأولى محكمة (أو فصيحة) والثانية متشابهة، وبيّن أنّ الامتحان الجائر هو أن يمتحن العبد قدرة الإله في أن يحدث له معجزة، مثلما سأل "جدعون" و "إلياهو" ربهما كما جاء في نصوص توراتية أخرى.

أمّا السبب الأخير للتأويل وهو ما تعلق بالآثار التلمودية، فمثّل له بفقرة من التثنية تقتضي بأنّ الجلد أربعون جلدة، بينما في الآثار تسع وثلاثون، فحسبه أنّ المقصود أربعون إلاّ واحدة، مستشهدا

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

بأنّ الأربعين التي وردت في سفر العدد كسنوات للتيه، كان معناها أيضا تسعا وثلاثين، حيث إنّ السنّة الأولى لا تندرج ضمنه. بينما نجده في مقدمته لتفسير التوراة يذكر مثالا آخر: «قول الله وهو ينهى: "ولا تأكل لحمًا بلبن" (الخروج 23: 19) وجاءت الآثارُ بتحريم أكل لحم كلِّ لبنٍ، فلَمَّا كانت الآثارُ إنّما حملها حاملوها عن حسٍّ حسّوه ومشاهدةٍ شاهدها وَجِبَ أن نلتمس للمكتوب تفرجاً من حيث تجوّز الأمة حتى يوافق آثار الأنبياء»¹. وهذا المثال الذي ذكره هو من مسائل الخلاف مع القرائين²، فالفقرة التي ترجمها سعديا من سفر الخروج في نصّها العبري: לֹא-תֵאָכַל בֶּלֶן، בְּקֹלֶב אֶמֶת. "لا تطبخ جدياً بلبن أمّه"³، فقام بحذف لفظة "جدي" في ترجمته التفسيرية، حتّى تتناسب مع حكم التلمود الذي ينهى عن الجمع بين مطلق اللحم واللبن.

ويستدلّ سعديا على مشروعية تأويلاته في جانبها العقدي، بعمل من سبقه من علماء أمّتهم، والذين هم حسبهُ الأمانة على الدّين وتلامذة الأنبياء، حيث إنهم أولوا كل النصوص التي تدلّ بظاهاها على التشبيه والتجسيم: «فإنّا وجدنا علماء أمّتنا الأمانة على ديننا، أينما وجدوا شيئاً من هذا التشبيه لم يترجموه محسّماً، بل ردّوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم، وهم تلامذة الأنبياء وأبصر بقول الأنبياء، فلو كان عندهم أنّ هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها، ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أنّ هذه الألفاظ الجسيميّة أرادوا بها معاني شريفة جليّة، فترجموها على ما صحّ لهم»⁴.

وكان لجهود سعديا التأويلية أثرها الواضح في علماء اليهود، وقد اشتهر بها بينهم، يقول ابن باقودا أحد علماء اليهود الأندلسيين: «إلّا أنّ أوائلنا (عليهم السلام) عند تفسيرهم للكتب المقدسة،

¹ سعديا، مقدمة تفسير التوراة، ص 116

² يُقيي القراؤون حكم فقرة التوراة على ظاهره، فيختص التحريم عندهم بالجمع بين لبن الأم ولحم الجدي منها فقط. جعفر هادي

حسن، تاريخ اليهود القرائين، ص 414، 415

³ بولس الفعالي وأنطوان عوكر، العهد القديم العبري، ص 127

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 95

الفصل الأول: سعديا الفيومي ومنهجه العقدي

ترجموا [أي فسروا] لنا هذا الصَّنْف من أوصاف الخالق تعالى بألطف ما يمكن أن يُفهم منها طريق التعظيم، ونسبها إلى عظمة الرب... فأخرجوها مخرجاً حسناً، ونفوها عن الخالق جلّ وعزّ، لكي لا يلحق الباري شيء من التّجسيم والأعراض. وقد أظنّب في بيان هذا المعنى الرئيس الفاضل ربّيّنا سعديه جؤون ﷺ، في كتاب الأمانات، وفي تفسير سفر التكوين، وفي شرح فصل الرهبة في كتاب البدء، بما يُعني عن شرحها في كتابي هذا¹.

وسنرى في الفصل القادم أنّ سعديا استخدم التأويل كثيرا في معالجته للقضايا العقدية، سواء ما تعلق منها بالعالم أو الإنسان، ولكن أكثر استخدامه له كان في المسائل الإلهية وخصوصا ما تعلق بتنزيه الذات الإلهية عن التّجسيم والتشبيه في النصوص اليهودية، وقد تبني الكثير من علماء اليهود ممن عاصروه أو جاؤوا بعده هذه التأويلات.

¹ بحجّي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية على لوازم الضمائر، ص74، 75. وفي موضع آخر عند ذكره للكتب التي ألفها علماء اليهود، بعد أهل التلمود، وهي حسبه كثيرة، وقد مثل بكتب سعديا فقط فيما يخص الكتب الخاصة بتفسير المقرأ لفظاً ومعنى، وهذا يبيّن أهمية تفاسير سعديا بما احتوته من تأويلات، ومكانتها بعده، يقول: «تصفّحت كتب من تقدّم من أوائلنا بعد أهل التلمود الذين صنّفوا... إنا شرح لفظها ومعناها [أي المقرأ]، مثل شروح الربّي سعديه ﷺ، لأكثر الكتب العبرانية». المصدر نفسه، ص20، 21

الفصل الثاني : آراءه العقديّة

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: آراءه المتعلقة بالعالم

المبحث الثاني: آراءه المتعلقة بالإله

المبحث الثالث: آراءه المتعلقة بالإنسان

المبحث الأول: آراؤه المتعلقة العالم

تناول سعديا المسائل المتعلقة بالعالم من البرهنة على حدوثه، ومفهومه للحدوث أو الخلق، والرد على المخالفين له، بالأساس في كتابه الأمانات والاعتقادات، بالإضافة إلى ما أورده في تفسيره لكتاب المبادئ وتفسيره لسفر التكوين وردة على حيوي البلخي، مع إشارات في تفاسيره الأخرى لبقية أسفار المقرأ. وقد وسم المقالة الأولى من كتاب الأمانات ب: "في أنّ العالم بجميع ما فيه مُحدث"، و في موضع آخر ب: "في أنّ الموجودات كلّها مُحدثة"¹. وسعديا كغيره من متكلمي اليهود² يجعل قضية حدوث العالم أولى قضايا العقيدة ثم يتبعها بقية القضايا المتعلقة بالعقيدة اليهودية.

استهلّ سعديا مقالته الأولى ببيان أن الخائض في هذه القضية، أي معرفة كيف كانت الأشياء قبلنا، يطلب شيئا لم يقع عليه العيان ولم تدركه الحواس، وهو أمر لطيف دقيق، وبعيد عميق، يُتناول بالفكر ويُتوصّل إليه بالعقل، فإذا ثبت أن الأشياء حدثت لا من شيء، والحواس لم تقع على شيء من ذلك، فلا ينبغي إنكاره؛ حيث إن جميع المخالفين ممن خاضوا في هذه القضية، قد سلّموا بأشياء لم يروها ولم تقع عليها حواسهم أيضا، وهم يرجحونهم حسبه بالآيات النبوية ويفوقونهم في الدلائل العقلية، والحجج التي يردّون بها على كل صاحب مذهب منهم³.

المطلب الأول: الاستدلال على حدوثه

¹ الموضوع الأول في الصفحة 29، أما الموضوع الثاني ففي الصفحة 30

² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 188، وكأمثلة على ذلك: بجي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 51 وما بعدها، و نثنيل فيومي، بستان العقول، ص 75 وما بعدها.

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 30-32

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

يذكر سعديا بعد المقدمة التي استهلَّ بها مقالته، أنه سيختصر أربعة أدلة من وجوه كثيرة عنده تثبت حدوث العالم، وهو ما يؤكِّده بعد انتهائه من سرد هذه الأدلة المنتقاة: «وبعد هذه الأربعة أدلة فلي أدلةً آخر منها ما أثبتُّه في تفسير **בראשית** [التكوين] ومنها ما أثبتُّ في تفسير **הלכות יצירה** [كتاب المبادئ] وفي كتاب الرّد على **היויה** [حيوي] البلخيّ سوى جزئيات آخر توجد في سائر تواليقي.»¹

وأدلته الأربعة المنتخبة هي:

أولاً- دليل النهايات

جاء في كتاب الأمانات عن هذا الدليل التالي: «الأوّل منها من النهايات؛ وذلك أن السّماء والأرض لما صحّ أنّهما متناهيان بكون الأرض في الوسط، ودوران السّماء حوليها، وجب أن تكون قوّتهما متناهية؛ إذ لم يجوز أن تكون قوة لا نهاية لها في جسم له نهاية، فيدفع بذلك المعلوم. فإذا تناهت القوة الحافظة لهما وجب أن يكون لهما أوّل وآخر»².

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 37. بينما نجد في تفسيره لسفر المزامير أن أصول البراهين على حدوث العالم ثلاثة: «أما بعد، فإنّ نهاية الأجسام في دوراتها، وحلول الأعراض فيها، وتقسيم أجزاء الزّمان من وسطه، فإنّها أصول البراهين على حدوث العالم.» سعديا، تفسير سفر المزامير (كتاب التّساويح)، ص 17، نقلا عن يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، ص 103. فسعديا لم يذكر برهان التركيب في هذا الكتاب، بينما أثبتُّه في كتاب الأمانات الذي تأخر تدوينه، جاعلا إيّاه البرهان الثاني على الحدوث، ومنتخبا إيّاه من براهين أخرى أعرض عن ذكرها.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 32، ويذكر هذا الدليل نفسه في تفسيره لكتاب المبادئ كدليل على الخالق أو الصّانع، حيث إن أدلة المتكلمين على حدوث العالم هي أدلة على وجود المحدث أو الخالق، يقول في هذا الكتاب: «والدّلالة على الصّانع من قبل النهايات، فإنّه صحيح عندنا أن السّماء والأرض متناهيان؛ وذلك أن من دوران الكواكب مع الشمس والقمر، فيقع لنا أنّ مُناهيها ناهيا [أي جعلها متناهية] وحوها وأحاط بها...»

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

يقوم هذا الدليل على أن جسم العالم (وهو السماء والأرض) له نهاية، بدليل توسّط الأرض السماء، ودوران هذه الأخيرة حولها، وما كان جسماً متناهماً وجب أن تكون قوته متناهية أيضاً، وهو ما يوجب أن له تكون بداية ونهاية. وهو ما يعني حدوث العالم.

ويلاحظ أن سعديا يعتقد بتوسط الأرض للعالم، ودوران السماء جميعاً والشمس حولها، ويرى أن نصوصه الدينية تشهد بذلك وتعضده؛ حيث كان يُنهي كل دليل من أدلته الأربعة بفقرات من الأسفار اليهودية يرى أنها تشهد له فيما ذهب إليه، وقد أشاع هذه النظرية مفكرو اليونان، والذين استفادوا في معارفهم الفلكية من معارف البابليين والمصريين القدماء¹، واستمرت بعدهم قرناً طويلاً، فداود بن مروان المقيّم وهو أحد كبار علماء اليهود الذين عاصروا سعديا يقول بخصوص هذه المسألة: «ليس في الطبائع الأربعة من هو في المركز الأوسط كالنقطة في وسط الدائرة غير الأرض فهي في ذلك لا مثل لها»². ورغم أن العلم المعاصر أثبت خطأ اعتقاد سعديا في مركزية الأرض ودوران الشمس والسماء عامّة حولها، إلاّ أصل دليله غير مطعون فيه باعتباره قائماً على تناهي أو محدودية الأرض والشمس والكون³، لا على مسألة علاقة الأرض بالكون.

ومن علماء اليهود الذين استخدموا هذا الدليل بعد سعديا الفيلسوف الأرسطي "لاوي بن جرشون"⁴ (ت 1344م) صاحب سفر ملاحم الرب.

¹ مُجَّد باسل الطائي، دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، ص 255

² أحمد سعيد أحمد قاضي، الزمان ومسألة الخلق في سنة أيام، ص 140، 141

³ مُجَّد باسل الطائي، دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، ص 268-270

* يُعرَف أيضاً باسمه اللاتيني "جيرسونيدس" (1288-1344م). كان عالماً في الدين اليهودي، كما كان عالماً في الرياضيات والفلك. عاش في بروفانس بفرنسا، وتأثر بكتابات أرسطو من خلال تعليقات ابن رشد. أهم مؤلفاته سفر ملاحم الرب. .. ويُلاحظ الاتجاه الغنوصي في فكرها، كما يُلاحظ كذلك التقارب الشديد بين فكره وفكر ابن رشد من ناحية وفكر إسبينوزا من ناحية أخرى. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 5، ص 159

⁴ هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، مج 2، ص 512، 515

ثانياً - دليل الجمع والتركيب

ونصّ هذا الدليل لديه كما يلي: «والدليلُ الثاني من جمع الأجزاء وتركيب الفصول؛ وذلك أنّي رأيتُ الأجسامَ أجزاءً مؤلّفةً وأوصالاً مركّبةً، فتبيّن لي فيها آثار صنعة الصّانع والحدث. ثم قلت: فلعلّ هذه الوصول واللّزوق إنّما هي في الأجسام الصغار، أعني أجسام الحيوان والنبات، فبسّطتُ فكري إلى الأرض فإذا بها كذلك، إنّما هي تراب وحجارة ورمل، وما جانسها مجموعة، فسَمَوْتُ به إلى السّماء، فوجدتُها طبقات كثيرة من الأفلاك، بعضها داخل بعض فيها قطع من الأنوار يُقال لها كواكب، قد قُطعت من كبير وصغير، ومن كثير الضوء وقليل الضوء، ورُكّبت في تلك الأفلاك، فلمّا صح لي الجمع والوصل والتركيب التي هي حوادث في جسم السماء فما دونها، اعتقدت لهذا الدليل أيضاً أن السّماء وكل ما حوته مُحدثٌ»¹.

يرى سعديا أن التّركيب والجمع والتأليف والوصل في الأجسام يدلُّ على أثر الإحداث والصّنع، والتركيب حسبه، غير قاصر على الأجسام الصّغار من الحيوان والنبات، بل يشمل الأرض كونها مركّبة من التراب والحجارة والرّمّل وما جانسها، والسّماء أيضاً باعتبارها طبقات كثيرة متداخلة من الأفلاك، تحتوي على كواكب متفاوتة الحجم والضوء، وهو ما يدلُّ على حدوث العالم جميعاً.

وقد تابع ابن باقودا الأندلسي أستاذهُ سعديا في هذا الدليل، حيث أثبتهُ في كتابه الهداية كمقدمة ثالثة يصحُّ بها أن للعالم خالقاً خلقهُ لا من شيء: «وأما صححة المقدمة الثالثة [أي أنّ كل مؤلّفٍ مُحدثٌ]، فذلك أن كلّ مؤلّفٍ مركّبٍ لا محالة من أشياء أكثر من واحد، وتلك الأشياء التي

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 34، نجد هذا الدليل في تفسيره لكتاب المبادئ مع بعض التعديل: «فأمّا أثر الصّنع في الدّنيا، فإنّك تنظر الكواكب كيف تراها مفصّلةً، كأنّ صانع [كذا] جلس فقطعها تقطيعاً، فصنّع منها كباراً وصغاراً، وكذلك جعل منها كثيرة التور وقليلة التور، ومنها في طبقةٍ عاليةٍ ومنها في طبقاتٍ دونها، منها ما هو سريع الحركة ومنها ما هو بطي [كذا] الحركة...»

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

أُلف منها فهي أقدم منه قدمة طبيعياً، وكذلك يلزم مؤلفه أن يكون أقدم منه قدمة طبيعية وزمانية، والقديم هو الذي لا علة له. وما لا علة له لا أول له. وما لا أول له لا آخر له. وكل ما له أول فليس بقديم، وكل ما ليس بقديم فهو محدث؛ إذ ليس بين القديم والمحدث واسطة تكون لا قديمة ولا محدثة. فكل مؤلف إذاً ليس بقديم، فيلزم ضرورة أن يكون محدثاً¹.

ثالثاً- دليل الأعراس

يقول سعديا عنه: «والدليل الثالث من الأعراس، ذلك أيّ وجدتُ الأجسام لا تخلو من أعراس تعرض في كلّ واحدٍ منها، إمّا من ذاته أو من غير ذاته، كما ينشئ الحيوان ويتربّى إلى أن يكمل ثم يتناقص وتتفرّق أجزاءه. ثم قلتُ لعلّ الأرض عارية من هذه الحوادث، فتأملتها فوجدتها لا تخلو من نبات ومن حيوان اللذين هما محدثان في جسميهما. ومعلومٌ أنّه ما لا يخلو عن المحدث فهو مثله. ثم قلتُ فليعلّ السماء تلك عارية من مثل هذه الحوادث، فتبيّنتها فإذا بها لا تنفك من حوادث، فأولها وأصلها الحركة اللازمة التي لا تفتقر، بل حركات كثيرة مختلفة حتى إذا نسبت كل واحدة إلى الأخرى علمت لها إبطاءً وسرعةً، ومنها وقوع نور بعضها على بعض، فيحدث فيه الإضاءة كالقمر، ومنها تلوّن بعض كواكبها إلى شيء من البياض والحمرة والصّفرة والخضرة. فلما وجدتُ الحوادث قد شملت عليها، وهي فلم تسبقها؛ أيقنتُ بأنه ما لم يسبق الحدث فهو مثله لدخوله في حدّه»².

¹ بجي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 54

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 35، نجد هذا الدليل أيضاً في تفسيره لكتاب المبادئ: «والدلالة على الصانع من قبل الأعراس فإنّ السموات والأرض والبحار لا تخلو من حدوث عرّضٍ فيها في كل وقت؛ وذلك ذلك على أنّ لها من يحدث ذلك

فيها دائماً...» Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p34

كما أشار إليه في شرحه لسفر التكوين: «وموضع الاعتبار أنّ العناصر الأربعة [أي التّار والهواء والماء والتراب] مع ما يُشاهد فيه [كذا] من التّغيير والحدث قد توهمها قومٌ قديمة...» سعديا، شرح سفر التكوين، ص 147، 148

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

فحوى هذا الدليل عند سعديا أنّ الأجسام جميعا لا تخلو من الأعراض المحدثّة، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ أيضا، وبما أنّ السماء والأرض لا تخلوان من الحوادث، فالعالم جميعا، الذي يتشكّل منهما، حادثٌ أيضا.

لاقى هذا الدليل رواجاً عند متكلمي اليهود؛ حيث نجده عند العالم القرائي "أبو يعقوب يوسف البصير" (نشط في القدس في النصف الأول من القرن الحادي عشر للميلاد) صاحب كتاب المحتوى، وعند تلميذه القرائي "أبو الفرج فرقان بن أسد"¹، وأيضا عند "يوسف بن صدّيق"² (ت1149م) و "يهوذا اللاوي"^{*} من علماء الربانين (ت1141م). يقول هذا الأخير بخصوصه: «العالم حادثٌ لأنه جسم. والجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما عرضان حادثان عليه متعاقبان. فالطارئ عليه حادث لا محالة لطريانه، والسابق حادث، لأنّه لو كان قديماً لما انعدم، فكلاهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذ لم يسبق الحوادث. والحوادث حادثّة فهو حادث»³.

رابعا- دليل الزمان

يقول سعديا عن دليله الأخير: «والدليل الرابع من الزمان، وذلك أيّ علمتُ أن الأزمان ماضٍ ومقيمٌ وآتٍ، وعلى أنّ المقيم هو أقلّ من كلّ آتٍ، فوضعتُ الآن كالتقطعة، وقلت إن كان الإنسان إذا

¹ هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، مج2، ص537 وأيضا

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p 65

² هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، مج2، ص541، 542، وشيرين كمال مجّد، أثر الأفلاطونية المحدثّة في اللاهوت اليهودي، ص109، 110

^{*} يدعى أيضا أبو الحسن اللاوي (نحو 1075-1141م)، أندلسي من دائرة الثقافة الإسلامية، اشتهر كشاعر وفيلسوف، وشعره تقليد للقصيدة العربية في البحور والموضوعات، ومعظمه مراثي، وكتب كتاب "الجزري" بالعربية، ردا على سؤال لأحد القرائين، وهو دفاع عن اليهودية ضد الفلسفة اليونانية، والمسيحية والإسلام. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، ص190، 191. للمزيد عنه وعن فكره ينظر: يهوذا اللاوي، الكتاب الجزريّ، ص14-42. وأيضا يهوذا هليفي، الحجة والدليل في نصر الدين الدليل، ص7-62

³ يهوذا اللاوي، الكتاب الجزريّ، ص543، 544

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك؛ لعلّة أن الزمان لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يسير فيه الفكر صعوداً فيقطعه، فهذه العلة بعينها تمنع أن يسير الكون فيه سفلاً فيقطعه حتى يبلغ إلينا. وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن. فيصير هذا القول يوجب أنّ معشر الكائنين ليس كائنين، والموجودين لسنا موجودين. فلما وجدت نفسي موجوداً علمتُ أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إليّ. ولولا أن الزمان متناه لم يقطعه الكون.¹

يقوم هذا الدليل عند سعديا على استحالة قطع ما لا نهاية له، فإذا كان العالم قد قطع الزمان حتى وصل إلينا، فلا بد أن لزمان العالم بداية، وهو ما يعني حدوثه.

ومن علماء اليهود الذين استفادوا من هذا الدليل "بجّي بن يوسف بن باقودا الأندلسي"، حيث أثبتته كمقدمة ثانية يصحّ بها أن للعالم خالقاً خلقه لا من شيء، يقول في كتاب الهداية: «لا يبلغ ممّا لا أول له إلى حدّ يقف الإنسان عنده، فما وجدنا له آخراً علمنا أن قد كان له أول لا أول قبله... فلما وقفنا عند نهاية من مبادئ موجودات العالم، علمنا أن قد كان لها أول لا أول قبله...»².

المطلب الثاني: مفهوم الخلق وعلته

أولاً - مفهوم الخلق

لقضية خلق العالم في اليهودية خصوصيتها، حيث جاء في موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية: «لكن تلك الأبحاث [أي الأبحاث حول خلق العالم] لا يجب أن يتدارسها الجميع، وتحظر

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 36

² بجّي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 53

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

المشنا تعليمها، ولو حتى لتلميذين معا، و رغم ذلك تكثر الأساطير التي تتحدث عن عملية الخلق»¹. ونجد الحاخام والفيلسوف "موسى بن ميمون" يؤكد هذا الحظر والمنع في كتابه الشهير "دلالة الحائرين" ويعززها بأثر لديهم يقول: «ولا ينبغي أن يبحث عن قصة الخلق لاثنين»²، ويعدّ ابن ميمون ذلك من العلم المضمون به على الجمهور.

وستتناول مفهوم خلق العالم لدى سعديا من خلال عنصرين أساسين: أوّلها الخلق لا من شيء، والآخر زمان الخلق.

أ- الخلق لا من شيء

يعتقد سعديا أن الإله خلق العالم وأحدثه "لا من شيء"، وهو المعتقد الذي يراه موافقا للمعقول والمنقول عندهم؛ حيث يرى أنّ الإحداث "من شيء" قول متناقض؛ «لأنّ قولنا أحدثه يوجب أنّ عينه مخترعةٌ مبتدأةٌ، فإنّ قدرنا بهذا القول "من شيء"، أوجبنا أنّ عينه قديمةٌ لا مخترعةٌ، ولا مبتدأةٌ، وإذا عرضنا على العقل إحداثه لا من شيء وجدناه كلاماً مستقيماً»³. فالحدوث حسبه يعني ضرورة أنه "لا من شيء"؛ لأنّ قولنا "من شيء" يفيد نقيض الحدوث وهو القدم.

ومن أدلته أنّ القول بالخلق "من شيء" يوجب القدم لذلك الشيء؛ «ولئن كان قديماً تساوى هو والخالق في القدم، ووجب أن لا يستطيع له أن يخلق منه أشياء، ولا يقبل أمره فينفع كما يشاء،

¹ رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص 196

² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 69

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 38. الخلق والاختراع والإحداث لها المعنى نفسه لدى سعديا: «فأما الخلق وهو الاختراع

والإحداث» سعديا الفيومي، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، ص 164

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

ويتشكّل كما يريد، إلا أن نضمّ إليهما علّةً ثالثةً في أوهاما فرقت بينهما، حتى صار بها هذا صانعاً، وهذا مصنوعاً، فإن قلنا بذلك قلنا بغير موجود؛ إذ لم يقع لنا إلا صانع ومصنوع فقط»¹.

ومن أدلته أيضاً، أنّ عدم التسليم بخلق العالم "لا من شيء"، يقتضي استحالة وجود العالم؛ لأن القول بوجود شيء "من شيء" يقتضي التسلسل، حيث إنّ كل شيء سيتوقف وجوده على وجود شيء قبله، وهو ما يعني استحالة وجود أي شيء².

وبعد انتهائه من عرض أدلته العقلية، يقول: «والذي حَرَجَ لنا من المعقول هو ما رُسم في كتب الأنبياء»³، مستشهداً بما ورد في الفقرة الثانية من الإصحاح التسعين من سفر المزامير.

والواقع أنّ معتقد الخلق "لا من شيء" الذي تبناه سعديا وحاول الدفاع عنه بأدلة من العقل والنقل، هو معتقد حادث في الفكر اليهودي، فقد أجمع الباحثون، باستثناء قسم قليل جدّاً منهم، أنّ الفكر اليهودي لم يعرف هذا المعتقد إلاّ في فترة متأخرة أقرب ما يكون في القرن السادس للميلاد، وبأنّه تبنى هذا المعتقد في الفترة الإسلامية، وبرز جليّاً في أوائل أدبيات علماء اليهود الذين كتبوا بالعربية، وكان سعديا أحدهم⁴.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 39. نجده يحتجّ بهذا الدليل أيضاً في تفسيره لكتاب المبادئ، عند ردّه على المذهب الثاني المخالف، والذي يرى أصحابه أن العالم ابتدئ من شيء بسيط، رغبة الصانع.

Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p4

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 40

³ المصدر نفسه، ص 41

⁴ أحمد سعيد أحمد قاضي، الزّمان ومسألة الخلق في ستّة أيام، ص 107، 108. وحسب الباحث اليهودي "هاري ولفسون": «ففي الأدب الآجادي لذلك العصر [عصر آباء الكنيسة] توجد إشارات وتلميحات إلى محاولات تأويل قصة الخلق الواردة في سفر التكوين بأنه خلق من شيء ما، دون توضيح ما إذا كان ذلك الشيء أزلياً أو مخلوقاً أو أنه قد فاض عن الله» هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، مج 2، ص 489، 490

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

وفي إحدى الروايات اليهودية المدرّاشية، أنّ الإله خلق سبعة أشياء قبل ألفي عام من خلقه للعالم. ونصّها: «في البدء وقبل خلق السموات والأرض بألفي عام، خلقت سبعة أشياء وهي: التوراة... وكانت بين يدي الرب عند الخلق، والعرش الإلهي المقام في السماء...، واللجنة التي كانت على يمين الرب، والنار التي كانت على يسراه، والهيكل السماوي الذي كان أمام الرب مباشرة، وكانت توجد جوهرة على مذبح الهيكل الذي نقش عليه اسم المسيح المنتظر، وكان يسري في الأصداء صوت "توبوا يا بني البشر" ¹. ويلاحظ تكرّر هذه الرواية مختصرة عند تنتييل فيومي *، في مقدمة كتابه بستان العقول ²، ناسبا إيّاها إلى حكماء اليهود.

ب- زمان الخلق

من أهم المسائل العقدية التي تناولها سعديا مسألة زمان خلق العالم، وقد خلص الباحث "أحمد سعيد أحمد قاضي" ³، في دراسته المستفيضة لهذه المسألة عند سعديا، إلى أنّ هذا الأخير يعتقد أنّ الإله خلق العالم دفعةً واحدةً، بلا زمان؛ لأنّ الباري لا يحتاج في فعله إلى زمان كما هي المخلوقات، إلّا أنّ ظهور العالم من مكانه احتاج مدّة قدرها ستة أيّام دنيوية. فإله خلق العالم بالقوة كامنا في العناصر الأربعة (وهي النار والهواء والماء والتراب) واستغرق وجودها أو ظهورها بالفعل ستة أيّام.

¹ لويس جنزبرج، قصص اليهود، ص 51. يعدّ هذا المؤلّف من أهمّ المؤلّفات التي تمّت خلال القرن العشرين لتصنيف الروايات المدرّاشية الآجادية، وهي الروايات الخاصة بالجانب القصصي عند اليهود.

* تنتييل بيرف فيومي عيّّن ناجيدا ليهود اليمن في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، عُرف بكتابه بستان العقول، كما وضع تقويما عبريا لحساب السنوات الكبيسة. لم يتمكن الباحثون من تحديد سنة ميلاده، ومن إلقاء الضوء على حياته وتعليمه؛ وذلك لقلة المصادر التي تحدّثت عنه. أمّا عن تاريخ وفاته فقد أجمع الباحثون على أنّها كانت سنة 561هـ. ويرى بعض الباحثين أنّه أب "يعقوب تنتييل" الذي أرسل إليه "ابن ميمون" رسالته المعروفة برسالة إلى يهود اليمن. تنتييل فيومي، بستان العقول، ص 35-37، وأيضاً أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العربي الوسيط، ج 1، ص 42

² تنتييل فيومي، بستان العقول، ص 70

³ أحمد سعيد أحمد قاضي، الزمان ومسألة الخلق في ستة أيّام، ص: خ، 186، 221

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

ومن الباحثين اليهود المعاصرين الذين أشاروا إلى هذه المسألة عند سعديا، لكن من دون دراسة تفصيلية لها، "هنري مالتر"¹ في كتابه عن سعديا ، و "جورج فايدا"² في كتابه عن الفكر اليهودي الوسيط.

وبالعودة إلى نصوص سعديا الخاصة بهذا الموضوع، نجد أنه يذكر أنّ الإله خلق العالم المكوّن من العناصر الأربعة دفعةً واحدةً، معتبرا إياه المذهب المرضي الذي تشهد التوراة له، يقول في شرحه لكتاب المبادئ: «والمذهب الـ U [التاسع] هو المذهب المرضي... وهو قول التوراة المصدر به في أول الخليقة أنّ النار والهواء والماء والتراب وكلّ ما فيها من التركيب والتأليف والتصوير خلق الحكيم جميعها دفعةً واحدةً، لقولها: أوّل ما خلق الله السموات والأرض»³.

ويذكر بعدها الخلاف بين مدرستي شمالي وهليل، حيث قالت إحدهما بأوليّة خلق السماء، بينما قالت الأخرى بأوليّة خلق الأرض، غير أنّ الأنبياء والجمهور ، حسب نقله عنهم، يقولون بأنهما خلقتا سوياً⁴ ، وهو رأي الذي يُدافع عنه، كما تقدّم.

وبخصوص أنّ الإله خلق العالم بلا زمانٍ أو مدّةٍ، يقول: «أنّه [الله] صنعها [الأشياء] دفعةً لا في مدّةٍ...»⁵. وفي نصّ آخر عند حديثه عن مفهوم الزّمان، يوضّح أن هذا الأخير لا وجود له إلّا مع وجود العالم وحركة موجوداته: «وإنّما حقيقته [الزّمان] بقاء هذه الموجودات حالاً بعد أخرى من الفلك وما دونه، فإذا لم تكن هذه الموجودات فساقطٌ أن يقال زمانٌ على وجهه»⁶.

¹ Henri Malter, Saadia gaon His life and works, p188

² Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen age, p54

³ Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p11

⁴ Ibid, p11, 12

⁵ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص88

⁶ المصدر نفسه، ص71، 72

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

وهو يرى أن التوراة ذكرت قصة الخلق في ستة أيام لسببين، أولهما للتسهيل على الإنسان حتى يتمكن من فهم نشأة العالم، والآخر لأنّ البارّي يروم بذلك أن يعرف الإنسان طريقة التعلم، ارتقاء من الأسفل إلى الأعلى، كما هي طبيعة الإنسان المتدرّجة في كل فعل¹، وهو يشير إلى هذا المعنى بإيجاز في قوله: «أنّ المذهب الـ U [التاسع] هو القولُ المرّضيّ، وهو أنّ كلّ الجواهر والأعراض خلقت دفعةً واحدةً، ولكنّ صاحبَ الكتابِ إنّما طرق لنا بذلك ليُسَهّل علينا ويُرَقِّبنا من شيءٍ إلى شيءٍ...»².

ومما يلفت النظر أنّ سعديا حدّد عمر العالم، في نهاية مقالته الأولى³ من كتاب الأمانات، والذي ألفه عام 933م كما تقدّم، بـ 4693 سنة. وهو في الواقع لم يشدّد في هذا عن علماء اليهود الذين حدّدوا، على أساس التواريخ التوراتية وحساب أعمار الأسلاف، بدء الخليقة بعام 3760 ق.م.⁴ ومن المعلوم أن التقويم اليهودي يجعل خلق العالم نقطة بداية له. وعليه فنحن الآن (2020م) (2020م) في عام 5780 من خلق العالم، وفقاً لهذا التقويم!

ثانياً - علة الخلق

تناول سعديا موضوع علة خلق العالم في نهاية مقالته الأولى الخاصة بالحدوث، كإجابة على تساؤلٍ مفترضٍ، ضمن تساؤلات مفترضة أخرى كثيرة: «ولعلّه أن يتفكّر لأية علةٍ خلّق البارّي هذه

¹ أحمد سعيد أحمد قاضي، الرّمان ومسألة الخلق في ستة أيام، ص 178

² Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p91

³ «ولعلّه يقول كيف يقبل العقل أن ليس للعالم من العمر إلاّ 4 آلاف و693 سنة فنقول إذا اعتقدنا عالماً مخلوقاً فلا بدّ له من ابتداءٍ فرأيت لو كنّا نحن المخلوقين على رأس 100 سنة مضت للخليقة، فهل كنّا نتعجّب فنكر ذلك فبالأحرى ألا ننكره في هذه المدّة.» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 72. وهو يؤكد في مقدمة تفسيره للتوراة أنّها تؤرخ للأحداث من بداية خلق العالم إلى يوم تسليمها: «التاريخ عرّفناه الحكيم لعلمه أن النفوس تسرّ بعلمه وتنشط إليه إذا وقفت عليه جملة السنين التي من أول خلق العالم وإلى يومها...» سعديا، شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 107

⁴ أحمد محمود هويدي وآخرون، اليهودية: دراسة تاريخية وصفية، ص 152، وحسن ظاها، الفكر الديني اليهودي، ص 162.

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

الموجودات، ففي هذا ثلاثة أجوبة: الأول أن نقول خلقها لا لعلّة، ولا يكون مع ذلك عابثاً؛ لأنّ الإنسان إنما يصير عابثاً إذ فعل لا لعلّة لتضييعه نفعه، وهذا مرتفع عن الخالق. والثاني أراد بذلك إظهار الحكمة وإيضاحها، وعلى ما قال (المزامير 12: 145) "حتى يُعرّفوا بني البشر جبروتك" والثالث أراد بذلك نفع المخلوقين بما يستعملهم فيه فيطيعونه، وعلى ما قال (إشعيا 48: 17) "أنا الله ربّك المعلّمك ما ينفعك المسلكك في الطريق الواجب أن تمضي فيه"¹.

يقدم سعديا ثلاثة أجوبة عن مسألة علّة خلق العالم:

- الأول: خُلِقَ لا علّة.

- الثاني: لإظهار الحكمة وإيضاحها

- الثالث: لنفع الإنسان بتكليفه

بالنسبة للجواب الأول، يؤكد سعديا أنّه لا يستلزم العبث؛ لأنّنا نصف فعلاً بالعبث إذا لم يعد على صاحبه بالنفع، وهذا خاص بالمخلوقين، والإله يتنزّه عن ذلك.

وبخصوص الجواب الثاني، فإننا نجد نصوصاً أخرى له يتبنّى فيها هذا الجواب، ومن ذلك ما أورده في تفسيره لسفر الأمثال والذي يطلق عليه "كتاب طلب الحكمة": «إذ شهدت العقول ونصّت الكتب بأنّ الفاطر جلّ وعزّ خلق ما خلقه بحكمة، أعني مُحكماً تاماً، صحّ بذلك ما قال النبيّ عن الحكمة أنّها سبقت جميع الخلائق بالوجوب؛ إذ الكل إنما خُلق من أجلها...»².

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 72، 73. استعنا في ترجمة فقرة سفر المزامير بكتاب العهد القديم العبري، ص 1059؛ نظراً لعدم توفر ترجمة سعديا لها. أمّا فقرة سفر إشعيا، فقد نقلنا ترجمته، راجع:

Saadia ben Josef, Version Arabe d'Isaie, p74

² Saadia ben Josef, Version Arabe des Proverbes, p49

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

أمّا الجواب الأخير، وهو أنّ العالم خُلق من أجل نفع الإنسان، فستتناول هذه المسألة عند حديثنا عن مكانة هذا الأخير عنده، وسيوضح لنا أن هناك تلازماً بين الحكمة والإنسان، فوجه تشريف الإنسان وتفضيله عن سائر الخلق هو بالحكمة التي جعلها الخالق له وعلمه إيّاها، كما أن ظهور الحكمة مرتبط بوجود الإنسان بما آتاه الإله من عقل وفهم.

المطلب الثالث: نقض مذاهب المخالفين

خصّص سعديا جزءاً كبيراً من كتابيه الأمانات والاعتقادات وتفسير سفر المبادئ للرد على المخالفين له في مفهوم الخلق، إضافة إلى ما أورده في شرحه لسفر التكوين، وسنركز في هذا المبحث على المذاهب التي انتشرت بين اليهود، وقام الذين تبناها منهم بالاحتجاج لها من نصوصهم الدينية، وهو ما اضطر سعديا إلى عرض هذه المذاهب ونقضها.

أولاً: مذهب القائلين بالروحانيات

يرى أصحاب هذا المذهب أن الإله خلق العالم من تركيب أشياء روحانية قديمة، وهي عند أصحابها «كالغبار والشعرات، وكأدق من كلّ دقيق، وكجزء لا يتجزأ»¹. أما علّتهم فيما ذهبوا إليه فهو استحالة وجود شيء إلاّ من شيء، ويردّ سعديا عليهم من خلال أدلته التي ذكرناها سابقاً، وهي الخاصة بحدوث العالم وأنه أحدث لا من شيء، ويضيف ردوداً أخرى تخصّصهم، خلاصتها كالآتي²:

- هذه الروحانيات التي تقدّم وصفها ليس مثلها في الشاهد، وهي مما لا يُعقل.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 42

² المصدر نفسه، ص 42، 43

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

- هي لا تقبلُ الطبائع الأربع، ولا لون لها ولا طعم ولا رائحة ولا حدّ ولا مكان ولا زمان؛ لأنّ جميع هذه المعاني صفة الأجسام، وهي حسبهم قبل الأجسام، وفي هذا زيادة فيما لا يُعقل «فهربوا من بُعد كون شيء لا من شيء، ودخلوا في ما هو أبعد وأسحق». ¹

- ما اعتمدوه في القطع والوصل والتركيب وسائر تفاصيل الخلق حسب مذهبهم، مجرد حدوس وظنون، لا دليل عليها.

ثم يضيف سعديا بعد هذه الردود: «وَاتَّصَلَ بِي أَنَّ قَوْمًا مِنْ أُمَّتِنَا تَوَهَّمُوا أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي قَالَ فِيهِ الْكِتَابُ (الأمثال 8: 22): "الله اخترعني أول خلقه، وقديماً فعله، أول حين" وسائر القصّة هو معنى هذه الروحانيات، فتأملتُ ذلك فوجدتهم أخطؤوا التّأويل لهذه القصّة» ². ثم يقوم بعدها بالرد عليهم من خلال أن بيان أنّ كلمة "קַדְמִי" الواردة في سفر الأمثال تقتضي خلق الشيء ولا توجب قدما، وهذا استنادا إلى دلالاتها في اللغة العبرية والرجوع إلى كلام المقرأ نفسه.

وبعد الرد على هؤلاء القوم انتقل إلى «آخرين ظنّوا أن قصّة (أيوب 28: 12) "والحكمة كذاك من أين توجد، وأي موضع فيه هذا الفهم" وسائر القصّة أنّها صفة الروحانيات» ³. مبيّنا لهم أن المقصود هو أن الإله أظهر حكمته حين خلق العناصر وفروعها، إذ خلق جميع ذلك مُحْكَمًا، وقد وُجِدَت الحكمة مع حدوث العناصر الأربعة لا قبلها، وهو ما ينفي ما ذهبوا إليه من أنّها أداة للخالق خلق بها الأشياء.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص42

² المصدر نفسه، ص43. استعنا في ترجمة الفقرة بترجمته لسفر الأمثال:

Saadia ben Josef, Version Arabe des Proverbes, p49

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 45. استعنا في ترجمة الفقرة بترجمته لسفر أيوب : سعديا، تفسير سفر أيوب وشرحه

بالعربية، ص133

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

فالحكمة حسبه لا تتصف بالقدم، وهو ما يؤكده في تفسيره لسفر الأمثال: «إذ شهدت العقول ونصت الكتب بأنّ الفاطر جلّ وعزّ خلق ما خلقه بحكمة، أعني مُحكماً تاماً، صحّ بذلك ما قال النبيّ عن الحكمة أنّها سبقت جميع الخلائق بالوجود؛ إذ الكلّ إنما خلق من أجلها، وأنّها كانت مع الزّمان بالحدوث في أول آني منه؛ إذ الزمان نفسه بما خلق، أعني مُحكماً، فعين الحكمة، وعلى أنّها ليست قائمة بذاتها، فإنّها لا تخلو من وجودها في كلّ خلقٍ ممّا خلقه الله»¹.

وأثناء ردّه على أصحاب هذا المذهب، يذكر أن بعضهم قد احتجّوا بقول منسوب إلى بعض علماء اليهود «وهو أن الباري جلّ وتقدّس خلق ثمانية عشر ألف عالمٍ مثل هذا العالم»². غير أنّه يرى أن الأئمة الإسرائيليين لم يجمع على هذا القول³، وفي موضع آخر⁴ يذكر بأنّه ممتنع من جهة الطّبع.

ثانياً: مذهب القائلين بالطبائع الأربع

يحكي سعديا عنهم: «زعموا أنّ جميع الأجسام مركّبة من أربع طبائع، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ان هذه الأربع كانت كلّ واحدة منها مفردة في الأوّل، ثم اجتمعت فحدثت عنها الأجسام. ويستدلّون على ذلك بأنهم يرون الأجسام تقبل من خارج حرارة الهواء وبرده، وإذا شيء لا يقبل إلاّ شكله، فقد وجب أن تكون في داخل أجسامهم هذه الأربع»⁵.

وخلاصة ردّه عليهم أن قولهم في جميع أحواله هو بخلاف المحسوس والمشاهد، ثم يذكر بعد هذا الردّ: «ومن علمته من أمّتنا توهم قدم شيء من الطبائع، فإنّما وجدته يظنّ قدم الماء والهواء؛ إذ قد

¹ Saadia ben Josef, Version Arabe des Proverbes, p49

² Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p5

³ Ibid, p6

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص33

⁵ المصدر نفسه، ص55 للتوسّع فيما يتعلق بأصحاب هذا المذهب (القائلين بالطبائع الأربع) ينظر: باتريشيا كرون، المذاهب الإلحادية في علم الكون، ص231-237 ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابينه شميتكه.

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

نصّت التّوراة على دائرة النّار والتّراب، كما قالت (التّكوين 1: 1) : "أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ"، وإتّما ظنّ بالماء والهواء القدمة؛ لأنّه توهم أن معنى "والأَرْضُ كانت غامِرَةً ومُسْتَبْحَرَةً" أنّها كانت كذا قبل الخليقة، وهذا ممّن تأوّل جهلٌ محضٌ؛ لأنّ التّوراة إنّما قالت: "والأَرْضُ كانت" بعد ما قدّمت "أَوَّلَ ما خَلَقَ"، فكانت الأرض منذ خُلقت تراباً وماءً وهواءً. وقد نصّ الكتاب على الرّيح بقوله: (عاموس 4: 13) "فالذي يُصوِّرُ الجبالَ، ويخلُقُ الرّيحَ"، وعلى الماء السّفلي بقوله: (المزامير 95: 5) "لَهُ البَحْرُ وهو صنعه"، والعلوي بقوله: (السابق 148: 4) "هلّلي له يا سماءَ السَّمَوَاتِ. يا مياةً فوقَ السَّمَوَاتِ" ¹.

وعليه فحسبه أنّ العناصر الأربعة جميعها مخلوقة، وهذا بصريح التوراة، ولا يمكن أن نصّف أيّا منها بالقدم.

هذا في كتاب الأمانات، أما في تفسيره لكتاب المبادئ ²، فيذكر لنا مذهبين مستقلّين، أحدهما يرى أن منشأ الموجودات ومبدأها الماء، والآخر يراه في الهواء، وكلاهما يستدلّ على ما ذهب إليه بما ورد في التوراة.

ثالثاً: مذهب القائلين بالسماء

هذا المذهب عند سعديا هو: «مذهبٌ من يقولُ السَّماءُ هي فاعلةُ الأجسام، وهو يجعلها قديمةً، و ليس من هذه الأربع طبائع، بل من شيء آخر خامس. وإذا ردّ عليه بجملة الشمس يزعم أنّ جرمها ليس بحارّ وإتّما تُحمى الهواء من شدّة دورانها، فيصلُ إلينا حماه. وقائلُ هذا يستدلّ على أنّ

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 57. استعنا في ترجمة فقرة سفر التكوين بترجمته لهذا السفر. سعديا، التوراة- الخمسة أخماس، ص 3. أما بقية الأسفار فبكتاب العهد القديم العبري.

² Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p7-9

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

السَّماء طبيعة خامسة بأنّه يرى حركتها مستديرةً خلاف حركة النَّار والهواء الذين [اللَّذين] هما إلى العلو، وخلاف حركة الماء والتُّراب الذين [اللَّذين] هُما إلى سفلى¹.

ويُحيل سعديا أصحاب هذا المذهب إلى دليل النهايات، والذي كان قد استدلّ فيه على تناهي جرم السماء وتناهي قوتها، وبالتالي حدوثها، بالإضافة إلى ردود أخرى على أصحاب هذا المذهب تستند على معارفه بالطبيعة وعلم الهيئة (علم الفلك).

وينهي ردّه عليهم بما جاء في كتب الأنبياء «بأنّ السَّماء لا تفعلُ شيئاً وجميعُ أفعالها فهي لخالقها جلّ وعزّ² مستشهداً في ذلك بما ورد في سفري إرميا (22: 14) وإشعيا (45: 12).

رابعا: مذهب القائل بالملك (مذهب بنيامين النهاوندي)

من الآراء التي اشتهرت بين اليهود، رأي "بنيامين النهاوندي"³ (ت 860م) والذي يُعدّ لدى القرائين الرّجل الثاني بعد عنان بن داود علما ومنزلة، وقد كان علماء المسلمين القدامى يطلقون على القرائين "أصحاب عنان والنهاوندي"، وهذان الأخيران عند سعديا هما مؤسسا هذه الفرقة³. كان النهاوندي يرى أنّ الإله خلق ملكاً واحداً، وهذا الملك هو من خلق آدمّ وسائر العالم، وقد عدّه

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 58، 59

² المصدر نفسه، ص 61

* يُنسب بنيامين النهاوندي إلى مدينة نهاوند في إيران، وكان قاضيا لليهود في ها، وهو من أطلق على أتباع عنان اسم القرائين . يُذكر عنه أنّه ربما كان أول من خاض في مسائل الكلام من اليهود، ومن المسائل التي اهتم بها مسألة نفي التجسيم عن الإله، والتي احتلت موقعا مهما في بحوث القرائين، وأصبحت من مواضع الخلاف مع الربانيين، ويذكر الدارسون أن للمعتزلة تأثيرا على النهاوندي في هذه المسألة. جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص 38، 39، 42 و مُجّد بحر عبد المجيد، اليهودية، ص 175، 176

³ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص 38، 39

الفصل الثاني: آراؤه العقدي

سعديا لذلك في كتابه الأمانات والاعتقادات¹ مبتدعا في المعاني التي للخالق، ملحقاً إياه بزمرة الكافرين. كما نجده في شرحه لسفر التكوين² يذكر هذا الرأي على أنه مما يخالف العقل والمقرا والتلمود.

وقد خصّص القرقساني، وهو أحد كبار متكلمي اليهود القرائين الذين عاصروا سعديا، بابين (الباب التاسع عشر والباب العشرون) من مقالته الثالثة في كتابه الشهير الأنوار والمراقب³ لعرض ما احتجّ به النّهاوندي في هذه المسألة والرد عليه فيها.

ونلاحظ أن تفرّد النّهاوندي برأي مخالف لما عليه اليهود قد اشتهر حتى بين علماء المسيحية والمجادلين عنها الذين عاصروا سعديا، حيث نجد أحدهم⁴ ينسب إلى النّهاوندي رأياً في قضية الخلق دون سائر اليهود، وإن أعطاه تصوراً مخالفاً لما جاء عند سعديا والقرقساني.

¹ «والمثأمل في المعاني التي للباري فأبدع فهو لاحق بالكافرين، كالذين تأولوا قصة آدم نعمل الإنسان على صورتنا، فاعتقدوا أنّ ملاكا خلق آدم وكذلك سائر العالم». سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 186.

² «فاعتقد الجاهل أنّ خالق السماء والأرض وما بينهما ملكٌ من الملائكة. وقدّر أنه يقول قولاً يعدل به هذا القول وهو أنّ الله عزّ وجلّ أعطى ذلك الملك قدرة خالقة فخلق به عن أمره وظنّ أنّه يتخلّص بهذا. وهذا القول في غاية الخطأ من المعقول والمكتوب والمنقول...» سعديا، شرح سفر التكوين، ص 170

³ القرقساني، الأنوار والمراقب، تح: ليون نموي، ج 2، ص 319-326. كما أفرد الباب الرابع عشر من المقالة الأولى لذكر ما

تفرّد به بنيامين النّهاوندي، وصدّر كلامه بهذه المسألة. القرقساني، الأنوار والمراقب، تح: حسين عبد البديع، ج 1، ص 97، 98

⁴ هو المؤرخ والمدافع عن العقائد المسيحية القبطي "ساويرس بن المقفع" (ولد حوالي 915م)، وعليه فقد عاصر سعديا مدة معينة، يقول في أحد كتبه الدفاعية: «وأنه لم يؤل الأمر في الخلق إلى ملاك كما تقول اليهود، ولا إلى إله صغير كما يزعم بنيامين

النّهاوندي.» ساويرس بن المقفع، كتاب مصباح العقل، ص 68

المبحث الثاني: آراؤه المتعلقة بالإله

المطلب الأول: وجوده

أولاً- الاستدلال على وجوده

يجعل سعديا استدلاله على حدوث العالم، والذي تناولناه في المبحث السابق، الأساس الذي يقيم عليه استدلاله على وجود الإله، يقول: «فلما صحَّ لنا الصَّحة التَّامة أنَّ الأشياءَ كلَّها محدثة، نظرْتُ بعد ذلك، هل يمكن أن تكون هي صنعت نفسها، أو لا يجوز أن يصنعها إلاَّ غيرها؟ فاستحال عندي أن تكون هي خلقت نفسها من وجوده، أنا ذاكرٌ منها ثلاثة»¹.

وهو الأسلوب نفسه الذي سلَّكه متكلمون يهود بعده²، ويتضح هذا في قول ابن باقودا في كتاب الهداية: «فيلزمننا ممَّا قدَّمنا أن يكون جميعه [العالم] محدثاً، على ما قد صحَّ لنا، أنَّ كل مؤلَّف محدث، فالواجب أن نعتقد أن العالم محدث. فلما كان ذلك كذلك، وامتنع أن يكون الشيءُ يصنع نفسه، فقد وجب أن يكون للعالم صانعٌ ابتداءً وأحدثه»³.

وعن أدلة سعديا المختارة، في استحالة أن تكون الموجودات خلقت نفسها، وإيجاب وجود خالق لها، فهي كالآتي:

أ- الدليل الأول

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 37

² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 188، وتنثيل فيومي، بستان العقول، ص 75 وما بعدها.

³ بجيي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 56

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يقوم هذا الدليل على أنّ الوجود قوّة، وعدمه ضعف، وأجسام العالم يستحيل أن تصنع نفسها؛ لأنّها لم تستطع صنع شبيه لها وهي في حال قوّتها ووجودها. وهذا نصّ الدليل لديه: «الوجه الأوّل: أنّه أيّ جسم أو مأنّا إليه من الموجودات، فقدّرنا أنّه صنع نفسه، فإنّا نعلم أنّه بعد كونه أقوى وأشدّ على أن يصنع مثله، فإن كان صنّع نفسه وهو ضعيف، فليصنع مثلها وهو قويّ، فلمّا عجز أن يصنع مثلها وهو قويّ، بطل أن يكون صنّعها وهو ضعيف»¹.

ب- الدليل الثاني

يقوم هذا الدليل على الاستحالة العقلية أن يصنع موجوداً حادثاً في الزمان نفسه، يقول سعديا: «والوجه الثاني: أنّا إذا أخطرنا على بالنا أن يصنع الشيء نفسه، وجدنا ذلك مُحالاً على قسَمي الزمان جميعاً؛ لأنّنا إن رُمنا تجويز صنعه لنفسه قبل أن يكون فنحن نعلم أنه معدوم، والمعدوم فلا يصنع شيئاً، وإن حاولنا تجويز صنعه لنفسه بعد أن كان، فإذ سبق كونه، فقد استغنى بتقدّمه من أن يصنع نفسه، وليس هاهنا قسم ثالث إلاّ الآن التي لا تحتل فعلاً»².

ونلاحظ تكرّر هذا الدليل عند "ابن باقودا"، عند شرحه للمقدّمة الأولى التي يصحّ بها أنّ للعالم خالقاً خلقه لا من شيء، وهي أنّ الشّيء لا يصنع نفسه: «إنّ كلّ موجود بعد عدم، لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أنّه أوجد نفسه، وإمّا أنّه أوجده غيره. وكلّ ما نتوهم أنه صنّع نفسه، فليس يخلو من أن يكون صنع نفسه بعد كونه أو قبل كونه، وكلاهما محال؛ لأنّه إن كان صنع نفسه بعد كونه، فقد استغنى أن يصنع نفسه بتقدّمه كونه لصنعه، فلم يصنع إذا شيئاً. وإن كان صنع نفسه قبل كونه،

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 37

² المصدر نفسه، ص 37، 38

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

فكان في تلك الحال معدوما. ولا يصحّ من المعدوم فعل ولا ترك، فالمعدوم لا يصنع شيئا، فقد امتنع أن يصنع نفسه بوجه من الوجوه»¹.

ت- الدليل الثالث

يقوم هذا الدليل على مفهوم القدرة، والتي تستوجب استطاعةً على الترك، كما تستوجب استطاعةً على الفعل، ونصّه: «والوجه الثالث: أنّ إن توهمنا الجسم يقدّر على أن يفعل نفسه، فليس يجوز ذلك إلاّ بأن نتوهمه قادرا على أن يترك أن يصنع نفسه، فإن توهمنا كذاك حصل لنا موجودا معدوما معا؛ لأنّ اعتقادنا قادر لا يكون إلا لموجود، وإشراكنا معه قول أن لا يصنع نفسه اعتقاد أنّه معدوم، وما أدّى إلى اجتماع موجود مع معدوم لشيء واحد في حال فهو باطل فاسد.»²

وبعد انتهائه من الاستدلال بالمعقول، انتقل إلى الاستدلال بما جاء في المقرأ: «ووجدت الكتاب قد سبق إلى إحالة هذا الباب، أن يكون الشيء يصنع نفسه»³. مستدلاّ بما جاء في سفري المزامير (100: 3)، وحزقيال (29: 3).

ثانيا- الردّ على المنكرين

من المذاهب التي أنكرت الخالق، وقام سعديا بعرضها والرد عليها، مذهبا الاتفاق والدّهر.

أ- مذهب الاتفاق

يرى أصحاب هذا المذهب أنّ العالم وجد صدفةً واتفاقاً، من غير إرادةٍ مريدٍ، بل عن طريق اجتماع أجسامٍ مجهولةٍ وتزاحمها وتضاغطها، يقول سعديا عنهم: «هؤلاء قومٌ زعموا أنّ عقلهم دهم

¹ بحبي بن يوسف بن باقودا، فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمير، ص 53

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 38

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

على أنّ السّموات والأرضين جاءت باتّفاق بغير قصدٍ من قاصدٍ، ولا فعلٍ من فاعلٍ... فلما سُئلوا: كيف يخطرون ذلك ببالهم؟ قالوا: إنّ أجساما لا يُعرف ما هي انجمعت إلى هذا المكان، فازدحمت، وتضاغطت، فما كان منها خفيفا أملسا برز منها إلى فوقٍ، فصار سماءً وكواكبًا، وما كان منها ثقيلًا رَسب أسفل، وطفًا عليه الرّطب، وتوسّطهُما المتخلخل فأحاط بهما وهو الهواء، فعدّلهما وأقامهما»¹.

وخلاصة ردّه عليهم أنّ الأصل في وقوع الأشياء في العالم الطّبع، والقليل منها فقط بالاتّفاق، كما أنّ الأشياء الواقعة باتّفاقٍ لا ثباتٍ ولا استمرارية لها. وجميع ما حكوه عن تلك الأجسام من اجتماع وما تلاه محضُ تحكّم. وفيه دليلٌ على جهلهم بحقيقة حجم الكواكب؛ إذ ظنّوها بحجم الحصى واللؤلؤ على الأرض².

يضيف سعديا بعد هذا الردّ: «ثم أقول: وإن كانوا صادقين على الاتّفاق، فيوجدونا [كذا]، أو يُجزّوا أن تجتمع أجزاء بيتٍ من حجارةٍ وخشبٍ من نفسها، فتنهدم وتتركّب حتى تصير بيتًا، أو تلتئم أجزاء سفينة من خشبٍ وحديد، فتتماسك من ذاتها وتسير في البحر، وذاك ما لا يجوده عيانا، ثم لا يجوّزه قولاً»³.

فإذا كانت هذه الأمور اليسيرة لا تقع بالصدفة والاتّفاق، فكيف بهذا العالم جميعا، بما فيه من كواكب وغيرها، وهو ما يوضّحه سعديا في تفسيره لكتاب المبادئ: «فأمّا أثر الصنعة في الدّنيا، فإنّك تنظر الكواكب كيف تراها مفصّلةً، كأنّ صانع [كذا] جلس فقطّعها تقطيعاً، فصنع منها كبارا

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 61

² المصدر نفسه، ص 62. يستدلّ تنتييل فيومي على أنّ للعالم صناعا سِواه، وأنّه لم يوجد نفسه، بعدم تحوّل طباع موجوداته وتغيّرها، وعليه فهذه الموجودات محدّثة مقهورة، وأنّ غيرها أحدثها وسيرها وقهرها بالجبر، وطبع فيها الطّباع المختلفة. تنتييل فيومي، بستان العقول، ص 76

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 62، 63

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وصغاراً، وكذلك جعلَ منها كثيرة النور وقليلة النور، ومنها في طبقةٍ عاليةٍ ومنها في طبقاتٍ دونها،
منها ما هو سريع الحركة ومنها ما هو بطيء [كذا] الحركة...»¹.

ونلاحظ متابعة ابن باقودا في رده على أصحاب هذا المذهب لسعديا، حيث استدلل بنفس من
استدلل به هذا الأخير من استحالة أن يوجد هذا العالم جميعاً بنظامه وإتقانه، من غير قصدٍ لخالقٍ
حكيم: «وقد زعم قومٌ أنّ العالم تهيأ في أول كونه بالبخت والاتفاق، من غير خالق يبتدئه، أو مبدع
أبدعه، ومن العجب عندي أن يسوغ في عقل ناطق في حال صحته، مثل هذا الرأي. ولو أنّ
صاحب هذا القول يسمع أحد الناس يقول مثل قوله في دولا ب يدور لسقي قطعة من الأرض، وزعم
أنه تهيأ بغير عمد من صانع تكلف تأليفه وتركيبه، ووضع كل آلة من آتاه تلقاء المنفعة، لشنع ذلك
عليه، ونسبه إلى غاية من الجهل، وسارع إلى تكذيبه، وإحالة قوله. فإذا استحال هذا القول في
دولاب خسيس حقير مصنوع بحيلة قصيرة، لمصلحة قطعة صغيرة من الأرض، كيف يُجوز لنفسه
اعتقاد مثله في هذا الدولاب الأعظم المحيط بالأرض، ومن عليها من المخلوقين، بحكمة وقدرة، تقصّر
عقول البشرين وأفهام الناطقين عن إدراك كنهها، وهو مهياً لمصلحة جميع الأرض، وما فيها ومن
عليها، وكيف يسوغ له أن يقول عنه أنّه تهيأ بغير قصد قاصد وتدبير حكيم قادر؟!»².

كما نجد يهوذا اللاوي أيضاً في رده على أصحاب مذهب الاتفاق، يستدلّ بآثار الحكمة
المبتوتة في العالم وغائيبته: «قال الخزري: وأنا أناظره في الفلك الأعلى نفسه، ما الذي يُحرّكه؟ هل يقع

¹ Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p33

² بحبي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائم، ص57. ويواصل ابن باقودا استدلاله: «ومن
المعلوم عندنا أنّ الأمور التي تخلو من قصدٍ قاصدٍ في شيء منها لا سبيل أن يوجد فيها أثرٌ للحكمة والقدرة، ألا ترى لو صبَّ
إنسان مدادا على قرطاس دفعةً لم يجز أن يتشكّل منه عليه كتابٌ منظومٌ، وسطورٌ مقروءةٌ كالذي يكون بالقلم، ولو أحضر إنسان
كتاباً منظوماً مما لا سبيل أن يتهيأ دون واسطة قلم، وزعم أنّه صبَّ المداد على القرطاس فتشكّل الخط عليه من ذات نفسه
لسارعنا إلى تكذيبه، وعلى أنّه لا يخرج عن قصد قاصد. فإذا كان عندنا محالاً تخطيط أشكال مخطوطة باصطلاح منّا، كيف يجوز
في ما هو أدقّ صناعة وأبعد إحكاماً بما لا نهاية له عندنا أن يقال أنّه تهيأ بغير قصد قاصد، وحكمة حكيم، وقدرة قادر؟!»
المصدر نفسه، والصفحة نفسها

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ذلك بالاتّفاق أم لا؟ بعد ذلك أنظره في النّسب الفلكية تلك التي لا تتناهى كثرةً، ونحن نرى صور النّبات والحيوان لها غاية، لا يُزاد عليها ولا يُنقص منها، وكان ينبغي أن تتجدّد مع تجدّد النسب صوراً، ومُحمى آخر. قال الحبر: هذه حجّةٌ صحيحةٌ، ولا سيّما مع رؤيتنا الحكمة في كثير منها، والغاية منها، كما تبين في كتاب "منافع الحيوان" لأرسطوطاليس، وفي كتاب "منافع الأعضاء" لجالينوس وغيرهما، من عجائب الحكمة الإلهية، كذلك يتبين أنّ البهائم الأهلية كالضّأن والبقر والخيل والحُمير لم تُخلق إلاّ لحاجة الإنسان إليها، لأنّه لم تكن الغاية منها أن تكون صحراويّة بل أهليّة لمنفعة الإنسان، وإلى هذا أشار داود عليه السلام بقوله: "ما أعظم أعمالك يا يهوه"، ما قد ينفي زعم أفيقوروس [أبيقور] أنّ هذا العالم حدث اتفاقاً¹.

ب - مذهب الدّهر

يقول أصحاب هذا المذهب: «إنّ الأشياء كلّها، لم تزل على ما نرى، من سماءٍ وأرضٍ ونباتٍ وحيوانٍ، وسائر الأعراض، لا أوّل لها ولا آخر²».

وحسب سعديا، فإنّ أعظم حجّة لأصحاب هذا المذهب أنّهم لا يصدّقون إلاّ بما وقعت عليه حواسّهم، وهذه الأخيرة لم تُدرِك للأجسام حسبهم أوّلاً ولا آخراً.

وخلاصة ردّه عليهم أنّهم قالوا بما لم يقع عليه حسّهم، فهم لم يشاهدوا أوّل الأجسام ولا آخرها، وهذا تناقضٌ منهم؛ لأنّهم لا يصدّقون إلاّ بالحسّ كما تقدّم.

¹ يهوذا اللاوي، الكتاب الحزري، ص 517، 518

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 63. يذكر سعديا أنّ في النّاس من يظنّ أنّ أصحاب هذا المذهب يُعجزون المُناظر لهم وأنّه لا حجّة تثبت عليهم. الصفحة نفسها. ويمكن مقارنة مناقشة سعديا لهم في الأمانات، مع مناقشته للمذهب الأوّل في تفسيره لكتاب المبادئ، ص 2-4. وللتوسّع فيما يخصّ هذا المذهب، يراجع: باتريشيا كرون، المذاهب الإلحادية في علم الكون، ص 212 وما بعدها. ضمن كتاب: المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير: زابينه شميتكه.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويواصل سعديا ردّه عليهم من خلال إلزامهم وحملهم على الإقرار بعلم يتجاوز الحسّ، وهو علم لا يمكن لعقل إنكاره، وحسبه أنّ كتب الأنبياء جمعت بين علم العقل والحسّ، مستدلاً بفقرتين من سفر أيّوب (12: 11، 12): «ألا إنّ السّمع بما يمتحن الكلام وكما يذوق الحنك الطّعام. كذاك في الكهول الحكمة وفي ذوي طول العمر الفهم»¹.

ويزيد هذا المعنى وضوحاً عند تفسيره لكلام أيّوب ، حيث نجد له دفاعاً عن علم العقل وصحّته، معتبراً إيّاه قريناً لعلم الحسّ: «كما أنّ النّفس نجّدها إذا قصدت الوقوف على الألوان وعلى الأشكال فرغت إلى النّظر، وإذا قصدت معرفة الأصوات جمعت قوّتها في السّمع، وإذا همّت بذوق الطّعم فرغت إلى الحنك. كذاك نجّدها إذا أخذت في تمييز شيءٍ ضمّت قوّتها وجمعتها إلى العقل؛ فعلمنا أن للعقل فعلاً صحيحاً كفعل النّظر والسّمع والشّم وسائر الحواسّ، فمنها جعلهما قرينين... فحكمةٌ بهذه الحال من الصّحة كصحة علم الحواسّ...»².

أمّا ابن باقودا³ فقد عدّ استدلاله بآثار الخالق، حين ردّه على أصحاب الاتفاق، كما أثبتناه فيما سبق، كافياً في الردّ على أصحاب هذا المذهب.

¹ «والكتب قد ضمّت معلوم العقل إلى محسوس الطّبع، إذ قال: (أيوب 11: 12)... سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 65. في كتاب الأمانات الإحالة على الفقرة 11 فقط، وهو ما تكرّر في الترجمة الإنجليزية له:

Saadia Gaon, The book of beliefs and opinions, p78

بينما الصحيح أنّهما الفقرتان 11، و12. وقد أثبتنا أعلاه ترجمة سعديا لهما المنشورة مع شرحه لهذا السفر. سعديا، تفسير سفر أيّوب وشرحه بالعربية، ص 76

² سعديا، تفسير سفر أيّوب وشرحه بالعربية، ص 76، 77

³ «وفي ما جلبنا في إثبات وجود الخالق تعالى من جهة آثاره، كفاية لمن فهم وأنصف، وكفى بذلك ردّاً ودفعاً لمذهب الدهريين، الذين يعتقدون أنّ العالم قديم، فافهم.» بحبي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائم، ص 53

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

المطلب الثاني: وحدانيته

أولاً- الاستدلال عليها

يستدلّ سعديا على وحدانية الإله في مقالته الثانية من الأمانات والتي وسمها بـ "في أنّ مُحدّث الأشياء واحد تبارك وتعالى"، استناداً أولاً على ما جاء في الخبر من المقرأ، ثم يتبعه بعد ذلك بالنظر والمعقول، يقول: «عرّفنا ربّنا جلّ وعزّ على قول أنبيائه أنّه واحدٌ... وأقاموا لنا على ذلك الآيات والبراهين فقبلناه بالعاجل إلى ما يصحّ لنا بالنظر فأما أنّه واحد، فقلوه (التثنية 6: 4) "اعلم يا إسرائيل، أنّ الله ربّنا، الله الواحد"، وأيضا (التثنية 32: 39) "انظروا الآن، إيّى هو وّحدي، وليس إله آخرّ معي"، وقلوه (التثنية 32: 12) "كذلك الله، سيّره فرداً، وليس معه معبوداتٍ أُخرّ"¹.

وبعد إيراده لنصوصه الدينية الدالة على الوحدانية، انتقل إلى الاستدلال بالمعقول، وقد أوجزه في التالي: «إنّ صانع الأجسام لما كان ليس من جنسها، وكانت الأجسام كثيرة، وجب أن يكون هو واحداً؛ لأنه إن زاد عن الواحد وقع عليه العدة، ودخل تحت رسوم الأجسام. وأيضاً لأنّ العقل إنّما قضى في معنى الصّانع بما لا بدّ منه، فالواحد هو الذي لا بدّ منه، وأما ما زاد عليه فممنه بدّ، وغير محتاج إليه. وأيضاً لأنّ الصّانع الواحد ثبت بالدليل الأوّل الذي هو دليل الحدث وأما ما زاد عليه فمحتاج إلى دليل ثان سوى ذلك الدليل ليدلّ عليه، ولا سبيل إلى دليل ليس من جهة الحدث بوجه. وبعد هذه الثلاثة أدلّة على أنّه واحدٌ أقول إنّ كلّ حجّة تبطل كون الاثنين فهي حجة للواحد»².

من خلال هذا النص، يقدم سعديا ثلاثة أدلة على وحدانية الإله، إضافة إلى الأدلة التي تنقض مذهب التثنويّة، باعتبارها أدلة على الوحدانية أيضاً، وهو ما سنتناوله في العنصر الموالي، ونجد أنّ أول

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 79، هناك خطأ في نسبة الفقرة الأولى، ففي كتاب الأمانات نجد أنها منسوبة إلى تث 6:

27، بينما الصحيح نسبتها إلى تث 6: 4، وهو ما أثبتناه أعلاه، وهو يوافق نسبة الترجمة الإنجليزية للكتاب.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 80، 81

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

دليل له في إثبات الوجدانية يقوم على المباينة بين الإله والأجسام والتي تستلزم استحالة التعدد في حقّه، والدليل الثاني يستند إلى حكم العقل باستغناء الخالق عن التعدد، أمّا الدليل الثالث فيقوم على إثبات دليل الحدوث لمحدث واحد، ومن ادّعى أكثر من واحد فعليه بالدليل، ولا دليل آخر عليه غير دليل الحدوث.

ثانياً- الرد على الثنوية

صوّر سعديا مذهبهم بالآتي: «يُنكرون أن يكون فعّالان من فاعل واحد، ويزعمون أنهم لم يروا مثل هذا، فأطبّقوا على حاصلهم هذا، وقالوا وهو ذا نرى الأشياء كلّها فيها خيرٌ وشرٌّ، ضرٌّ ونفعٌ، فقد وجب أن يكون الخير الذي فيها، هو من أصل كلّ خيرٍ، ويكون الشرّ الذي فيها من أصل كلّ شرٍّ، ودفّعهم هذا إلى أنّ معدن الخير لا يتناهى من خمس جهات، وهي العلوّ والمشرق والمغرب والجنوب والشمال، وهو يتناهى من السفّل من حيث يماس معدن الشرّ، وكذلك معدن الشرّ لا يتناهى من خمس جهات، وهي السفّل والمشرق والمغرب والجنوب والشمال، وهو يتناهى من العلو من حيث يماس معدن الخير. وزعموا أيضاً أن هذين الأصلين لم يزالا متباينين، ثم امتزجا، فحدثت هذه الأجسام من امتزاجهما. واختلفوا في سبب الامتزاج، فبعضٌ زعم أن الخير كان سببه لين الحاشية الملاقية له من الشرّ، وبعضٌ زعم أن الشرّ كان سبب طمعه في الخير أن يتلذذ بما فيه من اللذة، وأنفقوا في أنّ هذا الامتزاج له مدّة إذا هي انقضت كان الظفر للخير، وانقمع الشرّ، وانقطع فعله.»¹

وقد استند سعديا في الردّ على أصحاب هذا المذهب إلى أدلته السابقة على حدوث العالم لا من شيء، إضافة إلى أدلة أخرى تخصّهم، نوجزها فيما يلي²:

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 48، 49

² المصدر نفسه، ص 49-54، 81، 82

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

- يصحّ وقوع فعلين من فاعل واحد بخلاف زعمهم، ودليله ما نشاهده في الإنسان من سُخْطٍ ورضيٍّ، وسرقَةٍ وإقرارٍ بها... مع تذكّر الراضي لسخطه، والمُتَقَرِّ الجُرْمه، مما ينفي التباين بين القوة الساخطة والقوة الراضية، وأيضا بين القوة السارقة والقوة المقرّة.

- الاختلاف في الموجودات لا ينفي أنّ الخالق واحد، وإلاّ فيجب التسليم حينئذ بأكثر من خالقين اثنين.

- جميع ما حكوه عن هيئة الأصليين وامتزاجهما وتعليبه، محض تحكّم لا دليل عليه، بل هو مما يُمتنع عقلا لوجوه كثيرة.

- لا يمكن الاستناد إلى أخبارهم؛ لاستحالة التّثبت من صحّة النبوة حسب مذهبهم، وهذا لعدم ركون النفوس لأصل الخير بعد امتزاجه بالشر ومخالطته له، وأيضا لإنكارهم المعجزات باعتبارها مخالفة للطّبع والعادة، وبرهان النبوة المعجزة.

- الظلمة ليست أصلا مضادا للنور، كما اعتقدوا، بل هي عدم النور فقط، ودليله الحسن.

وأما ما جاء في المقرء، من أنّ الإله خلق الظلمة، فحسب سعديا أنّ الإله خلق الهواء الذي يقبَلُ النور والظلام، والإله لا يخلق شرّاً، وإنما يخلق ما يحتمل أن يكون خيرا للإنسان أو شرّاً له، وهذا حسب اختياره، وهو ما يتناسب مع مذهب سعديا في عدل الإله، ونسبة النور والظلام إلى خلق الإله، هو ردّ على الثنوية، وقد بيّن أنّها متناهيان محدودان على عكس زعمهم، يقول: «وأنا أعلم أنّ الله قد وصف نفسه بأنّه (إشعيا 45: 7) "خالقُ النور والظلام" فأقول بما يوافق هذا المحسوس أنّّه خَلَقَ الهواء الذي يقبل [النور والظلام] بوجودٍ وبعدمٍ، وهذا كقوله بعده "صانعُ السّلامة والبلاء" ونحن مجمعون على أنّ الحكيم لا يخلق شرّاً، وإنما خلق الأشياء التي تحتمل أن تكون **שלום وרلا** [سلامةً وبلاءً] للإنسان باختياره فإن أكل من الطّعام بقدر حاجته، وشرب من الماء

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

بقدر حاجته كان ذلك **שלום** [سلامة] وإن أخذ منهما ما لا يحتمله كان ذلك **בלأ** [بلاء]، وكما سنشرح في المقالة الرابعة في باب العدل وإنما نسب النور والظلمة إلى خلقه لتعدي من ادعى الاثنين؛ فلذلك قال "خالق النور والظلام"، وعزفنا أيضاً أن للنور والظلمة نهاية وحدًا، رداً على هؤلاء القوم بقوله: (أيوب 26: 10) "رسم حجابيه على وجه الماء إلى فناء النور مع الظلام"¹.

ومن أهم أدلة سعديا في رده على الثنويّة، في تجويزهم أن يكون فعل واحد لفاعلين، دليل التّمانع، ويظهر هذا في قوله: «إن كان كل واحد منهما إذا أراد خلق شيء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر له، فجميعاً عاجزان، ومع ذلك فإن كان إرادته تضطرّ الآخر إلى معاونته، فجميعاً مضطّرّان، وإن كانا مختارين، فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته، وجب أن يكون ذلك الجسم حيّاً ميتاً معاً. وأقول أيضاً وإن كان كل واحد منهما يقدر أن يخفي شيئاً عن نظيره، فجميعاً غير عالمين. وإن كان لا يقدر على ذلك، فجميعاً عاجزان.»².

وقد استعان بهذا الدليل كثير من متكلمي اليهود بعد سعديا، في ردهم على الثنويّة، والمعدّدة عموماً، ومن هؤلاء ننتعل فيومي في بستان العقول: «ومن الدليل على أنّ الإلهيّة المقدّسة ذات واحدة، بسبب تناقض الإرادة في الاثنين، إذ كل واحد منهما يريد ما لا يريد الآخر، فإن كانت

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 54، 55. استعملنا ترجمته لفقرة سفر إشعيا، راجع:

Saadia ben Josef, Version Arabe d'Isaie, p69

والأمر ذاته مع فقرة سفر أيوب، راجع: سعديا الفيومي، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربيّة، ص 129

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 82. يظهر هذا الدليل أيضاً في موضع آخر: «ثم تأملت ما جوّزوه من كون فعل واحد لاثنين، فإذا به فاسداً باطلاً من وجهين، أحدهما أنا إذا أخطرنا ببالن أن يصنع اثنان مصنوعاً واحداً، فتوهّمنا أحدهما يصنع كلّهُ، والآخر يصنع أيضاً كلّهُ، كان ذلك محالاً؛ لأنّ الأوّل إذا صنع كلّهُ، فلم يبق منه للثاني شيء يصنعه. وإن توهّمنا أنّ أحدهما يصنع بعضه، والآخر يصنع بعضه، فكل مصنوع قد حصل لصانع واحد لا شريك له فيه. والوجه الثاني أنّ المخطر بباله أن شيئين يفعلان فعلاً واحداً، فلا بدّ له من أن يعتقد لكل واحد منهما أنّه كما يمكنه أن يفعل ذلك الشيء، كذلك يمكنه أن يترك أن يفعله، فإذا عرضنا على عقولنا اختيارين متضادين في فعل واحد اختار أحد الفاعلين فعله، واختار الآخر تركه رأينا بعقولنا مفعولاً متروكاً في حال، وهذه مناقضة بيّنة.» ص 50

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

إرادتهما مستويّة فالذات بلا شك واحدة، وإن كانت مختلفة فمن المحال أنّ الاثنين أو أكثر خلقوا العالم لاختلاف إرادتهم؛ لأنّ العالم متقن بالصنعة، محكم البنية...»¹.

كما نجد هذا الدليل عند ابن باقودا في كتابه الهداية: «أنّ الخالق لو كان أكثر من واحد، إمّا أن يكون كلّ واحد منهم قادراً على خلقه العالم، وإمّا أن لا يقدر على ذلك إلا بمعونة غيره. فإن كان كل واحد قادراً على ذلك، فخالق العالم واحد؛ إذ هو قدر على ذلك ولا حاجة به إلى معونة غيره. وإن كان لا يتم ذلك إلاّ باجتماعهم، فليس واحد منهم تامّ القوة والقدرة، إذ كل واحد منهم عاجز مقصّر. فكل واحد منهم ضعيف. وكل ضعيف متناهي القوّة والذات، وكلّ متناه محدود، وكلّ محدود مؤلّف، وكل مؤلّف محدث، ولكل محدث محدث، فالضعيف لا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنّ القديم لا يعجز عن شيء ولا يحتاج إلى معونة غيره، فليس الخالق إذا أكثر من واحد. ولو جاز أن يكون أكثر من واحد لأمكن أن يكون بينهم تمنع واختلاف في خلقه المخلوقين، فلا يتمّ منهم خلق العالم. وفي وجودنا [أي كوننا وجدنا] هذا العالم على نظام واحد، وحركة واحدة لازمة لكل جزء من أجزائه لا يختلف مع الدهور، علمنا أنّ خالقه ومدبّره وسائسه واحد، لا يخالف فعله ولا ينقض تدبيره غيره... وفي ما جلبنا في هذا المعنى كفاية لمن فهم، وكفى به ردّاً على مذهب الثنويّة والنصاري في التثليث وغيرهم»².

ويُنهي سعديا ردّه على الثنوية، ببيان المعنى من الاسمين المختلفين اللذين يُشار بهما إلى الألوهيّة في نصوص المقرّاء، وهما **יהוה** يهوه و **אלוהים** إلهوهم، ممّا قد يُفهم منه القول بإلهين اثنين لا إله واحد، يقول: «فإن قال قائلٌ فما معنى هذين الاسمين المستعملين دائماً في **אל מקרא** [المقرّاء] **אלוהים** [يهوه إلهوهم]؟ قلنا قد أحكم أنّهما لمعنى واحد، كقوله (إشعيا 45: 18) **כי זה אֱמַר-יהוה בורא השמים הוא האלהים** "كذا قال الربّ الباري السّما [كذا] وهو الله" وقوله

¹ تنثيل فيومي، بستان العقول، ص77

² بحجي بن يوسف بن باقودا، فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمير، ص63، 64

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

(المزامير 100: 3) כִּי יְהוָה، הוּא אֱלֹהִים "اعترفوا أنّ الرَّبَّ هُوَ اللهُ"، فبعد هذا التقييد لا يُبالي أن يَصِفَ أحدهما بفاعلٍ، والآخَرُ بفاعلٍ آخَرٍ. ¹

فحسب سعديا، فإنّ هذين الاسمين يدلّان على مسمّى أو معنى واحد، فيهوه والذي ترجمه بالرب هو نفسه إلهوهم والذي ترجمه بالله، وهذا استنادا إلى فقرات المقرأ نفسها.

وحسبه فإنّ اللغة العبرية قد تُسند فعلا إلى اسم وتُسند فعلا آخر إلى اسم آخر، مع أنّ الاسمين يدلّان على مسمّى أو معنى واحد، مستدلّا على ذلك بأمثلة من المقرأ ².

والواقع أنّ قضية اختلاف تسمية الإله في نصّ المقرأ، من أهمّ القضايا التي تواجه دارس هذا النص، وقد كان هذا الاختلاف هو الأساس الذي قام عليه أهمّ اتجاهات النقد الغربي الحديث له، وهو النقد المصدرى ³، والذي يرى أنّ نصّ المقرأ لا يُنسب إلى موسى -عليه السلام، بل دُونَ بعده بمدة طويلة استنادا إلى مصادر مختلفة، أهمّها المصدر اليهودي والمصدر الإلهيمي، والذي اختصّ كل واحد منهما بمفهوم مختلف للألوهية.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 83. نقلنا ترجمة سعديا لفقرة سفر إشعيا، بينما نقلنا ترجمة كتاب العهد القديم العبري لفقرة المزامير؛ لعدم توفر ترجمة سعديا.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 83

³ يرى أصحاب هذا الاتجاه النقدي، أو ما اشتهر بنظرية المصادر المتعددة للمقرأ أن نصّ هذه الأخيرة يتضمّن أربعة مصادر أساسية، هي على الترتيب: المصدر اليهودي، والمصدر الإلهيمي، والمصدر التثنوي، والمصدر الكهنوتي. وقد حدّدوا تاريخ كل مصدر من هذه المصادر، فجعلوا المصدر اليهودي في القرن التاسع قبل الميلاد، و الإلهيمي في القرن الثامن، و التثنوي في القرن السابع، وأخيرا الكهنوتي في القرن الخامس قبل الميلاد. ولكن هذا التحديد الزمني لم يسلم من المراجعة المستمرة على يد المشتغلين على هذه النظرية. وأشهر أصحاب هذه النظرية هما العالمان الألمانيان البروتستانتان، "كارل هينرش جراف" Karl Heinrich Graf (1815 - 1869) و "يوليوس ولهاوزن" Julius Wellhausen (1844-1918). شريف حامد سالم، المصدر اليهودي في التوراة، ص 13، 14

للمزيد عن النقد المصدرى، ينظر:

زالمان شازار، نقد العهد القديم، ص 151-214

مُجّد خليفة حسن أحمد، علاقة الإسلام باليهودية، ص 16-38

المطلب الثالث: صفاته

أولاً- إثبات الصفات

يثبت سعديا الصفات الإلهية التي جاءت بها النصوص اليهودية، والتي تثبت للإله التنزيه، وتنفي عنه مشابھته للمخلوقين، بل يعدُّ ذلك واجبا: «وأنَّ الواجب أن يسبَّح بأوصافه الحسنی الجليلة»¹. وأولى الصفات التي يثبتها للإله الذي تبرهن خلقه للعالم، هي كونه حيا قادرا عالما، وحسبه فإنَّ العقل يصل إلى هذه الصفات الثلاثة دفعة واحدة، لا على التدرج، يضحُّ هذا في قوله: «إني وجدت من طريق النظر ممَّا يدلُّ على أنَّه حيٌّ قادرٌ عالمٌ هو ما صحَّ لنا أنَّه خلق الأشياء، ففي فطر عقولنا صحيح أنه لا يصنع إلاَّ قادرٌ ولا يقدر إلاَّ حيٌّ ولا يكون المصنوع المتقن إلاَّ ممَّن علم كيف يجيء المصنوع من قبل أن يصنعه. فهذه الـ 3 معاني وجدتها عقولنا لصانعنا بديهية وجدانا واحدا، وذلك بما صنع ثبت له أنه حيٌّ قادر عالم على ما بيَّنتُ. ولا يجوز أن يصل العقل إلى واحد من هذه الـ 3 معاني قبل الآخر، وإنما يصل إليها دفعة؛ لما استحال عنده أن يصنع غير حيٍّ، وأن يصنع غير قادر، وأن يجيء فعل تامَّ متقن ممَّن لم يعلم كيف يجيء الفعل؛ إذ كان من لا يعلم كيف يجيء الفعل لا يكون فعله متقنا ولا محكما»².

ويرى سعديا أن تعدد هذه الصفات أو المعاني راجع إلى قصور اللغة التي تضطر الواصف إلى التعبير عنها بثلاثة ألفاظ بدل لفظة واحدة، حيث إنَّ هذه الصفات الثلاثة جميعها في معنى أنه صانع: «فلمَّا حصلت لعقولنا هذه الـ 3 معاني دفعة لم يمكن ألسنا أن تؤدِّيها بكلمة واحدة؛ إذ لم

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 111

² المصدر نفسه، ص 84، 85. ونلاحظ تقديم سعديا لهذه الصفات أيضا في مقدمته لتفسير التوراة: «وينبغي أن يعلم المؤمن في هذا الباب أنَّه بعد إثباتنا ذاته ذات أزلية لا كالدوات المحسوسة وجميعا ما ثبتته بعد ذلك فهو كالأشياء الموجودة وهي الثلاثة أوصاف الجليلة: قادر وحيّ وعالم. ووجوب إثباتنا له أنَّه قادر فلأننا لا نعلم فاعلا إلا فهو قادر، وأما حيّ فلأننا لا نعلم فاعلا إلا وهو حيّ، وأما عالم فلأنه علم أنَّ الأشياء... [حذف في الأصل]». شرح سعديا لسفر التكوين، ص 122

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

تجد في اللغة لفظة تجمع هذه ال 3 معاني، فاضطررنا إلى أن نعبرها بثلاثة ألفاظ بعد تقييدنا القول بشرح أن العقل رآها بديهية، فلا يظنّ الظان أنّ القديم تبارك وتعالى فيه معان متغايرة، فإنّ هذه المعاني هي كلّها في معنى أنه صانع، وإثما تعبيرنا هو الذي دفعنا إلى إخراج هذا المعلوم بثلاثة ألفاظ؛ إذ لم نجد في الكلام الموضوع لفظة تجمعها، ولم يجوز أن نخترع لها لفظة فتكون اللفظة غير متعارفة تحتاج إلى تفسير، ونعود إلى ألفاظ كثيرة مكانها¹.

وهو يستدلّ على هذه الصفات الثلاثة إضافة إلى المعقول، بما جاء في نصوص المقرّاء: «وأما أنه حيّ فقوله... (إرميا 10: 10) "لكنّ الربّ هو الإله الحقّ، الإله الحيّ والمملك الأزليّ"، وأما أنّه قادر فقوله (أيوب 42: 2) "أنا أعلم أنّك تقدرُ على الكلّ ولا يفوتك تقديرٌ... وأما أنّه عالم حكيم فقوله (أيوب 9: 4) "لأنّه حكيم العلم وأيدّ القوة"...»².

ويشترط سعديا في الصفات أن توافق العقل و أن لا تكون من قبيل المحال، يقول: «وئُسبِحُهُ وتمجّده بعقل مستقيم لا بجزاف ومُحال»³. وأيضا أن تدلّ على التنزيه وتنفي التشبيه والتجسيم كما سيّتين لنا في العناصر اللاحقة.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 85. ممن تابع سعديا في عدم تغاير الصفات فيما بينها، وإرجاع تعددها إلى عجز اللغة ابن باقودا الأندلسي، الذي يقول في كتاب الهداية عند حديثه عن صفات الوجود والقدم والوحدانية: «فقد تبيّن أنّ هذه الصفات الثلاث معناها واحد ومدلولها واحد، وأنّها لا توجب غيرية لذات الخالق تعالى، ولا دخول الأعراض عليه، ولا التكثر لمعناه؛ إذ الغرض أن نعقل منها أن الخالق تعالى غير معدوم ولا محدث ولا متكثر. ولو أمكننا التعبير عن معناه بلفظة واحدة جامعة لهذه الصفات في دفعة واحدة، كما يجمعها العقل، لتحصلت هذه الثلاثة معان في عقولنا بلفظة واحدة، كحصولها للعقل بالصفات الثلاث التي ذكرنا، لعبرنا عنه بها. فلما لم نجد فيما نعبر به من اللغات لفظة تدلّ على حقيقة معنى الخالق تعالى أخرجنا المعنى الواحد بأكثر من لفظة واحدة، فالتكثر الموجود في صفات الخالق تعالى ليس من جهة ذاته، إنما من جهة تقصير عبارة الواصف عن معناه بلفظة تدلّ عليه» بحيي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائم، ص 72، 73

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 79، 80

³ المصدر نفسه، ص 79، 80

الفصل الثاني: آراءه العقديّة

ومن الصفات التي أثبتّها للإله، مستدلاًّ عليها بما جاء في النصوص اليهودية: «أنّه أزلّيّ الذي لم يزل ولا يزول كما قال (التثنية 33: 27)... وأنّه الواحد الذات على الحقيقة كما قال (نحميا 9: 6)... وأنّه الحيّ القيوم كما قال (التثنية 32: 40)... وأنّه القادر على كل شيء كما قال (نحميا 9: 32)... وأنّه العليم بكل شيء العلم التامّ كما قال (أيوب 37: 16)... وأنّه خالق كل شيء ابتداءً كما قال (إرميا 10: 16)... وأنّه لا يصنع العبث ولا التيه كما قال (إشعيا 45: 18)... وأنّه لا يجور ولا يظلم كما قال (التثنية 32: 4)... وأنّه لا يصنع عباده إلاّ الأصالح لهم كما قال (المزامير 145: 9)... وأنّه لا يتغيّر ولا يحول كما قال (ملاخي 3: 6)... وأنّ ملكه لا يزول ولا يفنى كما قال (المزامير 145: 13)... وأنّ أمره نافذ لا مردّ له كما قال (المزامير 103: 19)...»¹.

ونلاحظ أنّ سعديا كان يستهلّ مؤلفاته بوصف للإله بالصفات التي يسمّيها الصفات الحسنى الجليلة، ومن ذلك ما جاء في مستهلّ مقدمته لتفسير لسفر أيوب (كتاب التعديل): «تبارك الله إله إسرائيل، القديم قبل الابتداءات، والباقي بعد النهايات، المبدئي، المخترع، المعيد، الباعث، الحقيق بالحمد والشكر على فضله العام وإحسانه الشامل».²

وفي مقدمة ترجمته للتوراة: «فلله الحمد، وتبارك الموجود وجوداً أزلياً، الواحد على حقيقة الوحدانية، الحكيم الحكمة المحضة، القادر قدرة تامّة، المحسن إحساناً كاملاً، العالي على كل تسبيح ومجد».³

وفي كتاب الأمانات والاعتقادات: «تبارك الله إله إسرائيل الحقيق بمعنى الحقّ المبين»⁴.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 110، 111

² Saadia ben Josef, Version Arabe du livre de Job, p1

³ Version Arabe de Pentateuque de R. Saadia Al-Fayyôûmî, p1

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 1

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

وفي تفسير كتاب المبادئ: «تبارك الله إله إسرائيل الواحد الأوّل المبدع ... الأزليّ الذي لا ابتداء له ولا انتهاء، وهو المبدع الذي اخترع عيون الموجودات لا من شيء، وتبسّح وتقدّس بقول الناظرين»¹.

وفي مقدمة تفسيره لسفر التكوين: «تبارك الله إله إسرائيل المسبّح فوق كل مديح، كما أنّ قدرته على كل قادر وتعالى على كل وصف، إذ لا يحيط به فكر، ولا ينحصر لؤهم»².

وفي مقدمة تفسيره لسفر الأمثال (كتاب طلب الحكمة): «تبارك الله إله إسرائيل الفرد على حقيقة الواحدانية، القديم على معنى الوحدة، الذي علمه هو أنّه عالم بالكلّ، ومعنى قدرته هو أنّه قادر على كل شيء، المرید بنا الخير والفضل، ورأسهما ومفتتحهما المعرفة»³.

وفي مقدمة تفسيره لسفر أستير (كتاب الإيناس بالجلوة): «تبارك الله إله إسرائيل الواحد السرمدي البقا الذي لا يجوز التورية أن تك فيهِ والذي لا يمكن التقدير به التغيير والتشبيه»⁴.

وفي مقدمة كتاب المواريث: «تبارك الله إله إسرائيل الكاين [الكائن] ولا كينونة له وصف، وأوّل الأوائل له نعت... ولم يشترك معه في الأشياء [الأشياء]... الواحد الأحد المنفرد بالوحدانية، ولا واحد على الحقيقة سواه...»⁵.

¹ Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, p1

² شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص126

³ Saadia ben Josef, Version Arabe des Proverbes, p1

⁴ Saadia Gaon, The Book of Conviviality in Exile, p561

⁵ Saadia Al-Fayyôûmî, Traité des successions suivi des opuscules et consultations halachiques, p1,2

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ثانياً - صلة الصفات بالذات والرد على النصارى

يرى سعدياً أنّ صفات الإله عين ذاته، وأنها ليست معاني مستقلة بذاتها زائدة على الذات، فلا يوجد تغاير بين الصفات والذات، كما لا يوجد تغاير أيضاً بين الصفات فيما بينها، يتّضح هذا في قوله: «فإن توهّم متوهّم أنّ هذه المعاني توجب تغايراً، أعني أن يكون هذا غير هذا، بيّنتُ له فساد ما توهّمه بالنظر الصحيح، وذلك أن الغير والتغاير إنّما تكون في الأجسام والأعراض، وأمّا خالق الأجسام والأعراض فمرتفع عنه كلّ غير وتغيير. ثمّ لا أقنع حتى أشبعه شرحاً، وأقول كما أنّ قولنا صانع ليس يفيد زيادة في ذاته، وإنّما يفيد أن له ههنا مصنوعاً، كذا قولنا حيّ قادرٌ عالمٌ التي هي شروح صانع، بل لا يكون صانع إلاّ من هذه المعاني له دفعه، ليس يفيد زيادة في ذاته، وإنّما يفيد أن له ههنا مصنوعاً. وبعد تأمّلي هذا وإحكامي له عُدت إلى الكتب المقدّسة، فوجدتُ فيها إبطال الغيرية عنه (التثنية 4: 35) "لا غيره [أي الله] ولا سواه" وأيضاً (أيوب 26: 14) "فأيّ شيء من الأمور سمع به" ¹. فحسبه أن التغاير بين الصفات فيما بينها، وأيضاً التغاير بين الصفات والذات هو من خصائص الأجسام والأعراض، وهو محال على الإله خالق الأجسام والأعراض، وحسبه أنّ نصوصه الدينية تشهد لنفي هذا التغاير.

وهو ما يؤكده في مقدمته لتفسير التوراة، حيث يقرّر أنّ الإله قادر وعالم وحيّ لذاته، مع نفي أي تغاير: «وأما خالق الكلّ إذ ليس يلحقه من هذه الأمور شيء فإنّما هو عالم وقادر وحيّ لذاته لا لشيء سواه، وقولنا لذاته هذه اللفظ [كذا] أيضاً تعبيرٌ وتقريبٌ، وقد أذكرنا أيضاً في كتبه أن قدرته وعلمه وبقائه لا تتغيّر فتصير سواه؛ إذ لا نهاية لها» ².

¹ سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص 85، 86

² شرح سعدياً الفيومي لسفر التكوين، ص 122، 123

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويرى سعديا أن قول النصارى بالتثليث، والذي أخرجهم إلى الكفر، إنما كان لاعتقادهم في التغير بين الصّفات والذات وبين الصفات فيما بينها، لهذا يقوم بتخصيص صفحات في هذا الموضوع من كتابه للردّ عليهم، وحسبه أنّ ردّه موجّه إلى خواصّ وعلماء النصارى، لا إلى عوامّهم ومقلّديهم ممن لا يتجاوزون في عقائدهم التثليث المجسّم، يقول: «وفي هذا الباب غلط النصارى، فاعتقدوا فيه غيريّة، فأدّاهم ذلك إلى أن جعلوه ثلاثا، فخرجوا إلى الإلحاد. وهو ذا أثبت ما عليهم من الردّ من المعقول، وبالواحد الحقيقيّ الوجدانيّة أستعير، وليس أقصد بهذا الردّ على عوامّهم؛ إذ عوامّهم لا يعرفون إلا التثليث المجسّم فقط، فلا أشغل كتابي بالردّ على مثلهم؛ لبيانه وخفّة مؤنّته، ولكن أقصد إلى الردّ على خواصّهم الذين زعموا أنّهم يعتقدون التثليث بنظرٍ ودقّة فهم، وجاءوا إلى هذه الثلاث صفات، فتعلّقوا بها، وقالوا لا يخلق إلاّ شيء حيّ عالم، فاعتقدوا حيوته [حياته] وعلمه شيئين غير ذاته، فصارت عندهم ثلاثا. فأول ما يستكشف به الردّ عليهم أنه ليس يخلون من أن يعتقدوه جسما أو غير جسم. فإن اعتقدوه جسماً لحقوا بعوامّ أمّتهم، ومع ذلك يلزمهم كل ردّ رددنا به على من يجسّمه، وإن لم يعتقدوه جسماً، فقولهم إن فيه غيريّة حتى تكون صفته هذه ليست صفته الأخرى، فهو قولهم أنّه جسم على الحقيقة، وإنّما حكوه بلفظ آخر؛ لأنّ كلّ من فيه غيريّة فهو جسم لا محالة، ونحن فقد حصلنا أن هذه المعاني هي صفة واحدة، وإنّما اللسان لم يمكنه جمعها في النطق كما جمعها العقل في العلم، فيشبهون حينئذ من يقول إنه ليس يعبد النار، وإنّما يعبد الشيء المحرق المضىء المرتقي صعودا الذي هو النار على الحقيقة، ثم نرومهم أن يصرّحوا بأنه جسم، فإذا امتنعوا من ذلك، وقالوا لا يجوز أن نقول إنه جسم؛ إذ كل جسم مصنوع، فكذلك يلزمهم ألاّ يقولوا حياته وعلمه غيره؛ إذ كلّ من حياته وعلمه غيره مصنوع. وهؤلاء يرحمك الله قد جهلوا وجه الاستدلال؛ وذلك أنّنا معاشر الموحّدين إنّما اعتقدنا أن حياة الإنسان غيره؛ لما رأينا وقتا حيّا ووقتا ميّتا، علمنا أن شيئا كان فيه به كان حيّا، فلما زال عنه صار ميّتا وكذلك إنّما اعتقدنا أن علم الإنسان غيره؛ لما رأينا وقتا يعلم ووقتا يجهل، علمنا أن شيئا ما كان فيه به كان عالما، فلما زال عنه جهل ، ولولا ما شاهدناه من هذين الأمرين في الإنسان لاعتقدنا أنّ الإنسان حيّ عالم لذاته، فلما استحال بالحقيقة أن يوجد لخالق الكلّ

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وقتٌ لا يكون فيه حيّاً، ولا عالماً كما وجد للإنسان، وجب لا محالة أن يكون حيّاً لعينه وعالماً لعينه، وبطل ما ذهب إليه هؤلاء القوم من الأصل»¹.

مما سبق، نلاحظ أن سعدياً يردّ على خواصّ النصارى بيان أنّ قولهم بأنّ صفتي الحياة والعلم متغايرتان مستقلّتان عن الذات يوجب الجسميّة لمعبودهم، وإن لم يصرّحوا بها كعوامّهم، وأنه حادث مخلوق. وينقض استدلالهم في قياس الغائب على الشاهد، حيث يبيّن الفرق بين صفات الإنسان وصفات الخالق، فحياة الإنسان وعلمه غير ملازمين له، ويتخلّفان عنه في بعض الأوقات؛ لذا كانت حياته وعلمه غيره، أما الخالق فيستحيل أن يكون في زمان غير حيّ أو غير عالم؛ لذا فهو حيّ لذاته وعالم لذاته، لا بحياة وعلم هما غيره.

يضيف في ردّه عليهم بالمعقول أنّهم لم يلتزموا مذهبهم، حيث إنهم تمسّكوا بذاته وحياته وعلمه فقط، دون قدرته وسمعه وبصره، «فإن كان قولهم حيّ يغنيهم عن قادر وقولهم عالم يغنيهم عن سميع بصير فقولهم عالم أيضا يغنيهم عن قولهم حيّ إذ لا عالم إلاّ حيّ»²، ويخلص سعدياً إلى أنّ قولهم هذا تمويه ليقيموا ما قيل لهم.

وبعد ردّ سعدياً عليهم بالمعقول ينتقل إلى الردّ عليهم فيما احتجّوا به من فقرات المقرأ ليقيموا عليها مذهبهم³، ومن ذلك استدلال بعضهم بما جاء في سفر صموئيل الثاني (23: 2) من أنّ للإله روحاً وكلمةً، ويردّ سعدياً بأنّ الرّوح والكلمة هنا مخلوقتان وهما الكلام المفضّل الذي أوحى إليه به إلى نبيّه، مستندا في ذلك على مواضع أخرى من المقرأ وما تدلّ عليه اللغة العبرية.

¹ سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص 86، 87

² المصدر نفسه، ص 87

³ المصدر نفسه، ص 87-90، خصّص القرقساني بابين لهذه القضية في كتابه الأنوار والمراقب، وهما الباب الخامس والباب السادس من مقالته الثالثة، وقد عنوانهما على الترتيب: "في ذكر ما يحتجّون به من الكتاب"، و "في إفساد ما ظنّوا أنّ لهم فيه علة". القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 2، ص 202-222

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

واستدلّ بعضهم بسفري أيوب (33 : 4) والمزامير (33 : 6) على أنّ روح الإله تصنع وأنّ كلمته تصنع أيضاً، وبالطريقة نفسها يردّ سعديا عليهم موضحاً أنّ المقصود غير ما ذهبوا إليه، واستدلّ بمواضع من المقرأ فيها أنّ "عين الله تحفظ" و"غضبه يصعد" و"رحمته تقبل"، معتبراً جميع ذلك وأمثاله من المجاز والالتساع في اللغة الذي لا يجب أن يفهم على ظاهره.

واستدلّ بعضهم الآخر بما جاء في مفتاح سفر التكوين: "נִבְרָאָה אֱדָם בְּצַלְמֵנוּ" وقد ترجمها سعديا ب"نصنع إنساناً بصورتنا" فحسبهم أنّ كلمة "נבראה" تصنع" تدلّ على كثير، وهو الثالث عندهم، ويردّ سعديا عليهم بأنّ «لغة بني إسرائيل تطلق للجليل أن يقول نفعل ونصنع وهو واحد»¹، مستدلاً بفقرات أخرى من المقرأ تدلّ على ذلك.

ثالثاً- نفي المقولات العشر² (صفات النفي)

ينسب أحبار اليهود إلى الإله صفات جسمانية، بل ينسبون إليه الأعضاء، وبعض المدراشيم (التفاسير) قاسته مقياساً بشرياً، كما في كتاب "שילוח קומה" شيعور قوما¹ (مقاييس الذات

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 89. وقد ردّ القرقيساني على الذين احتجوا بهذه الفقرة بمثل ما ردّ به سعديا، مع استناده على اللغة العربية في هذا الرد، يقول: «فإنّ ذلك تعظيمٌ وتفخيمٌ كما قد يستعمل في لغة العرب، فإنّ الملك والرئيس والشريف يقول قد أمرنا وفلنا وفعلنا...». القرقيساني، الأنوار والمراقب، ج2، ص205

² جاء في مفاتيح العلوم للخوارزمي (ت 387هـ)، وقد كان قريب العهد بسعديا، بخصوص المقولات العشر: «الكتاب الأول من كتب أرسطاطاليس في المنطق يسمى قاطيغورياس... ومعنى قاطيغورياس باليونانية يقع على المقولات. والمقولات عشر، وتسمى القاطاغوريات، إحداها الجوهر... المقولة الثانية الكم... والمقولة الثالثة كيف... والمقولة الرابعة مقولة الإضافة... والمقولة الخامسة مقولة (متى)... والمقولة السادسة مقولة (أين)... والمقولة السابعة الوضع ويسمى النصب... والمقولة الثامنة مقولة (له)... والمقولة التاسعة مقولة (ينفعل)... المقولة العاشرة مقولة (يفعل)...». الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 167، 168. ويلاحظ أنّها المقولات نفسها التي ذكرها سعديا مع اختلاف طفيف في الترتيب.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

العظمى أو مقدار القامة)، وقد استهزأ القراؤون وعلماء المسلمين من هذا التصور الساذج، وقد رفضه سعديا أيضا، وانتقد القائلين به انتقادا شديدا، وكان التنزيه مرتكز آرائه، وإذا كانت جميع الموجودات تحدّد بالمقولات العشرة الأرسطية، فإنّ خالقها حسبه لا يمكن أن يحدّد بأيّ منها².

وكمثال لنقد القرائين الذين تأثروا بالفكر الإسلامي ورفضوا تجسيم الإله وتشبيهه، ما جاء في كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني، حيث يذمّ صاحبه الربانيين الذين أجازوا ذلك -حسبهُ- في التلمود وغيره من كتبهم، يقول: «فلنبتدئ بقولهم [أي الربانيين] في الباري -جلّ وعزّز- فإنّهم أجازوا عليه التشبيه والتجسيم، ووصفوه بأقبح الصفات، وأنه ذو أعضاء ومساحة، وحدّوا مساحة عضوٍ عضوٍ منه، وكم يكون ذلك من فرسخ، وذلك في كتابهم الذي يسمونه *שיילור קומה* [شيعور قوما] معنى ذلك: مقدار القامة، يريدون قامة الباري -جلّ وتعالى. هذا غير ما يذكرونه عنه في *אל תלמוד* [التلمود] وغيره من كتبهم من الأخبار والأفعال وسائر الأمور التي لا تليق ببعض المخلوقين فضلا عن الخالق -تعالى»³.

وعليه ينفي سعديا نفيا تاماً أن يكون الإله جوهرًا أو عرضًا، أو أن يُنسب إليه إحدى صفاتهما، ويستند في ذلك على ما تبرهن سابقا، من أنّ الإله محدّث العالم جميعا بما فيه من جواهر وأعراض، وأنّه غيرها، وعليه يجب ألاّ يُفهم ما جاء في النصوص اليهودية على ظاهرها، تنزيها للإله

¹ "شيعور قوما" مؤلف صغير (نحو 28 صفحة) لا يُعرف كاتبه و يظهر أنّ زمن كتابته يعود إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين، ويستند إلى فكرة أنّ الإنسان والإله تجمعهما قواسم مشتركة كاهيئة والأطراف، اعتمادا على بعض فقرات المقرّاء. اختلف علماء وفلاسفة اليهود بخصوصه، فنجد يهوذا اللاوي يعزو إلى مثل هذه المؤلفات دورا إيجابيا من حيث تحصيل هيبة الإله في أنفس العابدين، بينما اعتبره ابن ميمون مؤلفا مزيفًا، أمّا سعديا فقد ردّ على نقد القرائين لهذا الكتاب بأنّه يصف نور الإله لا ذاته. يهوذا اللاوي، الكتاب الحزريّ، ص 454 (الحاشية). وقد كان ابن حزم على علم بوجود هذا الكتاب حيث ذكره في موسوعته "الفصل"، حين نقده لليهودية. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: مُجّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ج 1، ص 324

² أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص 38

³ القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 1، ص 44

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ودفعاً لتجسيمه. يقول: «إنّ كل ما يومئ إليه في هذا المعنى من جوهرٍ، أو عرضٍ، أو صفة لجوهر أو عرض، فلا يجوز منه كثير ولا قليل في معنى الصانع؛ لأن الصانع تبارك ثبت لنا أنه صانع الكل. فلم يبق جوهر ولا عرض ولا ما يوصفون به إلاّ وقد انحاز وانماز واجتمع، وصحّ أن هذا الصانع صانعه، فقد امتنع واستحال أن يقال عليه شيء مما هو صانعه. وكلّ ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجوهر أو العرض فلا بدّ من أن يوجد في اللغة لذلك معان غير التجسيم حتى يتوافق مع ما أوجبه النظر، وكل ما نقوله نحن معاصر المؤمنين من أوصافه ممّا يتشبهه بالتجسيم فإن ذلك ممّا تقرب وتمثيل، وليس على مجسّم الكلام الذي نقول مثله في الناس.»¹

وقد توسّع سعديا في نفي أن يكون الإله جوهرًا أو أن يلحقه أحد الأعراض التسعة، وهي: الكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والملك والتّصبة وأن يفعل وأن ينفعل. وهو ما سنتناوله في العناصر التالية تفصيلاً:

أ- نفي أن يكون الإله جوهرًا

يذكر سعديا أنّ من الناس من توهم الإله جوهرًا²، وتضاربت آراؤهم بين كونه إنسانًا أو نارًا أو هواءً إلى غير ذلك من الآراء. وهو ينفىها جميعًا، ويردّ على أصحابها استنادًا إلى ما تقدم من دليل العقل، واستشهادًا بنفي المقرّ لأبيّ تشابه بين الخالق وأصول الموجودات، وهي حسب خمسة: الجماد والنبات والحيوان والكواكب والملائكة. يضح هذا في قوله: «ظنّ قومٌ أن هذا المعنى جوهرٌ، واختلفت همهم فيه، فقال بعضٌ إنسانٌ، وقال بعضٌ نارٌ، وقال بعضٌ هواءٌ، وقال بعضٌ فضاءً، وقال آخرون أقوالًا آخر غير هذه. ولمّا صحّ أنّه خالق كلّ إنسان وكلّ هواء وكلّ نار وكلّ فضاء وكلّ موجود

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 111

² «الجوهر وهو كل ما يقوم بذاته، كالسما والكوكب، والأرض وأجزائها، والماء، والنار، والهواء، وأصناف النبات والحيوان، وأعضاء كل واحد منها» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 167

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ومعلوم، فقد بطل بدليل العقل جميع هذه الأوهام. وكما صحّ ذلك بالعقل كذلك صحّ بالكتب؛ وذلك أن الأشياء الموجودة خمسة أصول: الجماد، والنامي، والحيوان، والكواكب، والملائكة، ونفت الكتب خمستها من أن تشبه الخالق، أو يشبهها، فقالت في أجلّ الجماد وهو الذهب والفضّة (إشعيا 46: 5، 6) "بِمَنْ تُشَبِّهُونِي فُتْسَاوُونِي، أو تُمَثِّلُونِي وأشبهه بالذين يصبّون الذهب من أكياسهم والورق بالشاهين يزنونه"، فقله جلّ جلاله: "بِمَنْ تُشَبِّهُونِي فُتْسَاوُونِي" أبطل به أن يكون شيء يشبهه، وقوله: "أو تُمَثِّلُونِي وأشبهه" أبطل أن يكون هو يشبه شيئا. وقالت في أجلّ النبات الأرز والساج (إشعيا 40: 18-20)... وقالت في الحيوان كلّ (التثنية 4: 16-18) "لِكَيْ لَا تَهْلِكُوا فتصنعون لكم فَسَلًا [تمثالا] على شكل كلّ شخصٍ من ذكرٍ أو أنثى، أو شكلٍ من بهيمة الأرض، أو شكلٍ من طيرٍ ذي جناحٍ الذي يطير في السماء، أو شكلٍ مما يدبُّ على الأرض، أو شكلٍ من السمك الذي في الماء تحت الأرض". وقالت في الكواكب (إشعيا 40: 25، 26) "وبمَنْ تُشَبِّهُونِي فُتْسَاوُونِي يقول القدّوس، ارفعوا إلى السما [السما] عيونكم وانظروا مَنْ خلق هذه الكواكب ... " وقالت في الملائكة (المزامير 89: 7) "فمن فوق الغيوم يزاحم الربّ، أو يشبه الربّ بين أبناء الآلهة" فجمعت كلّ موجود ونفت أن يشبه البارئ، أو يشبهه البارئ، فهذه الأقوال الفصيحة هي الأصول المعوّل عليها، ويجب أن يردّ كل كلام متشابه إليها، بحيث يوافقها من مجازات اللغة.¹

ب- نفي الكمّ

ينفي سعديا عن الإله الكمّ²، ويستند في هذا النفي إلى العقل، حيث إنّ الجمع والتركيب من دلائل الإحداث والصنع، والخالق منزّه عن ذلك. ويستشهد على هذا النفي بما جاء في المقرء، ويعمل

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص93، 94

² «الكمّ بتشديد الميم؛ لأنّ "كم" اسم ناقص عند النحويين، والأسماء الناقصة وحروف المعاني إذا صيرت أسماء تامّة، بإدخال الألف واللام عليها، أو بإعرابها، يشدّد ما هو منها على حرفين وحرف... فكلّ شيء يقع تحت جواب "كم" فهو من هذه المقولة،

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

من سبقه من علماء أمتهم، يقول: «إنّ معنى الكم يقتضي شيئين لا يجوزان على الخالق، أحدهما مساحة طول وعرض وعمق، والآخر فصول وأوصال تنفصل وتتصل بعضها ببعض، ولا يقال على الخالق شيء من ذلك بدلائل من المعقول ومن المكتوب ومن المنقول. فأما من المعقول فإنّ هذه الأوصال والتواليف هي التي طلبنا لها خالقا اقتضاناها عقلنا، فوجدناه لم يبق منها شيء إلا وقد دخل تحت معنى أنه صانعه. وأما من المكتوب فعلى ما قدّمنا (التثنية 4: 16) "لكي لا تهلّكوا" وسائر القصّة. وأما من المنقول فإنّنا وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا، أينما وجدوا شيئا من هذا التشبيه لم يترجموه مجسّماً، بل ردّوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم، وهم تلامذة الأنبياء وأبصر بقول الأنبياء، فلو كان عندهم أنّ هذه الألفاظ على تجسيمها لترجموها بحالها، ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أنّ هذه الألفاظ الجسّميّة أرادوا بها معاني شريفة جليلة، فترجموها على ما صحّ لهم.¹»

ج- نفي الكيف

حسبه أن الكيف² هو الأعراض، والإله منزّه عن الأعراض؛ لأنه خالقها جميعاً، وما جاء في النصوص اليهودية من المحبّة والكراهة والرضى والغضب لا يجب أن يُفهم على معنى التجسيم، فالمحبوب عند الإله معناه ما أمر به، والمكروه عنده ما نهى عنه، والرضى هو إيجاب السعادة والثواب، والسخط استحقاق الشقاء والعقاب. يتضح هذا في قوله: «ثم أتكلّم على الكيف، وهي الأعراض، وأقول إنّّه على الحقيقة لا يجوز أن يتعرّضه عرض؛ إذ هو خالق الأعراض كلّها. وهذا الذي نجدّه يقول إنه يحبّ شيئاً، ويكره شيئاً، المعنى في ذلك أن كلّ ما أمرنا به أن نصنعه سمّاه محبوباً عنده إذ الزمنا محبته، كقوله (المزامير 37: 28) "الربّ يحبّ الإنصاف"، (المزامير 11: 7) "إنّه العدل يحبّ

وكل شيء أمكن أن يُقدّر جميعه بجزء منه، كالخط والبسيط والمصمت والزمان والأحوال...» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 167، 168

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 95

² «الكيف، وهو كل شيء يقع تحت جواب "كيف" أعني هيئات الأشياء وأحوالها، والألوان والطعام والروائح واللموسات والحرارة واليبوسة والرطوبة، والأخلاق وعوارض النفس كالفرح والخجل ونحو ذلك» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الإنصاف"، وما أشبه ذلك... وكلّ ما نمانا عنه أن نصنعه سمّاها مكروها عنده؛ إذ ألزمتنا كرهه كقوله... (إشعيا 61: 8) "شأني الغضب مع الجرم" ... والذي نراه يقول إنّه يرضى، وإنّه يغضب، فالمعنى في ذلك أنّ بعض خلقه إذا أوجب لهم السعادة والثواب سمّى ذلك رضى، كقوله (المزمير 147: 11) "بل يرضى الربُّ عن الذين يخافونه"، (المزمير 85: 2) "رضيتَ ياربُّ عن أرضك"، وإذا استحقَّ بعضهم شقاء وعقابا سمّى ذلك سخطا، كقوله (المزمير 34: 17) "الربُّ يواجهه من يفعل الشرَّ". وأمّا الغضب والرضى المجسّمان، والمحبة والكرهة المجسّمتان فليس يكونان إلّا في من يرغب ويخاف، وممتنع على خالق الكلّ أن يرغب إلى شيء مما خلق أو يخافه، وعلى هذا تخرج سائر صفات الكيف المتوهّمة. ¹

د- نفي الإضافة²

ينفي أن يضاف أو أن ينسب إلى الإله شيء على معنى التجسيم؛ لأنّ جميع الأشياء محدثة، فلا يجوز أن تضاف إليه على معنى التجسيم بعد إحداثها؛ لئلا توجب تغيرا في ذاته. وتسمية النصوص للإله ملكا مجاز على معنى الإجلال والتعظيم، ونسبتها إليه أولياء وأعداء مجاز أيضا على سبيل التكريم والتحقير. وهذا نصّ كلامه: «وعلى المضاف أقول إنّ الخالق لا يجوز أن يضاف إليه شيء على التجسيم، ولا ينسب إليه؛ لأنه لم يزل وليس شيء من المصنوعات يضاف إليه أو ينسب إليه. والآن إذ صنعها فليس يجوز أن تتغيّر ذاته، فيصير منسوبا إليه، ومضافا إليه بالتجسيم بعد ما لم يك ذلك. وهذا الذي ترى الكتب تسميه **מלך** [ملك]، وتجعل الناس له عبيدا، والملائكة له خدّاما، كقوله (المزمير 10: 16) "فيعرف أنّ الله ملك الدهر والأبد"، (المزمير 104: 4) "ولهيب النيران خدّامك"، فإتّما هذا كله على طريق الإجلال والتعظيم لما كان أجلّ من في الناس عندنا هو الملك،

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 100، 101. بالنسبة للفقرتين (المزمير 7: 11)، و(إشعيا 61: 8) نقلنا ترجمة سعديا.

² «مقولة الإضافة، وهي نسبة الشيعين يُقاس أحدهما إلى الآخر، كالأب والابن، والعبد والمولى، والأخ والأخ، والشريك

والشريك» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وعلى معنى أنّه يصنع كل ما يريد، وينفذ أمره، كما قال (الجامعة 8: 4) "وحيث كلام الملك والسلطان والقوّة، ولا من يصرفه عنه، ويقول له ماذا تفعل"، والذي نجدها تنسب إليه أولياء وأعداء، كقوله (المزامير 97: 10) "يا محبي يهوه أبغضوا شراً"، وقوله (المزامير 81: 16) "مُبغضوا يهوه.."، فإتّما ذلك منها مجاز على سبيل التشريف والإرذال، فشرفت الطائعين من الناس باسم אהבני [محبّوه]، ورذلت العصاة باسم שנאוי [مبغضوه]، وكذلك سائر ما دخل في هذا الباب.¹

هـ - نفي المكان

ينفي عن الإله المكان²، مستدلاً على ذلك بخلق الإله لجميع الأمكنة، وبأنّه كان ولم يكن معه مكان، فليس ينتقل بعد إحداثه له، وبأنّ المحتاج إلى المكان هو الجسم والإله مستغن عن ذلك. وما جاء في النصوص من أنّه في السماء فإن ذلك على معنى التعظيم والإجلال لا على معنى التمكن، وأيضاً ما جاء في أنّه ساكن بيت المقدس وبين بني إسرائيل، فهو تشريف لذلك المكان ولأولئك القوم، حيث أظهر نوره المخلوق هناك، وهذا نصّه: «لا يجوز أن يحتاج الخالق إلى مكانٍ يكون فيه من جهاتٍ، أوّلاً لأنه خالق كل مكان، وأيضاً لأنه لم يزل وحده وليس مكان، فليس ينتقل بسبب خلقه للمكان، وأيضاً لأنّ المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّته، فيكون كلّ واحد من المتماسين مكاناً للآخر، وهذا ممتنع من الخالق. وهذا الذي تقول الأنبياء أنّه في السماء على طريق التعظيم والإجلال؛ إذ السماء عندنا أرفع شيء علمناه، كما شرحت (الجامعة 5: 1) "لأنّه في السماء وأنت على الأرض" ... وكذلك القول في أنّه ساكن بيت المقدس (الخروج 29: 45) "وأُسكنُ تُوري فيما بين بني إسرائيل"³ (يوئيل 4: 21) "وأُسكنُ أنا الربُّ في صهيون" جميع

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 101، 102. بالنسبة للفقرتين (المزامير 10: 16)، و(الجامعة 8: 4) نقلنا ترجمة سعديا.

² «مقولة "أين" وهي نسبة الشيء إلى مكانه، كقولك: في البيت، أو في المدينة، أو في الأرض، أو في العالم» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

³ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "وأُسكنُ في وسط بني إسرائيل" حيث لا توجد كلمة "نور" التي أضافها سعديا.

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

ذلك تشريف لذلك الموضوع ولتلك الأمة، ومع ذلك فقد أظهر فيه نوره المخلوق الذي قدّمنا ذكره المسمى *לשכינה וכבוד* [شخيّناه، وكبود] ¹.

و- نفي الزمان

ثم ينفي عن الإله الزمان ² بنفس أدلة نفي المكان، معتبرا وصف الإله بالبقاء والثبات تقريبا فقط، والقبلية والبعديّة التي نجدّها في النصوص مضافةً إلى فعله لا إلى ذاته، يقول: «لا يجوز أن يكون للخالق زمانٌ من أجل أنّه خلق كلّ زمانٍ، ولأنّه لم يزل وحده وليس زمان، فليس يجوز أن ينقله الزمان ويغيّره، ولأنّ الزمان إنّما هو مدة بقاء الأجسام، فالذي ليس بجسم فالزمان والبقاء مرفوعان عنه. وإن نحن وصفناه ببقاءٍ وثباتٍ فإنّما ذلك تقريبٌ على ما قدّمنا، وهذا الذي نجد الكتب تقول (المزامير 90: 2) "من الأزل إلى الأبد أنت الله"، وأيضا (إشعيا 43: 13) "وأیضا من وقت أنا هو كذاك"، وأيضا (إشعيا 43: 10) "قبل فعلي لم يصوّر إله، وبعدي لا يكون"، فإنّما ترجع هذه النقط كلّها من

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 102. وعن معنى المصطلحين الأخيرين (شخيّناه وكبود)، فأما "شخيّناه" فهي كلمة عبرية تقابلها كلمة "سكينة" في العربية، وهي مصطلح يقصد به في اليهودية الحضور الإلهي في العالم، خاصة إذا كان المعنى بذلك شعب إسرائيل، ويشير هذا المفهوم إلى الوحي، السكينة، الروح القدس. وقد ظهر في وقت متأخر اعتبارا من عصر التنايم (علماء المشنا) وما بعده، وقد ناقض هذا المفهوم رؤية الفلاسفة حينها لعلاقة الرب بالعالم. وتتجلّى الشخيّناه في نور سماوي يدعى "نور القدسية الإلهية"، حيث يستظلّ الأتقياء والصالحون تحت "أجنحة الشخيّناه"، ويعتقد اليهود أن الشخيّناه ترحل معهم أينما ذهبوا، وعندما تطيب العلاقة بين الزوجين توصف بعبارة "حلّت الشخيّناه بينهما"... وتذكر الشخيّناه غالبا بصفات بشرية، كأن توصف بالمرأة (الزوجة، أو العروس، أو الأم، أو الفتاة) أو الحمامة. سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي، ص 11، ورشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص 292

وأما "كبود" فهي كلمة عبرية تعني معجميا جلالاً وعظمة واحتراماً، وأغلب التراجم العربية للتوراة تترجمها بمجد، وإن كان لهذا اللفظ الأخير خلفيته المسيحية، أما سعديا فيستخدم في ترجمته العربية كلمة "نور" كمقابل لهذا المصطلح العبري، ويلاحظ أنّ كلمة كبود في جميع أسفار المقرآ تصحب الاسم يهوه فقط، باستثناء مرة واحدة فقط (الأمثال 35: 2): "مجدّ إلهيم إخفاء الأمر، ومجدّ الملوك فحص الأمر". يهوذا اللاوي، الكتاب الخزري، ص 239، 240 (الحاشية) وسيّضح معنى هذين المصطلحين أكثر من خلال بعض العناصر الموالية من هذا المطلب.

² «مقولة متى»، وهي نسبة شيء إلى الزمان المحدود: الماضي والحاضر والمستقبل، مثل: أمس، والآن، وغداً «الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الأوقات على فعلٍ له، فالذين قالوا "من الأزل إلى الأبد أنت الله" يعنون به لم تزل مغيثاً من أول الزمان لعبادك، كقوله (المزامير 68: 21) "الله لنا إله خلاص"، وقوله تبارك: "قبل فعلي لم يصوّر إله" يريد به قبل أن أبعث رسولي، وبعد بعثت به لا إله سواي؛ لأنه قدّم قبله "عبدني الذي اخترته"، وفي لغة القوم يستقيم أن يقول الإنسان قبلي، يعني قبل فعلي...»¹.

ز- نفي الملك

مما ينفيه أيضاً عن الإله الملك² على سبيل التجسيم، معتبراً ما جاء في النصوص اليهودية من أنّ بني إسرائيل ملكه وحصّته على سبيل التشريف والإجلال والتفضيل، وهذا نصّ قوله: «وعلى الملك؛ إذ جميع المخلوقين فهم له خلقٌ وصنعةٌ، فلا يجوز أن نقول أنّه يملك هذا دون هذا، ولا أنّ ملكه لهذا بأكثر، ولهذا بأقل. والذي نرى الكتب تقول أنّ قوماً خاصّته وملكه وحصّته و נחלתה [ميراثه] (التثنية 32: 9) כי חלק יהוה עמו { ס } יעקב חבל נחלתו. { ר } "لأنّ صفوة الله شعبه وآل يعقوب مفضّله وخاصّته"، فإنّما ذلك على سبيل التشريف والتفضيل؛ لما كان عندنا أن حصّة كل إنسان ونصيبه عزيزان عنده، بل قد تجعله هو أيضاً على طريق المجاز نصيب الصالحين وحصّتهم، كقولها (المزامير 16: 5) "يهوه حصّة قسّمي"، فهذا أيضاً على سبيل الاختصاص والتفضيل، وعلى هذا يكون معنى تسميته ربّاً للأنبياء وللمؤمنين، كقوله אלהי אברהם [إله إبراهيم]، وكقوله: אלהי העברים [إله العبرانيين]؛ إذ هو ربّ الكلّ، وإنّما هذا منه تشريف وإجلال للصالحين.»³.

ح- نفي النّسبة

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 102، 103

² «مقولة "له"، وبعضهم يسمّيها مقولة "ذو"، وبعضهم يسمّيها الجدة، وهي نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطه، أو على جزء منه، كاللبس والانتعال والتسلّح للإنسان، واللحاء للشجر» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 103، 104

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ينفي عن الإله النّصبه¹ من قيامٍ وقعودٍ واضطجاعٍ وغيرها من الأوضاع الخاصّة بالأجسام، مؤوّلاً جميع ما يُفهم منه ذلك في النصوص اليهودية، ومستعينا بمفهوم "الشخيناها" لتنزيه الإله عنه، يقول: «وعلى النّصبه؛ إذ الخالق تبارك وتعالى ليس بجسم، فلا يجوز أن تكون له نصبة ما من قعود أو قيام أو ما أشبه ذلك، بل ممتنع لأنه ليس بجسم، ولأنه لم يزل ولا شيء سواه، ولأن النّصبه هي تمام جسم على آخر، ولأن وجوه النّصبه توجب تغييراً وتبديلاً لمنصب، والذي تقول الكتب (المزامير 29: 10) "وجلس يهوه ملكاً إلى الأبد"، إنما تريد به الثبات، والذي تقول (العدد 10: 34) "قُم ياربّ بنصرنا ويتبدّد أعداؤك" فإنما تريد به القوام بالنصرة والعقاب، والذي تقول (الخروج 34: 5) "وأوقفَ نورهُ معه هناك" تريد النور المسمى שכינה [شخيناها]، والذي تقول (التكوين 18: 33) וַיֵּלֶךְ יְהוָה בְּאַנְפֵּךְ בְּלֵילָה "وارتفع نورُ الله، كما فرغ من مخاطبته"، تريد به ارتفاع ذلك النور، وعلى هذا يتخرّج كل ما أشبه هذا القول. ²».

ط- نفي أن يكون فاعلاً مجسماً

ينكر سعديا أن يكون الإله فاعلاً³ أو صانعاً كالأجسام؛ لأن الأجسام حسبها لا تفعل في غيرها حتى تنفعل هي أولاً، وهذا مما يتنزّه عنه الخالق الذي يوجد الشيء بمجرد إرادته إيّاه⁴، كما أنّ الأجسام تحتاج في أفعالها إلى مادة وآلة وزمان ومكان، والخالق غنيٌّ عن جميع هذه الاحتياجات الخاصّة بالأجسام، وهي ممّا يتنزّه عنه، كما بيّن سعديا ذلك سابقاً، وهذا نصّ كلامه: «وأقول على

¹ «الوضع، ويسمى النّصبه، وهي مثل القيام والقعود والاضطجاع والاتكاء في الحيوان، ونحو ذلك، وفي غيره من الأشياء الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 104

³ «مقولة "يفعل"، وهو التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر مثل التسخين... وكالقطع» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

⁴ حسب جورج فايدا، فإنّ إرادة الإله عند سعديا هي كلمته الخالقة، يقول:

« La "volonté" dont parle Saadia est la parole créatrice.»

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p56

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الفاعل أنّ الخالق وعلى أنّ نسّميه صانعاً وفاعلاً، فلا يجوز أن يكون معناها في ذلك مجسّماً، وذلك أن الفاعل المجسّم لا يقدر أن يفعل في غيره حتى يفعل في نفسه فيتحرك أولاً ثمّ يحرك، وهو جلّ وعزّ فإمّا يريدُ فيكونُ الشيء، وهذا سبيل فعله دائماً. وأيضاً لأنّ كلّ فاعل مجسّم يحتاج إلى مادّة يفعل منها، وإلى مكان وزمان يفعل فيهما، وإلى آلة يفعل بها، وهذا كله مدفوع عنه كما شرحنا.¹

ومن المسائل التي تعرّض إليها سعديا، محاولاً التمييز فيها بين فعل الإله وفعل مخلوقاته

(الأجسام)، ما جاء في المقرأ في باب حَلَّقَ العالم، حيث يُسند النص العبري إلى الإله الأفعال:

וַיַּעַשׂ، וַיִּשְׁבַּחַת، וַיְנַח. وحسب سعديا أن هذه الأفعال المسندة إلى الإله لا تستلزم حركة فاعلها أو تَعَبُهُ، كأفعال المخلوقات، يقول: «ففي باب الحَلَّقَ قالت بالشيء وضده וַיַּעַשׂ יְיָ אֱלֹהִים، וַיִּשְׁבַּחַת فكما أنّ וַיַּעַשׂ ليس هو بحركةٍ ولا بتعبٍ وإمّا هو إيجاد الشيء المحدث فكذلك لا محالة وַיִּשְׁבַּחַת لا من حركةٍ ولا من تعبٍ، وإنما هو ترك إيجاد الشيء المحدث، وعلى أنّها قالت וַיְנַח فليس هو شيء بأكثر من ترك الإحداث والاختراع.»²

ولزيد من التوضيح نقل الفقرات التي تضمنتها هذه الأفعال في نصها العبري، ثم نردفها بترجمة

سعديا وترجمة كتاب العهد القديم العبري؛ حيث يظهر أنّ سعديا ترجمها بطريقة تنفي عن أفعال الإله مشابهة أفعال المخلوقات.

- النص العبري: וַיַּעַשׂ יְיָ אֱלֹהִים אֶת-הָרְקִיעַ וַיְבַדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֶשְׁרַח מִתַּחַת לָרְקִיעַ

וּבֵין הַמַּיִם אֶשְׁרַח מֵעַל לָרְקִיעַ וַיְהִי-כֵן. (تك: 1: 7)

ترجمة كتاب العهد القديم العبري: فكان كذلك: صنع الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت

الجلد والمياه التي فوق الجلد.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 104، 105

² المصدر نفسه، ص 105

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ترجمة سعديا: فصنع الله الجلد، وفصل بين الماء الذي من دونه، والماء الذي من فوقه، فكان كذاك.

- النص العبري: וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. (تك2: 2)

ترجمة كتاب العهد القديم العبري: وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع ما عمله.

ترجمة سعديا: وأكمل الله في اليوم السابع خلقه الذي صنع، وعطّل فيه أن يخلق شيئاً، من مثل خلقه الذي صنع.

- النص العبري: כִּי שִׁשִּׁתַּי-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשְּׁבַת וַיְקַדְּשֵׁהוּ. (خر20: 11)

ترجمة كتاب العهد القديم العبري: لأنّ الربّ في ستّة أيّام خلق السموات والأرض والبحرّ وجميع ما فيها، وفي اليوم السابع استراح. ولذلك بارك الربّ يوم السبت وكرّسه له.

ترجمة سعديا: لأنّ الله خلق في ستّة أيّام السّماء والأرض، والبحرّ وجميع ما فيها، وأراحها في اليوم السابع، لذلك بارك الله، في يوم السبت وقَدّسه.

ي- نفي أن يكون مُنفَعلاً

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ينفي سعديا عن الإله الانفعالات¹، وهو يذكر عدم وقوع خلافٍ في نفيها عنه، باستثناء مسألة رؤيته، ويردّ على القائلين بها ببيان أنّ الأشياء المرئية لا تُرى إلاّ من خلال الأعراض المتّصلة بها، أمّا الإله فهو منزّه عن الأعراض كما سبق، وعليه فالإله عنده لا تدركه الأبصار، ولا يمكن أن تصوّره الأوهام، يقول: « وعلى المنفعل، ليس من يظنّ أنّ من الانفعالات شيئاً واقع على الخالق إلاّ الرؤية فقط، فوجب أن أبين أنّ الرؤية أيضاً غير واقعةٍ عليه؛ وذلك أنّ الأشياء إنّما تُرى بالألوان اللائحة في سطوحها المنسوبة إلى ال 4 طبائع، فتتصل بالقوّة التي في البصر من جنسها بتوسيط الهواء فتُبصر، وأمّا الخالق الذي من المحال أن يُعتقد أنّ فيه شيئاً من الأعراض، فلا سلطان للأبصار على إدراكه، وهو ذا ترى لا سبيل للأوهام على تصويره وتشكيله فيها، فكيف يكون للأبصار سبيل عليه؟!»².

ويؤكّد سعديا على استحالة رؤية الإله، من خلال مناقشة ما جاء في بعض فقرات المقرأ، ممّا يتّخذ بعض اليهود سنداً لوقوعها، وحسب سعديا أنّ الذي رآه موسى وغيره من الأنبياء وبعض بني إسرائيل ليس الإله، وإنّما هو نورٌ خلقه ليصحّ عند أنبيائه أنّ الكلام الذي سمعوه من عنده، وفيما يلي نصّ سعديا، وقد أثبتنا ترجمته في المتن كالعادة، وأضفنا ترجمة غيره في الهامش، ويتضح من خلال المقارنة بين الترجمتين أنّ سعديا أوّل كلّ ما يمكن أن يُفهم منه وقوع الرؤية على الإله، ناسباً وقوعها على النور المخلوق لا على الذات الإلهية: « وقد حيرَ بعضَ الناسَ خبرُ **משה רבינו** [موسى النبي] كيف سأل ربّه (الخروج 33) **הֲרָאֲנִי בְּאֵת-כְּבוֹדְךָ**. "أرني نورك أيضاً"³، وزادهم حيرة جوابه له "لا تطيقُ أن ترى نوري؛ لأنه لا يراه إنسانٌ فيحيي"⁴، وتضاعف عليهم ذلك عند قوله "حتّى تنظر

¹ «مقولة "ينفعل"، والانفعال وهو قبول أثر المؤثر...مثل التسخّن...والانقطاع» الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 168

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 106

³ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "أرني مجدك"

⁴ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "أمّا وجهي فلا تقدر أن تراه؛ لأنّ الذي يراي لا يعيش"

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

آخر نُوري، وأوائله لم تر¹ فأقول بمعونة الرحمن في كشف جميع ذلك وإيضاحه: إنّ الله نوراً يخلقه فيظهره للأنبياء ليستدلّوا به على أنّ كلام النبوة الذي يسمعون من عند الله، وإذا رآه أحد منهم قال رأيتُ كבוד يا [كبود يهوه]، وربّما قال رأيت الله على طريق الإضمار، وقد علمت أنّ **מִנְפֵה וְאַהֲרֹן נָדַב וְאַבְיָהוּא וְשַׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל** [موسى وهارون وناداب وأبياهو وسبعون من شيوخ إسرائيل]، قال عنهم أولاً (الخروج 24: 10) **וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** "فنظروا نور إله إسرائيل"²، وشرحه بعد ذلك "وكان رؤيا نور الله كمنارٍ آكلةٍ في رأس الجبل"³، لكنّهم إذا رأوا ذلك النور ليس يقدرّون أن يتأمّلوه من قوته وبهارته، فمن تأمّله انحلّ تركيبه وطار روحه، كما قال (الخروج 19: 21) "كي لا يهجموا إلى نور الله، فينظروه، ويقع منهم كثيرون"⁴، فسأل موسى ربه أن يقوّيه على تأمّل ذلك النور، فأجابه بأن أوائل ذلك النور عظيمة لا يمكنه أن يبصرها فيتصقّحها إلّا يهلك، لكنّه يستره بغمامٍ أو ما أشبهه حتى يجوز عنه أوّل النور؛ إذ قوة كلّ ذي شعاع في إقباله... فإذا جاز أول النور كشف **מִנְפֵה** [موسى] الشيء الساتر حتى ينظر إلى آخره... وأما الخالق ذاته فلا سبيل أن يبصره أحد، بل ذلك من جنس المحال.⁵

وكما عدّ سعديا الصورة التي رأتها الأنبياء صورةً نورانيةً ملائكيةً مخلوقةً، عدّ الكلام الموحى إليهم به مخلوقاً أيضاً، يقول: «وحاصل القول، أنّه خلق كلاماً أوصله في الهوى إلى سمع الرسول أو القوم»⁶.

¹ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "فتنظرُ ظهري، وأما وجهي فلا تراه"

² ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "فرأوا إله بني إسرائيل"

³ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "وكان منظر مجد الربّ كمنارٍ آكلةٍ في رأس الجبل"

⁴ ترجمة كتاب العهد القديم العبري: "أن لا يجاوز الحدّ المرسوم حول الجبل لينظروا إليّ فيهلك منهم كثيرون"

⁵ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 106، 107

⁶ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 105

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ومن علماء اليهود الذين أنكروا الرؤية، وتوسّعوا في الردّ على غيرهم من اليهود القائلين بما، القرقساني في كتابه الأنوار والمراقب، حيث عاجلها في ثلاثة أبواب من مقالته الثانية في هذا الكتاب¹، وردّه ومناقشته لها شبيهان جدا برّد ومناقشة سعديا. كما أنّه يرى بخلق كلام الإله كسعديا، وهذا نصّه: «ففضّل الله جلّ وعزّ موسى عليه السلام، وحصّنه من الخطاب بما لم يخصّ به غيره من سائر الأنبياء، وهو أنّها اخترع له كلاماً أقامه في شيء من الأشياء : إمّا هواء أو نار أو غير ذلك ، فأسمى نفسه بذلك متكلماً مكلّمًا لموسى ، كما يكلم الإنسان صاحبه من فمه حتى يجعله في فمه ، وكما يُواجهه بالكلام شفاهًا بغير واسطة»². ولم يكن القرقساني الوحيد من علماء القرائين الذي قال بخلق كلام الإله، بل قال به غيره منهم، مثل "يافث بن إيلي"، الذي يقول: «إن كلام الله يُخلق خاصّة للوحي، وهو لا يختلف عن كلام الإنسان الذي يُتدع في وقته»³.

رابعاً- التأويل

تناولنا سابقاً موضوع التأويل عند سعديا عند حديثنا عن منهجه العقدي، وستناوله هنا من خلال بيان إعماله له في مجال الصفات والمفهوم اليهودي للألوهية. حسب سعديا فإنّ الألفاظ التي تدلّ بظاهرها على التجسيم في النصوص التوراتية عشرة، هي: ראש "رأس"، و לאין "عين"، و אוזן "أذن"، و פה "فم"، و שפה "شفة"، و בנים "وجه"، و יד "يد"، و לב "قلب"، و מעלים "أمعاء، وרגل "رجل". وهو يوجب إعمال التأويل مع هذه الألفاظ، حيث لا يجوز أن تفهم

¹ القرقساني، الأنوار والمراقب، ج1، ص 224، 225، 229-234

² المصدر نفسه، ج1، ص232

³ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص118

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

على ظاهرها، مستدلاً بنصوص توراتية أخرى يستحيل أخذها بالظاهر، دون تأويلها، واعتبارها من قبيل المجاز، وهو ما تتيحه وتَسَعُّه لغة هذه النصوص، أي اللغة العبرية.

يقول: «فإذ قد يَبْتُنُّ أنّ المعقول والمكتوب والمنقول قد أجمعوا على نفي التشبيه عن ربّنا، أبسطُ هذه الألفاظ الجسمانيّة، وأقول إنّها عشرة: **ראש** [رأس]، كقوله (إشعيا 59: 17) "وخوذّة خلاصٍ في رأسه"¹، **אָזְנוֹ** [وعين]، كقوله (التثنية 11: 12) "دائماً عينا يهوه إلهك فيها [الأرض الموعودة]"²، **אָזְנוֹ** [وأذن]، كقوله (العدد 11: 18) "لأنّ بكيئتم في أذني يهوه"³، **פִּמָּ** [وفم]، كقوله (الخروج 17: 1) "على فم يهوه"⁴، **וּשְׁפָה** [وشفة]، كقوله (المزامير 89: 35) "ومخرج شفطي لا أبدل"، **וּבְנִיִּם** [ووجه]، كقوله (العدد 6: 25) "يضيءُ يهوه وجهه عليك"⁵، **וַיֵּד** [ويد]، كقوله (الخروج 9: 3) "ها يدُ يهوه"⁶، **וּלֵב** [وقلب]، كقوله (التكوين 8: 21) "وقال يهوه إلى قلبه"⁷، **וּמַלְאִים** [وأمعاء]، كقوله (إرميا 31: 20) "لذلك همهمت أمعائي له"، **וּרְגְלֵי** [ورجل]، كقوله (المزامير 99: 5) "واسجدوا لموطئ رجله".

فهذه الأقوال وما أشبهها من فعل اللّغة واتّساعها توقع كلّ واحدٍ منها على معنى، وتأويل ذلك ممّا نجده في غير معاني الخالق، فنعلمُ أن اللغة هكذا حقيقتها، وسبيلها أن تتّسع، وتستعير، وتمثّل، كما تتّسع وتقول أنّ السماء تنطق، كقول (المزامير 19: 2) ... وأنّ البحر يتكلّم، كقول (إشعيا

¹ ترجمة سعديا: "وأعلن عَوْنُهُ كالتريك على الرأس"

² ترجمة سعديا: "ودائماً عنايتهُ بها"

³ ترجمة سعديا: "لأجل ما بكيئتم بين يدي الله"

⁴ ترجمة سعديا: "على قول الله"

⁵ ترجمة سعديا: "ويضيء وجهه إليك"

⁶ ترجمة سعديا: "فإنّ آفة الله كائنة"

⁷ ترجمة سعديا: "وقال الله من ذاته"

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

23: 4) ... وأن الموت يقول (أيوب 28: 23) ... وأن الحجر يسمع لقوله (يشوع 24: 27) ... وما أشبه ذلك ما لا يحصى بسرعة...

فإذا وجدنا مثل هذه الألفاظ في الناس على غير التجسيم في بعض الأحيان، فالأؤكد أن يستقيم تفسيرها في معاني الباري على غير التجسيم. ثم أقول وقد وجدنا مثل هذه الألفاظ في جمادٍ لا يستقيم أن يكون له شيء من هذه الأعضاء؛ وذلك أننا نجد في اللغة للأرض والماء 12 [13] ¹ لفظة، أو لها ראש [رأس]...، ولاين [وعين]...، ואذن [وأذن]...، ובנים [ووجه]...، ופה [وفم]...، וכנף [وجناح]...، ויד [ويد]...، ושפה [وشفة]...، ולב [وقلب]...، ותבור [وسرة]...، ובטן [وبطن]...، ורחם [ورحم]...، וירך [فخذ]، فإذا وجدنا اللغة قد صنعت هذه الألفاظ لما شهد حسنا أن ليس له شيء من هذه الأعضاء وإنما هي كلها مجازات، فكذلك صانعها لما شهد له عقولنا أن ليس له شيء من هذه الأعضاء، وإنما هي كلها مجازات. ²»

أما عن معاني هذه الألفاظ العشرة عند سعديا، فنجده قد أول لفظ الرأس بالشرف والعلو، والعين بالعناية، والوجه بالرضا والغضب، والأذن بقبول القول، والفم والشفة بالبيان والأمر، واليد بالقدرة، والقلب بالحكمة، والأمعاء باللطف، والرجل بالقهر، مستشهدا على تأويلاته بنصوص من المقرأ.

يقول: «أعود على تلك العشرة بشروح معان، وأقول أرادوا [كذا] الأنبياء בראש [برأس] معنى شرفٍ وعلوٍ، كما قال هناك في الناس (المزامير 3: 4) ... وأرادوا בליין [بعين] عنايةً، كقوله

¹ في الأصل 12، ولكن عند عدّ هذه الألفاظ، نجد أنّها 13، وقد وجدنا أنّ صموئيل رزونيلات قد أثبت العدد 13 في ترجمته، مع ذكره أنّ العدد في النسختين العربية والعبرية 12.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 95-98. اعتمدنا في ترجمة الفقرات التوراتية العبرية على الترجمة بين السطور من كتاب العهد القديم العبري: ترجمة بين السطور؛ لحافظتها على الألفاظ التي قام سعديا بتأويلها في ترجمته للتوراة، بينما أثبتنا ترجمته في الهامش حتى تسهل المقارنة.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

(التكوين 44: 21) ،...، وأرادوا בבנים [بوجه] رضياً وغضباً، كما قال (الأمثال 16: 15) ،...، وقال (صموئيل الأول 1: 18) ،...، وأرادوا באוזן [بأذن] قبول قولٍ، كقوله (التكوين 44: 18) ،...، وأرادوا בפיה וشفפה [بفم وشفة] بياناً وأمرأً، كقوله (العدد 4: 27) ،...، (الأمثال 10: 21) ،...، وأرادوا בביד [بيد] قدرةً، كقوله (الملوك الثاني 19: 26) ،...، وأرادوا בבלב [بقلب] حكمةً، كقوله (الأمثال 7: 7) ،...، وأرادوا במעלים [بأمعاء] اللطف، كقوله (المزامير 40: 9) ،...، وأرادوا ברגל [برجل] قهراً، كقوله (المزامير 110: 1) ... «¹.

ويردّ سعديا على منكري هذه التأويلات، وقد احتجّوا بأنّ المقرّاء تذكر في نصوص صريحة أنّ الأنبياء رأوا صورةً مثل صورة البشر تكلمهم على كرسيّ فوق عرشٍ تحمله الملائكة، وقد تظهر لهم هذه الصورة على كرسي والملائكة عن يمينها وشمالها، يرّد سعديا عليهم بأنّ هذه الصورة المرئية، وجميع ما تعلّق بها من كرسيّ وعرش وحملته مخلوقون من نور؛ ليصحّ عند الأنبياء إلهية الكلام الذي تلقوه، وهي حسب صورة نورانية جليّة من الملائكة، تدعى כבוד 'א' "كبود يهوه" أو שכנינה "شخينا"، وقد تكون نوراً من دون صورة بشرية. ويستدلّ سعديا على ما ذهب إليه بسفر حزقيال، حيث جاء فيه أنّ هذه الصورة كلّمت النبي حزقيال، ويستحيل أنّ الذي كلّمه هو الإله؛ لأنّ الإله حسب ما صرّحت التوراة لم يكلم أحداً من أنبيائه باستثناء موسى. وقد بيّنا سابقاً أنّ سعديا ينكر أيضاً رؤية موسى للإله ويردّ على اليهود القائلين بها، ويذهب إلى أنّ ما رآه موسى كان نور الإله المخلوق فقط.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 97. بمقارنة تأويلات سعديا مع تأويلات القرساني نلاحظ تشابهاً كبيراً بينهما، يقول القرساني: «وأما اليد والذراع، فإنّ ذلك راجعٌ إلى القدرة، وذلك بيّن في عدة مواضع ... واليمين تدلّ على العزّ والقوة والسلطنة، ووصفه بالرجل يعني به أنّه قاهرٌ، وأنّ كل شيءٍ دونه وتحتّه؛ إذ كان كل مقهورٍ فإنّه نُسب إلى أنّه تحت الرجل والقدم، وذلك نظير قول سليمان في أبيه داود (الملوك الأول 5: 17) "حتى جعلهم الربّ تحت بطن قدميّه"؛ فليس يعني أنّه وطئهم برجله، بل معنى ذلك أنّ الله أظفره بهم، وأمكّنهم منهم حتى صاروا كالشيء الذي يُوطأ بالقدم. ووصفه بالأمعاء يُراد أنّه لطيفٌ رقيقٌ، وبالقيام أنّه ناصر غير غافل، وبالجلوس أنّه ثابت دائم، وبالغضب أنّه معاقب منتقم، وبالحدق يرد أنّه وإن أحرّ العقوبة فلا بدّ من حلّها وإن طالّت المدّة...» القرساني، الأنوار والمراقب، ج 1، ص 226، 227.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يقول: «فإن هَجَمَ هاجمٌ، فقال: وكيف يمكن أن يتأوّل هذه التأويلات لهذه الألفاظ المجسّمة ولما ينسبُ إليها، والكتاب قد أفصح بأنّ صورةً على صورة الناس قد رأتها الأنبياءُ تخاطبهم؟ ويضيف إلى كلامه ولاسيّما أنّها على كرسيّ، وملائكةٌ يحملونه فوق عرشٍ، كما قال (حزقيال 1: 26):

"فوق القبة التي فوق رؤوسها شُبُه عرشٍ كمنظر حجر اللازورد، وعلى شِبُه العرش شكلٌ كمنظر إنسانٍ"، وقد ترى أيضاً هذه الصورة على كرسيّ وملائكةٌ عن يمينها وعلى يسارها، كما قال (الملوك الأول 22: 19) "رأيتُ [الكلام لميخا] الربَّ جالساً على عرشه وجميعُ ملائكةِ السماء وقوفٌ لديه، على يمينه وشماله" أجبتنا بأنّ هذه الصورة مخلوقةٌ، وكذلك الكرسيّ والعرش وحملته، كلّهم محدثون، أحدثهم الخالق من نورٍ؛ ليصحّ عند نبيه أنّه هو الذي أوحى إليه بكلامه، كما سنبين في المقالة الثالثة، وهي صورةٌ شريفةٌ من الملائكة عظمة الخلق بهيّة النور، وهي تسمى כבוד ¹ [كبود يهوه]، وعنّها الذي وصف بعض الأنبياء (دانيال 7: 9) "وبينما كنتُ أرى، نُصبت عروشٌ، فجلس شيخٌ طاعنٌ في السن" ¹، وعنّها الذي وصف العلماء כדנינה [شخيانه]، وقد تكون نور [كذا] بلا صورة شخص، فشرّف الله نبيّه بأنّ أسمع الوحي من صورةٍ عظيمةٍ مخلوقةٍ من نورٍ تسمى כבוד ¹ [كبود يهوه] على ما بيّنا، ومّا يدلّ على ما قلناه قول النبيّ عن هذه الصورة (حزقيال 2: 1) "فقال لي: يا ابنَ البشر، قف على قدميك فأتكلم معك."، فليس يجوز أن يكون هذا المخاطب هو ربّ العالمين؛ لأنّ التوربة قالت إنّ الخالق لم يكلم أحداً بلا واسطةٍ إلاّ משה רבינו [موسى النبي] فقط، ذاك قولها (التثنية 34: 10) "ولم يقم بعد ذلك نبيٌّ ليسرائيل مثل موسى، لأنّ الله ناجاه شفاهاً"، وأما سائر الأنبياء فإنّما خاطبتهم الملائكة... ².

ومن النصوص التي ناقشها سعديا، مدافعا عن تنزيه الإله، وردّا على المجسّمة من قومه، والقائلين بالثالوث من النصارى، ودفعاً لانتقادات غيرهم، ما جاء في الإصحاح الأول من سفر

¹ تنمة الفقرة: وكان لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقي، وعرشه لهيب نار.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 99، 100

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

التكوين، في فقرتيه السادسة والعشرين والسابعة والعشرين: **כו ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל-הארץ ובכל-הרמש הרמש על-הארץ . כז ויברא אלהים את-האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם** ، وقد تُرجمت بـ: "وقال الله: لنصنع الإنسانَ على صورتنا كمثلنا، وليتسلط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع وحوش البحر وكل ما يدبُّ على الأرض. فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر، ذكرا وأنثى خلقهم"¹ ، ونلاحظ أنّ سعديا قد ناقشها بايجاز في الأمانات والاعتقادات² ، وبإسهاب في شرحه لسفر التكوين، ففي هذا الأخير قام بعرض التفسيرات المعروفة لهاتين الفقرتين الخاصّة بالنصاري وبعض القرائن وأبناء طائفته، ثم قدّم تفسيره الخاصين اللذين ارتضاهما: أولهما أنّ معنى "**בצלמנו כדמותנו**" "على صورتنا كمثلنا" وأيضا "**בצלם אלהים**" "على صورة الله" على سبيل تخصيص وتشريف هذه الصورة من بين جميع الصور التي خلقها، لا على سبيل التجسيم، وهذا كتخصيصه وتشريفه لأرضٍ أو جبلٍ أو بيتٍ من جميع الأراضي والجبال والبيوت المخلوقة له.

والتفسير الآخر أنّ آدم على صورة الإله وشبهه في التسلّط والتملّك لا في التخطيط والتشبيه والتجسيم، وهو يستشهد على هذين التفسيرين بنصوص من المقرأ يرى أنّها تؤيد ما ارتضاه.

¹ ترجمة كتاب العهد القديم العبري. ومما يلاحظ أنّ هناك خلافا جوهريا في نص الفقرة الأخيرة بين التوراة الماسورية ونظيرتها السامرية، فنصّ هذه الأخيرة كالآتي: «وخلق الله الانسان بقدرته بصورت [كذا] الملايكة خلقه ذكر وانثى [كذا] خلقهما».

راجع: الترجمة العربية لتوراة السامريين، حقّقها وقدّم لها: حسيب شحادة، ص6
² «ونفت [المقرأ] أن يشبه البارئ أو يشبهه البارئ، فهذه الأقوال الفصيحة هي الأصول المعوّل عليها، ويجب أن يردّ كلّ كلامٍ متشابهٍ إليها، بحيث يوافقها من مجازات اللغة، فمن ذلك قول الكتاب (التكوين 1: 27) "فخلق الله آدم بصورته مسلّطاً خلقه"، فأبيئ أنّ هذا على طريق التشريف؛ وذلك كما أنّ له جميع الأرضين، وشرف واحدةٍ منها بقول: هذه أرضي، وله جميع الجبال، وشرف جبلا واحدا بقول: هذا جبلي، كذلك له جميع الصور، وشرف صورةً واحدةً منها بأن قال: هذه صورتي على سبيل التخصص، لا على سبيل التجسيم.» الأمانات والاعتقادات، ص94

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يقول: «ولكنّ التخريج الذي أرضاهما [كذا] اثنان: أحدهما أن يكون معنى בְּצִלְתַּנּוֹר: وكذلك בְּצִלְתַּנּוֹר בְּצִלְתַּנּוֹר على سبيل التخصيص والتشريف؛ وذلك كما أنّه خلق جميع أجزاء الأرض، فشرفّ منها أرضاً واحداً [كذا]، وقال عنها هذه أرضي، كما في قوله: "وآتي بك إلى أرضي" (حزقيال 38: 16) وقال: "لا يجلسوا في أرض الربّ" (هوشع 9: 3). وخلق الجبال كلّها واختصّ منها جبلاً قال: "هذا جبلي"، ذاك قوله: "جبلُ الله جبلُ باشان" (المزامير 68: 15) ... فخلق البيوت كلّها، فشرفّ منها بيتاً واحداً فقال: "هذا بيتي" "لأنّ بيتي بيت الصلاة يُدعى لكلّ الشعوب" (إشعيا 56: 7) ... كذلك الصور كلّها فاخصّ منها بصورةٍ واحدةٍ، قال هذه صورتي ... والثانية هو الذي أثبتته التوراة ... أنّ آدم في صورة الله وشبهه، من باب التسلّط والتملك لا من التخطيط والتشبيه؛ وذلك على ما يقال فلانّ اليوم في صورة عالم، و فلانّ اليوم في صورة كافر، وليس يريد به صورة الجسم، وإمّا يريد المنزلة والمرتبة، فجعل الله آدم من بين جميع الأشياء في منزلته سلطاناً على الكلّ ممكّن، كما أنّ الله جلّ وعزّ السلطان على الكلّ. يؤكّد ذلك قوله: "يستولون على سمك البحر" (التكوين 1: 26) فاعلم أنّه يشبهه في باب "يستولون" دون غيره. وعلى ذلك يقول داود "تسلّطه على أعمال يديك" (المزامير 8: 6) وكان تقدّمه قوله "وتنقصه قليلاً عن الملائكة" (8: 5) أنّه نقصه الخلق والابتداع وما شاكل. ¹

وكانت ترجمة سعديا لهاتين الفقرتين كالآتي: «قال الله: نصنع إنساناً بصورتنا كشبهنا مُسلّطاً، يستولون على سمك البحر، وطائر السماء، والبهائم، وجميع الأرض، وسائر الدّيب الدّابّ على الأرض، فخلق الله آدم بصورته مُسلّطاً خلقه، ذكراً وأنثى خلقهما»، والملاحظ على هذه الترجمة أنّ سعديا أضاف كلمة "مسلّطاً" غير الموجودة في النصّ العبري، متبنيّاً فيها تفسيره الأخير الذي تقدم شرحه.

¹ شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص173.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وبالعودة إلى كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني¹، نجده قد نقل نصّ سعديا الذي أثبتناه أعلاه حرفياً، متبنيًا تفسيريه اللذين شرحناهما، أمّا ابن ميمون² فلا يختلف كثيراً في تفسيره عن التفسير الثاني لسعديا حيث يرى أن المراد على صورة الإله وشاكلته (وشبهه) من أجل العقل الإلهي المتصل بالإنسان لا من أجل الشكل والتخطيط، ردّاً على الجسميّة من قومه.

¹ القرقساني، الأنوار والمراقب، ج1، ص231، 232

² يقول إسرائيل ولفنسون عارضاً رأي ابن ميمون في هذه القضية من خلال كتابه دلالة الحائرين: «ويفتتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف الماديّة، فيشرح الآية: "نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا" بقوله: إنّ الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدلّ على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدي ذلك إلى التجسيم المحض، ورأوا أنّهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النصّ... وأمّا صورة فتقع على الصورة الطبيعيّة، أعني على المعنى الذي يجوهر الشيء بما هو، وهو حقيقة من حيث هو ذلك الموجود المعنوي الذي عنه يكون الإدراك الإنساني... فيكون المراد من الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي، لا الشكل والتخطيط» إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 108، 109. وينهي ابن ميمون مناقشته لهذه القضية بقوله: «أعني من أجل العقل الإلهي المتصل به، أنّه على صورة الله وشاكلته، لا أن الله تعالى جسمٌ، فيكون ذا شكل» موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 51

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

المبحث الثالث: آراؤه المتعلقة بالإنسان

المطلب الأول: مكانته

أولاً - محوريتته وتفضيله

يرى سعديا أن الإنسان «هو المقصود من جميع المخلوقين»؛ ذلك أن الشيء الشريف - حسبه - يتوسّط دائماً الأشياء غير الشريفة، ويُمثّل على ذلك بتوسّط الحَبِّ -الذي هو قوام النَّبات- داخل جميع الورق، وبتوسط قلب الإنسان صدره، وبتوسط الروح الباصِرِ العين...¹ وبعدها يقول: «ثم وجدنا الأرض متوسطةً، والسماء والأفلاك تحيط بها من جميع جهاتها، صحَّ عندنا أن الشيء المقصود به الخليقة هي [هو] في الأرض، ثم تصفحنا جميع أجزائها فرأينا التراب والماء مَوَاتِنَ فوجدنا البهائم غير ناطقة، فلم يبقَ إلا الإنسان، تيقنا أنه الغرضُ المقصودُ لا محالة»². ثم يستدل على مقصودية الإنسان وتفضيله على جميع الخلق بنصوص من المقرأ والتلمود³.

وفي مقدمته لشرح سفر أيوب يذكر أن حَلَقَ العالم جميعاً، هو من أجل نفع الإنسان: «ومّا وضَحَ أن إيجاد الخلق بعد ما لم يكن هو الفضلُ الأعظمُ، إذ حَلَقَ العالم بأسره وأسكنه الناطقين لينفعهم، وفيه قال النبيّ: لأني قلتُ ستبني عالم الرحمة، وتعدّ السموات وتثبت فيها حقك (المزامير 89: 3)»⁴.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 145، 146

² المصدر نفسه، ص 146

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

⁴ سعديا، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، ص 30. وفي موضع آخر من الأمانات يقول: «وإذا لم يكن لخلقهما [أي نفس الإنسان وجسمه] معنى سَقَطَ مع سقوطه خَلْقُ السماء والأرض وما بينهما، إذ الكلُّ إنما حُلِقَ من أجل الإنسان» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 198، 199. للمزيد انظر أيضاً:

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p58

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ونجد أن موسى بن ميمون يذكر هذا الرأي في كتابه دلالة الحائرين ويردّه: «وكذلك يُظنُّ أن غاية الوجود كلّهُ نوعُ الإنسان فقط ليعبد الله، وإنّ كل ما فُعِل، إنّما فُعِل من أجله حتى إن الأفلاك إنّما تدور لمنافعه، ولإيجاد ضرورياته. وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعدُ على هذا الظن كثيراً... وهذا الرأْيُ إذا تعقّب كما يجب على العقلاء أن يتعقّبوا الآراء، تبين ما فيه من الدّخل.»¹

ومن اللافت للنظر أن ابن ميمون² يستدلّ مثل سعديا بملاحظته للظواهر الطبيعية والكونية، وبموقع الإنسان في العالم، لكنه يصل إلى نتيجة تناقض تماماً نتيجة صاحبه.

ومن علماء اليهود الذين تابعوا سعديا في أفضلية الإنسان وتسخير العالم له بجي بن يوسف بن باقودا في كتابه الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية على لوازم الضمائر: «فكان من حكمة الخالق (تع) أنّه خَلَقَ لِكِ [النفس الإنسانية] هذا العالم بجميع ما يحويه من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ، بأحكامٍ نظامٍ وأتقن تدبيرٍ، مهياًً لمصالحك...»³.

وأيضاً تنتهيل فيومي في كتابه بستان العقول: «ولمّا كان الإنسان آخر المصنوعات، وعنده وقف الصنعة بموجب الحكمة الإلهية، وصار أشرف الموجودات في عالم الكون والفساد، فجعله البارئُ

¹ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 465

² يذكر ابن ميمون: «ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلّها من أجل وجوده، بل إن الموجودات كلّها مقصودة لذاتها. وما ينبغي أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذي بيننا وبينها... وأن ليس لنا حيلة في معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات؟ فكيف يتخيّل واحد منّا أنه من أجله وبسببه خلقت وأتت آلات له؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص؟ هذا محال بحسب النظر الفلسفي... وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد.» إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 141، 142

³ بجي بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية على لوازم الضمائر، ص 162

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

تبارك وتعالى عالماً صغيراً... وفضّله على جميع الخلائق. وسلّطه على جميع الموجودات من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ...»¹.

ويرى سعدياً أن وجه تشریف الإله الإنسان هو «بالحكمة التي جعلها له وعلمه إيّاها» والتي بها يستطيع حفظ كل شيء ماضٍ من الأفعال، والنظر في عواقب الأمور، وتسخير الحيوان، واستخراج الماء من عمق الأرض، وبناء المنازل السريّة، ولباس الثياب الفاخرة، وإصلاح الأطعمة اللذيذة، وقيادة الجيوش، وتديب المثلث والسلطان، وعلم هيئة الفلك ومسير النجوم ومقادير أجرامها وأبعادها وسائر أحوالها².

الإنسان عند سعدياً هو «المقصود من جميع المخلوقين»، و «المفضّل»، و «قُطب العالم وقاعدته»³، وهو لم يستحق هذا التشریف إلا لأنّ الحكيم «جعلهُ موضعاً لأمره ونهيهِ»⁴. فسعدياً يربط تفضيل الإنسان وتشريفه بمسألة تكليفه دون غيره من سائر المخلوقات.

ثانياً- إجابته على بعض الشبه

بعد هذا، يقوم سعدياً بالإجابة على بعض الشبه التي تتعلق بمحورية الإنسان في العالم، وأفضليته على جميع الخلق، وأولها مسألة صغر جسمه وحقارته، والتي يجيب عنها بقوله: «وعلى أنّ جسمه صغيرٌ فنفسه أوسع من السماء والأرض؛ إذ يحيط علمه بما فيهما، نعم حتى بلغت إلى المعرفة بما فوقهما الذي به يكون قوامهما أعني الباري تعالى وتقدّس»⁵.

¹ نتنيل فيومي، بستان العقول، ص 81، 82

² سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص 147

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

⁴ المصدر نفسه، ص 148

⁵ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويجيب عن قصر عمره: «إنما أعطاه [أي الخالق] هذا العمر القصير في هذه الدنيا التي هي دار كُلفة، ووعدته أنه إذا نُقِلَ فله الحياة الدائمة»¹.

ويقول عن بنية جسمه الضعيفة والمركّبة من الدّم والبلغم والمرّتين: «إن سُمنا هذا [أي أن تكون أجزاءه صافية متشابهة] فإنّما نسومُ أن يخلق كوكباً أو ملكاً؛ لأن جسم الإنسان المعلوم هو هذا المخلوق من هذه الأخلاط، وهو أصفى هذه الأشياء الأرضية... فمن سام أن يجعل جسم الإنسان من أجزاء ليست أجزاءه فإنّما سام إبطاله»².

وبخصوص الأمراض التي تحلّ به: «فوجدتها صالحةً له؛ لتردعه عن خطئه وتُدلّله لربّه وتعُدّل أحواله»³.

وعن تسليط الحر والبرد عليه وإحساسه بسموم الهوام والمؤذيات: «فعلمتُ أن إشعاره بذلك صلاحٌ له؛ لأنه لو كان لا يحسُّ بالُم كان لا يفرق عقاب ربّه؛ لأنه إذا قال إني أوملك لم يدر ما الألم؟ فأحسّه بهذه الآلام لتكون له أنموذج [أنموذجاً]...»⁴.

وعن الدواعي المركبة فيه والشهوات التي كثير منها آفةٌ عليه: «فتبيّنتُ أن الحكيم لم يركبها فيه إلا ليضع كل واحدةٍ في موضعها بالعقل الذي رزقه إياه. أما شهوةُ الغذاء فلا إقامة الصّورة وأما شهوةُ الغشيان فلا إقامة الخلف، ويتناول الجميع على ما بيّنه وأحلّه...»¹.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 148

² المصدر نفسه، ص 148، 149

³ المصدر نفسه، ص 149

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. تتكرّر هذه المسألة والإجابة عليها عند سعديا في مقدمته لشرح سفر أيوب: «وإيجادُه الآلام والأمراض والمضارّ في العالم أيضا جودا ومصلحة للناس ليفرقون عقابهُ، ويتّقون نعمته، كقوله: "وإنّ الله يفعلُ حتى يخافوه" (الجماعة 3: 14) فأحسّهم الله تعالى بالآلام حتى إذا نجّاهم منها فله الجود والفضل، وفيه يقول النبي: "فضلك كبيرٌ عليّ؛ حيث نجيت نفسي من الهاوية السفلى" (المزامير 86: 13)». سعديا، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، ص 30، 31

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وعن العذاب الأليم والتخليد في النار: «فرأيتُ أن ذلك بإزائه التّعيمُ الدائمُ والتّخليد في الثواب، وأتّهما جميعاً إن لم يكونا كذلك فلم يرعّب بكل ترغيبٍ ويرهب بكل ترهيبٍ». ²

ويقول أخيراً بخصوص أمر الخالق في الإنسان بالقتل: «فتبيّنتُ أن هذا لمصلحته وليست بخارجة عمّا في العقل؛ لأن العقل يقضي كما يرى الإنسان الواحد أن قَطَعَ بعضَ أعضائه مما فسدت بسمٍ أو بمرضٍ صوابٌ؛ ليسلمَ باقي جسمه، كذاك يرى جنسُ الناطقين أن قَتَلَ من فسَدَ منهم وأفسد في البلاد صوابٌ ليسلمَ باقي الجنس». ³

ثم يوضّح بعد أن أتى على ذكر الأبواب السابقة «من باب العدل في أمر الإنسان» أن كلّ ما اشتبه على مؤمنٍ مما يماثل هذه الأبواب، فينبغي أن يحسن الظنّ، فإنه لا محالة سيجد له وجهاً من الحكمة ⁴.

المطلب الثاني: النفس

تناول سعدياً قضية النفس الإنسانية في المقالة السادسة، والتي وسمها بـ: "في جوهر النفس والموت وما يتلو ذلك"، وستتناول عناصر هذا المطلب بالأساس من خلال ما أورده في هذه المقالة.

أولاً - مفهوم النفس والرد على المخالفين

¹ سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص 149

² المصدر نفسه، ص 150

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يبتدئ سعديا حديثه عن النفس بالتطرق إلى ماهيتها، والتي يرى أنّ الخوض في معرفتها «هو خوضٌ في أمرٍ عميقٍ دقيقٍ لطيفٍ»¹، ويذكر أنه وجد الناس يختلف فيها «اختلافات عجيبة»، لكنه يُعرض عن أكثرها، موجّها اهتمامه إلى عيونها، وهي سبعة مذاهب، بالإضافة إلى أربعةٍ تقدم الحديث عنها ونقضها، وهي مذهب الروحانيات، ومذهب أنّ الأشياء من ذات الخالق، ومذهب أنّها منه ومن شيءٍ آخر، ومذهب أصحاب الاثنيْن.²

أما المذهب الأول من المذاهب السبعة، فمذهب القائلين أنّ النفس عرضٌ من الأعراض، ويرى أنّ الذي حملهم على هذا القول، ملاحظتهم فعلها، فظنوا للطفها عن الحسّ أنّها عرض، وذلك للطف الأعراض ودقتها، وأصحاب هذا المذهب أنفسهم اختلفوا على خمسة آراء: فبعضهم رآها عرضاً يُحرِّك نفسه، وبعضهم رآها كمّالاً للجسم الطبيعي، وبعضهم رآها تأليفاً للطبائع الأربعة، وبعضهم رآها ارتباط الحواس، وبعضهم رآها عرضاً يتولد من الدم. ويرى سعديا أنّ جميع هؤلاء القائلين بعرضيّتها على باطل، وذلك لسببين: أوّلهما، لأنّ الشيء العرضيّ لا تجيء منه هذه الحكمة العظيمة والأفهام الجليلة التي عليها قوام الدنيا، وثانيهما لأنّ العرض لا يكون معترضا بعرضٍ آخر، لكننا نجد النفس معترضة بأعراض كثيرة، كما يقال نفسٌ جاهلةٌ ونفسٌ عالمةٌ، ونفس لها محبة وكرهة...³

أما المذهب الثاني فهو مذهب القائلين أنّها ربيعٌ، والثالث أنّها نارٌ، ويرد على المذهبين معاً بالحسّ، فلو كانت ريحا لكان طبعها حارا رطبا، ولو كانت نارا لكان طبعها حارا يابسا، لكننا لا نجدها كذلك. أما المذهب الرابع فهو مذهب القائلين أنّها جزءان، أحدهما عقلي منطقي غير فانٍ، مسكنه القلب، والآخر حيواني منبثٌ ومتفرِّقٌ في سائر البدن فانٍ. ويردّ على هؤلاء باستحالة امتزاج

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 191

² المصدر نفسه، ص 188، 189

³ المصدر نفسه، ص 189، 190

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

القديم مع غير القديم، والفاني مع غير الفاني. أما المذهب الخامس فهو مذهب القائلين أنّها هواءان أحدهما من داخل والآخر من خارج، والذي دفعهم إلى هذا القول أنّها لا تثبت إلا باستنشاق الهواء من خارج، ويرى سعديا أنّ هذا الاستنشاق إنّما هو للترويح على الحرارة الغريزيّة التي تُسكنها النفس في القلب¹.

أما المذهب السادس، فهو مذهب من قال بأنّها دَمٌ مُحَضٌّ، وينسب هذا القول لعنان (رأس فرقة القرائين وخصم سعديا) وحده، حيث صرّح به في أحد كتبه، ويرى أنّ الذي دعاه لهذا القول فهمه الخاطئ لما جاء في سفر اللاويين (11 : 17)، ثم يوضح له الفهم الصحيح للنص بربطه بما سبقه، لا بأخذه مجتزئا، وفي ضوء أساليب اللغة في التعبير².

أما المذهب السابع، وهو مذهب سعديا، فالنفس حسبه من مخلوقات الإله، وهي جوهرٌ لطيفٌ أصفى وأخلص وأبسط من جوهر الأفلاك، وأنّها تقبل النور كما يقبله الفلك، وبهذا النور صارت ناطقة³.

والدليل على مخلوقيتها، هو ما تقدّم في إثبات حدوث العالم، وأنّ الأزلية لله فقط. وعن كونها جوهرًا لطيفًا أصفى وأخلص وأبسط من جوهر الأفلاك، فدلّيله من المعقول مشاهدة آثار حكمتها وتديريها عند اتصالها بالجسم، حيث إنّ هذا الأخير لا يُشاهد منه شيء من ذلك عند مفارقتها له، ولو كانت النفس مثل الأجزاء الأرضية لم يمكن لها أن تأتي بتلك الأعمال الجليلة، ولو كانت من

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 190. وحسبه فإنّ أصحاب المذهب الرابع يرون فيها نفسين متميزتين، لا نفسا واحدة فقط.

² المصدر نفسه، ص 190، 191

³ المصدر نفسه، ص 193، 194. ويقول عن النفس في موضع آخر: «جوهرٌ عقليٌّ صافٍ أصفى من جوهر الكواكب والأفلاك». المصدر نفسه، ص 166. راجع عن مفهومها أيضا لدى:

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الأجزاء الفلكية لم يكن لها نطقٌ (عقل أو علم) كما ليس لهذه الأخيرة نطقٌ. ثم بعد ذلك ينتقل إلى ما ورد في المقرء، حيث يستدلّ بما جاء في سفريّ دانيال وأيوب، حيث جاء فيهما أن النفوس الزكية تستنير كاستنارة الأفلاك، والنفوس الشريرة لا تستنير بل هي أقل من الأفلاك، وعليه يرى أن جوهر النفس من جوهر الأفلاك¹.

وهو يرى أن النفس ناطقة أو عاملة لذاتها ، وذلك لاستحالة استفادة هذا العلم من الجسم، حيث إن هذا الأمر ليس من شأنه، ويستدلّ بما يراه الأعمى في منامه، حيث إنّ هذا الإدراك يستحيل أن يكون من جسمه، بل هو من نفسه².

ثانياً- علاقة النفس بالجسم

يرى سعديا أن النفس لا تفعل إلا بالجسم، فهو آلتها، فإذا اتصلت به ظهرت لها ثلاث قوى، هي: قوة التمييز، وقوة الشهوة، وقوة الغضب. وقد أعطت لغتهم (العبرية) للنفس ثلاثة أسماء، أوّلها נפש، وفيها إشارة إلى أن لها قوة مشتبهة كما جاء في سفر التثنية (20: 12) وأيوب (20: 33)، و רוח وفيها إشارة إلى أن لها قوة غضبيّة كما جاء في سفر الجامعة (9: 7)، أما الاسم الأخير נשמה وفيها إشارة إلى أن لها قوة عاملة كما ورد في سفر أيوب (8: 32)³.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 194، ويقول في موضع آخر عن أثر الحسنات والسيئات على النفس: «ثم تبين أنّ الحسنات إذا كثرت للنفس صفت واستنارت... وأنّ السيئات إذا كثرت للنفس كدرت وأظلمت». المصدر نفسه، ص 167

² المصدر نفسه، ص 195

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. جاء في كتاب الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب: «والروح ويطلق عليها في العبرية "نفس، نَشَامَاه، رُوح" من الأمور التي يكتنفها الغموض في المصادر العبرية....» سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب، ص 29

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وعن محلّ النفس -أو مسكنها حسب تعبيره- من الجسد، فهو يرى أن هذا المحل هو القلب، وذلك حسبه لأنّ الشرايين التي تفيّد الجسم الحس والحركة منشؤها ومخرجها جميعا من القلب، ولهذا تجتمع المقررا دائما بين النفس والقلب¹.

وهو يرى أن الأجل هو المدة المحصاة التي جعلها الإله لاجتماع النفس مع الجسم، وقد يزيد الإله في هذه المدة وقد يُنقص منها²، وهذا حسب إرادته، وليس كل صالح يُزاد في عمره وليس كل طالح ينقص منه، حيث إن الجزء ليس قاصرا على حياة الدنيا³.

ثالثا- خروج النفس من الجسم ومصيرها بعده

يقول سعديا عن كيفية خروج النفس من الجسد: «وإذ قد بيّنتُ هذه الأمور، فينبغي أن أشرح كيف تكون حالة النَّفس في وقت خروجها من الجسم، وأقول أنّ الآباء عرّفونا أن الملاك الذي يبعث به الخالق ليفرّق بينهما، يظهر للإنسان بصورة نارٍ صفراء مملّوة عيوننا، من نار زرقاء، وفي يده سيفٌ مصلت يقصده به، فإذا رآه [كذا] كذلك انزعج لذلك وفارقت روحه جسمه»⁴.

ويذكر أنّ عدم رؤيتنا للنفس حال خروجها من الجسم، يرجع لصفائها ومشابقتها للهواء في رِقته، كما أننا لا نرى الأفلاك لنقاء جرمها وصفائها⁵.

وعن مصير النفس بعد الخروج من الجسم، نجدّه يذكر، مستشهدا بالمقررا والتلمود، أنّها تحفظ إلى وقت المجازاة وتكون النفوس الصافية منها في عُلوٍّ، أما غيرها (يسمّيها الكوادر) فتكون في سفلي. ولن

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 196. يذكر سعديا القلب باعتباره محلاً للنفس في مفتتح مقاله السادسة، حيث جاء في

مُفتتحها: «عرّفنا ربّنا تبارك وتعالى أنّهمبتداً نفس الإنسان في قلبه مع كمال صورة جسمه...» المصدر نفسه، ص 188

² المصدر نفسه، ص 203

³ المصدر نفسه، ص 204

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

⁵ المصدر نفسه، ص 205

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

تكون على علم بما سيقع لجسدها بعد مفارقتها. وعن مدة هذه المفارقة أو الانفصال يقول: «مدّة مقامها متفرّقة تكون إلى أن تجتمع جميع النفوس التي أوجبت الحكمة من البارئ خلقها، وذلك يكون إلى آخر مقام الدنيا. فإذا تمّ عددها واجتمعت جمع بين النفوس وأجسامها¹، حيث سيقع الجزاء على النفوس والأجسام جميعا.

بعدها يقوم بعرض آراء المخالفين له في مصير النفس، والذين سبق أن ناقشهم في حديثه عن ماهيتها: «فوجدتُ الذين قالوا بأنّها جسم هوائيّ أو نارّي، وأكثر الذين قالوا أنّها عرض، الجميع يزعمون أنّها تنحلّ وتنفسد وتلاشى. وأمّا الذين قالوا أنّها من الروحانيات، ومن خالقها وحده، ومنه من شيء آخر، ومن أصلين قديمين، فيزعمون أجمعون أنّها تعود إلى معدنها الذي منه اقتطعت. وقد بيّنتُ فساد جميع هذه الأقوال وأبطلتها»².

وإن كان قد اكتفى بعرض آراء هؤلاء المخالفين، لتقدم ردّه عليهم، غير أنّنا نجده يُفرد "قومًا" ممن يتسمّون باليهودية" - حسب تعبيره - بالردّ مُطيلًا فيه، حيث يرى هؤلاء بتناسخ الأرواح: «لكني أقول أنّ قومًا ممن يتسمّون باليهودية وجدّتهم يقولون بالكفرّ ويسمونهُ التناسخ، ومعناه عندهم أنّ روح ראובן [رؤوبن] تصير في שמעון [شمعون] وبعد ذلك في לאوي [لاوي] وبعد ذلك في יהודה [يهودا]، ومنهم أنّ أكثرهم يقولون وقد تكون روح إنسانٍ في بهيمةٍ وروح بهيمةٍ في إنسانٍ، وشيءٌ كثيرٌ من هذا الوسواس والتخليط»³.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 206، 207. راجع بخصوص هذه المسألة أيضا:

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive de moyen âge, p59

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 207

³ المصدر نفسه، ص 208. يصف سعديا القرائن أيضا في كتاباته بقوم يتسمّون باليهودية، لكن حسب دراستنا لهذه الفرقة نجد أنّ متكلّمها أيضا نقدوا كسعديا القول بالتناسخ؛ لهذا نرى أنّ الباحث "يحيى ذكري" قد جانبه الصواب حينما نسب إلى القرائن القول بالتناسخ، وأنهم من قصدهم سعديا في مسألة التناسخ، ينظر: يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، ص 146 وما بعدها.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ومّا يستدلّ به هؤلاء، التشابه بين أخلاق الناس وأخلاق البهائم، فيشبهه الشديد من الناس بخلق السباع، والشرير المهين بخلق الكلاب، والخفيف بالطير... فاستنتجوا من ذلك أن هذه الأخلاق صارت في الناس لأنّ فيهم أرواح البهائم. ويردّ عليهم بقوله: «فما كفى أنّهم جعلوا جوهر النفس ينقلب، ولم يثبتوا لها جوهرًا حقيقيًّا، حتى ناقضوا أقوالهم، فجعلوها تقلّب الجسم وتحيله، والجسم يقلبها ويحيلها، وهذا هو الخروج عن المعقول.»¹ ثم يواصل عرض ما يستدلّون به، والرد عليهم: «فيقولون أنّ الخالق عدلّ، فما كان ليؤلم أطفالاً إلاّ على ذنب اقترفته أنفسهم، حيث كانت في الجسم الذي من قبل جسمهم. وفي هذا ردودٌ كثيرة، ال [الأول]: لأنهم أغفلوا بعض التعويض الذي ذكرناه، وأيضا لأنّنا نسألهم عن الحال الأولى، نعي أول ما خلقت، هل كلّفها ربها طاعة ما أم لا؟ فإن قالوا لم يكلفها سقطت العقوبات كلّها، إذ لم تكن كلفة من الأصل، وإن أنعموا بالكلفة والنفس لم توضع بعد ولم توعظ، فقد أقرّوا بأنّه يُكلف العباد لما يستأنف، لا لما مضى خاصّة، ورجعوا إلى قولنا بالتعويض، وتركوا اصرارهم على لا ألم إلاّ ما سلف»².

وبخصوص استدلالهم بما ورد في المقرّ³، نجده يذكر هذه الفقرات، ثم يبيّن معناها الصحيح

حسبه، وأنه لا يوجد فيها أيّ دليل على ما زعموا من التناسخ.

هذا ويذكر "عبد القاهر البغدادي" (ت429هـ) أنّ من اليهود من تبنى هذا المعتقد: «وقال بعض اليهود بالتناسخ، وزعم أنّه وجد في كتاب دانيال أنّ الله تعالى مسح بختنصر في سبع صور من صور البهائم والسباع، وعدّبه فيها كلّها ثم بعثه في آخرها موحداً.» عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص203

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص208

² المصدر نفسه، ص208، 209

³ المصدر نفسه، ص209-211

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

المطلب الثالث: الأفعال الإنسانية

أولاً- الجبر والاختيار

تعدّ مسألة الأفعال الإنسانية من حيث الجبر والاختيار من أهمّ المشكلات الفلسفية التي اختلفت وتضاربت بخصوصها الآراء قديماً وإلى الآن، وقد أدلى سعديا بدلوه في هذه المسألة بنصرتة لحرية الإرادة الإنسانية والاختيار، وبنقضه لفكر خصومها من الجبريين، وقد تناول هذه المسألة في مقالته الرابعة من الأمانات التي سمّاها: "في الطاعة والمعصية والجبر والعدل"، بالإضافة إلى مواضع في مؤلفاته الأخرى.

يرى سعديا أنّ من عدلِ الإله ورأفته بالإنسان أنه أعطاه القدرة والاستطاعة على ما أمره به، والامتناع عن ما نهاه عنه، ويستدلّ على ذلك بأنّ الإله الحكيم لا يكلّف العاجز ومن لا طاقة له¹، ويذهب إلى أن الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل حتى يقدر الإنسان على الفعل والترك².

ويرى أيضاً «أنّ الخالق جلّ جلاله لا مدخل له في أعمال الإنسان بوجهٍ وأنّه لا يجبرهم على طاعةٍ ولا على معصيةٍ»³. ويستدلّ على ذلك بالحسّ والعقل والنقل.

ويتمثل دليل الحسّ عنده في كون الإنسان «يشعر من نفسه بأنّه يقدر أن يتكلّم ويقدر أن يسكت ويقدر أن يمسك ويقدر أن يترك، لا يشعر بقوة أخرى تمنعه على إرادته البتّة»⁴، ونلاحظ

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص150، وشرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص123

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص151

³ المصدر نفسه، ص152. ونلاحظ تأكيده على هذه المسألة أيضاً في شرحه لسفر التكوين: «قوله "ثم أخذ الله آدم" لا

[يوجب] الجبر؛ إذ ليس له تعالى مدخل في أفعال الناطقين، ولكنه بالأمر.» ص188

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص152

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

تكرار هذا الدليل الحسّي أو الشعوري في شرحه لسفر التكوين¹، وأيضا عند يهوذا اللاوي في كتابه الخزري².

أما دليل العقل فيتمثل عنده في استحالة أن يكون فعلُ الواحدٍ من فاعليْن، ولعبيّة الأمر والنهي مع الجبر، ولما جاز العقابُ حينها، وأيضا لوجب الثواب للمؤمن والكافر معاً، ولوجب أن يكون عذرُ الكافر مقبولاً³.

وأما عن التقلّ فنجدّه يستدلّ بنصوص من سفر التثنية وملاخي وإشعيا وإرميا والتلمود⁴.

ومن شبه الجبر التي يردّ عليها شبهة أنّ علمَ الإله بعصيان الإنسان يوجبُ عصيانه حتى يتمّ ما قد علمه، ويجيب على ذلك بأنه لو كان علم الإله بالشيء هو سببُ كون الشيء لكانت الأشياء قديمة لم تزل؛ إذ لم يزل علمه بها. وإمّا الاعتقاد أنّه يعلمُ الأشياء على مثل حقيقة كونها، فما كان منها ممّا يحدثه هو فقد علمَ أنّه سيحدثه، وما كان منها ممّا يختاره الإنسان فقد علمَ بأن الإنسان سيختاره⁵.

وبعدها يُورد عدداً من الفقرات من التناخ والمشنا «فيها شبهة وشكوك في معنى الجبر»، ثم يقوم بنقضها والردّ عليها⁶، ومن ذلك الاشتباه الذي حصل للبعض بين المنع بالنهي ومنع الفعل، كقصة

¹ «والدليل على ذلك علم كل واحد منا بنفسه أنه قادر على أن يتحرك وأن يسكن وأن يفعل ويترك الذي نفعله ونتركه.» شرح

سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص123

² يهوذا اللاوي، الكتاب الخزري، ص550

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص152، 153. عن استدالات سعديا، راجع أيضا:

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p59

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص153

⁵ المصدر نفسه، ص154

⁶ المصدر نفسه، ص159-165

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

أبيمالك ومنعه من المرأة المتزوجة، حيث ظنوا أن الإله منع فعله، وإنما منعه بالنهاي، وهو كمنع المطلّق أن يراجع مطلقته بعد زواجها بغيره، فهو يقدرُ بالاختيار وليس يقدرُ بالشريعة¹.

ثانياً - حسن الأفعال وقبحها

يقسم سعديا الشرائع أو الفرائض إلى قسمين: شرائع أو فرائض عقلية، وأخرى سمعية. وقد عرّف القسمين كليهما في تفسيره لسفر الأمثال بقوله: «أعني بعقلية الأمر بجميع ما هو عند العقل مستحسنٌ كالصدق والعدل والإنصاف والإحسان وما أشبه ذلك. والنهي عن جميع ما هو عند العقل مستقبحٌ كالكذب والسرق [كذا] والفسق وما شاكل ذلك. وأعني بسمعية الشرائع التي جاء بها خبر الرسول عليه السلام من طهارة وقربانٍ وسبتٍ وعيدٍ وما جرى مجرى ذلك.»²

والشرائع العقلية هي ما غرس الإله في عقل الإنسان استحسان المأمور بها، واستقباح المنهي عنها³، وهي أمورٌ يقضي العقل باستحسانها أو استقباحها لعينها. في حين أنّ الشرائع السمعية هي «أمورٌ لا يقضي العقل باستحسانها لعينها ولا باستقباحها لعينها... فصار المأمورُ به منها حسناً والمنهي عنه منها قبيحاً لموضع التعبد بذلك... ومع ذلك فلا بدّ من أن يكون لها عند التأمل منافع جزئية وتعليلٌ يسيرٌ من المعقول.»⁴

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 159، 160

² سعديا، تفسير سفر الأمثال وشرحه بالعربية، ص 25

³ «وكلٌّ فَيّ من هذه مأمورٌ به غرسَ في عقولنا استحسانه، وكلٌّ فَيّ نهى عنه غرسَ في عقولنا استقباحه» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 115

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 115

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويخالف سعديا مذهب من يقول بأن القبيح أو المنكر هو ما آلمه وأغمّه والحسن ما ألدّه وسكّنه، معتبرا إياه مذهباً باطلاً؛ لما يلزم منه من تضادٍ وتمازٍ¹.

وحسب بعض الباحثين اليهود²، فإنّ سعديا هو أوّل يهودي يقسّم الشرائع إلى عقلية وأخرى سمعية، وهو من قام بإدخال هذا التقسيم الثنائي للشرائع إلى الفكر اليهودي.

ثالثاً - مسائل أخرى

من المسائل الأخرى التي عالجها سعديا والتي تتعلق بالأفعال الإنسانية، تحديده لمعنى الفاسق

والكافر، فالفاسق عنده هو مرتكب الكبائر، مثل زنا المحارم، وانتهاك السبت، وفطر يوم كيبور - يسمى يوم أو عيد الغفران أيضاً-، وتناول الخمير بالفصح، وما شابه ذلك، فكلّ من ارتكب إحدى هذه الكبائر أو العظائم فهو في منزلة الفسّاق حسبه³.

¹ «إنّ قتل العدوّ ممّا يلدّد القاتل ويؤلم المقتول، وأخذ أيّ مالٍ وأيّ حرمةٍ ممّا يلدّد الآخذ ويؤلم المأخوذ منه، فعلى ظن هذا الظانّ يجب أن يكون كلّ فعلٍ من هذين حكمه جهلاً معاً، حكمه؛ لأنّه يلدّد القاتل والسارق والزاني، وجهلاً؛ لأنّه يؤلم خصمه. وكلّ مذهبٍ يدفع إلى التضاد والتمازٍ فهو باطلٌ. بل قد يجتمع عليهم هذا التناقض لشخصٍ واحدٍ كعسلٍ وقع فيه شيءٌ من السمّ فأكله ممّا يلدّد ويقتل، فيلزمهم أن يكون حكمه جهلاً معاً.» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 115

² من هؤلاء الباحثين: حاييم الزعفراني، حيث يقول: «نظّم سعديا وصايا التوراة نظماً لم يُسبق له في اليهودية. فميّز بين "الوصايا العقلية" التي جعلها الله فطرة في الإنسان و"الوصايا السمعية" التي يتوارثها الإنسان تقليداً. أي إلى قسمة ثنائية تتضمن العقلية والسمعية» حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج 1، ص 57، وأيضاً "إيهود كريستيس"، حيث جاء في تقديمه للكتاب الخزري: «صيّغ هذا التفريق [أي بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية] وأدخل إلى الأدب اليهودي في العصور الوسطى على يد سعديا بن يوسف الفيومي (ت 942م)، وهو أكبر المؤلفين اليهود في مطلع ذلك العهد. وهو يقوم على التمييز بين "التكليف العقلي" و"التكليف السمعي"» يهوذا اللاوي، الكتاب الخزري، ص 97، 98. ولمطالعة بعض أوجه الخلاف بين سعديا وابن

ميمون في هذه القضية ينظر: موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفسير اليهودية الوسيطة، ص 38، 39

³ نصّ سعديا: «وأما الفاسق فهو مرتكب الكبائر... مثل الלאריות، وبذل السبت، وفطر ال כפור וחמץ בפסח وما جرى

هذا المجرى، فهو في هذه المنزلة.» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 176، 177

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وأما الكافر حسبّه، فهو المنكر للإله الواحد، وإنكاره أو تركه له يكون بأحد ثلاثة أمور: أن يعبد غيره من مثالي ممثلي أو إنسانٍ أو شمسٍ أو قمرٍ، أو أن لا يعبد شيئاً حقاً كان أو باطلاً، أو أن يكون في شكٍ من دينه وربّما صلّى ودعا ولكن قلبه ليس ثابتاً ولا متيقناً فهو يخادع في قوله وعمله. وكلٌّ من الكافر والفاسق إذا تاب تُقبل توبته ويُغفر له في دار الدنيا والآخرة، إلا ما كتب الإله فيه عقاباً في دار الدنيا. وشروط التوبة حسبّه: الترك والندم والاستغفار وعدم العودة¹. أما إن لم يتوباً فصيرهما كلاهما الخلود في دار العذاب²، فسعديا يقول بأبدية العقاب والثواب معاً كما هو مبين عند حديثنا عن دار الآخرة.

من المسائل التي تناولها سعديا أيضاً مسألة حفظ أعمال العباد، وهو يرى أنّ الإله يحفظها جميعاً من غير حاجة إلى كتابٍ أو ديوانٍ، وما جاء في النصوص من تشبيهه بالكتاب، إنما هو تقريبٌ للأفهام فقط، يقول: «ثمّ عرّفنا أنّه حافظٌ لهذه الحسنات والسيّات على جميع العباد، وهي عنده كالمكتوبة عندنا... فلما تأملتُ هذه الأمثال من قول الحكيم وجدتها في غاية الإحكام والإتقان، وذلك أنّنا معاشر المخلوقين لمّا وجدنا في طاقتنا التي جعلها الحكيم فينا أن نحصل الحروف التي ننطقُ بها وننشئ لكلّ حرفٍ علامةً من الخطّ حتى نحفظ بذلك حسابنا وجميع الحوادث التي نحتاج إلى علمها، بالحري أن يكون في حكمته هو ما يحفظ علينا جميع أعمالنا بغير كتابٍ ولا ديوانٍ، وإنّما شبّه ذلك بالكتاب من حيث عهدُهُ قريبٌ إلى أفهامنا على ما بيّنا.»³

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 177

² «وأما الجواب التاسع من الذي يستحقّ هذا العذاب؟ فأقول الكفّار والمشركون وأصحاب الكبائر الذين لم يتوبوا.» سعديا،

الأمانات والاعتقادات، ص 276، 277. وانظر أيضاً شرحه لسفر الأمثال، ص 75

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 167، 168

المطلب الرابع: النبوة

تختلف الرؤية الإسلامية للنبوة عن الرؤية اليهودية لها اختلافاً بيّناً، ومن ذلك أن التاريخ الذي يقدّمه الإسلام للأنبياء هو تاريخ عامّ لجميعهم على اختلاف أزمنتهم وأمكاناتهم وأجناسهم ولغاتهم، بينما التاريخ الذي تقدمه اليهودية هو تاريخ خاصّ، تختلف فيه أزمنة الأنبياء فقط، دون جنسهم أو مكانهم أو لغتهم، فالمكان دائماً هو فلسطين والجنس هو الجنس الإسرائيلي واللغة هي العبرية التي وردت بها كتابات أنبيائهم¹. ونجد تأكيداً على هذه النزعة الحصرية في كتابات علمائهم، فالقرقساني مثلاً وهو أحدهم يقول: «والمعنى في ذلك هو أنّ الله لم يخاطب أحداً على جهة النبوة من غير آل إسرائيل إذ كل الأنبياء منهم دون غيرهم»².

وسنحاول في هذا المطلب أن نجلي أكثر هذا المفهوم المحوريّ في هذه الديانة، وهذا من خلال كتابات أحد أهم علمائها. وقد لاحظنا أن سعدياً أولى اهتماماً بالغاً لموضوع النبوة؛ حيث خصّص له المقالة الثالثة من الأمانات والاعتقادات، والتي وسّمها ب: في الأمر والنهي، مع إشارات متفرقة أخرى له في هذا الكتاب، كما عالجها في شرحه لسفر التكوين، بالإضافة إلى بعض مؤلفاته الأخرى.

أولاً- الحاجة إليها

يرى سعدياً أن النبوة ضرورية للخلق، ويربط ذلك برأيه في التكليف باعتباره سبب نيل السعادة التامة³، ويبيّن الحاجة إليها ردّاً على من يرى «أنه ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن

¹ محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص10، من الدراسات اليهودية المعاصرة المهمة حول النبوة في اليهودية دراسة العالم والحاخام اليهودي م. ص. سيجال، وقد قام بترجمتها عن العبرية حسن ظاظا وضمّنها أحد كتبه. ينظر: حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، ص55-94

² القرقساني، الأنوار والمراقب، ج2، ص 291، 292

³ سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص112 وما بعدها

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

يهتدوا بما فيها من الحسن والقبیح»¹، قاصدا بهم البراهمة؛ حيث نجد بصريح باسْمهم في شرحه لسفر الأمثال².

وهو يبيّن ردّا عليهم أنّ الإله الأعلم لا يفعل ما لا معنى له، وأن بعثته للرسول كانت لخير الإنسان ليتحقق عدله، إذ النبوة مصدر التشريع الذي يحيط أفعال الناس بما يأتي به من أوامر ونواه، وهذه الأوامر والنواهي تجيب عن كل كبيرة وصغيرة، في حين لا يتناول عقل الإنسان إلا القضايا العامة³. ومن الأمثلة التي قدّمها «أنّ العقل حَكَمَ لله بشكرٍ على نعمته، ولم يحدّد لذلك الشكر حدّاً من قولٍ ومن وقتٍ ومن هيئةٍ فاحتيج إلى رسلٍ فحدّته وسمّته صلوةً [صلاة] وجعلت له أوقاتا وكلاما خاصّا وحالا خاصّة واستقبالا خاصّا. ومن ذلك أن العقل أنكر الزنا [الزنا] وليس فيه ما يحدّد كيف تحصن المرأة للرجل... فجاءت الرسل بمهر وكتاب وشاهدين...»⁴. وبعد ذكره لأمثلة أخرى يقول: «فلهذه الأمور التي عددناها وأمثالها اضطررنا إلى رسالة الرّسل إذ كنّا لو دفعنا فيه إلى آراءنا اختلفت هممنا ولم نتفق على شيء»⁵.

فحسبه أن عقل الإنسان يمكنه أن يصل إلى الأحكام العامة أو الكلية دون الأحكام التفصيلية التي لولا النبوة لما حصل للناس اتفاق عليها.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 118

² «عرّفنا الحكيم أن ليس كلّ المصالح مغروسة في عقول الناس، فلذلك يحتاجون إلى معلّمين ومبصّرين يفهمونهم عن ربّهم الشرائع السمعية، وليس كما يقول بعض التاركين إنه لا حاجة للخلق إلى رسولٍ وهم البراهمة، ومن يقول بقولهم. « سعديا الفيومي، تفسير سفر الأمثال وشرحه بالعربية، ص 236. وحسب "عبد الرحمن بدوي" فإنّ الرواية التي نجدها لدى سعديا وغيره من الكتاب المسلمين عن البراهمة بوصفهم منكري النبوة، إنما ترجع إلى كتاب "الزمرّد" لابن الراوندي. راجع: عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 172-177

³ أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي، ص 233

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 119

⁵ المصدر نفسه، ص 120. لمقارنة ما ذكره سعديا بخصوص هذه القضية مع ما ذكره عالم يهودي ينتمي إلى طائفته، راجع: سعد بن كمنونة، تنقيح الأبحاث لملل الثلاث، ص 58 وما بعدها.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويضيف سعدياً وجهاً آخر للحاجة إليها في مقدمة كتاب الأمانات¹، وهو أن الوحي الإلهي أقصر طريق إلى معرفة الدين التي تتطلب من الإنسان وقتاً لتحصيلها عن طريق العقل، كما أنه قد يعجز عن تحصيلها لنقص فيه أو ضجرٍ يلحقه أو شبهه تتسلط عليه.

ثانياً- المعجزة أو الآية

بعد حديثه عن ضرورة النبوة والحاجة إليها انتقل إلى بيان طريق التأكد من صحتها، حيث يقول: «فإذا قد بينتُ كيف لجت الحاجةُ إلى بعثه الرسلَ فينبغي أن اتبع ذلك بشرح كيف صحّت لهم الرسالة عند سائر الناس وأقول لمّا كان النَّاسَ عالمين بطاقتهم ومقدرتهم أنّهم لا يمكنهم قهرُ الطبائع ولا قلبُ العيان بل يعجزون عن ذلك لأن هذه أفعالٌ من خالقهم إذ قهرَ الطبائعَ المختلفة فخلقها مجتمعةً وإنما شأنها التنافر وغيرَ عيون انفرادها حتى صارت باجتماعها لا تظهر منها عينٌ محضةٌ وإنما يظهر شيء آخر سوى العيون الخالصة أعني إما إنسان وإما نبات أو ما أشبه ذلك من الأجسام وجب أن تكون هذه عندهم علامة فعل الخالقِ فأَي رسولٍ اختاره الخالقُ لرسالته جعل سبيله أن يعطيه علامةً من هذه الاعلام إما قهر طبايع كمنع النار أن تحرق وحبس الماء أن يجري وإيقاف الفلك عن سيره وما أشبه ذلك أو قلب عيننا كما يقرب الحيوان جمادا والجماد حيوانا والماء دما والدم ماء فإذا دفع إليه علامة من هذه وجب على من رآها من الناس أن يفضّله ويصدّقه فيما يقول لهم...»²

فالمعجزة عنده نوعان، أمّا النوع الأول فهو **قهر الطبايع** كمنع الماء من الجريان (كما في قصة الخروج)، وأمّا النوع الثاني فهو **قلب الأعيان** كقلب الماء دمًا (كما في قصة الضربات العشر)، وهي في هذا جميعاً تتجاوز الطاقة الإنسانية، وتعجز الناس عن الإتيان بمثلهما، حيث يقول في مقدمته لسفر

¹ سعدياً، الأمانات والاعتقادات، ص24، 25

² المصدر نفسه، ص120

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

التكوين: «ولما كان الرسول لا يجب عليهم [العباد] القبول منه إلا بتأييد يتبين لهم منه أن الله أيّده به وهو أن يفعل ما ليس في طاقة المخلوقين أن يفعلوا مثله»¹.

يرى سعديا أن المعجزة لا تكون إلا لبيان وإظهار صدق النبي فقط، مع التنبيه عليها قبل حصولها، أما ما عدا ذلك فالأصل ثبات الموجودات على حالها، وهذا حتى لا تفسد الحقائق وتلتبس على الإنسان، حيث يذكر: «وأحتاج أن أقول هاهنا قولاً أحيط به الحقائق، وهو أن الخالق جل وعز لا يقلب عيناً حتى ينبّه القوم على أنه سيقبلها؛ وسبب ذلك ليصدّقوا نبيّه. وأمّا من غير سببٍ فلا وجه لقلب شيءٍ من الأعيان؛ لأنّ لو اعتقدنا ذلك فسدت علينا الحقائق وكان الواحد منا إذا عاد إلى منزله وأهله لم يأمن أن يكون الحكيم قد قلب أعيانها وأهّما غير ما تركه، وكذلك إذا شهد على إنسان بشهادةٍ أو حكم عليه بحكمٍ. ولكن يجب أن نعتقد أن الموجودات على حالها لا يغيّر ربّها إلا بعد تنبيهٍ عليها»².

وتأكيداً على تفرد المعجزة باعتبارها فعل الإله القادر الحكيم الذي لا يمكن الإتيان بمثله، نجد فرق بينها وبين السحر معتبراً إياه حيلة إنسانية لا غير، يمكن كشفها وإظهارها³.

¹ شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 125

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 121

³ يقول سعديا: «فإن سال سائل: كيف قابل السحرة موسى في آياته؟ قلنا: إن الآيات التي صنعها عشرٌ، قلب العصا والتسع الآخر، ولم تذكر التورتي أنّهم قابلوه إلا في ثلاثٍ، والثلاث أيضاً لم تذكر التورتي مقابلتهم له لتساوي بينه وبينهم، وإنما ذكرت ذلك لتخالف بين فعله وفعلهم؛ وذلك أنّها أفصحت بأن موسى صنع شيئاً ظاهراً، وأن هؤلاء صنعوا شيئاً خفياً مستوراً إذا كشف عنه ظهرت الحيلة ... وإذ قد وضعت هذا الأصل فاستغني به عن تشخيص كيف في الممكن أن يختالوا في أجزاء الماء اليسيرة منه فيغيّروه باصباغٍ، وكيف يلقون في بعض الماء شيئاً وتنفر منه الضفادع، إلا أن هذه جزئيات لا يمكن مثلها في الأجرام العظيمة، فأما الذي فعله موسى فتغيّر ماء النيل بأسره، وتقديره مسافة أربعين فرسخاً من العلاقي إلى مريوط، وكذلك إصعاد الضفادع من كلّ ما لا يمكن فيه حيلة ولا تلطف، بل هو فعل العزيز الحكيم القادر» المصدر نفسه، ص 124، 125

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويشترط سعديا في دعوى النبوة قبل طلب المعجزة والنظر فيها، عدم مخالفتها للعقل كأن يقول المدعي أن الإله يأمر بالسرقة والزنا وما شابه، وألاّ يخالف ما ثبت في الخبر عندهم، حيث يقول: «لم نلتمس منه علامة إذ دعانا إلى ما لا يجوز عقلا أو خبرا»¹.

وهو يعُدُّ معجزة المن أعظم المعجزات وأعجبها، والتي كانت لأفضل الأنبياء عندهم² على كثرة معجزاته الباهرة الأخرى؛ وذلك لطول بقائها (أربعين سنة) وللعدد الكبير الذي عاينها (مليونى إنسان) بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب في نقلها³.

وحجية المعجزة عنده ليست قاصرة على من عاينها وحضر وقوعها فقط، بل تتجاوزة إلى من لم يحصل له ذلك أيضا، وهذا من خلال وجوب قبول الخبر الصادق عنها، والذي سبق الحديث عنه في مصادر المعرفة، حيث يقول: « وينبغي أن تعتقد أيضا أن ديناً لم يزل لله على خلقه من قبل بني

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 133

² نجد بعض علماء اليهود يصفون موسى النبي بسيد الأنبياء، منهم "داود هناجيد": «إذ افتخر سيد الأنبياء موسى معلّمنا عليه السلام...». داود هناجيد، تفسير فصول الآباء، ص 70

³ «فإني أرى أمر آية المن أعجب الآيات كلّها؛ لأن الشيء الدائم أشدّ تعجّباً من الغير الدائم؛ لأنه لا تخطر على البال حيلة في أن يعال قوم مقدارهم شبيهة بألف إنسان أربعين سنة لا من شيء إلا من طعام مبتدء يبتدئ الخالق لهم في الهواء، ولو كان هاهنا وجه للحيلة إلى بعض هذا لسبق إليها الفلاسفة المتقدمون فكانوا بما يمنون تلاميذهم ويعلمونهم الحكمة ويعنّوهم عن التكسّب وعن الاسترفاد، ولو جاز أن يكون سلف بني إسرائيل تواطؤوا على هذا المعنى أن يكذبوه، فكفى بشرط كل خبر صادق، ومع ذلك فكانوا إذا قالوا لبيّنهم أنا أقمنا في القفر أربعين سنة نأكل المّ ولم يك لذلك أصل، يقولون لهم بنوهم هوذا تكذبونا أنت يا فلان أليس هذه ضيعتك؟ وأنت يا فلان أليس هذه روضتك التي منها لم تزالوا تتقوّتون؟ هذا ممّ لم يكن البنون يقبلونه منهم بوجه ولا سبب» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 23، 24. ونجد الاستدلال بطول زمن المعجزة ومعاينة العدد الكبير لها حاضرا أيضا لدى ابن كمونة، راجع: ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملثالث، ص 71، 72

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

إسرائيل بنبوة وآيات معجزات وبراهين واضحة، من حضرَ محجوجٌ بما أدركته حاسّةُ بصره ومن نُقلت إليه محجوجٌ بما أدركته حاسّةُ سمعه¹.

ويعلم النبيّ أن الكلام الذي سمعه هو من عند الإله حقّاً بعلامة أو آية ترافق هذا الكلام من بدايته وتنتهي بانتهائه، وهي إمّا عمود نارٍ أو عمود غمامٍ أو نور باهرٌ لا يشبه الأنوار المعهودة، وقد يشاهد هذه العلامة قومه كما حصل مع موسى².

ثالثاً - صفات الأنبياء

يرى سعديا أن الإله يصطفي الطائعين من عباده للنبوة دون غيرهم ممن ليسوا أهلاً لها، وهذا من العدل الإلهي، حيث يقول: «أنّه لا يصطفي وليّاً مجاناً إلا من كان له طائعا؛ لئلا يقول القائل لو شاء الله أن يختصني، لقد كنتُ مثل إبراهيم. فإذا شاهد ما امتحن به إبراهيم علم من نفسه أنّه لا يكون مثله وصدّق أن ما اصطفاه الله فعلى عدلٍ واستحقاقٍ»³.

وقد اجتهد في محاولة تنزيه الأنبياء عن بعض المعاصي والأخطاء التي نسبتها إليهم أسفار التناخ، وكانت مدخلا للطعن في اليهودية، حيث إن مسألة عصمة الأنبياء غير معروفة لدى اليهود،

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 26. يقول عنه في موضع آخر: «لأن الحكيم - جل وعز - من علمه أن شرائعه وأخبار أعلامه تحتاج على طول الزمان إلى ناقلين لتصحّ للأخريين كما صحّت للأولين جعل في العقول مكاناً لقبول الخبر الصادق، وفي النفوس محلاً للسكون إليه؛ لتصحّ به كتبه وأخباره» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 126

² «ووقفْتُ على أنّ الرسول كان يصحّ له أنّ الكلام الذي يسمعه هو من عند الله من قبل أن ينسبه إلى ربّه عند قومه، وذلك أن يُظهِر له علامةً ما تبدئ مع ابتداء الكلام وتنقضي عند انقضائه، فهي إمّا عمود نارٍ وإمّا عمود غمامٍ وإمّا نورٌ باهرٌ من غير الميترات المتعارفة، فإذا شاهدها النبيّ كذلك أيقن أن الكلام من عند الله، وربّما شاهده القوم أيضاً كما كان قوم موسى إذا هو فارقهم ليصير إلى موضع الوحي فيقومون فينظرون إلى الجوّ فإذا هو نقيٌّ من كل غيم وغيومهم إلى موسى، فكما يصل إلى موضع الوحي ينزل السحاب بالعمود... فإذا عاد إليهم وأدى الرسالة، قالوا صدقت نحن تأملنا نقاء الجو قبل وصولك وورود عمود الغمام عند موافاتك، وكان لبثه بمقدار ما تسمع هذا الكلام الذي قلته لنا» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 123. في مقدمة شرحه لسفر التكوين يذكر أنّ عمود الغمام قارن أيضاً مخاطبة هارون وصموئيل، ص 104

³ شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 307

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ومن أهم ما تميزت به هذه الأسفار نسبتها صفات خاطئة عديدة لهم تشكك في الاختيار الإلهي لهم وفي كونهم قدوة لغيرهم¹.

والعصمة التي يؤكد عليها سعديا ويرى استحالة انتفائها عن الأنبياء هي العصمة في تبليغ الرسالة، حيث يقول: «وَجَبَّ أَنْ نَعْتَقِدَ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ مَلَكًا إِلَّا مِنْ عِلْمٍ مِنْهُ أَنَّهُ سَيَطِيعُهُ وَلَا يَعْصِيهِ، وَلَا يَصْطَفِي نَبِيًّا إِلَّا مِنْ عِلْمٍ مِنْهُ أَنَّهُ يَخْتَارُ الصِّدْقَ فِي الرِّسَالَةِ لَا الْكُذْبَ»². ويقول أيضا في معرض الرد على مسألة هروب يونان من الرّسالة: «لكنّي أوجبّت اعتقاد ذلك على رسم جميع الرسل وعلى أنّ الحكيم لم يختار لرسالته من لا يؤدّيها»³.

وهو ما يذهب إليه أيضا ابن كمونة*، حيث يقول: «وإنّما تجب عصمة النبي المرسل فيما أرسل فيه، وفيما عدا ذلك ففي العصمة شك»⁴.

ويلاحظ أن سعديا يرفع من مكانة حكماء المشنا والتلمود إلى مقام قد يجاوز مقام الأنبياء أنفسهم، وهذا من خلال تمييزه بين طريقي المعرفة عند كل منهما، حيث يقول في شرحه لكتاب الزهد (سفر الجامعة): «وعند الاعتبار الصحيح وجدّ لشيوخ التلقين أثره مزيدة على حملة الوحي؛ لأنّ

¹ عزة مُجَّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم، ص 242، و مُجَّد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص 378

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 228

³ المصدر نفسه، ص 125

* هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي، لقّب بعزّ الدولة، وهو يهودي بغدادي من طائفة الريانيين. لا يعلم تاريخ ميلاده، أمّا عن تاريخ وفاته، فقد كانت كما صرّح ابن الفوطي سنة 683هـ. وهو أديب وفيلسوف وطبيب، متضلع من العلوم والرياضيات، عاش أيام حكم المغول. ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ص 15. وأيضا: حبيب باشا، حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملثالث، ص 25

⁴ ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للملثالث، ص 105

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

هؤلاء استمدادهم في غرائزهم وقرائح عقولهم، فيستنبطون النتائج من أمهاتها ويستمدون الفروع من أصولها، وهؤلاء إنّما يقتدون الوحي ويهتدون من مواد النبوة»¹.

أما القرقساني وهو أحد كبار علماء القرائين الذين ينكرون وحيانية التلمود، فنجده يرد على خصومه الربانيين وعلى رأسهم سعديا بخصوص هذه المسألة في كتابه الأنوار والمراقب والذي يذكر فيه رأيهم بوجوب قتل كل من خالف هؤلاء الحكماء²، حيث يقول: «وأما قولهم إن الباري رضي بالحكماء، وجعلهم أكبر من الأنبياء، وباقي هذا الكلام، فهذه خرافة معادة...»³.

ورغم أنّ الإله حسب سعديا لا يصطفي من الناس إلاّ الطائعين منهم، المعصومين في تبليغ رسالته، إلاّ أنّه يؤكّد على بشريتهم، وأنه يعرض لهم ما يعرض لغيرهم من البشر من أكل وشرب ونكاح ومرض وفقر ووقوع للظلم والضرب والقتل عليهم... وهذا ليُعلم أن المعجزة من لدن الإله وحده، ولتصحّ دلالتها على صدق من أرسله⁴.

رابعا- إنكاره النسخ أو دفاعه عن خلود الشريعة الموسوية

تعدّ مسألة النسخ من أهمّ المسائل الخلافية بين أتباع الديانات الكتابية الثلاث، وقد اهتمّ علماء المسلمين برصد أقوال اليهود بخصوص النسخ والرد عليها في كتب الملل والنحل و علم الكلام و أصول الفقه، ومنهم الآمدي (ت631هـ) الذي يقول: «فإنهم انقسموا ثلاث فرق:

فذهبت الشمعنية إلى امتناعه عقلاً وسمعاً

¹ Haïm Zafrani et André Caquot, La version arabe de la Bible de Saadya Gaon : L' Ecclésiaste et son commentaire (le livre d' Ascèse), p30

² القرقساني، الأنوار والمراقب، ج1، ص 164

³ المصدر نفسه، ج1، ص 170

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 121-123

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وذهبت العناية منهم إلى امتناعه سمعاً لا عقلاً

وذهبت العيسوية إلى جوازه عقلاً، ووقوعه سمعاً، واعترفوا بنبوّة مُجَّد ﷺ لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة»¹.

نرى أن الآمدي كان موقّفاً في نسبة الأقوال إلى أصحابها، فالشّمعنيّة هم جمهور اليهود وهي الفرقة التي ينتمي إليها سعدياً وهي فعلاً تقول بهذا القول كما سنبيّن، أما العناية هم أتباع عَنان بن داود وبالعودة إلى كتاب الأنوار والمراقب لأحد كبار علمائها نجده يتبني هذا الرأي ويدافع عنه²، وبخصوص العيسوية وهم أتباع أبي عيسى الأصفهاني (يسمى أيضاً عوبدياً) فنجد أيضاً أن علماء اليهود أثبتوا نسبة هذا القول له وقاموا بالرد عليه فيه³، ومن علماء اليهود الذين أقرّوا بالنبوّة المحمدية ولكن جعلوها قاصرة على العرب فقط دون اليهود أو غيرهم من الأمم نتنيل فيومي في كتابه "بستان العقول"⁴ الذي يذكر فيه أن لكل أمة نبيّها وشرعها المناسب لها⁵، وأن الشريعة الموسوية أبدية

¹ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 143، ويلاحظ أن ابن حزم يذكر قولين لليهود بخصوص النسخ من دون نسبة إلى أصحابها: «ثم انقسم اليهود جملةً إلى قسمين: قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنًا، والقسم الثاني أجازوه، إلا أنهم قالوا لم يقع.» ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: مُجَّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ج 1، ص 179. وقد قام بعدها بإفراء العيسوية برد مستقل.

² «ونحن فإنما كلامنا فيما عُلم سماعاً وأمرًا وذلك هو الذي يُجوزُ عليه النسخ...» القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 2، ص 452. وبخصوص امتناعه سمعاً يقول: «فأمر (أي ملاحخي والذي يذكر أنه خاتم النبيين) بحفظ التوراة الذي هو حفظها وإقامة فرائضها إلى ذلك اليوم الذي هو يوم القيامة ولم يذكر لا هو ولا غيره من الأنبياء أنّ الله جلّ وعزّ يشرّع شريعةً ولا يأمر بفرض غير التوراة وفرائضها» القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 2، ص 293

³ يفرّد القرقساني بابين من المقالة الثالثة للرد على أبي عيسى الإصفهاني، القرقساني، الأنوار والمراقب، ج 2، ص 283 وما بعدها
⁴ «ودليل على أنه سبحانه أرسل إلى كل قوم رسولاً بلغتهم كقوله في القرآن (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه). فلو كان أرسل إلينا لكان بلغتنا، وكذلك لو كان إلينا لما قال له (إنك من المرسلين لتُنذِرَ به قوماً ما أنذر أبائهم) فهو يعني القوم الذين كانوا يعبدون الأوثان والعزات...» نتنيل فيومي، بستان العقول، ص 190

⁵ «اعلموا أن الله تعالى أمر أن يتعبّد كل قوم بشريعةٍ، ويحلّ لكل قوم شيئاً حرّمه على الآخرين، ويحرّم عليهم شيئاً قد أحلّه للآخرين؛ لأنه عارف بمصالح خلقه، وبما يوافقهم كمعرفة الطبيب الماهر بالمرضى، والله تعالى المثل الأعلى... فيجب على كل أمة أن

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويستحيل نسخها أو إبطالها، حيث يقول: «والله سبحانه إنه حاشا بأن يأمر بأمرٍ على يدي نبيّ بآيات وبراهين ومعجزات وخرق عوائد في السماء والأرض ثم يُبَدَى له وينسخ ذلك ويبطله...»¹.

وإذا رجعنا إلى كتابات علماء الربانيين فنجد أن مسألة خلود الشريعة الموسوية هي أحد أهم ركائز العقيدة عندهم، وقد جعلها موسى بن ميمون الأصل التاسع من أصول الدين الثلاثة عشر التي على كل يهودي اعتقادها وإلا اعتبر كافراً مرتدّاً، وفيه يقول: «أنا أو من إيماناً كاملاً بأن التوراة غير قابلة للتغيير، وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الإله تبارك اسمه»². وهو ما يؤكده أيضاً في دلالة الحائرين: «وكذلك قاعدة شريعتنا أنه لا يكون غيرها أبداً. فلذلك بحسب رأينا، لم تكن ثم شريعة ولا تكون غير شريعة واحدة، وهي شريعة سيدنا موسى»³. أما ابن كمونة فيقول: «واعتقدوا [أي اليهود] أن هذه الشريعة لا تُنسخ ولا تُبدلُ بغيرها لنصوص كثيرة جاءت في التوراة دالة على ذلك، ولتواتر الأمة به ودعواهم بأنه معلوم بالضرورة من دين موسى عليه السلام»⁴.

تحتدي بما وصل إليها وورد لديها وتقتدي بأنبيائها وأئمتها وأوصيائها، ولم يبق أحد بغير شريعة، فالكل من رب واحد وإليه يرجعون، والكل داعون إليه ومتجهون لديه...» نتنيل فيومي، بستان العقول، ص188، 189

¹ نتنيل فيومي، بستان العقول، ص190

² عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مح5، ص25

³ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص389، وجاء في كتابه تثنية التوراة: «وبناءً عليه إن جاء أحدهم سواء من الأمم أو من بني إسرائيل وفعل خوارق ومعجزات، وقال إن الله أرسله ليضيف فريضة أو ينقص فريضة، أو أن يقدم تفسيراً لفريضة لم نسمع به، أو أن يقول إن الفرائض التي فُرِضت على بني إسرائيل ليست أبدية وإنما مؤقتة، فهذا نبي كذب، قد جاء لينكر نبوة موسى، فليمت خنقاً؛ لأنه تعمّد القول باسم الله، من دون أن يأمره بذلك سبحانه وتعالى الذي أوصى موسى بأن هذه الفريضة لنا ولأبنائنا إلى أبد الدهر.» موسى بن ميمون، تثنية التوراة، ص27

⁴ ابن كمونة، تنقيح الأبحاث للمل للثلاث، ص75

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وبالعودة إلى سعديا نجده لم يشذّ عن أصحابه في هذه المسألة، وقد خصّص مساحة واسعة في المقالة الثالثة للدفاع عن هذه العقيدة والرد على المخالفين، ويمكن أن نلخص أهم ما استدلّ به فيما يلي¹:

- الإجماع المنقول لدى بني إسرائيل عن أنبيائهم أن شرائع التوراة لا تُنسخ وهذا «بقولٍ فصيحٍ يرتفع عنه كل وهمٍ وكل تأويلٍ».

- أمة بني إسرائيل «إنما هي أمةٌ بشرائعها، فإذا قال الخالق أنّ الأمة تقيم ما قامت السماء والأرض، فبالضرورة شرائعها مقيمةٌ ما أقامت السماء والأرض» كما جاء في سفر إرميا (31: 35-36).

- ما جاء في آخر النبوات (يقصد سفر ملاخي) الذي ينصّ على حفظ التوراة إلى يوم القيامة وبعثة إياهو قبله (وهو الذي استدلّ به القرقيساني أيضا، كما سبق، وسمّاه خاتم النبيين).

- قام برّد سبعة أقوال في جواز النسخ عقلاً، وفي ردّه على السّابع يذكر أنّ شريعة موسى هي نفسها شريعة إبراهيم.

- يَعدُّ مسألة موافقة دعوى النبوة للعقل والخبر أمراً واجبا، ولا يُلتفتُ حسبهُ لمسألة المعجزات إن خالفت أحدهما. وإذا علمنا أنه يرى أن النصوص اليهودية محكمةٌ وصریحَةٌ في الدلالة على خلود الشريعة الموسوية واستحالة نسخها، فيمكن أن نستنتج أنه لا عبرة عنده بما يتناقله المسيحيون والمسلمون من خوارق ومعجزات ماداموا قد خالفوا الخبر الصريح. ونلاحظ أن موسى بن ميمون، في

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 128-133

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

رسالته إلى أهل اليمن¹، يفصّل في هذه المسألة ويصرّح برفض المسيحية والإسلام—عكس سعديا— لمخالفتها هذا الشرط.

قام سعديا بعد ذلك بإيراد نصوص من المقرّ يحنّجُ بها أصحابها للتدليل على وقوع النسخ، ونلاحظ أن أوّل نص ذكره هو النص الشائع في الكتابات الإسلامية التي عالجت مسألة البشارة المحمدية، وهو الفقرة الثانية من الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية والذي جاء فيه: «وقال: اللهم الذي تجلّى لنا من طور سيناء، وأشرق بنوره من جبل سعير، ولوّح من جبل فاران، وأتى ربوات القدس بشريعة نور من يمينه لهم»²، وحسب تفسيره لهذه الفقرة فإن سيناء وسعير وفاران هي ثلاثة أسماء لمسمّى واحد، وسبب هذا التعدّد في التسمية هو المجاورة، وأتّها تذكير بنبوة موسى لا غير³.

من المؤلفات الإسلامية التي تناولت هذه الفقرة كتاب "إفحام اليهود" للسّمؤال المغربي* الذي كان أحد كبار علماء اليهود ثم أسلم، والذي كتب ابن كمونة كتابه الشهير "تنقيح الأبحاث للملّ للثلاث" خصيصاً للرد عليه، حيث نجده يورد هذه الفقرة في نصّها العبري ثم يفسرها استناداً إلى معرفته بالعبرية والتوراة وعلومها، وحسبه فإن جبل سعير هو مقام المسيح عليه السلام وسيناء هو

¹ موسى بن ميمون، الرسالة اليمنية، ص 81-88

² سعديا، تفسير التوراة بالعربية، ص 541

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 133، 134

* عالم رياضيات وطبيعة، وُلد في بغداد وعاش في سوريا والعراق وإيران. اشتهر كمؤلف يهودي وعالم طبيعة. وفي عام 1163م، اعتنق الإسلام في أزرّيجان وكتب كتاباً بعنوان إفحام اليهود. وقد حقق هذا الأخير ذيوماً كبيراً واستخدمه علماء المسلمين في جدلهم مع اليهود. ويذهب السّمؤال في كتابه إلى أن نسخة التوراة التي وصلت إلينا هي تشويه للوحي الأصلي (الذي نزل على موسى عليه السلام)، فهي من وضع عزرا الذي كان من الكهّان المارونيين المعادين لبيت داود الملكي. ويبيّن أن هناك قصصاً كثيرة فيها تشوه سيرة الأنبياء وتسيء إليهم، وإلى أن ثمة نزعة تشبيهية تنسب إلى الإله صفات إنسانية لا تليق به. كما يُحدّد عدة مقطوعات في التوراة الحالية يرى أنها تُبشر بمقدم الرسول مُجّد (عليه الصلاة والسلام). وقد تُرجم كتابه إلى اللاتينية وإلى عدد من اللغات الأوروبية. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص 335، 336

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

جبل الطور، أمّا فاران فهو جبل مكّة، وعليه فإن «التوراة أشارت في هذا الموضوع إلى نبوة المصطفى (صلوات الله وسلامه عليه)»¹.

المطلب الخامس: المعاد

أولاً- معاد دار الدنيا

أ- الفرقان / ال¹ישועה

جعل الفيومي عنوان مقالته الثامنة "في الفرقان"، وعنوانها في موضع آخر بـ"في فرقان بني إسرائيل"، وقد خصّص مقالتيّن كاملتيّن للفرقان وإحياء الموتى فيه، حيث أفرد المقالة السابعة للحديث عن إحياء الموتى أثناء هذا الموعد الجلل في الفكر اليهودي.

الفرقان حسب سعديا هو إنقاذ الإله لجماعة بني إسرائيل من الحال التي هم عليها، وجمع شملهم من مشرق الأرض ومغربها والإتيان بهم إلى قُدسه، حيث يسكنهم إياه، فيكونون صفوته وخاصته². أو هو -حسب دراستنا لمفهومه عنده- تخلص "الإله لأُمَّته" أمة بني إسرائيل من العبودية والذل والشتات، وهذا بإرجاعهم إلى الأرض الموعودة (أرض الآباء)، حيث يكون لهم التغلب والسيادة على

¹ السموأل المغربي، إفحام اليهود، ص 120. ويمكن مراجعة أهمية ما كتبه السموأل المغربي بالنسبة للنقد الغربي للحديث للتوراة

لدى: حافا لازاروس يافيه، الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، 282

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 229، 230. يسمّي سعديا أيضا ال¹ישועה (اليشوعه)، والخلاص.

ويذكر أحد الباحثين في دراسة له عن الفرقان لدى سعديا أن هذا الأخير اختاره؛ لدلالته على النصر والنجاة والمخرج عند الحديث عن خلاص بني إسرائيل ونجاتهم، وقد استعمله "يهودا اللاوي" بعده بالدلالة ذاتها. انظر: مناع حسن عبد المحسن، الفرقان بين العبرية والعربية من خلال كتاب الأمانات والاعتقادات لسعديا الفيومي -دراسة مقارنة، ص 293

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

غيرهم، بقيادة المسيح بن داود، وفيه يكون إرجاع موتاهم إلى الحياة مرة أخرى، يأكلون ويشربون ويتزوجون ويتنعمون، تعويضًا لهم عمّا أصابهم.

1- وجوب حصول الفرقان

يستهلّ سعديا مقالته الخاصة بالفرقان ببيان وجوبه، حيث يقول: «فأمّا أصل الفرقان فواجبٌ لوجوه»، ومن أدلّته على وجوبه، إخبارُ الرسول موسى - نفسه - عن ذلك، و أيضًا إشعيا وغيره من الأنبياء الذين بشرّوا به، هذا من جانب النقل، أمّا من جانب العقل فيرى بأن العدل الإلهي يقتضي أن تكون نهايةً للابتلاء الإلهي لبني إسرائيل ببلواهم العظيمة الطويلة، وما لاقوه من ذلّ وشقاء وشتات، حتى يُعاقب من هو أهل للعقاب ويُعوّض من هو أهل للتعويض. ومن أدلّته قياس هذا الوعد على الوعد الأوّل لبني إسرائيل عندما كانوا في مصر، حيث خلّصهم الإله من عبوديتهم وحكم على ظالمهم وشقّ لهم البحر، وأعطاهم المن والسلوى، وردّ لهم الشمس...¹

ويضيف سعديا أن تفاصيل أحداث الفرقان نفسها موجودة في المقرأ، وإنما قامت الروايات التلمودية بترتيبها وتنظيمها فقط، حيث يقول: «هذه الأمور مشروحةٌ كلّها في ال [מקרא] [المقرأ] وزادتنا الآثارُ ترتيبها ونظامها شيئًا بعد شيء على ما نسقت»².

2- أفضلية الفرقان الأخير على الفرقان الأوّل

يذكر سعديا أفضلية الفرقان الأخير على الفرقان الأوّل (ישועה מצרים/يشوعه أو فرقان مصر) في معرض الرّدّ على شبهة تخصّ إحياء الموتى في الفرقان الأخير، حيث إنه لم يكن هناك إحياءٌ للموتى في الفرقان الأوّل، فيرد سعديا على ذلك أنّ الإله ضمّنه في الثاني ولم يضمّنه في الأوّل، ثم

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 230، 231

² المصدر نفسه، ص 240

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يحاول بيان وجه الحكمة في ضمانه في أحدهما دون الآخر، والحكمة في ذلك حسبه أن العبودية الأولى كانت أخفّ ومدتها كانت أقصر، ولم يتشتت فيها بنو إسرائيل، ففنعوا باليسير من الوعد وصبروا على ما هم فيه، أما عبودية بني إسرائيل الحالية فلصعوبتها وطولها وما فيها من شتات وتمزيق، علّم الإله أنهم لا يصبرون إلا بالمواعيد الجليلة والبشارات الكثيرة، ومن ذلك إعادة موتاهم إلى الحياة مرة أخرى¹.

ومن الأمور التي تعطي أفضليّة للفرقان الأخير، حسب سعديا، إضافة إلى اختصاصه بإحياء الموتى، ما يلي²:

- لن يكون بعجلة وسرعة كما كان الأول.

- لن يكون الوحي خاصا بالأنبياء فقط، بل لكل لبني إسرائيل حتى يستغني بعضهم عن بعض في أمر الدين.

- لن تتبعه عبودية، كما تبعت الأول.

3- إحياء الموتى فيه والرد على المخالفين³

يذكر سعديا في بداية مقالته السابعة أنّ أمّتهم مجمعة على إحياء الموتى في دار الآخرة، ولا يخالف في هذه الأمانة يهوديٌّ، أمّا بخصوص الإحياء في دار الدنيا - أي في الفرقان - فقد وقع الخلاف في هذه المسألة، والجمهور على حصوله ووقوعه. بينما قام المخالفون بتأويل جميع الفقرات - أو الفسوق حسب تعبير سعديا - التي يذكر فيها إحياء الموتى أثناء اليشوعه وحملوها على إحياء

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 224، 225

² المصدر نفسه، ص 225

³ المصدر نفسه، ص 211-220

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الدولة وانتعاش الأمّة، أما غيرها من الفقرات فصرفوها إلى الإحياء في دار الآخرة. وبخصوص سعديا فهو مع رأي الجمهور، ودليله في ذلك أنّ كل قول في المقرأ يجب أن يأخذ على ظاهره، وأنه لا يؤوّل إلا لسبب من الأسباب الأربعة، وهي الأسباب التي بيّناها في الفصل الأول، وحسبه فإنّ القول بإحياء الموتى يجب أن يؤخذ على ظاهره لعدم توفر سبب من الأسباب الأربعة الموجبة للتأويل. ثم قام بسرد النصوص التوراتية الخاصة بهذا الموضوع وتفسيرها بما يتفق و هذا الرأي. ثم أضاف إلى ما سبق أنه جاء التلمود حرمان كل من يرد هذه العقيدة من الحشر مع الأمة أثناء الفرقان.

4- مسائل أخرى تتعلق بالفرقان

من المسائل التي عاجلها سعديا مسألة الأكل والشراب والزواج بعد عودتهم إلى الحياة، فهو يرى أنّهم يأكلون مثلنا ويشربون ويتزوجون. ويضيف بأنه جاء في الآثار أنّهم لا يموتون بعد ذلك، ويرى أنّ في المقرأ أيضا ما يُقوّي ذلك¹.

والذين يعودون إلى الحياة حسبه، هم الصالحون من أمته ومن مات على توبة، وهم بعد الإحياء سيعرفون أهلهم وأقاربهم، أمّا الأنبياء فسيكونون معروفين لجميع أفراد أمّتهم، أما المتهودون فيُنسب كل واحد منهم إلى السبط الذي جاوره، وكلّ من كان به عيبٌ فإنه يبرؤ منه حال بعثه ورجوعه إلى الحياة. وأنهم يثابون على طاعتهم التي كسبوها وقت الفرقان².

ب- المسيح بن داود משיח בן דוד

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 223

² المصدر نفسه، ص 225-228. عن المتهودين يقول يهوذا اللاوي: « ونحى لا نساوي مع نفوسنا كل من دخل ديننا بكلمة فقط، بل بأعمال فيها شق على النفس، من تطهير وتعليم واختتان وأعمال شرعية كثيرة، والأحرى أن يسير سيرتنا... ومن لزم هذا الطريق فقد حصل له ولنسله جزء صالح من القرب من الإله. ومع هذا لا يستوي الدخيل في دين إسرائيل مع الصريح، إذ الصرحاء خاصة أهل للنبوّة، وغيرهم غايّتهم الاقتباس منهم، وأن يصيروا أولياء علماء لا أنبياء. » يهوذا اللاوي، الكتاب الحزري، ص 228

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يطلق على المسيح المخلص في الآرامية والعبرية كلمة מָשִׁיחַ (ماشِيح)¹، وقد جاء بخصوص هذه الكلمة في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ما يلي: « "ماشِيح" كلمة عبرية تعني "المسيح المخلص"، ومنها "مسيحيوت" أي "المسيحانية" وهي الاعتقاد بمجيء الماشِيح، والكلمة مشتقة من الكلمة العبرية «مشح» أي «مسح» بالزيت المقدّس. وكان اليهود، على عادة الشعوب القديمة، يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، علامة على المكانة الخاصة الجديدة وعلامة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسرّي فيهما ... وهناك أيضاً المعنى المحدد الذي اكتسبته الكلمة في نهاية الأمر إذ أصبحت تشير إلى شخص مُرسل من الإله يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوي وكائن معجز خلقه الإله قبل الدهور يبقى في السماء حتى تحين ساعة إرساله ... وهو ملك من نسل داود، سيأتي بعد ظهور النبي إيليا ليعدل مسار التاريخ اليهودي، بل البشري، فينهى عذاب اليهود ويأتيهم بالخلاص ويجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداء جماعة إسرائيل، ويتخذ أورشليم (القدس) عاصمة له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشرعيتين المكتوبة والشفوية»².

هذا ويجب التفريق بين المسيح بن داود وهو المقصود وبين المسيح بن يوسف، والذي تحدث عنه الحاخامات كمبشّر بقدوم المَشِيح (ابن داود)، وسعديا نفسه يذكره ويفرّق بينهما، كما سنرى في العنصر المخصص لذلك.

1- زمن مجيئه

¹ مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، ص55. عقد نتنيل فيومي فصلاً كاملاً للمسيح بن داود وما تعلق به في كتابه بستان العقول عنونه ب: "في ذكر فضائل ال מָשִׁיחַ [المَشِيح] عجل الله ظهوره و ال ישועה [اليسوعه] عجل الله بذلك". راجع: نتنيل بيرف فيومي، بستان العقول، ص173-197

² عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، ص294

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

يندد أغلب الحاخامات بالحسابات التي تحدّد ميقاتا لمجيء المسيح، لأنّ هذا - حسبهم - يثير آمالا قد تكون خائبة فيما بعد¹، ومع هذا أثر عن سعديا أنه تنبأ أنّ عام 968م سيكون عام ظهور المسيح، وهذا استنادا إلى نبوءة في سفر دانيال²، وعندما لم يتحقق ما تنبأ به، اعتذر له من جاء بعده، بأنه قال ذلك من أجل تقوية عقيدة اليهود ورفع معنوياتهم³، وهو الأمر الذي وجدناه عند موسى بن ميمون في رسالته إلى أهل اليمن، حيث جاء فيها بخصوص هذا التحديد الخاطيء لسعديا ما يلي: « ونحن نعتذرُ لربينو سعديا، طيّب الله ذكراه، ونقول إنّ ما حمّله على ذلك، لعلمه أنّ الشريعة حدّرت عن ذلك، كون أهل عصره كثرت فيهم الآراء والفسادات، ويكاد أن يذهب دينُ الله لولاهُ، طيّب الله ذكراه، لأنه قد أظهر منه ما خفا وشدّ منه ما ضعف وبثّه ونشره ونضّده بلسانه وقلمه... وما خبيّةُ القصيم [موعِد مجيء المسيح] الذي عمل، طعن فيه، إذ باطنة [كذا] الحال ما وصفتُ لكم»⁴.

2- مجيء المسيح بن يوسف وإياهو قبل مجيئه

يذكر سعديا أن المسيح بن داود يسبقه في المجيء شخصيتان مهمّتان في الفكر اليهودي هما المسيح بن يوسف، وإياهو النبي، وبخصوص الشخصية الأولى أي المسيح بن يوسف لا نجد عند سعديا جزما بقدمه، حيث يذكر تصورين مختلفين لما سيحدث في ذلك الميعاد: أمّا الأول فهو ظهوره

¹ آ. كوهن، التلمود: عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين، ص 437، واغناتس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 284، 285

² Abba Hillel Silver, A History of Messianic speculation in Israel, p50, 51

³ جعفر هادي حسن، فرقة الدوامة بين اليهودية والإسلام، ص 15

⁴ موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية: شريعة اليهود وجداهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان، ص 92، 93. هذا رغم أن ابن ميمون نفسه كان ذكر الوعيد الذي ينتظر من تسوّل له نفسه تحديد موعِد معيّن لهذا المجيء، حيث قال: «وقد دعا الحاخامون الله أن ينجب فآل أولئك الذين يلتمسون تحديد حقبة مجيء المسيح بدقة وأن يقضي عليهم، لأنهم عقبة أمام الشعب، وهذا هو السبب الذي لأجله تلفظوا باللّعة القائلة "على حاسبي الخلاص الأخير يخفقون" (سنهدرين 97 ب)» المصدر نفسه، ص 90.

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

على مسرح الأحداث في جبل الجليل، إذ يقوم بعض اليهود قليلو العدد بالالتحاق به، ويسرون إلى بيت المقدس التي تكون تحت حكم الروم، ويلبث فيه قليلا إلى أن يغزوه "أرمليوس" الذي يحوز المدينة ويسبي ويقتل ويكون في زمرة المقتولين هذا المسيح، فيبكيه اليهود وينوحون عليه، ثم تلحقهم شدّة عظيمة، وتظهر بينهم وبين كثير من الأمم عداوة، حتى ينفوا إلى البراري، فيجوعون ويشقون، وينجم عن ذلك ارتداد كثير من اليهود عن دينهم، حيث لم يصبروا ولم يتمسكوا باعتقادهم كباقي اليهود، ولهؤلاء الناجحين في الابتلاء يكون ظهور إياهم فالمسيح. أما التصور الثاني فهو ظهور المسيح من دون الحاجة إلى ظهور ابن يوسف قبله¹.

ويجعل سعديا التوبة هي الفيصل في هذا الظهور أو المجيء، إذ لو تاب اليهود لاستغنوا عن ظهوره وجاءهم المسيح فجأة، أمّا إن لم يتوبوا وجب ظهور المسيح بن يوسف وما يتعلق به شدة ومحن تصيب اليهود، تطهيرا لهم من معاصيهم، وإصلاحا لهم، وكان كالرسول للمسيح مبشرا بقدمه، وممهدا له طريقه. يقول سعديا في هذا الخصوص : «ثمّ أقول على الحاليين جميعا، أعني إن لم نتب وكانت حوادث **משיח בן יוסף** [مسيح بن يوسف]، وإن تبنا فاستغنينا عنها يظهر لنا **משיח בן דוד** [مسيح بن داود] بغتة، فإن كان **משיח בן יוסף** [مسيح بن يوسف] قد تقدّمه، صار كالرسول له والمصلح للأمة والمنجل للطريق...، وكالسّباك بالنار لذوي المعاصي الكبائر منها، وكالغاسل بالإشنان لذوي الصغائر منها»².

يرى سعديا أنه بمجيء إياهم النبي يأتي الفرقان أو الإشوعه، حيث يكون معلنا مجيء المسيح ومبشرا بقدمه، ويكون هذا بعد الشدة العظيمة التي يعانها اليهود، حتى يرتد الكثير منهم عن دينه، فيظهر للذين صبروا ونجحوا في الابتلاء، حيث يقول : «فتلحق الأمة شدّة عظيمة في ذلك الوقت،

¹ سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 239-241

² المصدر نفسه، ص 241. وقد اعتبر بعض القبّالين أنفسهم مهيين للقيام بدور المسيح بن يوسف، ومن بينهم "الآري" وتلميذه "حبيم فيطال" وغيرها. رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ص 199

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وأصعبها فساد الحال بينهم وبين الممالك، حتى ينفوهم إلى البراري فيجوعون ويشقون، ومّا يَمَرُّ بهم يخرج كثيرٌ منهم عن دينه، ويبقى الباقون المصفّون فيظهر لهم 177 [إلياهو] النبي ويأتي الفرقان.¹

ويلاحظ أن "إلياهو النبي" أو "إيليا التّشبي" من أعظم الشخصيات وأشدّها ارتباطاً بما يراه اليهود في المسيح، ووصفه في المقرأ بالتّشبي هو نسبة لمكان غامض قد يكون من أرض جلعاد، التي هي بادية الشام، وفي نسبه خلافٌ كبير، فبعض الأحبار نسبوه إلى سبط جاد، وآخرون إلى سبط بنيامين، بل قيل أيضاً إنه من الكهنة، أي من سبط لاوي.²

وأخبار معجزاته كثيرة في المقرأ، حيث كان معاصراً للملك آخاب، سابع ملوك مملكة إسرائيل الشمالية، إذ أخذته الغيرة على الدين والأخلاق أمام الفساد والكفر الذي تفشى في هذه المملكة، فقام ينادي بالإصلاح، وكان من معجزاته إعادة الحياة إلى ابن الأرملة بعد دعائه الرب، وكان ينزل المطر من السماء، ويسير السحاب، وكان آخرها صعوده حيّاً إلى السماء، حيث يعتقد اليهود أنه موجودٌ فيها حتى الآن. وقد بقي إلياهو إلى يومنا هذا من الأركان الغيبية في الفكر اليهودي، وكثر الحديث عنه في التلمود والمدراش وكتب التصوف، واعتبر في نظر أكثر اليهود مساوياً لموسى، بل اعتبر الوحيد في أنبياء بني إسرائيل الذي يمكن أن يقارن بموسى.³

ويُعَلَّل اليهود عدم إيمانهم بيسوع بأنه لم تتحقق فيه الشروط التي وردت عند الأنبياء السابقين حول المسيح وزمانه، فإن إلياهو لم ينزل مُرهِصاً به، ولم يعد من السماء قبل مجيئه معلناً بعثته.⁴

¹ سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص 239

² حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، ص 100، 101. و"إلياهو" أو "إليا" اسم عبري معناه "إلهي هو يهوه"، والصيغة اليونانية

للاسم هي "إلياس" التي تستعمل أحياناً في العربية. نبيل أنسي غندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية، ص 97

³ حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، ص 101-106

⁴ المرجع نفسه، ص 110

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

وتذكر بعض المصادر أنّ إياهو هو أهمّ علامة مؤكّدة تبشر بمجيء المسيح، وسينفخ في البوق (الشوفار) معلناً مجيئه، وسيكون له دورٌ مهمٌّ في الفرقان، فسيقوم بتطهير النفوس ممّا علق بها من فساد ويهيئ اليهود لهذا العصر، وسيضع الحلول لكل المشاكل، وسيوضّح ما غمض مما يتعلق بالدين والقضاء والشريعة، كما أنه سيقوم بإعادة إحياء الموتى¹. لكّتي لم أقف على هذه التفاصيل لدى سعديا.

3- حربه مع جوج وماجوج

جاء ذكر "جوج وماجوج" في التوراة في المقرا في عدة مواضع، ويعدّ سفر حزقيال المصدر الرئيس للحديث عنهم خاصة في الإصحاحين الثامن والثلاثين والتاسع والثلاثين². وقد قال بعض مفسري اليهود بخصوص اسمي جوج وماجوج: «إنّ اسم جوج واسم ماجوج قد نُسي في تلك الأيام حتى أنهم لم يعرفوا تماما من هي الأمة التي تُدعى على لسان النبي ماجوج واسم ملكها جوج. فقط عندما يأتي إلى الأرض (إسرائيل) وتتحقّق أقوال النبي، عندئذ يعرفون أنّ هذا هو الملك جوج الذي تنبؤوا به»³.

وبمقابل هذا، قام مفسرون آخرون بتعريف جوج وماجوج، كالآتي⁴:

¹ نبيل أنسي غندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية، ص 97، 98. ومن الوظائف التي حُدّدت لإياهو عند ظهور الخلاص القيام بمسح المسيح، لكن مصادر علماء التلمود القدامى لا يوجد أي ذكر فيها لقيام إياهو بهذه المهمة، والرأي الشائع بين علماء التلمود هو أنّ المسيح لن يعوزه مسحٌ كليّة، وخالف في هذا بعض الكُتّاب المتأخرين كالفرائي "يوسف اللاوي" والرابي "موسى بن نحمان"، وقالوا بالمسح. سعيد عطية علي، النبي إياهو وأثره في الفكر الديني اليهودي، ص 457

² سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي: موسوعة الجيب، ص 237

³ مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، ص 69

⁴ المرجع نفسه، ص 70

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

- جوج هو رئيس أرض ماجوج، وهو الذي سيجمع شعوبًا كثيرة وممالك شتى لحرب إسرائيل، وهناك من رأى أنّ جوج هو أرمليوس الشرير الذي سيقتل على يديه المسيح بن يوسف، ورأى آخرون أنّ في كل إنسان جوج وماجوج وروح المسيح.

- أمّا ماجوج فهو الشعب الذي سيحكمه جوج، وقد اختلفت الآراء فيه، كما يلي: حسب التلمود البابلي هي "قدنيا"، وحسب التلمود الأورشليمي هي "جيتيا"، وحسب ترجوم يوناثان بن عوزيثيل هي "جرميا" أو "جرمانيا" أو "جيتيا"، بينما ذهب سعديا إلى أن المقصود بماجوج مدينة تقع ما بين إيران والعراق وآسيا الصغرى.

ويذكر سعديا جوج وماجوج بعد قتل المسيح بن داود لأرمليوس، واسترداد بيت المقدس منه، وتعمير اليهود له، حيث يطمع فيه جوج وماجوج وفي أموالهم، خاصة بعد سماعهم أنّه من غير حماية، حيث يقول: «يسمع 111 112 [جوج وماجوج] بخبر 117 [ابن داود] وجودة قومه وبلده وكثرة مالهم، واطمئناهم بلا اغلاق ولا حصون ولا ما شابه ذلك، فيطمعوا بهم... فيجمع معه قومًا من أمم شتى ويشتقّ بهم البلدان حتى يوافيهم... وجعل القوم المجتمعين معه صنفين أحدهما معروفون ليهلكوا والآخر قوم منصلح ليدخلوا في الدين»¹.

وعن زمن هذه الحرب، نجد في المصادر اليهودية ثلاثة مواقف²:

- وقوعها قبل مجيء المسيح.

- وقوعها بعد مجيئه.

- تبدأ قبل المجيء، لكنها تنتهي بعده.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 242

² مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، ص 72، 73

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ويلاحظ أنّ سعديا من أصحاب الموقف الثاني، حيث يرى أن هذه الحرب تكون بعد مجيء المسيح، وهو من سيقوم بالقضاء عليهم وتخليص اليهود من شرهم.

جاء في أحد المصادر، متحدّثا عن الرؤية اليهودية لهذه المعركة الهائلة والتي ستنتهي بفوز "بيت إسرائيل": «وتخلف المعركة أعدادا هائلةً من القتلى تستمر عملية دفنهم سبعة أشهر، يشارك فيها جميع "بيت إسرائيل" وجميع طيور الأرض ووحوش البرية في تلك الوليمة العظيمة التي أعدها الرب، أعداد هائلة من الذبائح البشرية، فهذه الطيور والحيوانات تأكل من اللحم حتى تشبع وتسمن وتشرب الدم حتى تسكر (حزقيال 39: 12-20). ثم يُقبر ما تبقى من آثار الموتى في مدينة المقابر الجماعية المسماة "همونة" (حزقيال 39: 16)»¹.

ونجد سعديا أيضا يتحدث على العدد الهائل لأعدائهم المهزومين وما يحملونه من سلاح، ناسبا ذلك إلى ما جاء في الخبر، حيث يقول: «القومُ يسجرون من الخشب الذي يكون في سلاح 116 [جوج] 7 سنين»².

4- سيادة اليهود على الأمم بقيادته

تظهر السيادة اليهودية على بقية الأمم عند سعديا بعد مجيء المسيح، حيث ينتصر اليهود على جميع أعدائهم، وتصير جميع الأمم خدماً بين أيديهم، وتحت طاعتهم، ويؤكد سعديا هذا الأمر بقوله: «أنّه لا تبقى أمةٌ لا تكون تحت طاعة "ישראל" [إسرائيل]»³. وهم حسب أربعة أقسام: فالأجلاء والشرفاء من الأمم يخدمون بني إسرائيل في بيوتهم، والقسم الثاني يخدمهم في المدن والقرى، والثالث في

¹ سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي، ص 241، 242

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 250

³ المصدر نفسه، ص 250

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

الروض والصحاري، أما القسم الأخير فيرجعون إلى بلدانهم وهم في طاعتهم، ويضيف أنّ كل أمة لا تحجّ إلى بيت المقدس يُمنع عنها الغيث¹.

أمّا أفضل ما يتقرب به الأمم إلى المسيح، فهو أن يحملوا إليه اليهود الذين هم في بلدانهم إلى بيت المقدس، وكل أمة تفعل ذلك على حسب إمكانياتها، وما تبقى منهم يحمله الإله نفسه إلى بيته بسرعة تفوق قدرة البشر².

وتبتدئ هذه السيادة أيضا، باتخاذ الأمم معبودَ اليهود "يهوه" معبودًا لهم جميعا³، وبظهور نور الشخينة على بيته، ممتدًا من السماء إلى الأرض، فائقا جميع الأنوار الأخرى، مرشدا السائرين إليه. وتكثرُ النبوة في اليهود حتى تشمل أولادهم وعبيدهم، وتكون قدرتهم على معرفة أحداث المستقبل دليل تميّزهم بين الأمم، ولن تنتهي دولتهم وسيادتهم وما هم فيه من نعيم وسرور، وانعدام تام للأمراض والأحزان إلا بنهاية هذه الحياة الدنيا⁴.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 243، نجد عند سعديا تأكيدا على مسألة العودة إلى أرض الميعاد لجميع اليهود من الشتات أثناء خلاصهم المنتظر، حيث يقول: «فأولها أنّ هذه נחמות [نحوت/المواعيد] أوجبت أن ישראל [إسرائيل] كلهم يجتمعون إلى البيت المقدس ولا يتبقّى منهم أحدٌ في غربة» المصدر نفسه، ص 249

² يقول في الأمانات: «ترى الأمم أنّ أفضل ما تقربوا به إلى ال משיח [المسيح] أن يحملوا إليه من كان عندهم من أمته هدية... فكل أمة تفعل في ذلك على قدر مُكنتها فمياسيرهم يحملون ישראל [إسرائيل] على الخيل والبغال وفي المحامل والعماريات... وضعفائهم يحملونهم على أكتافهم وبنبيهم في أحضانهم... ومن كان في البحار حملوه في السفن مع الفضة والذهب... ومن بقي من الإسرائيل في البرية وليس من الأمم من يأتي به، يأتي به ربنا بسرعة كأنّ الغيم شاله فحمله... أو كأنّ

الرياح حملته.» ص 243، 244

³ المصدر نفسه، ص 251

⁴ المصدر نفسه، ص 245، 246

ثانياً - معاد دار الآخرة

يذكر سعديا أنّ دار الآخرة هي الزمان الذي سيعدّه الرب لمجازاة الصالحين، والفصل بينهم وبين الكافرين، وهي حسبه "الدار الثانية" و"الحياة الدائمة"¹ و"دار الجزاء"². وستناول هذا العنصر -معاد دار الآخرة- من خلال بيان كيفية تعامل سعديا مع مشكلة عدم وجود نصّ صريح في التوراة يتعلق بالجزاء في الآخرة، ثم توضيح أدلّته على هذا الجزاء والرد على المخالفين، وأخيراً بيان ماهية الثواب والعقاب الأخروي عنده وما تعلق بذلك من مسائل أخرى.

أ- مسألة عدم تصريح التوراة بالجزاء الأخروي

يُقرّ سعديا بأن التوراة -أسفار موسى الخمسة- لم يرد فيها ذكرٌ صريح للثواب والعقاب الأخروي، وإنما كان التصريح بثواب وعقاب دار الدنيا فقط، وفي رأيه أن انتفاء هذا الذكر الصريح -أو الفصيح حسب تعبيره- يعود إلى سببين³:

1- دلالة العقل على الجزاء الأخروي فقط دون الدنيوي، فاكتفت التوراة بالذكر الصريح لما لا يمكن للعقل الدلالة عليه.

2- من طبيعة النبوة التوسّع فيما يحتاجه القوم في عاجلهم، والاختصار والإشارة في غيره.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 255

² المصدر نفسه، ص 168

³ جاء في الأمانات: «إنّ الحكيم لم يخلّها [أي التوراة] من ذكر الثواب في الآخرة وعقابها كما سأيئ، وإنما صار فصيح ذلك بسعادة الدنيا وشقائها فقط لسببين: أحدهما أنّ ثواب الآخرة لما كان ممّا يُستدلّ عليه بالعقل على ما شرحنا اختصرت التوراة في شرحه... كذلك أظهرت الجزاء الدنيوي لأنّ العقل لا يدلّ عليه، واختصرت شرح الجزاء الأخير اتكالا على أنّ العقل يدلّ عليه. والثاني أنّ النبوة من شأنها أن تتسع في الحوادث القريبة الحاجة إليها وتختصر الحوادث البعيدة...» ص 258. قارن تبرير ومناقشة هذه المسألة عند علماء يهود آخرين في: سعد بن منصور بن كمونة، تنقيح الأبحاث للملثالث، ص 94-97 ومنتفيل بيرف فيومي، بستان العقول، ص 220، 221 ويهوذا اللاوي، الكتاب الحزريّ، ص 229-231

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

والواقع أن قضية إنكار الجزاء الأخروي لم تكن قضية طارئة مع سعديا، بل هي أقدم من ذلك بكثير، فقد كانت من أبرز قضايا الخلاف بين الفريسيين - وهم أسلاف الربانيين الذين يمثلهم سعديا - وبين الصدوقيين الذين لا يعترفون بهذا الجزاء، ويقولون أن الروح تنطفئ مع موت الجسد، وسبب رفضهم لما رآه الفريسيون - وبعدهم الربانيون - عقيدةً أساسيةً، لأنّ ذلك لم يرد أبداً في الأسفار الموسوية¹.

ب- الاستدلال على الجزاء الأخروي

يرى سعديا أن الجزاء الأخروي ممّا أجمعت عليه أمّتهم «إجماعاً منقولاً بكلام لا يحتمل التأويل على أحكم ما يكون»²، وقد قام بالاستدلال على هذا الجزاء بأدلة من العقل، وأخرى استناداً إلى نصوصه ومروياته الدينية، ويمكن تلخيص أدلته العقلية فيما يلي:

- قصور سعادة هذه الدار، وتلبسها الدائم بالشقاء والألم والحزن؛ لذا فحكمة الإله وقدرته وإحسانه يوجب محلاً آخر أو داراً ثانية تنال فيه هذه النفس الشريفة سعادتها الخالصة التامة.

- ملاحظة الواقع تدلّ على أن جميع النفوس - حتى من حازت أعلى الرتب - متشوفة إلى غير هذه الدار.

- لم يقبّح الإله في عقل الإنسان أموراً يشتهيها إلا لتعويضه، ولم يحسن أخرى يمكن أن تلحق به أذى إلا ليثيبه.

¹ آ. كوهن، التلمود: عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين، ص 443-446. ترى الباحث عزّة مُجّد سالم أنّه «لم يظهر الإيمان بالآخرة إلا مع سعديا» عزّة مُجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص 207. ولكن كما هو واضح فإنّ هذا الرأي مجانبٌ للصواب، حيث كانت فرقة الفريسيين، والتي يعتبر سعديا امتداداً لها، ممّن يتبنى هذه العقيدة وهي من أبرز قضايا خلافهم مع الصدوقيين، كما تقدّم.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 265

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

- ما يُرى في واقع هذه الحياة من تعدي البشر على بعضهم، يوجب دارا أخرى ينال كل واحد فيها جزاءه.

- في الدنيا كفاً منعمون، ومؤمنون يعانون الشقاء.

- عقاب المسرفين في الدنيا لا يناسب دائماً ما اقترفوه.

يلاحظ أن الأدلة الثلاثة الأخيرة جميعها، تركز على مسألة قصور الجزاء الدنيوي، وعدم تناسبه مع ما قدّمه الإنسان في هذه الحياة، وعموماً تستند أدلته السابقة على أصل عدل الإله وإحسانه إلى خلقه.

- أما عن أدلته التي استند فيها إلى نصوصه الدينية، فهو ينقل عن الأنبياء أنهم مجمعون على أن الجزاء إنما محلّه دار الآخرة¹، وهو يرى أن أسفار موسى الخمسة أشارت إلى هذا الجزاء وأوجزت، ولم تذكره صريحاً - كما سبق بيانه - بينما قامت كتب الأنبياء - بقية أسفار المقرآ - بشرح ذلك وتفصيله²، ثم قام بسرد نصوص كثيرة من المقرآ رأى فيها دلالة على مراده³. ومن أبرز أدلته استناداً إلى نصوص التوراة، ما ذكره بخصوص موسى النبي، فهو رغم كونه «أجلّ الطائعين والصالحين»، ووجب أن يكون أكثر الناس ثواباً، لكن التوراة تخبرنا أنه حُرّم حتى من دخول الشام مع قومه⁴.

وبعد استدلاله بنصوص المقرآ انتقل إلى التلمود، حيث يذكر أنه يستحيل إحصاء جميع ما ورد فيه من نصوص صريحة مفصّلة دالّة على هذا الجزاء، ولكنه سيقوم بإيراد أمثلة منه فقط⁵، وكان من

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 258

² المصدر نفسه، ص 260

³ المصدر نفسه، ص 260-262

⁴ المصدر نفسه، ص 259

⁵ المصدر نفسه، ص 263

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

أمثلته ما جاء في التلمود من حديث تفصيلي عن كيفية الثواب والعقاب الأخروي¹، إضافة إلى حكمه على منكري الثواب الأخروي بحرمانهم منه ولو كانت جميع أعمالهم صالحة².

ج- الثواب والعقاب في الآخرة

1- ماهية الثواب والعقاب:

الثواب والعقاب - حسب سعديا - كلٌّ منهما معنى لطيفٌ يحدثه الإله في دار الآخرة، وأصله عينٌ تشبه النار والشمس، بحيث تكون نورًا وضياءً للصالحين وحرًا للطالحين. يقول: «فأبتدى أولًا بتعريف ماهية الثواب والعقاب، وقد كنت ذكرتُ منهما طرفا فيما تقدّم، لكنّي أزيدهما ههنا شرحا، وأقول إنّ الثواب والعقاب معنيان لطيفان يخلقهما ربّنا - جلّ وعزّ - في وقت المجازاة، فيوصل منهما إلى كلّ عبد حسب مستحقّه. وهما جميعا من عين واحدة وهي عين تشبه خاصية النار محرقة مضيئة فهي تضيء للصالحين لا الطالحين... فأصل هذه العين يحدثها الخالق - جلّ وعزّ - مشبهة بالشمس إلا أنّ بينها وبين الشمس فرقا لأن الشمس حرّها ونورها مشتركان لا يمتاز أحدهما من الآخر وهذه العين فبقدره الخالق جلّ ينحصر نورها للصالحين ويجمع حرّها للطالحين إمّا بخاصية يخصّها بها وإمّا بعرض يوقى به هؤلاء من الحرّ ويحجب هؤلاء من الضوء والاعتقاد الثاني أقرب... ولذلك تسمّى الكتب ثواب الصالحين نورا وجميع عقاب الطالحين نارا.»³

2- المكان والزمان:

وبعد بيانه لماهية الثواب والعقاب، ينتقل سعديا للحديث عن مكانه، ويذكر بأنّ الإله سيخلقه بعد فناء السماء والأرض، وأنّه لا يحمل معالم المكان الذي نعيش فيه حاليا، فالدار الآخرة حسب

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 263، 264

² المصدر نفسه، ص 264

³ المصدر نفسه، ص 265، 266

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

سعديا: «لا غذاء فيها ولا تكسّب، فلا معنى لرياضٍ ولا لنبات ولا للأثمار ولا للجبال ولا للأودية ولا لشيء من هذه وما أشبه ذلك، وإنما يحتاج العبادُ إلى مركزٍ ومحيطٍ فقط يخلق لهم كيف شاء»¹.

وعن زمان الآخرة فهو «كلُّه نورٌ لا ظلام فيه»، فالآخرة «مستغنى فيها لا محالة عن الليل والنهار، وكذلك عن تقطيع الشهور والسنين؛ إذ ذلك إنما هو في دار الدنيا للحساب والأجرة ونبات الأرض وما مائل ذلك، اللهم إلا قطعة ما من الزمان لا علامة فيه يكون عليهم فيها طاعة»².

3- أبدية الثواب والعقاب

يرى سعديا «وجوب تأييد ثواب الصالحين وعقاب الطالحين»³. ويستدلّ على ذلك من المعقول بأنه «لمّا أوجب الله على الإنسان طاعته، وجب أن يرغّبه فيها بأفضل الترغيب؛ لأنه إن رغبه ببعض الترغيب ولم يطعه أمكن القائل أن يقول لعلّه لو رغبه بأكثر من هذا قد كان أطاعه، فإذا رغبه بالكلّ لم يبق له عذر»⁴، فلمّا جعل الإله ثوابهم بلا نهاية ولا انقطاع، حيث إنّ كلّ محدودٍ قد يوجد العقل فوقه مقدارا آخر، لم يبق لهم ما يعتذرون به.

والأمر نفسه بخصوص تأييد العقاب، والذي هو حسبه من أجل «استصلاحهم للطاعة»، فـ «كما وجب أن يرغّبهم ترغيبا لا ترغيب أكثر منه، كذلك يجب أن يرهبهم ترهيبا لا ترهيب أكثر منه... فلما خوّفهم بأكثر التخويف ولم يقبلوا لم يجز أن يخالف ما تواعدهم به فيكذب قوله، ولكن

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 270

² المصدر نفسه، ص 271

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ويؤكد هذا الأمر في موضع آخر: «لأنّ كلّ فريقٍ من المجازين مخلّد فيما هو فيه» المصدر نفسه، ص 170

⁴ المصدر نفسه، ص 271

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

ليُصدّق قوله وخبره وجب أن يخلّدهم دارَ العذاب»¹، وبعد الاستدلال بالمعقول، انتقل إلى الاستدلال بنصوص المقرآ على أبدية الثواب والعقاب².

وبخصوص المخلّدين في العذاب، يرى أنهم «الكفّار والمشركون وأصحاب الكبائر الذين لم يتوبوا»، أمّا مرتكبو الصغائر من المؤمنين، الذين لم يقتلوا ولم يسرقوا ولم يزنوا، فيجازى الواحد منهم على سيئاته القليلة في دار الدنيا، ويخرج منها نقيّاً³.

4- التفاضل في المراتب

يرى سعديا أن مراتب الصالحين تتفاضل في ثوابهم، ويذكر أنّ الكتب تجعلها سبع مراتب، وهي كالآتي⁴:

١- بعضهم يأتيه نور كإشراق نور الشمس.

٢- وبعضهم يكون له إضافة إلى هذا النور لذة في شعاعها.

٣- وبعضهم يثبت له النور كالشيء المغروس فيه.

٤- وبعضهم يتزايد له النور.

٥- وبعضهم نوره كصفاء نور جرم الفلك.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 272

² المصدر نفسه، ص 272، 273

³ المصدر نفسه، ص 277

⁴ المصدر نفسه، ص 275. ويقول في موضع آخر عن النور باعتباره ثواباً وجزاءً للصالحين: «ونقلوا أيضا أنّ دار الآخرة إنّما الحياة

[الحياة] فيها بالنور وليس مع ذلك لا طعامٌ ولا شرابٌ ولا غشيانٌ ولا تناسلٌ ولا شرى ولا بيعٌ ولا سائر الأمور التي في الدنيا، وإنّما ثوابٌ من نور الخالق -جلّ وعز-» ص 363 وقد أردف كلامه بنص من التلمود كدليل عليه.

لكن يلاحظ أنّ في النصوص الربانية حديثاً عن طعام وشرابٍ وطيبٍ ورقصٍ... ممّا يناقض اقتصار سعديا على النور كثوابٍ وحيدٍ للصالحين! راجع: آ. كوهن، التلمود: عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين، ص 469-474

الفصل الثاني: آراؤه العقديّة

٦- وبعضهم نوره كنور الكواكب ما خلا الشمس.

٧- وبعضهم نوره كنور جرم الشمس.

وكذلك تنفاوت مراتب المعاقبين، وفي المقرأ حسب سعديا، لهم سبع مراتب في لفح النار لهم¹:

١- منهم من تلفح وجهه النار فيحمرّ.

٢- ومنهم من يسودّ وجهه كسواد القدر.

٣- ومنهم من يناله منها كما تشوى وتنضج.

٤- ومنهم من يناله كما تأكله النار.

٥- ومنهم من يناله كما تأكل الحطب.

٦- ومنهم من يناله كما تأكل التراب والحجارة.

٧- ومنهم من يناله كما تأكل إلى عمق الأرض، وكما تفعل الصواعق.

5- مسائل أخرى

من المسائل الأخرى التي ناقشها سعديا مسألة الاجتماع في الآخرة ، وهو يرى استنادا إلى

نصوصه الدينية أنّ الصالحين والطلّحين ينظرُ بعضهم إلى بعضٍ، أما الصالحون إذا رأوا ما يعانیه

المعدّبون، قالوا سبحان من خلصنا من هذا العذاب، وفرحوا بحالهم، أما الطالحون فيتعجبون من

الصالحين، يجاورون النار ولا تضرّهم، ويتحسّرون على ما فاتهم من الثواب. ويلتق الصالحون ببعضهم،

ممن تقاربت منازلهم، أمّا المعاقبون، فهم مشغولون بأنفسهم وآلامهم عن أي لقاء².

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص276

² المصدر نفسه، ص277، 278

الفصل الثاني: آراؤه العقدية

ومن المسائل التي ناقشها أيضا مسألة: هل لله عليهم طاعة؟ وحسبه إضافة إلى الطاعة التي يفرضها العقل، من الاعتقاد في روبيته وعدم وصفه بما لا يليق، هناك طاعة سمعية مأخوذة من المأثور، فيها أنّ الإله ينصب لهم مكاناً من أرضهم، يلزمهم المصير إليه في كل مدة، هي لهم كيوم السبت أو كرأس الشهر في الدنيا، فيعبده في ذلك المكان بما حدّه لهم، حتى لا يتركهم من غير طاعة، أما المعاقبون فلا يكلّفون طاعةً، لموضع الألم فيهم، ولأنّها تغيّر حالهم-أي التخليد في جهنم-¹.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 278، 279

الفصل الثالث:

الأثر الاعتزالي في آرائه

ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: الفكر الاعتزالي وعلاقة سعديا به

المبحث الثاني: الأثر الاعتزالي في منهجه العقدي

المبحث الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالعالم

المبحث الرابع: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإله

المبحث الخامس: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإنسان

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المبحث الأول: الفكر الاعتزالي وعلاقة سعديا به

سنحاول في هذا المبحث تناول الفكر الاعتزالي من حيث نشأته وظهوره في البيئة الإسلامية ثم تطوره وانقسامه لاحقا، كما سنحاول تناول أصوله الخمسة تفصيلا استنادا إلى مؤلفات رجاله وأعلامه، وهذا هو الشق الأول من هذا المبحث وقد سمناه بمدخل إلى الفكر الاعتزالي، أما الشق الأخير منه فحاولنا فيه توضيح علاقة وصلة سعديا الفيومي به.

المطلب الأول: مدخل إلى الفكر الاعتزالي

أولا- النشأة والتطور

لم تكن المعتزلة أول فرقة كلامية نشأة، فقد ظهرت قبلها فرق كالجهمية والقدرية، ولكنها كانت أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل هذا العلم تُعالج وتُناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال هذه الفرقة وعلمائها¹. و هذا بإقرار خصومهم، يقول "أبو الحسين الملطي" (ت 377هـ) -وهو أحدهم: «وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل، والتمييز، والنظر، والاستنباط، والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم»².

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 103 ولويس جارديه وجورج قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، ج 1، ص 91

² الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 29، 30

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وفي السياق ذاته يذكر "مُحَمَّدُ أَبُو زَهْرَةَ" في كتابه "تاريخ المذاهب الإسلامية": «تكوّن علمُ الكلام من مناظرات المعتزلة مع خصومهم، سواء أكانوا من المجوس والثنوية وأهل الأهواء والانحراف، أم كانوا من أهل الفقه والحديث، أم من الأشاعرة والماتريدية، فهم مركز الدائرة، وقطب الرّحى، شغلوا الفكر الإسلامي بمناظراتهم نحو قرنين، ازدحمت فيها مجالس الأمراء والوزراء والعلماء، وتضاربت فيها الآراء... وقد امتازوا في جدلهم بميزاتٍ، واختصّوا بخواص جعلت لهم لونا خاصا، ونحلة خاصة لا تختلف في جملتها عمّا دعها إليه الدين»¹.

وارتبط ظهور هذه الفرقة بشخصية "واصل بن عطاء" (ت 131هـ)، حيث لم يتعرض مصدر من مصادر الفرق الإسلامية لنشأة المعتزلة، والسر في تسميتهم بذلك من غير أن يذكر -تصريحا أو تلميحًا- تلك القصة المشهورة عن "واصل بن عطاء" وأستاذه "الحسن البصري"² (ت 110هـ)، حيث كان واصل في مجلس أستاذه، وثارَت حينها مسألة كانت قد شغلت العقول، وهي مسألة مرتكبي الكبائر، وهذا نصّ القصة كما أوردها صاحب "الملل والنحل": «دَخَلَ واحدٌ على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعةٌ يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفرٌ يخرج به من الملة؛ وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما

¹ مُحَمَّدُ أَبُو زَهْرَةَ، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 145، 146. ويقول في موضع آخر بخصوص دفاعهم عن الإسلام: «وقد تصدّى للدفاع عن الإسلام أمام هؤلاء فرقةٌ درست المعقول وفهمت المنقول، فكانت المعتزلة، تجرّدوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها، وتأزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم، والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسّمة، والعدل كان للرد على الجهميّة، والوعد كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ردّوا بما على المرجئة والخوارج». ص 139

² عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسي للمعتزلة، ص 53، 54

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

لا ينفع مع الكفر طاعة؛ وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمي هو أصحابه معتزلة.¹

والمعتزلة أيضاً يرون أنّ سبب تسميتهم بذلك يعود حقاً للاختلاف الذي وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة²، إلا أنّهم يقولون- كما جاء في "الانتصار" لأبي الحسين الخياط: «إنّ واصل بن عطاء -رحمه الله- لم يُحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به، فيكون قد خرج من الإجماع، ولكن وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عمّا اختلفوا فيه. ³» وهم يحتجّون لفضل الاعتزال بآيات من القرآن والكريم، وأحاديث ينسبونها إلى النبي (ﷺ)، ويتسمّون أيضاً "بالعدلية"؛ لقولهم بعدل الله وحكمته،

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 37، 38. تضيف رواية "عبد القاهر البغدادي" (ت 429هـ) الأشعري إلى رواية صاحبه "الشهرستاني" (ت 548هـ) أنّ عمرو بن عبيد انضمّ إلى واصل في بدعته، وأنّ الحسن البصري طردهما من مجلسه: «فطردهما الحسن من مجلسه، فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة، فقبل لهما ولأتباعها "معتزلة"؛ لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أنّ الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر». عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 24

² أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 75، 76

³ أبو الحسين الخياط، الانتصار والردّ على ابن الرّوندي الملحد، ص 152.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائهم

و"الموحدة"؛ لقولهم لا قديم مع الله¹. وهم يعدّون الحسن البصري أحد رجال فرقتهم، ويذكرونه ضمن طبقاتهم².

وحسب "مُحمَّد أبو زهرة" فإنّ مذهب المعتزلة: «أقدم من "واصل"، وأنّ كثيرين من آل البيت قد نهجوا مثل نهجه، كزيد بن علي الذي كان صديقا لواصل، وأنّ واصلا من أبرز الدعاة، فكان عند الأكثرين رأسه؛ لأنه أبرز من دعا إليه»³. وعموما نجد، من خلال مطالعة مصادر المعتزلة، أنّهم كانوا على خلاف حادّ مع سياسة الأمويين، وقد اتهموهم بإشاعة عقيدة الجبر في الأئمة⁴، وهم يرجعون سند مذهبهم إلى علي بن أبي طالب عن النبي (ﷺ)، معتبرين سندهم أقوى الأسانيد⁵. وعلى هذا

¹ أحمد بن يحيى المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 70. يمكن الاطلاع على الأسماء التي رضىها المعتزلة لأنفسهم، والتي أطلقها عليهم خصومهم بالتفصيل لدى: زهدي حسن جار الله، المعتزلة، ص 1-11.
² أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 35-37. عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 181-191. وإن كان الخياط يذكر أنّه كان للحسن البصري رأي مختلف عن رأي واصل بن عطاء بخصوص مرتكب الكبيرة. انظر: الخياط، الانتصار والردّ على ابن الرّوندي الملحد، ص 152. وهو ما يذكره القاضي عبد الجبار أيضا.

³ مُحمَّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 132

⁴ يقول القاضي عبد الجبار: «فهذا الأمر، الذي هو الجبر، نشأ في بني أميّة وملوكهم، وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العاقبة، وعظمت الفتنة فيه» عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 95

⁵ يقول القاضي عبد الجبار: «وإذا نظرت إلى المتكلم إلى المتكلم لم تجد من يُسندُه مذهبه على هذا الحدّ إلّا المعتزلة. والحكي عن أبي الهذيل، أنّه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ هو عن واصل بن عطاء وعمرو، وأخذ واصل بن عطاء وعمرو عن أبي هاشم بن مُحمَّد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه مُحمَّد ابن الحنفية، وأخذ مُحمَّد عن أبيه علي بن أبي طالب -عليه السلام- وأخذ علي عن النبي -صلى الله عليه-. المصدر نفسه، ص 119، ويقول في موضع آخر من هذا الكتاب: «فمن فكّر في الأسانيد، علم أنّ طريقة المعتزلة في ذلك أقوى لو كان طريق علمهم التقليد، فكيف وطريقهم في ذلك الأدلة القاطعة، وقد بيّنها بحجج العقل والكتاب والسنة والإجماع؟!» ص 120. وفي باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم لابن يحيى المرتضى: «وأما سند مذهبهم، فقد قال أبو إسحاق بن عياش: وسند مذهبهم أصحُّ أسانيد أهل القبلة إذ يتصلّ إلى واصل وعمرو بن عبيد...» أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص 8

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

فلا يصحّ - حسبهم - نسبة مذهب المعتزلة إلى واصل بن عطاء على أنّ ابتداء المذهب كان من جهته، فواصل - حسبهم - «لم يكن منه إلاّ التشدد في الكلام، على من أحدث التشبيه والخارجية والإرجاء؛ لأنه إنّما أبطل ما أحدثوه... فالمحكّي عنه أنه كان يُملي مسائله في الردّ على المخالفين»¹. وارتباط ظهور فرقة المعتزلة بشخصية واصل بن عطاء؛ لأنّ هذا الأخير عُرف بتبئله للردّ على المخالفين بالكتب الكثيرة؛ وذلك لظهور الجبر وكثرة التشبيه في أيامه، وهو ما لم يحدث في أيام من تقدم من الصحابة².

وقد قام واصل - كما جاء في المصادر الاعتزالية³ - بيثّ دعواته، وإنفاذ أصحابه إلى المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة وأرمينية، فأجابهم خلقٌ كثير.

انقسمت المعتزلة، لاحقا، عموما، إلى فرعين كبيرين: "معتزلة البصرة"، وهم الأسبق في الوجود ولهم الفضل الأكبر في تأسيس المذهب، وهم الأكثر استقلالاً في رأيهم؛ و"معتزلة بغداد" الذين أسّس مدرستهم "بشر بن المعتمر" (ت 210هـ)، والذين يتلونهم في كلّ ذلك، دون أن يعني ذلك انتماءً جغرافيا حقيقيا، إنّما هو علم على الاتجاه الفكري المميّز لرجال المدرستين⁴.

¹ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 120

² المصدر نفسه، ص 117

³ أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص 31، 39. وانظر أيضا عبد المجيد النجار، واقعية المعتزلة (ضمن: علي

الشابي وأبو لبابة حسن وعبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل)، ص 50، 51

⁴ أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 12 (مقدمة الناشر)، وأيضا

أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 117، 118. وتُدرج المصادر المعتزلية بشر بن المعتمر ضمن الطبقة السادسة.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وأغلب ما وصل إلينا من مؤلفات المعتزلة، ينتمي إلى تراث مدرسة البصرة، وتمثلها مصنفات "القاضي عبد الجبار" وتلاميذه "أبي رشيد النيسابوري" و"أبي الحسين البصري" و"أبي محمد الحسن بن أحمد بن متّويه" التي تضمنت نقولاً مطوّلة من مؤلفات وأقوال شيوخ المعتزلة السابقين عليهم، وعلى الأخصّ الجبّائيان، "أبو علي" و"أبو هاشم"؛ ومع ذلك فقد وصلتنا أيضا بعض مصنفات مدرسة بغداد، وهذا من خلال بعض مصنفات "أبي القاسم البلخي الكعبي"، وأستاذه "أبي الحسين الخياط"¹.

ومن الكتب التي وصلتنا، واهتمت بذكر الاختلافات بين المدرستين، في مطلع القرن الرابع الهجري، بين شيوخ المعتزلة "أبي هاشم" (ت321هـ) و"أبي القاسم البلخي" (ت319هـ)، في دقيق الكلام خاصّة²، كتاب "المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين" لأبي رشيد النيسابوري (ت440هـ).

ثانيا- الأصول

لم تظهر الأصول الخمسة للمعتزلة كاملة ابتداءً، بل تشكّلت وتطورت مع الزمن، ولم تأخذ صورتها النسقية المعروفة إلا في زمن متأخر³، ولكن ما نعلمه أيضا أنّها كانت قد أخذت صورتها المعروفة حين ظهور "سعديا الفيومي"، وهذا بدليل ذكر معاصره "أبي القاسم البلخي" (ت319هـ)،

¹ أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص31 (مقدمة الناشر).

² أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص9 (مقدمة التحقيق).

³ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص479-481.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

شيخ معتزلة بغداد في وقته، للتوحيد، والعدل، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أنّ المعتزلة مُجمعون عليها، مختلفون فيما سوى ذلك¹. وهو ما يؤكد شيخ "البلخي"، "أبو الحسين الخياط" (ت 298هـ أو 301هـ) أيضاً، حيث أورد في الانتصار: «وليس يستحقّ أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزليٌّ»².

أمّا عن سبب اقتصارهم على هذه الأصول الخمسة، فقد أجاب أحد أعلامهم على هذا السؤال بالتالي: «لا خلاف أنّ المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطّلة والدّهريّة والمشبّهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»³. فحسب القاضي عبد الجبار، اقتصارهم على هذه الأصول؛ لأنّها تحديداً محور الخلاف والجدل الديني مع غيرهم.

وفيما يلي عرض موجز لهذه الأصول:

أ- التوحيد

¹ أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 3، 4

² أبو الحسين الخياط، الانتصار والردّ على ابن الرّوندي الملحد، ص 127

³ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 124

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

مفهومه عند المعتزلة، كما يذكر أبو القاسم البلخي: «أنَّ الله -جلَّ ذِكْرُهُ- شيء لا كالأشياء، وأنَّه ليس بجسمٍ ولا عَرَضٍ، بل هو الخالقُ للجسم والعرض، وأنَّ شيئاً من الحواسِّ لا يدركه في دنيا ولا في آخرةٍ، وأنَّه لا تحصره الأماكن ولا تحدّه الأقطارُ، بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حدّ. ثم خَلَقَ ذلك أجمعَ وأحدثه مع سائر ما خَلَقَ لا من شيء، وأنَّه القديمُ وكلُّ ما سواه محدثٌ». ¹ ويرى المعتزلة أنَّهم قد تفرّدوا دون غيرهم، بتصحيح التوحيد و نصرته والدفاع عنه بالأدلة القوية ضد شبه المخالفين من الدهريّة والثنويّة والمثلثة والمعدّدة والمجسّمة...، فالخياط مثلاً يصف جماعته بأنَّهم «المعنيّون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين» ²، ويقول عنهم في موضع آخر: «وهل يُعرف أحدٌ صحّح التوحيد، وثبّت القديم -جلَّ ذكره- واحداً في الحقيقة، واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب، وردّ فيه على أصناف الملحدّين من الدهريّة والثنويّة سواهم؟» ³.

ورغم أنّ التوحيد عقيدة دينية لجميع المسلمين، لكنّ المعتزلة كان لهم فهمهم الخاصّ لهذا

الأصل، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية:

1- صفاتُ الله عينُ ذاته

يتعيّن علينا لفهم موقف المعتزلة في هذه القضية، كما يذكر بعض الباحثين ⁴، أن نضع في الاعتبار أنّ المعتزلة قد أرادوا الرّدّ على فكرة الأقانيم لدى النصارى، فالقول بأنّ الذات الإلهية جوهرٌ يتقوّم بأقانيم -أي صفات- هي الوجود والعلم والحياة، قد أدّى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن

¹ أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص3

² أبو الحسين الخياط، الانتصار والرّدّ على ابن الرّوندي الملحد، ص53

³ المصدر نفسه، ص56

⁴ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص123، 124

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

الجوهر وإلى اعتبار الصفات أشخاصا - الآب والابن وروح القدس - فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهرٌ، وعدّوا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته، فالذات الإلهية واحدةٌ وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات، فيقال عالمٌ والمقصود إثبات علم هو ذاته ونفي الجهل عن ذاته، ويقال قادرٌ والمقصود إثبات ذاته ونفي العجز، فالله حيٌّ عالمٌ قادرٌ بذاته لا ب حياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته، أمّا من أثبت معنى أو صفة قديمة زائدة على ذاته فقد أثبت إلهين، حسبهم.

ويحكي البلخي إجماع أصحابه على نفي غيرية الصفات: «قال أهل التوحيد جميعا: إنّ الصفات كلّها [ليست] غيره، وهي كلامه الذي وصف به نفسه أو كلام الواصفين له، وذهبوا في قولهم: إنّ صفات الذات ليست غيره إلى أنّ وصفنا إيّاه بها ليس لشيءٍ غيره... وكذلك قولهم: صفات الذات ليست غيره، إنما أرادوا به أنه ليس هناك علمٌ وقدرةٌ بهما يعلم ويقدر، ولا أنّهما شيئان هما هو أو غيره، أو ليس هو ولا غيره، وإنّ قولهم: عالمٌ وقادرٌ، ليس يذهبون به إلى شيءٍ غير الله»¹.

2- تأويل النصوص التي ظاهرها التشبيه والتجسيم

تتبع المعتزلة آيات القرآن الكريم الموهمة ظواهرها التشبيه والتجسيم بالتأويل، واستندوا في تأويلاتهم إلى ردّ متشابه الآيات إلى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 258، "ليست" بين معقوفين من وضعنا حتى يستقيم الكلام، ونرى أنّها أسقطت سهوا.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

تعالى عن صفات المخلوقين، فكل الآيات التي يفيد ظاهرها التشبيه والتجسيم حسبهم آيات متشابهات أولوها في ضوء الآية المحكمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾¹. وعليه أولوا العين بالعلم²، والوجه بالذات³ أو النفس⁴، واليد بالقوة أو بالنعمة⁵، والاستواء بالاستيلاء والغلبة⁶. وهكذا مع ألفاظ ونصوص أخرى.

3- القول بخلق القرآن

تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن؛ لأنّ إنكار اعتقاد خلقه، حسبهم، يعني إثبات قدمه، وكلّ ما هو قديم فهو إله، فانفراد الله تعالى بالألوهية يقتضي انفراده بالقدم والقول بحدوث القرآن أو خلقه⁷، وقد استندوا على أدلة عقلية وأخرى نقلية في سبيل إثبات قولهم⁸.

وينقل البلخي إجماع المعتزلة على هذا الرأي، مع موافقة فرق أخرى فيه لهم: «قالت المعتزلة كلّها والخوارج والزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة: إنّ القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله، وإنّه مخلوق لله لم يكن ثم كان»¹.

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص129

² عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص218

³ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ص245

⁴ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص218 وعبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم

السايح وتوفيق علي وهبة، ص245

⁵ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ص246

⁶ المصدر نفسه، ص245

⁷ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص132

⁸ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص110، 111

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ومعلومٌ أنّ قضية خلق القرآن قد امتحن بسببها كثير من العلماء عندما كانت السلطة العباسية تتبنى الموقف الاعتزالي أيام المأمون والمعتصم والواثق.

4- إنكار رؤية الله تعالى

نفى المعتزلة إمكان رؤية الله تعالى بالأبصار؛ لاقتضائها حسبهم الجسمية والجهة والضوء، وذلك كله محالٌ في جنب الله، واستندوا في ذلك إلى آيات محكمة ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: 103) وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿قَالَ لَنْ تَرِنِي﴾ (الأعراف: 143)، وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (22) ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (23) ﴿(القيامة) فَنَظِرَةٌ بِمَعْنَى مُنْتَظِرَةٌ، فيقال: أنا ناظرٌ ما يصنع بي بمعنى منتظر. وإن استحالت الرؤية الحسية فلا يمنع المعتزلة إمكان الرؤية القلبية، أي العلم به أو بذاته التي تخفى علينا في الدنيا².

وأما ما جاء في هذا الموضوع من أحاديث، فقالوا هي خبر واحد لا يقبل في مثل هذا، وإنما يقبل فيما طريقه العمل، أو قاموا بتأويلها، كما استدلّوا بأحاديث أخرى تنفي حسبهم الرؤية³.

وفي المقالات للبلخي: «قالت المعتزلة والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة بأنه لا يجوز أن يرى الله بالبصر على وجه من الوجوه، ليس على معنى أن بيننا وبينه حجابا يمنع من رؤيته يجوز أن يرتفع فنراه، ولكن على معنى أنه الشيء الذي محالٌ أن يُرى بالأبصار.»¹

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 268، 269

² أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 129

³ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 112

ب- العدل

اختار المعتزلة صفة العدل من بين جميع صفات الفعل الإلهي ليجعلوها أصلهم الثاني؛ لأنّ العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، لا سيما في علاقة ربّ بمربوبين أو حاكم بمحكومين. وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان تحت أصل العدل، بل إنّ الأصول الثلاثة المتبقية متفرعة عن العدل داخلةً تحته، ولهذا يحبّ المعتزلة أن يلقّبوا بالفرقة العدلية². والعدل حسبهم «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»³. ويقول عنه القاضي عبد الجبار: «فإذا قيل إنه تعالى عدلٌ، المرادُ به أنّ أفعاله كلّها حسنةٌ، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجبٌ عليه»⁴. وفيما يلي تلخيص نظرياتهم الخاصة بهذا الأصل:

1- نفي صدور القبح عن الله

حسب القاضي عبد الجبار: «لا خلاف بينهم في أنّه سبحانه منزّه عن كلّ قبيح، وأنّ ما ثبت أنّه قبيحٌ ليس من فعله، وأنّ ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً»⁵. والقبيح كما حدّدّه الخياط ليس كلّ ما تكرهه النفس، وإتّما القبيح ما كان ضرراً خالصاً، أو عبثاً محضاً، وذلك كلّه من الله

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 247

² أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 142. في هذه القضية نجد القاضي عبد الجبار يذكر في موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل" أنّ أصول الدين أصلان اثنان هما: التوحيد، والعدل؛ على اعتبار أنّ الأصول الثلاثة التالية تندرج ضمن

أصل العدل. راجع عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 122، 123

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 32

⁴ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 132

⁵ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 364

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

محالاً. وإذا كان تنزيه المعتزلة لله في أصل التوحيد ردّاً على اليهود والنصارى، فإنّ تصور المعتزلة للفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء في معظمه للردّ على الثنوية، الذين نسبوا ما وجدوه من شرّ في العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور¹.

2- اللطف الإلهي

المقصود باللطف كلُّ ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلاً في حكمه رؤوفاً بخلقه ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين، فهو لم يدّخر عنهم شيئاً ممّا يعلم أنّه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح. والعقل عندهم أوّل مقتضيات التكليف وأهمّ مظاهر اللطف، والله إرادة منه هداية الإنسان لم يكلفه بالعقل الذي يميّز به بين الحسن والقبح، وإنّما أنزل له الشرائع كي يختار الإيمان وصلاح الأعمال، وفي الكتاب الكريم إلى جانب الفرائض أخباراً عمّا لحق الأنبياء مع أقوامهم، وذلك لطفٌ من الله، حيث الاتعاظ والاعتبار والاقتراب من الطاعات والابتعاد عن المعاصي².

3- وجوب الصلاح والأصلح

الصلاح ضد الفساد، وكلّ ما خلا من الفساد فهو صلاحٌ، وهو الفعل المتوجّه إلى الخير من قيام العالم، وبقاء النوع في العاجلة والسعادة السرمديّة في الآخرة. أمّا الأصلح فيبرز في حالة ما إذا

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص142، 143

² المرجع نفسه، ج 1، ص 145، 147. بخصوص المسألة الأخيرة، جاء في الملل والنحل، حكاية عن المعتزلة: «وَوُزُوْدُ التكاليف أُلُطافٌ للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسّط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً...» الشهرستاني، الملل والنحل، ص36

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فإنه يكون الأصلح، ولما كان كل شيء في العالم متوجها نحو الصلاح العام، وكان الصلاح العام هو غاية الخلق، فإنه يصح أن يقال أنه صورة من الخير المطلق. هذا هو ملخص نظرية الصلاح والأصلح التي تبناها المعتزلة جميعا على تفاوت بينهم في التفصيل¹.

وجاء في المقالات للبلخي بخصوص اللطف والأصلح: «قال جمهور المعتزلة وأكثر أهل العدل: إن الله جلّ ذكره لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وإنه لا يدخر عنهم شيئا يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم، أو أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها الثواب الذي وعدهم.»² واحتجوا لما ذهبوا إليه بأنه تعالى: «قادرٌ عالمٌ جوادٌ حكيمٌ رحيمٌ، لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه، ولا ينفعه المنع ولا يزيد في ملكه، وليس يمنع المانع عبده ما يعلم أن بعده إليه حاجة، وأنه أصلح في أداء ما كلفه، والعامل بما هو أدعى له إليه إلا الجهل منه بحاجة عبده إلى ذلك أو عجز منه عن أن يعطيه إيّاه، أو قساوة موجودة فيه أو بخل أو حاجة منه إلى الإعطاء ليس بحكمة ولا صواب في التدبير، فأما إذا زالت هذه المعاني كلها عن السيد فلا معنى للمنع في العقول.»³ وممن خالف على ما يذكر البلخي⁴ "جعفر بن حرب" و"بشر بن المعتمر"، وقد حكى رجوعهما إلى قول أصحابهما من المعتزلة.

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 400، 401

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 322

³ المصدر نفسه، ص 323

⁴ المصدر نفسه، ص 325، 326، وهو عين ما حكاه القاضي في الجزء الثالث عشر من المغني، ص 4، 5

وجاء في الملل والنحل بخصوص هذا الأمر: «واتفقوا على أنّ الله تعالى لا يفعل إلا الصّالح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلافٌ. وسمّوا هذا النمط عدلا» الشهرستاني، الملل والنحل، ص 35

4- خلق الأفعال

يعرض القاضي عبد الجبار جواب المعتزلة في مسألة خلق الأفعال: «فإن قال: أتقولون في أفعال العباد، إنَّ الله جلَّ وعزَّ لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعةٌ حادثَةٌ»¹. وهو ما نجده لدى البلخي قبله، حاكيا إجماعهم على ذلك: «وأجمعوا أنَّ الله لا يحبُّ الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل العبادُ يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي خلقها الله لهم وركبها فيهم...»². ثم يضيف في موضع آخر من مقالاته بخصوص مسألة مخلوقية الفعل الذي يقع من العباد: «وقال قومٌ كثيرٌ من أهل العدل: إنَّ الخلق في الحقيقة غير الفعل؛ لأنَّ الخلق هو إحداث الشيء لا بقدرة ولا علاج ولا تعب، والفعل يكون على هذا المعنى، وقد يكون الإحداث بقدرة وعلاج وممارسة، والفعل الذي يقع من العباد ليس بمخلوق»³.

5- الحُسْنُ والقُبْحُ العقليان

أي أنَّ للعقل قدرة على معرفة الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه، والذي يثاب ويمدح فاعله، ويلائم ويعاقب تاركه، لا مجرد الميل النفسي والنفور أو الكمال والنقص كما يقول الأشاعرة مثلا⁴. ويلخص صاحب "الملل والنحل" رأي المعتزلة بقوله: «وقال أهل

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص 238

² أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 3

³ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 322. وعدم جواز إطلاق لفظ الخالق على الإنسان بقصد التعبير عن أنه يفعل فعله، هو أيضا ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ومتأخرو المعتزلة؛ لأن الخلق حسبهم يكون بتقدير المصلحة مطلقا، وأفعال العباد ليست كذلك. ينظر: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 348

⁴ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 92

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

العدل: المعارفُ كلّها معقولة بالعقل، واجبةٌ بنظر العقل، وشكر المنعم واجبٌ قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»¹.

ج- الوعد والوعيد

يقصد المعتزلة بالوعد: «كلّ خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل»²، ويقصدون بالوعيد: «كلّ خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل»³. ويلخص الشهرستاني هذا الأصل بقوله: «واتفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا عن طاعة وتوبة، استحقّ الثواب والعوض، والتفضّل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبتها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفّار، وسمّوا هذا النمط: وعدا ووعيدا. «⁴. ويرون كما أنّ الله لا يخلف وعده لا يخلف وعيده أيضا، يقول البلخي: «وأجمعوا أنّه -عزّ وجل- لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلّا بالتوبة، وهذا هو القول بالوعد»⁵.

د- المنزلة بين المنزلتين

وهذا الأصل، هو أوّل أصولهم ظهورا، وقد سمّوا بالاعتزال -كما تقدّم عن البلخي- بعد أن خالف شيخهم الأوّل واصل بن عطاء رأي أستاذه الحسن البصري في مرتكبي الكبائر، إضافة لمخالفته رأي الخوارج والمرجئة.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 33

² عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 134

³ المصدر نفسه، ص 135

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 35

⁵ أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 4

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وخلاصته، كما جاء عن أحد أئمتهم: «وأجمعوا أنّ الفاسق المرتكب للكبائر لا يستحقُّ أن يسمّى بالاسم الشريف، الذي هو الإيمان والإسلام، ولا بالكفر، بل يسمّى بالفاسق كما سماه الله، وأجمع عليه أهل الملة. وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين. «¹. ومصيره - كما تقدّم - الخلود في العذاب إن لم يتب.

هـ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

جاء في مقالات البلخي: «وأجمعوا أنّ على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجبان بأيّ جهة استطاعوهما، بالسيف فما دونه. «². وقد وضعوا شروطا مفصّلة³ للقيام بهذا الأصل على وجهه الصحيح.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكم عملي سياسي، رفعته المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية، وحاولوا الالتزام به أوّل عهدهم داخل المجتمع المسلم، بالإنكار على الحكّام الظلمة ومقاومتهم، ولو بالخروج المسلّح، وفي خارج المجتمع المسلم بالدعوة إلى الإسلام بصورة منظمة قائمة على التطوّع والحسبة⁴، لكنّهم أيضا استنادا إلى هذا الأصل حاولوا فرض عقيدة خلق القرآن على المسلمين، عندما تبنت السلطة العباسية الاعتزال، وهذا ما جرّ عليهم النقد الكثير.

¹ أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص4

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ يمكن مراجعة هذه الشروط لدى: عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 142، 143

⁴ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص94

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المطلب الثاني: علاقة سعديا به

تبين لنا عند حديثنا عن عصر سعديا أنّ الحياة الفكرية لدى اليهود قد ازدهرت أثناء الحكم الإسلامي بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخهم، وقد استفاد اليهود من تفتح المجتمع الإسلامي وعدم احتكاره لمعارفه وعلومه، وقد دخلت اليهودية الرسمية الحاخامية في أزمة كنتيجة لهذا الاتصال، حيث تخلى عنها الكثير من أتباعها، واعتنقوا الإسلام، وتشكك بعضهم فيها، وحاول بعضهم إصلاحها، وهذا ما قام به القراؤون الذين أنكروا التلمود، وهو عند اليهودية الحاخامية توراٌ شفهيّة، أي وحيٌ إلهيٌّ معصوم مثل نظيرتها التوراة الكتابية، كما انتقدوا كتباً دينية أخرى للربانيين؛ لما تضمنته من تشبيه ومخالفة للمعقول، مستفيدين من النقد الإسلامي والاعتزالي منه على وجه الخصوص. وقد أحدث ظهور فرقة القرائين في النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد، في مطلع خلافة العباسيين، شرخاً في اليهودية، لم تعرفه منذ عصر الفريسيين في القرن الأول للميلاد.

والدّارسُ لفرقة القرائين يجد حضوراً قوياً للفكر الاعتزالي وأثراً بالغاً له في تشكيل فكرها العقدي والكلامي، وهذا ما أكدّه كثير من الباحثين الغربيين¹. وحسب بعض الباحثين فقد تبني القراؤون آراء المعتزلة بكل تفاصيلها، وكان أحياناً من الصعب التفرقة فيما إذا كان المكتوب لأحد علماء القرائين أو لعالم مسلم. وقد وُجدت في مجموعة "أبراهام فركوفتش" Abraham Firkovitch بالمكتبة

¹ من هؤلاء :

Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p38

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p39

Sabine Schmidtke, The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg. p108, 109

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

الوطنية الروسية، بعض مؤلفات المعتزلة التي كانت في حوزة القرائين، مثل كتاب "تصفح الأدلة" لأبي الحسين البصري (ت 436هـ)، الذي وُجدت منه أجزاءً لأكثر من نسخة، و على بعض النسخ من الكتاب تعليقات بالعبرية¹، مع أن هذا الكتاب مفقود كلياً في العالم الإسلامي²! هذا بالإضافة إلى قطعٍ عديدة من مصنفات القاضي عبد الجبار المفقودة أو لبعض تلاميذه، وأيضاً لمكلمي المعتزلة المتقدمين كأبي هاشم الجبائي (ت 321هـ) والصاحب بن عباد (ت 385هـ)³.

و من أمثلة التأثير الاعتزالي في مؤلفات القرائين، كتاب "الأنوار المراقب" للقرقساني، حيث تبرز فيه آراء المعتزلة الممثلة في آراء "النظام"، الذي أثر كثيراً في أعلام اليهود الذين عاصروه أو الذين جاؤوا بعده⁴. ومن المسائل التي قلّد في مناقشتها علماء المعتزلة، وهي كثيرة: مسألة كون الله جسماً أو ليس

¹ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص 110، 111

² الباحثة الألمانية ساين شميدكه: تأثر اللاهوتيين اليهود بفكر المعتزلة أحد الوجوه المذهلة في تاريخ الحركة، حوار أجراه هيثم

مزاحم، عن موقع: <http://www.elnashra.com/news/show/637989> بتاريخ: 2017/03/05

³ جاء في مقدمة تحقيق أحد كتب القاضي عبد الجبار نُشر حديثاً استناداً إلى مخطوطات "أبراهام فركوفيتش": «لم يُؤلف أتباع مذهب المعتزلة من اليهود أعمالاً عقائدية خاصة بهم فحسب، وإنما استنسخوا كذلك بشكلٍ واسعٍ أعمال أهل الاعتزال لصالح مكتباتهم الخاصة بهم. بقي الكثيرُ من هذه الموادّ محفوظاً حتى الآن، غير أنّها على شكل قطع، في مجموعات الجنيزة المختلفة في العالم كلّ، أهمّها موجود في مجموعة "أبراهام فركوفيتش" Abraham Firkovitch المحفوظة في المكتبة الوطنية الروسية بمدينة سانت بطرسبرغ. إنّ قيمة هذه المصادر للبحث العلمي عن المعتزلة يمكن بصعوبة أن يُعالى في تقديرها. فبينما احتفظت الزيدية ببعض مؤلفات عبد الجبار الأصليّة وممدوناتٍ أُخرى، في الغالب تعليقات على كتاباته وعلى أعمال مستقلة بقلم طلابه وأتباعه اللاحقين، احتفظ اليهود بطبقة متقدمة من أعمال المعتزلة. تحتوي المجموع اليهودية على قطع عديدة من مؤلفات عبد الجبار غير المحفوظة في اليمن، وكذلك من أعمال لمفكرين أوائل من المعتزلة، كأبي هاشم الجبائي (ت 321/933) والصاحب بن عباد (ت 385/995). كذلك تحتوي أيضاً على قطع من أعمال أخرى بقلم طلاب عبد الجبار، لم يُحفظ بها في العالم الإسلامي، مثل قطع من عمل شامل لتلميذ عبد الجبار، هو القاضي أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد الذي كانت أعماله معتبرةً، خاصة عند يوسف البصير [أحد متكلمي القرائين]» عبد الجبار الهمداني، نكث الكتاب المغني (مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد

والعدل)، تحقيق وتقديم: عمر حمدان وزاينه اشميدكه، ص: ز، ح

⁴ أحمد شحلان، التراث العبري في الغرب الإسلامي، ص 230

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

بجسم، وكذلك مسألة نفي التشبيه عنه، ومسألة رؤية الله بالأبصار وعدمها، وكذلك مسألة صفاته من حياة وقدرة وعلم، وفيما إذا كان كلام الله مخلوقاً أو غير مخلوق. كما تطرق إلى مسألة تناسخ الأرواح، حيث انتقد هذه الفكرة بشكل مفصل ورفضها، ونقده لها فيه شبه كبير بنقد متكلمي المعتزلة¹.

وقد تنبّه إلى هذا الأثر من علماء المسلمين القدماء "المسعودي" وهو الخبير بفرقهم ومتكلميهم حيث يذكر أنّهم "من يذهب إلى العدل والتوحيد"²، كما نجد بعض علماء القرائين أنفسهم يقرّون بهذا الأثر، فنجد القرائي اليهودي "أهرون بن إيليا" يصرّح بأن القرائين وقسماً كبيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة³.

والملاحظ أنّه كان للفكر الاعتزالي انتشاره الواسع في الشرق الإسلامي، ومنها مصر التي ولد ونشأ بها سعدياً⁴، وإن كان لقاءه الأهمّ بهذا الفكر بالعراق، حيث مهد المعتزلة ومستقر أعلامها، وهو الموطن الذي قضى فيه سعدياً زمناً طويلاً من حياته، وفيه كانت وفاته.

¹ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص 113، 118، 119

² نص المسعودي: «والعناية وهم ممن يذهب إلى العدل والتوحيد» علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 98، والعناية أحد أسماء فرقة القرائين، كما تقدّم.

³ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 18

⁴ يذكر البلخي المعتزلي -معاصر سعدياً- الانتشار الواسع للمعتزلة، والمناطق التي غلب على أهلها الاعتزال في وقته في العالم الإسلامي عموماً، وشقّه الشرقي منه خصوصاً. أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 68-75. وهو ما يحكده أبو الحسين الملطي (ت 377هـ): «واعلم أنّ للمعتزلة سوى من ذكرناهم جماعة كثيرة قد وضعوا من الكتب والهوس مالا يحصى ولا يبلغ جمعه، وهي في كل بلد وقرية لا تخلو منهم الأرض». ابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 33.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ونعتقد أنّ علاقة سعديا بالفكر الاعتزالي كانت مبكّرة، وهو لا يزال بمصر، وهذا لسببين على الأقل: السبب الأول الأثر المهم لإسحاق إسرائيلي (850-950م)، والذي سبق الحديث عنه، وهو مصريّ المولد أيضا، على سعديا، والمعروف عن هذا الأستاذ أنّه بالرغم من انتمائه إلى مدرسة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، إلّا أنه تأثر بصورة معينة ببعض اصطلاحات المعتزلة¹. أمّا السبب الثاني فقد كتب سعديا ردّاً على القرائين، وهو لا يزال بمصر، ويستحيل أن يرّد على هذه الفرقة من دون معرفة لمؤلّفاتها الكلامية، وقد فصلنا سابقا في الأثر الاعتزالي الكبير على الفكر العقدي لهذه الفرقة. وحسب "موسى بن ميمون"، فإنّ تأثير يهود الشرق الإسلامي بالمعتزلة-عكس يهود الأندلس الذين تبنا الفكر الفلسفي الأرسطي- وأخذهم بآرائها ومنهجها الكلامي، كان بسبب أنّها كانت أولى الفرقة الكلامية بروزا في البيئة الإسلامية، يقول: «واتفق أيضا أن أوّل ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما، وه م المعتزلة، فأخذوا [كذا] عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم. وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى، وهم الأشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئا، لا لأنهم اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني، بل اتفق أن أخذوا

ويمكن الوقوف على الانتشار الواسع للاعتزال في العالم الإسلامي أيضا لدى: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج 1، ص 32-

وبخصوص مصر، يذكر المؤرخون أنه تولّى حكمها سنة 915م "ذكا الرومي الأعور" (ت 307هـ-919م) وكان آخر ولاية العباسيين عليها، وقد كان هذا الوالي يتبنى رأي المعتزلة بشأن خلق القرآن. ويلاحظ أن سنة 915م كانت آخر سنة لسعديا في

مصر، جمال الدين بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج3، ص 187

¹ نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، ص 2

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

الرأي الأول، وقبلوه وظنّوه أمرًا برهانيًا. ¹ ويذكر الحبر "يوسف قافح"، وهو آخر من ترجم كتاب "دلالة الحائرين" من نصه العربي إلى اللغة العبرية، أنّ الباحثين يعتقدون أن المقصود بأصحابنا "سعديا الفيومي" ².

وأثناء تحليل "إسرائيل ولفنسون" لكتاب "دلالة الحائرين" يُخبرنا أنّ هؤلاء اليهود الذين تابعوا متكلمي الإسلام عُرفوا بمتكلمي اليهود دلالة على هذه المتابعة والتأثر: «يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذي تركه علم الكلام في يهود البلدان الشرقية، حتى عُرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم بمتكلمي اليهود... وكان سعديا الفيومي قد نقل نصوصا كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين.» ³

ويمكننا فهم تبني المؤسسة الحاخامية للفكر الاعتزالي إذا استحضرنّا أنّه كان أهمّ فكر ديني في ذلك الوقت استطاع بجدارة الرد على المخالفين بشتى أصنافهم، من فلاسفة ودهرية وثنوية ومثلثة... وهو فكر ديني يتفق مع الفكر اليهودي في قضايا أساسية كالقول بالتوحيد والنبوة والمعاد - وإن اختلفا في بعض مضامينها - أضف إلى ذلك أنّ المنهج الاعتزالي عقلي بالأساس، أي أنه منهج إنساني عام لا يختص بملة من الملل دون غيرها، وقد سبق الربانيين القراؤون في تبني منهج المعتزلة

¹ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 186. مع ملاحظة أنّه لا يمكننا قبول كلام ابن ميمون بخصوص بعدم تأثر علماء يهود الأندلس بالفكر الاعتزالي على إطلاقه، فكتاب الهداية الشهير لابن باقودا الأندلسي على سبيل المثال دليل واضح على التأثر الكبير بهذا الفكر.

² أحمد شحلان، التراث العربي اليهودي في الغرب الأندلسي، ص 236

³ إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، ص 124، وفي السياق ذاته يقول "يهود كريينس": «كانت النظريات الاعتقادية لمذاهب الكلام، ولا سيما الكلام المعتزلي، هادياً للفكر الديني العربي اليهودي في خطواته الأولى، منذ منتصف المئة التاسعة...» يهوذا اللاوي، الكتاب الحزري، ص 94، 95

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وآرائها، مستخدمين ذلك كـلّه في نقض الآراء الحاخامية الرسمية، فكان لزاما على علماء اليهودية الحاخامية عقلنة فكرها الديني، ردّا على القرائين والمسلمين وغيرهم، وحفاظا على أتباعها من تبني الدين الجديد، فلم يكن أمامهم أحسن من فكر المعتزلة، وهم رواد النزعة العقلية، من دون منازع، حينها.

وحسب بعض الباحثين، فإنّ سعديا هو أوّل حبر يهودي يدخل فكر المعتزلة إلى ساحة الفكر العقدي لدى اليهودية السائدة أو يهودية الجمهور، ومن هؤلاء الباحثة اليهودية المعاصرة "سارة سترومزا" في مقال لها بعنوان "سعديا وعلم الكلام اليهودي"، تذكر فيه أنّ سعديا هو من أدخل الكلام الاعتزالي إلى عالم الدراسات التلمودية، ممّداً إياه بسلطته، ومن خلال ذلك ارتبط علم الكلام بالفكر العقدي لدى اليهودية السائدة¹. وهذا ما يؤكده أيضا الباحث "نبيه بشير": «يُعتبر سعيد بن يوسف الفيومي أوسع فكراً، وأعظم إبداعاً، وأغنى تفسيراً، وأشهر قيادة من بين جميع الشخصيات اليهودية في العصور الوسطى. كما واعتبر أعظم ممثّل لعلم الكلام اليهودي في عصره، وذلك لإقدامه على دمج علم الكلام في الدراسات التلمودية وإضفاء سلطته الدينية والقيادية عليها.»² وفي السياق ذاته يقول الباحث "أحمد شحلان": «وسعديه أدخل الكلام في علوم الربيين، واستعمله ضد القرائين وغيرهم. وكانت مناهج الاعتزال بالذات هي أدواته التي استعملها في كثير من قضايا كتابه [يقصد كتاب الأمانات]، كما ألمحنا إلى ذلك سابقا. وإذا اتّسمت جلّ كتابات الاعتزال بصبغة

¹ «Saadya introduced *kalam* into the world of talmudic scholarship, and endowed it with his authority. After Saadya, hardly anyone questioned the legitimacy of the rationalistic approach, and for a while *kalam* is identified with the theology of mainstream judaism.» Sarah Stroumsa, Saadya and Jewish Kalam, p88

² نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، ص6، 7

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

جدلية، فإن سعديه أيضا لم يخرج عن هذا النهج، وبني كتابه الأمانات، وبعض مؤلفاته الأخرى بناء جدليا... وإذا كان سعديه قد تأثر بالمذاهب الكلامية، فإن الذين جاءوا بعده تأثروا به ¹.

وهذا الكتاب، أي كتاب "الأمانات والاعتقادات"، وهو الذي يتجلى فيه بالأساس فكر سعديا العقدي، يعكس حسبما يذكر بعض الباحثين المتخصصين في الفكر اليهودي ²، شكلا ومضمونا، آراء متكلمي الإسلام، خصوصا المعتزلة منهم، فإذا تناول هؤلاء قضية خلق العالم قبل تناول الألوهية والصفات، نجد سعديا ينهج نهجهم في وضع آراءه، وإذا كانت قضاياهم الكبرى التي شغلته هي الوجدانية، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي ذاتها أبواب ومقالات كتاب سعديا.

¹ أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العربي الوسيط، ص40، 41. أمّا "علي سامي النشار" فيعدّ سعديا تلميذاً صغيراً للمعتزلة، وأثرا من آثارها، حيث تابعها في جميع المواضيع التي بحثتها، وهو أوّل من فلسف العقيدة اليهودية، وحاول الدفاع عنها استنادا إلى المناهج الاعتزالية، يقول: «إنّ ما أودّ أن أنتهي إليه هو أن سعديه الفيومي، إنّما كان أثرا من آثار المعتزلة، لقد أعطى للعقل سلطة كبرى... ثم خاض في كل ما خاض فيه المعتزلة قبله... هذا هو سعديا الفيومي، أوّل من فلسف لاهوت العبرانيين، واعتبره اليهود حتى الآن فيلسوف التوراة على الحقيقة، مهّد السبيل للربانيين - جمهور اليهود - لاستخدام العقل، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية؛ لإثبات عقائدهم وتعلّلهما، وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي بعده، ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة». «علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص80، 81

² أحمد شحلان، التراث العربي اليهودي في الغرب الإسلامي، ص231 وأيضاً

Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p48,49

Maurice-Ruben Hayoun, La philosophie juive, p98

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وحسب الباحثة "كوليت سيرات"¹ فإنَّ سعديا يستعمل مرارا أدلةً مقتبسة من علم الكلام، ومخطط كتابه "الأمانات والاعتقادات" يعكس سياقه الفكري (الاعتزالي)، حيث خصَّص المقتلطان الأوليان لمناقشة التوحيد، كما هو حال المؤلفات الاعتزالية، بينما خصَّص المقتلات السبعة الموالية للعدل الإلهي، وهو الأصل الثاني لدى المعتزلة، أما المقالة الأخيرة (العاشرة) فهي مجرد تذييل للكتاب. والمطالع لكتاب الأمانات يقف على صواب ما ذكرته هذه الباحثة، ونلاحظ أنَّ سعديا في هذا الكتاب قد ألحق الأصول الاعتزالية الثلاثة الأخيرة أي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصل العدل، وهذا منهجٌ معروف لدى معظم علماء المعتزلة، ومن أجله وصفوا بأهل العدل والتوحيد²، ومن مؤلفات المعتزلة التي وصلتنا، واعتمدت هذا المنهج في التصنيف كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، وقد ذكرنا هذا الأمر في المطلب السابق.

والواقع أنه سيتبين لنا من خلال المباحث الموالية حضور هذه الأصول الخمسة الاعتزالية حقًا في فكر سعديا العقدي، وإن كان الأصل الأخير أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس له حضور

¹ «In his inquiry Saadia often uses arguments drawn from the kalam, and the plan of the Amanat immediately delimits his intellectual context. The first two chapters treat of the unity of God, as is generally done at the beginning of Mu'tazilite treatises, the next seven of the justice of God, the second Mu'tazilite principle. The tenth chapter is only a sort of appendix and is not an integral part of the work.» Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p22

² عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، 1971، ص9. ولأهمية ومحورية أصل العدل في منظومتهم يحبُّ المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العَدلية. انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص142. وأيضاً أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص5.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

واضح وجليّ كغيره من الأصول. وهو الأصل العملي السياسي الوحيد لدى المعتزلة، مقارنة ببقية الأصول الأخرى النظرية، ويمكننا تعليل عدم حضور هذا الأصل لديه كحضوره لدى المعتزلة بتباين الحالة الاجتماعية والسياسية بين اليهود والمسلمين في ذلك الوقت.

ومما يؤكّد حضور هذا الأصل لديه في كتابه "الأمانات والاعتقادات" أنّ مقصده الأساس من تحبير هذا الأخير هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا استناداً إلى ما أورده في صدره ومفتتحه: «فإني مصدرّ لهذا الكتاب الذي قصد تأليفه بالإنباء عن سبب وقوع الشبه للناس في مطالبهم وعن وجه زوالها حتى يتمّ وصولهم للمطلوب... فلمّا وقفتُ على هذه الأصول وسوء فروعها أوجعني قلبي لجنسي، جنس الناطقين، واهتزت نفسي لأمتنا بني إسرائيل ممّا رأيته في زماني هذا... وكان عندي ممّا علّمني ربّي ما أجعلُهُ لهم سنّداً، وفي وسعي ممّا رزقني ما أضعه لهم رفقاً، رأيتُ أنّ إسعافهم به عليّ واجبٌ وإرشادهم إليه لي لازمٌ»¹. فسعديا يرى أنه لا يمكن لعالم مثله والحال على ما ذكر أن يكتفي بالإنكار القلبي، وإذا كان أقصى ما يستطيعه حينئذ التغيير باللسان والقلم، فالمسارعة فيه واجبٌ عليه، لا يجوز تأخيره أو التأمي فيه.

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 1، 4، 5

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المبحث الثاني: الأثر الاعتزالي في منهجه العقدي

سنحاول في هذا المبحث إبراز تأثير منهج سعديا العقدي في بعض أهم معالمه العامّة بالفكر الاعتزالي، حيث ركزنا على ثلاثة منها هي: أصول العلم وحجج التكليف، ثم النظر، وأخيرا التأويل.

المطلب الأول: أصول العلم وحجج التكليف

استهلّ سعديا مؤلفه "الأمانات والاعتقادات" على نسق مؤلفات المعتزلة بمعالجة قضية العلم - وما تعلق به كالنظر - وهي أشبه ما تكون بنظرية في المعرفة¹، باعتبارها مقدمة أساسية للبرهنة على الآراء العقدية التي يروم المتكلمون الاستدلال عليها، ونجد أنّ رأي سعديا في نفاة ومنكري العلم، هو عين رأي رأس معتزلة بغداد في زمانه أي البلخي²، فكلاهما يقول بمنع مناقشتهم؛ لعدم جدواها معهم، ولا يصحّ عندهما إلا تأديبهم.

¹ Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, p22

ومن مؤلفات المعتزلة التي وصلتنا وتوسّعت في معالجة قضية العلم: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، ج12؛ والملاحمي، المعتمد في أصول الدين، مقدمة الكتاب.

² بخصوص رأي سعديا في هذه المسألة، فقد سبق الحديث عنه، أمّا عن رأي البلخي، فقد جاء في مقالاته: «وقالت السوفسطائية: إنه لا حقيقة لشيء بته ولا علم، فالواجب عندي لا نكلّم ولا ننازع...» أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص78. وقد نقل عنه القاضي في المغني: «ولا يجوز فيمن هذا حاله إلا التأديب دون غيره، إذ كان ما يردّ إليه في المناظرة المشاهدات، وقد جردها، فكيف يصحّ أن يكلم؟» القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، ج12، ص41.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ويوافق سعديا أيضا علماء المعتزلة في جعلهم الحس أصلا للعلم¹، وأول طريق لتحصيله²، وفي صحة الحس ويقينيته ووجوب الثقة فيه، بشرط تجاوز مغالطة التخيلات، وزوال الشبه ووجوه اللبس عنه³. وهو يتفق أيضا مع أكثر المعتزلة⁴ في عدد الحواس خمسة.

أما عن ثاني أصول العلم عنده وهو علم العقل كما تقدم، فنلاحظ اتفاقا بينه وبين ما يذكر القاضي عبد الجبار⁵ في عدد القلب محلا للعقل، يقول سعديا: «وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات... وهو ما يسكن إليه القلب من صحة المقدمات والنتائج.»⁶ و مصطلح "السكون" الوارد هنا في فقرة سعديا نجده هو نفسه لدى القاضي عبد الجبار عند بيانه لحقيقة العلم: «اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما يتناوله.»⁷ كما يجب أن لا ننسى أن سعديا في تعريفه للعقل في الموضوعين اللذين ذكرناهما سابقا قد مثل له فيهما معًا بما يقوم في العقل من استحسان لبعض الأمور مثل الصدق والعدل، واستقبح لأخرى كالكذب والظلم، وتعريفه هذا يقوم على أساس نظرية التحسين والتقبيح العقلين لدى المعتزلة، والتي سيأتي الحديث عنها في قضية الأفعال الإنسانية.

¹ يقول البلخي في كتابه عيون المسائل والجوابات: «فإن طعن طاعن في علوم الحس التي هي أصل للعلم...» أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 562

² عزة محمد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين، ص 183

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، ج 12، ص 53. وانظر أيضا ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج 2، ص 31 وما بعدها

⁴ رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، الإنسان في الفكر الكلامي والفلسفي عند المعتزلة، ص 255

⁵ يقول القاضي عبد الجبار: «فكذلك القلب إنما يجب أن يكون صحيحا؛ ليصح وجود المعرفة فيه.» القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، ج 12، ص 222

⁶ شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 101

⁷ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، ج 12، ص 13

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

أما الأصل الثالث للعلم عند سعديا وهو علم الضروريات، فهو ما سمّته المعتزلة بالعلم الاستدلالي، وهو القائم على أساس النظر¹.

وكما أنّ الخبر أصل من أصول العلم عند سعديا، فهو كذلك عند المعتزلة. وهو يشترط في صحته مثل جلّ المعتزلة نقل الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ والاتفاق². وليست التوراة الخبر الإلهي الوحيد حسب طائفته التي ينتسب إليها، بل هم يقولون بإلهية التلمود أيضا، وحسبه تتجلى حاجة اليهود إلى التلمود في الشرائع السمعية، فهو وحده من يمكنه تفسير المتشابه فيها مما يحتمل معاني متعددة، حيث كان سعديا أول يهودي يقوم بتقسيم شرائع التوراة إلى عقلية يصل إليها عقل الإنسان من دون حاجة إلى وحي، وسمعية لا يصلها عقله إلا من خلال وحي إلهي. وهي نظرية استعارها من المعتزلة، محاولا الاحتجاج بها للدفاع عن بعض نصوصه الدينية. وسنقوم بتناولها لاحقا.

ومن المدهش التطابق في أدلة أو حجج التكليف لدى المعتزلة وسعديا، وتطابق ترتيبها لديهم أيضا، فعندهم جميعا أنّ أول هذه الأدلة العقل، ثم يتلوها الكتاب (وهو القرآن الكريم بالنسبة للمعتزلة والتوراة بالنسبة لسعديا)، ثم يتلوها معا المنقول عن الرسول والذي تأخر تدوينه عن تدوين الكتاب (وهو السنة النبوية بالنسبة للمعتزلة والتلمود بالنسبة لسعديا).

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، 1971، ص 62

² يقول البلخي في كتاب المقالات: «قال جلّ المعتزلة وأكثر الأمة بأنّ الحجة فيما غاب عنها من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سوى ذلك من الأخبار ما ينقله الجماعة التي لا تجوز عليها التواطؤ والاتفاق...». أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 285. ومضمون كلامه هو مضمون كلام سعديا ذاته، يقول هذا الأخير: «وجدنا في العقل أنّ الظنّ والتعمّد لا يقعان فيخفيان إلا من انفراد، وأما الجماعة الكثيرة فإنّ ظنّوهم لا تتفق، لكنهم إن تعمدوا وتواطؤوا على إبداع خبر لم يخف ذلك على الملاء منهم، بل يكون خبرهم إلى حيث ما خرج يخرج معه خبر تواطئهم...» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 127

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

يذكر سعديا في كتابه الأمانات بخصوص هذا الشأن: «فأقول أن ليس وحده [الكتاب] مادّتنا في ديننا، بل لنا معه مادّتان أُخريان، إحداهما [إحداهما] قبله وهي ينبوعُ العقل، وال [الثانية] بعده وهي معدن النقل.¹ وهو ذات ما نجده في مقدمته لتفسير للتوراة، مع تفصيلٍ أكثر مما جاء في الأمانات: «وأقولُ إني وقفتُ على أنّه [الكتاب] مع شرف منزلته وجلالته، ليس هو جميعُ حجّة الله على عباده، ولا هداية المنصوب له في خدمته [كذا]، بل له علينا أصلان آخران من العلم: أحدهما مقدّم قبل هذا الكتاب، والآخر مؤخّر بعده. فأما المقدّم قبله فهو العلم العقليّ المكوّن في جميع الفكور [الأفكار] السليمة من الآفات الظاهر منها بالأسوأ. وأما الذي بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبيائه المصدّق نقله بإعلام الأخبار الصادقة.»² فأوليّة العقل لدى سعديا أوليّة ترتيب كما هو لدى المعتزلة، وهو يأخذ بالمنقول خلافا لخصومه من اليهود القرائين، وهو في هذا مثل المعتزلة أيضا الذي يأخذون بالمنقول والمروي عن الرسول، وإن تشدّدوا في الأخذ به وقبوله.

فالبليخي المعتزلي معاصر سعديا مثلا، له كتاب بعنوان "الرد على من ينكر خبر الواحد"، وكتب في رجال الحديث، وروى الناسُ عنه، وعقدَ مجلسًا للإملاء، وأقرّ له "ابن حجر" (ت 852هـ) باطلاعه الواسع على الحديث النبوي.³

وعن أدلة وحجج التكليف لدى المعتزلة يقول القاضي: «فاعلم أنّ الدلالة أربعة: حجّة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع»⁴. وأورد في كتابه فضل الاعتزال: «أنّ مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 140

² سعديا، شرح سفر التكوين، ص 97

³ أبو القاسم البليخي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تح: حسين خانصو، ص 21 (من مقدمة المحقق)

⁴ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 88

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

العقل والكتاب والسنة، وهو الذي مرّ عليه السلف والخلف¹، ثم يضيف معللاً أوليّة وأسبقية العقل على باقي الأدلة: «في بيان هذه الأدلة: أولها العقل؛ لأنّ به يُميّز بين الحسن والقبيح، ولأنّ به يُعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السنة والإجماع، وربّما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظنّ أنّ الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظنّ أنّ العقل إذا كان يدلّ على أمورٍ فهو مؤخّر، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأنّ به يُعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»².

ولعلّ سعديا لم يجد نفسه بحاجة إلى إضافة دليل رابع مستقلّ هو الإجماع، كما هو لدى المعتزلة؛ لأنّ الأصل الثالث ذاته (التلمود) يقع في مجلدات عديدة ضخمة، اشتغل عليه أحبارهم وفقهاؤهم بالزيادة فيه بما يلائم ظروفهم المستجدّة على مدى قرون طويلة³، وهذا قبل تثبيت نصّه وتقنينه في حدود القرن السادس للميلاد. وعليه فعلم سعديا وجد في هذه الموسوعة اليهودية الرّبيّة الضخمة جدا غنية عن إضافة دليل رابع مستقلّ هو الإجماع. هذا وإن كان في الواقع يستدلّ على رأيه في بعض القضايا الدينية على أنّه ممّا أجمعت أمّتهم عليه.

¹ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 86

² المصدر نفسه، ص 87

³ يجزئنا خبرٌ سابق من كبار أحبارهم وهو السّمؤال المغربي، عن ضخامة التلمود، وأنّه عمل أجيالٍ كثيرة من الأحبار والفقهاء اليهود، إذ يقول: «فأما المِشنا [متن التلمود] فهو الكتاب الأصغر، وحجمه نحو ثمانمائة ورقة. وأما التلمود فهو الكتاب الأكبر، ومبلغه نحو نصف حمل بغلٍ لكثرتّه، ولم يكن الفقهاء الذين ألفوه في عصرٍ واحدٍ، وإنما ألفوه في جيل بعد جيل.» السّمؤال المغربي، إفحام اليهود، ص 161.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المطلب الثاني: النظر

قدّم سعديا لكتابه الأمانات واستهله مثل المؤلفات الاعتزالية¹ بمناقشة قضية النظر، وهو يوجهه مثل علماء المعتزلة، يذكر "القاضي" في مقدمته "المختصر في أصول الدين": «فإن قيل: فأول ما يجب على الإنسان أن يفعله ما هو؟ قيل له: النظر والتفكر في طريق معرفة الله تعالى.»² ويقول "البلخي" في مقالاته: «وليس يجوز من أجل ما ذكرنا أن يقيم البالغ الصحيح عقله دهره الأطول وهو كلما أقيمت عليه الحجة... يقول: لست ممن قد حذق في النظر ولا ممن يعرف علل المخالفين ومذاهبهم ولم يتبين لي حال النظر وأرجع إلى أصحابي؛ لأن هذا لو جاز ما لزمتم يهوديا ولا نصرانيا حجة أبدا»³.

ويرى سعديا أن اليهودية بجميع منقولاتها من تورا وتلمود لا يمكن أن تناقض النظر السليم، وأنّ الإله قد أمر به، وأمتهم على دينهم من طعن مخالفهم: «وعرّفنا أنّا إذا نظرنا وفحصنا أخرج لنا النظر الصحيح المستوفى في كلّ باب مثل ما نبأنا به في قول رسله، وأعطانا أماناً أنّه لا يمكن أن تكون علينا حجة للملحدين في ديننا، ولا طعن للناشبين في أمانتنا»⁴. وهو في هذا مثل علماء المعتزلة الذين يرون عدم التناقض بين العقل والنقل، وأنّ صاحب الحق والدين الإلهي إن كان من أهل النظر لا يمكن إلا أن يكون منتصرا في مناظرة غيره، جاء في مقالات البلخي: «وإن كان من أهل

¹ راجع مثلا مقدمة كتابي "عيون المسائل والجوابات" و"المقالات" للبلخي، وكتاب "المختصر في أصول الدين" للقاضي، وكتاب "المعتمد في أصول الدين" للملاحمي...

² القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص 199

³ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 73

⁴ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 22

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

النظر والحدق فلن يغلبه الملحد ولن يكون المحق إلا غالبا. ¹ « وسعديا أيضا مثل علماء المعتزلة يتوسّع في ذكر اعتراضات منكري النظر والقائلين بالتقليد من أتباع ديانته، ثم يتوسّع ويفصّل في الرد عليها جميعا.

المطلب الثالث: التأويل

ذكرنا سابقا تفصيل سعديا في الأسباب التي توجب تأويل النصوص التوراتية، وقد قسّم هذه النصوص إلى محكمة أو فصيحة وأخرى متشابهة، وقد أخذ هذا التقسيم الثنائي للنصوص من علماء المسلمين، ومصدره عندهم كتابهم المقدس، أي القرآن الكريم، وهذا ما يؤكّده أحد أهم المستشرقين اليهود المعاصرين، ممن اهتموا بدراسة شروح سعديا للتوراة ونشرها، وهو "موشيه مردخاي تسوكر"، وقد آثرنا نقل نصّه على طوله لأهميته.

يقول: «ونجد في القرآن الكريم أساس تقسيم النص إلى محكم ومتشابه، ويرد ذلك في سورة آل

عمران الآية السابعة ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾^ص وفسّر المفسرون

المسلمون هذا التقسيم بأساليب متنوعة، وأمّا التفسير الأكثر قبولا ذلك التفسير الذي تبناه الرابي سعديا الفيومي، والرابي صموئيل بن حفني، أي أنّ المحكمات هي الصيغ (التعبيرات) التي تحتل تفسيراً واحداً فقط، أما المتشابهات فهي التعبيرات التي يُستنتج منها تعاليم مختلفة. وكان التمييز بين المحكم والمتشابه عند مفسري القرآن ومفسري المقرء هو الوسيلة المثمرة في تفسير الآيات التي تبدو

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص72

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

غامضة هذه عن تلك. وتعريف الراي سعديا الفيومي المتشابه يستوجب أن يكون متسقا مع المحكم الموازي له، مدعما على ما ورد في الآية السابقة: "هنَّ أُمُّ الكتاب" أي المحكمات. ولكن من وماذا يحسم بين الآيتين المتعارضتين؟ وأي واحدة منهما الأساس التي يجب أن تتجه إليها الأخرى؟ في هذا الموضوع بدأ تصوُّر واسع لتفاسير مذهبية موضوعية عند المسلمين وكذلك عند الجاؤونيم، لذلك سعت كل طائفة جاهدة لأن تكيف تفسير الآيات لمعرفة المضامين الدينية التي فيها، وأما الآيات الواضحة بدون تعقيد ولا توافق آراءهم فكانوا يناقشونها على أنها متشابهة... وكذلك فإن تحديد المحكمات والمتشابهات عند الراي سعديا الفيومي والراي صموئيل بن حفني مرتبط أيضا ومرهون بأرائهما اللاهوتية. وعندما يلحان إلى الفكرة التي على أساسها ينبغي أن تفسر الفقرة، فهذا في الغالب فكر المعتزلة التي ينتسبان إليها.¹

وعليه، فسعديا وبعده تلميذه "صموئيل بن حفني"² (ت 1013م)، وهو أحد كبار مفسري اليهودية الحاخامية، لم يكتفيا بنقل قاعدة المحكم والمتشابه ذات الأصل الإسلامي القرآني، وتطبيقها

¹ موشيه مردخاي تسوكر، منهج سعديا جاؤون في التفسير (ضمن كتاب شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين)، ص 43-45. وأيضاً موشيه مردخاي تسوكر، التأثيرات الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ص 47-49.

² تابع صموئيل بن حفني جاؤون منهجية أستاذه سعديا في تفسير النص التوراتي، وقد تبنى أصول مدرسة البصرة في الاعتزال، ووضع مؤلفات كثيرة في علم الكلام، منها "كتاب الهداية" وهو كتاب حول منهج المعتزلة يحتوي مائة باب. سعى إلى توسيع مجال التفسير العقلاي، مؤكداً على أن المعيار الأساس لقبول أو رفض أمور دينية هو العقل، يضخ هذا في قوله: «ولا يجوز أن نعتقد صحة ما قد دلّ الدليل على فساده لأن بعض العلماء قاله، بل يجب أن نعتبر ذلك بالنظر، فما دلّ الدليل على وجوبه قبلناه، وما دلّ على جوازه جوزناه، وعلى منعه منعه»، ويقول أيضاً: «إن كلام الأوائل إذا ردّه العقل لم يلزمنا قبوله». وجاء في معرض تناوله قصة متداولة في الأدبيات اليهودية ومصدرها سفر صموئيل (الإصحاح 28) فحواها أن شاول ذهب إلى امرأة صاحبة جان واستحضرت له صموئيل الذي كان ميتاً، وتحدث معه شاول واستشاره بشأن الحرب مع الفلسطينيين. وقد عقب ابن حفني بوجوب تفسير هذه القصة التوراتية على نحو معقول بحيث يكون المعنى أن خدعة رؤيته لطيف صموئيل قد انطوت على شاول. انظر: نبية بشير، علم الكلام اليهودي، ص 12.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

على نصوص التوراة، وفهم المحكم على أنه ما يحتمل معنى واحداً، والمتشابه ما يحتمل معاني متعددة، وهو فهم اعتزالي للمحكم والمتشابه¹، بل سيعدّان الآراء الكلامية الاعتزالية من المحكم، وما خالفها من النصوص التوراتية من المتشابه الذي يجب تأويله في ضوء محكم أهل العدل والتوحيد. وهو ما سيتضح لنا من خلال المباحث الموالية الخاصة ببيان الأثر الاعتزالي في آرائه العقدية المتعلقة بالمسائل الإلهية والإنسانية والطبيعية.

ويضيف "موشيه مردخاي تسوكر" أن إجابات علماء اليهود ومنهم سعديا، بخصوص مسألة فائدة اشتغال الكتب المقدسة على المتشابه، شبيهة بإجابات علماء المسلمين ومنهم علماء المعتزلة². وهو يرى أن المصادر الإسلامية يمكن أن تساعد في تنمّة النسخ التي عثر عليها لتفسير سعديا الفيومي وتلميذه صموئيل بن حفني وغيرهما من مفسري الجاؤونيم التي تعاني من نقص وطمس³.

¹ يضيف "تسوكر" ما يفيد تبني سعديا وتلميذه للمفهوم الاعتزالي للمحكم والمتشابه، بعد عرضه للمفاهيم الأخرى لهما: «ج- المحكمات تبحث تفسيراً واحداً، والمتشابهات تحمل تفاسير مختلفة، وهذا التعريف الذي اتفق عليه المعتزلة، وهو الذي سلكه أيضاً الربّي سعديا جاؤون والربّي صموئيل بن حفني « موشيه مردخاي تسوكر، منهج سعديا جاؤون في التفسير (ضمن كتاب شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين)، ص 44. وأيضاً موشيه مردخاي تسوكر، التأثيرات الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ص 65. والواقع أن للمعتزلة تعريفات أخرى للمحكم والمتشابه، يمكن مراجعتها مثلاً في كتاب المقالات للبلخي، ص 279-282.² موشيه مردخاي تسوكر، منهج سعديا جاؤون في التفسير (ضمن كتاب شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين)، ص 46-48. وأيضاً موشيه مردخاي تسوكر، التأثيرات الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، ص 50-53.³ يقول: «وبفحص الأجزاء الكثيرة من تفاسير الربّي سعديا جاؤون والربّي صموئيل بن حفني الموجودة ضمن وثائق الجنيزا القاهرية أصبح هذا الافتراض [أي افتراض أن منهج الجاؤونيم في تفاسير المقرأ له علاقة بعلم التفسير عند المسلمين] يحظى بصلاحيّة أكيدة معترف بها، وليس هذا فحسب، بل إنه بفحص المصادر الإسلامية أيضاً يمكن تنمّة أجزاء الجنيزا الناقصة بسبب الطمس والفراغات الموجودة في وثائق الجنيزا.» موشيه مردخاي تسوكر، منهج سعديا جاؤون في التفسير (ضمن كتاب شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين)، ص 40، 41.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المبحث الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالعالم

المطلب الأول: الاستدلال على حدوثه

بيننا سابقا أنّ سعديا يجعل قضية حدوث العالم أولى قضايا العقديّة ثم يُتبعها بغيرها من القضايا، فنجدّه يُعنى أولا بالبرهنة على حدوث العالم، فإذا تمّ له ذلك انتقل إلى البرهنة على أن له محدثا، ثم على وحدانية المحدث، ثم مغايرته للأجسام والمحدثات، وسعديا في هذا قد حذا حذو متكلمي الإسلام من المعتزلة، وتبنى منهجهم وطريقهم في الاستدلال، وهو ما فعله أيضا غيره من متكلمي اليهود الذين عاصروه أو جاؤوا بعده.

وهذا ما ينبّه عليه "موسى بن ميمون" ويؤكّده في كتابه "دلالة الحائرين"، حين مقارنته لمؤلفات المتكلمين بمؤلفات الفلاسفة: «وجدتُ طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه... فإذا قدّموا تلك المقدمات التي سنُسمعك إياها بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث. فإذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلا شك أن له صانعا أحدثه. ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بجسم. هذا طريق كل متكلم من الإسلام في شيء من هذا الغرض. وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم»¹.

¹ موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 188، ومن أمثلة متكلمي اليهود الذين تابعوا سعديا وعلماء المعتزلة: يحيى بن يوسف بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، ص 51 وما بعدها، و تنتهيل فيومي، بستان العقول، ص 75 وما بعدها.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ومن أشهر علماء وباحثي اليهود المعاصرين الذين قالوا بتأثر سعديا بمنهج وطريقة متكلمي الإسلام في الاستدلال، "ايزيدور ايبستين"، حيث يذكر في كتابه "اليهودية": «من ناحية أخرى يذهب سعديا، تبعًا للمتكلمين المسلمين، إلى أنّ الدليل الأوضح لوجود الخالق إنما يكمن في الخلق، وبالتالي فهو يعرض نظامه مستدلًا على أن العالم قد خُلِق من العدم، وفي الزمان، وهذا ما يتيح له أن يبرهن على وجود خالق خالد حكيم قادر.»¹ وهذا ما ذهب إليه أيضا "يوليوس جوتمان"² في كتابه "فلسفات اليهودية"، وبعده "جورج فايدا"³ في كتابه "مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط".

هذا عن المنهج العام في الاستدلال، أما إذا عدنا إلى الأدلة نفسها التي استخدمها سعديا

للبرهنة على حدوث العالم، فنجد أيضا للمعتزلة أثرهم الواضح فيها.

فدليل الأعراض، وقد لاقى كما ذكرنا رواجًا عند متكلمي اليهود، يقترّ "هاري ولفسون"

باطلاع سعديا على هذا الدليل عند متكلمي الإسلام⁴. ويلاحظ تطابقًا في أساس هذا الدليل

¹ ايزيدور ايبستين، الفلسفة اليهودية، تر: طاهر حامد، ص139

² «Saadia's proof follows the usual arguments of the kalam, which show that the world must have had a beginning in time, and therefore presupposes a creator.» Julius Guttman, Philosophies of Judaism, p74

³ «Dans sa démonstration, Saadia suit le procédé habituel du *kalâm* : l' on commence par montrer que le monde a nécessairement une origine dans le temps ; il suppose, par conséquent, un créateur.» Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p52

⁴ يقول: «والصورتان الأخريان لنفس الدليل، اللتان تقومان على حدوث أعراض الأجسام، نجدهما عند اثنين متعاصرين هما "سعديا" و "الفارابي" اللذان ازدهرا قبل "الباقلاني" وربما بعد المتكلمين الذي أشار "ابن سوار" إليهم، وعلى هذا فقد كان بوسعهما معرفة استخدام المتكلمين لهذا الدليل.» هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج2، ص542

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ومقدماته، وفي منهج عرضه، بين سعديا و متكلمي المعتزلة¹، وهو أشهر أدلة حدوث العالم عندهم²، وهم يرجعون إلى شيخهم المعروف "أبي الهذيل العلاف" تحديدا، باعتباره أول من احتجّ به، وعنه أخذ من عاصره أو جاء بعده.

يقول القاضي عبد الجبار: «أما الوجه الثالث [أي من وجوه معرفة حدوث الأجسام] فهو الدلالة المعتمدة، وأول من استدللّ بها شيخنا "أبو الهذيل"، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريها هو أن نقول: إنّ الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها. وما لم يخل من المحدث [ولم] يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله.»³.

وعن دليل الزمان عند سعديا، فقد سبقه "إبراهيم بن سيّار النظام" في استعماله دليلا مستقلا على حدوث العالم⁴، أثناء رده على أهل الدهر، وهذا من خلال ما أورده "الخطاط"⁵ عنه في كتابه الانتصار.

¹ أحمد عبد الرحمن كساب ، الفكر العقدي اليهودي بين سعديا الفيومي وموسى بن ميمون وعلاقته بعلم الكلام الإسلامي،

ج3، ص132

² عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص139

³ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص95

⁴ هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج2، ص549

⁵ جاء في الانتصار: «ثم عطف [يريد إبراهيم] على أهل الدهر يسألهم في النهايات ويوجب عليهم تثبيتها الحدوث . فقال لهم: ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهيا أو غير متناه، فإن كان متناهيا فله أول، وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية، فليس له أول، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته...» أبو الحسين الخطاط، كتاب الانتصار والرّدّ على ابن الرّوندي الملحد ما قصّد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، ص67

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وعن دليل الجمع والتركيب، فنجد "أبا القاسم البلخي" معاصر سعديا في "عيون المسائل والجوابات"، يورده كأول دليل على حدوث العالم بشكل موجز ومختصر: «قال الموحدون: من الدليل على حدّته أنّه جواهرٌ وأعراض، والجواهر لا تخلو من الافتراق والاجتماع، والافتراق والاجتماع مُحدثان، وما لم يسبق المحدث محدثٌ لا محالة.»¹

أما دليل النهايات، والذي يرى "هارى ولفسون" أنه دليل لم يُستعمل من طرف المتكلمين². فهذا الدليل يقوم على أصليين: أولهما تناهي جسم أو جرم العالم، والآخر تناهي قواه الحافظة. وبالنسبة للأصل الأول، فمعلوم اعتقاد المتكلمين إياه، واستدلالهم عليه، وإن لم يستعملوه دليلا من أدلة الحدوث، إلا أنهم يقرّرون استحالة وجود ما لا يتناهى، ومن علماء المسلمين الذين استعملوا هذا الأصل "أبو يوسف الكندي" (ت 256هـ)، وهو أقرب الفلاسفة إلى طرائق المتكلمين، حيث استعمله كمقدمة من مقدماته في الاستدلال على حدوث العالم³.

وحسب دارسي حياة الكندي وفكره، فقد كان له مقامٌ كبير عند الخلفاء الذين أيّدوا مذهب المعتزلة، وقد ألف كتبا في مسائل هذا المذهب⁴، وكان «تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره، دون أن يفقده هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي، وشخصيته المميزة، وروحه الخاصة.»⁵

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 576

² هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج 2، ص 510

³ أحمد عبد الرحمن كساب، الفكر العقدي اليهودي بين سعديا الفيومي وموسى بن ميمون وعلاقته بعلم الكلام الإسلامي،

ج 3، ص 126-128

⁴ مُجدّ عبد الهادي أبو ريّدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص 27

⁵ المصدر نفسه، ص 31

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

يتّضح لنا ممّا سبق اقتباس سعديا من علماء المعتزلة منهجهم العام في الاستدلال على القضايا العقديّة، كما بيّن ذلك كبار علماء اليهود قديما وحديثا، حيث تابعهم في جعل البرهنة على حدوث العالم القاعدة الأولى للاستدلال على ما تلاها من القضايا العقديّة، كما تبني تدرجهم ذاته في الاستدلال على القضايا اللاحقة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأكّد لنا متابعتهم لهم أيضا في أدلته، والتي ناقشناها في الفصل الثاني، على حدوث العالم وخلقه. وإذا كان الأمر على هذا الحال في مجال البرهنة على الحدوث، فما مدى تأثيره في مفهوم الحدوث نفسه بعلماء هذه الفرقة الإسلامية؟

المطلب الثاني: مفهوم الحدوث (الخلق)

ذكرنا سابقا أن سعديا تبني معتقد خلق العالم "لا من شيء" وحاول الدفاع عنه بأدلة من العقل والنقل، وقد ذكرنا أيضا أن الخلق "لا من شيء" معتقد حادث في الفكر اليهودي، فقد أجمع الباحثون، باستثناء قسم قليل جدًا منهم، أنّ الفكر اليهودي لم يعرف هذا المعتقد إلا في فترة متأخرة أقرب ما يكون في القرن السادس للميلاد، وبأنّه تبني هذا المعتقد في الفترة الإسلامية، وبرز جليًا في أوائل أدبيات علماء اليهود الذين كتبوا بالعربية، وكان سعديا أحدهم.

والخلق "لا من شيء" مما اتفق وأجمع عليه المعتزلة، كما يحكي "أبو القاسم البلخي" عنهم في المقالات: «المعتزلة مجمعة على أنّ الله -جلّ ذكره- شيء لا كالأشياء، وأنّه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، وأنّ شيئًا من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنّه لا تحصره

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

الأماكن ولا تحدّه الأقطار، بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حدّ. ثم خَلَقَ ذَلِكَ أَجْمَعٌ وَأَحْدَثَهُ مَعَ سَائِرِ مَا خَلَقَ لَا مِنْ شَيْءٍ، وَأَنَّهُ الْقَدِيمُ وَكَلَّ مَا سِوَاهُ مُحَدَّثٌ.¹

ثم بيّنا أيضا عند حديثنا عن مفهوم الخلق لدى سعديا أنه يرى أن الإله خلق العالم دُفْعَةً واحدةً، وأن ظهور العالم من مكانه احتاج مدّة قدرها ستة أيّام دنيوية. فالإله خلق العالم بالقوة كامنا في العناصر الأربعة واستغرق ظهورها ستة أيّام.

ونجد أنّ سعديا قد سبق في قوله بأنّ الخلق كان دُفْعَةً واحدةً، وبكمنون الموجودات بعضها في بعض وظهورها تدريجيا، بأحد كبار علماء المعتزلة، وهو "إبراهيم بن سيّار النّظام"، فقد جاء في "الملل والنحل" عنه: «من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دُفْعَةً واحدةً على ما هي عليه الآن: معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها.»² وينسب إليه الخياط قوله: «إن الله خلق الدنيا جملة.»³ واستنادا إلى هذا النقل عنه، يتّضح لنا أنّ ما ذهب إليه سعديا هو ذاته ما تبناه قبله النّظام بحوالي قرن من الزمان. والنّظام هو أحد كبار علماء المعتزلة، وقد تأثر متكلمو اليهود عموما بآرائه تأثرا كبيرا.

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 157. ومن النصوص الأخرى لأهل العدل والتوحيد في هذا الشأن ما جاء عن القاسم بن إبراهيم الرّسبي (ت 246هـ) : «والله تبارك وتعالى خالقٌ للأشياء، لا من شيء خلقها...».

القاسم الرّسبي، كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد (ضمن: رسائل العدل والتوحيد)، ص 131

² الشهرستاني، الملل والنحل، ص 44

³ أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار والرّد على ابن الرّوندي الملحد ما قصّد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم،

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المبحث الرابع: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإله

المطلب الأول: وجود الإله ووحدانيته

يجعل سعديا استدلاله على حدوث العالم، الأساس الذي يُقيم عليه استدلاله على وجود الإله، وهو الأسلوب ذاته عند المعتزلة¹ في الاستدلال على الوجود الإلهي، جاء في كتاب "المعتمد في أصول الدين" للملاحمي المعتزلي: «فصل في الدلالة على إثبات المحدث للأجسام: يدل على ذلك أنّ الأجسام محدثة، وكل محدث لا بد له من محدث، فإذا للأجسام محدث.»²

و هو ذات ما نجده في "عيون المسائل والجوابات" لأبي القاسم البلخي، مع بعض التفصيل: «في أنّ للعالم محدثاً: دليل: قال الموحّدون: من الدليل على ذلك أنه محدث، والمحدث لا بد له من محدث. وهذا يجب بالبدهة، والعلم به من العلوم القائمة في النفس، كما أنّ الكتاب لا بد له من كاتب، والبناء لا بد له من بان.»³

وقد ردّ سعديا، مثل علماء المعتزلة، على الذين أنكروا الإله الخالق وجحدوا وجوده، كالدهرية⁴ وغيرهم.

أما عن الوحدانية فقد خصّص سعديا مقالة بجاها، وهي المقالة الثانية في كتابه الأمانات للحديث عنها، وقد سمها ب: "في أن الخالق سبحانه واحد."، وفي موضع آخر: "في أنّ محدث الأشياء

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 157، 158

² محمود الملاحي، كتاب المعتمد في أصول الدين، ص 167

³ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 607

⁴ المصدر نفسه، ص 224

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

واحدٌ تبارك وتعالى. "، وهذا يدلّ على محورّية موضوع التوحيد في فكره العقدي، وهو ما نجده لدى متكلمي المعتزلة الذين جعلوه أوّل أصولهم، وأسّ مذهبهم.

ومتكلمو المعتزلة يرون أنّهم قد تفرّدوا دون غيرهم، بتصحيح التوحيد و نصرته والدفاع عنه بالأدلة القوية ضد شبه المخالفين من الدهريّة والثنويّة والمثلثة والمعدّدة والمجسّمة...، فالخياط مثلاً يصف جماعته بأنّهم «المعنيّون بالتوحيد والذّب عنه من بين العالمين»¹، ويقول عنهم في موضع آخر: «وهل يُعرف أحدٌ صحّح التوحيد، وثبّت القديم —جلّ ذكره— واحداً في الحقيقة، واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب، وردّ فيه على أصناف الملحدّين من الدهريّة والثنويّة سواهم؟»². وحسب الباحث اليهودي "جورج فايدا"³، فإنّ سعدياً قد استعمل في الاستدلال على وحدانية الإله الأدلة المألوفة لدى متكلمي المسلمين.

ونلاحظ تشابهاً بين منهجه ومنهج المعتزلة في الرد على الذين خالفوا هذا الأصل من الثنوية، حيث قام أولاً بتصوير مذهبهم وحكايتهم على ما هو عليه، ثم أتبعه بعد ذلك بالرد عليه ونقضه، وهو المنهج ذاته الذي سلكه المعتزلة قبله في الرد على مخالفهم، حيث يقومون أولاً باستيفاء أقوال المخالفين والخصوم، ثم يتبعونها بالرد والنقض، حتى قال "ابن قتيبة" على "الجاحظ" المعتزلي — متحاملاً: إنه قصد بذلك تنبيه اليهود والنصارى إلى ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين⁴. وهو المنهج الذي نجده أيضاً لدى "القاضي عبد الجبار" كما تدلّ مؤلفاته التي وصلتنا، فهو حسب

¹ أبو الحسين الخياط، الانتصار والردّ على ابن الرّوندي الملحد، ص 53

² المصدر نفسه، ص 56

³ Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p 54

⁴ حمدي عبد الله الشرقاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي: دراسة تحليلية مقارنة، ص 121

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

دارسيه «عند مجادلته للديانات والرد عليها نجده -غالبا- ما ينوب عن أصحابها في صياغة حججها وشبهاتها، بل ربما يستقصيها بأكثر مما لو كلف علماءها بذلك.»¹ والواقع أن هذا المنهج قد سار عليه علماء مسلمون آخرون لاحقا على منوال علماء المعتزلة.

ذكرنا أيضا أن أهم أدلة سعديا في رده على الثنوية، في تجويزهم أن يكون فعل واحد لفاعلين، دليل التمانع، وهو الدليل الذي استعمله كثير من متكلمي اليهود بعده، في ردهم على الثنوية والمعددة عموما، ويقرُّ هاري ولفسون² أن سعديا استعمل دليل التمانع المعروف عند المتكلمين.

وبالعودة إلى كتاب "عيون المسائل والجوابات" للبلخي المعتزلي معاصر سعديا، نجده يستعمل الدليل ذاته في الرد على الثنوية الذي استعمله سعديا بعده في كتاب الأمانات أثناء رده على الطائفة ذاتها، وإن كان البلخي يربط هذا الدليل بما ورد في القرآن الكريم، باعتبار أن القرآن الكريم قد تضمنه وأشار إليه. يقول البلخي ناقلا دليل أصحابه من المعتزلة رداً على الثنوية والمعددة: «قالوا: ومن الدليل على إفساد قول من أثبت قديمين أو أكثر من ذلك أنه: لو جاز وجود قديمين، صفة كل واحد منهما صفة الواحد جل ذكره، لم يخل أنه أراد أحدهما أن يحرك جسما وأراد الآخر أن يسكنه من أن يكونا قادرين على التمانع، أو غير قادرين عليه. وفي كل الأمرين ما يوجب الحدث والحاجة؛ لأنهما إذا كانا قادرين على التمانع، فأحدهما يحتاج إلى صاحبه ولا يجوز ذلك عليهما إلا لنقص، وفي التمانع أحد

معاني قول الله عز وجل ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وقوله: ﴿وَلَعَلَّا

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: 91]، وإن لم يكونا قادرين على ذلك فهما أيضا عاجزان منقوصان؛

¹ حمدي عبد الله الشرفاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي: دراسة تحليلية مقارنة، ص 121

² هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج 2، ص 548

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

لأن من لم يوصف بالقدرة على إنفاذ إرادته وبلوغ محبته ومنع غيره من صنعه والحؤول بينه وبين الاعتراض عليه فهو عاجز منقوص¹.

المطلب الثاني: إثبات الصفات وصلتها بالذات والرد على النصارى

أولى الصفات التي يثبتها سعديا للإله الذي تبرهن خلقه للعالم، هي كونه حيا قادرا عالما، وهو ما تبين لنا سابقا، وقد عدّ سعديا ثبوت هذه الصفات حقيقة دينية أساسية، كما يذكر عنه جورج فايدا، معبرا عنها كما يذكر هذا الأخير عنه في صيغة اعتزالية خالصة². و بالفعل هذا ما تؤكدُه لنا الكتابات الاعتزالية التي وصلتنا، فقد جاء في المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار: «فإن قيل: فما الذي يستحقه عز وجل من الصفات؟ قيل له: هو قادرٌ؛ لصحة الفعل منه، والفعل لا يصحّ إلا من قادر على ما نعقله في الشاهد... وهو عالمٌ؛ لأن الشاهد في العلم المحكم لا يصحّ إلا من عالم، كالكتابة والبناء والصياغة، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الإحكام من قبل ذلك... وهو حيٌّ؛ لأن أحدنا متى خرج من أن يكون حيا استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حيا صح ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة، فإذا كان الله تعالى عالما قادرا فيجب أن يكون حيا لم يزل ولا يزال³.

¹ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 642 ويقول القاضي عن المعتزلة: «وعندهم أنّ القول بالثنوية باطل؛ لما ذكرناه من دليل التمانع وغيره. « عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص363

² Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p 54, 55

³ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص210، 211

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ومن القضايا التي يتابع فيها سعديا المعتزلة أيضا **صلة الصفات بالذات** ، فالصفات الإلهية عنده هي عين الذات، وليست معاني مستقلة بذاتها زائدة على الذات، والإله حسبه قادر وعالم وحي لذاته: «وأما خالق الكلّ إذ ليس يلحقه من هذه الأمور شيء فإثما هو عالم وقادر وحيّ لذاته لا لشيء سواه»¹.

فسعديا يتفق مع المعتزلة في نفي أن تكون الصفات زائدة على الذات، وهو يستعمل عبارة الشيخ المعتزلي "أبي علي الجبائي" تحديدا، والذي كان له ولابنه أبي هاشم أثر بالغ على متأخري المعتزلة الذين لم يخرجوا عن أحدهما، وفي هذه القضية تابع أكثر شيوخ معتزلة بغداد عبارة الجبائي الأب²، وهي كما ينقلها عنه القاضي عبد الجبار: « فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. »³. وعموما تابع سعديا المعتزلة في نفي استقلالية الصفات ومغايرتها للذات، وفي قولهم أن من أثبت معنى أو صفة قديمة زائدة على الذات فقد أثبت إلهين اثنين.

ومن الأمور المنهجية التي تابع فيها سعديا المعتزلة مناقشة موضوع الصفات الإلهية ضمن أصل التوحيد؛ حيث فصل في هذا الموضوع في مقالته الثانية من كتابه الأمانات والاعتقادات ، وقد سمها ب: "في أن الخالق **عَلَّامٌ** واحدٌ"، وفي موضع آخر "في أنّ محدث الأشياء واحدٌ تبارك وتعالى". وهو ما ذكرناه عن المعتزلة في المبحث الأول من هذا الفصل.

¹ شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص122، 123

² عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص183، 184

³ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص182

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

كما تابعهم في عرض قول النصارى وذكر مخالفتهم والرد عليهم ضمن باب الصفات وصلتها بالذات والذي يندرج بدوره في باب التوحيد، يقول في الأمانات: «وفي هذا الباب غلط النصارى، فاعتقدوا فيه غيريّة، فأدّاهم ذلك إلى أن جعلوه ثلاثا، فخرجوا إلى الإلحاد. وهو ذا أثبت ما عليهم من الردّ من المعقول، وبالواحد الحقيقيّ الوجدانيّ أستعير، وليس أقصد بهذا الردّ على عوامهم؛ إذ عوامهم لا يعرفون إلا التثليث المجسّم فقط، فلا أشغل كتابي بالردّ على مثلهم؛ لبيانه وخفة مؤونته، ولكن أقصد إلى الردّ على خواصهم الذين زعموا أنّهم يعتقدون التثليث بنظرٍ ودقّة فهم، وجاءوا إلى هذه الثلاث صفات، فتعلّقوا بها، وقالوا لا يخلق إلا شيء حيّ عالم، فاعتقدوا حياته وعلمه شيئين غير ذاته، فصارت عندهم ثلاثا.»¹

والمعتزلة سبقوا سعديا في ذكر الخلاف مع النصارى في هذا الباب وإلحاق أصحاب القول بأن الصفات معان قديمة غير الذات كالكلائية بقول النصارى، جاء في شرح الأصول الخمسة: «وإن قالوا [أي النصارى]: إنا إنما نرجعُ بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة، فقدت فسدت مقالتهن بدلالة

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 86. من الطريف أن نجد المؤرخ والمدافع عن العقائد المسيحية القبطي "ساويرس بن المقفع" (ولد حوالي 915م)، وعليه فقد عاصر سعديا مدة معينة، يذكر مشاهجة اليهود للمعتزلة في قضية نفي قيام وثبات الصفات وأزليتها كصفة الكلام، وهو أفنوم الابن عند النصارى، وأعتقد أن مقصوده هو متكلمو اليهود الذين تابعوا المعتزلة وليس مطلق اليهود، خاصة أن له كتابين الأول بعنوان الباهر في الرد على اليهود والمعتزلة، والآخر البليغ في مثل ذلك. أما نصّ المشاهجة بين اليهود والمعتزلة فقد جاء في كتابه "مصباح العقل" وهو من كتبه المطبوعة على خلاف الكتابين السابقين: «فمن أنكر ثبات هذه الصفات، وقيامها، وأزليتها؛ فقد أنكر ما قد اعترف به وجحد ما قد أقر بوجوده، كما فعل اليهود وسابيلوس والمعتزلة الذين يجعلون صفات الباري أسماء خالية من المعاني.» ساويرس بن المقفع، كتاب مصباح العقل، ص 30

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

التمانع، وبما أوردناه على الكُلابية. واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع من المضاهاة بين الكُلابية وبين القوم.¹

وجاء في المغني: «في ذكر إبطال مذهبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم: اعلم أنا قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة ما يدل على إبطال مذهبهم إذ حصل من مذهبهم على وجه يكون خلافا في المعنى؛ لأنهم إن قالوا إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاثة ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالما حيا. ومتى أرادوا بذلك ثلاثة ذوات، على ما تذهب إليه الكُلابية في أنه تعالى عالم بعلم وحي ب حياة، فالدلالة التي دلّت على أن القديم تعالى واحد يبطل هذا القول.²»

ومما ردّ به سعديا على النصارى أنهم لم يلتزموا مذهبهم، حيث تمسكوا بذات الإله وحياته وعلمه فقط، دون بقية صفاته كقدرته وسمعه وبصره، بينما مذهبهم يُلزمهم القول بأكثر من الأقانيم الثلاثة: «ومع ذلك فلم يوفوا معلومهم [لعل الصواب معبودهم] حقه على مذهبهم؛ وذلك أنهم قالوا ذاته وحيوته وعلمه وتركوا أن يقولوا قدرته وكذلك معنى سميع وبصير، فإن كان قولهم حيّ يغنيهم عن قادر وقولهم عالم يغنيهم عن سميع بصير فقولهم عالم أيضا يغنيهم عن قولهم حيّ إذ لا عالم إلا حيّ، ألا ترى أنهم على مذهبهم لم يسيروا وحتى نظرهم لم يتبعوا...»³.

¹ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 182

² عبد الجبار الهمداني، المغني: الفرق غير الإسلامية، ج 5، ص 86

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 87

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وقد سبق علماء المعتزلة سعديا في هذا الرد، وتحديدًا أبو علي الجبائي، وقد نقل ردَّه القاضي في موسوعته المغني: «وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله القول بأكثر من الأقسام الثلاثة، أو إبطال مذهبهم؛ وذلك أنه قال لهم: إذا كنتم تثبتون الأقسام الثلاثة من حيث استحالة عندكم كونه تعالى فاعلا إلا وهو حي عالم، فأثبتتم له علما وهو الابن والكلمة وروحا وهي الحياة، فيجب أن تثبتوا له قدرة؛ لأن الفعل لا يصح إلا من قادر، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادرا أكد من حاجته إلى كونه حيا عالما، ويلزمكم إثبات سمع له وبصر وإدراك، من حيث كان الحي يجب أن يكون سميعا بصيرا مدركا... فإن أثبتوا لله قدرة سوى العلم والحياة وسمعا وبصرا وإدراكا لزمهم إثبات أقانيم كثيرة، وفي ذلك إبطال القول بالنصرانية.»¹ ويلاحظ من ردِّي سعديا وأبي علي الجبائي التطابق حتى في أمثلة الصفات التي تلزم النصارى، وهي القدرة والسمع والبصر.

ذكرنا أيضا أنّ سعديا بعد ردِّه على النصارى بالمعقول انتقل إلى الردِّ عليهم فيما احتجّوا به من فقرات المقرأ ليقوموا عليها مذهبهم، ومن ذلك استدلال بعضهم بما جاء في سفر صموئيل الثاني (23: 2) من أنّ لله روحاً وكلمةً، وردَّ سعديا بأنّ الروح والكلمة هنا مخلوقتان وهما الكلام المفضّل الذي أوحى الله به إلى نبيّه، مستندا في ذلك على مواضع أخرى من المقرأ وما تدلّ عليه اللغة العبرية. ونلاحظ تشابها كبيرا بين ردِّه وردِّ أحد كبار علماء المعتزلة المتقدمين، وهو "أبو عثمان الجاحظ"² (ت255هـ)، وهذا حين إجابته على شبهة للنصارى، يحاولون بها إثبات ألوهية المسيح،

¹ عبد الجبار الهمداني، المغني: الفرق غير الإسلامية، ج5، ص91، 92

² أبو عثمان الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، ص87، 88. وحسب بعض الباحثين أنّ لقول المعتزلة بخلق القرآن علاقة وثيقة بصراعهم ضد فرق النصارى الذين استندوا إلى عقيدة قدم الكلمة (المسيح) في تأليه عيسى بن مريم، حيث رأى المعتزلة في القول بقدم القرآن ما يشبه القول بقدم الكلمة، ومن ثمة فإنّ قولهم بخلق القرآن قد جاء ردّا على ركن من أركان المسيحية، وهو

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

استنادا إلى أنه جاء في القرآن الكريم أنّ المسيح روحُ الله وكلمته (كما في النساء: 171)، وكان ردّ الجاحظ استنادا إلى اللغة العربية ومواقع أخرى من القرآن الكريم، ومما ردّ به أنّ الله تعالى في كتابه سمّى القرآن أيضا روحًا (كما في الشورى: 52)، ومع ذلك فالقرآن غير قديم، بل مخلوق - حسب رؤية الجاحظ والمعتزلة- وهذا ما ينقض شبهة النصارى في عدم مخلوقية المسيح وألوهيته.

وسعديا مثل علماء المعتزلة يقول بخلق كلام الإله، وقد اشتهر في الأدبيات اليهودية بأنه واضعُ نظرية الكلام المخلوق¹، ومن المواضع التي تدلّ على قوله بأنّ كلام الإله مخلوقٌ، الموضع التالي من كتابه الأمانات: «وحاصلُ القول أنه [يهوه] خَلَقَ كلامًا أوصلَهُ في الهوى [الهواء] إلى سمع الرسول أو القوم... لكن لغة العرب تطلقُ عليه [الإله] وصف الكلام على مثل تأويلنا ولا تطلق عليه صفة السكوت ولا بتأويل²». وظاهرٌ من هذا النصّ اطلاع سعديا على تأويل صفة الكلام لدى المعتزلة مع تبنيه له، وهو ما جاء في بداية نصّه أي أن الإله خالقٌ للكلام.

الاعتقاد بأنّ المسيح هو كلمة الله الأزلية. انظر: مُجدّ عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص 58. وألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، ص110

¹ يهوذا اللاوي، الكتاب الحزري، ص204، الكلام خاصٌ بناقل الكتاب إلى الحرف العربي، وهو الباحث المتخصّص في الفكر اليهودي نبيه بشير.

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص105. وقد انتشرت عقيدة خلق كلام الإله بين القرائين أيضا، يقول القرقساني أحد كبار علمائهم في سياق الحديث عن تفضيل موسى عليه السلام على سائر الأنبياء لدى اليهود: «ففضّل الله -جلّ وعزّ- موسى عليه السلام، وخصّه من الخطاب بما لم يخصّ به غيره من سائر الأنبياء، وهو أنها اخترع له كلامًا أقامه في شيء من الأشياء، إما هواء أو نار أو غير ذلك، فأسمى نفسه بذلك متكلمًا مكلمًا لموسى كما يكلم الإنسان صاحبه من فمه حتى يجعله في فمه، وكما يواجهه بالكلام شفهاها بغير واسطة» القرقساني، الأنوار والمراقب، تح: ليون نيموي، مج1، ص177

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المطلب الثالث: ما يجب نفيه عن الإله

من أهم ما وُجّه لليهودية من نقدٍ في المؤلفات الإسلامية عموماً والاعتزالية خصوصاً ما في نصوصها من تشبيهه وتجسيمه، بل هذا ما نجد أيضاً في المؤلفات اليهودية القرائية ضد النصوص الربانية في غير التوراة، وهو ما بيناه سابقاً، حيث رفض علماء القرائين، ومعلوم أثر المعتزلة في فكرهم العقدي، وحيانية التلمود لما تضمنه هذا الأخير من تشبيهه وتجسيمه.

ومن خلال دراستنا لفكر سعديا العقدي نجد أنه تابع المعتزلة في محاولة تنزيه الإله، فهو ينفي مثلهم أن يكون الإله جوهرًا أو عرضاً، أو أن تُنسب إليه إحدى صفاتهما، ويستند في ذلك على ما تبرهن سابقاً، من أنّ الإله محدث العالم جميعاً بما فيه من جواهر وأعراض، وأنّه غيرها، وعليه يجب ألا يُفهم ما جاء في النصوص اليهودية على ظاهره، تنزيهاً للإله ودفعاً لتجسيمه.

والحال أن المسلمين جميعاً قد اتفقوا على أن الله ليس بجسم ولا عرض ولا صورة وأنه لا يشبه أحداً من مخلوقاته، ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان، وأنه ليس بمحدود ولا متناه، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا فئة قليلة، كما هو حال بعض غلاة الرافضة¹، وقد نقل البلخي في مقالاته آراء الفرق الإسلامية في عصره - وهو عصر سعديا أيضاً - بخصوص هذا الموضوع وفق رؤيته الاعتزالية كما يلي: «قالت المعتزلة بأسرها، والخوارج كلها، والزيدية من الشيعة، والمرجئة...: إنّ الله جلّ ذكره واحد، ليس بجسم ولا عرض، لا يشبهه شيءٌ بوجهٍ من الوجوه. لا تحويه الأماكن ولا تحدّه الأقطار»². وفي طبقات المعتزلة للقاضي: «اتفقوا - أي المعتزلة - أيضاً أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض، ولا يجوز عليه

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 257

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 241

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ما يجوز عليهما، مما يرجع إلى صفتيهما، فلذلك قالوا: إن من قال بجواز المكان عليه، والجوارح والأعضاء، والنزول والصعود، وسائر ما يصح في الجسم فهو مشبهة¹.

كما تابع سعديا علماء المعتزلة في نفي أن يكون الإله جوهرًا أو عرضًا، أو أن تُنسب إليه إحدى صفاتهما، نجده قد تابعهم أيضا في استدلالهم وبرهنتهم على ذلك².

من أهم المواضيع التي توسع علماء المعتزلة في مناقشتها في باب ما يجب نفيه عن الإله، موضوع رؤيته تعالى، وقد تابعهم سعديا في تأكيد نفي واستحالة رؤية الإله، مستعملا الدليل ذاته الذي استعملوه في نفيها، وهو أن الرؤية تستلزم جسمية المرئي وتلبسه بالأعراض، مع توسط الهواء واتصاله بينه وبين بصر الرائي، وهذا محال في حق الإله، يقول البلخي في مقالاته: «قالت المعتزلة والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة بأنه لا يجوز أن يرى الله بالبصر على وجه من الوجوه، ليس على معنى أن بيننا وبينه حجابا يمنع من رؤيته يجوز أن يرتفع فنراه، ولكن على معنى أنه الشيء الذي محال أن يرى بالأبصار؛ إذ ليس بجسم ولا عرض ولا جزء جلّ عن ذلك وتعالى. وإذ كان البصر لا يرى إلا ما انطبع فيه أو اتصل به شعاعه على شريطة اتصال الهواء بينه وبينه إصاَقَ المقابلة، وارتفع الموانع، وهذا لا يقع إلا بين جسمين أو ما حلّ فيهما»³.

¹ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص363، 364

² قارن مثلا مع: عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص215، 219

³ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص247

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

بل نرى سعديا يتجاوز الاستعانة بالدليل العقلي لدى المعتزلة في نفيهم للرؤية إلى استعمال ألفاظٍ ومعنى الآية القرآنية التي يجعلها المعتزلة مستندهم الأول في الجانب النقلي¹، وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103].

وهذا كلامه لتسهيل المقارنة: «وأما الخالق الذي من المحال أن يُعتقد أنّ فيه شيئا من الأعراض، فلا سلطان للأبصار على إدراكه، وهو ذا ترى لا سبيل للأوهام على تصويره وتشكيله فيها، فكيف يكون للأبصار سبيل عليه؟!»².

المطلب الرابع: التأويل

ذكرنا في المبحث الخاص بتأثر سعديا في منهجه العقدي بالفكر الاعتزالي أنه أخذ تقسيم النصوص الدينية إلى محكمة ومتشابهة من علماء المسلمين، وهذا بشهادة العالم اليهودي الذي اهتم بدراسة ونشر شروح سعديا للتوراة، وأنّ سعديا حسبه تبني الفهم الاعتزالي لمصطلحي المحكم والمتشابه. والمحكم كما وضح لنا هو ما وافق اعتقاده -وقبله اعتقاد المعتزلة- في تنزيه الإله عن صفات البشر والمخلوقات عموما.

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين ، ص 220. وأيضا رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، مشكلة الذات الإلهية

والصفات عند القاضي عبد الجبار، ص 300 وما بعدها

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 106

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وذكرنا أنّ سعديا حصر الألفاظ التي تدلّ بظاهرها على التجسيم في نصوص التوراة في الألفاظ الدالة على الأعضاء والجوارح، كالوجه والعين والرجل وغيرها، وأوجب تأويلها وعدّها من قبيل المجاز، وهو في هذا المسلك التأويلي قد حذا حذو علماء المعتزلة، والنص الآتي للقاضي عبد الجبار يوضح مسلكهم في التعامل مع مثل هذه الألفاظ والنصوص: «فإن قال: فقد قال الله تعالى ما يدلّ على أنه جسم، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، و﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 3]، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: 10]، و﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: 75]، إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب والساق والعين والوجه، قيل له: إنّ أوّل ما ينبغي أن تعلمه أنه لاحق بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله تعالى، ويعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح، فالاحتجاج به في نصره الجسمية لا يجوز. يبيّن هذا أنه لو كان جسمًا فالحاجة تجوز عليه، ومن هذا حاله لا يُعلم أنّ قوله حقّ، فكيف يحتجّ بكلامه؟ على أنه قد ثبت بالقرآن والإجماع أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، ولا يقول أحدٌ إنا نقول هذا القول على جهة المجاز، فيجب أن نتأوّل ما ذكر من الآي. «¹ ثم ينتقل القاضي بعدها لتأويل هذه الآيات ومثيلاهما.

ورغم أن أكثر الألفاظ التي أوجب سعديا تأويلها هي ألفاظٌ تخصّ نص العهد القديم فقط ولم تذكر في القرآن الكريم أو السنة النبوية، وبالتالي لا يمكن المقارنة بين تأويلها لدى سعديا من جهة

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص216، ونجده يؤكد هذا الأمر في موضع آخر: «فلذلك قالوا: إن من قال بجواز المكان عليه، والجوارح والأعضاء، والنزول والصعود، وسائر ما يصحّ في الجسم فهو مشبّه» عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص363، 364

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ولدى المعتزلة من جهة أخرى، إلا أن الألفاظ التي وردت في النصوص الدينية لدى الطرفين معا نلاحظ بعض التشابه في تأويلها لديهما، فأولت العين بالعناية لدى سعديا وبالعلم لدى المعتزلة¹، والوجه بالرضا والغضب عند سعديا وبالذات² أو النفس³ عند المعتزلة، واليد بالقدرة لدى سعديا وبالقوة لدى المعتزلة في موضع وبالنعمة في موضع آخر⁴. ويمكن تعليل استحالة التطابق التام في التأويلات بين سعديا وبين المعتزلة لاختلاف السياق في النصوص الدينية لديهما، كما نلاحظ أن المعتزلة أنفسهم أعطوا للفظ الواحد تأويلين مختلفين لاختلاف السياق الذي وردت فيه.

وبينما ردّ المعتزلة حديث الصورة المشهور؛ لما رأوا فيه من مخالفة للتنزيه، حسب نظرهم له، وقالوا لو كان تعالى على صورة آدم لما صحّ القول بأنه ليس كمثله شيء⁵، نجد سعديا لا يستطيع ردّ نص سفر التكوين "فخلق الله الإنسان على صورته"؛ لأنه نص توراتي متواتر موحي به حسبه، ولكنه قام بتأويله وفق ما سبق بيانه في الفصل الثاني، وذلك حسب منهج المعتزلة في ردّ المتشابه إلى المحكم القائم على التنزيه.

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص218

² عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ص245

³ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص218 وعبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم

السايع وتوفيق علي وهبة، ص245

⁴ عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ص246

⁵ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص103، 104

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المبحث الخامس: الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإنسان

تكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر علاقة الله بالإنسان تحت أصل العدل، بل إن الأصول الثلاثة المتبقية متفرعة عن العدل داخلته، ولهذا يرغب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية، وهو ما بيّناه سابقاً، وعن علاقة سعدياً بهذا الأصل الاعتزالي وما اتصل به من مباحث، فقد صوّرها أحد الباحثين المتخصصين في الفكر اليهودي تصويراً دقيقاً في قوله: «وإذا كانت مباحث المعتزلة قد تمحورت في باب العدل الإلهي حول حرية الإنسان وممارسة الاختيار من جهة، وكذا حول عدل الخالق من جهة أخرى، وما يرتبط بذلك من قضايا أشبعها المتكلمون تفصيلاً وتدقيقاً، فإنّ الفيومي لم يجد عن هذه المباحث والتصورات المرتبطة بها. وحاول إدماجها في الكلّ الديني اليهودي بكل ما يملك من قوة وجرأة، مفيداً منها في المنافحة عن العقيدة الموسوية. ولذلك عقد باباً تحت عنوان: "المقالة الرابعة: في الطاعة والمعصية والجبر والعدل". واستهلّ تحليله لهذا الأصل بتوضيح وضعية الإنسان في الكون، ومكانته الشريفة فيه بالقياس إلى باقي المخلوقين المسخرين لخدمته. ¹ «. ومكانة الإنسان هي أول ما نستهلّ به "باب العدل في أمر الإنسان"، حسب تعبير سعدياً، باعتبارها موضوعاً رئيساً يتجلى فيه تأثيره ومتابعته لفكر المعتزلة.

المطلب الأول: مكانة الإنسان ونفسه

¹ عبد الرحيم حيمد، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الرّبيّة، ص 37

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

يرى سعديا أنّ الإله خَلَقَ العالمَ كلّهُ من أجل نفع الإنسان، ومن المواضع التي ناقش فيها هذه القضية ما أورده في شرحه لسفر أيوب، وقد أعطاه اسماً جديداً هو كتاب التعديل: «ومّا وضَحَ أن إيجاد الخلق بعد ما لم يكن هو الفضلُ الأعظمُ، إذ خَلَقَ العالمَ بأسره وأسكنهُ الناطقين لينفعهم»¹.

وهذا الرأي هو ذاته رأي جميع علماء المعتزلة، مخالفين به رأي فلاسفة الإسلام ومتكلمي الأشاعرة² لاحقاً، يقول البلخي في المقالات: «قالت المعتزلة وأهل العدل جميعاً: إنّ الله إنّما خَلَقَ عبادةً لينفعهم، لا ليضرّهم، وإنّ سوى من هو مكلفٌ من الخلق إنّما خَلَقَهُ لِيَنْتَفِعَ بِهِ الْمَكْلُوفُ مِنْهُمْ وليكونوا عبرةً لهم ودليلاً.»³. فسعديا تابع علماء المعتزلة في هذا الموضوع، وقد تعرض رأيه هذا كما سبق لنقد بعض علماء اليهود كابن ميمون، ومن اللافت أنه ناقش هذا الموضوع في سفر أعطى له اسماً جديداً لم يعرف به سابقاً، هو كتاب التعديل، ومعالجته في كتاب هذا عنوانه دليل آخر على تأثره بالمعتزلة الذين ربطوا رأيهم في علة خلق العالم بالعدل الإلهي.

ونرى أن الأسماء الجديدة التي أعطاها سعديا لبعض أسفار العهد القديم، وهي حسبته تدلّ على مضمون كل سفر، تعكس تأثره بالفكر الاعتزالي؛ حيث استخدم بعض أهم مصطلحات المعتزلة كعناوين لهذه الأسفار التوراتية مثل: التعديل، الحكمة (حيث سمّي سفر الأمثال بكتاب طلب الحكمة)، الاستصلاح (سمّي سفر إشعيا بكتاب الاستصلاح).

¹ سعديا، تفسير سفر أيوب وشرحه بالعربية، ص 30. وفي موضع آخر من الأمانات يقول: «وإذا لم يكن لخلقهما [أي نفس الإنسان وجسمه] معنى سَقَطَ مع سقوطه خَلْقُ السماء والأرض وما بينهما، إذ الكلّ إنّما خُلِقَ من أجل الإنسان « سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 198، 199.

² عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 31، 32. وسميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص 89.

³ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 329.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وعموما نرى أنّ سعديا تابع المعتزلة في نفي الظلم والعبث وصدور القبح عن الإله، كما تابعهم في أنّ الإله لا يفعل بعباده إلا الأصلاح لهم، حيث يذكر في كتابه الأمانات: «وأنه لا يصنع العبث ولا التيه... وأنه لا يجور ولا يظلم... وأنه لا يصنع بعباده إلا الأصلاح لهم...»¹.

ذكرنا أيضا أن سعديا يربط تفضيل الإنسان وتشريفه بمسألة تكليفه وعمله دون غيره من سائر المخلوقات، وهو ما ذهب إليه علماء المعتزلة قبله، جاء في المقالات للبلخي: «وقالوا [أي المعتزلة]... فأراد الله لهم [أي لعباده] أعلى المنزلتين وأفضل الدرجتين، ولم يجز في الحكمة أن يعطي منزلة الثواب من لم يعمل؛ لأن ذلك يستحيل؛ لأن الثواب لا يكون إلا على عمل...»².

وأخيرا نجد أنّ سعديا مثل علماء المعتزلة³ يتوسّع في حكاية شبه ترد ضد أفضلية التكليف بالنسبة للإنسان ثم الرد عليها ونقضها.

وعن آرائه في النفس الإنسانية، فنرى أنها تتفق مع كثير من آراء "إبراهيم بن سيّار التّظام"¹، ومن ذلك القول بأنّها جوهرٌ أو جسمٌ لطيف ونفي عرضيتها، والقول ببساطتها أو أنّها من جنس

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 110، 111. وهو ما نجده أيضا في شرحه لسفر أيوب: « تكون ثمرة هذا القول هو أن يقول أيوب بين يدي ربه كلاما فصيحاً يعلمه من سمعه أنه إقرار بأنّ الله عزّ وجلّ العدل الذي لا يجور، وأن التسليم إليه واجب؛ لأنه ما يعمل بعباده إلا الأصلاح، ففعل أيوب كذاك وقال قولا فصيحاً يفهمه السامعون كما أمره الله تعالى وأراد منه». ص 175

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 331، 332. وكلام البلخي أعلاه يتطابق مع ما أورده سعديا في مقدمته لشرح التوراة: «وكان أوفر الحظين بين مقادير ما يصله التفضيل الذي لا يعمل، وبين مقادير ما يُجازى من ربه من عملٍ ما أمره به، لمن يُجازى على ما عمل، مألّ بنا على الأوفر الأقسام فحلّقنا في دار العمل ليكافئنا عليه في دار الجزاء. » شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 123

³ قارن مثلا بين ما جاء في الأمانات لسعديا، ص 148-150 وبين ما جاء في المقالات لأبي القاسم البلخي، ص 329-

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

واحد، ونسبة العلم و الإدراك لها، ونفي ذلك عن الجسم، وعدّ هذا الأخير آله لها، وعدّ النفس هي الروح.

وسعديا في ردّه على بعض من ينتسب إلى اليهودية القائلين بالتناسخ، يوافق صنيع علماء المعتزلة² في ردّهم على بعض المنتسبين إلى الإسلام القائلين بهذه العقيدة، ونلاحظ تشابها في عرض شبهتهم والرد عليها بين الطرفين، فالشبهة هي إيلاام غير المكلفين، والجواب القول بتعويضهم في الآخرة، والتعويض عقيدة اعتزالية أدخلها سعديا إلى الفكر العقدي لدى اليهود.

المطلب الثاني: الأفعال

تتجلى متابعة سعديا للمعتزلة في موضوع الأفعال الإنسانية، خصوصا في ثلاث مسائل هي: الجبر والاختيار، وحسن الأفعال قبحها، ومرتكب الكبيرة. أما مسألة الجبر والاختيار فقد ذكرنا أنّ سعديا يرى أنّ من عدل الإله ورأفته بالإنسان أنه أعطاه القدرة والاستطاعة على ما أمره به، والامتناع

¹ حكى الشهرستاني قوله: «إن الروح جسمٌ لطيفٌ مشابهٌ للبدن مداخلٌ للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمس، والسمنية في اللبن، وقال: إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحياة ومشئمة، وهي مستطعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل.» الشهرستاني، الملل والنحل، ص 43 وجاء في المقالات للبلخي عنه: «قال إبراهيم النظام: هو الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسم، وإنه في الجسم على سبيل المداخلة، وإنه جوهرٌ واحدٌ غير مختلف ولا متضاد، وإنه قويٌ بنفسه، حيٌّ بنفسه، يعمل [لعل الأصوب "يعلم" وهو ما جاء في نقل القاضي عن البلخي] بذاته لا بشيء غيره.» أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 461. وهذا ما نقله القاضي عن البلخي في المغني: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 11، ص 310. وراجع تفصيلا أكثر عن آراء النّظام في النفس: مُجدّ عبد الهادي أبوريدة، إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 111 وما بعدها

² قارن مثلا بين ما جاء في الأمانات لسعديا، ص 208، 209 وبين ما جاء في المقالات لأبي القاسم البلخي، ص 512

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

عن ما نهاه عنه، ويستدلّ على ذلك بأنّ الله الحكيم لا يكلفُ العاجز ومن لا طاقة له¹، ويذهب إلى أن الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل حتى يقدر الإنسان على الفعل والترك². ويرى أيضا «أنّ الخالق جلّ جلاله لا مدخل له في أعمال الإنسان بوجهٍ وأنّه لا يجبرهم على طاعةٍ ولا على معصيةٍ»³.

وما ذهب إليه سعديا هو ذاته مذهب المعتزلة في هذه المسألة، يقول البلخي عنهم: «وأجمعوا أنّ الله لا يحبّ الفساد، ولا يخلقُ أفعالَ العباد، بل العبادُ يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي خلقها لهم وركبها فيهم، فيطيعوا بهذا ويتركوا المعاصي... وأنه لا يكلفُ عباده ما لا يطيقون، ثمّ يُعذّبهم على تركه، ولا يُحوّل بين أحدٍ وبين ما أمر به بوجهٍ من الوجوه، وأنّه لا يفعلُ بعباده مؤمنهم وكافرهم ما دام أمرا لهم بطاعته، ناهيا لهم عن معصيته، إلا ما فيه صلاحٌ لدينهم الذي أمرهم به، وما هو داعٍ إلى طاعته والإيمان به والرجوع عن معصيته إلى اتباع أمره»⁴.

وينقل القاضي عنهم في الطبقات: «واتفقوا على أنّه تعالى لا يُكلفُ العبادَ إلا في القدرة على ما كلفهم تعالى حاصله، ولذلك قالوا بأنّ القدرة تكون قدرةً على الكفر والإيمان والطاعة والمعصية، وكذلك من يقول بأنه تعالى يكلفُ الكافرَ طول عمره بالإيمان ولم يُقدره البتّة»⁵. وفي موضع آخر يعرض القاضي جواب المعتزلة في مسألة خلق الأفعال الإنسانية: «فإن قال: أتقولون في أفعال العباد،

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص150، وسعديا، شرح سفر التكوين، ص123

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص151

³ المصدر نفسه، ص152

⁴ أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص157، 158

⁵ عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص366

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

إنَّ الله جلَّ وعزَّ لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعةٌ حادثةٌ¹. ثم يدلُّ على رأيهم في قبلية وتقدم القدرة على الفعل: «فكذلك إذا أعطى الله -جلَّ وعزَّ- القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكَّنه بها من الأفعال أجمع، ويصحَّ منه أن يفعل بها الخير والطاعة، كما يمكَّنه أن يفعل بها الشر والمعصية؛ فلذلك قلنا إنها مقدمة على الفعل؛ ليصحَّ من القاعد أن يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود، ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلا من الكفر، فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار.² فحسب المعتزلة قبلية القدرة والاستطاعة على الفعل وحدها تتيح إمكانية الاختيار للإنسان، وهو الدليل ذاته الذي استخدمه سعديا³ بعدهم.

ومن الأدلة التي اتفق في استخدامها المعتزلة وسعديا في نقضهم مذهب الجبر أن هذا الأخير يوجب وصف الإله بالظلم، ويُبطل الأمر والنهي، والحساب والعقاب، وقيام الحجَّة على الكفار⁴. هذا علاوة على اتفاقهم في الاستدلال باستحالة أن يكون فعلُ الواحدٍ من فاعلين¹.

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص 238

² المصدر نفسه، ص 246

³ يقول: «ورأيت أنَّ الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل حتى تعطي الإنسان الفعل والترك على البذل. « سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 151

⁴ قارن بين ما جاء في الأمانات لسعديا: «ومَّا يشبه عدل البارئ ورأفته على هذا الإنسان أنه أعطاه القدرة والاستطاعة على عمل ما أمره به والامتناع ممَّا نهاه عنه... وأيضا لأنه لو كان سيُجبره لم يكن معنى لأمره ونهيه له، وأيضا لو جبره على فعلٍ ما لم يجز يعاقبه [كذا] عليه... ولا يجوز أن يكون الإنسان مجبورا إلا وكان معذورا، ومعلومٌ أنَّ الإنسان لا يطيق أن يغلب قوة ربه، فإذا اعتذر عنده الكافرُ بأنه لم يقدر أن يؤمن وجب أن يكون صادقا وعُذره مقبولا. « ص 150، 152، 153 وبين ما جاء في المختصر في أصول الدين للقاضي: «فإن كان تعالى هو الفاعل لكلِّ ظلمٍ لوجب ذمُّه وأن يوصف بأنه ظالمٌ، وهذا كفر من قائله... وأيضا فلو كانت هذه الأفاعيلُ اللهُ خلقها؛ لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المسائلة والمحاسبة والمعاقبة...» ص 239. وما جاء في شرح الأصول الخمسة للقاضي: «فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله تعالى حجَّةٌ على الكفرة...» ص 334

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

أما عن مسألة حسن الأفعال وقبحها، فقد ذكرنا أنّ سعديا يقسّم الشرائع أو الفرائض إلى قسمين: شرائع أو فرائض عقلية، وأخرى سمعية. والواقع أن سعديا هو أول عالم يهودي يدخل هذا التقسيم الثنائي للشرائع إلى الفكر اليهودي، وقد تابعه في ذلك متكلمون يهود جاؤوا بعده. وبإقرار كثير من الباحثين اليهود المعاصرين، فإنّ سعديا قد اقتبس هذا التقسيم من الفكر الاعتزالي وأدخله إلى الفكر اليهودي، ومن هؤلاء "إيهود كريسنيس" الذي يقول في معرض حديثه عن تميز رأي يهودا اللاوي عن رأي سعديا: «صيغ هذا التفريق [أي بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية] وأدخل إلى الأدب اليهودي في العصور الوسطى على يد سعديا بن يوسف الفيومي (ت 942م)، وهو أكبر المؤلفين اليهود في مطلع ذلك العهد. وهو يقوم على التمييز بين "التكليف العقلي" و"التكليف السمعي"، كما طوّره المتكلمون من المعتزلة الذين انتموا إلى مدرسة البصرة من هذا التيار الكلامي».²

وهذا ما نجده لدى "حاييم الزعفراني" في ثنايا حديثه عن إسهامات سعديا: «نظّم سعديه وصايا التوراة نظماً لم يسبق له في اليهودية. فميّز بين "الوصايا العقلية" التي جعلها الله فطرة في الإنسان و"الوصايا السمعية" التي يتوارثها الإنسان تقليداً. أي إلى قسمة ثنائية تتضمن العقليات والسمعيات. ولعله استوحى هذا من علم الكلام المعتزلي الذي نهج على منواله علماء الكلام

¹ يمكن ملاحظة هذا الاتفاق في قول سعديا في الأمانات من جهة: «وأما من المعقول فإنّ الحجج قد قامت فيما تقدّم على فساد أن يكون فعلٌ واحدٌ من فاعلين، ومن ظنّ أنّ الخالق جلّ وعزّ يجبر عبده على شيءٍ فقد جعل فعلَ الواحد لهما جميعاً. «ص 152. وما جاء في المغني من جهة أخرى: «ونحن نبين في إبطال ما ذهب القوم إليه... ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم ومحدث... وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو صحّ كونه مقدورا من قادرين، لوجب أن يكون مفعولا متروكا.»

ج8، ص4، 110

² يهودا اللاوي، الكتاب الحزري، ص97، 98

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المسلمون واليهود في حدّهم لأفعال الإنسان.»¹ أما "جورج فايدا" فيؤكد على متابعة سعديا للمعتزلة في هذه المسألة أثناء حديثه عن العدل الإلهي لديه: «سيميّز سعديا إذن، متابعا دائما المعتزلة، بين أوامر العقل وأوامر السمع (التي تتصل بالطقوس والعبادة).»²

ومن المسائل الأخرى التي نلاحظ تأثر سعديا فيها بالفكر الاعتزالي، تسميته لمرتكب الكبيرة فاسقا، مُفردا له منزلة خاصة هي منزلة الفاسق، مميّزا إياها عن منزلة الكافر: «وأما الفاسق فهو مرتكبُ الكبائر... مثل ال *לאריות*، وبذل السبت، وفطر ال *דפור וחמץ בפסח* وما جرى هذا المجرى، فهو في هذه المنزلة. وأما الكافر، فهو التارك الأصل أعني الواحد المحيط بالكلّ تبارك وتعالى... وهو في هذه المنزلة»³. وإذا كان سعديا ينفى أن يكون الفاسق كفارا، فهو ينفى أيضا أن يكونوا من زمرة الصالحين أو في منزلتهم، إن لم يتوبوا: «وأما أصحاب الكبائر... فهو أنّ قطعهُ من دار الدنيا أخرجهُ إلى القطع من بين الصالحين في الآخرة أيضا؛ لأنه لم يتب، وإن هو لم يقطعه بل تمّ عمره على جهة الإمهال، مع ذلك لم يتب، فالعقوبة عليه أشدّ والقطع له من بين الصالحين أوجب»⁴.

¹ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ج1، ص57

² Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p 56, 57

ومن الباحثين العرب الذين يؤكدون على تأثر سعديا في هذه المسألة بالمعتزلة، علاوة على غيره من متكلمي اليهود، الباحث المتخصص في الفكر اليهودي "نبيه بشير"، حيث يقول في مقال له عن علم الكلام اليهودي: «أكدت المعتزلة على أنّ جميع القيم والمعايير الأخلاقية موضوعية، إذ أنه يمكننا ببساطة الوصول إليها عبر استخدام عقولنا البشرية... وهو التوجه ذاته الذي يؤكد عليه الفيومي في مختلف مصنّفاته. خلافا لهذا التوجه، أكد الأشاعرة أن المعيار الوحيد للتمييز بين الخير والشر ليس العقل البشري، وإنما الشرائع التي أنزلها الله... نشهد أن المتكلمين اليهود عموما قد تبناوا الطرح المعتزلي ورفضوا الطرح الأشعري.» نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، ص11

³ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص176، 177

⁴ المصدر نفسه، ص277

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وهذا هو الأصل الرابع لدى المعتزلة، أي المنزلة بين المنزلتين، وخلاصته، كما جاء عن أحد أئمتهم، وهو البلخي، معاصر سعديا: «وأجمعوا أنّ الفاسق المرتكب للكبائر لا يستحقُّ أن يسمّى بالاسم الشريف، الذي هو الإيمان والإسلام، ولا بالكفر، بل يسمّى بالفسق كما سمّاه الله، وأجمع عليه أهل الملة. وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين.»¹ وقد تابع سعديا المعتزلة أيضا في إجماعهم الحكم على مرتكب الكبيرة بالتخليد في النار إن لم يتب، وهو ما سنوضحه في المطلب الخاص بالمعاد.

المطلب الثالث: النبوة

تبرز متابعة سعديا للمعتزلة في موضوع النبوة، في عدّها إحسانا وتفضّلا من الخالق، وربطها بالتكليف؛ باعتباره الأصلح لهم، وسببا للخير والثواب والنعيم المقيم، فرى سعديا يستهلّ مقاله الخاصة بالنبوة بالتالي: «فأجلُّ إحسانه إلى الخلق إعطاءهم الكون أعني إيجادهم لهم بعد أن لم يكونوا... ثم أعطاهم سببًا يصلون به إلى السعادة التامة وإلى النعمة الكاملة... وذلك ما أمرهم به ونهاهم عنه. فهذا القول أوّل ما يطالع العقل يتفكّر فيه ويقول: فهو كان قادرًا على أن يُنعم عليهم النعمة التامة ويسعدهم السعادة الدائمة من غير أن يأمرهم ولا ينهاهم، بل يرى أن فضله في ذلك الباب أصلح لهم؛ لما يسقط عنهم من أمور الكلفة. فأقول في إيضاح هذا المعنى: بل أن يجعل سبب إيصالهم إلى النعمة الدائمة اعتمادهم بما أمرهم به هو الأفضل، وذلك أنّ العقل يقضي بأن يكون من ينال خيرا على عمل استعمل به، له أضعاف ما يناله من الخير من لم يعمل شيئًا، وإنما تفضّل عليه، ولم ير

¹ أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص4

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

العقل التسوية بينهما، فلما كان الأمر هكذا مال بنا خالقنا إلى القسم الأوفر ليكون نفعنا على الجزاء أضعاف نفع الذي يكون لا على عمل.¹

وهذا يتطابق مع ما نطالعه لدى البلخي، فيما يحكيه من قول أصحابه: «أَنَّ خَلْقَهُ إِتَاهُمْ، ثُمَّ تَبْلِيغَهُ لَهُمْ، وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ بِجَنَائِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَسُوءِ اخْتِيَارِهِمْ لَهَا، لَيْسَ بِإِسَاءَةٍ إِلَيْهِمْ، وَلَا ضَرَرٍ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْوهِ، بَلْ هُوَ إِحْسَانٌ وَتَفَضُّلٌ وَحَسَنُ نَظَرٍ، وَتَعْرِيزٌ لِلْخَيْرِ وَالنَّعِيمِ الْمَقِيمِ، وَالثَّوَابِ الَّذِي لَا شَيْءَ أَعْلَى وَأَفْضَلَ مِنْهُ.»²

ويحكي عنهم في موضع آخر: «وقالوا [أي المعتزلة]: ووجهٌ آخر، وهو أنهم لو خُلِقوا في الجنة فكانوا في منزلة التفضُّل، وهم إذا نُقِلوا إليها عن الدنيا، استحقَّوها بالعمل، كانوا في منزلة الثواب، ومنزلة الثواب أسنى وأرفع من منزلة التفضُّل، فأراد الله لهم [أي لعباده] أعلى المنزلتين وأفضل الدرجتين، ولم يجز في الحكمة أن يعطي منزلة الثواب من لم يعمل؛ لأن ذلك يستحيل؛ لأن الثواب لا يكون إلا على عمل.»³

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 112، 113 وتفضيله للثواب المرتبط بالعمل على التفضُّل دون عمل، نجده أيضا في مقدمته لشرح التوراة: «وكان أوفر الحظين بين مقادير ما يصله التفضيل الذي لا يعمل، وبين مقادير ما يُجازى من ربه من عمل ما أمره به، لمن يُجازى على ما عمل، مال بنا على الأوفر الأقسام فخلقنا في دار العمل ليكافئنا عليه في دار الجزاء.» «شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ص 123

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 651، 652

³ المصدر نفسه، ص 331، 332.

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

ومن الأمور التي تابع فيها سعديا المعتزلة ردّهم على البراهمة الذين أنكروا الحاجة إلى النبوة، مستغنين حسبهم عنها بعقولهم في معرفة الحسن والقيح. وقد ردّ المعتزلة¹، مثلما ردّ سعديا، بأنّ العقل وحده دون النبوة قاصرٌ عن الوصول إلى معرفة تفاصيل الأحكام، ونلاحظ تشابها كبيرا في صياغة الجواب بين سعديا وأحد قدماء متكلمي المعتزلة .

فقد رد سعديا بالتالي: «أنّ العقل حكّم لله بشكرٍ على نعمته، ولم يحدّ لذلك الشكر حدّاً من قولٍ ومن وقتٍ ومن هيئةٍ فاحتيج إلى رسلٍ...»². وردّ قبله القاسم الرسي (ت 246هـ) على أحد الملحدين بمصر بما يلي: «في العقل أن شكر المنعم واجبٌ، فلما كان هذا في عقولنا واجبا، وكان الله حكيما مُنعما على خلقه، كان من كمال النعمة أن أرسل إليهم الرسل، مع دلائل اضطرت العقول عندها؛ لتبيّن لهم كيفية شكره؛ لأنّ كيفية شكره ليس مما يعلم بالعقل...»³. فكلاهما استدللّ بأنّ العقل يعلم وجوب شكر المنعم، ولكنه قاصر عن علم كيفية الشكر، وهو العلم الذي يستحيل حصوله بغير نبوة.

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص 94. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 563 وما بعدها. وجاء في المختصر للقاضي: «فإن قال: فما الفائدة في بعثة الأنبياء؟ قيل: لنعلم من جهتهم ما لا طريق لنا إلى معرفته إلا من قبلهم من الشرائع والعبادات وغيرها.» المختصر في أصول الدين، ص 268

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 119

³ القاسم الرسي، الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحدين ويليه الرد على الملحدين ومناظرته، ص 101، 102. والردّ ذاته نجده في المغني للقاضي: «قيل له: إنّ العقل يدلّ على الشكر والعبادة لله تعالى، كما ذكرته، ولكنه لا يدلّ على أعيان الأفعال التي بما يُعبد وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها...» ج 15، ص 27

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

وإذا كانت المعجزة لدى المعتزلة ما لا يقدر الخلائق على مثله، تعقب دعوى مدعي النبوة، وهي دليل صدقه¹، فهي كذلك تماماً لدى سعديا، كما سبق بيانه.

يحكي البلخي عن أصحابه: «وقالت المعتزلة وسائر أهل النظر سوى من ذكرنا: إنّ النبي لا يوجبُ على من يدعوهُ قبولَ قوله إلا إذا أتى بأية وبرهان يوجبان ذلك، وتكون آيته معجزةً لا يقدر الخلائق على مثلها.»²

وفي المختصر للقاضي: «فإن قال: فما المعجز الذي يدلُّ على نبوة الأنبياء؟ قيل له: من حقّه أن يكون من فعله تعالى، ويحدث عند ادعاء النبي النبوة، ويكون ناقضا للعادة، فيعلم أنه تعالى فعَلَهُ على سبيل التصديق له فيما ادعاه من النبوة»³.

ومن الأقوال التي تميزت بها المعتزلة إحالة خرق العادة لغير الأنبياء، وعليه فقد أنكروا الكرامة للصلحين، جاء في المختصر للقاضي: «فإن قال: أفيجوز ظهور المعجزات على غير الأنبياء، على ما يقوله كثيرٌ من العوام، أنّها قد تظهر كرامة على الصالحين، وكما يقول بعضهم إنّها تظهر على الصادقين؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنّها تدلُّ على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي؛ لأن الرسول يقول

¹ عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ، ص 98، 99. مع ملاحظة أنّ البلخي خالف في مسألة وجوب وقوع المعجزة عقب دعوى مدعي النبوة.

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 290

³ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين ، ص 265

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

لغيره: أنا، وإن كنت بشراً مثلكم، فكما كان المعجز يُلزمكم الانقياد لي وطاعتي، فلا بد أن يختصّ بذلك ليصحّ هذا المعنى؛ فلهذا لا يجوز ظهوره على غير الأنبياء.»¹

وهذا يتفق مع ما ذهب إليه سعديا، حيث يرى هو أيضاً أنّ المعجزة لا تكون إلا لبيان وإظهار صدق النبي فقط، مع التنبيه عليها قبل حصولها، أمّا عدا ذلك فالأصل ثبات الموجودات على حالها: «وأحتاج أن أقول هاهنا قولاً أحيط به الحقائق، وهو أن الخالق جل وعز لا يقلب عيناً حتى ينبّه القوم على أنه سيقلبها؛ وسبب ذلك ليصدّقوا نبيّه. وأمّا من غير سببٍ فلا وجه لقلب شيءٍ من الأعيان.»²

وتأكيداً على تفرد المعجزة باعتبارها فعل الله القادر الحكيم الذي لا يمكن الإتيان بمثله، نجد أنه يفرق بينها وبين السحر معتبراً إياه حيلة إنسانية لا غير، يمكن كشفها وإظهارها³. وهو ما نجده لدى علماء المعتزلة أيضاً.

¹ عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ص 271. وانظر أيضاً عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، ص 157

² سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 121

³ يقول سعديا: «فإن سال سائل: كيف قابل السحرة موسى في آياته؟ قلنا: إن الآيات التي صنعها عشرٌ، قلب العصا والتسع الآخر، ولم تذكر التورتي أنّهم قابلوه إلا في ثلاثٍ، والثلاث أيضاً لم تذكر التورتي مقابلتهم له لتساوي بينه وبينهم، وإنما ذكرت ذلك لتخالف بين فعله وفعلهم؛ وذلك أنّها أفصحت بأن موسى صنع شيئاً ظاهراً، وأن هؤلاء صنعوا شيئاً خفياً مستوراً إذا كشف عنه ظهرت الحيلة... وإذ قد وضعتُ هذا الأصل فأسْتَغني به عن تشخيص كيف في الممكن أن يحتالوا في أجزاء الماء اليسيرة منه فيغيّروه باصباغٍ، وكيف يلقون في بعض الماء شيئاً وتنفر منه الضفادع، إلا أن هذه جزئيات لا يمكن مثلها في الأجرام العظيمة، فأما الذي فعله موسى فتغيّر ماء النيل بأسره، وتقديره مسافة أربعين فرسخاً من العلاقي إلى مريوط، وكذلك إصعاد الضفادع من كلّ ما لا يمكن فيه حيلة ولا تَلَطّف، بل هو فعل العزيز الحكيم القادر» سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 124، 125

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

فقد تَوَسَّعوا في بيان الفرق بين المعجزة وبين ما قد يلتبس بها من الحيل الإنسانية : «وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل إليه بالحيلة ، لما قد ذكرنا من أنّ المعجز لا بدّ أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جلّ وعلا، وليس كذلك الحيلة. وكذلك فإنّ المعجز لا بدّ أن يكون ناقضا للعادة خارقا لها، وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد. وكذلك فإنّ الحيلة مما يمكن أن تتعلّم، وهذا غير ثابت في المعجز. وكذلك فإنّ الحيل مما يقع فيها الاشتراك، وليس كذلك المعجز. وكذلك فإنّ الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فقدت واحدة منها لم تنفذ، وليس كذلك المعجز. وأقوى ما يذكر ههنا ، أن المشعوذ والمحتال إنّما ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة، وليس هذا حال المعجزة، فقد جعل الله سبحانه وتعالى معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حيّة ، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر، وجعل معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمه والأبرص، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معجزة نبينا مُحَمَّدٍ ﷺ القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة ، لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان، وبما كان يفاخر أهله ويتباهى، فقد وضع لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة¹. ومن اللافت اتفاق نصي القاضي وسعديا في مثال معجزة النبي موسى عليه السلام، وهي قلب العصا حيّة، متفقين أيضا في التأكيد على الفرق بينها باعتبارها عمل الله المعجز، وبين ما أتى به السحرة من تلبس وحيلة وخداع بشري.

وقد اجتهد سعديا في محاولة تنزيه الأنبياء عن بعض المعاصي والذنوب التي نسبتها إليهم أسفار العهد القديم، وكانت مدخلا للطعن في اليهودية، حيث إن مسألة عصمة الأنبياء غير معروفة لدى

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص 572

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائهم

اليهود، ومن أهم ما تميزت به هذه الأسفار نسبتها صفات خاطئة عديدة لهم تشكك في الاختيار الإلهي لهم وفي كونهم قدوة لغيرهم¹. ونرى أن محاولته هذه كانت تأثراً منه بعلماء المسلمين عموماً والمعتزلة خصوصاً، والذين استمدوا جميعاً تصورهم للأنبياء عن القرآن الكريم الذي عدّهم صفوة الخلق وأطهرهم.

وقد شدّد المعتزلة على عصمتهم، جاء في المقالات للبلخي: «قالت المعتزلة وأكثر الأئمة: لا يجوز أن يبعث الله نبيّاً يكفر أو يرتكب كبيرةً توجب فسقه وزوال اسم الإيمان عنه، ولن يجوز أن يبعث الله نبياً كان قبل نبوته كافراً أو فاسقاً، وإنّ الأنبياء عليهم السلام قبل نبوتها على منزلتين: إمّا أن تكون على ما يوجب العقل من توحيد الله وعدله وحكمته ورحمته، أو على دين قد سبق.»² وفي موضع آخر منها: «وقال قومٌ من المعتزلة: ذنوبهم خطأً من جهة التأويل والاجتهاد، فأما من جهة التعمّد وهم يعلمون أنّه ذنبٌ فلن يجوز ذلك عليهم... وقال قومٌ: قد يجوز أن يُذنبوا إلا من جهة التأويل من حيث يعلمون أنّ ما يأتون به ذنبٌ، ولكنّ ذنوبهم الصغائر مغفورة، وقال إبراهيم النظام وجعفر بن مبشّر ومن ذهب مذهبهما: إنّ ذنوبهم على السهو والخطأ، وإنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمّتهم، وذلك أنّ معرفتهم أقوى، ودلائلهم أكثر، وخطأهم أعظم، وأنهم يقدرّون من التحفظ على ما لا يتهيأ لغيرهم.»³

¹ عزة مجّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم، ص 242، و مجّد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص 378

² أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، ص 292، 293

³ المصدر نفسه، ص 295

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

المطلب الرابع: المعاد

ملخص الرؤية الاعتزالية للمعاد أنه استحقاق وأعواض، وهي رؤية يحكمها العدل الإلهي، فإنه إذا اختلت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن، فإنّ هذه الموازين لا بدّ أن تستقيم في الآخرة للمكلفين وغير المكلفين، وفقاً لمبدأي: الاستحقاق والأعواض¹. وهي الرؤية ذاتها التي نجدها لدى سعديا، وقد تنبه إلى هذا الأثر الاعتزالي منذ القديم أحد كبار فلاسفة اليهود، وهو موسى بن ميمون حيث نجده يؤكد على رفض عقيدة عوض غير المكلفين من الحيوان، معتبرا إياها عقيدة مستحدثة ذات أصل اعتزالي: «أما حديث هذا العوض للحيوان فلم يُسمع قطّ في ملتنا قديما بوجه ولا ذكره قطّ أحدٌ من الحكماء، لكن بعض الجاؤونيم [المفتين] عليهم السلام لم يسمعوا من المعتزلة استصوبه واعتقده»²، والواقع أنّ هذه العقيدة الاعتزالية تعدى أثرها سعديا ومن تابعه من اليهود الربانيين إلى اليهود القرائين أيضا، وقد اشترط بعض القرائين على من يذبح أن يكون معتقدا بالتعويض، أمّا من لا يعتقد بذلك فيكون ذبحه باطلا وأكل الحيوان محرما³. وقد أكّد بعض الباحثين اليهود المعاصرين⁴ اقتباس سعديا لعقيدة العوض الخاصة بغير المكلفين -أطفالا كانوا أو حيوانات- من المعتزلة.

أمّا الاستحقاق لدى المعتزلة، فإنّ الإنسان حسبهم يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، ولا يجوز العفو عن المعاصي -باستثناء الصغائر- إن لم تقترن بتوبة⁵. وهذا أيضا عين ما يذهب إليه سعديا، وقد حكم مثلهم على مرتكب الكبيرة بتخليده في النار مع الكفار إن لم يتب،

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: المعتزلة، ص 157، 160

² موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 483

³ جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، ص 417

⁴ Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, p58

⁵ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: المعتزلة، ص 157

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

جاء في الأمانات: «وأما الجواب التاسع من الذي يستحقّ هذا العذاب؟ فأقول الكفار والمشركون وأصحاب الكبائر الذين لم يتوبوا. ¹ « وهذا الحكم ممّا أجمع عليه المعتزلة، كما ينقل البلخي عنهم: «وأجمعوا أنه -عزّ وجل- لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلا بالتوبة، وهذا هو القول بالوعيد.» ².

وعليه نرى أنّ سعديا يقول بالأصل الثالث لدى المعتزلة، وهو الوعد والوعيد، و الذي ملخصه: «واتفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا عن طاعة وتوبة، استحقّ الثواب والعوض، والتفضّل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبتها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخفّ من عقاب الكفار، وسمّوا هذا النمط: وعدا ووعيدا.» ³. ونلاحظ أنّ سعديا يصرّح بذكر مصطلح الوعد والوعيد في عدة مواضع ⁴ من مصنفاته.

نخلص ممّا سبق إلى أنّ سعديا قد تابع المعتزلة حقّا في أصولها الخمسة، كما تصورها علماءها ومتكلموها، حيث تبني أصلهم الأول بما تضمنه من إنكارٍ لاستقلالية الصفات وغيرها، وتأويل للنصوص الدينية التي ظاهرها التشبيه والتجسيم، وإنكار لرؤية الإله، وتأكيد على خلق كلامه. كما

¹ سعديا، الأمانات والاعتقادات، ص 276، 277. وجاء في شرحه لسفر الأمثال: «فوضّع الحكيم عقاب الفاسق مثالا لجميع مرتكبي الكبائر أنه لا محلّص لهم من نار جهنم ولا دية ولا شفاعة.» ص 75

² أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ص 4

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 35

⁴ منها على سبيل المثال ما جاء في مقدمة شرحه لسفر الجامعة، حيث يذكر أنّ من فوائد هذا الأخير: «المعرفة بحقيقة وعده [أي الرب] ووعيده.»

Haïm Zafrani et André Caquot, La version arabe de la Bible de Saadya Gaon : L' Ecclésiaste et son commentaire (le livre d' Ascèse), p36

وأیضا ما جاء في مقدمة ترجمته للأسفار الخمسة: «ووعدهم على ما يأتونه من عمل إصلاحات، وتوعدهم على السيئات.» ص 78

الفصل الثالث: الأثر الاعتزالي في آرائه

اعتمد أصلهم الثاني بما حواه من قول بتحسين العقل وتقييحه، ونفي لصدور القبح عن الإله، وتأكيده على لطفه، وأنه لا يفعل إلا الأصلاح لعباده، وأنه لا يخلق أفعالهم. وقد تبني أيضا أصولهم الموالية من وعد ووعيد، ومنزلة بين المنزلتين، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر.

هذا علاوة على اعتماده منهجهم العقدي في أصول العلم والنظر والتأويل، واستعماله لكثير من استدلالاتهم في إثبات القضايا العقدية، والرد على المخالفين.

الخاتمة

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتاح لنا استخلاص مجموعة من النتائج، من أهمها ما يلي:

- بلغ الفيومي رتبة الجاؤونية، وهي أعلى رتبة دينية وعلمية يمكن أن يبلغها عالمٌ يهودي آنذاك، ورغم أنها كانت حكرًا على نخبة محدودة من يهود بغداد، إلا أن قومه كسروا هذا التقليد، بعد أن لم يجدوا أحسن منه ليتحمّل أعباء هذه المسؤولية، و يدافع عن فرقته التي كانت تمرّ بوضع متأزم و حرج، ضد خصومها المتعددين. وقد كان علماء المسلمين القدامى على دراية بجهود الفيومي الكلامية وجداله للمخالفين دفاعًا عن اليهودية وعقائدها، ولم تقتصر معرفتهم على جهوده في مجاليّ التفسير والترجمة فقط. وعموماً عدّ الفيومي أول حبر يضيع فلسفة دينية متكاملة حول أسس العقيدة اليهودية. وكان كما قال عنه أحد أهمّ الباحثين اليهود المعاصرين «رأس الفورة الفلسفية التي عرفها الفكر اليهودي، وكان الأوّل الذي أقام منظومة عقلانية دينية، يرتبط فيها الإيمان بالعقل». وكان لكتابه "الأمانات والاعتقادات" أثره البالغ والعميق في الفكر اليهودي الوسيط، وقد أكّد كثير من الباحثين على الأثر الكبير لآرائه العقدية في الأجيال التي تلت من علماء اليهود.

- حدّد الفيومي أصول العلم في أربعة أصول، هي: الحسّ، والعقل، وعلم الضروريات، والخبر الصادق، وعدّ هذا الأخير ممّا تميّز به اليهود واختصّوا به عن غيرهم، وحسبه فإنّ الأصول السابقة تشهد له، كما أنه بدوره يشهد لها، وقد أكّد على أهمية الخبر في الحياة الإنسانية، كما وضّح المفاصد التي يمكن أن تطعن في صحته، وحدّدها في جهتين اثنتين: إحداها الظن والتوهم الذي قد يقع فيه بعض الأفراد، والأخرى تعمد بعضهم الاختلاق فيه، ولا يمكن بحال تواطؤ واتفاق الجمع الغفير على الكذب فيه أو نقله على غير صورته ظناً وتوهمًا. واستنادًا إلى هذا القانون في قبول الأخبار، فإنّ خبر آباءه الذي تناقلته الجموع حسبته إلى أن وصل إلى يهود عصره صحيحٌ ثابتٌ. وليست التوراة الخبر الإلهي الوحيد لدى فرقته، بل ترى بإلهية التلمود أيضًا؛ لهذا نجده يؤكد على أهمية هذا الأخير وحاجة

الخاتمة

اليهود إليه، والتي تتجلى حسه في الشرائع السمعية؛ حيث إنّ التلمود وحده من يمكنه تفسير المتشابه فيها مما يحتمل معاني متعددة. وبخصوص مسألة اختلاف الروايات التلمودية، وهي من أهمّ مواضيع نقد القرائن له، فحسبه لا يوجد اختلاف حقيقي بينها، بل هو مجرد اختلاف ظاهري فقط. هذا وقد كان لنظريته في المعرفة أبلغ الأثر في الفكر اليهودي خلال العصور الوسطى.

- أمّا عن النظر، فحسبه أنّ اليهودية بجميع منقولاتها من تورا وتلمود لا يمكن أن تناقض النظر السليم، وأنّ الإله قد أمر به، وأمّنهم على دينهم من طعن مخاليفهم، وقد جعل أسّ كتابه الأمانات والاعتقادات توافق المعقول والمنقول. وقد بيّن أنّ النّظر المشروع الذي يشير إليه في كتابه، إنّما هو لمقصدين: أوّلها ليصحّ لليهود بالفعل ما علموه عن أنبيائهم بالعلم، والآخر للردّ على الطاعنين في اليهودية. ولم يوجب النظر على النساء والصّغار؛ مستندا إلى أنّ التورا كثيرا ما تجمع البنين والنساء مع الآباء في ذكر الآيات والبراهين. أمّا عن تأويل النصوص التوراتية فقد حدّد أسبابها في أربعة فقط، وهي أن تُخالف أمرا من الأمور التالية: الحسّ، أو العقل، أو نص توراتي آخر محكم، أو أثر تلمودي. ويستدلّ على مشروعية تأويلاته في جانبها العقدي، بعمل من سبقه من علماء أمّتهم، والذين هم حسبهُ الأمانة على الدّين وتلامذة الأنبياء، حيث إنّهم أوّلوا كل النصوص التي تدلّ بظاهرها على التّشبيه والتجسيم. وقد كان لجهوده التأويلية أثرها الواضح في علماء اليهود، وقد اشتهر بها بينهم.

- يجعل - كغيره من متكلمي اليهود - قضية حدوث العالم أولى قضايا العقيدة ثم يتبعها بقية القضايا المتعلقة بالعقيدة اليهودية. وقد انتقى أربعة أدلة أوردها في كتابه الأمانات للبرهنة على حدوث العالم هي: دليل النهايات، ودليل الجمع والتركيب، ودليل الأعراض، ودليل الزمان. وقد دافع عن

الخاتمة

معتقد خلق العالم "لا من شيء" بأدلة من العقل والنقل. ويرى أنّ الإله خلق العالم دُفعةً واحدةً، بلا زمان، إلّا أن ظهور العالم من مكانه احتاج مدّة قدرها ستة أيّام دنيوية.

- أما عن الوجود الإلهي، فقد قدّم ثلاثة أدلة في إيجاب وجود خالق للمحدثات، واستحالة أن تكون خلقت نفسها. ومن المذاهب التي أنكرت الخالق، وقام الفيومي بعرضها والرد عليها، مذهبا الاتفاق والدّهْر. وقد قدّم ثلاثة أدلة على وحدانية الإله، إضافة إلى الأدلة التي تنقض مذهب الثنويّة، باعتبارها أدلة على الوحدانية أيضا.

- يثبت الصفات الإلهية التي جاءت بها النصوص اليهودية، والتي تثبت للإله التنزيه، وتنفي عنه مشابته للمحدثات، بل يعدّ ذلك واجبا. وأولى الصفات التي يثبتها للإله الذي تبرهن خلقه للعالم، هي كونه حيّا قادرا عالما، وحسبه فإنّ العقل يصل إلى هذه الصفات الثلاثة دفعة واحدة، لا على التدرّج. ويرى أن تعدّد هذه الصفات راجع إلى قصور اللغة التي تضطر الواصف إلى التعبير عنها بثلاثة ألفاظ بدل لفظة واحدة، حيث إنّ هذه الصفات الثلاثة جميعها في معنى أنه صانع.

- يرى أنّ صفات الإله عين ذاته، وأنها ليست معاني مستقلة بذاتها زائدة على الذات، فلا يوجد تغاير بين الصفات والذات، كما لا يوجد تغاير أيضا بين الصفات فيما بينها. فحسبه أن التغاير بين الصفات فيما بينها، وأيضا التغاير بين الصفات والذات هو من خصائص الأجسام والأعراض، وهو محال على الإله خالق الأجسام والأعراض، وحسبه أنّ نصوصه الدينية تشهد لنفي هذا التغاير. ويرى أن قول النصارى بالتثليث، والذي أخرجهم إلى الكفر، إنما كان لاعتقادهم في التغاير بين الصّفات والذات وبين الصفات فيما بينها.

الخاتمة

- ينفي نفيًا تامًّا أن يكون الإله جوهرًا أو عرضًا، أو أن يُنسب إليه إحدى صفاتهما، ويستند في ذلك على ما تبرهن سابقًا، من أن الإله محدث العالم جميعًا بما فيه من جواهر وأعراض، وأنه غيرها، وعليه يجب -حسبه- ألا يُفهم ما جاء في النصوص اليهودية على ظاهرها، تنزيهاً للإله ودفعاً لتجسيمه. وقد توسّع في نفي أن يكون الإله جوهرًا أو أن يلحقه أحد الأعراض التسعة، وهي: الكمّ والكيف والإضافة والمكان والزمان والملك والنّسبة وأن يفعل وأن ينفعل.

- يرى أنّ الألفاظ التي تدلّ بظاهرها على التجسيم في النصوص التوراتية عشرة، هي: **ראש** "رأس"، و **לַיִן** "عين"، و **אָזְנוֹ** "أذن"، و **פֶּה** "فم"، و **שֹׁפָה** "شفة"، و **בְּנִי** "وجه"، و **יָד** "يد"، و **לֵב** "قلب"، و **מַעֲמֵם** "أمعاء"، و **רַגְלֵי** "رجل". وهو يوجب إعمال التأويل معها، حيث لا يجوز أن تفهم على ظاهرها، مستدلًّا بنصوص توراتية أخرى يستحيل أخذها بالظاهر، دون تأويلها، واعتبارها من قبيل المجاز. أمّا عن معاني هذه الألفاظ العشرة لديه، فنجده قد أوّل لفظ الرأس بالشرف والعلو، والعين بالعناية، والوجه بالرضا والغضب، والأذن بقبول القول، والفم والشفة بالبيان والأمر، واليد بالقدرة، والقلب بالحكمة، والأمعاء باللطف، والرجل بالقهر، مستشهدا على تأويلاته بنصوص من المقرأ. ويردّ على منكري هذه التأويلات، وقد احتجّوا بأنّ المقرأ تذكر في نصوص صريحة أنّ الأنبياء رأوا صورةً مثل صورة البشر تكلمهم على كرسيّ فوق عرشٍ تحمله الملائكة، وقد تظهر لهم هذه الصورة على كرسي والملائكة عن يمينها وشمالها، يرّد عليهم بأنّ هذه الصورة المرئية، وجميع ما تعلق بها من كرسيّ وعرش وحملته مخلوقون من نور؛ ليصحّ عند الأنبياء إلهية الكلام الذي تلقوه، وهي حسبه صورة نورانية جليلة من الملائكة، تدعى **כַּבֹּד** "كبود يهوه" أو **לַכְּבוֹד** "شخيناه"، وقد تكون نوراً من دون صورة بشرية، مستدلًا على ما ذهب إليه بما جاء في سفر حزقيال.

الخاتمة

- أمّا عن الإنسان، فهو حسب «المقصود من جميع المخلوقين»، و «المفضّل»، و «قُطِبَ العالم وقاعدته»، ويرى أنّه لم يستحق هذا التشريف إلا لأنّ الحكيم «جعلهُ موضعاً لأمره ونهيهِ»، حيث يربط تفضيل الإنسان وتشريفه بمسألة تكليفه دون غيره من سائر المخلوقات. ويرى أيضاً أنّ خَلْقَ العالم كِلِّه، إنّما هو من أجل نفع الإنسان.

- وبخصوص الأفعال الإنسانية، يرى أنّ الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل حتى يقدر الإنسان على الفعل والترك. ويرى «أنّ الخالق جلّ جلاله لا مدخل له في أعمال الإنسان بوجهٍ وأنّه لا يجبرهم على طاعةٍ ولا على معصيةٍ»، مستنداً على ذلك بالحسّ والعقل والنقل. وقد قسّم الشرائع إلى قسمين: شرائع عقلية، وأخرى سمعية. والشرائع العقلية هي ما غرس الإله في عقل الإنسان استحسان المأمور بها، واستقباح المنهي عنها، وهي أمورٌ يقضي العقل باستحسانها أو باستقباحها لعينها. في حين أنّ الشرائع السمعية هي أمورٌ لا يقضي العقل باستحسانها أو باستقباحها لعينها. وحسب بعض الباحثين اليهود، فإنّ الفيومي هو أول يهودي يقسّم الشرائع إلى عقلية وأخرى سمعية، وهو من قام بإدخال هذا التقسيم الثنائي للشرائع إلى الفكر اليهودي.

- والنفس حسب جوهراً لطيفاً أصفى وأخلص وأبسط من جوهر الأفلاك، وهي تقبل النور كما يقبله الفلك، وبهذا النور صارت ناطقة. و يرى أنّ النفس لا تفعل إلا بالجسم، فهو آلتها، فإذا اتصلت به ظهرت لها ثلاث قوى، هي: قوة التمييز، وقوة الشهوة، وقوة الغضب. ويرى أنّ محلّ النفس من الجسد القلب.

- أما عن النبوة فيراها ضرورية للخلق، ويربط ذلك برأيه في التكليف باعتباره سبب نيل السعادة التامة، ويبيّن الحاجة إليها ردّاً على من يرى «أنّه ليس بالناس حاجة إلى رسلٍ وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبيح»، قاصداً بهم البراهمة. والمعجزة حسبه نوعان: أوّلها

الخاتمة

قهر الطّبائع كمنع الماء من الجريان، و الآخر قلب الأعيان كقلب الماء دمًا، وهي في كليهما تتجاوز الطاقة الإنسانية، وتعجز الناس عن الإتيان بمثلها. ويرى أنها لا تكون إلا لبیان صدق النبي فقط، مع التنبيه عليها قبل حصولها، أمّا عدا ذلك فالأصل ثبات الموجودات على حالها، وهذا حتى لا تفسد الحقائق وتلتبس على الإنسان. ويرى أن الإله يصطفي الطائعين من عباده للنبوة دون غيرهم ممن ليسوا أهلاً لها، وقد اجتهد في محاولة تنزيه الأنبياء عن بعض المعاصي والأخطاء التي نسبتها إليهم الأسفار التوراتية. والعصمة التي يؤكد عليها ويرى استحالة انتفائها عن الأنبياء هي العصمة في تبليغ الرسالة. والملاحظ أنه يرفع من مكانة حكماء المشنا والتلمود إلى مقام قد يجاوز مقام الأنبياء أنفسهم، وهذا من خلال تمييزه بين طريقي المعرفة لدى كلٍّ منهما، وهو ما دعا خصومه من القرائين للرد عليه في هذه المسألة. وعن قضية النسخ لم يشذ عن غيره من اليهود، فقد توسّع في الدفاع عن خلود الشريعة الموسوية وإنكار النسخ.

- يسمّي المعاد الدنيوي بالفرقان أو ال "אלהים"، ومفهومه لديه تخلص "الإله لأُمَّته" أمة بني إسرائيل من العبودية والذل والشتات، وهذا بإرجاعهم إلى الأرض الموعودة (أرض الآباء)، حيث يكون لهم التغلب والسيادة على غيرهم، بقيادة المسيح بن داود، وفيه يكون إرجاع موتاهم إلى الحياة مرة أخرى، يأكلون ويشربون ويتزوجون ويتنعمون، تعويضًا لهم عمّا أصابهم. وقد دافع عن وجوب حصوله، وإحياء الموتى فيه. ورغم تنديد أغلب علماء اليهود بالحسابات التي تحدّد ميقاتا لمجيء المسيح، إلا أنه أُثِر عنه أنه حدّد عام 968م ميقاتا لظهوره، وقد اعتذر له علماء اليهود بعده، بأنه قال ذلك تقويةً ودعمًا لعقيدة اليهود في عصره التي كان قد أصابها الضعف.

- أمّا دار الآخرة، فهي حسب الزمان الذي سيعدّه الإله لمجازاة الصالحين، والفصل بينهم وبين الكافرين، وهي حسب "الدار الثانية"، و "الحياة الدائمة"، و "دار الجزاء". ويرى أن الجزاء الأخروي ممّا

الخاتمة

أجمعت عليه أمّتهم «إجماعاً منقولاً بكلام لا يحتل التأويل على أحكم ما يكون»، وقد قام بالاستدلال على هذا الجزاء بأدلة من العقل، وأخرى استناداً إلى نصوصه ومروياته الدينية. والثواب والعقاب لديه معنى لطيفٌ يحدثه الإله في دار الآخرة، وأصله عينٌ تشبه النار والشمس، بحيث تكون نوراً وضياءً للصلحين وحرّاً للطالحين. وهو يرى بأبدية الثواب والعقاب معاً، وبتفاضل مراتب الصالحين في ثوابهم، وبتفاوت مراتب المعاقبين، وهي سبعة مراتب لكل صنف.

- تبين لنا من خلال الفصل الأخير أنّ الفيومي قد تابع المعتزلة في أصولها الخمسة، كما صورها علماءها ومتكلموها، حيث تبنى أصلهم الأول بما تضمنه من إنكارٍ لاستقلالية الصفات وغيرها، وتأويل للنصوص الدينية التي ظاهرها التشبيه والتجسيم، وإنكار لرؤية الإله، وتأكيد على خلق كلامه. كما اعتمد أصلهم الثاني بما حواه من قول بتحسين العقل وتقييحه، ونفي لصدور القبح عن الإله، وتأكيد على لطفه، وأنه لا يفعل إلا الأصلاح لعباده، وأنه لا يخلق أفعالهم. وقد تبنى أيضاً أصولهم الموالية من وعد ووعد، ومنزلة بين المنزلتين، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر. هذا علاوة على اعتماده منهجهم العقدي في أصول العلم والنظر والتأويل، واستعماله لكثير من استدلالاتهم في إثبات القضايا العقدية، والرد على المخالفين.

- يمكننا فهم تبنى المؤسسة الحاخامية للفكر الاعتزالي إذا استحضرنّا أنّه كان أهمّ فكر ديني في ذلك الوقت استطاع بجدارة الرد على المخالفين بشتى أصنافهم، من فلاسفة ودهرية وثنوية ومثلثة... وهو فكر ديني يتفق مع الفكر اليهودي في قضايا أساسية كالقول بالتوحيد والنبوة والمعاد - وإن اختلفا في بعض مضامينها - إضافة إلى أنّ المنهج الاعتزالي عقلي بالأساس، أي أنه منهج إنساني عام، وقد سبق الربانيين القراؤون في تبنى منهج المعتزلة وآرائها، مستخدمين ذلك كلّ في نقض الآراء الحاخامية الرسمية، فكان لزاماً على علماء اليهودية الحاخامية عقلنة فكرها الديني، ردّاً على القرائين

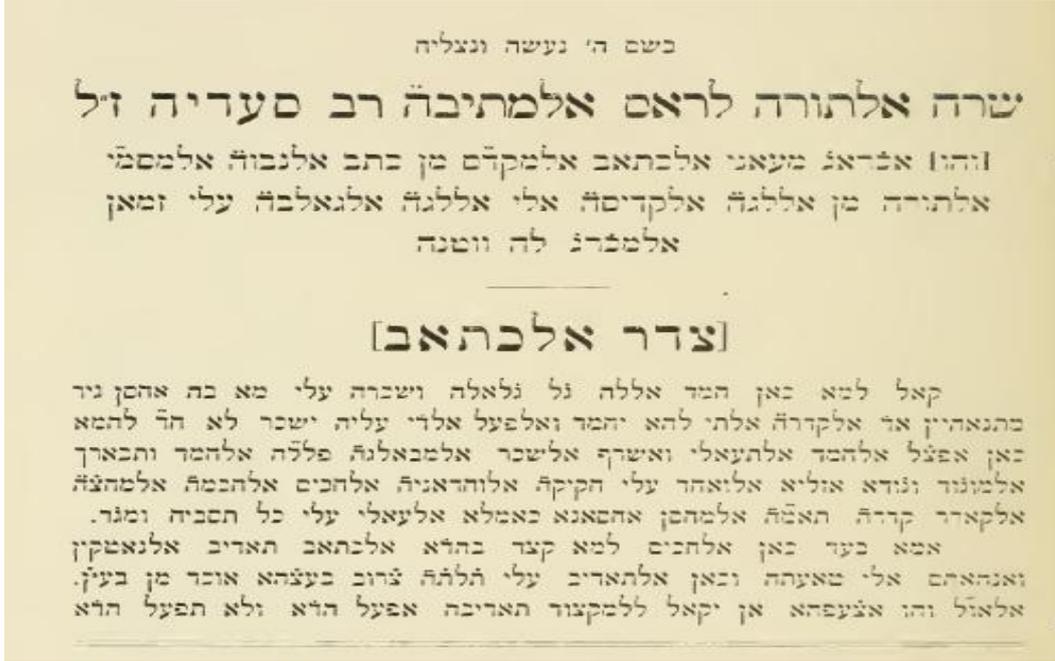
الخاتمة

والمسلمين وغيرهم، وحفاظا على أتباعها من تبني الدين الجديد. ولم يكن أمامهم أحسن من فكر المعتزلة، وهم رواد النزعة العقلية، من دون منازع، حينها. ويعدّ الفيومي أول حبر يهودي يدخل فكر المعتزلة إلى ساحة الفكر العقدي لدى يهودية الجمهور، ممداً إياه بسلطته، هذا وقد طغى الكلام الاعتزالي بعده على الفكر الديني اليهودي في أكبر وأهم مركز للسلطة الدينية اليهودية في ذلك الوقت (بغداد خصوصا)، حتى القرن الرابع عشر ميلادي تقريبا، حيث انتقل بعده المركز الثقافي اليهودي إلى البلدان الأوروبية.

- في الأخير، نرى أنه من الأهمية بمكان بالنسبة للباحثين في مقارنة الأديان الاهتمام بالتراث العربي اليهودي من أجل فهم أعمق وأدق للديانة والفكر اليهوديين، ومن أعلام هذا التراث في جانبه العقدي، والذين حققت مصنفاتهم ونقلت إلى الحرف العربي مؤخرا، وتحتاج دراسات معمقة: يعقوب بن إسحق القرقيساني، و نثنيل بيرف فيومي، و بجيبي بن باقودا الأندلسي، ويهوذا بن صموئيل اللاوي... هذا بالإضافة إلى وجوب الاعتناء بالتراث العربي المسيحي أيضا؛ لضرورته وأهميته في فهم الديانة والفكر المسيحيين، وهو تراث ضخم ومتنوع كذلك، وقد ظهر بعضه محققا منذ عقود على الساحة الأكاديمية العالمية، ومع ذلك نلاحظ غيابه في دراساتنا العربية الإسلامية المعاصرة.

الملاحق

1- الصفحة الأولى من ترجمة الفيومي للأسفار الخمسة (ط: 1893م)، مع نقلنا لها إلى الحرف العربي:



بسم "يهوه" (اسم الألوهية في اليهودية) نعسه ونصليح (نعمل وننجح)

شرح التورّه (التوراة) لرأس المثيية رب سعديه "زل" (اختصار ل: زحرونو ليراخا، وتعني رحمه الله، أوبارك الله ذكره)

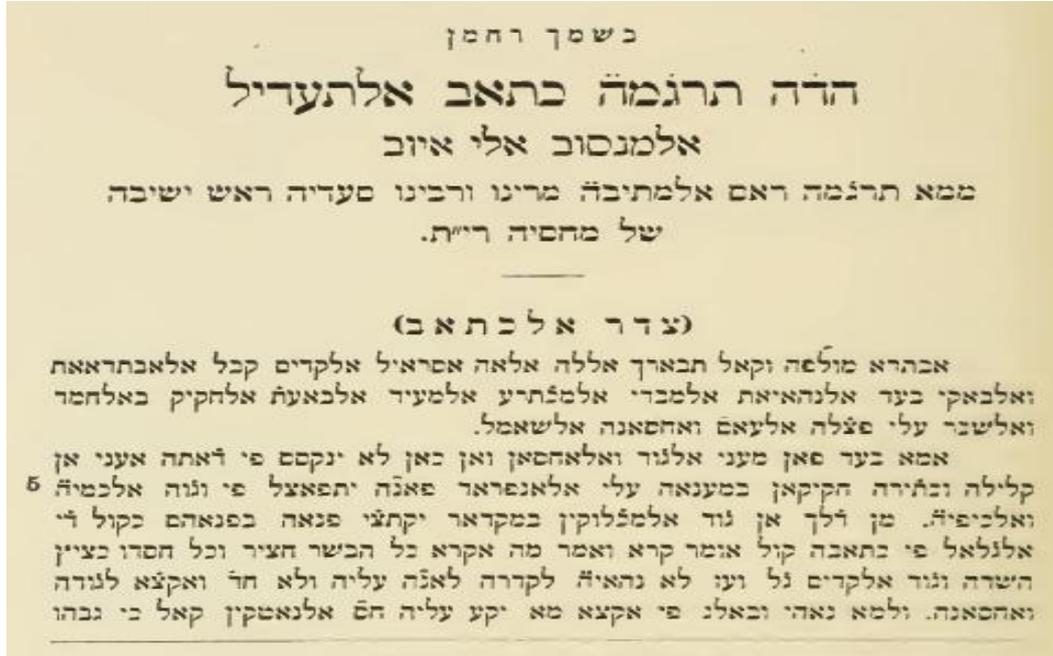
[وهو] إخراج معاني الكتاب المقدّس من كتب النبوة المسّمى التورّه من اللغة القديسة إلى اللغة الغالبة على زمان المخرج له ووطنه.

[صدر الكتاب]

قال: لما كان حمد الله ﷻ وشكره على ما به أحسن غير متناهيين؛ إذ القدرة التي لها يحمد والفعل الذي عليه يشكر لا حدّ لهما؛ كان أفضل الحمد التعالي وأشرف الشكر المبالغة. فله الحمد، وتبارك الموجود وجوداً أزلياً الواحد على حقيقة الوجدانية، الحكيم الحكمة المحضة، القادر قدرة تامّة، المحسن إحساناً كاملاً، العالي على كل تسبيح ومجد.

أما بعد، كان الحكيم لما قصد بهذا الكتاب تأديب الناطقين وإنهائهم إلى طاعته، وكان التأديب على ثلاثة (ثلاثة) ضروب بعضها أؤكد من بعض: الأول - وهو أضعفها - أن يُقال للمقصود تأديبه: افعل هذا ولا تفعل هذا [...]

2- الصفحة الأولى من ترجمته لسفر أيوب (ط: 1899م) ، مع نقلنا لها إلى الحرف العربي:



بسمك رحمن

هذه ترجمة كتاب التعديل

المنسوب إلى أيوب

مما ترجمه رأس الميثية مرينو [معلمنا] ورينو سعدى روش يشيفا [رئيس مدرسة] "مهسيه" ريت [رحمه الله]

(صدر الكتاب)

ابتداء مؤلفه ، وقال : تبارك الله إله إسرائيل القديم قبل الابتداءات ، والباقي بعد النهايات ، المبدي ، المخترع ، المعيد ، الباعث ، الحقيق بالحمد والشكر على فضله العام وإحسانه الشامل .

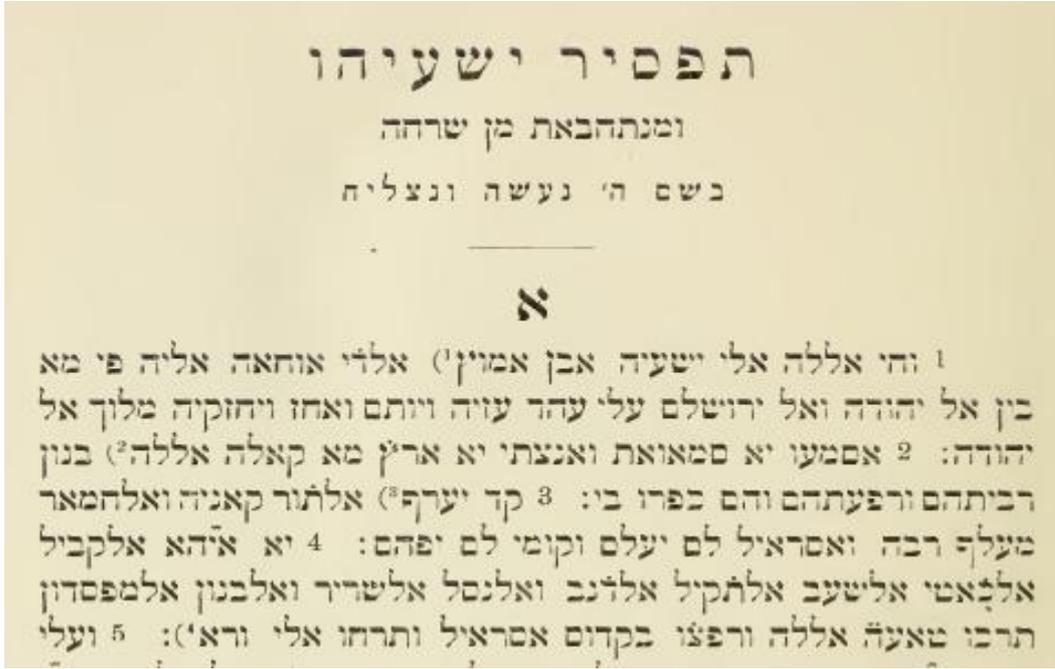
أما بعد ، فإن معنى الجود والاحسان وإن كان لا ينقسم في ذاته ، أعني قليله وكثيره حقيقان بمعناه على الانفراد ، فإنه يتفاضل في وجوه الكمية والكيفية ، من ذلك أن جود المخلوقين بمقدار يقتضي فناه بفناهم ،

كقول ذي الجلال في كتابه : **ו קול אמר קרא ، ואמר מה אקרא ؛ כל-הבשר הציר ، וכל-חסדו כציר הַצְדָּה .** [إشعيا 40 : 6]* . وجود القديم جل وعز لا نهاية لقدره ؛ لأنه عليه ولا حدّ وأقصى لجوده

وإحسانه . ولما ناهى وبالغ في أقصى ما يقع عليه حسن الناطقين قال : [...]

* يلاحظ أنّ النقل العربي لهذا النص الذي قام به الدكتور القدير أحمد محمود هويدي سنة 2018 يحيل إلى إشعيا 40 : 7 ، بينما الصحيح ما أثبتناه . كما خالفناه في نقل بعض الكلمات ، والأمر نفسه بالنسبة للنص الأول ، والذي تمّ نقله سنة 2015 .

3- من الصفحة الأولى لترجمته سفر إشعيا (ط: 1896م)، مع نقلنا له إلى الحرف العربي:



تفسير "يشعياهو" [إشعيا]

ومنتحبات من شرحه

بسم "يهوه" [اسم الألوهية في اليهودية] نعسه ونصليح [نعمل وننجح]

وحي الله إلى "يشعياه" [إشعيا] ابن "أموص" الذي أوحاه إليه في ما بين "اليهوده" [يهودا] و"اليروشلم" [أورشليم] على عهد "عزيه". و"يوتم" و"أحز" و"يخزيه" ملوك ال "يهوده" [يهودا]:

اسمعوا يا سماوات وأنصتي يا أرض ما قاله الله: بنون ربيتهم ورفعتهم وهم كفروا بي، قد يعرف الثور قانيه والحمار معلف ربه، وإسرائيل لم يعلم وقومي لم يفهم. يا أيها القبيل الخاطي، الشعب الثقيل الذنب، والنسل الشرير، والبنون المفسدون! تركوا طاعة الله، ورفضوا بقدوس إسرائيل، وترخوا إلى ورا

[...]

الملاحق

4- نص من النصوص المستعملة في الرسالة من كتاب الأمانات والاعتقادات (ط: 1880م)، ص 212، 213. أما نقلنا له إلى الحرف العربي، فيمكن الرجوع إليه في الصفحتين 60، 61:

اثباته ليكون³ رشداً وهدى مثل ما تلقم وأقول أولاً ان من
المعلوم عن حقائق الامور ان كل قول يوجد في البرهان فهو على
شاعره إلا ما لا يجوز ان يؤخذ له بالشاعر لاحد داسياب أما ان
يكون الخس يدافع كق⁴ (براهين 20، 3) ويقرأ האדם זם
أشتهو הזה כי הוא היתה אם כל הי' وعوداً نشاعد الثور
والاسد نيسا من ولد النساء فيجب ان تعتقد في انقول بل هو
من الناس وأما ان يكون العقل يرد كق⁵ (دברים 24، 4) כי '
ألهיך אית אכלה הוא אל קנא والنار محدثة ومحتاجه وقد
تنظف ولا يجوز في العقل ان يكون كذاك فيجب ان نصبر في
القول ان عقابه كالنصار⁶ تاكل وعلى ما قل (لافניה 8، 3) כי באש
קנאהי תאכל כל הארץ وأما ان يكون من نص فصيح يتبعه
فيجب ان يتولى منه ما الذي ليس بفصيح فك (دברים 16، 6)
לא הנסו את ' אלהיכם כאשר נסיהם במכה ועל (ז'לאכי
3، 10) ובחנוני נא כואה - אם לא אפתה לכם את
ארכות הימים فاذي يوافق بين الظننين إلا بمحض رأينا على
يقدر على كذاي ام لا مثل الذين قالوا (ההלים 18/19، 78)
וינסו אל בלככם לשאל אכל לנפשם וידברו באלהים

أمنرو היוכל אל לערך שלהן במדבר וענף על אשר נסיונם
במסה وأما ليمكن العبد قدرة ربه على يقدر ان يحدث له
آية معجزة ام لا مثل ما قال درازن (شوفن⁷ 39، 6) אנסה נא
רק הפעם בניה ומثل ما قال הזקיהו (כלכים II 8، 20)
وعبرها فحائر وما جاءت به الآثار بشريفة عليه فنفسه تفسيراً
يوافق الآثار الصادقة كما جاءنا بان للجلد 39 جلد ومكتوب
(دברים 3، 25) ארכעים יכנו فاعتقدنا ان مجاز ذلك ان تكون
39 فحيرها النص كما جبر (במדבר 34، 14) במספר הימים
אשר תרתם את הארץ ארכעים יום ליום לשנה ונ' وأما
كانت 39 اذا السنة الاولى غير داخله في هذه العقوبة فلما كانت

* كتاب الأمانات والاعتقادات إضافة إلى تفسير سفر إشعيا لم ينقلنا بعد إلى الحرف العربي، في حدود علمنا.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
208	7	مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ	آل عمران
229	3	وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ	الأنعام
228، 186	103	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ	
186	143	قَالَ لَنْ تَرْضَيْنِي	الأعراف
229	5	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	طه
219	22	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا	الأنبياء
219	91	وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ	المؤمنون
229	10	إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ	فاطر
229	75	قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ	ص

فهرس الآيات القرآنية

229 ، 185	11	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	الشورى
186	23 ، 22	وَجْهٌ يُومِئِدُ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾	القيامة

فهرس الفقرات التوراتية

فهرس الفقرات التوراتية

الصفحة	رقم الفقرة	الإصحاح	الفقرة	السّفر
82	1	1	أَوَّلَ ما خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ	التكوين
116	7	1	فصنعَ اللهُ الجِلْدَ، وفصَلَ بين الماءِ الذي من دونِهِ، والماءِ الذي من فوقِهِ، فكانَ كَذَلِكَ	
124	26، 27	1	وقال اللهُ: لِنصنعَ الإنسانَ على صورتنا كَمِثالنا، وليتسلَّطَ على سمكِ البحرِ وطيَرِ السَّماءِ والبهائمِ وجميعِ وحوشِ البحرِ وكلِّ ما يَدِبُّ على الأرضِ. فخلقَ اللهُ الإنسانَ على صورتهِ، على صورةِ اللهِ خلقَ البَشَرَ، ذكراً وأنثى خلقهم	
116	2	2	وأكملَ اللهُ في اليومِ السابعِ خَلْقَهُ الذي صنَعَ، وعَطَّلَ فيه أن يخلُقَ شيئاً، من مِثْلِ خَلْقِهِ الذي صنَعَهُ	
60	20	3	وسمىَ آدمُ اسمَ زوجتهِ حواءَ، لأنَّها أُمُّ كلِّ حَيٍّ	
120	21	8	وقال يهوه إلى قلبه	

فهرس الفقرات التوراتية

114	33	18	وارتفع نورُ الله، كما فرغَ من مخاطبته	
120	3	9	ها يدُ يهوه	الخروج
120	1	17	على فم يهوه	
118	21	19	كي لا يهجموا إلى نور الله، فينظروه، ويقع منهم كثيرون	
116	11	20	لأنَّ الله خلق في ستة أيام السماء والأرض، والبحرَ وجميع ما فيها، وأراحها في اليوم السابع، لذلك بارك الله، في يوم السبتِ وقدَّسه.	
63	19	23	ولا تأكل لحمًا بلبنٍ	
118	11	24	فنظروا نور إله إسرائيل	
111	45	29	وأسكن نُوري فيما بين بني إسرائيل	
117	18	33	أرني نورك أيضا	
114	5	34	وأوقفَ نورهُ معه هناك	

فهرس الفقرات التوراتية

120	25	6	يضيء يهوه وجهه عليك	العدد
114	34	10	قُم يارب بنصرنا ويتبدد أعداؤك	
120	18	11	لأن بكيتم في أذني يهوه	
61	34	14	بعدد الأيام التي تجسستم الأرض فيها، وهي أربعون يوماً	
،108 109	18-16	4	لكي لا تهلكوا فتصنعون لكم فسلاً على شكل كل شخص من ذكر أو أنثى، أو شكل من بهيمة الأرض، أو شكل من طير ذي جناح الذي يطير في السماء، أو شكل مما يدب على الأرض، أو شكل من السمك الذي في الماء تحت الأرض	التشبية
60	24	4	لأن يهوه إلهك ناز آكلة هو إله غيور	
102	35	4	لا غيره ولا سواه	
92	4	6	اعلم يا إسرائيل، أن الله ربنا، الله الواحد	
61	16	6	لا تجربوا الرب إلهكم كما جربتموه في مسة	

فهرس الفقرات التوراتية

120	12	11	دائماً عينا يهوه إلهك فيها	
61	3	25	أربعين يضربُهُ	
113	9	32	لأنّ صفةَ الله شعبُهُ وآل يعقوبَ مفضَّلُهُ وخاصَّتُهُ	
92	12	32	كذلكَ اللهُ، سَيَّرُهُ فرداً، وليس معه معبوداتٌ أُخَرُ	
92	39	32	انظروا الآن، إني هو وَحدي، وليس إلهٌ أخرٌ معي	
123	10	34	ولم يَقم بعد ذلكَ نبيٌّ لِسراييل مثلَ موسىه، لأنّ اللهَ ناجاهُ شِفاهاً	
61	39	6	فقال جِدعونَ اللهُ: لا تغضب عليّ. دعني أتكلم فقط هذه المرّة وأجرّب هذه المرّة أيضاً بجرّة الصّوف: ليكن على الجرّة وحدها جفافٌ وعلى الأرض حولها ندى	القضاة
123	19	22	رأيتُ [الكلام لميخا] الربَّ جالساً على	الملك

فهرس الفقرات التوراتية

			عرشه وجميع ملائكة السماء وقوفٌ لديه، على يمينه وشماله	الأول
108	26، 25	40	وبمن تُشبهوني فأساويه يقول القدوس، ارفعوا إلى السما [السما] عيونكم وانظروا من خلق هذه الكواكب ...	إشعيا
112	10	43	قبل فعلي لم يصور إله، وبعدي لا يكون	
112	13	43	وأيضاً من وقت أنا هو كذاك	
94	7	45	خالقُ النور والظلام	
96	18	45	كذا قال الربّ البارّي السما [كذا] وهو الله	
108	6، 5	46	بمن تُشبهوني فُساووني، أو تُمثلوني وأشبهه بالذين يصبون الذهب من أكياسهم والورق بالشاهين يزنونه	
78	17	48	أنا الله ربُّك المعلّمك ما ينفعك المسلكك في الطريق الواجب أن تمضي فيه	
125	7	56	لأنّ بيتي بيت الصلاة يُدعى لكلّ الشعوب	

فهرس الفقرات التوراتية

120	17	59	وخوذة خلاصٍ في رأسه	
110	8	61	شأني الغضب مع الجرم	
99	10	10	لكنّ الربّ هو الإله الحقُّ، الإله الحيّ والملك الأزليّ	إرميا
120	20	31	لذلك همهمت أمعائي له	
123	26	1	وفوق القبة التي فوق رؤوسها شبهُ عرشٍ كمنظر حجر اللاّزورد، وعلى شبهِ العرش شكلٌ كمنظر إنسانٍ	
123	1	2	فقال لي: يا ابنَ البشر، قف على قدميّك فأتكلّم معك.	حزقيال
125	16	38	وآتي بك إلى أرضي	
125	3	9	لا يجلسوا في أرض الربّ	هوشع
111	21	4	وأسكنُ أنا الربُّ في صهيون	يوئيل
82	13	4	فالذي يُصوّرُ الجبال، ويخلقُ الرّيحَ	عاموس

فهرس الفقرات التوراتية

61	8	3	فتوكل الأرض كلها بنار غيرتي	صفنيا
61	10	3	هاتوا جميع العشور إلى بيت مال الهيكل، وليكن في بيتي طعام. جربوني بذلك، أنا الرب القدير، تروا إن كنت لا أفتح لكم نوافذ السماء وأفيض عليكم بركة لا حصر لها	ملاخي
125	6	8	تسلطه على أعمال يديك	المزامير
110	16	10	فيعرف أن الله ملك الدهر والأبد	
109	7	11	إنه العدل يحب الإنصاف	
113	5	16	يهوه حصّة قسمتي	
114	10	29	وجلس يهوه ملكاً إلى الأبد	
110	17	34	الرب يواجه من يفعل الشر	
109	28	37	الرب يحب الإنصاف	
125	15	68	جبل الله جبل باشان	

فهرس الفقرات التوراتية

113	21	68	الله لنا إله خلاص
61	19 ، 18	78	جربوا الله في قلوبهم، طالبين طعاماً يشتهونه، فتكلموا على الله وقالوا: أيقدر الله أن يهيئ لنا مائدة في هذه البرية؟
111	16	81	مُبغضوا يهوه..
110	2	85	رضيت ياربُّ عن أرضك
108	7	89	فمن فوق الغيوم يزاحم الرب، أو يشبهه الرب بين أبناء الآلهة
120	35	89	ومخرج شفتي لا أبدل
112	2	90	من الأزل إلى الأبد أنت الله
82	5	95	له البحرُ وهو صنعه
111	10	97	يا محبي يهوه أبغضوا شراً
120	5	99	واسجدوا لموطئ رجلية
97	3	100	اعترفوا أن الرب هو الله

فهرس الفقرات التوراتية

110	4	104	ولهيبَ النيران حُدَامَكَ	
78	12	145	حتى يُعَرِّفُوا بني البشرِ جَبْروتَكَ	
110	11	147	بل يرضى الربُّ عن الذين يخافونه	
82	4	148	هلّلي له يا سماءَ السَّمَوَاتِ. يا مياءَ فوقَ السَّمَوَاتِ	
99	4	9	لأنّه حكيم العلم وأيدّ القوة	
91	12، 11	12	ألا إنّ السَّمع بما يمتحن الكلام وكما يذوق الحنك الطّعام. كذاك في الكهول الحكمة وفي ذوي طول العمر الفهم	أيوب
95	10	26	رسم حجابَه على وجه الماء إلى فناء النور مع الظلام"	
102	14	26	فأَيّ شيء من الأمور سمع به	
90	12	28	والحكمة كذاك من أين توجد، وأي موضع فيه هذا الفهم	

فهرس الفقرات التوراتية

99	2	42	أنا أعلم أنك تقدر على الكل ولا يفوتك تقدير	
80	22	8	الله اخترعني أول خلقه، وقديم فعله، أول حين	الأمثال
111	1	5	لأنة في السماء وأنت على الأرض	الجامعة
111	4	8	وحيث كلام الملك والسلطان والقوة، ولا من يصرفه عنه، ويقول له ماذا تفعل	
123	9	7	وبينما كنت أرى، نُصبت عروش، فجلس شيخ طاعن في السن	دانيال

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
162	آخاب (من ملوك مملكة إسرائيل)
151، 150	الأمدي
193	أبراهام فركوفتش
39	إبراهيم (النبي)
33، 28	إبراهيم بن عزرا
75	أحمد سعيد أحمد قاضي
198	أحمد شحلان
12، 11	أحمد بن طولون
164، 161	أرمليوس
196، 24	إسحاق إسرائيلي
197، 16	إسرائيل ولفنسون
37	ألكسندر أتمان
163، 162، 161، 160، 62	إلياهو (النبي)
195، 20	أهرون بن إيليا
213	إيزيدور ابستاين
237	إيهود كريسنيس
13	بتاحيا (رابي)
40، 42، 63، 69، 72، 85، 86، 89، 91، 95، 128	بحيي بن باقودا الأندلسي
43	برهان الدين البقاعي
13، 12	البستاني (رأس الجالوت)
189، 180	بشر بن المعتمر
84، 83	بنيامين النهاوندي

فهرس الأعلام

33	بول فانتون
224، 218	الجاحظ (أبو عثمان)
181، 182، 187، 190، 194، 203، 205، 207، 213، 218، 220، 221، 224، 229، 235، 242	عبد الجبار الهمذاني
62	جدعون
189	جعفر بن حرب
163، 164	جوج وماجوج
56، 76، 212، 218، 220، 238	جورج فايدا
32، 41، 43، 237	حاييم الزعفراني
205	ابن حجر
40، 43	ابن حزم
177، 179، 191	الحسن البصري
181، 194	أبو الحسين البصري
178، 181، 182، 183، 187، 213، 216، 218	أبو الحسين الخياط
176	أبو الحسين المملطي
21، 22، 66	حيوي البلخي
11، 12	خمارويه
13	دانيال بن حسداي
26، 27، 35، 36	داود بن زكاي
68	داود بن مروان المقمّص
33، 35	الرابي إسماعيل
12، 14	الراضي بالله
181	أبو رشيد النيسابوي
44، 198	سارة سترومزا
36	ابن ساقويه

فهرس الأعلام

154	السموأل المغربي
76	شماي
191	الشهرستاني
194	الصاحب بن عبّاد
210، 209	صموئيل بن حفني
37	صموئيل روزنبلات
37	صموئيل لاندور
34	عبد الرزاق قنديل
19	عبد الوهاب المسيري
214	العلاف (أبو الهذيل)
224، 221، 181	أبو علي الجبائي
179، 12	علي بن أبي طالب
12	عمر بن الخطاب
151، 133، 83، 54، 36، 19، 18	عنان بن داود
151	عوبديا (أبو عيسى الأصفهاني)
11	عيسى النوشري
71	أبو الفرج فرقان بن أسد
181، 182، 183، 184، 185، 186، 189، 190، 191، 192، 202، 205، 207، 214، 215، 217، 219، 226، 227، 232، 233، 235، 239، 240، 242، 245، 247	أبو القاسم البلخي
241	القاسم الرّسي
27	القاهر بالله
219	ابن قتيبة
194، 150، 143، 126، 119، 106، 84، 20	القرقساني

فهرس الأعلام

25 ، 18	أبو كثر بن زكرا
154 ، 152 ، 149	ابن كمونة (سعد بن منصور)
215	الكندي (أبو يوسف)
200	كوليت سيرات
68	لاوي بن جرشون
13	المتقي
12 ، 11	مُجد الخلنجي
179 ، 177	مُجد أبو زهرة
11	مُجد بن سليمان (قائد عباسي)
217	محمود الملاحي
54	مراد فرج
195 ، 42 ، 20 ، 18	المسعودي
14 ، 13 ، 12 ، 11	المقتدر
169 ، 162 ، 122 ، 117	موسى (النبي)
، 196 ، 160 ، 153 ، 152 ، 128 ، 126 ، 73 ، 41 246 ، 211	موسى بن ميمون
60	موشيه مردخاي تسوكر
198 ، 44	نبيه بشير
151 ، 128 ، 95 ، 75	نتثيل فيومي
42 ، 33	ابن النديم
233 ، 216 ، 213 ، 194 ، 21	النظام (إبراهيم بن سيار)
35 ، 26 ، 25	هارون بن مائير
215 ، 213	هاري ولفسون
221 ، 194 ، 181	أبو هاشم الجبائي
76	هليل

فهرس الأعلام

76	هنري مالتر
191، 180، 177	واصل بن عطاء
42، 28	ول ديورانت
119، 31	يافت بن علي (إيلي)
162	يسوع
37	يهودا بن تبون
273، 89، 71	يهودا اللاوي
71	يوسف البصير
71	يوسف بن صديق
197	يوسف قافح
212	يوليوس جوتمان
149	يونان (النبي)

فهرس المصادر والمراجع

الكتب المقدسة

* القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

* التوراة-الخمسة أخماس: التفسير الأصلي من معالي الحاخام سعديا غاؤون بن يوسف الفيومي،

نقل المخطوطات للأحرف العربية: ينطوب حايي بن يعقوب الكوهين، أورشليم، ط1، 2015

* العهد القديم العبري : ترجمة بين السطور: عبري-عربي ، بولس الفغالي وأنطون عوكر، الجامعة

الأنطونية، لبنان، ط1، 2007

* الترجمة العربية لتوراة السامريين، حققها وقدم لها: حسيب شحادة، القدس، الأكاديمية الوطنية

الإسرائيلية للعلوم والآداب، 1989

أولا- الكتب

أ- مؤلفات سعديا الفيومي

الأمانات والاعتقادات، ضمن:

1. سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، تح: صموئيل لاندور، دار بريل، ليدن، 1880
2. Saadya Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, Translated from the Arabic and the Hebrew by : Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven and London, 2nd ed, 1976
3. Saadya Gaon, The Book of Doctrines and Beliefs, An Abridged Edition Translated from the Arabic with an Introduction and Notes by : Alexander Altman, New

introduction by: Daniel H. Frank, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002

4. كتاب زهد تام (جزء من كتاب الأمانات) ضمن: نازك إبراهيم عبد الفتاح، مخطوط كتاب زهد

تام لسعديا جاؤون، مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش، جامعة عين شمس، 2010

تفسير كتاب المبادئ، ضمن:

5. Le Gaon Saadia de Fayyome, Commentaire sur le Séfer Yesira, Traduit par Mayer Lambert, Emile Bouillon Editeur, Paris ,1891 (النص العربي مع ترجمته الفرنسية)

6. Saadia Gaon, Commentaire sur le Séfer Yetzira, Traduit de l' arabe et de l' hébreux par Mayer Lambert, Préface et notices de René Lévy, Editions Verdier, France, 2015

(الترجم الفرنسية فقط)

ترجمته للأسفار الخمسة ، ضمن المؤلفات التالية:

7. Version Arabe de Pentateuque de R. Saadia Al-Fayyoûmî, revue, corrigée et accompagnée de notes hébraïques avec quelques fragments de traduction française d'après l'arabe par Joseph Derenbourg, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1893

8. إدريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها لسعديا الفيومي، دار الأمان، الرباط،

ط1، 2010

9. التوراة-الخمسة أخماس: التفسير الأصلي من معالي الحاخام سعديا غاؤون بن يوسف الفيومي، نقل المخطوطات للأحرف العربية: ينطوب حاجي بن يعقوب الكوهين، أورشليم، ط1، 2015
10. سعديا الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، أخرجه وصحّحه: يوسف درينبورج، نقله إلى الخط العربي وقدم له وعلق عليه: سعيد عطية مطاوع وأحمد عبد المقصود الجندي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015

ترجمة وشرح لبعض أسفار المقرأ، ضمن المؤلفات التالية:

11. شرح سعديا لسفر التكوين، حقق النص وقدم له بالعبرية: موشيه مردخاي تسوكر، نقله إلى الخط العربي: أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019
12. Version Arabe d'Isaie, publiée avec des notes hébraïques et une traduction française d'après l'arabe par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1896
13. S. H. Margulies, Saadia Al-fajûmî's arabische Psalmenübersetzung [Psalm 1-20], Breslau : Grass, Barth und Comp. (W. Friedrich), 1884
14. Version Arabe de Job, publiée avec des notes hébraïques par W. Bacher, accompagnée d'une traduction française d'après l'arabe par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1899

15. سعديا الفيومي، تفسير سفر أيّوب وشرحه بالعربية، أخرجّه وصحّحه وبيّنه بالعبرانية: بنيامين

زئيف باخر، نقله إلى الحرف العربي وقدم له وعلّق عليه: أحمد محمود هويدي، المركز القومي

للتّرجمة، القاهرة، ط1، 2018

16. Version Arabe des Proverbes, publiée avec des notes hébraïques et une traduction française d'après l'arabe par Joseph Derenbourg et Mayer Lambert, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1894

17. سعديا الفيومي، تفسير سفر الأمثال وشرحه بالعربية، أخرجّه وصحّحه وبيّنه بعاش بالعبرية:

يوسف درينبرج ومئير بن إياهو لمبرط، نقله إلى الحرف العربي وقدم له وعلّق عليه: أحمد محمود

هويدي، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، ط1، 2019

18. Haïm Zafrani et André Caquot, La version arabe de la Bible de Saadya Gaon : L' Ecclésiaste et son commentaire (le livre d' Ascèse), G.-P Maisonneuve et Larose, Paris, 1989

19. The Book of Conviviality in Exile (Kitāb al-īnās bi-'l-jalwa): The Judaeo-Arabic Translation and Commentary of Saadia Gaon on the Book of Esther, Edited, Translated and Introduced by , Michael G. Wechsler, Brill, Leiden, 2015

كتاب المواريث، ضمن:

20. Saadia Al-Fayyômî, Traité des successions suivi des opuscules et consultations halachiques, publiée avec des notes hébraïques et une introduction par Joël Muller, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1897

فهرس المصادر والمراجع

21. عبد الرزاق قنديل، الموارث في اليهودية والإسلام دراسة مقارنة، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، د.ط، 2008

تفسير الوصايا العشر (منسوب لسعديا)، ضمن:

22. مُجَّد الهواري، تفسير الوصايا العشر في المخطوطات العربية اليهودية، دار الزهراء، القاهرة، 1993

ب- مصادر يهودية

23. إبراهيم إسحاق بن بارون، الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية، نقله من الخط العبري إلى العربي:

أحمد محمود هويدي، مراجعة وتقديم: عمر صابر عبد الجليل، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ط1، 1999

24. بَحْجِي بن باقودا، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر، اعتنى بتحقيق نصّه وترجمة

استشهاداته ونقوله التوراتية والتلمودية: أحمد شحلان، دار أبي رقرق، الرباط، ط1، 2010

25. بنيامين بن يونة التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، تر: عزرا حداد، تح: منذر الحايك، دار

صفحات، دمشق، ط1، 2014

26. حبيب باشا (تحقيق وتقديم) ، حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملث الثلاث،

المكتبة البولسية، لبنان، 1984

27. داود هناجيد، تفسير فصول الآباء، نقله إلى الخط العربي وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد

المعبود، مراجعة وتقديم: أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018

فهرس المصادر والمراجع

28. سعد بن منصور بن كمونة، تنقيح الأبحاث للملل الثالث، تقديم وتعليق: سعيد الغانمي،

منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2013

29. سعد بن منصور بن كمونة، الجديد في الحكمة، تح: حميد سعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد،

بغداد، 1982

30. السّمؤال المغربي (شموايل بن يهوذا بن آبان)، إفحام اليهود، تح: مُجّد عبد الله الشرقاوي، دار

الجيل/مكتبة الزهراء، بيروت/القاهرة، ط1، 1983

31. لويس جنزبرج، قصص اليهود، تر: جمال الرفاعي، مراجعة وتقديم: مُجّد خليفة حسن، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002

32. مراد فرج، شعار الخضر: في الأحكام الشرعية الإسرائيلية للقرائين، مطبعة الرغائب، مصر،

1917

33. مراد فرج، القراءون والرّبّانون، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2011

34. مسعود حاي بن شمعون، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين، مطبعة كوهين

وروزنتال، مصر، 1912

35. مصطفى عبد المعبود، ترجمة متن التلمود، تقديم: مُجّد خليفة حسن، دار الطيبة ، الجيزة، ط1،

2008

36. موسى بن ميمون، تثنية التوراة (نسخة مختصرة ومختارة)، تر: مُجّد خليل حسين، منشورات الجمل،

بيروت-بغداد، ط1، 2016

فهرس المصادر والمراجع

37. موسى بن ميمون، الرسالة اليمينية: شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر

الزمان، ترجمة وتقديم: نبيل فياض، المركز الأكاديمي للابحاث، تورنتو، ط1، 2015

38. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها

المؤلف بنصّها العبري إلى العربية وقدم له : حسين أتاى، منشورات الجمل، بغداد-بيروت،

2011

39. نتئيل بيرف فيومي، بستان العقول، نقلته إلى الخط العربي: سهير سيد أحمد دويني، المركز القومي

للتجمة، القاهرة، ط1، 2014

40. يعقوب القرقساني، كتاب الأنوار والمراقب، تح: ليون نموي، نيويورك، 1939

41. يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب (الجزء الأول)، تح: حسين عبد البديع حسين، مراجعة

ودراسة: أحمد محمود هويدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2019

42. يهوذا اللاوي، الكتاب الحزري: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، نقله إلى الحرف العربي: نبيه

بشير، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، 2012

43. يهوذا اللاوي، الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، نقلته إلى الخط العربي: ليلي إبراهيم أبو المجد،

المركز القومي للتجمة، القاهرة، ط1، 2014

ج- مصادر المعتزلة

44. أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تح: توما آرنلد، دار الوراق، بيروت، ط 2،

2014

45. أحمد بن يحيى المرتضى، طبقات المعتزلة، تح: كامل عويضة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،

د.ط، 2017

46. أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار والردّ على ابن الرّوندي الملحد ما قصدَ به من الكذب على

المسلمين والطّعن عليهم، تح: هنريك صموئيل نيرج، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط،

2015

47. أبو رشيد النّيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديين ، تحقيق وتقديم: معن زيادة

ورضوان السيّد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1979

48. أبو عثمان الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تح: مُحمّد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل:

بيروت، ط1، 1991

49. أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من المقالات، ضمن أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار

والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيّد، أعدّها للنشر وقدم لها: أيمن

فؤاد سيّد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2017

50. أبو القاسم البلخي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تح: حسين خانصو، دار الفتح، عمّان، ط 1،

2018

فهرس المصادر والمراجع

51. أبو القاسم البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، تح: حسين خانصو وراجح

كُردي وعبد الحميد كردي، دار الفتح، عمان، ط1، 2018

52. القاسم الرّسّي، الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحدّين ويليه الرد على الملحد ومناظرته، تح:

إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2000

53. القاسم الرّسّي، كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ضمن: رسائل العدل

والتوحيد، دراسة وتحقيق: مُجّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 2009

54. عبد الجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، اعتنى به: سليم مُجّد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

2019

55. عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3،

1996

56. عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: أحمد عبد الرحيم السّايح وتوفيق علي وهبة،

مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2014

57. عبد الجبار الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومُباينتهم لسائر المخالفين، ضمن أبو القاسم

البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيّد،

أعدّها للنشر: أيمن فؤاد سيّد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط1، 2017

58. عبد الجبار الهمداني، المختصر في أصول الدين، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق:

مُجّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 2009

فهرس المصادر والمراجع

59. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: الفرق غير الإسلامية، تح: محمود

الخصيري، الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج5

60. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: المخلوق، تح: توفيق الطويل وسعيد زايد،

الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج8

61. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: التكليف، تح: محمد علي النجار و عبد

الخليم النجار، الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج11

62. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، تح: إبراهيم مذكور، الدار

المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج12

63. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: اللطف، تح: أبو العلاء عفيفي، مطبعة دار

الكتب، الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج13

64. عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: التنبؤات والمعجزات، تح: محمود محمد قاسم،

الدار المصرية التأليف والترجمة، القاهرة، ج15

65. عبد الجبار الهمذاني، نكتُ الكتاب المغني (مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل)،

تحقيق وتقديم: عمر حمدان وزايننه اشמידكه، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ط 1،

2012

66. محمود الملاحمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، تح: مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ، الهدى،

لندن، ط1، 1991

فهرس المصادر والمراجع

د. الكنب العربية والمعربة

67. آ. كوهن، التلمود: عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين، تر: جاك مارتى، نقله إلى العربية:

سليم طنوس، دار الخيال، الكويت، ط1، 2005

68. آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب

العربي، بيروت، ط5، د.ت، مج1

69. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي، الرياض،

ط1، 2003

70. إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ط،

1963

71. أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 1999

72. أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، دار أبي رقرق، الرباط، ط1،

2006

73. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985

74. أحمد محمود هويدي وآخرون، اليهودية: دراسة تاريخية وصفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط1،

2018

75. إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، مكتبة النافذة، الجيزة،

ط1، 2006

فهرس المصادر والمراجع

76. إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، دار كنوز، القاهرة، ط1، 2013

77. اغناتس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة

الإسلامية، تر: مُجَّد يوسف موسى، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2009

78. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1951، ج1

79. برنارد لويس، اليهود في ظل الإسلام، تر: حسن أحمد بسام، مركز الدراسات العسكرية، دمشق،

د.ط، 1995

80. البقاعي برهان الدين ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة،

د.ط، د.ت

81. تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، تر: جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1،

2013

82. جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، العارف

للمطبوعات، بيروت، ط2، 2014

83. جعفر هادي حسن، فرقة الدومنة بين اليهودية والإسلام ، مؤسسة الفجر، بيروت-لندن، ط3،

1988

84. جمال الدين بن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة، د.ت

85. جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2013

86. حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، تر: أحمد شحلان، مرسوم، الرباط، د.ط، 2000، ج1

فهرس المصادر والمراجع

87. ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح:عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط 1،

2005

88. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: مُجَّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل،

بيروت، ط2، 1996

89. حافا لازاروس يافيه، الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، تر: مُجَّد طه عبد الحميد،

مراجعة وتقديم مُجَّد خليفة حسن، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2018

90. حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم دمشق، ط2، 2002

91. حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، ط4، 1999

92. حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 2013

93. حمدي عبد الله الشرقاوي، مقارنة الأديان بين التنظير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي:

دراسة تحليلية مقارنة ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008

94. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1989

95. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، الإنسان في الفكر الكلامي والفلسفي عند المعتزلة، دار الكتاب

المصري اللبناني، القاهرة/بيروت، ط1، 2018

96. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار،

مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1997

97. رشاد الشامي، الرموز الدينية في اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 2000

فهرس المصادر والمراجع

98. رشاد الشامى، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، القاهرة، ط1، 2002

99. زابينه شميتكه (تحرير)، المرجع في تاريخ علم الكلام، تر: أسامة شفيح السيد، تقديم: حسن

حنفي، مركز نماء، بيروت، ط1، 2018

100. زلمان شازار، نقد العهد القديم، تر: أحمد محمود هويدي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،

2014

101. زهدي حسن جار الله، المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط، 2015

102. سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي "موسوعة الجيب"، قسم اللغة العبرية، كلية اللغات

والترجمة، جامعة الأزهر، د.ت

103. ساويرس بن المقفع، كتاب مصباح العقل، تح: الأب سمير خليل اليسوعي، دار العالم العربي،

القاهرة، 1978

104. سعيد عطية مطاوع، التراث الديني اليهودي في الشعر العبري الأندلسي، مركز الدراسات

الشرقية، القاهرة، 2008

105. سلوى ناظم، المعاجم العبرية دراسة مقارنة، د.د، د.ب، ط1، 1988

106. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، بيروت، 2007

107. شريف حامد سالم، المصدر اليهودي في التوراة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2011

108. الشهرستاني، الملل والنحل، أشرف عليه وقدم له: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت،

2008

فهرس المصادر والمراجع

109. شيرين كمال مُجّد، أثر الأفلاطونية المحدثّة في اللاهوت اليهودي في القرنين الحادي عشر والثاني

عشر، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، ط1، 2018

110. عادين شتينزلتس، معجم المصطلحات التلمودية، ترجمة وتعليق: مصطفى عبد المعبود سيد،

مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 2006

111. عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق-كندا، ط2،

2016

112. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،

ط1، 1996

113. عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسي للمعتزلة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1،

2018

114. ابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: مُجّد زينهم مُجّد عبد،

مدبولي، القاهرة، ط1، 1413-1992

115. عبد السلام هارون، كناشة النوادر، دار الطلائع، القاهرة، ط2، 1993

116. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: مُجّد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع،

القاهرة، د.ط، 2005

117. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة،

بيروت، 1971

118. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1994

فهرس المصادر والمراجع

119. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط 1،

1999

120. عزة مُحمَّد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جءاون لسفر

التكوين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009

121. عطية القوصي، اليهود في ظل الحضارة الإسلامية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، د.ط،

2001

122. علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، صححه وراجعته: عبد الله إسماعيل الصاوي،

مكتبة الشرق الإسلامية، مصر، 1938

123. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط2، 2013

124. علي الشابي وأبو لبابة حسن وعبد المجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية

للتوزيع، تونس، ط2، 1986

125. لويس جارديه وجورج فنواي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، نقله إلى العربية:

الشيخ صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، 1967

126. مارك ر. كوهين، بين الهلال والصليب- وضع اليهود في القرون الوسطى، تر: إسلام ديه

ومعز خلفاوي، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2007

127. مُحمَّد باسل الطائي، دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث،

إربد، ط1، 2010

128. مُحمَّد بحر عبد المجيد، اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ط2، 2001

فهرس المصادر والمراجع

129. مُجَّد خليفة حسن ، تاريخ الديانة اليهودية، دار رؤية ، القاهرة، ط1، 2016
130. مُجَّد خليفة حسن أحمد، علاقة الإسلام باليهودية، دار الثقافة، القاهرة، د.ط، 1988
131. مُجَّد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2017
132. مُجَّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 2009
133. مُجَّد عبد الهادي أبوريدة، إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، تقديم: فيصل عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010
134. مُجَّد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950
135. مُجَّد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988
136. محمود ربيع عثمان، آراء سعديا بن يوسف الفيومي بين الأصول اليهودية والتأثير الإسلامي، دار دجلة، عمّان، ط1، 2019
137. محمود مُجَّد الحويري، مصر في العصور الوسطى، المكتب المصري، القاهرة، ط2، 2002
138. مديرية الدراسة والتوثيق، الإثنيات العرقية والطوائف اليهودية في إسرائيل، مركز باحث للدراسات، بيروت، ط1، د.ت
139. مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، دار طيبة، الجيزة، ط1، 2010

فهرس المصادر والمراجع

140. موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة (من مقدمة كتاب تفاسير الرابي سعديا جاؤون لسفر التكوين)، تر: أحمد محمود هويدي، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، 2003
141. نبيل أنسي الغندور، المسيح المخلص في المصادر اليهودية والمسيحية، مكتبة النافذة، الجيزة، ط1، 2007
142. نبيل أنسي الغندور، القبالة: التصوف اليهودي، مكتبة النافذة، الجيزة، ط1، 2010
143. ابن النديم، كتاب الفهرست، تح: رضا-تجدد، طهران، 1971
144. هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، تر: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009
145. ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت، مج4، ج3
146. يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجاً، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2015

هـ - الكتب الأجنبية

147. Abba Hillel Silver, The History of Messianic Speculation in Israel : From the First Through the Seventeenth Centuries, The Macmillan Company, New York, 1927

148. Colette Sirat, A history of jewish philosophy in middle age, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, Paris- Cambridge, 1996
149. Eliezer Schweid, The classic jewish philosophers : From Saadia through the Renaissance, translated by : leonard levin, Brill, leiden, 2008
150. Georges Vajda, Introduction a la pensée juive du moyen âge, Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1947
151. Graetz, Histoire des juifs, Trad : Moise Bloch, Librairie Durlacher, Paris, 1893
152. Henri Malter, Saadia gaon His life and works, The jewish publication society of America, Philadelphia, 1921
153. Julius Guttman, Philosophies of Judaism, Translated by : David W. Silverman, Anchor books, New York, 1966
154. Louis Finkelstein. Rab Saadia Gaon : Studies in His Honor, Arno Press, New York, 1980
155. Maurice-Ruben Hayoun, La philosophie juive, Armand Colin, Paris, 2004
156. Maurice-Ruben Hayoun , L'exégèse juive, PUF, Paris, éd :1, 2000

157. Robert Brody, Sa'adyah Gaon , Translated from the Hebrew by Betsy Rosenberg, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2013
158. Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Franck libraire, Paris, 1859

ثانيا- الرسائل الجامعية

159. أحمد سعيد أحمد قاضي، الزمان ومسألة الخلق في ستة أيام: مذهب سعيد الفيومي كحالة

دراسية، ماجستير، جامعة بيرزيت، فلسطين، آذار 2018

160. أحمد عبد الرحمن كساب ، الفكر العقدي اليهودي بين سعديا الفيومي وموسى بن ميمون

وعلاقته بعلم الكلام الإسلامي ، دكتوراه، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة

الأزهر، مصر، 2011

161. سعيد عطية علي، النبي إياهو وأثره في الفكر الديني اليهودي، دكتوراه، قسم اللغة العبرية

وآدابها، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، مصر، 1406هـ - 1986م.

ثالثا- المقالات

162. أليعزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في

مؤلفاته، مجلة الكرمل، حيفا، 1994، ع15

فهرس المصادر والمراجع

163. ايزيدور ايبستين ، الفلسفة اليهودية، تر: طاهر حامد، مركز اللغات الأجنبية والترجمة

التخصصية، جامعة القاهرة، 1996، ج16

164. سعيد كفايتي، سعديا بن يوسف الفيومي: حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية، ضمن

"حضارة الشرق القديم بين علم الآثار وحفريات الإبداع"، سلسلة ندوات ومحاضرات رقم 135،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2006

165. عبد الرحيم حيمد ، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الرّبية: الأمانات والاعتقادات لسعيد بن

يوسف الفيومي القرن العاشر للميلاد، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، خريف 2005،

س23، ع92

166. مناع حسن عبد المحسن، الفرقان بين العبرية والعربية من خلال كتاب الأمانات والاعتقادات

لسعديا الفيومي: دراسة مقارنة، مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، 2011، ع49

167. نبيه بشير، علم الكلام اليهودي، موسوعة الأنسنة المتوسطة، خريف 2018

168. Sabine Schmidtke, The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Basrī (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg. Arabica 53 (2006)

فهرس المصادر والمراجع

رابعاً- المواقع الإلكترونية

169. http://www.akadem.org/sommaire/cours/les-dimanches-de-la-pensee-juive-mystique-et-cabale/judaisme-rabbinique-et-judaisme-karaite-20-04-2010-8113_4171.php
170. <http://www.mechon-mamre.org/i/t/t0.htm>

استعملنا هذا الموقع في نقل نصوص المقرء العبرية.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	1
الفصل الأول: سعديا القيومي ومنهجه العقدي64-09	
المبحث الأول: ترجمته	10
المطلب الأول: عصره	10
المطلب الثاني: حياته	23
المطلب الثالث: مؤلفاته	28
المطلب الرابع: مكانته العلمية وأثره في الفكر اليهودي	40
المبحث الثاني : منهجه العقدي	46
المطلب الأول: أصول العلم	46
المطلب الثاني: النظر	56
المطلب الثالث: التأويل	59
الفصل الثاني : آراؤه العقدي174-65	
المبحث الأول : آراؤه المتعلقة بالعالم	66
المطلب الأول: الاستدلال على حدوثه	66

فهرس الموضوعات

72.....	المطلب الثاني: مفهوم الخلق وعلته
79.....	المطلب الثالث: نقض مذاهب المخالفين
85.....	المبحث الثاني : آراءه المتعلقة بالإله
85.....	المطلب الأول: وجوده
92.....	المطلب الثاني: وحدانيته
98.....	المطلب الثالث: صفاته
127.....	المبحث الثالث : آراءه المتعلقة بالإنسان
127.....	المطلب الأول: المكانة
131.....	المطلب الثاني: النفس
138.....	المطلب الثالث: الأفعال
143.....	المطلب الرابع: النبوة
155.....	المطلب الخامس: المعاد
248-175.....	الفصل الثالث : الأثر الاعتزالي في آرائه
176.....	المبحث الأول : الفكر الاعتزالي وعلاقة سعديا به
176.....	المطلب الأول: مدخل إلى الفكر الاعتزالي
193.....	المطلب الثاني: علاقة سعديا به
202.....	المبحث الثاني : الأثر الاعتزالي في منهجه العقدي

فهرس الموضوعات

202	المطلب الأول: أصول العلم
207	المطلب الثاني: النظر
208	المطلب الثالث: التأويل
211	المبحث الثالث : الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالعالم
211	المطلب الأول: الاستدلال على حدوثه
215	المطلب الثاني: مفهوم الحدوث (الخلق)
217	المبحث الرابع : الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإله
217	المطلب الأول: وجود الإله ووحدانيته
220	المطلب الثاني: إثبات الصفات وصلتها بالذات والرد على النصارى
226	المطلب الثالث: ما يجب نفيه عن الإله
228	المطلب الرابع: التأويل
231	المبحث الخامس : الأثر الاعتزالي في آرائه المتعلقة بالإنسان
231	المطلب الأول: المكانة والنفس
234	المطلب الثاني: الأفعال
239	المطلب الثالث: النبوة
246	المطلب الرابع: المعاد
249	الخاتمة

فهرس الموضوعات

258.....	الملاحق
263.....	الفهارس
264.....	فهرس الآيات القرآنية
267.....	فهرس الفقرات التوراتية
278.....	فهرس الأعلام
284.....	فهرس المصادر والمراجع
307.....	فهرس الموضوعات

ملخص

تسعى هذه الأطروحة إلى دراسة الفكر الكلامي عند الحاخام سعيد الفيومي (أو سعديا جاؤون) من خلال كتبه التي وصلتنا في هذا الجانب، وفي مقدمتها كتاب الأمانات والاعتقادات، إضافة إلى دراسة مدى تأثيره بفكر المعتزلة استناداً إلى كتبهم التي حققت في العقود الأخيرة.

كلمات دالة : الفكر العقدي ، سعديا الفيومي ، الم معتزلة، علم الكلام اليهودي، اليهودية الربانية.

Résumé

Cette thèse vise à étudier la pensée kalamique chez le rabbin Saïd Al-Fayoumi (ou Saadia Gaon) à travers ses œuvres dans ce domaine, dont le plus important est Le livre des croyances et des opinions, et à voir aussi dans quelle mesure elle est influencée par la pensée mu'tazilite basée sur leurs œuvres publiés au cours des dernières décennies.

Mots clés: pensée doctrinale, Saadia Al-Fayoumi, Mu'tazila, Le kalam juif, Judaïsme rabbinique

Abstract

This thesis aims to study Kalamic thought of Rabbi Said al-Fayoumi (or Saadia Gaon) through his works in this field at the list of which his book entitled The Book of Beliefs and Opinions, and to study also to what extent his thought was influenced by mu'tazilite thought based on their works edited in recent decades.

Keywords: doctrinal thought, Saadia Al-Fayoumi, Mu'tazilite, Jewish Kalam. Rabbinic Judaism