

— نظرية المعرفة لدى سعيد بن يوسف الفيومي : مفهوم الاعتقاد .

سياقات دالة

أسهمت الشروط التاريخية حتى حدود القرن السابع الميلادي في بلورة الفكر اليهودي ، وصبه جملة وتفصيلاً في التلمود ⁽¹⁾ ، أو ما يصطلح عليه اليهود بـ «التوراة الشفوية» التي تناقلها الأحرار بالرواية ، وقاموا برعايتها وترسيخها عقدياً بين اليهود عامة . وبحلول القرن الثامن ، وتحت تأثير الفكر الإسلامي ، عرف الفكر اليهودي أحد أكبر أزمارته التاريخية ، نقصد ظهور تيارات دينية وفكرية رفضت سلطة الأحرار برفضها للتلمود وكتابات المدرشين ⁽²⁾ ، عصاره التجربة التاريخية اليهودية .

تأتي في مقدمة هذه التيارات التي كادت تعصف بـ «اليهودية الربية» فرقة القرائين ⁽³⁾ التي «ظهرت في القرن الثامن الميلادي بالعراق ، وزعمت أن الحياة الدينية لا تقوم إلا على الشريعة المكتوبة ، مزيحة بذلك الشريعة الشفوية التي تعبر عنها التعاليم التقليدية للأحرار . . . ⁽⁴⁾ . وقد شكلت هذه الإزاحة المبكرة لقدسية التلمود حجر الزاوية في فكر أعلام كثيرين زلزلت معارفهم بفعل ضغط علم الكلام الإسلامي . من هؤلاء يعقوب الخيرقساني صاحب كتاب «الأنوار والمراقب» ⁽⁵⁾ ، ويافث بن علي ، الذي يعرفنا بعض ما تبقى من شروحه على المنهج الخاص بالقرائين في تفسيره التوراة ⁽⁶⁾ ، وكذا يوسف البصير محبر مصنف «المحتوي» في المناقحة عن مبادئ القرائين ومذهبهم في التفسير ⁽⁷⁾ .

فهؤلاء عاشوا السجال الذي خاض معتركه المعتزلة في مواجهة الملل والنحل المختلفة ، وأجبروا على إعادة النظر في الموروث العقدي اليهودي . وفي هذا السياق : سياق داخلي متأزم مناهض للقرائين ، وسياق سجالي مواجه لعقائد الأغيار ومللهم من الأمم الأخرى ، شكل القرن التاسع وبداية القرن العاشر للميلاد أهم الفترات التي صدر فيها الأحرار الربيون عن علم الكلام المعتزلي شكلاً ومضموناً ، دون الاضطرار للتضحية بجانب من المرجعية الدينية اليهودية . وسعيد بن يوسف الفيومي المشهور أيضاً باسم سعديا كاؤون (882 - 942م) الذي ولد بالفيوم ، ونزح إلى بغداد ، هو من اضطلع باعتباره المسؤول

الروحي – كما يشير إلى ذلك لقبه الكاؤون⁽⁸⁾ – بهذه المهمة الشائكة ، وذاك ما تعبر عنه جل أعماله ، وعلى رأسها ترجمته للتوراة⁽⁹⁾ ، وتصنيفه لكتاب «المبادئ»⁽¹⁰⁾ ، وكتاب «الأمانات والاعتقادات»⁽¹¹⁾ ، الذي يعتبر أحد أهم المصنفات في الدفاع عن العقائد الدينية اليهودية ، وتعكس هذه الأعمال عصارة تجربة ثقافية غنية أسهم في نضجها تكوين رصين في علوم التفسير ، ومعرفة بأهم اللغات السامية – اللغة العربية والعبرية والآرامية ، بالإضافة إلى إتقان تام ، ومراس محكم بطرق علم الكلام في الاستدلال والحجاج ، وهو أمر أهله لأن يمارس تأثيراً عميقاً على اليهودية في أزمنة لاحقة . ويمكن اعتبار مصنف «الأمانات والاعتقادات» ، الذي ترجم إلى العبرية في فترة مبكرة ، نافذة نطل من خلالها على هجرة منظومة الفكر المعتزلي في فترة من فتراته الخصبة التي نجعل عنها الكثير إلى ثقافات مختلفة ، باعتباره فكراً محاوراً ومحاوراً أحاط شيوعه ، تحت إكراهات الثقاف بالثوابت العقدية والانشغالات المعرفية للآخرين ، من غير المسلمين ، سواء منهم الذين عاشوا على أرض الإسلام نفسها ، أو في أرباضها النصرانية أو البوذية أو الوثنية .

تيمات الأصول الخمسة في مصنف «الأمانات والاعتقادات»

يتضح مما سبق أن مؤلف الأمانات والاعتقادات يمنحنا فرصة الاطلاع على مضامين علم الكلام المعتزلي ومناهجه وهي توظف لخدمة ثقافة أخرى ، وتهاجر دلائلها المعرفية لتحيا في منظومة عقائدية موازية . وهو مؤلف ينبىء بذلك عن زخم الفعل الثقافي خلال العصر العباسي . ذلك أن وجود أرضية مشتركة للحوار حول الأصول الخمسة بين المتكلمين من اليهود والمسلمين في هذا العصر ، كما توضح ذلك فهرسة مواد هذا الكتاب ، يعضد حقيقة أن الكلام لم يكن أحادياً ، أو وقفاً على ملة دون أخرى في هذا العصر . بل كان كلاماً موجهاً لآخرين ، لهم نظرياتهم ومواقفهم من أفكار وقضايا العصر ، يبرر هذا الطرح كون المعتزلة المسلمين انطلقوا في تعاملهم النقدي مع الأديان والنحل الأخرى من منطق العارف بالآخر ثقافياً ، لا من منطق الجاهل ، ومن ثمَّ يعجز

أحياناً الدارس المعاصر لعلم الكلام عن فهم هذه الردود والانتقادات ما لم يتسلح بمعارف «المتكلم الآخر» ومداركه⁽¹²⁾.

ويعكس ترتيب أبواب مصنف «الأمانات والاعتقادات» منطقاً داخلياً تكشف عنه العناوين الموضوعية للأبواب، كما يشي اعتماد المؤلف اصطلاح «مقالة» لكل باب من هذه الأبواب بخلفية تحاورية تؤكد حضور مقالات أخرى يُتكلم بصددّها بين أطراف أفصح عنهم الفيومي لاحقاً. وجملة مقالات الكتاب عشر، وهي:

- المقالة الأولى: «في أن العالم بجميع ما فيه محدث».
- المقالة الثانية: «في أن الخالق جل جلاله واحد».
- المقالة الثالثة: «في أن له تعالى أمراً ونهياً».
- المقالة الرابعة: «في الطاعة والمعصية».
- المقالة الخامسة: «في الحسنات والسيئات».
- المقالة السادسة: «في النفس وحال الموت وما بعده».
- المقالة السابعة: «في إحياء الموتى».
- المقالة الثامنة: «في فرقان بني إسرائيل».
- المقالة التاسعة: «في الثواب والعقاب».
- المقالة العاشرة: «في ما أصلح للإنسان أن يستعمله في دار الدنيا».

وعلى غرار المعتزلة، تمهد المقالة الأولى لإثبات وحدانية الله وتنزيهه، وتتضمن عرضاً رصد فيه المذاهب والتيارات الفكرية التي شغلت علماء الكلام، من مسلمين ويهود، حول الموضوع. وفيه يحلل سعيد بن يوسف بإسهاب أطروحات الخصوم حول قضية حدوث العالم، ووحدانية الصانع، وكذا الأدلة المعتمدة في الردود على أصحاب هذه المذاهب من ملل ونحل مختلفة. وقد

بين المؤلف ، منذ البداية ، أن القاسم المشترك بين جميع هؤلاء الممارسين للكلام والحجاج يتجسد في سلوكهم طريق البرهنة والاستدلال وممارسة النظر العقلي . ولعل في ذلك ما يفيد في فهم مدى توطن التصور المعتزلي لدى هؤلاء المتحاورين آنئذ . يقول : «وقد وطن الكل نفسه على تسليم شيء في المبدأ لم يقع عليه العيان . فأنت يرحمك الله ، يا أيها الطالب ، إذا خرج لك من قولنا مثل ذلك ، وهو كون شيء لا من شيء ، لا تبادر إلى إنكاره ، فأنت مثل هذا التمسست من أول طلبك ، وكل من هو غيرك يلتبس ، بل اسمع وافهم ، فإن دلائلك أقوى من دلائلهم . وتلك حجج ترد بها على كل فريق منهم ، وبعد ذلك فإنك ترجح عليهم بالآيات والبراهين التي قامت لك»⁽¹³⁾ .

وفي السياق نفسه ، يأتي حيز إثبات وجود الصانع . وفيه ينفي المؤلف أطروحات المخالفين ، مفصلاً في رده علي كل خصم ممن يمثل ملة أو مذهباً أو نحلة . وقد عرض على وجه الخصوص لاثني عشر خصماً من هؤلاء ، بعد أن بين المذهب الصحيح القائل بحدوث العالم ، وخلقه من عدم عن طريق الصانع : «فإن قد وصلت إلى تصحيح هذه . . . الثلاثة أصول بطريق النظر كما صحت بخبر الأنبياء والبراهين ، وهي أن الأشياء محدثة ، وأن محدثها غيرها ، وأنه أحدثها لا من شيء ، فكان هذا المذهب الأول من هذه المقالة التي هي النظر في الأوائل . فينبغي أن اتبعه باثني عشر مذهباً لمن خالفنا في هذه الأمانة ، فيصير الكل ثلاثة عشر ، وأشرح ما احتج به قوم وما نقضه إن كان فيه شبه من الكتب ، وأوضحه بتوفيق الله . . .»⁽¹⁴⁾ .

وبقية المذاهب التي عرض لها المؤلف هي :

2 - «المذهب الثاني : من قال بأن خالقاً للأجسام ، ومعه أشياء روحية لم تزل ، ومنها خلق هذه الأجسام المركبة» ، ويتعلق الأمر فيه بالقائلين بالمذهب الذري .

3 - المذهب الثالث : «مذهب من قال بأن خالق الأجسام خلقها من ذاته» .

4 - المذهب الرابع : مذهب من جمع بين هذين القولين ، «فزعم أن الخالق

خلق الموجودات من ذاته ومن أشياء أخرى قديمة معه لأنه جعل الأرواح من عند الباري والأجسام من الأشياء القديمة» .

- 5 - المذهب الخامس : مذهب من قال بصانعين قديمين .
- 6 - المذهب السادس : مذهب من قال بالأربع طبائع .
- 7 - المذهب السابع : مذهب من قال بأربع طبائع وهيولي .
- 8 - المذهب الثامن : مذهب من يقول إن «السماء هي فاعلة الأجسام ، وهو يجعلها قديمة وليس من هذه الأربع طبائع بل من شيء آخر خامس . . .» .
- 9 - المذهب التاسع : مذهب الاتفاق «زعموا أن عقلهم دلهم علي أن السموات والأرضين جاءت باتفاق بغير قصد من قاصد ، ولا فعل من فاعل ، ولا مختار ولا موات» .
- 10 - المذهب المعروف بالدهر : «وهو مذهب معضل ربما أشرك بالأربع طبائع ، وربما فرد وحده ، فيقولون [كذا] أصحابه إن الأشياء كلها لم تزل على ما نرى» .
- 11 - مذهب العنود : «هؤلاء يجعلون الموجودات قديمة محدثة معاً» .
- 12 - المذهب الثاني عشر : مذهب الوقوف ؛ «هؤلاء زعموا أن الحق هو أن يقف الإنسان ، ولا يعتقد شيئاً لأنهم قالوا إن النظر كثير التشابه» .
- 13 - المذهب الثالث عشر : مذهب المتجاهلين ؛ «وهم قوم مع جحدهم العلوم جحدوا المحسوسات أيضاً ، وقالوا أن لا حقيقة لشيء بته ؛ لا لمعلوم ولا لمحسوس» .

وقبل الخوض في مفهوم الوحدانية ، تناول المصنف في المقالة الثانية من الكتاب مسألة العلاقة بين الذات والصفات ، وساق في مطلع معالجته لها نصاً وجيزاً عرض من خلاله ، لطبيعة الموضوع المناقش ، وتبيان مدى أهميته ومكانته بين العلوم والمدركات ، فقال : «إن مبادئ العلوم جليلة ، ومناهيها لطيفة ، وأنها تبلغ إلى معلوم أخير ، فلا يكون وراءه معلوم آخر . وأن الإنسان يترقى في معلوماته من حال إلى أخرى ، فكل منزلة يصير إليها فهي بالضرورة ألطف وأدق

من المنزل التي قبلها حتى تصير المنزل الأخيرة ألطف المعلومات كلها وأدقها .
فإذا وافاها الإنسان على تلك الدقة فهو ما طلبه ، فلا يجوز له أن يحاولها أن
تكون جليلة ⁽¹⁵⁾ .

ومثل باقي المتكلمين ، يهوداً ومسيحيين ومسلمين ، عمد المؤلف إلى طرح
السؤال حول علة التأليف في موضوع الوجدانية ، واعتمد هيكل الجواب لديه
المفاهيم النظرية المتداولة لدى معاصريه ؛ إذ توارى ، ها هنا ، نقد معتنقي
التوحيد ، ليعزز بقوة الرد علي المسيحية المثلثة . ومنه ينفذ إلى الأطروحات
المختلفة للقائلين بالتثليث ، ولنكري الوحدة في حقة تعالى ، قبل أن يتم توسيع
دائرة المجسمة ، لتشمل المعاصرين الذين لحق أطروحاتهم التجسيم بإسقاطهم
مقولات الكيف والكم والمكان والزمان على الذات الإلهية . يقول بهذا الصدد
جاعلاً من الرد على مجسمة عصره السبب الرئيس في التصدي لتحيير مؤلف
«الأمانات والاعتقادات» : «إذا استوفيت هذه الشروح . . . أقول إنني لما وصلت
إلى باب معرفة الصانع رأيت قوماً يدافعون [كذا] ذلك لعله أنهم لم يروه . . .
وآخرون لا يفصحون بتجسيمه ، لكنهم يطالبون له الكمية أو الكيفية ، أو المكان
أو الزمان ، أو ما أشبه ذلك . فمطالباتهم هذه هي المطالبة بالجسم بعينها ؛ إذ هذه
الأوصاف هي معاني الجسم . فقدمت هذه المقدمة لأزيل موهوماتهم ، وأريح
النفس من مؤونتها ، وأحقق أن كون معنى الباري في غاية اللطف هي صحته ،
ووجودنا له بعقولنا أدق من كل معلوم هي حقيقته . فالذين قالوا لا نصدق إلا
بما تراه عيوننا ، وأبطلوا العلوم فقد رددت عليهم في ذكرى مذهب الدهريين
وأهل العنود . . .» ⁽¹⁶⁾ .

وقد بسط المؤلف ، في هذا السياق ، قضية شائكة شغلت علماء الكلام
قاطبة ، يتعلق الأمر بهوية الذات في علاقتها بالصفات . وإذا كان كثير من
المعتزلة المسلمين قد نحووا سمت التنزيه ، ولم يفصلوا بين الذات وبين الصفات
إلا جزئياً ، مؤولين التشابه من الآيات ليتسق ومدلول المحكم منها ، فإن الفيومي
تبني الموقف نفسه حين تصدى بقوة للشراح المرتبطين بحرفية النص ، وهاجم

بشراسة كل علماء التفسير الراضين التأويل العقلي . ولا يمكن فهم مدى جسامة ما تبناه المؤلف إلا بفهم معمق للإنتاج الفكري اليهودي الذي قاد فيه تأصيل التجسيم والتشبيه في فهم الفواسيق التوراتية إلى تفجر أزمة المرجعية الدينية في اليهودية عقب رفض اتباع عنان القراء الاعتراد بقدسية السنن المتواترة في الشريعة الشفوية ؛ أي التلمود ، معملين أسلحة عقلية استقي جلها من منهجية المعتزلة . ومن هنا كانت متابعة مؤلفنا لهذه المنهجية في قضية الذات والصفات ثورة علي الطرق القديمة في التفسير ، ومدخلاً يؤصل لفهم عقلي لليهودية اللاحقة ، ويدراً ، من خلال التشبث بالتورائين المكتوبة والشفوية ، أي العهد القديم والتلمود ، خطر القرائين الذي انتهى بهم إعمال الأسلحة نفسها ، إلى إدانة المرجعية التلمودية ، وانتقاد الربيين القائمين علي أمر الدين الموسوي . إن الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هي هو . وهكذا خلص المعتزلة المسلمون في تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات . وهي خلاصة أملتها طبيعة الأسئلة التي واجهها المتكلمون عامة . والفيومي في متابعته لهذه الأطروحة المتقدمة لدى المعتزلة ، يعزو سبب الفصل بين هذه الصفات والذات لطبيعة اللغة التي تعجز في سطريتها وخطيتها عن نطق هذه الصفات مجتمعة ؛ إذ لا مجال في منظور المؤلف للحديث عن حياة أو قدرة أو علم بمعزل عن الذات الإلهية . فهو يصرح : «إني وجدت من طريق النظر مما يدل على أنه حي قادر عالم هو ما صح لنا أنه خالق الأشياء . . . ولا يجوز أن يصل العقل إلى واحد من هذه الثلاث معاني قبل الآخر ، وإنما يصل إليها دفعة لما استحال عنده أن يصنع غير حي ، وأن يصنع غير قادر . . . فلما حصلت لعقولنا . . . دفعة . . . لم يمكن ألسنا أن تؤديها بكلمة واحدة . إذ لم تجد في اللغة لفظة تجمع هذه الثلاث معاني ، فاضطررنا إلى أن نعبرها بثلاثة ألفاظ»⁽¹⁷⁾ .

وقد كان بدهياً أن يتناول المؤلف ، في هذا السياق ، مفهوم الغيرية المتداول في علم الكلام ، وهو مفهوم استعمله جل المتكلمين للرد على الأطروحات النصرانية المختلفة . وقد حدد الكاؤون صفات محاوره المسيحي بدقة ، قبل التصدي لانتقاد التصور المثبت للغيرية في حقه عز وجل . إن المخاطب المقصود

ليس النصراني العامي الجاهل الذي يعتقد بالتقليد لا بالنظر ، بل هو العالم المتكلم ، والمناظر المحتج للتثليث والغيرية في الذات الإلهية . يقول الفيومي : «وفي هذا الباب غلط النصرى ، فاعتقدوا فيه غيرية ، فأداهم ذلك إلى أن جعلوه ثلاثة ، فخرجوا إلى الإلحاد . وهو ذا أثبت ما عليهم من الرد من المعقول . وبالواحد الحقيقي الوجدانية أستعين . وليس أقصد بهذا الرد على عوامهم ؛ إذ عوامهم لا يعرفون إلا التثليث ، ولكن أقصد إلى الرد على خواصهم ، الذين زعموا أنهم يعتقدون التثليث بنظر ودقة ، جاؤوا إلى هذه الثلاث صفات ، فتعلقوا بها ، وقالوا لا يخلق إلا شيء حي عالم . فاعتقدوا حياته وعلمه شيئين غير ذاته»⁽¹⁸⁾ .

إن إثبات الحياة والقدرة والعلم يقابله نفي لكل محاولة ترمي إلى إدراك الصانع بالحدود الإنسانية في الإدراك . ولذلك أفرد المؤلف في آخر المقالة صفحات طوالاً لنفي كل إسقاط للمقولات الأرسطية العشر على الذات الإلهية .

لقد كان بدهياً أن يواجه المؤلف ، وهو بصدد تأصيل تصور عقلي مثبت للوجدانية ومنزه للصانع ، النص الديني اليهودي بكامل مكوناته ، وأن يواجه ، علي وجه الخصوص الفواسيق المفيدة للتجسيد في حقه تعالى . ولم يكن أمامه إلا نهج طريق التأويل ، واعتماد المجاز ، والقول باتساع اللغة ، مفيداً في ذلك من امتلاكه لخاصية النحو العبري ، وتقدم دراسات اللغة والنحو العربيين آنئذ⁽¹⁹⁾ .

وإذا كانت مباحث المعتزلة قد تمحورت في باب العدل الإلهي حول حرية الإنسان وممارسة الاختيار من جهة ، وكذا حول عدل الخالق من جهة أخرى ، وما يرتبط بذلك من قضايا أشبعها المتكلمون تفصيلاً وتدقيقاً ، فإن الفيومي لم يحد عن هذه المباحث والتصورات المرتبطة بها . وحاول إدماجها في الكل الديني اليهودي بكل ما يملك من قوة وجرأة ، مفيداً منها في المناقشة عن العقيدة الموسوية . ولذلك عقد باباً تحت عنوان : «المقالة الرابعة : في الطاعة والمعصية والجبر والعدل» . واستهل تحليله لهذا الأصل بتوضيح وضعية الإنسان في الكون ، ومكانته الشريفة فيه بالقياس إلى باقي المخلوقين المسخرين لخدمته ، نقراً

في مقدمة هذه المقالة : «إن توهم متوهم أن المفضل هو شيء غير الإنسان ، فليرنا هذا المفضل أو بعضه . . . فيحق أن يكون الإنسان المأمور والمنهي المثاب والمعاقب ؛ إذ هو قطب العالم وقاعدته»⁽²⁰⁾ . وهذا التشريف مبني على استطاعة الإنسان الفعل ، واستطاعته التمييز ، ففي إطار الاستطاعة والقدرة فقط يفهم التكليف بالأوامر والنواهي : «ورأيت أيضاً أن الاستطاعة يجب أن تكون قبل الفعل ، حتى تعطي الإنسان الفعل والترك على البذل»⁽²¹⁾ . وفي حدود هذا النطاق المعتزلي البحث ، بسط المؤلف الحجج السمعية والعقلية على حرية اختيار الإنسان لفعله ، ونفي الجبر عنه . وهو بسط قاده إلى تناول قضية شغلت المعتزلة مطولاً ، نعني قضية العلم الإلهي وحرية الاختيار الإنساني للفعل ، وقد صاغ الخطوط الرئيسة لهذه المسألة في النص التالي : «ولعله أن يقول أيضاً إذ كان عالماً بما يكون قبل أن يكون ، فقد علم بأن الإنسان سيعصيه . فلا بد من أن يعصيه الإنسان حتى يتم ما علمه . . . وقائل هذا ليس معه دليل على أن علم الخالق بالأشياء هو سبب كونها ، إنما هو قول توهمه ، أو تعمدته ، وبيان فساد هذا أنه لو كان علم الله بالشيء هو سبب كون الشيء لكانت الأشياء قديمة لم تزل ، إذ لم يزل علمه . وإنما نعتقد أنه يعلم الأشياء على مثل حقيقة كونها»⁽²²⁾ . وواضح من ربط المؤلف العلم بالكون أن الأمر متعلق لديه بالعلم الأزلي على وجه الخصوص ، فالإلماعات ، في النص أعلاه ، تحيل بلمحات دالة على قضايا علم الله ، والاختلاف حول طبيعة هذا العلم : أهو علم بالكلييات أم بالجزئيات ، وهل «هو علم في محل» ، أم «علم في لا محل»؟ . ثم هل يرتبط هذا العلم بالإرادة أم ينفصل عنها؟ إن سعيداً الفيومي ينكر على البعض ربط العلم بالطاعة والمعصية ، محتجاً بمؤدى ذلك المتمثل في خطر إثبات قديمين . لقد بسط الشهرستاني آراء المتكلمين والفلاسفة حول علم الله الأزلي . وفصل القول حول طبيعة الصعوبات التي اكتفى الفيومي بالإلماع إليها . جاء في «نهاية الإقدام في علم الكلام» : «قالت المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى لذاته أزلاً بما سيكون . ونسبة ذاته أو وجه عالميته إلى المعلوم الذي سيكون كنسبته إلى المعلوم الكاين الموجود ، والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود وبما هو كاين عالم على تحقيق الوجود . . .»⁽²³⁾ .

ولذلك يرتبط أصل الوعد والوعد ، في ظل هذا التصور الكلامي العام بأصل العدل لتعلقه بالجزاء على أفعال الإنسان . واندرجت ، من ثمّ كثير من مباحث هذا الباب لدى المعتزلة ، تحت أصل العدل . وشكل القول به رداً سياسياً مباشراً على المرجئة الذين ذهبوا إلى القول : «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة» ، مرجئين الحكم وما يتصل به من ثواب أو عقاب لله .

وقد تصدى سعيد الفيومي لهذا الأصل من بابه الواسع ، نقصد الأسماء والأحكام ، مبيناً وضعية المؤمن والكافر بوصفهما قطبين يمثلان نقط ارتكاز تتموقع بينهما مراتب أخرى ، يقول : «أرى أن أصف مراتب العباد في ضروب حسناتهم وسيئاتهم كما هي مما علمناها من الكتاب والآثار . وأضع كل واحد في موضعه كما علمناه ، ليهتدي بذلك الكثيرون من العباد . وأقول : إن ترتيب العباد في باب الحسنات والسيئات عشر منازل : صالح ، وطالح ، ومطيع ، وعاص ، وكامل ، ومقصر ، ومذنب ، وفاسق ، وتائب»⁽²⁴⁾ . ويحسم الفيومي بمنطق معتزلي حازم القول حول حصول المجازاة . ويقرر بأنها تجسد العدالة الإلهية ، وأنها ثواب وعقاب ، قبل أن يغوص ليعرّف في لغة معتزلية واضحة بحدود وأحكام أصحاب كل منزلة من المنازل المذكورة . ويستوقف الباحث المقارن منظور المؤلف ، في هذا الإطار ، لمرتكب الكبيرة ؛ إذ حدد منزلته في مرتبة بين الكافر والمذنب ، واصفاً إياه على غرار المعتزلة بالفاسق الذي هو منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ؛ كتب الفيومي موضحاً ذلك بالقول : «وأما المذنب ، فهو المتجاوز شرائع النهي ، لكن مما ليست كبائر ؛ إذ لم تعظم عقوبتها في الدنيا . . . وأما الفاسق ، فهو المرتكب للكبائر . . . مثل . . . بذل السبت . . . وما جرى في الجرى فهو في هذه المنزلة . وأما الكافر ، فهو التارك الأصل ، أعني الواحد المحيط بالكل تبارك وتعالى»⁽²⁵⁾ ، وإذ سلم سعدياً بهذا الحكم المعتزلي وأدمجه في التصور العقلي للنص الديني اليهودي ، انتقل إلى جعل التوبة شرطاً أساسياً للعفو الإلهي ، ولكنه ربطها برد المظالم أولاً ، معتبراً في الأخير أن للعاصي والمذنب مراتب أفضل من منزلة الكافر ؛ بيد أنها معرضة حتماً للعقاب وفق العدل الإلهي المنزه عن الجور .

أما بالنسبة لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن المؤلف لم يعرض له بالتفصيل كما هو الشأن بالنسبة لباقي الأصول ، ولم يخصص له مقالة بعينها . ولعل ذلك يعود إلى خصوصية هذا الأصل وخلفياته السياسية في التاريخ العربي الإسلامي من جهة ، وخصوصية الوضعية اليهودية الآخذة ، آنذ ، في النمو والبناء الثقافي . بيد أن ذلك لم يحل دون إيراد المؤلف لبعض الإشارات الدالة حول هذا الأصل بين ثنايا الكتاب ، من ذلك أن مشروع صياغة المصنف نفسه يدخل في هذا الإطار : إطار النهي عن المنكر . نقرأ : « فلما وقفت على هذه الأصول وسوء فروعها أوجعني قلبي لجنسي ، جنس الناطقين ، واهتزت نفسي لأمتنا بني إسرائيل مما رأيته في زماني . وكان عندي مما علمني ربي ما أجعله لهم سنداً ، وفي وسعي مما رزقني ما أضعه رفقاً ، رأيت أن إسعافهم به عليّ واجب وإرشادهم إليه لازم»⁽²⁶⁾ .

نظرية المعرفة لدى سعيد الفيومي : مفهوم الاعتقاد

صدر سعيد الفيومي ، وهو يفصل الحديث عن الأصول الخمسة في العقيدة الموسوية ، عن مجموع التصورات المتداولة بصدد علاقة العلم بالاعتقاد في عصره ، . وانطلق ، من ثم ، إلى تشييد نظرية للمعرفة ، غدت لها أهمية كبرى في تاريخ الفكر الديني الوسيط ؛ إذ شكلت نظرية طمح صاحبها إلى تأسيس تصور عقلاني للعقيدة اليهودية ، وهو التصور الذي تم إغناؤه وتوسيع مجالاته في أزمنة لاحقة من مفكرين يهود ربّين طيلة القرون الوسطى⁽²⁷⁾ .

وينبني عماد هذه النظرية على تصور واضح وتمثل جلي لمصادر المعرفة التي يعتمد عليها «الناظر» في مرجعية الاعتقاد الصائب . فقد حدد المؤلف «ينبوع كل يقين ، ومعدن كل معلوم» في أربعة مصادر تقود ، في نظره ، إلى المعرفة ، وهي :

1 — المعرفة عن طريق الحواس .

2 — المعرفة عن طريق العقل .

3 - المعرفة الضرورية .

4 - معرفة الخبر الصادق

وبيّن استقراء نصوص الأمانات والاعتقادات أن سعديا سعى ، كباقي المتكلمين من اليهود والمسلمين ، إلى جعل مصادر المعرفة الثلاث الأولى تخدم المصدر المتصل بطريق الخبر الصادق والقول المأثور ، ففي منظور الكاؤون يُعتبر العهد القديم والتلمود والمدارش والهكادا مجموعاً خاضعاً لتدوين تم عبر سلسلة من الرواة والحفظة الموصوفين بالثقة والأمانة . ومن ثم ، يدخل هذا المجموع المقدس في باب مصادر المعرفة اليقينية ، يقول : «ينبغي أن نذكر مواد الحق ومعطيات اليقين التي هي معدن كل معلوم ، وينبوع لكل معروف . ونتكلم بمقدار قصد هذا الكتاب . ونقول : إنها ثلاث مواد : الأولى علم الشاهد ، والثانية علم العقل ، والثالثة علم ما دفعت إليه الضرورة» (28) .

وبيّن الفيومي ، وفق منظور كلامي يتسق والرؤية المعتزلية ، تكامل مصادر المعرفة المذكورة بصدقية كتب الوحي المقدسة : «وأما نحن ، جماعة الموحدين ، فنصدق بهذه الثلاث مواد التي للعلم . ونضيف إليها مادة رابعة ، استخرجناها بالثلاث ، فصارت لنا أصلاً . وهي : صحة الخبر الصادق ، فإنه مبني على الحس والعقل . . . فنقول ها هنا : إن هذا العلم ، أعني الخبر الصادق ، والكتب المنزلة ، تحقق لنا هذه الثلاث أصول ، أي أنها علوم صحيحة» (29) .

وقد حدد الفيومي ، في المقدمة نفسها ، طبيعة كل مصدر من هذه المصادر المؤدية إلى المعرفة . فتحدث بداية عن علم الشاهد بالقول : «أما علم الشاهد ، فهو ما أدركه الإنسان بإحدى الخمس حواس ، إما ببصر ، أو بسمع ، أو بشم ، أو بذاق ، أو بلمس» . ثم تابع معرفاً علم العقل : «فهو ما يقوم في عقل الإنسان فقط مثل استحسان الصدق ، واستقباح الكذب» .

وشرح في السياق نفسه ، علم الضروريات بالقول : «وأما علم الضروريات ، فهو ما إن لم يصدق به الإنسان يلزمه إبطال معقول أو محسوس ،

فإذ لا سبيل إلى إبطاله فيضطره الأمر إلى التصديق بذلك المعنى ، كما نضطر إلى أن يقول بأن للإنسان نفساً ، وإن لم نشاهدها ، لئلاً نبطل فعلها الظاهر ، وإن لكل نفس عقلاً ، وإن لم نشاهده لئلاً نبطل فعله الظاهر» . وتلزمنا هذه التحديدات التي حرص المؤلف على إبرازها حول العلاقة بين المصادر الثلاثة الأولى من جهة ، وبينها وبين المصدر الرابع من جهة ثانية ، بالقول بأن سعديا ، كجميع المتكلمين المعتزلة ، لا تتعارض لديه صدقية هذا المصدر الأخير مع باقي المصادر ؛ بل إن التصديق بالنصوص الدينية مرتبط في علاقته بالمحسوس والمعقول ، ذلك أن الأخبار الواردة في النص الديني تمثل حسب المؤلف حقائق واعتبارات ، أهمها : وقوعها أمام شهود عيان حضروا أحداثها ، وهي حقائق بالرغم من استحالة وقوعها أو حصولها عقلياً ، فإن هؤلاء الحضور من الشهود دليل عقلي كاف على حصولها . يضاف إلى ذلك أنها حقائق قد تم تواترها عن طريق رواة ثقات ، وتم تدوينها بأمانة . ومن ثم ، فعبور البحر ، وشقه بالعصا ، وتلقي الوحي هي أساساً أحداث تاريخية في نظر الفيومي . وهو هنا «لا يثق في الكتابات المقدسة لأن الله أوحى بها ، بل لأن الناس شهدوا بذلك» . وقد لا يبدو سعديا مخلصاً لعلم العقل ، ولكن لا ينبغي البتة أن ننسى أن الرجل يهودي مقتنع بعقيدته ، ومؤمن بالمعجزات . وهو في كل ذلك ، لا يحيد قيد أنملة عن تعاليم العهد القديم ؛ إذ نقرأ في سفر الخروج حول عبور البحر : «المشاهدة العيان أولاً ، ثم الإيمان لاحقاً» .

والفيومي محترز ، علي الرغم مما سبق ، من تأسيس الإيمان على المحسوس والمعقول وحدهما . فقد نبّه ، في غير موضع ، إلى احتمال عدم اكتمال صناعة النظر ، أو عجز الشخص عن إثبات هذه الصناعة ، وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من انحراف الناظر عن تثبيت الاعتقاد الصحيح في النفوس . ولذلك ذيل المؤلف نهاية خطبة «الأمانات والاعتقادات» ، موضحاً : «فعلى هذا السبيل ، يرحمك الله ، ننظر ونفحص لنخرج إلى ما عرفنا ربنا بالعلم وبالضرورة ؛ يتصل بهذا القول باب لا بد منه ، وهو أن نسأل ، فنقول : إذا كانت الأمور الديانية تحصل بالبحث والنظر الصحيح على ما أخبرنا ربنا ، فما وجه الحكمة في أن

أتانا بها من جهة الرسالة ، وأقام عليها براهين الآيات المرئية لا البراهين العقلية؟ ثم نجيب بتوفيق الله تعالى الجواب التام . ونقول : لعلم الحكيم أن المطلوبات المستخرجة من صناعة النظر لا تتم إلا في مدة من الزمن ، وأنه إن أحالنا في معرفة دينه عليها أقمنا زمناً لا دين لنا إلى أن تتم الصناعة ، ويتم استعمالها ، ولعل كثيراً منا لا تتم له الصناعة لنقص فيه . . . أو لأن الشبه تتسلط عليه ، فتحيره وتذهله ، فكفانا عز وجل بالعاجل هذه المؤن كلها ، وبعث لنا برسوله . . . فوجب علينا من وقته قبول أمور الدين بجميع ما انطوت عليه . . . وأمرنا أن ننظر علي مهل إلى أن يخرج لنا ذلك بالنظر . . . فإن طال الزمان بالناظر منا إلى أن يتم نظره لم يبال . ومن تأخر بعائق عن ذلك لم يبق بلا دين . ومن كان من النساء والأحداث ، ومن لا يحسن أن ينظر فدينه تام له ، حاصل ؛ إذ كل الناس مشتركون في العلوم الحسية ، فسبحان الحكيم المدبر» (30) .

وعلى هذا النحو ، يلتقي المحسوس والمعقول بالمنقول في فكر سعديا . ولا تناقض البتة بين هذين الطريقتين المؤديين للمعرفة بشرط اكتمال صناعة النظر والصبر على إتمامها . إنه لقاء تؤكده النزعة الدفاعية والحجاجية في مشروع المؤلف نفسه . فهو قد كتب محدداً الغايات المثلى من إعمال النظر ، ومن تجبير المصنف نفسه ما يلي : «اعلم أرشدك الله يا أيها الناظر في هذا الكتاب ، إنما نبحث في أمور ديننا لمعنيين : أحدهما ليصح عندنا بالعقل ما علمناه من أنبياء الله بالعلم . والثاني لترد على من يطعن علينا في شيء من أمور ديننا بتوسط أنبيائه ، بعدما صحح لهم النبوة عندنا بالآيات والبراهين ، فأمرنا أن نعتقد تلك المعاني ، ونحفظها . وعرفنا أننا إذا نظرنا وفحصنا أخرج لنا النظر الصحيح المستوفي في كل باب مثل ما أنبأنا به في قول رسله . وأعطانا أماناً أنه لا يمكن أن يكون علينا حجة للملحدين في ديننا ، وألا طعن للناشيين في أمانتنا» (31) .

وضمن إطار المصادر المعرفية المذكورة يتحدد مفهوم الاعتقاد ، ونلمس في تعريف المؤلف له انسياقاً وراء التعريف المعتزلي للمفهوم نفسه ؛ إذ تم توظيف

مفهوم النظر العقلي في علاقته بالعلم لبسط الدلالة العميقة لحد الاعتقاد . «وإذ قد فرغنا مما أردنا أن نذكره من حل الشُّبه والشكوك ، فينبغي أن نبين ما الاعتقاد؟ ونقول : إنه معنى يقوم في النفس لكل شيء معلوم بالحال التي هو عليها ، فإذا خرجت زبدة النظر اكتنفتها العقول ، فانطوت عليها ، وحصلتها في النفوس ، فمازجتها ، فصار الإنسان معتقداً لذلك المعنى الذي حصل له ، ودفعه في نفسه لوقت آخر ، أو لأوقات»⁽³²⁾ .

يعرف سعديا الاعتقاد على أساس المعرفة بالشيء كما هو ، وليس العكس . ويستعمل لتبيان ذلك مفهوم النظر . ويظهر في نص آخر مفهوم الاعتقاد مرفقاً بمزيد من المؤشرات الموضحة لمعناه : «والاعتقاد على ضربين : حق وباطل . فالاعتقاد الحقيقي هو أن يعتقد الشيء على ما هو : الكثير كثيراً ، والقليل قليلاً ، والسواد سواداً ، والبياض بياضاً ، والموجود موجوداً ، والمعدوم معدوماً . . . فالحكيم الحميد من جعل حقائق الأشياء أصلاً ، وأجرى اعتقاده عليه . ومع حكمته ، فهو يثق الموثوق ، ويحذر من المحذور . والجاهل الذميمة من جعل اعتقاده هو الأصل ، وقدر أن حقائق الأشياء تتبع اعتقاده . ومع جهله فهو يثق إلى المحذور ، ويحذر من الموثوق . . .»⁽³³⁾ . وبالرجوع إلى المصادر المعتزلية ، نجد في نصوصها ربطاً مركزياً بين الاعتقاد والعلم . فقد ورد في : «المغني في أبواب التوحيد والعدل» : «الاعتقاد هو العلم»⁽³⁴⁾ ، ونُسب القول إلى المعتزلي الكبير أبي الهذيل العلاف ، وعلى غرار سعديا كاؤون ميز القاضي عبد الجبار بين الاعتقاد الباطل والاعتقاد الحقيقي الموافق لأصل الشيء وحقيقته . كما أن الربط الذي نلمسه في نص الكاؤون بين العلم والنظر هو استعمال شائع في الأدبيات المعتزلية . فالنظر في مفهوم المعتزلة يولد العلم . ولا علم بدون نظر عقلي⁽³⁵⁾ . وفي هذا الإطار يمكن أن نستوعب عمق متابعة صاحب الأمانات والاعتقادات للمعتزلة في إدانة التقليد ، واعتماد التأويل المبني على المجاز في النصوص الدينية المقدسة .

لقد أعمل علماء الكلام من المعتزلة ، ومن تأثر بهم من اليهود ، في هذا

العصر ، «ريين» و«قرايين» ، التأويل المعتمد على النظر العقلي في أصليين مشتركين هما : التوحيد والعدل ، وما تفرع عنهما من قضايا كالتنزيه والتشبيه ، والمحكم والمتشابه ، والجبر والاختيار ، والثواب والعقاب ، وخلق القرآن أو خلق التوراة ، وفي موضوع رؤية الله أو عدم رؤيته . ولما كان الهاجس الذي ظل يؤرق هؤلاء وهؤلاء متمثلاً في تجنب مطاعن الخصوم المختلفين ، فقد سعوا جميعاً إلى تأسيس مواقفهم دينياً . ونحن نفهم دأب المعتزلة ، في هذا الإطار ، على ربط كل المواقف المنافع عنها بأصل ديني معين . فهم «نظروا» جميعاً في لغة النصوص الدينية ، وتحدثوا عن أصول محكمة ، يوجب النظر رد المتشابه من الآي أو الفواسيق إليها . واعتبروا أن الأصل في هذا الرد هو العدل الإلهي ، بحكم أن الباري يفعل الأصلح لعباده . واعتمد من أجل رد المتشابه إلى أصله على اتساع اللغة ، وعلى علاقة اللفظ بالمعنى . ولذلك تحدث المتكلمون من اليهود ، على غرار المعتزلة ، عن المجاز في لغة النصوص الدينية ، وعن لزوم إعمال النظر العقلي في فهم دلالات اللغة المجازية ، وردها إلى المعاني الأصول ، اعتماداً في غالب الأحيان على قرائن سمعية ؛ لأن القرينة العقلية كانت دوماً في التصور الكلامي مطابقة لقيم النص . يقول الفيومي : «فإذ قد بينت أن المعقول والمكتوب والمنقول قد أجمعوا [كذا] على نفي التشبيه عن ربنا بواسطة هذه الألفاظ الجسمانية ، وأقول إنها . . . وما أشبهها من فعل اللغة واتساعها توقع كل واحدة منها على معنى . . . فنعلم أن اللغة هكذا حقيقتها وسبيلها أن تتسع وتستعير وتمثل كما تتسع وتقول : إن السماء ينطق كقوله : (تتعالى) (36) ، השמים מספרים כבוד אל وإن البحر يتكلم (37) ، كما قال (ישعيا) כי אמרים מעוז הים לאמר . . . وما أشبه ذلك لا يحصى سرعة . . . وإنما هي كلها مجازات» (38) .

وقد سعى الفيومي إلى تأصيل فهم جديد لأسفار العهد القديم بمنحه اللغة — غيره من متكلمي عصره — أهمية محورية في تفاسيره وشروحه ، وكذا في ترجماته لكثير من النصوص الدينية العبرية والآرامية . يتضح ذلك بجلاء في التقاء كثير من آرائه ومواقفه بآراء متكلمي عصره ومواقفهم ، وبخاصة في الباب الذي عقده في الكتاب ، ودعاه : «في فرقان بني إسرائيل» (39) ، مثيراً بذلك

داخل اليهودية إحدى قضايا العصر الكبرى ، والمتمثلة آنئذ في القول بقدوم النص الديني أو حدوثه «الموازية لقضية خلق القرآن» . فلغة الوحي في منظور سعديا الكاؤون محدثة ؛ ومن ثمة نجده يصرح بالقول علي غرار شيوخ المعتزلة في عصره : «وحاصل القول إنه خلق كلاماً أوصله في الهوى [كذا] إلى سمع الرسول أو القوم»⁽⁴⁰⁾ ، وقد أسعفه ذلك في تأكيد اتساع هذه اللغة المخلوقة ؛ إذ «لو اقتضرت على لفظ واحد لقل الاستعمال ولم يوصل أن يخبر بها إلا على بعض المقصودات ، لكنها اتسعت حتى أتت بكل مراد . . .»⁽⁴¹⁾ . ولذلك ألح المؤلف على تحديد ضوابط مختلفة في تأويل اللغة الدينية ، راسماً حدوداً صارمة ، تُمكن في نظره من فهم كيفية الانتقال من معنى إلى معنى عن طريق الدليل . يقول في هذا الإطار : «وكل ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجوهر أو العرض فلا بد من أن يوجد في اللغة لذلك معان غير التجسيم حتى يتوافق ما أوجبه النظر . وكل ما نقوله ، نحن معاصر المؤمنين ، من أوصافه مما يشبه بالتجسيم ، فإن ذلك منا تقريب وتمثيل . وليس على مجسم الكلام الذي نقول مثله في الناس . فإذا فهمت هذه الثلث النكت [كذا] . فلا يغالطوك يا أيها الناظر في الكتاب ؛ ويدخلوا عليك الشبه من قولك : كان ، ومن قولك ، أراد ، ومن قولك : رضي وغضب ، وما أشبه ذلك ، وكذلك مما في الكتب . فإن هذه الألفاظ إنما نقولها بعد ثبات الأصل على ما قدمناه ، لترد إليه وتحمل عليه ، لأن البناء إنما يبنى من الأساس إلى فوق ، وليس يبنى من فوق إلى أسفل . فلا تتحير بسبب صفة تراها في الكتب أو تجدنا مجمعين عليه ، فترجع بها في شك على الأصل الذي قد صح وثبت على الحقيقة»⁽⁴²⁾ .

وليس البناء الذي يتحدث عنه الفيومي سوى التأويل القائم على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى ذهني وراء الظاهر . وهو تأويل يتوصل إليه بالقرائن اللفظية النصية والعقلية وبمسالك الدلالات اللغوية ، غير أن المسؤولية الملقاة على عاتق سعيد ، وعلي عاتق غيره من متكلمي اليهودية في عصره ، كانت متشعبة ومعقدة بالنظر إلى طبيعة المخاطبين «قرائيم ، مانويين ، مزدكيين ، نصاري ، مسلمين الخ . . .» وبالنظر كذلك إلى طبيعة النص الديني اليهودي

«نصوص عبرية : التوراة والأنبياء والمكتوبات ، نصوص آرامية : ترجوم أو نفلوس أو الترجمة الآرامية للتوراة ، والتلمود» ، وبالنظر أخيراً إلى طبيعة المرحلة والعصر بالنسبة لتاريخ اليهودية «إرث نصوص التلمود ، لا عقلانية التوجهات الثقافية في «ياشيفات» أو أكاديميات بابل وفلسطين خلال القرون الأولى في العصر الوسيط» . لقد توجه المؤلف من عمق هذا السياق الثقافي المتشعب في يهودية عصره إلى إعادة تفسير العهد القديم ، ورفع الشبه عن «الأمانات والاعتقادات»⁽⁴³⁾ ، انطلاقاً من اللغة العبرية نفسها ، ساعياً إلى احتواء الشرح الذي أحدثه «القراؤون» برفضهم لقدسية التلمود .

لقد ظل التأويل لدى مفكري المعتزلة ومن سار في ركبهم مرتبطاً بالعقل ، وتزايد هذا الارتباط بالانفتاح أكثر فأكثر علي الفكر اليوناني ، وهو ما أصل قدرة العقل بما هو أداة وآلة شارحة للنص بامتياز . وقد كان للسجال والحجاج دور خلاق في بناء فهم للاعتقاد ، وتصور للعمل على «أصول محكمة» يُرد إليها بالتأويل كل الآي ، وكل الفواسيق المتشابهة ، أو الحاملة للشبه داخل الأمانات كما يقول الفيومي ، فعلماء الكلام جميعهم لم يترددوا في بناء نظرية للتأويل تعتمد القرينة دليلاً وحجة في فهم مجاز النص الديني ، وفي تفكيك بني لغته . وإذا كان ذلك قد طبع تاريخ الفكر العقدي واللغوي البياني العربي في العصور اللاحقة ، فإن جهود المتكلمين من اليهود أسعفت الفكر اليهودي في تحقيق نقلة نوعية ، ولجت من خلالها اليهودية العصر العربي – الإسلامي الوسيط من بوابته الواسعة . ووسمت هذه الجهود الكلامية الفكر اليهودي بميسم قار عبر عنه جورج فاجدا في دراساته القيمة حول الفيومي بالقول : «ستبقى نظرية المعرفة لدى سعديا ، علي الأقل في محاورها الكبرى ، العنصر القار والدائم في نظام علوم الدين اليهودي الكلاسيكي طيلة القرون الوسطى»⁽⁴⁴⁾ .

الهوامش والمراجع

- * ابن النديم : «الفهرست» (ص34)
- (1) يدل لفظ التلمود علي الدرس والتعليم ، وقد كتب باللغة العبرية والآرامية . ويتكون من المشنا ، وهي التوراة الشفوية ، والكامارا ، وهي مجموع الشروح التي قام بها شيوخ اليهودية الربية في فلسطين وبابل ما بين (220-500) م . شحلان ، أحمد : «ابن رشد والفكر العبري الوسيط : فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي» الطبعة الأولى . مراكش : 1999 . الجزء الأول ، (ص25) ، هامش رقم (2) .
- (2) من الجذر «درش» الدال في العبرية على فعل الدرس والتفسير ، ومنه «درشان» أي شارح ومفسر ، والمراد بالـ«مدراشيم» الشروح والتفسير التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود .
- (3) . . . وكان أيام الخليفة أبي جعفر المنصور ، الذي تولى الخلافة سنة (163) هـ (754) م ، أن خرج عنان بن داود البغدادي ، الذي كان أحد أعلام الأكاديمية البابلية ، عن رأي جمهور اليهود ، أو عامة الربيين . فأقام بنيان مذهب جديدا عرف فيما بعد بمذهب القرائين ، نسبة إلى اللفظ «مقرأ» وهو اللفظ الذي أطلق على التوراة . . . ، «ابن رشد والفكر العبري الوسيط» ، الجزء الأول (ص27) .
- (4) Vajda, George (1947) **Introduction a la Pensée Juive Du Moyen Age**. J. Vrin, paris p.38.
- (5) Al Kirsani Yáqub (1939 - 1943), **Kitab al anwar wal- Maraqqib.Code of Law**, L.Nemoy, New york.
- Ben Shammai (1982) "Qirsani on the Oness of God", **The Jewish Quaterly Review**. Lxxlll, No: 2Octobar.
- (6) مازالت معظم مصنفات هذا القراء مخطوطة ، ولم ينشر منها سوى النزر اليسير ، انظر على وجه الخصوص :
- Vajda, Gerge (1971) **Deux Commentaires Karaïtes Sur L'ecclésiast**, Leyde, PP.115 - 238.
- Margoliouth, D.S (1903) "A Commentary on the Book of Danial by Jepheth Ibn Ali, the karaite", **Semitic Studies** I-3, Berlin.
- (7) ترجم هذا الكتاب إلى العبرية طويي بن موسى بعنوان « **מחכמת פתי** » أو «من حكمة الحمقى» ، انظر بخصوص مذهب البصير :
- "La Démonstration De L'unité Divine D'après Yusuf al-Bacir", in **Studies in Mysticism and Religion Presented to G.Scholem**, 1967. PP. 224 - 230.
- (8) رئيس الطوائف اليهودية علي أرض الإسلام ، وممثلها أمام السلطة الدنيوية المتمثلة ، أنتذ ، في الخلافة العباسية .
- (9) حقق J.H Dermbourg جزءاً من هذه الترجمات ، انظر : **Œuvre Complète De Saadia ben Iosef al Fayyumi** . باريس 1893 . وانظر أيضا تحقيق يوسف قافح لنشيد الأنشيد «القدس» 1962 ، والمزامير «القدس» 1966 ، وأيوب «القدس» 1973 ، والأمثال «القدس» 1976 .
- Zafrani, Haim et Caquot, André (1989), **la Version Arabe de la Bible de Saadia Gaon, L'Ecclésiaste et son Commentaire: le Livre de l'Ascèse**. Maisonneuve et La rose, Paris .

De Fayyoun, Saadya (1891) **Sefer Yesira Ou Livre La Création par Saadya De Fauuoum**, (10)
Publié et Traduit par Mayer Lambert. Paris.

(11) نعتمد في هذه الدراسة على تحقيق S.Landauer «ليدن 1880» ويمكن الرجوع أيضاً إلى تحقيق يوسف قافح للكتاب ، المرفق بترجمة عبرية حديثة نشرت في القدس سنة 1970 . وانظر أيضاً الترجمة الإنجليزية للكتاب في :

Rosenblatt, S.(1948) The Book of the Beliefs and Opinions, New Haven, 1948.

(12) انظر على سبيل التمثيل لا الحصر ما أورده الشهرستاني بخصوص ملة اليهود وفرقهم ، والنحل المختلفة المنبثقة عن عقائدهم في «الملل والنحل» الجزء الثاني (ص54) ، وكذا ما أورده ابن حزم الأندلسي في «الفصل في الأهواء الملل والنحل» ، الجزء الأول ، ص117-119 ، وما ساقه ابن النديم في «الفهرست» ، ص34 وما يليها .

(13) الأمانات والاعتقادات ، ص 32 .

(14) الأمانات والاعتقادات ، ص42 .

(15) الأمانات والاعتقادات ، ص73 .

(16) الأمانات والاعتقادات ، ص67-77 من المؤكد أن خطاب المؤلف موجه أيضاً إلى مجسمة اليهود الذين أغرقوا في التجسيد ، وأثبتوا للصانع الأبعاد والأجزاء . وهم مؤلفون وكتبة شارحون ، تشبعوا بالغنوص ، وصدروا في أعمالهم عن موروث الشرق القديم . نذكر من أهم المصنفات التي وصلتنا من هذا العصر : «سفر شعور قوماً» ، أو مقاسات الذات العظمى ، و«بيرقي الربيعي» انظر حول هذه المؤلفات : حميد ، عبد الرحيم : «التصوف اليهودي «القبال» والتصوف الإسلامي : دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى الليوني ومحبي الدين بن عربي» ، جامعة ابن زهر ، كلية الآداب ، أغادير 2001 ، ص106 - 129 «أطروحة مرقونة» .

(17) التصوف اليهودي «القبال» والتصوف الإسلامي ، ص85 .

(18) التصوف اليهودي «القبال» والتصوف الإسلامي ، ص86 .

(19) لا ينبغي أن يغرب عن الذهن تضلع الفيومي في اللغة ، فهو أحد المؤسسين الحقيقيين لقواعد الـ «دقدوق» أي علم النحو العبري ، وكتابه الـ «إكرون» «القدس 1978» شاهد على ريادة فتحت مسلك الإفادة من علوم العربية وفي مقدمتها علم النحو . وهو النهج الذي سار عليه لاحقاً جل علماء اللغة العبرية من يهود الغرب الإسلامي ، سواء ببلاد المغرب أم ببلاد الأندلس ، وفي مقدمتهم مروان بن جناح صاحب «اللمع» وكتاب «المستلحق» . انظر ، «ابن رشد والفكر العبري الوسيط» ، ص121-134 .

(20) ابن رشد والفكر العبري الوسيط ، ص147 .

(21) ابن رشد والفكر العبري الوسيط .

(22) ابن رشد والفكر العبري الوسيط ، ص154 .

(23) الشهرستاني ، عبد الكريم : «نهاية الإقدام في علم الكلام» حرره وصححه الفريد جيوم ، مكتبة الثقافة الدينية ، د . ت ، ص220 - 221 .

(24) نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص168 .

- (25) نهاية الإقدام في علم الكلام .
- (26) نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص 4-5 .
- Vajda, George. "Autour De La Théorie De La Connaissance Chez Saadia, **Revue** (27)
- Des études Juives**. CXXVI (2-3), Avril Septembre 1967:
- Etudes sur Saadia. **Revue Des E'tudes Juives** CIX.1948.
- Etudes sur Saadia (1948) P.12. (28)
- Etudes sur Saadia (1948) P.14. (29)
- Etudes sur Saadia (1948) PP.24-25. (30)
- Etudes sur Saadia (1948) P.22. (31)
- Etudes sur Saadia (1948) P.11. (32)
- Etudes sur Saadia (1948) P.11. (33)
- (34) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار : «المغني في أبواب التوحيد والعدل» ، الجزء الثاني عشر ، القاهرة : 1965 ، ص 25 .
- (35) أبو زيد ، نصر حامد ، «الاتجاه العقلي في التفسير : دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» . دار المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء 1996 .
- (36) سفر المزامير — 2 «السموات تنطق بمجد الله» .
- (37) سفر إشعيا : XXIII 4 «فالبهر تكلم قال . .» .
- (38) الأمانات والاعتقادات ، ص 95 - 98 .
- (39) المقالة الثامنة في فرقان بني إسرائيل ، ص 229 - 254 .
- (40) المقالة الثامنة في فرقان بني إسرائيل ، ص 105 .
- (41) المقالة الثامنة في فرقان بني إسرائيل ، ص 96 .
- (42) الأمانات والاعتقادات ، ص 92 - 93 .
- (43) الأمانات والاعتقادات : خطبة الكتاب .
- Vajda, George "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", Dans Revue des (44)
- études juive. CXXVI, Avril - Septembre, 1967.