كلية الدراسات العليا

برنامج ماجستير الدراسات الإسرائيلية

قصة هاجر وإسماعيل التوراتية في التراث الديني اليهودي المقدّس والتراث الديني العربي اليهودي: قصة تجاوز وتحديات تأويلية

The Biblical Story of Hagar and Ishmael in the Sacred Jewish Sages Traditions and the Judeo-Arabic Tradition: A Story of Override and Interpretive Challenges.

إعداد: ضحى عمر إدكيدك 1195329

إشراف: د. نبيه بشير

بيرزيت ـ فلسطين

قصة هاجر وإسماعيل التوراتية في التراث الديني اليهودي المقدّس والتراث الديني العربي اليهودي: قصة تجاوز وتحديات تأويلية

The Biblical Story of Hagar and Ishmael in the Sacred Jewish Sages Traditions and the Judeo-Arabic Tradition: A Story of Override and Interpretive Challenges.

ضحى عمر إدكيدك

1195329

لجنة الإشراف والمناقشة

د. نبيه بشير (رئيسًا) .....

د. عمار شبلي (عضوًا) .....

د. جورج جقمان (عضوًا) .....

قدمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات الإسرائيلية من كلية الدراسات العليا والأبحاث في جامعة بيرزيت، فلسطين

2024

كلمة شكر وتقدير

أتقدم بالشكر من كل مَن مدّ يد العون لإنجاح هذا العمل، الذي أعدُّه باكورة أعمالي في الحياة الأكاديمية، الشكر موصول لجامعة بير زيت، وكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، لقبولي بداية في برنامج الدراسات الإسرائيلية، هذا التخصّص الذي لم أكن أتخيل بأنّه على مستوًى عالٍ من المعرفة البحثية، فلم يكن مجرد برنامج ماجستير، أستطيع أن أصفه بأنه إعادة الدراسة مجددًا، إعادة بلورة الأفكار في إطار الحقل الأكاديمي، وتشكيل صورة مغايرة عن المجتمع الإسرائيلي وتكوينه.

فمن خلال دراسة المساق الأول "الصهيونية" بتنا نرى كيف تكوّنت هذه الدولة، وبتنا نتعامل معها لا بمنطلق الساحر والمسحور، بل بالنّقد البحثي بأدوات العلوم الاجتماعية والإنسانية لدراسات ما بعد الاستعمار، فقد حصلت من هذا التخصّص على الأدوات الأساسية في عملية البحث، التي وإن كانت سهلة التعلّم نظريًا، إلّا أنها صعبة عند الممارسة والتطبيق.

كما أتقدم بالشكر من رئيس برنامج الدراسات الإسرائيلية السابق د. منير فخر الدين، لما رفدنا به من معرفة، من أبسط الأمور: كيف نبحث؟ وإلى أدقها في التحليل والربط. أشكر كذلك رئيس البرنامج الحالي د. هالة الشعيبي، على المتابعة الحثيثة، وقد كانت الحريصة دومًا على أن ننجز المشاريع والرسائل بأفضل شكل. وأوجه الشكر أيضًا إلى مواكب مسّاد من مكتب الدراسات العليا، على التعاون المستمر والدعم طيلة السنوات الماضية.

ولعل الفضل الأكبر يعود إلى المشرف، الصديق، الأستاذ، والذي لم يتوان ولو للحظة واحدة عن مد يد العون طيلة السنوات الماضية، لقد كانت النقاشات تثري البحث معه، وتضفي عليه رونقًا، بل تعطيه شكلًا أجمل وأفضل، في كل محادثة بيننا كانت تفتح لي أبواب من التعلّم والتفكير. لصاحب الفكر المستنير، وللأفكار المجنونة، ولمن آمن بقدراتي، وبأني أستطيع، لمن شجّعني على أن أخطو هذه الخطوات في العالم البحثيّ، لمن استطاع أن يساندني في ضبط الكلمة والفكرة لنحوّلها معًا إلى دراسة تتمتّع بمنهجية؛ ولمن أتاح لي الحرية في التفكير وإعادة التفكير؛

من يوجهني ويرشدني، وربما ينبهني قليلًا؛ لمن أعاد الأفكار على نحو متكرر، ولمن صحّح الكلمة بعد الكلمة؛ لمن كان العون خلال دراستي، إليك أستاذي الفاضل، وأعلم أنك لا تحب الألقاب، لكن اقبلها منّي هذه المرة فقط، إليك عزيزي د. نبيه بشير.

كما أشكر عائلتي الصغيرة المتمثلة بصديقي وشريك حياتي، أحمد، شكرًا لك، لمساندتك ودعمك الدائم في كل الظروف والمراحل، لولا هذا التشجيع لما وصلت إلى هذه المرحلة، وأعدك أن نكمل المشوار سويًا في الدكتوراه.

وأشكر عائلتي الكبيرة، والدي الطيّب، والذي من دونه ما كنّا، حريصٌ على دراستنا أكثر منّا، داعمٌ رؤوف، محبٌ للعلم. من يمنحنا حريتنا ويطلق العنان لنا. والدي الطيّب، إليك هذا العمل.

كما أتوّجه بالحب والتقدير المعطاءة، المضحية، صاحبة الابتسامة الأجمل، أمي الغالية، التي كانت تبحث عن الأجوبة من خلالنا. أمي صاحبة القلب الحنون، دائمة التشجيع، محبة للتعلّم، لحوحة في الدعاء لنا، لنكون كما تحب، إليك هذا العمل.

أخواتي الغاليات: شهد وبتول، من دون دعكمنّ صغيراتي لما وصلت إلى هنا، ليتكم تدركوا كم أتعلم منكنّ في كل يوم، أتعلم منكِ شهد المثابرة والطموح والتحرّر، أحب الحسّ الثوري لديكِ، كما أحب فضولك الدائم، ومخيلتك الرائعة، وحرصك على إتقان الأشياء. أما بتول فنانتي الصغيرة، فكوني كما أنتِ معطاءة، ذكية، ولديك من الحسّ الفني الكبير. أهديكما هذا العمل.

إخواني، إسلام ومحمد، شكرًا لكل المواقف المساندة لي حتى وإن لم تستطيعا التعبير عنها، فإنها تصلني بكل تأكيد. شكرًا لأنكما منارة الحياة، ومن دونكم لم أستطع الوصول إلى هنا.

عائلتي الثانية؛ العم المهندس جلال رجبي، والخالة أم أحمد والشباب الداعمين لي، شكرًا من قلبي على سعة صدركم، وتشجيعكم لي، وحبّكم للتعليم والدراسة.

قائمة المحتويات

الملخّص **1**

الملخص بالإنجليزية : **3**

مقدمة **5**

الفصل الأول **10**

أهداف البحث 16

أهمية الرسالة 16

أسئلة البحث 19

فرضيات البحث 19

منهجية البحث والمصادر 20

توطئة 21

مراجعة الأدبيات 22

الفصل الثاني **41**

تقديم 41

العربية اليهودية 42

القرائيون والربّانيون 43

قضية تعامل المفسرين اليهود العرب في العصور الوسطى مع التراث الديني 44

أبو يعقوب القرقساني: حياته، وفكره، ومنهجه 46

يافث بن عيلي: حياته، وفكره، ومنهجه 47

الفيومي، المعروف عبريًا بسعاديا الغاؤون 48

الفصل الثالث **50**

تقديم 50

أوّلًا: من أساء لمن؟ هاجر أم سارة؟ 51

رجل وحشي 54

أساليب تفسيرية تَميّز بها القرقساني 56

منزلة هاجر 57
إسماعيل يمزح 58
ولادة إسحق 62
البئر 64
المخطوطة الثالثة: تفسير الفيومي 74
الخاتمة **77**
قائمة المصادر والمراجع **79**
ملحق **84**

الملخّص

يسعى الطرح المتضمّن في الرسالة إلى تبيان كيفية تعامل المفسّرين العرب اليهود في العصور الوسطى مع التراث الديني المقدّس –عند بعضهم– وغير المقدّس عند البعض الآخر، هذا التراث الواصل إليهم من السلف، الذي يعتمد في بعض جوانبه على الخطاب الجوهراني، أي يعزو الصفات والأفعال لدى شخص أو شعبٍ من الشعوب أو قبيلة من القبائل إلى أسس جوهرانية حتمية لا هروب منها، ولا يمكن تبديلها حتمًا. ولتبسيط الأمر، فإذا فسّر السلف شخصية إسماعيل التوراتية على أنه "سارق" و"مخادع" و"متوحّش" و"سافك للدماء"، فستنقل هذه الصفات حتمًا إلى أولاده وذريّته. نلمس أنَّ هؤلاء المفسّرين والمفكّرين العرب اليهود واجهوا صعوبةً في التعامل مع هذا التراث القديم بسبب طروحاته الجوهرانية هذه. ويبدو أن هذا الخطاب الديني لم ينجح، في أجزاء كبيرة من اليهودية المعاصرة، في التخلّص من هذه الجوهرانية واستبدالها بالتحليل التاريخي. فما زلنا نلمس أصداء هذا الخطاب في أدبيات معاصرة، كمصنّفات عوفاديا يوسف[1] والأب الروحي الأهم لتيار الصهيونية الدينية تسفي كوك[2]. يعتبر هذا التراث أحد مصادر التفسير والتشريع المركزية عند فرقة الربانيّين، التي تعتبر أكبر فرقة يهودية في ذلك الوقت، وهي الفرقة المهيمنة في وقتنا الراهن.

اعتمد بعض هؤلاء إستراتيجيات معينة لتجاوز هذا التراث والمرور عنه مراعين حرمة انتهاكه والتغيير به أو تحريفه فهو نصٌ مقدّس أو مركزي لا يسمح بتجاهله. طوّر العلماء العرب اليهود في تلك الفترة إستراتيجيات للتعامل مع الطروحات الجوهرانية، ولعل أهم إستراتيجية اعتمدوها تتلخّص في القول إنَّ هذه

[1] عوفاديا يوسف: هو الزعيم الروحي لحركة (شاس). ولد في بغداد (عام 1920) وهاجر إلى فلسطين في العام (1923) ودرس في معاهد دينية حتى عُيّن حاخامًا كبيرًا عن السفارديين في إسرائيل بين 1972 و1982. عمل على تأسيس حركة (شاس) التي مثلت اليهود الشرقيين، وترأس مجلس كبار علماء التوراة لهذه الحركة، له مكانة عالية في أوساط مؤيدي شاس فقد اعتبروه صديقًا وحكيم عصره، فلجأوا إليه لنيل بركته وتوجيهاته. أدّى دورًا سياسيًا بارزًا من خلال تأثيره المباشر على أعضاء الكنيست من حزب (شاس) في كيفية التصويت في كثير من القضايا السياسية والاقتصادية. بات مشهورًا بمواقفه المتشددة والعنصرية تجاه العرب عامة، والفلسطينيين خاصة.

[2] تسفي كوك: الزعيم الروحي لحركة "غوش إيمونيم"، الذراع الاستيطانية للتيار الصهيوني –الديني، اعتبر القومية اليهودية أداة مقدّسة لتحقيق العودة لـ "أرض إسرائيل". وشدد على قضية حق اليهود على الأرض.

الطروحات الواردة في التراث قد صيغت بلغة ذلك العصر، أي لغة جوهرانية، وهي ليست لغة مناسبة لعصر هؤلاء المفسّرين؛ بل يعتبر التفسير التاريخي لنصوص الكتاب المقدس، هو الأقرب إلى لغة العصر.

سنبيّن أوجه الاختلاف بين تفسيرات هؤلاء المفسّرين والمفكّرين اليهود الذين ترعرعوا ونشطوا في الأوساط العربية والإسلامية، وتأثروا بثقافتها على صعد عدة ومنها على صعيد التفسير، وقد اخترت مفسّرين ومفكّرين ينتمون إلى فرقتين مختلفتين على صعيد نظرتهم إلى مكانة التراث اليهودي، وبين تعامل التراث الديني اليهودي القديم (تراث السلف) مع قصة طرد هاجر وإسماعيل من بيت إبراهيم الخليل ومكانة كلّ منهما كحالة دراسية. أما العينة التي اخترتها فهي عينة كبيرة تقوم على أشهر المفسّرين والمفكّرين اليهود الذين كتبوا مصنّفاتهم في القرن العاشر، ومطلع القرن الحادي عشر للميلاد ونشطوا في الحواضر العربية والإسلامية، وكتبوا مصنّفاتهم بالعربية اليهودية.

Abstract:

The aim of this research is to highlight how Arab Jewish interpreters in the Middle Ages dealt with the sacred religious heritage, which was considered sacred by some and non-sacred by others. This heritage, inherited from their predecessors, relies on the essentialist discourse. It attributes qualities and actions to a certain people or tribe based on essential foundations that cannot be escaped and will inevitably be realized. To simplify, if the predecessors interpreted the character of Ishmael in the Holy Scriptures as "a thief," "deceptive," and "wild," these qualities would inevitably be attributed to his children and descendants. These interpreters and Arab Jewish thinkers faced difficulties in dealing with this ancient heritage due to its essentialist approaches.

It seems that this religious discourse has not been completely eradicated from significant parts of contemporary Judaism, as we can still observe its echoes in modern literary works, such as the writings of Ovadia Yosef and the spiritual father of religious Zionism, Tzvi Yehuda Kook. This heritage is considered one of the central sources of interpretation and legislation within the Rabbinic community, which is the dominant group in our present time.

Some of these interpreters employed specific strategies to overcome and move beyond this heritage while respecting its sanctity and avoiding any violation, alteration, or distortion. They argued that the ideas presented in this heritage were formulated in the language of that era, namely an essentialist language, which is not suitable for the era of these interpreters. Therefore, the historical interpretation of the texts of the Holy Scriptures is closer to the language of their era.

This research will elucidate the differences between the interpretations of these interpreters and Jewish thinkers who were raised and active in Arab and Islamic environments, and were influenced by their culture, including in the field of interpretation. I have selected interpreters and thinkers belonging to two different groups based on their views on the status of Jewish heritage. Additionally, I will examine the ancient Jewish religious heritage (the heritage of the predecessors) in relation to the story of Hagar and Ishmael's expulsion from the house of Abraham the Patriarch, considering each case as a separate study. The sample I have chosen consists of prominent interpreters and thinkers who wrote their works in the 10th century and early 11th century AD, were active in Arab and Islamic cities, and wrote in Jewish Arabic.

مقدمة

تميّزت فترة الحكم الإسلامي الممتد زمانيًا من القرن السابع للميلاد حتى القرن الرابع عشر، والذي كانت حدوده الجغرافية من بلاد فارس شرقًا وحتى البرتغال غربًا، واليمن جنوبًا وحدود الصين شمالًا، بالغنى المعرفي المادي والأدبي والعربيّ، لا لأسباب جوهرية خاصة بتعاليم الدين بقدر ما يعزى إلى استيعاب الثقافات المحلية التي كانت سائدة في البلاد التي دخلوها. ترك هذا الغنى آثاره على الشرائح التي عاشت وترعرعت في ظلّ الحاضرة العربية الإسلامية كافة. وقد تفاعل اليهود بصفتهم جزءًا لا يتجزأ من الحضارة الناشئة وتأثروا بها على نطاق واسع، كما ازدهرت العلوم الفكرية والفلسفية خاصّة في مناقشتها للنصوص الدينية. انبثق عن هذه الحركة تياران مركزيان في الأديان "الإبراهيمية" الثلاثة وهما: التيّار المحافظ الذي يلتزم بالتراث الديني ويتمسك به، وتيار آخر راديكالي- إن صح التعبير- يسعى إلى طرح التأويلات المنسجمّة مع العقل أو المستمدّة منه، فيتفق مع التفسيرات المنطقية العقلانية للنصوص الدينية، ويميل أكثر إلى التحليل التاريخي، كما نلمس عند الكثير من المؤرخين المسلمين وفي مصنّفات الجاحظ على نحو خاص، وينأى بنفسه عن تلك التي تندرج ضمن الأساطير.

واجه رجال الدين اليهود الذين عاشوا في الحاضرة العربية الإسلامية في العصور الوسطى عدّة تحدّيات تمثّلت:

أولًا: بتبنّي عدد من رجال الدين علم الكلام، أي اللاهوت، من أجل دعم العقائد اليهودية بالأدلة العقلية، أو إعادة تشكيلها من جديد بحيث تستوي مع معطيات العقل وشروطه كما تصوّروها؛ ونتيجة الخشية من وهن العقيدة اليهودية نتيجة شيوع علم الكلام بصيغته الإسلامية والمسيحية. فكان لزامًا على بعض القيادات الدينية اليهودية استبطان هذا العلم الجديد لتعزيز العقيدة اليهودية وإذكائها بالعقل، وبالتالي منح العقل منزلةً أعلى من منزلة النّص، أو على أقل تقدير إعادة تشكيل معاني النصوص المقدّسة بحيث تبدو مستوية مع العقل وضروریاته. هذا لا يعني أنَّ جلّ مصنّفات هؤلاء مالت إلى هذا الاتجاه، فنجد "الكتاب الخزري"

لصاحبه يهودا اللاوي (ت. 1141 بالتقريب) يستند بشكل كامل إلى المنطق والسردية الجوهرانية لتحليل تاريخ اليهود ومكانتهم، وهو كتاب لا زال يعتمد في التيارات اليهودية الأكثر تطرّفًا على الصعيد السياسي والثقافي وبشكل خاص تيار الصهيونية الدينية، وبالتالي انقسمت الإستراتيجية في التفسير والتأويل عند المفسرين إلى طريقتين: إما الاعتماد على الخطاب الجوهراني التي تغلب عليها النزعة الأسطورية، أو الخطاب التاريخي الذي يركز على فهم وتحليل الخطابات التاريخية والتأثيرات التي تترتب عليها، كما يهتم بفهم التصوّرات والأفكار والمبادئ التي تتضمنها الخطابات التاريخية وكيفية تأثيرها على المجتمع والسيرورة التاريخية.

ثانيًا: ظهور مشكلة أساسية عند اليهود في ظلّ الحاضرة العربية الإسلامية تمّثلت في انقسامهم بشأن وجوب أو عدم وجوب تبنّي ما وصل إليهم من تراث ديني قديم، لا سيما وأن بعضه مشبع بالكراهية لما هو غير يهودي، وخاصة العرب والمسلمين ("ذرية إسماعيل" باصطلاحهم) وهم الذرية التي يعيشون بين ظهرانيهم. فاعتبر هذا الأمر تحديًّا إشكاليًا لليهود، أي هل يتبنون هذه الأجزاء من التراث القديم كما هو أم لا، أم سيتجاهلونه، أم سيعيدون تفسيره من جديد بحيث يمكنهم التعايش معه؟

ولتبسيط الإشكالية التي واجهها المفسرون اليهود في تلك الحقبة، نقول إن الإشكالية تكمن بتمسّك اليهود بالدين اليهودي في ظل ازدهار فكري ومعرفي يدفع باتجاه ترك التفاسير الدينية المشبعة بالأبعاد الأسطورية.

إذًا، ما هو التوجه الذي اتخّذه المفسّرون العرب اليهود، هل يرفضون التراث الديني الواصل إليهم والمحمّل بالنظرّة السلبية المنبثقة عن جوهر الأمم؟ أم هل يتمسكون به؟ هل سيحاولون التمسك بما هو متماشٍ مع الثقافة العربية الإسلامية، ويرفضون ما يسيء إليها أو لا يتفق معها لا سيما وأنهم جزءٌ منها؟ هل سيبرّرون ما وصلهم من تراثٍ ويعيدون تأويله مجددًا؟ فكان من الصعب أن ينتهكوا حرمة التراث المقدّس، ويحرفوه أو يلغوا أجزاءً منه خاصّة فيما يتعلّق باعتماد المنطق "الجوهرانيّ" الذي سنأتي على توضيحه.

يهدف البحث إلى استتباع مصنّفات المفسّرين اليهود، في القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر للميلاد، في محاولتهم لتجاوز التحديات التأويلية التي نبعت من التراث الديني القديم الذي وصل إليهم، وذلك من خلال التركيز على تناولهم لقصة هاجر وإسماعيل التوراتية كدراسة حالة. بصفتها إحدى القصص التي أفرد لها الكتاب المقدس حيّزًا كبيرًا (التكوين، الإصحاحات 16–21)، وتبعته مصنّفات السلف والمفسرين، نسعى إلى تبيان الكيفية التي تعامل معها المفسّرون اليهود العرب مع ما وصل إليهم من تراث ديني قديم، سواءً بوجوب قبوله أو رفضه بالكامل، ولعل السؤال المركزي في طرحي هنا: هل استطاع المفسرون الاحتفاظ بالخطاب الجوهراني للأمّة "اليهودية"، الواصل إليهم أم تجنبوا هذا الطرح؟

تتوصل الباحثة إلى نتيجة مفادها أنَّ المفسرين اليهود العرب في تلك الفترة، اعتمدوا أساليبَ تفسيرية في تحدّيهم للتراث النقلي القديم، ومنها: التجاهل، إذ ظهر في عدد من المواضع تجاهل المفسرين التفسيرات الواردة إليهم من السلف والمتشبّعة بالطابع الجوهراني نحو إسماعيل وذريّته، ووصفه بالشرير واللص والسارق واعتبار هذه الصفّات متأصلة به وبذريته؛ وقد نجد في أحيان كثيرة موافقتهم لبعض التفسيرات الموجودة في التراث الديني القديم، واعتمادهم لها كأساسٍ ثابت لا غبار عليه، ولكنَّهم قاموا في العديد من الأحيان بإعادة تأويله مرةً أخرى ومنحه معاني جديدة تنسجم مع "روح العصر".

نتعرف في الفصل الأول على أبرز الأدبيات التي تحدثّت عن الموضوع، وقد كانت قليلة نظرًا لندرة الموضوع وعدم تناوله من هذه الزاوية؛ ونتوقف في الفصل الثاني عند أهم ملامح البيئة والثقافة العربية في القرن العاشر، وازدهار المعارف المختلفة، منها علوم الدين والتفسير، وتبيان انقسام اليهود في تلك المرحلة إلى تيارين: يلتزم أحدهما باعتماد نصوص العهد القديم، ورفض الهالة المقدّسة الطاغية على التراث الشفوي والمتمثل في متن التلمود (المشناه) وحواشي التلمود (تعليقات السلف عليه)، ويميل إلى إحكام العقل على النص ويطلق عليهم فرقة القرائيّين؛ أمّا الفرقة الثانية فالتزمت بسلطة التراث الشفوي، بصفته تفسيرًا للأحكام الواردة في العهد القديم، وجعلته مقدسًا وأحكمت تمسكّها به، وهي المعروفة بفرقة الربّانيّين. أما الفصل الثالث، فنجد فيه الإجابة حول السؤال المركزي للرسالة، ونتعرف على الإستراتيجيات

التي اتبعها المفسّرون اليهود في مواجهة التراث القديم المليء بالنظرات السلبية نحو إسماعيل وذريته، فنبيّن كيف استطاع رجال الدين والمفسرين الخروج عنه بحيث لا يخرجون عن الدين، وكيف حاولوا إيجاد الحلول للتناقضات القائمة بين التراث النقلي ذي الصبغة الجوهرانية والعقل والبيئة الحاضنة لهم.

يتيحُ الفصل الأخير الفرصة للتعرّف أكثر على الأداة المستخدمة للإجابة عن هذه التساؤلات وهي: تحقيق المخطوطات. لقد تركت في هذا الفصل النصوص الواردة في المخطوطات المعتمدة (المكتوبة بالعربية ولكن بحروف عبرية)، ونقلتها إلى الحرف العربي مع إضافة بعض الحواشي والإرشادات اللازمة والمعاني حتى يسّهل على القارئ فهم الفكرة التي أرادها النّاسخ، لا سيما وأننا نتحدث عن فترة قديمة، واللغة المستخدمة – مع أنّها عربية– إلّا أنّها تحتاج في بعض جوانبها إلى توضيح.

اختيار الموضوع

عندما بدأت البحث في الموضوعات المتاحة لكتابة رسالة الماجستير، واجهتني مخاوف عدة، منها: صعوبة خوض تجربة بحثية فردية، والخشية من التعامل مع الأدبيات ومناهج البحث العلمي، وصعوبة اختيار الموضوع، بل وربما صعوبة تحديد الهاجس/ الدافع من وراء دراسة موضوع ما.

اهتمامي وحبّي لمادة الديانة اليهودية بشكل خاص، والأديان والأساطير بشكل عام، عزّز عندي الخوض في غمار تجربة البحث بصورة أكبر. خلال حديثي مع مشرفي كنت قد ذكرت إبراهيم الخليل (أبو الأنبياء) وأخبرته بأن أهل مدينتي (الخليل) يقدّسونه ويروون الحكايات عنه وعن "ستنا سارة". هنا أوقفني مشرفي مازحًا "ستنا سارة بس؟ وهاجر مش ستنا"؟ من هذه النقطة بالتحديد بدأنا البحث حول الموضوع، وبدا الأمر صعبًا وشبه مستحيل إلّا أنه شيق، وجعلني فضولية أكثر حول الأساطير والقصص الشعبية، وغير الشعبية لا سيما نظرة التراث اليهودي إلى هاجر وابنها إسماعيل.

توقفنا عند الرواية التوراتية الأساسية وتفاصيلها، وكذلك عند الرواية الإسلامية، وعلى الرغم من تشابههما في الأشخاص والأحداث المركزية، إلّا أنّهما تختلفان في مواضع كثيرة. بدأت المطالعة بشكل أكبر،

وأحببت كيف يفسّر رجال الدين والحاخامات الأساطير، وكيف تؤثر العوامل الاجتماعية والسياسية في التفسيرات وتحوّلاتها. أحببت القراءة أكثر عن هذا الموضوع الشيّق. ووصلت إلى فكرتي هذه التي أقدمها كرسالة ماجستير في برنامج الدراسات الإسرائيلية في جامعة بير زيت، مع مشرفي العزيز د. نبيه بشير.

الفصل الأول

خطة البحث، توطئة نظرية، ومراجعة الأدبيات

تميّز خطاب التراث اليهودي المقدّس – الكتب المقدّسة، والمتمثّلة في العهد القديم ومناقشات السلف له، إضافة إلى ما يصطلح عليه "التوراة الشفوية" التي تتمثّل في كتاب الأحكام الشرعية (المشناه) وتعليقات السلف عليه (الجمارا) بصورة رئيسة – بتعدّد الأصوات والآراء والنقاشات والتوجهات والتأويلات بشأن النظرة إلى الآخر (غير اليهودي)، ولكن المشترك بين جميعها هو طغيان التوجّه السلبي للآخر لا سيما شخصيتَي هاجر وإسماعيل والتأكيد على التحليل الجوهراني. وقد شكّل هذا التراث الديني، المكتوب بغالبيته في الفترة الرومانية (حتى نشوء الإسلام)، المرجعية الأساسية لليهودية، وكان الإيمان به ملزمًا وبالتحديد لكافة اليهود.[3] ولكن في ظل تأثر اليهود بالثقافة العربية الإسلامية، بدأ المفسرون اليهود العرب بتجاهل أو رفض أو التحفّظ على ما جاء به التراث القديم المشبع بالنظرة السلبية تجاه المسلمين والعرب المستندة إلى الخطاب الجوهراني، وإن لم يكن مباشرًا أو صريحًا، وفضّلوا إعادة تفسيره من جديد بما ينسجم مع سياقاتهم وواقعهم المعيش.

عند التأمّل أكثر في التراث اليهوديّ، نلمس النظرة السلبية لشخصيتَي هاجر وإسماعيل بصورة جلية في هذا التراث القديم (كالتلمود والعديد من مصنّفات الحاخامات القدماء حتى القرن الثامن للميلاد)، وشملت النّظرة السلبية – حسب التراث القديم– ذرية إسماعيل، بل اعتبرت أنَّ جميع أبناء إسماعيل في أصلهم الشّر والسوء، على عكس الطينة الخيّرة والصالحة لإسحق وبني إسرائيل، كما نقرأ في مصنّف لويس جينزبورغ "أساطير اليهود"، والذي جمع فيه أمّهات القصص والنقاشات حولها الواردة في التراث الديني اليهودي القديم.[4]

---

[3] تعتبر فرقة الربانيّين أكبر وأهم فرقة يهودية، وترى أن التراث الديني (أو ما تطلق عليه تعبير "التوراة الشفوية"، والمتمثلة في المشناه وتعليقات رجال الدين السلف عليه) مقدّسًا وملزمًا لجميع اليهود ومن لا يؤمن به يخرج عن الملة اليهودية، سنأتي على ذكرها في الفصول القادمة.

[4] يُنظر: لويس جينزبورغ (إعداد)، **أساطير اليهود – أحداث وشخصيات العهد القديم (أربعة أجزاء)**، ط1، ترجمة حسن حمدي السماحي (دمشق والقاهرة: دار الكتاب العربي، 2006–2007)؛

Louis Ginzberg, "*The Legends of the Jews" (2 vols.)*, 2nd ed., translated from the German manuscript by Henrietta Szold and Paul Radin, (Philadelphia: *Jewish Publication Society* 2003) 200-230.

استمرت هذه النظرة السائدة عمومًا في المصنفات اليهودية الأوروبية ولم تتغيّر في جوهرها، لأنّ الثقافة الدينية اليهودية في أوروبا كانت محافظة ومنغلقة على ذاتها قياسًا بالثقافة الدينية اليهودية في الشرق والغرب العربي والإسلامي. فقد أوضح العديد من الباحثين، مثل سارة سترومزا وجاد فرودنتال وريسين فونتين، انفتاح الثقافة الدينية اليهودية في الحواضر العربية الإسلامية مقارنة بتلك اليهودية الأوروبية؛ فهي الأقل محافظةً والأكثر ليونةً واستيعابًا من النواحي اللغوية والثقافية والدينية؛ إذ استطاع اليهود تشرّب اللغة العربية في حياتهم اليومية وفي إنتاجاتهم المعرفية والدينية، وكانت منفتحة على الجدل الديني والمصنّفات الإسلامية (والمسيحية إلى درجة معينة)،[5] لا سيما علوم التفسير واللغة إلى جانب علم الكلام والفلسفة.[6]

سأتناول في هذه الرسالة عددًا من الأمثلة لتوضيح كيفية التفاف المفسرين اليهود على نصوص التراث القديم. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن هؤلاء المفسرين استطاعوا تحييد التفسير الجوهراني من قصة هاجر وإسماعيل. فقد اعتمد المفسرون القدماء، وأقصد هنا قبل القرن الثامن للميلاد، على التفسير الجوهراني الحتمي (*Determinant Essentialism*) بصورة عامة، ويُعرّف الباحث ستيفان فوكس الأصل الجوهراني/ الجوهري في أعقاب أفلاطون بـ"الأنواع الطبيعية"،[7] وهي تلك الأشياء التي تشير إليها المصطلحات والتصنيفات بصفتها أشياء صحيحة كاملة وثابتة، لا تخضع للتغيير، في جميع العوالم الممكنة. فالأنواع الطبيعية (الأصول) موجودة دائمًا، مستقّلة عن

---

[5] يحرَّم وفق التشريع اليهودي الانكشاف على المصنّفات المسيحية؛ لأنها تعتبر المسيحية عبادة وثنية تقدّس الأقانيم وتشرك بالرّب الأوحد وتؤلّه يسوع ابن مريم، ولكن برغم ذلك نلمس انكشافًا منحصرًا بين بعض رجال الدين اليهود في القرون الوسطى، ولو من باب الجدل الديني. يُنظر:
Sagit Butbul, "Translations in Contact: Early Judeo-Arabic and Syriac Biblical Translations", D.M. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), *Beyond Religious Borders: Interactions and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World* (Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press, 2012), 57-64; Gad Freudenthal (ed.), *Science and Philosophy in Ashkwnazi Culture: Rejection, Toleration and Accommodation*, in *Simon Dubnow Yearbook Institute Yearbook* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2009), 8: 13-315.

[6] يُنظر:
Resianne Fontaine and Gad Freudenthal, *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies (2 vols.)* (Boston and Leiden: Brill, 2013), 1: 15; Sarah Stroumsa, "The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy," S. Nadler and T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century* (New York: Cambridge University Press, 2009), 39-59.

[7] يُنظر:
Stephan Fuchs, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 12-13.

العلاقات أو السياقات أو الأزمان. أمّا خصائص الأنواع الطبيعية فهي تلك التي تجعل الشيء ما هو عليه أساسًا؛ وبقية الخصائص الأخرى غير الطبيعية فهي "عرضية" أو "عرضية وتاريخية". فالحجر يبقى حجرًا في جميع السياقات والأزمنة والأمكنة؛ لأنه لا يتبدّل ولا يتغيّر في أي ظرف كان، وكذلك "جوهر" أو "ماهية" الحجر هي ماهية "حجرية". فلا ينتج عن الحجر إلَّا حجرٌ باختلاف الأعراض التي يمكن أن تظهر عليه كاللون وشدّة صلابته. وقد استخدمت هذه الجوهرانية في العلوم جميعها، ومن ضمنها العلوم الاجتماعية، حتى نهاية القرن التاسع عشر واستبدلت بالبنيوية الاجتماعية، وإضافة إلى استمرارها في العديد من الخطابات الدينية واستخدامها في الاستشراق والكولونيالية.[8] يتخذ الخطاب الجوهراني، أو "الجوهراني الحتمي" (deterministic essentialism) عدة أوجه تحليلية أهمها ما يطلق عليه تعبير "الجوهرانية الثقافية"، بمعنى أن ثقافة المجموعات والأفراد هي التي تحدّد مصيرها وسلوكها؛ والحتمية البيولوجية (biological determinism) والذي يطلق عليه أحيانًا تعبير "الاختزال البيولوجي" (biological reductionism)، والمقصود به أن الموروث البيولوجي (العرقي أو الجيني) للمجموعات والأفراد على حدّ سواء هو العامل الذي يحدّد مصيرها، ويفسّر سلوكها ولا فكاك منه؛ والتفسير السببي (causal explanation) الذي يحدّد عاملًا أو عوامل ثابتة، مثل العرق والثقافة والدين أو أحيانًا البيئة المناخية[9] لمكان إقامة المجموعات والأفراد، كسبب لتفسير أنماط السلوك والأفكار السائدة في مجموعات بشرية معينة.[10] أما الاستشراق والإمبريالية فقد استخدما هذا الخطاب الجوهراني، كما أوضح العديد من الباحثين كإدوارد سعيد وتوراج أتاباكي لفرض الهيمنة وغزو البلاد واستعباد العباد، وتشكيل الهوية الذاتية لما يطلق عليه تعبير "غرب" أو "أوروبا"

---

[8] يُنظر:

Touraj Atabaki, *Beyond Essentialism: Who Writes Whose Past in the Middle East and Central Asia?* (Amsterdam: University of Amsterdam, 2003); John D. De-Lamater and Janet Shibley Hyde, "Essentialism vs. Social Constructionism in the Study of Human Sexuality," *The Journal of Sex Research* 35(1), 1998, 10-18; Andrew Sayer, "Essentialism, Social Constructionism, and Beyond," *Sociological Review* 45(3), 1997, 453–487.

[9] من اللافت أنَّ ابن خلدون حدّد العامل المناخي كعامل أساسي مسبّب لتفسير أنماط سلوك وثقافة الشعوب.

[10] يُنظر: Sayer، مرجع سبق ذكره.

في مقابل "الشرق".[11] ولكن مقولتنا هنا تختلف، فنقول إنَّ تيارات دينية بذاتها تستخدم هذا الخطاب الجوهراني لأهداف مختلفة، منها تشكيل صورتها الذاتية أو لتفسير دونية أو استعلاء شعوب أو أمم معينة.

يُعتبر الإشارة إلى الفروق بين الخطاب الجوهراني والخطاب التاريخي مهمًا للغاية. فكلاهما يمثلان مفاهيم مختلفة في دراسة العلوم الاجتماعية والثقافية والدينية. يتمحور الخطاب الجوهراني حول الاعتقاد بأن الظواهر تكون جواهر تنشأ مرة واحدة وتأخذ هيئتها الكاملة دون تغيير، حيث تعتبر الماهيات ثوابت لا تتأثر بالتغيرات التاريخية. بالنظر إلى أن الخطاب الجوهراني يميل إلى النظرة المُطلقة للأشياء (Absolutist appraoch)، خالية من النسبية. يعالج الخطاب الجوهراني المحتوى دون الأخذ في الاعتبار الظروف أو الشروط التاريخية التي تشكل هذه الظواهر وتفسرها. من ناحية أخرى، يُركز الخطاب التاريخي على فهم وتحليل الخطابات التاريخية وتأثيراتها. يهتم بفهم المفاهيم والأفكار والمبادئ التي تتضمنها الخطابات التاريخية، وكيفية تأثيرها على المجتمع والأحداث التاريخية. يستخدم أدوات التحليل التاريخي مثل تحليل النصوص، والمصادر الأرشيفية والبحث التاريخي لفهم الخطابات التاريخية وتحليلها في سياقها التاريخي.[12]

كذلك، نجد هذا النقاش بشأن الجوهرانية في النقد الأدبي ويصطلح عليه تعبير *Topos*، وهو منظومة أنساق وأسانيد أو مجموعة مركزية من الخصائص التي تشكّل الحالة أو الشخصية، والتي تعود على نفسها مرة تلو الأخرى في النص أو الخطاب؛ لوصف الحالة أو الشخصية الثابتة التي لا تتغير والمستخدمة في النص كممثّل لأصل ثابت يُنتج شخصيات شبيهة به. ويمكننا استخدام تعبير آخر وهو "النموذج الأصلي" أو "البدئي" *Architype*، وهو ذلك النموذج الجوهراني الذي منه تشتق جميع الشخصيات والخصائص والحالات في النص أو التحليل.

يستند التفسير الجوهراني في تحليلات قصة هاجر وإسماعيل إلى تعبيرات متفرّقة تظهر في التوراة، أهمها أنّ إسماعيل يعتبر "حمارًا وحشيًا" أو "إنسانًا وحشيًا" ("فراه أدام")، وهي ترجمة مختلفٌ عليها، ولكن التفسيرات الجوهرانية

---

[11] إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة محمد عصفور (بيروت ولندن: دار الآداب، 2022)؛ إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت ولندن: دار الآداب، 1997).

[12] يُنظر: عبد الإله بلقزيز، **نقد الخطاب القومي**، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، 117–120.

تعتمد هذا المعنى تحديدًا. فقد تعدّدت التأويلات حول تفسير هذه العبارة، ونجد أنّ المفسّرين السلف قد فسّروها على أن إسماعيل يسفك الدماء، ويحب القتل والسرقة والإرهاب؛ فبالتالي وبناءً على طبيعة هذا الخطاب الجوهراني، اعتقد هؤلاء أنّ جميع أبنائه وذريته يحملون هذه الصفات الجوهرانية. وبما أنّ اليهود العرب كانوا جزءًا لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في الحضارة العربية والإسلامية، فقد رأى العديد منهم بوجوب تجاوز هذه التفاسير الواردة في التراث والالتفاف عليها. وعليه، ما سعى إليه العديد من المفسّرين في العصور العربية الإسلامية هو زعزعة هذا التوجّه الجوهراني، ونزع هذه الصفات، أو إعادة تأويلها بما يتلاءم مع اصطلاحات الثقافة التي يعيشون بين ظهرانيها، التي تشمل بلا شك تفسيرات جوهرانية كهذه، ولكنها تشمل كذلك تفسيرات تاريخية بعيدة عن النزعة الجوهرانية.

إذًا، نقطة الانطلاق لدينا في البحث عن إجابة السؤال المركزيّ، بكيفية تعامل رجال الدين اليهود العرب مع هذا التراث المشبّع بالجوهرانية والنظرة السلبية، وهو تراث مقدّس عند طائفة الربّانيّين الذين يشكّلون النسبة الأكبر من بين اليهود، وهم يعيشون في الحواضر العربية والإسلامية؟ وإذا سعوا إلى تغييره، كيف استطاع هؤلاء تجاوز هذا التراث القديم برغم قدسيته، وما هي الإستراتيجيات التي اعتمدوها في تغيير هذه النظرة في مصنّفاتهم؟ يمكننا القول، من خلال نظرة خاطفة على بعض مصنّفات اليهود العرب في هذه الحواضر، إن مقاربة كليفورد غيرتز، القائلة إن الثقافة المحلية السائدة في مكان معين هي التي تُؤَول الدين الوافد عليها لا العكس،[13] يمكنها أن تمدّنا بأداة تحليلية تفسّر لنا جانبًا كبيرًا من هذه "الإستراتيجيات".

سوف أقوم في هذه الدراسة بفحص حالة واحدة فقط وهي: قصّة هاجر وإسماعيل وتناول التراث اليهودي المقدّس وتفسيرات المفسّرين اليهود العرب (الذين كتبوا تعليقاتهم وتفسيراتهم للتوراة بالعربية ولكن بالحرف العبري) لها في القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر. تعتبر هذه المصادر الأولية أفرغًا تصبّ جميعها في بلورة ما نصطلح عليه تعبير "الثقافة الدينية" اليهودية في العصور الوسطى في الحواضر العربية والإسلامية. ولكن، كما سنلاحظ،

[13] كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا**، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، 20–25.

فإن هذه "الثقافة الدينية" ليست متجانسة، بل تضم أثناءها العديد من التوجّهات المختلفة والمتعارضة، تتراوح بين الالتزام التام والتحفّظ، وبين الرفض والتجاهل التام للتفسيرات الواردة في التراث القديم الذي هو بطبيعة الحال متباين ومختلف. وما أنوي التركيز عليه هو كيف استطاع المفسرون اليهود العرب التعامل مع هذا التراث المليء بالسلبية والعنصرية، كمسعى منهم للتعايش معه، والإشارة إلى الإستراتيجيات المعتمدة لديهم لفعل ذلك.

تشابهت قصة هاجر وإسماعيل التوراتية في الأديان الثلاثة، إلا أنّها اختلفت في تفاصيل بعض الأحداث، كما أن تفسير التراث الديني لهذه التفاصيل مختلفة ومتعارضة في بعض الأحيان. ولكن أجمعت ما يصطلح عليه تعبير "الديانات الإبراهيمية" على قضية "غيرة" سارة من هاجر كونها أنجبت طفلًا ذكرًا لإبراهيم. وهذه هي النقطة الحساسّة في القصة، حيث تتعاقب الأحداث بين الشخصيّات الرئيسة وتطغى الثنائيات، سارة: السيّدة، الزاهدة المحبّة، الرؤوفة؛ وهاجر: الجارية، المشعوذة، أم إسماعيل الشقي واللص وسافك الدماء إلخ. للشخصيتين الأساسيتين في القصّة، سارة وإبراهيم، أهمية دينية لدى اليهود باعتبارهما "جدّي" اليهود، ويمنحونهما صفة قدسية وتبجيل كبيرين.

أوضح التراث الديني اليهودي أنّ إبراهيم طرد زوجته هاجر وابنه إسماعيل إلى الصحراء نتيجة انصياعه لأوامر زوجته سارة التي خشيت من مشاركة إسماعيل ميراث إبراهيم مع ابنها إسحاق، وقد دفع هذا الفعل الكثير من المفسرين إلى اعتماد تفسيرات متعارضة ومختلفة. كما لم يتفق المفسرون حتى القرن العاشر من صحّة وقوع الطرد أو جوازه وفق الروايات التوراتية والتراث اليهودي.

بطبيعة الحال، لن نستطيع استعراض التراث اليهودي برمّته، ولا مصنّفات الحاخامات اليهود العرب في القرون الوسطى جميعها، لهذا سنقتصر في البحث على أحد المجاميع المركزية لهذا التراث، والمتمثّل في مصنّف جينزبورغ "أساطير اليهود"، وتفسير **الفقيه سعيد بن يوسف الفيومي الرّباني** (نشط في بغداد، ت. 942)، وتفسير **يعقوب القرقساني القرّائي** (نشط في بغداد، ت. 950 بالتقريب)، وتفسير **يافث بن علي اللاوي البصري القرّائي** (ت. في القدس في مطلع القرن الحادي عشر) وجميعها مكتوبة بالعربية اليهودية (بالحرف العبري). فقد ترك جميعهم آثارًا بالغة فيما بعد على الطائفتين اليهوديتين الربّانية والقرّائية، ولا زلنا نلمس تأثيرهم حتى يومنا.

أهداف البحث

يتلّخص الهدف الأساس للبحث في كيفية تعامل المفسرين اليهود العرب مع التراث القديم المشبع بالنظرة الجوهرانية (السلبية) تجاه الآخر، وكيف ساعد وجود اليهود العرب ضمن السياق العربي الإسلامي على اعتماد تفاسيرَ جديدة مختلفة عما جاء على لسان السلف من المفسرين اليهود للتوراة ونقاشاتهم. لفحص ذلك، سوف نتخذ من قصة هاجر وإسماعيل، كما ترد في التوراة والتراث الديني وتعليقات الحاخامات السلف حتى القرن الثامن، من جهة، وتفسيرات الفقهاء والمفسّرين اليهود العرب من جهة ثانية حتى مطلع القرن الحادي عشر، حالة دراسية لفحص كيفية إدخال هذه التحوّلات في التراث اليهودي المقدّس، والخوض في إبراز التغييرات التفسيرية التي ظهرت عند المفسرين العرب على صعيد القصة في محاولتهم نزع الخطاب الجوهراني الذي لازم التفسيرات القديمة للتراث اليهودي. وهنا يكمن الهدف الأبرز للرسالة ومساهمتها الأبرز. ستتضمن الرسالة تحقيقًا لمخطوطتين صغيرتين (تشكّلان سويةً نحو ثماني صفحات) للمفسرين القرائين يافث بن علي ويوسف القرقساني، إلى جانب اعتمادنا على تفسيرات وفكر الفيومي الرباني.

أهمية الرسالة

تنبع أهمية هذه الرسالة من أكثر من جانب.

أولًا: أهمية دراسة الأدبيات اليهودية العربية التي نشأت في الحواضر العربية الإسلامية منذ بداية القرن التاسع حتى الرابع عشر، باعتبار هذه الحضارة الإسلامية غنية بالإنتاجات الأدبية والدينية والفلسفية العربية والإسلامية، وكون اليهود جزءًا من النسيج الاجتماعي في تلك الفترة، وجزءًا لا يتجزأ من السياق العربي والإسلامي. من المهم دراسة إنتاجاتهم الأدبية والعلمية انطلاقًا من هذا السياق، والتنبّه إلى خطر الوقوع في مسألة نزعهم عن السياق العربي والإسلامي وتبنّي الخطاب الاستعماري (العلمنة والتحديث) الذي أعاد اختراع كل من "اليهودي" و"المسلم" كعدوّين

عبر الهيمنة المعرفية للمشروعَين الاستعماري الأوروبي، والمشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني، واختراع ما بات يطلق عليه في العصر الحديث تعبير "الموروث اليهودي–المسيحي" (Judeo-Christian Tradition).

ثانيًا: تقدم الرسالة فكرة جديدة لم تطرح من قبل، فلم يتناول أي دارس لبحث الاختلافات ما بين تفسير الحاخامات القدماء وما بين التفسيرات العربية لقصة هاجر وإسماعيل؛ والأهمية المرافقة أيضًا المتمثّلة في العزوف عن خطاب السلف المشبع بالتفسيرات الجوهرانية والسلبية حول هاجر وإسماعيل وذريّتهما. وبما أن هذا الجانب غير مطروق من هذه الزاوية البالغة الأهمية، أرى من الضروري الخوض في تفصيلاتها وتبيان أهميتها.

ثالثًا: من الأهمية ربط موضوع الرسالة في الدراسات الإسرائيلية عامة وواقعنا الحديث خاصة. فهناك قادة ورجال دين يهود في عصرنا الحاضر لا يزالون يتبنون خطاب السلف (الخطاب الجوهراني) لتبيان همجية "الإسماعيليّين" وتطرفهما، ويعنون به العرب كافة لا سيما المسلمين والفلسطينيين، ونعتهم بأقبح الأوصاف. فترى عوفاديا يوسف،[14] زعيم حركة شاس في العصر الحديث والمرجعية الدينية الأبرز، يصف العرب بأنّهم محبّون لسفك الدماء والقتل والهمجية بناءً على تفسيرات التراث القديم، لخدمة الأهداف السياسية، متجاهلًا تفسيرات آبائه من الشرقيّين، اليهود العرب، علمًا بأنَّ حركة شاس تتبنّى شعار "إعادة المجد الشرقي القديم"، الأمر الذي يشي بتعامله الانتقائي لهذا التراث وأهدافه السياسية.[15] كذلك، نلمس عند الأب الروحي الأهم لتيار الصهيونية الدينية تسفي كوك (ت. 1982) اعتماد هذا الخطاب الجوهراني، لا سيما في قصة هاجر وإسماعيل، لتحليل واقع الصراع المعاصر، ويضيف إلى ذلك نظرة حتمية، فيقول:[16]

---

[14] عوفاديا يوسف (1920–2013): هو الزعيم الروحي لحركة (شاس). ولد في بغداد وهاجر مع أسرته إلى فلسطين في العام (1923)، ودرس في معاهد دينية، وعُيّن حاخامًا كبيرًا للسفارديّين في إسرائيل بين العامين 1972 وَ 1982. عمل على تأسيس حركة (شاس) التي مثلت اليهود الشرقيّين، وترأس مجلس كبار علماء التوراة لهذه الحركة، له مكانة عالية في أوساط مؤيدي شاس، فقد اعتبروه صديقًا وحكيم عصره، فلجأوا إليه لنيل بركته وتوجيهاته. أدّى دورًا سياسيًا بارزًا من خلال تأثيره المباشر على أعضاء الكنيست من حزب (شاس) في كيفية التصويت في كثير من القضايا السياسية والاقتصادية. بات مشهورًا بمواقفه المتشددة والعنصرية تجاه العرب عامة، والفلسطينيين خاصة.

[15] يُنظر: نبيه بشير، **عودة إلى التاريخ المقدّس** (دمشق: قدمس، 2004)، 368–379؛ الكاتب نفسه، **جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية** (رام الله: مدار، 2006)، 84–89.

[16] تسفي كوك، **أحاديث الراب تسفي يهودا [كوك]– الجزء الثاني: أرض إسرائيل**، تحرير شلومو أبينير (القدس: د.ن، 2005)، 107، 108، 109، 115–116. وهناك ترجمة إنجليزية متوفّرة:

Tzvi Yehuda Ha-Cohen Kook, *Torat Eretz Yisael*, Commentary by David Samson (Jerusalem: Torat Eretz Yisael Publications, 1991).

نجد في قصة "اذْهَبْ" (التكوين 12: 1– 17: 27) نمطًا مميزًا بخصوص هاجر وإسماعيل: "فأَذلَّتها سارايُ، فهربتْ من وجهها"، و"ارجِعي إلى مولاتِكِ **واخْضَعِي** تحت يديها" (التكوين 16: 6، 9، التشديد في المصدر). هل كانت سارة "شرّيرة" إلى درجة أن تعذب هاجر؟! ... يمكن أن نفهم معنى تعذيب هاجر في هذه القصة بأنها علاقة ليست لطيفة، تشمل الإهانة وممارسة السطوة، **علاقة سيّدة بجارية**" (التشديد في المصدر). "ولمَّا رأَتْ أنَّها حَبِلَتْ صَغُرَتْ مولاتُها في عينيها" (16: 4). انطلاقًا من حدسها النبوي، طالبت سارة بمكانة السيّدة في مقابل الجارية، **وهو ما يشبه وضعنا الراهن إلى حد ما** (التشديد ليس في المصدر). فسارة تنتمي إلى النبوّة وهذا ما سيتّضح لاحقًا.

يشير هنا كوك في حاشية إلى أحد أقوال السلف الذي يرد عند أحد المفسّرين اليهود في فرنسا من القرن الـ11، شلومو بن يستحاقي المعروف بـ"راشي"، تعليقًا على الجملة التوراتية "في كُلِّ ما تقولُ لكَ سارةُ اسْمَعْ لقولها (21: 12)، ومفاده أحد درجة نبوة سارة أعلى من درجة نبوة إبراهيم فهي تنطق بـ"روح القُدُس". ويستطرد كاتبنا في تحليله فيقول:[17]

رأت سارة بعين نبوتها صورة غامضة وبدائية تفيد أن إسحاق سيظهر بصفته استمرارًا للسلسلة **العرقية** لتلك "الأمّة العظيمة" (12: 2 التشديد في المصدر). كذا يجب أن يكون، فهي تنتمي إلى تلك (الأمة العظيمة) حتى وإن لم يفصح الكتاب بعد بشكل واضح ومفصّل عن هذا الأمر. فهي اعتبرت أنه من الضروري والهام التمسّك بمكانتها كسيّدة في مقابل مساعي الجارية إلى بلبلة الحدود وانتهاكها، حتى وإن نتج عن ذلك عدم راحة وشعور الجارية بالقهر والعذاب فتهرب، ولكن الملاك يسألها: إلى أين أنت هاربة؟! ارجعي، فأنت جارية سارة، وسارة هي سامية وجليلة القدر، يجب إعادة النظام في العلاقة بين السيّدة والجارية، فيخاطبها الملاك قائلًا: "ارجِعي إلى مولاتِكِ واخْضَعِي تحت يديها". (...) يجب فهم سارة وتبرير سلوكها، فالعلاقة السليمة تستقيم وتنجح. يجب أن تكون الترتيبات الإلهية في كمال العلاقة السليمة، **من ذلك الحين وحتى يومنا الراهن** (التشديد ليس في المصدر). يجب أن تظهر جلالتنا بكل قوة وبكل شجاعة. هناك حالات تعذيب وأمور غير لطيفة. فيمكن أن تنشب حرب. أتمنى لو لم نكن بحاجة إليها، ولكن إذا لزم الأمر، لن يكون أمامنا خيار آخر. عليك ممارسة التعذيب من أجل استعادة المكانة السليمة **في وقتنا الراهن أيضًا** (التشديد ليس في المصدر). (...) ولكن أولًا وقبل كل شيء، يجب أن يكون أمرًا أساسيًا واحدًا أساسيًا: الأرض لنا، ولا مجال للنقاش في هذا الأمر، فقد نصّ الدستور الإلهي منذ العصور القديمة ويسري هذا إلى الأبد. (...) وهذا هو معنى تعذيب هاجر وإسماعيل في تفسيره العملي والفعلي.

[17] بشير، **عودة**، مرجع سبق ذكره، 109، 115–116.

أسئلة البحث

- كيف فسّر الحاخامات القدماء رواية طرد إبراهيم لهاجر وإسماعيل إلى البرية والمجازفة بهلاكهما لمجرّد انصياع إبراهيم لرغبة سارة التي نالت تصديقًا ربانيًا وفق الرواية التوراتية؟
- كيف نجح المفسّرون اليهود العرب بتجاوز الطرح الجوهراني المتأصل في هذا التراث اليهودي المقدّس، وما هي الإستراتيجيات التأويلية التي استخدموها لفعل ذلك؟
- لماذا سلك المفسّرون اليهود العرب هذا الاتجاه؟ هل مصدر ذلك هو مسائل لاهوتية وتحوّلات طرأت على التفسير ومنهجه، أم اختلفت نظرتهم إلى الأغيار وأصبحت أكثر إيجابية قياسًا بما أسّس له التراث الديني القديم بسبب تأثرهم واندماجهم في الثقافة العربية الإسلامية، أم ربما لأن التفسير التاريخي كان الأقرب لعالم الفكر الديني الذي اعتمدوه؟

- هل نجح المفسرون اليهود من الفرقة الربانية "تلطيف" التفاسير الواردة في التراث المقدّس من خلال نزع الطابع الجوهراتي والشيطاني عن الآخر "الإسماعيلي"؟ وكيف استطاعوا التعامل معه وهم الأكثر إيمانًا وعملًا بهذا التراث؟

فرضيات البحث

تكمن الفرضية الأساسية للبحث، والتي سوف أعمل على فحصها من عدة زوايا، في القول إنَّ التراث الديني يتشكّل من العديد من التوجهات والتأويلات والآراء، وإن كل مفسّر متأخر يعتمد على هذه التفاسير السابقة، يتعامل معها ويناقشها ويعيد طرح بعضها من جديد بما ينسجم مع عالمه الفكري والثقافي، ويبني عليها توجّهه وتفسيراته، ولكن

كل ذلك شريطة أن يكون له سند من هذا التراث القديم، الذي يعتبر في الحالة اليهودية جزءًا مما يصطلح عليه تعبير "الكتب المقدّسة" أو "التوراة المقدّسة".

ولكن، ماذا يحدث حين تكون جميع هذه التوجهات والتأويلات والآراء المطروحة في هذا التراث المقدّس بعيدة ولا تمنح سندًا لاعتماد توجّهات وتأويلات أخرى مختلفة وبعيدة، وربما معارضة لجميع ما جاء في هذا التراث المقدّس؟ نلمس إستراتيجيتين –على أقل تقدير– شائعتين في التراث التفسيري المتأخر عند المفسّرين اليهود العرب (منذ القرن العاشر وحتى الرابع عشر). الأولى: تجاهل كامل لهذا التراث وطرح التوجّه والتأويل الجديد من دون الإحالة إلى التراث أو السعي للاعتماد عليه، وهو أمر مستهجن وفق معايير التفسير اليهودية التقليدية التي تفرض الاعتماد على هذا التراث "المقدّس"؛ والثانية هي إعادة تشكيل هذا التراث المقدّس وتأويله من جديد بحيث يمكنه استيعاب التفسيرات الجديدة البعيدة عن التراث المقدّس. ويجب التأكيد هنا على أنني أعتبر تجاهل تراث السلف إحدى هذه الإستراتيجيات المهمة لتجاوزه وإدخال تجديدات عليه.

منهجية البحث والمصادر

سوف أعتمد على منهجية التحليل النقدي (Critical Text Analysis) للمصادر الأولية (التراث المقدّس) التي تتوقّف عند قصة هاجر وإسماعيل بصورة نقدية. تعمل مثل هذه القراءة على موضعة النصوص في سياقاتها السياسية والفكرية والثقافية، مما يسهم في كشف أكبر للمضامين في هذه النصوص. فهي تساعدنا على التعامل مع هذه النصوص من خلال تتبع سياقاتها التاريخية، التي نتجت وكتبت فيها، وتحديد مقارباتها الفكرية بغية الكشف عن فرضياتها وتوجّهاتها النظرية. ونستطيع من خلال ذلك الحصول على تصوّر وفهم أوسع وأعمق لنصوص التراث من جهة، ونصوص التفسيرات المتأخرة من جهة ثانية وتحديد الاختلافات الأساسية بينها.

لقد اعتمدت هذه النصوص لهدفين:

أولًا: تصنيف التوجهات والتأويلات والآراء المطروحة في التراث، وفحص مدى شيوع كل واحد منها في تفاسير المفسّرين اليهود العرب اللاحقين في القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر.

وثانيًا: سأشير إلى المواضع التي استخدمت فيها هاتين الإستراتيجيتين (أو أكثر) في التراث العربي اليهودي بغية التحايل على التراث القديم أو تجاوزه بحجج مختلفة، منها أن هذا التراث قد تشكّل في فترة استند فيها إلى مفاهيم قديمة لم تعد سارية المفعول ومن ثمّ يجب تجاهله وعدم الأخذ به؛ أو الطرح القائل بأن هذا التراث لا يمكن له أن يعرض هذه الأمور على هذا النحو الذي وصل إلينا لأنه بذلك ينتهك الأخلاق أو العقل، وبالتالي فإن الإشكالية تكمن في المفسّر الذي لا يستوعب بالضرورة ما قصده المفسّرون السلف.

المصادر الأولية المعتمدة: التوراة؛ والتراث اليهودي الديني (الذي يتمثّل في مجاميع تعليقات الحاخامات اليهود القدماء، منذ القرن المسيحي الأول وحتى القرن الثامن، وغالبيتها مترجمة إلى الإنجليزية ومجموعة بغالبيتها في مصنّف جينزبورغ)؛ ومخطوطات لتفاسير التوراة، وأدب المدراش، ورسائل لاهوتية مكتوبة بالأصل بالعربية اليهودية لمفسّرين يهود مركزيّين بين القرنين 10–14.

تجدر الإشارة إلى أن كل مصدر من هذه المصادر لا يحتوي على نقاشات مستفيضة ذات صلة بموضوعنا، لهذا فقد اخترت عدة مصادر بغية تشكيل صورة عامة عن الاستراتيجيات التفسيرية التي يعتمدها هؤلاء من أجل التغلّب على ما جاء في الكتب المقدسة لا سيما كتب التراث.

توطئة

تحاول الدراسة فهم التغييرات التي طرأت على تفسير رجال الدين اليهود الذين عاشوا في الحواضر العربية الإسلامية وتأويلهم وكتبت مساهماتهم بالعربية ولكن بالحرف العبري؛ من الصعوبة بمكان قياس هذه التغييرات ومعرفتها دون الغوص أكثر في تحليل عميق للسياقات الثقافية والدينية والتاريخية في ذلك الوقت. يتطلّب مثل هذا الغوص استخدام أدوات تحليلية ومقاربات نظرية تسعفنا في فهمها وفهم مصادرها وغاياتها بصورة أفضل.

استطاع كليفورد غيرتز تأسيس مقاربة نظرية، مبنية على دراسات ميدانية استغرق فيها وقتًا طويلًا، تمنحنا القدرة على فهم التحوّلات الثقافية، لا سيما الدينية، الطارئة على المجتمعات. يكمن الهدف الأساس لدراسة الأديان في فهم الأفكار والأفعال والطقوس الدينية فهمًا عميقًا، لا مجرد وصفها، بغية الكشف عن العوامل التي تؤثّر فيها وعليها وفي كيفية استبطانها وفهمها لدى جمهور المؤمنين. لقد توقّف غيرتز عند الأبعاد الثقافية في المجتمع وكيف تؤثر بالدين وتتأثر به، وفق ما جاء عنده: "يحصل في الثقافات مثلما يحصل مع الناس، فالأبعاد الأساسية لثقافة ما وشكلها الأولي يبقى على الرغم من مرورها بمراحل تغير عديدة، فهي تبقى في داخل قوالب بلاستيكية محتفظة بشكلها الأول".[18]

سوف أعتمد نظرية غيرتز في مقاربته للعلاقة التي تحكم الدين والثقافة، فالثقافة كما جاء في نظريته هي من تؤول الدين وتمنحه معانيه وشكله النهائيّ. وقد سبق وأشار في كتابه "الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة" إلى "أنّ الإسلام في أندونسيا لم يُشكِّل ثقافة جديدة، وإنمّا استولى على ثقافة قائمة"[19]، بمعنى أن الإسلام هناك لم يخلق ثقافة جديدة بل الثقافة المحلية هي التي استبطنت الإسلام.

تفيد نظرية غيرتز مسألتين في غاية الأهمية لدراستنا الحالية: ثقافة مجتمع معين هي التي تشكّل الدين الوافد عليها وفق اصطلاحاتها وتصوّراتها الخاصة بها؛ وإن إمكانية التجديد والتغيير الديني أمرٌ حتمي لأن الظروف التاريخية تترك آثارها على ثقافة المجتمعات كلها. ويوضح غيرتز المسألة الأولى من خلال دراسته للتجربتين الإندونيسية والمغربية. حين نسعى إلى تطبيق نظريّته هذه على موضوع الرسالة نستنتج أنّ تفسيرات رجال الدين اليهود لقصة هاجر وإسماعيل التوراتية في الحواضر العربية والإسلامية تختلف بالضرورة عن تلك الواردة في التراث اليهودي القديم، وذلك بسبب اختلاف السياقات الثقافية والتاريخية لهاتين المجموعتين من التفاسير.

مراجعة الأدبيات

[18] غيرتز، مرجع سبق ذكره، 20.

[19] المرجع السابق، 21.

شُغل الباحثون في تفسير قصة سارة وهاجر وإسماعيل في التراث الديني، انطلاقًا من مناظير دينية أو أخلاقية أو نسوية؛ كالمواضيع ذات الصلّة بالنقد النسوي للأساطير الدينية، أو المعضلة الأخلاقية في طرد الزوج زوجته وابنه إلى المجهول في الصحراء، أو تحليل النصوص الأدبية لمجرد التعرّف على شخصيات الكتاب المقدّس، أو الربط بين عبودية هاجر وبين مكانة المواطنين أصحاب البشرة السمراء (الأفارقة) في الولايات المتحدة الأمريكية. فهناك دراسات تبنّت الثنائية بين الشخصيتين الرئيسيتين، سارة وهاجر، وصوّرت المشاحنات المذكورة في العهد القديم كأنَّها حربٌ طاحنة أسّست لنظرة العداء المستمر بين أولاد إبراهيم (إسماعيل وإسحق) أو علّلتها أو فسّرتها فيما بعد. من الملاحظ أنّ الأدبيات التي ناقشت هذه القصة من منظور العلاقة بين اليهود والأغيار محدودة أو شبه معدومة. بالرغم من الجهد الكبير الذي يبذله الباحثون في مراكمة المعرفة في هذا الشأن، إلا أن موضوع البحث الحالي لم ينل أي قسطٍ من الاهتمام. وما تسعى إليه الباحثة في هذه الرسالة يختلف كليًا، حتى وإن تقاطعت المواضيع والأفكار، عمّا حاولت بقية الأدبيات التوقّف عنده بالدراسة والتحليل. ولكن قبل الانتقال إلى الأدبيات البحثية، يتوجّب علينا عرض ما جاء في كتب التراث اليهودي القديم.

حاولت في هذه الدراسة توخّي الحذر وألّا أقع في فخ التفسيرات المنحازة، واعتماد الخطاب الجوهراني، ولكن من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن هذا الخطاب الجوهراني حاضر بكثافة في الخطابات الدينية اليهودية القديمة والمعاصرة، كما نوّهنا أعلاه. على سبيل المثال، يفسّر غالبية رجال الدين اليهود تعبير "فراه" (برّي أو وحشيّ) المقالة على إسماعيل، بأن إسماعيل بطبيعته إرهابي، لا يشبع من إراقة الدماء و"سرقة الأرواح". عند الحديث عن رجال دين عمومًا يجب أن نكون حذرين خصوصًا عند الاستشهاد بأقوالهم والكلمات المحدّدة التي يستخدمونها، وذلك لأن عالمهم الفكري واللغوي والصوري منغمس إلى حدٍ بعيد في التصورات واللغة والمفاهيم الدينية، وبالمجمل يستند إلى منظور جوهراني يرى أن الأشخاص بصورة عامة تحكمهم "طبيعة" معينة تحدّد خياراتهم. ليس صدفة مثلًا أن يصف حاخامات معاصرين العرب والمسلمين بـ"القتلة"، وأن القتل متأصل في طبيعتهم، وذلك لأن هناك إسنادات صريحة في التراث الديني اليهودي يدعم هذه النظرة العنصرية والعدائية. ولا يخفى على أحد إسقاطات الإيمان وطبيعته بما جاء في التراث الديني المقدس، فإن الأمور المذكورة بها غير قابلة للتغيير والتبديل؛ لأنها

صادرة عن الإرادة الإلهية المقدسة. فإذا قيل، على سبيل المثال لا الحصر، في التوراة "وأنه (إسماعيل ونسله) يكون إنسانًا وحشيًا ("فراه أدام")، يده في كل واحد (أو شيء) ويد الجميع عليه"[20]، إذًا ليس فقط إسماعيل كشخص يعتبر إنسانًا وحشيًا، بل جميع ذريته أيضًا ستكون كذلك، لأن "وحشية" إسماعيل متأصلة به، وهي جزء لا يتجزأ من طبيعته التي مدّها به الرّب، خصوصًا أن هذه الطبيعة قد تقرّرت سلفًا، قبل ولادة إسماعيل، وأنها ستنتقل إلى ذريته من بعده حتمًا بحكم الوراثة الطبيعية.

سيعتمد العديد مثل الحاخام عوفاديا يوسف، الذي نُظر إليه بصفته الركن الديني الأساس لحركة شاس ومفسّرًا "عظيمًا" للتراث الديني، على هذه الجملة لإسناد خطابهم العنصري وتفوهاتهم بالجمل النابية والمشبّعة بالحقد والكراهية، لا سيما في أعقاب حوادث تفجيرية ضد الإسرائيليّين. والسؤال الملِّح هو كيف يفسر التراث اليهودي مثل هذه الجمل أو العبارات؟

جاء في **مدراش رابا** رأي فقيهين اثنين من العصر القديم، الفقيه **يوحانان** والفقيه **شمعون بن لقيش**، توقفا عند بعض هذه التعابير، حيث يفسر الأول هذه الجملة على النحو الآتي: "إن الجميع (بني البشر) يترعرعون في العمران بينما يترعرع هو (إسماعيل وذريته) في البرية/الصحراء (كونها خالية من العمران والثقافة)". أما تفسير الثاني فجاء على النحو الآتي: "قيل (فراه أدام) لأن الجميع (أبناء البرية أو الصحراء) ينهبون بطبعهم المال والأملاك، أما هو (إسماعيل) فيسلب الأرواح". كذلك، يعتقد الفقيه **يوحانان** بأن لفظة **فراه** (المترجمة "وحشي" أو "برّيّ") إنما هي اسم وتعني "الحمار البري"، والمعروف في لغة الحكماء باسم "عَيْر"، الذي لا يمكن تثقيفه وتحويله إلى حيوان أليف، "فإنه متمرّد تعوّد البرية (عملًا بإرميا 2: 24)، وهذا ما يميزه عن بقية البهائم. وهذا معنى ما جاء في وصف إسماعيل "وإنه يكون إنسانًا وحشيًا"، أي إنه هو (الصنف) البّري من بين بني البشر ... والمتمرّد والعاصي دومًا".

[20] التكوين 16: 12.

أما الفقيه **شمعون بن لقيش** (المعروف بكنيته "ريش لقيش"، نشط في طبريا في منتصف القرن الثالث للميلاد)، فيعتقد أن مصدر لفظة **فراه** هو الفعل الآرامي **فر** والذي يعني كَسَرَ وفَصَلَ وهَشَّمَ، "والمقصود من ذلك هو خطف أبناء البشر، فجميع أبناء البرّية ينهبون ويسلبون المال والأملاك – أما هو فيسلب الأرواح – سارق وتاجر عبيد".[21]

كذلك، تعرض دراسة الباحثة كريستين أوربان القصة الجدلية الأخرى الواردة في سفر التكوين (21: 9)، والتي تصف إسماعيل في يوم فطام أخيه وهو "**متسحِّق**" (מצחק – يضاحك، يمازح، يلاعب، يداعب). وقد أفرد الفقهاء مساحةً كبيرة بشأن البت في استحقاق إسماعيل العقاب عمّا اقترفه من هذا الفعل، لأنهم قاموا بتفسير هذه اللفظة بصورة سلبية جدًا.

الكلمة المفتاحية هنا هي "متسحِّق" (מצחק)، وقد توقّف المفسّرون السلف طويلًا عندها، واستعانوا بجمل توراتية أخرى لتفسيرها. تعني معجميًا: يضاحك، ولكنها تحمل في مواقع كثيرة دلالات أخرى مختلفة. ها هي زوجة بوطيفار ("عزيز مصر") تشتكي من أن يوسف جاءها "ليُضاحكها" بمعنى "ليداعبها": "أنها نادت أهل بيتها، وَكلّمتهم قائلةً: انظُرُوا! قد جاء إلينا برَجُل عبراني **ليُضاحكنا** ("لتسحِّق بَنُو" לצחק בנו)! دخلَ إلي ليضطجع معي (בָּא אֵלַי לִשְׁכַּב עִמִּי) ..."، وتضيف:" وكان لمَّا سمعَ أنّي رفعتُ صوتي وصرختُ، أنهُ تركَ ثوبهُ بجانبي وهربَ وخرجَ إلى خارجٍ. فوضعتْ ثوبهُ بجانبها حتى جاء سيّدُهُ إلى بيتهِ. فكلَّمتهُ بمثلِ هذا الكلام قائلةً: دخل إلي العبدُ العبراني الذي جئتَ به إلينا **ليُضاحكني** (לצחק בי)" (التكوين 39: 14–17). بينما لم يكن معنى عبارة "ليُضاحكنا" واضحًا في مطلع السجال، فقد توضّح معناها في نهايته، علمًا بأن كلمة الاضطجاع قد ذكرت صراحة في البداية ككلمة مضافة لكلمة "ليُضاحكنا"، إلّا أن الكاتب فضّل هنا تعبيرًا ألطف "ليُضاحكني" (**لتسحِّق بي** לצחק בי)، وفهم المفسّرون من ذلك أن الجملة "دخلَ إلي ليضطجعَ معي (**לשכב עמי**)" جاءت تفسيرًا لما سبقها (ليُضاحكنا). كذلك نقرأ في قصة مشابهة لقصة إبراهيم وسارة حين دخلا مصر، ولكنها تحكي قصة إسحاق وزوجته رفقة:

[21] مقتبس عند بشير، **عودة**، مرجع سبق ذكره، 374–376.

وكانَ في الأرضِ جوعٌ غير الجوعِ الأَوَّلِ الَّذِي كَانَ فِي أَيَّامِ إِبْرَاهِيمَ، فَذَهَبَ إِسْحَاقُ إِلَى أَبِيمَالِكَ مَلِكِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ، إِلَى جَرَارَ. وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ وَقَالَ: لاَ تَنْزِلْ إِلَى مِصْرَ. اسْكُنْ فِي الأَرْضِ الَّتِي أَقُولُ لَكَ (...) فَأَقَامَ إِسْحَاقُ فِي جَرَارَ. وَسَأَلَهُ أَهْلُ الْمَكَانِ عَنِ امْرَأَتِهِ، **فَقَالَ: هِيَ أُخْتِي. لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَقُولَ: امْرَأَتِي لَعَلَّ أَهْلَ الْمَكَانِ: يَقْتُلُونَنِي مِنْ أَجْلِ رِفْقَةَ لأَنَّهَا كَانَتْ حَسَنَةَ الْمَنْظَرِ**. وَحَدَثَ إِذْ طَالَتْ لَهُ الأَيَّامُ هُنَاكَ أَنَّ أَبِيمَالِكَ مَلِكَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ أَشْرَفَ مِنَ الْكُوَّةِ وَنَظَرَ، وَإِذَا إِسْحَاقُ **يُلاَعِبُ** (متسحِق- מצחק) رِفْقَةَ امْرَأَتَهُ. فَدَعَا أَبِيمَالِكُ إِسْحَاقَ وَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ امْرَأَتُكَ! فَكَيْفَ قُلْتَ: هِيَ أُخْتِي؟ فَقَالَ لَهُ إِسْحَاقُ: لأَنِّي قُلْتُ: لَعَلِّي أَمُوتُ بِسَبَبِهَا. فَقَالَ أَبِيمَالِكُ: مَا هذَا الَّذِي صَنَعْتَ بِنَا؟ لَوْلاَ قَلِيلٌ لاضْطَجَعَ (שכב) أَحَدُ الشَّعْبِ مَعَ امْرَأَتِكَ فَجَلَبْتَ عَلَيْنَا ذَنْبًا" (التكوين 26: 1-2، 6-10).

يتضح من قصة إسحاق مع زوجته رفقة أن تعبير (متسحِق) الذي تنقله الترجمات العربية إلى معنى المداعبة إنما تعني العملية الجنسية صراحة، فمن دون هذا المعنى لفقدت القصة معناها.

ولكن هناك استخدامًا مختلفًا لهذا التعبير، كما جاء في خبر لوط لأصهاره: "فخرجَ لوطٌ وكلّمَ أصهارَهُ الآخذين بناته وقالَ: قُومُوا اخْرُجُوا من هذا المكان، لأَنَّ الرَّبَّ مُهلكٌ المدينةَ. فكان **كمازحٍ** (كمتسحِق- כמצחק) في أَعينِ أصهاره" (التكوين 19: 14).

لهذا، نرى ضرورة أن تحميل لفظة "متسحِق" في قصة سارة دلالات مختلفة يعتبر أمرًا مفهومًا. طرح المفسرون تفسيرات عديدة وجميعها تحمل دلالات سلبية، منها تجريم إسماعيل وكفره (عبادة الأصنام) والاعتداء الجنسي (اعتداء إسماعيل جنسيًا على إسحاق). كما تخيل الحاخامات أن إسماعيل ارتكب كل خطيئة ممكنة. وبعضهم فسّر كلمة (يمازح أو يضاحك) أنّ إسماعيل "أطلق سهامًا من النار على إسحاق" (تكوين ربا 53 :11)[22]، مما

[22] قال الحاخام عزريا باسم الحاخام ليفي: قال إسماعيل لإسحاق: "لنذهب ونرى قطعنا في الميدان" فيرفع القوس ويرمي السهام، ويصوب في اتجاه إسحاق، بينما يتظاهر بأنه يلعب (يمارس الرياضة)، كما هو مكتوب: "مثلُ المجنون الذي يرمي نارًا وسهامًا وموتًا، هكذا الرَّجلُ الخادعُ قريبهُ ويقولُ: ألمْ أَلْعبْ أَنَا! (أمارس الرياضة)! (الأمثال 26: 18-19)" (تكوين ربا 53: 11، ص 469-470). ينظر، كذلك، المدراش فركي رابي إليعيزر 30: 1، حيث جاء: "محاكمة إبراهيم: المحاكمة التاسعة كالتالي: نشأ إسماعيل مع القوس، كما قيل: "وكان الله مع الغلام، وكبر" (التكوين 21: 20). أخذ القوس والسهام وبدأ في إطلاق النار على الطيور. رأى إسحاق جالسًا بمفرده، فأطلق عليه سهمًا ليقتله. رأت سارة (هذا)، وأخبرت إبراهيم، قالت

دفع بسارة إلى اتّخاذ قرارها هذا: "فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحق" (تكوين 21: 10).[23] وفيما يلي ما تناقله المفسّرون في آثار السلف:[24]

"ورأت سارة ابن هاجر المصرية" (التكوين 21: 9). قال الراب شمعون بن يوحائي: كان الراب عكيبا يفهم أن [إسماعيل] قد ارتكب أمرًا سلبيًا. أما أنا فأفهمه على أنه أمر إيجابي. وخرج الراب عكيبا من دراسته للقصة "ورأت سارة" إلى آخرها بأن لفظة **متسحّق** تعني دومًا الغشيان، عملًا بما جاء في "دخل إلي العبدُ العبراني الذي جئتَ به إلينا **ليُضاحكني (ليداعبَني)** (לצחק בי)" (التكوين 39: 14–17)، فنستنتج من هنا أن أُمّنا سارة كانت ترى إسماعيل وهو يغوي النساء ويذلّهن (ומענה אותן).[25] أما الراب يشمعئيل فاستنتج من دراسته أن لفظة "ضحك، لَعِب" (تسحوق – צחוק) إنما تعني عبادة الكواكب، عملًا بما قيل: "فبكّروا في الغد وأصعدوا مُحرقات وقدَّموا ذبائحَ سلامة، وجلس الشعب للأكل والشرب ثُمَّ قاموا **للَّعِب**" (الخروج 32: 6). نستنتج من هنا أن أُمّنا سارة كانت ترى إسماعيل وهو يبني المذابح ويصيد الجراد ويقدّمها قربانًا. أما الراب إلعيزر ابن الراب يوسي الجليلي فقال إن لفظة **تسحوق** צחוק هذه لا تحتمل أي معنى سوى معنى إراقة الدماء عملًا بما جاء في (صموئيل الثاني 2: 14): "ليَقُمْ الغلمان **ويتصارعوا** (וישחקו)[26] أمامنا". أما الراب عزاريا فقد قال عن الراب ليفي إن إسماعيل قال لإسحاق: تعال نذهب ونرى حصّتنا في الحقل، ثم أخذ إسماعيل القوس والسهام وأطلق باتجاه إسحاق، وتظاهر بأنه **يلعب** (متسحّق) مثلما نقرأ: "مثلُ المجنون الذي يرمي نارًا وسهامًا وموتًا، هكذا الرَّجلُ الخادعُ قريبهُ ويقولُ: ألَمْ أَلْعبْ أَنَا!" (الأمثال 26: 18–19).

له: كذا وكذا فعل إسماعيل بإسحاق، ولكن الآن قم واكتب وصية لإسحاق، تعطيه كل ما أقسم القدوس أن يعطيه لك ولنسلك. ابن هذه الأمة لا يرث مع ابني، مع إسحاق، كما قيل: "فقالت لإبراهيم: أخرج هذه الجارية وابنها" (التكوين 21: 10)".

[23] يُنظر: Urban، مرجع سبق ذكره، 12.

[24] يُنظر: *Bereshit Rabbah*، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، الفصل 53، المادة 11، ص 469–470.

[25] كذلك لفظة **ענה** من الجذر **ענוי** التي تعني معجميًا: إذلال وتعذيب وإخضاع مستخدمة في لغة الحاخامات والمفسّرين اصطلاحًا بمعنى المضاجعة، كما جاء عندهم في تفسير قصة شكيم "ابن حمور الحوّيّ رئيس الأرض" (مختار نابلس) مع دينة بنت يعقوب: "واضجع معها وأذلّها" (التكوين 34: 2). والأدقّ في هذا السياق، كما في سياقات أخرى (مثل صموئيل الثاني 13: 12–14)، ترجمتها أخضع واغتصب.

[26] تكتب كلمة "إسحاق" في العهد القديم على شكلين مختلفين: צחק, שחק.

لهذا أقول إن لفظة (متسحِق) إيجابية وتشير إلى معنى الميراث، لأنه عندما ولد أبونا إسحاق فرح الجميع، فخاطبهم إسماعيل قائلًا: هل أنتم حمقى، أنا البكر وأستحقُّ نصيبًا مضاعفًا. ويمكنك الاستدلال على هذا من احتجاج سارة أمام إبراهيم: لأن ابن هذه الجارية لا يرثُ مع ابني إسحاق (التكوين 21: 10). نستنتج من هنا أن ابن هذه الجارية لا يرثُ مع ابني حتى لو لم يولد إسحاق، أو مع إسحاق حتى لو لم يولد ابني، فكم بالحري وابني هو إسحاق.[27]

ونجد بالمقابل مدراش "فصول الراب إليعزر"، المكتوب في القرن الثامن في الحواضر الإسلامية، متخذًا صورة إيجابية، إذ يصوّر إسماعيل وأبناءه معًا على نحو إيجابي. ووفقًا لما جاء في التوراة، "فإن إسماعيل هو الابن الشرعي لإبراهيم ويستحق بركة والده ومحبته، لكنّه لن يرث العهد الإبراهيمي، ويبدو أنّ هذا الطرح متجّه نحو لفظة الميراث".[28]

تسعى دراسات لويس جينزبورغ إلى القبض على "طبيعة" أو "روح الشعب اليهودي"، من خلال فهم المركبات الفكرية والمادية لذلك الشعب الموثّقة في التراث اليهودي القديم، وإدراك التشابك المستمر بين مكوناته لترتسم أمام معالم صورة "الشعب اليهودي". بعبارات أخرى، لا يكفي دراسة الفكر الديني اليهودي فقط، وفق منهج جينزبورغ، بل يلزم أيضًا دراسة المخيال و"طبيعة" أو "جوهر" اليهودي التقليدي الذي ترك آثاره على "الثقافة اليهودية" أيضًا[29]، أي دراسة جميع المكونات المادية والروحية للشعب. وبهذا المعنى، فإن منظور أو منهج جينزبورغ لا يختلف بتاتًا عن المنظور الجوهراتي المتأصل في التراث اليهودي القديم. أضف إلى ذلك الإشكالية العظمى في مشروع جينزبورغ والمتمثّلة في تجميعه وترتيبه وتحريره وإعداده لنصوص هذا التراث، لا بل وأحيانًا أعاد صياغة الأساطير والقصص اليهودية المنتشرة في كتب التراث القديم، وذلك لأنّ التاريخ اليهودي وثقافته لا يمكن فهمهما معرفة كاملة من خلال

---

[27] يُنظر:

H. Freedman and M. Simon (ed.), *The Midrash Rabbah*, *vol. 1: Bereshit Rabbah*, 2nd ed. (London: Soncino Press, 1977), 53: 11 (pp. 469-470).

[28] يُنظر:

Carol Bakhos, *Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab* (Albany, NY: State. University of New York Press, 2006), 104.

[29] المرجع السابق، 26.

اقتصار الدراسة على الفكر الديني اليهودي أو الشريعة اليهودية فحسب، بل يرى أنَّ هناك تداخلًا بين الفكر والشريعة و"روح" الشعب اليهودي، وهذا هو الموضوع الأساس في اليهودية المحافظة (Conservative Judaism) بصورة خاصة، وهو التيار الديني الذي ينتمي إليه عقائديًا. [30]

فقد اهتمّ جينزبورغ بشكل أساس بما يطلق عليه تعبير "الأغادوت"[31]، وهي قصص شعبية حول الشخصيات التوراتية المشهورة في التقليد اليهوديّ، ولكنّها لا ترد بصورة موسّعة في الكتاب المقدس، مثل: اعتبار إبراهيم بالموّحد الأوّل (The Fist Monotheist) واستدلاله على وجود إله واحد من خلال تدمير أصنام والده، وغيرها من القصص التي لم تحظ بحيّز في العهد القديم. أطلق جينزبورغ على هذه القصص تعبير "أغادوت" (روايات وقصص) وسعى في مقالاته إلى استعادة هذه القصص وتجميع أقدمها[32]، حيث ينتمي جينزبورغ، كما ذكرت أعلاه في الحاشية، إلى جيل من الباحثين اليهود الحداثيين "الرومانسيّين"، كباحث "القبالاه" الشهير غرشوم شولم (Gershom Scholem, 1897-1982)، والفيلسوف مارتن بوبر (Martin Bober, 1878-1965)، ولكن صلة قوية تربطهم بالتراث لاعتقادهم، كمنتمين للتيار الرومانسي الألماني، أن "روح" الشعب اليهودي "الأصيلة" كامنة في الجوانب الغامضة والباطنية (Mysticism) للتراث اليهودي، و"القبالاه" أشهرها. لهذا، فقد كان لا بد لنا من العودة إلى المصادر الأولية التي استقى منها جينزبورغ هذه القصص ومقارنة صياغاتها مع تلك الواردة عنده.

---

[30] **لويس جينزبورغ:** حاخام وباحث يهوديّ من مواليد ليتوانيا (عام 1873)، واصل دراسته في ألمانيا وتلقّى دراسته الأكاديمية. يلاحظ في كتاباته إظهار قربه من التراث الديني وتفسير الحاخامات مقارنة مع معاصريه العلمانيّين. يرجع ذلك إلى أن جنزبيرغ بالأصل هو حاخامًا بالأصل، بسبب البيئة التي نشأ فيها وطبيعة دراسته، ولكن الأهم من ذلك هو انتماؤه إلى جيل من الباحثين اليهود لا سيما أولئك المنتمون إلى حواضر الثقافة الألمانية الذين وجدوا في التراث اليهودي القديم، بتأثير واضح التيار الرومانسي الألماني وتيار الفولكيش (*Volkish*)، سجلًا لمآثر "الشعب اليهودي" في قديم الزمان يحتفظ بـ"روح الشعب" الأصلية. يُنظر:

Zwi Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World* (London: Athlone Press, 1976); Gerson D. Cohen, "German Jewry as a Mirror of Modernity," *Leo Baeck Institute Yearbook* 20 (1975), 9-31; Avraham Shapira, "Buber's Attachment to Herder and German 'Volkism'," *Studies in Zionism: Politics, Society, Culture* 14(1), 1993, 1-30; Bernard Susser, "Ideological Multivalence: Martin Buber and the German Volkish," *Political Theory* 5(1), 1977, 75-96.

[31] بالعبريّة (הגדה)، تلفظ بالإنجليزيّة (Haggadah)، لا توجد ترجمة حرفيّة للمصطلح باللغة العربيّة، لكن من الممكن أن نترجمها على أنّها رواية القصص التوراتية، هي في الأصل شفويّة لكن دأب الحاخامات إلى تجميعها. تتميز الهاجاداة بأنّها مستندة في بعض أوجهها من إيماءات معينة وردت صراحة في النصوص المقدسة ولها نفس خصائص القصص أو الحكايات الشعبية.

[32] المرجع السابق، 15.

ترد في مصنّف جينزبورغ بعض الفصول التي تناقش مسألة تفسير الفقهاء القدماء (حتى القرن الثامن للميلاد) المعضلة الأخلاقية التي تتمثّل في انصياع إبراهيم لطلب زوجته سارة بطرد زوجته هاجر وابنه إسماعيل صوب الصحراء، الأمر الذي قد يتسبّب بهلاكهما. لا تفسّر التوراة أسباب هذا الانصياع، ولا طلب سارة، باستثناء خشية سارة من أن يتقاسم إسماعيل ("ابن الجارية المصرية") مع إسحاق "ورثة" أبيه إبراهيم وتعليلها أن إسماعيل "تضاحك/لعب مع إسحاق" (كما يرد في التكوين 21: 9).

تبدأ القصة وفق جينزبورغ من لحظة سفر أبرام وزوجته ساراي[33] إلى مصر بعد أن ضربت المجاعة أرض كنعان[34]، فخشي أبرام من شدّة جمال سارة لأن المصريّين شهوانيون، فخاف وفكر بحيلة ما من أجل أن لا يلتفت أو يتوقّف أحد عند جمال سارة، فأمرها أن تقول بأنّها أخته: "قولي إنّك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك" (تكوين 12: 13). بالطبع تظهر هنا إشكالية أخرى، تتمثّل في "كذب" أبرام/إبراهيم، وقد تناولها السلف بإسهاب، ولكنَّها غير مرتبطة بموضوعنا.

من هي "هاجر" بحسب التراث اليهودي القديم؟ إنّها ابنة ملك مصر الذي أغرم بساراي وجمالها وأحبّ أبرام وأغدقهما بالجواهر والأطيان وكل ما يجعلهما من أسياد مصر، وفوق كل هذا وهب ساراي ابنته هاجر "أَمةً لها لأنه كان يفضّل أن يرى ابنته خادمة لسارة على أن تكون سيدة من حريم ملك آخر".[35]

من الملاحظ طريقة نقل جينزبورغ للقصة التوراتية وتفصيله لها استنادًا إلى كتب التراث، واستخدامه لمصطلحات معينة دون غيرها، فمن الأمثلة على ذلك، رواية تفاصيل قصة زواج إبراهيم بهاجر، وخاصّة عندما حملت هاجر

---

[33] كانت تسمّى سارة بـ"ساراي" وإبراهيم بـ"أبرام" قبل حمل إبراهيم الرسالة الإلهية، وفق سفر (التكوين: 17: 5، 15): "فلا يدعى اسمك بعد إبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأني أجعلك أبًا لجمهور من الأمم"؛ وجاء أيضًا "وقال الله لإبراهيم ساراي امرأتك لا تدعو اسمها ساراي بل اسمها سارة". ويرد في تفسير المدراش، وبالتحديد "تكوين ربا"، تفسير أسباب تغيير الاسم وفقًا للأساطير القديمة. قال الحاخام يهوشع بن قورحا (יהושע בן קרחה): "اليود (حرف عبري صغير(י) (ويساوي في حساب الجمل: عشرة) فأخذه الله من (ساراي) (שרי)، أعطى نصفًا لسارة (שרה) (لأن حرف الهاء بالعبرية يساوي في حساب الجمل: خمسة) ونصفًا لإبراهيم (אברם, אברהם). قال الحاخام شمعون بار يوحاي (שמעון בר יוחאי): إن "اليود" الذي أخذه المبارك من ساراي طار ووقف أمام عرش القدوس، وقال: سيد الكون! لأني أصغر حرف (י) أخذتني من اسم ساراي الصالحة !! قال القدوس: في القديم كنتَ في اسم امرأة، في نهاية الاسم، والآن سأضعك في اسم رجل، وفي بداية الاسم. يُنظر: في مدراش التكوين الكبير (بريشيت رابا) التالي: *The Midrash Rabbah, vol. 1: Bereshit Rabbah*، مصدر سبق ذكره، الفصل 47، المادة 3، (ص 400).

[34] "وحدث جوع في الأرض فانحدر أبرام إلى مصر ليتغرب هناك لأن الجوع في الأرض كان شديدًا" (التكوين 12: 10).

[35] جينزبورغ، **أساطير اليهود**، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، 204.

التي بدأت في معاملة "سيدّتها" سارة باحتقار، وكانت تقتنص الفرص للطعن في سارة، وكانت تقول للسيدات الأخريات: "سيدتي سارة ليست في حقيقتها كما تبدو في ظاهرها. فهي تتظاهر بأنها مستقيمة وتقية، لكنها ليست كذلك، فلو كانت كذلك، فما الذي جعلها عاقرًا بعد كل هذه السنوات من الزواج، بينما حملتُ أنا في الحال".[36]

تعرض هذه القصة بعضًا من المبرّرات لسلوك سارة، والتي ستشكّل لاحقًا سببًا في طرد إبراهيم لهاجر وابنهما إسماعيل. فالقارئ، ومن دون انتباه وبشكل تلقائي، يتضامن مع سارة. فالمفردات المستخدمة، مثل "ازدراء" (scorned)[37] و"أمة" (bondwoman) وغيرها في رواية القصة، تحيلنا إلى التفاعل مع أحداث وشخصيات الحكاية، حتى وإن كان القارئ طرفًا محايدًا، فأسلوب السرد القصصي يؤثر في المتلقي ويجعله يعيش مع أبطال القصّة، وعلى الأرجح أن يتخذ موقفًا متعاطفًا حيال الموضوع مع طرف بعينه.[38]

في دراسة طرد هاجر وإسماعيل، يعرض الباحث أهارون بينكر[39] إجابات مستندةً إلى تفسيرات حاخامات العصور الوسطى، جميعها أدبيات مكتوبة بالعبرية في أوروبا (باستثناء اقتباسات شحيحة جدًا من تفسير الفيومي) ولكنها على يد مهاجرين أو أبناء مهاجرين من إسبانيا الإسلامية والمسيحية، وكانت في معظمها تُشيد بعمل إبراهيم، ولا تراه منافيًا لأخلاق وإنسانية نبيّ. فقد فسروا الأمر بأنّ هاجر أَمة[40]، وأن نسل إبراهيم يستمر عبر نسل إسحق حصرًا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الكتاب المقدّس لم يتنكّر مطلقًا لحقيقة أنّ إسماعيل كذلك من ذرية إبراهيم، ولكن برغم ذلك يؤكّد أن إسحاق حصرًا هو المكمّل لنسل إبراهيم لا إسماعيل: "فقال الله لإبراهيم لا يقبح في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها **لأنه بإسحق يدعى لك نسل**" (تكوين 21: 12). يقر الكاتب –حسب وصفه– أنّ هناك تفسيرات ساذجة ومبسطة وتبريرية تناقلها الحاخامات، ومنها على سبيل المثال، أن طرد إبراهيم لهاجر وإسماعيل يُعبّر عن إيمانه التام بوعد الله، وأنّ الله وعد إسماعيل بالحماية

---

[36] يُنظر: Ginzberg، مرجع سبق ذكره، 201.

[37] المرجع السابق.

[38] المرجع السابق، 200–223؛ والفصل الخامس من الطبعة الإنجليزية المذكورة أعلاه.

[39] يُنظر:

Aron Pinker, "The Expulsion of Hagar and Ishmael (Gen 21:9-21)," *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6(1), 2009, 1 - 24.

[40] المرجع السابق، 9.

الإلهية، فإرساله إلى الصحراء دون حماية إنما ينطلق من الإيمان بهذا الوعد.[41] استنادًا إلى ذلك، فقد نجد أن بعض المفسرين قد اتخذّوا حيلًا مخفّفة بشأن إسماعيل وذريته، فلم تكن الصورة قاتمة بخصوص إسماعيل حتى لو اضطر المفسرون الالتفاف على التفسير الأساسيّ، وهذا ما سنلاحظه في الفصول القادمة.

يستعرض بينكر في دراسته تفسيرات المعلّقين من اليهود والمسيحيّين الأوروبيّين على ما جاء في "التناخ"[42]، وهي تفسيرات متباينة للأحداث الواردة في قصّة طرد إبراهيم لهاجر وإسماعيل، ومنها على سبيل المثال قضية وضع الماء والطعام على كتف هاجر وترك إسماعيل يمشي وحده[43]، والتي جاءت في سفر التكوين في الجملة التالية (21: 14): "فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحًا وَأَخَذَ خُبْزًا وَقِرْبَةَ مَاءٍ وَأَعْطَاهُمَا لِهَاجَرَ، وَاضِعًا إِيَّاهُمَا عَلَى كَتِفِهَا، وَالْوَلَدَ، وَصَرَفَهَا، فَمَضَتْ وَتَاهَتْ فِي بَرِّيَةِ بِئْرِ سَبْعٍ".

تباينت التفسيرات والتأويلات في هذه الجملة، إذ فسّر كل من الفقيه المفسّر سعيد بن يوسف الفيومي (الملقّب يهوديًا بالاسم "سعاديا غاؤون")[44] وموسى بن نحمان[45] وغيرهما، هذه القضية بأنّ إبراهيم وضع الماء والخبز فقط على كتف هاجر، بينما بقي إسماعيل يمشي وحيدًا. إلّا أن الفقيه شلومو بن يستحاقي المعروف بـ"راشي"[46] حمل وجهة

---

[41] المرجع السابق، 12.

[42] **التناخ:** أو العهد القديم وبالعبرية תנ"ך، اختصار لثلاث كلمات هي: תורה, נביאים, כתובים، وبالعربية هي التوراة، والأنبياء، والكتب. وهي الأقسام الثلاثة التي تُشكل الكتاب المقدس اليهوديّ، وهو ما يسمّى مسيحيًا بالعهد القديم، وإسلاميًا بالتوراة، وغالبًا ما يستعمل اليهود الاسم " تناخ" للإشارة إلى الكتاب اليهوديّ المقدس. الجزء الأول هو التوراة، ويُقصد به الأسفار الخمسة الأولى، وهي أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، وتتوزع باقي الأسفار التسعة عشر بين قسمي الأنبياء والكتب. وقد سميّت الأسفار الأربعة وعشرين سفرًا بالأسفار القانونيّة The Canonical Books، وقد اعتمدها "المجمع اليهودي الفقهي الأعلى/ السنهدرين" عام 90م في بلدة يبنة الفلسطينية (יבנה). يُنظر: أحمد القاضي، "الزمان ومسألة أيام الخلق الستة في مذهب سعيد الفيومي"، رسالة ماجستير (رام الله: جامعة بير زيت، كلية الدراسات العليا، 2017).

[43] يُنظر، مرجع سبق ذكره، 13.

[44] **سعيد بن يوسف الفيومي** المعروف عبريًا بسعاديا غاؤون (الفيوم 882–942 بغداد)، أول مفكر وقائد ديني يهودي اجتهد في سبيل إعادة صياغة العقيدة اليهودية على أسس عقلانيّة منظمّة بشكل جديّ وعلى نطاق واسع. ويعتبر من أوائل المتكلّمين اليهود، إن لم يكن الأول، في العصور الوسطى، فهو شخصية عامة قيادية للمجتمعات اليهودية، وشخصية فكرية يهودية معروفة، وكان رئيسًا لمدرسة سورا (أبو صخير) في العراق، وأول من ترجم التوراة (أسفار موسى الخمسة) إلى اللغة العربية وعلّق عليها. للمزيد: القاضي، مرجع سبق ذكره، 86–87.

[45] **موسى بن نحمان** (أو اختصارًا: الرامبان)، عاش في الأندلس، هاجر إلى فلسطين وتوفي في عكا. من أوائل العاملين في حقل تفسير التلمود والقبالاه (التصوّف!) اليهودي. ويعتبر واضع "أسس نظرية عرفان التصوّف اليهودي". كتب الكثير في محاولة لتقريب وجهات النظر بين أتباع ومعارضي موسى بن ميمون القرطبي (أو اختصارًا: الرمبام، ت 1204). يبدأ عادةً تعليقاته بشرح المفسّر الشهير شلومو بن يتسحاكي (أو اختصارًا: راشي)، ثم يشرح بمزيد من الأفكار من القبالاه والتقاليد الشفوية. وتشمل تعليقاته انتقادات لراشي وأبراهام ابن عزرا لأندلسي (ت 1164 بالتقريب) والرامبام.

[46] **شلومو بن يستحاقي** (راشي) (1040–1105): من أهم المفسّرين والمصنّفين اليهود في أوروبا منذ القرن العاشر وأكثر المفسرين تأثيرًا على فهم الكتاب المقدس حتى يومنا، وقد حاول إيجاد توازن بين التفسير الحرفي للنص والمواعظ الأخلاقية التقليدية للسلف.

نظر الأقلية من المعلّقين، والسبب أنّه سعى إلى تحرير إبراهيم من المأزق الأخلاقي، فقد حاول إيجاد توازن بين التفسير الحرفي للنص والمواعظ الأخلاقية التقليدية: "إنّ إبراهيم وضع الماء والطعام وإسماعيل أيضًا على كتف هاجر ولم يتركه يمشي وحيدًا". وأضاف: "إنه وُضع على كتفها، لأنّ سارة أصابت إسماعيل بعين شريرة، فالحمّى استولت عليه ولم يستطع المشي،[47] فجاء تفسير وجود الماء بسبب الحمّى التي أصابت إسماعيل.[48] أما مسألة ضرب سارة إسماعيل بعينها "الشريرة" فمرّ مرور الكرام ولم يعلّق عليها الفقيه.

عكست العلاقة بين هاجر وسارة مجموعة من القضايا التي أوجدت عددًا من التفسيرات المختلفة (المدراشيم) على مر القرون، سعى أقدم الحاخامات إلى حماية صورة إبراهيم وسارة، اللذين كانا ينظرُ إليها على أنهما يشكّلان بداية جديدة في خليقة الله، وفي ذات الوقت تصوير إسماعيل وذريته بأوصاف عدائية تجاه الآخر من منطلقٍ جوهراني بحت. يتوقف الباحث إيلي فيزيل[49] عند ما جاء في السردية التوراتية، معتمدًا على تفسيرات حاخامات يهود أوروبيّن في العصور الوسطى شرح قضايا من التراث اليهوديّ، ومنها تعليق للحاخام موسى بن نحمان، الذي قال: "إنّ سارة تعاملت بقسوة مع خادمتها، ووافق إبراهيم على السماح لها بذلك[50]، فهربت هاجر، فسمع الله بكاءها وأعطاها ابنًا سيكون إنسانًا بريًّا (وحشيًا) ليصيب نسل إبراهيم وسارة بكل أنواع البلاء" (اعتمادًا على التكوين 16: 10–12). وفيما يلي تفسير موسى بن نحمان الذي يعترض على تفسير راشي، ويتفق مع تفسير أبراهام ابن عزرا (تطيلة، نشط في القرن الحادي عشر الميلادي) وهو من بين المهاجرين اليهود العرب إلى أوروبا، قائلًا:

فسّر راشي تعبير "إنسان برّي/وحشي" إنه يحب الصحاري لاصطياد الحيوانات، كما جاء: "وسكن في البرّية وكان ينمو رامي قوس" و"وإنه يكون إنسانًا وحشيًّا، يده على كل واحد" تعني لصوص، "ويد كل واحد عليه" تعني يكرهه الجميع ويستفزّونه (التكوين 21: 20؛ 16: 12)، أما وجه الصواب فهو أن تعبير

---

[47] يُنظر تعليق راشي في الطبعات الحديثة لمدراش التكوين الكبير (بريشيت رابا) في الحواشي، الفصل 53، المادة 13، المتوفر عبر الرابط التالي: https://www.sefaria.org/Siftei_Chakhamim%2C_Genesis.21.14.2?lang=bi&with=Rashi&lang2=en&p3=Bereishit_Rabbah.53.13&lang3=en&w3=Rashi&lang4=en

[48] يُنظر: *The Midrash Rabbah, vol. 1: Bereshit Rabbah*، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، الفصل 53، المادة 13 (ص 472).

[49] يُنظر:

Elie Wiesel, "Ishmael and Hagar," in *The Life of Covenant: The Challenge of Contemporary Judais (Essays in Honor of Herman E. Schaalman edited by Joseph A. Edelheit* (Chicago: Spertus College of Judaic Press, 1986), 236.

[50] يُنظر: فَقَالَ أَبْرَامُ لِسَارَايَ: هُوَذَا جَارِيَتُكِ فِي يَدِكِ. افْعَلِي بِهَا مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْكِ. فَأَذَلَّتْهَا سَارَايُ، فَهَرَبَتْ مِنْ وَجْهِهَا" (التكوين 16: 6).

"إنسانًا وحشيًّا" يأتي في أعقاب قوله "وإنه يكون إنسانًا وحشيًّا"، أي إنه سيكون مطلعًا على الصحاري، ويخرج منذ نعومة أظفاره ليفترس، فيفترس الجميع، والجميع يفترسونه، وكل هذا الكلام يقال بشأن ذريته، إذ سيخرجون للحروب حين يكثرون ضد جميع الشعوب. وقد فسّر الراب أبراهام ابن عزرا أن معنى قوله "يده على كل واحد" هو أنه سينتصر على جميع الشعوب في البداية، وقيل لاحقًا "ويد كل واحد عليه"، أي أنه سيُهزم في نهاية المطاف[51].

يعدّ المثال السابق من أبرز الأمثلة على تفاوت التفسيرات بين المعلقين كافةً، فنجد أنّ "إنسانًا وحشيًا" كما جاء أعلاه، صفة ملازمة لإسماعيل وذريته بشكل سلبيّ؛ إذ سيفترسون الجميع كنايةً عن الاقتتال والدم، وسيخرجون للحرب والقتال ضد جميع الشعوب. لم يتخلّ موسى بن نحمان عن التفسير السلف الجوهراني، بل أكّد عليه وأوّله بإطالة ("وكل هذا الكلام يقال بشأن ذريته"...) مع التأكيد على معارضة ما جاء لدى راشي وأبراهام بن عزرا بكون إسماعيل صيادًا ويحب الصحاري فقط.

تشير الباحثة كريستين أوربان[52]، اعتمادًا على كتب تفسير حاخامات أوروبيّين متأخرين، إلى أنّ موسى بن نحمان استخلص أن آلام "الشعب اليهودي" مستمدةً مما ألحقته سارة بهاجر[53]. وقد قام بعض الحاخامات المتأخرين بأخذ تفسيره وأوّلوه بما يتفق مع السياق القائم في عصرهم، ويتماشى مع توجّهاته أو توجّهاتهم الأيديولوجية. فقال أحدهم: "يبدو أن بن نحمان يقول إن هذه الحادثة في الماضي القديم هي التي تفسّر معاناة اليهود على أيدي المسلمين (أحفاد إسماعيل) في عصر متأخر جدًا".[54] لقد أصبح مصطلح (أحفاد إسماعيل، ذرية إسماعيل.. إلخ) تعبيرًا سائدًا في الثقافة والدين اليهوديّ، وبدأ يتشبّع في المخيال اليهودي على أن كل ما يتعلق بإسماعيل من صفاتٍ

---

[51] تفسير بن نحمان لسفر التكوين 16: 12.

[52] يُنظر:

,Kristen Urban, "Isaac and Ishmael: Opportunities for Peace Within Religious Narrative," *Journal of Religion Conflict & Peace* 2(2), 2009: 5.

[53] المرجع السابق، 9.

[54] يُنظر مقالة الحاخام زاكس في موقعه التالي:

Rabbi Sacks, "How Perfect Were The Matriarchs and Patriarchs (Lech Lecha 5775)?" (2014) https://rabbisacks.org/perfect-matriarchs-patriarchs-lech-lecha-5775.

وسلوكيات وأقوال مدوّنة في التراث الديني اليهودي المقدّس، يتعلق كذلك بنسله وأولاده، أي بالمحصلّة، اتخّذ المفسرون أسلوبَ تفسيرٍ تعميمي بوصف سلوكيات إسماعيل على أنّها صفات عامّة لنسله وذريته من بعده.

تحاول كل من إيمانويلا جريبي وهيلين سبيرلي، في مصنفهما "كتاب التكوين في العصور القديمة المتأخرة"[55]، معرفة أوجه الشبه بين تفسيرات الحاخامات اليهود الأوروبيّين والتفسيرات المسيحية وأوجه الاختلاف بينهما، منطلقتين من العهد القديم كنصّ مشترك يمكن من خلاله توضيح العلاقة المحتملة بين الأفراد، والجماعات اليهودية والمسيحية وكتاباتها.

تخصّص الكاتبتان فصلًا كاملًا بشأن تفسير قصة هاجر وإسماعيل، ويشمل الموضوعات الرئيسة التي عرضها التراث اليهودي ومنها: مكانة هاجر وأصولها (جارية مصرية، وأحيانًا كابنة فرعون مصر التي أهداها لسارة عند زيارتها لمصر مع إبراهيم)، وكيف أصبحت من أفراد أسرة إبراهيم، والعلاقة المتشابكة بينها وبين سيّدتها سارة (عرضت سارة العاقر هاجر على إبراهيم ليلد منها ولد لسارة)، وطبيعة إسماعيل وشخصيته (صياد وشجاع وقوي لا يخاف الإقامة في الصحراء)، وإشارة السلف إلى أن إسماعيل ربما شكَّل تهديدًا محتملًا لإسحق في المستقبل لأنه كان البكر ومن الممكن إيذاؤه عن طريق الخطأ أو القصد. إلّا أن نوايا إسماعيل "الشريرة"، كما جاء عند المفسرين السلف، وأعماله العنيفة التي اشتهر بها، لم تعتمد على جمل توراتية صريحة ولا على المصادر اليهودية المبكرة (ما قبل عملية جمع الآثار في القرن الثاني للميلاد).[56]

أوضحت الكاتبتان موضوع ربط بعض التقاليد الحاخامية السابقة التي تتناول "طبيعة" الإسماعيليّين بالعرب المسلمين لاحقًا، فتوقفتا عندما جاء في مدراش "فصول الراب إليعزر")Pirke de-Raabi Eliezer(الذي يعرض تفسيرًا

[55] يُنظر:

Emmanouela Grypeou and Helen Spurling. *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (Leiden: Brill, 2013).288-239 ,

[56] المرجع السابق، 282.

بشأن الاسم "إسماعيل"[57]. وفقًا للفصل الثاني والثلاثين من هذا المدراش، فإنَّ ذرية إسماعيل ستقهر بني إسرائيل في نهاية الأيام فيسمع الرب صراخهم وينقذهم:[58] "لماذا أطلق عليه الاسم إسماعيل (يشمعئيل)؟ لأن القدوس المبارك سوف يسمع في المستقبل صرخة الشعب الناجمة عن الظلم الذي سيتسبّب به أبناء إسماعيل في الأرض في نهاية الأيام؛ لذلك دعي اسمه إسماعيل".

يقدم تراث السلف فهمًا ثقافيًا للآخر قائمًا على ارتباطات كتابية شعبية.[59] أصبحت "ذرية إسماعيل"، منذ ظهور الإسلام، ممثّلة لسكان الصحراء الرحَّل، وبالتالي مع العرب المسلمين في الأدب المسيحي الشرقي واليهودي. رافق هذا التمثيل تصوّرات سلبية بشأن إسماعيل وذريته التي انتشرت في الأدبيات التفسيرية المسيحية لقرون قبل ظهور الإسلام. ربطت التفاسير المسيحية المبكّرة الجمل التوراتية بشأن إسماعيل ونسله مع مفاهيم وتصوّرات بشأن "الإسماعيليّين"، لتتحوّل لاحقًا، لا سيما مع ظهور الإسلام، إلى تصوّرات راسخة في المخيال الشعبي، المسيحي واليهودي، نُسبت إلى العرب بعامة والمسلمين بخاصة.[60]

حاول المفسرون النقديون المسيحيون العودة إلى التراث الديني المسيحي المتمثّل في الكتاب المقدّس وتفسيراته، مثل تفسير الراهب والمبشّر بعهد الإصلاح الكنسي مارتن لوثر (ت 1546م)، والإشارة إلى المعضلات والتجاوزات الأخلاقية القائمة في قصّة هاجر وإسماعيل، والتي لم يتوقّف عندها المفسرون أمثال لوثر وتلميذه اللاهوتي الإصلاحي الفرنسي جان كلفين (ت. 1564م). طرح جون طومسون[61] سؤالًا ملّحًا حول تجاوز المفسّرين القدماء الظلم الواقع على هاجر في القصة التوراتية، والمعاملة السيئة التي ارتكبت بحقّها. كبقية معظم الباحثين الجدد، يحاجج أن قصصًا معينة، مثل قصة هاجر، تعرض "التحيزات الأبوية" للكتاب المقدس ومفسريه. ويفترض أن

---

[57] فصول الحاخام اليعازر بن هوركانوس: هو مدراش يعيد سرد قصص التوراة، ويتوسع فيها، يتضمن مناقشة حول مواضيع مثل الفداء والمسيح وحساب نهاية الأيام. يُعتقد تقليديًا أنّه من تأليف الحاخام إليعازر بن هيركانوس في الفترة الزمنية للمشناة (القرنين الأول والثاني بعد الميلاد)، ويرجّح غالبية الباحثين أنه أحد النصوص الموضوعة في القرن الثامن أو التاسع للميلاد وكُتب في سياق إسلامي.

[58] مدراش فصول الحاخام اليعازر 32-2 (بالعبرية).

[59] يُنظر: Emmanouela and Spurling, *The Book of Genesis*، مرجع سبق ذكره، 287.

[60] المرجع السابق، 239-288.

[61] يُنظر:

John Thompson, "Hagar, Victim or Villain? Three Sixteenth-Century Views", *Catholic Biblical Quarterly*, 59 (2) (1997), 213- 233.

المفسّرين القدماء، حتى العصر الحديث، كانوا "مهملين" و"غير مبالين" بما حدث لهاجر بعكس النّقاد المعاصرين. تتم مناقشتهم للقصة وتفاصيلها من منظور مختلف عن المنظور القديم، إذ سعوا إلى تبيان الأسباب الكامنة وراء التحيّزات والتجاوزات الأخلاقية التي استند إليها المفسرون القدامى. يعرض طومسون في إجابته الأسئلة المركزية المطروحة عند ممثّلي الطوائف المسيحية الثلاث الرئيسة في فجر عصر الإصلاح الكنسي: الكاثوليكية، والإصلاحية، واللوثرية.[62]

كما هدف الكاتب من دراسته إلى تسليط الضوء على عدد من السمات المميزة لهاجر كواحدة من أبطال الكتاب المقدس البارزين، والتي تجاهلها المعلقون والمفسّرون القدماء. وفق سردية العهد القديم، كانت هاجر أول بشر يزوره ملاك الرَّب (تكوين 16: 7)، وأول شخص يتلقّى البشارة (16: 11–12). كذلك كانت هاجر المرأة الوحيدة في الكتاب المقدس التي حصلت على وعد بنسل "لا حصر له" (16: 10).[63]

تشير الدراسة أنّ هاجر هي الحلقة الأضعف من بين جميع شخصيات القصّة التوراتية، وأنّها ظُلمت من المفسرين لعدم الإشارة إلى معاناتها. يشير الكاتب إلى أنّ إبراهيم بمواقفه "الجبانة" وسارة بسلوكها "العدواني" هما أعداء هاجر، ويعتقد أنّ لها "عدوًا" إضافيًا، هو الرَّب. صحيح أنّ الرَّب هو الذي أنقذها، ولكنه أمرها في ذات الوقت أيضًا بالعودة والخضوع لعدائية سارة وسوء معاملتها. وكان الرَّب هو الذي أقرّ خطة إرسال هاجر وإسماعيل إلى البرية.[64]

لم تتعامل الباحثة كارول باخوس في كتابها "إسماعيل على الحدود – صور يهودية حاخامية للعربي الأوّل"[65]، مع الأدبيات العربية اليهودية، لأنّ حدود دراستها لم تشمل هذه الأدبيات، لأنها لا تعرف اللغة العربية ولم تطلع على الأدبيات العربية اليهودية التي مجملها لم يتم تحقيقه بعد، بل ما زال على شكل مخطوطات، وبرغم ذلك تجادل بأنّ الأدب الحاخامي "في فترة العصور الوسطى" يعتبر إسماعيل الشخصية المهمّشة وفي الوقت ذاته لا يمكن احتضانه أو التنصّل منه بشكلٍ لا لبس فيه. تظهر لدى باخوس النظرة المعاكسة لطرحي في هذه الرسالة، فهي ترى أن

---

[62] المرجع السابق، 215.

[63] المرجع السابق، 214.

[64] المرجع السابق، 215.

[65] يُنظر: Bakhos، مرجع سبق ذكره، 9-21.

الأدب الحاخامي منذ ظهور الإسلام أصبح متشددًا أكثر ومتعصبًا نحو إسماعيل، وتعزو ذلك إلى الهيمنة الإسلامية الكبيرة، إذ أصبح إسماعيل "النموذج الأولي" للإسلام. فوفق الكاتبة، باتت تظهر نزعة حاخامية لتصوير إسماعيل بصورة سلبية أكثر ممّا هو موجود في تراث السلف ما قبل الإسلام. نتيجةً إلى ذلك، يهمّش طرحها وجهة النظر القائلة بأنَّ الأدبيات اليهودية في الفترة الإسلامية حاولت أن تتجاوز أو تتحايل على الأدبيات السابقة لها. بل اتخّذ طرحها التشدّد نحو إسماعيل، إذ عزت السبب وراء العصبية والازدراء والكره لإسماعيل الهيمنة السياسية الإسلامية في تلك الفترة.

تقول باخوس، بأنه من الصعب تحديد وبشكل دقيق حدوث التحوّل على شخصية إسماعيل، من شخصية توراتية إلى رمز للإسلام والمسلمين، ولكن يمكن ملاحظة ذلك من خلال تتبع تفاسير الحاخامات في أواخر القرن التاسع، ويمكن الاستنتاج منها أن الحاخامات قد فرضوا تماثلًا بين إسماعيل والإسلام. وبما أن الربط بين شخصية "إسماعيل" التوراتية والإسلام قد أخذ مكانةً رفيعة في الأدبيات الحاخامية في الفترة الإسلامية، تمّسك المفسرون اليهود العرب بالطابع الجوهرانيّ، في ظلّ هيمنة سياسية إسلامية، وهو ما قد وصل إلينا من تراثٍ مشبّع بالنظرة السلبية تجاه "الإسماعيليّين".

تبيّن مقدمة "الكتاب الخزريّ: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل"[66] أن أفكار الكتاب لم تصلنا بالخط العربي سوى مقاطع بسيطة منها نقلها لنا سعد بن كمونة (بغداد، ت. 1284) في كتابه "تنقيح الأبحاث للملل الثلاث".[67] إلا أن العديد من العلماء المسلمين والمسيحين واليهود ثاروا عليه ووضعوا كتبًا خاصّة للرد على كتابه والأفكار الواردة فيه، وأحد هذه الكتب هو كتاب "في إثبات النبوة لمحمد عليه السلام" (لكاتب مجهول). ومما جاء فيه:

> لما كان شرف الإنسان بالعلوم والمعارف الحقيقية والملكات المرضية، فكل طائفة أعلم وأعدل فهم أشرف الطوائف الأمم. ولا شك أن للمسلمين حكمًا وعلومًا وتصانيف لم تكن لطائفة منها أخرى. وأما جميع ما نُسب إلى اليهود مع أن استفادوه (كذا بالأصل)[68] من علوم غيرهم لا يكون عُشرًا من الفنون الحكمية التي استخرجها حكماء اليونان والنبط والهند. وأما المسلمون فقد دوّنوا جميع علوم الطوائف واستخرجوا من علوم

[66] يهودا اللاوي بن صموئيل، **الكتاب الخزري: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل**، تحرير نبيه بشير (بيروت وبغداد: منشورات الجمل، 2012).

[67] سعد بن منصور بن كمونة، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث** (لوس أنجلس: جامعة كاليفورنيا، 1976)، 22–25.

[68] يقصد استفادوا منه.

أنفسهم علومًا دقيقة ومعارف غامضة يستحيل أن يقف أحد من الناس على جميع ما صنَّفوه لكثرة علومهم وسعة معلوماتهم. فقد بطل أن نقول بأنّ **اليهود وآباءهم أعقل الناس وأفضلهم وأشرفهم**، فإن مَن هذه صفته يجب أن يستدل بآثاره على فضائله. وقد عُلم من ذلك إبطال ما يدعونه من محبّة الله تعالى لهم، **ويزعمون أن الله تعالى يحبّهم دون جميع الناس ويحب طائفتهم وسلالتهم ولا يختار الصالحين إلا منهم**، لأن الله تعالى لا يحب الجاهلين الفاسدين.

في السطور الكثيرة لكتاب الخزري وفي مقالاته المشبّعة بالأحكام والقصص والأخبار، كتب اللاوي حصريًا لأهل ملّته، وكتابه من النوع "الدفاعي"، الغرض منه الرد على المسيحية والإسلام، و"تعزيز العقيدة اليهودية ومكانة اليهود السامية، بوصفهم أفرادًا وجماعة إثنية، وإعلاء مكانة بلاد الشأم أرض النبوّة كموطن اليهود الحصري. حاولت التحري في تناوله قصتنا الأساسية في الرسالة، فهل بيّنت صفحات الكتاب اعتماد أي خطاب جوهراني نحو إسماعيل ووالدته؟ وكيف يمكننا قراءة سطور الكتاب، وتفسيراته وحججه وتأويلاته. واضعين بعين الاعتبار الفترة الزمنية التي كُتب بها النّص، وكذلك تأثر الكتابات اليهودية العربية بالثقافة العربية اليهودية، والطرح الأساسي للخزري سأدرج ما جاء في التحقيق.[69]

يظهر في معرض المقالة الثانية من الكتاب الخزري[70] وعد الله لجميع مرسليه بالسكن والاستقرار في بلاد الشأم[71]، وقد جاءت قصة أولاد إبراهيم في المقالة الثانية، في الفقرات 11 – 14، يظهر فيه الكاتب فضل إسحق على إسماعيل، بل فضل نسل إسحق على نسل إسماعيل:

وفي المغارة مدفونون أربعة أزواج: آدم وحواء، وإبراهيم وسارة، وإسحق ورفقة، ويعقوب وليئة، وهي قرية أربع، قريات أربع، قرية الأزواج الأربعة. وتسمّى الأرض كذلك" لدنّ يهوه" أي وجه يهوه (وجه الرّب). ويذكر أن وقع عليها التحاسد بين إسحق وإسماعيل، ونزع عنها إسماعيل، حتى وإن قيل فيه " ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرًا جدًا بالسعادة الدنيائية ولكن قيل بعده:" عهدي أقيمه مع إسحق[72] كنايةً عن

---

[69] مرجع سابق.

[70] اللاوي، الكتاب الخزري، مرجع سبق ذكره، 140–144.

[71] مرفق في نهاية الرسالة الفقرات في المقالة الثانية من 11–14، نقلًا عن الكتاب الخزري.

[72] التكوين 17: 21.

اتّصال الأمر الإلهي به وسعادة الآخرة، فليس لإسماعيل عهدٌ ولا للعيص" وإن سعدوا. وعلى هذه الأرض وقع التحاسد بين يعقوب والعيص في "البكورة" و"البركة"، حتّى اندفع العيص على قوّته أمامَ يعقوب على ضعفه.

توضح الفقرة أعلاه خصوصية أرض الشام لبني إسرائيل حصرًا لسببين؛ الأول كونهم "الجماعة الإلهية"، المرتبطة بالأمر الإلهي، والثاني هي ملكيتهم لأرض الشام بفضائلها والشرائع الخاصة بها. ومع غياب بني إسرائيل عن الأرض، تظل بلاد الشام تحجب خيراتها عن غيرهم. يُشار أيضًا إلى نزع إسماعيل من الأرض المباركة، على الرغم من بشارته بنسل كثير، لكن سعادته مرتبطة بالجوانب الدنيوية. بالمقابل، وُعِد إسحق بنسل كثير وربط بين هذا الوعد والسعادة في الآخرة. إسحق يتمتع بعهد من الله مختلف عن إسماعيل وعيصو، اللذين لم يُعد لهم عهود من الله.

نرى عند اطلاعنا على بعضٍ من الكتابات اليهودية الشهيرة في فترة العصور الوسطى، حالة من التأثر بالثقافة العربية الإسلامية، ولا يعني التأثر الرضوخ أو الالتزام بما جاء، بل يمكننا أن نلمس أنّ هناك من تمسّك بما جاء في الأثر، وطوّر عليه أو أضاف عليه بما يتلاءم مع الفترة المعيشة، وهو بطبيعة الحال ما نطلق عليه بمفاهيم اليوم "التيار العقلي، غير المحافظ، الراديكالي". تبيّن الكتابات ما وراء النّص، ويلزم الباحث في دراسته لهذه النصوص لأن يكون واعيًا لكل كلمة قيلت، بعض المفردات تدلّنا على تفكير الكتّاب ورجال الدين آنذاك، بعض الكلمات تفلت منّا ولا نستطيع أن نعي أو ندرك المعنى المراد مما أراده الباحث.

الفصل الثاني

خلفية تاريخية

السياق التاريخي والثقافي لليهود العرب في العصور الوسطى

تقديم

تميّزت الحياة الثقافية في الحواضر العربية والإسلامية خلال العصور الوسطى بالازدهار والانفتاح العلمي والثقافي ونشاط حركات الترجمة والكتابة (التدوين) على الثقافات المختلفة. شكّل اليهود جزءًا أساسيًا في هذه الحياة الثقافية، يعيشون ويعملون ضمن الثقافة الإسلامية الأوسع، ويشكّلون عنصرًا مهمًا في تشكيل الفكر اليهودي في ذلك الوقت. عمل اليهود كتجار وحرفيين ومسؤولين في المؤسّسات الرسمية، وكانوا جزءًا من الطبقة العاملة الحضرية والقرى.[73] تجلّى الازدهار في المجالات الفكرية والثقافية والأدبية خلال تلك الحياة الثقافية. وتضمنت العديد من النقاشات والمجادلات السياسية والأيديولوجية والدينية والثقافية والطبقية بين المفكرين من الأديان جميعها.[74]

يقول حجاي بن شمّاي إنَّ التعريف المناسب للحضارة اليهودية العربية: مجمل الاتصالات والوثائق، والمواد المكتوبة التي عبّر بها اليهود الناطقون بالعربية عن احتياجاتهم الروحية والمادية ومهنهم وتطلعاتهم وإنجازاتهم، تشمل كذلك الاتصالات التي تتضمن عناصر يهودية، بما في ذلك النّص العبري ومجموعة كبيرة من المفردات العبرية وحضور واضح للمصادر اليهودية الدينية.[75]

---

[73] يُنظر:

Fred Astren, "Karaite Historiography and Historical Consciousness," M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden: Brill, 2003), 28.

[74] بشير نبيه، "أصول تفسيرية يهودية في العصور الوسطى"، مادة لم تنشر بعد. (بالعبرية)

[75] يُنظر:

Haggai Ben Shammai. "Observation on the Beginnings of Judeo–Arabic Civilization," D.M. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), *Beyond Religious Borders: Interactions and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, (Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press, 2012), 13-29.

أبرز الملامح الأساسية للحياة الثقافية في الحاضرة العربية والإسلامية في العصور الوسطى: الحكم الإسلامي السياسي للمنطقة العربية الإسلامية، والتي امتدت من بلاد فارس شرقًا وحتى البرتغال غربًا، واليمن جنوبًا وحدود الصين شمالًا بالتحديد بين القرنين التاسع حتى الرابع عشر. وجعل الدين الإسلامي الدين الرسمي، وتبني اللغة العربية كلغة وحّدت هذه المناطق في جميع المجالات، والتي أصبحت فيما بعد "لغة عالمية" بمفاهيمنا اليوم. سنلاحظ مدى التأثير الذي طرأ على منهجيات التفسير للحاخامات اليهود العرب بفعل الاندماج والاختلاط بالبيئة العربية التي تتسم بالمرونة والانفتاح.[76]

في هذا الفصل سنوّضح الفروقات ما بين الفرقة الربانية والقرائية. والاختلافات فيما بينهما عند التعامل مع التراث الديني اليهودي، ونتتبع نشوء علم الكلام اليهودي وتأثر المفسرين به، وبالتحديد الفرقة القرائية نتيجة تأثرها بفرقة المعتزلة الإسلامية، التي هدفت بشكل رئيس إلى عقلنة الدين، والالتزام بالكتاب المقدّس (القرآن). تبنّى القرائيون إذًا علم الكلام اليهودي الذي استُخدم ليس فقط في الرد على نقد الهراطقة (الكافرين) للدين اليهودي وعلى ادعاءات الديانات الأخرى، بل في الرد على الربانيّين أيضًا.

العربية اليهودية

اعتُمدت اللغة العربية في النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد، كلغة مشتركة وسائدة بين اليهود في جميع الأوساط الثقافية والسياسية والاجتماعية في على طول المناطق الإسلامية، إذ استبدلت الآرامية –التي استخدمها الربانيون باعتبارها اللغة الأساسية في الكتابة للأدب الربّاني– مع إدخال بعض الخصائص اليهودية، مثل مفردات عبرية وآرامية مستخدمة كالألفاظ الطقسية الدينية وأسماء الأعياد وغيرها، وأضحت هذه اللهجة العربية تعرف بالعربية اليهودية (*Judeo– Arabic*)، وتتميّز بكونها مكتوبة بأحرف عبرية، بكلماتٍ عربية؛ أي تقرأ اللغة العربية

[76] يُنظر:
Sarah Stroumsa. "The Muslim Context," in *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Steven Nadler and T.M. Rudavsky (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 39.

لكن بحرفٍ عبريّ. يتخلل هذه اللغة الثانية تراكيب عبرية وإشارات إلى النصوص التوراتية. وهكذا تمت كتابة معظم النصوص الأساسية للفكر اليهودي المدوّنة في تلك الفترة باللغة العربية.[77]

لم يكن هذا التحول في اختيار اللغة بالأمر السهل على الإطلاق، إذ تشابكت به العديد من القضايا؛ فنلمس في المراكز الحضرية استخدام اليهود اللغة العربية في حياتهم اليومية ومعاملاتهم، أما في الريف فكانت اللغة الآرامية ما زالت السائدة إلى جانب استخدام مفردات عربية وعبرية؛ أما في المواد المكتوبة فقد استُخدمت العبرية والآرامية والعربية–اليهودية سويةً. إلّا أن حالة ثلاثية اللغة هذه لم تدم طويلًا، فسرعان ما استبدلت العربية–اليهودية اللغتين الآرامية والعبرية (منذ مطلع القرن العاشر بالتقريب). ولكن، توضح الباحثة رينا دروري أنّ هذا الجهد باعتماد اللغة العربية عائدٌ إلى القرائيّين، الذين سعوا منذ مطلع القرن العاشر إلى استخدام اللغة العربية، وجعلها اللغة الرسمية لكافة كتاباتهم، بعد أن كانوا في السابق يستخدمون العبرية بصورة رئيسة.

انتشر استخدام اللغة العربية كلغة كتابة وتدوين في الأدب القرائي، لكن أيضًا في إنتاجات الأدب الربانيّ، وأشهر مثال على ذلك كتابات سعيد الفيومي بصفته حالة (شاذّة) على استخدام اللغة العربية في كتاباته نتيجةً لتأثره بالقرائيّن.[78]

القرائيون والربّانيون

تختلف الطائفة اليهودية القرَّائية عن تلك الربانية برفضها الهالة المقدّسة التي يضفيها الربانيون وغيرهم على مصنّفات السلف من الحاخامات والتي تتجسّد في ما يطلق عليه "التوراة الشفوية" المتمثلة في كتابي المشناه والتلمود[79] إضافةً إلى أدب المدراش، وتمسّكها بصورة صارمة بجميع أسفار العهد القديم (الـ24) بوصفها تشكّل

---

[77] يُنظر: Stroumsa، مرجع سبق ذكره، 39.

[78] يُنظر:

Rina Drory. *Models and Contacts – Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*,) Leiden: Brill, 2000),155-158.

[79] المشناه: مصنّف يحتوي على استنباط الحاخامات السلف للأحكام الواردة في التوراة التي تشكّل متن التلمود، وهو ما يجسّد التقليد الشفوي للشرع اليهود.

كتابًا إلهيًا، وذلك أسوة على ما يبدو بمجموعة إسلامية كانت رائجة في حينه (القرآنيون) التي رفضت سلطة الحديث والسنة النبوية كمرجعية مقدّسة، بل تمسّكت بالنص القرآني كمصنّف وحيد يتمتع بهذه السلطة المقدّسة.[80]

ونتيجةً لانسلاخ القرائيين عن التراث اليهودي وابتعادهم عن السلطة الدينية الربانية وتركّهم لتراث السلف، فإنهم وجدوا أنفسهم أمام فراغ أدبي كبير؛ مما جعلهم على استعداد أكبر لتبنّي أنواع أدبية جديدة، كآداب العقائد والفقه والأصول والتفسير والمنهجية التي وضعها أوائل المتكلمين المسلمين. وهذا ما دفع بالربانيّين إلى ضرورة دخولهم الحقول الفكرية والأدبية الناشئة بغية مواجهتهم. إضافةً إلى ذلك فإن القرائيين حاولوا إعادة صياغة المعتقدات اليهودية الدينية وتشكيلها على أسس عقلانية ومنهجية جديدة، وذلك من خلال الاستناد بصورة حصرية إلى الكتاب المقدّس (العهد القديم) والعقل على أن يُخضع الكتاب إلى سلطة العقل، أو العكس أحيانًا بمعنى عقلنة مضامين الكتاب المقدّس، من خلال تبنّي الفكر الكلامي الإسلامي والتأثر بإنتاجات فرقة المعتزلة. [81]

واظب مفكرو اليهود القرائين على الاستزادة في التعلم من فرقة المعتزلة، ونسخوا المؤلفات الأدبية والدينية ودرسوّها وأدخلوها في كتاباتهم المختلفة، تمثل المخطوطات اليهودية العربية، التي تعدُّ من الإنتاجات الأدبية للعلماء ورجال الدين اليهود في العصور الوسطى الدليل المادي على تأثير علم الكلام في تشكيل تراث وأدب اليهود القرائيين، وأبرز مثال على ذلك: مجموعة مخطوطات فيركوفيتش المتاحة الآن في سانت بطرسبرغ تحوي على كمية كبيرة من نصوص علم الكلام، لا سيما المعتزلة، والتي كان العديد منها حتى وقت قريب يعتبر مفقودًا.[82]

قضية تعامل المفسرين اليهود العرب في العصور الوسطى مع التراث الديني

وجدت العقيدة اليهودية نفسها في ظل نشوء علم الكلام الإسلامي بدءًا من القرن التاسع للميلاد في مأزق حقيقي، فقد وضعت هذه البيئة العقلانية الناشئة الملة اليهودية في موضع صعب، إذ تميّزت مصادر العقيدة اليهودية

[80] نبيه بشير، "علم الكلام اليهودي"، هواري تواتي (محرّر)، موسوعة الأسنة المتوسطية الرقمية– *Encyclopédie de l'humanisme of Méditerranéen*، خريف 2018 [بالعربية والإنجليزية، الموقع: http://www.encyclopedie-humanisme.com].

[81] يُنظر: Drory، مرجع سبق ذكره، 138.

[82] يُنظر: Stroumsa، مرجع سبق ذكره،51.

(كالمشنا والتلمود والمدراش) في حينه بتعدد الآراء وتخبطها وابتعادها عن المعقول جنوحًا نحو الأسطورة. ويعزز حالة البلبلة هذه غياب تراث يهودي عقلاني بشكل منهجي وحقيقي في السياق الفكري اليهودي قبل الحقبة الإسلامية، وذلك بشهادة عدد من المتكلمين والفلاسفة أهمهم المترجم يهودا بن تيبون (الأندلس وفرنسا، ت. بعد 1190م)، والمتكلم عمرو بن بحر الجاحظ (البصرة، ت. 868م)، والفيلسوف موسى بن ميمون.[83]

تؤكد كارول باخوس على موقعية المفسّر بالنسبّة لما يتناوله من تفسيرات، إذ يتأثر التفسير بالعوامل الخارجية المحيطة بالمترجم، مفسّر النّص، إضافةً إلى تأثرّه بعلاقته مع النّص نفسه. وفي الوقت ذاته نجد أنه من الصعوبة تحديد العوامل الخارجة عن النص والتي قد تتداخل في سياقات تاريخية وسياسية واجتماعية.[84]

تعتبر مسألة التراث الديني والتعامل معه أو تجاوزه قضية إشكالية في الأديان جميعها، وتدور حولها نقاشات محتدّة، وأفردت لها آلاف الكتب التي تنقد وتحاول تحليل قضية ما الذي يعنيه التراث الديني، وهل هناك حاجّة ماسّة للتمسك به؟ ألا يكفي الكتاب المقدس أو الوحي؟ وما أهمية التفسيرات التي أفردت لفهم العقيدة؟ إنّ التراث الديني يتشكل، وفق محمد أركون، من خلال إضفاء صفة "القدسية" على ما جاء في الكتب المقدسّة والتفسيرات والتحليلات وكل ما ورد في النص على شكل أساطير، وبالتالي يتشكل الوعي، أو "المخيال" الديني الجماعي على أرضية التراث الديني. ولا بدّ هنا عند مراجعة التراث الديني أو نقده التمييز بين مرحلتين: المرحلة الشفوية، ومرحلة الكتابة التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلت إلينا.[85]

أما محمد عابد الجابري فيرى أنّ للتراث أهمية لدى الجماعات باختلاف السياقات والأزمنة، وأن تمسّك الجماعة بتراثها الديني مرتبطٌ على نحو أساسي بالبنية النفسية، ويرى أن التراث الديني ضروري وجوده للدفاع عن العقيدة

---

[83] يُنظر: Stroumsa، مرجع سبق ذكره، 41-43.

[84] يُنظر: Bakhos، مرجع سبق ذكره، 85-88.

[85] محمد أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: المنارة، 1996)، 20.

الدينية المركزية بمفاهيمنا المعاصرة، ويطرح أمثلة على كيفية التمسك بالتراث، مثل ما حصل عندما احتمى العرب بتراثهم خلال التحدّي الذي واجههم به الاستعمار الأوروبي في القرن الماضي.[86]

أبو يعقوب القرقساني: حياته، وفكره، ومنهجه

نشط أبو يوسف يعقوب القرقساني، في بغداد في النصف الأول من القرن العاشر؛ ويبدو من النسبة "القرقساني" أن أصوله تعود إلى قَرقيسيا، أو قرقيسياء، وهي مدينة سورية على الحدود العراقية حاليًا تقع عند مصب نهر الخابور وتقاطعه مع نهر الفرات، معرَّب الاسم البيزنطي القديم كركيسيا.[87] لقد ترك أساسًا نظريًا لأفكار الفرقة القرائية،[88] ويعدّ أحد أهم أعمدة الطائفة اليهودية القرائية بعد مؤسسها عنان بن داود.[89] لا نعرف الكثير عن حياة القرقساني ولا زمان ولادته أو تعليمه، لكن يظهر من مؤلفاته أنه مطلّع على التلمود والمشنا والأدب الرباني والتراث الفلسفي الإسلامي والمسيحي. ويمكن تصنيفه على أنه لاهوتي ولغوي ومفسّر، فقد ألّف في اللاهوت واللغة والتفسير.

نجت بعض أهم أعماله في المخطوطات،[90] ولكن القليل منها نُشر حتى الآن. كتب القرقساني في الفرائض والأحكام المستخرجة من التوراة وهو "كتاب الأنوار والمراقب" (نشر في العام 937)م. ووضع كتابًا آخر في تفسير المسائل غير المتعلقة بالأحكام والفرائض الدينية الواردة في أسفار موسى الخمسة، جمع فيه المسائل غير المتعلقة بالأحكام والفرائض الدينية، ناقشها وصنّفها، وأورد فيه أسلوبه الفكري المستند إلى علم الكلام الاعتزالي، وعنوانه "كتاب الرياض والحدائق" (لم ينشر بعد).[91]

---

[86] محمد عابد الجابري. **المسألة الثقافية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) 1994، 251.

[87] نبيه بشير. "المنهج التوليفي في تفسير التوراة عند الحبر القرّائي أبي يوسف يعقوب القرقساني (880–950 بالتقريب): التكوين 18: 1–19 كحالة دراسية،" رسالة ماجستير (دائرة الفكر اليهودي، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2009) [بالعبرية].

[88] يُنظر: History of Jewish ,Daniel، مرجع سبق ذكره، 17.

[89] عنان بن داود: يعتقد أنّه مؤسس الطائفة اليهودية القرائيّة في النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد سخطًا على القيادات الدينية اليهود الذين لم يقبلوا تنصيبه كرئيس للتجمعات اليهوديّة، فأسس الطائفة القرائيّة التي ترفض سلطة التلمود والتراث الشفوي على العموم.

[90] يُنظر:

Colette Sirat. "The Mutakallimun and Other Jewish Thinkers Inspired by Muslim Theological Movements." Essay. In *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1990), 43–39.

[91] يُنظر:

Nabih Bashir. "Jewish Kalām," *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Dale C. Allison (ed.) (Berlin: De Gruyter, 2017).

نلمس في كتاباته انخراطه الواسع في علم الكلام عمومًا، والكلام المعتزلي خصوصًا، والفلسفة والأدب العلمي ومصنّفات السلف الربانيّين: كالمشناه والتلمود، وكذلك اطلاعه الواسع على القرآن والعهد الجديد. خلافًا لبقية المفسرين والناشطين القرَّائيّين الآخرين السابقين والمعاصرين له، فقد ابتعد القرقساني عن شخصنة الجدل مع الربانيّين، وترك للعقل والمنطق والفكر الحجّة الفصل بين الآراء والتفسيرات.

يافث بن عيلي: حياته، وفكره، ومنهجه

يافث بن عيلي هليفي، أو بالعربية (أبو علي الحسن بن علي اللاوي البصري)، يعتقد المؤرخون بأنّه ولد ونشأ في العراق، إلّا أنّه انتقل إلى فلسطين وعاش ونشط في القدس، خلال النصف الثاني من القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر. ترجم التوراة بصورتها الكاملة إلى العربية ودوّن تفسيراتٍ عليها.

كما ألّف رسالة في نقد سعيد الفيومي، ورسالة أخرى في نحو العبرية أسماها" سفاه بروراه" (اللغة الواضحة). ونظّم رباعيات في نقد الفيومي وهجائه، ولم يقتصر يافث في نقده على الفيومي فحسب، بل تعدّى ذلك إلى الحاخامين الربانيين عامة. وقال إنهم يستغلون مناصبهم لإصدار الأوامر. ويطلق القرّاؤون على يافث بن عيلي "المعلم" و"منير الشتات" وكان قد حذّر أبناء جلدته من التأثر بالدعوة الإسماعيلية والانضمام إليها.[92]

كان يافث عالم التوراة القرّائي الأبرز، إذ دعا إلى تأسيس قانون لترجمة التوراة وتفسيرها خلال العقود الأربعة ما بين 960 و1000، فكرس نفسه حصريًا للمهمة الهائلة المتمثلة في إنتاج الترجمة والتعليق في جميع الأقسام الثلاثة من التوراة، بدءًا من أسفار موسى الخمسة، ثم الانتقال إلى الأنبياء والكتب.

كلا المؤلفين، القرقساني بأفكاره الإيمانية الدينية، ويافث بن عيلي، من خلال تفسيره الكتابي، كان لهما تأثير كبير على الفكر القرائي اللاحق. إن مفاهيمهم الدينية الأساسية متشابهة إلى حد كبير لكنها تختلف في بعض الجزئيات الصغيرة مثل استخدام العقل، وحدود المعرفة البشرية.

---

92 يُنظر:

Fred Astren, *The Karaite Judaism and Historical Understanding* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004), 37.

هناك العديد من المسائل الكلامية، التي كانت تناقش في عصرهما، مثل قضية البت في أنّ كلام الله مخلوق أم لا،[93] وقد أخذت قضية خلق القرآن، لدى الفرق الإسلامية أبعادًا ثقافية واجتماعية وسياسية، وتأثر بها اليهود العرب. يتفق يافث بن عيلي مع القرقساني في الإقرار بخلق كلام الله، فيقول يافث: إنّ كلام الله يخلق خاصّة للوحي ولا يختلف عن كلام الإنسان الذي يبدع في وقته.[94] القرقساني ويافث ناقشا مسائل كلامية أخرى مثل صفات الله بمصطلحات فرقة المعتزلة، ومن مطالعة مخطوطاتهما يتضح أنهما كانا ملمين بالنقاشات الإسلامية حول هذه القضايا.[95]

الفيومي، المعروف عبريًا بسعاديا الغاؤون

يعد سعيد بن يوسف الفيومي (الفيوم وبغداد، ت 942م) بإجماع الباحثين المعاصرين أول متكلم وفيلسوف يهودي أدخل المناهج التحليلية العقلانية إلى الفضاء الثقافي اليهودي في العصور الوسطى. ناقش الفيومي مسائل عصره على نطاق واسع، وطرح توجهاته، وأسند البراهين العقلية والنقلية لدعم هذه الطروحات، في محاولة لعقلنة الديانة اليهودية وعقائدها الأساسية، فضلًا عن أنه تبوّأ منصب رئيس مدرسة سورا في بلاد الرافدين، وهو أعلى منصب يمكن أن يتقلده يهودي بين أبناء الديانة اليهودية.

إضافةً إلى مكانته الروحية لدى اليهود، فقد ساهم الفيومي على المستوى اللغوي في تهذيب القواعد اللغوية، واستحداث فكرة معاجم اللغة العبرية. ومن أهم مصنّفات الفيومي اللغوية والمعجمية كان معجم" كتاب أصول الشعر العبراني"، والموسوم بكتاب "الأجرون/ אגרון "، مؤلف من جزأين، وكتاب قواعد في اللغة العبرية الموسوم بالعنوان"

---

[93] يُنظر:
Haggai Ben Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics," in *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliac (Leiden: Brill, 2003) ,389.

[94] يُنظر: جعفر هادي حسن، **تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر**، ط2 (بيروت: العارف للمطبوعات، 2014)، 117-120.

[95] يُنظر: Ben-Shammai, Major Trends، مرجع سبق ذكره، 350.

فصيح اللغة العبرية". كما نشر في الحقل اللغوي كتابًا يفسر فيه عشرات المفردات العبرية والآرامية "الفريدة" على حد تعبير الفيومي التي وردت في العهد القديم تحت عنوان "تفسير السبعين لفظة الفريدة".[96]

أول من ترجم التوراة (أسفار موسى الخمسة) إلى اللغة العربية وعلّق عليها، كما أعاد صياغة التراث الديني ليتناسب مع ضروريات علم الكلام، إضافة إلى أنه تبنّى بعض أطروحات علم الكلام وعقائده المميزة التي تتلاءم والعقيدة اليهودية كما فهمها ورفض البعض الآخر أو تجاهلها ببساطة إذا ما تعارضت مع فهمه للكلام ومع أهداف مشروعه الرائد. وقد نجح في فعل ذلك لأن علم الكلام بداية وقبل كل شيء يعتبر منهجية وبناءً فكريًا وأسلوبًا أدبيًا لصياغة الأطروحات أكثر بكثير من كونه حزمة من الأمانات والأفكار والعقائد.[97]

وُضعت أعمال سعيد الفيومي في مركز الأدب الربانيّ، إذ يُعد أهم شخصية في الأدب الرباني منذ بداية القرن العاشر، إلا أنّ الطريقة التي استخدمها في الكتابة كانت مشابهة جدًا لتلك المستخدمة في الكتابة القرائية، وربما لهذا تم تجاهله لاحقًا بعد القرن الرابع عشر.[98]

---

[96] القاضي، "الزمان"، مرجع سبق ذكره، 87–89.
[97] نبيه بشير. "علم الكلام"، مرجع سبق ذكره.
[98] يُنظر: Drory، مرجع سبق ذكره، مرجع سبق ذكره، 159.

الفصل الثالث

تحليل المخطوطات

أبرز الإستراتيجيات التي اتبعها المفسرون اليهود العرب في القرن العاشر وما بعده

تقديم

سوف أستخدم في الإجابة عن السؤال المركزي في الرسالة أبرز ما جاء في مخطوطات القرقساني ويافث بن عيلي وتفسير الفيومي المنشور، بعد التحقيق والترجمة والتحليل ونقلها إلى العربية. تبيّن هذه المخطوطات الوسائل والاستراتيجيات التي اتبعها رجال الدين في الحواضر العربية الإسلامية في النظر إلى تراثهم الديني اليهودي الذي وصلهم، وكيف علّقوا على الخطاب الجوهراني وغياب الخطاب التاريخي لدى أسلافهم في نقل تفسيرات قصة هاجر وإسماعيل، واعتمادهم على الخطاب الجوهراني الذي يعزو صفات إسماعيل الإنسانية (البشرية) إلى أبنائه ومن بعدهم ذريته.

تحمل **المخطوطة الأولى** المستخدمة في التحليل[99] الترميز Yevr.Arab.I.4529، وتنتمي إلى مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الوطنية الروسية في سانت بطرسبورغ، وتضم ملخصًا لتفسير يوسف القرقساني للجزء الثاني من تفسيره سفر التكوين، وهو جزء من كتابه "الرياض والحدائق" الذي يضم تفسيرًا لأسفار موسى الخمسة (التوراة)، ويتوقف عند القضايا جميعها دون المسائل الفقهية، ولذلك أطلق عليه أيضًا "في شرح معاني التوراة، التي هي غير الفرائض"، وقد انتهى من تأليفه في العام (938م).

كيف تعامل القرقساني مع التراث القديم، وهل ركزّ على الخطاب الجوهراني في تعميم صورة إسماعيل نحو ذريته وأبنائه؟ ارتأيت تقسيم الجوّاب إلى ثيمات تحمل عناوين تساعدنا على التمييز والتبسيط.

[99] مرفقة المخطوطة بأحرف عربية وبأحرفها العبريّة في نهاية الرسالة.

أوّلًا: من أساء لمن؟ هاجر أم سارة؟

قبل تناول تفسير القرقساني، وفق الفكرة المطروحة، سأعود إلى الوراء قليلًا لوضع القارئ في سياق القصّة التوراتية. بشكل موجز وبدون ذكر التفاصيل الكثيرة: سافر إبراهيم وسارة إلى مصر، والتقيا هناك بملك مصر، ولأنّ الملك أحب سارة، فقد أهداها ابنته هاجر جارية لها. وفق الرواية التوراتية، لأن سارة كانت عاقرًا، فقد أشارت على إبراهيم أن يتزوج هاجر وينجب منها أطفالًا، وبعد أن تمّ ذلك، أخذت هاجر بعد حملها بطفلها، تعامل سارة باحتقار، وفق التراث اليهودي القديم.

في السطر السابع من المخطوطة المختارة، في الصفحة 34ب، تبدأ الإشكالية بين الزوجين سارة وإبراهيم حول هاجر، وحملها وطريقة معاملتها لسيّدتها سارة. فعند الرجوع إلى الكتاب المقدس، ومن ثمّ سفر التكوين (الإصحاح 16، والجملة 5 بالتحديد) التي تخاطب فيها سارة زوجها إبراهيم قائلة: "يقضي الرب بيني وبينك".

نجد في تفسير هذه الجملة التوراتية خاصية عند القرقساني، فعند تفسيره يعتمد على أسلوب طرح الأسئلة، ومن ثمّ عرض الأجوبة. فجاء حرفيًا في المخطوطة (في الأسطر 8–13): "إنْ سأل سائل عن أن سارة هي التي ألقت الأَمة (هاجر) إلى إبراهيم وبإرادتها من غير أن يطلب منها إبراهيم إنما كانت هي المبتدئة، يسأل هنا كيف أباحت الأمر، أي أباحت تزويج أمتها لزوجها إبراهيم"؟

يجيب عن هذا السؤال في الأسطر الآتية:

> سارة هي من ألقت هاجر إلى إبراهيم، أي زوّجته إياها، لكنها لم تتهيأ لتلقّيها المهانة والاستخفاف من عبدتها هاجر بعد أن حملت الأخيرة من إبراهيم. فعندما أهانت الأَمة السيّدة وجازتها على الإساءة كبر ذلك عليها وأرادت من إبراهيم أن يغير من ذلك، وينكره، أي يجهله، رغم العلم به.

ويكمل القرقساني تفسير الإجابة، ويقول:

> فيجوز أن يكون قولها יישפט יוי ("يقضي الرّب") إن إبراهيم لم يغير ويبدل ما أرادت به سارة، وكان هذا من صلاح سارة وتقواها، فكان من الممكن أن تسيء سارة إلى هاجر مثلما فعلت الخادمة بسيّدتها عندما

حضرت النسوة لزيارة هاجر وأخبرتهم (كذا بالأصل) بأن سيدتها تعاملها باحتقار،[100] ومع أن سارة مولاة هاجر إلا أنها لم تفعل ما يسيء إلى هاجر أو أن تنحط إلى مستوى سفالة جاريتها، إلا بعد إذن السيّد (إبراهيم).

فذهبت إلى إبراهيم وقالت له: "إنّك أنت السبب في ذلك الخطأ في حقي. فأنت تصغي إلى كلمات هاجر ولا تعترض عليها بشيء، وأنا الذي كنت أظنك ستقف في صفّي.

ويضيف:

وعندما رأيتُ أنني لن ألد لك أية أطفال، أخذتُ المرأة المصرية، جاريتي هاجر ومنحتها لك زوجةً، ورضيتُ بأن أربي الأطفال الذين ستلدهم هي. وها هي الآن تعاملني باحتقار في حضورك. فعسى الرب أن يكون شاهدًا على ذلك الظلم الذي يقع عليَّ، وليفصل بيني وبينك ويرحمنا ويعيد السلام إلى بيتنا ويهبنا الذرية.

نلاحظ أن تفسير القرقساني هذا لا يبتعد عمّا جاء به السلف، فنجد في تصنيف جينزبورغ وهو –تفسير جامع لما جاء على لسان السلف– إكمالًا للقصة التوراتية بتفاصيلها. فمثلًا، ورد لدى جينزبرغ في تقويم هاجر بعد معاداتها لسيدتها، إذ تقول سارة: "لقد تركت بلدي وبيت أبي من أجلك، وتبعتك إلى بلدٍ غريب وكلّي ثقة بالرب".[101] نرى أيضًا بعض التفاصيل التي ذكرت لدى السلف والتي لم تظهر في الرواية التوراتية، ولا في تفسير القرقساني، بل جاءت مفسّرة ومكملّة للقصة، إذ جاء على لسان سارة في ذات الموقف: "لكيلا نحتاج لأطفال من هاجر، تلك الأمة المصرية والتي هي من أولاد الوثنيّين الذين ألقوا بك في النار!"[102] وعليه، لا يبتعد القرقساني في هذا التفسير عمّا جاء به السلف، إلّا في بعض التفاصيل، فتفسيره مشابه لما جاء عندهم على صعيد فضل سارة ورفعة منزلها وفق ما جاء في القصّة التوراتية ورواية التراث، وهنا نلاحظ أنّه تمسّك في هذه الرواية ولم يغيّر فيها ولم يلجأ إلى تأويل آخر.

---

[100] لا ترد قصة إخبار هاجر النسوة بشأن سوء معاملة سارة لها في الرواية التوراتية بل في تراث السلف فقط.

[101] جينزبورغ، **أساطير اليهود**، مصدر سبق ذكره؛ Ginzberg، مصدر سبق ذكره، 217.

[102] المصدر السابق، 218.

يبيّن ظاهر النص تفسير القرقساني المتماشي مع القصّة التوراتية، والتراث الديني رزانة وحكمة إبراهيم، ورفعة منزلة سارة، لا بل تسامحها في التعامل مع هاجر "السيئة" كما وُصفت. ولو غصنا في التفسير بعمق أكثر سنجد أنَّ المفسّر تعاطف بشكلٍ كلي مع سارة، وصوّرها على أنّها الضحية، وأنها السيّدة الأولى لإبراهيم وذريّته. فحتى لو أن إبراهيم تزوج من هاجر وحرّرتها سارة من العبودية، إلّا أن المفسّر والتراث الديني القديم ما زال يصفها بالأمة (العبدة). ولم تذكر في التفسير بغير هذه الصفة.

إضافةً إلى وصف هاجر بالأمة، فقد استخدم السلف مصطلح "ابنة الوثنيّين"، وهذا مخالف لدين إبراهيم الموّحد الأول كما وصفه. تمنحنا هذه المفردة تبرير السلف لتصوير هاجر على أنها كافرة، غير موّحدة تستحق الإساءة أو المعاملة باحتقار، على عكس السيّدة الأولى. ولكن القرقساني لم يتوقف عند هذا الوصف بل نراه يتمسّك بلفظتي بـ"الأَمة" أو "الجارية".

يلجأ المفسّر إلى القول (في السطر 21 من المخطوطة 34ب): "... فلمّا أطلق يدها فيها أشقتها..."، ولم نستطع معرفة كيف كان هذا الشقاء الناتج عن معاملة سارة لهاجر، وما هي الأساليب المتّبعة في الشقاء، لكن تكتفي القصّة التوراتية والتراث الديني والمفسّر نفسه بإخبارنا أنّ تعرّض هاجر لشقاء سارة كان السبب في هروب هاجر من دون ذكر أي تفاصيل أخرى متعلقة بالحادثة. أي كيف هربت وما هو موقف إبراهيم من ذلك؟

يتابع المفسّر ويقول: "فعندما هربت رآها ملاك الرب فسألها من أين أتيت"، أطال المفسّر تفسير هذه الجملة (تحديدًا في تفسير الجملة الثامنة من الإصحاح السادس عشر)،[103] ويخبرنا بأن سؤال ملاك الرب لهاجر ليس معناه استفساره لتزويده بالمعلومة التي يجهلها، وهو من" أين قدمت هاجر"، إنمّا الهدف من وراء السؤال افتتاح محادثة معها. فبدأ الكلام مع هاجر بسؤال ابتدائيّ. كما يفسّر جملة "وقال لها ملاك الرب تكثيرًا أكثر نسلك فلا يعد من

[103] "وقال يا هاجر جارية ساراي من أين أتيت وإلى أين تذهبين فقالت أنا هاربة من وجه مولاتي ساراي" (التكوين 16 :8).

الكثرة"، بأن ليس الملاك هو من يكثر إنما الله، رب الملاك. وهنا يبيّن المفسّر صفات الملائكة، بأنّها رسل من عند الله، وهي تخبر الناس بإرادة الله وأعماله.

يتضح هنا إطالة المفسّر في موضوع قدوم هاجر، بدل التركيز على الموضوع المركزي للطرد ومعاناة هاجر، وهذا أسلوبٌ يتبّعه المفسّر في إلهاء القارئ وإغفاله عن المعضلّة الأساسية، يهرب من إعطاء الأسباب، ويطيل في مواضيع لا تحتاج إلى إطالة.

تظهر العلّة الأولى للطرد في الصفحة (34ب)، فهي جزء تمهيدي للقصة، وكان لا بدّ للكتاب المقدّس والمفسرين عرض تمهيد وتبرير لماذا استحقت هاجر الطرد. فهي، وكما جاء في السطور السابقة: أَمة سارة، قابلت إحسان سارة وإبراهيم بالإساءة (استخفاف واستحقار هاجر لسارة كونها لا تنجب الأطفال)، والإشارة إلى أنها من عبدة الأوثان، هربت من بيتها، ولم تعامل سيّدتها بإحسان.

رجل وحشي

ننتقل إلى موضوع آخر حسب سفر التكوين، وبالتالي حسب تفسير القرقساني، إذ يبدأ الصفحة 35أ بالجملة: "سيكون رجلًا وحشيًا" (التكوين 16: 12)، فسّر القرقساني هذه الآية: أن أولاد إسماعيل هم الأعراب والبوادي (أي أهل البادية) ومأواهم البراري، وإسماعيل كان من ابتدأ العيش في البادية (الصحراء). وقد ورد عند المفسّر بأنّ إسماعيل هو من كان "المبتدئ" من أولاده وذريّته في العيش في الصحراء. كما يفسّر יד בכל ("يدّه على كل واحد"، التكوين 16: 11) بمعنى أن أولاد إسماعيل، أي مملكة العرب، يكون بينهم وبين الخلق جميعهم ملاحم وحروب.

وفسّر هذه الجملة الأخيرة كذلك وقال: "ما دام المُلك يكون مع إسماعيل فتكون يده في كل أحد، أي أنه يقهر جميع الخلق فإذا مات ظفر به كل أحد وصار يد الخلق فيه"، أي أن نزول إسماعيل وذريته ومسكنهم يكون في البادية ويتنقلون "من موضع إلى آخر وأن ليس لهم موضع معروف، فهم ينزلون بحضرة كل أحد".

نلاحظ بأنّ هذا التفسير مختلف عمّا فسّره وأوله السلف في قصدهم بمعنى ידו בכל "يده على الكل". إذ فسروا هذه الجملة بتأويلات جوهرانية سلبية، علمًا بأنّ ظاهر الآية لا يوحي لنا بهذه المغالاة في المعنى السلبي. فقد أشار السلف إلى أن تفسير هذه الجملة معناه أن وحشية إسماعيل متأصّلة فيه، وأن طبيعته هي القتل وسفك الدماء والسرقة والنهب. وهو تفسيرٌ عدائي بطبيعة الحال نحو الآخر، وهذا ما نجده عند تفسير موسى بن نحمان[104]:" فقد جاء تعبير "إنسانًا وحشيًّا" في أعقاب قوله "وإنه يكون إنسانًا وحشيًّا"، أي إنه سيكون مطلعًا على الصحاري ويخرج منذ نعومة أظفاره ليفترس، فيفترس الجميع، والجميع يفترسونه، **وكل هذا الكلام يقال بشأن ذريته**، إذ سيخرجون للحروب حين يكثرون ضد الشعوب جميعهم." فنرى أصداء الاختلاف في تفسير القرقساني لهذه الجملة حيث حاول طرح طريقة يبتعد فيها عن هذا التفسير الجوهراني مثلما لاحظنا أعلاه. ويعتبر هذا التفسير وهذه الإستراتيجية خير مثال على الإستراتيجيات التفسيرية التي اعتمدها المفسّرون العرب اليهود في العصور الوسطى لتقويض التفاسير الجوهرانية، وتلطيف التفسير الواصل إليهم بجمل وعبارات تخفف صدى الكلام المحمّل بإشاراتٍ سلبية بل والعنصرية.

لقد أشرنا أعلاه إلى أن أسلوب التفسير القرّائي يتّسم غالبًا بظاهر النص ويلتزم به، فعند الحديث عن إسماعيل مثلًا، لا يحيل المفسرون القرائيون صفاته وأفعاله الواردة في النّص إلى ذريته، بل يتناولون شخصية إسماعيل كشخص فرد، ولكن نشهد أحيانًا شذوذًا عن هذا المنهج، ولكنهم لا يعزون إليه غالبًا طباعًا سلبية، كما نقرأ في تفسير القرقساني مثلًا[105]:

1- وأمّا قوله "سيكون رجلًا وحشيًا" (التكوين 16: 12)[106] فإنه أراد به كون **أولاده**.
2- الذين هم الأعراب والبوادي ومأواهم في البراري وهو كان المبتدئ.

---

104 104 يُنظر:

Elie Wiesel, "Ishmael and Hagar," in: *The Life of Covenant: The Challenge of Contemporary Judais (Essays in Honor of Herman E. Schaalman edited by Joseph A. Edelheit*)Chicago: Spertus College of Judaic Press, 1986), 228.

105 الصفحة 35 أ، من مخطوطة القرقساني، موجودة في المراجع.

106 והוא יהיה פרא אדם.

3- لذلك لقوله "وسكون في برية فاران" (التكوين 21: 21)[107] ويقول "كأعرابي في الصحراء" (إرميا 3: 2)[108] ويقول "يده على كل واحد" (التكوين 16: 12)[109] يريد

4- بذلك أن **أولاده** الذين هم مملكة العرب يكون بينهم وبين جميع.

5- الخلق ملاحم وحروب: وقد قيل في ذلك أيضًا إنه أعني إنه (كذا بالأصل).

6- في أول الأمر ما دام المُلك له تكون يده في كل أحد أي إنه.

7- يقهر جميع الخلق فإذا وافى وقت أجله ظفر به كل أحد وصار.

8- يد الخلق فيه: "وأمام جميع إخوته يسكن" (التكوين 16: 12)[110] يعني أن نزوله ومأواه يكون.

9- حوالي ولد إسحق وولد قطورة الذين هم إخوته: ويقال إنه أعني.

10- تنقل البادية ورحيلهم من موضع إلى موضع وإن ليس لهم موضع.

11- معروف فهم ينزلون بحضرة كل أحد.

تبين السطور أعلاه، تأثر القرقساني بالخطاب الجوهراني، لكن ليس بصورته السلبية المباشرة، وصحيح بأنّ القرقساني يلتزم بالنّص أسوة بالمنهج الطاغي بين القرائيّين، لكن يبدو أنّه تأثر بما وصله من السلف، فذكر كلمة (أولاده) تعني بصورتها الموّسعة (ذريّته، أمّته، قبيلته وغيرها) وقد فسّر (سيكون رجلًا وحشيًا) كون أولاده أي ذريته يعيشون في الصحاري، فهو "المبتدئ" فيهم، وهم من بعده سيعيشون فيها، ويمارسون حياتهم في الترحال مثلهم مثل أبيهم إسماعيل؛ إلّا أنه لم يسترسل أكثر في الإشارة إلى طبيعة إسماعيل وجوهر ذريته، بل لم ينعتهم بالصفات السلبية الحادة، واكتفى بذكر أنهم اتّخذوا الصحاري مكان إقامتهم الدائمة فقط، وكأي جماعة أخرى فإنهم سيحاربون للدفاع عن أنفسهم وأملاكهم، وسينتقلون في البادية من موضعٍ إلى آخر، وليس لهم مكان معين، إذ ينزلون في حضرة الجميع، وبهذا يقتصر "الطبع" السائد في إسماعيل وذريته.

أساليب تفسيرية تَميّز بها القرقساني

يورد القرقساني في المخطوطة أكثر من تفسير للجملة التوراتية نفسها، علمًا أنه كالعديد من المفسّرين القرّائيّين، كما ذكر آنفًا، قد اعتقد أن النص التوراتي يحمل معنى واحدًا فقط، ولكن عقول البشر تعجز عن تحديده بصورة قطعية،

---

[107] וישב במדבר פארן.

[108] כערבי במדבר.

[109] ידו בכל.

[110] ועל פני כל אחיו ישכן.

لهذا يتعين عليه كمفسّر طرح جميع التفاسير الممكنة والإشارة إلى واحد منها يعتقد أنه التفسير الأقرب. كذلك، أسوة بمفسرين قرَّائيّين آخرين، فقد جاء إيراد هذه التفسيرات المتعدّدة بهدف إيضاح غموض في النص ومنح القارئ إمكانية أن يحكّم عقله ويتوصّل بنفسه إلى التفسير الذي يعتقده أنه الأقرب. كما وقد تكون هذه التفسيرات المطروحة أو بعضها من اجتهاده الشخصي، ويورد في حالات أخرى آراء مفسرين أو جماعات أخرى، وقد لا يذكر أسماءهم، وهذا يشي بأنه يعتمد على التراث بخلاف الفكرة الخاطئة السائدة بأن القرائيّين يتجاهلونه، ولكنهم لا يعزون له الطابع المقدّس فقط، وهذا الخلاف الرئيس بينهم وبين الربانيّين.[111] وعليه، فإنه ليس من المعقول أنه لم ينكشف على تفسيرات السلف الجوهرانية بخصوص إسماعيل وذريته، بل الأرجح أنه تجاهلها أو عرّج عليها سريعًا ولم يعتمدها.

نستنتج من أسلوبه هذا التعددية والاختلاف في الأفكار الدينية والتفسيرية في ذلك الوقت، وعدم اقتصارها على نهج واحد، واعتماد المفسّر في أحيان كثيرة على ما وصله من تفاسير السلف، وفي أحيان تبنّي تفسيره الخاص، أو التأليف بين التفسيرات المختلفة. على سبيل المثال، يعلّق في تفسيره الجملة "فدعت اسم الرب" (التكوين 16: 13) أن المقصود بـ"اسم الرب" (שם יוי) يمكن أن يحمل عدة معاني: فإمّا أن يكون ذلك راجع إلى الملاك المخاطَب؛ أو تكون أنها قصدت بذلك الرب المخاطِب لها على يد الملاك، لأنّ الملاك كان رسول الرب، كما ذكّرنا سابقًا من أنّ خطاب الملاك لها كان عن الرب؛ أو أن قولها "اسم الرب" يعني دعاء كما نجد لذلك الكثير من النظائر المماثلة في الكتاب المقدّس، ومنها: "دعا هناك إبراهيم باسم الرّب" (التكوين 13 :4)، و"أحمدوا الرب.. إلخ" (المزامير 105: 1)، و"فدعت باسم الرب" (التكوين 16: 13). ومن الهام عند القرقساني التأكيد على ذلك بغية تقويض تفاسير الربانيّين المجسّمة.

منزلة هاجر

[111] يُنظر: Sasson, "Methods and Approach", 99.

يتوقّف القرقساني عند المنزلة العظيمة التي حظيت بها هاجر بعد أن دعت الرب. فعلى الرغم من كونها أَمة إلّا أنها حظيت بهذه المنزلة الرفيعة، حيث تجلّى لها ملاك الرب، وأن الرب "رآها" و"رأى ضعفها". ويحاول المفسّر هنا أن يتخذ موقفًا تبريريًا بشأن هذه المنزلة العظيمة فيحطُّ منها، إذ من الواضح أنها ليست منزلة عظيمة فعلًا مقارنةً بمنزلة سارة التي يخاطبها الرب هي وإبراهيم مباشرة من دون وساطة الملائكة، فهم في منزلة الصدّيقين الأنبياء. نجد هنا أن القرقساني يأخذ في أحيان كثيرة بتفسير ينسجم مع التراث الديني، ويتقيّد به بحذافيره، ونجده أحيانًا متخذًا تفسيرًا خاصًا به، لذلك ليس من السهل على الدارس لما جاء عند القرقساني البتّ بأسلوبه المتّبع في التفسير، حيث تميّز بتنوع الأساليب المستخدمة في تفاسيره.

إسماعيل يمزح

كما يظهر التفاف القرقساني على المعاني الواردة في تراث السلف (في الورقة 44)، وبالتحديد في تفسيره الجملة التوراتية "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم **يمزح**" (التكوين 21 :9). يفسّر القرقساني حرفيًا وفق المخطوطة:

> أنَّه عندما رأت سارة إسماعيل يلعب مع ابنها إسحق كرهت ذلك. فدلّ فعلها على أنَّها رأت من لعب إسماعيل ما هو مكروه في الدين، فكرهت أن يتعلم ابنها (إسحق) ويألف ذلك اللعب المكروه فيقطعه ذلك عن تعليم ما يجب أن يتعلمه من أمور الدين والعبادات والتقرّب من الله. فلذلك طلبت طرد إسماعيل ومباعدته عن إسحق، ولولا أن ذلك كذلك لم يرضى (كذلك بالأصل) الباري.

يؤول القرقساني هنا إنه لو كان كلام سارة حول الطرد غير حقيقي، وبأنّ لعب إسماعيل لا يخالف الدين، فإن الباري لن يوافق على الطرد. بكلمات أخرى، فإن الله وافق على قرار سارة بطرد إسماعيل بسبب لعبه المنكر والمكروه والمخالف للدين. وفي هذا التفسير عدة قضايا غامضة أهمها معنى تعبير "مكروه في الدين"، ومعنى ذلك بأنّ الباري لم يكن يرضى بقرار سارة بشأن الطرد لو كان لعب أو "ضحك" إسماعيل غير مخالف للدين.

إذاً، نجد المفسّر يحاول أن يوضح لنا أن طرد إسماعيل لم يكن ناتجًا عن الأسباب المركزية التي اعتبرها المفسرون القدماء والتراث الديني، والتي تتعلق بغيرة سارة أو قضايا الميراث أو الطبع السيء. بل يبرر ذلك ويقدم سببًا عقلانيًا "مقنعًا" يقول إن الطرد كان نتيجة لأن لعب إسماعيل كان يتنافى مع الدين، حيث لا ترغب والدة إسحق (سارة) في أن يتعلم ابنها من إسماعيل أمورًا تخالف الدين، وتتمنى أن يظل ابنها ملتزمًا بتعاليم الدين دائمًا.

سيكون من العسير فهم ما يرمي إليه المفسّر هنا، لا سيما ونحن نقرأ صراحة في التوراة أن سارة لا تريد أن يرث إسماعيل مع إسحق (التكوين 21: 10): "فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها لأن ابن هذه الجارية **لا يرث مع ابني إسحق**".

نلاحظ بأن القرقساني قد تمسّك هنا بكلمة "**مكروه**" في وصف لعب إسماعيل، وكأنه يفسّر بذلك الكلمة التوراتية "يضحك/يلعب"، فلعبه أو ضحكه مخالفٌ للدين، واستخدم هذا المعنى في هذا التفسير، حتى يبين في نهاية الأمر أنّ سارة فعلت ما يرضي الرب، وأنّها متمسكّة بتعاليم الدين، وتفعل ما يأمرها به الرب. فلو كانت القصة تدور فعلًا حول الطرد من أجل الميراث المالي، ولو أنّ سارة قرّرت أن تطرد إسماعيل لسبب واحد وهو من أجل أن لا يرث مع ابنها كما هو في ظاهر النصّ، لواجه المفسّر معضلةً أخلاقية حقيقية تتمثل بالطرد من أجل الميراث! وهذا يعتبر خللًا في المنظومة الأخلاقية القيمية، جوهر رسالة الأنبياء والصالحين، كما كانت سائدة في عصره أيضًا.[112] وليس هذا الأمر بالمستهجن إذا عدنا إلى حقيقة أن القرقساني من المتكلّمين اليهود المقرّبين إلى مناهج المعتزلة، وهو أقرب إلى المعتزلة من أي متكلّم يهودي آخر في عصره. وإذا أدركنا ذلك لفهمنا صعوبة المعضلة التي واجهها القرقساني في المسألة الأخلاقية، واختياره بالتمسّك بكلمة "مكروه". وفق المنظومة الفكرية الاعتزالية التي تمتّع بها

[112] بشأن موضوع الأخلاق والمنظومة القيمية في ذلك العصر ومكانتها اجتماعيًا وفلسفيًا، يُنظر رسالة الفيلسوف المسيحي المتكلّم يحيى بن عدي الذي سبق القرقساني بجيل أو جيلين ونشطا في نفس المنطقة (بغداد): يحيى بن عدي، **في تهذيب الأخلاق: دراسة ونص**، تحرير جاد حاتم (بيروت: منشورات دار المشرق، 1985).

القرقساني، فإن لفظة "مكروه" أو القبيح تحمل دلالات عميقة سنوضّحها فيما الفقرات التالية، علمًا بأن هذا التفسير نجده في تفسيرات السلف كما رأينا أعلاه، ولكن يبدو أن القرقساني يعزو له دلالة أوسع.

نقرأ في رسالة الفيلسوف المسيحي المتكلّم يحيى بن عدي، الذي سبق القرقساني بجيل أو جيلين، ونشط كلاهما في المنطقة نفسها (بغداد): "فأما النفس الناطقة، فهي التي بها يتميّز الإنسان من جميع الحيوان، وهي التي بها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم؛ وهي التي عظم بها شرف الإنسان، وعظمت همّته، فأُعجب بنفسه؛ وهي التي بها يستحسن المحاسن ويستقبح المقابح".[113]

بعبارات أخرى، فإن العقل هو مصدر الأخلاق. وقد توقّف الباحث محمد يوسف موسى عند الخلاف الجوهري بين توجّه أغلبية الفقهاء المسلمين من أهل السنة وتوجّه المعتزلة القريب من توجّه أهل الفلسفة. فأهل السنة ينظرون إلى الأخلاق من منظور الشرع، وبهذا تصبح الأخلاق ثمرة لسلطة خارجية، بينما رأى أهل الاعتزال أن الأخلاق مرتبطة رباطًا وثيقًا بالعقل، لا بأية سلطة خارجة عنه. وقد لخّص ذلك الباحث في الفقرتين التاليتين:

> لم يجعل المتكلمون غير المعتزلة العقل الفيصل أن هذا النوع من الأفعال خير، وأن هذا النوع الآخر شر، بل كان مرجع ذلك عندهم الشرع، وما يأمر به وينهى عنه؛ فما أمر به خير وفضيلة، وما نهى عنه شر ورذيلة، وهذا ما يعرف في تاريخ الأخلاق بمذهب السلطة الخارجية، ويقابله مذهب السلطة الذاتية، أو المذهب الطبيعي أو الفطري الذي يُرجع الأخلاق إلى العقل أو إلى الضمير.

ويضيف بشأن مكانة العقل في الأخلاق فيقول:

> إن الله لم يمدنا بالعقل إلّا ليكون لنا هاديًا ومرشدًا، ولهذا فهو الطريق إلى معرفة الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة وما يجب أن يحظر فعله قبل أن يرد ذلك بالشرع. ويريد أهل السنة بما ذهبوا إليه أن الأفعال الإنسانية ليست لها صفات ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة، بمعنى يستحق فاعلها الثواب أو

[113] يحيى بن عدي. **في تهذيب الأخلاق: دراسة ونص**، تحرير جاد حاتم (بيروت: منشورات دار المشرق، 1985)، 52.

العقاب ... وإذًا فالحسن ما أثنى عليه الشرع، والقبيح ما ذم الشرع على فعله ... أما المعتزلة فردّوا الحسن والقبيح إلى صفات ذاتية في الأفعال يدرسها العقل من نفسه، ولا تجيء من الشرع متى أمر أو نهي.[114]

وقد لخّص الباحث أحمد محمود صبحي بشكل آخر توجّه المعتزلة بإيجاز، فقال إن الأخلاق عند المعتزلة مرتبطة بأحد أصولها الخمسة (العدل الإلهي)، وهي مسألة عقلية لا شرعية، فالفعل يعتبر حسنًا (أخلاقيًا) لأنه عقليٌّ كذلك، والعكس صحيح، والله لا يفعل القبيح وجميع أفعاله حسنة:

إذا كان العدل الإلهي يقتضي أن تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن، فإن الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما إلى وجوه عائدة إلى الفعل، وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه، فالله أمر بالصدق لأنه حسن، ونهى عن الكذب لأنه قبيح. فالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصّها؛ فالظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه أو لأنه يوقع بالغير ضررًا لا يستحقّه. وقد يحسن الكلام لأنه فيه نفعًا أو دفع ضرر أو إذا كان صدقًا أو أمرًا بمعروف أو نهيًا عن منكر أو كونه مصلحة ... فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر. والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه.

ويضيف:

فالعدل الإلهي بالمفهوم المعتزلي يستند إلى أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح، إنما يرجع لصفات ذاته فيه، وترتبط نظريتهم في الحسن والقبح بنظريتهم الأخلاقية. فإذا كان الفعل لا يحسن أو يقبح للأمر أو النهي أو للمدح أو الذم، وإنما ذلك كله يستتبعه ولا يتقدّم عليه، فإنه ينبغي أن يأتي الإنسان الفعل

[114] محمد يوسف موسى. **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، ط2 (القاهرة: دار الرسالة، 1945)، 47–48.

لحسنه لا للمدح المترتب عليه أو للثواب المتوقّع له، وعليه أن ينصرف عن الفعل القبيح لا لأنه مذموم أو معاقب عليه.[115]

إذًا، يطرح المفسّر مبرّرًا لطرد إسماعيل، ومفاده أن لعبه "مكروه"، وهذا سببٌ كفيل بجعله لا يرث مع إسحق. فالمكروه في الدين ليس هو القبيح شرعًا، وإنما هو القبيح عقلًا وأكدّ عليه الشرع. بعبارات أخرى، إذا ما اعتمدنا على رسالة بن عدي، لقلنا إن تفسير القرقساني يستوي مع "تهذيب الأخلاق"، من حيث إن "ضحك/لعب" إسماعيل كان من شأنه أن يعيق تهذيب أخلاق إسحق ويمثّل عقبة أمام اعتماده على العقل في أمور حياته ومعتقده. أما بشأن مسألة رضى الرّب بخصوص مسألة الطرد، فأحد أصول المعتزلة الخمسة، هي العدل الإلهي والتي تقوم على معنى أن الله لا يفعل القبيح أبدًا وأن جميع أوامره والأحداث التي يتسبّب بها حسنة بالضرورة. من هنا، فلو كان قرار سارة بشأن الطرد يستند فعلًا إلى أمور الميراث وتقسيمه بين الأخوين، وأنه قرار غير صائب (أو منافٍ للأخلاق) لكان الرب لم يرض عنه بالضرورة. وبما أنه رضي به، هذا يعني أن سبب الطرد لم يكن الميراث بمعناه السائد ويجب البحث في تأويل آخر، وقد اختار القرقساني تفسيره هذا؛ لأنه يستقيم مع توجّهه الاعتزالي وينقذه من معضلة أخلاقية جدية.

كذلك يمكن أن نفسّر اختيار القرقساني لهذا التفسير إذا قمنا بتأويل لفظة "الميراث" المستخدمة عنده. مع الإشارة إلى أنّ الميراث هذا غير متعلق بما هو متعارف عليه اجتماعيًا عند الناس بتقسيم التركة، أي توزيع أملاك وأموال الشخص عند موته لأبنائه وأقاربه. إنمّا المقصود به هو ميراث ديني وروحاني. أي أنَّ إسحق هو الوريث الروحي والديني لإبراهيم، بينما يرث إسماعيل الأموال، وهذا ما يتضح في النصوص المقدّسة عندما قدم إبراهيم لزيارة إسماعيل وأعطاه حصّته من الميراث.[116]

ولادة إسحق

[115] أحمد محمود صبحي. **في علم الكلام** (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، الجزء الأول، 153، 155.

[116] جينزبورغ، أساطير، مصدر سبق ذكره، 252.

يقول المفسّر أنه وبعد أن فرغ من الختانة، أخذ ملاك الرّب يبشره بالولد الذي ستلده له سارة وذريّته، فعبّر عن ذلك قائلًا: "يبشرّه بالولد وما يخرج منه من الملوك والأمم" لقوله في سفر التكوين: "وسقط إبراهيم على وجهه ويضحك"[117]، وقد فسّر هذه الآية بأنه خرّ ساجدًا فرحًا شاكرًا على ما سمعه. وعلّق على قول التوراة: "وقال في قلبه هل يولد لابن مئة سنة" (التكوين 17:17)، أن الاستفهام الموجود في هذه الجملة ليس بمعنى استفهام حقيقي، وإنكار لفعل الولادة لأب وأم عجوزين، بل هو جزم وتعجّب بأن إبراهيم وهو ابن مئة سنة قد يولد له طفل. وأمّا سارة، فقد دار حديث بينها وبين نفسها عن إمكانية أن تلد طفلًا وعمرها تسعون سنة. فتساؤلها هذا ليس الهدف منه إنكار أن يكون الله قادرًا على ذلك، بل تعجبًا بأن هذه الآية معجزة، وأن الله يفعل ذلك تفضّلًا عليه، وعليها خاصة بعد أن احتلّ اليأس قلبيهما.

ضحكت سارة بهذه البشارة، ولم يعدل إبراهيم على ضحكه، إذ كان كلاهما قد أظهرا التعجّب من ذلك الأمر، وظاهر قول إبراهيم في ذلك أغلظ "وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة" (التكوين 17:17). فظاهر هذا القول استفهام واستنكار، وهي إنما قالت "أبَعدَ فنائي يكون لي تنعّم وسيدي قد شاخ" (التكوين 18: 12)، "وظاهر هذا القول إنما هو من ثبات وليس منكر".

يتوقّف القرقساني عند قوله "ليت إسماعيل يعيش أمامك" (التكوين 17: 1)، ويعلّق عليه قائلًا:

> إن ظاهره يوهم الجهّال أن ذلك منه قلّه يقين بما أخبره به من ولادة سارة، كما قد يستعمل في جاري العادة بأن من وعدنا بأمر عظيم ثمّ لم نصدق به بأنه يقول ليت يكون ما هو دون هذا، فإنه إذا قال ذلك فإنما يدل ذلك لامتناع ما وعد به من نفسه واستحالة عنده، وليس الأمر في قول إبراهيم ذلك على سبيل ما يتوهم عليه، بل إنما كان ذلك منه طلبًا للزيادة فيما وعده به بأن ينضاف إلى ذلك أيضًا حياة إسماعيل.

وعليه، يفسّر القرقساني استخدام إبراهيم لفظة "ليت" بمعنى أنه طلب وطمع بالزيادة التي وعده الله بها، وأيضًا زيادة البركة في حياة إسماعيل، ويؤكد على ذلك في الجملة التوراتية: "أما إسماعيل فقد سمعت لك" (التكوين 17: 20).

---

[117] التكوين 17: 17.

يتضّح من تفسير القرقساني أنّ إبراهيم مكتف بإسماعيل، وإذا كان يريد تبشيره بغلام فهو يطلب أن تبقى البركة والخير في حياة إسماعيل كذلك، ولكن في الوقت ذاته، نجد أفضلية إسحق ونسله. يتغلّل الخطاب الجوهراني في أسطر المخطوطة، فمثلًا:

5- ما قلناه بأن ذلك اللعب كان لعب منكر مكروه من الدين وأنه.
6- بفعله الخطأ لم يستحق أن يرث مع إسحق ويعلم أن إسحق هو.
7- الذي يتبع طرائق أبوه المحمودة فلذلك قال له "لأنه بإسحق.
8- يدعى لك نسل (التكوين 21: 12)[118] يعني نسل يشبهك: وذلك أن إسماعيل كان في ذلك.
9- الوقت قد قارب العشرين سنة إذ كان له عند ولادة إسحق أربعة.
10- عشرة سنة وإلى أن فطم إسحق بلغت سنتين أُخر ويجوز أن يكون قد.
11- مضى له بعد الفطام مدة أخرى فلذلك وجب عليه الطرد عند.
12- اللعب المكروه "واضعًا إياهما على كتفها والولد" (التكوين 21 :14).[119]

عند معاينة الفقرة السابقة، لا سيما (طرائق أبوه المحمودة) و(نسل يشبهك)، نجد أن نص المفسّر يتميز بالاستخدام المتكرر للخطاب الجوهراني؛ حيث يتكرر في الحديث عن أبناء إبراهيم ونسلهم، ويبدو أن المفسّرين قد استخدموا هذا النمط بشكل غير مقصود لوصف السلوك أو الصفات أو الأفعال بصورة محمودة أو مذمومة. قد يكون هذا الاستخدام غير المقصود جزءًا من اللاوعي لدى المفسّرين. زيادةً على ذلك، قد يكون تأثرهم وعيشهم في ظل الحاضرة العربية الإسلامية قد جعلهم أكثر حذرًا في استخدام الخطاب الجوهراني، لكن في الوقت نفسه، يصعب عليهم تجاهل تراث السلف وترك بعض المفردات التي تحمل خطابًا جوهرانيًا سلبيًا، فقد تسلّلت بعض هذه المفردات برغم صمام الحذر والتجاهل والتأثر وظهرت في نصوص القرقساني وبن عيلي وغيرهما كما سنرى لاحقًا.

البئر

14- ויישלחה أي أنه طرد الجميع: فابصرت بئر ماء (التكوين 21 :19)[120] وفي ذلك معنيان أحدهما:
15- يجوز أن يكون سبب لها[121] واخترع تلك البئر في ذلك الوقت ويكون في

[118] כי ביצחק יקרא לך זרע.
[119] שם על שכמה ואת הילד.
[120] ותרא באר מים.
[121] المقصود: أن يكون لها سبب

16- ذلك حياة ابنها ليتم قولها אשימנו (عظيمة) والثانية يجوز أن يكون كانت

17- تلك البئر بالبعد منها فأحد بصرها بقوة حتى أدركتها

18- ومضت إليها وظاهر القول على هذا يدل، وقد قيل إن الله جعل

19- له آية وعلامة ليوجب عليه الحجّة وإنه إن اتبع أباه

20- إبراهيم في الطاعة أن لا يخليه من فرجه، وكذلك ذريته.

21- قالوا كذلك احتج على ولده وذلك في قصة "وحي من جهة بلاد العرب" (إشعياء 21: 13)[122] إذ يقول

22- "هاتوا ماء لملاقاة العطشان" (إشعياء 21: 14)[123]: "وكان ينمو رامي قوس" (التكوين 21: 20)[124] يقال صبي قوّاس من اشتقاق

23- لغة الأرمني רביא صبي: ويقال رامي القوس معنى ذلك רומה

24- רמה בים [125] رما יסבו עליו רביו رماته. وقد قيل إن هذا

25- القول يدل على أن لعبه كان لعب مكروه[126] وذلك لميله على رمي

26- القوس وأسباب الحروب.

ومما جاء لدى السلف من تفسير تفجير بئر الماء عند طرد هاجر وإسماعيل من منزل إبراهيم:

وفي الصباح التالي نهض إبراهيم مبكرًا، وأعطى هاجر كتاب طلاقها، وطردها هي وابنها، بعد أن لف وسطها بحبل؛ لكي يعرف كل من يراها أنّها أَمةٌ. ولأنّ سارة نظرت إلى ابنها (ابن هاجر) نظرة شريرة؛ فقد مرض وانتابته الحمى؛ لذا فقد اضطرت هاجر إلى حمله، رغم أنه كان كبيرًا، وفي مرضه كان يشرب كثيرًا من قربة الماء التي أعطاها إبراهيم لها عند مغادرتها المنزل، فَنَفدَ الماء بسرعة. ولكي لا ترى ابنها وهو يموت طرحته هاجر تحت أشجار الصفصاف التي نمت في البقعة نفسها التي تكلم معها الملائكة فيها ذات مرة وبشروها بأنها ستلد ابنًا. وحدّثت الرب بمرارةٍ قائلة: "بالأمس قلت لي: سوف أُكثّر نسلك تكثيرًا، فلا تحصى من كثرتها، واليوم يموت ابني من العطش". وصرخ إسماعيل نفسه إلى الرّب؛ وجلبت دعواته وسجايا إبراهيم لهما العون وقت كربهما، رغم أن الملائكة وقفت ضد إسماعيل عند الرب وقالوا: "هل ستفجّر له ينبوعًا من الماء، وذلك **الذي نسله سيترك بني إسرائيل تهلك عطشًا**؟ ولكن الرب أجابهم قائلًا:

---

[122] משא בערב.

[123] לקראת צמא התיו מים.

[124] רבה קשת.

[125] "طرحهما في البحر" (الخروج 15 :21).

[126] الأصح: لعبًا مكروهًا.

ما إسماعيل في هذا الوقت؟ أهو صالح أم شرير؟" وعندما أجابته الملائكة قائلين: إنه صالح؛ واصل الرب قائلًا: "إنمّا أعامل الإنسان وفقًا لأعماله في كل لحظة". وفي هذه اللحظة كان إسماعيل تقيًا حقًا إذ كان يدعو الرب بهذه الكلمات "يا رب العالم، لو كانت مشيئتك أن أهلك، فلتدعني أموت إذًا بطريقة أخرى، وليس بالعطش إذ إن آلام العطش تفوق كل ألم".

وبدلًا من أن تدعو هاجر الرب، دعت الأصنام التي كانت تعبدها في شبابها. واستجاب الرب لدعوات إسماعيل وفجّر له عين "مويم"، تلك العين التي خلقت في اليوم السادس لبدء الخليقة.[127]

مما سبق، وفي شرح القصّة لدى التراث الديني اليهودي، يظهر التمسّك بذات الخطاب، فقد قرر الملائكة وهم رسلٌ من الله، أنّ نسل إسماعيل سيتركون بني إسرائيل يموتون من العطش، وفي هذا دليلٌ واضحٌ على نقل الصفات الشريرة والمتوحشة – حسب تفسير السلف – من إسماعيل لذريّته، لكن سألهم الرّب حين أعطوه الإجابة المشبّعة بالخطاب الجوهراني: ما إسماعيل في هذا الوقت؟ أهو صالح أم شرير؟" فقالوا: صالح، واصل الرب قائلًا: "إنمّا أعامل الإنسان وفقًا لأعماله في كل لحظة". يبيّن هنا الجدال بين الملائكة والرّب، بين الخطاب الجوهراني والنّقد المصاحب له، فالله – عزّ وجل– لا يعتريه الخطأ واللغو، فلا يحاسب الشعب أو الأمّة وفقًا لنبيّها أو أبيها أو صاحبها. وهنا تتجلى "الحكمة الإلهية" في العدل والإنصاف. يشابه ذلك كثيرًا ما جاء في القرآن وبالتحديد في الآية:" "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" (الأنعام، 164). وفي تفسير الآية فالإنسان لا يُعاقَب على ذنب شخص آخر، ولا يُحمَّل مسؤولية أفعال الآخرين. كل فرد يُعاقَب على أفعاله الخاصة، وليس عليه أن يحمل ذنب غيره، حتى لو كان ذلك الشخص قريبًا منه أو صديقًا.

يظهر لدى تفسير القرقساني في الورقة 44 ب، بين السطرين 17 – 26 قصّة طرد هاجر وإسماعيل، وبالتحديد عند معجزة الله بعد سماعه إسماعيل يبكي، فأخرج الله لهم بئرًا حتى لا يهلكا من العطش. أبصرت هاجر بئر الماء، وفي ذلك معنيان: الأول: ربما كانت هاجر السبب في وجود البئر في ذلك الوقت حتى ترجع حياة ابنها، فالله على كل شيء قدير؛ أما التفسير الثاني: ربما كانت البئر بالأساس موجودة، لكن بعيدة عنها وأخذ بصرها يتقوّى إلى أن

[127] جينزبورغ، أساطير، مرجع سبق ذكره، 239–241.

رأتها، ومن ثم مضت إليها، إلا أن ظاهر القول لهذه الآية يدل على المعنى الأوّل؛ أنّ الله جعل لإسماعيل آية وعلامة ليوجب عليه الحجّة تعني أن الله جعل هذا الأمر دليلًا وبرهانًا على إبراهيم عليه السلام، وجعله سببًا يؤكد صدقه ويقوي وجوب اتباعه وإنفاذه، ولو أنّ إسماعيل اتبّع أباه إبراهيم في الطاعة سيمنحه الله بشارة ووعدًا بأنه لن يخليه من فرجه. وبالمثل، يُوعد الله إسماعيل أنه لو اتبع خطى والده ستكون ذريته من المباركين والمنتخبين وسيكون لهم نصيب من رحمته. وقد برع إسماعيل في استخدام القوس، لدرجة أنّ التفسير ينعته بـ(القوّاس) وهي صيغة مبالغة لمن يبرع في استخدام رماية القوس، فالله رمى رماته، أي أن الله معه ويسنده ويرعاه في رحلته في البرية. ويؤكد حبه واهتمامه باللعب برمي الأقواس على لعبه المكروه وتسبّبه بالحروب، والذي لم يسترسل القرقساني في شرحها ووصفها.

أمّا **المخطوطة الثانية فهي** للمفسّر القرائي **يافث بن عيلي** والتي نشرتها الباحثة مارزينا زاوانوفسكا في كتابها: "الترجمة العربية والتعليق على روايات إبراهيم للمفسّر القرائي يافث بن عيلي".[128]

السمات العامة للمخطوطة التي حققتها وترجمتها ونقلها إلى العربية[129]:

1- تأثر المفسّر يافث بن عيلي بعلم الكلام الذي شكّل تراث اليهود القرائين وأدبهم، مثله مثل باقي المفسرين القرائين في العصور الوسطى، وتمّثل المخطوطة التي أقوم هنا بتحقيقها دليلًا على ذلك.

2- يتميّز أسلوب التفسير ليافث بن عيلي بالاعتماد المتكرر على التأويل، ويمكن أن نلمس هذا النهج بوضوح من خلال تحقيق المخطوطة وترجمتها. إذ لم يقتصر على تقديم تفسير واحد للجملة التوراتية الواحدة، بل قدّم العديد من التفسيرات. يظهر ذلك في بعض الأحيان من خلال تفسيره للكلمة الواحدة بما يصل إلى خمس تفسيرات، ولم يكتف بتفسير التراث المعروف فقط. بل طرح التفسيرات جميعها أمام القارئ. فمثلًا نلاحظ استخدامه بشكل متكرر مفردة

---

[128] يُنظر:

Marzena Zawanowska. *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on The Abraham Narratives (Genesis 11: 10- 25: 18): Edition and Introduction* (Leiden and Boston: Brill, 2012), 87*-105*, 121*-126*, 193*-201 -229*.

[129] مرفق بالمخطوطة بالعربية والعبريّة في نهاية الرسالة.

"مفسر آخر" في الإصحاح 18 آية 19، وقد وردت كذلك في تفسير الآيات 9–12 في الإصحاح السادس عشر "وقال مفسر آخر". ولم يوضح من هو هذا المفسر، ربما كان الفيومي بسبب العلاقة المتوترة بينه وبين يافث في طرق التفسير، أو ربما قصد بذلك تفسير "السلف".

3– تباعًا للنقطة أعلاه، فقد تعامل المفسّر كذلك باختصار شديد مع بعض الآيات وتفسيرها، وهو نهج سار المفسرون القرائيون عليه، من خلال بُعدهم عن التفسير الطويل الملتزم بما جاء في التراث الديني، فقد نجد دلالات كثيرة على الاختصار، وقد يكون هذا الاختصار إستراتيجية في تركهم عباءة السلف جانبًا، ومحاولة التجديد في التفسير والتأويل، ويبدو بأنّ الاختصار لم يكن جُله لأسبابٍ ثقافية أو تاريخية، فقد يكون بالأساس لضرورات تفسيرية اعتمدها المفسرون في تلك الفترة.

4– صحيح كما أشرنا بأن المفسّر في أحيان كثيرة يخرج على التراث الديني الواصل إليه، لا سيما القرائيون منهم، إلّا أنّه يستعين به، ولا يستطيع أن يخرج عنه بالكلية، ولكنه لا يمنحه صفة القداسة كما يفعل جلّ القرائيين. ومن ميزات التفسير في هذه المخطوطة: ثيمة حب ومنح إسحق درجة عليا، فمن أحد التفسيرات أنّ النساء تتسابق إلى سارة لترضع أبنائهن حتى يكونوا إخوة إسحق. فهذه المبالغة ما هي إلا دليل على مكانة إسحق ومنزلته العالية. فمثلًا في الآية التي تفسّر منح اسم إسحق، جاءت في المخطوطة على لسان يافث: "كما أمره الله بتسمية ابنه إسحق، مثل (نظير) ما سمَّى الملاك لهاجر إسماعيل". ويستخدم هنا لفظة (نظير) بمعنى مساوٍ. وكأنه يساوي بين الابنين، مع أنَّ الآية لم تطرح موضوع إسماعيل بشكل خاصّ، إنمّا استخدم تفسير الآية بتفسير آخر يشبهها. عند الشرح والحديث عن إسحق، يُقحم المفسّر قصة إسماعيل، مع أنّ الآية لم تشر إليه.

سأركز في هذه الرسالة على التأويلات التي تخدم الهدف البحثيّ، وهي أهم التفسيرات التي حاولت الخروج عن التراث الديني المقدّس وإن لم يكن بشكلٍ كلّي/ كامل. بل من يقرأ بتمعن ما جاء به المفسّر يلاحظ أنه ينأى بنفسه في أحيان كثيرة عن التوقّف عند نظرة الخطاب الجوهراني لهاجر وإسماعيل وتقويضها، وسنلاحظ هذا الأمر بالأمثلة الملموسة.

نلمس في تفسير يافث عدة نقاط مركزية تقوّض خطاب السلف الجوهراني، وفيما يلي أهمها:

1- يستعرض يافث هاجر وإسماعيل بصفتها شخصيتين تاريخيتين لا بصفتهما جوهرين أو أصلين ستنتقل خصائصهما لذريتهما؛

يتسم تحليل يافث بتأكيده دومًا على أن إسماعيل ليس هو الموعود ليرث أرض كنعان، بل الوعد هو مع إبراهيم وذريته من جهة إسحاق فقط. في سياق تفسير للجملة التوراتية التي تحكي قصة هروب هاجر من عذاب سارة لها، بعد حملها من إبراهيم، وتجلّي الملاك لها ليخبرها بالعودة إلى "سيدتها" سارة وتحمّلها أصناف العذاب (التكوين 16: 9-12)، يخبرنا يافث أن الملاك "خاطبها بمخاطبتين يزيل ظنّها التي كانت تظن أن هذا الولد (إسماعيل) هو الموعود به التي (الذي) يرث أرض كنعان والدليل على ذلك قوله 'وهو يكون وحشي الناس' (16: 12)، ولكنه طيّب قلبها بقوله 'إكثار أكثرُ ذريتك ولا يُعد من الكثيرة' (16: 10)". أما بخصوص معنى القول "وهو يكون وحشي الناس"، فيخبرنا يافث أن معناها "كما أن وحش البهائم يأوي في البر كذاك يكون إسماعيل وحشي الناس يأوى البر، فعلمت أن ليس هو ولد إبراهيم الموعود أنه يرث أرض كنعان، فانقطع رجاؤها التي كانت ترجوه".[130] نستدل من هنا أن يافث يفسّر تعبير "وحشي الناس" ذلك الشخص الذي يعتزل أو ينقطع عن الناس ويلجأ إلى الأماكن الخالية كالصحاري، وهو معنى ليس بالسلبي بالضرورة كما لمسنا في تراث السلف. أما العلاقة بين كون إسماعيل ليس هو المقصود بالوعد الإلهي وبين وراثة أرض كنعان، فيبدو أن يافث يريد بما أن أرض كنعان ليست من الصحاري ولا البرية بل هي أرض حضرية، ينتج أن إسماعيل ليس هو المقصود بالوعد، لأنه يأوى إلى الصحاري. وكذلك الأمر بخصوص تفسيره عبارة "يده في الكل ويد الكل فيه"، حيث يظهر أن المراد منها هو "أنه يخالط الأمم ويخالطوه في باب الزوجة (الزيجة) والمذاهب ... بخلاف وصف إسرائيل 'هوذا شعبٌ يَسكُنُ وحدهُ، وبينَ الشُّعوبِ لا يُحسَبُ' (العدد 23: 9)".[131] بعبارات أخرى، بما أن إسماعيل (وذريته بالضرورة) يخالط الشعوب، وقد تزوّج بفتاة مصرية ليست من عشيرة إبراهيم وسارة، كحالة إسحاق، كما يخبرنا يافث في مكان آخر، فإنه ليس من بني إسرائيل بالضرورة لأنهم لا يخالطون الشعوب:

---

[130] يُنظر: Zawanowska، مصدر سبق ذكره، 94-95.

[131] المصدر السابق، 95.

وقوله 'وجلس في البر' يشير به إلى 'برية فارن' المذكور فيما بعد، وبيّن هذا ليعرف أن ثَمّ قول الله 'وهو يكون وحشي الناس'. وقوله 'وكان رامي قوّاس' (التكوين 21: 20، 21) أنه كان بصير برامي النّشاب ليلقى به كل من قصده ... وقوله 'فأخذت له أُمّه زوجة من أرض مصر' (التكوين 21: 21) عرف أنها أزوجته من بلدها ولم تزوّجه من أهل أبيه ليدل على أن أحواله مخالفة لأحوال إسحاق في جميع الفضائل.[132]

من هنا فإن وجه الاختلاف بين "أحوال إسحاق" و"أحوال إسماعيل" "في جميع الفضائل" يكمن، بحسب يافث، في أن إسماعيل يقيم في البرية، ويستخدم الأسلحة ويخالط الشعوب بالزواج كذلك حيث لم يتخذ زوجة من بنات أهل أبيه.

2- لم يذكر يافث اسم هاجر صراحة في كثير من الأحيان، بل اكتفى بدعوتها "أمة/جارية سارة"، أو "الجارية المصرية"،[133] ويشي ذلك على ميله إلى التأكيد على المنزلة الدونية لهاجر قياسًا بمنزلة سيّدتها، فهي تابعة لها، وكأنه يُمهّد لما سيعرضه فيما بعد بشأن إسماعيل وإسحاق وفضائل كل منهما. بالرغم من ذلك، يؤكد يافث على أنه من الممكن أن يكون لسارة خادمات وإماء غير هاجر، ولكنها اختارتها هي بالذات "لما رأت من دينها وإكرامها لها، ولأنها كانت على غاية كبيرة من الدين رضي بها كل من سارة وإبراهيم".[134]

3- يتبنّى يافث تفسيرًا للتعبيرين الإشكالين "فراه أدام" (الذي يترجم غالبًا: إنسانًا وحشيًا) و"يدو بكل ويد كل بو" الواردان في إحدى الجمل التوراتية (التكوين 16: 12) بصورة لا تحمل أي دلالة جوهرانية أو سلبية،

---

[132] المصدر السابق، 201.

[133] في سفر التكوين 16، تسمى هاجر שפחה، أي أَمة تابعة لسيدة المنزل سارة، وكلمة (שפחה) لها دلالات تشير إلى فتاة شابة تَقعُ في أدنى درجات سلَّم الطبقة الاجتماعية للعائلة الأبويّة. المشكلة هي أن المصطلح يختلف عن (אמה) (أَمة)، الذي يُطلق على هاجر في التكوين 20: 10. وربما أفضل تفسير هو القائل إنه فيما يتعلق بالسيدة فهي שפחה (خادمة)، وفيما يتعلق بالسيّد فهي אמה (أَمة). يبدو بأن هناك مرتبة للأمة أعلى قليلًا من التي للخادمة (שפחה). ينظر: إد نورت، "مخلوقٌ في صورة الابن: إسماعيل وهاجر"، عند: مارتن غودمان، جورج هـ فان كوتن، وجاك ت. أ.م. فان روتن (محرّرون)، **إبراهيم في السرديات اليهودية-المسيحية-الإسلامية: قراءة في حفرية في القرابة بين الأديان الإبراهيمية**، ترجمة د. نبيل فياض (تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2017)، 89.

[134] يُنظر: Zawanowska، مصدر سبق ذكره، 87.

ولحسن الحظ فالشذرات القليلة التي وصلتنا من تفسير الفيومي لهذه القصة تتضمّن هذا التفسير بعينه، كما ويتبنّى يافث نفس ترجمة الفيومي "وهو يكون وحشي الناس"، كما سنرى ذلك عند التوقّف بتوسع عند تفسير الفيومي:

وقوله 'وهو يكون وحشي الناس' يعني به كما أن وحش البهائم يأوى في البر كذاك يكون إسماعيل وحشي الناس يأوى البر، فعلمت (هاجر) أن ليس هو ولد إبراهيم الموعود أنه يرث أرض كنعان فانقطع رجاؤها التي (كذا في الأصل) كانت ترجوه. وكان هذا القول أيضًا مما يلزمها الرجوع إلى ستّها والخضوع لها. وقوله 'يده في الكل' يريد به أن يخالط الأمم ويخالطونه في باب الزوجة والمذاهب وكما قال 'فإنهم يختلطون بنسل الناس' (دانيال 2: 43) بخلاف وصف إسرائيل 'هوذا شعب يسكن وحده، وبين الشعوب لا يحسب' (العدد 23: 9). فهذا أقرب تفسير عرفته فيه.

يضيف يافث تفاسير أخرى إلى هذا التفسير الذي يتبنّاه، واللافت أن أي منها لا يحمل أي بعد جوهراني أو سلبي، كما أنه لم يذكر أبدًا التفاسير الواردة في تراث السلف.

4- إبراهيم لم يقف على "خُلق إسماعيل" كما فعلت سارة، ولهذا فقد قبح بعينه طلب سارة لطرد هاجر وابنها (التكوين 21: 11)، وقد أكّد له الرّب صواب طلب سارة، وللتخفيف على إبراهيم، وعده الرّب بأن يكون إسماعيل "إمام العالم نظيرك وله سائر المواعيد"، باستثناء وعد ميراث أرض كنعان.[135]

5- بعد أن بشّر الملاك إبراهيم وسارة بحمل سارة وولادة إسحاق طلب إبراهيم أن يرعى الله إسماعيل كذلك: "فقال إبراهيم قدّام ربّ العالمين ليت إسماعيل يبقى بين يديك" (التكوين 17: 18)، وفسّر يافث: "لما سمع إبراهيم من رب العالمين أنه وعده في سارة المواعيد الذي (كذا في الأصل) وعدها له وكان عنده علم (بشأن القول) 'وهو يكون وحشيّ الناس' أنهم على إسماعيل فقال يا رب العالمين أنا شاكر لما وعدتني به لكني أسألك أن يكون إسماعيل أيضًا يبقى في العالم ولا ينقطع نسله، لأني هوذا أرى كل المواعيد التي وعدتني بها مضمنة بولد سارة".[136]

---

[135] المصدر السابق، 196-197.

[136] المصدر السابق، 121-122.

6- جاء في سياق تفسير يافث للجملة "وأيضًا ابن هذه الأَمَة أجعله حزب؛ لأنه ذريتك" (التكوين 21: 13) أن الله بارك إسماعيل واعتنى به وبذريته من أجل أنه ذرية إبراهيم "لا من أجل طاعته، وهذا بخلاف إسحاق الذي أفعل معه من أجل طاعته"؛[137] وقد أشار إلى هذا المعنى في سياق تفسيره لجملتين توراتيتين سابقتين "وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه؛ ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرًا جدًا؛ اثني عشر رئيسًا يلد، وأجعله أمة كبيرة؛ ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية" (التكوين 17: 20-21)، فقال: "وقوله **'سمعت لك فيه'** يريد به إني هوذا أوعدك بما أفعله مع إسماعيل من جهة مسألتك لا من استحقاق فعله وفعل نسله".[138] بعبارات أخرى، فإن عناية الله بإسماعيل وذريته ليس من أجل أعمال إسماعيل وذريته بل من أجل طلب إبراهيم فقط، أما العهد مع إبراهيم (توريث أرض كنعان) فإنه يسري مع "إسحق فقط". ويضيف في نفس السياق أن إسماعيل أولد 12 فخذًا و"هم أصول العرب"،

7- كما نوّهنا، فقد توقّف المفسّرون السلف، ومن بعدهم مفسّرو العصور الوسطى، عند كلمة "متسحق" والتي تعني معجميًا: يضحك أو يلعب، هذه الكلمة أنتجت عددًا كبيرًا من التأويلات ولفترات طويلة. وربما بسببها انقسم المفسّرون إلى فئتين؛ الأولى ملتزمة بما جاء في التراث الديني القديم، وترى بأنّ إسماعيل متوحش يستحق الطرد، بل ويستحق أعظم من ذلك على أفعاله الشريرة. والأخرى فئة متعاطفة مع إسماعيل وأمه هاجر، فقد كان يلاعب أخاه الأصغر ويضحك معه. إذًا، فإن هذه المفردة هي أحد أسس إشكاليتنا في الرسالة. فنجد تفسيرات متباينة، منها ما يفهم لفظة "متسحق" في هذا السياق كأمر قبيح وعدائي، وأخرى إيجابية ولطيفة وغير عدائية. ويؤكّد يافث على أنّ هذه المفردة تفاوت الناس في فهمها وإدراكها، ولا يوجد لها تفسير واضح، بل هناك عدد كبير من التفسيرات، ويورد ثلاثة منها، ولم يفضّل تفسيرًا واحدًا بعينه من بين التفسيرات الثلاث التي عرضها، واكتفى بأن رفض أولها، وهو أن إسماعيل قد أقدم على ارتكاب "فعل قبيح"، وهو التفسير المذكور في تفسيرات السلف وعند القرقساني كما رأينا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن

---

[137] المصدر السابق، 197.

[138] المصدر السابق، 123.

إسماعيل يبلغ من العمر 17 سنة وفق تحليل يافث، بينما يبلغ إسحاق ثلاث سنوات فقط. أما التفسيران الآخران فهما: "وقيل إنه (إسماعيل) كان يستعمل الضحك واللعب فكرهت سارة أن يتخلّق إسحاق بخلقه فقالت أطرد هذه الأَمَة وابنها (التكوين 21: 10)؛ وقيل أيضًا إنه كان يفرح ويوعد نفسه بحق البكورية فقالت أطرد هذه الأَمَة وابنها لينقطع رجاؤه من ذلك وتبطل الشرور والخصائم".[139] جاء في هذا التفسير أنّ إسماعيل دائم الضحك واللعب واللهو، فلم يعجب هذا الحال سارة، فوفق التفسير: كرهت سارة أن يتخلّق ابنها بخُلق إسماعيل، لذلك قالت لإبراهيم "اطرد هذه الأمة/الجارية وابنها". يشترك هنا يافث مع القرقساني في هذا التفسير بشأن عدم قبول الطرد لأجل الميراث، بل بسبب تأثير سلوكيات إسماعيل على إسحق. نستنتج من ذلك أنّ المفسّرين حاولا أن يتخذّا موقفًا حياديًّا بشأن الطرد، وفي نفس الوقت، ظلّا محافظين على خطابهما التاريخي من دون أي استخدام جوهراني أو استعلائي تجاه إسماعيل وهاجر.

أما بخصوص التفسير القائم على "حق البكورية"، وهو تفسير منتشر في التراث كذلك بسبب تصريح سارة بصورة واضحة أن "ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق" (التكوين 21: 10)، فلم يتناوله يافث بتوسّع بل اكتفى بذكره فقط. ولكنه سعى في أماكن أخرى إلى الحطّ من قدر إسماعيل قياسًا بإسحاق، كما لاحظنا أعلاه. وحتى على صعيد الاسم، نجد في تفسيره أنه مُنح إسماعيل اسمه "من أجل أن الله سمع دعاء أمه في الشقاء"، أما إسحاق فقد مُنح اسمه هذا "من جهة الفرح والمواعيد".[140] ولكن الأهم من هذا أن يافث لم يستخدم الخطاب الجوهراني لتفسير دونية إسماعيل وذريته.

8- يمكن أن نستشف من تفسير يافث أن الالتزام بظاهر النص التوراتي، السائد بين القرائيّين، يعتبر عائقًا أمام التوسّع في قصة هاجر وإسماعيل وتحويلهما أصلين/جوهرين تنتقل خصائصهما إلى ذريتهما، كما نلمس في تفسيرات وتعليقات الربانيّين وتراث السلف. فإن الجمل التوراتية ذاتها تتحدث عن شخصيات فردية فقط ولا تنحرف إلى الحديث عن الذرية وخصائصها، بالرغم من حقيقة أن التوراة تكثر من الحديث

[139] المصدر السابق، 195.

[140] المصدر السابق، 122.

عن شعوب وتغرقها بالسلبية ولكن هذا لا ينتج عن استخدام خطاب جوهراني، بل هو نتيجة صراعات سياسية أو دينية.

المخطوطة الثالثة: تفسير الفيومي

يؤكّد الفيومي في تفسيره، الذي يرد في تفسيره لسفر التكوين،[141] أن تفاصيل قصة هاجر وإسماعيل وخلفيتها كما ترد في سفر التكوين مختصرة وعدة تفاصيل غائبة. فيقول:

> وقوله: فقالت ساراي إلى أبرام ظلمي عليك (التكوين 16: 5)، يدل على أن مناظرة كانت جرت فيما بينهما بسبب هاجر طواها النص ولم يفصح بها، وذلك أن النص ليس ترى فيه أكثر من "أعطيتُكَ أمتي بحجرك" (التكوين 16: 5)، ولا يدل شيء من هذا على ظلم وقع من أبرام على ساراي. ولكن قولها "ظلمي عليك" يدل على مناظرة اختصرها النص نتوهمها كأنها تقول يجب أن أذلّها.

ويضيف الفيومي كأن إبراهيم يقول لسارة "لا أستحلُّ ذلك". وأجابته قائلة: "يحكم الله بيني وبينك" (التكوين 16: 5)، أرادت أن يُبيِّن ربّنا الحق مع مَنْ هو". يضيف ويفسّر أن سارة لم تخطئ في "تقويم هاجر"، وأن معنى لفظة "يرث" التي ترد في طلب سارة "ابن هذه الأمة لا يرث مع ابني" (التكوين 21: 10) هو من معنى السكن، أي أن لا يسكن إسماعيل مع إسحاق:

> فبيَّن عز وجلّ أن الحق مع ساراي، وأن هاجر يجب أن تقوم خادمة حتى تعود إلى طاعتها لأن ساراي حين أدَّبتها بقوله "فعذّبتها ساراي". قال لها مَلَك الله مثل ذلك "ارجعي إلى سيّدتك واستخدمي تحت يديها" (التكوين 16: 9). ومن ههنا نعلم أن ساراي لم تُخطئ في تقويم هاجر إلى ما لا يحلّ لها؛ لأن لو كان

[141] سعيد بن يوسف الفيومي، **شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين**، تحقيق موشيه مردخاي تسوكر، ترجمة أحمد محمود هويدي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2019)؛ ولكن للأسف لم أحصل على الترجمة العربية واستندت إلى الأصل بالعربية اليهودية التي نشرها تسوكر، وفيما يلي تفاصيلها: سعيد بن يوسف الفيومي، **تفسير سفر التكوين**، تحقيق موشيه مردخاي تسوكر (نيويورك: The Jewish Theological Seminary of America، 1984)، 117–118، 136–137.

كذاك لم يسوّغها الملاك إياها. "فإن ابن هذه الأمة لا يرث مع ابني" (التكوين 21: 10)، ثم **لا يسكن**.[142]

يتوقف الفيومي عند تفسير معنى أن يكون إسماعيل "وحشي" و"يده في الكل ويد الكل فيه"، فيقول إن إسماعيل سيتّخذ البراري والصحاري مقامًا له وأنه سيخالط الشعوب، بخلاف إسحاق وذريته:

> معنى تفصيل خطاب الملاك. فالأول أمرها فيه بخدمة سيدتها وأن تتقوّم هي لها فتغنيها عن تقويمها. والثاني يبشرها بأن نسلًا كثيرًا يكون لها وكأنه قد جعله لها جزاءً لخدمتها ساراي. فإذا كان من يخدم بحق يجازى بخير فإن من يكون ينتقل بطاعات يرجو بها القرب من ربه. والثالث يعرّفها أن الحمل سيسلم وأنه يكون ذكرًا ويلزمها أن تسمّيه إسماعيل وأن علة التسمية "إذ سمع الله لضعفك" (التكوين 16: 11) ويُعرّفها أنه يسكن البراري وهذا بقوله "وهو يكون وحشي" وكأنه يقول أول من يسكن البرية واختارها [...] وهو يقول لها مع ذلك "يده في الكل ويد الكل فيه" أي أنه يخالط الناس وهو مع ذاك في البرية، فهو يخالطهم بالتزوّج والتجارة والرئاسة والحروب والجدل وسائر ما تنطوي عليه أموره وقتًا.[143]

يفسّر الفيومي معنى اللفظة "متّسحق" التي تعتبر أكثر إشكالية، إلى جانب لفظة "فراه أدام"، من معنى اللّعب أو المزاح، ويفسّر المقصود بالميراث في القصة هو السكن، كما رأينا أعلاه، وذلك لأنه يجوز لسارة أن تحرم إسماعيل من السكن إلى جوار إسحاق ولكن لا يجوز لها أن تحرمه من الميراث. وبرغم النص المليء بالأخطاء والصياغات المبهمة في المخطوطة والتحقيق إلّا أنني أورده هنا لأن ما يعنينا منه واضح:

> والظاهر من "متّسحق" الذي يصنع إسماعيل أن يكون يتلوها بإسحاق ويومئ إلى أنه لا يعيش وعلى ما سبق فكان عندهم كاللّاعب" (التكوين 19: 14) ولعله أن يكون مع ذلك ضعيفًا. وقد يرمونه قوم بكبائر وقع عليها اسم "تسحوق" من "عبادة الأوثان وغشيان المحارم وسفك الدماء"، وليس أرى ذلك لأني أجده

---

[142] المصدر السابق، 117.

[143] المصدر السابق، 118.

يقول "إن الله قد سمع صوت الصبي حيث" (التكوين 21: 17)، وقال القدماء "لا يحكم الله على الإنسان إلّا في حينه إذ قبل 'حيث هو ثَمَّ' (التكوين 21: 17)". وفسّرتُ "لأنه لا يرث" (ترجمة معجمية – כי לא ירש) لا يسكن، مثل "يرثها القوق والقنفذ" (إشعياء 34: 11)، وذلك أنه يجوز أن تمنعه السكنى ولا يجوز أن تمنعه هي الميراث.[144]

أهم نقطة في هذا التفسير هو الرفض الصريح للفيومي لما جاء في تفاسير السلف والتي اتهمت إسماعيل بعدة اتهامات منها عبادة الأوثان وغشيان المحارم وسفك الدماء، كما رأينا في الفصل الأول.

[144] المصدر السابق، 137–138.

الخاتمة

يُحسب للحاخامات ورجال الدين اليهود المقيمين في الحواضر العربية الإسلامية تأثرّهم بالثقافة السائدة في عصرهم، ليس خوفًا من السطوة السياسية من الدولة الإسلامية؛ وإنمّا نتيجة الاحتكاك والتشرّب من علومهم ومشاربهم الأدبية والدينية والفكرية المختلفة، ونتيجة لحركة الترجمة الكبيرة ونقلهم من العلوم الإغريقية، كانت اللغة العربية متصدّرة الترجمات والمؤلفات الغربية. إلّا أنّه وفي ذات الفترة، قد واجه رجال الدين اليهود تحديّات جمّة تمثلت في كيفية تعاملهم مع التراث الديني النقلي اليهودي من السلف، هذا التراث المحمّل بنظرة جوهرانية سلبية للآخر، وهذا الآخر الذي يعيش معهم، في نفس المجتمع وفي ذات السياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية والعلمية.

وفي الختام، لقد كان الموقف صعبًا، ومن خلال الانكشاف على المصادر الأولية المستخدمة في منهجية البحث، ومنها المخطوطات ظهر لدى المفسرين طرائق بارعة في التملص من النظرة الجوهرانية المتسقة مع التراث الواصل إليهم، فهم لامعون في إيجاد المخارج، بل وظيفتهم الأساسية تتمثل بذلك. هدف البحث إلى الإجابة عن السؤال المركزي في هذه الرسالة وهو: هل استطاع المفسرون اليهود العرب من اتبّاع وسائل تجرّدهم مما وصلهم من التراث القديم من نظرة جوهرانية تجاه هاجر وإسماعيل؟ وكيف تعاملوا معه في ظلّ العيش في حاضرة عربية إسلامية، وفي ظلّ رواج العلوم المختلفة والترجمة.

توصلت الباحثة إلى استنتاج مفاده أن رجال الدين العرب قد اختاروا مجموعة من الإستراتيجيات للتعامل مع قصة هاجر وإسماعيل التوراتية والتي كانت تثير تساؤلات عدّة. فبعضهم قرر تجاهل محتوى التراث القديم بشكل كامل، ولم يولِ اهتمامًا له، بل لم يستخدمه في تفسيره أو يستعين به. وهذه بحدّ ذاتها إستراتيجية اتبعها المفسرون العرب، وقد ظهرت بشكل جلي عند مطالعة ما جاء في كتبهم التفسيرية.

ومنهم من أعطى عدّة تفسيرات متفاوتة لما جاء في التراث القديم، وبذلك لا يكونوا قد تمسّكوا بالتراث جملةً وتفصيًلا؛ إنما أدخلوا بعض الإضافات التخفيفية (التأويلات)، وقد لاحظنا هذه الإستراتيجية بشكل كبير لدى المفسرين العرب،

وهو النهج الوسطي المعتدل. فلم يستطع المفسرون الخروج عن تراث سلفهم، إنمّا استطاعوا أن يحوروه ليكون تلطيفيًا –محايدًا– غير متسّم بالطابع الجوهراني.

ومن المفسرين من ظلّ متمّسكًا بما جاء في التراث القديم، وأضاف عليه، ولم يهتم بوجوده في ظل حاضرة عربية إسلامية. ولم يلقِ بالًا على تراث السلف المشبع بالنظرة الجوهرانية، بل أكدّ عليها وتماشى مع سياقها، ولكن وخلال البحث والدراسة لم نشهد استخدام هذه الإستراتيجية بشكل في مخطوطات المفسرين العرب. فالخلاصة إذًا يتعامل المفسرون القرائيون مع التراث الديني الواصل إليهم على أنّه تراث غير مقدّس، فبكل بساطة بإمكانهم رفض التراث الديني أو تقبلّه، أو الإضافة عليه، بعكس الربانيين الذين يتعاملون مع التراث بصبغة دينية مقدسّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأولية

بن عدي، يحيى. **في تهذيب الأخلاق: دراسة ونص**، تحرير جاد حاتم، بيروت: منشورات دار المشرق، 1985.

جينزبورغ، لويس (إعداد). **أساطير اليهود – أحداث وشخصيات العهد القديم (أربعة أجزاء)**، ط1، ترجمة حسن حمدي السماحي، دمشق والقاهرة: دار الكتاب العربي، 2006–2007.

القرقساني، يعقوب. مخطوطة لفقيه القرّائي يعقوب القرقساني من تفسيره المختصر لسفر التكوين. الترميز Yevr.Arab.I.4529، مجموعة فيركوفيتش، المكتبة الوطنية الروسية، سانت بطرسبورغ.

الفيومي، سعيد بن يوسف. **تفسير سفر التكوين**، تحقيق موشي تسوكر، نيويورك: The Jewish Theological Seminary of America، 1984 (بالعربية اليهودية والعبرية).

الفيومي، سعيد بن يوسف. **شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين**، تحقيق موشيه مردخاي تسوكر، ترجمة أحمد محمود هويدي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2019).

اللاوي، يهودا بن صموئيل. **الكتاب الخزري: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل**، تحرير نبيه بشير، بيروت وبغداد: منشورات الجمل، 2012.

Freedman, Harry and Simon, Maurice. *The Midrash Rabbah*, London: Soncino Press, 1977.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews (2 vols.),* 2nd ed., translated from the German Manuscript by Henrietta Szold and Paul Radin (eds.), Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.

Pourjavady, Reza and Schmidtke, Sabine. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and his Writings*, Leiden: Brill, 2006.

المراجع

بالعربية

أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: المنارة، 1996.

بشير، نبيه. **عودة إلى التاريخ المقدّس**، دمشق: قدمس، 2004.

بشير، نبيه. "أصول تفسيرية يهودية في العصور الوسطى"، مادة لم تنشر بعد.

بشير، نبيه. **جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية**، رام الله: مدار، 2006.

بشير، نبيه. "علم الكلام اليهودي"، 2018 هواري تواتي (محرّر)، **موسوعة الأنسنة المتوسطية الرقمية**– *Encyclopédie de l'humanisme of Méditerranéen*، (خريف) [دورية رقمية بالعربية والإنجليزية والفرنسية، عبر الموقع: http://www.encyclopedie-humanisme.com].

بلقزيز، عبد الإله. **نقد الخطاب القومي**، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

الجابري، محمد عابد. **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

ذكري، يحيى. **علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعاديا جاءون" نموذجًا**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2015.

الزحيلي، محمد والزحيلي، وهبة. " الأشعرية،" و"المعتزلة،" في: **الموسوعة العربية** (الموسوعة الرقمية). عبر الرابط: http://arab-ency.com.sy/detail/743/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A9

أبو ساحلية، سامي عوض. **ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيّين والمسلمين دراسة ووثائق**، بيروت: رياض الريّس، 2012.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق**، ترجمة محمد عصفور، بيروت ولندن: دار الآداب، 2022.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبرالية**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت ولندن: دار الآداب، 1997.

شوحط، إيلا حبيبة. "اليهود الشرقيون في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها اليهود". **مجلة الدراسات الفلسطينية** 9، العدد 36 (خريف 1998)، 105– 119.

صبحي، أحمد محمود. **في علم الكلام**. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

غودمان، مارتن؛ فان كرتن، جورج هـ.؛ كرتن، فان؛ فان روتن، جاك ت.أ.م. (محرّرون)، **إبراهيم في السرديات اليهودية – المسيحية – الإسلامية**، ترجمة د. نبيل فياض، تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2017.

غيرتز، كليفورد. **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب** وأندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادار، بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

القاضي، أحمد. "**الزمان ومسألة الخلق في ستة أيام: مذهب سعيد الفيومي كحالة دراسية**"، جامعة بير زيت، رسالة ماجستير، بير زيت، 2017.

موسى، محمد يوسف. **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، ط2 (القاهرة: دار الرسالة، 1945).

النجار، جيل. "اليهودي العربي: تاريخ العدو"، مقابلة معه أجراها وترجمها عبد الرحيم الشيخ ورنا بركات، **مجلة الكرمل الجديد**، العددان 3–4 (2012)، 123–169.

نورت، إد. "مخلوقٌ في صورة الابن: إسماعيل وهاجر"، عند: مارتن غودمان، جورج هـ فان كوتن، وجاك ت. أ.م. فان روتن (محرّرون)، **إبراهيم في السرديات اليهودية–المسيحية–الإسلامية: قراءة في حفرية في القرابة بين الأديان الإبراهيمية** (تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2017)، 83–96.

هادي حسن، جعفر. **تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر**، ط2. بيروت: العارف للمطبوعات، 2014.

بالعبرية

بشير، نبيه. "المنهج التوليفي في تفسير التوراة عند الحبر القرَّائي أبي يوسف يعقوب القرقساني (880–950 بالتقريب): التكوين 18: 1–19 كحالة دراسية،" رسالة ماجستير، دائرة الفكر اليهودي، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2009.

كوك، تسفي. **أحاديث الراب تسفي يهودا [كوك]– الجزء الثاني: أرض إسرائيل**، تحرير شلومو أبينير، القدس: د.ن، 2005.

بالإنجليزية

Astren, Fred. “Karaite Historiography and Historical Consciousness,” M. Polliack (ed.) *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden: Brill, 2003.

Astren, Fred. *The Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004.

Atabaki, Touraj. *Beyond Essentialism: Who Writes Whose Past in the Middle East and Central Asia?* Amsterdam: University of Amsterdam, 2003.

Bakhos, Carol. *Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab*, Albany, NY: State. University of New York Press, 2006.

Bashir, Nabih. "Jewish Kalām," *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), 4-12.

Ben-Shammai, Haggai. “Observation on the Beginnings of Judeo–Arabic Civilization”, D.M. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), *Beyond Religious Borders: Interactions and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press, 2012, 13-29.

Ben Shammai, Haggai "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics,” Meira Polliack (ed.), Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources (Leiden: Brill, 2003), 339–362.

Butbul, Sagit. "Translations in Contact: Early Judeo-Arabic and Syriac Biblical Translations,” D.M. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), D.M. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), *Beyond Religious Borders: Interactions and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press, 2012, 57-64.

Cohen, Gerson D. “German Jewry as a Mirror of Modernity,” *Leo Baeck Institute Yearbook* 20, 1975, ix-xxxi.

Drory, Rina. *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture* (Leiden: Brill, 2000).

Fontaine, Resianneand and Gad Freudenthal. *Latin into-Hebrew: Texts and Studies- (2 vols.*). (Boston and Leiden: Brill ,2013).

Frank, Daniel and Leaman, Oliver (eds). *History of Jewish Philosophy* (London and New York: Routledge, 2005).

Freidenreich, David. “The Use of Islamic Sources in Saadiah Gaon's Tafsīr of the Torah,” *The Jewish Quarterly Review* XCIII(3-4), 2003, 353-395.

Freudenthal, Gad. “Science and Philosophy in Ashkwnazi Culture: Rejection, Toleration and Accommodation”, In *Simon Dubnow Yearbook Institute Yearbook Göttingen* (Vandenhoeck and Ruprecht, 2009).

Fuchs, Stephan. *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

Grypeou, Emmanouela and Spurling, Helen. *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (Leiden: Brill, 2013).

Kook, Tzvi Yehuda Ha-Cohen. *Torat Eretz Yisael*, Commentary by David Samson (Jerusalem: Torat Eretz Yisael Publications, 1991).

Kraemer, Joel. “The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy: In Memory of Franz Rosenthal,” D. Frank & O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Kristen, Urban. “Isaac and Ishmael: Opportunities for Peace Within Religious Narrative”, *Journal of Religion, Conflict and Peace*, 2009. http://www.religionconflictpeace.org/volume-2-issue-2-spring-2009/isaac-and-ishmael

De-Lamater, John D. and Hyde, Janet Shibley. "Essentialism vs. Social Constructionism in the Study of Human Sexuality," *The Journal of Sex Research* 35(1), 1998, 10-18.

Noort, Edward. "Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar," Martin Goodman, George H. van Kooten, Jacques T.A.G.M. van Ruiten (eds.), *Abraham, The Nations, and the Hagarites- Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (Leiden: Brill, 2010), 33-44.

Pinker, Aron. "The Expulsion of Hagar and Ishmael (Gen 21:9-21)," *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6(1), 2009, 1-24.

Sacks, Rabbi. "How Perfect Were The Matriarchs and Patriarchs? (Lech Lecha 5775)" (2014). https://rabbisacks.org/perfect-matriarchs-patriarchs-lech-lecha-5775.

Sayer, Andrew. "Essentialism, Social Constructionism, and Beyond," *Sociological Review* 45(3), 1997, 453–487.

Sirat, Colette. "The Mutakallimun and Other Jewish Thinkers Inspired by Muslim Theological Movements." C. Sirat (ed.), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Shohat, Ella. "Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews," *Social Text* 21(2), 2003, 49–74.

Stroumsa, Sarah. "The Muslim Context," Steven Nadler and T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Thompson, John. "Hagar, Victim or Villain? Three Sixteenth-Century Views," *Catholic Biblical Quarterly* 59(2), 1997, 213-233.

Werblowsky, Zwi. *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World* (London: Athlone Press, 1976).

Wiesel, Elie. "Ishmael and Hagar," Joseph A. Edelheit (ed.), *The Life of Covenant: The Challenge of Contemporary Judaism: Essays in Honor of Herman E. Schaalman* (Chicago: Spertus College of Judaic Press, 1986), 235–249.

Zawanowska, Marzena. *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli The Karaite on The Abraham Narratives (Genesis 11: 10- 25: 18): Edition and Introduction* (Leiden and Boston: Brill, 2012).

ملحق

المخطوطات بالعربية

المخطوطة الأولى، القرقساني

34 ب

1- إلى عصر موسى شبيه بالعجلة [145] التي لم تصلح للولادة والرضاع وقول ועז

2- משלשת [146] أراد أن من أيام موسى إلى آخر أيام الأنبياء كانو

3- شبيه بالعنز التي قد ولدت وأرضعت إذ كانت الفرائض كملت

4- وتممت على يد موسى فأما איל משלש [147] فزعموا أنه أراد بعد

5- انقطاع النبوة وزعموا أن قوله תנור עשן وما بعده أراد الجالية [148]

6- وهذا تأويل لا يليق وإنما ذكرته لئلا أخلف شيئًا مما تأدى

7- إليّ مما قيل في هذه القصة: ישפט יוי ביני וביניך [149] إن سأل سائل

8- فقال إذا كانت سارة هي التي دفعت إلى إبراهيم الأمة وبإرادتها

9- اتخذها وتزوج بها من غير أن يطلب ذلك وإنما هي كانت الم

10- المبتدئة به فكيف استجازت تستحكم[150] عليه فإن الجواب هو

11- أنها دفعت هاجر إلى إبراهيم ولم تقدر أنه يجري عليها منها

12- استخفافٌ وهوان فلمّا أهانتها وجازتها على الإحسان

13- بالأسية[151] غلظ ذلك عليها وأرادت من إبراهيم أن يغيّر ذلك

14- وينكره فيجوز أن يكون قولها ישפט יוי منطوي تحته أن أنت

---

145 أنثى العجل.

146 "عنزة ثلاثية"، أي تبلغ من العمر 3 سنوات (التكوين 15: 9). قال الحاخام يشوع: أخذ إبراهيم سيفه وقسمهم ، كل واحد إلى قسمين، كما قيل: "وأخذ له كل هذه ، وقسمهم في الوسط" (التكوين 15: 10). لولا حقيقة أنه قسمهم لما كان العالم قادرًا على الوجود، بل لأنه قسمهم أضعف قوتهم، وجلب كل جزء مقابل ما يقابله، كما يقال، "وهو كل نصف على الآخر "(المرجع نفسه). وظل الحمام الصغير حيًا، كما قيل: "أما الطير فلم يقسم" (المرجع نفسه). ومن ثم قد تعلم أنه لم يكن هناك أي طائر آخر إلا حمامة صغيرة. نزل عليهم الطير الجارح || لتفريقهم وتدميرهم. "الطائر الجارح" ليس سوى داود بن يسى، الذي يُقارن بـ "الطائر الأرقط الجارح"، كما يقال، "هل تراثي بالنسبة لي كطيور الجارحة الأرقط؟" (ارميا 12: 9).

147 "تنور دخان" (التكوين 15: 17).

148 جالية بني إسرائيل

149 "يقضي الرب بيني وبينك"، (التكوين 16: 5).

150 استحكم عليه الشَّيءُ: التبس، معجم المعاني الجامع.

151 المقصود: الإساءة.

15- لم تغير وكان هذا من صلاحها إذ قد كان يتهيّأ لها لمّا
16- رأت ذلك منها أن تسيء إليها إذ هي مولاتها فلم تفعل
17- ذلك إلا عن إذن السيد فلما سمع ذلك منها أعطاها أكثر
18- مما طلبت بأن أطلق يديها فيها واعترف لها بأنها
19- أمتها وإن كانت قد صارت امرأته وإذ كان امتناع
20- سارة من الأسية بها إنما كان لهذه العلة من أنها
21- قد صارت امرأة إبراهيم فلمّا أطلق يدها فيها أشقتها
22- حتى هربت فأمّا قول الملاك لها אי מזה באת [152] فإنه
23- لمسألتها [153] ليس ذلك جهلا منه بها من أين جاءت وإنما ذلك
24- افتتاح كلام نظير قوله לאדם איכה ولذلك نظائر كثير قد
25- قدمنا ذكرها في غير هذا الموضع: وقوله لها הרבה ארבה את
26- זרעך [154] فليس ذلك قول عن نفسه إذ كان ليس الملاك هو الذي يكثر
27- نسلها وإنما ذلك قول عن الله الذي هو يكثر النسل نظير قول الملاك
28- ليعقوب אנכי האל בית אל [155] وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى
29- في الرد على من قال بالملاك وذلك في المقالة الثالثة من القول على

35- أ

1- الفرائض: وأمّا قوله והוא יהיה פרא אדם [156] فإنه أراد به كون أولاده
2- الذين هم الأعراب والبوادي ومأواهم في البراري وهو كان المبتدئ
3- لذلك لقوله וישב במדבר פארן [157] ويقول כערבי במדבר [158] ويقول ידו בכל [159] يريد
4- بذلك أن أولاده الذين هم مملكة العرب يكون بينهم وبين جميع
5- الخلق ملاحم وحروب: وقد قيل في ذلك أيضًا إنه أعني إنه
6- في أول الأمر ما دام المُلك له تكون يده في كل أحد أي إنه

---

[152] "من أين أتيت" (التكوين 16: 8).
[153] المقصود لمسألتها.
[154] " وأكثر نسلك تكثيرًا" (التكوين 22: 17).
[155] "إله بيت إيل حيث مسحت عمودا" (التكوين 31: 13).
[156] "سيكون رجلًا وحشيًا" (التكوين 16: 12).
[157] "وسكون في برية فاران" (التكوين 21: 21).
[158] " كأعرابي في الصحراء" (إرميا 3: 2).
[159] "يده على كل واحد" (التكوين 16: 12).

7- يقهر جميع الخلق فإذا وافى وقت أجله ظفر به كل أحد وصار

8- يد الخلق فيه: ועל פני כל אחיו ישכן [160] يعني أن نزوله ومأواه يكون

9- حوالي ولد إسحق وولد قطورة الذين هم إخوته: ويقال إنه أعني

10- تنقل البادية ورحيلهم من موضع إلى موضع وإن ليس لهم موضع

11- معروف فهم ينزلون بحضرة كل أحد ويقول וישכנו מחוילה עד

12- שור וג'[161] : وتقرأ שם יוי يجوز أن يكون ذلك راجع إلى الملاك المخاطب

13- لها ويجوز أن يكون أعنت الله المخاطب لها على يد الملاك على

14- ما قدمنا من أن خطاب الملاك لها كان عن الله جل وعز وقد

15- قيل في قولها שם יוי إن ذلك كان صلاة معناه שם יוי نظير

16- قوله ויקרא שם אברם בשם יוי [162] مثل قوله ליוי קראו בשמו [163]אתה

17- אל ראי أي الذي تجليت علي הגם הלם וג'[164] وذلك استفهام واعتراف

18- بما قد ورد عليها وجلالة ذلك الأمر وما قد صار لها به

19- من الشرف أي هل كان مقداري وأنا أمة أن أرى مثل هذا

20- الأمر العظيم وأن ملاك[165] تجلّى لي من عند الله وأن الله رآني

21- من بعد ورأى ضعفي: وقولها ראי معناه منظور ويقال ناظري

22- وقال قوم آخرين[166] إن قولها הגם הלם [167] تعلم أني لم أرى[168] هذا هو

23- الذي אל ראי مواجها وإنما رأيت وראה الذي هو قدرته وذلك

24- نظير لقول الله لموسى וראית את אחרי ופני לא יראו [169]وقد يسأل

25- الناس عن قوله ויאמר לה מלאך יוי[170] 4 مرات ما العلة في ذلك ولو قال

26- ויאמר לה مرة واحدة ثم نسق على ذلك جميع القول كان ذلك

27- يغني عن إعادتها مرات قلنا إن هذه الأربعة مرات إنما

28- فيها فضل مرة واحدة وذلك أنه قال أولا ויאמר הגר שפחת

---

[160] وعليه وأمام جميع إخوته يسكن" (التكوين 16: 12).

[161] "وسكنوا من حويلة إلى شور إلخ" (التكوين 25: 18).

[162] "دعا هناك إبراهيم باسم الرّب" (التكوين 13: 4).

[163] "أحمدوا الرب.. إلخ" (المزامير 105: 1).

[164] "فدعت باسم الرب." (التكوين 16: 13).

[165] الأصح: ملاكًا.

[166] الأصح: آخرون.

[167] "ههنا أيضًا" (التكوين 16: 13).

[168] الأصح: أرَ.

[169] ثُمَّ أَرْفَعُ يَدِي فَتَنْظُرُ وَرَائِي، وَأَمَّا وَجْهِي فَلاَ يُرَى». (الخروج 33: 23).

[170] "فقال لها ملاك الرب" (التكوين 16: 9).

29- שרי[171] فأجابته بقولها מפני שרי גברתי[172] فاحتاج أن

35 ب

1- يعاود ويقول ויאמר לה מלאך יוי שובי אל גברתך[173] ثم ויאמר

2- לה מלאך יוי הרבה ארבה[174] إذ كان لما قال והתעני תחת ידיה[175]

3- قد انقطع القول فاحتاج أن يعاود فيقول ויאמר לה وذلك

4- كمن يقول إن فلان قال لفلان كذى وكذى فإذا انقطع القول

5- قال ثم إن فلان قال أيضًا قال لفلان وبقي الفضل في قوله הנך

6- הרה[176]على الظاهر والمعنى في ذلك هو أن الملاك لما قال لها

7- عن الله הרבה ארבה عاود بأن قال لها הנך הרה واللغة

8- تستعمل مثل هذا وذلك على سبيل ما قدمناه من التمثيل

9- ויהי אברם בן תשעים שנה וג'[177] هذه القصة أذكر فيها بما

10- أمر الله به إبراهيم من الختانة التي لم يكن أمر بها

11- إلى هذا الوقت وابتدأه قبل الأمر بها بأن قال له התהלך

12- לפני והיה תמים[178] ليس أنه قبل ذلك لم يكن سالك ومنطلق في طاعته

13- أي لم يكن صحيح تام بل قد كان على غاية الكمال في الطاعة والصحة

14- والتمام وإنما أعنى (أعني) بذلك أي أريد أمرك بأمر غير ما

15- أمرتك به أولا فإذا فعلته كنت تاما صحيحًا وكذلك

16- لأمره بعد ذلك بأمر آخر كان بفعله إياه يكون تام[179]

17- صحيح وذلك أن كل من أمر بفريضة واحدة أو بألف فريضة ثم

18- فعل ما أمر به قليل كان ذلك أو كثير فإنه طائع كامل

19- صحيح تام فإن أضيف إلى ذلك شيء آخر من الافتراض لم يكن المأمور

20- طائع ولا صحيح تام[180] إلا بفعل الزيادة قليل كان ذلك أيضا

---

171 فقالت هاجر جارية سارة" (التكوين 16: 8).

172 "من وجه مولاتي ساراي" (التكوين 16: 8).

173 " فقال لها ملاك الرب ارجعي إلى مولاتك" (التكوين 16: 8).

174 "لها ملاك الرب تكثيرًا أكثر" (التكوين 16: 10).

175 "واخضعي تحت يدها" (التكوين 16: 9).

176 "أنت حامل" (التكوين 16: 11).

177 " ولما كان ابرام ابن تسع وتسعين سنة" (التكوين 17: 1).

178 "سر أمامي وكن كاملًا" (التكوين 17: 1).

179 الأصح: تامًا.

180 الأصح: طائعًا، ولا صحيحًا، تامًا.

21- أم كثير[181] فمن أبى هذا القول وزعم أن إبراهيم لم يكن قبل هذه

22- الختانة المنصوص عليها بأنها كانت وله تسعة وتسعين سنة

23- صحيحًا تامًا فقد زعم أنه كان ناقصا عاصيا وهذا تكذيب

24- الكتاب وطعن على السيد المفضل المشرف في كل موضع من

25- الكتاب وأي شيء أعجب من قول من يزعم أن هذه ختانة ثانية لأن

26- الأولى لم تكن على ما يجب إذ كان الذي ختنه أولا أو لم يكن صالحا

27- تاما ولو كان ذلك كذلك فلم أراد يتأخر هذه المدة الطويلة

28- التي هي قريب من ماية سنة وقد كان بحضرته מלכי צדק והוא

29-כהן לאל עליון[182] ومن هذا الذي ظهر وحدث من هذا الوقت ممن لم

36 أ

1- يكن وأليس قد كان سام (سام بن نوح) أيضًا حاضرا وقد كان أيضا مع نوح ثمان

2- وخمسين سنة وهل هذا القول إلا بهت من قائله ولولا أني

3- قد تقدمت في استيفي (استيفاء) القول في الرد على من أثبت قدم جميع

4- الفرائض وذلك في المقالة الرابعة من كتاب الأنوار لذكرت

5- من ذلك ههنا جزوا غير أني قد أحكمته هناك: فإن أدعو

6- في امتناعه عن ختانة نفسه أربعة وعشرين سنة من دخوله

7- إلى أرض الشام وإلى هذا الوقت أن ذلك كان لعلة أو لعائق فما

8- الذي منعه من ختانة ابنه إسماعيل مع جميع عبيده ومولدي

9- بيته وليس هذا من أدل دليل على بطلان ما يدعون وأن الختانة

10- لم يؤمر بها إلى هذا الوقت فأما ما أدعوه من قول המול ימול

11- وأن معناه المختون يختن فقد أرينا فساد ذلك من نفس اللغة

12- وأن قوله המול إنما هو اختتان يختن وذلك مثل זכר תזכור[183] ذكر

13- تذكر ومثل ذلك كثير قد شرحناه في موضعه وبعد أن فرغ من

14- الختانة أخذ أن يبشره بالولد الذي قد يكون له من سارة وما

15- يخرج منه من الملوك والأمم: ויפל אברהם על פניו ויצחק[184] فخر

16- ساجدًا فرحًا شاكرًا على ما سمعه وقوله הלבן מאה שנה יולד[185]

---

181 الأصح: كثيرًا.

182 "ملكي صادق وكان كاهنًا لله العليم" (التكوين 14: 18).

183 تعبير توراتي مثل ما ورد.

184 "وسقط إبراهيم على وجهه ويضحك" (التكوين 17: 17).

185 "وقال في قلبه هل يولد لابن مئة سنة" (التكوين 17: 17).

17- ليس ذلك استفهام وتنكير بل هو جزم بأن ابن ماية سنة قد يولد
18- فأما سارة فهل يجوز أن تلد ولها تسعين سنة وليس ذلك أيضًا
19- منه إنكار أن يكون الله قدر على ذلك بل تعجبا بأن هذه آية
20- معجبة وأن الله يفعل به ذلك تفضلًا عليه وعليها بعد الاياس (اليأس)
21- فإن قال قائل إن الكتاب يقول فيه ויצחק كقوله في سارة ותצחק שרה
22- فلم عدلت سارة على ضحكها ولم يعدل إبراهيم على ضحكه إذ كانا
23- جميعا قد أظهرا التعجب عن ذلك الأمر بل ظاهر قول إبراهيم
24- في ذلك أغلظ إذ يقول ואם שרה הבת תשעים שנה תלד[186] فظاهر
25- هذا القول ظاهر استفهام ونكير وهي إنما قالت אחרי בלתי
26- היתה לי עדנה ואדוני זקן[187] وظاهر هذا القول إنما هو من ثبات
27- وليس منكر فسنجيب عن هذه المسألة في قصة ותצחק שרה: وقول
28- לו ישמעל יחיה לפניך[188] فإن ظاهره يوهم الجهال أن ذلك منه
29- قله يقين بما أخبره به من ولادة سارة كما قد يستعمل
36 ب
1- في جاري العادة بأن من وعدنا بأمر عظيم ثمّ لم نصدق به بأنّه
2- يقول ليت يكون ما هو دون هذا فإنه إذا قال ذلك فإنما يدل ذلك
3- لامتناع ما وعد به من نفسه واستحالة عنده وليس الأمر
4- في قول إبراهيم ذلك على سبيل ما يتوهم عليه بل إنما كان ذلك
5- منه طلبا للزيادة فيما وعده به بأن ينضاف إلى ذلك أيضا
6- حيوة إسماعيل يؤكد ذلك قول الباري له بعد ذلك ולישמעל שמעתיך[189]
7- فقول שמעתיך إعلامٌ بأن الذي قاله إنمّا كان مسألة وطلب
8- وجميع ما كان منه من ذلك فإنما كان تواضعًا وصلاحًا
9- واستقلالًا لنفسه وإنه غير مستحق لما يفعله به من
10- هذه الآيات والمعجزات والخيرات إذ يقول ואנכי עפר ואפר[190]
44 أ

[186] "وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة" (التكوين 17: 17)
[187] "ابعد فنائي يكون لي تنعم وسيدي قد شاخ" (التكوين 18: 12)
[188] "ليت إسماعيل يعيش أمامك"، (التكوين 17: 18)
[189] "اما اسماعيل فقد سمعت لك" (التكوين 17: 20)
[190] "وأنا تراب ورماد.." (التكوين 18: 27)

22- מי מלל לאברהם[191]
23- وفي ذلك قولين[192] أحدهما أن ذلك على جهة التعجب أي من كان
24- يقول لإبراهيم أن سارة ترضع بنين والثاني تذكير لما قال
25- له الملاك وبشره به لإبراهيم من ولادة إسحق وقول והנה
26- בן לשרה אשתך[193] ותרא שרה את בן הגר המצרית מצחק[194]
27- أخبر أن سارة لما رأت إسماعيل يلعب كرهت ذلك فدل
28- ذلك أنها رأت من لعبه ما هو مكروه في الدين فلذلك
29- كرهته وليس تأمن أن يتربى ابنها معه فيتعلم
44 ب
1- ويألف ذلك اللعب المكروه فيقطعه ذلك عن تعليم ما يجب عليه
2- تعليمه كما قال חנוך לנער על פי דרכו **ואיצ'א** יסר בנך[195] فلذلك
3- طلبت طرده ومباعدته من إسحق: ولولا أن ذلك كذلك لم يرضى[196] الباري
4- جل وعز بما طلبته من طرده فكان في أمره لإبراهيم ما دل على
5- ما قلناه بأن ذلك اللعب كان لعب منكر مكروه[197] من الدين وأنه
6- بفعله الخطأ لم يستحق أن يرث مع إسحق ويعلم أن إسحق هو
7- الذي يتبع طرائق أبوه المحمودة فلذلك قال له כי ביצחק
8- יקרא לך זרע [198] يعني نسل يشبهك: وذلك أن إسماعيل كان في ذلك
9- الوقت قد قارب العشرين سنة إذ كان له عند ولادة إسحق أربعة[199]
10- عشرة سنة وإلى أن فطم إسحق بلغت سنتين أُخر ويجوز أن يكون قد
11- مضى له بعد الفطام مدة أخرى فلذلك وجب عليه الطرد عند
12- اللعب المكروه שם על שכמה ואת הילד[200] وقول ואת הילד لم يرد
13- أنه حمل الولد على كتفها وإنما ذلك يقتضي ما بعده من قول

---

[191] "من قال لإبراهيم" (التكوين 21: 7).
[192] الأصح: قولان.
[193] "ويكون لسارة امرأتك ابن" (التكوين 18: 10).
[194] "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح" (التكوين 21: 9).
[195] "رب الولد في طريقه فمتى شاخ أيضا لا يحيد عنه" (الأمثال 22: 6).
[196] الأصح: لم يرضَ.
[197] الأصح: لعبًا، منكرًا، مكروهًا.
[198] لانه باسحق يدعى لك نسل (التكوين 21: 12).
[199] الأصح: أربعَ.
[200] واضعا إياهما على كتفها والولد (التكوين 21: 14).

14- וישלחה أي أنه طرد الجميع: ותרא באר מים[201] وفي ذلك معنيين[202] أحدهما

15- يجوز أن يكون سبب[203] لها، واخترع تلك البئر في ذلك الوقت ويكون في

16- ذلك حياة ابنها ليتم قولها אשימנו (عظيمة) والثانية يجوز أن يكون كانت

17- تلك البئر بالبعد منها فأحد بصرها بقوة حتى أدركتها

18- ومضت إليها وظاهر القول على هذا يدل وقد قيل أن الله جعل

19- له آية وعلامة ليوجب عليه الحجّة وإنه إن اتبع أباه

20- إبراهيم في الطاعة أن لا يخليه من فرجه وكذلك ذريته

21- قالوا كذلك احتج على ولده وذلك في قصة מַשָּׂא בַּעְרָב[204] إذ يقول

22- לקראת צמא התיו מים [205]: רִבה קֶשֶׁת [206] يقال صبي قوّاس من اشتقاق

23- لغة الأرمني רביא صبي: ويقال رامي القوس معنى ذلك רומה

24- רמה בים [207] رما יסבו עליו רביו رماته وقد قيل إن هذا

25- القول يدل على أن لعبه كان لعب مكروه وذلك لميله على رمي

26- القوس وأسباب الحروب..

المخطوطة الثانية

التفسير العربي للمعلق القرّائي يافث بن عيلي، في الروايات الإبراهيمية، تحقيق وتحرير: مارزينا زاوانوفسكا[208]

(16: 1) وَأَمَّا سَارَايُ امْرَأَةُ أَبْرَامَ فَلَمْ تَلِدْ لَهُ. وَكَانَتْ لَهَا جَارِيَةٌ مِصْرِية اسْمُهَا هَاجَرُ،

---

[201] فأبصرت بئر ماء (التكوين 21: 19).

[202] الأصح: معنيان.

[203] الأصح: سببًا.

[204] "وحي من جهة بلاد العرب" (اشعياء 21: 13).

[205] "هاتوا ماء لملاقاة العطشان" (إشعياء 21: 14).

[206] "وكان ينمو رامي قوس" (التكوين 21: 20).

[207] "طرحهما في البحر" (الخروج 15: 21).

[208] في هذا الكتاب المتخصص، نرى تحقيقًا مما جاء لدى المفسر القرّائي يافث بن عيلي، فالكاتبة حققت المخطوطة وقامت بتحريرها، أخذت مما جاء من هذه الكاتبة، إذ أبقت على الخط العبري لكن باللغة العربيّة، لاحظتُ بعض الأخطاء النحويّة، ربما لأن الباحثة ليست عربيّة، فبالتالي سقطت منها بعض الحروف والكلمات في غير موضعها، سأترك هنا التحقيق باللغة العربيّة، أما العبرية – العربيّة بإمكانكم إيجادها في كتابها في قائمة المصادر.

لما تيقنت ساراي أن ليس بد من أن تكون لإبراهيم زرع يرث أرض كنعان علمت أن العقروت هو فيها لا في إبرام فلم تستحل عليه السلام أن تمنعه عن الزوجة ليكون له نسل ولا أرادت طلاقه بل من فضلها ودينها عرضت عليه وسألته مسألة أن يكون يأخذ جاريتها ليكون له نسل متعلق بها بما قالت אולי אבנה ממנה[209] فلذلك نسق هذا الفضل إلى الفصل المتقدم. وقوله ולה שפחה מצרית ושמה הגר[210] يدل على أن هاجر كانت جاريتها دون إبرام. فيشبه أن فرعه وهبها لها فلذلك قال שפחה מצרית[211] ويفيدنا أنه قد يكون للمرأة ملك وهي تحت الزوج ليكنه يكون هذا بعد دخولها إليه يحصل لها مال وعقار من بعد حصولها إما ميراث وأما هبة فهو لها دونه فليس له يأمر فيه ولينهى دون أن تطلق له هي وذكر اسمها أنه هاجر حتى كل ما ذكر هذا الاسم علمنا أنه يشير به إلى خادمة ساراي يمكن أن قد كان لها خادمة غير هاجر لكنها اختارتها لما شاهدته من دينها وإكرامها لها فإن لولا أنها كانت على غاية الدين لما رضي بها إبرام ولا اختارتها هي لابرام. ومما يدلنا على إكرامها لها قوله ותרא כי הרתה ותקל גברתה בע[212] فدل على أن السخف تحت عند الحبل. ولو كان السخف قبل الحبل لما ذكرت` ذلك عند الحبل وقالت لإبرام חמסי עליך[213] وتمام القول

(16 :2) فَقَالَتْ سَارَايُ لأَبْرَامَ: «هُوَذَا الرَّبُّ قَدْ أَمْسَكَنِي عَنِ الْوِلاَدَةِ. ادْخُلْ عَلَى جَارِيَتِي لَعَلِّي أُرْزَقُ مِنْهَا بَنِينَ». فَسَمِعَ أَبْرَامُ لِقَوْلِ سَارَايَ.

(16 :3) فَأَخَذَتْ سَارَايُ امْرَأَةُ أَبْرَامَ هَاجَرَ الْمِصْرِيةَ جَارِيَتَهَا، مِنْ بَعْدِ عَشْرِ سِنِينَ لإِقَامَةِ أَبْرَامَ فِي أَرْضِ كَنْعَانَ، وَأَعْطَتْهَا لأَبْرَامَ رَجُلِهَا زَوْجَةً لَهُ.

فأخذت ساري زوجة إبرام هاجر المصرية أمتها من انقضاء 10 سنين لجلوس إبرام في أرض كنعان

---

[209] (التكوين 16: 2).

[210] (التكوين 16: 2).

[211] (التكوين 16: 3).

[212] (التكوين 16: 4).

[213] (التكوين 16: 4)، ظلمي عليك.

قولها הנה נא עצרני יי[214] هو مقدمة لإعطائها هاجر ومعناه أنه لو كانت غير عاقرة

لم تحتج تستحسن عن مسألة בא נא אל שפחתי. ومن قوله הנה [נא] עצרני نعلم

أنها كانت متيقنة أنها عاقرة ونسبت هذا الفعل إلى رب العالمين فدل ذلك

على قوة إيمانها. ولم يفسد إيمانها طول مقامها في بلد حران الذين هم

صابئة وينسبون هذا الأفعال إلى الكواكب. وبمثل هذا القول قال يعقوب عليه السلام

אשר מנע ממך פרי בטן[215] وقول المدوّن ויפתח את רחמה[216] فنسب فتح الرحم

إليها كما نسب إليه سده وغلقه | وكما قال في حنه ויי סגר בעד רחמה[217] . وجمع

هو عز وجل الضربين في قول واحد كقوله אם אני המוליד ועצרתי[218] وقولها בא נא

هو على سبيل المسألة له ولعلمها محبة لها أنه يميل إليها ويعطيها

(16: 5) فقالت ساري لإبرام الجور على من جهتك أني نعلت أمتي في حصنك فنظرت أنها جبلت وسخفت عندها

يحكم رب العالمين بيني وبينك

بعينيها هو قول لما رأت ساري فعل هاجر انتظرت أن ينكر ذلك إبرام لأن هاجر لما رأت أنها حبلت

كبرت نفسها عليها لا سيما وقد سمعت مواعيد الله لإبرام فوقع لها

أن سائر ما وعد به إبرام هو لنسلها. فأسخفت بقدر ستها فلم تقدر تحاط

بها بشيء من جهة الولد. فأرادت أن ينكر ذلك إبرام ويقومها لها حتى تعود

إلى رسمها الأول. فلما لم تر إبرام ينكر ذلك قالت له חמסי עליך تعني به

الظلم هوذا يجري علي من هاجر من لأنها تحتج عليَّ من جهتك. وقيل أيضا

أنها أرادت به هذا الطلب الذي يجري عليي يجب عليك إزالته لأنها تخالفني

حق بما شهد الكتاب. وقولها ישפט יי ביני וביניך تعيد به أن أنت لم تغيير

من جهتك ولا يمكنها تخالفك فيجب عليك إزالتها. وقولها وأقل هذه الحال. ومن قولها ישפט י

---

[214] التكوين 16: 3.

[215] التكوين 30: 2 – أَلَعَلِّي مَكَانَ اللهِ الَّذِي مَنَعَ عَنْكِ ثَمَرَةَ الْبَطْنِ؟

[216] التكوين 30: 22 – وَسَمِعَ لَهَا اللهُ وَفَتَحَ رَحِمَهَا.

[217] صموئيل الأول 1: 6 – لكن الرب كان قد أغلق رحمها.

[218] إشعياء 66 : 9 – هَلْ أُغْلِقُ الرَّحِمَ؟

علم أن هذه الباب يمكنني مطالبتك به على يدي أحد بني آدم. وإنما الباري الذي يشرف بيني وبينك فيعلم أني غير طالبة لها وهي متعدية لي والإنكار في هذا هو إليك. فإن لم تنكر أنت عليها فلا شك في أن الله يحكم بيني وبينك. ليس هذا القول دعاء وإنما هو وصف لا غير

(16: 7) فوجدها ملك رب العالمين على عين الماء في البرية على العين التي في طريق الغفار

لما علم الله ما في نفسها بعث الملاك إليها لكرامة إبرام وسارة فقال
لها قول وبخّها به فيزول ما كانت تظنه. وقوله על העין בדרך שור يفيد أنها
قصدت طريق مصر لوجهين. أحدهما أنها قصدت بلادها. والثانية قالت أنه من ثم
يطلبني أرام. فلما توسطت البر وهو نصف الطريق وافاها الملاك فخاطبها بهذه المخاطبة

(16: 8): قال أي هاجر أما ساراي من أي موضع جئت وإلى أين تقصدين تسيرين فقال من قدام ستي ساري أنا

هاربة

افتتح بأن قال لها هاجر جارية ساري ليوقع في نفسها قبح فعلها أنها

مملوكة ساري فما سبيلها أن تهرب وتضييع مال ساري. وبعد أن أوقع هذه المعنى

في نفسها وأعلمها أنه كبير بها فقال אי מזה באת[219] استفهام للكلام بما

قلنا في قوله לאדם איכה وقول לקין אי הבל אחיך [220]. فلما سمعت قول الملاك

هاجر جارية ساري فلم يمكنها تنكر فأصدقتها بالقول فقالت من قدام ساري ستي
فقرت. بالحق وأجابتها عن سؤالها لها أين كانت. وأمسكت عن جواب سؤلها" وإلى أين تذهبين
لتنظر ما يقول لها لأنها فزعت تقول إني مارة إلى مصر ولأنها لا تأمن يبعث إليها بالرجوع.

21 :1 ورب العالمين افتقد[221] سارة كما قال وفعل الله مع سارة كما خاطب:

21 :2 فحبلت وولدت سارة لإبراهيم ابن لشيخوخته للوقت الذي خاطبه رب العالمين.

قوله يهوه بواو (ورب) يحتمل قولين. أحدهما هو على رسم واوات النسق (العطف) لأنّها أخبار منتسقة. والثاني إضافة إلى ما تقدم من الفصل المتقدم من العناية بها.

---

[219] التكوين (16: 8) مِنْ أَيْنَ أَتَيْتِ؟

[220] التكوين (4: 9) لقايين أين هابيل أخوك؟

[221] افتقد بمعنى تفقّد وزار كما نستدل من معنى الكلمة العبرية פקד المترجمة هنا.

وقوله פקד את שרה يريد بـ פקידה בהריון (افتقدها بالحمل) لأنها كانت עקרה (عاقرًا). وقوله ויעש יי يريد به سلامة الحمل والولادة وقد شرح ذلك في الأفسوق[222] الذي بعده لقوله ותבר ותלד. وقال כאשר אמר כאשר דבר لأن الوعد قد سبق بذلك. ويحتمل أيضًا أن يكون كرر القول من حيث إن الوعد كان في دفعتين دفعة إلى إبراهيم كقوله אבל שרה| אשתך וג' [223] ودفعة على يد الرسول كقوله למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן[224] وقوله למועד אשוב דבר يريد به أنّه لم يتأخر الوعد عن الحد الذي حده الله وهو قوله אשר תלד לך שרה למועד הזה ב' בא'.[225]

(3 :21)

"ودعا إبراهيم اسم ابنه المولود له الذي ولدته له سارة إسحق": فسمى ابراهيم اسم ابنه الذي ولد له الذي ولدت له سارة إسحق.

فعل كما أمره الله וקראת את שמו יצחק[226] نظير ما سمى إسماعيل (عليه السلام) الملاك لهاجر וקראת שמו ישמעאל[227]

(4 :21)

"وختن إبراهيم إسحق ابنه وهو ابن ثمانية أيام كما أمره الله": ختن إبراهيم إسحق ابنه ابن 8 أيام كما أمره رب العالمين:

عرف أنه امتثال أمر الله له ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר[228]. فيمكن أنّه أول مختون| ختن ابن ثمانية أيام. ولذلك لم يذكر نظيره في سائر أولاد إبراهيم. فإسماعيل فقط لم يختن ابن ثمانية أيام. وأما بنو قطورة ختنوا أبناء ثمانية أيام.

(כא 5)

"وكان إبراهيم ابن مئة سنة حين ولد له إسحق ابنه": وإبراهيم ابن مئة سنة عند توالد إسحق له: بأن وعد الله له وهو ابن 99 سنة إلى أن ولد إسحق استوفى 100 سنة.

---

[222] الأفسوق بمعنى الجملة التوراتية، وقد عرّبها المفسّرون وغيرهم من اليهود العرب واستخدموها في لهجاتهم.

[223] "فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابنا وتدعو اسمه إسحق وأقيم عهدي معه عهدا أبديا لنسله من بعده" (التكوين 17: 19).

[224] "في الميعاد ارجع إليك نحو زمان الحياة ويكون لسارة ابن" (التكوين 18: 14).

[225] "ولكن عهدي أقيمه مع إسحق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية" (التكوين 17: 21).

[226] .. تدعو اسمه إسحق.." (التكوين 17: 19).

[227] (التكوين 16 :11) "... وتدعين اسمه إسماعيل".

[228] "ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر..." (التكوين 17: 12).

(21: 6– 7)

(6) "وقالت سارة قد صنع إلي الله ضحكا كل من يسمع يضحك لي": فقالت سارة فرح عمل لي رب العالمين كل السامع يفرح لي

(7) "وقالت من قال لإبراهيم سارة ترضع بنين حتى ولدت ابنا في شيخوخته": ثم قالت من قال لإبراهيم أرضعت البنين سارة لأني ولدت ابن لشيخوخته:

هذا القول قالته سارة إلى سبيل | الشعر. فقالت راحيل אָסַף אֱלֹהִים אֶת־חֶרְפָּתִי[229] وأيضًا أني علمت أن لي ولدًا يتسلم أرض إسرائيل مع سائر المواليد الذي وعد الله لإبراهيم. وقولها כָּל־הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק־לִי[230] يشير به إلى أهل بيت إبراهيم وسائر من يولد به مع سائر مسالميه وقولها מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם[231] تعني من كان يقول هذا القول ويرجوه لي. وقوله הֵינִיקָה בָנִים[232] يمكن أنها كانت ترضع أولاد النساء لغير لبنها أو لأن النساء يطلبن يرضعن أولادهن من ثدي سارة ليكون إسحق يعنى بهم/ويحبهم/ لأنهم رضعوا من ثديها.

(21: 8–13)

(8)" فكبر الولد وفطم وصنع إبراهيم وليمة عظيمة يوم فطام إسحق": وكبر الغلام وفطم وعمل إبراهيم صنيعًا عظيمًا في يوم فطام إسحق:

فعل هذا على رسم الزمان فعمل صنيعًا عظيمًا| ودعى الناس فيه ليكون أعظم للسرور والفرح.

(9) "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح": فنظرت سارة ابن هاجر المصرية التي ولدت لإبراهيم متسحيق:

(10) فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها؛ لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحق: فقالت لإبراهيم اطرد هذه الأمة وابنها فإنه لا يرث ابن هذه الأمة مع ابني مع إسحق:

اختلف الناس في معنى מצחק فقال بعضهم أنه فعل فعلًا قبيحًا وهو قول بعيد. وقيل إنه كان يستعمل الضحك واللعب فكرهت سارة أن يتخلق إسحق بخلقه فقالت גרש את האמא. وقيل أيضًا إنّه كان يفرح ويوعد نفسه بحق

---

[229] (التكوين 30: 23) قد نزع الله عاري.

[230] (التكوين 21: 6) كل من يسمع يضحك لي.

[231] (التكوين 21: 7) من قال لإبراهيم.

[232] (التكوين: 21: 7) وترضع البنين.

البكورة فقالت גרש את האמא لينقطع رجاه من ذلك وتبطل الشرور والخصائم| فلذلك طردت هاجر فإنها كانت تسمع منها كلامًا أوجب طردها.

(11) فقبح الكلام جدا في عيني إبراهيم لسبب ابنه: فقبح هذا السبب جدا عند إبراهيم من أجل ابنه:

(12) فقال الله لإبراهيم لا يقبح في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها لأنه بإسحاق يدعى لك نسل: فقال رب العالمين لإبراهيم لا يقبح عندك من جهة الغلام ومن جهة أمتك جميع ما تقول لك سارة أقبل قولها فإن بإسحاق يدعى لك نسل:

(13) وابن الجارية أيضا سأجعله أمة؛ لأنه نسلك: وأيضًا ابن هذه الأمة أجعله حزبًا؛ لأنه ذريتك

لما سمع إبراهيم גרש את האמה ה' וא' ב' قبح ذلك عنده لم يقف على ما وقفت|عليه شارة من خلق إسماعيل.

وقول על אדות בנו فكأنه قال أعمل على أن هاجر هي جاريتها فلها تطردها كيف يجوز أطرد ولدي. فللوقت وافاه قول الله بما يثبت رأي سارة ويزيل من قلب إبراهيم تهمة يتهم بها سارة من حال يداخل قلب الناس في مثل هذا المعنى.

وقولها אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך يزيل تعلق قلبه من إسماعيل أن يشارك إسحق في شيء من المواعيد الذي وعده الله بها. وإلى هذا المعنى قصد بقوله כל אשר תאמר אליך ש' ש' ב'. وقوله ועל אמתך هو زيادة على ما في الأفسوق الأول. فقال ولا يصعب عليك من جهتها فإن خروجها أصلح من مقامها. وقوله י ביצחק יקרא לך זרע يعني به هو الذي يكون أمام العالم نظيرك وله سائر المواعيد. وقوله וגם את בן האמה هو إضافة إلى ما يفعله بـ إسحق. فقال أنا أفي بما وعدتك به ולישמעאל שמעתיך فله تظن أن ذلك الوعد يبطل عند خروجه من أجل عندك وقوله "ابن الجارية أجعله حزبًا؛ لأنه ذريتك" يعني به أني أفعل ذلك من أجل أنه ذريتك لا من أجل طاعته وهذا بخلاف إسحق الذي افعل معه من أجل طاعته.

(14 :21)

(14) بكر إبراهيم صباحا وأخذ خبزا وقربة ماء وأعطاهما لهاجر، واضعا إياهما على كتفها، والولد، وصرفها. فمضت وتاهت في برية بئر سبع: ذلك أدلج إبراهيم بالجرأة فأخذ طعامًا وأعطى هاجر وجعل على منكبها وأعطاها الغلام أيضًا وخلّاها فمضت وتاهت في بير سبع

عرف أنه امتثال أمر الله ولم يؤخره فدل ذلك على إفراط محبة منه لقبول أمر الله على ما سنشرح في فضل عقدة إسحق. وعرف أنه أعطاها طعامًا وماء ما تقدر تحمله.

وقوله שם על שכמה يدل ذلك على أنه لم يبعث معها غلامًا ولا بهيمة تحمل عليها.

ولم يكن ذلك شحًا عليها؛ لكنه أدبها للوقت ليقطع طمعها مما كانت تظنه أو إسماعيل هو المفضل على| إسحق.

وقوله ואת הילד يريد به وأعطاها الله فيكون ויתן מושך אחרים. ولا يمكن نقول إنه حملها الطعام والغلام لأن كان له 17 سنة على التقليل لأنه كان ابن14 سنة عند ولادة إسحق و23 سنة عندما فطم إسحق. وقوله וישלחה يريد بها كلاها على وجهها تمر أي موضع شئت. ثم عرف أنها تاهت في الطريق لأنه كلاها من بئر سبع. وكأن قصدها تمر إلى مصر فتاهت في الطريق أو يكون طلبت أن تأوي في البر في موضع يصلح لأن الملاك قال لها והוא יהיה פרא אדם וג'

(21: 15–16)

(15) ولما فرغ الماء من القربة طرحت الولد تحت إحدى الأشجار: ففرغ الماء من الرأوة فألقت الغلام تحت أحد الأشجار

(16) ومضت وجلست مقابله بعيدا نحو رمية قوس، لأنها قالت: لا أنظر موت الولد. فجلست مقابله ورفعت صوتها وبكت: ومضت وجلست وحدها من حدي أبعاد بعدت كرميةِ سهم؛ لأنها قالت لا ينظر موت الغلام وجلست من حدي ورفعت صوتها وبكت:

يشبه أنّ الماء فرغ قبل الطعام. وقوله ותשלך את הילד يدل على أن الغلام عطش عطشًا هول[233]| فرأبت روحه ونومته تحت الشجرة لشيئين| أحدهما ليكن تحت الشجرة من الحرص، والثانية ليسكن عطشه قليلا كما من شأن الأشجار إذا تحركت فعلت ذلك. وعرف المعنى الذي من أجله مضت من عنده فقال כי אמרה אל אראה במות הילד. فكأنها رأته يتضور من العطش ومشرف على الموت فلم يتحمل قلبها أن تنظره بتلك الحال.

وقوله הרחק כמטחוי קשת قد قلت معنيه في العبارة. ومحض اللفظة هو تطيين القوس وهو برجام الذي يبنى ليطيين حتى يرمون إليه أصحاب القوس. وأعاد ותשב מנגד ليعرف أنها بكت عند ما جلست ثم ولم تبكِ قدام الغلام فتخسر قلبه. وبكاؤها لأحوال إحداها أنها فارقت إبراهيم ونعمه. والثانية أن الغلام خرج عن نعم أبيه وسائر المواعيد

[233] هول: بمعنى هائل، عظيم.

الجليلة. والثالثة أنها أخرجت مطروده بلا استعداد ولا حال ترجع إليه. والرابعة وهو أصعبها وهو ما لحق الغلام من العطش وإشرافه | على الموت ويمكن أن نضيف إليه وجهًا خامسًا وهو أنها بكت قدام رب العالمين في أمر الغلام.

(21: 17 – 18)

(17): فسمع الله صوت الغلام، ونادى ملاك الله هاجر من السماء وقال لها: ما لك يا هاجر؟ لا تخافي، لأن الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو: فسمع رب العالمين صوت الغلام فنادت ملك رب العالمين إلى هاجر من السماء وقال لها ما لك يا هاجر لا تخشين أن رب العالمين سمع صوت الغلام من المواضع الذي هو تم:

(18): قومي احملي الغلام وشدي يدك به، لأني سأجعله أمة عظيمة: فقومي احملي الغلام وشدي يدك به فإني أجعله حزبًا عظيمًا:

قوله וישמע אלהים את קול הנער يدل على شيئين. أحدهما أن الغلام كان داعي لله. والثانية أن الله| التفت إلى دعاه ولم يلتفت إلى بكائها. وقوله ויקרא מלאך هو نظير ما خاطبها في الدفعة الأولى على يد الملاك وكل ذلك لكرامة إبراهيم عليه السلام. وقوله מה לך הגר يريد به ما لك تبكي يا هاجر وقوله אל תיראי تحته أشياء. إحداها لا تخشي من هاجر الغلام أن يموت. والثانية لا تخشي أن أخلي (ה) يدي عنه بل أنا أصرف عنايتي معه. والثالثة عرفها أنّك لا تخشين أني أسقطه عن مرتبة الناس الذي أقبل دعاهم بل قد قبلت دعاه إلي كقوله כי שמע אלהים אל ק' ה' ב' ה' שם. وقوله והחזיקי את ירך בו قيل فيه تمسكي به ولا تحقريه. وقيل أيضًا قول يدك به فبشّرها أنه سيكون له حال جليلة فتتقوى به. فطيب قلبها بهذا المخاطب.

(21: 19)

(19) وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء، فذهبت وملأت القربة ماء وسقت الغلام: فتح رب العالمين بصرها فنظرت بئر ماء ومضت وملأت الأراوة ماء وأسقت الغلام:

قوله ויפתח يريد به هداها إلى معين ماء فملأت الأراوة منها وشرب الغلام فعاشت روحه.

(21: 20–21)

(20): وكان الله مع الغلام فكبر، وسكن في البرية، وكان ينمو رامي قوس: وكانت معونة الله مع الغلام وكبر اسمه وجلس في البر وكان رامي قوس:

(21): وسكن في برية فاران، وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر: وجلس في برية فاران فأخذت له أمه زوجة من أرض مصر:

وقوله ויהי אלהים את הנער يعني به كفاه إذا كل أحد. وتحته أيضًا أنه رزق نعمه ويسار؟ فلذلك كبر اسمه. وقوله וישב במדבר يشير به إلى صحراء فاران المذكورة فيما بعد. ويبين هذا ليعرف أن ثم قال الله והוא יהיה פרא אדם وقوله ויהי רבה קשת أنه كان بصير برمي النشاب ليلقى به كل من قصده. وعبرت רבה رامي يشتق من יסבו עליי רביו وعبرت קשת قواس ولم أعبره قوس لأنه קשת مثل سبل. كان بصيرًا بشيئين رامٍ بالسهام وليعمل القسي. وقوله ותקח לו אמר אשר מארץ מצרים عرف أنها أزوجته من بلدها ولم تزوجه من أهل أبيه ليدل على أن أحواله مخالفة لأحوال إسحق في جميع الفضائل.

تمّت