

نماذج من التفاعل التعاوني بين العرب واليهود في الأندلس

أ. د. ليلى إبراهيم أبو المجد*



تتوقف قضية التفاعل بين الشعوب على مجموعة من العناصر أهمها: التواصل الجغرافي، والتواصل المعرفي بمعنى وجود أرضية مشتركة من المفاهيم، وحرية تسمح بانتقال المعرفة من جهة إلى أخرى وتوظيفها في إنتاج معرفة جديدة تعد ثمرة لهذا التفاعل. وقد كانت هذه العناصر جمیعاً متوفرة في البيئة الأندلسية ما سمح لليهود بالاستفادة من البيئة الإسلامية في تلك البلاد لإنتاج معرفة تظهر فيها عناصر مهمة من هذا التأثير وأبرز ما يمكن الإشارة إليه ما ورد في هذه المقالة استخدام العلوم اللغوية العربية ومناهجها لإعادة إحياء اللغة العبرية وفق أنظمة مستوردة ما ابتكره المسلمون في اللغة وعلومها.

أستاذة بقسم اللغة العبرية وأدابها بكلية
الآداب عين شمس.

هناك عناصر أو مقومات يجب أن تجتمع معاً كي يحدث تفاعل حضاري بين الشعوب في أي مكان وأي زمان..

ويمكننا أن نجمل هذه العناصر في الآتي:

١. **البيئة الملائمة:** وأقصد بها المجتمع الذي يجمع بين التنوع العرقي والديني والحضاري، وينعم في الوقت نفسه بالسلام والاستقرار والمساواة التامة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات.

٢. **الحرية:** وهي تشمل حرية الإبداع ، وحرية النقد ، كما تشمل . أيضاً . حرية الإقامة والانتقال من قطر إلى آخر دون قيود أو عوائق.

٣. **تشجيع العلم والعلماء:** وتقديم الدعم المادي والأدبي للعلماء والمفكرين والمبدعين؛ كي يتفرغوا للبحث والتأليف، سواء كان هذا الدعم من الحكام والملوك والأمراء، أو من الأثرياء.

٤. **العنصر البشري الخلّاق**

وقد اجتمعت هذه العناصر الأربع في الأندلس في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي (٩٠٠ - ١٢٠٠).

فلقد ضم المجتمع الأندلسي أعرافاً وديانات وثقافات مختلفة، والتزم الفاتحون العرب بتعاليم الإسلام، أي: بالعدل والمساواة وعدم التمييز القائم على أساس اللون أو الدين أو العرق، فكان ذلك سبباً من أسباب تدفق اليهود بأعداد غزيرة إلى الأندلس.

كما حرص الحكام من بني أمية على منافسة الدولة العباسية في المشرق، فلم يذخروا جهداً في تذليل كل العقبات التي تعرّض سبيل الطاقات الإبداعية الخلاقية، فاجتذبت الأندلس إليها علماء ومفكرين ذوي ثقافة موسوعية ورؤى كليّة للأمور، ومبدعين ومنظرين. كل في مجال تخصصه.

فظهر بين اليهود دوناش بن لبراط، وصموئيل هناجيد، وسليمان بن جبيرول، ويهودا الحريزي، ويهودا اللاوي، وموسى بن ميمون.

لذلك تم التفاعل بين العرب واليهود في المجتمع الأندلسي وأنثر ثماراً وفيرة ومتعددة، حتى استحق أن يُلقب هذا العصر بـ «العصر الذهبي للأدب العربي». وبطبيعة الحال لم تكن هذه العناصر موجودة طيلة فترة الوجود العربي في الأندلس، كما لم تتوافر جميعها في أنحاء العالم الإسلامي كافة. بينما ارتبط التفاعل بين العرب واليهود

بوجود هذه العناصر الأربع، فإذا غاب أحدها لا يتم التفاعل ولا تتحقق الثمار المرجوة منه، وقد يكون هذا هو السبب الأساسي في أن التفاعل بين العرب واليهود في أقطار المشرق الإسلامي لم يثمر مثل ثمار الأندلس سواء في الوفرة أو التنوع.

لقد شهدت الأندلس زخماً من الإبداعات في كافة المجالات: في الأدب واللغة وفي الفلسفة والفقه والشريعة والتصوف والطب والجبر والحساب والعقاقير والفلك والتجييم وغيره من الآداب والعلوم.. بل إن هناك الكثير من الإبداعات التي ظهرت في المشرق لم تبلور صورتها النهائية إلا في الأندلس..

وعلى سبيل المثال:

في مجال اللغة:بدأ اهتمام اليهود باللغة العبرية في المشرق في القرن السابع الميلادي بعد الفتح العربي؛ فقد تلذموا على يد العرب، وبعد الانشقاق الذي حدث في صفوف اليهودية في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، ونتج عنه ظهور فرقة اليهود القرائين الذين لم يعترفوا إلا بأسفار موسى الخمسة وسفر يوشع بن نون فقط، حيث لجأ اليهود القراؤون إلى تحليل نص التوراة تحليلًا عقلياً ليحاجوا به الربانيين. ومن الناحية الأخرى فقد انبرى الربانيون للدفاع عن مذهبهم وللدليل عليهم من جنس ادعائهم..

فقام سعديا الفيومي^(١) وهو من الربانيين - بالتصدي للقرائين، ولم يقتصر دفاعه على الجانب اللغوي فقط^(٢) بل تعداه للجانب العقدي؛ فقد دافع عن الموروثات والleroيات التي يرفضها القراؤون، وقام بتفسيرها بأسلوب عقلاني، متآثرًا بآراء المتكلمين المسلمين، ومن ناحية أخرى حاول أن يوفق بين اليهودية والفلسفة الإسلامية بما تشتمل عليه من عناصر فلسفية هلينية أفلاطونية وأرسطاطاليسية وأفلاطونية محدثة، وذلك في كتاب (الأمانات والاعتقادات).

فمؤلفات سعديا تثبت أن دراسة النحو العربي قد بدأت في الشرق أولاً، كما أن أولى محاولات اليهود واهتماماتهم بنص العهد القديم قد ظهرت في الشرق^(٣) أيضاً، فحاولوا وضع نظام للنقط وعلامات لضبط قواعد النطق والقراءة في العهد القديم؛ لذلك سميت هذه المحاولات باسماء البلدان التي ظهرت فيها: مثل النظام البابلي، والنظام الفلسطيني، والنظام الطبري.

وجاءت المصطلحات في هذه الأنظمة باللغة الآرامية، وهي اللغة التي كانت سائدة على أسننة اليهود قبل انتشار اللغة العربية.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الأنظمة لم تبلور في شكلها النهائي إلا في الأندلس، ولم يتم تحديد النص المضبوط والمعتمد في قراءة العهد القديم إلا في الأندلس في القرن العاشر الميلادي^(٤).

فالإحياء الحقيقي للغة العربية لم يتم إلا في الأندلس؛ حيث ظهر فيها أو وفد إليها أساطين النحو العربي الذين يرجع إليهم الفضل في نهضة الدراسات النحوية^(٥): مثل مناهم بن سروق (٩١٠ - ٩٧٠ م) وتلاميذه إسحاق جيقاطيلا، إسحاق بن قفرون، وبهودا بن داود (حيوج)، ومنافسُه مناهم دوناش بن لبراط (٩٢٠ - ٩٩٠ م)^(٦).

وقد عاش كل من مناهم ودوناش في كنف اليهودي حسدي بن شفروط (٩١٥ - ٩٧٠ م) الوزير في بلاط الخليفة عبد الرحمن الثالث في قرطبة.

وترجع شهرة كل من مناهم بن سروق ودوناش بن لبراط إلى كونهما أول من لفت النظر إلى أهمية دراسة النحو العربي لفهم لغة التوراة فهما صحيحاً، وكان كل منهما منظراً وصاحب منهج مختلف عن الآخر..

فحين نجد دوناش الذي تلقى تعليمه على يد سعديا الفيومي في العراق - موطن الخليل بن أحمد - يلجنأ إلى دراسة النحو العربي على ضوء المنهج المقارن؛ فاستعان بالآرامية والعربية لتفسير وفهم النص العربي وللغة العربية.

أما مناهم فكان له منهج مختلف؛ حيث يرى أن اللغة العربية يفسّر بعضها ببعضًا؛ لذلك ساعدت دوناش دراسته المقارنة ونظرته الثاقبة على أن يكتشف القرابة الشديدة بين العربية والعبرية، كما ساعده إقباله على التراث العربي على التفاعل معه، وأوحى إليه ب فكرة تطبيق أوزان الشعر العربي على الشعر العربي، فقام بأول محاولة في هذا السبيل وقدّم لليهود أول شعر عربي موزون ومدقق على غرار الشعر العربي.

وستنقي الضوء في هذه الورقة البحثية على نظرية دوناش في الشعر العربي التي حاكى بها نظرية الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٥ هـ - ٧٩١ م) في العروض والقافية، وسنعرض كيف تغلب دوناش في نظامه الشعري على الفروق الصوتية بين العربية والعبرية، ولماذا لم يكتب لتيار التجديد والحداثة هذا أن يستمر؟

ثانياً: في مجال الأدب: هناك فنون عربية ظهرت في المشرق العربي؛ مثل فن المقامة الذي ابتدعه بديع الزمان الهمданى في القرن الرابع الهجري، وقد بلغ هذا الفن ذروته على يد الحريري (١١٢١ - ١٠٢٤ م)، وانتشرت مقامات الحريري في المشرق والمغرب، وأقبل الناس على قراءتها وشفقوا بها.

وعلى الرغم من أن أول محاكاة عربية لفن المقامة ظهرت في روما - وقام بها سليمان بن مقبل في القرن الثالث عشر الميلادي - فإن هذا الفن لم يبلغ ذروته في العربية إلا على يد يهودا الحريري، الذي ولد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر في طليطلة بالأندلس، ومات حوالي ١٢٣٥ م في إقليم بروفانس، وتقلّ بين العديد من الأقطار الإسلامية مثل: مصر والشام والعراق، وقد طلب منه أثرياء اليهود في قرطبة

أن يترجم لهم مقامات الحريري، على الرغم من صعوبة هذا العمل؛ لأن هذا الفن كان الغرض منه تعليم الناشئة الأساليب الأدبية البلاغية التي تعتمد على السجع والبديع. وجاءت المقامات في صورة حكايات قصيرة تضم طائفة من أخبار المسؤولين الذين اشتهروا في القرن الرابع الهجري؛ حيث اتخذوا الأدب حرفة يتکسبون بها، كما تتضمن نقداً لبعض العادات ولأنماط من السلوك التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، كل ذلك بأسلوب أدبي مسجوع يتخلله أبيات من الشعر؛ لذلك كله لم تكن الترجمة سهلة، ولو لا أن يهودا الحريزي شاعر وموهوب يتمتع بحس مرهف ويملك ناصية اللفتين العربية والعبرية ما جاءت ترجمته بهذه الدرجة من الروعة والإبداع؛ فالقارئ لهذه المقامات العبرية لا يشعر أنها مترجمة؛ لأن يهودا الحريزي قام بعبئنة أو على الأصح بتهويد كل الرموز الإسلامية في مقامات الحريري واستبدلها برموز يهودية، كما استبدل النقد الموجه للعادات وأنماط السلوك السيء في المجتمع الإسلامي بنظائرها في المجتمع اليهودي، كل ذلك بأسلوب أدبي مسجوع سلس متفق تخلله مقطوعات شعرية مقفاة صاغها وفق البحور والأوزان العربية، وتعكس ما يتمتع به هذا الأديب من موهبة مكنته من التفاعل مع الثقافة العربية لينتج أدباً ذا طابع يهودي. وقد طبعت هذه المقامات المترجمة فيما بعد تحت عنوان «حكايات إتيئيل».

وقد ندم يهودا الحريزي على ما أنفق فيها من جهد ووقت؛ فقد استغرقت الترجمة خمس سنوات، والترجمة مهما بلغت من دقة وإتقان ستُنسب إلى مؤلفها الأصلي، وسيقال عنها: إنها ترجمة، وقام بعد ذلك بتأليف مقامات خاصة به جاءت تحت عنوان «تحكموني»، ولكنها لم تخل من تأثير بديع الزمان والحريري ولا من تأثير الثقافة العربية الإسلامية^(٧).

وقد تطور فن المقامة في الأندلس، وتفاعل مع البيئة الأندلسية، وظهرت في نهاية المطاف مقامات ذات طابع مسيحي أسباني. وتُعد مقامات الغزل للأديب اليهودي يعقوب بن إيزر^(٨) الذي ظهر في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الميلادي في القسم الذي استردَه الملوك والحكام الأسبان من العرب، وتُعد هذه المقامات أبرز شاهد على ذلك في مجال الدراسات العبرية.

ثالثاً:

في مجال الدراسات الدينية: على الرغم من أن اليهود في الشرق قد صرفوا كل اهتمامهم إلى الدراسات الدينية؛ فكتاب «المشنا». وهو الكتاب التشريعي الذي يأتي بعد العهد القديم من حيث المنزلة الدينية. قام بوضعه أجيال من المعلمين في المدارس الدينية في الشرق، وتم بلورته في صورته النهائية مطلع القرن الثالث الميلادي، ثم اليهودية مدارسها الفكرية وتياراتها الدينية

وُضعت الشروح والتفاسير على «الأصل» في الشرق أيضاً من القرن الثالث إلى القرن السادس الميلادي، وتُعرف باسم «الجمارا»، وتم ذلك في المدارس الدينية اليهودية في بابل وفلسطين، ونتج عن ذلك تلمودان هما: التلمود البابلي، والتلمود الفلسطيني.

ورغم ذلك، فإن علماء الأندلس وجنوب فرنسا لهم بصمة واضحة في الدراسات الدينية اليهودية بوجه عام وفي التلمود بصفة خاصة؛ فجميع طبعات التلمود البابلي - وهو الأفضل والأكثر شهرة - لا تخلو صفحاتها من شرح الرياني شلومو يتسحاق الذي يلقب اختصاراً بـ«راشي» (١٠٤٠ - ١١٠٥ م)، وعاش في جنوب فرنسا (إقليم بروفانس)، وقد نجح في تفسير معظم التلمود البابلي (من المثنا والشروح؛ أي الجمارا) فكان يفسّر كل جملة ويشرح المفردات الصعبة، وفي أثناء تفسيره قام بعمل هام جداً وهو تحديد النص الأساسي الذي تقوم عليه دراسة التلمود. والنص الذي اعتمدته راشي كمتن للتلمود هو الذي تم اعتماده إلى يومنا هذا^(٤).

ثم قام تلاميذ راشي - ومعظمهم من أقاربه وأحفاده - بتفسير الأجزاء المترفة التي لم يتمكّن راشي من تفسيرها أو التي اختلفوا معه في تفسيرها، ويسّمى التفسير الذي قام به تلاميذ راشي بـ«الإضافات»؛ لأنها إضافة وتممة لتفسير راشي.

وتتكون الصفحة في طبعات التلمود^(٥) من متن المثنا، ويأتي في وسط الصفحة، ثم يليه الشرح أبي: الجمارا، وإلى جانبه على اليميني الداخلي من الصفحة يأتي تفسير راشي للتلمود، وعلى اليميني الخارجي للصفحة تأتي الإضافات، ولكي يتم التمييز في الصفحة بين المتن والشرح من جهة، وبين تفسير راشي والإضافات من جهة أخرى طبعوا المتن بحروف آشورية مربعة (أي: عبرية)، وهي نفس الحروف التي تتخذ في طباعة أسفار التوراة، بينما طبعوا تفسير «راشي» والإضافات بحروف مائة أندلسية، وقد عرفت فيما بعد باسم «خط راشي» نظراً لاستخدامها في طبع تفسير راشي والشهرة والمكانة التي حظي بها هذا التفسير.

ولم يقتصر دور علماء الأندلس في مجال الدراسات الدينية على ما قام به راشي وتلاميذه؛ فهناك الكثير من العلماء الذين ظهروا في الأندلس وأدلو بدلائهم، ولكننا سنكتفي بذكر مثال آخر، وهو: موسى بن ميمون، الذي ولد في قرطبة بالأندلس عام ١١٢٥ م، وقضى فترة من حياته متقللاً بين المغرب العربي وشمال أفريقيا، حتى رحل إلى مصر ١١٦٥ م وقضى فيها بقية حياته حتى وافته المنية عام ١٢٠٤ م..

وسوف نلقي الضوء في هذه الورقة على أثر التفاعل بين الإسلام واليهودية في كتاب «تشريعية الشريعة MISHNEH TORAH» لموسى بن ميمون.. يرجع سبب اختياري لهذا المؤلف إلى عدة أسباب:

١- إن جميع المراجع التي اعتمدت عليها لم تتحدث عن تأثير الفقه الإسلامي في كتاب «تشية الشريعة»، وقالت عنه: إنه تجميع للتشريعات الموجودة في ثنايا التراث اليهودي (العهد القديم والشنا والتلمود)، وقالت: «إن النقد الذي وجه لهذا الكتاب من إبراهام بن داود . وهو معاصر موسى بن ميمون . لأنه لم يذكر أسانيد الرواية اليهودية»؛ بعبارة أخرى: لأنه لم يذكر المصدر العربي الذي استمد منه هذه التشريعات، وهذا هو ما تم تداركه في العصر الحديث عند نشر الكتاب؛ فكل مجلد من مجلدات الكتاب الأربعة عشر قام باحث يهودي بمحاولة تأصيل ما جاء فيه من تشريعات وأحكام، وردّها بشيء من التعسف والتأويل إلى أصول يهودية: إما في العهد القديم أو المشنا أو التلمود، ولم يشر أحدّهم مجرد إشارة إلى تأثير إسلامي أو خلافه.

٢- إن معظم الأبحاث والدراسات التي تتناول مؤلفات موسى بن ميمون تسلط الضوء عليه بوصفه فيلسوفاً، وتناقش ما جاء في كتابه «دلالة الحائرين» من آراء كلامية وفلسفية، على الرغم من أن هذا الكتاب قد وجَد معارضة شديدة من فريق كبير من اليهود الأصوليين، وظل حتى العصر الحديث ضمن مائة كتاب ممنوع من النشر والتداول بين اليهود، وقد تم حظره وإحراقه في فرنسا ١٢٢٣ م، وتم حظره وتحريمه في بولندا ١٥٦٣ م^(١).

٣- السبب الأخير الذي دفعني إلى الإقدام على تناول أثر الفقه الإسلامي في كتاب «تشية الشريعة»: أنه ما زال باقياً إلى الآن، بل إنه بمثابة المرجعية الدينية للأصوليين في إسرائيل حالياً.

وبذلك فإن النماذج التي سنعرضها في هذه الورقة البحثية والتي تعكس التفاعل الثقافي بين العرب واليهود هي:

١- نظرية دوناش بن لبراط في الشعر العربي، والتي تأثر فيها بنظرية الخليل بن أحمد في العروض والقافية^(١٢).

٢- قصائد «رشوت» لسليمان بن جبيرول، وهي محاكاة قام بها الشاعر والفيلسوف اليهودي ليحاكي سورة الفاتحة في الشكل والوظيفة التي تقوم بها الفاتحة في الصلاة عند المسلمين، وقد جاءت هذه المحاكاة في صورة شعر موزون ومدقق على غرار الشعر العربي، وقد ألحقت بالصلاحة اليهودية^(١٣).

٣- أثر الفقه الإسلامي وكتاب «المحل» لابن حزم على وجه الخصوص في كتاب «تشية الشريعة» للفقيه الرياني موسى بن ميمون.

أولاً: نظرية دوناش في الأوزان الشعرية

لم يعرف بنو إسرائيل قبل دوناش شعراً موزوناً ومقوّى على غرار الشعر العربي، وكان الشعر العربي ينحصر في أشعار دينية تسمى «بيوط»، وكانت مخصصة لخدمة الطقوس الدينية على مدار السنة.

ويتكون «البيوط» - أي: الشعر الديني - من فقرات بينها نوع من التماثل في عدد الأسطر، وكانوا يستخدمون في وزن تلك الأسطر ما يسمى بـ«وزن الكلمات»، وهو ليس وزناً بالمعنى المفهوم، ولكنه التزام بعدد معين من الكلمات يأتي بها الشاعر في كل سطر، ويتم تحديد الكلمات على أساس عدد النبرات الأساسية في كل سطر، أمّا النبرات الثانوية فلا تدخل في الحسبان، وبذلك لم يكن طول الأسطر واحداً.

وهناك قالبان لوزن الكلمات:

القالب البسيط: ويكون فيه السطر من كلمتين أو ثلاث كلمات.

القالب المركب: يتكون فيه السطر من ثلاثة أو أربعة أضلاع، ويكون كل ضلع من كلمتين.

ولم يعرف الشعر العربي الديني القافية إلا بعد الفتح العربي للشام، ما يرجح أنها وليدة التأثر بالشعر العربي، وكان الشعراء قبل هذا التاريخ ينهون أسطر كل فقرة بكلمة معينة ذات دلالة تتعلق بالمناسبة التي يرثّل فيها هذا النوع من الشعر الديني.

فجاء دوناش وأحدث ثورة على هذا التراث الشعري ذي الخصوصية الدينية؛ فقد كان الشعر الديني منتشرًا وشائعاً بين الجمهور بسبب ارتباطه بصلة الجماعة واندماجه فيها، وكانت بعض أنواع «البيوط» تعتمد على اشتراك جمهور المصلين مع «الحزان» أي: المنشد الذي يؤمّ المصلين، فكان الجمهور يقوم بترديد أجزاء معينة خلف «الحزان»، ما أكسب الشعر الديني شعبية كبيرة وشكلَّ عقبةً في طريق تطبيق العروض العربي عليه؛ نظراً لاعتماده على نظام النطق الفلسطيني، وهو يختلف عن نظام النطق الطبرى الذى اختاره دوناش وقام بتطبيق العروض العربي عليه؛ فالنظام الطبرى يتفق مع الأساس الذى يقوم عليه العروض العربي وهو توالي الحركة والسكنى بنظام معين، وهو يميز بين نوعين من الحركات: حركات عادية، وحركات مخطوفة بينهما فروق في الكم، فحاول دوناش عن طريق المقابلة بين السكون المتحرك والحركات المخطوفة في نظام القراءة الطبرى وبين الحركة في العربية أن يثيري العربية بمقاطع قصيرة مفتوحة؛ أي: «حركات» فن العروض العربي من جهة، وأن يتغلب على نقطة اختلاف بين العربية والערבية، وهي مسألة «الابتداء بالساكن» الموجدة بكثرة في العربية، وأورد قائمة طويلة تضم أسماء وأفعالاً مشتركة في اللفتين، وعلى حين تبدأ في العربية بحركة نجدها تبدأ في العربية بسكنى متحرك أو سكون مركب (حركة مخطوفة).

نورد منها النماذج الآتية:

كِمُو: هي نفسها «كمًا» في العربية.

قِفَرْتُم: هو نفسه الفعل «قَبَرْتُم» في العربية.

حَفَرْتُم: هو نفسه الفعل «حَفَرْتُم» في العربية.

أما ثانية الاختلافات الجوهرية بين العربية والعبرية: فهو أن العربية لا تقبل الجمع بين الساكنين إلا في الوقف نثراً وفي القافية شعراً، بينما يشيع في العبرية الجمع بين ساكنين، ويرجع ذلك في حالات كثيرة إلى زوال الإعراب من العبرية؛ لذلك كان أمام دوناش أحد أمرين: إما أن يطبق العروض العربي كما هو، وفي هذه الحالة عليه أن يغير من قراءة وشكل الكلام، ويقوم بتقصير الحركات الطويلة في نهاية الكلمات كي لا يقف بساكنين في نهاية الكلمة، أو أن يغير في العروض العربي، بحيث يمكن تطبيقه على اللغة العبرية. وتبين من الهجوم الذي شنه تلاميذ مناحم بن سروق على الأوزان العربية أن دوناش قد قام بتقصير الحركات الطويلة في آخر الكلمات في العبرية تقديراً للتقاء ساكنين، وبذلك ألحق ضرراً كبيراً باللغة العبرية، أو بتعبير تلاميذ مناحم: «إنه أفسد العبرية»؛ فاللغة العبرية لغة نبرية، وتميل العبرية إلى نبر المقطع الأخير في الكلمة، وهو المقطع الطويل المغلق، ويترتب على تغيير موضع النبر في الكلمة تغيير المعنى..

على سبيل المثال: كلمة «دوريش» التي وردت في استدراكات تلاميذ مناحم على دوناش يقع النبر في المقطع الأخير فيها وهي فعل في الزمن الحالي، لكن إن قصرت الحركة وأصبحت «دُورش» انتقل النبر إلى المقطع الأول وأصبحت اسمًا مشتقاً من «الأوزان السيجوجولية»، وبالتالي تغير المعنى، وفي هذا إفساد للغة العبرية، حفاظاً على العروض العربي وعلى النبر العروضي، فالوتد في العبرية هو موضع الارتباك في الإيقاع، ويقع النبر العروضي في الشعر العربي على الجزء الثاني من الوتد المجموع، أي: على الحركة الثانية (٥//٥) فالخلط المائل يرمز للحركة التي تعني أي حرف صامت مشكولاً بحركة قصيرة مثل حروف الفعل «ضرَبَ»؛ فهو عروضاً ثلاثة حركات ///، وترمز الدائرة إما للسكنى الظاهر أي: الحرف الصامت الموقف عليه بسكون مثل الدال في «قد»، وقد يكون حركة مد مثل الفتحة الطويلة (ألف المد) والضمة الطويلة (واو المد) والكسرة الطويلة (ياء المد) في «ما ، نُور ، في»؛ فهذه الكلمات عروضاً ٥/٥ ، ٥/٥ ، ٥/٥.

فكلمة «دوريش» بعد تقصير حركة المقطع الأخير أصبحت «دورش»، وبتقصير الحركة انتقل النبر إلى المقطع الأول، وبناءً على انتقال النبر تغير المعنى، ومن الناحية العروضية لا يقع عليها النبر العروضي، فهي سبيان، وهذا ما اعتبروه إفساداً للغة العبرية.

وهنالك خطأ آخر وقع فيه دوناش عند تطبيق العروض على الشعر العربي: وهو نظرته إلى مفهوم الحركة والسكن في العروض العربي أو ماهية المتحرك والساكن؛ فكما ذكرنا فالحركة تعني: الحرف المتحرك بحركة فتحة أو كسرة أو ضمة، أما السكون أو (الساكن) فهو الحرف الموقوف عليه سكون، أو هو حركة المد الطويلة، والأساس الذي يقوم عليه العروض العربي هو توالي الحركة والسكن بنظام معين، وينتج عنه وحدات وظيفية صغيرة هي السبب بنوعيه والوتد بنوعيه:

توالي حركة سكون (٥ /) ينتج عنه سبب خفيف مثل (قد).

توالي حركة ثم حركة (١ /) ينتج عنه سبب ثقيل مثل (لم).

توالي حركة فحركة ثم سكون (١ / ٥) ينتج عنه وتد مجموع مثل (بكى).

توالي حركة سكون حركة (١ / ٥) ينتج عنه وتد مفروق مثل (قام).

ولكن نظراً لأن العربية تفتقر إلى توالي المقاطع المفتوحة والمقطاع المغلقة، وهذا التوالي هو الذي ينشأ عنه الوتد المجموع، وهو يوجد فقط في بعض الكلمات التي تأتي على الأوزان السيجوجلية (مجموعة أوزان إسمية تشكل حركة السيجوجل)، وهي الكسرة القصيرة الممالة القاسم المشترك بين هذه الأوزان)، ونظراً لقلة هذه الأوزان الإسمية النسبية - إذا ما قيست بما عليه اللغة العربية من ثراء - اضطر دوناش إلى تجاهل تلك الأوزان عند تكوين الوتد في الشعر العربي، على الرغم من أنها تطابق ميزاته سببين، والرمز (X) فوق الحرف يرمز للقطع أيًا كان نوعه، والرمز (٥ /) فوق الحرف يرمز لنصف المقطع، وبالتالي فالسبب يأخذ الرمز (-)، والوتد يأخذ الرمز (١-)، وهي نظرة المستشرقين إلى الشعر العربي، وهنا أخطأ دوناش في فهم الحركة أو المتحرك كما جاءت في العروض العربي؛ فقد جعل الخليل بن أحمد هذه الحركة جزءاً من السبب سواء كان خفيفاً أم ثقيلاً، أما دوناش فقد اعتبر الحركة سبباً قائماً بذاته.

وبناءً على ما سبق ساوى دوناش بين الحركة (ح) وبين الحركة والسكن (فر) وجعل كلّاً منهما سبباً، على حين أن الأولى في العربية جزء من سبب، أما الثانية فهي سبب خفيف، وساوى - أيضاً - بين (عيز) وهي سبب متوازن كما سماها حازم القرطاجي، وهي قرينة الفافية، وبين (ح)؛ فكلاهما عند دوناش سبب.

ويتبين مما سبق أن السبب عند دوناش واحد يقابل السبب الخفيف في العربية، ويأتي بالصور التالية:

١- مقطع قصير مفتوح مثل (ح) يقابل في العربية (ض).

- ٢- مقطع طويل مفتوح مثل (ما) ويقابل في العربية (ما).
- ٣- مقطع قصير مغلق مثل (فـ) ويقابل في العربية (قدـ).
- ٤- مقطع طويل محكم الفلق مثل (عـيـنـ) ويقابل في العربية (فـيلـ).
- ٥- (آفـ) ويقابل في العربية (نـاـمـ) و(شـوـقـ) ويقابل في العربية (نوـرـ).

وبعد أن شـكـل دوناش السبـبـ الخـفـيفـ (١ / ٥) راح يبحث عن الحـرـكةـ التي يمكن أن تـسـبـقـ هذا السـبـبـ وتـكـونـ معـهـ الـوـتـدـ المـجـمـوعـ (٥ / ٥ = ٥ / ٥)، ولاحظ كـثـرةـ السـكـونـ المـتـحـرـكـ والـسـكـونـ المـرـكـبـ (الـحـرـكـاتـ المـخـطـوـفةـ) فيـ العـبـرـيـةـ، فـأـوـحـتـ هـذـهـ الـكـثـرةـ إـلـىـ دـوـنـاـشـ بـاـمـكـانـيـةـ اـسـتـخـدـامـهـاـ كـمـقـابـلـ للـحـرـكـةـ فيـ الـعـرـوـضـ الـعـرـبـيـ، خـصـوصـاـ أـنـهـاـ تـنـطـقـ فيـ النـظـامـ الـطـبـرـيـ كـحـرـكـاتـ قـصـيرـةـ أوـ مـخـطـوـفةـ كـمـاـ ذـكـرـنـاـ.

ومن أجل هذه المعطيات مجتمعة حـدـدـ دونـاـشـ حالـاتـ الـوـتـدـ فيـ العـبـرـيـ وـجـعـلـهـ نـوـعاـ واحدـاـ يـقـابـلـ الـوـتـدـ المـجـمـوعـ فيـ العـبـرـيـ، وـحـصـرـهـ فيـ التـالـيـ:

١- الحـرـفـ المـتـحـرـكـ بـسـكـونـ مـتـحـرـكـ أوـ سـكـونـ مـرـكـبـ + المـقـطـعـ القـصـيرـ المـفـتوـحـ.

٢- الحـرـفـ المـتـحـرـكـ بـسـكـونـ مـتـحـرـكـ أوـ سـكـونـ مـرـكـبـ + المـقـطـعـ الطـوـلـيـ المـفـتوـحـ.

٣- الحـرـفـ المـتـحـرـكـ بـسـكـونـ مـتـحـرـكـ أوـ سـكـونـ مـرـكـبـ + المـقـطـعـ القـصـيرـ المـغـلـقـ.

٤- الحـرـفـ المـتـحـرـكـ بـسـكـونـ مـتـحـرـكـ أوـ سـكـونـ مـرـكـبـ + المـقـطـعـ الطـوـلـيـ المحـكـمـ الإـغـلاـقـ.

٥- واـوـ العـطـفـ التـيـ تـنـطـقـ مـثـلـ الـهـمـزـةـ المـضـمـوـنةـ إـذـاـ جـاءـ بـعـدـهاـ حـرـفـ فيـ أيـ تـشـكـيلـ مـقـطـعـيـ مـنـ التـشـكـيلـاتـ السـابـقـةـ.

ولم يـدـوـنـ دونـاـشـ نـظـريـتـهـ فيـ كـتـابـ، بل تـرـكـ عـدـةـ قـصـائـدـ حـاـولـنـاـ أـنـ نـسـتـخـلـصـ مـنـهـاـ تلكـ الوـحدـاتـ الأـسـاسـيـةـ التـيـ أـقـامـ عـلـيـهـاـ صـرـحـهـ.

وسـأـكـتـفيـ بـهـذـاـ الـقـدـرـ مـنـ نـظـرـيـةـ دونـاـشـ؛ فـكـماـ ذـكـرـتـ فـقـدـ تـناـولـتـهـ بـالـتـفـصـيلـ فيـ ثـلـاثـةـ أـبـحـاثـ سـابـقـةـ، وـسـأـلـخـصـ النـتـائـجـ التـيـ تـوـصـلـتـ إـلـيـهاـ، وـهـيـ أـنـ دـوـنـاـشـ لـمـ يـرـاعـ فيـ نـظـريـتـهـ الفـروـقـ وـالـاخـلـالـاتـ المـوـجـوـدةـ بـيـنـ الـلـفـتـيـنـ، وـقـدـ دـفـعـهـ حـمـاسـهـ وـانـهـارـهـ بـالـشـعـرـ الـعـرـبـيـ إـلـىـ إـغـفـالـ حـقـيـقـةـ مـهـمـةـ وـهـيـ أـنـ العـبـرـيـ لـاـ تـمـتـعـ بـهـذـاـ الـقـدـرـ مـنـ المـقـاطـعـ الـقـصـيرـةـ المـفـتوـحةـ المـوـجـوـدةـ لـدـىـ الـعـرـبـيـ، وـهـذـاـ الثـرـاءـ فيـ المـقـاطـعـ الـقـصـيرـةـ شـرـطـ أـسـاسـيـ لـإـدـخـالـ هـذـاـ الـوـزـنـ الـعـرـبـيـ إـلـىـ أـيـ لـغـةـ كـانـتـ، وـمـاـ قـامـ بـهـ دـوـنـاـشـ مـنـ تـجاـوزـاتـ عـدـتـ شـكـلـيـاـ الـحـلـ الـأـمـثـلـ لـإـدـخـالـ هـذـاـ الـوـزـنـ إـلـىـ الـعـبـرـيـ، مـثـلـ اـعـتـارـ الـسـكـونـ الـمـتـحـرـكـ

نظيراً للحركة القصيرة في العربية، أو تحريك الساكن أو تسكين المتحرك مجرد إقامة الوزن النظري شكلياً على حساب اللغة العربية، وإفساد قواعدها كان نتيجته أن دوناش - على العكس من الخليل تماماً - لم يسلم ولم تسلم محاولته هذه من الهجوم والنقد، سواء من معاصريه أمثال مناحم بن سرور وتلاميذه، أو ممن خلفهم مثل يهودا اللاوي وأفراهام بن عزرا، وحتى من المعاصرين من أمثال عزرا فلישر، وبالتالي لم يكتب لها الاستمرار.

ومن الملفت للنظر أن شاعراً مثل يهودا اللاوي قد دفعته غيرته على اللغة العربية إلى مهاجمة دوناش نظراً لما أحقه بها من أضرار، وفي الوقت نفسه دفعته غيرته من الشعر العربي وتمنيه أن يكون لليهود تراث شعري مثله إلى أن ينظم معظم قصائد ديوانه على غرار البحور والأوزان العربية.

ثانياً:

«رشوت» سليمان بن جبيرول محاكاة سورة «الفاتحة»

أجمعـت المصادر اليهودية (المشنا والتلمود وتنـشـية الشـرـيعـة) على أن الصلاة اليهودية قد وضـعتـ أـثنـاءـ سـبـيـ اليـهـودـ فيـ بـاـبـلـ (الـقـرـنـ الـخـامـسـ قـ.ـمـ)ـ بـوـصـفـهـ بـدـيـلـاـ عنـ تـقـدـيمـ القرابـينـ لـلـرـبـ،ـ وـكـانـتـ فيـ بـدـاـيـةـ الـأـمـرـ عـبـارـةـ عـنـ أـدـعـيـةـ بـسـيـطـةـ،ـ ثـمـ أـخـذـتـ تـنـطـورـ،ـ إـلـىـ أـنـ اـتـقـنـ عـلـمـاءـ الشـرـيعـةـ اليـهـودـ عـلـىـ ثـمـانـيـةـ عـشـرـ دـعـاءـ فيـ الـقـرـونـ الـأـوـلـىـ لـلـمـيـلـادـ،ـ ثـمـ أـضـيـفـ إـلـيـهـ دـعـاءـ آـخـرـ بـعـدـ ذـلـكـ،ـ إـلـىـ أـنـ أـصـبـحـ عـدـدـ الـأـدـعـيـةـ تـسـعـةـ عـشـرـ دـعـاءـ،ـ وـلـكـنـهاـ ظـلـلتـ تـعـرـفـ بـاسـمـ ثـمـانـيـةـ عـشـرـ (شـمـونـهـ عـسـرـهـ).

وأشاء حكم الرومان للشرق تم إدخال الشعر الديني (البيوط) إلى صلاة الجماعة، فكان المصلون يتلون أدعية الصلاة دعاء دعاء، ثم يقوم «الحزان». وهو يناظر الإمام في الإسلام. بترتيب «بيوط» مختلف في لغته عن الأدعية ولكنه يتفق معها في المضمون، ويختلف «البيوط» من عيد لآخر، ومن صلاة لأخرى.

وعندما وصل «البيوط» إلى الأندلس نظر إليه الشعراء من ناحية وظيفته في الصلاة فوجدوا أنه بمثابة افتتاحية طقسية بهيجة تزين هذا الجزء أو ذاك من نص الصلاة؛ لذلك تناولوا فقرات الصلاة وراحوا يصيغون افتتاحيات شعرية للأدعية أو الفقرات التي لم تزيّن من قبل، وحظيت صلاة «Shaharit»: أي: «قبل الشروق» بنصيب كبير من اهتمام الشعراء، وخصوصاً في يوم السبت؛ فهي تناظر صلاة «الجمعة» عند المسلمين.

واستحدثت الشعراء في الأندلس بيوط «Reshet»، وهو نوع جيد من الشعر الديني لا يمت بصلة للبيوط السابق عليه، سواء من حيث التسمية أو من حيث الوظيفة، فهو يعني بالعبرية الافتتاح الذي يعطي إجازة البدء ، وبمعنى السماح والإجازة، فالحزان

يرتل «Reshet» ليسمح لجمهور المسلمين خلفه بترتيب فقرة الصلاة التالية، فالرشوت من هذه الناحية يقوم بنفس الدور الذي تقوم به «الفاتحة» في الصلاة عند المسلمين، فلا تقوم صلاة بدون قراءة الفاتحة؛ لقوله: «لا صلاة من لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب»، وقوله أيضاً: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداع» «ثلاثاً»، والخداع: هو النقص والفساد.

وقد استحدث شعراء الأندلس «الرشوت» ليكون فاتحة لفقرات P.sukei D.zimerah أي: فقرات التسابيح^(٤) التي تقرأ في صلاة قبل الشروق يوم السبت.

وسوف نتتبع في هذه الورقة أثر سورة الفاتحة في «الرشوت» الذي نظمه سليمان بن جبriel^(٥) من حيث الشكل والمضمون:

فمن حيث المضمون: تبدأ الفاتحة بالحمد، نجد أن ابن جبriel يعبر عن معنى الحمد، كما جاء في كلام العرب بخمسة أفعال تتضمن معنى الحمد والثناء الكامل والشكر والرضا.

وعبر ابن جبriel عن «رب العالمين» بتركيب إضافي لم يرد في العهد القديم وتم استحداثه في العصر الوسيط، وهو «أدون - عولام» «سيد العالم»، وقد يكون متأثراً بتعبير «رب العالمين».

وعبر ابن جبriel عن صفة «الرحمن الرحيم» باستخدام اسم «حسد» ووصله بضمير يعود على لفظ الجلالة، وذلك في تراكيب تتضمن معنى الفضل والمعروف والإحسان والبر والإنعم والنعمـة والعطـف والرحـمة، ولم يستخدم الصـفة «رـحوم» وهي من صفات الـرب الـواردة في العـهد القـديم، على الرـغم من أنها من نفس الجـذر السـامي «ـرحم»؛ وذلك لأنـها في العـبرية تـستخدم للدلـالة على معـنى الرـحـمة والـشـفـقة فقط.

وعبر ابن جبriel عن «مالك يوم الدين»^٦ باستخدام الفعل «ماـلـخ» مـلـكـ، وقد ورد في العـهد القـديم كـ فعل من أـفـعـالـ الـربـ، ووـصـفـ ابنـ جـبـرـيلـ الـربـ بـالـمـلـيـكـ «ـمـلـكـيـ»، أمـاـ «ـيـوـمـ الـدـيـنـ» فـنـظـرـاـ لـأـنـ الـعـهـدـ القـدـيـمـ لمـ يـتـعـرـضـ لـهـ ولاـ لـلـجـزـاءـ وـالـحـسـابـ فـيـهـ نـجـدـ أـنـ ابنـ جـبـرـيلـ يـتـجـبـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ أيـ:ـ الـحـشـرـ،ـ وـيـتـحـدـثـ عـنـ الـمـعـادـ الـنـفـسـانـيـ وـالـسـعـادـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ تـمـتـعـ بـهـ النـفـسـ الـمـطـمـئـنـةـ بـعـدـ الـمـوـتـ ثـوـابـاـ عـلـىـ تـقـواـهـاـ،ـ وـقـدـ اـتـيـعـابـنـ سـيـنـاـ يـفـيـ وـصـفـهـ الـمـعـادـ الـنـفـسـانـيـ.

أمـاـ «ـإـيـاـكـ نـعـبـدـ» فـقـدـ عـبـرـابـنـ جـبـرـيلـ عـنـ الـعـبـادـةـ بـالـتـضـرـعـ وـالـابـتـهـالـ وـالـسـجـودـ وـالـصـلاـةـ،ـ وـذـكـرـ فيـ أـكـثـرـ مـوـضـعـ أـنـ الـصـلاـةـ بـدـيـلـ عـنـ الـقـرـابـيـنـ وـالـذـبـائـحـ وـالـتـقـدـمـاتـ.

وـمـنـ الـمـلـاحـظـ أـنـ لـمـ يـعـبـرـ عـنـ الـعـبـادـةـ بـاسـتـخـدـامـ «ـعـاـفـدـ»،ـ وـهـوـ يـتـفـقـ مـعـ الـفـعـلـ الـعـرـبـيـ «ـعـبـدـ» صـوتـاـ وـمـعـنـىـ،ـ كـمـاـ أـنـ الـأـكـثـرـ شـيـوـعاـ يـفـيـ الـعـهـدـ القـدـيـمـ،ـ وـعـبـرـ عـنـ الـعـبـادـةـ وـالـتـضـرـعـ بـاسـتـخـدـامـ الـفـعـلـ «ـبـارـسـ كـفـ» بـمـعـنـىـ:ـ بـسـطـ كـفـاـ.

كما لم يعبر عن السجود باستخدام الفعل «هشتحفاً» بمعنى: سَجَدَ، وهو الأَكْثَر شيوعاً في العهد القديم، وعبر عن السجود باستخدام فعل «فَادَدَ عَلَى أَفْ أُوْبِرَخْ»، وهو الأقل شيوعاً في العهد القديم.

وقد يرجع سبب اختيار ابن جبيرول لهذين الفعلين وتفضيلهما على الفعلين الأكثر شيوعاً هو أنهما جاءا في العهد القديم للتعبير عن عبادة الله وحده، أمّا فعل «عافد هشتحفاً» فقد شاع استخدامهما للتعبير عن العبادة والسجود لله والأوثان؛ ولذلك ورد في الوصايا العشر للنبي عن السجود وعبادة أوثان أو آلهة غير الله.

وقد عبر ابن جبيرول عن «إياك نستعين» بقوله: «ليس لي إلاك عوناً وحامياً».

إياك نستعين في خوفي وفزعي واسمه عند الضيق ملجأي

أما آية «اهدنا الصراط المستقيم» فقد تعددت التفاسير الإسلامية لهذه الآية، وهناك من فسّرها تفسيراً صوفياً، وهو التفسير الذي حاكاه ابن جبيرول؛ فقد قال: «اهدني الطريق المستقيم»، «اهدني بنورك وأذهب عني غشاوتي».

وقد عبر ابن جبيرول عن «صراط الذين أنعمت عليهم» تعبيراً صوفياً كما ورد في التفاسير الإسلامية؛ فقد اختلف الناس في المنعم عليهم، فقال جمهور المفسّرين: «إنه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك من قوله تعالى: «وَمَنْ يُطِعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسْنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا»^(١٧)، وذهبت التفاسير الصوفية إلى أنه صراط الذين أوتوا العلم بالله والفهم عنه، فقال ابن جبيرول: «ليت لي حكمة كَلْكُلٍ»، وقد ورد ذكر «كَلْكُلٍ» في ملوك أول ٩/٥ بأن الله قد أعطى سليمان من فيض الحكمة والفهم وسعة القلب ما يفوق إيتان هازراحي وهيمان وكَلْكُلٍ، فليس المقصود في أشعار ابن جبيرول حكمة «كَلْكُلٍ» نفسه؛ فقد أتى باسمه لموافقة القافية، إنما المقصود هو حكمة وصراط كل هؤلاء الذين أنعم الله عليهم بالعلم به والفهم عنه ومن بينهم كَلْكُلٍ؛ فقد قال في موضع آخر:

اهدني الصراط المستقيم حتى أرضي ما ترضي

مع سورة «الفاتحة» في المضمون؛ فهو يتضمن معنى الحمد والثناء على الله ووصف الله بـ«رب العالمين» ونعته بالرحمة.

تضمن «الرشوت». أيضاً . الإقرار بالريوبية وتحقيق العبادة لله مثل مطلع سورة «الفاتحة»، و«إياك نعبد»، كما تضمن طلب العون من الله «إياك نستعين»، كما تضمن طلب الهدى «اهدنا الصراط المستقيم»، وقد عبر عنه ابن جبيرول تعبيراً صوفياً يشبه التفسير الصوفي للصراط المستقيم بأنه طريق الهدى الموصى إلى أنس الله وقربه.

كما عبر ابن جبيرول عن «صراط الذين أنعم الله عليهم» تعبيراً صوفياً، وقال: إنهم الذين أوتوا العلم بالله والفهم عنه مثل سليمان وكَلْكُلٍ.

وحدَّد ابن جبيرول المضوب عليهم والضالين بأنهم القائلون: بالثانية من أتباع المانوية والتثليث من النصارى.

أما من ناحية الخصائص الفنية التي تميز بها «الرسوت»: فقد جاء في أبيات يتراوح طولها بين ثلاثة وثمانية أبيات، وجاءت على وزن الكامل، الرمل، والبسط، والوافر، وحافظ ابن جبيرول على القافية فيها كما عرّفها الخليل بن أحمد، وهي من آخر حرف في البيت إلى أول ساكن يليه، مع حركة الحرف الذي قبل الساكن، كما استخدم فيها التشبيه والكناية والاستعارة والتّمثيل والطباق والمقابلة والإشارة والجناس.

ولقد ناقشنا في بحث «الأثر الإسلامي العربي في مضمون الصلاة اليهودية» التأثير الإسلامي في القضايا التي عبر عنها ابن جبيرول في «الرسوت» مثل قضية الخلق من العدم، وتصوير المادة وتركيبها، كما ناقشنا تأثيره بإخوان الصفا في تدرج المخلوقات، وتأثيره بابن سينا والفارابي في نظرتهما إلى النفس الإنسانية (الجوهر)، وتأثيره بنظرية المعرفة الإشرافية التي ابتدعها الفارابي عن الأفلاطونية المحدثة، والمجال لا يتسع هنا لعرض هذه الجوانب، لذلك اكتفينا بالإشارة إليها فقط.

ثالثاً: التفاعل بين الفقه الإسلامي والفقه اليهودي

أثر «المحلّى» لابن حزم في «تشيه الشريعة» للفقيه الرياني موسى بن ميمون

سوف أعرض في هذه الورقة أثر الفقه الإسلامي في الفقه اليهودي، وهو بحث لم يكتمل بعد، ولذلك سوف أعرض هنا بعض النقاط التي توصلت إليها بعد عقد المقارنة بين «المحلّى» لابن حزم وبين «تشيه الشريعة» لموسى بن ميمون من حيث التبويب وطريقة عرض المسائل الفقهية والهدف من تأليف الكتاب كما جاء في مقدمة كُلّ منها، وسوف أعرض . أيضاً . بعض المسائل الفقهية التي نقلها موسى بن ميمون عن ابن حزم..

من الأمور الملفتة للنظر أن ابن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٤ م) وابن ميمون (١١٢٥ - ١٢٠٤ م) من مواليد قرطبة بالأندلس، أي: أنهما يشتراكان في بلد الميلاد، وإن كان ابن حزم يسبق ابن ميمون بواحد وسبعين عاماً، وقد تلقى كلّ منهما تربية علميةً وفلسفيةً ودينيةً، أي: تشابهت نوعية التشائة؛ لذلك تشابهت اهتماماتها، وألف كلاهما في الفقه والمنطق والفلسفة وعلم الكلام والطب.

ويعرف ابن حزم بغزاره الإنتاج وتنوعه؛ فقد أخبر صاعد الأندلسي عن حجم هذا التأليف فذكر قول الفضل أبي رافع عن أبيه ابن حزم فقال: «إن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث والأصول والمثل والنّحل، وغير ذلك من التاريخ والنّسب وكتب الأدب والرد

على المعارض نحو أربعين مجلداً تشمل على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة، وعلى الرغم من السبق العلمي الذي أحرزه ابن حزم؛ حيث إنه أول من اهتم بدراسة الأديان دراسة تاريخية نقدية؛ فقد سبق ابن حزم بكتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» كثيراً من المفكرين، فلم تعرف أوروبا هذا الفرع من العلم إلا في منتصف القرن التاسع عشر، أي: بعد ابن حزم بسبعة قرون.

وعلى الرغم من أنه يفوق ابن ميمون وابن رشد في حجم إنتاجه وتتنوعه؛ فهو بالإضافة إلى ما ذكرنا أعلاه مؤرخ ونساب ومحقق وأديب، على الرغم من كل ذلك لم يربز اسم ابن حزم في التاريخ العام للفلسفة وعلم الكلام، ولم يحظ بشهرة ابن رشد وابن ميمون، على الرغم من إعجابهما وتأثرهما به، وعلى الرغم من شهادة المنصور المودي - ثالث خلفاء الموحدين على قبر ابن حزم - وقال: «كل العلماء عيال على ابن حزم».

وابن حزم هو أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، وهو فقيه أصولي ظاهري المذهب. والمذهب الظاهري في الفقه أحد المذاهب التي دخلت الأندلس، ففي البداية التزمت الأندلس بمذهب الإمام الأوزاعي، ثم دخل مذهب مالك زمن هشام بن عبد الرحمن (١٧١ - ١٨٠ هـ) وأخذ في الانتشار حتى عم الأندلس وسيطر على القضاء والفتيا والعبادات والأحوال الشخصية، وأصبح لفقهاء المالكيين مكانة عظمى في الأندلس، وعلى الرغم من ذلك فقد انتقل المذهب الشافعي إلى الأندلس، ومهد مهد بدوره لظهور الفقه الظاهري حيث الاهتمام بالنص والبعد عن التقليد والرأي.

وقد اتجه ابن حزم إلى دراسة الفقه، فدرس الفقه المالكي كعادة أهل عصره، كما اهتم بعلم الحديث ودراسة الكلام والجدل، ثم اتجه إلى دراسة الإمام الشافعي؛ حيث وجد فيه ما تهفو إليه نفسه من تمسّك بالنصوص وكراهة التقليد. وقد درس ابن حزم الفقه الظاهري على يد أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مقلة (ت. ٤٢١ هـ). كما يذكر ابن حزم أن مذهب المعتزلة قد دخل الأندلس وتمذهب به البعض.

ومذهب الظاهري في الفقه يأخذ الشريعة بظاهر لفظ القرآن والسنة، ويُبطل القياس والرأي في الدين، وهو رد فعل طبيعي للإسراف والبالغة في الاستنتاج وتطرف بعض المفسّرين والمؤلّفين وأصحاب الرأي الموسّع والباطنية.

والمحلّ أحد أربعة كتب لابن حزم دون فيها فقهه ومذهبه، ويقع في أحد عشر مجلداً يشتمل على ٤٢٨٨ صفحة، وهو آخر مؤلفات ابن حزم ولم يتمّه، وقد أتم الفضل أبو رافع - ولد ابن حزم - كتاب «المحلّ» من كتاب والده الكبير «الإيصال» مختصراً منه مسائله وملخصاً لها، وينتهي «المحلّ» كما ألفه ابن حزم عند آخر المسألة (٢٠٢٣) في الصفحة (٤٠١) من المجلد العاشر، وعدد المسائل التي لخصها أبو رافع (٢٨٥) مسألة.

أما عن سبب تأليف «المحلّي»: فقد كتب ابن حزم في مقدمته لهذا الكتاب عدة أسباب:

أ- أنه شرح مختصر للمسائل التي جمعها في كتابه المسمى «المجلّى»، وقد وضعه نزولاً على رغبة البعض.

ب- أنه اقتصر في هذا الكتاب على قواعد البراهين بغير إكثار؛ ليكون مأخذـه سهلاً على الطالب والمبتدئ ودرجـاً له للدرجـة في الحجـاجـة ومعرفـة الاختلاف وتصـحـيـح الدلـائـل المؤـدـية إلى معرفـة الحقـ مما تـازـعـ الناسـ فيهـ.

جـ- الإـشـرافـ علىـ أحـكـامـ القرآنـ،ـ والـوقـوفـ علىـ جـمـهـرـ السـنـنـ الثـابـتـةـ عنـ رسـولـ اللهـ ﷺـ وـتـميـزـهاـ مـاـ لـمـ يـصـحـ.

دـ- الـوقـوفـ علىـ الثـقـاتـ منـ روـاـةـ الأـخـبـارـ وـتـميـزـهـمـ منـ غـيرـهـمـ.

هـ- التـنبـيـهـ علىـ فـسـادـ الـقـيـاسـ وـتـاقـضـهـ وـتـاقـضـ القـائـلـينـ بـهـ.

وفي نهاية مقدمته القصيرة التي لم تتعـد الصفحة لشخص مذهبـهـ في الفقهـ فقالـ: «وليعلمـ مـنـ قـرـأـ كـتـابـناـ هـذـاـ أـنـتـاـ لـمـ نـحـتـجـ إـلـاـ بـخـبرـ صـحـيـحـ مـنـ روـاـيـةـ الثـقـاتـ مـُسـنـدـ،ـ وـلـاـ خـالـفـنـاـ إـلـاـ خـبـراـ ضـعـيفـاـ أوـ مـنـسـوـخـاـ فـأـوـضـحـنـاـ نـسـخـهـ»ـ.

وطريقة ابن حزم في عرض مسائل الفقهـ .ـ أيـ:ـ مـوـضـوـعـ الـكـتـابـ .ـ هيـ أـنـ يـقـولـ:ـ «ـمـسـأـلـةـ ثـمـ يـقـولـ:ـ «ـقـالـ أـبـوـ مـحـمـدـ»ـ وـهـيـ كـنـيـتـهـ،ـ أـوـ:ـ «ـقـالـ عـلـيـ»ـ وـهـوـ اـسـمـهـ،ـ وـيعـنيـ بـذـلـكـ نـفـسـهـ،ـ وـيـذـكـرـ فـقـهـهـ،ـ ثـمـ يـسـتـدـلـ عـلـيـهـ بـآـيـةـ،ـ أـوـ حـدـيـثـ،ـ وـيـسـوـقـهـ بـسـنـدـهـ إـلـىـ النـبـيـ ﷺـ،ـ وـقـدـ يـذـكـرـهـ مـنـ طـرـقـ مـخـتـلـفـ مـتـعـدـدـةـ وـكـلـهـ مـُسـنـدـ،ـ وـقـدـ يـسـتـدـلـ بـإـجـمـاعـ،ـ ثـمـ يـذـكـرـ فـقـهـ مـعـ فـقـهـهـ فـقـهـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ وـمـنـ تـبـعـهـمـ إـلـىـ فـقـهـ الـثـلـاثـةـ:ـ أـبـيـ حـنـيـفـةـ وـمـالـكـ وـالـشـافـعـيـ،ـ وـقـدـ يـذـكـرـ فـقـهـ بـعـضـ كـبـارـ أـصـحـابـهـ مـمـنـ لـمـ يـسـتـهـلـكـ فـيـ القـلـيدـ،ـ وـلـاـ يـذـكـرـ فـقـهـ أـحـمـدـ إـلـاـ نـادـرـاـ؛ـ إـذـ أـحـمـدـ عـنـ الـأـنـدـلـسـيـنـ إـمامـ فـيـ الـحـدـيـثـ فـقـطـ،ـ وـقـدـ يـذـكـرـ فـقـهـ مـنـ جـاءـ بـعـدـ الـثـلـاثـةـ إـلـىـ قـائـلـهـاـ،ـ فـيـصـحـ وـيـضـعـفـ وـيـعـدـلـ وـيـجـرـحـ وـيـقـبـلـ وـيـرـفـضـ وـيـقـارـنـ بـيـنـ فـقـهـهـ وـفـقـهـهـ غـيـرـهـ مـنـ ذـكـرـ وـيـنـاقـشـ وـيـبـاحـثـ بـطـرـيـقـةـ عـلـمـيـةـ رـصـيـنـةـ.

أما عن طريقة ابن حزم في تبويب «المحلّي» وعرض موضوعاته الفقهية: فيجب علينا أن نتناولها بالمقارنة مع نظائره من كتب الفقه الأخرى، سواء السابقة عليه أو التي وضعـتـ بـعـدهـ قبلـ أنـ نـقـارـنـهـ بـكـتـابـ «ـتـشـيـةـ الشـرـعـيـةـ»ـ لـموـسـىـ بـنـ مـيمـونـ..ـ

ومن خلال عقد المقارنة بين «المحلّي» لابن حزم وكتاب «الأم» للإمام الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤) وكتاب «المقدمات» لابن رشد (ت. ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م) يتبيّن لنا ما يلي:

١. أن «المحلّي» أكبر هذه الكتب الفقهية حجماً؛ فهو يقع في أحد عشر مجلداً، بينما يقع «الأم» في ثمانية مجلدات، ويقع «المقدمات» في مجلد واحد (٦٧٥ صفحة).
٢. يتفق «المحلّي» و«المقدمات» في ابتداء الكتاب بالتوحيد أولاً، ثم عرض أصول المذهب المتبع في الفقه، بينما يدخل «الأم» في الموضوع مباشرةً وينبدأ بالحديث عن موضوع «الطهارة».
٣. يتناول ابن حزم «مسائل التوحيد» بتفصيل أكثر من ابن رشد، فستتفرق مسائل التوحيد في «المحلّي» إحدى وتسعين مسألة وتقع في خمسين صفحة، بينما يستغرق التوحيد في «المقدمات» لابن رشد ثلاثة عشرة صفحة.
٤. يعرض ابن حزم مذهبه في الفقه تحت عنوان (مسائل من الأصول)، ويستغرق سبع عشرة مسألة، ويقع في إحدى وعشرين صفحة، بينما يعرض ابن رشد مذهبه بدون عنوان، ويقع في إحدى عشرة صفحة.
٥. يبدأ «المحلّي» موضوعات الفقه بكتاب «الطهارة» باعتبار أن الوضوء فرض لا تجزئ الصلاة إلا به؛ لذلك وجد من الضروري قبل تناول الصلاة أن يتناول الوضوء والغسل وسائل موضوعات الطهارة، ويتفق في هذه النظرة مع كتاب «الأم»، بينما يأخذ كتاب «المقدمات» اتجاهها آخر في عرض نفس الموضوع؛ فيبدأ بفصل في أحكام الشريعة المتعلقة بالوضوء وغيره من العبادات والأحكام، ويندرج الطهارة تحت العبادات المتوجهة إلى الأبدان، ثم يتطرق إلى الغسل ثم الوضوء.
٦. على الرغم من أن «المحلّي» و«الأم» يتقانان - إلى حد ما - في تسلسل عرض الأحكام؛ فالجزء الأول من كتاب «الأم» يضم: الطهارة - الوضوء - التيمم - كتاب الحيض - الصلاة - كتاب الجنائز، فإن هذه الموضوعات تستغرق أربعة أجزاء ونصف من كتاب «المحلّي»، أي: أن كتاب «المحلّي» أكثر إحاطةً وشمولاً وتفصيلاً من كتاب «الأم» ومن كتاب «المقدمات» أيضاً، وعلى الرغم مما قاله ابن حزم في المقدمة عن سبب تأليف هذا الكتاب: إنه «شرح مختصر» للمسائل الفقهية فقط.

أما ابن ميمون: فيطلق عليه العرب «أبا عمران موسى بن ميمون عبيد الله»، ويسميه اليهود «رَبِّينُو مُوشِيهَ بْنُ مِيمُونَ»، ويطلق عليه اختصاراً «Rambam»، وهو اختصار يتكون من الحروف الأولى من اسمه، ولقب «Rabbi» يعني: الرياني، وهو لقب أطلق على علماء «المشنا»، ويعني: فقيه في الشريعة اليهودية، ولذلك انحصر لقب في فقهاء الطائفة التي تؤمن بالشريعة الشفوية «المشنا والتلمود»، وهم الذين أصبحوا فيما بعد

يُعرفون باسم «الريانيين» أو «الطائفة الريانية»؛ تميّزاً لهم عن طائفة القرائين التي ترفض الشريعة الشفوية وتؤمن بالتوراة وسفر يوش بن نون فقط.

وقد ولد ابن ميمون في قرطبة كما ذكرنا، وقد ولد فيها ابن رشد . أيضاً . وتعاصر هو وابن ميمون؛ فابن رشد ولد قبله بنحو تسع سنين، وتوفي قبله بنحو سبع سنين.

ويُنحدر موسى بن ميمون . مثل ابن حزم . من أسرة عريقة، ويقول ولفسون: إن نسبة يمتد إلى يهودا هاناسي (٢١٩ م) وهو من بلوار كتاب «المشتنا» في صورته النهاية، ومن الباحثين من يرجع نسبة إلى الملك داود نفسه (القرن العاشر ق.م) استناداً إلى أن المصادر العربية أطلقت على ابن ميمون لقب «رئيس اليهود»، وقد جرت عادة اليهود أن يكون «رئيس الجالوت» أي: رئيس اليهود من نسل داود عليه السلام ، ولذلك نسبة بعض الباحثين . ومنهم ولفسون . إلى يهودا هاناسي وهو من نسل داود، ونسبة البعض الآخر لداود عليه السلام .

تلقى ابن ميمون تعليمه في الأندلس التي كانت ت湧 في ذلك الوقت (القرن الثاني عشر الميلادي) بكثير من التيارات الدينية والعلمية الفلسفية التي تحمل في طياتها معارف وفلسفات اليونانيين، وعلوم المسلمين وفلسفتهم، وشريعة اليهود وكتبهم الدينية مثل المشنا والتلمود.

وقد نشأ موسى بن ميمون في ظل هذه البيئة التي انضهرت فيها كل تلك الثقافات المختلفة باللغات العربية والعبرية والأرامية وغيرها من اللغات، وقد انعكست في آرائه الروح اليونانية المتزججة بالروح اليهودية؛ ففي فلسفته تبدو فلسفات أفلاطون وأرسطاطاليس وأفلاطون وأفلاطون وأبن سينا وابن رشد وأبن طفيل ومتكلمي المسلمين.

وعلى حين كان هدف موسى بن ميمون من تأليف «دلالة الحائرين» هو أن يزيل ما في نفوس الدارسين اليهود للfilosophe من شك وريبة حتى يصلوا إلى اليقين، وذلك بسبب ما تعرض له تلميذه يوسف بن عقنين من حيرة ودهشة في ما يتعلق بالأمور الإلهية؛ لذلك ألف ابن ميمون كتاب «الدلالة» باللغة العربية ولكن بحروف عبرية، وجعله فصولاً وأجزاء، وبعث بها إلى تلميذه تباعاً، فكتاب «الدلالة» موجه إلى المثقفين، لذلك كتبه ابن ميمون باللغة العربية وهي لغة الثقافة الأكثر انتشاراً في ذلك العصر، وكتبه بحروف عبرية حتى لا يطلع عليه من المثقفين إلا من يعرف هذه الحروف العربية.

أما كتاب «تشنية الشريعة» موضوع البحث: فنظراً لأنه كتاب فقه وتشريع فقد كتبه ابن ميمون باللغة العربية، أي: باللغة المقدسة، وكان أمامه ثلاثة اختيارات: إما أن يكتبه بلغة التوراة، أو بلغة المشنا، أو بلغة التلمود، وفضل ابن ميمون أن يكتبه باللغة العربية التي دونت بها «المشتنا»، وقال عن سبب تفضيله لغة المشنا: إن العبرية التي دونت بها التوراة لغة قديمة جداً، وقدت كثيراً من مفرداتها، ولن تستطيع

التعبير عن التشريعات والأمور المستحدثة والمصطلحات الفقهية، أما لغة التلمود فهي صعبة جداً؛ فهي خليط من العربية والأرامية والمصطلحات اليونانية، ولا يفهمها إلا قلة من أبناء شعبنا، لذلك فضل أن يكتبه بلغة المشنا؛ فهي أسهلهن وأكثرهن قدرة على التعبير.

أما عن هدف ابن ميمون من تأليف «تشيه الشريعة»: كما يتبع من مقدمته التي قدمها لهذا الكتاب: فهناك عدة أهداف بعضها معلن - وهو ما نص عليه ابن ميمون في نهاية مقدمته . والبعض الآخر غير معلن ولكن يفهم من أول جملة في المقدمة، كما يفهم من سلسلة رواة الشريعة الشفوية التي أوردها ابن ميمون وجعلها متصلة منذ موسى عليه السلام حتى الرباني آشي الذي ينسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي، وقد استقررت هذه السلسلة خمس صفحات من المقدمة، ولم يكتفي موسى بذلك؛ فعاد وكرّرها مرة أخرى بصورة مختلفة..

فهدف موسى بن ميمون الذي أعلنه في نهاية المقدمة هو: حتى لا يحتاج فرد إلى مؤلف آخر، لكي يرجع إليه في حكم من الأحكام المتعلقة ببني إسرائيل، وحتى يكون هذا المؤلف جاماً للشريعة الشفوية كلها مع التشريعات والأعراف والأحكام التي طبقة منذ موسى عليه السلام وحتى تأليف التلمود، وجاماً لتفسيرات الجاؤنـيم (العلماء الذين جاؤوا بعد التلمود) في كل مؤلفاتهم التي وضعوها بعد التلمود.

أما الهدف غير المعلن: يتبع لنا بعد قراءة المقدمة في ضوء أوضاع اليهود الدينية في مصر عند تأليف موسى بن ميمون هذا الكتاب (١١٧٧ م)؛ فموسى بن ميمون من الطائفة الربانية، وقد علا شأن الطائفة القرائية في مصر في العصر الفاطمي؛ نظراً للأساس العقلي الذي يعتمد عليه مذهبهم، كما أنهم تأثروا بالإسلام في كثير من العبادات التي خالفوا فيها الربانـين^(٢٢).

وقد ألف عنان بن داود مؤسس مذهب القرائين (٧١٥ - ٨١١ م) كثيراً من المصنفات، من بينها: كتاب الفرائض «سيفر همتتصفوت»، وهو كتاب فقه وتشريع وضعه باللغة الآرامية التي كانت منتشرة قبل العربية، ويتضمن جميع الأحكام المفروضة على اليهود في المأكل والملبس وفي الطقوس الدينية وكيفية تحديد أوائل الشهور وقواعد الطهارة والنجاسة... إلخ.

لذلك كان على موسى بن ميمون وهو الفقيه الرباني أن يضع كتاباً جاماً يضم فيه كل الأحكام التي جاءت في التراث اليهودي الذي يؤمن به الربانـيون (المشنا والتلمود وكتب الأحكام والفتاوي التي وضعها الفقهاء حتى عصر ابن ميمون) ولا يؤمن به القراؤون، فجاء في المقدمة: «تتابعت المصائب بشدة في هذا العصر، وضغط الوقت على الجميع، وضع علمائنا، واحتفت نباهة نابغينا؛ لذلك فإن تلك التفاسير والتشريعات التي ألفها العلماء السابقون... أصبحت صعبة في أيامنا، ولا يفهم أحد

مضمنها كما ينبغي إلا قلة قليلة، وغنىً عن الذكر أن هذا هو حال التلمود نفسه البابلي والأورشليمي وسفراً وسفرى والتوسفتا (كتب تشريعية يعتمد عليها الريانيون...)... ومن أجل ذلك شمرت عن ساعدي أنا موسى بن ميمون الأندلسي، واستعنت بالرب تبارك، وفهمت كل تلك الأسفار، ورأيت أن أضع كل ما تجمع لي من تلك المؤلفات في موضوع الحلال والحرام والنجس والطاهر وسائل حكم الشريعة...».

ومن ناحية أخرى كان على موسى بن ميمون أن يدافع عن مذهب الريانيين ضد طعون عنان بن داود الذي انشق عنهم وكان متبحراً في المشنا والتلمود، وجاءت طعونة في مقتل، وردد في هجومه أن مرويات المشنا والتلمود لا ترتفع أبداً بسند متصل إلى موسى (ع) أو من جاء بعده من الأنبياء^(٣٢).

لذلك يحاول موسى بن ميمون من أول جملة في المقدمة أن يرفع هذا التراث الديني الشفهي الذي يؤمن به الريانيون ويرفضه القراءون. إلى موسى عليهما السلام مستخدماً التأويل، فيؤول ما جاء في الخروج ١٢/٤ : «أعطيك الألوح والتوراة والمصافة» فيقول: إن تلك الجملة تعني: أن الرب أعطى لموسى» التوراة« أي: التوراة المكتوبة، أما »المصافة« فتعني: تفسير التوراة...، فقد كتب موسى كل التوراة قبل وفاته بخط يده، وأعطى سفراً لكل سبط ووضع سفراً في التابوت كشاهد... أما المصافة^(٣٣) - وهو تفسير التوراة . لم يكتبه، ولكن أمر الشيوخ ويوش بن نون وبني إسرائيل به... ولهذا سمي التفسير بـ»الشريعة الشفوية«.

ثم يسرد ابن ميمون بعد ذلك سلسلة رواة هذه الشريعة الشفهية، وهي تتضمن أسماء شيوخ بني إسرائيل وقضائهم، ثم الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى عليهما السلام، ورتبتهم ترتيباً تنازلياً وصولاً إلى فقهاء »المشنا« ثم شراح »التلمود«، حتى يصل إلى الرياني آشي والذي ينسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي^(٣٤)، ثم يعيد ترتيب سلسلة الرواية في أربعين جيلاً ترتيباً تصاعدياً من الرياني آشي وحتى موسى عليهما السلام، ويكتفي في هذه السلسلة بذكر أسماء الأنبياء بعد موسى عليهما السلام، وينهياً بـ»عليٍ وبنحاس ويوش بن نون« ثم موسى عليهما السلام^(٣٥).

يتبين من مقدمة موسى بن ميمون للكتاب أنه يتوجه بهذا الكتاب لليهود المؤمنين بالمذهب الرياني، ولكن لم يغفل الجمهور القرائي عند تأليف الكتاب، فموسى بن ميمون لا يصف القرائين بالكفر كفierre من الريانيين، وكان يشاركونهم في الأمور التي ليست موضع خلاف بينهما، مثلاً عند كتابة عقد النكاح^(٣٦)، وكان يهدف من وراء التقرب منهم ترغيبهم في المذهب الرياني، ولذلك ترك الباب مفتوحاً أمام من يرغب منهم أن يعود إلى حظيرة الريانيين.

ولكي يقنع الجمهور بأن سلسلة الشريعة الشفوية - أي: المشنا والتلمود التي يؤمن بها الريانيون - تنساب إلى موسى عليهما السلام جاء بسلسلة رواة الشريعة الشفهية في مقدمة كتابه فقط، وذلك لعدة أسباب:

أولاً: أراد أن يرفع كل الأحكام التي سيأتي بها في كتابه، سواء كانت من وَضْعِه أو من وضع فقهاء المشنا أو شرَاح التلمود أو الجاؤنِيْم إلى موسى .

ثانياً: ليتجنب ذُكر اسم قائل كل حكم من الأحكام؛ لأن سلسلة الرواة التي جاء بها ضعيفة ومقطوعة وليس متصلة بموسى عليه السلام كما يزعم ابن ميمون، بل على العكس؛ فمن بين الرواة متهوّدون، ويشكّل المتهوّدون ثلاثة حلقات من سلسلة الرواة، وليس هذا فحسب؛ بل إن «هليل وشمّاعي». وهما أشهر فقيهين في المشنا على الإطلاق. قد نقلَا أحکامهما وتشريعاتهما عن «شمعيا وأبطليون» وهما متهوّدان ويشكّلان حلقةً من سلسلة الرواية، كما أن الريانِي «عقيفا» والريانِي «ميئير» قد قاما بدور بارز في صياغة أحكام المشنا وبلورتها وتبويبها، وقد قاما بأول محاولة في هذا الصدد، ويشكّل كل منهما حلقةً في سلسلة رواة الشريعة، والأول منها «عقيفا» من أب متهوّد، والثاني «ميئير» كان متهوّداً.

وقد ألمح موسى بن ميمون في ردوده على أحد الخطابات عندما سُئل عن سبب ذلك فقال: «حتى لا نتمكن الكفار منا، وحتى لا يقولوا: أنت تعتمدون في رواية تشريعاتكم على أفراد...»^(٢٨).

ولم يوضح موسى ما العيب في هذا الأمر؟ أي: في إسناد الأحكام إلى فلان، ولكن إن علمنا أن هؤلاء الرواة متهوّدون، وأنهم قاما بدور كبير في نقل التشريع كما يقول ابن ميمون، أو وَضْعِه كما نرجح، عندئذ سيترتب الشك حول صحة ما نقلوه أو وضعوه، وهذا الأمر الذي حاول ابن ميمون أن يتجنّبه.

ثالثاً: كما عمد موسى بن ميمون إلى عدم ذكر قائل هذا التشريع أو ذاك؛ لكي يتمكّن من نقل الأحكام والتشريعات التي يحتاج إليها من كتب الفقه الإسلامي دون أن يشير إلى مصدرها؛ وذلك حتى يسد النقص في التشريعات التي سكتت عنها التوراة أو المستحدثات التي ناقشتها كتب الفقه الإسلامي، ومن ناحية أخرى للتقرير بين المذهب الريانِي والقرائي الذي سبقه في الأخذ من التشريع الإسلامي.

أما عن سبب تسمية ابن ميمون لهذا الكتاب باسم «Mishneh Torah»: فيقول: لأن الفرد يقرأ التوراة المكتوبة أولاً، ثم يقرأ بعد ذلك هذا الكتاب فيعرف منه الشريعة الشفوية كلها، ولا يحتاج إلى كتاب آخر بعد ذلك»^(٢٩)، أي: أن المعنى الحرفي لاسم الكتاب كما وضعه ابن ميمون هو الثاني في التشريع، أو الثاني بعد التوراة.

ويقع كتاب «تشيه الشريعة» في أربعة عشر مجلداً، وقد اتبع في تبويبه وفي تسلسل الأحكام كتب الفقه الإسلامي عموماً وكتاب «المحلّي» لابن حزم على وجه الخصوص، وخالف تبويب المشنا والتلمود.

فعلى حين بدأ ابن حزم كتابه بمقدمة حدد فيها الهدف من تأليف الكتاب وجاء منهجه متفقاً مع هدفه ومع مذهب الفقهى . وهو المذهب الظاهري . نجد ابن ميمون يبدأ كتابه بمقدمة يضمّنها هدفه من تأليف الكتاب، ولكن لم يتفق منهجه مع هدفه ولا مع المذهب الذى يؤمن به وهو مذهب الربانيين الذين يؤمّنون بالشريعة الشفوية.

فعلى حين يستخدم ابن حزم المنهج الذى يتفق مع المذهب الظاهري ويستدل على فقهه وعلى الأحكام التى يأتي بها بآية أو حديث ويسوقه بسنده إلى النبي ﷺ ، نجد ابن ميمون لا يأتي برواية الشريعة الشفوية في كتابه على الإطلاق، واكتفى بأن جاء في المقدمة بسلسلة الرواية من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ و حتى الرباني آشى الذى ينسب إليه موسى بن ميمون تأليف التلمود البابلي، تجنب ذكر هؤلاء الرواية في متن الكتاب أو نسبة الأحكام إليهم؛ نظراً لأن سلسلة الرواية منقطعة وغير متصلة بموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من جهة، علاوة على أنها تضم الكثير من الرواية غير الثقات، وبالإضافة إلى ما سبق فلم يأت موسى بن ميمون باسم الراوى قبل التشريع حتى يتسى له أن يأخذ وينقل من كتب الفقه الإسلامي ليسد النقص الموجود في أحكام التوراة، كما يلحاً إلى تأويل نص التوراة ويعمله معانٍ لا يحتملها، ويبعد في تفسيره عن ظاهر النص.

وعلى حين يبدأ ابن حزم الجزء الأول بموضوع التوحيد ثم يشييه بأصول مذهب الفقهى نجد ابن ميمون يبدأ الجزء الأول من كتابه بموضوع التوحيد أيضاً، ويشيءه بالدفاع عن المرويات الشفهية التي يعتمد عليها المذهب الربانى، وهو في ذلك يخالف المثنا والتلمود اللذين لم يناقشا موضوع التوحيد، وبالتالي لم يفردا له باباً أو فصلاً فيهما.

وعلى حين تناول ابن حزم في الجزء الأول من كتابه بعد التوحيد وبعد الأصول كتاب الطهارة؛ على اعتبار أن الطهارة تسبق الصلاة، وأن الوضوء للصلاة فرض لا تجزئ الصلاة إلا به لمن وجد الماء، يتناول ابن ميمون في الجزء الثاني من كتابه الصلاة والطقوس التي يقوم بها اليهودي قبل الدخول للصلاة، وهو بذلك يتتابع ابن حزم ولا يختلف معه، فالصلاحة في اليهودية وُضعت بعد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بمئات السنين وأثناء السبي البابلي، وكان موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يتقرب إلى رب بالقربين، فوضع فقهاء المثنا الصلاة بوصفها بديلاً عن تقديم القرابين، لذلك لم يجد موسى بن ميمون حرجاً في أن ينقل الكثير من أحكام الصلاة عن «المحلّ» لابن حزم وكتب الفقه الأخرى.

وخالف موسى بن ميمون في ذلك تبوب المثنا والتلمود؛ فقد وردت الصلاة فيها ضمن كتاب البذور «زِرَاعِيم»، وهو الكتاب المخصص لمناقشة أحكام الأرض وزراعتها وتبيوريها وكيفية إخراج العشور من غلتها، إلى غير ذلك من الأحكام.

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الورقة البحثية نأتي بأمثلة للأحكام المتعلقة بالصلاوة والتي جاءت في كتاب «تشريع الشريعة» وتحديد مصدرها في كتاب «المحلٌ» لابن حزم:

١. قسم ابن ميمون الصلاة قسمين: فرض ونقل (الفصل الأول، التشريع الخامس والسادس)، وهو نفس التقسيم عند ابن حزم؛ فقد قسم الصلاة قسمين: فرض وتطوع (المسألة ٢٧٤).

٢. أجاز ابن ميمون للمصلّي أن يقتصر صلاته في السفر والخوف (الفصل الثاني، التشريع الثاني) نقلًا عن المسألة (٢٦٤) عند ابن حزم.

٣. قال ابن ميمون بضرورة غسل اليدين قبل الصلاة، وأجاز من لم يجد ماءً أن يتيمم ويمسح يديه بحجر أو تراب أو بجذع شجرة ثم يصلّي (الفصل الرابع، التشريع الثاني): متاثراً بالتيمم عند ابن حزم (مسألة ٢٢٤).

٤. نقل ابن ميمون المسألة (٢٩٩): «لا يحل لأحد أن يصلّي إلا واقفاً إلا لعذر»، كما نقل المسألة (٢٠٠): «لا يحل لأحد أن يصلّي الفرض راكباً ولا ماشياً إلا في حال الخوف»، فجاءت في كتابه في (الفصل الخامس، التشريع الأول والثاني)..

كما نقل المسألة (٢٠٤): «من كان راكباً على محمل أو على فيل أو كان في عرفة أو في أعلى شجرة أو غير ذلك فقدر على الصلاة قائماً فله أن يصلّي الفرض حيث هو قائماً»، جاءت عند ابن ميمون في (الفصل الخامس، التشريع الثامن).

الهوامش:

- (١) - ولد في مصر ٨٩٢ م، وسافر إلى فلسطين، ومنها إلى بابل حيث عين رئيساً لمدرسة «سورا» للعلوم الدينية، ومات عام ٩٤٢ م.
- (٢) - ألف سعديا كتاباً في اللغة كتبه باللغة العربية، عالج فيه الأبجدية العربية وخصائص حروف الحلق وإيدال الحروف وإدغامها وتصريف الأفعال.
- (٣) - كما ألف معيماً عبرياً في جزأين: في الجزء الأول رتب الكلمات ترتيباً أبجدياً وفق أوائل حروفها، وفي الجزء الثاني رتب الكلمات وفق قوافيها ونهائيتها خدمة للشعراء اليهود.
- (٤) - يعتمد القراؤون في فكرهم وفلسفتهم على العقل واللغة، لذلك قام وسطهم علماء بارزون كانوا من أوائل المؤسسين لعلوم اللغة والنحو والصرف في العبرية.
- (٥) - فـ«ابن أشر» في القرن العاشر الميلادي هو الذي ابتدع نظام وضع الحركات أي: (الشكل) لضبط نص العهد القديم.
- (٦) - لقد وضع مناخم بن سروق في مؤلفه «الكراسة» الأساس النظري للنطق الطبرى في الأنجلوس، وهو النظام الذي تم اعتماده في نقط وضبط العهد القديم، وكان مناخم من طائفة القرانين.
- (٧) - لا يتسع المقام لذكر كل علماء العبرية الذين ظهروا في الأنجلوس، وسنكتفي بذكر العلماء الذين لهم صلة وثيقة بالبحث.
- (٨) - اسمه الحقيقي أدونيم هاليفي، ولد في فاس في المغرب، وتتلمذ على يد الرباني سعديا الفيومي في بغداد، ثم انتقل إلى قرطبة بالأأنجلوس.
- (٩) - الشعر العبرى في الأنجلوس وبروفانس (عبري): حاليم شيرمان، أربعة أجزاء، إصدار مؤسسة بيباليك، القدس، دفیر بتل أبيب، الجزء الثالث، ص ٩٧ - ١٠٣ بتصريف.
- (١٠) - المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ٢٠٧ - ٢٣٣.
- (١١) - راجع للباحثة: مدخل إلى دراسة التلمود، حواليات كلية الآداب جامعة عين شمس، المجلد ٢٤ ، الجزء الثاني، ١٩٩٥ - ١٩٩٦ م.
- (١٢) - ظهرت أول طبعة كاملة للتلمود في مدينة فينسيا ١٥٢٠ م، وأصدرها دانيال بروم برج، وأصبحت تلك الطبعة بثابة الطبعة الأساسية للتلمود البابلي بوجه عام.
- (١٣) - نقاً عن جريدة معاريف الإسرائيلية، الموقع العبرى على شبكة المعلومات الدولية «إنترنت»، بتاريخ ١١/١٢/٢٠٠٠ م، مقابل بقلم يوتام راويني.
- (١٤) - للباحثة ثلاثة أبحاث تتناول هذا الموضوع، هي: كتاب «الإيقاع الشعري»، دراسة صوتية مقارنة بين بحور العربية والعبرية، من إصدار مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢ م.
- «دراسة مقارنة بين منهج الخليل بن أحمد ودوناش بن لبراط في القروض والقافية»، رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، المجلد العاشر، م. ٢٠٠١.
- «القافية بين العربية والعبرية»، مجلة الدراسات الشرقية، العدد التاسع والعشرون، يوليو ٢٠٠٢ م.
- (١٥) - وهو البحث الذي قدمته في المؤتمر الذي عقده قسم اللغة العبرية بجامعة عين شمس تحت عنوان «التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العربي عبر المصوّر»، ٢٦ - ٢٧ ديسمبر ١٩٩٢ م.
- (١٦) - عبارة عن تسبيح للرب وشكراً، وتكون من عدة فقرات من العهد القديم، أولها من أخبار الأيام الأولى ٨/١٦ - ٣٦، ثم مقتطفات من سفر المزمير، ثم نشهد البحر من سفر الخروج ٣٠/١٤ ، ١/١٥ ، ١٩ - ١/١٤ ، وفي السبت والأعياد تضاف فقرات من سفر المزمير أكثر من تلك التي تلتى في الأيام العادية، وهي تسبق بداعٍ يسمى باسم بدايتها، وتختتم

بدعاء هو «يَتَمْجَدُ اسْمُكَ لِلأَبْدِ يَا مَلِيكَنَا»، وفي السبت والأعياد تختتم بداعٍ «نَفْسُ كُلِّ حَيٍ تَبَارِكَكَ». ^(١٥)

هو سليمان بن يهودا بن جبيرول، وبالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول، وباللاتينية Avicetra، وهو شاعر وفيلسوف يهودي عاش في الأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي، ولد في مالقة ١٠٢٢/٢٠ م، وتوفي في بلنسية ١٠٥٧/٨ م. ^(١٦)

١٦ - سورة النساء: آية ٦٩.

١٧ - سورة البقرة: آية ٦١.

١٨ - سورة الفتح: آية ٦.

١٩ - سورة المائد़ة: آية ٧٧.

٢٠ - وهو «مانى بن فائث»، ويرى أن العالم مركب من أصلين قديمين هما النور والظلماء، وأن هذين الأصلين قديمان، وأنكر أنه يوجد شيء من الدعم أو أن يصير إلى العدم، وتنسب إلى النور والظلمة ما تنسبه إلى الفاعلية الإلهية، ويميل مانى للزهد والرهبة لاعتقاده بأن الامتزاج بين النور والظلمة أو بين العقل والجسد شر يجب الخلاص منه.

٢١ - إنجليل متى ١٩/٢٨.

٢٢ - أجمعـت المصادر على قصة لقاء عنان بن داود مؤسس المذهب القرآني بالإمام أبي حنيفة النعمان في السجن وكيف صارا صديقين حميمين، كما تُجمع – أيضـاً – على التأثير الإسلامي الواضح في الموضوع والمصلحة وتحديد بداية الشهور وتحرـيم زواج البنت من العم والخال، وهو ما يبيـحـ المذهب الـربـاني.

٢٣ - لقد تم إـقـحام سلسلـة رواـة الشـفـوعـية في التـلمـودـ على الرـغمـ من أنها لا تـنـتمـيـ إلى الشـروـحـ الـوارـدةـ فـيهـ، سـوـاءـ من نـاحـيـةـ المـوـضـوـعـ أوـ من نـاحـيـةـ زـمـنـ كـتـابـهـ؛ فـهـيـ تـرـجـعـ إـلـىـ فـتـرـةـ زـمـنـيـةـ مـاـتـرـاـخـةـ جـداـ وـمـعـاـصـرـةـ لـظـهـورـ الـحـرـكـةـ الـقـرـائـيـةـ (نـهاـيـةـ الـقـرنـ الثـامـنـ الـمـيـلـادـيـ وـبـدـايـةـ الـقـرنـ التـاسـعـ)ـ، وـهـنـىـ شـرـوحـ مـوـسـىـ بـنـ مـيـمـونـ عـلـيـهـ تـرـجـعـ لـلـقـرنـ التـالـيـ عـشـرـ الـمـيـلـادـيـ لـلـرـدـ عـلـىـ طـعـونـ عـنـانـ بـنـ دـاـوـدـ وـتـأـثـيرـهـاـ الـواسـعـ فـيـ تـلـكـ الـفـتـرـةـ تـحـتـ اـسـمـ «ـفـصـولـ الـأـبـاءـ»ـ، كـمـ اـدـرـاجـ شـرـوحـ مـوـسـىـ بـنـ مـيـمـونـ عـلـىـ مـاـ جـاءـ فـيـ هـذـهـ السـلـسلـةـ، وـقـلـمـ تـأـوـيـلـ كـلـ الـجـمـلـ الـمـقـتـسـةـ مـنـ التـورـةـ وـتـقـسـيـرـهـاـ تـقـسـيـرـاـ بـعـدـاـ عـنـ ظـاهـرـ النـصـ لـيـخـدـمـ الـفـكـرـةـ الـتـيـ يـتـبـناـهـاـ وـيـحـاـوـلـ إـقـنـاعـ الـقـرـائـينـ بـهـاـ..

راجع المقدمة التحليلية للباحثة على كتاب التلمود: أصله وتسليسه وأدابه.. الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٤ م.

٢٤ - «ـمـنـصـفـاـ»ـ، وـالـجـمـعـ «ـمـنـصـفـوتـ»ـ، تـعـنىـ: أـمـرـ، فـرـيـضـةـ، وـصـيـةـ.

٢٥ - لم يـنـسـبـ أـيـ مـصـدـرـ مـنـ الـمـصـادـرـ الـعـبـرـيـةـ تـأـلـيـفـ التـلـمـودـ إـلـىـ فـرـدـ أوـ شـخـصـيـةـ بـعـينـهاـ، فـهـوـ تـجـمـيعـ لـمـرـوـيـاتـ ظـلتـ تـتـرـددـ مـشـافـهـةـ لـعـدـةـ قـرـونـ، وـأـنـدـمـ مـخـطـوطـ لـلـتـلـمـودـ «ـمـشـنـاـ وـشـرـوحـ الـجـمـارـ»ـ يـعـودـ تـارـيـخـهـ إـلـىـ الـقـرنـ الثـانـيـ عـشـرـ الـمـيـلـادـيـ، أـمـاـ التـلـمـودـ فـيـ صـورـتـهـ الـحـالـيـةـ فـهـوـ تـصـوـيرـ عـنـ الطـبـعـةـ الـتـيـ أـسـدـرـهـاـ دـانـيـالـ بـرـوجـ بـرـجـ ١٥٢٠ـ مـ، وـمـاـ زـالـ بـابـ الـاجـتـهـادـ فـيـ التـلـمـودـ مـفـتوـحاـ لـلـأـنـ، فـقـضـافـ الـشـرـوحـ وـالـتـعـبـيلـاتـ وـالـتـقـاسـيـرـ إـلـىـ الـطـبـعـاتـ الـحـدـيـثـةـ مـنـهـ.

٢٦ - مـقـدـمـةـ مـوـسـىـ بـنـ مـيـمـونـ لـكتـابـ «ـتـشـيـيـةـ الـشـرـيعـةـ»ـ، صـ ١٠ ، ١١ .

٢٧ - دـاـرـةـ الـمـعـارـفـ الـعـبـرـيـةـ، مـادـةـ مـوـسـىـ بـنـ مـيـمـونـ، صـ ٥٤٠ .

٢٨ - مـقـدـمـةـ شـمـونـيـلـ روـبـنـشـتـيـنـ لـلـجـزـءـ الـأـوـلـ مـنـ كـتـابـ «ـتـشـيـيـةـ الـشـرـيعـةـ»ـ، صـ ١٣ .

٢٩ - مـقـدـمـةـ مـوـسـىـ بـنـ مـيـمـونـ لـكتـابـ «ـتـشـيـيـةـ الـشـرـيعـةـ»ـ، صـ ١٥ .