



قسم اللغة العبرية وآدابها  
////////////////

أبحاث ندوة

# التأثيرات العربية فى اللغة العبرية

والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور

( ٢٦ - ٢٧ ديسمبر ١٩٩٢م )





نقدوة

## التأثيرات العربية

فى اللغة العبرية والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور

٢٦ - ٢٧ ديسمبر / ١٩٩٢م

DS 113

N 24

22  
11  
MAIN

## الأبحاث التي قدمت في الندوة

- \* العرب والشرق القديم في الطبعة الألمانية للموسوعة اليهودية للكتاب المقدس  
تحليل ورؤية نقدية . أ. د. محمود فهمى حجازى
- \* التأثيرات اللغوية العربية في الشعر العبرى الأندلسى . د. محمد عبد الصمد زعيمة
- \* كتب اللغة لسعديا جاؤون : شعوبية واضطهاد أم تسامح ومحاكاة ؟ .  
د. سلوى ناظم الدبوسى
- \* التأثيرات العربية فى اللغة العبرية الحديثة . أ. د. رشاد عبد الله الشامى
- \* أثر الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية . أ. د. حامد طاهر
- \* رسالة حى بن يقطان : دراسة مقارنة بين ابن سينا وأفراهام بن عزرا .  
د. إكرام سكر
- \* سليمان ابن جبيرول فى جنان إخوان الصفا . د. منى ناظم الدبوسى
- \* تأثير فلسفة الفارابى على تفسير موسى بن ميمون للمشنا . د. جمال الرفاعى
- \* التأثير الإسلامى فى أوراق الجنيزا . قراءة فى مخطوط .  
د. محمد حسن الهوارى
- \* الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية . د. ليلى إبراهيم أبو المجد
- \* التأثير الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى .  
د. جلاء إدريس
- \* الأثر الإسلامى فى فكر اليهود القرائين . د. عبد الخالق بكر



# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تمهید

إن احتكاك اللغات يؤدي حتماً إلى تداخلها فتتأثر وتتوثر الواحدة في الأخرى ، وقد تناولت هذه الندوة شقاً واحداً وهو التأثير وذلك تحت عنوان « التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور » .

ولا شك أن هذه التأثيرات تجلت واضحة عندما اختلط اليهود بالعرب في الأندلس وارتادوا المجالس الأدبية التي كان الأدباء العرب يعقونها في حدائقهم والغناء تحت ضوء القمر فافتتن اليهود بهذا الجو الشعري الخلاب الذي يأسر القلوب واشتركوا في هذا اللون من النشاط ، وما لبثوا أن استقلوا بمجالسهم الأدبية ينظمون الشعر ويلقونه في جو أسر ، محاكاة للأدباء العرب . ومن هذه المجالس خرجت أجمل ألوان الفنون الأدبية نثراً وشعراً ، وقُرِضَتْ - إلى جانب القصائد الدينية - أروع قصائد الحب والمدح والثناء والهجاء والرثاء ، حيث اقتبسوا فكرة عروض الشعر العربي بوزنه وبحوره وقوافيه.

وقد عُنِيَ العرب القدامى بالعلوم اللغوية المعيارية ، وفي التراث العربي آراء مدارس النحو العربي من بصرية وكوفية وبغدادية ومصرية تنفرد كل مدرسة بوجهة نظر خاصة بها في مسائل القواعد المختلفة ، ثم عمَّ الإهتمام سائر العلوم اللغوية فألف العرب فيها ، بيد أن الإتجاه الحديث نحا بها في مناح مدارس ومذاهب تُلزِم من فرط اختلاف وجهات النظر بينها الباحث بتحديد أية مدرسة لغوية يتبع عند تعريفه لمصطلح أو معالجته لقضية لغوية . وسواء كان الأثر العربي قد وقع عن طريق اللغة العبرية مباشراً أو عن طريق الفكر الأوروبي الحديث فقد أدى بلا شك دوراً هاماً في تطورها اللغوية .

وفى العصر الوسيط اعتنق كتّاب اليهود آراء مدارس الكلام والمعتزلة ، فألقوا بأفكارها وحججها روائع أدبية واستمر تأثيرها إلى العصر الحديث .

وفى القرن الثانى عشر غلّقت « القبالة » مسحة من الصوفية فى شرح علاقة الرب بالخليقة والعلاقة بين الخير والشر والوصول إلى الكمال الروحانى ... إلخ .

وحين واتت المسلمون فكرة جنز وإيداع الكتب الدينية البالية فى غرفة بالمسجد حماية لها من لمس غير المطهرين حاكاهم يهود العصر الوسيط ، فجنزوا وأودعوا كتبهم المقدسة البالية فى غرفة حصينة بمصلى السيدات فى معبد ابن عزرا ( بمصر القديمة ) وهو ما يُعرّف بـ « الجنيزا » .

ولم يتوقف حد هذا التأثير بالمسلمين عند يهود العصر الوسيط ، بل امتد حتى يهود العصر الحديث ، حيث ظل اليهود فى مصر وغيرها يكتنون ذخائرهم الدينية فى مقابر اليهود بالبساتين على نفس المنوال وبنفس شعائر الجنز . وإن كانت وثائق ومكنوزات جنيزا يهود العصر الوسيط قد تسربت فى القرن التاسع عشر إلى مكتبات أوروبا وأمريكا ، فلا تزال مكنوزات جنيزا العصر الحديث فى أيدينا وتحت إمرة الباحثين .

وبعد ... فقد خرجت الندوة بالتوصيات الآتية :

أولاً : الدعوة إلى عمل موسوعة عربية للفكر اليهودى ، عن طريق هيئة علمية عالمية مسئولة لتقديم صورة موضوعية مركّزة للقارئ المثقف .

ثانياً : أن يعمل قسم اللغة العبرية وأدائها بكلية الآداب جامعة عين شمس والذى نظم وأشرف على الندوة على نشر الأبحاث التى أُلقيت فى كتاب حتى تعم الفائدة العلمية كافة المتخصصين والمهتمين بالدراسات العبرية فى مصر والعالم العربى .



ثالثاً : أن يعمل القسم مستقبلاً على تشجيع عقد مثل هذه الندوات لما لها من فائدة علمية تثري البحث والحوار العلمي .

والله الموفق ،،،

مقررة الندوة

أ. د. نازك إبراهيم عبد الفتاح



# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## كلمة الدكتور / رشاد عبد الله الشامي

لقد أدرك الرعيل الأول من أساتذة اللغة العربية في الجامعة المصرية منذ العقد الأول لإنشائها أهمية دراسة اللغات السامية ، وبصفة خاصة اللغة العبرية ، إعترافاً منهم أنها تعين على فهم الكثير من ظواهر علم اللغة العربية وفتحها ، ولذلك فلم يكن من المستغرب أن تُدرس اللغة العبرية منذ ذلك الحين في مدرسة دار العلوم ثم في كلية دار العلوم وبعد ذلك في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة لتصبح مقرراً ثابتاً في أقسام اللغة العربية بالجامعات المصرية بعد ذلك . وقد ظهرت في هذه المرحلة المبكرة كتب لأعلام من رواد معلمى العبرية أمثال المرحوم ؟ ليون محرز صاحب كتاب الأساس في اللغة العبرية ، والمرحوم / الدكتور عبد المجيد عابدين الأستاذ بجامعة الإسكندرية فيما بعد ، وظهور جيل من رواد الإهتمام بهذا المجال ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر المرحوم الدكتور / مراد كامل ، والمرحوم الدكتور / إسماعيل معتوق ، والمرحوم الدكتور / حامد عبد القادر ، والدكتور / حسن ظاظا ، وقيام عدد من اليهود بتدريس هذه اللغة في الجامعة المصرية وعلى رأسهم إسرائيل ولفنسون المعروف بأبو نؤيب .

وقد أولى الدكتور طه حسين عندما تولى أمر جامعة القاهرة اهتماماً خاصاً بدراسة اللغات السامية ، وأوفد المرحوم / الدكتور محمد محمد القصاص الذي تخرّج من قسم اللغة العربية بآداب القاهرة عام ١٩٣٦ إلى بعثة لفرنسا لدراسة هذه اللغات ليعود منها في عام ١٩٤٨ ليدرّسها في آداب القاهرة لعامين ، ويكون بعد ذلك في عام ١٩٥٠ أول أستاذ للدراسات السامية في جامعة إبراهيم باشا مع بداية إنشائها ،

ويصبح صاحب الفضل الأول في إنشاء فرع اللغة العبرية وأدائها بكلية الآداب جامعة عين شمس ضمن قسم اللغات الشرقية وأدائها إلى أن أصبح قسماً مستقلاً للغة العبرية وأدائها منذ عام ١٩٨٢ .

ومنذ الخمسينات وهذا القسم يقوم بدور رائد في مجال تخريج الكوادر المتخصصة في اللغة العبرية في كافة فروعها من أدب وتاريخ وديانة ونحو ، وقد برز دور هذا القسم بصفة خاصة إعتباراً من منتصف الستينات عندما أولى اهتماماً خاصاً لتدريس اللغة العبرية الحديثة ، وكان صاحب الفضل الأكبر باعتراف الجميع في تزويد مؤسسات الدولة بكافة الكوادر القادرة على التعامل مع هذه اللغة مكتوبة ومسموعة في أجهزة الإعلام وفي سائر المؤسسات السياسية والعسكرية في مصر والتي بدأت تهتم بهذه اللغة اهتماماً خاصاً مع تصاعد الصراع العربي الإسرائيلي عبر مراحل المختلفة حتى الآن .

وما أود أن أؤكد عليه هنا ، أن هذا القسم إدراكاً منه ووعياً بدوره القومي كان حريصاً من خلال رؤية ثابتة على تطوير مناهجه وأساليب التدريس فيه بما يتلائم مع الإحتياجات الفعلية لمؤسسات الدولة ، وقد أولى عناية خاصة خلال العقد الأخير للدراسات العبرية الحديثة والمعاصرة التي تجمع بين الرؤية التحليلية للواقع الإجتماعي والسياسي والثقافي في إسرائيل وبين المتابعة الدقيقة والمتواصلة لكافة مجريات التطورات الثقافية في إسرائيل في مجالات الفكر الصهيوني والأدب الإسرائيلي بمختلف تياراته وروافده على مستوى مرحلة الليسانس والدراسات العليا على حد سواء .

والندوة التي يعقدها قسم اللغة العبرية وأدائها اليوم تحت رعاية الأستاذ الدكتور رئيس جامعة عين شمس هي دليل قاطع على أن هذا القسم حريص على ألا ينحصر دوره في مجال التدريس ومناقشة الرسائل العلمية ، وذلك إدراكاً منه لمدى الأهمية التي تنطوي عليها مثل هذه الندوات العلمية من فوائد تثري البحث وتشجع عليه

وتبلور رؤية لقضية من قضايا الدراسات العبرية التي نعنى بها .

وهذه الندوة التي تحمل عنوان ( التاثيرات العربية فى اللغة العبرية والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور ) هى الندوة الأولى التي تعقد على المستوى المحلى فى مصر فى هذا المجال وإن تكون بطبيعة الحالة الندوة الأخيرة حيث سنحرص على عقد مثل هذه الندوات فى المستقبل .

وإذا شئنا أن نبلور الفلسفة أو الهدف من اختيار هذا الموضوع عنواناً لهذه الندوة فينبغى أن نذكر بعض الحقائق التي تؤكد أهميتها على ضوء أن غالبية أبحاثها تنحصر لفترة العصور الوسطى .

أولاً : أن اليهود على امتداد تاريخهم لم يكونوا أبداً أصحاب حضارة ولا يمكن وضعهم كجماعة بشرية فى إطار من المساواة مع مصاف الحضارات القديمة التي أثمرت فى الفكر الإنسانى بإنجازاتها فى كافة المجالات من دين وفلسفة وفن وتراث فكرى ومعمارى كالحضارة المصرية القديمة أو البابلية أو اليونانية أو الرومانية أو الإسلامية ، وليس هنا مجال للتدليل على ذلك من أقوال مفكرى الغرب أمثال « جوستاف لوبون » أو « ول ديورانت » أو « أرنولد تونبى » أو « جارودى » وغيرهم .

إن اليهود لم يخلقوا فنوناً أو علوماً أو صناعة أو فكراً أو أى شىء تقوم به حضارة ، ولم يقدموا أى إنجاز يذكر فى عالم المعارف البشرية ، وإذا كان اليهود يفتخرون بأنهم قدموا للفكر البشرى فى مجال الدين ككتاب « العهد القديم » فإن الدراسة الموضوعية لهذا الكتاب أثبتت أن العقيدة والشريعة اليهودية كما وصلت إلينا فى هذا الكتاب هى صورة مركبة من عقائد وشرائع الكنعانيين وأساطير البابليين والديانات المصرية القديمة . ويكفى أن نشير فى هذا المجال إلى أن هيكل سليمان الذى يتفاخرون به قد أقيم على الطراز الأشورى من قبل بنائين أجانب ، وكان صورة

من القصور المصرية والأشورية القديمة . وقد ظل اليهود على امتداد التاريخ وبعد ما عُرِفَ باسم السبى البابلى عام ٥٨٦ ق م ، يعيشون في كافة أرجاء العالم وحتى داخل فلسطين في إطار الطائفة وليس الشعب ، رغم كل المحاولات التي بذلوا لاستعادة السلطة السياسية التي فقدوها في فلسطين . وفي إطار الطائفة لم يقدم اليهود أى شكل من أشكال الإبداع أو الإنجاز الحضارى لأنهم انغلقتوا على دينهم الذي وجدوا فيه الملاذ ورأوا أنه الشريعة التي يمكن أن تحميهم من الذوبان والضياع وسط تأثيرات الحضارات والثقافات التي عاشوا بينها ، وهكذا فإن تتبع مسار تاريخ الأقليات اليهودية في العالم يقودنا إلى نتيجة مفادها أن اليهود لم يستطيعوا أن يقدموا شكلاً من أشكال الإبداع الثقافى العبرى إلا في ظل الحضارات والثقافات التي كانت تتعامل معهم بروح التسامح . والمثال الواضح على هذا ، ذلك الإحياء الثقافى العبرى الذى حدث في العصور الوسطى في الأندلس في ظل الثقافة العربية والإسلامية والذي يرجع الفضل الأول فيه إلى الحرية الدينية والثقافية والفكرية التي نعم بها اليهود في أحضان روح التسامح الإسلامية ، وهو فضل لم ينكره اليهود وأشادوا به في مؤلفاتهم التي كتبت في تلك العصور ، كما أشاد به باحثوهم المعاصرين واعترفوا بالفضل وبالجميل .

إن كل ما أنجزه الفكر اليهودى في العصور الوسطى ، وهي الفترة التي يطلقون عليها « العصر الذهبى » كانت واقعة تماماً ومتأثرة متأثراً كاملاً بكل إنجازات الفكر والثقافة العربية والإسلامية في ميادين الأدب والفلسفة واللغة والدين ، وظهرت إبانها أسماء لفلاسفة يهود أمثال موسى بن ميمون في الفكر الدينى والفلسفة اليهودية متأثراً بمناهج الفلاسفة المسلمين ، وظهر شعراء يهود أمثال إبراهيم بن عزرا ويهودا اللوى وموشيه بن عزرا وموشيه بن جبيرول وابن النغريله ويهودا الحريزى وغيرهم ممن كتبوا الشعر العبرى وفق الأوزان والقوافى والأغراض التي كانت شائعة في الشعر العربى آنذاك .

وظهر خلال هذه الفترة أيضاً مذهب القرائين فى الدين اليهودى ، وهو المذهب الذى تأثر أَيْماً تأثراً بالعبقيدة والشريعة الإسلامية وبصفة خاصة بمناهج المعتزلة والأشاعرة من المسلمين .

وخلال هذه الفترة أيضاً تبلور علم النحو العبرى وظهر علم المعاجم العبرية للمرة الأولى ، تأثراً بمناهج علماء النحو والمعاجم من العرب والمسلمين .

ثانياً : أن هذا العام ١٩٩٢م ، كان هو عام الإحتفالات التى أقامتها إسبانيا بمناسبة ذكرى مرور خمسمائة عام على سقوط دولة الأندلس الإسلامية ، وأردنا أن نؤكد من خلال عقد هذه الندوة تحت هذا العنوان فى هذا التوقيت على النور الذى لعبته الحضارة والثقافة العربية والإسلامية على الثقافة العبرية تأكيداً على أن روح التسامح الإسلامية التى سادت معاملة المسلمين لليهود عبر أكثر من أربعة قرون هى التى كان لها الفضل الأكبر فى الإحياء الثقافى العبرى الذى ظهر خلال هذه المرحلة ، وهى فترة من التسامح لم يحظ اليهود بمثلها عبر تاريخهم كطوائف يهودية فى أرجاء المعمورة بين كافة الثقافات والحضارات الإنسانية ، إلا فى القرن الأخير فى ظل الحضارة الغربية المسيحية واعتبارات متداخلة لا تتسم بالتواصل التاريخى ولا الثبات .

ثالثاً : أن اليهود فى إطار سبيل المقولات اليهودية أو الصهيونية درجوا على ترديد لمقولة « العبقرية اليهودية » ناسجين حولها روايات وترديدات مفادها أنهم كانوا وراء كل إنجاز حضارى أنجزته حضارات العالم منذ العصور القديمة حتى اليوم ، وهى مقولة زائفة شأنها فى ذلك شأن العديد من المقولات التى يسعون إلى إدخالها فى روع غير اليهود ، ويرجع زيفها فى أنه لا وجود لتلك العبقرية لأن كافة إنجازاتهم لم تخرج عن حدود إسهامات لأفراد فى الحضارات التى عاشوا فى كنفها وإلا لماذا لم نسمع عن عبقرية متفردة ليهودى يعنى أو عراقى أو من غيرهم من اليهود ؟ ولماذا هذا الإجتراء لكى يحسبوا مثلاً ما أنجزه يهود أمثال فرويد أو أنيشتين أو فاجنر على أنه

إنجاز وعبرية يهودية بينما هم لم يكن لينجزوا ما أنجزوه إلا في ظل الحضارة العربية المسيحية ؟ والقياس بنفس الطريقة ينطبق على سائر أنوار اليهود عبر كل الحضارات .

وانطلاقاً من هذه الإعتبارات كان اختيارنا لموضوع هذه الندوة ، وهو الموضوع الذي لاقي تجاوباً طيباً من كافة المتخصصين في هذه المجالات من أساتذة الدراسات العبرية في جامعة عين شمس والجامعات المصرية الأخرى التي توجد بها أقسام مناظرة.

وإذ أتوجه بالشكر لكل من ساهم في الإعداد لهذه الندوة حتى حان يوم خروجها إلى النور وخاصة الأستاذة الدكتورة نازك عبد الفتاح مقررة الندوة لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والإمتنان للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عبد الحافظ رئيس جامعة عين شمس الذي قبل مشكوراً أن تقام هذه الندوة تحت رعايته ، كما أتوجه بالشكر لكل الإخوة والزلاء الذين ساهموا بأبحاثهم في هذه الندوة والتي أثق تمام الثقة أنها ستقدم رؤى إضافية وعلمية لموضوع الندوة . كما أتقدم بالشكر إلى كل من لبي دعوتنا وتفضل بالحضور راجياً أن نكون عند حسن ظنهم بنا وبدورنا العلمي في مجال الدراسات العبرية في مصرنا الحبيبة التي ستظل رائدة دائماً في كافة مجالات الفكر والعلم في عالمنا العربي .

والله الموفق ...

دكتور / رشاد عبد الله الشامى

أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها



**التأثيرات اللغوية العربية  
في الشعر العبري الأندلسي**

أسبابها ومجالاتها

دكتور / محمد عبد الصمد زعيمة  
كلية الآداب - جامعة القاهرة  
قسم اللغات الشرقية وأدائها



تعدّ فترة العصر الأندلسي فترة هامة في تاريخ الأدب العبري عامة والشعر العبري منه خاصة ، وقد امتدت تلك الفترة من القرن العاشر الميلادي إلى أن طرد اليهود من الأندلس في أواخر القرن الخامس عشر للميلاد <sup>(١)</sup> . وشهدت خلالها العلوم والأدب عند اليهود نهضة كبرى ، وبلغ الشعر العبري أوج ازدهاره إبّان القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين ، حيث تطور تطوراً شاملاً في شكله ومضمونه ، بعد أن أوجد شعراء العبرية الأندلسيون نوعاً جديداً من الشعر العلماني ، الذي لم يعرفه الأدب العبري طوال عصوره السابقة <sup>(٢)</sup> ، سواء في النصوص الشعرية المقرائية ، أو في الأشعار الدينية التي نظمها شعراء البيوطيم من أمثال : يوسى بن يوسى ، ويثأى ، واليعازر هقالير وغيرهم <sup>(٣)</sup> ممن عاشوا في الشام والعراق قبل العصر الأندلسي .

وتعرف تلك الفترة بالعصر الذهبي للأدب العبري <sup>(٤)</sup> ، خاصة من أجل التطور والتجديد في أشعار شعراء العبرية الأندلسيين من حيث الموضوعات والأفكار والصور والأخيلة والمعاني التي استحدثوها وأخذوا غالبيتها من الشعر العربي ، فضلاً عن بعض الألفاظ والتراكيب العربية .

ولقد توافرت عدة عوامل أدت إلى تطوير الشعر العبري وتغييره تغييراً جذرياً في بيئة الأندلس دون غيرها من أماكن استيطان اليهود في العصر الوسيط . وتعددت الأسباب التي جعلت شعراء العبرية الأندلسيين يتجاوزون حدود القداسة المفروضة على العبرية منذ مئات السنين <sup>(٥)</sup> ، ودفعتهم إلى استعمال اللغة المقدسة - كما سمّوها - في نظم أشعار تعبّر عن وقع الوجود على وجدان كل واحد منهم طبقاً لرؤيته الذاتية وتجاربه الشخصية في الحياة .

وبإدب ذي بدء يمكننا أن نقول إن اللغة العبرية كانت - قبل القرن العاشر الميلادي - تعاني من الضعف والتدهور والإضمحلال من جرّاء التأثير الأرامي الكبير عليها طوال قرون عدة من ناحية ، وبسبب عدم استخدام اليهود إياها إلا في داخل معابدهم على نطاق محدود حيث يرددون بعض النصوص الدينية في صلواتهم وأدعيتهم وابتها لاتهم من ناحية ثانية .

ولم يكن الشعر العبرى الدينى ( البيوطيم ) سوى إعادة صياغة لكلمات وتراكيب مقتبسة من نصوص العهد القديم حيث يقوم الشاعر بنظمها من جديد محاكياً النظام الشعرى المقرانى ، وهذا ما يسر دخولها فى صلوات اليهود وابتها لاتهم لأنها تستقى موضوعاتها وأفكارها من نصوص العهد القديم ذاته . وقد انحصر ما فى البيوطيم من تطور وتجديد لغوى فى بضع مشتقات قليلة لم تغد العبرية المنعزلة داخل المعبد اليهودى كثيراً . غير أن تلك الأشعار الدينية لم تَحُلْ من الخطأ الذى عله الباحثون بالضرورة الشعرية<sup>(٦)</sup> ، كما أن نطق اليهود بالعبرية كان مشوباً بالإضطراب والحن فى التعبير . وقد صور سعيد بن يوسف الفيومى المعروف بالجاؤون سعديا<sup>(٧)</sup> هذا الوضع المتردى للعبرية بقوله : « رأيت كثيراً من بنى إسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا ، فكيف عويصه ؟ وإذا هم تكلموا كان كثير مما يلفظون به ملحوناً ، وإذا هم شعروا كان المستفيض فيما بينهم من الأركان الأوائل هو القليل ، والمتروك هو الأكثر ، وكذلك فى القوافى ، حتى صار الكتاب نفسه عندهم كالفامض من الكلام والغيبى من القول »<sup>(٨)</sup> .

ولا شك أن غموض النص العبرى للعهد القديم على يهود تلك الفترة كان الدافع الرئيسى لترجمة الجاؤون سعديا للتوراة إلى العربية ، ومن ثم بدأ أول احتكاك لغوى بين العربية والعبرية ، حيث دخلت اللغتان فى صراع لغوى غير متكافئ ، فالعبرية - كما أرىنا - كانت لغة ضعيفة ومنزوية داخل المعبد اليهودى ، أما العربية فكانت لغة الفكر والثقافة ، ولها أدبها المنظوم والمنثور الذى طبقت شهرة رجاله الأفاق .

والدراسات اللغوية العبرية التى بدأها الجاؤون سعديا<sup>(٩)</sup> ومعاصروه من علماء اليهود كانت ما تزال فى طور النشوء تحتذى خطى الدراسات اللغوية العربية التى أينعت وازدهرت ووضعت فيها أمهات الكتب والمؤلفات اللغوية المتنوعة .

وكان من المتوقع أن تبدأ نهضة الشعر العبرى فى العراق على يد الجاؤون سعديا وتلاميذه ممن تأثروا بالأدب العربى ، لولا ذلك الجدل الدينى الذى تفجّر بين القرآئين والربانيين ، وانشغال علماء كل فريق بالرد على مزاعم واتهامات الفريق الآخر مما أدى

إلى تقويض المكانة الدينية للمدارس اليهودية الشهيرة في العراق ، وأفقدتها سلطتها الدينية على يهود الشتات ، ودفع بعلماء اليهود ومفكريهم إلى الهجرة للأندلس بعيداً عن حلبة ميدان الصراع بين العرب والصلبيين من جهة ، وحلبة الصراع بين اليهود الربيانيين والقرائين من جهة ثانية ، كل هذا جعل يهود شرق الدولة العربية الإسلامية غير مهينين للقيام بنهضة الأدب العبرى وتطوير الدراسات اللغوية العبرية .

واختلف الحال في الأندلس حيث كان اليهود يعبدون عن الصراع الدينى فى مشرق الدولة العربية الإسلامية ، ونجحوا إلى حد كبير فى أن يندمجوا فى حياة العرب بالأندلس حيث تمتعوا بسماحة الحكام المسلمين<sup>(١٠)</sup> ونهلوا من ينابيع العلوم العربية التى لم يكن علماءها أقل سماحة من الحكام العرب ، فلم يفرقوا - كما يقول أشتور - بين طلاب العلم من ناحية الأديان ، ومن ثم لم يمنع أحد شباب اليهود من الجلوس إليهم والإستماع إلى دروسهم<sup>(١١)</sup> .

ولم يكتف الدارسون اليهود بتحصيل العلوم العربية المتنوعة بل إنهم شاركوا فى النهضة الأدبية العربية التى شهدتها الأندلس خلال عصر الخلافة الأموية وعصر الدويلات والإمارات العربية فى عهد الموحدين والمرابطين . ويرى لنا أحمد بن محمد المقرئ نماذج من الأشعار العربية لخمسة من الشعراء اليهود ونماذج أخرى عربية من أشعار شاعرة يهودية تدعى قسمنة بنت إسماعيل اليهودى ، التى كان أبوها هو الآخر شاعراً<sup>(١٢)</sup> .

بيد أن نهضة الأدب العربى فى الأندلس وتكسب شعراء العربية بالشعارهم وما كان لهم من مكانة مرموقة فى المجتمع الأندلسى ، حرك الغيرة فى نفوس شعراء العبرية الأندلسيين فإذا بدوناش بن لبرط<sup>(١٣)</sup> تلميذ الجاؤون سعديا الفيومى يقود حركة التطور والتجديد فى الشعر العبرى ، ويمهد طرق نظمه على غرار أوزان الشعر العربى وتوانينه ، مما أدى إلى انفلات الشعر العبرى تدريجياً من ريقة أغلال السيطرة الدينية ، وإقبال شعراء العبرية على الحياة بعقلية مثقفة ينهلون من ثقافة العصر ، وينظمون بالعبرية

فى مختلف فنون الشعر وأغراضه ، ويجددون فى أساليب العبرية وتراكيبها وكلماتها ، واضعين الشعر العربى نصب أعينهم ، يحتنون خطأه ويقلدونه فى شكله ومضمونه ، لأنهم أدركوا أن « الشعر صار فى ملة العرب طبعاً وفى سائر الملل تطبعاً » ، وأن « الشعر هو علم العرب ، وأن اليهود تابعة لهم فى هذه الصناعة » (١٤) .

ولم تكن اللغة العبرية بتراتها القديم المتمثل فى نصوص العهد القديم ، والمشنا ، والبيوطيم ، صالحة للتعبير عن مفاهيم النهضة العلمية والأدبية ، فالعبرية كانت حينئذ لغة شبه ميتة ، ولم تكن شائعة الإستعمال بين يهود العصور الوسطى ، ولذلك استخدم علماء اليهود اللغة العربية فى تدوين مؤلفاتهم وبحوثهم ، واستعملوا رموز الحروف العبرية فى كتاباتهم العربية بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات الرمزية الضرورية لتصبح ملائمة لأداء هذه المهمة (١٥) ، وكانهم أرادوا بذلك إحياء رموز الحروف العبرية فى أذهان الدارسين اليهود .

وأمام تلك الحالة المتردية للغة العبرية لم يستطع شعراء اليهود فى الأندلس أن ينهضوا بالعبرية نهوضاً تاماً وأن يجعلوها مستعملة فى التخاطب اليومى بين طائفتهم ، لكنهم نجحوا فى أن يجعلوا منها لغة أدبية ، وبذلوا فى ذلك جهوداً ضخمة ، حيث عملوا على تطوير معانى الكلمات والإكثار من المشتقات ، واستحدثوا العديد من الألفاظ والمصطلحات ، التى استعاروا بعضها من اللغة العربية واستطاعوا بذلك تنمية الثروة اللفظية للغتهم ، وتطوير طرق التعبير فيها . ومع ذلك ظلوا يشكون من ضعف العبرية طوال العصر الأندلسى . وتتضح تلك الشكوى بجلاء فى قول سليمان بن جبيرول (١٦) :

הַשְּׂקִיף לְבָבִי עַל עֲדַת צַרַּר נְאֻהִי  
 מִרְחֵה פְּלִיסְתִּים אֲשֶׁר בְּשֶׂאֲרָת  
 נֶאֱדָעָה כִּי בְּשִׂמְדָה יְהֵם שְׂפֹת -  
 לְדַם רַכְמֵעֵסֶה יִמָּה בְּעֲדָרָם

جال فكرى فى جماعة الرب ، فصرت  
معلمًا لفلولهم المتبقيّة  
وعلمت أن اللغة المقدسة فقدت  
منهم ، وصارت غير موجودة تقريباً  
وأن لغتهم غريبة عن اللغة العبرية ، ليس  
لها أية صلة باللغة اليهودية  
ونصفهم يتكلم بالألومية ، ونصفهم الثانى  
يتكلم بلغة أبناء قيذار المكررة

ونجد الشكوى نفسها عند يهودا الحريزى<sup>(١٨)</sup> الذى أرجع ضعف العبرية إلى  
كراهية اليهود لها ، وعزوفهم عنها وتفضيلهم للعربية عليها فى التخاطب<sup>(١٩)</sup> . أما  
موسى بن عزرا<sup>(٢٠)</sup> فأرجع سبب ضعف العبرية إلى عامل آخر حيث قال : « قباتصلاء  
الجلاء وطول مدة البقاء ذهب اللسان العبرى ، وبأذ وانقطع أوركاد »<sup>(٢١)</sup> .

والمواقع أن القرابة اللغوية القوية بين العربية والعبرية هى التى مكنت شعراء  
العبرية الأندلسيين من بث روح الحياة فى لغتهم العبرية ، حيث استطاعوا التخلص  
تقريباً من التأثير الأرامى الكبير على العبرية ، ووجدوا فى العربية خير معين لهم على  
الإنفلات التدريجى من قيود التقديس الحديدية التى كبلت العبرية طوال مئات السنين ،  
ووقفت حجر عثرة أمام نموها وتطورها . ومن هنا اعتمد شعراء العبرية الأندلسيون على

مصدرين أساسيين في تجديد العبرية وتطويرها ، وقد أشار لوناش بن لبرط ، رائد التطور والتجديد في الشعر العبري إلى هذين المصدرين بقوله :

גַּזַּר יַדְבִּיבָה ? הַהוּ סִפְרֵי קַדְוָשִׁי ■

הַ פְּרָדְסָה ? הַהוּ סִפְרֵי עֲרַבִּי ■

لتكن الكتب المقدسة جنتك .: . ولتكن الكتب العربية فردوسك (٢٢)

ويؤكد هذا القول أن مصدرى التطور والتجديد في الشعر العبري الأندلسي كان أحدهما الكتب اليهودية المقدسة ، وهي أسفار العهد القديم والمشنا وما كتبه علماء اليهود عنهما من شروح وتعليقات ، وكان ثانيهما الكتب العربية بمختلف علومها وأنواعها وخاصة علوم اللغة والأدب . ولقد تتلمذ شعراء العبرية الأندلسيون على يد علماء اللغة والأدب العرب ، ووقفوا على أسرار علوم البلاغة ، والنحو والصرف ، والنقد الأدبي ، والعروض والقوافي ، وأدركوا - كما يقول موسى بن عزرا - أن العرب « نظمت ونثرت في أكثر الأشياء وفي معظم فنون الدنيا ، من فضل ونقص ومدح وكبح ونقص وإبرام ، وفي كل التشبيهات وفي جميع المتضادات ، بما أتاح الله لها من طول اللسان وسعة البيان ، حتى أنها موهت في تحسين القبيح وتقبيح الحسن ، وصورت الباطل في صورة الحق ، والكذب في صورة الصدق بالإقتدار على المقال » (٢٣) .

وعلى الرغم من تنوع المصادر العربية التي تأثر بها شعراء العبرية الأندلسيون ، فإن الشعر العربي كان في نظرهم النموذج الأمثل الذي حاكاه كل واحد منهم في أشعاره ، وقد ظل الشعر العربي يحظى بهذه المكانة طوال العصر الأندلسي ، بدليل قول يهودا الحريزي : « اعلّموا أن الشعر الرائع الذي يمتلئ باللاكي هو منذ البداية من ممتلكات العرب ، فهم الذين رأبوا فيه كل صدع ، ووزنوه بموازين عادلة ، ووضعوا أسسه ، وأقاموا صرحه ، وأعدّوا موائده ، وأطعموا أطايبه ، وبنوا غرفه ، وشيدوا قصوره » (٢٤) .



ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن شاعر العبرية الأندلسي كان يضع نموذجاً شعرياً عربياً نصب عينيه ، ينظر فيه بإمعان ، وينظم على غراره شعره العبرى ، وأنه كان يفكر بالعربية أولاً ، ثم يحاول بعد ذلك ترجمة أفكاره العربية بالعبرية ، وأقد وضع موسى بن عزرا قاعدة للترجمة والنقل عن العربية حيث قال : « وإن ذهبت إلى تحويل معنى من العربية إلى العبرانية فخذ روحه ومعناه دون قلب ألفاظه لفظة لفظة » (٢٥) ، ومن يقرأ الشعر العبرى الأندلسي يصادف الكثير من التعبيرات العربية التي نقلت معانيها إلى العبرية (٢٦) .

بيد أن شعراء العبرية الأندلسيين ، وخاصة الجيل الأول منهم مثل بوناش بن لبرط ، وإسحاق بن خلفون (٢٧) ، وشمونيل هناجيد (٢٨) ، وجدوا أنفسهم مضطرين للتجديد فى العبرية ، لكى تصير صالحة للتعبير عن المعانى والمفاهيم والمصطلحات الجديدة فى أشعارهم ، ويلخص إبراهيم بن يوسف سمات التجديد فى الشعر العبرى الأندلسي فيما يلى (٢٩) :

١ - امتناع الشعراء من استعمال الكلمات المستعارة من اللغات الأجنبية حتى لو أن هذه الكلمات دخلت فى أدب حاخامات التلمود ، مثل الكلمات اليونانية واللاتينية ، فيما عدا كلمة (  $\text{מִיָּדָה}$  محيط ) وأسماء الزهور غير الموجودة فى العهد القديم مثل كلمة (  $\text{יָסְמִין}$  ياسمين ) وكلمة (  $\text{רֶגֶל}$  ررد ) .

٢ - امتناعهم من تصريف الأفعال المعتلة اللام بالألف مثل تصريف الأفعال المعتلة اللام بالهاء .

٣ - استعمالهم للأسماء العبرية فى حالة الأفراد إذا كانت قد استعملت فى العهد القديم بصيغة الجمع فقط والعكس ، أى استعمالهم للأسماء فى حالة الجمع إذا كانت قد استعملت فى العهد القديم بصيغة المفرد فقط .

٤ - استعمالهم لأسماء الذات بصيغ جديدة لم ترد فى العهد القديم ، وكذلك استعمالهم للأفعال بأوزان غير موجودة فى العهد القديم .. كتكملة اضطرارية للصيغ الشائعة فى المقرأ .

٥ - استخدام الكلمات بمعانٍ جديدة عن طريق استعارة المعانى الجديدة للكلمات العبرية من العربية ، مثل :  $\text{גַּלְגַּל}$  غلام حسن ، و  $\text{הַגְּדִיל}$  فتاة جميلة ، و  $\text{אֶתְרָא}$  قَدْر ، مصير ، و  $\text{הַגְּדִיל}$  ،  $\text{הַגְּדִיל}$  نوابئ الدهر ، و  $\text{אֶתְרָא}$  عقيدة ، دين ، و  $\text{הַגְּדִיל}$  جسم ، ومن هذه الأخيرة أيضاً مصطلح  $\text{הַגְּדִיל}$  مَادِي ، وما شابه ذلك . واستعملت المعانى الجديدة أيضاً لإكساب التركيب دلالات جديدة ، مثل كلمة  $\text{אֶתְרָא}$  \* ( التي من بين استعمالاتها في العبرية الدلالة على أصل الشيء ومصدره ، ومن ثم استعملت لاستحداث تراكيب عديدة نحو :  $\text{אֶתְרָא הַחֲכָמָה}$  نوال الحكمة ، و  $\text{אֶתְרָא הַשֶּׁעַר}$  رب الشعر ، و  $\text{אֶתְרָא הַלֵּל}$  أبو العلم ، وما شابه ذلك . وكذلك مفاهيم أخرى من تركيب كلمة  $\text{אֶתְרָא}$  \* ( التي استعملت لإيجاد مصطلح مثل :  $\text{אֶתְרָא הַשֶּׁכֶל}$  بمعنى : نوال الفطنة والعلم ، وكلمة  $\text{בַּעַל}$  \* ( صاحب كذا ، وكلمة  $\text{בֶּן-כֶּזַב}$  \* ( ابن كذا ، التي استعملت لإيجاد مصطلحات مثل :  $\text{בֶּן-כֶּזַב חֲכָמָה}$  أصحاب الحكمة ، و  $\text{בֶּן-כֶּזַב אַהֲב}$  العاشقون ، وما شابه ذلك . وقد استعملت استعارة المعانى من العربية أيضاً في إكساب حروف المعانى دلالات جديدة نحو :  $\text{בְּאֶהְבֶּךָ}$  من أجل الحب ، و  $\text{בָּא}$  حضر ، و  $\text{בֶּן-כֶּזַב}$  أنزلني ، و  $\text{בֶּן-כֶּזַב}$  وكذلك  $\text{בֶּן-כֶּזַב}$  بمعنى : نقله ، و  $\text{בָּא}$  على الرغم من ، و  $\text{בָּא}$  بل ، وغير ذلك .

والواقع أن صاحب هذه السمات اللغوية يتجاهل مظاهر التأثيرات اللغوية العربية الأخرى في الشعر العبري الأندلسي ، والتي يمكن حصر أهمها في المجالات الآتية :

١ - مجال القصائد ذات اللغتين .

٢ - مجال النحو والصرف .

٣ - مجال الكلمات والدلالات الجديدة .

# أولاً: مجال القصائد ذات اللغتين

نعنى بالقصائد ذات اللغتين القصائد المزوجة اللغة ، أى التى استعملت اللغتان العبرية والعربية غالباً فى صياغتها ونظمها ، ويوجد فى نواوين الشعر العبرى الأندلسى العديد من هذه القصائد ، التى تعد شاهداً بارزاً على مدى قوة تأثير اللغة العربية فى الشعر العبرى خلال العصر الأندلسى ، فعلى الرغم من أن شعراء العبرية فى ذلك العصر اختاروا اللغة العبرية لتكون لغة لأشعارهم ، لكنهم لم يستطيعوا التخلص نهائياً من سلطان اللغة العربية عليهم وتغلغلها فى ثقافتهم وسيطرتها على عقولهم وتفكيرهم .

وأول ما يصادفنا من نصوص عربية فى قصائد الشعر العبرى الأندلسى تقدمات عربية مكتوبة بوموز الحروف العبرية ، من مثل مقدمة القصيدة السادسة فى ديوان إسحاق بن خلفون ، حيث قيل : « وكتب يمدح الربى يهودا بن يوسف ، (٢٠) ، ومن مثل مقدمة القصيدة المائة والسادسة والسبعين فى ديوان موسى بن عزرا ، حيث قيل : « وخاطب أبا إبراهيم بن بارون مستديماً تأليفه الملقب بالموازنة على قافية الفاء ، (٢١) وغير ذلك من التقديمات العربية التى تعتبر ذات أهمية كبيرة فى تحديد غرض القصيدة من ناحية ، وفى ذكر أسماء الأشخاص أو المؤلفات أو الأحداث من ناحية ثانية .

ومع أن التقديمات العربية تختلف أحياناً من شاعر لآخر ، ومن قصيدة لأخرى ، فإنها كثيراً ما تتضمن معلومات هامة ذات قيمة أدبية أو تاريخية أو علمية أو اجتماعية . ويرى إسرائيل ليفين أن التقديمات العربية لقصائد الشعر العبرى الأندلسى كتبها جماعة النساخ الذين كانوا يقومون بنسخ الأشعار العبرية (٢٢) . وربما كان ذلك كذلك لأن غالبية تلك التقديمات العربية تتضمن ضمير الغائب ، مما يشير إلى أن كاتب كل واحدة منها لم يكن الشاعر نفسه . لكننا لو عرفنا أن الشعر العبرى الأندلسى - كما يقول أشتور - كان يلقى فى غرف الإستقبال فى قصور أثرياء اليهود ونوى المناصب الهامة منهم (٢٣) ، ولو قرأنا المقدمة العربية التى وضعها يوسف بن شموئيل هنا جيد لديوان

والده « **הַיָּמִינִים** » ابن المزامير « والتي قال فيها : « هذا الديوان من أقواله الموزونة والقطعات على أعاريض شتى كانت تغنى بحضرته » (٣٤) ، أى فى وجود والده ، ولو تأملنا هذا وذاك بعناية لاستطعنا أن نقول إن الشاعر نفسه كان يشارك فى صياغة التقديمات العربية لقصائده إما بالتوجيه أو بالمراجعة أو بالتصحيح ، لأنه صاحب القصيدة التى تكتب لها التقدمة العربية .

ولم يقتصر تداخل النصوص العربية فى الشعر العبرى الأندلسى على هذا فحسب ، بل أدخل شعراء العبرية فى موشحاتهم أبياتاً وأشعاراً عربية مكتوبة برموز الحروف العبرية . وتختلف مواضع تلك الأبيات والأشعار العربية فى متن الموشحة العبرية فتارة ترد فى داخلها ونهايتها ، وتارة أخرى تقتصر على نهايتها ، مما أوجد نمطين متمايزين من أنماط القصائد ذات اللغتين ، أحدهما النمط المتشابه الذى تتداخل فيه الأبيات والأشطار العربية بأبيات الموشحة العبرية ، وثانيهما النمط الختامى الذى ترد فيه الأبيات والأشطار العربية فى نهاية الموشحة العبرية .

ومن أمثلة النمط الأول موشحة إبراهيم بن عزرا (٣٥) مؤلفة من خمس فقرات وخارجة ، وكل فقرة مكونة من غصن ذى أربعة أشطار ومن قفل ذى ثلاثة أشطار ، أما الخارجة فمكونة من أربعة أشطار . وتوجد الأبيات والأشطار العربية فى نهاية الأغصان الخمسة وكذلك فى الخارجة . وقد وضعت خطأ تحت النص العبرى الوارد فى أغصان وخارجة الموشحة التالية بغرض تحديده وبيان موضعه .

**ويبدأ الشاعر الفصن الأول بقوله :**

**מְדוּדָה אֶמְרוּ בְּחַיִּק**

**מִשְׁכָּה / יִאֲבָקוּ**

**עַיִי תְּלֹאוֹת**

**וּלְכַנְהֵם אֶלְסֹבֵק**

من حجر مرب في كنف  
سلطان تصارعني  
متاعب  
ولكنهم السبق

والمعنى : كأن المتاعب في سرعة تتابعها عليه مثل خيل السباق .

والفصن الثاني :

הַה לְבַב עֲזָב בְּצֹק

פרוד / יצחק

חוקי / רפתל גבאח

אלסיר יכפק

أه : ترك قلب في قلق

الإنفصال ، تتمزق

نياطه ، ومثل جناح

الطير يخفق

والمعنى : خفقات القلب من شدة تأله يشبه رفرقة جناح طير مذبح .

والفصن الثالث :

אם לה יום יחליק

לשון / ראם חוקר

חוקי / גדא פיגר

סהמא בה תרשוק

إذا داهنك يوماً ،  
وخاطبك بلسان  
معسول ، غدا فيجر  
سهماً به ترشف

والمعنى : أن الزمان خداع فيوم أن يصفو يجهز سهم الغدر فى اليوم التالى .

### والقصن الرابع :

יום אשר כזב אפרק

צדק וגם בעתקר

מימיך קצבו פקד

אצתי בה יפהקר

يوم أن نضب ينبوع  
العدل ، وتحوت مياهه  
أيضاً وجفت ، فقد  
أضحى به يفهق

والمعنى : أنه صار يستغيث بحبيبه ومملوحه الذى جفاه لينقذه من حشرجة الموت .

### والقصن الخامس :

אל תקיז ידגעים לריק

שרים זהתאפקו

הוא אלדי עאלם

אלעלא בה ישפק

أيها الأمراء ألا تتعبوا أرواحكم  
عبثاً ، وتمالكوا أنفسكم  
هذا الذي عالم  
العلابه يشفق

والمعنى : أن الله سبحانه وتعالى هو الذي سوف يشفق عليه ويتغمده برحمته .  
وكانت الخارجة بكاملها من أبيات وأشطار عربية على النحو التالي :

אלגזאל שק אלחריק

אלסלאק תרהק

מא חזני אלא תרהק

אדא למ ילחק

الغزال شق الحريق

والسلالِق ترهق

ما حزني إلا حريد

إذا لم يلحق (٣٦)

والمعنى كما ذكره دافيد كاهانا أن الغزالة ( الفتاة الحسنة ) انطلقت إلى الدغل ،  
والتابحون يتعقبونها ، وحزنه كبير على واحدة لم يلحق بها (٣٧) .

ويتضح من هذا النموذج المزدوج اللغة كيف استعان الشاعر بالأشطار العربية  
في نظم أغصان موشحته ، وكيف جاءت الخارجة بكاملها بنص عربي خالص . وقد  
تضمن الفصن الأول شطرة عربية واحدة وتضمنت الأغصان الثاني والثالث والرابع

شطرة عربية ونصف شطرة ، وتضمن الفصن الخامس شطرتين عربيتين كاملتين .  
وصيغت جميع هذه الأبيات والشطرات بالعربية الفصيحة كما هو واضح من نصها  
وتراكيبها (٣٨) .

أما النمط الثاني ، وهو النمط الختامي ، فهو الأكثر شيوعاً في دواوين الشعر  
العبرى الأندلسي ، وهو يختلف من ناحية عدد أبياته وأشطاره ، حيث توجد الخارجة  
العربية التي بنى عليها شاعر العبرية موشحته . وتوجد عدة أنواع من هذه الخرجات  
العربية التي يمكن حصرها في الأنواع التالية :

(١) الخارجة المؤلفة من شطرين ، مثل قول شيموثيل هناجيد :

עסקין אעחב קא / רב לא יפתרקא

(٣٩)

عاشقين اعتنقا / رب لا يفترقا

(٢) الخارجة المكونة من بيتين ، مثل قول موسى بن عزرا :

טלמני פי אהב / טלמא מבין

(٤٠)

ביני ובינך רב / אלעאלמין

ظلمتني في الحب / ظلماً مبين

بينى وبينك رب / العالمين

(٢) الخارجة المكونة من سطرين في كل واحد منهما ثلاثة أشطار ، مثل قول يوسف بن

صديق :

חביבי קד ירחל / רעאדה לס. יצזל /

ראי צנר לי

לבד לי אן אחסל / או איש עסא יעמל //

(٤١) עז. קד בלי



حبیبی قد یرحل / وعبادة لم ینزل / وأی صبر لی  
 لا بد لی أن أحمل / أو إیش عسی یعمل / من قد بلی  
 (٤) الخارجة المكونة من أشطار غیر متساوية فی الحجم ، مثل قول شیمونیل هناجید :

אללה יוסאפיל לסן בן/חביבי  
 יאמור חפת ישי אלזמן/יגיבו

(٤٢)

الله يسائل لمن بان / حبيبو  
 يأمر حيث يشي الزمن / يجيبو

(٥) الخارجة المؤلفة من سطرین فی كل واحد منهما أربعة أشطر ، مثل قول موسى بن

عزرا :

באללה רסודל/קל ללכליל  
 כף אלסביל /ריבית ענדי  
 כלף אלחגל /אעסיה הלאלי

עלי אלنבאל/وازيد نهدى

(٤٣)

بالله رسول / قل للخييل .: كيف السبيل / وبييت عندي  
 خلف الحجال / أعطيه دلالي .: على النبال / وأزيد نهدى

(٦) الخارجة العربية المكونة من ستة أشطار أو ثلاثة أبيات ، مثل قول إبراهيم بن عزرا :

הכלונא ראבתלינא  
 ואים יקול אלנאם פינא  
 קום ננא יא נור עיבי  
 בגעל אלשך יקינא  
 וננאדי פף אלנראדי  
 קד מלכנא מן הדינא

(٤٤)

ويلونا وابتلينا  
وأيش يقول الناس فينا  
قوم بنا يا نور عيني  
نجعل الشك يقينا  
وننادى فى البرارى  
قد ملكنا من هونا

وواضح أن هذه الأنواع الستة من الخرجات العربية مختلفة من ناحية عدد أبياتها وأشطارها . وأن لغتها مشوية ببعض الألفاظ والمصطلحات العامية ، ولم يلتزم فيها بقواعد التركيب فى العربية الفصحى ، وفى النوع الأول يرد المثنى ( عاشقين ) منصوباً وحقه الرفع ( عاشقان ) لأنها مبتدأ . وفى النوع الثانى ترد الصفة ( مبین ) ساكنة النون والصواب النصب ( مييناً ) لأنها صفة لمنصوب ، وفى النوع الثالث كلمة ( إيش ) العامية بدلاً من ( أى شىء ) ، بالإضافة إلى كتابة كلمة ( عسى ) بحسب منطوقها وليس بالياء . وفى النوع الرابع نجد ضمير المفرد الغائب بالواو فى ( حيببو ) و ( يجيبو ) والصواب ( حيبه ) و ( يجيبه ) ، بالإضافة إلى إشباع حركة عين الفعل ( يأمر ) حتى صارت ( يأمور ) ، وتغيير ( يشاء ) إلى ( يشى ) . وفى النوع الخامس حذف ( يا ) النداء قبل المنادى ( رسول ) ، وفى النوع السادس وردت الكلمة المنحوتة ( إيش ) السابقة ، و ( قوم ) فعل أمر بدلاً من ( قُمْ ) . وجميع هذه التغييرات من سمات العربية العامية التى كانت مستعملة فى التخاطب بين الناطقين بالعربية الدارجة فى العصر الأندلسى ، وما تزال موجودة إلى الآن فى بعض اللهجات العربية الحديثة .

والجدير بالذكر أن هذه الخاصية اللغوية صارت من خصائص الموشحات العبرية ، وخاصة خرجات الموشحات العربية ، التى استعان بها شعراء العبرية فى نظم موشحاتهم ذات اللغتين . ولذلك قال دافيد يلين : إن فى الأشعار الغزلية التى نظمت على هيئة الموشحات غالباً ما أخذ شعراء الأندلس بيتاً من قصيدة غزلية عربية مصاغ باللغة العامية المستعملة فى التخاطب اليومى ، وبنوا عليه هيكل القصيدة (٤٥) .

وتوجد سمة لغوية أخرى في الخرجات العربية للموشحات العبرية ، وهي تضمناها لبعض كلمات ومصطلحات من العامية الأسبانية التي كانت تسمى بالرومانثي . وقد أوضح شيرمان الألفاظ العربية المختلطة بألفاظ الرومانثي في هذا النوع من الخرجات العربية المختلطة ، مثل قول يوسف بن صديق (٤٦) :

כפרו סאמה / מרי אלחבויב אשתא די אנה (٤٧)

وترجمتها :

يا أمي ! ماذا أفعل / فحبيبي واقف أمام الباب

ولم تقتصر القصائد العبرية ذات اللغتين على الموشحات العبرية فحسب ، بل إننا نجد أشعاراً عربية في نظم قصائد عبرية من غير الموشحات ، مثل القصيدة التي نظمها يهودا الحريزي بالعبرية والعربية والآرامية (٤٨) ليثبت تمكنه من اللغات الثلاث ، ومثل قصيدة سليمان بن جبيرول التي بلغت تسعة وأربعين بيتاً ، وكانت خاتمتها بالعربية التي بدأ بها الشاعر من الشطرة الثانية في البيت الثالث والأربعين ، ثم أكملها بشعر عربي إلى نهايتها المكونة من ستة أبيات ونصف البيت . وقد رقت الأبيات هنا للإشارة إلى موضع النص العربي .

תאדת לבבי לנדוד	**	עד אן דפדתי תקדכי
הן פין טרדיש גאפר	**	להפה עלי סא חל בי
להפה עלי קום גדר	**	לם ישערד פארבי
להפה עלי סכתי בהם	**	דעלי עסיים תבסבי
להפה עלי זפאן אבי	**	קד סאל פיה תעגבי
להפה עלי סקע אלדי	**	קד צאק פיה מסלבי
בקית פיה ספרדא	**	חתי אסתחב תגרבי
חל אלגפא סקאלתי	**	אללה יעלם פדהבי

(٤٩)

- ٤٢ - منية قلبى للترحال .: فإلى متى تقرّبين أجلي
- ٤٣ - ها قد حبس مع الثيران .: لهفة على ما حلّ بى
- ٤٤ - لهفة على قوم غدوا .: لم يشعروا مأربى
- ٤٥ - لهفة على مكلى بهم .: وعلى عظيم تنسبى
- ٤٦ - لهفة على زمان أبى .: قد طال فيه تعجبى
- ٤٧ - لهفة على سقع الذى .: قد ضاق فيه مطلبى
- ٤٨ - بقيت فيه مفردا .: حتى استحَبَّ تقرّبى
- ٤٩ - حلّ الجفا مقالتى .: الله يعلم مذهبى

وتختلف الخاتمة العربية هنا عنها فى الموشحات العبرية ، فهى هنا بالعربية الفصيحة ، بينما هى هناك بالعربية العامية أو بالعامية المختلطة . ولا شك أن السبب فى دخول النصوص العربية فى القصائد العبرية ذات اللغتين يرجع إلى تأثير العربية فى شعراء العبرية الأندلسيين لكونها لغة حديثهم اليومى من ناحية ، ولغة تعليمهم واكتسابهم للعلوم العربية من ناحية ثانية ، وربما كانت غايتهم من ذلك تزيين بعض قصائدهم ببعض الأشعار العربية ، لا سيما أن تلك القصائد المزوجة اللغة كان يتغنى بها فى مجالس اللهو والطرب اليهودية .

## ثانياً : مجال النحو والصرف

على الرغم من القرابة اللغوية الشديدة بين العربية والعبرية ، فإن لكل واحدة منهما خصائصها اللغوية الذاتية ، التي تميزها عن الأخرى ، ولولا هذه الخصائص التمييزية ما جاز أن تسمى كل واحدة منهما لغة ، ولاعتبرت اللغتان لهجتين للغة واحدة . ولقد كان شعراء العبرية الأندلسيون حريصين على نظم التراكيب العبرية في صياغة أشعارهم ، غير أن إعجابهم القوي باللغة العربية وبالشعر العربي<sup>(٥٠)</sup> جعلهم يتأثرون بقواعد النحو والصرف العربي ، ووجدت ملامح هذا التأثير وسماته في مظاهر متنوعة يمكن إجمالها على النحو التالي :

### ١ - الإعراب :

من المعروف أن العبرية لغة سامية غير معربة ، وأنها فقدت الإعراب منذ انفصالها القديم عن اللغة السامية الأصلية ، والدليل على ذلك وجود آثار قليلة للإعراب في نصوص العهد القديم<sup>(٥١)</sup> . ويختلف الحال بالنسبة للغة العربية ، فهي اللغة السامية الوحيدة التي حافظت على الإعراب وما تزال محتفظة به حتى اليوم .

وتؤكد شواهد الإعراب في الشعر العبري الأندلسي ، مدى قوة التأثيرات اللغوية العربية في أشعار شعراء العبرية بالأندلس ، رغم قلة هذه الشواهد الإعرابية فيها . ولم يستطع شعراء العبرية الأندلسيون تجاهل قواعد الإعراب في العربية عند استخدامهم لأسماء ممدوحيههم من اليهود ممن تسموا بالكنايات العربية ، ومن ذلك كنية (أبو إسحق) التي كانت تطلق عند اليهود على من يسمّى بإبراهيم ، والتي نجدها في قول إسحاق بن خلفون :

אַבְרָהָם אַבְרָם אִסְחָק \* קָחָה שִׁירָה בְּהַ הַדְּבַק (٥٢)

يا سيدى يا أبا إسحاق .: تقبل قصيدة رصعتها من أجلك

وهنا استخدم الشاعر تركيباً إضافياً في حالة النداء ، والمنادى المضاف يأتي منصوباً في العربية ، حيث تظهر علامة النصب في المضاف دائماً ، ومن ثم نصب الشاعر كلمة ( . אב ) بالالف (٥٣) ، لأنها من الأسماء الخمسة التي ترفع بالواو وتنصب بالالف وتجر بالياء .

وجاء اسم العلم ذاته في حالة الجر في قصيدة أخرى للشاعر نفسه حيث قال :

(٥٤)

לְהַשִּׁיר אָבִי אֶחְסֶק בְּבִירֵי אֶשֶׁר בְּדוֹעַ  
בְּאֶפְסֵי אֶרְצוֹת עַם קְחוּקִים בְּבִבְכָנִי  
للشريف أبي إسحاق ، مولاى ، الذى يعرف

عند البعيدين في أقاصى البلاد مثلما يعرف عند جيرانه

ولقد حافظ ابن خلفون هنا على الإعراب ، حيث جرّ كلمة ( . אב ) بالياء (٥٥)

للسبب الذى أوضحته آنفاً ، ولأن الكنية ( أبو إسحاق ) بدل من ( הַשִּׁיר الشريف ) المجرورة باللام ، والبدل من المجرور يكون مجروراً مثله ، وأبو إسحاق الممدوح هنا هو أبو إسحاق إبراهيم بن عطا الذى كتب إليه ابن خلفون قصيدته الأولى بغرض المدح ، وقيل فى تقديمها العربية : « وقال ممتدحاً للشيخ أبى إسحاق إبراهيم بن عطا أطل الله بقاءه » (٥٦) ، وهو نفسه الممدوح الذى كتب إليه ابن خلفون قصيدته الثانية ، وذكر فى تقديمها العربية : « وكتب لإبراهيم بن عطا يوم نزوله إلى عُرس صهره بن غيات » (٥٧) .

ومن شواهد الإعراب أيضاً ما نجده فى أسماء الأعلام العربية التى كان يهود الأندلس يتسمون بها ، والتى ورد بعضها فى أشعار شموئيل هناجيد ، مثل كنية (أو حسان) التى جاءت منصوبة المضاف فى حالة النداء ( . אבא אבא חסאן ) (٥٨) ، ومثل كنية ( ابن أبى موسى ) التى وردت فيها كلمة ( . אב ) مجرورة بالياء لأنها مضافة إلى كلمة (ابن) قبلها فى تركيب ( . אבא - אבא - אבא ) (٥٩) ابن أبى موسى .

## ٢ - واو القسم :

تستعمل العبرية حرفين من حروف المعاني للقسم، أحدهما الباء والثاني اللام (٦٠)،  
والحرف الأول أكثر استخداماً في العبرية من الحرف الثاني ، ولذلك نجد باء القسم  
مستعملة بكثرة في الشعر العبرى الأندلسى ، كما يوجد في العبرية نمط ثالث للقسم ،  
وهو القسم بدون استخدام الباء أو اللام .

وعلى الرغم من وجود ثلاثة أنماط للقسم في العبرية على هذا النحو فقد استعار  
شعراء العبرية الأندلسيون واو القسم من العربية ، واستعملوها بكثرة ملفقة للنظر في  
أشعارهم ، من نحو قول موسى بن عزرا :

וְחַי אֱהֵב אִשְׁרֵךְ לָהֶם בְּבִשְׁמִי  
וְחַי מִכְּאוֹב יְחִידָתִי בְּבִרְדָּם

(٦١)

وحياة الحب الذى أكنه لهم فى نفسى

وحياة تألم روحى بسبب فراقهم

ولعل الشاعر شموئيل هنا جيد أكثر شعراء العبرية الأندلسيين استخداماً لواو  
القسم العربية ، التى لم يعرف استخدامها فى العبرية قبل العصر الأندلسى .

## ٣ - واو رُبُّ :

تضمّر (رُبُّ) مع الواو فى نحو : ورجل أكرمتُ ، بمعنى : ورُبُّ رجل أكرمته .  
وتختص واو رُبُّ بالدخول على الأسماء ، لأنها تجرّ ما بعدها ، والجرّ من خصائص  
الأسماء . ولقد استعمل شعراء العبرية الأندلسيون واو رُبُّ فى أشعارهم ، على الرغم من  
أن هذا الإستعمال غير معروف فى العبرية قبل العصر الأندلسى .

ومن ذلك قول سليمان بن جبيرول :

רְאוּמָר זֶאל תְּחַשֶׁה \* לְגַבְיָהּ פִּן לְקִשָּׁה  
עֲבִיתִי וְזֶאל אֶחְשֶׂה \* וְכִלְיֹתַי תְּרֹחַת

(٦٢)

و (رُبُّ) قائل لي : لا تصمت .: لكيلا يقسو قلبك

فأجبتَه قائلاً : كيف أصمت .: وأحشائي محسرة

ومن اليسير تحديد واوربُ في الشعر العبري الأندلسي ، وتمييزها بسهولة عن واو العطف التي تشبهها في حركتها ورمزها ، عن طريق التركيب وسياق المعنى ، حيث يوجد دائماً جملة جوابية لجملة واوربُ ، بينما لا توجد الجملة الجوابية في تركيب واو العطف . وربما تأتي الجملة الجوابية عقب جملة واوربُ مباشرة ، كما في المثال السابق ، وربما تتأخر الجملة الجوابية عقب جملة واوربُ مباشرة ، كما في المثال السابق ، وربما تتأخر الجملة الجوابية في الشعر العبري الأندلسي ، على نحو ما نجد في قصيدة سليمان بن جبيرول ، التي يبدأها بقوله :

רְאוּמָר : זֶאל תִּפְסֹן \* יְבִיתָהּ זֶאל אֶחְשֶׂה

و (رُبُّ) قائل لي : لا تتم .: واشرب خمرة معتقة

ثم تأتي الجملة الجوابية في البيت التاسع عشر من القصيدة ذاتها ، حيث يقول

الشاعر نفسه :

(٦٣)

גַּעַרְתִּיהוּ : דָּם דָּם \* זַלְיָהּ זֶאל אֶחְשֶׂה תְּקֹדֶם

زجرته قائلاً : اسكت اسكت .: كيف تجرؤ على قول هذا !

أضف إلى ذلك وجود النقطتين المتعامدتين بعد الإسم الذي يلي واو (رُبُّ) ، وهما

الرمز الذي يدل على معنى القول ، ومن ثم أتى اسم الفاعل ( אַחְשֶׂה قائل ) بعد واو

(رُبُّ) في الشعر العبري الأندلسي دائماً .



## ٤ - أفراد الفعل قبل الفاعل الجمع :

من خصائص تركيب الجملة الفعلية في اللغة العبرية التطابق بين الفعل والفاعل في تركيب الجملة الفعلية ، فإذا كان الفاعل مفرداً كان الفعل قبله مفرداً ، وإذا كان الفاعل مثنى أو مجموعاً وجب أن يكون الفعل قبله مجموعاً أيضاً ، والمقصود بإفراد الفعل وجمعه هنا ليس الإفراد والجمع الذي يحدث في الأسماء ، وإنما المقصود من ذلك وجود ضمير الجمع الدالّ على الجماعة قبل الفاعل الجمع أو المثنى طبقاً لحالتى المذكر والمؤنث من ناحية ، ولحالة زمن الفعل من ناحية ثانية . ولا يوجد مثل هذا التطابق بين الفعل وفاعله في العربية الفصيحة إلا نادراً<sup>(٦٤)</sup> ، ومن ثم تتمايز اللغتان العربية والعبرية بعضهما عن بعض في تركيب الجملة الفعلية ، فالعربية اهتمت بالحدث ، والعبرية اهتمت بالتطابق . وقد لاحظ الدكتور دوف يردين أن الشاعر شموئيل هناجيد لم يراع التطابق بين الفعل ( المسند ) والفاعل ( المسند إليه ) في قوله :

יִשְׁתַּחֲוֶה כָּל יִשְׂרָאֵל \* כִּי תִסְמְךָ בְּךָ לְחַיִּים (٦٥)

يظن جميع الناس / أن موتها فيه للحياة

وكان القياس يقتضى أن يقول الشاعر ( יִשְׁתַּחֲוֶה יִזְנֹנִים ) بدلاً من قوله ( יִשְׁתַּחֲוֶה יִזְנֹנִים ) ، طبقاً لنظام تركيب الجملة الفعلية في العبرية . لكن شموئيل هناجيد تأثر هنا بنظام الجملة الفعلية العربية ، فذكر الفعل مفرداً ومجرداً من الضمير الدال على الفاعل الجمع .

## ٥ - صيغة إسم الفاعل :

صيغة إسم الفاعل من الفعل الثلاثى المجرد مشتقة دائماً في العبرية على وزن ( פָּעַל فاعل ) ، وقد لاحظ الدكتور دوف يردين أيضاً أن الشاعر شموئيل هناجيد يكثر من استخدام وزن ( פָּעַל فاعل ) في صياغة واشتقاق اسم الفاعل من أفعال عبرية ثلاثية كثيرة ، مثل صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثى ( פָּעַל صَهَل ) في قوله :

(٦٦)

וְלֹא תִרְאֶה לְבַד לְהֵם שָׁל חַיִּים  
וְלֹא תִשְׁמַע לְבַד רִגְשָׁת צְהָלִים

ولا ترى سوى بريق (السهام) المارقة

ولا تسمع غير جلبة (الخيول) الصاهلة

فكلمة (צְהָלִים صاهلة) صفة لموصوف محذوف تقديره (סוּסִים خيول ،  
أحصنة) ، وهي صفة لجمع مذكر مفردة (צְהָלִים صاهل) . وكان القياس أن تصاغ  
على وزن (פְּעֻלָּה فاعل) ، فيقال : (צְהָלִים صاهل) ، وأن تجمع على (צְהָלִים  
صاهلة) ، لكن شموئيل هنا جيد اشتقها على صيغة (פְּעֻלָּה فاعل) العربية . ولعل  
الموسيقى الداخلية للبيت هي التي دفعته إلى ذلك ، حيث تتوافق آخر كلمة في الشطرة  
الأولى مع آخر كلمة في الشطرة الثانية من ناحية الموسيقى المقطعية والنبرية . وربما  
كان لصيغة اسم الفاعل من الثلاثي الصحيح في الآرامية أثرها أيضاً في هذا النوع من  
أسماء الأفعال غير القياسية في العبرية .

ولا شك أن هذه الظاهرة والظواهر الأخرى السابقة تؤكد مدى تأثير شعراء العبرية  
الأندلسيين بنحو العربية وصرفها ، وتمثل نوعاً هاماً من أنواع التأثيرات اللغوية العربية  
في الشعر العبري الأندلسي ، لأنها مست جوهر اللغة العبرية في صميم خصائصها  
الذاتية ، ولعل هذا هو السبب في استبعادها - فيما عدا واو القسم - من الشعر العبري  
بعد العصر الأندلسي ، لأنها تتنافى مع طبيعة العبرية وقواعد نحوها وصرفها .

## ثالثاً : مجال الكلمات والدلالات الجديدة

ذكرنا من قبل أن اللغة العبرية كانت قبل العصر الأندلسي فقيرة في ثروتها اللفظية إلى حد كبير ، وقلنا إن شعراء العبرية الأندلسيين بذلوا جهوداً ضخمة في سبيل إثراء المعجم العبري بالعديد من المشتقات والكلمات الجديدة . وقد استطاع أولئك الشعراء أن يحولوا العبرية من لغة شبه ميتة ومهجورة من قبل اليهود إلى لغة أدبية تُنشد بها الأشعار في مجالس اللهو والطرب عندهم مثلما تنشد الأشعار العربية في مجالس اللهو والطرب عند العرب .

لكن مهمة إثراء المعجم العبري لهذا الغرض لم تكن سهلة وميسورة ، فقد كان إحياء العبرية على المستوى الأدبي يحتاج إلى الكثير من الكلمات والمصطلحات والمعاني لكي يستطيع شعراء العبرية محاكاة الشعر العربي ، ومن ثم دعت الضرورة إلى إدخال معان جديدة على الكلمات العبرية كلما وجد شاعر العبرية وجهاً من وجوه الشبه اللفظي أو الصوتي أو المعنوي بين الكلمة العربية والكلمة العبرية ، وهكذا اكتسبت الكلمات العبرية دلالات جديدة لم تكون تدل عليها من قبل . ويبدو هذا بوضوح في المعجم الذي صنفه الدكتور دوف يردين لدواوين شموئيل هناجيد الثلاثة : ( 13 קהלים ابن المزامير ) ، و ( 14 בתנ"ך ابن الأمثال ) ، و ( 15 קהלות ابن الجامعة ) ، حيث يوجد العديد من الكلمات والمصطلحات التي استعملها هناجيد بمعان جديدة (٦٧) .

ولم تكن الكلمات العبرية بمشتقاتها التي استحدثها شعراء العبرية الأندلسيون كافية لنظم الشعر العبري ، فشعراء اليهود وجدوا أنفسهم أمام مفاهيم ومعان عربية متنوعة عجز المعجم العبري عن التعبير عنها ، ومن ثم اضطروا إلى استعارة ألفاظ عربية لكي يتمكنوا من التعبير عنها في أشعارهم .

وسوف نعرض فيما يلي لأمثلة قليلة من كلا النوعين مع الإشارة إلى التجديد في المعنى للكلمة أو اقتراضها من العربية .

١ - كلمة ( סַעֲדָה ) جواب ، رد :

من الكلمات العبرية المقرائية (٦٨) ، التي وجد تادرس أبو العافية بينها وبين كلمة (معنى) العربية شبيهاً لفظياً ، فاستعملها بالمعنى العربي في قوله :

(٦٩) רַחֲמֵי סַעֲדָהּם בּוֹ יִכְלֹף  
וַיִּבְדֹּארוּ עֵינָיוּם לַתְּהִלָּה

واكتملت فيه قوة معانيها .: فوردت قاصرة عن المدح

٢ - كلمة ( ولد ) :

كلمة عربية يقابلها في العبرية ( יָלַד ) بإبدال الواو ياء . ووردت في قول إسحاق بن خلفون :

(٧٠) וְהוּא יוֹסֵף יָלַד יַעֲקֹב אִשָּׁר הוּא  
כִּמּוֹ יוֹסֵף בְּנֹו יַעֲקֹב בְּזֵידוֹ

وهو يوسف ولد يعقوب ، الذي .: مثل يوسف بن يعقوب نذيره

٣ - كلمة ( פְּרַת ) نهر الفرات :

إسم لنهر قديم ورد ذكره في العهد القديم كواحد من أنهار الجنة الأربعة (٧١) ، وهو أحد نهريين كبيرين في بلاد الرافدين القديمة ، واستعمل العرب تسميته للدلالة على عذوبة الماء وحلاوته في أشعارهم ، وتأثر بذلك شعراء العبرية في الأندلس على نحو ما نجد في قول موسى بن عزرا :

(٧٢) בְּכֹס מַיִם פְּרַת קָפָא \* וַיִּזְנוּ בוֹ כִּמּוֹ רַעֲפָה

في كأس به مياه عذبة متجمدة .: وخمر كأنها جمرّة نار

٤ - كلمة ( منيع ) :

كلمة عربية تفيد المبالغة في منع الشيء ، وهي من الكلمات التي استحدثها شعراء العبرية الأندلسيون بعد أن استعاروها من العربية ، واستعملوها بمعناها العربي الذي يفيد المبالغة ، بعد أن أخضعوها لنظام صيغ الكلمات في العبرية ، على نحو ما نجد في قول إسحاق بن خلفون :

בְּסִמְכָתִי כִּאִשׁ בְּסִמְךָ דְּבִשְׁעוֹ  
בְּמַגְדָּל-לְעֵזְרָה בְּחַדְמָת-אֵשׁ מְנִיעָה (٧٣)

واعتمدت عليك كأنسان يستند ويتكى .∴ على قلعة قوية وحصن مدجج منيع

٥ - كلمة ( חָמַד ) ( اشتهى ، رغب ) :

كلمة مقرائية (٧٤) استعملها موسى بن عزرا بمعنى : حَسَدًا ، في قوله :

וְאִיכָה חָמַדְתִּים לַגִּבּוֹר  
שָׁמַיִם יִדְדוּ כַּמִּימָה סוֹף דִּפְרוֹ (٧٥)

وكيف يحسد البحر رجلاً

تفيض كلتا يديه كالبحر الأحمر والبحر الأبيض

ويؤكد دافيد يلين أن الفعل ( חָמַד ) مستعمل هنا بمعنى ( חָמַד ) حسد ، غار من ) (٧٦) ، بيد أن هذا المعنى بعيد جداً عن معنى الفعل في البيت ، كما أنه لا توجد علاقة بين الفعل في البيت ونظيره العربي ( حَمَدَ الشيء ، اشتهاه ) . ويبدو أنه قد حدث تضحيف من التساسخ في حرف ( ח ) الميم ، الذي يشبه رمز ( ח ) السامخ ، وأن الفعل كان أصله ( חָמַד ) يحسد ) ، والدليل على ذلك عدم وجود صلة معنوية بين الفعل ( חָמַד ) العبري ومعنى ( جسد ) من ناحية ، والتشابه بين رمزي الميم والسامخ في العبرية من ناحية ثانية .

## ٦ - كلمة ( هارون ) :

إسم علم عربى يقابله فى العبرية (אַהֲרֹן) . وتوجد التسمية العربية فى أشعار الألفاظ والأحاجى العبرية ، التى حاكى بها شعراء العبرية الأندلسيون أشعار الألفاظ والأحاجى العربية ، وذلك كما فى قول إبراهيم بن عزرا :

אִם תִּהְיֶה מַלְכָה לְמִצְרָא שְׂסוּר תִּרְאֶה

אִיךָ תִּחְשׁוֹב כִּי הוּא בְעַלְמֵ וְהוּא בִרְאֶה (٧٧)

إذا قلبت الكلمة لتعثر على اسمه تراه

فكيف تظن أنه خفى ، وهو ظاهر

فكلمة (בִּרְאֶה ظاهر) فى آخر البيت الثانى مقلوب اسم ( هارون ) العربى ،  
وليست مقلوب اسم ( אַהֲרֹן ) العبرى .

## ٧ - كلمة ( الربيع ) :

كلمة عربية يقابلها فى العبرية (אַבִּיב) . وقد استعمل شموئيل هنا جيد الكلمة العربية فى قوله :

הִנֵּה יָמֵי סֶקֶר כִּבְרַ עֲבָרָה \* וְיָמֵי רִבִּיעַ הַסֶּתֶר קִבְרָה

(٧٨)

ها قد انقضت أيام البرد .∴ وأنت أيام الربيع فصل الشتاء

ويرمز الشاعر لأيام الشتاء فى البيت تارة بأيام البرد ، وتارة أخرى بفصل الخريف ، كما حرك حرف العين فى الكلمة العربية (ربيع) بالفتحة الطويلة ( قامص ) وأضاف الهاء الساكنة غير المنطوقة ، مما أدى إلى تحريف الكلمة العربية وتشويهها .

٨ - كلمة (הַשְׂכִּיב נֹוֹם ، أُرقد ، أضجع ) :

كلمة مقرائية استعملت في العهد القديم بالمعاني المذكورة (٧٩). وهي تتشابه لفظاً مع كلمة (أسكب) العربية. ومن ثم استعملها يهودا اللاوي (٨٠) بمعنى الكلمة العربية في قوله :

הַגִּזְרָה גַּאֲיוֹן מִפֶּה גִּזְרֹתָיו \* עַל קִבְרוֹ יִשְׁכַּב סֵל אֲזֵרוֹתָיו  
(٨١)

الحاكم ولا راد لأحكامه .: يسكب ظل أنواره على قبره

وقد استخدم الشبه اللفظي بين الكلمة العربية والكلمة العبرية في إضافة معنى جديد للكلمة الثانية .

٩ - كلمة (בִּקֵּר זָר ، امتحن ، اختبر ، دقق ، راقب ، استعرض) :

كلمة مقرائية مستعمنة بهذه المعاني المتنوعة في مواضع شتى من العهد القديم (٨٢). وهي تتشابه لفظاً مع كلمة (بُكَّر) العربية ، مما جعل شعراء العبرية الأندلسيين يستعملون الكلمة العبرية بمعنى الكلمة العربية ، كما في قول إسحاق بن خلفون :

בְּמִשְׁכָּבֵי קִרְבֵי יְהוָה \* וְעַל כֵּן לַחֲזוֹת אֲזַמְּרֶה אֲבִקֵּר

(٨٣)

في فراشي تهيم إليك أحشائي .: ومن أجل ذلك أبكر لأراك

واستخدم يهودا الحريزي الكلمة العبرية ذاتها بالمعنى العربي نفسه في وصفه لنشاط النملة أيضاً (٨٤).

١٠ - كلمة ( הַתְּאִמֵּר ) تباهى ، تفاخر ، تبجح ، تظاهر ) :

كلمة مقرائية وردت في سفر المزامير في موضع واحد ، حيث قيل :

(٨٥) תְּאִמֵּר כָּל-פִּזְעוּלֵי אֶרֶץ

كل فاعلى الإثم يتفاخرون

ويوجد تشابه لفظى بين هذا الفعل العبرى والفعل العربى ( تأمر ) ، ومن ثم

استعمل سليمان بن جبيرول الفعل العبرى بالمعنى العربى فى قوله :

פִּי יַעֲמֹד לְפָנַי עַד־וְתִקְוַמְסִים \* יִתְעַצֵּר עָלַי וְיִתְאִמְדֶּרְךָ ? (٨٦)

من يصدّ عنى جماعة المتمردين .: الذين يمكرون بى ويتآمرون ضدى ؟

١١ - كلمة ( הַחֻקִּים ) قانون ، حكم ، عقوبة ، نزاع ، قرار ) :

كلمة مقرائية (٨٧) تستعمل بكثرة فى العهد القديم وغيره من النصوص العبرية

الدينية التى سبقت العصر الأندلسى ، ويوجد تشابه لفظى بين الكلمة العبرية وكلمة (دين)

العربية . وعلى الرغم من وجود كلمة ( חֻק ) فى العبرية للدلالة على معنى الدين

والعقيدة ، استعمل شموئيل هناجيد الكلمة العبرية ( חֻק ) بالمعنى العربى فى قوله :

(٨٨) פָּרַח לִי כְאֲשֶׁר כָּרַח \* בְּדַעֲבֶהּ בְּ אֱלֹהֵיהֶּ

احفر له مثلما حفر .: أستحلفك بدينك وبإلهك ا

١٢ - كلمة ( הַאֲדִיב ) أحنن ، غم ، أكر ، ألم ) :

كلمة مقرائية (٨٩) ، يوجد بينها وبين كلمة ( أذاب ) العربية تشابه لفظى ، مما

جعل شعراء العبرية الأندلسيين يستعملون الكلمة العبرية بالمعنى العربى ، من نحو قول

موسى بن عزرا فى وصفه للشمعة :



דְּהַאשׁ יֵאדָוֵב גִּרְפָּה דְּתַסְתַּק \* וְדַמְעָתָה עָלַי לַחִימָה שְׁפֹכָה (٩٠)

والنار تذيب جسمها فتضحك .∴ ودمعها يسيل على خديها

### ١٣ - كلمة ( قدح ) :

كلمة عربية يقابلها كلمة (קוס كأس) في العبرية . وقد استعمل شموئيل

هناجيد الكلمة العربية في قوله :

קח מצביה דמי ענב באקדחה \*  
בירה כמו אש בתוך בקד מלקחה

خذ من الفتاة الحساء خمرًا في قدح .∴ شفاف كأنها نار مشتعلة في وسط برّد

وغير الشاعر في صيغة الكلمة العربية كثيرًا لكي تتجانس مع الكلمة الأخيرة بغرض التصريح في البيت ، ولذلك أزداد ألفًا في أول كلمة ( قدح ) ، وسكّن القاف ، وأشبع فتحة الدال ، وشكّل الحاء بالفتحة الطويلة ( قامص ) ، وأضاف حرف الهاء الساكنة غير المنطوقة . كل هذا حرف من صيغة الكلمة العربية ، وأبعدها عن أصلها العربي ، ومع ذلك بقيت الأصول الثلاثة ( القاف والدال والحاء ) لصيغة الكلمة دون تغيير .

ولعل في هذا القدر من الكلمات العربية والكلمات العبرية التي اكتسبت معان عربية في الشعر العبري الأندلسي ، ما يكفي للدلالة على تأثر شعراء العبرية الأندلسيين باللغة العربية في مجال الألفاظ والدلالات الجديدة .

ولا شك أنه يوجد في أشعار أولئك الشعراء شواهد أخرى يمكن استخراجها واستنتاج الظواهر الصوتية والصرفية والدلالية منها ، وخاصة الكلمات العبرية التي استخدمها اليهود في ترجمة مصطلحات علم العروض والقوافي العربي مثل بيت ،

وقافية وشطرة وغيرها . غير أنه ينبغي الحذر من الكلمات المشتركة بين العربية والعبرية ، فاللغتان ساميتان . وينتمى الكثير من كلماتهما إلى المعجم السامي المشترك ، ولكن هذا لم يمنع من وجود قدر كبير من نوعى الكلمات اللذين عرضنا شواهد لهما . ولعل هذا هو السبب الذى جعل إبراهيم بن يوسف يصف لغة المترجمين اليهود بالعبرية المعربة ( עִבְרִית מְשֻׁבֶּבֶת ) ( ٩٢ ) وكان الأجدر به أن يصف لغة الشعر العبرى الأندلسى بهذه التسمية الدقيقة لأن شعراء العبرية سبقوا المترجمين اليهود الذين قاموا بترجمة مؤلفات اليهود العربية إلى العبرية .

ويمكن تلخيص نتائج البحث فى النقاط التالية :

أولاً : تعدد أسباب نهضة الأدب العبرى عامة والشعر منه خاصة فى بيئة الأندلس . وأهم هذه الأسباب ما يلى :

- ١ - بُعد الأندلس عن موضع الصراعات فى شرق الدولة العربية الإسلامية .
- ٢ - هجرة كثير من علماء اليهود إلى الأندلس لإقامة مركز دينى بديل لمركزهم الدينى الذى انهار فى العراق .
- ٣ - المشاركة الفعلية ليهود الأندلس فى النهضة الكبرى فى مجالات العلوم المتنوعة وكذلك فى الأدب العربى .
- ٤ - مكانة الشعراء المرموقة فى المجتمع الأندلسى ، ووظيفة الشعر الغنائية فى قصور الحكام والقادة والأثرياء ، وتقليد شعراء العبرية لشعراء العربية فى التكسب بالشعر والتفننى به .
- ٥ - غيرة شعراء العبرية الأندلسيين من نهضة الشعر العربى ورغبتهم فى محاكاته وتقليده ، مما أدى إلى خروج العبرية من عزلتها الدينية الضيقة وتحويلها إلى لغة أدبية .

ثانياً : وإذا كان بعض المحدثين اليهود ممن يهتمون بدراسة الشعر العبرى الأندلسى يقصرون مجالات التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى على بعض الألفاظ والأفكار والموضوعات المحدودة ، فإن مجالات التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى أوسع من ذلك وأعمق ، على نحو ما قدمنا فى مجال القصائد ذات اللغتين ، وأوضحنا أن تلك القصائد شملت التقديمات العربية والنصوص المتشابهة والنصوص الختامية ، وأن هذا التداخل وجد فى كثير من قصائد الشعر العبرى الأندلسى بمختلف أنواعه وفنونه .

ثالثاً : أن الظواهر النحوية والصرفية التى ناقشناها بالتفصيل سابقاً تؤكد مدى عمق التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، وعلى الرغم من أن الظواهر الخمس السابقة تتنافى مع الخصائص الذاتية للغة العبرية ، فإن تلك الظواهر وجدت طريقها إلى الشعر العبرى الأندلسى ، ولم يستطع شعراء العبرية الإنفلات منها .

رابعاً : وجود قدر من الألفاظ العربية فى أشعار شعراء العبرية الأندلسيين ، بالإضافة إلى الكلمات العبرية المستخدمة بمعان عربية من جراء ظاهرة التشابه اللفظى أو الصوتى ، يؤكد نوعاً من أنواع التأثيرات العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، وهذا النوع من التأثير شائق وشاق ، وينبغى أن يحذر فيه من الكلمات السامية المشتركة بين اللغات السامية عامة واللغتين العربية والعبرية خاصة .

\* \* \*



# الهوامش والتعليقات

(١) يقدر مؤرخو الأدب العبرى فترة العصر الأندلسى بخمسة قرون ، وهو ما أخذنا به فى صدر هذا البحث ، بيد أن الشعر العبرى بلغ قمة ازدهاره خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين . والصلة وثيقة بين الأدبين العربى والعبرى حيث أثرت نهضة الأدب الأول على الثانى فى الأندلس إبان حكم المسلمين لها منذ عام ٧١١م/١٩٢هـ إلى ما يسمّى بالعصر الفرناطى الذى سلمت فيه آخر مدينة يحكمها العرب إلى الأسبان عام ١٤٩٢م/١٨٩٨هـ - انظر : أحمد هيكل : الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة ، ص ٢٥ وما يليها ، و ישראל ١٩٦٦ : מסע להטבת עמ" 9

(٢) راجع : אנארינדבסקי : תולדות השירה העברית בימי הביניים  
ס"ר עמ" 41 ، والسبب الرئيسى فى هذا

التطور هو أن تغييراً جذرياً إيجابياً قد حصل فى حياة اليهود فى الأندلس حين أقيمت الدولة العربية الضخمة فيها ، وخاصة حين هدفت سياسة الخليفة عبد الرحمن الثالث إلى تقريب الطوائف المختلفة فى مملكته بعضها من بعض ، وإلى تمزيق الحواجز التى كانت تفصل بينها ، وذلك من أجل جعل جميع هذه الطوائف تتعاون فيما بينها ، وبالتالي لصهر الشعب فى بوتقة من التآخى والتكاتف والتعاون والسير به إلى أسمى مراتب العزة والكمال . ولا شك أن هذا كله قد شجع يهود أسبانيا العربية على الخروج من عزلتهم الثقافية والدينية - انظر : العصر الذهبى لسليم شعشوع ، ص ٢٤٢ .

(٣) א. אנארינדבסקי : תולדות השירה העברית בימי הביניים 'ס"ר  
עמ" 22' 24' 26

(٤) درج الباحثون المهتمون بالأدب العبري الوسيط على تسمية الفترة الأندلسية منه بالعصر الذهبي ( תור הזהב ) ، وذلك لنهوض الأدب العبري وخاصة الشعر خلال تلك الفترة نهضة لا مثيل لها في تاريخ الأدب العبري من قبل ، ولكن دافيد يلين يسمي الفترة الأندلسية بالعصر الذهبي الثاني ، بحجة أن العصر الذهبي الأول في رأيه هو عصر شعراء العهد القديم - انظر : תורת השירה הספרדית

غير أنه يتجاهل التطور والتجديد . עמ"ס 1  
الشامل الذي حدث في الأدب العبري الأندلسي ، مما لا يجوز معه المقارنة بينه وبين الشعر العبري المقراني .

(٥) ظل اليهود يعتقدون في قداسة اللغة العبرية طوال العصر الوسيط ، غير أن اندماجهم في حياة المجتمع الأندلسي ، وانفتاحهم على الثقافة العربية وتأثرهم بها ، ورغبتهم الصادقة في إحياء العبرية جعلهم لا يرون أي تعرض بين استعمال العبرية في تأليف أشعار دينية واستعمالها في تأليف أشعار علمانية ، مما ساعد على التطور والتجديد في الشعر العبري الأندلسي ، راجع :

א.א.שתור:קורות היהודים בספרד המוסלמית  
כרך א' עמ"ס 170

(٦) انظر مثلاً ما أوضحه أورينوفسكي من تغيرات لغوية وأسلوبية في أشعار يثاى وهكاير ، وذلك في كتابه :

תולדות השירה העברית בימי הביניים : א.ס.ר' עמ"ס 25' 26' 27

(٧) سعديا بن يوسف الفيومي المعروف بسعديا جاؤون ( ٨٩٢ - ٩٤٢م تقريباً ) ولد في مدينة الفيوم بمصر ، وتلقى تعليماً دينياً تقليدياً ، ثم انتقل إلى العراق حيث استكمل دراسته الدينية ، وتعمق في دراسة التلمود وتفقه في أمور اليهودية إلى أن رأس مدرسة سورا ، وقام بترجمة التوراة إلى العربية ، وبرز في الرد على اتهامات القرائين ، وألف العديد من الكتب الدينية واللغوية - راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 166 - 167 .

H. Malter : Saadia Gaon, his life and works, pp. : 25 - 31 .

(٨) תובל שי' עמ"ס 45

(٩) المرجع السابق ، ص ١٣٧ - ١٤١ .

H. Malter : Saadia Gaon ..... , pp. : 137 - 141 .

(١٠) كان لسماحة الحكام المسلمين للأندلس مع اليهود وغيرهم من أهل الذمة الفضل في نهضة الأندلس إبان الحكم العربي الإسلامي ، ولم يخل العصر الأندلسي من الثورات والقلقل التي تأثر بها مواطنو الأندلس خلال تلك الفترة بما فيهم اليهود أنفسهم ، وكان للشعر دوره الهام في تلك الثورات بدليل القصيدة التي فجرت الثورة ضد شموئيل هناجيد - انظر : دراسات أندلسية ، للطاهر مكي ، ص ٥٨ وما بعدها .

(١١) קורות היהודים בספרד המוסלמית כרך א' עמ"ס 171

(١٢) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٩٤ .

(١٣) يوناث بن لبرط (رئيس أنومين هليفي) (٩٢٠ - ٩٧٠ تقريباً) لغوي وشاعر يهودي ولد في مدينة فاس بالمغرب ، ثم ذهب في صباه إلى بغداد حيث درس العلوم الدينية واللغوية على يد سعديا الفيومي ، وهاجر إلى الأندلس وبها قاد حركة التجديد في الشعر العبري ، وكانت له مشاحنات وخلافات مع منافسه مناحم بن

سروق - انظر : אזרינובסקי : תולדות השירה העברית בימי הבינים 'ט"ר' עמ"ס 50

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 170 - 171 .

(١٤) موسى بن عزرا : كتاب المحاضرة والمذاكرة ، ص ٢ و ٢٢٢ .

(١٥) יהושע בלאו : דקדוק העברית היהודית שלישי

הבינים 'עמ"ס 46' 47

(١٦) أبو أيوب سليمان بن يحيى أو شلومو بن جبيرول ( ١٠٢٠ - ١٠٥١م تقريباً )

شاعر يهودى وفيلسوف لغوى ، ولد فى مدينة ملقه ، وقضى فترة من حياته فى سرقسطة ، نظم قواعد العبرية على غرار نظم قواعد العربية . وكتب غالبية مؤلفاته بالعربية ، وتفيض أشعاره بالفخر والاعتداد بنفسه ، وتوجد أسطورة تحكى عن قتله على يد عربى ، لكن مؤرخى الأدب العبرى الوسيط نفوا تلك الأسطورة - راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 218 - 224 .

אוריבובסקי: תולדות השירה העברית בימי הבינים 'ס"ד  
עמ" 130-131

יבנה דוד: השירה העברית בימי הבינים 'עמ" 31

(١٧) שירי שלמה בן גבירול 'כרך 4' עמ" 173

(١٨) يهودا بن شلومو الحريزى ( ١١٦٥ - ١٢٢٠م تقريباً ) شاعر ومترجم يهودى . ولد

فى بلدة بين طليطلة وبرشلونة ، عانى من الفقر فى حياته ، وتكسب بالشعر ، وترجم مقامات أبى محمد القاسم بن على الحريزى إلى العربية ، كما قام بترجمة عدد من مؤلفات علماء يهود الأندلس العربية إلى العبرية ، ويكشف إنتاجه الأدبى عن رحلاته إلى مصر والشام والعراق وغيرها ، واشتهر فى الأدب العبرى بمقاماته - راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 235 - 237 .

יבנה דוד: השירה העברית בימי הבינים 'עמ" 86

(١٩) תחכמוני 'עמ" 9-10



(٢٠) أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا ( ١٠٧٠ - ١١٢٩م تقريباً ) شاعر وفيلسوف وناقد يهودى أندلسى ، ولد فى مدينة غرناطة ، وتفقه فى لغة العرب وآدابهم ، وحظى بلقب « صاحب الشرطة » ، طبق معايير النقد الأدبى والبلاغة العربية على الشعر العبرى فى أشعاره ، وقنن المعايير النقدية والبلاغية فى كتابه المشهور « المحاضرة والذاكرة » ، ويقال أنه عانى من حبه لابنة أخيه الأكبر - أنظر :

אוריבובסקי: תולדות השירה העברית בימי הביניים  
ס"ב עמ' 3-10

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 225 - 226 .

(٢١) المحاضرة والذاكرة ، ص ٥٢ .

(٢٢) سليم شعشوع : العصر الذهبى ، ص ١٢٤ .

(٢٣) المحاضرة والذاكرة ، ص ١٤ .

(٢٤) תחכום בני 'עמ' 182

(٢٥) المحاضرة والذاكرة ، ص ١٧٦ .

(٢٦) توجد فى دواوين الشعر العبرى الأندلسى شواهد كثيرة للتعبيرات والأفكار والصور والأخيلة العربية التى أخذها شعراء العبرية من الشعر العربى ، مما يحتاج إلى مقارنات شاملة بين الشعر العربى والشعر العبرى فى ذلك العصر ، وما أحصاه دافيد يلين من شواهد عبرية منقولة عن الشعر العربى يمثل نذراً قليلاً من ذلك  
תורת השירה הספרדית 'עמ' 21-37

وقد كان شعراء العبرية الأندلسيون يتبارون فى ترجمة الأشعار العربية ، وفى ديوان ( ابن المزامير ) لشمونيل هناجيد ثلاث ترجمات عبرية مختلفة لبيت عربى واحد ( ابن تهلیم 'עמ' 274' 275 ) ولم يقتصر نقل شعراء العبرية الأندلسيون على الشعر العربى فحسب ، بل إنهم ترجموا بعض التعبيرات

القرآنية في أشعارهم ، مثل التشبيه في قوله تعالى : ﴿ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً ﴾ ( الجمعة : ٥ ) الذي نجده في ديوان ( ابن الأمثال ، لشمونيل هناجيد ، ص ١٨٤ ) وفي ( تحكموني ، ليهود الحريزي ، ص ٤١٢ ) ، ومثل قول الله عز وجل : ﴿ وضاعت عليكم الأرض بما رحبت ﴾ ( التوبة : ٢٥ ) الذي نجده في ديوان موسى بن عزرا ( الشعر العلماني ، ص ٤٦ ) ، ومثل قوله سبحانه : ﴿ كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح ﴾ ( الكهف : ٤٥ ) الذي نجده في ديوان موسى بن عزرا ( الشعر العلماني ، ص ٦٥ ) ، وغير ذلك من الاقتباسات القرآنية في الشعر العبري الأندلسي .

(٢٧) إسحاق بن خلفون من أوائل شعراء العبرية في الأندلس ، حياته شبه مجهولة على الرغم من أن أورينوفسكي يقول عنه أنه أول من حول الشعر ( العبري ) إلى فن ، ومنه حصل على مصدر رزقه ، عن طريق مدحه لأثرياء اليهود في عصره ، ويقال إنه كان معاصراً لشمونيل هناجيد ، وأنه مدح هناجيد ببعض أشعاره  
תולדות הסירה העברית בימי הביניים' ס"ד עמ" 56

ويذكر ميرسكي كثيراً من الشخصيات اليهودية التي صادفها ابن خلفون وكتبها بأشعاره - أنظر : שירי ר"צחק אבן-בן-פלפון' עמ" 14-18

(٢٨) أبو إبراهيم إسماعيل بن النفريلة المعروف بشمونيل هناجيد ( ٩٢٣ - ١٠٥٦ م تقريباً ) أشهر شعراء العبرية الأندلسيين وأهمهم ، ولد في قرطبة ، وعاش في بحبوحة من العيش ، وعمل وزيراً لحابوس ثم لابنه باديس من بعده ، وكان أميراً ليهود الأندلس ، وترك أشعاراً كثيرة جمعت في ثلاثة نواوين هي : ابن المزامير ، وابن الأمثال ، وابن الجامعة ، بالإضافة إلى مؤلفات تربو على العشرين كتاباً في النحو العبري ، أنظر : العصر الذهبي ، لسليم شعشوع ، ص ٣٣ - ٤٠ ،  
אוריבובסקי: תולדות השירה העברית בימי הביניים  
ס"ד' עמ" 58-60

(29) מברא לתולדות הלשון העברית 'עמ"ס 140-141

(30) שירי ר' יצחק אבן-כלפון 'עמ"ס 71

(31) משה אבן עזרא 'שירי החל' 'עמ"ס 175

(32) פעיל תשבץ 'הסוגים השונים של שירת החולה עברית  
בספרד' 'עמ"ס 35

(33) קורות היהודים בספרד המוסלמית 'כרך 2' 'עמ"ס 191

(34) בן תהלים 'עמ"ס 1

(35) أبو إسحاق إبراهيم بن منير بن عزرا ( 1089 - 1165م تقريباً ) شاعر ومفسر  
ولغوى وفيلسوف يهودى ، ولد فى طليطلة لكنه لم يستقر فى الأندلس ، بل تنقل بين  
عدة بلدان حيث عاش مع مختلف الجاليات اليهودية فى عصره ، فى شمال إفريقيا  
والعراق وإيطاليا وفرنسا ، واستقر فى بريطانيا ، وبذلك صار رمزاً لليهودى التائه  
والمتجول بين الشعوب ، ويبدو أن اعتناق ابنه للإسلام كان من بين أسباب تشرده  
حيث ضاقت عليه الأرض بما رحبت ولم يهدأ له قرار ، وتنسب إليه مؤلفات عديدة  
فى النحو والتفسير والفلسفة ، واكتتفت حياته عدة أساطير - أنظر :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. 176-177, 195-199 .

ישראל לויז: אברהם אבן-עזרא 'חייו ושירתו' 'עמ"ס 13-42  
חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובנס' 'עמ"ס 569-575

(36) דוד כהנא: קובץ חכמת הראב"ע 'כרך א' 'עמ"ס 52-54

(37) المرجع السابق ، ص 220 .

(٣٨) القصيدة برمتها مقتبسة من موشحة عربية لابن بقي، مطلعها :

بأبي أمـسوى رشيد      قـ في الهوى لا يلحق

ولكن ثمة فروق بين الموشحة العربية والموشحة العبرية ، وهما تتفقان في الخارجة ،

انظر :

ישראל לוינ: אברהם אבן-עזרא' חידו ושירתו' עמ" 241

(٣٩) בן תהלים' עמ" 315      ، وقد اهتم يهلوم في مختاراته

الشعرية الأندلسية بهذا النوع أكثر من غيره ، انظر كتابه :

שירת תור הזהב העברית בספרד' עמ" 109' 111' 149

(٤٠) משה אבן עזרא' שירי החול' עמ" 258

(٤١) חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובانس

ס"ר' כ"ב' עמ" 550

(٤٢) בן תהלים' עמ" 316

(٤٣) משה אבן עזרא' שירי החול' עמ" 276

(٤٤) أثبت دافيد كامانا ( كوبز حكمة הראב"ע' עמ" 56' 226 )

الأشطار الأربعة الأولى فقط . لكن إسرائيل ليفين ، الذي أشار إلى تحريف كلمة

(يقول) إلى (يقوم) ، ذكر الشطرين الأخيرين ، وأوضح أن الخارجة مستعارة من

ابن بقي - انظر :

אברהם אבן עזרא' חידו ושירתו' עמ" 238' 385

(٤٥) תורת השירה הספרדית' עמ" 35-45

(٤٦) أبو عمر يوسف بن يعقوب بن صديق (١٠٧٥ - ١١٤٩م تقريباً) شاعر وفيلسوف يهودى ، ولد فى قرطبة ، وبها تولى وظيفة القضاء لليهود فيها عام ١١٢٨م ، وظل يشغل هذا المنصب الهام حتى وفاته ، وكانت له مراسلات شعرية مع شعراء العبرية المعاصرين له - انظر :

חיים סירמן: השירה העברית בספרד ובפרובאנס 'עמ"ס 544' 545

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٥٤٨ .

(٤٨) תחכמוני 'עמ"ס 116-117

(٤٩) סירי שלמה בן גבירדל 'כרךא' 'עמ"ס 15

(٥٠) يعتبر قول موسى بن عزرا « لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة » (المحاضرة والمذاكرة ص ٢٨) أوضح دليل على إعجاب الشعراء اليهود الأندلسيين باللغة العربية .

(٥١) Gesenius - Kautzsch : Hebrew Grammar, pp. : 248 - 254 .

(٥٢) סירי ר"י צחק אבן-כלפון 'עמ"ס 154

(٥٣) الألف الأخيرة ألف الإعراب وليست ألف الإطلاق الموجودة فى آخر الكلمة الآرامية الدخيلة فى العبرية ( آباء ) راجع :

אברהם אבן-עושן: המלון החדש 'עמ"ס 2

(٥٤) סירי ר"י צחק אבן-כלפון 'עמ"ס 64

(٥٥) يؤثر عدم وجود لام الجر المذكورة فى صدر البيت على إعراب كلمة ( أبى ) موضع الشاهد ، راجع مقدمة ميرسكى لديوان ابن خلفون ( ص ٥٤ ) ، وإسقاط لام الجر لا يتوافق مع وزن البيت والقصيدة ، لأنها من بحر الطويل ، وهذا الأثر الإعرابى يعدّ من بقايا آثار الإعراب فى عبرية المقرأ كما ذكر جزيينوس Hebrew Grammar, pp. : 252 - 282 ولعل هذا هو الذى يسّر وجود التأثير

الإعرابى العربى فى الشعر العبرى الأندلسى .

(٥٦) שירי ר"י צחק אבן-כלפון 'עמ" 151

(٥٧) المرجع نفسه ، ص ٦٣ .

(٥٨) בן תהלים 'עמ" 146

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ٢٨ - ٢٩ ، حيث ورد إسم العلم العربي « ابن أبي موسى » ثلاث مرات في القصيدة السادسة من ديوان « ابن الزمير » مع المحافظة على الإعراب فيه .

(٦٠) ابن جناح : كتاب اللمع ، ص ٤٨ ، ٧١ ، و : Gesenius - Kautzsch : Hebrew : Grammar , p . : 379 .

(٦١) משה אבן עזרא 'שירי החול' 'עמ" 48

(٦٢) שירי שלמה בן גבירול 'כרךא' 'עמ" 138

وتنسب القصيدة التي ورد فيها هذان البيتان إلى دوناش بن لبراط - انظر :  
יהלום: שירת. תור הזהב העברית בספרד 'עמ" 3

(٦٣) שירי שלמה בן גבירול 'כרךא' 'עמ" 149

(٦٤) أطلق علماء العربية القدماء على المطابقة بين الفعل والفاعل « لغة أكلوني البراغيث » من أجل تحقيرها ، وكان منهم من سماها « لغة يتعاقبون فيكم » استناداً على رواية حديث شريف جاء فيه : « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار .. إلخ » .

(٦٥) مدخل ديوان « ابن الزمير » ، ص ٢٧ .

(٦٦) المرجع السابق ، ص ٢٢ ، حيث توجد تسعة شواهد أخرى لهذه الظاهرة ، التي أشار إليها ميرسكي في أشعار كل من إسحاق بن خلفون وسليمان بن جبيرول ، وذلك في مقدمته لأشعار الأول ، راجع :

שירי ר"י צחק אבן-כלפון 'עמ" 39

(٦٧) בן תהלים 'עמ" 400-460

(٦٨) الأمثال ١٥ : ١ ، وأيوب ٢٢ : ٥ .

(٦٩) דוד ילין: תורת השירה הספרדית 'עמ" 74  
אבן-שרפן : המלון החדש 'עמ" 738

(٧٠) שירי ר"י צחק אבן-כלפון 'עמ" 69

(٧١) التكوين ٢ : ١٤ ، ويوجد المعنى المقراني في أشعار يهودا اللوى ، الإخوانيات ،  
ص ٢٢٥ .

(٧٢) משה אבן עזרא 'שירי החל 'עמ" 337

(٧٣) שירי ר"י צחק אבן כלפון 'עמ" 108

(٧٤) الخرج ٢٠ : ١٧ ، الأمثال ٦ : ٢٥ .

(٧٥) משה אבן עזרא 'שירי החל 'עמ" 181

(٧٦) תורת השירה הספרדית 'עמ" 33' 111

(٧٧) קובץ חכמת הראב"ע 'עמ" 100

(٧٨) בן תהלים 'עמ" 285

(٧٩) الملوك الأول ٣ : ٢٠ ، والملوك الثاني ٤ : ٢١ .

(٨٠) أبو الحسن اللوى ، يهودا بن شموئيل هليفي (١٠٧٥ - ١١٤١م تقريباً) أمير

شعراء العبرية في الأندلس وفيلسوف اليهود المدافع عن عقيدتهم ، ولد في طليطلة

وهاجر قبل وفاته بعام إلى مصر حيث اشتهر بمهنة الطب ، وتزعم أسطورة أنه

وصل إلى القدس ، وأن فارساً عربياً قتله تحت سنابك حصانه ، مع أن القدس

كانت حينئذ في قبضة الصليبيين - راجع : العصر الذهبي ، لسليم شعشوع ، ص

١٣ - ١٧ ، و Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 227 - 231

חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרנקו 'עמ"ס 425-432  
יונה דוד: השירה העברית בימי הביניים 'עמ"ס 59-61

(81) תורה השירה הספרדית 'עמ"ס 32

(82) اللاتين ١٣ : ٢٦ ، ٢٧ : ٢٣ ، والملوك الثاني ٣١ : ١٥ ، وحزقيال ٣٤ : ١١ ،  
والمزامير ٢٧ : ٤ ، والأمثال ٢٠ : ٢٥ وغيرها .

(83) שירי ר"י צחק אבן כלפון 'עמ"ס 103

(84) תחכמוני 'עמ"ס 58

(85) المزامير ٩٤ : ٤ ، أما الصيغة المجردة ( אמר ) قال ) وبقيّة مشتقاتها المزيدة

فمستعملة بكثرة في العهد القديم والمشنا والبيوطيم - انظر :  
אבן - שושן: המלון החדש 'עמ"ס 58

(86) שירי שלמה בן גבירול 'כרךא 'עמ"ס 58

(87) راجع مثلاً: التثنية ١٧ : ٨ ، وأشعيا ١٠ : ٢ ، وأرميا ٥ : ٢٨ ، و٢٢ : ١٦ ، و  
٣٠ : ١٣ ، وأستير ١ : ١٣ ، والمزامير ٩ : ٥ ، و٦٧ : ٩ ، و١٤٠ : ١٣ .

(88) בן תהלים 'עמ"ס 30 ، وقد استعمل الشاعر ،

نفسه الكلمتين ( ١٦ ) و ( ١٧ ) مترادفتين بمعنى : الدين والعقيدة في

الديوان ذاته ، ص ٣١٣ .

(89) صموئيل الأول ٢ : ٢٣ .

(90) פשה אבן עזרא 'שירי החל 'עמ"ס 99

(91) בן תהלים 'עמ"ס 290

(92) שבוא לתולדות הלשון העברית 'עמ"ס 143!145



# قائمة المصادر والمراجع

ولاً : المصادر والمراجع العربية :

- القرآن الكريم .
- العهد القديم .
- د. أحمد هيكال : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ، دار المعارف بمصر ، ط ٨ ، سنة ١٩٨٢ م .
- سليم شعشوع : العصر الذهبي ، صفحات من التعاون اليهودي العربي في الأندلس ، مطبعة دار المشرق بشفا عمرو ، سنة ١٩٧٩ م .
- د. الطاهر أحمد مكي : دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٨٠ م .
- مروان بن جناح القرطبي : كتاب اللمع ، الجزء الأول من كتاب التنقيح ، تحقيق ونشر يوسف درينبورج ، بدون تاريخ .
- موسى بن عازا : المحاضرة والمذاكرة ، تحقيق وترجمة هلكين ، القدس ، سنة ١٩٧٥ .

## ثانياً : المصادر والمراجع العبرية :

אברהם אבן-שושן:המלדון החדש'קרית ספר'ירושלים'תשכ"ט

אברהם בר-יוסף:מבוא לתולדות הלשון העברית'אור-עם'תל-אביב

א.אוריבובסקי:תולדות הפירה העברית בימי הביניים'שני ספרים

יזרעאל תל-אביב'תשכ"ח

א.אשתור:קורות היהודים בספרד המוסלמית'שני כרכים

קרית ספר ירושלים 1966

דוד ילין:תורת השירה הספרדית'מהדורה שלישית

ספרים'ירושלים'תשל"ח

דוד כהנא:קובץ חכמת הראב"ע'קדם'ירושלים'תשל"א

חיים שירמן:השירה העברית בספרד ובפרובאנס'פוסד ביאליק

ירושלים'דביר תל-אביב תשמ"ו-תשכ"א

יהודה אלחריזי:תחכמוני'הכנת טופודובסקי'ט

מחברות לספרות תל-אביב'תש"ב

יהודה הלוי:כל שירי רבי יהודה הלוי'שירי ידידות

הכנת ישראל זמורא'מחברות לספרות תל-אביב

תש"ה

יהושע בלאד: דקדוק העברית - היהודית של ימי הביניים  
מהדורה שניה 'ספרים ירושלים' תש"ם

י"פ יהלום: שירת תור הזהב העברית בספרד 'האוניברסיטה  
העברית. בירושלים' תש"ד

יוסף דירנבורג: תובל שי' בשנת האלף עם הולדת  
הגאון רבנו סעדיה אלפיומי 'הרכבי' פריש  
תרנ"א

יצחק בן כלפון: שירי ר"י צחק אבן כלפון 'ירוצאים לאור  
בידי אהרן פירסקי' מוסד ביאליק ירושלים  
תשכ"א

ישראל לוין: מעיל תשבץ 'הסוגים השונים של שירת  
החול העברית' בספרד 'הקיבוץ הפאנחודי ישראל  
תש"ם

מנה בן עזרא: שירי החל 'ספר ראשון' הכנת חיים  
בראדי 'שוקן ברלין' תרצ"ה

שלמה בן גבירול: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול  
שירי החול 'מקובצים על-ידי ביאליק  
ורבני צקי' דניד תל-אביב-ברלין  
תרפ"ו

שאל הנגיד: בן תהלים 'מתקן על-ידי ד"ר דב ירדן'

ירושלים 'תשכ"ו'

ثالثاً : المراجع الإنجليزية :

- Gesenius - Kautzsch : Hebrew grammar, 2<sup>nd</sup> english edition, revised by A. E. Cowley, Oxford 1970 .
- Henry Malter : Saadia Gaon, his life and works, Philadelphia 1942 .
- Meyer Waxman : A history of Jewish literature, U. S. A., 1960.



# تأثيرات عربية

في اللغة العبرية الحديثة

دكتور / رشاد عبد الله الشامي

أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها

كلية الآداب - جامعة عين شمس





من الحقائق الأساسية التي لا بد من الإشارة إليها في مقدمة هذا البحث المحدود  
 عن تأثير اللغة العربية على العبرية الحديثة ، أن اللغة العبرية على امتداد عصورها لم  
 تكون أبداً لغة عبرية خالصة ، إن اللغة العبرية اعتباراً من عصر « المقرأ » استوعبت  
 كلمات من الآشورية والأكادية والآرامية والفارسية واليونانية والرومانية ، وما زالت اللغة  
 العبرية تحتفظ في داخلها بكلمات يونانية ورومانية تستخدم حتى اليوم ، مثل : פֶּתַח  
 (محفظة) ، סִפּוּל (مقعد) ، מִשָּׁב (حقيبة) ، יָמִים (هواء)  
 אֲזִלוּסָה (السكان) ، סֵלֶךְ (سلوك) ، وغيرها من مئات الكلمات ،  
 وفي الفترة اللاحقة للفترة اليونانية والرومانية خضعت العبرية لتأثير اللغات الأوروبية ،  
 وكان هذا التأثير يتراوح بين التأثير المباشر للمحصول اللغوي عن طريق ترجمة الكلمات  
 للعبرية ، وبين التأثير المتصل بالمفهوم المتصل بالمضمون ، حيث تترجم التعبيرات من  
 اللغة الأجنبية إلى اللغة العبرية ، ومن ذلك على سبيل المثال التعبير الوارد في التلمود :  
 « בְּיָמֵי אֵלֶּיךָ אֲנִי מְשַׁלֵּם » (الامتلاك المنقولة للمرأة عند زواجها وتسترجعها عند  
 الطلاق أو وفاة الزوج) والتي ترجمت حرفياً من اللاتينية ، وقد استمرت هذه الظاهرة  
 خلال العصور الوسطى حيث كانت حركة الإحياء الثقافي العبري واقعة بالكامل تحت  
 تأثير الثقافة العربية الإسلامية وبخاصة اللغة العربية ، وفي العصر الحديث تعرضت  
 اللغة العبرية في مرحلة إحيائها إلى تأثير العديد من اللغات الأجنبية وخاصة البيديشية  
 والروسية والإنجليزية بصفة خاصة ، بالإضافة إلى غيرها من اللغات ، ودخلها كم هائل  
 من الكلمات والتعبيرات من هذه اللغات عرفت بأنها الكلمات الأجنبية ، وهي الكلمات التي  
 تحتفظ بطابعها الأجنبي مثل פּוֹלוֹסִיקָה ، מְמִימָתִיקָה ، הֶסְסוֹרָה ،  
 קוֹמוֹנִיקָה ، פִּילוסוֹפִיקָה ... إلخ ، وهي كلها كلمات يختلف  
 بناؤها اللغوي عن البناء اللغوي العبري الذي يقوم على الوزن מְשֻׁקֵל ، وقد رافق

ظاهرة  $\text{קלוזטיות}$  هذه ظاهرة العبرنة  $\text{עברנית}$  ،  $\text{שעברית}$  أو  $\text{עברית}$  أو  $\text{עברית}$  وهي الظاهرة التي تلجأ إلى صبغ الكلمة الأجنبية بالطابع العبرى المرتبط بالأوزان ، مثل  $\text{סלפ}$  (تلفن) ،  $\text{סבסד}$  (عوض - دعم) ،  $\text{פסט}$  (بستّر - عقم) ،  $\text{התאמת}$  (تأمرك) ،  $\text{סלגרת}$  (بعث ، برقية) ، أو إضافة مقطع للصفة النسبية على الكلمات الأجنبية مثل  $\text{פרגרטטיבי}$  (تقدمي) ،  $\text{ראקציות}$  (رجعي) وهكذا .

وعندما قام اليعيزر بن يهودا ( ١٨٥٨ - ١٩٢٢ ) بدوره المعروف في إحياء اللغة العبرية في العصر الحديث مع قيام الحركة الصهيونية وبدء الهجرات الصهيونية إلى فلسطين اعتباراً من عام ١٨٨١ ، كان حريصاً إلى حد كبير على تخليص اللغة العبرية في ثوبها الجديد من التأثيرات الأجنبية ، وعمد إلى وضع أسس جديدة يتم على ضوئها تعويض النقص الذي تعاني منه اللغة العبرية حتى يمكنها التحول من لغة « مقرائية » مقدسة إلى لغة حياة يومية ، وقد كانت المصادر التي اعتمد عليها اليعيزر بن يهودا في تحقيق هدفه هو الإعتماد على المصادر التالية :

(١) لغة « المقرأ » ( العهد القديم ) ومجمل الكلمات العبرية الواردة فيه ثمانية آلاف كلمة .  
(٢) لغة المشنا والتلمود .

(٣) لغة التراث الثقافي العبرى في العصور الوسطى ( العصر الأندلسي ) .

(٤) أدب عصر الهسكلاه (عصر التنوير اليهودي) في القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

(٥) الأدب العبرى الصهيوني وخاصة لغة أدب مندلى موخير سفاريم والشاعر حليم نحمان بياليك وشاؤول تشرنحوفسكى وأحدها عام وغيرهم ممن أدخلوا وفرة من

الحياة إلى اللغة العبرية ، وبالرغم من أن كل هؤلاء الأدباء والشعراء العبريين الكبار خلقوا حرمة أدبية ، ولم يخلقوا حركة من أجل إحياء لغة للحديث بين اليهود ، إلا أنهم ساهموا بإنتاجاتهم الأدبية في تطويع هذه اللغة للتعبير عن موضوعات لم تكن لغة « المقرأ » أو المشنا بقادرة عن التعبير عنها لكي تستطيع التعبير عن متطلبات الإبداع الأدبي .

(٦) الإستعانة باللغة العربية كمصدر أساسي لسد النقص الذي واجهته اللغة العبرية الحديثة للتعبير عن كثير من متطلبات الحياة العصرية ، باعتبار أن اللغة العربية هي أقرب اللغات السامية الحية إلى اللغة العبرية .

ومنذ ذلك التاريخ استمرت اللغة العبرية في اتجاه النمو والتطور كلفة حية ذات طبيعة خاصة في سمات نموها وتطورها ، لقد تحكمت فيها طبيعة الجمهور المتحدث باللغة ، والذي يتشكل في غالبية من مهاجرين يأتون عادة من بيئة لغوية غير عبرية ويشرعون في تعلم العبرية بعد هجرتهم ، الأمر الذي يجعل لغتهم العبرية بعد تعلمها مشحونة بالعديد من المؤثرات اللغوية الأجنبية للغتهم الأم ، مما جعل اللغة العبرية من أكثر لغات العالم تعرضاً للإختراق الثقافي واللغوي من معظم اللغات الإنسانية التي ينتمى إليها المهاجرون ، وربما كانت هذه السمة هي التي تفسر لنا لماذا يتميز الواقع اللغوي في إسرائيل بالذات بهذا الكم الهائل من المعاجم اللغوية لمعظم لغات العالم المعاصر في شرق وغرب أوروبا إضافة إلى اللغة العربية .

وقد أدت هذه السمة بطبيعة الحال إلى وجود أكثر من طريقة شائعة لنطق اللغة العبرية ، ليس فقط على معيار التقسيم الشائع لما هو نطق اشكنازي ونطق سفاردي ، بل على معيار أن كل جماعة من المهاجرين أضفت على نطقها العبري سمات لغتها الأم ،

بحيث أصبح هناك كم هائل من أنماط نطق اللغة العبرية ، فهناك نطق عبري يعنى ، ونطق عبري عراقي ، ونطق عبري ألماني ، ونطق عبري بولندي ، ونطق عبري روسي ، ونطق عبري إنجليزي ، ونطق عبري مجري وهكذا ، وهو الأمر الذي جعل مسألة الحسم في قضية أي نطق عبري هو الصحيح من أكثر القضايا الشائكة في مجال اللغة العبرية المعاصرة في إسرائيل .

بالإضافة إلى ما سبق يمكن القول بالنسبة لتطور اللغة العبرية الحديثة أن لغة الحديث اعتمدت في البداية على لغة الأدب النثري ، ثم بدأت تتطور بتأثير الأدب النثري وخلقت لنفسها أدوات تطورها الخاصة ، ثم أثرت هي بعد ذلك على الأدب النثري ، والمسافة بين لغة الحديث ولغة الأدب النثري تكاد تكون محدودة ، بالنسبة للغة العبرية في إسرائيل ، عما هي عليه ، على سبيل المثال في العربية ، وتعتبر لغة الصحافة الإسرائيلية من أقرب الأنماط اللغوية إلى لغة الحديث ، وكل منهما يتبادل التأثير في الآخر ، لأن لغة الصحافة بطبيعتها تتسم بالثبات في التعبيرات والإصطلاحات والأسلوب التعبير ، كما أنها تزود المتحدثين بكل ما هو جديد في شتى مجالات الحياة أو تأخذ من المتحدثين تعبيراتها المستحدثة ، إذا ما استطاع رجل الشارع أن يكون أسبق في نحت الكلمة المطلوبة للتعبير عن واقع جديد أو حدث ما أو مفهوم معين ، وهو النمط الذي يطلق عليه علماء اللغة « اللغة الوسطى » أي اللغة ذات السمات المحددة ، من حيث القدرة على التكامل في التعبير والإستقرار النسبي للمصطلح .

وقد أشرنا من قبل إلى عدة عوامل لعبت فيها اللغة العربية دوراً مؤثراً على اللغة العبرية سواء في المراحل التاريخية المبكرة أو في المرحلة الحديثة هي :

١ - إنتماء كل من العبرية والعربية لأسرة اللغات السامية .

٢ - التأثيرات العربية على اللغة العبرية في الأدب العبرى في العصر الأندلسى فى القرون الوسطى .

٣ - لجوء اليعيزر بن يهودا إلى اللغة العربية لسد النقص فى اللغة العبرية عند تأليف قاموسه المعروف باسم « القاموس الكبير » .

وبالنسبة للغة الحديث فإن اللغة العربية بدأت فى ممارسة تأثيرها على اللغة العبرية الحديثة عبر المراحل التالية :

(١) المراحل الأولى للإستييطان الصهيونى فى فلسطين ، حيث أثرت اللغة العربية بصفة خاصة على لغة الأدب العبرى النثرى الفلسطينى ، والذى أشرنا إلى أنه كان أحد مصادر لغة الحديث لفترة طويلة من الزمن ، امتدت منذ بداية القرن العشرين حتى نهاية الأربعينيات .

ومن يطالع أعمال أدباء أمثال موشيه سميلانسكى ( الخواجة موسى ) (١٨٧٤ - ١٩٥٣) وإسحاق شامى ( ١٨٨٨ - ١٩٤٩ ) ، ويهودا بورلا ( ١٨٨٦ - ١٩٦٩ ) وغيرهم من الأدباء النثرين المعاصرين لهم يفاجأ بذلك الكم الهائل من الكلمات والتعبيرات والإصطلاحات العربية المستخدمة فى أدبهم لدى تعرضهم لوصف حياة البو والفلاحين والبيئة العربية الفلسطينية فى تلك الفترة ، واصفين للشخصيات وعارضين للعادات والخصائص المليئة بتفاصيل الحياة وبالأساطير والقصص العربية .

ومن هنا فلا غرو أن أصبحت حياة العبرى الببوى فى تلك الفترة من الإستيطان الصهيونى فى فلسطين مثلاً يحتذى فى السلوك واللغة ، بحيث كانت الطبقة الأرستقراطية من المستوطنين الصهاينة فى فلسطين آنذاك هى تلك التى

يتحدث أفرادها عبرية منبذة بالعربية ، ومن يرئدى أفرادها الكونية الفلسطينية ويتمنطقون بالقدارة حول وسطهم ويمتطون سهوة جواد ، ويفتدشون الأرض في خيمة بنوية لاحتساء القهوة العربية وفق تقاليد البدو .

ولا يفوتنا هنا ، بطبيعة الحال ، أن ننوه إلى تأثير العمل العربي على اللغة العبرية بين المستوطنين حيث كان قطاعاً لا بأس به من العرب يعمل في المستوطنات ويمارس تأثيراً ملموساً في هذا المجال .

(٢) فترة ما بعد قيام دولة إسرائيل من عام ١٩٤٨ - ١٩٦٧ ، وهي الفترة التي ترتبت على الأحداث السابقة عليها ( نشوب حرب ١٩٤٨ ) بقاء قطاع كبير من عرب فلسطين تحت سيطرة دولة إسرائيل ، وهم الذين عرفوا باسم عرب ١٩٤٨ ، وخلال هذه الفترة كان تأثير العربية على العبرية يتحرك في مسارين :

أ - الإحتكاك المباشر بين قطاع عريض من الجمهور الإسرائيلي وعرب فلسطين باعتبار أنهم أصبحوا بحكم قانون الجنسية الإسرائيلي مواطنون إسرائيليون ، وكان لهذا الإحتكاك أثر مباشر في دخول الكثير من الكلمات والإصطلاحات العربية إلى اللغة العبرية وخاصة في المجالات الآتية :

ألفاظ الدعاء والنداء والمجاملة والشتائم والمداعبات والعادات الإجتماعية والأمثال ، وذلك بشكل يفوق أي تأثير لغوى آخر ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

رزين רזין - أديب אדיב - موز מוז - بطيخ בט"ח -  
مخزن מחסן - دكان דקאן - مبسوط מבוטט - مغلش מעל"ש -  
يا حبيبي יא חביבי - يفعل יפעל - يابا יאבא - زفت זפת -

كيف כִּיף - حشيش חֲשִׁישׁ - أبو אָבּוּ - أمشى אֲמִשׁוּ -  
 خلاص חָלוּס - خالص חָלוּס - فى الشمس פִּי - אֶל מִשְׁמֶשׁ  
 ده דֶּה - كردى כּוּרְדִי - فلفل פֶּלְאֶפֶל .

وهى فى معظمها كلمات لها مدلولات باطنية مثل كلمة «بطيخ» التى تعنى:  
 شىء تافه أو «أى كلام» و«كردى» أى عنيد أو لا يفهم الأمور ببساطة . ومن يراجع  
 قاموس اللغة العامية العبرية لدان بن أموص (طبعة ١٩٧٧) يمكنه أن يعثر على مئات  
 من هذه الأمثلة .

ب - استمرار الألب العبرى الإسرائيلى فى الإهتمام بتناول الشخصية العربية والعلاقة بين  
 اليهود والعرب فى فلسطين ، والواقع والبيئة الفلسطينية ، الأمر الذى استدعى  
 استخدام الأدباء العبريين للكثير من الكلمات والتعبيرات العربية فى ثنايا أعمالهم  
 الأدبية ، ومن أشهر هؤلاء الأدباء يزهار سميلانسكى (١٩١٦ - ) ، ومردخاى  
 طبيب (١٩١٠ - ) ، وموشيه شامير (١٩٢١ - ) ، وأشير باراش  
 (١٨٨٩ - ) ، وحיים هزاز (١٨٩٨-١٩٧٣) وبنيامين تموز (١٩١٩ - )  
 ويجال موسينسون (١٩١٧ - ) ، ودافيد شحر (١٩٥٦ - ) .

ومن الألفاظ العربية التى شاع استخدامها فى هذه الأعمال الأدبية

على سبيل المثال : أداة النداء العربية : يا : يا ولدى יָא - יֵאָאָדָד - يا روحى  
 יָא - רַבִּי - يا حرمة יָא - חַרְמָא - يا سيد יָא - סֵיד - يا  
 فلاح יָא - פֶּלַח - يا شيخ יָא - שֵׁיחַ - بنت ناس בִּנְת - נָאס -  
 على العين والراس עלְעַלְעַל עֵינַי וְאֵלְרָאס - يلعن أبوك وأبو أبوك יִלְעַן אָבוֹךָ  
 - أخ يا رب אַחַי יָאָב - وحياء عينه וְחֵיאת עֵינַי - وحياء الله וְחֵיאת  
 אֱלֹהַ - فقير פֶּקִיר - طيب اسكت סֵיב אֲוִסְקוּס - أبريق  
 אַבְרִיק - مجنون מְגִנִּין - طحين סוּחִין -  
 مسكين מְסֻכִּין - أهل אֶהֱבֵל - شيطان שֵׁטָאן  
 - مرحباً מְרַחֵב - الحمد لله אֱלֹהֵי מִדְּלַלְה - العكروت אֱלֶעֱרֹת

- אִתְּבַשֵּׁר בַּחַיִּיר אִתְּבַשֵּׁר בְּאַלְהֵיךָ - الله يسلمك - אֱלֹהֶיךָ יְסַלְמֶנִּי - يا زلة  
 בָּא - זְלַמָּה - שׁוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יְסַלְמֶנִּי - موش بيكفي  
 מוֹשׁ בְּיָדַי יִסְכֵּת אֶסְכֹּת - روحوا للبيت 723 אֶלְבֵּית  
 - شوغوا شوפה - شو بديكم שו - פִּדְפוּם לא شفت الجمل ولا  
 الجَمال לָא שׁוּפַת אֶלְבַּמַּל וְלֹא אֶלְבַּמַּל אִיּוֹה אֶרְוָה - كتر خيرك  
 פֶּתַר חֵיירָה - تعالى מוֹן תְּעַלְאָה הוּךָ - شو إسمك שו - אֶסְמֶךָ  
 - كويس كثير פִּירוּס פֶּתִיר.

وقد شاع استخدام معظم هذه الكلمات والتعبيرات في لغة الحديث  
 العبرية ، وخاصة عند التعامل بين الإسرائيلى والعربى في مجالات الحياة  
 اليومية التى يستدعيها الإحتكاك المباشر .

ج - مجرة يهود الشرق العربى « السفارديم » الذين ظلوا يحافظون على ارتباطهم  
 بتراثهم وثقافتهم ولغتهم العربية التى تكونت فى مواطنهم العربية الأصلية على  
 امتداد قرون طويلة وأورثوها لأبنائهم .

وهؤلاء المهاجرين السفارديم ، أتروا على اللغة العبرية عن طريق  
 شيوع استخدامات للألفاظ والكلمات والتعبيرات العربية فى أحاديثهم باللغة  
 العبرية ، بالإضافة إلى أن البعض منهم ممن أتيح لهم العمل فى حقل  
 الصحافة العربية كان من الواضح تأثرهم بالأسلوب العربى فى صياغاتهم  
 العبرية ، وخاصة ظاهرة استخدام الفعل فى بداية الجملة العبرية على غرار  
 العربية ، بينما الجملة العبرية تقوم على استخدام الفاعل قبل الفعل ، نذكر  
 على سبيل المثال شيوع التعبيرات العربية التالية فى اللهجة العبرية ليهود  
 العراق :



- ١٠ - إن شاء الله  $\text{אִלְלָהּ}$  - اختلط الحابل بالنابل  $\text{אִתְּלַט}$   
 ١١ -  $\text{אֶלְחָאֵל בְּאֵל גַּאֲבֵל אֱמֵלָא}$  - يا بوي  $\text{אָא}$  -  $\text{בַּי}$  - مسطول  $\text{מִסְטוּל}$  -  
 ١٢ - يزيد فضلك  $\text{יָזִיד פְּדִלוּפּוּם}$  - يا ويلي  $\text{אָא}$  -  $\text{יָזִיד לְדִיכָא}$   $\text{בְּחַיִּל}$  -  
 ١٣ - مبروك  $\text{מְבִרֵךְ}$  - خير إن شاء الله  $\text{יָד אֱנִשְׂאִלְלָהּ}$  - تفضل  $\text{אֲחַפֵּד}$

أو الترجمة الحرفية لتعبيرات أو أمثال عربية مثل :

- ١٤ - أطال الله عمرك  $\text{יָאָרִיד הָאֵל יָמֶיךָ}$  - طول بالك  $\text{הַיָּרִיחַ הַיָּרִיחַ}$   
 ١٥ - نشرب عندكم في المسرات  $\text{נִשְׁתַּח אֲאַלְכֶם בְּשִׂמְחוֹת}$  - الله يستر علينا  
 $\text{אִלְלָהּ הַקֵּל עֲלֵינוּ}$  - الله يقطع راسك  $\text{אִלְלָהּ יְגִזֵּז רֵאשִׁי}$  الله لا يعطيك  
 (دعوة بالسوء)  $\text{אִלְלָהּ לֹא יִתֵּן}$  - لبن الأسود (مشروب العرق العراقي)  
 $\text{חֶלֶב הָאָרֶז}$  - حلوة زى القمر  $\text{יָפָה כִּמוֹ יָרֵחַ}$  - القشة التي قصمت  
 ظهر البعير  $\text{הַקֵּשׁ שֶׁשָּׁבַר אֶת גֵּב הַגַּמֵּל אֵי חַץ אֲסוּד}$  (عاش)  $\text{אֵיזָה גִּזְרֵל שְׁחֹר}$   
 - عاش من شافك  $\text{יָחִיָּה מִי שֶׁזָּכָה לְרֵאוֹת אֹתָהּ}$  - اللي ما يعرف يرقص  
 يقول الأرض عوجة  $\text{מִי שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ לְרַקוֹד אֹמֵר שְׁחֹקְרָקַע מְשׁוּבְשָׁת}$

(٣) فترة ما بعد الإحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة بعد حرب يونيو ١٩٦٧ ، حيث  
 أصبح أكثر من مليون ونصف عربي تحت سيطرة الإحتلال الإسرائيلي ، بما انطوى  
 عليه ذلك من احتكاك بين سلطة الإحتلال والمواطنين العرب فى الأراضى المحتلة ،  
 ودخول أعداد كبيرة من العمالة العربية إلى المنطقة الواقعة فيما وراء الخط الأخضر  
 للعمل داخل إسرائيل فى شتى قطاعات الإقتصاد الإسرائيلى .

وقد ساعد هذا العامل الجديد على إتاحة الفرصة للغة العربية عامة ، وللهجة  
 الفلسطينية بشكل خاص ، لأن تمارس تأثيراً ملموساً ليس على لغة الحديث العبرية

فحسب ، بل أيضاً على لغة الصحافة العبرية ، وإن كان قد سجل بشكل واضح خلال هذه الفترة انسحاب ملموس للأدب النثري العبرى فى إسرائيل عن تناول القضية العربية أو الشخصية العربية مقارنة بالفترات السابقة مما جعل الإحتكاك المباشر بين عرب الأراضى المحتلة والإسرائيليين هو المؤثر الأقوى فعالية فى دخول الكثير من الألفاظ العربية الدارجة إلى اللغة العبرية .

ومن خلال مطالعتى للصحف العبرية رصدت بعض الظواهر التى يمكن إرجاعها إلى تأثير اللغة العربية بشكل عام واللهجة العربية الفلسطينية بشكل خاص :

١ - فى عدد معاريف ١٥/٥/١٩٩٢ الملحق « معاريف شبّات » ص ١٨ ، ورد تحقيق صحفى عن معاناة مهاجر يهودى من الإتحاد السوفيتى سابقاً تحت عنوان « אֲדָרְחָא מְסֻבָּה בְּתַרְסָנָא » واستخدام كلمة תַּרְסָנָא وهى كلمة عامية سوقية بمعنى البراز أو الغائط هو بتأثير اللهجة الفلسطينية ، بل وإنهم استخرجوا فعلاً على وزن הַפְעִיל من هذه الكلمة הַתַּרְסָנָא : تبرز .

٢ - شيوع استخدام كلمة פִּיֶּה فى الكتابة وليس فى الحديث فقط للتعبير عن « المزاج الشخصى » .

٣ - استخدام تعبير « לֹא הִפְרָתִי » وهو الذى يعنى به فى العامية العربية عامة وكذلك فى الفلسطينية « ما جمعتش » أى « لم يستوعب الأمر فى حينه » : פִּרְגֵּל הַרְאֵשׁוֹךְ רְבִיתִי אֶחָד עִירוֹם וְהִיא עִירוֹמָה וְלֹא הִפְרָתִי ( للوهلة الأولى رأيتُه عارياً وهى عارية ولم أستطع استيعاب الأمر « ما جمعتش » ) (معاريف ١٩٩٢/٥/١) ، (معاريف شبّات - الملحق ، ص ٢٣ - مقال عن اغتصاب رجل لامرأتين) .

٤ - استخدام أداة السببية « כי » ( أن ) والتي تأتي عادة في سياق الجملة العبرية

وليس في بداية الجملة قياساً على استعمالها في اللغة العربية بمعنى « أن » :

"כי אחת הפעילות הקשות ביותר של הדור הזה ביישראל היא התחום ההולכות  
ונפרעת בין דתנים לחילונים".

( إن أحد المشاكل الصعبة للغاية لهذا الجيل في إسرائيل هي الهوة الآخذة

في الإتساع بين الدينين والعلمانيين ) ( معارف ٢٠ / ١١ / ١٩٩٢ ) ( معارف

شبات - الملحق ، ص ٢٣ ، مقال لإفراهام تيروش ) .

٥ - استخدام كلمة « בארץ » على وزن الكلمة العربية « باكية » بدلاً من בזכה

( معارف ١٤ / ٨ / ١٩٩٢ ، ص ١٦ ) .

٦ - شيوع استخدام كلمة בסמי بدلاً من בשמי ، رسمي بتأثير اللغة العربية .

٧ - شيوع استخدام تعبير ארץ עלינו ( ضحكوا عليه ) وفق النمط العربي بدلاً من

ארץ ממנו ( ضحكوا منه ) .

٨ - يقولون ארצי על ( مسئول عن ) بتأثير عربي ، والمفروض أنها ארצי ל .

٩ - شيوع إضافة الضمائر على غرار العربية إلى المصدر مباشرة بدلاً من أداة

المفعولية את ، فيقولون مثلاً : ספק אם ניתן עוד למנוע ( هناك شك

في إمكانية منعها ) ( معارف ٢٠ / ١١ / ١٩٩٢ ص ٢٣ ) .

وبطبيعة الحال فإنه في مجال بحث محدود كهذا لا يمكن حصر كافة مظاهر تأثير

اللغة العربية على اللغة العبرية ، إذ أن هذه القضية في حاجة إلى بحث واسع وشامل

ومنهجي يستطيع أن يخرج نتائج أكثر شمولية من تلك التي خرج بها هذا البحث .



# تأثير فلسفة الفارابي

على تفسير موسى بن ميمون

للمشنا

دكتور

جمال الرفاعي



تحتل دراسة المبادلات الأدبية والفكرية بين الحضارات مكانة هامة لدى الباحثين المعنيين بعلم الأدب المقارن ، ويرى هؤلاء الدارسون أنه يكاد لا يخلو تاريخ أية حضارة من أثر لهذه المبادلات ، وأن هذه المبادلات ليست سوى نتيجة طبيعية وحتمية لتواصل الحضارات فيما بينها خاصة وأن الحضارة لا تنشأ بمعزل عن سائر الأمم والحضارات وإنما تنمو وتتطور عبر اتصالها مع سائر الحضارات الأخرى (١) .

وقد يكون تاريخ الفكر اليهودي في الأندلس خير مثال على تواصل الحضارات فيما بينها خاصة وأن الحضارة اليهودية قد تأثرت إبّان العصور الوسطى وفي ظل الخلافة العربية الإسلامية بكل مظاهر الفكر العربي ، وتجلت مظاهر هذا التأثير في مجالات الشعر والفلسفة والعلوم (٢) ، وبالرغم من أنه كان لليهود قبل ظهور الخلافة الإسلامية كتابات فكرية كثيرة إلا أنها كانت كتابات دينية في المقام الأول ، ومن هنا فقد اقتصر معظمها على تفسير أسفار العهد القديم والتلمود ونظم القصائد الدينية (٣) ، وفي المقابل فإن النتاج الفكري اليهودي الذي نُوّن إبّان الخلافة الإسلامية تناول موضوعات لم يتناولها مفكرو اليهود من قبل ، وفي مجال الشعر العبري ، على سبيل المثال ، فإن شعراء اليهود تناولوا أغراضاً جديدة لم تكن شائعة في أوساط اليهود قبل اختلاطهم بالعرب ، ومن هنا فإن القصائد العبرية التي نظمت إبّان العصور الوسطى شملت أغراضاً جديدة نذكر منها المديح والرياء والغزل والخمریات . وقد نظمت هذه القصائد على غرار جماليات الشعر العربي (٤) ، وفي مجال الفلسفة اليهودية فإن كل فلاسفة اليهود الذين نذكر من بينهم سعديا جاؤون ( ٨٨٢ - ٩٤٢ ) وشلومو بن جبيرول ( ١٠٢٦ - ١٠٥٠ ) ويهودا هاليقي ( ١٠٨٥ - ١١٤١ ) وموشيه بن ميمون ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ ) تأثروا بالفلسفة العربية الإسلامية (٥) .

وإذا كان تأثر يهود العصور الوسطى بفنون الأدب العربي وبالفلسفة العربية الإسلامية يدل على شيء فإنه يدل على أن اليهود كانوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج

المجتمع العربي الذي عاشوا فيه ، ويدل أيضاً على أن الإحساس بالأمن الذي نعموا به من قبل العرب شجعهم على التعرف عن كتب على النتاج الفكرى للحضارة العربية .

وعند دراسة تاريخ الفلسفة اليهودية بالعصور الوسطى فإن معظم الباحثين يجمعون على أنه لم يحظ مفكر فى تاريخ الفكر اليهودى على تلك المكانة البارزة التى شغلها موشيه بن ميمون<sup>(٦)</sup> ، ولم يشغل موشيه بن ميمون هذه المكانة ليس فقط لغزارة إنتاجه الذى شمل كافة مجالات المعرفة ، وإنما لأن أعماله عن الشريعة تمثل حلقة الوصل الأولى بين عالمى الشريعة والفلسفة ، علاوة على أنه كان من أوائل مفكرى اليهود الذين سعوا إلى التوفيق بين الفكر الدينى اليهودى وبين فلسفة أرسطو<sup>(٧)</sup> .

وقد ولد موسى بن ميمون فى عام ١١٣٥م فى قرطبة ، وكان ينتمى إلى عائلة متدينة عرف عنها حب العلم والمعرفة ، وكان والده قاضياً وعالمًا فى كل من الفلك والرياضيات ، وكانت باكورة أعمال موشيه بن ميمون رسالتين : الأولى بالعبرية فى تحديد مواقيت الأعياد اليهودية<sup>(٨)</sup> ، أما الرسالة الثانية فقد وضعها عن علم المنطق وذكر فى بداية الرسالة : « إن المنطق لا يعد علماً قائماً بذاته بل هو وساطة إلى تمرين التمييز والمعلم على البحث لتنظيم الفكر تنظيمًا معقولاً ، وهو للعقل كالقواعد للغة ، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل »<sup>(٩)</sup> ، وقد شرح فى أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع فى نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً حتى جمع فى رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح ، وقد كتب هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تيبون بعد فترة وجيزة من وفاة المؤلف إلى اللغة العبرية<sup>(١٠)</sup> .

وكذلك بدأ فى شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً للمثنا ، غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه ، ولما أتيت له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيره هذا سنة ١١٦٨م ، وقد بلغ آنذاك الثالثة والثلاثين من العمر ،



وأسماء « كتاب السراج »<sup>(١١)</sup> ، وفي عام ١١٨٠م أصدر كتاب « ميشنة تورا » الذي يتكون من الأربعة عشر مجلداً ، ولم يفكر موشيه بن ميمون في بادئ الأمر أن يكون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ في التشريع ، بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب أو فصل في التلمود لتكون مرجعاً له أثناء تأدية وظيفته الشرعية ، ثم لما كثر توين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأخبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج عملية من دراسة محاورة أحبار التلمود<sup>(١٢)</sup> ، وتكمن أهمية هذا العمل في أنها كانت المرة الأولى التي يقوم فيها مفكر يهودي بتصنيف الشرائع والمواثيق اليهودية بشكل منظم<sup>(١٣)</sup> ، وفيما يتعلق بواقع تأليف هذا العمل الموسوعي وبطريقة تنظيمه فإن المؤلف يذكر في المقدمة :

אני משה בר מימון הספרדי ונשענתי על הצור ביה ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המחבררים מכל אלו החבורים בענין האסור והמותר הסמא והסהור עם שאר דיני התורה כלה בלשון בדורה ודרך קצרה עד שתהא דיני התורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא והחבור הזה מקבץ לתורה שבעל פה כלה עם התקנות והמנהגות שהגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא ... וקראתי שם חבור זה משנה תורה

١٤

### الترجمة :

« اعتمدت أنا موسى بن ميمون الأندلسي على الله ، وعلى فهمي لكل هذه الأسفار ، ورأيت أن أكتب أشياء واضحة مستقاة من كل المؤلفات التي حددت مفاهيم الحرام والحلال ، والتي حددت ما هو دنس وما هو طاهر ، والتي تناولت كل أحكام التوراة ، وكتبت كل شيء بلفظ واضحة وبإيجاز ، حتى تصبح كل الشريعة الشفهية معروفة ومنظمة لدى الجميع ، وهذا المؤلف يجمع كل الشريعة والنظم والأحكام التي شرعت منذ عهد نبينا موسى وحتى تأليف الجمارا ..... وقد أسميت هذا العمل : « ميشنة تورا » .

وقد أثار هذا العمل حين صدوره جدلاً واسعاً في أوساط الحاخامات ، خاصة وأن موشيه بن ميمون لم يتبع في عمله هذا الطريقة التي اتبعتها سائر المفسرين ، وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دون الترجيح في أغلب المشكلات ، فإن ابن ميمون لم يحرص على الإشارة إلى المصادر أو الأسانيد ، إذ ليست المصادر أو الأسانيد هي جوهر الموضوع الذي يبحثه (١٥) .

وفي عام ١١٩٠م أصدر ابن ميمون عمله الفلسفي الهم « دلالة الحائرين » ، وكما يتضح من عنوان العمل فإن المؤلف سعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإلى توضيح أن الفلسفة تساعد على إثبات مدى صحة وصدق الوحي الإلهي (١٦) ، وحظى هذا العمل باهتمام ضخم من قبل الباحثين الذين عكفوا على دراسته وتحديد المصادر الفلسفية الإسلامية التي استقى منها ابن ميمون أفكاره الفلسفية (١٧) .

وتهدف دراستنا هذه إلى التعرف على المصادر الفلسفية الإسلامية التي أثمرت على مقدمة موشيه بن ميمون « لفصول الآباء » والتي تُعرف باسم « الثمانية فصول » (١٨) ( נאמרו אבות פירוש ) وعلى كتاب « ميشنه تورا » « משנה תורה » .

وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي أشار فيه موشيه بن ميمون في ثانيا كتاب « دلالة الحائرين » إلى المصادر الفكرية التي اطلع عليها ، فإنه لم يُشير في مقدمته « لفصول الآباء » أو في كتاب « ميشنه تورا » إلى المصادر الفكرية التي استقى منها

أفكاره ، واكتفى بقول :

הנה אנו מביאים בזה ספרים אשר נאמרו על ידי אבותינו ואלה הם :  
 ١. ספר המשנה  
 ٢. ספר המשנה  
 ٣. ספר המשנה  
 ٤. ספר המשנה  
 ٥. ספר המשנה  
 ٦. ספר המשנה  
 ٧. ספר המשנה  
 ٨. ספר המשנה  
 ٩. ספר המשנה  
 ١٠. ספר המשנה  
 ١١. ספר המשנה  
 ١٢. ספר המשנה  
 ١٣. ספר המשנה  
 ١٤. ספר המשנה  
 ١٥. ספר המשנה  
 ١٦. ספר המשנה  
 ١٧. ספר המשנה  
 ١٨. ספר המשנה  
 ١٩. ספר המשנה  
 ٢٠. ספר המשנה

« واتعلم أن ما سأقوله في هذه الفصول ، وأن كل ما سيرد في التفسير ليس من بنات أفكارى ، وإنما كل ما سيرد هنا منتقى من أقوال حاخامات «المدراش» و «التلمود» والبعض منتقى من مؤلفات وأقوال الفلاسفة سواء من القدماء أو المحدثين ومن مؤلفات أخرى ، وأسمع الحقيقة من الذى يقولها ، وقد أقتبس أحياناً مقولة كاملة من كتاب معروف ، ولا ضرر فى هذا ، ولا أفتخر بما قاله من سبقونى ، وأعترف بهذا ، وإن أنكر من هو القائل لأن هذه إطالة لا جدوى منها . »

ونرجح أن سبب هذا التباين فى المنهج الذى اتبعه موشيه بن ميمون فى « دلالة الحائرين » وبين المنهج الذى اتبعه نفس المؤلف فى مقدمته « لفصول الآباء » وفى « ميشنه توراه » يكمن فى أن طبيعة العمل الدينى الذى أقدم على تفسيره ألزمه بتجنب ذكر أى مصادر غير يهودية فى ثنايا العمل الدينى ، خاصة وأن هذا العمل كان موجهاً فى المقام الأول إلى عامة اليهود ، ومن المحتمل أيضاً أن يكون قد تخوف من أن تؤدى إشارته لمصادر غير يهودية إلى إثارة غضب رجال الدين .

وفى هذه الفصول تناول موسى بن ميمون العديد من القضايا الفلسفية التى شغلت أبناء عصره ، فلذلك اهتم ببحث قوى نفس الإنسان ، ومعاصى هذه القوى وأمراض النفس وسبل التخلص منها ، وبحث فى هذه الفصول سبل الحفاظ على النفس وتخليصها من عاداتها السيئة ، والأهداف السامية التى يتعين على المرء العمل على تحقيقها ، وسبل اكتساب الأخلاق الحميدة وتحقيق السعادة .

وفى الوقت الذى يرى فيه ديفيد يلين وإسرائيل أبراهامز أن الأفكار الواردة فى هذه الفصول منتقاة من الفلسفة اليونانية وخاصة من كتاب الأخلاق لأرسطو (٢٠) فإننا نرى أن الدراسة المتأنية لما ورد فى هذه الفصول تجعلنا نرجح أن ابن ميمون قد اعتمد

على أعمال الفارابي ( ٨٧٠م - ٩٥٠م ) خاصة تلك الأعمال التي تناولت القضايا الأخلاقية ، وفي الواقع فإنه بالرغم من أننا نجد صدقاً واضحاً لأفكار أرسطو في كل من أعمال الفارابي وموشيه بن ميمون ، مما يدل على اطلاعهما على الفكر اليوناني إلا أن دراستنا توضح أن ابن ميمون اقتبس بالكامل كل ما ذكره الفارابي عن النفس وعن الأخلاق الحميدة وسبل اكتسابها ، وربما يكون خير دليل على أن ابن ميمون قد اطلع في حينه على أعمال الفارابي هو أنه قد أوصى مترجمه صموئيل بن تبون بالإطلاع على كل أعمال الفارابي ، وقد ورد في الخطاب الذي بعثه ابن ميمون إلى مترجمه : « لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيراً سوى تلك التي ألفها أبو نصر الفارابي ، إن كل ما ألفه الفارابي يتسم بقدر كبير من الحكمة ، إن أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق ، وأن الشك لا يرقى إلى حكمته » (٢١) .

وفي إطار دراستنا لتأثير فلسفة الفارابي على فكر ابن ميمون فإننا قد اعتمدنا على أعمال الفارابي التالية : « رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة » ، « التنبيه على سبيل السعادة » ، « السياسة المدنية » ، « فصول المدني » ، وقد جاء اعتمادنا على هذه الأعمال نتيجة لأنها تمثل في مجموعها لب فلسفة الفارابي الأخلاقية (٢٢) ، وعند مقارنة مضمون هذه الأعمال بما ورد في مقدمة موشيه بن ميمون لفصول الآباء فإننا نرى أن الفيلسوف اليهودي موشيه بن ميمون تبني نفس المفاهيم التي طرحها الفارابي لكل من النفس والأخلاق ، وفيما يتعلق بمفهوم ابن ميمون لأجزاء النفس الإنسانية فإنه مطابق للفارابي حيث أن ابن ميمون يؤكد ، على غرار الفارابي ، أن النفس الإنسانية تمتلك قوى عديدة ، وأنا تتيح بورها للإنسان ممارسة كافة الأنشطة ، وعلى حد اعتقاد ابن ميمون فإن هذه القوى هي : « القوة الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية والناطقة » ، وستقدم هنا تعريف كل من الفارابي وموشيه بن ميمون لبعض هذه القوى ، بغرض توضيح مدى تأثر ابن ميمون بكتابات الفارابي ، وعن القوة المتخيلة فإن موشيه بن ميمون يعرفها بقوله : « والجزء المتخيل هو القوة التي تحفظ رسم المحسوسات بعد

غيبتها عن مباشرة الحواس التي أدركتها فتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، ولذلك تُركَّب هذه القوى من الأمور التي لا يمكن إدراكها كما يتخيل الإنسان سفينة حديد تجرى في الهواء ، وشخص إنسان رأسه في السماء ورجليه في الأرض ، وشخص حيوان بألف عين مثلاً ، وكثير من هذه الممتنعات تركبها هذه القوة المتخيلة وتوجده في الخيال » (٢٣) .

وعند مقارنة تعريف ابن ميمون لهذا الجزء من النفس بتعريف الفارابي للقوة المتخيلة من النفس فإننا نجد تشابهاً ملحوظاً فيما بينهما يؤكد بدوره أن ابن ميمون اعتمد في تعريفه وفهمه لقوى النفس على الفارابي الذي عرّف هذه القوة المتخيلة في أكثر من عمل بقوله : « والقوة المتخيلة هي التي تحفظ رسول المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب » (٢٤) ، ويوضح هذا الإقتباس مدى تأثر تعريف موشيه بن ميمون لهذه القوة بما ورد لدى الفارابي ، خاصة وأنه يرى أن هذه القوة تلعب دور الذاكرة التي تختزن رسوم المحسوسات ، وعلاوة على هذا فإننا نلاحظ أنه يستخدم في عمله نفس الألفاظ التي استخدمها الفارابي .

وقد سار موشيه بن ميمون أيضاً على نهج الفارابي عند تعريفه للقوة النزوعية من النفس ، ويعرّف ابن ميمون هذه القوة بقوله : « والجزء النزوعي هو القوة التي بها يتشوق الإنسان لشيء ما أو يكرهه ، وعن هذه القوة يصدر من الأفعال الطلب والإيثار لأمر ما والتجنب له والغضب والرضا والإقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة وكثير من هذه العوارض النفسانية ، وآلات هذه القوة جميع أعضاء البدن مثل قوة اليد على البطش وقوة الرجل على امشى وقوة العين على الإبصار وقوة القلب على أن يقدم أو يخاف ، وكذلك سائر الأعضاء الباطنة والظاهرة إنما هي وقواها الآلات لهذه القوة النزوعية » (٢٥) .

وعند البحث عن المصادر التي اعتمد عليها ابن ميمون عند طرحه لمفهوم هذه القوة فإننا نجد أنه قد اعتمد أيضاً على الفارابي ، وخاصة على كتابيه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، و« السياسات المدنية » ، ويعرف الفارابي هذه القوة بقوله : « والنزوعية هي التي بها يكون النزاع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه ويشتاقه أو يكرهه ويؤثره أو يجتنبه ، وبها يكون البغضة والمحبة والصدقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس ، وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال منها أعصاب ، ومنها عضل سارية في الأعضاء والتي تكون منها الأفعال التي تزوع الإنسان والحيوان إليها ، وتلك الأعضاء هي مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة » (٢٦) .

ويوضح هذا الإقتباس أيضاً أن أعمال الفارابي كانت من أهم المصادر الفلسفية التي اعتمد عليها موشيه بن ميمون عند تعريفه للمهام التي تقوم بها كل قوة من قوى النفس ، وتتجلى مظاهر تأثر ابن ميمون بالفارابي عند تعريفه لطبيعة القوة الناطقة بالنفس ، حيث يذكر ابن ميمون ، على غرار الفارابي ، أن هذه القوة الناطقة هي القوة التي يفكر بها الإنسان والتي يستوعب من خلالها كافة العلوم النظرية والعملية والتي يستعين بها في ممارسة كافة المهن وفهم النظريات (٢٧) .

ويتضح من كل ما تقدم من أمثلة أن كل ما ذكره موشيه بن ميمون في مقدمته «لفصول الآباء» عن ماهية النفس وقواها مستمد مباشرة من أعمال الفارابي ، وتوضح هذه الأمثلة أيضاً أن ابن ميمون اكتفى في عمله بمحاكاة كل ما ورد في أعمال الفارابي من أفكار وتشبيهات ، وربما تكون كل هذه الأمثلة دليلاً قاطعاً على أن موشيه بن ميمون لم يستق فكره من المصادر اليونانية كما يدعى البعض ، وإنما استمدها من الفلسفة العربية الإسلامية .

وبعد أن شرح موشيه بن ميمون وظيفة كل قوة من قوى النفس البشرية ، فإنه

حاكى الفارابى أيضاً فى توضيح أن أحوال النفس شديدة الشبه بأحوال البدن ، وأن حالة مرضى الأبدان تشبه حالة من يبتعدون عن الفضيلة والصواب ، والذين أطلق عليهم الفارابى إسم « مرضى الأنفس » ، ويطلق الفارابى هذا التعبير على من لا يتمسكون بالفضيلة على الإبتعاد عنها ، وعن مرضى الأنفس يذكر الفارابى : « كما أن مرضى الأبدان يخيل لهم فساد حسهم فيما هو حلو أنه مر وفيما أنه حلو ويتصورون الملائم بصورة ما هو غير ملائم ، وغير ملائم بصورة ما هو ملائم ، كذلك الأشرار ونور النقائص إذا كانوا مرضى الأنفس يخيل لهم فيما هى شرور أنها خيرات وفيما هى خيرات أنها شرور » (٢٨) .

وفيما يتعلق بموشيه بن ميمون فإنه يستخدم فى « ميشنه توره » نفس التشبيه الذى كان قد استخدمه الفارابى ، ويذكر ابن ميمون :

חוליו . הגוף טועמים חמר מתוק והמתוק מרוי שמן החולים מי שמתאוה  
 ותאבל מאכלות שאינן ראויות לאכילה כגון העפר והפחם ושונא  
 הטאכלות הטובים כגון הפת והבשר הכל לפי רוב החוליו : ב כך בני  
 אדם שנפשותיהם חולות מתאוים ואוהבים הרעות הרעות ושונאים הדרך  
 הטובה ומתעצלים ללכת בה והוא כבדה עליהם עד למאוד לפי הלויים  
 וכן ישעיהו אומר באנשים הללו הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים  
 חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר ועליהם נאמר  
 העוזבים ארחות יושר ללכת בדרך חושך

ישעיה ה כ  
 מסלי כ"ב

(٢٩)

### الترجمة :

إن مرضى الأبدان يرون أن ما هو مر حلو وأن الحلو مر ، وفي بعض المرضى  
 يأكلون أطعمة يجب ألا تؤكل مثل التراب والفحم ويكرهون الأطعمة الطيبة مثل الخبز  
 واللحوم ، وهذا الأمر يعتمد على مدى قوة المرض ، والبشر الذين نفوسهم مريضة يحبون  
 الآراء الشريرة ويكرهون الصراط المستقيم ويتلكنون فى السير عليه لأن هذا الصراط  
 صعب عليهم ، ويذكر إشعيا : ( ويل للقائلين للشر خيراً وللخير شراً ، الجاهلين الظلام

نوراً والنور ظلاماً الجاعلين المر حلواً والظلم مرأ ) ، وقيل عليهم فى سفر « الأمثال » :  
(التاركين سبيل الإستقامة للسلوك فى مسالك الظلمة) .

ويوضح هذا الإقتباس أن موشيه بن ميمون استخدم أفكار الفارابى - التى سبق  
الإشارة إليها - فى كتاب « ميشنه تورا » الذى كان قد زصدره من أجل تفسير الشريعة  
اليهودية وتنظيمها ، ونلاحظ هنا أن ابن ميمون تجنب ذكر المصر الإسلامى الذى  
استخدمه خشية أن يثير اقتباس أى مصدر غير يهودى غضب المحافظين من اليهود ،  
وفى المقابل اقتبس بعض الفقرات من سفرى إشعيا والأمثال ، والتى يتشابه مضمونها  
مع ما كان قد اقتبسه من الفارابى ، ونرجح أن ابن ميمون اقتبس هذه الفقرات من  
العهد القديم بغرض توضيح أن كل ما يكتبه فى التفسير يتماشى مع روح الشريعة  
والكتابات اليهودية ، وإن كل ما يطرحه من أفكار مستمد من روح الشريعة .

وكان من بين المواضيع الرئيسية التى تناولها ابن ميمون فى كتاباته الدينية  
موضوع أن الفضيلة لا تكتسب إلا عبر الممارسة والإعتياد عليها ، وهذا حتى تصبح  
جزءاً من السلوك الإنسانى ، ويرى بعض الباحثين أن رؤية ابن ميمون للفضيلة وسبل  
اكتسابها توضح مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، خاصة وأن أرسطو يذكر فى كتاب  
« الأخلاق » : « إننا لا نكتسب الفضيلة إلا بعد أن نكون قد مارسناها ، وأن الحالة فيها  
كالحال فى جميع الفنون الأخرى ، لأننا لا نتعلم الأشياء إلا بعد ممارستها » (٣٠) .

وبالرغم من أن رؤية ابن ميمون لسبل اكتساب الفضيلة تتشابه مع ما ورد فى  
كتاب « الأخلاق » لأرسطو إلا أن الأسلوب الذى استخدمه ابن ميمون فى إطار حديثه  
عن الفضيل لا يشبه فقط أسلوب الفارابى وإنما يتطابق معه . وفى إطار حديث  
الفارابى عن سبل اكتساب الفضيلة فإنه يذكر : « لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول  
أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكاً ولا  
كاتباً ، ولكن يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أحوال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك



أسهل عليه من أفعال غيرها ، ومتى كررت أفعال الفضيلة وتمكنت بالعادة حتى تصير هيئة للنفس فإن الهيئة المتمكنة من العادة هي التي يقال لها فضيلة » (٣١) .

ويؤكد ابن ميمون على غرار الفارابي أن الفضيلة لا تكتسب إلا عن طريق الممارسة ، ويذكر ابن ميمون : « لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع ذا صناعة من الصنائع العملية ، ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معداً نحو فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها .... واعلم أن الفضائل الخلقية إنما تتحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان طويل واعتيادها لها ، فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة » (٣٢) .

ونلاحظ هنا أنه بالرغم من احتمال أن يكون موشيه بن ميمون قد اطلع في حينه على كتاب « الأخلاق » لأرسطو ، إلا أن هذا التشابه الواضح في الألفاظ بينه وبين الفارابي يوضح أن فلسفة الفارابي الإسلامية شكلت النبع الرئيسي الذي استمد منه ابن ميمون أفكاره ، ونعتقد أن إصرار بعض الباحثين على إظهار الأصول اليونانية المباشرة للفلسفة اليونانية وإصرارهم على عدم الإشارة إلى تأثير المصادر الفلسفية الإسلامية على الفكر اليهودي يهدف إلى إخفاء فضل الثقافة العربية في تطور الفكر اليهودي بالعصور الوسطى .

وبعد أن حدد موشيه بن ميمون أن الفضيلة لا تكتسب إلا عبر الممارسة ، فإنه أوضح ، وعلى غرار الفارابي ، أن الأخلاق الحميدة هي التي تتسم بالإعتدال والتوسط ، وكما هو معروف أكد الفارابي في أكثر من عمل أن الفضيلة هي نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، فمثلاً فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن ، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقثير (٣٣) ، وعند تعريف الفارابي لهذه الحالة المتوسطة للأخلاق فإنه

يذكر: « الأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شراً أحدهما إفراط والآخر نقص ، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيتين وكتاهما رذيلتان أحدهما أزيد والأخرى أنقص ، مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة ، والسخاء متوسط بين التقير والتبذير ، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن (٣٤) .

وعند مقارنة مفهوم الفارابي للأخلاق بما ذكره موشيه بن ميمون عن نفس المفهوم في كتاب « ميشنه تورا » فإننا نجد مرة أخرى نفس التطابق الذي وجدناه في سائر الأمثلة السابقة والذي يؤكد بوره أن ابن ميمون اعتمد اعتماداً كبيراً على الفارابي في كل ما كتب ، ويذكر موشيه بن ميمون :

ה הדרך הישרה היא מדה בינונית  
שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם והיא הדעה שהיא רחוקה  
משני הקצוות רחוק שזה שאינה קרובה לא לזו ולא לזו לפיכך צוו חכמים  
הראשונים שיהא אדם שם דעותיו המיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך  
האמצעית כדי שיהא שלם בגופו:

(٣٥)

### الترجمة :

« إن الصراط المستقيم هو درجة متوسطة في كل رأى ورأى من بين كل الآراء ...  
التي للإنسان ، وهو الرأى الذى يبعد عن الطرفين بعداً متساوياً ، حيث لا يقترب لهذا  
الرأى ولا لهذا الرأى ، ولهذا أمر الحاخامات الأوائل أن يهتم الإنسان بآرائه دائماً ، ووزن  
يوجهها إلى وجهة وسطى حتى يصبح سليماً » .

ويوضح هذا الإقتباس أن ابن ميمون اعتمد في هذا العمل أيضاً على ما ذكره  
الفارابي ، ويدل هذا أيضاً على مدى تأثيره بالفارابي في كل كتاباته ، سواء الفلسفية  
منا أو الدينية .

وفى ختام دراستنا هذه يتضح أن ابن ميمون اعتمد فى كتاباته الدينية على المصادر الفلسفية الإسلامية ، ولكنه تجنب الإشارة إليها وهذا على خلاف ما قام به فى « دلالة الحائرين » ، وإذا كان بعض الباحثين يعتقدون أن ابن ميمون تأثر فى كتاباته الدينية بكتاب الأخلاق لأرسطو فإن هذا التأثر أتاه ، فى أغلب الأحوال ، عبر فلسفة الفارابى التى تقبلت بعض أفكار الفلسفة اليونانية ، ونعتقد أن كل ما تقدم من شواهد وأمثلة يبين مدى تأثير فلسفة الفارابى على فكر ابن ميمون ، ونرى أن ابن ميمون كان خير ممثل لتفاعل الثقافتين العربية واليهودية فى العصور الوسطى ، وأن كتاباته كانت نتاجاً طبيعياً لعصره الذى شهد نورة تفاعل الثقافتين العربية واليهودية .

\* \* \*

## الهوامش والتحقيقات

١ - عبد المنعم جبر ، د/رجاء . الأدب المقارن - دار العروبة - الكويت ١٩٨٠م ص: ٧٠.

٢ - ד. ילין: תורת השירה העברית בספרד ١٢٩

٣ - Waxman, M. A. History of Jewish Literature, vol. 1 p. 153

٤ - ד. ילין: תורת השירה העברית בספרד ١٢٩

٥ - יצחק גוטמן: הפילוסופיה של היהדות . מוסד ביאליק ירושלים ١٩٧٩

٦ - Twersky, I. An Introduction To The Code of Maimonides

(Mishneh Torah) p. 1

وانظر د/ عبد المنعم الحفنى - الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية - دار

المسيرة - بيروت - ص : ٢٦ . وتجدر الإشارة إلى أن ابن ميمون حظى أيضاً على

اهتمام أصحاب التراجم من المسلمين ، وقد ذكر جمال الدين القفطى فى كتاب «

أخبار العلماء بأخبار الحكماء » عن موسى بن ميمون : « كان هذا الرجل من أهل

الأندلس يهودى النحلة قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وأخذ أشياء من

المنطقيات وقرأ الطب هناك » ، انظر كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير

جمال الدين أبى الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى المتوفى سنة

٦٤٦هـ ، دار الكتب الخديوية بمصر - مطبعة السعادة - ٣٢٦هـ - ١٩٠٨م -

ص: ٢٠٩ .

. Sirat, C. A. History of Jewish Philosophy In The Middle Ages p. 70 – ٧

٨ – ولفنسون ، د/ إسرائيل ، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م - ص : ٤١ .

٩ - المرجع السابق ص : ٤٢ .

١٠ - المرجع السابق ص : ٤٢ .

. Yellin, D. And Abrahams, I. Maimonides, p. 52 – ١١

١٢ - ولفنسون ، د/ إسرائيل ، مرجع سبق ذكره - ص : ٤٨ .

. Yellin, D. And Abrahams, I. Ibid, pp. 89 , 90 – ١٣

١٤ - מוֹשֶׁה בֶּן מִימּוֹן: מִשְׁנֵה תוֹרַת לֵוִי רַנּוֹ עַב ב ב ג

١٥ - ولفنسون ، د/ إسرائيل ، مرجع سبق ذكره - ص : ٤٨ .

Saracheck, J. Faith and Reason, The conflict over the Rationalism – ١٦  
of Maimonides, pp. 15 - 15

Maimonides, Moses, The Guide of the perplexed. Translated with – ١٧  
Introduction and Notes, by shlomo pines,  
pp. Lvii - Cxxxiv

١٨ - يرى بن إسرائيل أنه من المحتمل أن يكون صومائيل بن تيبون الذي ترجم مقدمة موسى بن ميمون لفصول الآباء إلى العبرية هو الذي أطلق تعبير الثمانية فصول على هذه المقدمة . انظر : \* בן ישראל שמונה פרקים לרמב"ם

בחרגום ד שמואל אבן חבון עם באורים והערות מאח ד"ר  
א בן ישראל הוצאת אמנות תל-אביב 1935 עמ"ס 12

١٩- מלשה בן מימון: שמונה פרקים לרמב"ם עמ"ס 8

٢- . Yellin, D. And Abrahams, I. Maimonides, p. 57

٢١- Maimonides, Moses. Ibid, p. Lx

انظر ولزيد من التفاصيل عن تأثير فلسفة الفارابي على فكر ابن ميمون:

د. عبد المنعم الحفنى ، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، دار المسيرة ، بيروت ،

ص ٢٧ ، ٢٨ ، وانظر : Encyclopaedia Judaica. Vol 6 , p. 1178 .

٢٢- فخرى ، د/ ماجد - فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية في

كتاب أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . تصدير د/ إبراهيم مذكور -

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣م - ص : ١٩٤ .

٢٣- موسى بن ميمون . الثمانية فصول للسيد الميموني ، تحقيق نسيم إبراهيم عناني -

مطبعة فليكس مزراحي - مصر - ص : ٣ .

٢٤- أبو نصر الفارابي . السياسات المدنية - ص : ٤ . قدم الفارابي أيضاً تعريفاً

مشابهاً لنشاط هذه القوة المتخيلة في آراء أهل المدينة الفاضلة ص : ٧١ - حيث

يعرف هذه القوة بقوله : « والقوة المتخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن

الحس ، وهي بالطبع حاکمة على المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك أنها تفرد

بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض » . ويقدم الفارابي أيضاً نفس

التعريف في كتاب فصول المدني - ص : ١٠٧ .

٢٥- موسى بن ميمون . الثمانية فصول للسيد الميموني - ص : ٣ ، ٤ .

٢٦- أبو نصر الفارابي - السياسات المدنية - ص : ٤ ، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة - ص : ٧٢ .

٢٧- انظر الثمانية فصول للسيد الميموني ص ٤ ، حيث يعرف ابن ميمون القوة الناطقة بقوله : « والجزء الناطق هو القوة الموجودة للإنسان التي بها يعقل وبها تكون الروية وبها يقتنى العلم وبها يميز بين الجميل والقيبح من الأفعال ، وهذه الأفعال منها عملي ومنها نظري والعملى منه مهني ومنه فكري ، فالنظري هو الذي يعلم الإنسان به الموجودات الغير متغيرة على ما هي عليه ، وهذه هي التي تسمى علوماً بإطلاق ، والمهني هو القوة التي بها يقتنى المهن مثل النجارة والفلاحة والطب والملاحة » .

ويعرف الفارابي هذه القوة في كتاب فصول المدني ص : ١٠٨ بقوله : « والقوة الناطقة هي التي بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية ، وبها يقتنى العلوم التي بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يعميز بين الجميل والقيبح من الأفعال ، وهذه منها عملي ومنها نظري ، والعملى منه مهني ومنه فكري » ، انظر أيضاً نفس التعريف في كتاب السياسات المدنية لأبي نصر الفارابي ص : ٤ .

٢٨- فصول المدني ص : ١٢٩ . وانظر أيضاً كتاب السياسة المدنية ص : ٨٣ . حيث يذكر الفارابي : « مرضى الأبدان مثل المحمومين لفساد حسهم يستلنون الأشياء المرة ويستحلونها ويتأذون بالأشياء الحلوة وتظهر مرة في لهواتهم ، كذلك مرضى الأنفس لفساد تخيلهم يستلنون الهيئات الرديئة » .

٢٩- 15"עמ"1 תורה אברהם

٣٠- أرسطوطاليس . علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد  
دار الكتب المصرية - ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م . ص : ٢٢٧ .

٣١- أبو نصر الفارابي - فصول المدنى ص : ١٠٩ - انظر أيضاً الفارابي ، التنبيه  
على سبيل السعادة ص : ٥٥ ، ٥٦ ، حيث يذكر : « الأخلاق كلها الجميل منها  
والقبيح منها مكتسبة ، ويكتسب الإنسان الأخلاق عبر الإعتياد ... وأعنى بالإعتياد  
تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة ، فى أوقات متقاربة » .

٣٢- الثمانية فصول للسيد الميمونى ص : ٩ .

٣٣- أبو نصر الفارابي ، التنبيه على سبيل السعادة ص : ٦٥ ، ٦٦ .

٣٤- أبو نصر الفارابي ، فصول المدنى ص : ١١٣ .

٣٥- משנה תורה כרך 1 עמ"ס 14

\* \* \*



# المصادر والمراجع العربية

\* أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد  
- مطبعة دار الكتب المصرية - ١٣٤٢هـ - ١٩٢٤م .

\* حنفى ، د/ حسن : الفارابى شارحاً أرسطو - فى كتاب أبو نصر الفارابى -  
الذكرى الألفية لوفاته - تصدير د/ إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب -  
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

\* الحفنى ، د/ عبد المنعم : الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية - دار المسيرة - بيروت -  
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

\* طاهر ، د/ حامد : المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى - القاهرة - ١٤٠٦هـ -  
١٩٨٦م .

\* الفارابى ، أبو نصر : إحصاء العلوم - حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عثمان أمين  
- دار الفكر العربى ١٩٤٩م .

\* \_\_\_\_\_ : التنبيه على سبيل السعادة - حققه وقدم له وعلق عليه  
الدكتور/ سحبان خليفات - عمان ١٩٨٧م .

\* \_\_\_\_\_ : السياسات المدنية - مطبعة مجلس دائرة المعارف  
العثمانية بحيدر آباد - ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م .

\* \_\_\_\_\_ : السياسة المدنية - الملقب بمبادئ الموجودات - حققه  
وقدم له وعلق عليه الدكتور/ فوزى نجار - المطبعة الكاثولوكية - بيروت - لبنان  
١٩٦٤ .

\* \_\_\_\_\_ : فصول المدنى - تحقيق م. دانلوب - كمبريدج -

١٩٦١ م.

\* \_\_\_\_\_ : مبادئ الفلسفة القديمة - المكتبة السلفية - القاهرة -

١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.

\* فخرى ماجد : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية فى كتاب أبو

نصر الفارابى للذكرى الألفية لوفاته - تصدير الدكتور/ إبراهيم مذكور - الهيئة

المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م.

\* القفطى ، جمال الدين : إخبار العلماء بأخبار الحكماء - دار الكتب الخديوية بمصر -

مطبعة السعادة - ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م.

\* موسى محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

- دار المعارف بمصر .

\* ميمون موسى : الثمانية فصول للسيد الميمونى باللغة العربية - تحقيق نسيم إبراهيم

عنانى - مطبعة فليكس مزراحي - مصر .

\* ولفنسون ، د/ إسرائيل : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته - مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر - ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.

## المصادر والمراجع الأجنبية

- Flew, A. A DICTIONARY OF PHILOSOPHY PAN BOOKS.
- LEAMAN, O. MOSES MATMONIDES ROUTLEDGE LONDON 1990.
- MAIMONIDES, MOSES. THE GUIDE OF THE PERPLEXED TRANSLAD WITH INTRODUCTION AND NOTES BY S. PINES CHICAGO UNIVERSITY PRESS.
- MARGOLIOUTH, D, S. THE LEGEND OF THE APOSTASY OF MAIMONIDES JEWISH QUARTERLY REVIEW VOL. XIII - 190L.
- SARACHECK, J. FAITH AND REASON THE CONFLICT OVER THE RATIONALISM OF MAIMONIDES THE BAYARD PRESS.
- SIRAT, C : A HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY IN THE MIDDLE AGES CAMBRIDGE PRESS.
- STEINSCHNEIDER, M : AN INTRODUCTION TO THE ARABIC LITERATUR OF THE JEWS JEWISH QUARTERLY REVIEW, VOL. XIII.
- TWERSKY, I : INTRODUCTION TO THE CODE OF MAIMONIDES (MISHNEH TORAH) YALE UNIVERSITY PRESS.
- WAXMAN, M : A HISTORY OF JEWISH LITERATURE VOL. 1 NEWYORK 1960.
- YELLIN, D % ABRAHAMS, I : MAIMONIDES, PUBLISHED BY THE JEWISH HISTORICAL SOCIETY OF ENGLAND; LONDON 1935.

# المصادر والمراجع العبرية

\*תנ"ך: תורה, נביאים, כתובים

\*גוטמן, יוליוס: הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים

\* מימון, מושה, בן: מלות ההגיון, ברלין  
:משנה תורה, ליורנו

\* \* \*

التأثير الإسلامي  
في الفكر الديني اليهودي  
دراسة نقدية مقارنة لطائفة القرائين (\*)

دكتور

محمد جلاء محمد إدريس

---

(\*) أقدم هنا موجزاً لهذه الدراسة ، حيث قامت مكتبة مدبولي بالقاهرة بنشرها في كتاب أثناء انعقاد الندوة .



على الرغم من ثبوت التأثير الخارجى على الفكر الدينى اليهودى منذ القدم ،  
وباعتراف النصوص اليهودية المقدسة ذاتها ، فإن اليهود يزعمون دائماً بقاء جنسهم  
ودينهم فى مأمن عن التأثير بما أحاط به على مر التاريخ .

ومن بين تلك التأثيرات التى يحاول اليهود إنكارها وطمس معالمها تأثيرات  
الإسلام ديناً وفكراً وفلسفة على طوائف اليهود على مر العصور للتقليل من شأن هذا  
المؤثر من ناحية وإضفاء مسحة من النقاء الخالص على عقائدهم من ناحية أخرى .

ومن ثم تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جوانب عديدة من التأثير الإسلامى على  
الفكر الدينى اليهودى وذلك من خلال معتقدات وآراء طائفة القرآنيين التى ظهرت منذ  
قراءة الألف عام ، وذلك للوقوف على عوامل الجذب الإسلامى ولتفنيد المزاعم القائلة  
بنقاء الفكر الدينى اليهودى .

ويرجع اختيارى لهذه الطائفة بالذات موضوعاً للدراسة إلى العوامل المحيطة  
بنشأتها حيث نبتت جنورها فى بيئة إسلامية وانبعثت ثمارها فى ظل فترات الإزدهار  
الحضارى الإسلامى فى الوقت الذى تكاد المصادر اليهودية وغيرها تغفل الدور  
الإسلامى البارز فى عقائد هذه الحركة الانفصالية عن التيار الدينى اليهودى الرئيسى  
(الربانى) بتأثير البيئة الإسلامية بون تفصيل يذكر .

وقد واجهتنى مشكلة قلة المصادر الأولى للفكر القرآنى ، إلا أن هناك بدائل  
استطاعت أن تقدم لنا فكر هذه الطائفة بشيء من التفصيل وبصفة خاصة تلك المؤلفات  
القرآنية المصرية ، حيث شهدت مصر تواجداً مكثفاً لاتباع هذه الطائفة .

ومن ناحية أخرى ، جعلت حدود هذه الدراسة قاصرة على إبراز التأثيرات  
الإسلامية فى نشأة هذه الحركة وعقائدها وكذلك أصول الفقه القرآنى ، ثم التطبيق  
العلمى بهدف كشف جوانب من هذه التأثيرات على الفكر الدينى القرآنى وبخاصة فى

مجال الأحوال الشخصية ومجال العبادات ، وذلك عن طريق مقارنة هذه الجوانب بما فى الفكر الربانى ، ثم بما فى الفكر الإسلامى ، وبعد تمهيد موجز تناولت فيه أثر الحضارة الإسلامية على المسيحية واليهودية بشكل عام ، وذلك من خلال اعتراف الباحثين الأوربيين أنفسهم من أمثال مونتجومرى وات ، وول ديورانت وغيرهما ، ومن خلال عرض بعد جوانب التأثير الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى بعامه ، هى من الجوانب التى سبق للبعض تناولها (١) ، انتقلت إلى الحديث من نشأة الطائفة القرائية وأثر الإسلام فيها ، وهو ما أجمع عليه المؤرخون لهذه الحركة ، وأشارت إلى الأسماء التى اتخذتها الحركة مثل أبناء المقرأ وأصحاب المقرأ ، وما أطلق عليهم فيما بعد مثل العنانية نسبة إلى مؤسسها عنان بن داود .

وقد ظهر القرائون فى الربع الأول من القرن الثامن الميلادى فى العراق ، وإن كانت جنورهم التاريخية غامضة لسببين : انعدام الحسب التاريخى لدى الكتاب القرائين وتعمدهم إرباك وتشويش التواريخ ، والعلاقات الجدلية التى وصلت بها المعلومات حولهم من خلال مصادرهم ومصادر الريانيين .

وأول السمات الفارقة بين القرائين والريانيين هو عدم اعتراف الأوائل بالتلمود والاكتفاء بالعهد القديم بصورته الثلاثية ( التوراة ، الأنبياء ، الكتب ) مما جعل البعض يتوهم قدم هذه الحركة وانتسابها إلى أيام الهيكل الثانى منذ حدوث الانفصال بين الفريسيين والصدوقيين .

---

(١) انظر على سبيل المثال ما كتبه نفتالى فيدر بعنوان : مشبعوت إسلاميوت عل مابولحان ميهدوى ، عليلاه ، مجموعة أبحاث ، المجلد الثانى ، المحرران إدوارد رويرتسون ، ومائير غلنشتين ، مطبوعات جامعة مانشستر ، ١٩٤٦ - ص ٢٧ وما بعدها ، وهى الدراسة التى ترجمها محمد سالم الجرج بعنوان : « التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية » ، ونشرتها دار العربية بالقاهرة عام ١٩٦٥ .



وإذا كنا لا ننكر وجود طوائف سابقة على القرائين رفضت التلمود رفضاً قاطعاً  
واكتفت بالعهد القديم ، إلا أن الفكر القرائي مفصلاً يعكس - على نحو ما سنبين في  
دراستنا هذه - جوانب واضحة من الفكر الإسلامي لم يكن قد وجدت يعد في عصر  
الهيكل الثاني .

ولا بأس أن يكون عنان بن داود ، مؤسس هذه الحركة ، قد وجد في تاريخ قومه  
ما يساعده على الإنطلاق بحركته الانفصالية التي أتم بناؤها هو ومن بعده بمواد  
إسلامية خالصة .

وتذكر المصادر العبرية المختلفة <sup>(١)</sup> قصة تأسيس عنان بن داود لمذهبة بعد أن  
التقى بالإمام أبي حنيفة النعمان في السجن أيام الخليفة أبي جعفر المنصور وذلك في  
أعقاب خلاف نشأ حول منصب رئاسة الجالوت في بابل ، حيث تطلع عنان - وهو من  
نسل داود - إلى الرئاسة في الوقت الذي تم اختيار أخيه الأصغر حنانيا ، وذلك بسبب  
أراء عنان الأبيقورية المعارضة للتلمود ، إلا أن المؤيدين لعنان بايعوه رئيساً «للجالوت» ،  
ونشأ انقسام حاد بين الفريقين وضع خلاله عنان في السجن كمتنرد على السلطات إلا  
أنه استطاع أن يثبت للخليفة - بناء على نصيحة أبي حنيفة له - براعته وأنه نو مذهب  
يهودي جديد ، واستطاع أن يخرج من السجن ليواصل قيادة أتباعه .

وإذا كانت المصادر المختلفة تعزو هذا الانقسام اليهودي إلى أثر الشيعة  
العراقيين على عنان ، فإننا نختلف معها ، مؤكداً على أن الأثر الأكبر في ذلك كان  
للمعتزلة ، وذلك من خلال الأدلة الآتية :

---

(١) انظر مثلاً: رتوبين قشاني ، « هاقرايم : قرورت ، مسورت ، أر منهاجيم » ، يروشالايم ، ١٩٨٤ ،  
ص ٧ ، دائرة المعارف العبرية ، ج ٣ ، ص ٣٦ ، بن ساسون « تولوت عم يسرائيل بيمني  
هايينايم » ، تل أبيب ، ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

أولاً : كانت العراق تموج فى زمن عنان بحركة فكرية اعتزالية قوية بزعامة واصل بن عطاء المتوفى بالعراق عام ٧٤٨م أى فى الوقت الذى ظهرت فيه حركة عنان أو قبيله بيضع سنوات .

ثانياً : أن الشيعة لا يرفضون الأخذ بالحديث الشريف قاطبة (١) ، وإنما لهم منهجهم فى الأخذ به ، بينما نجد زعامات الفكر الإعتزالى تقف موقفاً متشككاً من الحديث ، وعلى نحو ما نجد فى آراء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهم (٢) .

ثالثاً : يعتمد القراؤون فى فكرهم وفلسفتهم على العقل واللغة ، وهما ركنان بارزان فى الفكر الإعتزالى حتى سماهم البعض بفرسان العقلانية .

ويرى كثير من الباحثين أن الحركة القرائية قد تطورت من خلال مراحل متعددة حتى القرن العاشر الميلادى ، حيث قوى مركز القرائين فى القدس ثم انتشروا بعد ذلك إلى أماكن متفرقة من العالم فازدهروا فى بلاط الفاطميين بمصر كما برزوا فى بيزنطة والقسطنطينية وكذلك فى جنوب روسيا .

ويمكن أن نلخص الأهمية القرائية فى التاريخ اليهودى فى كونهم قوة دافعة ومحركة لنشاطات أدبية تعددت مجالاتها فيما وراء مجالات التلمود والشريعة التقليدية ،

---

(١) انظر : سيد حسين خضر ، الإسلام أهدافه وحقائقه ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ط ٢ ، ١٩٧٥ ص ٦٣ .

(٢) للوقوف على آراء المعتزلة فى الحديث الشريف ، انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ، وكتاب الام للإمام الشافعى ، ج ٧ ، عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، ج ١ ، ط ٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٢ ص ١٤٠ ، محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والمعاند وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربى ، القاهرة د . ت ، ص ١٣٥ .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن جانباً كبيراً للغاية من كتاباتهم كان باللغة العربية ، وبخاصة في البلاد الإسلامية التي عاشوا فيها ، على عكس الربانيين الذين كتبوا العربية بحروف عبرية .

### العقائد الدينية للقرائن :

على غرار أركان الإيمان الستة عند المسلمين نجد صاحبي « المرشد الأمين »<sup>(١)</sup> يحدد أن لنا عقائد طائفتها فما يلي :

١ - الإعتقاد في الألوهية ، وهم في ذلك يخلعون على الرب صفات وأسماء إسلامية بحتة فهو لا أول له ولا آخر ولا غالب له ولا قاهر ، ولا فوق له فيخفضه ، ولا تحت له فيرفعه .... لا يقال عنه أنه عرض أو جوهر فهو خفي ستار .

\* وقد قمت بمقارنة لصفات الله وأسمائه الواردة في الفكر الديني القرائي والآيات القرآنية التي قدمت لنا هذه الأسماء والصفات في الفكر الديني الإسلامي ، مع استعراض لموقف النصوص اليهودية المقدسة من صفات الرب وأسمائه ، مما يتعارض في كثير من جوانبه مع ما جاء عند القرائين .

٢ - الإعتقاد برسالة النبي موسى عليه السلام ، وخلع « الصفات المحمدية » على شخصيته ، على الرغم من غموض شخصية النبي موسى عليه السلام في النصوص التوراتية .

٣ - الإعتقاد بسائر الأنبياء اليهود .

٤ - الإعتقاد بالتوراة على أنها كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

(١) يوسف إبراهيم مطوب ، ودافيد زكي ليشع ، المرشد الأمين د. ن. د. ت. ص ٦ ، ١١ .

٥ - الإعتقاد فى القبله المكرمه اللى موضعها بيت المقدس .

٦ - الإعتقاد فى يوم الدين وما فيه من البعث والنشور .

والحقيقه أن أسفار موسى الخمسه خاليه تماماً من الحديث عن البعث والثواب والعقاب ، أما النصوص الواردة فى أسفار الأنبياء ( مثل أشعيا ٢٦ : ١٩ ) فهى نصوص كانت وما زالت محل خلاف بين مفسريها من اليهود والنصارى <sup>(١)</sup> إذ يرون فى « البعث » الوارد فيها « بعثاً قومياً » دنيوياً ، لا على نحو ما يعتقد القراؤون .

أما الحساب ، فلا نجد له صورة واضحه فى التوراه على نحو ما نجده عند القرائين ، لا نجد تفاصيل الجنة والنار وهى أمور اعتقادية جوهريه لا يمكن لدين من الأديان أن يغفلها إذا كانت أساسيه فيه .

إن النصوص والمفاهيم المختلفه اللى أوردتها المصادر القرائيه فيما يتعلق بقضيه الموت والبعث والحساب ، ذات طابع إسلامى محصن ، بل إنه من الصعب أن تميز إذا ما كانت هذه النصوص ليهود أم لمسلمين ، ولا يفوتنا أن فلاسفه الربانيين أنفسهم من أمثال سعديا الفيومى وموسى بن ميمون وغيرهما قد تأثروا بالفكر الإسلامى فى كتاباتهم حول هذه القضايا الإيمانيه .

### أصول الفقه القرائى :

يعتمد الفقه القرائى على أصول ثلاثه هى : النص والقياس والإجماع ، والنص يقصد به التوراه ، وله صور متعدده عندهم ، أما القياس - وهو يعتمد على الإجتهد - فهو أصل فقهي إسلامى بحت ، لا نجد أساساً فى الفكر الدينى اليهودى ، بل وهناك

(١) انظر فرج الله عبد البارى ، اليوم الآخر بين اليهوديه والمسيحيه والإسلام ، دار الوفاء ، ١٩٩١ ،

ص ١٤٠ وما بعدها ، ناشد حنا ، أشعيا ، مفصلاً آيه آيه ، ج ١ ص ٢٤٤ .

من علماء القرائين من أشار إلى استحسانه للإجتهد والقياس على نحو ما عند المسلمين<sup>(١)</sup> .

أما الإجماع عند القرائين فهو يختلف عما ذهب إليه المسلمون ، إذ وضع المسلمون للإجماع شروطاً تحميه ، أما القراؤون فالأمر يقتصر عندهم على مجرد رؤية العلماء والكهنة لوجوب شيء ما واتفاقهم على اتباع هذا الشيء<sup>(٢)</sup> .

### الريانيون والقراؤون :

هناك اختلافات لا يمكن التغاضي عنها بين الريانيين والقرائين ، وعلى الرغم من أن الفريقين متفقان على نسخة العهد القديم الموجودة معهما ككتاب مقدس إلا أن هذا الخلاف بينهما وصل إلى درجة جعلت كل فريق يكفر الآخر .

ومن أبرز الخلافات الجوهرية اعتراف عنان بن داود - كما تشير المصادر العبرية - ببعثة عيسى ومحمد عليهما السلام كرسولين ، كما أن هناك اختلافات أخرى منها :

١ - اعتماد القرائين على التوراة فقط وعدم الإيمان بالتلمود .

٢ - الأخذ بالقياس والتوسع فيه في الوقت الذي يرى فيه القراؤون أن في القياس اتباعاً للهوى وحياد عن الطريق المستقيم .

---

(١) مراد فرج ، شعار الخضر ص ٢ - ٣ ، وقد أوردت نماذج من القياس عند القرائين في الدراسة المطبوعة ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) للوقوف على تفاصيل هذه الأصول في الفقه الإسلامي ، انظر : عبد الوهاب خلاف « علم أصول الفقه » مكتبة الدعوة الإسلامية ، القاهرة ، د . ت .

٣ - باب الإجتهد عند القرائين ما زال مفتوحاً بينما أُغلق التلمود هذا الباب عند الربانيين .

٤ - اختلاف القرائين عن الربانيين فى بعض الأمور التعبدية مثل :

أ - الإقلال من أكل اللحوم وشرب الخمر .

ب - تشدد الفريق الأول فى أمور النجاسة والطهارة .

ج - الحرص على تشريع العشور .

د - ضرورة نزع النعلين وغسل اليدين والرجلين وقت تعلم التوراة أو الصلاة .

هـ - حضر جماع المرأة الحامل بعد الشهر الثالث من حملها .

و - التشدد فى أمور الذبح .

ز - رفض التقويم الربانى والأخذ بالتقويم القمري كما هو عند المسلمين .

ح - لا يجيز القراؤون التزاوج من الربانيين يتجه عدم أخذ الربانيين بقوانين المحارم .

ط - اختلاف القرائين عن الربانيين فى تفسير كثير من نصوص التوراة .

**التأثير الإسلامى فى مجال العبادات عند القرائين :**

أبرز هذه التأثيرات ينحصر فى مجال الطهارة والصلاة على النحو التالى :

اشترط عنان بن داود على من يريد تعلم التوراة أو الصلاة أن يخلع نعليه وأن يغسل يديه وقدميه والإلتزام بالطهارة دون أن يكون له فى ذلك مرجع توراتى ، والوضوء

واجب على كل من ينوي الصلاة أو من يدخل بيت الله ، وصورة الوضوء تتفق تماماً مع الوضوء الإسلامى حيث تشمل الوجه واليدين والرجلين والمضمضة والإستنشاق ومسح الأذنين ، وكل التفاصيل لا نجد لها ما يؤكدنا من النصوص التوراتية ، مما جعلنا نؤكد على اقتباسها عن الإسلام ، كما يرى القراؤون أن الصلاة واجبة على من بلغ العاشرة ، دون دليل يؤكد ذلك من نصوصهم ، ولعل فى ذلك تأثير بالحديث الشريف الذى يوصى بأمر الأولاد للصلاة فى السابعة وضربهم عليها فى العاشرة .

ويأخذ القراؤون كذلك بإقامة صلاة الشكر لمن حلت به نعمة أو صرفت عنه نقمة ، وقد ذهب جمهور علماء المسلمين إلى استحباب « سجود الشكر » لفعل النبى وأصحابه لذلك ، إذا ما حلت بالمسلمين نعمة أو صرفت عنهم نقمة .

وقد اشترط صاحبها المرشد الأمين شروطاً خمسة للتوبة ، وحاولا إرجاعها إلى نصوص توراتية وبمقارنة هذه الشروط بتلك النصوص ، وما عند المسلمين وعلمائهم من شروط للتوبة ، وجدناها متطابقة تماماً مع ما ذهب إليه المسلمون (١) .

**التأثير الإسلامى على القرائين فى مجال تشريعات الأحوال الشخصية :**

أبرز مجالات التأثير الإسلامى على الحركة القرائية نجده فى هذا المقام على النحو التالى :

### **قوانين الزواج :**

إذا كان الربانيون يرون أن ارتباط الرجل بالمرأة يتم بالمال والوثيقة والجماع ، فإن القرائين يرون أن الإرتباط يتم بالمهر والوثيقة والقبول ، بل ويضيفون إلى ذلك الإشهاد .

(١) انظر تفاصيل ذلك فى الكتاب المطبوع ص ١٠٢ - ١٠٤ .

أما اشتراط القبول فهو ما أخذَه القراؤون عن الفقه الإسلامي الذي يرى فيه ركناً من أركان الزواج ، كما يرى بعض فقهاء المسلمين في الإشهاد شرطاً وآخرون يرون فيه ركناً ، وإذا كان للمذاهب الفقهية الإسلامية أدلتها على ما ذهب إليها من نص أو سنة أو إجماع ، فمن القرائن لا يجنون مرتكزاً يعتمدون عليه في الأخذ بالإشهاد (١) أو القبول (٢) مما يؤكد أخذهم في مثل هذه القضايا بما عند فقهاء المسلمين .

كما اشترط القراؤون في الزواج وجود الولي ، وفصلوا ذلك (٣) على نحو يتفق كثيراً مع ما عند فقهاء المسلمين من ناحية ، ويختلف كثير مع ما عند إخوانهم الربانيين في هذا الشأن .

وقد جاء في الأحكام الشرعية للقرائين ( ص ٣ ) كراهية عقد الرجل على المرأة دون أن يراها ، وهذا ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية ، استناداً إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه النسائي وابن ماجه والترمذي .

وقال القراؤون أيضاً بكراهية العقد بين غير الأكفاء ، وهذا ما ذهب إليه الأحناف والشافعية .

---

(١) فيما يتعلق بالإشهاد قارن ما جاء في الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائين ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٥ ، ص ٢ ، وشعار الخضر ص ٦٣ ، وما جاء في الفقه على المذاهب الأربعة في ذلك .

(٢) حول القبول عند القرائين انظر إدرات الياهو ناشيم ، بيرق أ ص ١٤٠ ، سيفر هامتسافوت لعنان ، ديني ناشيم فيعربوت ، هو تسات زخرون يروشاليم ، ص ١١٣ ، وانظر كذلك الفقه على المذاهب الأربعة وفقه السنة لسيد سابق ، دار الكتاب العربي بيروت ط ٢ ، ١٩٧٧ ص ٣٤ .

(٣) انظر شعار الخضر ٧٠ - ٧٣ والفقه على المذاهب الأربعة والأم للشافعي ج ٥ ص ١٢ ، أما عن رأى الربانيين في ذلك فانظر موسى هاليفي شطبرج هلاخوت ناشيم ص ٣٣ .



ويتضح التأثير الإسلامي عند القرائين كذلك في بطلان الزواج المؤقت بوقت ، وهو ما أجمع عليه الأئمة الأربعة ، بل هناك تشابه في النص المتعلق بذلك .

وعلى نحو آخر نجد أن النصوص التوراتية تقدم لنا صوراً كثيرة لتعدد الزوجات في التاريخ اليهودي ، إلا أن الربانيين قد حظروا هذا التعدد دون نص شرعي ، لكن القرائين قد أباحوا التعددية واشتروا العدل ، وهو ما يعكس التأثير الإسلامي بوضوح ، يقول صاحب شعار الخضر ( ص ٨٢ ) :

« تعدد الزوجات جائز بشرط عدم الإضرار بالإقبال على واحدة والإعراض عن الأخرى إحصائياً بل العدل واجب بينهما ، كما يجب في غير ذلك من نفقة وكسوة » .

أما فيما يتعلق بالمهر وتفصيله فقد أخذ القراؤون بكثير مما عند المسلمين في ذلك ، وعلى نحو ما يختلف عن إخوانهم الربانيين من ناحية ، وما لا نجد له نصوماً توراتية من ناحية أخرى .

كما يتضح التأثير الفقهي الإسلامي فيما يتعلق بوجهة نظر القرائين من الطلاق موجباته وشروطه وحقوق المطلقة ، وغيرها من التفاصيل الواردة عند فقهاء المسلمين ، بل لقد جعل الفقه القرائي الطلاق من حق المرأة ، وهو ما يعرف في الفقه الإسلامي بالخلع .

كذلك فإن تفاصيل عدة المطلقة عند القرائين تتفق في كثير من جوانبها بما جاء مفصلاً عند الفقهاء المسلمين بوجه عام .

وقد تناولت الأحكام الشرعية للقرائين موضوع الحضانة ونرى فيه تشابهاً كبيراً بما أقره فقهاء المسلمين أيضاً .

وإذا انتقلنا إلى جانب آخر من جوانب الفقه القرائي ، حيث الميراث فسنجد أبرز

ما يعكسه من تأثير إسلامي ، فمثلاً في جعل نصيب الذكر مثل حظ الأنثيين مما لا يمكن الزعم بوجود أصل توراتي له ، كما أخذ القراؤون كذلك فيما يتعلق بالميراث بوجهة النظر الفقهية الإسلامية تجاه المرتد من الملة وأحوال ميراثه كما جاءت مفصلة في المصادر (١).

وعلى خلاف ما نجد في النصوص اليهودية المقدسة من تفصيل لابن على آخر ذهب القراؤون إلى عدم جواز تفضيل المورث لبعض ورثته على البعض الآخر على نحو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء المسلمين .

وفيما يتعلق بالهبة قال القراؤون بعدم جواز المورث في أن يتصرف في أكثر من الثلث كما قالوا عدم جواز الهبة في حالة مرض الواهب ، وهي أمور إسلامية بحثة فصلتها كتب الفقه الإسلامي ولم نجد لها ذكراً في الفقه اليهودي الرباني السابق على الحركة القرآنية .

وقد أخذ القراؤون ببعض المحرمات من النساء على النحو الإسلامي ، كما قالوا «بيمين اللعنة» في حالة من يرمى زوجته بالزنا دون شهود ، وهذه كلها قضايا عالجهما الفقه الإسلامي بتفصيل بين ، استناداً إلى نصوص من القرآن والسنة وغفلت عنها المصادر اليهودية ، مما يجعلنا نقرر باطمئنان إلى تغفل التأثير الإسلامي في هذه المجالات سواء اعترف القراؤون بذلك أم حاولوا تفتيق أصل لها .

---

(١) يتضح ذلك بجلاء عند مقارنة ما جاء في شعار الخضر ، ص ٤٥ ، وما جاء في بداية المجتهد

ونهاية المقتصد للقرطبي ، ج ٢ ، وغيره من كتب الفقه الإسلامي .

# التأثير الإسلامي

في أوراق الجنيزا

في ضوء قراءة مخطوطة

دكتور

محمد المـوارى



المخطوطة التي بين أيدينا محفوظة في مكتبة البودليان Bodleian Library  
باكسفورد تحت رقم ( 103 - 96 fol. ) MS. Heb. d. 57 ، وقد اشترتها المكتبة من  
رابى سولومون آهارون فيرتهيمر S. A. Wertheimer <sup>(١)</sup> سنة ١٨٩٣ م . وهي من  
مخطوطات الجيزا القاهرية <sup>(٢)</sup> .

و « الجيزا » הַגִּיזָה تسمية تطلق في العصر الحديث للدلالة على  
مكنوزات معبد ابن عزرا الخاص باليهود الريانيين الأورشليميين في القسطنطينية ، كما  
تطلق على المستودع المؤقت الذي أُودعت فيه بالمعبد ، وكذلك على المدفن الدائم الذي  
تُدْفَن فيه هذه المكنوزات .

وقد احتوت الجيزا على الكتابات اليهودية المقدسة التي لا يجوز إبادتها ، حتى  
وإن لم تعد تستعمل ، وذلك لما يُفترض من ورود اسم الرب في ثناياها <sup>(٣)</sup> ، مما جعلهم  
يحفظونها بطريقة خاصة خشية أن تدنس ، أو تنتهك حرمتها من جراء سوء الاستعمال

---

(١) رابى فيرتهيمر من أورشليم ، ويعتبر من أبرز جامعي مخطوطات الجيزا ، ومن أشهر بائعيها .  
وقد نشر بعض هذه المخطوطات سنة ١٨٩٠ م وإن اتسمت بطريقة نشرها بأنها كانت غير علمية ،  
إلى حد ما .

See : Goitein ( S.D ) A Mediterranean Society : The Jewish Communities  
of the Arab world as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza , B erkeley  
and Los Angeles , 1967 , VOL . I , P . 2

(٢) لمزيد من المعلومات عن جيزا القاهرة ، أنظر :

Goitein ibid, vol, I, pp . 1 - 28 , Kahle (P.E.) , Cairo Geniza , Oxford 1959 ,  
פרידמאן (בעריכת-מרדכי עקיבא) , חעודה א, חקרי גניזה קהיר ,  
ארניברסיטת תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, חש"ס (1980) .  
(٣) كوهن (مارك) ، المجتمع اليهودي في مصر الإسلامية في العصور الوسطى ، ترجمة نسررين مرار  
وسمير نقاش ، مكتبة لقاء المعهد اليهودي العربي ، جامعة تل أبيب ١٩٨٧ م ص ٩١ .

ويبدو أن اليهود قد اعتادوا منذ العصر الوسيط على كنز جميع أنواع المواد المخطوطة والمطبوعة ، واقتصر ذلك على حفظ الكتابات ذات الطابع الدينى ، أو التى تحمل اسم الرب ، إلا أنه امتد ليشمل الكتابات غير الدينية <sup>(١)</sup> والألوات المقدسة التى تستخدم فى الطقوس الدينية ، والكتب المشكوك فى صحتها ، والكتب التى لا يقرأها رجال الدين اليهودى والتى لم ينصحوا بحرقها ، بل إنه عثر فى الجنيزا على كتابات من الأدب غير اليهودى أيضاً ، وخصوصاً بعض مؤلفات المسلمين التى كتب بعضها بالأحرف العربية ، وبعضها الآخر بالأحرف العبرية <sup>(٢)</sup> .

### وصف المخطوطة :

يقع نص المخطوطة فى ست عشرة صفحة ( = فى ثمان ورقات ) ، يتراوح عدد الأسطر فى كل صفحة منها بين خمسة عشر وسبعة عشر سطرأ ، ومساحة الصفحة ١٦سم طول × ١٢سم عرض ، تتصل كل ورقة بأخرى تقابلها ، مما جعل مخطوطتنا تأخذ شكل ملزمة ، ربما كانت جزءاً من مؤلف لا نعرف الآن أين بدايته أو نهايته ، ومن ثم فإن النص الذى بين أيدينا لا يحمل عنواناً ، ولا يوجد ما يشير إلى اسم مؤلفه أو كاتبه ، كما أننا لا نجد تاريخاً يحدد زمن تأليفه أو كتابته ، وقد أخذت أوراق المخطوطة أرقاماً مسلسلية ( ٩٦ - ١٠٢ ) ، وهى أرقام وضعتها مكتبة البودليان عندما صنفتها مع أوراق أخرى لعدد من المخطوطات ، وجمعتها فى مجلد واحد أعطته الرقم d. 57.

(١) עיינן: גויטייך (ש.ד.ו.), חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה , מאמר ב: תעודה א , חקרי בניזח קהיר , ארניברסיטת תל-אביב , חש"ם , עמ" 7.

(٢) كوهن ، ص ٩٦ - ٩٧ ،

كُتِبَ النص بالعربية اليهودية - أى بحروف عبرية وألفاظ عربية - بخط يدوى سريع يُعرف بالخط السريانى ذى الأحرف المتصلة (Syriac Cursive Character) .

## المؤلف والكاتب وزمن النص :

من المرجح أن مؤلف النص يختلف عن كاتب المخطوطة ، فمن خلال ما تضمنه النص من أفكار تتعلق بالعقيدة وممارسات وطقوس دينية ، نتبين - دون عناء - أن المؤلف مسيحي . ولما كان من غير المألوف وجود نصوص فى أوراق الجنيزا القاهرية مكتوبة بالعربية اليهودية على أيدي كتبة من غير اليهود ، فإننا نرجح أن تكون مخطوطتنا جزءاً من مؤلف من مؤلفات الجدل الدينى ، كُتِبَ فى صورته الأولى بالعربية، بقلم مؤلف مسيحي ، ثم نسخه كاتب يهودى بحروف عبرية ، وتجدر الإشارة إلى أن فترة العصور الوسطى قد شهدت جدلاً دينياً بين اليهود والنصارى ، وبين المسلمين والنصارى ، وبين المسلمين واليهود<sup>(١)</sup> ، ورغم عدم وجود أية شواهد فى النص تشير إلى زمن تأليفه أو كتابته ، فإن الموضوع الذى يعالجه النص ، بالإضافة إلى الخط الذى كُتِبَ به ، يجعلنا نرجح أن زمن كتابته لا يتجاوز القرن الثانى عشر

---

(٢) لمزيد من المعلومات عن الجدل الدينى فى هذه الفترة ، انظر :

Perlmann ( Moshe ) , "The Medieval polemics Between Islam and Judaism" ,  
in Shelomo D. Goitein, ed ., Religion in a Religious Age , Cambridge , Mass., 1974,  
pp. 103 - 139 , Lasker ( Daniel J . ) , "Qissat Mujadalat al - Usquf and Nestor Ha-  
Komer : The Earliest Arabic and Hebrew Jewish anti - Christian polemics" , Cam-  
bridge 1992

## الشواهد الدالة على مسيحية المؤلف :

ورد فى نص المخطوطة عدد من الإشارات التى تؤكد على أن المؤلف مسيحي ،  
وأن كلماته تعكس الفكر الدينى المسيحي بصورة واضحة ، ومن هذه الشواهد :

١ - الاعتقاد فى التثليث ، والربط بينه وبين بعض الممارسات والعبادات فى الإسلام ،  
مثل الوضوء والصلاة ( ٩٦ ب : ١٥ - ٩٧ ؛ ١٠ ، ٦ ، ١ ؛ ٩٧ ب : ١ ، ١٢ ؛  
٩٨ ؛ ١٠ ، ١ ) .

٢ - الإشارة إلى دق الناقوس لدعوة المسلمين إلى الصلاة ، ولم يذكر الأذان على  
الإطلاق ( ٩٩ ؛ ٣ - ٤ ) .

٣ - الأمر بالتوجه فى الصلاة إلى مشرق الشمس ، على نحو ما يفعله النصارى  
( ٩٨ ب : ١٤ - ١٥ ) .

٤ - تكذيب اليهود بمجىء السيد المسيح ، وادعائهم بأنه ليس المسيح الذى ينتظرونه  
( ١٠٠ ؛ ٢ - ٣ ) .

٥ - الاعتراف بمجىء المسيح الحقيقى ، فى نهاية العالم - مسيح آخر الزمان -  
بلاهوته وتوحيد اسمه ، واعتراف النصارى له بالربوبية الدائمة ( ١٠٠ ؛ ١٣ -  
١٥ ) .

٦ - الإشارة إلى أن الذى يأتى بعد السيد المسيح ، هو المسيح الدجال الذى يضل  
من يتبعه ( ١٠٠ ؛ ١٥ - ١٦ ) .

٧ - إبراز تكذيب اليهود لكتب النصارى ( ١٠٠ ب : ١ - ٢ ) .



٨ - الإشارة إلى تصديق المسلمين لحيء السيد المسيح ( ١٠٠ ب : ٢ ) .

٩ - وصف أريوس بأنه « ملعون ومارق وكافر » لمخالفته معظم النصارى فى ألوهية المسيح ( ١٠٠ ب : ٦ - ٩ ) .

١٠ - الربط بين الأربعة الأنهار التى تجرى فى الجنة ، والأربعة الأناجيل التى روت العالم وهدتهم إلى الطريق المستقيم ( ١٠١ أ : ٣ - ١٤ ) .

١١ - عندما فسر مصطلح « أهل الكتاب » ، الوارد فى قوله تعالى : ( وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ) [ العنكبوت ٤٦ ] ، ذهب إلى أنه يعنى « أهل الإنجيل » ، حتى يكون معنى الآية - حسب تأويله - : « لا تخاطبوا أهل الإنجيل إلا بخطاب جميل » ( ١٠٢ ب : ١٦ - ١٠٣ أ : ٢ ) .

١٢ - تفسير الآية رقم ١٤ من سورة الحجرات بقوله أن الإيمان الصحيح هو إيمانهم ( أى الأعراب ) بالسيد المسيح ، وأن الإسلام هو إسلام تلاميذ السيد المسيح ( ١٠٣ ب : ٥ - ٩ ) .

١٣ - وصف السيد المسيح بأنه « النور » ، وأن السيدة مريم العنراء هى « أم النور » (١) ( ١٠٣ أ : ٨ ) .

---

(١) فى مقدمة قانون الإيمان الذى وضعه المجمع المسكونى الثالث بأفسس سنة ٤٣١ م ، يقولون : «نعظمك يا أم النور الحقيقى ونمجدك أيتها العنراء القديسة والدة الإله ، لأنك ولدت لنا مخلص العالم ...»

انظر : السقا ( أحمد حجازى ، د . ) ، أقانيم النصارى ، ط ١ ، دار الأنصار بالقاهرة ،

١٣٩٧ / ٤ ١٩٧٧ م ، ص ٦٠ .

١٤ - الإشارة إلى عدد أوقات الصلاة عند المسلمين بأنها سبعة ، وهو نفس عدد أوقات الصلاة في المسيحية ( ١٩٨ : ٦ ، ٧ ) .

١٥ - عندما تناول المؤلف موضوع الصلاة وفرضها وأوقاتها ، وضع السبع الصلوات اليومية الموجودة في المسيحية بأسمائها ، في مقابل أوقات الصلاة في الإسلام ، وابتدع أوقاتاً وأسماء لبعض الصلوات ، لم تُفرض على المسلمين ، وقبل كل صلاة مسيحية يقول المؤلف : « يُقال لها عندنا .... » ، مما يدل على أن الحوار في هذا الجزء من النص ، لم يكن بين الله سبحانه وتعالى وبين النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما ينسب الكلام هنا إلى المؤلف ، ويؤكد مسيحيته ( ١٩٨ : ١١ - ٩٨ ب : ١١ ) .

### ملاحظات على الكتابة والخط :

تجدر الإشارة إلى الملاحظات التالية :

١ - استخدم الكاتب حروفاً عبرية في كتابته للنص العربي ، وهو ما يعرف بالعربية اليهودية، إلا أنه استخدم حروفاً عربية في موضعين ، هما : ٩٧ أ : ٣ ، ٩٨ ب : ٧ .

٢ - الحروف العبرية المستخدمة للتعبير عن الأصوات العربية ، هي التي تماثل الحروف العربية من حيث اللفظ ، وفيما يلي المقابل العربي لبعض الحروف العبرية التي لها استخدام خاص :

٢ : ج ، ح ، غ .	٢ : ز .
٦ : د ، ذ .	٦ : هـ ، هـ ، ء .
٥ : ط .	٥ : ظ .
٧ : ي ، ء (همزة) .	٦ : خ ، ك .



שָׁאָה	: שָׁאָה (الفتحة والشدة) ٩٩ ب : ٤ .
אלדגאך	: אלדגאך ( الشدة ) ١٠٠ أ : ١٥ .
לליהוד	: לליהוד ( الشدة والفتحة ) ١٠٠ ب : ١ .
אב ש	: אב ש ( الشدة ) ١٠٠ ب : ١٢ .
גנאח	: גנאח ( الشدة ) ١٠٠ ب : ١٤ .
וסההך	: וסההך ( الشدة ) ١٠٣ أ : ٦ .
ופצלה	: ופצלה ( الشدة ) ١٠٣ أ : ٧ .
אמר	: אמר ( الشدة ) ١٠٣ أ : ١١ .
מנ	: מנ ( الشدة ) ١٠٣ أ : ١٢ .
ונה	: ונה ( الشدة والكسرة ) ١٠٣ أ : ١٢ .
אקר	: אקר ( الشدة ) ١٠٣ أ : ١٤ .
שרהם	: שרהם ( تشديد الراء ) ( تشديد الميم ) ١٠٣ أ : ١٦ .
אלקצה	: אלקצה ( الشدة ) ١٠٣ ب : ١ .

### موضوع المخطوطة :

يعتبر نص المخطوطة من موضوعات الجدل الديني ، ألفه أحد النصارى باللغة العربية ، ثم نقله كاتب يهودى بحروف عبرية ، وقد اتبع المؤلف فى عرض أفكاره ، أسلوب الحوار ، فأنشأ حواراً بين الله سبحانه وتعالى ، ورسوله ، سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام . ويصور المؤلف - حسب تخيله - كيف تلقى نبي الإسلام ، الرسالة من رب العالمين ، أى أن الحوار قد حدث فى فترة نزول الوحي وبداية النبوة ، وهى فترة تسبق زمن تأليف النص بحوالى خمسة قرون على الأقل .

وتجدر الإشارة إلى أنه حين بلغ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من العمر

أربعين سنة ، أرسله الله للناس كافة بشيراً ونذيراً ، وأول ما بدىء به من الوحي والنبوة ، الرؤيا الصادقة فى النوم ، ثم حببَ الله تعالى إليه الخلوة والإنفراد عن قومه ، واشتدت محبته للخلوة مع اقتراب إحياء الله إليه ، وقد اختار لعزلته هذه غار حراء القائم على رأس جبل يشرف على مكة (١) .

وقد اختلف العلماء فيما إذا كان النبى محمد صلى الله عليه وسلم كُلمَ ربُّه سبحانه وتعالى ليلة الإسراء بغير واسطة أم لا ، ورؤى عن الأشعرى وقوم من المتكلمين أنه كُلمه ، وعزا بعضهم هذا إلى جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس (٢) .

وجدير بالملاحظة أن اسم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يذكر فى نص المخطوطة ، إلا أنه من اليسير للقارئ أن يدرك من السياق والحوار ، أن الله سبحانه وتعالى يخاطب نبيه ورسوله ، ويعلمه أموراً ، ويصدر إليه أوامره التى استقاهها المؤلف المسيحى - فى معظم الأحيان - من آيات القرآن الكريم .

ويبدو بوضوح أن المؤلف حاول ربط بعض العبادات والممارسات الدينية فى الإسلام، ببعض المعتقدات والممارسات الموجودة فى المسيحية ، وفسر ما يراه فى بعض الممارسات الإسلامية من وجهة نظر مسيحية ، واتبع فى ذلك تقديم بعض الأفكار المشوهة أو المبتورة أو التى لا أساس لها فى الواقع الإسلامى ، مما لزم معالجتها وتصحيحها والرد عليها .

(١) انظر : طبارة ( عفيف عبد الفتاح ) ، مع الأنبياء فى القرآن الكريم ، ط ١٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٥ م ، ص ٣٤٣ ؛ عوض الله ( أحمد الصبايحى ) ، حياة وأخلاق الأنبياء ، ط ٣ ، دار إقرأ ، بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٢) النوى ، صحيح مسلم بشرح النوى ، ج ٣ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ( د . ت . ) ، ص ٤ ؛ الشورى ٥١ ؛ الأنعام ١٠٣ ؛ وانظر: العسقلانى ( الامام الحافظ أحمد بن حجر ) ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، ج ١ ، دار المعرفة ، بيروت ( د . ت . ) ، ص ١٨ .

وأهم العناصر التي تضمنها النص :

- ١ - الصوم .
- ٢ - الصلاة : أوقاتها وعدد ركعاتها وطريقة أدائها .
- ٣ - الطهارة والوضوء .
- ٤ - القبلة وتحويلها إلى مكة .
- ٥ - الناقوس والدعوة إلى الصلاة .
- ٦ - السيد المسيح ، وأمه السيدة مريم العذراء .
- ٧ - معجزات السيد المسيح .
- ٨ - نبي الإسلام وعلاقته بطور سيناء .
- ٩ - البشارات بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل .
- ١٠ - أريوس وعقيدته في المسيح .
- ١١ - صفة الجنة ونعيمها وأنهارها .
- ١٢ - فضل الجمعة .
- ١٣ - تشريعات : في ما حُرِّمَ أكله ، وفي الزواج .

ونتناول فيما يلي بعض هذه العناصر بشيء من الإيضاح :

---

(١) ١٦٩ : ١٥ - ٦٩ ب : ٤ و ٩٧ ب : ٤ - ٥ و ١٩٩ : ١١ - ٩٩ ب : ٣ .

## أولاً : الصوم :

تناول المؤلف موضوع الصوم عند المسلمين في ثلاثة مواضع (١) ، ومن الواضح أنه تأثر بقوله تعالى : ( ..... وَكَلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ) { البقرة : ١٨٧ } .

وعندما تعرض لتحديد المدة التي يجب صيامها ، وسبب فرض شهر بأكمله ، وتعيين هذا الشهر ، ومعرفة بدايته ونهايته ، لم يذكر « شهر رمضان » صراحة ، وأشار إلى فرض شهر كامل ، يبدأ صيامه عند رؤية هلاله ، حتى رؤية هلال الشهر الذي يليه ، وأوضح أن الحكمة في ذلك هي تيسير معرفته وتحديد نون عد أو حساب .

ومما لا شك فيه ، أن صوم رمضان واجب بالكتاب والسنة والإجماع ، قال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ) { البقرة : ١٨٣ } . وقال تعالى : ( شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ) { البقرة : ١٨٥ } وفي السنة ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وإقام الصلاة . وإيتاء الزكاة . وصيام رمضان . وحج البيت » (٢) . وقد أجمعت الأمة على وجوب صيام رمضان ، وأنه أحد أركان الإسلام ، وكانت فرضيته يوم الإثنين لليلتين خلتا من شعبان من السنة الثانية من الهجرة (٣) .

(١) ١٦٩ : ١٥ - ٦٩ ب : ٤ و ٩٧ ب : ٤ - ٥ و ١٩٩ : ١١ - ٩٩ ب : ٣ .

(٢) أنظر : الثوى ، ج ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٣) سابق ( السيد ) ، فقه السنة ، مج ١ ( العبادات ) ، الناشر دار الكتاب الإسلامي ودار الحديث بالقاهرة ١٣٦٥ هـ ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

ومن الواضح أن مؤلف النص قد تأثر بالقرآن الكريم ، على نحو ما ذكرنا من آيات ، كما تأثر بالسنة ، في الحديث عن أبي هريرة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غُبِيَ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » (١) . وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ذكر رمضان فقال : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروهُ فإن أُغْمِيَ عليكم فاقْدِرُوا له » (٢) .

## ثانياً : الصلاة :

تناول المؤلف موضوع الصلاة في ثلاثة مواضع (٣) ، أشار فيها إلى عدد الركعات في كل صلاة ، وشرح كيفية أدائها ، وتعرض لفرض الصلوات وتحديد أوقاتها ، ويبدو أن عقيدة التثليث سيطرت على فكر المؤلف أثناء كتابته لهذا الجزء ، فأقحم التثليث والتثليث في مواضع متعددة ، وحاول الربط بين هذه العقيدة وبين حركات المسلم وسكناته أثناء الصلاة .

ويمكننا تقسيم موضوع الصلاة إلى أربع نقاط ، على النحو التالي :

١ - دور الإمام في الصلاة : تأثر المؤلف بما ورد من أحاديث نبوية شريفة ، تتضمن تعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأتباعه من المسلمين ، ففي الحديث : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبنا فبين لنا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فقال : « إِذَا صَلَّيْتُمْ فَأَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ ، ثُمَّ لِيُؤْمَكُم أَحَدُكُمْ ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ..... فَإِذَا كَبَّرَ وَرَكَعَ فَكَبِّرُوا وَارْكَعُوا ..... وَإِذَا كَبَّرَ وَسَجَدَ فَكَبِّرُوا وَاسْجُدُوا ..... فَإِنَّ الْإِمَامَ يَسْجُدُ

(١) العسقلاني ، ج ٤ ، ص ١١٩ .

(٢) النوى ، ج ٧ ، ص ١٨٩ ؛ العسقلاني ، ج ٤ ص ١١٩ .

(٣) ٦٩ ب : ٥ - ٩٧ ب : ٣ و ١٩٨ : ١ - ٩٨ ب : ١١ و ١٠٢ ب : ٣ - ٨ .



قبلكم ويرفع قبلكم ... ، (١) .

وجدير بالملاحظة أن ما أورده مؤلف النص في هذا الشأن على أنه من قول الله سبحانه وتعالى مخاطباً رسوله ، ومعلماً إياه ، هو من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم معلماً أتباعه من المسلمين .

٢ - عدد الركعات : حدد المؤلف عدد ركعات الصلاة في الإسلام بثلاث ركعات ، ولم يفرّق في ذلك بين صلاة وأخرى (٢) ، ومن المعروف أن المسلمين يُصلُّون ركعتين اثنتين في صلاة الصبح ، وثلاث ركعات في صلاة المغرب ، وأربع ركعات في كل من صلاة الظهر والعصر والعشاء ، وربما ذهب المؤلف إلى ما ذهب إليه ، من باب إقحام التثليث على الفكر الإسلامي ، حتى وإن كان ذلك مخالفاً للحقيقة والواقع .

٣ - طريقة أداء الصلاة : واصل المؤلف محاولاته لإقحام عقيدة التثليث في حركات المسلم وأقواله عند أدائه للصلاة ، وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف لم يتبع منهجاً واضحاً فيما ذهب إليه ، ففي الأمثلة الثلاثة التي ساقها (٣) ، لم يحصر عدد الحركات أو الأفعال التي يؤديها المسلم في صلاة بعينها ، أو في صلاة بأكملها ، أو في ركعة كاملة . وعندما أشار إلى الركعة لم يكن دقيقاً في وصفه للحركات التي يؤديها المصلي ، ولا في حصرها .

في المثال الأول ( ٩٧ : ٤ - ٦ ) اختار المؤلف حركتين لليدين ، لا نجد سبباً واضحاً لربطهما بالثالث ، لا من جهة العدد ، ولا من جهة دلالتهما .

وفي المثال الثاني ( ٩٧ : ٧ - ١٠ ) لم يوفق في إعطاء الوصف الدقيق

---

(١) انظر الحديث النبوي الشريف كاملاً في : النووي ، ج ٤ ، ص ١١٠ - ١٢٢ ؛ وقارن نص المخطوطة ٩٦ ب : ٥ - ١٢ .

(٢) أشار إلى هذا في ثلاثة مواضع هي ٩٦ ب : ١٥ - ١٧ : ١٠ و ٩٨ : ٩ - ١١ و ١٠٢ ب : ٢ - ٨ .

(٣) ٩٧ : ٤ - ٦ و ٩٧ : ٧ - ١٠ و ٩٧ : ١٠ - ١٠ : ٩٧ ب : ٣ .

للحركات والأفعال التي يؤديها المصلي في الركعة الواحدة ، ولم يُراعِ ذكرها حسب ترتيبها ، وإذا أخذنا بعدد الحركات والأفعال - بغض النظر عن مدى دقة وصف الحركة ذاتها - الواردة في هذه الفقرة ، فإننا نجدها ست حركات ، وليست ثلاث ، ومن ثم ، لا توجد أية علاقة بين هذه الحركات وبين رقم ثلاثة أو التثليث الذي أشار إليه المؤلف .

وفي المثال الثالث ( ٩٧ أ : ١٠ ، ٩٧ ب : ٣ ) يتضح أن المؤلف قد تأثر بالأحاديث الشريفة التي تعرضت للتسليم في نهاية كل صلاة ، والتي أشارت إلى التسليم عن اليمين والتسليم عن الشمال ، بقول المصلي « السلام عليكم ورحمة الله » في كل جهة منهما (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن السلام أو التسليم في نهاية كل صلاة ، هو ركن من أركان الصلاة ، وفرض من فروضها ، لا تصح إلا به (٢) . ويرى جمهور العلماء أن التسليمة الأولى هي الفرض ، وأن الثانية مستحبة . قال ابن المنذر : « أجمع العلماء على أن صلاة من اقتصر على تسليمة واحدة جائزة . وورد أن عائشة وسلمة بن الأكوع وسهل بن سعد قد رووا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة واحدة ، وكان المهاجرون يسلمون تسليمة واحدة » (٣) .

ويتضح مما تقدم أن التسليم في نهاية الصلاة لا يزيد عن تسليمتين بأية حال ، بل قد يقتصر المصلي على تسليمة واحدة . ورغم أن المؤلف يشير إلى تسليمتين اثنتين في نص المخطوطة ، إلا أنه فسرها بقوله بالتثليث : « اللهم إنك السلام ومنك السلام

---

(١) انظر : النووي ج ٤ ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، ج ٥ ، ص ٨٢ ؛ سابق ، مج ١ ، ص ١١٩

(٢) النووي ، ج ٥ ، ص ٨٣ .

(٣) سابق ، مج ١ ، ص ١١٩ .

وإليك السلام ، ، وعنى بذلك - على حد قوله - « الأب والابن وروح القدس » . وهو إقحام للتثليث والثالوث فى غير موضعه .

٤ - فرض الصلوات وأوقاتها : يجمع العلماء على أن فرض الصلاة كان ليلة الإسراء (١) . والفرائض التى فرضها الله تعالى فى اليوم والليلة خمس (٢) . وفى الحديث ، قال صلى الله عليه وسلم : « خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بهن ولم يضيع منهن شيئاً ، استخفافاً بحقهن ، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة » (٣) .

وفى المسيحية ، تعرف الصلوات اليومية باسم « الأجيبة » (٤) أو « السواعى » ، وعددها سبع صلوات نهائية وليلية ، ويُقال أحياناً أنها تسع صلوات (٥) ، إذا أُعتبرت صلاة نصف الليل ثلاثة أوقات ، وأولها فى منتصف الليل ، وثانيها الساعة الثانية

(١) انظر الآراء المختلفة فى : النووى ، ج ٢ ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) العسقلانى ، ج ١ ، ص ٤٥٩ .

(٣) أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة وابن حبان من حديث عبادة بن الصامت وصححه ابن عبد البر . انظر : الغزالى ( أبو حامد ) ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، دار الفكر العربى - دار نهر النيل ، ( د . ت . ) ص ١٣٢ . وانظر تحديد أوقات الصلوات الخمس فى : النووى ، ج ٥ ، ص ١٠٩ - ١١٢ .

(٤) لفظ « أجيبة » أصله كلمة أجب ، وهى كلمة قبطية معناها ساعة ، ولهذا فإن صلاة الأجيبة هى صلاة الساعات . انظر : عبد الملاك ( إدوارد سوريال ) ، العبادة بين الشككية والجوهر ، مكتبة كنيسة العذراء بالأقصر ، سنة ١٩٨٦ م ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٥) هناك صلاة عاشرية ، خاصة بالرهبان فقط ، تسمى صلاة الستار ، ووقتها قبل منتصف الليل .

صباحاً ، وثالثها الساعة الرابعة صباحاً .

ويبدو بوضوح مدى تأثر المؤلف بالصلاة المسيحية في هذا الجزء من النص (١٩٨ : ١١ - ٩٨ ب : ١١) .

وفيما يلي بعض الملاحظات :

( أ ) أشار المؤلف إلى فرض سبع صلوات يومية على المسلمين ، تقابل نفس أوقات الصلاة في المسيحية ، ولكنه أورد ثمان صلوات عندما أهمل ترقيم صلاة الساعة الحادية عشرة ( أى صلاة الغروب ) .

( ب ) ابتدع المؤلف أسماء وأوقاتاً للصلاة في الإسلام ، مما جعلها تزيد عن الخمس الصلوات المفروضة .

( جـ ) ذكر المؤلف أن « صلاة الضحى » تقابل صلاة الساعة الثالثة في المسيحية ، ووقتها الساعة التاسعة صباحاً ، وهى صلاة لا وجود لها في الإسلام .

( د ) ورد في النص ( ٩٨ ب : ٧ - ٨ ) أن صلاة العشاء ، تقابل صلاة الساعة الحادية عشرة ( الغروب ) في المسيحية ، ووقتها الساعة السادسة مساءً ، والصواب أنها صلاة المغرب عند المسلمين ، ومن الملاحظ أنه أغفل ذكر صلاة المغرب على الإطلاق في النص .

( هـ ) لا توجد في الإسلام صلاة باسم « صلاة العتمة » ، التى أشار المؤلف بأنها تقابل صلاة النوم عند المسيحيين ، ويبدو أن المقصود بها صلاة العشاء .

( و ) لا توجد في الإسلام صلاة باسم « الأذان الأول » ، ولم تفرض صلاة في منتصف الليل ، كما هو الحال في المسيحية .

## ثالثاً : الطهارة والوضوء عند كل صلاة :

تناول المؤلف مسألة الطهارة في الإسلام ( ٩٧ ب : ٤ - ٩٨ أ : ١ ) ، وبين أهميتها البالغة لصحة الصوم والصلاة ، وميَّز بين الطهور الكبير والطهور الحاصل بالوضوء عند كل صلاة ، فالطهور الكبير هو طهارة القلب بالتوبة ، والخلو عن الأخلاق المذمومة ، والتخلُّق بالأخلاق الحميدة ، والوضوء هو تطهير الظاهر ، الذي يراه ويلمسه المخلوق ، أما تطهير القلب ، فهو موضع نظر الرب سبحانه (١) .

وعلى نحو ما فعله المؤلف عندما أقم عقيدته في التثليث على الصلاة ، حاول إيجاد نوعاً من التثليث في الوضوء (٢) . وتجدر الإشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم توضع مرة مرة ، وقال : « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، وتوضع مرتين مرتين ، وقال : من توضع مرتين مرتين أتاه الله أجره مرتين ، وتوضع ثلاثاً ثلاثاً ، وقال : هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام » (٣) .

---

(١) الغزالي ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر ٩٧ ب : ١٠ - ١٢ ، وكذلك ٩٧ ب : ١٦ - ٩٨ أ : ١ .

(٣) أخرجه ابن ماجة من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف . انظر: الغزالي ، ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ سابق ،

مج ١ ، ص ٤٢ .

## رابعاً : القبلة وتحويلها إلى مكة :

يتوجه اليهود فى صلاتهم إلى القدس <sup>(١)</sup> ، فى حين يتجه النصارى إلى الشرق <sup>(٢)</sup> ، حيث مطلع الشمس ، أما المسلمون ، فكانوا يتجهون إلى بيت المقدس فى صلاتهم حتى الشهر السادس عشر أو السابع عشر من الهجرة ، وهو تاريخ تحويل القبلة إلى بيت الله الحرام فى مكة <sup>(٣)</sup> .

وفى نص المخطوطة ، يتناول المؤلف حادث تحويل القبلة بطريقة توحى بأن نبي الإسلام تلقى أمر ربه بالتوجه فى الصلاة هو وأتباعه إلى الشرق « إلى مشرق

---

(١) لم يرد فى العهد القديم ذكراً للجهة التى يتوجه إليها اليهود فى الصلاة ، وإنما ورد فى خر ٢٠ : ٢٤ «... فى كل الأماكن التى فيها أصنع لاسمى ذكراً أتى إليك » . لكن يهود بابل جعلوا أورشليم قبلة لهم . وبعد العودة من السبى ، انقسم اليهود على أنفسهم ؛ فالسامريون توجهوا إلى جبل جرزيم كقبلة لهم ، فى حين توجه غيرهم من العبرانيين إلى جبل صهيون ، حيث هيكل سليمان فى القدس . - أنظر ابن قيم الجوزية ( شمس الدين محمد بن أبى بكر ) ، هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى ، تقديم وتحقيق وتعليق د . أحمد حجازى السقا ، المكتبة القيعة ، ط ٤ ، القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ ، ص ٢١٢ .

(٢) أنظر : يؤانس ( الأنبا ) ، الكنيسة المسيحية فى عصر الرسل ، ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٨٧ م ، ص ٣٣٩ .

قبلة الكنائس عند النصارى جهة الشرق بسبب أورشليم ، حيث ولد المسيح فشاهد المجوس نجمة فى المشرق ، ومن المشرق سيعود فى آخر الزمان . والآباء السريان واليونان يدعون المسيح نفسه « المشرق » . - أنظر الحايك ( ميشال ) ، المسيح فى الإسلام ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٦١ م ص ٦٩ ؛ وكذلك : الشرفى ( عبدالمجيد ) ؛ الفكر الإسلامى فى الرد على النصارى ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، سنة ١٩٨٦ م ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٣) العسقلانى ج ١ ، ص ٥٠٢ - ٥٠٣ ؛ قطب ( سيد ) ، فى ظلال القرآن ، مج ١ ، دار الشروق ، بيروت / القاهرة ، ط ١٤ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ١٢٥ .

الشمس ، لأنه منه يشرق كل نور .... ، ( ٩٨ ب : ١٤ - ١٥ ) ، أى إلى حيث يتوجه  
النصارى فى صلاتهم ، وعالج المؤلف هذا الحادث بطريقة أغفلت الحكمة الإلهية التى  
وراء الحدث ، بل صور المسلمين وهم يتمردون على نبيهم المرسل إليهم ، فتمسكوا بما  
كانوا عليه فى جاهليتهم ، ولم يراعوا فى ذلك آداب الحديث مع رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ( ٩٨ ب : ١٢ - ١٩٩ أ : ١١ ) .

والحقيقة ، أنه لا توجد رواية قطعية فى حادث تحويل القبلة ، والآيات الواردة  
فى سورة البقرة ( ١٤٢ - ١٥٠ ) تتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ،  
ومن الروايات المتعلقة بهذا الحادث ندرك أن المسلمين فى مكة كانوا يتوجهون إلى  
الكعبة منذ أن فرضت الصلاة - وليس فى هذا نص قرآنى - وأنهم بعد الهجرة وجَّهوا  
إلى بيت المقدس بأمر إلهى للرسول صلى الله عليه وسلم - يرجح أنه أمر غير قرآنى .  
ثم جاء الأمر القرآنى الأخير : ( فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ  
فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ) { البقرة : ١٤٤ } .

ومما لا شك فيه ، أن هناك حكمة إلهية فى تحويل القبلة ، لقد كان تحويلها أولاً  
عن الكعبة إلى المسجد الأقصى لحكمة تربوية تضمنتها الآية الكريمة : ( وَمَا جَعَلْنَا  
الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ) { البقرة ١٤٢ } .  
فقد كان العرب يعظمون البيت الحرام فى جاهليتهم ، فأراد الإسلام استخلاص القلوب  
لله ، فنزعهم نزعاً من الإتجاه إلى البيت الحرام ، ووجههم إلى المسجد الأقصى ، حتى  
تتخلص نفوسهم من رواسب الجاهلية ، وحتى يظهر من يتبع الرسول اتباعاً مجرداً من  
كل إيحاء آخر ، حتى إذا استسلم المسلمون ، واتجهوا إلى القبلة التى وجههم إليها  
الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وبدأ اليهود يتخونون من هذا الوضع حجة لهم ، صدر  
الأمر الإلهى الكريم بالإتجاه إلى المسجد الحرام (١) .

(١) راجع تفاصيل حادث تحويل القبلة فى : قلب ، مج ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

## خامساً : الناقوس والدعوة إلى الصلاة :

كان اليهود ينفخون في الأبواق للدعوة إلى الصلاة في كُنُس اليهود الشرقية ،  
واستخدم النصارى النواقيس الخشبية بدلاً من أجراس الكنيسة ، أما المسلمون فقد  
نادوا للصلاة بالأذان (١) .

ومن الملاحظ أن المؤلف لم يذكر في نص المخطوطة شيئاً عن الأذان كوسيلة  
لجمع المسلمين إلى الصلاة ، بل أشار إلى دق الناقوس ( ٩٩ أ : ٢ - ٤ ) ، وهو تقليد  
مسيحي قديم ، ومن الثابت أن المسلمين لم يستخدموا ناقوساً أبداً قبل النداء بالأذان .

وجدير بالذكر أن الأذان قد شرع في السنة الأولى من الهجرة . ففي حديث عن  
عبد الله بن عمر أنه قال : كان المسلمون حين قَدِموا المدينة يجتمعون فيفتحون  
الصلوات وليس ينادى بها أحد ، فتكلموا يوماً في ذلك ، فقال بعضهم اتَّخَذُوا ناقوساً  
مثل ناقوس النصارى ، وقال بعضهم قرناً مثل قرن اليهود ، فقال عمر : أولاً تبعثون  
رجلاً ينادى بالصلاة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا بلال ، قم فناد  
بالصلاة » (٢) .

## سادساً : نبي الإسلام وعلاقته بطور سيناء :

يشير نص المخطوطة إلى وجود علاقة ما بين « الفلام » وطور سيناء (٣) .  
ورغم أنه لم يرد فيه اسم سيدنا محمد، عليه الصلاة والسلام ، صراحة ، إلا أن

---

(١) بروكلمان (كارل) ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومثير البعلبكي ، دار العلم  
للملايين - بيروت ، ط ٨ ، سنة ١٩٧٩ م ، ص ٤٧ .

(٢) النوى ، ج ٤ ، ص ٧٥ - ٧٦ ، ٧٩ : انظر : سابق ، مج ١ ، ص ٩٥ .

(٣) ١١٠٠ : ٣ - ١٢ .



مضمون هذه الفقرة يشير إلى أن هذا « الفلام » هو نبى الإسلام صلوات الله وسلامه عليه .

ويبدو أن المؤلف يشير في هذا الجزء إلى ما يقال عن وجود صورة « عهد » قديم منسوب إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، في دير طور سيناء ، يعرف بـ « العهدة النبوية » . وفى تقاليد رهبان هذا الدير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب لهم هذا العهد فى السنة الثانية للهجرة أماناً لهم وللنصارى كافة على أرواحهم وأموالهم وبيعهم ، وأن السلطان سليم العثمانى عند فتحه مصر سنة ١٥١٧م أخذهم وحملهم إلى الأستانة وترك لهم صورة مع ترجمتها إلى التركية (١) .

ونحن لا نبحث هنا مدى صحة نسبة هذه العهدة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن ما يعيننا هو اعتقاد المؤلف فى وجود شواهد وأثار تشير إلى علاقة نبى الإسلام بطور سيناء .

وجدير بالذكر أن المحفوظ فى الدير إلى اليوم هو صورة للعهدة ، ولا نعرف مصير الأصل الذى يقال أنه صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، بل إن الصورة الأصلية التى قيل أنها أعطيت للرهبان عوضاً عن الأصل ، لا نستطيع تحديدها بسبب كثرة النسخ التى فى أيدي الرهبان واختلاف بعضها عن بعض ، وعدم الاهتمام إلى تاريخ لكل منها (٢) .

---

(١) انظر نص « العهدة النبوية » فى : شقير (نعم بك) ، تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها مع خلاصة تاريخ مصر والشام والعراق وجزيرة العرب ، مطبعة المعارف بمصر ، سنة ١٩١٦م ، ص ٤٩٥ - ٥٠٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

## سابعاً : البشارات بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل : (٢: ١٠٠-٢)

بشرت التوراة والإنجيل ، وبشر الأنبياء جميعاً بمجىء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ( الصف : ٦ ) ، وذكر القرآن الكريم أنه ضرب في التوراة والإنجيل مثلين للرسول وأصحابه ( الفتح : ٢٩ ) ، وتخبرنا آيات القرآن الكريم أن كلاً من التوراة والإنجيل قد بشر بمحمد صلى الله عليه وسلم النبي الأُمى ( الأعراف : ١٥٧ ) .

وتناول علماء الإسلام هذا الموضوع بالتفصيل في مؤلفات كثيرة (١) ، وبينوا المواضع التي تتضمن هذه البشارات في أسفار العهدين القديم والجديد (٢) ، وفسروها

(١) من المؤلفات الإسلامية التي تناولت موضوع البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل ، ما يلي :

١ - الهندى (رحمت الله ) ، إظهار الحق ، تقديم وتحقيق وتعليق د . أحمد حجازى السقا ، دار التراث العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ج ٢ ص ٢٢٩ - ٣٠٠ .

٢ - ابن حزم ( الإمام أبو محمد على بن أحمد ) ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ، تحقيق د . محمد إبراهيم نصر ، ود . عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ( د . ت ) ، ص ١٩٤ - ١٩٦ .

٣ - السقا ( أحمد حجازى ، د . ) ، البشارة بنبي الإسلام فى التوراة والإنجيل ، دار البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٧٧ م ، ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٨ ، ج ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦٧ .

٤ - النجار ( عبد الوهاب ) ، قصص الأنبياء ، ط ٢ ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ( د . ت ) ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

٥ - الفاوى ( عبد الفتاح أحمد ، د . ) ، المعقيدة دراسة مقارنة ، ط ١ ، القاهرة سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ، ٢٤٠ - ٢٤٤ .

٦ - الطهطاوى ( محمد عزت اسماعيل ) ، محمد نبي الإسلام فى التوراة والإنجيل والقرآن ، القاهرة سنة ١٩٧٢ م ، ص ٣ - ٤٠ .

(٢) أنظر تك ١٧ : ٢٠ ؛ ٢١ : ١٢ ، ٢٠ : ٢٥ ؛ ١٢ - ١٨ : ٤٩ ؛ ١٠ : ١٨ ؛ تث ١٨ : ١٨ ؛ تث ٣٣ : ٢ ؛

٣٤ : ١٠ ؛ متى ١١ : ١٤ ؛ ١٧ : ١١ ؛ ٢٤ : ١١ - ١٤ ؛ يوحنا ١٤ : ١٥ ، ٢٤ - ٢٦ .

تفسيرات تتفق مع ما أخبر به القرآن الكريم في هذا الشأن ، وقد كشفوا عن هذه البشارات في كثير من أسفار العهد القديم ، منها : التكوين والتثنية والمزامير وكتب الأنبياء مثل أشعيا وميخا وحبقوق وصفنيا وزكريا وأرميا وحزقيال ودانيال ، واستمدوا شواهد العهد الجديد على ذلك من إنجيل متى وإنجيل يوحنا ورسالته الأولى ورسالة بطرس الأولى وإنجيل لوقا ورسالة بولس إلى أهل غلاطية ، كما ورد ذلك في مواضع كثيرة في إنجيل برنابا .

وما تناوله علماء الإسلام في مؤلفاتهم عن موضوع البشارات بمجىء نبي الإسلام ، لا يثير دهشة المسلم المؤمن ، لأن القرآن الكريم قد سبقهم في الإشارة إلى ذلك ، ولكن ما يثير دهشتنا أن نجد كاتباً مسيحياً أو يهودياً يتناول هذا الموضوع بنفس الرؤية التي يراها علماء الإسلام ، متفقاً في ذلك مع ما جاء به القرآن الكريم ، وفي نص المخطوطة يتجسد التأثير الإسلامي على فكر المؤلف إلى حد بعيد ، عندما أشار إلى البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل ، حيث قرأ عن الغلام ( أى النبي ) في أسفار التوراة ومتى وغيرها من الكتب ، كما أشار إلى بنى إسماعيل وانتشارهم في الأرض ، وأنهم سيكونون أمة كبيرة ، وأصحاب ملك عظيم .

ثامناً : أريوس وعقيدته في المسيح : ( ١٠٠ ب : ٣ - ٩ )

أشار مؤلف النص إلى أنه لما عرض على الغلام ( أى النبي ) سر الألوهية - أى ألوهية السيد المسيح - أنكرها ، ولم تحتل مكاناً في عقله ، ورأى أن هذا الرفض لألوهية المسيح هو نفس ما اعتقده أريوس<sup>(١)</sup> الذي آمن بالمسيح « كلمة الله وابن الله ، لكنه

( ١ ) كان أريوس كاهناً في مصر في القرن الرابع - ولد في سنة ٢٥٦ م وتوفي سنة ٣٣٦ م ، وهو ليبي الأصل ، تلقى العلم على لوقيانوس الأنطاكي ، وبدأ في نشر آرائه قبل سنة ٣٢٠ م بقليل ، وهي الآراء التي كُفرت من أجلها مجمع عقدن في الإسكندرية ، مما اضطره للجوء إلى فلسطين .

انظر : قنواتي ( جورج شحاته ، د . ) ، المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ( د.ت. ) ، ص ٢٦ ؛ غرديه ( لويس ) وقنواتي ( ج . ) ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ج ٢ ، ترجمة د . صبحي الصالح ود . فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٧٩ م ، ص ٢٨٦ .

مخلوق لأنه جسد محدود « ( ١٠٠ ب : ٨ - ٩ ) .

لقد ظهر أريوس في وقت كان كثير من المسيحيين فيه يعتقدون أن المسيح ابن الله ، وأنه انبثق عن الأب بطريق الفيض ، وليس بطريق الأبوة الإنسانية ، وأن المسيح إله ، لأن الفيض لا بد أن تكون له نفس طبيعة المصدر الذي فاض منه ، وأن الإبن نتج عن الأب في الأزل وقبل أن تخلق العالمين ، وأن الإبن والكلمة هما الواسطة في الخلق . فلم يقبل أريوس هذه الآراء ، وقال أن الله خلق المسيح من لا شيء ، وأن المسيح إنسان ، وأنكر أن يكون إلهاً أو شخصاً إلهياً ، وقال أنه لا يجوز لذلك أن تسمى أمه «والدة الله» ، وتبعه في ذلك جماعة من المسيحيين عرفوا بالآريوسيين<sup>(١)</sup> . لقد قاوم أريوس كنيسة الإسكندرية لما كانت تبته من ألوهية المسيح ، وأقر بوحداية المعبود<sup>(٢)</sup> .

ومما لا شك فيه ، أن مؤلف نص المخطوطة كان من المسيحيين المعارضين لآراء أريوس ، فهو يعتقد في ألوهية السيد المسيح وبنوته ، وأفصح عن إيمانه بالثالوث ، وهو ما أشار إليه في قوله « السر المكتوم »<sup>(٣)</sup> ( ١٠٠ ب : ٣ ) ، الذي ادعى أن «السيد (المسيح) هو الذي كشفه» .

وأشار المؤلف صراحة إلى أن الغلام ( أى النبي ) قد رفض تماماً ما رسخ في عقيدة النصارى بخصوص ألوهية السيد المسيح وعقيدة الثالوث ، وربط المؤلف بين ما يقره الفكر الإسلامى في هذا الشأن ، وبين آراء أريوس ، عندما أشار إلى أن ما جاء

---

(١) كامل (مراد ، د .) ، البكرى (محمد حمدى ، د .) ، ارشدى (زاكية محمد ، د .) ، تاريخ الأدب السريانى من نشأته إلى العصر الحاضر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٢٤ ؛ انظر : قنواتى ، ص ٢٦ ؛ غرييه وقنواتى ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) أبو زهرة (الإمام محمد) ، محاضرات في النصرانية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ط ٣ ، سنة ١٣٨١ هـ ١٩٦٦ م ، ص ١٢٣ .

(٣) انظر : قنواتى ، ص ٢٦ .

به أريوس في هذا الصدد ، قد استقر في عقل الغلام ( النبي ) الرافض لألوهية السيد المسيح ، ووضحت شدة معارضة المؤلف لهذا الإتجاه ، عندما وصف أريوس بأنه « ملعون ومارق وكافر » ( ١٠٠ ب : ٧ ) .

تاسعاً : صفة الجنة ونعيمها وأنهارها :

يتضح مما أورده المؤلف عن الجنة وصفاتها وأصناف نعيمها ( ١٠٠ ب : ١١ - ١٠١ ب : ٩ ) ، أنه تأثر إلى حد بعيد بالفكر الإسلامي ، وأنه اقتبس الكثير من آيات القرآن الكريم ، ووقف على ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة ، واطلع على ما كتبه مفسرو القرآن الكريم والأحاديث النبوية في هذا الشأن <sup>(١)</sup> .

وإذا أردنا الوقوف على ذلك ، نقرأ القرآن الكريم من قوله تعالى : ( وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ ) إلى آخر سورة الرحمن ( ٤٦ - ٧٨ ) ، وكذلك سورة الواقعة ( ١١ - ٢٦ ) وغيرها من السور .

وقد أشار مؤلف النص إلى أنهار الجنة الأربعة ( ١٠١ أ : ٣ - ٦ ) ، ورغم أن سفر التكوين ( ٢ : ١٠ - ١٤ ) قد أورد أسماء الأنهار التي تخرج من جنة عدن <sup>(٢)</sup> ،

---

(١) اقرأ في سورة الرحمن ٤٦ - ٧٨؛ الواقعة ١١ - ٢٦ .

وانظر : القرطبي ( أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري ) ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٨٧ م ، ص ٢٢٧ ؛ ابن كثير ( عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ) ، تفسير القرآن العظيم ، ج ٤ ، ط ٢ ، دار القلم - بيروت ( د . ت . ) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) עיין: קאסוטו (מ.ד.), פירוש על ספר בראשית, מהדורה שביעית, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, חשל"ח (1978), עמ" 74-79.

إلا أننا نتبين بسهولة أن المؤلف قد استمد كلماته من قوله تعالى : ( مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي  
وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ  
لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ..... ) (١) .

وفى صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم : « سَيِّحَانٌ وَجِيحَانٌ وَالْفِرَاتُ وَالنَّيْلُ كُلُّهُ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ » (٢) . وقال  
كعب : نهر دجلة نهر ماء أهل الجنة ، ونهر الفرات نهر لبنهم ، ونهر مصر نهر  
خمرهم ، ونهر سيحان نهر عسلهم . وهذه الأنهار الأربعة تخرج من نهر الكوثر (٣) .

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف لم يترك هذه الفقرة دون أن يصبغها بالصبغة  
المسيحية ، حيث فسر المقصود «بأنهار الجنة الأربعة» بأنها الأربعة الأناجيل ( ١٠١ :  
١٠ - ١١ ) ، مما يدل على إقحام فكره الدينى المسيحى على النص .

### عاشراً : فضل الجمعة :

اتخذ اليهود يوم السبت عيداً لهم لزمعهم أن الله سبحانه وتعالى فرغ فيه من  
خلق العالم ، فاعتبروه يوماً للراحة ، وانقطعوا عن أعمالهم ، وانشغلوا فيه بالعبادة  
والشكر . واختار النصارى يوم الأحد عيداً لهم لأنه أول أيام الخليقة ، فاستحق منهم  
التعظيم . أما المسلمون ، فقد هداهم الله سبحانه وتعالى إلى يوم الجمعة لأنه خلق فيه

(١) سورة محمد : ١٥ . غير آسن : غير متغير الرائحة ، غير متن .

انظر : القرطبي ، ج ١٦ ص ٢٢٧ ؛ ابن كثير ، ج ٤ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ ؛

قارن : ( تك : ١٠ : ١٤ ) ؛ ابن حزم ، ج ١ ، ص ٢٠٢ .

(٢) النووى ، ج ١٧ ، ص ١٧٦ .

(٣) انظر : القرطبي . ج ١٦ ، ص ٢٢٧ .

آدم عليه السلام . ويعتقد المسلمون أن الله سبحانه وتعالى فرض يوم الجمعة على اليهود ثم النصارى ، فلم يهدم له ، وادخره للمسلمين (١) .

ويشير مؤلف النص إلى اتخاذ المسلمين ليوم الجمعة عيداً ، واجتماعهم فيه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ، وصلاته بهم ، وتعليمه إياهم ، ويشير إلى تعظيم المسلمين ليوم الجمعة لأنه « يوم جليل يوم خلاص العالم ووقت صنعة آدم » (١٠٢ ب : ١ - ٢) .

ويتضح لنا تأثر المؤلف بما ورد في هذا الصدد من أحاديث نبوية شريفة ، ففي الحديث عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة ، فيه خلق آدم ، وفيه أُنْخِل ، وفيه أُخْرِجَ منها ، ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة » (٢) .

---

(١) القسطلانى ( أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد ) ، إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى وبهامشه صحيح مسلم بشرح النووى ، مج ٢ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، ص ١٥٦ ؛ الهوارى ( محمد ، د . ) ، السبت والجمعة فى اليهودية والإسلام ، ط ١ ، دار الهانى للنشر ، القاهرة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، ص ١٥٦ .

(٢) حديث أبى هريرة حديث حسن صحيح رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى .

انظر : المباركفورى ( الإمام الحافظ أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم ) ، تحفة الأحوزى بشرح جامع الترمذى ، ج ٢ ، دار الفكر - بيروت ، ط ٣ ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ص ٦١٣ ؛ الهوارى ، ص ١٥٩ - ١٦٠ ؛ الغزالى ج ١ ، ص ١٦٠ .





# تحقيق نص المخطوطة

## الرموز والعلامات والاختصارات

### المستخدمة في تحقيق النص

- [ ] الحروف - غير المميزة بنقط فوقها - الموضوعية بين المعقوفين ، هي من وضع المحقق ، حسب رؤيته للسياق .
- [⊠⊠] نقطة على شكل دائرة صغيرة ، فوق حرف - أو أكثر - بين معقوفين ، يشير إلى صعوبة رؤيته وتمييزه في أصل المخطوطة بالعين المجردة .
- ⊠ نقطة على شكل دائرة صغيرة ، فوق الحرف غير الواضح ، الذي أمكن تمييزه بالعين المجردة .
- [ . . . ] نقطة - على شكل دائرة صغيرة - بين معقوفين ، تشير إلى حرف ناقص في الأصل ولا سبيل إلى الكشف عنه . وتشير مجموعة النقط إلى كلمة أو أكثر .
- < > كلمة - أو أكثر - كتبت في الهامش ، وأشار الكاتب بعلامة ما إلى هذا الموضع ، لإتمامها فيه .
- ⌈ ⌋ كلمة - أو أكثر - كتبت على نحو مائل في نهاية السطر لضيق المساحة .
- [[ ]] كلمة حذفها المحقق ليستقيم السياق ، أو لأن الكاتب شطبها في أصل المخطوطة .
- ( ) كلمة - أو أكثر - لا توجد في نص المخطوطة ، أضافها المحقق لإيضاح المعنى .
- = مخ في نص المخطوطة الأصلي .
- = ق المحقق ، أي من وضع المحقق .

1. פִּימָא ידעוה עלי סיידנא אלמסית [אַלמלהם]
2. קאל לי כִּיף אבחדִי לאעמל לה [ם דינִ] א
3. ושריעה פקלת לה לאבדִי לך ממא [תפרִי] .
4. עליהם פרוצא ו [תצע] להם [דין יכִ] ון [תקא] [ק.]
5. סהלה ס פקאל לי אן [אַצחאב אלבאדִיהִ]
6. גפאה לס יעִ [תִ] אדר צום ולא צִלאה ולא
7. שי ינפעהם . פקלת לה ליס יסתוי לך
8. אמר ולא יתם לך חאל באן תבחדִי באכדהם
9. באלצום ואלצלאה ותקים להם רסומא
10. חתי יעמלו בהא ויתיקנו אנך נבי
11. מִסל אליהם תאמר ותנהי ושדיע [תִ] .
12. מעלומה לאן לא יתעדא בעצהם עלי
13. בעץ במא לא יגב ואלא אלסנן [תקום]
14. לך ראייה ולא יסתקים לך אודר ולא
15. יתבת לך אמר פקאל אריד אן אמרהם
16. באלצום והם לא יסיקון כִּיף אעמל

(1) מִז: ידעוה (ידעוה) . (2) ק .

(2) מִז: ממא (מא) . (4) ק .

(5) ק . (6) ק .

(7) מִז: צום (צום) .

(8) מִז: צלאה (صلاة) بالآلف . وردت على هذا النحو في مواضع أخرى ، كما رسمها الكاتب

بالواو (צלדה) عدة مرات . وسنشير إلى ذلك في هامش كل موضع منها .

- ١ - فى ما يدعونه (١) على سيدنا المسيح الملمم (٢)
- ٢ - قال لى كيف ابتدئ لأعمل لهم ديناً
- ٣ - وشريعة فقلت له لا بد لك من أن (٣) تفرض
- ٤ - عليهم فروضاً وتضع (٤) لهم ديناً يكون حقائق (٥)
- ٥ - سهلة . فقال لى إن أصحاب البداية (٦)
- ٦ - جفاة لم يعتادوا صوماً (٧) ولا صلاة (٨) ، ولا
- ٧ - شىء ينفعهم . فقلت له لا (٩) يستوى لك
- ٨ - أمر ولا يتم لك حال حتى (١٠) تبتدئ بأخذهم
- ٩ - بالصوم والصلاة (١١) وتقيم لهم رسوماً (١٢)
- ١٠ - حتى يعملوا بها ويتيقنوا أنك نبي
- ١١ - مرسل إليهم تأمر وتنهى وشريعتك
- ١٢ - معلومة لآل (١٣) يتعدى بعضهم على
- ١٣ - بعض بما لا يجب وإلا السنن تقوم (١٤)
- ١٤ - لك راية ولا يستقيم لك أزد (١٥) ولا
- ١٥ - يثبت لك أمر فقال أريد أن أمرهم
- ١٦ - بالصوم وهم لا يطيقون كيف أعمل

- 
- (٩) ق ، مخ : ٥٦٦ (ليس) .  
 (١٠) ق ، مخ : ٦٤٤ (بأن) .  
 (١١) مخ : بالالف .  
 (١٢) مخ : ٦٤٤ لا (لان لا) .  
 (١٣) ق ، مخ : ٦٦٦ (أزد) والأرجح أن هوأبها ٦٦٦ (أزد) ، بالزاي ، ومعنى الجملة : لا تكون لك قوة . ولأيقام لك عود .  
 (١٤) ق . معنى هذه الجملة غير واضح إلى حد ما .  
 (١٥) ق ، مخ : ٦٦٦ (أزد) ، بالزاي ، ومعنى الجملة : لا تكون



- ١ - ولا أقوى على (١) إكراههم فقلت له تقول
- ٢ - لهم صوموا من غداة إلى الليل (٢) وكلوا من أول
- ٣ - الليل إلى غداة حتى يتبين لكم الخيط
- ٤ - الأبيض من الخيط الأزرق (٣) [ ٠٠٠ ]
- ٥ - فقال لي إن طابيتهم (٤) بالصلاة (٥) وهم لا
- ٦ - يطيقونها لأنهم (٦) لم يعتادوها ماذا (٧)
- ٧ - [[ ]] (٨) أعمل فقلت له تصفهم صفاً
- ٨ - وراءك (٩) فإذا كثروا ( تصفهم ) صفوفاً وتتقدم أنت
- ٩ - أمامهم تُصلي بهم إذا (١٠) أنت نكست
- ١٠ - رأسك (١١) نكسوا رؤوسهم (١٢) وإذا رفعت رفعا
- ١١ - وإذا سجدت سجدوا وإذا قمت قاموا (١٣)
- ١٢ - فهم يتعلمون ويعتادون وليس هم في
- ١٣ - تعب فيكلوا (١٤) ولا في نصب فيملوا (١٥) من
- ١٤ - التعب ويكون (١٦) الدين (١٦) بين أيديهم تعلمهم
- ١٥ - وترسم لهم

(٤) ق . (٥) مخ : بالواو . (٦) ق .  
 (٧) مخ : כִּי (كيف) . (٨) مخ : כִּנֵּחַ (كنت) . (٩) مخ : כִּאֲדָרָא (وراءك) .  
 (١٠) ق . مخ : אֲדָרָא (إذ) . (١١) مخ : אֲרָסָה (رأسك) . (١٢) مخ : אֲרָסָה (رؤوسهم) .  
 (١٣) قارن ما قاله أبو موسى الأشعري نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كان يعلمهم  
 كيفية الصلاة . انظر : النوى ، ج ٤ ، ص ١١٩ - ١٢٢ .  
 (١٤) مخ : פִּיכְלוֹן (فيكلون) . (١٥) مخ : פִּימְלוֹן (فيملون) . (١٦) ق .

1. גִּרְכַע [אח פ] י כל צלוה בעד דלך לילא
2. יצגרו ויהרבו פרסם [י.י.ל] כל <אס> צלוה
3. فالربا بالزلا ו [על] מחה פי אל [צלוה] כיה יצלי
4. ובעלת אבתדאהא פ [י.י.י.י.] א אול-
5. מא תקום פ אלצלוה יב [סט ידיה] ויקימהא
6. ענד אדניה תח [קיק] אלתאלות וראס אלאימאן
7. תס געלת כל רכעה סכרת פי צלאתה -
8. ינכס ראסה וירפעה תס יכר פי אלארץ
9. ויגלס תס יסגד ויקום איצא חקקת
10. תחקיק אלתאלות אלמוחד ואכר צלאתה
11. יחול וגהה אלי ימינה ויקול אלסלאם
12. עליכס ורחמה אללה וברכא [תה] תס
13. יחול וגהה אלי שמאלה ויקול אלסלאם
14. עליכס ורחמה אללה וברהנת דלך
15. פי אלקול אללהם אנך אלסלאם ומנך נאלסלאם ואלירך אלסלאם

(1) مخ: بالوار. تجدر الإشارة إلى أن الكاتب قد أورد في مواضع أخرى أن « في كل صلاة ثلاث

ركعات »، انظر ٩٨: ١٠، ١٠٢: ب: ٥.

(2) مخ: یצגרו (یضجروا).

(3) مخ: ויהרבו (ويهربوا).

(4) كلمتان بحروف عربية، أوردهما الكاتب في النص، ولا سبيل إلى تفسيرهما (٢).

- ١ - ٢ ركعات في كل صلاة<sup>(١)</sup> بعد ذلك لثلاث
- ٢ - يضجرون<sup>(٢)</sup> ويهريون<sup>(٣)</sup> فرسم [هـ...ل] كل < أمر > صلاة<sup>(١)</sup>.
- ٣ - فالرأ بالرها<sup>(٤)</sup> وعلمته في الصلاة<sup>(١)</sup> كيف يصلى
- ٤ - وجعلت ابتداءها فـ [هـ...ل] أول
- ٥ - ما تقوم في<sup>(٥)</sup> الصلاة<sup>(١)</sup> يبسط يديه ويقيما
- ٦ - عند أذنيه تحقيق الثالث ورأس الإيمان
- ٧ - ثم جعلت كل ركعة سكوتا<sup>(٦)</sup> في صلاته
- ٨ - ينكس رأسه ويرفعه ثم يخز<sup>(٧)</sup> في الأرض
- ٩ - ويجلس ثم يسجد ويقوم أيضاً حققت
- ١٠ - تحقيق الثالث الموحد وآخر صلاته
- ١١ - يحول وجهه إلى يمينه ويقول السلام
- ١٢ - عليكم ورحمة الله وبركاته ثم
- ١٣ - يحول وجهه إلى شماله ويقول السلام
- ١٤ - عليكم ورحمة الله وبرهنت ذلك
- ١٥ - في القول اللهم إنك السلام ومنك السلام وإليك السلام

(٥) أقمها الكاتب بين الكلمتين ، فوق السطر .

(٦) مخ : ٥٦٥٥ (سكوت) .

(٧) مخ : ٦٦٥٥ (يخز) ، الحركة فوق الراء : شدة وفتح ، والصواب : شدة وضمة . ويبدو

أن الشرطة فوق الخاء ، تشير إلى نطقه تنفيخياً ، على نحو ما نجده في ٦٦٥٥ (أخزير) في

١١٠٣ : ١٣ .

1. אעני בדלך אלאב ואלבן ורוח אלקדס אלה
2. ואחד כלמ[תה] ורוחה מנה ויליה אלאבן מנה
3. מול[ו] ו[אלי] ה יעוד ורוח אלקדס מנה מנבתק
4. תם ק[לת] לה ליס יגוז צום ולא צלוה
5. אלא באלטהר ואלאגחסאל באלמא אלסאהר
6. פקאל עלמני איאה פקלת לה אלטהור
7. אלכביר הו בעיד יחתגב בחגרב פכד
8. פי אלטהור באלקריב אלמוגוד ענד כל צלוה
9. פקאל צף לי כיה הו פקלת לה תגעל
10. אלמא ען ימינך ותמסח באלמא עלי שער
11. ראסך ודאכל אדניך ודאכל מנך ארדת
12. ארדת בדלך <מתאל> אל ג תם קלת לה הדא אלטהור
13. יפי אלאגחסאל וליס הו אלאגחסאל אלכאמל
14. כמא קד סבק פי קולי בדיאי קאל
15. ומא הדא אלאגחסאל איצא ערפני בה
16. פקלת לה תגסל וגהך ותגסל ידיך ותגסל

(1) מז: ואלבן (والبن).

(2) انظر آيات القرآن الكريم فيما يتعلق بالثلوث والتثنية، في سورة النساء 4: 171 - 172:

الأحزاب 23: 7: التحريم 66: 12: التوبة 9: 20 - 21: المائدة 5: 17 - 18.

(3) ق، מז: ליס (ليس).

(4) מז: بالواو.

(5) מז: בחגרב (بحجرب).



- ١ - أعنى بذلك الأب والابن <sup>(١)</sup> وروح القدس إله
- ٢ - واحد كلمته وروحه منه ويليهِ الابن منه
- ٣ - مولود وإليه يعود روح القدس منه منبثقة <sup>(٢)</sup>
- ٤ - ثم قلت له لا <sup>(٣)</sup> يجوز صوم ولا صلاة <sup>(٤)</sup>
- ٥ - إلا بالطُّهْر والاغْتِسَال بالماء الطاهر
- ٦ - فقال علّمني إياه فقلت له الطهور
- ٧ - الكبير هو بعيد يحتجب بحُجُبٍ <sup>(٥)</sup> فَخَذُ
- ٨ - فى الطهور بالقرب الموجود عند كل صلاة <sup>(٤)</sup>
- ٩ - فقال صف لى كيف هو فقلت له تجعل
- ١٠ - الماء عن يمينك وتمسح بالماء على شعر
- ١١ - رأسك <sup>(٦)</sup> وداخل أذنيك وداخل منك <sup>(٧)</sup> أردت
- ١٢ - [[ ]] <sup>(٨)</sup> بذلك < مثال > الـ ٣ <sup>(٩)</sup> ثم قلت له هذا الطهور
- ١٣ - يفى الاغتسال وليس هو الاغتسال الكامل
- ١٤ - كما قد سبق فى قولى بداية <sup>(١٠)</sup> قال
- ١٥ - وما هذا الاغتسال أيضاً عرفنى به
- ١٦ - فقلت له تغسل وجهك وتغسل يديك وتغسل

(٦) مخ: ٦٥٨٦ (راسك) .

(٧) ٥٨٦ = (منك) ١٩ ، يحتمل أنها ٥٨٦ (فمك) أو ٥٦٦ (فيك) .

(٨) مخ: ٨٦٦٨ (أردت) ، حُدِّثَ لتكرارها ، حيث وردت فى نهاية السطر السابق .

(٩) مخ: ٨٦٦٨ (الـ ٣) أى : الثالث .

(١٠) مخ: ٦٥٨٦٦ (بداً) أى : فى البداية .

1. רגליך ארדת בדלך מתאל אל [תא] לוח . תם קאל
2. רכס אפרץ עליהם מן אלצלוה פי כל יום
3. פהם קום לס יעתאדוא צלוה פִּקְלָת אפרץ
4. עליהם ז צלואת ותרויחה תם י [גת] מעון
5. אלי אלצלוה בכתרה אלסגוד , פקאל לי מא
6. יסיקון פי כל יום מא אלנצארי להם
7. יקרון כל צלוה מזמור כביר בתלת [פנדאם תמגידאת]
8. ולא בעד זלך יקדרו ולא יסיעוני ולא
9. יקבלו מני מתל הדא כלה פקלת לה יציר
10. להם אלצלוה ז רכעאת ולא יזיד ולא ינקז
11. מנהא כמא וצפת לך . ולכן תכון ז צלואת
12. י אוקאת יערפונהא א קבל אלצבח
13. בז סאעאת יקאל להא ענדנא צלוה [אלסחריה]
14. ותסמיהא אנת להם צלוה אלפגר ז
15. אול סאעה מן אלנהאר ויקאל להא ענדנא

(1) مخ: بالواو.

(2) الترويحة، وجمعها: تراويح، وهي في الأصل اسم للجلسة مطلقاً، ثم سميت بها الجلسة التي بعد أربع ركعات في ليالي رمضان، لاستراحة الناس بها، ثم سميت كل أربع ركعات ترويحة مجازاً [المعجم الوسيط، ج 1، 1972 م، ص 280].

(3) مخ: יקררן (يقرون). (4) مخ: בתלה (بتلت).

(5) مخ: סנדאם (سجدات)، حذفها الكاتب بالشطب عليها.

- ١ - رجلك أردت بذلك مثال الثالث . ثم قال
- ٢ - وكم أفرض عليهم من الصلاة (١) في كل يوم
- ٣ - فهم قوم لم يعتادوا صلاة (١) فقلت أفرض
- ٤ - عليهم ٧ صلوات وترويجة (٢) ثم يجتمعون
- ٥ - إلى الصلاة (١) بكثرة السجود . فقال لى ما
- ٦ - يطيقون في كل يوم ما النصارى لهم
- ٧ - يقرأون (٣) كل صلاة (١) مزموذ كبير بثلاث (٤) [[ ]] (٥) تمجيدات
- ٨ - ولا بعد ذلك يقدرون (٦) ولا يطيعونى ولا
- ٩ - يقبلون (٧) منى مثل هذا كله فقل له يصير
- ١٠ - لهم الصلاة (١) ٣ ركعات ولا يزيد ولا ينقص
- ١١ - منها كما وصفت لك . ولكن تكون ٧ صلوات
- ١٢ - [[ ]] (٨) ( فى ) أوقات يعرفونها الأولى (٩) قبل الصبح
- ١٣ - ب ٣ ساعات يقال لها عندنا (١٠) صلاة (١) السحرية
- ١٤ - وتسميها أنت لهم صلاة (١) الفجر والثانية (١١)
- ١٥ - أول ساعة من النهار ويقال لها عندنا (١٠)

(٦) مخ: ٦٦٦٦٦ ، والافضل ترتيب الجملة على النحو التالى : « ولا يقدرزون بعد ذلك ... » .

(٧) مخ: ٦٦٦٦٦ (يقبلوا) . (٨) جزء من حرف شُرْع فى كتابته ، ثم شَطْب .

(٩) مخ: ٦٦٦٦٦ ( = ٦ ) ، (أولاً) .

(١٠) يدل الضمير المتصل لجمع المتكلمين على أن المؤلف مسيحي .

(١١) مخ: ٦٦٦٦٦ ( = ٢ ) ، (ثانياً) .



- ١ - الصلاة (١) الأولى (٢) سَمَّهَا (٣) أَنْتَ لَهْمَ صَلَاةٍ (١) الصَّبِيحِ
- ٢ - والثالثة (٤) فِي ٣ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ يُقَالُ لَهَا عِنْدَنَا
- ٣ - الثالثة (٥) سَمَّهَا (٣) أَنْتَ لَهْمَ صَلَاةٍ (١) الضُّحَى وَالرَّابِعَةَ (٦)
- ٤ - فِي سِتِّ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ يُقَالُ لَهَا عِنْدَنَا
- ٥ - السَّادِسَةَ (٧) سَمَّهَا (٣) أَنْتَ صَلَاةٍ (٨) الظُّهْرِ وَالخَامِسَةَ (٩) فِي ٩ سَاعَاتٍ
- ٦ - ( مِنَ النَّهَارِ ) يُقَالُ لَهَا عِنْدَنَا التَّاسِعَةَ (١٠) سَمَّهَا (٣) أَنْتَ صَلَاةٍ (٨)
- ٧ - العَصْرَ ٥ ﴿ فِي (١١) ١٢ (١٢) سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يُقَالُ
- ٨ - لَهَا ( عِنْدَنَا ) الْغُرُوبَ سَمَّهَا (٣) أَنْتَ لَهْمَ الْعِشَاءِ
- ٩ - وَالسَّادِسَةَ (١٣) بَعْدَ الْعِشَاءِ يُقَالُ لَهَا عِنْدَنَا صَلَاةٍ (٨) النَّوْمِ
- ١٠ - سَمَّهَا (٣) أَنْتَ لَهْمَ الْعَتَمَةِ وَالسَّابِعَةَ (١٤) صَلَاةٍ (١) نِصْفِ
- ١١ - اللَّيْلِ سَمَّهَا (٣) أَنْتَ لَهْمَ الْأَذَانِ الْأَوَّلِ
- ١٢ - فَقَالَ لِي أَيُّ مَوْضِعٍ أَمْرُهُمْ يَحْوِلُونَ وَجْهَهُمْ
- ١٣ - وَهُمْ حَوْلَ الْبَيْتِ يَصَلُّونَ لِلْأَصْنَامِ .
- ١٤ - فَقُلْتُ اجْعَلْهُمْ يَصَلُّونَ إِلَى مَشْرِقِ الشَّمْسِ
- ١٥ - لِأَنَّهُ مِنْهُ يَشْرِقُ كُلُّ نَوْرٍ وَكُلُّ مِصْبَاحٍ

(٩) مَخ: ٥ (١٠) مَخ: ٥ (=٩) .

(٩) مَخ: ٥ (٥) ، (خامساً) .

(١١) مَخ: فِي (كُتِبَتْ بِحُرُوفٍ عَرَبِيَّةٍ ، وَقَافِئًا مَهْمَلَةً) .

(١٢) مَخ: ١٢ (اثنتا عشرة) .

(١٣) مَخ: ٦ (=٦) ، (سادساً) .

(١٤) مَخ: ٧ (=٧) ، (سابعاً) .

1. וכל כוכב יגרי ויסיר ותחתה גנה עדין
2. אלתי תגרי תחתהא אלאנהאר תם קלת
3. לה אמרהם אנידקו אלנאקוס לתערף אלנאס
4. באלמגי אלי אלצלוה ויקבלון אליך אפואגא
5. תם רגע אלי פקאל פדכר אנה
6. אן אמרהם באלסגוד אלי אלסרק ואלצלוה
7. אליה . פקאמו עליה וקאלו לא נטאוועך [נדע]
8. קבלחנא אלתי נערפהא נחן ראבאינא מן [קבלנא]
9. ונצלי אלי גירהא וישעתו עלי . פקלת לה
10. קל להם קד אמרני אללץ אן אצלי אלי בית
11. מכה פצלי בהם אליהא . תם רגע אלי וקאל
12. לי כם אפרץ עליהם אן יצומו והם לא
13. יקדרו עלי צום פקלת לה אפרץ עליהם
14. שהרא ליחבתו עליה ויערפונה . פקאל לי
15. מא יערפרון אלשהר ולא יזרו מא אולה
16. ולא מתי אכרה לאנהם באדיה מא [אעתאדו]

- 
- (1) מד: עדין (عدن), وصوابها تسكين الدال, مع تنوين الآخر بكسرتين.  
 (2) انظر على سبيل المثال: سورة النحل ١٦: ٢١; الكهف ١٨: ٢١; طه ٢٠: ٧٦.  
 (3) מד: אמרהם (أمرهم).  
 (4) מד: بالواو.  
 (5) מד: ויקבלון (ويقبلون).  
 (6) מד: פקאל (فقال), حذفها الكاتب بوضع خط أعلاها.  
 (7) מד: פקאמו (فقاموا).

- ١ - وكل كوكب يجرى ويسير وتحتة جنة عدن<sup>(١)</sup>
- ٢ - التي تجرى تحتها الأنهار<sup>(٢)</sup> ثم قلت
- ٣ - له مزمهم<sup>(٣)</sup> أن يدقوا الناقوس لتعرف الناس
- ٤ - بالمجيء إلى الصلاة<sup>(٤)</sup> ويقبلوا<sup>(٥)</sup> إليك أفواجاً
- ٥ - ثم رجع إلى<sup>(٦)</sup> [[ ]] فذكر أنه
- ٦ - إن أمرهم بالسجود إلى الشرق والصلاة<sup>(٤)</sup>
- ٧ - إليه . فيقوموا<sup>(٧)</sup> على<sup>(٨)</sup> ويقولوا<sup>(٩)</sup> لا تطاوعك وتدع
- ٨ - قبلتنا التي نعرفها نحن وأباؤنا<sup>(١٠)</sup> من قبلنا
- ٩ - ونصلى إلى غيرها فيشعثون<sup>(١١)</sup> على . فقلت له
- ١٠ - قل لهم قد أمرني الله<sup>(١٢)</sup> ربى أن أصلى إلى بيت
- ١١ - مكة فصلى بهم إليها . ثم رجع إلى وقال
- ١٢ - لى كم أفرض عليهم أن يصوموا وهم لا
- ١٣ - يقدر<sup>(١٣)</sup> على صوم فقلت له افرض عليهم
- ١٤ - شهراً ليثبتوا عليه ويعرفونه . فقال لى
- ١٥ - ما يعرفون الشهر ولا يدرون<sup>(١٤)</sup> ما أوله
- ١٦ - ولا متى آخره لأنهم ( أهل ) بادية ما اعتادوا

- 
- (٨) مخ: עליה (عليه) . (٩) مخ: רמא לך (وقالوا) .
- (١٠) مخ: ראבא דינא (وأبائنا) .
- (١١) مخ: דישעון (ويشعثوا) ، والمعنى : يتفرقون .
- (١٢) أقحم لفظ الجلالة بين الكلمتين ، وكُتِبَ بين السطرين .
- (١٣) مخ: יקדד (يقدر) .
- (١٤) مخ: ידד (يدرو) .

1. יחסבון פקלת לה קול להם צומו עלי רויה
2. אלהאל ואפסרו עלי רויחה חתי לא יחתאגר
3. אלי עדר ולא אלי חסאב וערפתה אשיא
4. שָׁתָא ועלמזה אמור כתירה ואוקפתה עלי
5. אסבאב באמצה וחרצת אן יכון מאילא [אלינא]
6. וסאלך פי אלטריק אלמסתקימה ומקבלא
7. אלי אלחק אליקין ואלאימאן אלצחית אלמבין
8. ואכדת עליה פי אשר סינדא אלמסיח ומגיה
9. ואנה כלמה אללה אלכאלקה מן אלחאכיד
10. אני כתבת לה יא מרים אן אללה יבשרך
11. בכלמה ואסמה אלמסיח פאכתב פי [אלכתאב]
12. מגיה אלי אלארץ ותגסדה מן מרים אלעודא
13. ואנהא אקאמת בעד ולאדחהא עדר [פיכון]
14. שאהד ללנצארי במגיה אלי אלארץ וטהורה
15. אלאיאת ואלמעגזאת מן אקאמה אלאמואת
16. וצעודה אלי אלסמאואת אד כאן לה בולך
17. מן אלאנביא אלנבואת

(1) قارن قوله تعالى «... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...» (البقرة 2 : 185).

(2) مخ: יחתאגר (يحتاجوا). (3) مخ: אמור (أمور).

(4) مخ: וסאלך (وسالك).

(5) مخ: אלמסתקימה (المستقيمة). قال تعالى: « مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق

والى طريق مستقيم » (الأحاف 46 : 30).

(6) مخ: סינדא (سيندا).



- ١ - يحسبون فقلت له قل لهم صوموا على رؤية
- ٢ - الهلال واقطروا على رؤيته (١) حتى لا يحتاجون (٢)
- ٣ - إلى عدد ولا إلى حساب وعرفته أشياء
- ٤ - شتى وعلمته أموراً (٣) كثيرة وأوقفته على
- ٥ - أسباب غامضة وحرصت أن يكون مائلاً إلينا
- ٦ - وسالكا (٤) في الطريق المستقيم (٥) ومقبلاً
- ٧ - إلى الحق اليقين والإيمان الصحيح المبين
- ٨ - وأكدت عليه في أمر سيدنا (٦) المسيح ومجيئه
- ٩ - وأنه كلمة الله الخالقة من التاكيد
- ١٠ - أنى كتبت له يا مريم إن الله يبشرك
- ١١ - بكلمة ( منه ) واسمه المسيح (٧) فاكتب في الكتاب
- ١٢ - مجيئه إلى الأرض وتجسده من مريم العذراء
- ١٣ - وأنها أقامت بعد ولادتها عذراء (٨) فيكون
- ١٤ - شاهداً (٩) للنصارى بمجيئه إلى الأرض وإظهاره (١٠)
- ١٥ - الآيات والمعجزات من إقامة الأموات (١١)
- ١٦ - وصعوده إلى السماوات (١٢) إذ كان له بذلك
- ١٧ - من الأنبياء النبوات

(٧) انظر آيات القرآن الكريم في سورة آل عمران ٤٥ - ٤٧ .

(٨) مخ : ٤٦٦٦ (عزرى) .

(٩) مخ : ٥٥٥٥ (شاهد) .

(١٠) مخ : ٦٦٦٦ (وظهوره) .

(١١) السيد المسيح يُحى الموتى بإذن الله تعالى (آل عمران ٤٩) .

(١٢) رُفِعَ السيد المسيح ، انظر آل عمران ٥٥ .

1. ומן אלרסל אלבינאח ומן אלנאס אלשהאדאח
2. פכדבח אליהוד במגיה אל'אלארץ ואדעו נאן
3. ליס הו אלמסיח ועלמח אן הדא אלגלאם
4. סימלך ויכוון לה דולה מניעה וסלסאן נעטיס
5. וקוה כתירה ודכר מנחשד פי אקסאר
6. אלעאלם ממא <קד>ראית לה מן אלרויא פי טור סינא
7. ומא קראתה פי אלתור'אה ומא דכרה נמתודיוס
8. ומא קראתה מן' פי כתב אכר אן סיכוון לה
9. מלך עטים ודולה כבירה ותנחשד בני
10. אסמעיל פי אלארץ ולא יקף בין ידיה נאחד
11. מן אלמלוך יקאתלוהם חחי תחם דולתהם
12. וחנקצי מדתהם ויפני סלסאנהם ויתבת
13. מגי אלמסיח אלחקיקי בלאהוחה ותוחיד
14. אסמה . ואעתוראף אלנצאר' לה באלרבוביה
15. אלדאימה . ואן אלדי יאחי הו אלמסיח אלדגאן
16. אלדי יצל מן יחבעה

(1) أقحمت بين الكلمتين ، بين السطرين .

(2) إشارة إلى سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام .

(3) اللفظ اليوناني لاسم القديس متى . والمعنى : ما ذكره متى في إنجيله .

(4) مخ : מן' (מן) . ألفاها الكاتب بالنقط فوق الكلمة وتحتها .

(5) مخ : ותנחשד (وتنحش) .

- ١ - ومن الرُّسل البيّنات ومن الناس الشهادات
- ٢ - فكذبت اليهود بمجيئه إلى (١) الأرض وادعوا أن
- ٣ - ليس هو المسيح وعلمت أن هذا الغلام (٢)
- ٤ - سيملك ويكون له دولة منيعة وسلطان عظيم
- ٥ - وقوة كثيرة وذكر منتشر في أقطار
- ٦ - العالم مما < قد > رأيت له من الرؤيا في طور سيناء
- ٧ - وما قرأته في التوراة وما ذكره متوديوس (٣)
- ٨ - وما قرأته [[ ]] (٤) في كتب أُخر أن سيكون له
- ٩ - مَلِك عظيم ودولة كبيرة وينتشر (٥) بنو (٦)
- ١٠ - إسمُعيِل في الأرض ولا يقف بين أيديهم (٧) أحد
- ١١ - من الملوك يقاتلونهم (٨) حتى تتم دولتهم
- ١٢ - وتنقضى مدتهم ويفنى سلطانهم ويثبت
- ١٣ - مجيء المسيح الحقيقي بلاهوته وتوحيد
- ١٤ - اسمه . واعتراف النصارى له بالربوبية
- ١٥ - الدائمة . وأن الذي يأتي هو المسيح الدجال (٩)
- ١٦ - الذي يُضِلّ من يتبعه (١٠)

(٦) مخ : כבב (بنى) .

(٧) مخ : כבב (يديه) .

(٨) مخ : כבב (يقاتلهم) .

(٩) مخ : אבבב (الدجان) .

(١٠) فيما يتعلق بالمسحاء والأنبياء الكذبة ، انظر مت ٢٤ : ١١ ؛ مر ١٣ : ٢١ - ٢٢ ؛ لو ٢١ : ٨ .

1. [פ] יכון שאהודא <לליהודד> [אנא ל] כתאבה מן בעדה
2. מכדבא וללמ [סלמיין] מגי אלמסי [ח] מצדקא
3. מחבא וחרצת אן אכשף לה אלסר אלמכתום
4. אלדי [כ] שפה אלסיד פלם יסע דלך עקלה
5. אכתד מַמא כאמר קלבה ואסתקר
6. פי עקלה ותמכן פי פכרה אמאנה א [י] יוס
7. אלמלעון <אלמארק אלכאפר> אלדי קאל אני אומן באלמסיח
8. כלמה אללה ואבן אללה לכנה מכלוק לאנה
9. גסד מחרוד ודהב ענה קול אלנבואת
10. אלצאדקה ואלבינאת אלקא [טעה ו] אלשהאדא [ת]
11. אלואצחה ואלאיאת אלטאהרה . תם אן נאלגלאם
12. רגע אלי וקאל אן סאלובי ען אלגנה אי ש
13. אקול להם פקלת לה תקול להם
14. תעד לכם גנאת תגרי מן תחתהא נאלא [נה] אר
15. תכונון כאלדין פיהא אבדא ופיהא
16. מן גמיע נאלתמדאת

(1) כֻּתְּבַת בַּלְהַמֵּשׁ , וְאִשָּׁר הַכָּתֵב אֶלֵּי מוֹזַעְהָא בִּי הַנֶּמֶס . תְּסוּיִב חֵרֶכָה הַדָּל : הַכֶּסֶר .

(2) מֶחַ : אֲנָא ( ? ) , ( אֲנָא ) .

(3) מֶחַ : מַכְדַּבָּא ( מַכְדַּבָּא ) .

(4) ק .

(5) אֵי : סֵר הַתְּלוּת אוֹסֵר הַאֲלוֹהִיָּה .

- ١ - فيكون شاهداً > لليهود < (١) أنهم (٢) لكتابه من بعده
- ٢ - مكذبون (٣) والمسلمين (٤) مجيء المسيح مُصَدِّقًا
- ٣ - مُحِبًّا وحرصتُ أن أكشف له السر المكتوم (٥)
- ٤ - الذى كشفه السيد (٦) لم يسع ذلك عقله
- ٥ - أكثر [[ ]] (٧) ما خامر قلبه واستقر
- ٦ - فى عقله وتمكَّن فى فكره أمانة أريوس
- ٧ - الملعون > المارق الكافر < الذى قال إنى أومن بالمسيح
- ٨ - كلمة الله وابن الله لكنه مخلوق لأنه
- ٩ - جسد محدود وذهب عنه قول النبوات
- ١٠ - الصادقة والبيّنات القاطعة والشهادات
- ١١ - الواضحة والآيات الظاهرة . ثم أن الغلام
- ١٢ - رجع إلى وقال إن سألونى عن الجنة أى شىء
- ١٣ - أقول لهم فقلت له تقول لهم
- ١٤ - تُعَدُّ لَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
- ١٥ - تكونون خالدین فيها أبداً (٨) وفيها
- ١٦ - من جميع الثمرات (٩)

(٦) أى : السيد المسيح .

(٧) مخ : مَ : ألفاها الكاتب بوضع نقطة فوقها وأخرى تحتها .

(٨) راجع ١ : ١٩٩ - ٢ . وقارن على سبيل المثال ، قوله تعالى « أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

الأنهارُ خالدِينَ فيها ذلك الفوزُ العظيمُ » (التوبة ٩ : ٨٩) ، وكذلك التوبة : ١٠٠ ، المائدة ٥ : ١١٩ .

(٩) قارن قوله تعالى « ... لهم فيها من كل الثمرات ... » (محمد ٤٧ : ١٥) ، وانظر البقرة ٢ : ٢٦٦ .

1. ופיהא פאכה מרצועה פיהא לחם טי[ב]
2. ומא תשתהון מן גמיע אלכיראת . פ[קאל]
3. לי אן סאלוני ען הדה אלאנהאר אלתי ת[גרי]
4. פי אלגנה אי שי אקל להם פקלת קל הי [ז' אנהאר]
5. תגרי נהר מן מא ונהר מן עסל ונהר מן לבן [ונהר]
6. מן כשר לדה ללשארבין אענית אלארבעה
7. אַנאַגְלִי אלאנהאר אלדי תגרי פי אלגנה ותסקי
8. אלעאלם והי רסם ותאויל אלמסיח במא [קד]
9. סבקת<sup>בה</sup> אלכתב אנה יגרי מנה אנהאר תסקי
10. אלעאלם אי הי ז' אנאגיל אלתי אסקת אלעאלם
11. והדתהם אלי אלטריק אלמסתקימה לאני ראית
12. אלקום לא יטלבו אלא [ש] הואת קלובהם
13. ופרוגהם פאעטיתהם מחבובהם אן
14. יאכלו מנהא וישברוא ויתמתעו . תם
15. קאל לי פאן סאלו הל פי אלגנה שי יח[מ]תע
16. בה פאי שי אקול להם [פֶקֶ] לת לה תקול להם
17. אן פיה חור [חסאן]

(1) מֶז: פאכה (פאכה).

(2) انظر آيات القرآن الكريم في وصف الجنة وخيراتها ، على سبيل المثال ، يس ٥٧ ؛ الزخرف ٧٣ ؛ الدخان ٥٥ ؛ الطور ٢٢ ؛ الرحمن ٥٢ ، ٦٨ ؛ الواقعة ٢٠ - ٢١ ؛ المؤمنون ١٩ ؛ الصافات ٤٢ .

(3) מֶז: אקל (אקל) . (4) انظر قوله تعالى في سورة محمد ١٥ ؛ قارن تك ٢ : ١٠ - ١٤ .

(5) מֶז: אענית (אענית) . (6) מֶז: אַנאַגְלִי (אנאגיל) ، ألقاما الكاتب بوضع نقط حولها .

(7) מֶז: אלדי (الذي).

- ١ - وفيها فاكهة <sup>(١)</sup> موضوعة فيها لحم طيب
- ٢ - وما تشتهون من جميع الخيرات <sup>(٢)</sup> . فقال
- ٣ - لى إن سألونى عن هذه الأنهار التى تجرى
- ٤ - فى الجنة أى شىء أقول <sup>(٣)</sup> لهم فقلتُ قل هى أربعة أنهار
- ٥ - تجرى نهر من ماء ونهر من عسل ونهر من لبن ونهر
- ٦ - من خمر <sup>(٤)</sup> لذة للشاربين أعنى <sup>(٥)</sup> الأربعة
- ٧ - [[ ]] <sup>(٦)</sup> الأنهار التى <sup>(٧)</sup> تجرى فى الجنة وتسقى
- ٨ - العالم وهى رسم وتأويل المسيح بما قد
- ٩ - سبقت به <sup>(٨)</sup> الكتب أنه يجرى منها <sup>(٩)</sup> أنهار تسقى
- ١٠ - العالم أى هى أربعة أناجيل التى أسقت العالم
- ١١ - وهدتهم إلى الطريق المستقيم <sup>(١٠)</sup> لانى رأيتُ
- ١٢ - القوم لا يطلبون <sup>(١١)</sup> إلا شهوات قلوبهم
- ١٣ - وفروجهم فأعطيتهم محبوبهم أن
- ١٤ - يأكلوا منها ويشربوا ويتمتعوا . ثم
- ١٥ - قال لى فإن سألوا هل فى الجنة شىء يتمتع
- ١٦ - به فأى شىء أقول لهم فقلت له تقول لهم
- ١٧ - أن فيها <sup>(١٢)</sup> حوراً <sup>(١٣)</sup> حسان <sup>(١٤)</sup>

(٨) مقحمة بين السطرين . (٩) مخ : מנה (منه) .

(١٠) مخ : אלמסחקימה (المستقيمة) . (١١) مخ : יסלבב (يطلبوا) .

(١٢) مخ : פיה (فيه) . (١٣) مخ : חור (حور) .

(١٤) انظر وقارن آيات القرآن الكريم فى سورة الرحمن ٧٠ - ٧٢ ؛ الدخان ٥٤ ؛ الطور ٢٠ ؛ الواقعة

1. [יַעַ] תר בהם אלרגאל פי כל אלאיאם אבכאר
2. כאלאקמאר . לא ישבהן אנס ולא גאן .
3. טולהא כדא וערצהא כדא ולא תסתחח מן
4. דכ[ר]ה שי שי ושדחת לה צפה אלגנה וטעא
5. וטעאמהא ושדאבהא ונעימהא ולדאתהא
6. ורוצאתהא וקצורהא ופרשהא ולבאסהא
7. וחללהא ואצנאף אשדבתהא ואנבדתהא
8. וצנפת דלך גמיעה חתי תקבלה עקולהם
9. ויבאדדו אלי טאעתה ⑥ פקאל לי קד ערפחני
10. פאחסנת ופהמתני פאגמלת ובשדחני פאתשדת
11. וקד פסרת לי בדיא ב: אן אעלמהם באמור
12. שחי ואצנע להם [שד] יעה וקד עלמתהם מא
13. וצפתה לי פמא פהמרה ואריד אף תכתצ
14. עליהם במא תקבלה עקולהם ותסמן בה
15. נפוסהם ויכוון דלך להם דינא יקתאדון בה
16. ולא ישכל עלינא אמרה ולא יחתאגון פיה
17. אלי פחץ

(1) أي: يَطَّلِعُ . عثر على الشيء عَثْرًا ، وَعَثُورًا : اطلع .

(2) مخ: בהם (44).

(3) مفردھا : يَكْرُ .

(4) قارن: سورة الرحمن 70 - 74 .

(5) المعنى غير واضح (19) .



- ١ - يعثر (١) بهن (٢) الرجال في كل الأيام أبقار (٣)
- ٢ - كالأقمار . لا يُشبهن إنس ولا جان (٤)!
- ٣ - طولها كذا وعرضها كذا ولا تستحي من
- ٤ - ذكره شيء (٥) شيء (٥) وشرحتُ له صفة الجنة [[ ] (٦)
- ٥ - وطعامها وشرابها ونعيمها ولذاتها
- ٦ - وروضاتها وقصورها وفرشها وإباسها
- ٧ - وحلالها (٧) وأصناف أشربتها وأنبذتها
- ٨ - وصنفت ذلك جميعه حتى تقبله عقولهم
- ٩ - ويبادروا إلى طاعته ☉ فقال لي قد عرفنتي
- ١٠ - فأحسننت وفهمنتني فأجملت وبشرنتني فأرشدت
- ١١ - وقد فسرت لي بداية (٨) ب : أن أعلمهم بأمر
- ١٢ - شئتي وأصنع لهم شريعة وقد علمتهم ما
- ١٣ - وصفته لي فما فهموه وأريد أن (٩) تختصر
- ١٤ - عليهم بما تقبله عقولهم وتطمئن (١٠) به
- ١٥ - نفوسهم ويكون ذلك لهم ديناً يقتادون به
- ١٦ - ولا يشكل علينا أمره ولا يحتاجون فيه
- ١٧ - إلى فحص

(٦) مخ : ٤٦٥٦ (وطعا) ، حذفت لأنها جزء من الكلمة التالية ، الواردة في بداية السطر التالي .

(٧) أو حَلَّلَهَا . المفرد : حَلَّةٌ ، والجمع : حَلَلٌ حِلَالٌ .

(٨) مخ : ٤٦٦٦ (بدءاً) .

(٩) كُتِبَتْ أولاً فطُمِست ، فأعاد كتابتها ثانية ، وبوضوح ، فوق الأولى .

(١٠) مخ : ٦٥٥٦٦ (وتطمئن) .

1. ולא אלי בחת ואלא פמא יסיעון בל יעצון
2. וירגעון אלי עבאדה אלאצנאם אלתי קד [אעתאדוהא]
3. פקלת לה אן כאן אלקום קד אעתאדוהא [ראתכדוהא]
4. להם אלהא. פקל להם קולא מכתצרא אן [אלאימאן]
5. אלצחית אן תקולרו לא אלאה אלא אללה פתכונו
6. מסלמין . אן אללה קד קאל לי אני רצית אלאסלאם
7. טרהא. ענית בולך אסם מסלם אלמסיח ליכון
8. להם ליחם מע אלאול אלדי יסמיהם חסלמהם
9. אלי אנקצא מלכהם. וקלת לה תחרם עליהם
10. אלמיחה ואלדם ולחם אלכנזיר. ותחלל להם [בכאח]
11. ג' ר' מן אלנסא. ומא מלכת אימאנהם ותציר
12. להם עידא מן אלגמעה אלי גמעה ויכון להם
13. שדיעה מערופה ואדא תאמרהם אן [יגתמעו]
14. אליך פי אלמסגד מן כל מוצע ותצלי בהם
15. ותוציהם אן לא יתעדו עלי אחד ויגתמעו
16. פי אלמסגד יום אלגמעה ויפרחו שזל אלנצארי [פי ביעהם]

(1) قارن قوله تعالى « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران 64)

(2) مخ: براهنا (كرهًا) ؟ ! . قال تعالى « ... واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم

الإسلام ديناً ... » (المائدة 3) .

(3) معنى الجملة غير واضح (19) . (4) انظر البقرة 173 : المائدة 2 : النحل 110 .

- ١ - ولا إلى بحث وإلا فما يطيعون بل يعصون
- ٢ - ويرجعون إلى عبادة الأصنام التي قد اعتادوها
- ٣ - فقلت له إن كان القوم قد اعتادوها واتخذوها
- ٤ - لهم إلهًا فقل لهم قولاً مختصراً أن الإيمان
- ٥ - الصحيح أن تقولوا لا إله إلا الله فتكونوا
- ٦ - مسلمين <sup>(١)</sup> . أن الله قد قال لي إنني رضيت الإسلام
- ٧ - ديناً <sup>(٢)</sup> . عنيت <sup>(٣)</sup> بذلك اسم مسلم المسيح ليكون
- ٨ - لهم ليتيم مع الأول الذي يسميهم تسلمهم
- ٩ - إلى انقضاء ملكهم <sup>(٢)</sup> . وقلت له تحرم عليهم
- ١٠ - الميتة والدم ولحم الخنزير <sup>(٤)</sup> . وتحلل لهم نكاح
- ١١ - ٣ و ٤ من النساء . وما <sup>(٥)</sup> ملكت أيمانهم وتُصير
- ١٢ - لهم عيداً من الجمعة إلى جمعة <sup>(٦)</sup> ويكون لهم
- ١٣ - شريعة معروفة و [[ ]] <sup>(٧)</sup> تأمرهم أن يجتمعوا
- ١٤ - إليك في المسجد من كل موضع وتصلى بهم
- ١٥ - وتوصيهم أن لا يعتدوا <sup>(٨)</sup> على أحد ويجتمعوا
- ١٦ - في المسجد يوم الجمعة ويفرحوا مثل النصراني في بيعهم

(٥) وصوابها: (أو ما) . قال تعالى: «... فَأَنكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ...» (النساء ٣) .

(٦) انظر سورة الجمعة ٩ - ١١ ، وأيضاً : الفزالي (أبو حامد) ، إحياء علوم الدين ج ١ ، نشر دار نهر النيل ، ( د . ت . ) ، ص ١٥٩ .

(٧) مخ : ك٦٨ (إذا) ، ق .

(٨) مخ : ٦٦٤٧٦ (يتعدوا) . انظر البقرة ١٩٠ ، ١٩٤ : المائدة ٨٧ .

1. יום אלא ויעטמונה לאנה יום גליל יום כלאץ
2. אלעאלם ווקת צנעה אדם מע צלוח אלטוה
3. חס קאל לי אנך קלת לי אן צלאה אלנצארי
4. סדילה וקומי לא יטיקון אלחסדיל פקלת
5. לה אן תפרץ עליהם ג רכעאת פי כל צלוח
6. ותציהם יצלון כלפך פי גמאעה ואדא עלי
7. ואחדא מן אמתך וחדה פלא יזיד ולא ינקץ
8. עלי צלוח אלגמאעה. חס רבע אלי והו
9. מהמוס פקאל לי פאן קומי קאלו לי נריד
10. תבין לנא ותצחח לנא ותברהן אן כנת נביא
11. ואן כלאמך חק חתי נומן אנך ארסלת אלינא
12. באלנבוה לתנקלנא ען עבאדה אלהנא.
13. פקלת לה אלפחץ אלנקי בלא עיב ואיצא מא
14. כלקח אלאנס ואלגן אלא יעבדוני אענית בולך
15. אלוחדאניה אלאלאה אלכאלק אלנאטק וכתבת
16. לה אלאתנא לא תגאדלו אהל אלכתאב
17. אלא באלתי הי אחסן

(1) מֵ: יוֹם אֵלָא = بالعبرية יום א' או יום ראשון.

(2) מֵ: בַּלְאוּ. (3) מֵ: בַּלֵּאֵף.

(4) מֵ: וְאַחַדָּא (واحدًا).

(5) מֵ: נוֹמָן (نومن).

(6) (1) حاول الكاتب استخدام الحركات العبرية، فوضع فتحة قصيرة تحت كل من اللام والتون،

وصوابها فتحة طويلة في المؤممين.

- ١ - يوم الأحد <sup>(١)</sup> ويعظمونه لأنه يوم جليل يوم خلاص
- ٢ - العالم ووقت صنعة آدم مع صلاة <sup>(٢)</sup> الظهر
- ٣ - ثم قال لى إنك قلت لى أن صلاة <sup>(٣)</sup> النصرارى
- ٤ - طويلة وقومى لا يطيقون التطويل فقلتُ
- ٥ - له أن تفرض عليهم ٣ ركعات فى كل صلاة <sup>(٢)</sup>
- ٦ - وتصيرهم يصلون خلفك فى جماعة وإذا صلى
- ٧ - واحد <sup>(٤)</sup> من أمتك وحده فلا يزيد ولا ينقص
- ٨ - على صلاة <sup>(٢)</sup> الجماعة . ثم رجع إلى وهو
- ٩ - مهموم فقال لى فإن قومى قالوا لى نريد ( أن )
- ١٠ - تبين لنا وتصحح لنا وتبرهن إن كنت نبياً
- ١١ - وأن كلامك حق حتى تؤمن <sup>(٥)</sup> أنك أرسلت إلينا
- ١٢ - بالنبوة لتنتقلنا عن عبادة إلهنا <sup>(٦)</sup>
- ١٣ - فقلت له الفحص النقى بلا عيب وأيضاً ما
- ١٤ - خلقت الإنس والجن إلا ليعبون <sup>(٧)</sup> عنيت <sup>(٨)</sup> بذلك
- ١٥ - وحدانية <sup>(٩)</sup> الإله الخالق الناطق وكتبتُ
- ١٦ - له [ ] <sup>(١٠)</sup> لا تجادلوا أهل الكتاب
- ١٧ - إلا بالتى هى أحسن <sup>(١١)</sup>

(٧) مخ: אַחַד אֶחָד (يعبوني) . قال تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »  
(الذاريات ٥٦) .

(٨) مخ: אַחַד אֶחָד (أعنت) .

(١٠) مخ: אַחַד אֶחָד (الابتعاد) . ألفاها الكاتب بالشطب عليها ، وأعاد كتابتها بعد  
تصويبها .

(١١) انظر ، سورة المنكوت ٤٦ .

1. ארדת בדרך אן לא תכאסבו אהל אל [אנביל]
2. אלא בכסאב גמיל ולא תחהמו בכדב בל
3. תצדקה. וכתבת לה איצא אללה נור [אלסמאואת]
4. ואלארץ. וכתבת תרידון אן תספו נור אללה.
5. אעני בדרך נור חי נאסק. וכתבת איצא
6. יא מרים אן אללה אצטפאך וטהדך עלי
7. גירך ופצֶלך עלי נסא אלעאלמין ארדת [בדרך פי]
8. פאל חבגיל אלטאהרה אלבחול אם אלנור ۹
9. תם גאני וקאל לי קד קאמת <sup>על</sup>אלקבילה אלפלאניה
10. והי כשנה צעבה צלבה גאהלה שדידה [אלבאס]
11. והי תחצלך עלי ותחפכר ואנא תאלך מן א-י
12. ונהי ולא תקבל מני ותקול אנהא הי פי אלערב
13. אכיר מני ואנא פאכיר מנהא אבא ואמא
14. וליס מטיקהם ולא אקד עליהם לאנהם
15. גליטי אלטבאע מתסאפרין משאגבין.
16. מתחאבעין וליס אטיק שדהם ולא מקאומתהם

פקלח לה

17.

- |   |            |                                       |  |
|---|------------|---------------------------------------|--|
| (1) مخ :  | (تتموا) .  | (2) مخ :                              | (تصدقوه)                               |
| (3) أنظر سورة النور ٣٥  |            | (4) مخ :                              | (تطفوا)                                |
| (5) قارن : التوبة ٢٢ : الصف ٨   |            |                                       |  |
| (6) قال تعالى : « وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ »<br>(ال عمران ٤٢) |            |                                       |  |
| (7) مخ :  | (فی) ، ق . | (8) مخ :                              | (قال) ، ألفاما الكاتب بوضع خط إعلاما . |
| (9) مخ :  | (جاني)     | (10) أقمحت بين الكلمتين ، بين السطرين |  |

- ١ - أردتُ بذلك أن لا تخاطبوا أهل الإنجيل
- ٢ - إلا بخطاب جميل ولا تتهموهم <sup>(١)</sup> بكذب بل
- ٣ - تصدقونهم <sup>(٢)</sup> . وكتبت له أيضاً الله نور السموات
- ٤ - والأرض <sup>(٣)</sup> . وكتبتُ تريدون أن تطفئوا <sup>(٤)</sup> نور الله <sup>(٥)</sup> .
- ٥ - أعنى بذلك نور حى ناطق . وكتبتُ أيضاً
- ٦ - يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك على
- ٧ - غيرك وفضلك على نساء العالمين <sup>(٦)</sup> أردت بذلك <sup>(٧)</sup> [[ ]]
- ٨ - [[ ]] <sup>(٨)</sup> تبجيل الطاهرة البتول أم النور .
- ٩ - ثم جاءنى <sup>(٩)</sup> وقال لى قد قامت على <sup>(١٠)</sup> القبيلة الفلانية
- ١٠ - وهى خشنة صعبة صلبة جاهلة شديدة البأس
- ١١ - وهى تتصلف على وتتكبر وأنا تالف من أمرى
- ١٢ - ونهى ولا تقبل منى وتقول أنها هى فى العرب
- ١٣ - أخير منى وأما <sup>(١١)</sup> أنا <sup>(١١)</sup> فأخير منها أباً وأماً
- ١٤ - ولا أطيقهم <sup>(١٢)</sup> ولا أقدر <sup>(١٣)</sup> عليهم لأنهم
- ١٥ - غليظوا <sup>(١٤)</sup> الطباع متظافرون <sup>(١٥)</sup> مشاغبون <sup>(١٦)</sup>
- ١٦ - متتابعون <sup>(١٧)</sup> ولا <sup>(١٨)</sup> أطيق شرهم <sup>(١٩)</sup> ولا مقاومتهم
- ١٧ - فقلت له

- 
- (١١) مخ : באנא (وأنا) . (١٢) مخ: דלס ססיקהם (وليس مطيقهم) .  
 (١٣) لاجابة إلى تشديد الدال . (١٤) مخ : בלס (غليظى) .  
 (١٥) مخ : מחסאפר ד (متظافرين) . متظافرون أو متضافرون ، أى : متعاونون .  
 (١٦) مخ : מחסאגב ד (متشاهبين) . (١٧) مخ : מחסאבעי ד (متتابعين) .  
 (١٨) مخ : דלס (وليس) . (١٩) لاجابة إلى تشديد الميم .

1. לא תחזן אנא אפפיה הדה אלקצה.
2. וכתבת לה פי אלכתאב יאיהא אלנאס
3. געלנאכם שעריא וקבאילא לתחעארפו
4. אן אכר [מ] כם ענד אללה אתקאכם \*
5. וכתבת לה איצא קאלת אלעראב [אמא]
6. פכס לס תומא ולס ידכל אלאימאן [קלובכס]
7. קולו אסלמנא. אעבית בדלך אן [אלאימאן]
8. אלצחית הו אלאימא [י] באלמסיח ואלאסלאם
9. אסלאם תלאמידה אלפסח אמחאל הדא
10. כלה כתבתה וחמלת ענה אלמודיה ואלתעב
11. פיה חס קאל לי מתי תרסל אלי אלכתאב
12. פקלת לה ליס אקוד ארסל אליך מע [אנסאן]
13. לילא תתהם בסכבה וקד בינת דלך —
14. בדיא ואנה ירסל אליך מע רסול לא
15. יתכלם אנא אדע אלכתאב עלי קרן
16. בקרה אלאימן פאכליהא חמר בין
17. אלבקר

- (1) فی : طمس حرف الزاي . فاعاد كتابة الكلمة كاملة . (2) مخ : يا يها (يايها).
- (2) مخ : شعريا (12) .
- (3) مخ : وشعريا (12) .
- (4) مخ : وشعريا (12) .
- (5) مخ : لتتعارفوا .
- (6) قارن : قال تعالى « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليمٌ خبيرٌ » (الحجرات 13) .
- (7) مخ : اما (1) .
- (8) مخ : فكم (12) .



- ١ - لا تحزن (١) أنا أكفيك هذه القصة .
- ٢ - وكتبتُ له في الكتاب يا آتيا (٢) الناس
- ٣ - جعلناكم شعوباً (٣) وقبائل (٤) لتعارفوا (٥)
- ٤ - إن أكرمكم عند الله أتقاكم (٦) .
- ٥ - وكتبتُ له أيضاً قالت الأعراب أمناً (٧)
- ٦ - قل (٨) لم تؤمنوا (٩) ولما (١٠) يدخل الإيمان قلوبكم
- ٧ - قولوا أسلمنا (١١) . عنيتُ (١٢) بذلك أن الإيمان
- ٨ - الصحيح هو الإيمان بالمسيح والإسلام ( هو )
- ٩ - إسلام تلاميذه الفسح (١٣) أمثال هذا
- ١٠ - كله كتبتُه وحملتُ عنه الأذية (١٤) والتعب
- ١١ - فيه ثم قال لي متى ترسل إلي الكتاب
- ١٢ - فقلت له لا (١٥) أقدر ( أن ) أرسله (١٦) إليك مع إنسان
- ١٣ - لئلا تتهم بسببه وقد بيئتُ ذلك
- ١٤ - بداية (١٧) وإنما (١٨) يُرسل إليك مع رسول لا
- ١٥ - يتكلم أنا أدع الكتاب على قرن
- ١٦ - بقرة الأيمن فأخليها (١٩) تمر بين
- ١٧ - البقر .

- 
- (٩) مخ : תמא (توما) . (١٠) مخ : םלם (ولم) .
- (١١) قارن : قال تعالى « قالت الأعرابُ أمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ... » (الحجرات ١٤) .
- (١٢) مخ : אפנית (أعنيت) . (١٣) أى : واسعو الصدر . رجل فسح : واسع الصدر .
- (١٤) مخ : אלסרדיה (الموذية) . (١٥) مخ : לים (ليس) .
- (١٦) مخ : אסל (أرسل) . (١٧) مخ : בדיא (بدياً) .
- (١٨) مخ : דאנה (وأنه) (١٩) أى : أتركها .









ואם לא יוכלו שבתות אמת ואלו לא יוכלו ללכת אצלם  
בכבוד שבת שיהיו בלתי שבעים ואצלם  
לשם כבוד אבותיהם ואלו לא יוכלו ללכת  
סימולק ויבין לה זולה מוטעה נשלטת  
לגאון ונה פתורה ויבין מוטעה פתורה  
הלכה לאם מוטעה לא יוכלו ללכת פתורה  
ומאן קראתם פתורה ומאן קראתם פתורה  
ומאן קראתם פתורה פתורה פתורה  
מלך עולם ואלו פתורה ורגע פתורה  
אם מעולם לא יוכלו ולא יוכלו ביום  
מלך עולם פתורה חזקתם חזקתם חזקתם  
ורגעי מוטעה ויפני סלמאנה ורגעי  
מלך עולם לחזקתם בלתי חזקתם ורגעי  
אמה ורגעי חזקתם חזקתם חזקתם  
רגעי חזקתם ורגעי חזקתם חזקתם

100 R.

11

# الأثر الإسلامي العربي في مضمون الصلاة اليهودية

أثر «سورة الفاتحة»

في رشوت سليمان بن جبيرول

د. ليلى أبوالمجد

١٩٩٣





أول في هذا البحث الأثر الإسلامي العربي في مضمون الصلاة اليهودية، فرغم أن الصلاة سابقة على الإسلام إلا أنها ظلت قابلة للتعديل والتطوير حتى العصر الوسيط، ويحصر بلامى العربي في مضمون الصلاة اليهودية في تلك الفقرات التي أضيفت عليها في العصر

بحث الى أربعة أقسام رئيسية :

القسم الاول : أثر "سورة الفاتحة" في مضمون "הַשְּׁמִינִי" \* "الرشوت وهو شعر ديني وأضيف لفقرات صلاة الصبح في العصر الوسيط.

القسم الثانى : الأثر الإسلامي العربي في فلسفة ابن جبيرول وتصوفه كما تتضح فى "הַשְּׁמִינִי" \* .

القسم الثالث : الأثر العربي فى الشعر العبرى كما يتجلى فى "הַשְּׁמִינִי" \* .

القسم الرابع : ترجمة قصائد "הַשְּׁמִינִי" \* الى اللغة العربية مع التعليق

المنهج المتبع فى القسم الأول هو تناول كل آية من "سورة الفاتحة" وتفسيرها ثم إيرادها فى المضمون من "הַשְּׁמִינִי" \* .

فى الواقع لم تكن المقارنة سهلة فسلیمان بن جبيرول فيلسوف ومفكر وهو حين يؤلف للصلاة يشعر بحساسية الأخذ من دين مخالف له، لذا حاول عامدا إخفاء هذا التأثير بالابتعاد عن الأم الأفعال المشتركة فى اللغتين تارة، وباللجوء للرمزية تارة أخرى. وهذا يفسر عدم إشارة أى وأجع التى تتحدث عن الشعر الدينى العبرى الى هذا التأثير الإسلامى العربى فى الصلاة .

أول ما شد انتباهى لهذا النوع من الشعر الدينى هو كونه لايمت بصلة للتراث الدينى السابق

عليه، إلى جانب ما يميز به من خصائص ظاهرة تتفق مع "سورة الفاتحة" منها قصره ال  
استخدام القوافي العربية لنهاية أبياته، أما "سورة الفاتحة" فتنتهى آياتها إما بصوت الميم أو  
وتدغم النون مع الميم في اللغة العربية لأن صوتهما واحد، وهما مجهوران قد خالفا سائر ال  
التي في الصوت، حتى أنك تسمع النون كالميم، والميم كالنون، حتى تتبين، فصارتا بمنزلة اللام  
(في القرب، وإن كان المخرجان متباعدين، إلا أنهما اشتبهتا لخروجهما جميعا في الخياشيم)

فالنون لها مخرجين : مخرج الساكنه من الخياشيم محضا. ولكن النون المتحركة ط  
مما يلي مخرج الرء واللام. أما الميم فمخرجها من الشفة تتناولان الخياشيم بما فيها من الفتحة  
ما شد انتباهي الى <sup>٦٦</sup> \* <sup>٦٦٦٦</sup> "إستخدامه البحور العبرية المنحوتة من

العربية في نظمه، وفي هذه النقطة بالذات يتضح الأثر العربي الذي حاول الشاعر جاهدا أن  
فالبحور العربية لم تستخدم مطلقا في صياغة الشعر الديني العبرى إلا في هذا النوع فقط.

المنهج المتبع في القسم الثاني من هذا البحث هو عرض رأى سليمان بن جبيرول  
القضايا الفلسفية التي وردت في شعره موضوع البحث وهي بالترتيب التالي : قضية الخلق  
الموجودات، الجوهر، المعرفة وأظهرنا مدى تأثره بالفلسفة الاسلامية، وبالتصوف السني.

في القسم الثالث نكتفى بتناول الأثر العربي في الشعر العبرى كما يتجلى في ق  
" فقط أى في البحور والقوافي وبعض ألوان البلاغة. <sup>٦٦٦٦</sup> .

في القسم الرابع نأتى بنص " <sup>٦٦٦٦</sup> " وبارقام القصائد كما ورد  
ديوان سليمان بن جبيرول ويعقب كل قصيدة ترجمتها العربية والتعليق عليها، وقد تصر  
الترجمة في بعض الأحيان للمحافظة على روح النص.

\* راجع سيبويه، ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الجزء الرابع، الهيئة

العامة للكتاب ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ص ٤٥٢.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، الجزء الأول، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمه، القاهرة،

١٩٧٩م، ص ٢٥٠.

يتناول هذا البحث الأثر الإسلامي العربي في البيوط الأندلسي، وفي نوع منه بالتحديد وهو  
הרשות " hareshut ، وسنعرض أولاً الأثر الإسلامي في وظيفة ومضمون hareshut ، ثم  
العربي في الخصائص الفنية واللغوية لـ hareshut.

البيوط ليس شعراً دينياً فحسب فقد كان يرتل كبديل لنص الصلاة في المعابد، (١) وحتى بعد  
إدخاله إلى ترتيل نص الصلاة في المعابد لم يلبس نور البيوط بل أبقى عليه وأدمج في نص الصلاة  
نصوص لتزيين البركات السابقة أو اللاحقة لفقرات الصلاة.

عندما وصل البيوط إلى الأندلس نظر إليه البيطانيون من ناحية وظيفته في الصلاة فوجدوا أنه  
أداة افتتاحية طقسية بهيجة تزين هذا الجزء أو ذاك من نص الصلاة، لذا تناولوا فقرات الصلاة  
أحياناً يصيغون افتتاحيات بيوطية لفقرات التي لم تزين من قبل وحظيت صلاة " שחרית "   
SHAHARIT الصبح، بنصيب كبير من اهتمام البيطانيين، لما لها من منزلة خاصة. (٢)

هذا الفهم لوظيفة البيوط في الصلاة، مكن بيطانو الأندلس من الانطلاق إلى آفاق جديدة،  
عليهم يتحررون من قيد التقاليد والموروثات التي كبلت البيطانيين الشرقيين، وراحوا يبحثون عن  
نذج يحتنوه، وأدركوا أن وظيفة البيوط في الصلاة اليهودية كوظيفة "الفاحة" في الصلاة  
إسلامية، فاتخذوها قنوة لهم ومن ثم أطلقوا على هذا النوع المستحدث اسم " רשות "

اشتق اسم " רשות " reshut من الفعل " רָשָׁה " وهو يعني في عصر المشنا  
التمود، السماح أو الإجازة من الناحية البيئية، ويعني التطوع أو النقل عكس الواجب أو الفرض،  
أي يعني الملكية.

استخدم اسم reshut في العصر الوسيط كتسمية لهذا النوع من البيوط، بمعنى السماح

والإجازة، فـ " של יח הצפור " " sh'liahhatzibur " الإمام يرتل بيوط " hareshut

ليسمح وليجيز لجمهور المصلين خلفه بترتيل فقرة الصلاة التالية له<sup>(٣)</sup>. أى أنهم أضفوا على الاسم دلالة جديدة وهى الافتتاح الذى يعطى جواز البدء، ومن هنا يجوز لنا أن نترجم الاسم " שרות الى العربية بـ " الفاتحة " .

" hareshut " نوع جديد من البيوط ظهر فى الاندلس، لايمت بأى صلة للبيوط السابق عليه أى البيوط الشرقى المتأخر، وذلك من حيث التسمية أو من حيث الوظيفة، وهو من فقرات الصلاة اليهودية بمثابة الفاتحة.

فالصلاة الاسلامية لاتقوم بدون قراءة الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم : " لاصلاة لمن يقرأ فيها بفاتحة الكتاب " وقوله : " من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فهى خداج " ثلاثا والخداج النقص والفساد.

وقال أبو هريرة : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادى أنه : " لاصلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد " أخرجه أبو داود.<sup>(٤)</sup>

الصلاة اليهودية أيضا يجب أن تفتتح كل فقرة من فقراتها ببيوط، وقد إستحدث hareshut ليكون فاتحة لفقرات " פסוקי דזמרה " (٥) . P'sukei D'zimrah ، فقرات التسابيح، فى الصلاة الصبح، وهذه الفقرات كانت ترتل فى المعبد فى فترة البيوط الشرقى المتأخر، هى وبركاتها من البركة التى تسبقها أو تلك التى تليها، ورغم ذلك فلم تدرج فى فترة البيوط الشرقى المتأخر ضمن نص صلاة الجماعة، لذا لم تزين بركاتها بافتتاحيات بيوطية من قبل.<sup>(٦)</sup>

هناك أربعة أنواع لـ " שרות " ، فهناك " שרות לדבירת " (٧) ،  
" שרות לקדיש " (٨) ، " שרות לברכה " (٩) ، " שרות למחנה " (١٠) المحرك.

وتحدد هذه الأنواع الأربعة إما من خلال المضمون، أو من نهاياتها، فعادة ما يرمز فى نهايتها كل منها الى فقرة الصلاة التى ستأتى بعدها، لكن هناك عدد كبير من الـ " שרות لسليمان بن جبيرول<sup>(١١)</sup>، لم يتمكن عزرافليشر من تحديد أنواعهم، ولا وظيفتهم، ويرجح أنه

لهم ليكونوا افتتاحيات لا لبركة \* \* ولكن لأى فقرة من فقرات الصلاة، ولذلك ا  
من فى نهاياتهم للصلاة التى ستأتى بعدهم. (١٢)

سوف نتتبع الأثر الإسلامى العربى فى " hareshut " فى النوع الأول منه وهو  
reshutleneshma " التى ترتل فى أيام السبت وفى reshut سليمان بن جبيرول  
لم يتحدد نوعها.

من حيث المضمون نجد أن " الفاتحة " تتزىل العزيز الحكيم، تبدأ بالبسملة وهناك خلاف حولها :  
البسملة آية من كل سورة أم هى آية من القرآن تفتتح بها عند القراءة كل سورة، وأجمعت الأمة  
أن فاتحة الكتاب سبع آيات، أى أن البسملة آية من سورة الفاتحة، إلا ماروى عن حسين الجعفى  
ها ست، وهذا شاذ، وإلا ماروى عن عمر بن عبيد أنه جعل "إياك نعبد" آية، وهى على عده ثمان  
، وهذا شاذ. وقوله تعالى " ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم " يرد هذين القولين  
صود بقوله تعالى هو سورة الفاتحة بوصفها سبع آيات " من المثانى " لأنها يثى بها وتكرر فى  
(١٣).

بالمقارنة نجد أن hareshut يتراوح بين ثلاثة أبيات إلى ثمانية أبيات باستثناء اثنين الأول  
يلغ طوله اثنى عشر بيتا والثانى خمسة وعشرين بيتا. (١٤)

.. تبدأ " الفاتحة " بالحمد، والحمد فى كلام العرب الثناء الكامل، والحمد أعم من الشكر لأن  
يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر.. ويذكر الحمد بمعنى الرضا، يقال بلوته فحمدته أى  
.ومنه قوله تعالى "مقاما محمودا" (١٥).

.. عبر سليمان بن جبيرول عن معنى الحمد كما جاء فى كلام العرب بعدة أفعال :

הַלֵּל : وقد ورد فى العهد القديم بمعنى مدح ، إمتدح، حمد ، مَجَّد ، بَجَّل - سَبَّح

הוֹדָה : ورد فى العهد القديم بمعنى شكر ، مدح ، سَبَّح.

وقد ورد فعل הוֹדָה مرادفاً لفعل הִלֵּל في العهد القديم ثلاث مرات  
واستخدم لحمد وتسبيح الرب. كما جاء مصرفاً " הַהוֹדָה " وهي الصيغة التي ورد بها في

הַרְשׁוֹת ثلاث مرات ( مزامير ٧/٢٨ ، نحميا ٧/١١ ، مزامير ١٨/٤٥ )

שִׁבַּח : ورد في العهد القديم بمعنى سَبَّحَ، حمد، مدح، أثنى على، أطرى، سَكَّنَ - هَذَا.

הִנְדָה : ورد مرة واحدة في العهد القديم في (خروج ٢/١٥) وجاء بمعنى سَبَّحَ

مدح، حمد.

שִׁבַּח מְהִלָּל : أثنى، أطرى. ولم يرد وزن פִּעֵל ( שִׁבַּח )  
العهد القديم، وورد وزن פִּעֵל بمعنى حَسَنَ، أما מְהִלָּל فقد ورد هذا الاسم

واحدة (أمثال ٢١/١٧) وجاء بمعنى حَمَدَ، مَدَحَ، تَسَبَّحَ، ولم يرد هذا التركيب ( שִׁבַּח מְהִלָּל )  
في العهد القديم.

סִפַּר חִסֵּד : أحصى ثناء، وقد ورد فعل סִפַּר في العهد القديم

بمعنى أحصى ولكن لم يرد تركيب סִפַּר חִסֵּד

فسليمان بن جبيرول استخدم في " הַרְשׁוֹת " خمسة أفعال ليعبّر بها عن المعاني  
العديدة الموجودة في كلمة الحمد وهي معنى الحمد والثناء الكامل والشكر والرضا.

.. " رب العالمين " أى مالكم، وكل من ملك شيئاً فهو ربه، فالرب : المالك. والرب اسم من  
ماء الله تعالى ولا يقال فى غيره إلا بالاضافة.

والرب : المصلح والمدبر والجابر والقائم.

"العالمين" اختلف أهل التأويل فى العالمين اختلافاً كثيراً، وأصح الأقوال أن العالمين جمع عالم،  
كل موجود سوى الله تعالى، لأنه شامل لكل مخلوق وموجود دليله قوله تعالى : " قال فرعون  
رب العالمين، قال رب السموات والارض وما بينهما " ثم هو مأخوذ من العَلم والعلامة، لأنه يدل على  
عده.

وقال الخليل : العَلم والعلامة والمَعلم : ما دل على الشيء، فالعالم دال على أن له خالقاً  
تورا (١٦).

فى المقابل نجد فى הרשות " אֱלֹהֵי עוֹלָם " . ورد אֱלֹהֵי  
العهد القديم بمعنى رب، صاحب (مالك) العمل، مولى، اسم من أسماء الله، وبمعنى سيد، حاكم،  
يف، نو سيادة (١٧).

ورد كاسم من أسماء الله تعالى فى تركيب اضافى אֱלֹהֵי עוֹלָם - הָאֱלֹהִים  
كريا ١٤/٤، مزامير ٥/٩٧، ميخا ١٣/٤) أما التركيب الاضافى " אֱלֹהֵי - עוֹלָם  
لم يظهر إلا فى العصر الوسيط (١٨)، وقد يكون متأثراً بالتعبير "رب العالمين" لان العالمين كما قال  
على تعنى السموات والارض وما بينهما، وأشمل من التعبير الوارد فى العهد القديم.





ثم، اذ اليه إجراء قوانين الشرع، ثم عنده زيادة التملك. وقيل : إن مالكا أبلغ في مدح الخالق من  
وملك أبلغ في مدح المخلوقين من مالك، والفرق بينهما ان المالك من المخلوقين قد يكون غير ملك  
كان الله تعالى مالكا كان ملكا.

وقيل أن المراد من مالك الدلالة على الملك بكسر الميم وهو لا يتضمن الملك بضم الميم، ومَلِك  
ومن الأمرين جميعا، ويتضمن أيضا الكمال، ولذلك استحق الملك على من بونه، ويتضمن الاقتدار  
اختيار وذلك أمر ضروري في الملك ويتضمن البطش والأمر والنهي والوعد والوعيد، وقد ثبتت  
إمامة بملك وفيه من المعنى مالم يس في مالك (٢٣)

أما كيف قال "مالك يوم الدين" ويوم الدين لم يوجد بعد، فكيف وصف نفسه بملك مالم  
عده؟ قيل أن مالكا اسم فاعل من ملك يملك، واسم الفاعل في كلام العرب قد يضاف الى مابعد  
و بمعنى الفعل المستقبل ويكون عندهم كلاما سديدا معقولا صحيحا، فقله عز وجل : "مالك يوم  
دين" على تأويل الاستقبال، أى سيملك يوم الدين أو فى يوم الدين اذا حضر.

ووجه ثان : أن يكون تأويل المالك راجعا الى القدرة، أى أنه قادر فى يوم الدين، أو على يوم  
دين وأحداثه، لأن المالك للشئ هو المتصرف فى الشئ والقادر عليه، والوجه الاول امس بالعربية  
لذ فى طريقها.

ووجه ثالث : فيقال لم خصص يوم الدين وهو مالك يوم الدين وغيره؟

قيل : لان فى الدنيا كانوا منازعين فى الملك، مثل فرعون ونمرود وغيرهما، وفى ذلك اليوم  
تازعه أحد فى ملكه، وكلهم خضعوا له، كما قال تعالى : "لَمَنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ فَاجَابَ جَمِيعُ الْخَلْقِ :"  
الواحد القهار" فلذلك قال : مالك يوم الدين، أى فى ذلك اليوم لا يكون مالك ولا قاضى ولا مجاز

فوصف الله سبحانه بأنه مَلِكٌ فذلك من صفات ذاته، وان وصفه بأنه مالك من صفات فعله. (٢٤)  
والدين : الجزاء على الاعمال والحساب بها، والدين أيضا : الطاعة، والدين : سيرة الملك،  
الدين : الداء.

ويوم الدين أى يوم الجزاء على الاعمال والحساب بها، والديان صفه للرب تعالى أى  
المجازى. (٢٥)

ويدل عليه قوله تعالى : " يومئذ يوفيههم الله دينهم الحق " أى حسابهم .

عبر הרשות عن معنى "مالك" بـ " אַמָּה לְבַיְתָהּ הַמֶּלֶךְ ? ?

מֶלֶךְ ? ? מֶלֶךְ : " الفعل " מֶלֶךְ : " يعنى فى العبرية مَلَك، تَمَلَّك، صار مَلِكًا، حَكَمَ

، ساد .

ورد الفعل מֶלֶךְ : فى العهد القديم كفعل من أفعال الرب فى الزمن الماضى " יהוה

מֶלֶךְ " بعلامه الوقف ( אחנה ) تحت اللام، خمس مرات (٢٦).

كما ورد كفعل من أفعال الرب فى زمن المستقبل كما فى (خروج ١٥/١٨) " יהוה מֶלֶךְ

לְעוֹלָם וָעֶד . " الرب سيملك للأبد .

كما وصف الرب بالمليك فورد " מֶלֶכִי " .

أما "يوم الدين" فرغم أن الشريعة اليهودية لم تتعرض له وللجزاء والحساب فيه، نجد ابن

جبيرول يتحدث عن المعاد فيقول " הַיְהוָה גְּמוּלָה טוֹבָה יִשְׁלַם בַּיּוֹם שׁוֹבְהָ אֵלָיו

וְיִוָּשִׁיבָהּ אֲפֵלֶּוֹ וְיִקְרִיבָהּ " .

فلكى يتحاشى الخروج على الشريعة اليهودية التى لم يرد بها شىء عن المعاد الجسمانى ومع

الحشر، فانه تبع ابن سينا فى وصفه المعاد النفسانى، والسعادة العقلية التى تتمتع بها النفس المطمئنة

بعد الموت ثوابا على تقواها (٢٧) ، لذا قال " יום שׁוֹבְהָ " " أى يوم معادك، والمصدر "

בָּרַח " يعنى فى العبرية، المعاد، العودة الى، الرجوع، الآية.

والمعاد فى العربية يعنى المصير، المرجع، عاد الشىء يعود عودا ومعادا أى رجع، والآخرة مع

الخلق، وأكثر التفسير فى قوله تعالى : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد، أى لباعتك.

وفى الحديث : وَأَصْلِحْ لِي أُخْرَتِي التى فيها معادى أى ما يعود اليه يوم القيامة (٢٨).

" اياك نعبد " أى نطيع، والعبادة الطاعة والتذلل وطريق مُعَبَّد إذا كان مذلا للسالكين، ونُطَق به إقرار بالريوية وتحقيق لعبادة الله تعالى، إذ سائر الناس يعبدون سواه من أصنام وغيره. وقدّم المفعول على الفعل اهتماما، وشأن العرب تقديم الأهم، وأيضا لئلا يتقدم ذكر العبد على المعبود (٢٩).

عبر הכרת  
 \_\_\_\_\_ אפרשה פפי ואפי "  
 אפרשה תמיד למלפי ואקד לו עלי אפי וכרפי "

وذكر في أكثر من موضع أن الصلاة بديل للقرايين، والذبايح والتقدمات (٣٠)  
 \_\_\_\_\_ תפילתי ושועי מקום פפש ועבודת ומנחה "

من الملاحظ أنه لم يعبر عن العبادة باستخدام الفعل " עבד " الأكثر شيوعا في العهد القديم فقد ورد مائة ثلاث وعشرين مرة، رغم أنه مطابق للفعل العربي صوتا ومعنى، كما لم يعبر عن وجود باستخدام الفعل " השתחווה " وزن התפעל الأكثر شيوعا أيضا فقد ورد مائة وسبعين مرة، بل عبر عن العبادة والتضرع باستخدام الفعل " פָּרַשׁ פָּר " الأكثر شيوعا والذي ورد تسع مرات في العهد القديم، وعبر عن السجود باستخدام الفعل الأقل شيوعا " קָדַד עַל אֶרֶץ וַיִּכְרַד " الذي ورد خمس عشرة مرة، وقد يرجع اختيار ابن جبيرول لهما وتفضيلهما عن الفعلين الأكثر شيوعا لانهما إستخدما في العهد القديم يعبر عن عبادة الله وحده، أما فعل עבד ، والفعل השתחווה فاستخدما للتعبير العبادة والسجود لله وللأوثان. كما أن النهى في الوصايا العشر عن السجود وعبادة أوثان أو من دون الله استخدم هذين الفعلين.

وقد ورد الفعل ( קָדַד ) خمس مرات بمعنى السجود إما للملوك أو للأنبياء (٣١) لكن لا يعد شركا بالله فهو سجود احترام وتبجيل.

" اياك نستعين " أى نطلب العون والتأييد والتوفيق.

وقد عبر ابن جبيرول عن هذا المعنى " מְבַלְתָּה אֵינן לִי מְבַטָּח וְאֵינָה צוֹר  
ليس لى إلاك عوناً وحامياً.

" שְׁמֶךָ אֱלֹהֵי וּמְגִדְלִי וְחַיִּלִּי " اسمك يا الهى حصنى وقوتى.  
" שְׁתִּי בָּהּ מַחְסִי בְּפִחְדִי וְחֻדְתִּי " "   
وَسْمُكَ بَعَثَ مְצוֹר שְׁתִּי מְצוֹדְתִי " "

اياك استعين فى خوفى وفزعى واسمك عند الضيق ملجأى

"לְשִׂמְאֵל וְעַל יָמִין אֲבִיט וְאֵינן עוֹזֶר

כִּי אִם בְּיָדֶיךָ אֶפְקִיד יְחֻדְתִּי " "

اتلفت الى اليسار والى اليمين ولا معين إلاك بيدك استودعت روحى.

" اهدنا الصراط المستقيم " : المعنى دلنا على الصراط المستقيم وأرشدنا اليه، وأرنا

هدايك الموصلة الى أنسك وقربك. وقيل المعنى أرشدنا باستعمال السنن فى أداء فرائضك،

الأصل فيه الإمالة، ومنه قوله تعالى "إِنَّا هَدْنَا إِلَيْكَ" أى ملنا، فالمعنى مل بقلوبنا الى الحق. وأ

الصراط فى كلام العرب الطريق، والصراط المستقيم هو دين الله الذى لا يقبل من العباد غيره (٢٢)

وكما تعددت التفسير فى اهدنا الصراط المستقيم وفسرت تفسيراً صوفياً فقد عبر سليمان

جبيرول عن هذا المعنى بتعابير صوفية منها :

" أهدنى الطريق المستقيم " הַבִּינֵנִי וְחַנּוּנִי נְכוּחָה

" أهدنى بنورك وأذهب שְׁלַח אֹרְךָ וְהָאֵר עִירוֹנִי

غشاوتى.

صراط الذين انعمت عليهم " تعنى آدم هدايتنا، فان الإنسان قد يُهدى الى الطريق ثم يُقطع  
 ل هو صراط آخر، ومعناه العلم بالله عز وجل والفهم عنه. واختلف الناس فى المنعم عليهم،  
 لجمهور من المفسرين انه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك  
 له تعالى : "ومن يُطع الله والرسول فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين  
 ءاء والصالحين وحسن أولئك رفيقا". فالآية تقضى أن هؤلاء على صراط مستقيم وهو المطلوب  
 الحمد (٣٣) .

عبر הרשות عن صراط الذين انعم الله عليهم تعبيراً صوفياً كما ورد فى التفسير  
 اعلم بالله والفهم عنه" فقال

לך יש תבונתי רחוקה כמו כלכל  
 " ليت لى حكمة  
 وقد ورد ذكر كلكل فى ملوك أول ٩/٥، وأن الله قد أعطى سليمان من فيض الحكمة والفهم  
 القلب يفوق مالدى ايتان ها ازراحى وهيمان وكلكل. فليس المقصود هنا حكمة كلكل نفسه، فلقد  
 ابن جبيرول باسم لموافقته القافية، والمقصود هو حكمة وصراط هؤلاء الذين أنعم الله عليهم  
 به والفهم عنه ومنهم كلكل.

وعبر عنه ايضا بـ

" תבונתי רחוקה כדוקה  
 ריפוק אח רצונה רצוני "  
 أهدنى الطريق المستقيم حتى أرض ماترضى

فسليمان ابن جبيرول يرى ان الذين انعم الله عليهم هم الذين من الله عليهم بالرضا، أى  
 لقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء، كقوله سبحانه وتعالى "رضى  
 عنهم ورضوا عنه" فالعبد لا يستطيع ان يرضى أو يتمكن من الرضا إلا اذا كان الله راضيا عنه  
 ثم يمنحه الرضا، والرضا هو المقام الاخير من مقامات التصوف التى ينبغى على السالك الى  
 ان يمر بها فى عروجه اليه (٣٤) .

" غير المغضوب عليهم ولا الضالين " اختلف في المغضوب عليهم والضالين من هم؟ فالجواب أن المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى، وجاء ذلك مفسرا عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث عدى بن حاتم وقصة إسلامه وشهد لهذا التفسير أيضا قوله سبحانه في اليهود : " وبغضب من الله "، وقال : " وغضب الله عليهم " . وقال في النصارى : " قد ضلوا من قبل وأضلواكم وضلوا عن سواء السبيل " .

وقيل المغضوب عليهم المشركون، ولا الضالين المنافقون. وقيل المغضوب عليهم هو من أتى فرض هذه السورة في الصلاة، والضالين عن بركة قراءتها، وقيل : المغضوب عليهم باتباع الضالين عن سنن الهدى ، وتفسير النبي صلى الله عليه وسلم أولى وأعلى واحسن(٢٥) .

عبر הרשות عن المغضوب عليهم والضالين بانهم اتباع المانوية(٣٦) ، والقائل بالثنائية : " לְבִישׁ עֹבְדֵי אֱלִילִים שְׂדֵיִם " الغزى لعبدة الاثني وقال النصارى لقولهم " باسم الأب والابن والروح القدس " انجيل متى ١٩/٢٨ .

"אֹמְרִים אֵב וְבֶן וְרוּחַ שְׁלֵשָׁה"

וגלוליהם ישלכו שלוחי"

القائلون أب وابن وروح قدس ثلاثة طرحا ستطرح أوثانهم فوصف سليمان ابن جبيرول المانوية والنصارى بأنهم عبدة أوثان لقولهم بالثنائية وبالثلثية.

أما عن موقفه من المسلمين فقد اكتفى بان دعا الله أن ينصرف عنهم وأن يتطلع الى اليهود لان المسلمين مغضوب عليهم ولاضلالهم، ولكن لان اليهود للرب والرب لهم، وقد استخدم التعبير عن المسلمين بـ " פְּרָאִים " نسبة الى اسماعيل فقد وصف في تكوين ١٢/١٦ פְּרָא אָדָם أى انسان وحشى، فقال :

" יַעֲלֶה פְּרָאִים סוּר וְנִסָּה לִי עֵלֶת חַךְ

הַנְּדִי לְכַמּוֹה גַם אֵת לְכַמּוֹנֵי

بعد هذا العرض لتفسير آيات "سورة الفاتحة" وإيراد ما يوافقها في المضمون من "הרשות" نجد انهما تتفقان في الوظيفة، فهما فاتحة للصلاة ولاتصح الصلاة بدونهما، ومن هنا

التسمية "רשות" يعنى الافتتاحية أو الفاتحة التى تجيز البدء.

كما تتفقان فى المضمون، فتضمن ه "רשות" مثل "الفاتحة" معنى "الحمد" والثناء على الله، ووصف الله بـ "رب العالمين" ووصفه "بالرحمة"، ووصفه تعالى بـ "مالك يوم الدين" على الرغم من أن تناول الشريعة اليهودية ليوم الدين، مما جعله يقول مثل ابن سينا "بالمعاد النفسانى" المقابل معاد الجسمانى" أو الحشر الذى قالت به الشريعة الاسلامية.

تضمن ه "רשות" الاقرار بالربوبية وتحقيق العبادة لله مثل الفاتحة "اياك نعبد"، كما ممن طلب العون من الله "اياك نستعين"، كما تضمن طلب الهداية "اهدنا الصراط المستقيم" وقد عبر عن طلب الهداية تعبيراً صوفياً يشبه التفسير الصوفى للصرط المستقيم بأنه طريق الهداية الموصل إلى أنس الله وقربه.

تضمن ه "רשות" صراط الذى انعم الله عليهم وقد مال للتفسير الصوفى بانهم الذين اتوا العلم بالله والفهم عنه فذكر انه صراط الذين آتاهم الله الحكمة والفهم وسعة القلب كسليمان لكل.

تضمن ه "רשות" المغضوب عليهم والضالين فقال انهم القائلون بالثنائية من اتباع نوية، والنصارى لقولهم بالتثليث.

أما من حيث اللغة والبلاغة فلاوجه للمقارنة بين صنع الله، وصنع البشر فالفاتحة تنزيل العزيز حكيم، وسورة من سور القرآن الكريم لذا اتسمت بالبلاغة والفصاحة والبيان كسائر سور القرآن. قرآن الكريم معجزة سيدنا محمد النبى الامى لقوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة فجاءتهم آيات الله رجباً ما اشتهروا به، وپرعو فيه، وقد تحداهم سبحانه وتعالى أن يأتوا بسورة من مثله. البقرة (٢). "وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبينا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله كنتم صادقين".

نتقل الى مناقشة الأثر الاسلامي في فلسفة سليمان بن جبيرول كما تناولها " הרשות " موضوع البحث : أول القضايا الفلسفية قضية الخلق : أقر سليمان بن جبيرول بخلق الله

في ستة أيام " מֵהַ יְקָרֵי מַעֲשֵׂיוּ בְחֵמֶשׁ וְאַחַד .

كما قال بخلق الانسان من العدم " הַקֶּסֶם לִישׁ אֵיךְ וְהַמְצִיאֲנִי

وقال ان الله خلق الانسان من الطين، وصنعه بيديه אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יְהוָה

אֲתָה עֲשִׂיתָ בְּעֵינַי אֱלֹהִים וְאַחַד מֵהַ יְקָרֵי מַעֲשֵׂיוּ וְאַחַד מֵהַ יְקָרֵי מַעֲשֵׂיוּ

" מִי הוּא , אֲשֶׁר רָקַם תְּמוּנָתִי וּמִי עֲצָמֵי בְכוּרִי יֵצֵק וְהַקְפִּיאֲנִי

كما أشار الى تتاسل الانسان " מִי בִטָּן שְׂאוֹל פֶּתַח וְהוֹצִיאֲנִי

كما ذكر ان الله نفخ فيه الروح " מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי

إذا قارنا قضية الخلق كما عرضها ابن جبيرول بالخلق في العهد القديم وماورد عن الخلق

القرآن الكريم نجد ان العهد القديم لم ينص على الخلق من العدم بينما نص عليها القرآن في سورة مريم آية ٩ " وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا " .

وورد عن المادة في تك ٧/٢ انها التراب " وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض " وفي اش

٧/٦٤ انها الطين " نحن الطين وانت جابلنا كلنا عمل يديك " .

وذكر القرآن الكريم في سورة ص آية ٧١ انها الطين " إذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا

من طين " ، وفي آية ٧٥ من نفس السورة بين سبحانه ان الخلق تم بيديه " قال يا ابليس مامنك من ان تسجد لما خلقت بيدي " .

أما عن تصوير المادة وتركيبها فلم يرد بشأنها ذكر في العهد القديم بينما جاء في سورة

الانفطار آية ٧، ٨ " الذي خلقتك فسواك فعدلك في أي صورة ماشاء ربك " .

وفي سورة غافر آية ٦٤ " وصوركم فاحسن صوركم " .



وفى سورة البقرة آية ٢٥٩ " وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما " .

ومعنى أنشز الله العظام أى رفعها الى موضعها وركب بعضها على بعض.

لم يتعرض العهد القديم لتناسل الانسان بينما عرضها القرآن الكريم بالتفصيل فورد فى السجده آية ٨.٧ " وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين" وفى المؤمنون ١٢. ١٣ " ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين".

أما عن نفخ الروح فقد وردت فى العهد القديم تك ٧/٢ " ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم حيه" بينما وردت فى سورة ص آية ٧٢ " فاذا سويته ونفخت فيه من روحي".

بعد هذه المقارنة نجد ان سليمان بن جبيرول فى تناوله قضية الخلق قد تأثر بما جاء فى القرآن الكريم فى الخلق من العدم وفى التصوير والتركيب، وفى تناسل الانسان.

ونستخلص مما سبق ان سليمان بن جبيرول لايؤمن بنظرية الفيض التى تقول بها الافلاطونية المحدثة (٢٧) ، رغم اجماع المراجع على كون ابن جبيرول من ابرز ممثلى الافلاطونية المحدثة ومدرسة اسرة فى الاندلس (٢٨) .

القضية الثانية "تدرج الموجودات" أى تقسيم الموجودات الى مراتب او أحاد وابن جبيرول  
الرغم من اقراره بخلق الله للانسان مباشرة ومعارضة لنظرية الفيض، إلا انه يذهب مذهب  
الصفاء<sup>(٣٩)</sup> فى توضيحهم نظرية الفيض، وبيان تدرج الموجودات وصدورها عن المبدأ الأول باستق  
الاعداد. ويذهب اخوان الصفا الى ان اصل العدده كما عشرينه ومئاته وألوفه هو من ال  
الى الاربعة، وان سائر الاعداد تتركب منها وتنشأ عنها، لذا نجد ابن جبيرول يقسم قصيدته ( ٧٠  
الى اربعة اقسام ويجعل قافية القسم الاول منها العدد واحد ( ٧٠٨ ) .

ويذهب مذهب اخوان الصفا فى نسبة البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبه الواحد من ال  
وكما ان الواحد سابق الاثنين ومنه يتصور وجود العدد وكذلك الله من الموجودات فهو على ال  
وأولها كما ان الواحد أصل العدد ومنشأه.

أما القسم الثانى من القصيدة فيجعل قافيته العدد اثنين ( ٧٠٩ ) وكما  
اخوان الصفا بأن أول شيء اخترعه وابدعه من نور وحدانيته هو جوهر بسيط يقال له  
الفعال وهو بمثابة العدد اثنين نشأ من الواحد بال تكرار ، كذلك جعل ابن جبيرول العدد اثنين  
الى العقل.

أما القسم الثالث من القصيدة فجعل قافيته العدد ثلاثة ( ٧١٠ ) وهو  
اخوان الصفا النفس الكلية الفلكية التى نشأت من نور العقل وهى كالثلاثة نشأت بزيادة الواحد  
الاثنين، وكذلك جعل ابن جبيرول العدد ثلاثة رمزا الى النفس.

وفى القسم الرابع من القصيدة يجعل ابن جبيرول العدد اربعة ( ٧١١ )  
له وهو عند اخوان الصفا الهوى الاولى التى نشأت عن حركة النفس كما نشأت الاربعة  
الواحد على الثلاثة، ثم نشأت سائر الخلائق من الهوى ورتبت بتوسط العقل والنفس كما ينشأ  
العدد من الاربعة باضافة ما قبلها اليها (٤٠) .

ويرى اخوان الصفا لن اكثر الامور الطبيعية جعلها البارى مربعات مثل الطبائع الاربعة التى  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ومثل الاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والتراب،

خلاط الاربعة، والازمان الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء، ومثل الجهات الاربعة،  
لرياح الاربعة، والمكونات الاربعة التي هي المعادن والنبات والحيوان والانسان.

وقد جعل الله الامور الطبيعية مربعات لتكون مطابقة للامور الروحانية التي فوق الامور  
طبيعية، وليست باجسام وهي على اربع مراتب اولها البارئ ثم بونه العقل الكلى الفعال ثم بونه  
نفس الكلية ثم بونه الهيولى الاولى (٤١).

القضية الثالثة الجوهر وهو النفس الانسانية ويسميه الفلاسفة النفس الناطقة، ويطلق القرآن الكريم النفس المطمئنة والروح الأمرى، أما الصوفية فيسمونه القلب.

ويعرف فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا والامام الغزالى النفس بأنها جوهر بسيط وهي فى طبيعتها من عالم الأمر وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده وتفتى بفنائها، هي جوهر مستقل بذاته، وهم فى ذلك متأثرين بالنصوص الدينية ويرون ان النفس قد هبطت على كمنها الى ذلك الجسم ولذلك فهي تعمل على الخلاص من هذا الجسم الذى يشغلها بشهواته عن فعلها الذاتى (الفكر)، وهي تحن أبدا الى الملأ الأعلى التى هبطت منه (٤٢).

ويذهب ابن سينا الى أن الحكماء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم من نثق ببقاء سريره واستقامة سيرته. لذا أفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة ابن يقطان وقصة "سلامان وأبسال" وقصة الطير، كما رمز لها بالورقاء فى القصيدة العينية (٤٣).

إذا نظرنا الى الجوهر عند ابن جبيرول نجده " נפש , נשמה " أى النفس ( ونجده " רוח " أى الروح )، ونجده " לב " أى القلب، ونجده يستعمل بالرمز فرمز له بـ " נחירית " وحيثى " שחורה " سوداء.

" איה " " מרה " " פת - השלמה " ابنه الثلاثة

والنفس عند ابن اجبيرول بيد الله ومن أمر الله وهي قد تكون انسانية أو حيوانية أو نباتية " נפש כל חי بيدك نفس كل حي.

وفعلها الذاتى هو الفكر لذا فهي ترفض ان يغيب ذكر الله عن فكرها

מאנה נפשי להסיר זכרה מעל שפתי

وهي تبارك الله فى كل حين בכל עת ברכי נפשי באדני

والنفس موجودة قبل وجودها فى هذا العالم وتعينها وتشخصها وتعلقها بالبدن وقد أمنت تعالى وهي فى عالم الأثر، وقد هبطت الى البدن وهو التراب على كره منها لمخالفته طبيعتها ولكنها امتثلت طائعة لله.

לה נפשי מעת היות עפר עד לא כמו שחק היתה גדלתי

سجدت (امتثلت) لك نفسى عند تكوين التراب

وقبل ذلك عندما كانت كالذرة

وابن جبيرول فى هذا يتبع تفسير الصوفية لآية الميثاق " واذا أخذ ربك من بنى آدم من  
وذهب ذريتهم واشهدهم على أنفسهم... سورة الاعراف آية ١٧٢ فهو يرى " ان ارواح البشر  
تت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده وهى لم تنزل بعد فى عالم الذر، وقيل أن يخلق الله العالم  
لأجسام المادية التى هبطت تلك الارواح اليها (٤٤).

والنفس تنوق الى عالمها الروحي العلوى، وهو عالم نورانى رحب فسيح وقد عبر عنه صراحة  
الله "الله"

לאל תמי השוקת מאני

ונפשי עם בשרי לו כמהים

ورمز الى هذا العالم بالنور

כתוחלתי לאור בקר בהשכי

מיחל פלוח נפשי לחסדו

ורمز اليه بالأم כי צמאה נפשי לראות פני אמי

وماذكره ابن جبيرول عن " הנפש " ينطبق على " הנשמה

لهما مترادفتان وذكر ان " הנשמה " تترنم بذكر الله

הינעם שיר לנשמתי עדי כי

תברך שם אדני האלהים

وهى تأمل فى الله وتمنى القلب

דעי פי לאלה תי תחפי

ונשמתי תדבר על לבבה

كما استخدم " הנשמה " بمعنى الروح كما وردت فى (تك ٧/٢) فقال : من

الذى نفخ في الروح

מי הוא אשד נפח נשמה בי

אני על פן אהודה שם אדני מעוד נשמת אלהים חי באפי

ألهج بحمد اسمك اللهم ما بقيت في روح الله الخي

واستخدم ابن جبيرول الروح " الروح " بمعنى الجوهر، فيطلب من الله أن ينظر كيف امتلئت روحه لامر الله ورضيت بالهبوط والأسر في ذلك البدن

ראה כי נכנעה רוחי בקרבי

ويطلب في موضع آخر ان تكون روحه وديعة بين يدي الله كما ان اسمه تعالى وديعه في قلب

ابن جبيرول

במו שמה לפקדון בלבי

תחי רוחי בקרה פקדוני

القلب عند ابن جبيرول نجده كالقلب عند الصوفية له نور اساسى فى ادراك العلوم الالهية والمعقولات التى لانظير لها فى العالم المحسوس، فالقلب عند الصوفية اذا استتار بنور الايمان والمعرفة يصبح كمرآة تتجلى فيها المعارف الالهية بل ان الذات الالهية نفسها تتجلى فيها وهذا ماذه اليه الصوفية فى تفسير قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " لاتسعننى ارضى وسماوى ووسع قلب عبدى المؤمن" (٤٥)

ونجد ابن جبيرول يترجم هذا المعنى فيقول :

מרומות לא יכולה לשבתה

ואולם יש מקומה חוץ סעפי

ووسعك فكرى

(إلهى) لم تسعك سماؤك

عظمت فرحتي بساكن مهجتي

שְׂשׂוֹנֵי בַב בְּהַ נְזֻכָךְ מְעוֹנֵי

وعن القلب ودوره في الإدراك يقول ابن جبيرول :

ادرك قلبي معجزاتك

לְבִי הֵלֵא סִרְסָם יִכְפִּיל פְּלִאִיָּה

لما جعله سابقا على الحواس في معرفة الله.

وجهت نحوك قلبي

הִרְיִמוֹתַי לָהּ לְבִי וְיִפְיִנֵי

أما الرموز التي استخدمها ابن جبيرول في الرمز للنفس أو الجوهر فهو رمز " בַּח-הַשְּׁלֵשָׁה " ابنه الثلاثة، وكما ذكرنا فقد استخدم "أخوان الصفا" العدد ثلاثة للتعبير عن النفس، كما قسم ابن سينا النفس الى ثلاث درجات : نباتية وحيوانية وانسانية، وأفعال النفس عند افلاطون ثلاثة : ادراك والشهوة والغضب، والمعاني الموجودة في قوى النفس الحسية عند ابن باجه ثلاثة : الحس مشترك، التخيل، التذكر.

رمز " תְּחִדָּתִי " وحيدتي وقد ورد في العهد القديم ثلاث مرات فقط منها

تتين "مزامير ٢٢/٢١، ١٧/٣٥" كناية عن النفس ومرادفه لها.

رمز " מְחֻדָּה " سوداء، صفة للحبيبه وردت في "نشيد الانشاد ٨/٥"

ورمز " אֵימָה " مرهبة، صفة ايضا للحبيبه وردت في "نشيد الانشاد ٤/١٠" وقد

سفر الغزل في سفر نشيد الانشاد على أنه غزل صوفى بين الرب (الحبيب) وجماعه اسرائيل (حبيبة) التي رمز لها برموز كثيرة من بينها هذين الرمزين.

كما استخدم ابن جبيرول هذين الرمزين في المزج بين جوهره وبين جوهر جماعه اسرائيل (حبيبة) وبين سعيه للعروج للعالم الروحاني وخالصة من نير البدن، وبين خلاص جماعه اسرائيل (حبيبة) ومجيء الخلاص ونهاية آلامها وعذابها، فلقد توقع يهود الاندلس ايضا مجيء الخلاص بعدهم فلكيا إستنادا الى اشارات معينة في سفر يسيرا والى الرقم الوارد في الاصحاح الاخير من

سفر دانيال، وقد توقعه ابراهام برحيا ١١٢٩م، وتوقعه يهودا اللاوي سنة ١١٣٠م (٤٦).

وقد حسب له ابن جبيرول ايضا كما قال بذلك ابراهام بن عزرا (٤٧).



تعد نظرية المعرفة الاشراقية التي إبتدعها الفارابي عن الافلاطونية المحدثة، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده هي القاسم المشترك الاكبر بين فلاسفة الاسلام ومتصوفيه. فالمعرفة الاشراقية لاكتسب بطريق النظر والاستدلال الذي يعتمد على الحس والعقل بل بطريق الكشف والإشراق والشهود الذي يعتمد على النوق والقلب وذلك بتصفية القلب ونقائه وإزالة "الحجب" التي تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب أو عالم الملكوت. وإزالة الحجب عن القلب تتم عن طريق الكسب الإنساني والإلهام الإلهي معا، أى عن طريق تصفية النفس من الشهوات ومحور الصفات المذمومة وقطع العلائق والزهد والعزلة وعن طريق توفيق الله من جهة أخرى(٤٨).

فالغاية القصوى للفلاسفة أن يصبح الانسان شبيها بالله الذي هو مثل الخير والكمال والجمال، بينما غاية الصوفية أن يفنى الانسان فى الذات الالهية، ويصبح بهذا الفناء ذاتا الهية(٤٩).

لما كانت فكرة وحدة الوجود أو الفناء فى الذات الالهية منافية لعقيدة التوحيد الاسلامى، ولاقت هجوما من الفقهاء والمتشرعين، لذا ظهر من بين الصوفية فى القرن الخامس الهجرى من حاول التوفيق بين الشرع والتصوف والالتزام بما جاء فى الكتاب والسنة أمثال القشيري المتوفى ٤٦٥هـ، أبو نصر السراج الطوسي المتوفى ٣٧٨هـ والغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ(٥٠).

إذا نظرنا الى المعرفة عند ابن جبيرول كما تناولها " הרשות " نجده يتبع فلاسفة الاسلام ومتصوفية، فالمعرفة عنده اشراقية، أى بطريق الكشف والاشراق، وتعتمد على النوق والقلب لاعلى الادراك الحسى المباشر أو الادراك العقلى المباشر أو الحدس، فالكشف عنده يقابل الاستدلال العقلى عند الفلاسفة، فيقول مخاطبا الله سبحانه وتعالى

לְבִי הֵלֵא מַדְמֵי יִשְׁפִּיל פְּלִאִיךָ

أدرك قلبي معجزاتك

מִי נִהְגְנִי מְעֻוְרֵי עַד הֵלֹם מִי לְמַדְנִי בֵּין וְהַפְּלִיאֵנִי

من الذي وجهنى منذ صباى ومن ذا الذى علمنى الحكمة وأدهشنى

תָּלַח אֹרֶךְ וְהָאֵר עִירוֹנִי

اهدنى بنورك واذهب عنى غشاوتى

ويقول مخاطبا النفس

לְמַדִּי דְרָבִיו בְּשָׁנִים עֶשֶׂר וְאַחַד

بصفاته الثلاث عشرة أدركه

وعدد الثلاث عشرة، تأويل للجملة ١٢ من الاصحاح ٣٣ فى سفر الخروج وجملة ٧ فى الاصحاح ٣٤ من نفس السفر وهو عدد الاسماء أو الصفات التى نادى بها موسى ربه طالبا منه أن يعلمه كيف يدركه.

وابن جبيرول يذهب مذهب الصوفية فى ازالة الحجب عن القلب لكى ينكشف له الامر ويفيض النور على صدره وذلك عن طريق قهر شهوات البدن بل يبالغ ابن جبيرول ويقدم بدنه قريانا لله

מִשְׁמַנִּי מֵאֵד רָזָה וְשָׁחָה

هزل بدنى ونحل

לְפָנָיו אֶעֱרָה לִבִּי כְּקַרְבָּן וְדַמְעֵי אֶשְׁפָּכָה נִגְדִּי כְּנֹסֶפֶי

له قدمت قلبى قريانا وقطرت دمعى سكبيا

ويخاطب نفسه قائلا

שִׁפְכִי לְצוּר לִבִּי נִפְשִׁי וְגַם קִרְבִּי

اسكبى للرب قلبك اسكبى نفسك وبدنك

وإزالة الحجب عن طريق العبادة أيضا، فهي وسيلة وليست غاية

יְהוָה לֵה שְׁחָרִי וְנִשְׁפִּי

אֶפְרָשָׁה כִּפִּי וְאֲפִי

صباح مساء

لك تضرعى وسجودى (إياك أعبد)

للملكى بسطت أكف الضراعة دائما

وله سجودى وركوعى

וְאֶקְדָּ לֹךְ עָלַי אֲפִי

שְׁעָלִי אֶפְרָשָׁה וְזָמִיד לְמַלְכִי

باسطا أكف الضراعة ساجدا

سبحتك حين امسى وحين اصبح

וּפְרָשָׁתִי לֵה כִּפִּי וְאֲפִי

שְׁחָרְתִּיהַ בְּכֹל שְׁחָרִי וְנִשְׁפִּי

למפלגة أعرافه شيخ كذبوتى

لك نسكى وصلاتى

מְקוֹם פֶּבֶשׁ וְעֶשְׂרוֹן וּמְנַחֵה

לֵה יְבֹוא חַפְלָתִי וְשׁוּעִי

بديلا لقربانى وتقدماتى

لك صلاتى وتضرعى

وأبن جيبرول هنا يذكر الصلاة كوسيلة تقرب الى الله ولكن لان الصلاة لم ينص عليها ضمن

أئمة التوراة لذا يربط ابن جيبرول دائما بين الصلاة وبين تقديم القرابين ، ليوضح انها بديلها

ولكنه يذكر فى موضع آخر ان صلاته لجلال الله وانه لايقف امام الله طمعا فى الثواب

וְלֹשֶׁם כְּבוֹדָהּ לֹא לְשֹׁכֵר פְּעֻלָּתָהּ

לֵה לֹא לִי עֲמָדִי לְפָנֶיהָ

وكانه يردد ماقالته رابعه العنويه "الهى ان كنت عبدتك خوفا لئلا فاحرقنى بالنار أو طمعا فى

أنة فحرمها على". وفى موضع آخر "انا أعبد الله لذاته". (٥١)

وبالذكر ايضا تزول الحجب، والذكر حال (٥٢) ، ويعدّها جميع فرق الصوفية أفضل العبادات وهو ترديد اسم الله باللسان والتفكر فيه، ويرى الغزالي ان كل العبادات من أجل حصول النتيجة. (٥٢)

اسبح باسمك عاليا

אֲזַכְּרָה שְׁמֶךָ וְאֶהְיֶה

זְכָרְךָ מֵעַל שְׁעָפִי

מֵאַנְה נַפְשִׁי לְהַסִּיר

عن ذكرك بديلا

لاترضى النفس

(أتأمل) سمانك

לְשִׁמְךָ אָנִי אֲזַכִּיר שְׁמֶךָ

باسمك

باسمك اللهم أبدأ تسبيحا

שְׁמֶךָ אֵלַי הִחֲלַת מְהֻלָּלִי

וְשִׁמְךָ בְּעֵת מְצוֹר שְׁמַתִּי מְצוֹדְדָתִי

واسمك عند الضيق ملاذی

وابن جبيرول يتقرب الى الله بتطهير النفس وتصفيتها من الشهوات ومحو الصفات المذمومة عن طريق التوبه والاستغفار والتوبه تبدأ بالاقرار بالذنب.

אודה עלי פשעי ולא אמר לה כי הערים נחש והשיג

خدعتني الحيه واغوتني

أبوء بذنبي وإن أقول

كيف أنكر خيبي

איכה אכחד ממה חסאי

لاتأخذني بخطيبي

אל תחשב חסאי ואכפני

عليك غفران

ועליה עוונותי לכפר

ان تعديت اغفرك

ואם אשגה לפניך סלחה

ואדמה לדל שואל עלי פחתי ופחתי

كما يطهر النفس بالمذلة له

ذليل بالابواب والاعتاب

مد لي يدك عند ذلي في سؤالك

ويطهر النفس بطول الفكر :

מְקוֹם שְׁבִתִי יַעֲזֹר מַחֲשַׁבְתִּי בְּרַקְעוֹ אֲזַכְּרָה רֹקַע אֲדָנִי

اتفكر في الأرض في انبساطها فاسبح باسطها

הַגִּיד לְבִי בְהִבִּיטִי בְּקַרְבִּי

اتفكر في خلق بني

וַיִּהְיֶה הַנֶּפֶשׁ בְּמִסְבֵּחַ הַחֲכָמִים וְאֵלֶּה הַמִּנְחָה לְכֹל מִבְּיַד אֱהֵלֶּה

ولكل حكيم أسمى وأمل الأذنين وأصغى السمع

وكما ان فرق التصوف رغم انها تجمعها اصول مشتركة ولكن ذلك لم يطمس شخصية كل صوف وتفرده فلكل متصوف اسلوب في التفكير والفهم وسليقه خاصة به(٥٤) ، كذلك نجد ابن برونول فعلى الرغم من اقتفائه اثر فلاسفة الاسلام ومتصوفيه إلا أن شخصيته اليهودية لم تطمس أما وعلى الرغم من تعبيره عن بعض المقامات التي يجب على السالك ان يتبعها في عروجه الى الله ل مقام التوبة والزهد والفقير وتعبيره عما يحل على قلبه من الهام، مثل العشق

לְבִי בְּהַ חֶשֶׁק וְלֹא יוֹבֵל לְסִתֵּיר עֲדִי יִרְאֶה חֶשֶׁקוֹ בְּמַלְתִּי

عشقك القلب ولم يقو على الكتمان فباح بعشقه لسانى

הֵלֵא אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדָהּ וְגַבַּר חֶשְׁקָה עַד יַעֲבֹר פִּי

اخفيت اسم جلالك بين ضلوعى فتعظم حيك وفاض به الفم

إلا أنه استخدم بعض الرموز الصوفية الخاصة به كرمزه للعالم بأنه كالعنقود متعلق بالأرض

תולדה עולם כמו אשכול

وقد ورد تشبيه المخلوقات بالعنقود فى اشعيا ٨/٦٥

" כה אמר יהוה באשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל-תשחי

פי ברכה בו פן אעשה למען עבדי לבלתי השחית הכל "

كما ورد فى " ספר הרזים ٢٩/٧ - ٣٠ " תולה עולם

ככאשכול סובל הכל "معلق العالم كعنقود تحمل للكل".

ومن خصائص تصوف ابن جبيرول انه مزج بين عروجه وخلصه الفردى وبين عروج جم  
اسرائيل أو الخلاص الجماعى، بمجىء المسيح المخلص ومزج بين ظمأ نفسه لعائها الروحى و  
شعبه للخلاص المسيحانى وربط بين قهر البنين وتقديم القرابين، كما مزج فرحته بالوصول ب  
شعبه بمقدم المسيح المخلص، وبلوغهم مرتبه السعداء (٥٥) عند ابن اباچه او الدرجه الرابعه من  
عند الغزالى أى يصبحوا سرج منيره يفيض نورهم على من نوتهم من الناس (٥٦).

علينا ان نشير هنا الى نقطة هامة وهى مخالفة ابن جبيرول للافلاطونية المحدثه فى  
الوجود أو الفناء والاتحاد، لمخالفتها الشريعة اليهودية، كما سبق وخالفها فى نظرية الفيض، و  
يتبع المتصوفة السنين أمثال الغزالى فى وصفه القرب الذى يصل اليه بأنه درجات " يضيق  
نطاق النطق، وان من تخيل فيه حلولا، أو اتحادا، أو وصولا فهو مخطىء، وإنما هى درجة من  
وكفى (٥٧).

فيقول: הנה גמול טובך ישלם ביום שובך

אליו וישיבה אצלו ויקריבה

وثواب خيرك يثيبك يوم معادك ويجلسك عنده ويقربك

من خلال القضايا الفلسفية التي عرضناها نجد ان سليمان ابن جبيرول لا يعد تابعا لافلاطونية المحدثه بل تابعا للفلسفة والتصوف الاسلاميين، ففي قضية الخلق وجدناه لا يؤمن بنظرية افلاطونية المحدثه.

كما انه لم يقل بالفناء أو الاتحاد وهو غاية المعرفة الاشراقية عند الافلاطونية المحدثه، وذلك لفته الشريعة اليهودية، وقال مثل المتصوفة السنيين أمثال الغزالي بأن الغاية درجة من القرب

اخذ ابن جبيرول عن ابن سينا المعاد النفساني المقابل للمعاد الجسماني الذي لم يتحدث عنه ربيعة اليهودية.

رغم مخالفته نظرية الفيض، استخدم ابن جبيرول العدد في تقسيم الموجودات بنفس استخدام سوان الصفا الذين اخذوا فكرته عن الفيثاغوريين.

تبع ابن جبيرول فلاسفة الاسلام أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي في تعريف النفس سانية (الجوهر).

نتناول في هذا القسم الأثر العربي في الشعر العبري الأندلسي كما يتضح في " ההרשור " موضوع البحث.

كما ذكرنا ليس شعرا دينيا שיר פתק فحسب، بل פתק  
أي يعد جزءا من الصلاة، ومع ذلك فهو لا يتبع التراث الشعري الديني السابق عليه. فالشعر  
العبري الديني لم يعرف الوزن والقافية والمحسنات البيعية، وقد دخلت هذه الأشياء الى الشعر  
العبري الديني في الأندلس محاكاة وتقليدا للشعر العربي فأصبح الوزن أعظم أركانه، كذلك القافية  
وأصبح الشعر هو ماجازز بيتاً واتفقت أوزانه وقوافيه.

كما لم يعرف الشعر الديني العبري، قبل فترة الأندلس، القصيدة التي تتكون من أبيات  
وينقسم البيت فيها الى شطرين، والتي تلتزم بوزن واحد وقافية واحدة لكل أبيات القصيدة.

لم تكن محاكاة الشعراء اليهود للشعر العربي، لمجرد التقليد نتيجة أعجابهم به ، بل  
تعصبهم للغة العبرية، ولأثبات انها قادرة مثل اللغة العربية على أن تُنحت منها بحوراً وأوزاناً  
يُنظم منها شعراً على غرار الشعر العربي، فيهودا اللوى رغم أن ديوانه يضم مجلدين  
الديني استخدم في نظمه البحور والاوزان وقواعد البلاغة العربية، ومع ذلك نراه في كتابه "   
والدليل في نصرة الدين الذليل " يعارض استخدام الاوزان العربية ويقول أنها أفسدت اللغة  
وشعرها، ويرى ان البيوط، وهو التراث الديني العبري، لا يفسد اللغة ولم يوقعها في تلك الذلات  
ويقول على لسان الحبر ان محاكاتها غيرنا في النظم وادخالنا الاوزان الى العبرية من تخلفنا  
فأفسدنا وضع لغتنا التي وضعت للكفا فنردّها الى الشتات.

وموسى بن عزرا رغم وضعه كتاب " المحاضرة والذاكرة " في الأدب والبلاغة، وتناول  
صناعة القصيدة، وأسلوب من يستخدمون المحسنات البيعية، وقواعد وضوابط الأسلوب، مقتداً  
ابن المعتز، وابن رشيق، وابن الأثير، وأبي هلال العسكري، إلا أنه يحدد الشعر الديني بقوله  
الشعر الديني هو ما جاء بلغه يسليمة سلسه، جادة بعض الشيء، خالية من المحسنات البيعية.  
فلقد نظر شعراء العصر الوسيط الى الوزن والقافية وألوان البيوع على أنها أمور غريبة



ية لذا قصروها على الشعرية الدنيوية فقط، بل وفصلوا بينه وبين الشعر الديني على هذا  
س.

وفي العصر الحديث نجد من الباحثين العبريين من فصل بين الشعر الديني والشعر الدنيوي  
هذا الأساس أيضاً وذهبوا الى أن الشعر الدنيوي هو ما استخدم الوزن والقافية والمحسنات  
التي على غرار الشعر العربي، أما الشعر الديني فهو ما جاء خالياً منها . (٥٩)

نستخلص من ذلك أن اليهود على مر العصور جعلوا للشعر الديني  $\text{שיר קודש}$  بوجه  
والشعر الديني المرتل في الصلاة  $\text{פיוט}$  بوجه خاص، جعلوا له خصوصية تماثل  
خصوصية الدين اليهودي نفسه، ومن هنا تأتي أهمية دراسة  $\text{הרשות}$  فهو  $\text{פיוט}$  ورغم  
لقد أثبتنا في القسم الأول من هذا البحث تأثره من حيث المضمون بـ "سورة الفاتحة"، ومن  
التي الفنية نجد أنه استخدم البحور والأوزان العبرية المنحوتة من البحور العربية.

فجاء  $\text{הרשות}$  على وزن الكامل  $\text{השלים}$

ووزن في العربية : متفاعلن متفاعلن متفاعلن في كل شطر

وفي العربية :  $\text{مَحْفَعْلِيْم}$   $\text{مَحْفَعْلِيْم}$   $\text{مَحْفَعْلِيْم}$  في كل شطر .  
تخدم وزن الرمل  $\text{הקלויע}$

ووزنه أساساً فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن في كل شطر. وبالعبرية  $\text{פּעלוליים}$   $\text{פּעלוליים}$   $\text{פּעלוליים}$

وأحياناً يحذفون التفعيلة الثالثة بالكامل من كل شطر، وهم في ذلك يفعلون ما فعله العرب  
أحذفوا التفعيلة الثالثة في الضرب المجزوء من بحر "الرمل" وتصبح التفعيلة "فاعلاتن  
فن" في كل شطر. كما استخدم البسيط  $\text{המחפשיט}$

ووزنه "مستقلن فاعلن مستقلن فعلن" في كل شطر. وفي العبرية  $\text{מחפּעליום}$

$\text{مَحْفَعْلِيْم}$   $\text{مَحْفَعْلِيْم}$   $\text{مَحْفَعْلِيْم}$  في كل شطر، واستخدم أيضاً وزن الوافر  $\text{המרפה}$   
في العربية مفاعلتن مفاعلتن فعولن في كل شطر .

استخدم הרשות القافية، والقافية كما عرّفها الخليل بن أحمد : هي من آخر حرف في البيت الى أول ساكن يليه من قبله، مع حركة الحرف الذي قبل الساكن. وقد تكون بعض كلمة وقد تكون كلمة، وقد تكون كلمتين .

وقد جعل الفراء القافية حرف الروى وتبعه على ذلك أكثر الكوفيين، ومن الناس من يرى القافية حرفان من آخر البيت . (٦١)

إذا نظرنا الى قافية הרשות نجده يتبع الخليل أحيانا ويجعلها من آخر البيت الى أول ساكن يليه من قبله مع حركة الحرف الذي قبل الساكن ( אָמִי ) (شدت في حركة ما قبل الساكن) ( לַחֲמִי , סַעֲמִי , לַחֲמִי ) ( לְסַפֵּר , לְכַפֵּר , אֲשַׁפֵּר ) وأحيانا يجعلها آخر ثلاث حروف ( עָרַץ , רָצַץ , אָרַץ , רָצַץ )، والقافية في הרשות تكون كلمة أو بعض كلمة.

وقد جاء הרשות مطلقا (يتبع النوع الأول من المطلق) ومقيداً، والمقيد كما شرحه ابن رشيق ما كان حرف الروى فيه ساكناً، وأجاز الخليل التغيير في حركة ما قبل الروى في المقيد خاصة فتأتى بالكسر أو الضم أو الفتح. (٦٢)

المطلق نوعان ماتبع حرف رويه وصل فقط. والوصل أحد أربعة أحرف : الياء، الواو، الألف والهاء، فما وصله ياء.

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل  
فبعد اللام ياء في اللفظ لايقوم الوزن إلا بها  
وكل وصل ساكن ما خلا الهاء فانها تكون ساكنة ومتحركة، والوصل لا يكون ما قبلها ساكناً . (٦٣)

النوع الآخر من المطلق ما كان لوصله خروج، ولا يكون ذلك الوصل إلا هاء متحركة. مثل حتى يوّارى في ثرى رمسه فأسين حرف الروى، والهاء وصل. وبعدها في اللفظ ياء هي الخروج . (٦٤)

استخدم הרשות من الوان البديع مايلي : ١ - التشبيه :

جاء ظاهراً باحتوائه أداة التشبيه "בְּגִזְזֹת עָלַי דָּתְךָ כְּרָחֵל" شبه جماعة  
في تمسكها بدينها وصمتها وتحملها بصمت الحملان حين تجز وتحملها . وجاء بليغاً  
الابن أداة تشبيهه ( עָדַי וּמַעְדַי וְגִזְזֵי שְׁמֵךְ אֵלַי )  
بسم الله بانه مجده وحصنه ومخرجه .

٢ - الكناية :

استخدم للكناية عن الخشوع لله استخدم  
عن المسيح المخلص שֹׁכֵב עָלַי מְטוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנֵי  
٢ - الاستعارة :

שְׁעָרֶיךָ בְּדַפְקֵי יָהּ פִּתְחוּ

فاستعار لله أبواباً مغلقة

٤ - التمثيل :

وهو من ضروب الاستعارة، وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة

אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדְךָ וְגִבֹּר חֲשִׁקְךָ עַד יַעֲבֹר פִּי

فتمثل العشق بالجنين والقلب بالرحم ومثل كبر العشق بداخله باكمال نمو الجنين ومثل تعبير  
عن العشق بعملية الولادة، فاستعار للعشق النمو والولادة .

٥ - الطباق :

( לְשִׁמְאֵל וְעַל יָמִין ) ( יוֹמֵי וְלֵילַי )

٦ - المقابلة : المقابلة أكثر ماتجىء في الاضداد، فاذا جاوز الطباق ضدين كان مقابله .

מְרוּמוֹת לֹא יִכְיִלוּהָ לְשִׁבְתָּהּ

וְאֵילִם יֵשׁ מִקּוֹמָהּ תּוֹה סְעָפִי

فقابل بين السماء ، وبين اتساعها ، وكيف انها لاتسع الله وبين فكره ومحدوبيته وكيف انه يد الله .

٧ - الإشارة : وهي لحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظ (٦٥) ، وقد استخدمها הרשות ليشير بلفظ قليل الى أحداث وقصص ومعاني في العهد القديم منها :

מֶה יִקְרוּ מַעֲשָׂיו בַּחֲמֵשׁ וָאַחַד  
فهو يشير الى قصة الخلق التي وردت في الاصحاح الأول من سفر التكوين والتي تمت في ستة أيام .

٨ - الجناس أو التجنيس أو المجانسة : وهو يأتى على ستة ضروب وأكثر ما استخدمه הרשות التجنيس المحقق : وهو ما اتفقت فيه الحروف دون الوزن، رجع الى الاشتقاق أو يرجع وكمثال

חֲסִדָּהּ יָהּ לֹא חֲשִׁכְתוּ  
גַם אֲנִי לֹא אֶחְשֶׂה פִּי

كما استخدم المضارعه . وهو على ضروب كثيرة منها أن تزيد الحروف وتنقص .

חֲסִדָּהּ יָהּ לֹא חֲשִׁכְתוּ  
אֲנִי אֶחְשֶׂה פִּי

הָפֵא לְאַרְמוֹנֵי יַמָּא בְּמַסְמוֹנֵי  
עָסִים וְרַמּוֹנֵי מְרִי וְקַנְפֵי

وأورده بالزيادة كما في

שְׁעָה שְׁעָה מְגִלָּה תְּעִלּוּמוֹת וְהוֹפִיעָה לְיִשְׁעָה מְמֵרוֹמוֹת

كما استخدم المشاكه : وهي ضروب منها المشاكه في اللفظ خاصة (٦٦) مثل :

שִׁפְכִי לְצִוֵּר לִבֶּה נִפְשֶׁה וְגַם קִרְבֶּה

הוֹדִי לְמִשְׁגֶּבֶה שְׁחִרָה וְגַם עֲרִבֶה

שׁוֹכֵב עָלַי מְסוּחַ זֶהָב בְּאַרְמוֹנִי

מִתִּי יִצְוֵעוּ יָהּ תְּבִיז לְאַרְמוֹנִי

يؤخذ على الشاعر لجوئه الى الحشو، وهو كما عرفه ابن رشيق أن يكون في داخل البيت من شعر لفظ لا يفيد معنى، وإنما أدخله الشاعر لإقامة الوزن، فإن كان ذاك في القافية فهو استدعاء، إذا زاد الحشو في حسن البيت وتقويه معناه فهو يدخل في باب التتميم والاتفات والاستثناء.

ومما يكثر به حشو الكلام "أضحى، ويات، وظل، وغدا، وقد، ويوماً) ويكره للشاعر استعمال "وذى، والذى، وهو، وهذا، وهذى" وكذلك يكره للشاعر قوله في شعره "حقاً" إلا أن تزيد المعنى سناً وتوكيداً ظاهراً. (٦٧)

والحشو كما جاء في הרשות لا يفيد معنى بل جاء أحيانا لإقامة اكروستيك التوقيع

في :

שְׁעָלִי אֶפְרָשָׁה תְּמִיד לְמַלְכִי וְאֶקֶד לוֹ עָלַי אֶפִּי וּבְרַכִּי

فالشين وهي اداه الوصل مما يكره للشاعر استعماله وقد اتى بها ليوقع بالحرف الاول من سطره وقد سكن حركتها لإقامة الوزن (س - -).

كما أورد הָךְ לָךְ אֲנִי נִשְׁלָךְ אֵיךְ לֹא אֶקְרָה לָךְ

فقد أتى بـ اسم إشارة مما يكره للشاعر قوله ولكن ليوقع بالحرف الأخير من اسمه .

وجاء بالحشو لإقامة الوزن

מְשׁוּשִׁי עִם מְנַח כּוֹסֵי בְּעוֹשֵׁי אֲשֶׁר עִת אֲזַכְּרָה אוֹתוֹ וְאֵי

فأتى أَشْر وهي ما يكره للشاعر قوله ولكن لإقامة وتد التفعيلة مَفْوَعَلِيَس

وأتى بالحشو لإقامة البيت :

אֲמַנִּם אֲנִי הַמֶּר בְּקֶרֶב יְדֵה אַהַר עֲשִׂיתָנִי אִמַּח לֹא אֲנִי

فأتى أَمَنَم حقا ، أَمَح حقيقة وهي مما يكره للشاعر قوله وأتى بها لإقامة البيت، فالمعنى يستقيم بدونها، كذلك لَا أُنِي لامعنى لها بعد قوله :

أَاه عَسِيتَنِي لكنه أتى بها ليقيم القافية وهو ما يسمى استدعاء.

ومن الحشو الذي لجأ إليه الرشوة التكرار : وهو يعد من أبواب البلاغة، وموضع يحسن فيها، وموضع يقبح فيها، وأكثر ما يقع التكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل، فإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً دون إفادة معنى فهو يدخل في الحشو فتكرر في الرشوة فعل الرجاء سَمِعَها لإقامة الوزن دون أن يضيف شيئاً في

المعنى سَمِعَها أَدْرَج عَوْلَم سَمِعَها تَهَلَّلَتي تَبَوَّج لِفَنِيها كְסָתָה تְפַלְפְּלֵتي ومما يؤخذ على الرشوة أيضا " الاقتباس من العهد القديم" وهو ما عده موسى

عزرا في " المحاضرة والذاكرة" من محاسن الشعر (٦٨) ، وفي الحقيقة فهو ليس اقتباس ولكن احيا لفة ميتة، فقد كانت اللغة العبرية آنذاك لفة صلاة وعبادة فقط، لذا حاول الشاعر جاهدا استئصال كلمات العهد القديم ووضعها في أبيات وسياق مخالف لمعناها التي جاءت به في العهد القديم . والاضطره الى الاعتماد على العهد القديم كمصدر لغوي وحيد عزوفهم عن الأخذ من لفة المش

المود التي اطلقوا عليها اسم " 767 חכמים " واعتبروها لغة محرفة عن لغة العهد

القديم. (٦٩)

واضطره الى ذلك ابتعادهم عن لغة البيوط الكلاسيكى لما فيها من اخطاء نحوية واستعمالات  
صعبة (٧٠) ، كما اضطره الى ذلك محاكاتهم للعرب فى التزامهم فى اشعارهم بلغة القرآن الكريم  
وهو، لذا حاولوا إحياء لغة العهد القديم ووضعوها فى مضامين واغراض شعرية جديدة عليها،  
حاولوا قدر استطاعتهم المحافظة على النحو العبرى القديم إلا أن الضرورة الشعرية اوقعتهم فى  
فرض التجاوزات النحوية كتحريك الساكن وتسكين المتحرك، واقحام واو العطف وحروف النسب لاقامة  
بذن على حساب المعنى.

## الهوامش

- ١ - انظر رسالة الدكتوراة غير المنشورة المقدمة من الباحثة لقسم اللغة العبرية وآدابها - بكلية الآداب - جامعة عين شمس - سنة ١٩٨٧م، ص ١٥٧.
- ٢ - اختلفت الريانون حول صلاة " ערבית " المغرب وحول كونها فرضاً أم نفلًا، أما صلاة שחרית الصبح فقد أجمعوا على كونها فرضاً ( ברכות כ"ז ע"ב ) راجع أهمية صلاة الصبح عند : פליישר עזרא : שירת הקדש העברית בימי- הביניים " כתר " ירושלים § 1975 " עם " 29 .
- ٣ - אבן - שושן " אברהם : המלחן החדש " הוצאת קרית ספר בע"מ 1980 " ירושלים .
- ٤ - راجع : القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري : الجامع لاحكام القرآن، الجزء الأول، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ١٩٤٦م، ص ١١٩.
- ٥ - هي عبارة عن تسبيح وشكر لله وهي تتكون من عدة فقرات أولها من اخبار الايام الأولى ١٦/٨-٣٦ تبدأ بـ : " הודו לה " קראו בשמו " ثم مقتطفات سفر الزمائر، ثم نشيد البحر من سفر الخروج ٢٠/١٤، ١/١٥ - ١٩، وهي تسمى مجتمعة " פסוקי דזמרא " وهي تسبق بركة تُسمى باسم بدايتها ( ברכה שאמר " וזהו העולם ) وتختتم بركة تُسمى بـ " ישתבח שמה לעד מלבנו " السبوت والاعياد تبدأ بـ [ נשמח כל ה" יתברך ] وتسمى البركتان بـ ( יתברך השيد ) " وفي السبوت والاعياد يضيفون مقتطفات من الزمائر أكثر من التي تليها الايام العادية.



- \* האנציקלופדיה העברית " הוצאת ספרית פועלים " 1988 כרך 32 עמ' 1014 "תפלות וברכות .
- \* לאו " הרב י. מ : יהדות הלכה למעשה " מסדה 1988 " ישדאל " עמ' 40 " 41 .
- \* פליישר " עמ' 29 .

المرجع السابق ص ٢٩٥.

- "אى فاتحة لـ" נשמח " והי الكلمة الاولى من البركة السابقة على "פסוקי-דזמרא " فى السبوت والاعياد، أى تعنى فاتحة للبركة السابقة على فقرات التسابيح.

- "אى فاتحة لـ" קדיש " وهي فقرة تعد من صلاة الجماعة منذ عصر الجاونيم، وهي باللغة الارامية ويرتلها الإمام مرتين فى الصلاة مرة فى بداية الصلاة والثانية فى نهاية الصلاة، " קדיש " ترتل فى صلاة الصبح بعد فقرات التسابيح وقبل بداية البركة السابقة على قراءة " שמע " .

" קדיש " عبارة عن تسييح للرب ثم دعاء بتعجيل الخلاص المسيحاني، يليها تمجيد للرب، وهناك فقرة إضافية يرتها الإمام عند تلاوة " קדיש " فى نهاية كل صلاة وهي عبارة عن دعاء بان يتقبل الله الصلاة والدعاء وأن يعم السلام وأن يحسن الله الى بنى اسرائيل، ثم تختم بتمجيد الرب .

- راجع : \* האנציקלופדיה העברית " כרך 32 " עמ' 1014 .
- \* לאו : יהדות הלכה למעשה " עמ' 41 - 44 .

- "אى فاتحة لـ" ברכו " وهي الكلمة الاولى من دعوة الامام لجمهور المصلين للبدء فى قراءة " שמע " وهي " ברכו את ה' המבורך " وبهذه الجملة تبدأ " تلاوة שמע " فى صلاة الصبح وفى صلاة المغرب.

١٠- هو الكتابة العبرية لكلمة المُحَرَّك بالعربية، أي مافية حركة . وهو فاتحة لـ " נשמח " أيضا  
أي البركة السابقة على فقرات التساييح، في السبوت والأعياد، وهو يأتي دائما في قالب موشع  
أو قالب شبيه بالموشح، ويحتمل أنه لا يأتي كفاتحة لبركة " נשמח " ذاتها ولكن فاتحة  
أو مدخل لبيوط " נשמח " .

راجع : פליישר " עמ" 400 .

١١- هو שלמה בן יהודה אבן - גבירול (بالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيى  
أبن جبيرول، وباللاتينية Avicebron ، وهو شاعر وفيلسوف يهودى عاش في الأندلس في  
القرن الحادى عشر ولد في مالقة ١٠٢٢/٢٠ وتوفى في بلنسية ١٠٥٧/٨ م.

١٢- פליישר " עמ" 400 .

١٣- راجع القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، ص ١١٤ .

قطب ، سيد : فى ظلال القرآن، المجلد الاول، الأجزاء : ١ - ٤ ، دار الشروق، الطبعة الثالثة  
عشرة ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ ص ٢١ .

١٤- راجع :

שיינר - הקדש לרבי שלמה אבן גבירול מאת ד"ר

דב גרדן " כרך שני " הוצאת שניית " ירושלים " 1982 .  
١٥- راجع : القرطبي ، ص ١٣٤ .

١٦- المرجع السابق ص ١٣٦ - ١٣٩ .

١٧- אבן שושן " אברהם : קונקורדנטיה חדשה לתנך .

١٨- אבן שושן " אברהם : המלון העברי המרכז " הוצאת

קרית ספר בע"מ " ירושלים 1987 .

١٩- القرطبي، ص ١٣٩ .

١- قطب سيد : فى ظلال القرآن، ص ٢٤.

٢- אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

٣- المرجع السابق

٤- القرطبي ص ١٣٩ - ١٤١.

٥- المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٣.

٦- المرجع السابق ص ١٤٣ - ١٤٥.

٧- אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

٨- راجع خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، جامعة بيروت العربية، سنة ١٩٧٤م، ص ١١٧، ١١٨.

٩- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت، ١٩٥٥م، مادة (عود).

١٠- القرطبي، ص ١٤٥.

١١- لم ينص على الصلاة ضمن شرائع التوراة، وهناك آراء تقول بان الصلاة اليهودية ظهرت كبديل لتقديم القرابين، بعد خراب الهيكل والتوقف عن تقديم القرابين، أى أنها جاءت لتكون صلة بين الرب وبين اسرائيل عوضاً عن القرابين، لذا يتلى فى صلاة الصبح فصل كامل من باب زياحيم الذى تتركز فيه كل أنواع القرابين وتفاصيل تقديمها. ويؤيد وجهة النظر تلك بعض الاشارات اللغوية منها المزمور ٤/٥ ( ה' בקר השמע קולי בקר אפרך - לך ראצפה) يارب بالغداة تسمع صوتى، بالغداة اوجه صلاتى نحوك وانتظر، فالفعل  $\text{פָּרַךְ}$  استخدم للتعبير عن تقديم القرابين (لاويين ١٢/١ ، ٥/٦).

١٢- فشاعر المزامير 'يقدم' صلاة بدلاً من قربان تاميد الذى يقدم صباحاً. كذلك المقابلة فى (أمثال ٨/١٥) ذبيحة الاشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته. وفقاً لذلك فالصلاة يجب أن

تكون مرتين في اليوم صلاة الصبح بدلا من قريان تاميد الصباحى، وصلاة العصر بدلا من قريان تاميد الذى يقدم في العصر، وهناك رأى يقول بانها ثلاث صلوات في اليوم طبقا لما ورد في (دانيال ١١/٦). ومن هنا ثار الخلاف في التلمود (براخوت כ"ב ע"ב) حول صلاة المساء وهل هي نقل أم فرض ؟

راجع : \* האנציקלופדיה העברית כרך 32 עמ' 1009-1012  
\* לאר \* יהדות הלכה למעשה עמ' 36-37 .

٣١ - ملوك أول ١٦/١ ، ٣١ ، صمويل أول ٩/٢٤ ، ١٤/٢٨ ، تكوين ٢٨/٤٣ .

٣٢ - القرطبي ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

٣٣ - المرجع السابق ص ١٤٨ .

٣٤ - راجع عون ، د. فيصل بدير : دراسات في التصوف الاسلامى والفلسفة ، مكتبة العربي  
جامعة عين شمس، ص ١٢٤ - ١٢٧ .

٣٥ - القرطبي ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

٣٦ - تنسب الى "مانى بن فاثك" وهو يرى ان العالم مركب من اصلين قديمين هما : النور والظلم  
وأن هذين الاصلين قديمان، وانكر أن يوجد شيء من العدم أو أن يصير الى العدم ونسب الى  
النور والظلمة ما تنسبه الى الفاعليه الالهية، ويميل ماني الى الزهد والرهبنه لاعتقاده  
الامتزاج بين النور والظلمة أو بين العقل والجسم، شر يجب الخلاص منه .

٣٧ - الافلاطونية المحدثة مذهب إشراقى يقوم على التجرد من ماديات النفس واعتزال العالم  
الخارجى باطالة التأمل والتفكر والنظر فى النفس أو فى العالم رغبة الوصول الى الاله  
الاتحاديه فكريا والعيش مع فى العالم الاعلى، وقد أثر هذا المذهب أولاً عن أفلاطون ثم  
وأشدت على يد أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى.

وتقول الافلاطونيه بقدم العالم، وانه فاض عن الله بالضرورة أى لاسخل للارادة الالهية  
وجوده وأن أول شيء فاض عن الله هو العقل، وهو أكمل الاشياء بعد الواحد، وله قوة الات  
ولكن أقل من الواحد، والنفس فاضت عن العقل، وكمالها أقل من العقل وهى واسطة بين الاله

الروحاني والعالم المادي. راجع : هلال د. ابراهيم التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية ١٩٧٩م، ص ٣٤.

غنى، د. قاسم : تاريخ التصوف في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٢م ص ١٣٩.

٢- راجع : האנציקלופדיה העברית כרך 10 .

النشار، د. على سامي ، الشرييني ، عباس : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية، منشأة دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٢م ص ٢٢١.

٣- اخوان الصفا هم جماعة سرية من غلاة الشيعة الاسماعيليين نشأت بالبصرة في منتصف القرن الرابع الهجري، وكانوا يريدون قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الاسلامي يومئذ (الخلافة العباسية في بغداد، والفاطمية في شمال أفريقيا) عن طريق قلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين، وهم يسلكون في ذلك مسلك الفيثاغوريين في قلب النظام السياسي اليوناني القديم، ورسائل اخوان الصفا عبارة عن اثنتين وخمسين رسالة أشبه بدائرة معارف فلسفية علمية تمزج بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وأداب الفرس وأداب العرب والاسلام وغيره من الديانات السماوية وغير السماوية. وقد وصلت رسائل أخوان الصفا الى الأندلس فورد في كتاب (عيون الانباء في طبقات الاطباء نقلا عن القاضي صاعد) ان الطبيب ابي الحكم الكرمانى القرطبي المتوفى ١٠٦٦م هو أول من أحضر رسائل أخوان الصفا الى الأندلس في إحدى رحلاته الى الشرق .

٤- أخذ أخوان الصفا فكرة العدد في توضيح نظرية ، الفيض عن الفيثاغوريه، راجع رسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء، الجزء الأول، الرسالة الأولى، ص ٢٩ تصحيح خير الدين الزركلي، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨م.

وقد رأى الفيثاغوريون أن مبادئ الاعداد هي عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم، أى أنهم مزجوا بين عالم الموجودات وعالم الاعداد، ولم يتصوروا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً، ولم يرمزوا له بالارقام ولكن بنقط، ويرتبون هذه النقط في شكل هندسى، فالواحد نقطه والاثنان خط والثلاثة مثلث والاربعه مربع وهكذا، راجع تاريخ

الفلسفة اليونانية، يوسف كزّم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٢٢.

٤١ - الرسالة الأولى ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

٤٢ - راجع : هلال، د. ابراهيم التصوف الاسلامى، ص ١٣٥ .

٤٣ - خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، ص ٩٩ ، ١٥٠ .

٤٤ - عفيفى ، د. ابو العلا : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ - ٢٢١ ، نقلا عن

التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٢ ، ٥٣ .

٤٥ - راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٥٨٦ .

٤٦ - راجع رسالة الماجستير المقدمة من الباحثة سنة ١٩٨١م لقسم اللغات الشرقية ، وآدابها، كلية

الآداب، جامعة عين شمس، ص ٦٨ ، ٦٩ .

٤٧ - האנציקלופדיה העברית כרך 10 עמ' 223 .

٤٨ - راجع هلال ، د. ابراهيم : التصوف الاسلامى، ص ٣٣ .

٤٩ - راجع، غنى : د. قاسم : تاريخ التصوف ص ١٨٥ .

٥٠ - التفتازانى : د. أبو الوفا الغنيمى : مدخل الى التصوف الاسلامى، دار الثقافة، القاهرة

١٩٧٤م ، ص ٢٠٩ .

٥١ - راجع : عون ، د. فيصل : دراسات فى التصوف ص ٢١٥ .

٥٢ - يعد التصوف طريق أو منهج وطى السالك فيه أن يقوم بأمر اجتهادية من عبادة وأنتطاع الرب

الله وتسمى " مقامات" أما ما يحل فى قلبه من فضل الله بون جهد منه فيسمى " حال".

٥٣ - راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف ص ٥١٥ .

٥٤ - المرجع السابق ص ٨٣ .

٥٥ - راجع قصيده رقم ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٠ . ومرتبة السعداء هى المرتبة الثالثة والأخيرة فى المراتب

التي يبلغها الناس، وهم الذين يرون الشيء بنفسه، هذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء. ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي تبصر به شيئاً واحداً. راجع رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان ١٩٦٨م. ص ٢٨.

٥ - وهي درجة الانبياء كما وصفها الغزالي في "مشكاة الأنوار".

راجع : عون ، د. فيصل : دراسات في التصوف ص ٢٧٦.

٥ - المنقذ من الضلال ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٥ - الحجة والدليل في نصره الدين الذليل יהודה הלוי ، المقالة الثانية، الفقرة من ٧٣

الى ٧٨ " המקור הערבי " הירשפלד " לייפציג " ١٨٨٧ ירושלים 1970

٥ - חזק " אפרים : תורת השיר בפיוט הספרדי " ירושלים

1986 " עמ" 17 .

٥ - راجع رسالة الماجستير ، ص ٨١ - ٩١، نشأة الشعر العجمي وتأثره بالشعر العربي.

٥ - ابن رشيق، ابو علي الحسن : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ونقده، ٤٥٦هـ، تحقيق محمد

محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢م، الجزء الاول ص ١٥١، ١٥٣.

٥ - المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٥٤.

٥ - المرجع السابق، ص ١٥٥، ١٥٦.

٥ - المرجع السابق، ص ١٥٨.

٥ - المرجع السابق ، الجزء الأول ص ٣٠٢.

٥ - المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٢١ - ٣٢٧.

٥ - المرجع السابق الجزء الثاني ص ٦٩ ، ٧١.

٥ - المحاضرة والذاكرة ص ٢٨٩ نقلًا عن أثر البلاغة العربية في الشعر العربي، د. شعبان سلام،

القاهرة، ١٩٨٦م ص ١٨.

٥ - رسالة الدكتوراة، ص ٦٩.

٥ - المرجع السابق ، ص ١٨٧ ، ١٨٨.





# فهرس المحتويات



الصفحة	إسم البحث
١٧ - ٦٧	١ - التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ..... دكتور/ محمد عبد الرحمن زعيمه
٧١ = ٨١	٢ - تأثيرات عربية فى اللغة العبرية الحديثة ..... دكتور/ رشاد عبد الله الشامى
٨٥ - ١٠٦	٣ - تأثير فلسفة الفارابى على تفسير موسى بن ميمون - للمشنا ..... دكتور/ جمال الرفاعى
١٠٩ - ١٢٠	٤ - التأثير الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى ..... دكتور/ محمد جلاء محمد إدريس
١٢٣ - ١٨٨	٥ - التأثير الإسلامى فى أوراق الجنيزا - فى ضوء قراءة مخطوطة ..... دكتور/ محمد الهوارى
١٩١ - ٢٣٧	٦ - الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية ..... دكتورة/ ليلى أبو المجد
٢٣٩	فهرس المحتويات .....