كلية الدراسات العليا

برنامج الدراسات الإسرائيلية

الأدوات والخصائص التفسيريَّة المركزيَّة في التفاسير العربية– اليهودية القرَّائية المبكرة للتوراة

تفسير يعقوب القرقساني كحالة دراسية

زينة زعرور

2021

إشراف: د. نبيه بشير ود. نصرالله الشاعر

الأدوات والخصائص التفسيريَّة المركزيَّة في التفاسير العربية–اليهودية القرَّائية المبكرة للتوراة

تفسير يعقوب القرقساني كحالة دراسية

رسالة ماجستير مقدمة من:

زينة زعرور

إشراف:

د. نبيه بشير

د. نصر الله الشاعر

26 حزيران 2021

أعضاء لجنة النقاش:

د. نصر الله الشاعر (مشرف رئيسي)

د. نبيه بشير (مشرف مشارك)

د. عبد الرحيم الشيخ (عضوًا)

د. جورج جقمان (عضوًا)

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

2021

الأدوات والخصائص التفسيريّة المركزيّة في التفاسير العربية-اليهودية القرّائية المبكرة للتوراة

تفسير يعقوب القرقساني كحالة دراسية

رسالة ماجستير مقدمة من:

زينة زعرور

إشراف:

د. نبيه بشير

د. نصر الله الشاعر

26 حزيران 2021

أعضاء لجنة النقاش:

د. نصرالله الشاعر (مشرف رئيسي) .....

د. نبيه بشير (مشرف مشارك) .....

د. عبد الرحيم الشيخ (عضوًا) .....

د. جورج حفمان (عضوًا) .....

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج الدراسات الإسرائيلية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت – فلسطين

2021

شكر وتقدير

بدأت التفكير بالعمل على هذه الرسالة بعد إنهاء مساق الديانة اليهودية ضمن برنامج الدراسات الإسرائيلية. وكانت تلك واحدة من اللحظات الفارقة في حياتي، حيث أدركت فجأة وجود عوالم ساحرة من اللغة والفلسفة والنقاشات في موضوع لم أكن أتوقع أن أجد نفسي مهتمة به إلى هذا الحد. وهنا أوجه الشكر الكبير والامتنان للمعلم والصديق العزيز الدكتور نبيه بشير الذي فتح أمامي أبواب هذا العالم المدهش وأنار لي الطريق بصبر وتأنٍ لأخطو هذه الخطوة.

وأتقدم بالشكر والعرفان للدكتور نصر الله الشاعر الذي لم يبخل في تقديم الملاحظات القيمة التي أثرت محتوى هذه الرسالة. والشكر موصول للجنة النقاش؛ الدكتور عبد الرحيم الشيخ والدكتور جورج جقمان، ولكلّ مدرّسي المساقات وفريق برنامج الدراسات الإسرائيلية الذين قدموا لي كل الدعم الأكاديمي والإداري سواء في المساقات المختلفة أو في رحلة كتابة الرسالة.

وهنا أوجه كل الحب والامتنان لعائلتي: مجدولين وعمر وعزة وراشد الذين لولا حبهم ودعمهم المعنوي والمادي غير المحدود لم أكن لأصل إلى هذه اللحظة، وعامر ويارا وليوا الصغيرة التي أضاءت لنا عتمة الأيام الصعبة.

كما لا أنسى مجموعة كبيرة من الأصدقاء، بل العائلة المختارة الذين لم يتوانوا عن تقديم كل أنواع الدعم ومن ضمنها النق والتشجيع عندما "مالت علينا الدنيا": كارمن كشك، لما رباح، أحمد

مفيد، إيليني مستكلم، باسل فراج، مي بطاط، نور الأسير، رولا رزق، باسل رزق الله، عمر الخطيب، الدكتورة لينة ميعاري، الدكتورة رنا بركات، وطارق مطر الذي ننتظر جميعًا حريته القريبة. والشكر موصول لكلّ الصديقات الجدعات في طالعات.

وأخيرًا أوجه الحب الكبير والامتنان للحبيب، والشريك، والرفيق فارس شوملي الذي لم يفارقني لحظة، وقدم لي كل الدعم، والتشجيع، والعون، والآذان الصاغية لكل الشكوك والمخاوف، كما قدم مساهمات قيمة في النقاشات التي أثرت محتوى هذه الرسالة.

المحتويات

ملخص 3

ABSTRACT 4

مقدمة 5

سؤال البحث وأهميته 7

المنهجية 8

فصول الرسالة 8

الفصل الأول: خلفية تاريخيَّة 11

السياق الإسلامي 15

الفلسفة وعلم الكلام 20

الفصل الثاني: مناهج التفسير القرَّائية 26

المخطوطة 33

النص 38

الفصل الثالث: منهج وقضايا وأدوات تفسيرية 84

ظاهر النص 87

لغة الكتاب 91

صفات الله 93

إيراد تفسيرات متعدّدة 95

الجدل **96**

الاستعانة بالخطاب العلمي والفلسفي للتفسير **98**

خاتمة **104**

قائمة المصادر والمراجع **106**

ملحق: المخطوطة **109**

ملخص

تسعى الرسالة إلى الإضاءة على المناهج التفسيرية والأدوات التي استخدمها المفسرون اليهود من القرَّائيين في تفسير التوراة، من خلال تحقيق مخطوطة مكوّنة من 8 ورقات لأبي يوسف يعقوب القرقساني يفسّر فيها قسمًا من سفر التكوين يتعلق بخلق آدم وخلق حواء من ضلعه. ولا تتوقف أهميّة تحقيق مخطوطة من القرن العاشر على القضايا الدينية الواردة فيها فحسب بل تتمدد إلى أوسع من ذلك؛ فهي مدخل لدراسة السياق الذي عاش فيه الكاتب في ذلك الوقت في بغداد والمنطقة وفهم للتاريخ اليهودي الإسلامي الثريّ، وللجدل والتأثر المتبادلين بين العلماء وخاصة بين القرَّائيين اليهود وعلماء الكلام المعتزلة المسلمين والذين كانت أفكارهم ومناهجهم تدعو إلى إعمال العقل. فتحقيق مخطوطة مهمة لم تُحقَّق من قبل مثل التي بين أيدينا تُعتبر إضافة مهمة إلى هذا الحقل خاصة لقلة مؤلفات المعتزلة التي وصلت إلينا.

Abstract

This thesis seeks to shed light on the exegetical methods and tools that the Jewish exegetes used to interpret the Torah. This is done through the edit and analyze eight pages of manuscript written by Abu Yusef Yaqoub al-Qirqisani in which he comments on a section of Genesis related to the creation of Adam and Eve. The importance of investigating such a manuscript that goes back to the tenth century is not related solely to the religious issues mentioned in it; its wider importance lies in the fact that it is an introduction to the context in which the writer lived at that time in Baghdad and the region; it also plays a crucial part in understanding the rich Jewish - Islamic history, and of the mutual dialogue and influence among scholars, especially between Jewish Karaites and Muslim Mutazilites scholars whose ideas and approaches called for the use of reason. Editing an important manuscript that has not been edited and analyzed before, such as the one in our hands is an important contribution to this field, especially taking into consideration the scarcity of Mutazilites' writings that have reached us.

مقدمة

ما زال موضوع تطوّر الفكر الديني اليهودي والانتقال من فقه الشريعة اليهودية، المعبّر عنه في التلمود، إلى تفكّر ديني، كعلم الكلام إسلاميًا واللاهوت مسيحيًا، يعتبر موضوعًا شائكًا لم يبحث بالدرجة الكافية، لا سيما علاقة هذا التطوّر ومدى ارتباطه بتطوّر الفلسفة وعالم الفكر والثقافة في الحواضر الإسلامية منذ القرن التاسع وحتى القرن الرابع عشر. ويمكن تفسير هذا الإخفاق من خلال النظر في المؤهّلات الضرورية التي يجب أن يتمتّع بها الباحث للخوض في هذا الموضوع. بداية، يجب عليه أن يكون مطلعًا على الديانة اليهودية وآدابها وتاريخ تطوّرها في العصور الوسطى؛ ثانيًا، وإلى جانب ذلك، عليه أن يكون مطلعًا على تطوّر علم تفسير القرآن ومدارسه وأساليبه وآدابه وحقب تطوّره؛ وثالثًا، عليه أن يكون دارسًا للفلسفة اليونانية وانتقالها إلى الثقافات التي تطوّرت في كنف الثقافة الإسلامية؛ ورابعًا، عليه أن يكون على درجة كبيرة من معرفة اللغتين العربية والعبرية، على أقل تقدير. وإن قلة من الباحثين العرب وغير العرب يمكنهم أن يتمتّعوا بكلّ هذه المؤهّلات سوية.

نسعى في الرسالة الحالية إلى تسليط الضوء على الأساليب والأدوات التفسيريّة التي استخدمها المفسرون اليهود من القرَّائيين الذين عاشوا ونشطوا ضمن هذه الثقافة الإسلامية لتفسير النصوص المقدسة، وذلك من خلال تحقيق مخطوطة مكوّنة من 8 ورقات لأبي يوسف يعقوب القرقساني، يفسّر فيها قسمًا من سفر التكوين يتعلّق بالقصة الثانية لخلق آدم ومن ثم خلق حواء

من ضلعه. لماذا قصة ثانية، أو "خلق ثانٍ" باصطلاح القرقساني كما جاء في مطلع المخطوطة؟ لأنَّ هنالك قصتيْن ترِدان في سفر التكوين بشأن خلق أدم وحواء. ترد الأولى في الإصحاح الأول، مفادها أن الرَّب خلق آدم وحواء سوية على صورته كشبهه، "ذكرًا وأنثى خلقهما" (التكوين 1: 26–27): وقال إلوهيم (الرَّب/الآلهة) نعمل آدم على صورتنا كشبهنا... فخلق إلوهيم آدم على صورته، على صورة إلوهيم خلقه، ذكرًا وأنثى خلقهما" (ويعود على نفس هذه الرواية في مطلع الإصحاح الخامس).[1] ولا تنحصر أهميّة تحقيق مخطوطة من القرن العاشر على القضايا اللاهوتية أو الدينية الواردة فيها فحسب، بل تمتد إلى ما أبعد وأوسع من ذلك؛ فهي مدخل لدراسة السياق العام، لا سيما الثقافي والاجتماعي والعقدي، الذي عاش فيه الكاتب في ذلك الوقت في بغداد والمنطقة، وفهم أعمق للتاريخ اليهودي في الحواضر الإسلامية، والوقوف عند الجدل الديني والتأثير والتأثّر المتبادل بين علماء الدين، لا سيما بين القرَّائيين اليهود وعلماء الكلام المعتزلة المسلمين، والذين كانت أفكارهم ومناهجهم تدعو إلى إعمال العقل. ولكن يقتصر العمل في الرسالة الحالية على تحقيق المخطوطة والإشارة بصورة عامة إلى بعض هذه المسائل الواسعة والشائكة. يعتبر تحقيق مخطوطة مهمة لم تُحقَّق من قبل، مثل التي بين أيدينا، إضافة مهمة إلى هذا الحقل خاصة لندرة مؤلفات المعتزلة التي وصلت إلينا.

---

[1] تجدر الإشارة إلى أن العديد من الترجمات العربية السائدة للعهد القديم تترجم "آدم" – إنسان وتشير إليه بصيغة الجمع لأنها تفترض أن المقصود ليس آدم بشخصه بل النوع البشري جميعه. أما تعبير إلوهيم فمعناه المعجمي صيغة جمع للفظة "إلوها" (אלוה، كذلك في السريانية ألوها ܐܠܗܐ)، ولكنها تستخدم اصطلاحًا هذه الصياغة غالبًا للتعظيم والمراد به الرَّب. يُنظر، على سبيل المثال، ترجمة فاندايك والبستاني للإصحاح الأول من سفر التكوين (الكتاب المقدّس، الطبعة المنقّحة، "نداء الرجاء"، شتوتغارت 1991).
أما القصة الثانية فتظهر في الإصحاح الثاني ومفادها أن يهوه–إلوهيم (وليس إلوهيم وحده) قد خلق آدم من تراب ونفخ في أنفه نسمة الحياة، وبعدها أوقع على آدم السبات وأخذ ضلعًا من أضلاعه وبنى منه امرأة (التكوين 2: 7، 21–22).

بعد الانتهاء من التحقيق الأولي للمخطوطة، نتوقف بالإشارة إلى أهم الأدوات التفسيرية التي يستخدمها القرقساني في تفسيره للنصوص التوراتية، وهي قريبة جدًا من الأدوات المعتمدة لدى المعتزلة المسلمين في تفسيرهم للنص القرآني.

وبطبيعة الحال، سنخصَّص فصلًا كاملًا لتوضيع الخلفية التاريخيَّة، وهو الفصل الأول في الرسالة، والتي تعتبر حيوية جدًا لفهم أهمية المخطوطة وما يرد فيها.

أما بخصوص المخطوطة موضوع الرسالة فتحمل الترميز Yevr.Arab.I.1366، وتنتمي إلى مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الوطنية الروسية في سانت بطرسبورغ، وتضم ملخص تفسير القرقساني للجزء الأول من سفر التكوين، وهو التفسير المختصر لمجمل أسفار التوراة الخمسة الأولى، ويحمل عنوان "كتاب الرياض والحدائق".

سؤال البحث وأهميته

يسعى البحث إلى الإجابة عن التساؤل التالي: ما هي الأساليب والأدوات التفسيرية التي يستخدمها القرقساني لتوضيح هذا الجزء من قصة الخلق؟ إسلاميًا، انتشرت العديد من الأساليب لتفسير للقرآن، مثل التفسير بالمأثور، والتفسير القرآن، والتفسير بالرأي، والتفسير الظاهري والباطني وغيرها. وتكمن أهمية فهم الأساليب والأدوات التفسيرية المعتمدة عند كل مفسّر وشارح في توضيح منهجه والأدوات التي يستخدمها لمعالجة الإشكاليات والتناقضات والغموض الظاهرة في النص، ولمعالجة تلك الأجزاء في النصوص المقدّسة التي تبدو لنا كنصوص تتضمّن في

ظاهرها مقولات "غير أخلاقية". كذلك، من شأن هذه المناقشة أن تساهم في إثراء أوجه التأثير والتأثّر فكريًا بين الملل والطوائف ضمن حدود الخلافة الإسلامية في العصور الوسطى، علمًا أنه ليس موضوع الرسالة ولكن يمكن للمختصّين الاستفادة منه. أما ما تركّز عليه رسالتي الحالية، فهو يقتصر على تبيان الأساليب والأدوات التفسيرية المستخدمة عند القرقساني لتفسير القصة الثانية لخلق آدم وخلق حواء من ضلعه، وهو موضوع المخطوطة موضوع الرسالة.

المنهجية

بغية فهم الأدوات التي يستخدمها القرقساني في تفاسيره، لا بد لنا من استخدام منهجية تحليل النصوص (text analysis) كأفضل منهجية لفعل ذلك، ومن هنا تنبع الضرورة الملحّة لتحقيق نص المخطوطة وتخريج جملها التوراتية وعباراتها اللغوية الغلقة والغريبة لفهم السياق التاريخي والثقافي المائل خلف هذه التفاسير. تتلخّص هذه المنهجية في تجزئة النص إلى وحدات صغيرة لفهم كيفية تفسير المفسّر في حالتنا للألفاظ والعبارات والجمل التوراتية، وفهم الروابط التي تؤلّف هذه الوحدات، وبالتالي فهم ما يرمي إليه المفسّر. وعليه، فإن وحدات النص هذه هي الأساس الذي نعتمدها من أجل فهم نص المفسّر وتوضيح علاقته مع الجمل التوراتية قيد التفسير.

فصول الرسالة

تأتي هذه الرسالة في ثلاثة فصول إضافة إلى مقدمة وتلخيص:

- الفصل الأول: خلفية تاريخية

يتناول هذا الفصل الخلفية التاريخيَّة لوضع اليهود في العصور الوسطى في سياق الحضارة الإسلامية، والعلاقة والجدل بين العلماء المسلمين ومعاصريهم من العلماء اليهود من الفرق المختلفة. كما يموضَع القرقساني في هذه اللوحة التاريخية لنحاول فهم منهجه وتأثره وتأثيره في هذا السياق.

- الفصل الثاني: مناهج التفسير القرَّائية– تفسير أبو يوسف يعقوب القرقساني لسفر التكوين 2:23– 6:9

يستعرض هذا الفصل المناهج التفسيريَّة القرَّائية بشكل عام وعلاقاتها مع المناهج التفسيرية للمعتزلة من خلال كتابات أبو يوسف يعقوب القرقساني بشكل خاص، ثم نورد نص المخطوطة المحقَّقة باللغة العربية مع توضيح الألفاظ الصعبة والغريبة.

- الفصل الثالث: قضايا تفسيرية وأسلوبيَّة

نستعرض في هذا الفصل الأخير قضايا تفسيرية وأسلوبية محدّدة اتصفت بها أعمال القرقساني وغيره من المعاصرين له، ونناقش هذه القضايا من خلال أمثلة من نص المخطوطة التي بين أيدينا أو من نصوص أخرى للقرقساني وغيره من المفسرين.

كما نرفق في الملاحق المخطوطة الأصلية وتحقيقها بالحرف العبري.

الفصل الأول: خلفية تاريخيَّة

رغم التشابك الكبير بين الثقافة اليهودية وآثارها الكتابية وبين نظيراتها الإسلامية في العصور الوسطى، إلَّا أن مختلف حقول البحث الحديثة المتخصّصة بدراسة الأدب اليهودي القروسطي لم تقم حتى قبل بضعة عقود بدراسته، وتعيد الباحثة رينا دروري ذلك إلى الأسباب الثلاثة التالية:

أولًا: منذ بداية الاهتمام في دراسة الأدب اليهودي القديم وأدب العصور الوسطى في القرن التاسع عشر، تم التركيز على تحرير النصوص التي ظهرت حديثًا من المجموعات والمكتبات الأوروبية ثم على التي ظهرت في مجموعة الجنيزة في القاهرة. وبالتالي، كان من غير الممكن تشكيل أي نظريات عن هذا الأدب إلا بعد تجميع المخطوطات والوثائق وتحريرها.

ثانيًا: تطور النشاط البحثي حول الأدب اليهودي في العصور الوسطى في سياق يتميز بروح رومانسية وقومية، الأمر الذي أدى إلى اتخاذ موقف أيديولوجي تجاه التأثير العربي على الثقافة والأدب اليهودي، إذ انصبّ الاهتمام اليهودي الحديث على تلك النصوص العبرية القديمة فقط كجزء من عملية إيقاظ المشاعر القومية، واعتُبِرت النصوص العبريَّة إبداعات أدبية قومية مكتوبة بلغة الأمة العبرية، أما تلك المكتوبة بلغات أخرى فتنتمي إلى "الشتات"، وبالتالي فهي لا تعكس الخصائص الأصيلة لليهود واليهودية.

ثالثًا: أساليب البحث الوحيدة المتاحة حتى وقت قريب (مناهج الأدب التاريخي–اللغوي والمقارن) لم توفر إطارًا نظريًا ملائمًا لمناقشة مثمرة للتواصل بين الأدب العربي/ الإسلامي واليهودي. فقارنت أساليب البحث المتاحة للتعامل مع "التأثير الأدبي" على أساس بعض أوجه التشابه البسيطة والمتجانسة، بغض النظر عن سياقها الأدبي والتاريخي. لم توفر هذه المناهج الإطار النظري ولا الأساليب العمليَّة لمناقشة قضايا التأثير الأدبي في سياق أوسع من النص الفردي. حتى أنَّ المنهجيَّة التاريخيَّة–اللغوية طوَّرت عدائية واضحة للوحدات الأكبر أو الأكثر تعقيدًا من النص الفردي، وبالتالي أدى ذلك إلى عدم الوصول إلى وضع فرضيات عامة.[2]

ننطلق في هذه الرسالة من الإنتاجات الأدبية والتفسيريَّة لليهود الذين عاشوا ونشطوا في المنطقة التي كانت تقع تحت الحكم الإسلامي بين القرنين التاسع والثالث عشر، والتي امتدت من بلاد فارس شرقًا وحتى البرتغال غربًا، واليمن جنوبًا وحدود الصين شمالًا. ونتيجة للحكم السياسي الإسلامي على هذه المنطقة، إضافة إلى سيطرة الدين الإسلامي، وتبني اللغة العربية كلغة وحّدت هذه المناطق في جميع المجالات، والتي أصبحت فيما بعد "لغة عالمية" بمفاهيمنا اليوم، فقد ظهر واقع جديد وهو ما أطلق عليه "الثقافة الإسلامية" وهي التي ضمت في داخلها المجتمعات المسلمة وغير المسلمة في تلك المنطقة وذلك الزمن.[3]

---

[2] يُنظر:

Rina Drory. *Models and Contact: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture* (Leiden: Brill, 2000), 127.

[3] يُنظر:

بدأت الحياة الثقافية في العالم الإسلامي بالازدهار منذ القرن التاسع خاصة في المراكز السياسية والثقافية الكبرى. وكان اليهود منذ بداية هذه الفترة جزءًا لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي وهذه الحياة الثقافية، يعيشون ويعملون ضمن الثقافة الإسلامية الأوسع، الأمر الذي مثّل عنصرًا أساسيًا في تشكيل الفكر اليهودي في ذلك الوقت؛ فعمل اليهود في المجتمعات الإسلامية المختلفة كتجار، وحرفيّين، ومسؤولين في مختلف المؤسّسات الرسمية، وأفراد في الطبقة العاملة الحضرية وفي القرى.[4] وامتد هذا الازدهار والاندماج في الحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى المجالات الفكرية والثقافية أيضًا؛ وتضمنت هذه الحياة الثقافية العديد من النقاشات والمجادلات السياسية والأيديولوجية والدينية والثقافية والطبقية بين المفكرين من كلّ الأديان. [5]

أدى هذا الازدهار في منتصف القرن العاشر إلى ظهور أنواع أدبية لم تكن مسبوقة من قبل في الأدبيات القرَّائية والربانية (بشكل رئيس في كتابات سعيد الفيومي، نشط في بغداد، ت. 942، المشهور باسمه الشخصي العبري مجموعًا مع رتبته الدينية: سعاديا هغؤون). كما ظهرت

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

[4] يُنظر:

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

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

وتطوّرت مناهج تفسيرية للنصوص الدينية معتمدة على أطر اصطلاحية جديدة وتطوير الأدوات اللغوية والنحوية والتاريخية والفلسفية والتحليلية.[6]

تزامن ظهور هذه الأشكال الجديدة من الكتابة مع ظهور قضية اختيار اللغة المناسبة لها؛ فكان اليهود قد ابتعدوا شيئًا فشيئًا عن اللغتين العبرية والآرامية في كلّ المجتمعات اليهودية منذ منتصف القرن التاسع (بغداد، والقدس، وحلب، وفسطاط القاهرة، والإسكندرية، وقيروان، وقرطبة وغيرها من المناطق) في الحياة اليومية، وبقيت اللغة العبرية مستخدمة في بعض الطقوس الدينية فقط، كما كان الحال قبل انتشار الإسلام، أما في بقية المعارف كالفلسفة، والأحكام الدينية، وتفاسير التوراة، والأخلاق، والعلوم، فقد حلّت اللغة العربية محل اللغة الآرامية.[7] ولكن، كما توضح رينا دروري، فإنَّ هذا التحول واختيار اللغة لم تكن قضية بسيطة على الإطلاق، إذ تشابكت فيها 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 عبرية؛ أما في المواد المكتوبة فقد استُخدمت اللغات العبرية، والآرامية، والعربية–اليهودية سوية.[8] إلّا أن حالة ثلاثية اللغة هذه لم تدم طويلًا، فسرعان ما استبدلت العربية–اليهودية اللغتين الآرامية والعبرية (منذ مطلع القرن العاشر بالتقريب). ولكن، توضح دروري أن هذا الاستبدال يكشف نمطًا ثنائي اللغة في النظام اللغوي اليهودي، تعمل فيه لغتان

---

[6] يُنظر: Drory, *Models and Contact*، مرجع سبق ذكره.

[7] يُنظر: Stroumsa, "The Muslim Context"، مرجع سبق ذكره، 39.

[8] يُنظر: Drory, *Models and Contact*، مرجع سبق ذكره، 158.

في ذات الوقت إحداها العبرية وأخرى "أجنبية"، في هذه الحالة الآرامية، ومن ثم العربية–اليهودية، ورغم كون اللغتين العربية والآرامية لديهما نفس الصفة "الأجنبية"، إلا أنَّه لم يكن لهما المكانة نفسها. [9]

السياق الإسلامي

واجهت اليهودية تاريخيًا صراعات داخلية كانت تهدف إلى إيجاد بديل للتيار السائد الذي كانت السلطة في يده، وكان لهذه الخلافات تمظهرات فكرية متعلقة بالتفسير "الصحيح"/"القويم" للتوراة، ومكانة الأدبيات غير التوراتية، وأسئلة حول الفقه الديني (الهلاخاه) والفرائض اليهودية. أفضت هذه الخلافات السياسية داخل المؤسّسة الدينية اليهودية، التي أدّت إلى ظهور خلافات فكرية، إلى تغيير مجرى الإطار والمضامين الفكرية اليهودية.

كانت المجتمعات اليهودية في مصر والشام في الإمبراطورية البيزنطية حتى منتصف القرن السابع مهدّدة بأن يتم القضاء عليها من قبل سياسات الدولة والكنيسة الأرثوذكسية.[10] أدّت الغزوات الإسلامية في منتصف القرن السابع إلى توحيد غالبية يهود العالم تحت الحكم الإسلامي.[11] تمكّنت المجتمعات اليهودية المحلية التي كانت تفصل فيما بينها العوامل الثقافية، والسياسية، والجغرافية من التواصل مع بعضها البعض ومع المركز اليهودي الرئيس في بابل.

---

[9] المرجع السابق، 159.

[10]

[11] يُنظر: "Astren, "Karaite Historiography، مرجع سبق ذكره، 26.

وكان أحد التبعات المهمة لهذا الوضع السياسي–الجغرافي الجديد هو أن بعض التقاليد التي كانت منسية ومنبوذة من قبل الحاخامات، والتي كانت محفوظة في مناطق جغرافية نائية، عادت إلى الظهور في الأوساط اليهودية في المناطق التابعة للسيطرة الإسلامية، وشكّلت هذه "الخلطة" الثقافية تحديات مهمة للحاخامات الذين سعوا إلى تثبيت النظام الديني والاجتماع الخاص بهم في تلك الفترة. [12]

ولكن حاخامات الربانيّين وظّفوا هذا التوحيد الجغرافي للمجتمعات اليهودية المختلفة والمتفرقة، بعد استصدار اعتراف من الخلافة العباسية، لنشر تعاليم التلمود وتثبيتها كأسس فقهية وقوانين تحكم حياة اليهود في حينه. كان نجاح ذلك سيعني بالتأكيد سيادة الربانيّين ومنحهم السلطة الوحيدة لتفسير هذه النصوص، وبالتالي تعميق سلطتهم التي بالتأكيد تأتي من وراءها مكاسب مادية وسياسية.[13] ورغم هذه المحاولات، وبما أن المجتمعات المحلية شكّلت لبنات البناء الأساسية لليهود، ظهرت هناك العديد من التوترات والمقاومة لهذه المحاولات للسيادة والسيطرة على كامل المجتمعات اليهودية من قبل الربانيّين، ومن الممكن النظر إلى الطائفة القرَّائية كأحد أهم هذه البدائل الذي ظهرت على مدى عقود كان المشترَك بينها هو رفض المجموعة السائدة في اليهودية (طائفة الربانيّين) كسلطة وحيدة ومطلقة وبالتالي رفض كتابتها السلطوية.

---

[12] يُنظر:

Fred Astren. "Islamic Contexts of Medieval Karaism." In M. Polliack (ed.) *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden: Brill, 2003), 147.

[13] يُنظر: "Astren, "Karaite Historiography، مرجع سبق ذكره، 29.

تختلف الطائفة اليهودية القرَّائية عن تلك الربانية برفضها الهالة المقدّسة التي يضفيها الربانيون وغيرهم على مصنّفات السلف من الحاخامات والتي تتجسّد في المشناه والتلمود، وتمسّكها بصورة صارمة بجميع أسفار العهد القديم (الـ24) بوصفها تشكّل 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.

هناك العديد من النظريات التي تفسر ظهور القرَّائيين وتعيد ظهور هذه الطائفة إلى فترات مختلفة، منها نظرية تفيد أنَّ السبب المباشر لظهور القرَّائية كان عنان بن داود[14] في النصف الثاني من القرن الثامن حين فشل في احتلال رئاسة الجالوت[15]، الأمر الذي دفعه إلى الانفصال عن مجمع الحاخامات وتشكيل طائفة من المناصرين له في العراق (بابل). ولكن يجادل ليون نيموي في مقالته المنشورة في العام 1950 بأن ظهور القرَّائية لم يكن كذلك تمامًا، فهو لم يكن ظهور طائفة على يد عنان بن داود تختلف فكريًا فقط عن الفكر السائد، وهو الفكر الذي اصطلح عليه لاحقًا تعبير فكر الربانيّين، رغم دوره الملحوظ في فتح باب الاجتهاد وتطوير الفكر

---

[14] عنان بن داود: رجل دين يهودي عراقي (القرن الثامن الميلادي)، يعتبر وفق العديد من التحليلات مؤسّس الطائفة القرَّائية. يُنظر:
Joseph Elijah Heller and Leon Nemoy, "Karaites," *Encyclopedia Judiaca*, 2ed ed., 11: 785-799.
بخصوص عنان بن دافيد ومختلف النظريات التي تتوقّف عند التطوّر التاريخي لفرقة القرَّائيين، يُنظر هناك 787–789.

[15] رئاسة الجالوت، من الآرامية ריש גלותא، والتي تعني اصطلاحًا رئيس اليهود ومقرّه في بابل، وهو أعلى منصب إداري وسياسي لليهود، هو بمثابة القيادة الرسمية التي تمثّل اليهود في كافة المجالات باستثناء الشئون الدينية الموكلة لرئاسة أعلى مدرسة دينية في بغداد وأخرى في فلسطين، ويطلق تعبير "غاؤون" على هذه الرئاسة الدينية. فهناك غاؤون بغدادي (بابلي) وآخر فلسطيني في نفس الوقت وذلك لأسباب تاريخية أفضت إلى ظهور اختلافات في التراث الديني وعلوم الدين اليهودية في المركزين (فلسطين وبغداد). يُنظر:
Robert Brody. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1998).

القرَّائي، بل كان ظهورها امتدادًا لمحاولات ثورية مستمرة للخروج عن الفكر التقليدي قام بها مفكرون عاشوا وتأثروا من التحوّلات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي مرّت بها المنطقة بدءًا من القرن السابع الميلادي. [16]

يرى عيران فيزل أنه ليس من صدفة أن تظهر الطائفة القرَّائية بعد عقود قليلة من الانفصال السني الشيعي في نفس المنطقة الجغرافية.[17] فهو يربط بين الخلافات الداخلية الإسلامية ونظيرتها اليهودية، كما يتوقّف عند أوجه التشابه برأيه في موقف المجموعة المنفصلة من كتابات المجموعة المهيمنة؛ فاعتبر أهل السُنَّة عمومًا الحديث النبوي مصدرًا موثوقًا به لتفسير القرآن،[18] في حين رفض الشيعة عمومًا برأيه هذه التقاليد التي لا يمكن دائمًا التوفيق بينها وبين ما يرد في القرآن ومع أحاديث النبي محمد، وشكّكوا في صحة نقل الأحاديث ومصداقية ناقليها. ويضيف، أنَّ رفض الشيعة لمجموعات الأحاديث أجبرهم على تكريس المزيد من الاهتمام للقرآن نفسه ولغته وسياقه، وفي ذات الوقت، تجميع مجموعات بديلة للحديث. وكان من الطبيعي أنه في سياق هذا الجدل الجاري، أن يضطر العلماء السُنَّة برأيه إلى بذل المزيد من الجهد في

---

[16] يُنظر:

Leon Nemoy, "Early Karaism (The Need for a New Approach)," *The Jewish Quarterly Review*, Jan. 1950, 40(3): 308.

[17] يُنظر:

Eran Viezel. "The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects," *Review of Rabbinic Judaism*, Feb. 2017, 20: 48-88.

[18] لسنا هنا في صدد تبيان أوجه الدقة من عدمها، بل المهم لنا هنا هو عرض الأدبيات المختلفة التي تتناول هذا الموضوع، وتلخيص أطروحاتها.

التركيز على لغة القرآن ومحاولة التأكيد على العلاقة بين القرآن والحديث.[19] وانطلاقًا من نفس المنطق، منح القرَّائيون اهتمامًا كبيرًا لسياق الكتاب المقدس ولغته لإثبات أنَّ مجمل تعاليم وأحكام الديانة اليهودية الملزمة يجب إحالتها فقط إلى الكتاب المقدس دون الحاجة إلى الأدبيات الربانية والتراث الشفوي، وبذلك كانوا ينظرون إلى الكتاب المقدس بأجزائه المختلفة كوحدة واحدة متصلة.

برفضهم الأيديولوجيا الربانية، امتنع القرَّائيون أيضًا عن استخدام الأنواع الأدبية التي استخدمها الربانيون، وبذلك وجدوا أنفسهم مضطرين لابتكار أو استعارة أنواع أدبية وكتابية جديدة تخدم توجهاتهم في الاعتماد على الكتاب المقدس كمرجع مركزي لا على التقاليد والكتابات الربانية التي رفضوها. [20] دفعهم ذلك للبحث في أنواع أدبية يهودية قديمة مثل مخطوطات البحر الميت، الأمر الذي أثبت عدم نجاعته لقلة هذه النصوص، وبالتالي التفت القرَّائيون إلى الأنواع الأدبية الإسلامية التي استطاعوا الوصول إليها بسهولة والتفاعل معها في البيئة الإسلامية المحيطة بهم، وأهمها وضع النص المقدس (القرآن بالنسبة للمسلمين) في مركز الإنتاج الأدبي، والتركيز على لغته وسياقه. [21]

---

[19] المرجع السابق، 55. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعميم مصدره هو الكاتب Viezel ولا مجال ضمن الرسالة الحالية لمناقشته وضحد التعميمات الذي يعتمدها لأن هذا الموضوع خارج نطاق رسالتنا. ولكن تبقى حقيقة أن سعيه في هذه التعميمات هو تفسير السياق العام الذي تطوّرت فيه مناهج التفسير القرَّائية.

[20] يُنظر: Drory, *Models and Contact*، مرجع سبق ذكره، 134.

[21] المرجع السابق، 135.

ويبدو ذلك واضحًا في إحدى المقولات التي ترتكز عليها القرَّائية والتي تُنقل على لسان عنان بن داود وهي חפישו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתי،[22] أي: "ابحثوا جيدًا في التوراة ولا تعتمدوا على رأيي"، وهو بذلك وضع أهم توجه للقرَّائيين برفض سلطة الحاخامات واعتمادهم على العقل والمنطق والنص التوراتي الذي يفسر نفسه بنفسه، وهو ما يصطلح عليه في النقد الأدبي المعاصر intertextuality.

ومع حلول النصف الأول من القرن العاشر، كان لكل من القرَّائيين والربانيّين قائد أو ممثل واضح يمتاز بالمعرفة وبالحماس لكل من التوجهين؛ فمثَّل الربانيّين سعيد الفيومي، أما القرَّائيين فمثلهم على صعيد التفسير أبو يوسف يعقوب القرقساني، ولاحقًا يافت بن عيلي.

الفلسفة وعلم الكلام

اتخذت الفلسفة من البحث والنظريات نقطة انطلاق لها من أجل سبر أغوار الحقيقة، بينما انطلق علم الكلام من أركان الإيمان الديني، وكان هدفه دفاعيًا–تبريريًا، ووجّه طاقاته لإقناع ومحاججة غير المؤمنين، والهراطقة وغيرهم.[23]

---

[22] يُنظر: Heller and Nemoy، مرجع سبق ذكره، 788.

[23] يُنظر:

Joel Kraemer, "The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy: In Memory of Franz Rosenthal," in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy,* ed. D. Frank & O. Leaman. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 57.

تقع الفرائض الدينية وعلومها في قلب تعاليم الإسلام كما اليهودية أيضًا، ففي كلا الديانتين تعتبر التعاليم الدينية نظام حياة وليس مجموعة من الطقوس فقط. فطغت على المناطق الإسلامية في الفترة التي نتحدث عنها الدراسات والأبحاث في القرآن، والحديث، وعلم الكلام، والفقه، بل وكان بعض العلماء المسلمين يرون أنَّ العلوم القديمة (أي العلوم في أي مجال غير العلوم الدينية المذكورة) تشكل تهديدًا على الإيمان. ويعيد يوئيل كريمر ذلك جزئيًا إلى أنَّه لم يكن في العالم الإسلامي في ذلك الوقت جامعات تدرس فيها الفلسفة إلى جانب علوم الدين، فكان الحكّام المسلمون يقومون بتمويل الأبحاث العلمية والعلماء والأدباء. أما الفلاسفة فكانوا يعلّمون بشكل خاص في حلقات تعقد في بيوتهم أو في أمكنة أخرى غير عامة، الأمر الذي أدى إلى استقلالية الفكر الفلسفي وعدم خضوعه للسلطة الحاكمة كما كان في المسيحية.[24]

في تفسيراتهم الأولى للتوراة، اعتبر الحاخامات أن الأساس هو التفسير الحرفي للكلمات، وينبع ذلك مع إيمانهم أن الكتاب المقدس هو كلمات الله المنزلَّة –ومن المثير للاهتمام هنا التشابه في مركزية الكتب المقدسة في الإسلام واليهودية والمسيحية، وفي المكانة السامية التي يموضعون فيها الأنبياء الذين ينطق الله من خلالهم. ورغم اعتراف الحاخامات بالتقاليد الشفوية ومكانتها المقدسة أيضًا، بما أنَّها نُقلت عن موسى شفويًا عبر الأجيال، إلَّا أنَّ الكتاب المقدس كان دائمًا يحتل المرتبة الأولى، فهو لم يستند إلى إثباتات ودلائل بعكس التقاليد الشفوية. ويناقش ريتشارد باتريك هانسون أنَّ الحاخامات لم يلجأوا إلى التفسير المائل إلى التأويل، أو البعيد عن المعنى

[24] المرجع السابق، 38.

المباشر إلَّا في الحالات التي يظهر فيها تناقض واضح في الآية نفسها أو بين الآيات المختلفة.[25] أما آباء الكنيسة فقد طوّروا، استنادًا إلى إرث الفلسفة اليونانية منذ نشوء المسيحية، فلسفة دينية تعتمد على الحجج العقلانية والمنطق للرد على كل من يعارض الدين المسيحي وللدفاع عن الدين، واستمر تشكيل وتطوير علم اللاهوت هذا المستند إلى العقل والمجادلة والمبتعد عن سلطة النقل والفرض القسري.[26]

بالعودة إلى يهود القرن التاسع والعاشر في المنطقة الإسلامية، فقد وجدوا أنفسهم متأثرين بالإرث التفسيري اليهودي الرباني والقرَّائي، وأيضًا بالتفسيرات وعلم اللاهوت المسيحي المتأثر بالفلسفة الدينية، إضافة إلى علم الكلام الإسلامي الغني، وهذه التقاليد جميعها كانت تربطها علاقة جدلية فيما بينها؛ تؤثر وتتأثر وتراكم فيما بينها.

يناقش نبيه بشير أنَّ اليهود في المنطقة الإسلامية في القرنين التاسع والعاشر وجدوا حاجة ودوافع لاقتراح تفاسير أخرى بديلة للكتاب المقدس وأساس اللاهوت، منها: الحاجة إلى إعادة تفسير كلمات الله ليفهمها الجيل الجديد؛ وتأسيس الدين على قواعد العقل والابتعاد عن سيطرة علوم الغيب؛ والحاجة إلى دراسة اللغة وخاصة المناحي النحوية واللغوية باعتبارها أدوات مركزية

---

[25] يُنظر:

R. P. C. Hanson. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Orign's Interpretation of Scripture* (London: John Knox Press, 1959), 25.

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

في تفسير كلمات الله؛ واستخدام المقالات التفسيرية كأدوات جدلية في مواجهة العقائد الدينية الأخرى – وهو أسلوب استخدمه المسلمون والمسيحيون أيضًا– والرد أيضًا على انتقادات موجّهة ضد العقيدة اليهوديَّة والمحتوى التوراتي من قبل مفكرين وهراطقة مثل حيوي البلخي. [27]

كان هذا الأسلوب الأخير صفة من الصفات الأساسية في علم الكلام الإسلامي الذي سعى للدفاع عن العقيدة الإسلامية في وجه التيارات الفلسفية والملل الأخرى[28]، الأمر الذي انعكس على علم الكلام اليهودي الذي استُخدم ليس فقط في الرد على نقد الهراطقة للدين اليهودي وعلى ادعاءات الديانات الأخرى، بل في الرد على الربانيّين أيضًا. فمثلًا، تعرّضت المقولة القرَّائية المركزية التي ذكرناها سابقًا "ابحثوا جيدًا في التوراة ولا تعتمدوا على رأيي" إلى هجوم حاد من أطراف عدة، كان منها سعيد الفيومي الذي قال إنَّ القرَّائيين أخذوا كلمة חפישו (التي تُترجم إلى "ابحثوا") كتوجيه للبحث عن معاني محتملة خفية أو قراءة أخرى غير واضحة في النص. فكتب الفيومي، "تعني חפישו إظهار وإيجاد أمر لم يكن موجودًا من قبل..."، وبالتالي اعتبر الفيومي أن الأساليب التفسيرية القرَّائية ليس لها أساس في النص وبالتالي فهي باطلة. رد القرقساني، صاحب كتاب الأنوار والحدائق، في الفصل العاشر من المجلد الثاني، بصورة مباشرة على نقد الفيومي هذا. من خلال استخدام العديد من الآيات من التوراة، يجادل القرقساني أن חפישו لا تعني أبدًا اكتشاف شيء جديد، وأن المصطلح يصف عادةً التحقيق العقلاني. ويجادل كذلك أنَّ

[27] بشير، "أصول تفسيرية يهودية في العصور الوسطى"، مرجع سبق ذكره.
[28] بشير، "علم الكلام اليهودي"، مرجع سبق ذكره.

الواقع الحقيقي للفرائض والوصايا موجود في فطرة الإنسان، ومن الضروري أن "يفتش" و"يبحث عنها" القارئ لاكتشافها. لا يعني ذلك بالنسبة للقرقساني خلق شيء جديد، وذلك لأن المعنى موجود بالفعل داخل التوراة وفي فطرة القارئ.[29]

تظهر هنا النقطة المركزية المتمثّلة في الأداة التفسيرية القرَّائية ألا وهي اللغة، والتركيز على قواعدها ومعانيها الظاهرة في النصوص. فكانت ترجماتهم من العبرية إلى العربية تُعنى بإظهار الترتيب الأصلي للكلمات، وكانت تفسيراتهم مرتبطة بالسياق التاريخي والأدبي المباشر للنصوص. [30]

رغم اختلافهم عن التوجه التأويلي للربانيّين، إلَّا أنَّ القرَّائيّين لم يرفضوا تمامًا جميع التقاليد الربانية من قبلهم، بل اعتمدوا عليها لتطوير فكرهم وأساليبهم ونجد العديد من المفكرين القرَّائيّين ملمّين في الآداب الربانية. ووجد كاتب هذه المخطوطة موضوع الرسالة الحالية، أبو يوسف يعقوب القرقساني، نفسه رغم مجادلته الواضحة للربانيّين ورغم نقاشه الدائم مع الفيومي، وهو الرباني الأبرز في تلك الفترة، أقرب إليه في بعض المناحي من عنان الذي يعاد إليه تأسيس الطائفة القرَّائية. ويجادل المستشرق هارتفيغ هيرشفيلد أن القرقساني يتبع الفيومي بدل عانان في

---

[29] يُنظر:

Fred Astren. *Karaite Judaism and Historical Understanding* (Columbia: University of South California Press, 2004), 70.

[30] يُنظر:

Meira Polliack. "Major Trends in Karaite biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries," in M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources* (Leiden: Brill, 2003), 365.

بعض القضايا، مثل قضية ماهية الروح التي يستند كلاهما فيها إلى الفارابي وهي الروح العقلانية؛ ويورد المثال التالي المتمثّل في ترجمة القرقساني لتعبير נשמת חיים "نسمة الحياة" (التكوين 2: 7)، فنجد القرقساني يقول: "נשמת חיים يعني بنسمة الحياة الروح الناطقة"، وعند الفيومي: "نسمة الحياة فصار آدم نفسًا ناطقة". [31]

[31] يُنظر: Hartwig Hirschfeld. *Qirqisani Studies* (London: Jews' College, 1918), 21.

الفصل الثاني: مناهج التفسير القرَّائية

تفسير أبو يوسف يعقوب القرقساني لسفر التكوين 2:23– 6:9 كحالة دراسية

بينما تعامل الربانييون مع النص المقدس وفسروه انطلاقًا من التراث الشفوي اليهودي والتزموا بتفسيرات "السلف"، استعاد القرَّائيون هذا النص المقدَّس واعتبروا أن الله قد وهب الإنسان العقل والمقدرة الكاملة على فهم هذه النصوص، بل واعتبر بعض القرَّائيون أنَّ تفسير آيات الكتاب المقدس ليس فقط مسموحًا للأفراد بل هو واجب ومتطلب لاكتمال عبادة الله أيضًا. وبالتالي لم تعد دراسة النص المقدَّس وتفسيره حكرًا على سلطة الحاخامات، بل انتقلت لتصبح متاحة لكل مؤمن بل واجبًا عليه.[32]

تقسّم مئيرا بولياك[33] المراحل التي مر بها التفسير القرَّائي للكتاب المقدس في المنطقة الإسلامية إلى ثلاث مراحل أساسية:

1– الفترة التأسيسية، وطوَّر في هذه الفترة التفسير القرَّائي للكتاب المقدس هوية خاصة من حيث المنهج التفسيري المستقل والأدوات التفسيرية التي كانت مميزة عن الأدوات التي استخدمها الربانيون في معالجة النص التوراتي؛

[32] يُنظر:

Yefet Ben ‘Eli. *The Arabic Translation and commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10 – 25:18)*, Marzena Zawanowska (ed.) (Leiden: Brill, 2012), 62.

[33] يُنظر: "Major Trends" ,Polliack، مرجع سبق ذكره، 370.

2- الفترة الكلاسيكية المبكرة، وتم فيها تطوير المفهوم التفسيري والأدوات اللغوية والأدبية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع، وتم ترسيخها في منهجية منظَّمة للتفسير طوال القرن العاشر.

3- الفترة الكلاسيكية المتأخرة، التي استمرت على مدار القرن الحادي عشر.

ينتمي القرقساني، كاتب نص المخطوطة التي نسعى إلى تحقيقها ونقاشها، إلى الفترة الثانية، وهو يعقوب بن إسحق بن سمعوية القرقساني، مفكّر ومفسّر ومترجم يهودي قرَّائي، نشط 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.[34] وضع في سنة 927م مصنّفه "كتاب الأنوار والمراقب"، وهو كتاب يعالج فيه الأحكام والفرائض الدينية المستقاة من أسفار العهد القديم؛ [35]وكتب في سنة 938م "كتاب الرياض والحدائق"، وهو مختصر تفسيره للتوراة (الأسفار الخمسة الأولى للعهد القديم)، جمع فيه المسائل التي هي غير الأحكام والفرائض الدينية، ناقشها وصنّفها في كتابه، وأورد فيه أسلوبه الفكري المستند إلى علم الكلام الاعتزالي.[36]

---

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

[35] نشره الباحث ليئون نيموي، يُنظر:

Ya'qūb Al-Qirqisānī. *Kitāb Al-Anwār w Al-Marāqib: Code of Karaite Law, 5 vols.*, edited by Leon Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943).

[36] يُنظر:

نلتمس 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 القرّائيّين الآخرين السابقين والمعاصرين له، فقد ابتعد القرقساني عن شخصنة الجدل مع الربانيّين، وترك للعقل والمنطق والفكر الحجّة الفصل بين الآراء والتفسيرات.

قليلة جدًا هي الأبحاث التي قامت بدراسة أدوات التفسير التي يعتمدها القرقساني في تفسيراته. يشير هارتفيغ هيرشفيلد إلى مقدمة القرقساني لتفسيره بغية الكشف عن هذه الأدوات، وهي أدوات تجمع بين أدوات يهودية تقليدية كانت مستخدمة في استنباط الشرائع من النص المقدّس. ووفق غريغوري شوارب، إضافة إلى هذه الأدوات التفسيرية اليهودية التقليدية، فقد استخدم المفسرون اليهود في العصور الوسطى بعامة، وفي القرن العاشر بخاصة، أدوات تطوّرت ضمن ما يطلق عليه "أصول الفقه" الإسلامية، منها أدوات لغوية وأخرى مرتبطة بالسياقات النصية أو التاريخية للنص المقدّس الخاضع للتفسير.[37] أما مردخاي كوهن، فيطلعنا على أن المفسّرين اليهود في القرون الوسطى قد استخدموا جميع الأدوات المذكورة أعلاه إضافة إلى أدوات تطوّرت ضمن

Nabih Bashir. "Jewish Kalām," *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Dale C. Allison Jr. (ed.) (Berlin: De Gruyter, 2017), 14: 4-12; Chiesa, Bruno. “A New Fragment of Al-Qirqisānī's ‘Kitāb al-Riyāḍ’," *The Jewish Quarterly Review*, 1988, 78: 157-185.

[37] يُنظر:

Gregor Schwarb. "Capturing the Meanings of God's Speech: The Relevance of *uṣūl al-fiqh* to an Understanding of *uṣūl al-tafsīr* in Jewish and Muslim Kalam," M. M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stoumsa and B. Chiesa (eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an presented to Haggai Ben-Shammai* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, 2007), 111- 156.

علوم اللغة العربية في تلك الفترة وما سبقها.[38] أما نبيه بشير فيضيف إلى ذلك كلّه مناهج تفسير تطوّرت ضمن علوم التفسير المسيحية عمومًا، مدرستي الإسكندرية ومدرسة الرها القديمتين، وضمن التفاسير السريانية خصوصًا. [39]

وأسوة بالعلماء القرَّائيين من قبله، فقد استند القرقساني إلى ظاهر النصّ أولًا، والعقل ثانيًا، والقياس ثالثًا في تفسير النصوص والشرائع على خلاف الربانيّين الذين اعتمدوا على التراث الشفوي اليهودي ورفضوا سلطة العقل بصورة عامة في تفسير التوراة، باستثناء سعيد الفيومي (نشط في بغداد، ت. 942)، وبعض المفسرين ممن اتبع نهجه، كما ورفضوا الاعتماد على القياس كأصل من أصول الفقه في القضايا الشرعية (الأحكام والفرائض). يقول القرقساني في كتابه الأنوار والمراقب ناقدًا للربانيّين وللقداسة التي يضفونها على النقل وأقوال السلف:

"وإنَّما يجب أن تُتَّخذ الفرائض بالبحث والنظر، فكلّما أوجبه النظر وساق إليه البحث كان هو الذي يجب اتخاذه من قول من كان، إما الربانيّين وإما عانان وإما غيرها، نعم ولو ظهر للبَحّاث النَظّار قول لم يقل به أحد بتة لوجب قبوله بعد أن لا يكون عليه طعن ولا يلحقه فساد".[40]

---

[38] يُنظر: Cohen, Mordechai Z. *Opening the Gates of Interpretation* (Leiden and Boston: Brill, 2011).

[39] يُنظر: بشير، "المنهج التوليفي"، مرجع سبق ذكره؛ نفس الكاتب. "الملائكة في الفكر اللاهوتي وتفسير الحبر الأعظم سعيد بن يوسف الفيومي (بغداد، القرن 10م): الإنسان هو غاية الخلق"، أطروحة الدكتوراة، (دائرة الفكر اليهودي، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2015) [بالعبرية]

[40] القرقساني، كتاب الأنوار والمراقب، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، 3.

بيّن القرقساني في أكثر من موقع اعتماده على مقياس ما هو "معقول" لتفسير آيات الكتاب المقدس فيقول: "ونبين أن المعقول أصل يُبنى عليه كل قول ويُستَخرج به كل علم."[41] ولكن هذا لا يعني أن المعقول يسبق الإيمان، كما يدعي بعض أصحاب علم الكلام، بل يرى القرقساني المعقول كأداة لتعزيز الإيمان.[42]

وعلى الرغم من المنهج القرَّائي المعتمد على ظاهر النص، إلّا أنَّ القرَّائيين لم يرفضوا كل عناصر التفسير الرباني. وكان معظمهم على دراية بهذه المصادر الربانية، ولم يتردّدوا باستخدام المصادر الربانيَّة عندما قدَّمت تصوّرات أو منهجيات أو تفسيرات ظهرت للقرَّائيين على أنها منطقيَّة، بل كانوا قادرين تمامًا على تبنيها وتطويرها بشكل أكبر واعتمادها كمصدر فكري لاستدلالهم وحججهم.[43]

وفرّق القرقساني بين الربانيّين "الأوائل" وبين المحدثين من حيث توجّههم في معرفة الفرائض:

> أما ما عليه إجماع أصحابنا من العانانية والقرَّائيّين هو أن معرفة الفرائض مأخوذة من ثلاث جهات، وهي النص والقياس والإجماع، وإلى هذا كان يذهب الأوائل من الربانيّين وذلك بيِّن في كتبهم وأقاويلهم... فأما هؤلاء المحدثون ممن يتعاطى النظر

---

[41] المصدر السابق، 4.

[42] يُنظر:

Nabih Bashir. "Qirqisan's Exegetical Method and Commentary on Genesis 18:1-22," in: *Jewish Biblical Exegesis from Islamic Lands: The Medieval Period*, Meira Polliack and Athalya Brenner-Idan (eds.) (Atlanta, GA: Society of Bible Literature – SBL- Press, 2019), 61-73, 62.

[43] يُنظر: Polliack, "Major Trends" ، مرجع سبق ذكره، 366.

وينتحل أقاويل الربانيّين، فإن بعضهم يُبطل القياس جملة، وبعضهم يجيزه في الفرائض العقلية دون السمعية... وإنما حملهم على إنكار القياس وجحوده لأنهم رأوا كثيرًا من مذاهبهم تفنّد عن عرضها على القياس، وأما قوم من أصحابنا فإنهم أنكروا وجه الإجماع في الفرديات من الفرائض لما رأوا من فساد ما عليه الجماعة. [44]

في المخطوطة موضوع التحقيق (التكوين 2: 23 – 6: 9)، وهي جزء من تفسير القرقساني لسفر التكوين (من بداية عبارة "זאת הפעם – هذه الآن عظم من عظامي"، التكوين 2: 23)، نلاحظ التوجهات التالية، وهي توجهات سائدة لدى القرَّائيين بشكل عام ولدى القرقساني بشكل خاص، وهي:

أولًا: ينطلق القرقساني في العديد من الحجج لتفسيراته من الأدبيات الربانيَّة، ويعرضها كآراء وأفكار للنقاش، فيوافقها أحيانًا ويناقضها في أحيان أخرى، وهو بذلك يستمر في نهجه لإزالة القداسة عن هذه الأدبيات.

[44] القرقساني، الأنوار والمراقب، مصدر سبق ذكره، المجلد الثاني، 348 .

ثانيًا: انسجامًا مع توجه المفسرين القرَّائيين عمومًا، يستخدم القرقساني في تفسير الآيات التوراتيَّة طريقة التحليل الأدبي، وذلك لاعتباره هذه الآيات منفصلة عن أية سلطة خارجة عن النص نفسه. [45]

ثالثًا: التوجّه التفسيري للقرقساني هو توجّه فلسفي تاريخي، ويأتي ممزوجًا أحيانًا بأفكار مستمدة من الفلسفة السائدة في عصره، وهي الأفلاطونيَّة المحدثة.[46]

وتكمن أهمية تفسير القرقساني لسفر التكوين في استعانته بعلم كلام المعتزلة واستفادته بالغة الاستفادة من اصطلاحاتهم وتأويلاتهم ومناهجهم في تفسير القرآن واستفادتهم من العلوم الفلسفية والطب والأدوية وعلم الهيئة (علم النجوم) والهندسة وعلم النباتات وعالم الحيوان. إضافة إلى ذلك، يعرض القرقساني في تفسيره هذا أهم الآراء المخالفة لتفسيره والتي كانت سائدة في عصره، ويبيّن بالدلائل من النص والعقل وعلوم عصره صحّة آراءه وتفسيراته. ويسعى الكاتب في المخطوطة إلى إخضاع النص التوراتي (بدءًا من الإصحاح الثاني، الجملة التوراتية 21 في سفر التكوين وصولًا إلى نهاية قصة الخلق، الإصحاح السادس، الجملة التوراتية 8) إلى اعتماد سلطة العقل لحل التناقضات الواضحة في ظاهر النصوص الواردة هناك. لهذا فإن من شأن تفسير القرقساني أن يشكّل شاهدًا على آراء عصره التي لم تصلنا في المصنّفات الأخرى، ومن ضمنها مصنّفات المعتزلة التي وصلتنا منها بعض الكتب القليلة جدًا فقط.

---

[45] يُنظر: "Bashir, "Qirqisan's Exegetical Method، مرجع سباق ذكره، 63.

[46] المرجع السابق.

المخطوطة

تحمل المخطوطة الترميز Yevr.Arab.I.1366، وتنتمي إلى مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الوطنية الروسية في سانت بطرسبورغ، وتضم ملخص تفسير القرقساني للجزء الأول من سفر التكوين، وهو التفسير المختصر لمجمل أسفار التوراة الخمسة الاولى، ويحمل عنوان "كتاب الرياض والحدائق". أما الكتاب الذي يضم كامل التفسير الأوسع فهو يقتصر على قصة الخلق فقط ويحمل عنوان "تفسير بريشيت" (תפסיר בראשית) الصادر على ما يبدو في منتصف ثلاثينيات القرن العاشر بعد الانتهاء من وضعه وجد أنه طويل جدًا فعزم على اختصاره وهو (كتاب الحدائق).

يتم تقسيم كل سفر، وفق طريقة تقسيم العهد القديم منذ العصور الوسطى وحتى يومنا، إلى قصص بحيث تشكّل كل قصّة (فراشا – פרשה) وحدة أدبية متكاملة ومستقلة. أما المخطوطة التي نحن بصدد تحقيق الجزء الأخير منها، فتضم بالمجمل 51 ورقة، بدءًا من أول جملة في السفر والتي تقصّ حكاية الخلق الإلهي للكون وانتهاءً باكتمال قصّة الخلق (التكوين 6: 8)، ويطلق على هذا الجزء من سفر التكوين عبارة "قصّة الخلق" (פרשת בראשית، حرفيًا: قصّة في البداية). أما الجزء الذي نحن بصدد تحقيقه، فيبدأ من الجملة التوراتية "خلق الله المرآة من ضلع آدم" (التكوين 2: 23)، مرورًا بإغواء الثعبان لحواء وصولًا إلى نهاية قصة الخلق (التكوين 6: 8)، وبالجملة فهي تضم 8 ورقات من تفسير القرقساني لسفر التكوين. وعليه، تعتبر الأوراق

موضوع التحقيق نهاية مناقشة القرقساني لقصة الخلق. وقد جاء في معرض مقدمته[47] أنه اعتمد في تفسيره لقصة الخلق على ثلاث مصادر أساسية هي: ترجمة تفسير العلاّمة اليهودي داود بن مروان المقمّص (نشط في شمال سوريا في القرن التاسع للميلاد) لتفسير سرياني لقصة الخلق؛[48] وتفسير سعيد بن يوسف الفيومي، وفي حال عدم اقتناعه بهذين التفسيرين اقترح تفسيره الخاص. لهذا يعتبر تفسير القرقساني هذا جمعًا لتفسيرات لم تصلنا بمعظمها، إضافة إلى تفسيره الخاص، الأمر الذي يولي أهمية بالغة لهذا التفسير.

لمحة على العربية اليهودية

استنادًا إلى أبحاث يهوشوع بلاو، يقوم نبيه بشير بتلخيص أهم خصائص العربية اليهودية بعد تقديمه السياق التاريخي الذي ظهرت فيه كلهجة مكتوبة. فيقول: [49]

> إن يهود البلاد الإسلامية منذ القرن الثامن، وخاصة في بلاد الشام والعراق، شرعوا الكتابة بالعربية وابتعدوا شيئًا فشيئًا عن الكتابة بالآرامية والعبرية حتى تحوّلت إلى لغات غريبة عن غالبية اليهود، المثقفين وغير المثقفين، باستثناء رجال الدين. إلاّ أنهم استبدلوا بالخطّ العربي الخطّ العبري، ولكن بقيت بلغة عربية مُدمجة بها ألفاظًا عبرية

---

[47] نشر الباحث هارتفيغ هيرشفيلد هذه المقدمة إلاّ أن أخطاء كثيرة وردت في التحقيق. يُنظر: Hirschfeld *Qirqisani Studies*، مرجع سبق ذكره.

[48] وصلتنا من هذه الترجمة شذرات صغيرة جدًا فقط، ونشرتها الباحثة ساره سترومزا في مقالتها التالية:
Sarah Stroumsa, "From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 27 (2002), 375–395.

[49] أبو الحسن يهودا الّلاوي. الردّ والدليل في الدين الذليل – الكتاب الخزري، نقله إلى الحرف العربي وعارضه وهذّبه وعلّق عليه وحرّره نبيه بشير (بيروت: منشورات الجمل، 2012)، ص 66–71.

وآرامية بدءًا من نهاية القرن التاسع كما يبدو، إضافة إلى استدخالها اللهجات المحكية بالتدريج (منذ القرن العاشر).

ويضيف بشأن أهم خصائص العربية اليهودية العامة: "تعتبر أهم خاصية للعربية اليهودية هو كتابتها بالحرف العبري واستعمالها مفردات عربية ولكن تُعزي لها دلالات مختلفة عن تلك السائدة". أما بشأن الخصائص اللغوية للعربية اليهودية فهي كثيرة جدًّا وقد أفرد لها يهوشوع بلاو كتابًا خاصًا،[50] أما أهمها فهي:

اختفاء الحالات الإعرابية وبخاصة في صياغات المثنى والجمع والأسماء الخمسة؛ وشيوع "جملة صفة وصلة" أو الجملة التجاورية (asyndetic)، وهي صفة لجمل أو كلمات متتالية تغيب عنها أدوات عطف أو ربط؛ استبدال اسم إشارة باسم إشارة آخر؛ المساواة بين المثنى والجمع للعاقل وغير العاقل على حدّ سواء؛ استخدام عبارات وألفاظ محكية في الكتابة؛ استخدام الحالات الإعرابية في غير مكانها كنصب المرفوع عبر وضع التنوين وكأنه محاولة من طرف الناسخ أو الكاتب إدخال تصويبات مخطوءة أو تحديد الحالات الإعرابية بصورة غير سليمة؛ استخدام ألفاظ عبرية وآرامية وحتّى التعامل معها وفق التفعلية العربية وعربنتها.

ويضيف كذلك بشأن خصائص العربية اليهودية:

[50] يهوشوع بلاو. قواعد العربية اليهودية في العصور الوسطى، ط2 منقّحة، (القدس: ماغنس، 1979).

تعريف النعت دون المنعوت، كقولهم: "أشخاص الناطقين"، أو تعريف المنعوت دون النعت، كقولهم: "وكان في الدعوة كثير من الضعفاء مسبيّين" (والقصد: كثير من الضعفاء المسبيّين)؛ وتعريف النعت الأوّل دون الثاني في حال كون النعت اسمًا معرّفًا، كقولهم: "المأكولات المدوّدة أو مسوّسة"، و"وكالحصن الحصين منيع". كذلك الأمر بخصوص المضاف والمضاف إليه. تظهر في العربية اليهودية حالات غريبة للقارئ العربي أو حالات يفهمها بصورة مختلفة مثل القول: "في يوم الجمعة" في حين أن المقصود به هو "في أحد أيام الجمعة"؛ أو تعريف المضاف وتجريد المضاف إليه من أل التعريف، مثل: القوس قزح، الرأس مال؛ أو في حالات أخرى تعريف المضاف والمضاف إليه بوصفه مصدرًا، مثل: في الخلاص الأمة (بدل: خلاص الأمة)، الرأس المال (بدل: رأس المال)، اليوم الجمعة (بدل: يوم الجمعة). كذلك تعريف المضاف والمضاف إليه سوية، مثل: الأربع الشرائع، والثلاث الملل، الثُلث الموجود، البلاد الروم، الحقوق الشاميّين، كالعسل النحل. كذلك القول: كأشخاص الناطقين (ويريد "الأشخاص الناطقين").

ملاحظة بشأن أماكن التدخّل في النص

بشأن خصائص العربية اليهودية المذكورة أعلاه، فقد فضّلنا عدم التدخّل في نص المخطوطة وعدم الإشارة إلى أوجه الصواب والخطأ. ولكننا، برغم ذلك قمنا بنقل الحرف العبري إلى العربي،

مع الإبقاء على الألفاظ العبرية بحرفها العبري، وأشرنا في الحواشي إلى معانيها ومصدرها. كذلك، فقد قمنا بتحويل الهاء إلى تاء مربوطة، والتاء في بعض الأماكن إلى ثاء، وإضافة علامات التنوين والهمزة وعلامات الترقيم وأرقام الأسطر والصفحة، من أجل أن تكون القراءة أسهل على القارئ.

النص

39أ

1. متساوين في أشياء أخر مثل النسل وإخلاص الولد لهما:[51]
2. وقوله ויצר יהוה אלהים[52] إعادة قوله، ليس هو خلق ثاني، معنى ذلك
3. لمَّا خلق الله البهائم يوم الجمعة مع الطير المخلوق
4. يوم الخميس أتى بها إلى آدم: وقوله לראות מה יקרא
5. לו[53] أراد أن يكون آدم يتحفظ أسمائها معنى ذلك
6. לראות אדם מה יקרא לו يسمّي الأشياء بغير
7. أسماءها، وكذلك الكواكب، كما قال לכלם בשם יקרא [54]
8. وكذلك جميع الصنائع والآلات وغير ذلك من الأعراض
9. والخواص قد أسماها آدم بأسمائها التي هي باقية عليها
10. باللغة العبرانية وذلك بتعليم الباري له جل ثناؤه فدلّ
11. ذلك على نبوَّته: فأما إعادته وقوله ויקרא האדם שמות[55]
12. فإنه أراد به أنه أسماها تفرس فيها فإذا ليس
13. في شيء منها له نظير: ثم عرفنا كيف خلق الأنثى من
14. الضلع فقال ויפל יוי אלהים תרדמה[56] وليس ما أخبر به
15. ههنا أن خلق حوا خلق ثاني لأنثى ثانية على ما توهم قوم
16. إذ كان قد قال أولًا זכר ונקבה ברא אתו[57]: وإنما ذلك

---

[51] هذه العبارة نهاية جملة سابقة.

[52] "وجبل الرب الإله" (التكوين 2: 7، 19).

[53] "وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها" (التكوين 2: 19).

[54] "ارفعوا إلى العلاء عيونكم وانظروا، من خلق هذه؟ من الذي يخرج بعدد جندها، يدعو كلها بأسماء؟ لكثرة القوة وكونه شديد القدرة لا يفقد أحد" (إشعياء 40: 26).

[55] "فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية وأما لنفسه فلم يجد معينًا نظيره" (التكوين 2: 20).

[56] "فأوقع الرب الإله سباتًا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحمًا" (التكوين 2: 21).

17.شرح للقول الأول كيف كان كما أن قوله أيضًا ههنا וייצר

18.יוי אלהים את האדם עפר[58] ليس هو خلق ثاني لآدم ثاني

19.وإنما هو شرح وتعريف بأنه خلقه من التراب: وقوله

20.זאת הפעם[59] ليس يريد به كرة ثانية لزوجة كانت لكنها

21.لكرة شاهد فيها جميع الحيوان غير الناطق فلم يرى شيء

22.يشبهها كما قال לא מצא עזר כנגדו[60]: فلما رأى حوا

23.شبهه سواء قال זאת הפעם: فأما وجه الحكمة في إيقاع

24.السبات عليه فإن ذلك من جهة الضرورة لأنَّ قدرة الله

25.إذا وصلت إليه لتحل شيء من تركيبه أنه يقع مغشي عليه

26.كحال الموت: وكان ذلك من جهة التدبير لئلا يؤلم على

27.عضو من أعضائه كمن يسقى المرقد[61] إذا احتيج إلى حل

28.عضو منه: وقد زعم بعض أهل الإلحاد أن هذه سرقة

29.أعني قوله ויקח מצלעותיו[62] ولم يعلم الجاهل أن من

39ب

1. أخذ قليل وردّ كثير فليس بسارق: ثم نقول إنَّ أضلاع آدم
2. ما نقصت عند ما أخذ منها ذلك الضلع لأنه إنما خلق
3. فيه ضلع زائد معد لهذا الأمر فإذا أخذ ذلك الضلع
4. الزائد بقي آدم تام بغير نقصان ولا زيادة: وذلك نظير
5. الختانة التي قد يطعن فيها أهل الإلحاد بأن يقولو كيف

---

[57] "فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرًا وأنثى خلقهم" (التكوين 1: 27). تجدر الإشارة إلى أننا نجد في النص التوراتي المعتمد في عصرنا لفظة بصيغة الجمع (אותם)، كما يظهر هنا، ولكن الكاتب يوردها بصيغة المفرد (אותו.(

[58] "وجبل الرب الإله آدم ترابًا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نفسًا حية" (التكوين 2: 7).

[59] "فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت" (التكوين 2: 23).

[60] "فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. وأما لنفسه فلم يجد معينًا نظيره." (التكوين 2: 20).

[61] دواء منوّم يُرقد شاربه (المعجم الوسيط).

[62] "فأوقع الرب الإله سباتًا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحمًا" (التكوين 2: 21).

6. يجوز أن يكون من يقطع من جسمه شيء يكون تام: فجواب ذلك
7. أن القلفة إنما هي زائدة خلقها الله في الجسم لتقطع
8. فما دام هي باقية في الجسم فإن الجسم غير تام فإذا
9. قطعت صار تام إذ كان لا زائد ولا ناقص: فأما وجه
10. الحكمة في خلقها من الضلع فإن ذلك ليشفق عليها كعضو
11. من أعضائه ولتشفق عليه كجملة بدنها وليكن هو المدبّر
12. لها كتدبيره لجزء من بدنه: ولتكن هي التابعة كالعضو
13. لجميع البدن: وقال עצם מעצמי[63] وأما علم أنها من
14. أعضائه لأنه كان قد علم أنه له ضلع زائد فلما لن
15. انتبه ففقده ورأى المرأة حداه استدل على أن
16. الضلع الذي عدمه هو المرأة التي وجدها: وقوله ובשר מבשרי[64]
17. لعلة ما رجع من اللحم لقوله ויסגר בשר תחתנה :[65]לזאת יקרא
18. אשה וג[66]' اشتق لها الاسم من اسم الرجل وقد قلنا إن
19. في ذلك دليل على أن اللغة العبراني[67] هي القديمة: על כן
20. יעזב איש[68]: قيل في ذلك قولين أحدهما أن هذا قول آدم
21. وإنه نسق على قوله זאת הפעם[69]: وزعم قوم آخرين أن هذا
22. قول المحكي للكتاب أعني إن موسى ع' الس'[70] عن الباري
23. جل وعز أن بسبب قصة حوا وأنها خلقت من ضلع غريب

---

63 "فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت" (التكوين 2: 23).

64 المصدر السابق

65 "فأوقع الرب الإله سباتًا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحمًا" (التكوين 2: 21).

66 "فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت" (التكوين 2: 23).

67 وجه الصواب: العبرانية، أو (بدل اللغة العبراني): لغة العبراني.

68 "لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسدًا واحدًا." (التكوين 2: 24).

69 "فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت" (التكوين 2: 23).

70 ع' الس' = عليه السلام.

24.يجب أن يتزوج الرجل بالنساء الغريبة منه مثل أبيه

25.وأمه وما جاوزهم مثل البنات والخال{ا}ت[71] والعمات والأخوات:

26.وقوله ודבק באשתו[72] يوجب الإخلاص من الزوجين واحد للآخر

27.نظير דבקה נפשי אחריך[73] : وقوله אשתו على التفريد

28.يمنعه من زوجة صاحبه: وبقوله והיו לבשר אחד[74] يمنع

29.مجامعة الذكورة والبهائم وإتيان المرأة في غير

40أ

1. موضع النسل إذ ليس الإمكان أن يتألّف شيء من ذلك לבשר
2. אחד أعنى الولد: ويقال أنه أعنى أن الرجل إذا جامع
3. المرأة فانطبق أحدهما مع الآخر فقد صارا شيء
4. واحد وجسم واحد وذلك بيان من الـערות[75] إذ يجعل سبيل
5. الأب والأم سبيل واحد وكذلك يجعل مرأة العم عمة:
6. והנחש היה ערום[76] : قال أولًا ויהיו שניהם ערומים[77] : لعلة
7. ما يريد يذكره بعده من قوله כי ערומים הם[78] : بعد الأكل
8. من الثمرة: فأخبر أنّما لم يكونا يحتشمان من[79] العري

---

[71] يظهر هناك: ולכאלת (والخالت) ويريد: والخالات.

[72] "لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسدًا واحدًا." (التكوين 2: 24).

[73] "التصقت نفسي بك. يمينك تعضدني." (المزامير 63: 9).

[74] "لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسدًا واحدًا." (التكوين 2: 24).

[75] ערות = من معانيها الأعضاء الجنسية، والمعنى الأصل هو العري، أما גילוי ערות فتعني سفاح القربى، وتعني حرفيًا: هتك أو فضح أو كشف الأعضاء الجنسية.

[76] "وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة: (أحقًا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟)" (التكوين 3: 1).

[77] "وكانا كلاهما عريانين، آدم وامرأته، وهما لا يخجلان" (التكوين 2: 25).

[78] "فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانين. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر" (التكوين 3: 7).

[79] أضيفت في الحاشية.

9. ولا يعلمو أنه قبيح حتى اتسع لهما الذهن بأكلهما

10. من تلك الثمرة: ومثل هذا موجود أن يكون الإنسان يفعل

11. شيء قبيح عند العلماء ولا يعلم أنه قبيح فإذا تأدب

12. وقويت معرفته بان له قبحه فامتنع منه: وفي

13. هذه القصة ט (=9) مسائل أولها ما هذا الـנחש وقد ذكرنا

14. هناك أجوبة لقوم وبيّنا فسادها[80]: وألبق الأقاويل

15. فيه هو أن الله جل وعز خلق حيات كثير فلما أراد

16. الله جل وعز محنة آدم نقل شخص واحد منها فكساه

17. صورة الناطقين حتى لزمه الأمر والنهي والجزاء وتواعده

18. بأنه إن عصى أنه يُردّ إلى حالته الأولى كقوله لآدم כי

19. עפר אתה ואל עפר תשוב :[81]فقول היה ערום[82] أراد أنه

20. صار כַּיِّס[83] حكيم نظير פן תהיה הארץ שממה[84] كي لا

21. تصير: وقولنا ערום כַּיِّס حكيم مثل חכמת ערום תבין דרכו

22. וכל ערום יעשה בדעת[85]: فإن قيل فلما أسمى נחש بعد أن

23. نقل: فإن ذلك نظير قول ויבלע מטה אהרן את מ[86]" بعد أن انقلب

24. حية وذلك على ما كان أولًا: والمسألة الثانية كيف نقل

25. الجواب بأن أزيلت عنه أعراض الحية وكسي أعراض غيرها

26. نظير והמטה אשר נהפך לנחש[87] وهو بأن أزيل عن العصا

---

[80] يريد فساد أسئلة أو اعتراضات القوم لا فساد أجوبته عليها

[81] "بعرق وجهك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب، وإلى التراب تعود" (التكوين 3: 19).

[82] "وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة: (أحقًا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟)" (التكوين 3: 1).

[83] כַּיِّס: ظريف، فطن، حسن الفهم والسلوك (القاموس المحيط).

[84] "لا أطردهم من أمامك، في سنة واحدة، لئلا تصير الأرض خربة، فتكثر عليك وحوش البرية" (الخروج 23: 29).

[85] "كل ذكي يعمل بالمعرفة، والجاهل ينشر حمقًا" (الأمثال 13: 16).

[86] "طرحوا كل واحد عصاه فصارت العصي ثعابين. ولكن عصا هارون ابتلعت عصيهم" (الخروج 7: 12).

27.أعراض الخشبية وكسيت أعراض الحيوانية وكذلك

28.انقلاب الماء دم وما شبه ذلك: الثالثة لم نقل الجواب

29.لمحنة آدم: فإن قال قائل فإن كان نقله له كان حكمة

40ب

1. فإنما[88] كان يجب ذلك لو ثبت آدم على الحكمة فأما مع
2. المعصية فأي حكمة في ذلك: جواب ذلك هو أن آدم
3. قد كان قادر على أن لا يعصي فسبيل ذلك سبيل الأمر
4. والنهي الذي فيه تعريف للثواب: وإنما على الباري
5. أن يعمل ما في حكمته وهو أن يميل بنا إلى أوفر القسمين
6. وليس اختيار الإنسان للكفر والعصيان بمفسد
7. لحكمته: الرابعة أين لقي الـנחש لحوا وهو لم يدخل
8. الجنة: الجواب أنها خرجت كما يخرج الإنسان من
9. موضعه فلقيها فكلمها: الـה' (=5) من أين قالت ולא

10.תגעו בו[89] ولم يقل ذلك الكتاب: الجواب يحوز أن يكون

11.تزيدت فظفر بها عند ذلك الـנחש: ويجوز أن يكون على

12.جهة المجاز معنى ذلك الدنو استعمال نظير כי הנוגע

13.בכם[90] يعني دنو السوء: السادسة من أين علم الـנחש

14.أن الشجرة تزيد في المعرفة: الجواب من اسمها

15.وهي עץ הדעת (شجرة المعرفة): السابعة قوله ונפקחו[91] ותפקחנה[92] هل كانا

---

87 "اذهب إلى فرعون في الصباح. إنه يخرج إلى الماء، وقف للقائه على حافة النهر. والعصا التي تحولت حية تأخذها في يدك" (الخروج 7: 15).

88 يظهر هناك: פאמא (فأما)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب في الحاشية: פאנמא (فإنّما)

89 "وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا." (التكوين 3: 3).

90 "لأنه هكذا قال رب الجنود: بعد المجد أرسلني إلى الأمم الذين سلبوكم، لأنه من يمسكم يمس حدقة عينه." (زكريا 2: 8).

16.عُمي: الجواب كيف يكون كذلك وقد رأى آدم لحوا ولجميع

17.الحيوان لما سماها وإنما معنى هذا الانفتاح أنهما

18.حسا وعلما ما لا يكونا يعلما به: نظير ויפקח אלהים

19.את עיניה ותרא באר מים[93] : ولم تكن عمياء: الـח[94]' (=8) هل كان

20.آدم لم يعرف الخير والشر: وقد تقدم الجواب في ذلك

21.وأنه قد كان يعلم وإنما كان قد بقيت عليه أشياء لم

22.يعلمها: وذلك نظير قول برزلاي האדם בין טוב לרע :[95]

23.الذي الغرض فيه بعض اللذات وقوله אשר לא ידעו היום טוב

24.ורע[96] الذي معناه الحرب الذي لا يخرج إليها من له أقل

25.من عشرين سنة: كذلك كان بقي على آدم أشياء أحدها

26.احتشام العري: والتاسعة لو لم يأكلا من الشجرة

27.هل كان يعرفهما[97] ما كان بقي عليهما: الجواب أنه

28.لم يكن بد من تعريفهما ذلك لتتم به معرفتهما

29.فإن يكون ذلك أخير لهما أن يكون الله الذي عرفهما ذلك:

41 أ

1. ותרא האשה כי טוב העץ[98]: ظاهر هذا القول يوهم أنها لم تكن

---

[91] "بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (التكوين 3: 5).

[92] "فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانين. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر." (التكوين 3: 7).

[93] "وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء وسقت الغلام" (التكوين 21: 19).

[94] يظهر هناك خطأ: אלת'

[95] "أنا اليوم ابن ثمانين سنة. هل أميز بين الطيب والرديء؟ وهل يستطعم عبدك بما آكل وما أشرب وهل أسمع أيضًا أصوات المغنين والمغنيات؟ فلماذا يكون عبدك أيضًا ثقلًا على سيدي الملك" (صموئيل الثاني 19: 35).

[96] "وأما أطفالكم الذين قلتم يكونون غنيمة، وبنوكم الذين لم يعرفوا اليوم الخير والشر فهم يدخلون إلى هناك، ولهم أعطيها وهم يملكونها" (التثنية 1: 39).

[97] يريد: ידעה (يعرفا)

[98] "فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضًا معها فأكل." (التكوين 3: 6).

2. عالمة بذلك حتى قال الـנחש: الجواب أن سبيل ذلك سبيل
3. معرفة الإنسان بالزنى والسرق فلا يقدم عليهما حتى
4. يغويه مغوي: وفي هذا المعنى ג' (=3) مسائل أحدها أنا نعلم
5. أن آدم قد كان يعلم هو[99] وحوا أنهما أول من[100] خلق من الناس
6. وأن ليس على الأرض ناطق غيرهما فحيث نظرت المرأة
7. إلى الـנחש في صورة إنسان كيف لا تنكره وتشتغل عن سماع
8. كلامه فيما دعاها من الأكل وتنصرف إلى مسائلته
9. ما هو ومن هو: الجواب أن القصة تدل على أن آدم لم يرى
10. الـנחש إذ يقول أنها هي دفعت إلى زوجها حتى أكل وقوله
11. هو أعني آدم האשה אשר נתתה עמדי[101] ولم يذكر الـנחש
12. فأما لِم لَم تنكره المرأة وسألت عن حاله فلا محالة أنها
13. قد فعلت ذلك وإن كان الكتاب لم يذكر ذلك ولم يقل لها
14. في أمر الشجرة ما قاله ولا ما جرى بينهما خطب ومساءلة
15. وجواب منه: ثم أتبع ذلك بقول אף כי אמר אלהים[102]: فقوله
16. אף لا يجوز أن يكون ابتداء كلام إذ كان ذلك ليس في لسـ
17. استعمال اللغة وإنما سبيل هذه اللفظة أن تقع نسق
18. على شيء: والذي يجوز أن يكون أخبرها به عن نفسه بأنه
19. رسول رب العالمين إما بأنه ملائكة أو نبي ولذلك مالت
20. إليه وقبلت منه قوله: وإنما قصدها من دون آدم لضعف نحيزة[103]

---

[99] يظهر هناك הוא ويريد: הו (يبدو أن الناسخ قد تداخلت اللغتان عليه وكتبها بالعبرية بدل العربية، ونجد مثل هذه الظاهرة كثيرًا في العبرية اليهودية).

[100] يظهر هناك: מא (ما)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب في الحاشية.

[101] "فقال آدم: (المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت)." (التكوين 3: 12).

[102] "وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة: (أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة؟)" (التكوين 3: 1).

[103] النحيزة: الطبيعة (القاموس المحيط) ونحيزة الإنسان طبيعته.

21.النساء وأنهن أشد مسارعة إلى قبول المحال والطغيان وأن

22.النساء قد يطغون الرجال وذلك مثل شلومو وآخاب: المسألة

23.الثانية من أين يصح عند المرأة أن ثمر تلك الشجرة طيب

24.وهي لم تذوقها ولا قال لها الـנחש أيضًا أنها طيبة

25.ومن أين حكمت بأنها منية[104] للعقل ووثق فيه بقول الـנחש

26.الجواب أنه وإن كان الكتاب في قول الـנחש أنه قال أن ثمر

27.الشجرة أنه طيب فيجوز أن يكون قد قال ذلك في نعته إذ

28.كان إنما غرضه أن تأكل المرأة هي وزوجها منها فأول

29.ما يجب أن يصفها بطيبة الطعم: وقد يجوز أن يكون ذلك دلها

41 ب

1. على ذلك بحسن منظرها يدل على ذلك قولها וכי תאוה הו]א *[*לעינים[105]
2. أي أنها شهية في النظر وقد كان تقدم شهوتها هي وآدم
3. أن يأكلان منها وذلك لأمرين أحدهما لحسن منظرها ولعله
4. قد كان لها مع ذلك رائحة طيبة: والـב (=2) لأن سبيل الإنسان أن
5. يكون حريص على ما منع: فلذلك حكمت عليها بأنها طيبة
6. للمأكل: فأما من أين صح عندها وحكمت بأنها منية
7. للعقل بقولها ונחמד העץ להשכיל[106]: فإن ذلك صح عندها
8. من نفس اسم الشجرة وأنها עץ הדעת (شجرة المعرفة): לא מות תמותון:[107]
9. جواب ذلك قد قلنا في جواب المسألة الأولى أنه لم يقل ما
10. قاله إلا بعد ان ادعى أنه ملاك أو نبي وقول الله

---

[104] المُنْيَةُ: أمنيَّة

[105] "فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضًا معها فأكل." (التكوين 3: 6).

[106] "فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضًا معها فأكل." (التكوين 3: 6).

[107] " فقالت الحية للمرأة: (لن تموتا!)" (التكوين 3: 4).

11.لآدم מות תמותון[108] فإنما[109] كان على يد ملاك: فقول الـנחש

12.לא מות[110] لا يعدو أحد شيئين إما أن يكون أراد به أن قول

13.ذلك מות תמות[111] إنما كان إلى مدة وقد انقضت المدة

14.أو يكون أعنى أن ذلك الملاك قد تزيد فيما قال من

15.من ذلك يدل على صدق قوله هو بقوله כי יודע אלהים[112] معنى ذلك أن

16.الله إذا كان قد علم أن هذه الشجرة تزيد في العقل

17.فمن المحال أن يمنع منها وأن ذلك الملاك الذي قال لكما

18.ذلك إنما حمله على ذلك الحسد: ولإلا تنالان الدرجة

19.الفاضلة وكان سبيله سبيل הזקן[113] الذي أغوى نبي الله بأن

20.قال له גם אני נביא כמוך[114] وسائر القصة: فلما سمعت

21.حملها ما كان في نفسها من شهوة الأكل على أن أكلت

22.وأطعمت زوجها: וישמעו לרוח היום[115]: يقال حركة

23.النهار[116] نظير כי רוח החיה באופנים[117]: ويقال برفق أي أنه

24.أظهر الصوت برفق وذلك لإلا يكون شديد عالي فلا يمكنهما

---

[108] اختلط الأمر هنا على الناسخ واستعان بقول الثعبان (מות תמותון) بدل الاستعانة بقول الله: מות תמת. "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتًا تموت" (التكوين 2: 17).

[109] يظهر هناك: פאמא (فأما)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: פאנמא (فإنما)

[110] "فقالت الحية للمرأة: (لن تموتا!)" (التكوين 3: 4).

[111] "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتًا تموت" (التكوين 2: 17).

[112] "بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (التكوين 3: 5).

[113] الرجل المسن أو النبي الشيخ كما جاء في سفر الملوك الأول

[114] "فقال له: (أنا أيضًا نبي مثلك، وقد كلمني ملاك بكلام الرب قائلًا: ارجع به معك إلى بيتك فيأكل خبزًا ويشرب ماء). كذب عليه" (الملوك الأول 13: 18).

[115] "وسمعا صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة" (التكوين 3: 8).

[116] يظهر هناك: אלנאר، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: אלנ"אר.

[117] "فإذا سارت تلك سارت هذه، وإذا وقفت تلك وقفت. وإذا ارتفعت تلك عن الأرض ارتفعت البكرات معها، لأن روح الحيوانات كانت في البكرات" (حزقيال 1: 21).

25.الهرب: ויאמר לו איכה[118]: ليس هذا استفهام: إذا كان

26.الخالق جل وتعالى لا يخفى عليه أمر كقوله הממני יפלא

27.כל דבר[119]: وإنما هو تقدير لعبده ليكون إقراره مفتاح

28.لثوابه: ويمكن أن يكون ذلك افتتاح كلام لما يعلمه

29.أنه يقع من الجواب: ولذلك في الكتاب نظائر منها

42أ

1. قوله لقايين אי הבל אחיך[120]وغير ذلك كثير: فأما لم احتاج
2. يسل آدم حتى يحيل على حوا وحوا على الـנחש: فإن ذلك ليكون
3. عبرة لنا ولنعلم أنه لا عذر للمغرور كما لا عذر لمن
4. غره: وعقوبتهما واحدة كما قال ונשאו עונם כעון הדורש
5. כעון הנביא[121]: فإن قال قائل فإن كان الـנחש أقلب لمحنة
6. آدم فقد فعل له جميل فلم لحقه الذم والعقوبة: قلنا ليس
7. من قصد به أن يمتحن فيجب أن يتزيد ويتكذب فالـנחש
8. تكذب في قول לא מות תמותון [122]ومع ذلك فإنه عاند الله
9. بأن طلب إبطال قوله فلذلك لزمه الذم والعقوبة: ויאמר
10. יוי אלהים אל הנחש[123]: في ذلك عشرة مسائل أحدها لم يسائل
11. الـנחש كما سائل آدم وحوا: الجواب أن المغوي الخداع
12. لا يساءل إذ كان مبتدي وليس له عذر كما للمخدوع
13. عذر بأن يقول أن فلان غرني وخدعني: بل قال له כי עשית

---

118 "فنادى الرب الإله آدم وقال له: (أين أنت؟)" (التكوين 3: 9).

119 "هأنذا الرب إله كل ذي جسد. هل يعسر علي أمر ما؟" (إرميا 32: 27).

120 "فقال الرب لقايين: (أين هابيل أخوك؟) فقال: (لا أعلم! أحارس أنا لأخي؟)" (التكوين 4: 9).

121 ويحملون إثمهم. كإثم السائل يكون إثم النبي." (حزقيال 14: 10).

122 "فقالت الحية للمرأة: (لن تموتا!)" (التكوين 3: 4).

123 "فقال الرب الإله للحية: (لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وترابًا تأكلين كل أيام حياتك" (التكوين 3: 14).

14.זאת ארור אתה[124] حكم جزم بغير سؤال وقوله מכל הבהמה[125]

15.إذا كان يمشي على صدره ويأكل التراب بخلاف جميع

16.تلك البهائم وأمور أخر أيضًا قد ذكرناها:

17.ويجوز أن يكون أراد بقوله מכל הבהמה [126]من بين الجميع أي

18.ليس في الحيوان البهيمي ملعون غيرك: الـב' (=2) كيف جعل زحف לֵ

19.الحية عقوبة لها وكثير من الحيوان يزحف: الجواب أن

20.كل شيء كان هذا رسمه ولم يعقل نفسه في وقت على غير

21.هذا الطبع فليس هذا عقاب له وإنما صار عقاب

22.للـנחש لأنه عهد نفسه على غير الانسياب فكان انسيابه

23.حينئذ عقوبة: الـג' (=3) كيف يجعل طعامه التراب وهذا

24.نراه يأكل كل ما يجده: الجواب أن أكله كل ما

25.يجده هو بالطبع وإنما زاده أن يكون يأكل التراب ليذله

26.بذلك: الـד' (=4) كيف يجعل عداوته للإنسان عقوبة وهوذا

27.غيره معادية مثل العقارب والسباع وغيرها لازمة

28.بالطبع فليس تلك عقوبة وعداوته لم تكن ثم كانت

29.فلذلك صارت عقوبة: الـה' (=5) كيف جعل لذع الحية

42ب

1. للإنسان عقوبة وهي تلذع جميع الحيوان: الجواب أن الحية
2. كانت تلذع جميع الحيوان بالطبع وتهاب الإنسان فلما
3. رفعت هيبته عنها صارت تلذعه وكان ذلك عقوبة:
4. السادسة كيف صار شقاء حوا بالحمل والولادة عقاب

---

[124] "فقال الرب الإله للحية: (لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وترابًا تأكلين كل أيام حياتك" (التكوين 3: 14).

[125] المصدر السابق.

[126] المصدر السابق.

5. وسائر الحيوان قد يناله مثل هذه المشقة: الجواب
6. أن المشقة في سائر الحيوان كانت طبعًا ولم تكن في حوا
7. فلما وقعت الخطيئة الحقت بسائر الحيوان فصار ذلك
8. عقوبة: الـ ה' (=7) لم لحقت العقوبة نسل الجميع: الجواب
9. أن قوله מות תמות [127]قد قلنا أن معناه أنك تستحق ذلك
10. إذا أكلت فأما الموت فلا بد منه لجميع الخلق:
11. وأما قوله للـנחש על גחונך תלך ועפר תאכל[128] فقد قلنا
12. أن معناه قول خاص لذلك الـנחש إذ كان سائر
13. الحيات ذلك فيها بالطبع وليس ذلك فيها عقوبة
14. وكذلك نسل ذلك الـנחש رجعت إلى الطبع وليس ذلك إلى عقوبة
15. وأما قوله للمرأة בעצב[129] فهو أيضًا شيء مخصوص بحوا
16. دون نسلها إذ كان نسلها وإن صعب ولادهنّ فإن بعضهن
17. يخدم بعض وكان ذلك في حوا أصعب إذ لم يكن لها خادم
18. ولا معالج وأما ואל אישך תשוקתך והו]א ימשל בך[130]: فإن
19. ذلك أعاده ما يلزمها لزوجها وليس هو عقوبة
20. وإنما ذكره ههنا لإلا تتوهم أن ذلك قد زال عنها
21. بوقوع الخطيئة من زوجها وأما בעצבון תאכלנה[131] فإنه
22. يخص آدم أيضًا إذ كان نسله وإن كانوا يأكلون بمشقة
23. فإنه كان فيه أصعب إذ كان أولاده يعاونون بعضهم

---

[127] "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتًا تموت" (التكوين 2: 17).

[128] "فقال الرب الإله للحية: (لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وترابًا تأكلين كل أيام حياتك" (التكوين 3: 14).

[129] "وقال للمرأة: (تكثيرًا أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولادًا. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك)" (التكوين 3: 16).

[130] المصدر السابق.

[131] "وقال لآدم: (لأنك سمعت قول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلًا: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك" (التكوين 3: 17).

24.بعضًا فقوم يزرعون وقوم يحصدون وقوم يخبزون وهو كان

25.يحتاج يتولى جميع ذلك بنفسه بغير معين: وأما

26.וקוץ ודרדר[132] فهو زيادة فيما تنبته الأرض لم يكن

27.قبل ذلك في الضياع بل كان في الصحاري فحدث في الضياع:

28.وأما בזעת[133] فالقول فيه كالقول في בעצבון[134]: ال‍ח(8=) '

29.كيف يخطئ آدم وتلعن الأرض: الجواب أن ليس الأرض

43 أ

1. حساسة فيلحقها ضرر وإنما وقوع اللعن بها من جدب[135]
2. يلحقها عقوبة لغيرها وهم الناس إذ كان الضرر بهم
3. يحل دونها كما أن البركة التي تلحقها من خصب وشبع
4. إنما منفعته للناس دونها نظير قوله כריח שדה אשר
5. ברכו יוי[136]: التاسعة قول בזעת אפך[137] وبعض نسله
6. يأكلون في راحة: الجواب أنه قد قلنا أن قول בזעת
7. خاص لآدم دون نسله ولو كان نسله داخلون معه فيه لجاز
8. في ذلك معنيان أحدهما أن يكون ذلك راجع إلى النوع لا
9. إلى كل شخص إذ كان ذلك لا ينال إلا بتعب من الناس وإن

10.كان ذلك لا ينال من يأكله: والثاني أن التعب لا ينفك

11.منه كل واحد من الناس بل كل إنسان على مقداره حتى

---

[132] "وشوكًا وحسكًا تنبت لك، وتأكل عشب الحقل" (التكوين 3: 18).

[133] "بعرق وجهك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود" (التكوين 3: 19).

[134] "وقال لآدم: (لأنك سمعت قول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلًا: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك" (التكوين 3: 17).

[135] جَدْبُ: المَحْلُ (القاموس المحيط) وجدبت الأرض أي يبست.

[136] "فتقدم وقبله، فشم رائحة ثيابه وباركه، وقال: (انظر! رائحة ابني كرائحة حقل قد باركه الرب." (التكوين 27: 27).

[137] "بعرق وجهك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود" (التكوين 3: 19).

12.الملك: العاشرة لم لم يذكر حياة[138] الأموات التي هي

13.الرجعة مع قول כי עפר אתה[139]: الجواب أن هذا القول إنما هو

14.عدل وتأنيب: والإخبار بحيوات الأموات إنما هو بشارة

15.وسرور ولم يكن ههنا معنى يوجب ذكر ذلك فلذلك لم يحتاج

16.إلى ذكره ولعله قد عرّفه ذلك في غير هذا القول: نرجع إلى

17. قول ותפקחנה [140]فنقول أن فيه معنى آخر غير الذي قلناه:

18.وهو أنه يجوز معنى ذلك أنهما لما عصيا وأكلا ما

19.نهيا عن أكله فكرا فيما فعلاه وزالت عنهما الشبهة

20.التي شبه بها عليهما الـנחש ووقفا على خطأهما

21.وعلما أنهما بذلك الفعل والخلاف الذي خالفا قد عريا

22.من الطاعة إذا كانت أعينهما قد انفتحت بالوقوف على

23.الخطأ فأخذا يلفقان كلام واحتجاج ضعيف يشبه في

24.الضعف ورق التين لمن يستتر به: וישמעו את קול יוי אלהים[141]

25.فلما سمعا صوت الله القدرة في الجنة اختفيا: فإن قيل

26.فما الذي سمعا قلنا يجوز يكون ذلك بعض الأصوات التي كان

27.قد عرفا إذا حدثت فإن وقار الله جل وتعالى الذي هو

28.الـכבוד قد حضر وذلك نظير قول והנה כבוד אלהי ישראל בא

29.מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים :[142]ויאמר לו איכה:[143]

43 ب

---

[138] يظهر هناك חיאת (حيات) ولكن الناسخ استدرك الخطأ ووضع نقطتين فوق حرف ת (ت) ليدل أنّها تاء مربوطة.

[139] "بعرق وجهك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود" (التكوين 3: 19).

[140] "فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانين. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر" (التكوين 3: 7).

[141] "وسمعا صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة" (التكوين 3: 8).

[142] "وإذا بمجد إله إسرائيل جاء من طريق الشرق وصوته كصوت مياه كثيرة، والأرض أضادت من مجده" (حزقيال 43: 2).

[143] "فنادى الرب الإله آدم وقال له: (أين أنت؟)" (التكوين 3: 9).

1. قد قلنا معنى ذلك فيما تقدم: وزعم قوم أن معنى ذلك أين
2. أنت مما كنت إذ كنت قد خلت[144] وزلت عن طريق الحق مثل ما
3. يقول الإنسان لصاحبه أين أنت وهو معك[145] يعنيه أنك على أمر
4. ليس تقف عليه: ويقول بعضهم[146] أن ذلك تهدد: فأجاب بأن قال
5. את קולך [147]أي أني قد وقفت على ما كان مني وعلمت أني
6. قد عريت من الطاعة فخشيت من عقابك فاختبأت
7. وذلك نظير قول إرميا נשכבה בבשתנו ותכסנו כלמתנו וג[148]׳
8. فقال מי הגיד לך[149] أي من أين وقفت على أنك قد عريت من
9. الطاعة لأنك قد عصيت وأكلت ما نهيتك عن أكله وذلك
10. أيضًا على جهة التهدد فقال האשה אשר נתתה עמדי[150]
11. هو الاحتجاج الذي لفقاه وعملاه: وقد تقدم القول في ما
12. بعد ذلك إلى قوله ויקרא האדם שם אשתו חוה[151]: قوله אם כל
13. חי[152] יע׳[153] كل حي ناطق: כתנות עור[154] زعم قوم أنه أعنى ثياب
14. للجلد أي ثياب يغطون بها أبدانهم وجلودهم وليس ذلك
15. عندهم ثياب خلقت لوقتها وإنما هو تسبب سبب

---

144 الأقرب أنه يريد: خلتَ من المصدر خلاء مثل معنى خلا عن الأمر أو منه: تبَّرأ منه. وربما أراد كللتَ من معنى كلَّ عن الأَمر: أَحجم وجَبُنَ.

145 وجه الصواب: معه

146 تظهر هناك كتصويب في الحاشية.

147 "فقال: (سمعت صوتك في الجنة فخشيت، لأني عريان فاختبأت" (التكوين 3: 10).

148 " نضطجع في خزينا ويغطينا خجلنا لأننا إلى الرب إلهنا أخطأنا نحن و آباؤنا منذ صبانا إلى هذا اليوم ولم نسمع لصوت الرب إلهنا" (إرميا 3: 25).

149 "فقال: (من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك ألا تأكل منها؟)" (التكوين 3: 11).

150 "فقال آدم: (المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت" (التكوين 3: 12).

151 "ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي" (التكوين 3: 20).

152 "ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي" (التكوين 3: 20).

153 יע' (يع')= יעני (يعني)

154 "وصنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصة من جلد وألبسهما" (التكوين 3: 21).

16.لهم كيف يعملون ما يستترون به من حياء العورة ومن

17.الحر والبرد: إذ كان الكتاب قد يسمي التسبب עשיה

18.لقوله ועשיתי את אשר בחקי תלכו[155]: الذي معناه التسبب

19.دون غيره: قالوا وإنما قال עור ولم يقل בשר أراد الطبقة

20.الأولى من الجسم نظير הוא שמלתו לעורו[156]: فأما الذين زعموا

21.أنها قمص جلود فإنهم قالوا أن الثياب لما كانت في

22.ذلك الوقت لم توجد ولم تعمل أمرهما بلبس جلود الحيوان

23.الموجود قالوا وقوله ויעש نظير قوله ואלבישך רקמה ואנעלך

24.תחש[157] الذي يدل على عطية وإطلاق: הן האדם היה כאחד

25.ממנו וג[158]' معنى ذلك منح معرفة الخير والشر أراد

26.أن آدم قد صار كأستاذ نفسه وكالمستغني عن الازدياد

27.من تعليم فقد وجب طرده ومعنى כאחד ממנו לדעת[159]

28.أي כאחד من هو في نفسه يعرف الخير والشر: وذلك أن

29.حكيم لو قال لتلميذه لا تتعلم من فلان باب كذا

44 أ

1. حتى أعلمكاه[160] أنا ثم خالفه لوجبه[161] عقوبته: وكذلك
2. أمر الشجرة: وقال قوم أن الله قال للملائكة أن آدم صار
3. كواحد منا يعني من خواصنا الذين هم الملائكة في معرفه

---

155 "وأجعل روحي في داخلكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها" (حزقيال 36: 27).

156 "لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام؟ فيكون إذا صرخ إلي أني أسمع، لأني رؤوف" (الخروج 22: 26).

157 "وألبستك مطرزة، ونعلتك بالتخس، وأزرتك بالكتان وكسوتك بزا" (حزقيال 16: 10).

158 "وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد" (التكوين 3: 22).

159 "وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد" (التكوين 3: 22).

160 أي: أُعلمك إياه.

161 يقصد לוג'בת (لوجبت)، ويريد: لوجب عليه.

4. الخير والشر نظير והייתם כאלהים יודעי טוב ורע[162]: وقوله ועתה
5. פן ישלח ידו[163] أي أنه وقعت منه الخطيئة التي لا يستحق
6. معها أن يعيش حياة الدهر فإن بقي في موضعه لم يؤمن منه
7. أن يمد يده فيأكل من شجرة الحياة فيعيش إلى الدهر
8. أي أنه يجب أن يخرج من ذلك الموضع: وقال قوم أخر
9. أنه أعنى أن آدم قد صار كواحد يعرف منه الخير والشر
10. يعني أنه قد فعل الخير والشر جميعًا إذ كان أولًا على
11. الطاعة ثم عصى فكل الخلق بعده منه يعرفون الخير والشر
12. فبه يجب أن يرتدع الناس ويعتبرون ويمتنعون من عمل
13. الشر: وقوله ועתה פן ישלח ידו[164]: يعني والآن فإن مد يده وعمل
14. الطاعة التي هي الأمر والنهي المسمى עץ חיים (شجرة الحياة) عاش الحياة
15. الدائمة التي هي الثواب كما قال אלה לחיי עולם[165]: وذلك
16. على أن قوله פן יראה יוי בעיניו ובאזניו ישמע[166] معناه
17. عندهم فإن رأى بعينيه: نعود إلى ما كنا فيه فنقول أن
18. الـנחש لم يصح ما قاله في قوله לא מות תמותון إذ كانا قد
19. ماتا ولا قوله והייתם כאלהים إذ قد منعا من أكل شجرة
20. الحياة لأن هذين المعنيين هو تقولهما وكذب فيهما
21. وإنما صح من قوله ונפקחו עיניכם الذي ليس ابتداه:
22. فإن سأل سائل فقال أنه يجوز أن يكون قد انطوى تحت قوله
23. ואל עפר תשוב[167] أن لم تأكل من شجرة الحياة فأما إن أكل

---

162 "بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (التكوين 3: 5).

163 "وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد" (التكوين 3: 22).

164 المصدر السابق.

165 "وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي" (دانيال 12: 2).

166 "غلظ قلب هذا الشعب وثقل أذنيه واطمس عينيه، لئلا يبصر بعينيه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه، ويرجع فيشفى" (إشعياء 6: 10).

24.فإنه لا يموت: وجواب آخر وهو أن قوله ואל עפר תשוב ؛

25.إخبار له بأنه سيطرده من الموضع الذي فيه شجرة الحياة

26.لإلا يأكل منها فيعيش إلى الدهر إذ قد حكم عليه بالموت

27.فقوله ههنا פן ישלח ידו أجاز لذلك الوعد الأول الذي هو إخباره

28.بأنه سيموت أي أنه قد استحق الموت وحكم عليه به فلا

29.يصلح الآن أن يقيم في الموضع الذي إن استعمل ما فيه أكسبه

44 ب

1. حياة الدهر فطرده حينئذ: وفي ذلك مسألة أخرى وهي أنه إن كانت
2. عقوبته المنع من شجرة الحياة عند الخطيئة وقد كانت مباحة
3. له قبل ذلك فلو أكل منها هل كان يعيش إلى الدهر: فإن كان ذلك
4. فكان يبطل عنه العقاب وإن كان يموت فلا معنى لقوله ואכל וחי
5. לעולם[168]: إذ كان لا بد من أن يموت: الجواب أنه لو أكل منها ثم
6. أخطأ لكان الباري يدفع ما جعله في طبعها من حياة الأبد
7. لمن أكل منها كما دفع طبع النار عن إحراق חנניה מישאל ועזר[169]،
8. وكما أقلب طبع الفلك من الحركة إلى السكون وغير ذلك من آياته
9. وإذا كان قد قلب النار لإلا تحرق أوليائه كذلك يقلب طبع
10. شجرة الحياة لإلا يعيش آدم إذ قد عصى وليس يستحق الحياة
11. الدائمة ولو شئنا لقلنا أنه لو دام الأكل منها لكان الله
12. يمنعه من ذلك بضرب من الضروب أما بعجائز[170] أو غير ذلك إذا
13. كان قد علم أنه يعصي معصية لم يستحق معها الأكل الذي

---

167 "بعرق وجهك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود" (التكوين 3: 19).

168 "وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد" (التكوين 3: 22).

169 "وكان بينهم من بني يهوذا دانيال وحننيا وميشائيل وعزريا" (دانيال 1: 6) تظهر עזר' (عزر') وهي اختصار עזריה (عزريا).

170 عجائز، من العجز بمعنى الضعف.

14. يوجب الحياة: וישלחהו[171] وذلك طرد بالأمر كما كان أدخلاه [172]
15. إليها بالأمر وقوله אשר לקח משם [173]يدل على أنه قد كان خدم
16. تلك الأرض مدة حتى ذاق طعم التعب فعلم مقدار طعم الـ
17. الراحة ثم أعيد إلى ذلك كما أعيد الـנחש إلى حالته الأولى
18. וישכן מקדם לגן עדן וג[174]' أخبر أنه أسكن في شرقي تلك الجنة
19. الملائكة ليحفظوها بأمور تلمع كلمع السيف وذلك في الجهة
20. التي كان آدم فيها لإلا يتخطى هو أو امرأته فيرجعون إليها
21. أو إلى أكل شيء من شجرة الحياة: وإنما وكل بها من يحفظها
22. ولم يحيل بينه وبينها بضرب من ضروب المنع لأنه لو فعل ذلك
23. لجاز أن يتسلى عنها ويتعزى فتركت بحالها ليكون إن صار
24. إليها وجد ملائكة في أيديهم سيف أو سيوف يلوحون بها رجع
25. حينئذ وهو ذليل مطرود بحزن وحسرة فيعتبر ولا يعود في العصيان
26. ويزيد في حزنه وغمه واعتباره إذا رأى غيره قد أسكن في
27. ذلك الموضع الشريف الذي قد طرد هو منه وذلك هو معنى قوله וישכן[175]
28. ولسنا نعلم كم مقدار ما أقام آدم في الجنة: והאדם ידע
29. את חוה אשתו[176]: زعم قوم أن ذكره للجماع ههنا بعد الخروج

45أ

1. من الجنة فيه إخبار وتعريف بأنه لم يكن في الجنة جماع:
2. قلنا فليس يخلو أن يكون أما كان مطلق هناك أو محظور وحظره

---

171 "فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها" (التكوين 3: 23).

172 يريد: أدخله אדכ'לה

173 "فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها" (التكوين 3: 23).

174 "فطرد الإنسان، وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم، ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة" (التكوين 3: 24).

175 "فطرد الإنسان، وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم، ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة" (التكوين 3: 24).

176 "وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلًا من عند الرب" (التكوين 4: 1).

3. محال لقوله פרו ורבו[177] وإذا كان مطلق فليس وجب أن لا[178] يكون قد وقع:
4. ويجوز في ذكره له ههنا لأن الجماع الذي كان في الجنة لم يكن
5. منه حمل وولادة: وذكره ههنا لعله وقوع الحمل والولادة
6. קניתי איש[179] معنى ذلك أي أني الآن علمت أني قد اقتنيت
7. رجل أو زوج إذ كان الزوج إنما يراد للولد: فإذ قد جاء الولد
8. فقد صح عندي أن لي زوج: وقولها את יוי[180] معنى ذلك מאת יוי أي
9. من عند الله: ותוסף ללדת וג[181]' أي لما حلا في قلبها الولد عاودت
10. في طلبها ولم تبالي بمشقة الولادة: ויהי הבל רעה צאן וג[182]' ~~וז~~
11. زعم قوم أن قايين إنما تولى عمارة الأرض وفلاحتها لأنه
12. كان الأكبر وكذلك الأرض أقدم من الحيوان: ויהי מקץ ימים[183]
13. يجوز أن يكون أراد انقضاء حول أو سنة نظير قوله ימים תהיה
14. גאלתו :[184]ויבא קין מפרי האדמה[185] في ذلك دليل على أنهم قد كانوا
15. تعبدوا بشيء من القرابين التي جابها موسى ع' الس'[186] وأخبر
16. في قايين أنه جاء بذلك مطلق مخصوص وأن هابيل جاء به من
17. شيء مخصوص لقوله מבכורות צאנו ומח[187]': فذكر في ذلك خاصيتين

---

177 "وباركها الله قائلًا: أثمري واكثري واملئي المياه في البحار. وليكثر الطير على الأرض" (التكوين 1: 22).

178 كتبت فوق الكلمة.

179 "وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلًا من عند الرب" (التكوين 4: 1).

180 "وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلًا من عند الرب" (التكوين 4: 1).

181 "ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعيًا للغنم، وكان قايين عاملًا في الأرض" (التكوين 4: 2).

182 "ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعيًا للغنم، وكان قايين عاملًا في الأرض" (التكوين 4: 2).

183 "وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانًا للرب، وقدم هابيل أيضًا من أبكار غنمه ومن سمانها. فنظر الرب إلى هابيل وقربانه" (التكوين 4: 3).

184 "وإذا باع إنسان بيت سكن في مدينة ذات سور، فيكون فكاكه إلى تمام سنة بيعه. سنة يكون فكاكه." (اللاويين 25: 29).

185 " وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانًا للرب، وقدم هابيل أيضًا من أبكار غنمه ومن سمانها. فنظر الرب إلى هابيل وقربانه" (التكوين 4: 3).

186 ע 'אלס' (ع' الس') = עליה אלסלאם (عليه السلام).

18.وهما البكور وخيار الشيء وغيره: وذلك نظير قول موسى כל

19.הבכור[188]: وقوله תקדיש[189]: وقوله أيضًا מכל חלבו את מקד ׳ממנו׳:[190]

20.فلذلك قبل قربان هابيل ولم يقبل قربان قايين إذ لم يفعل ما

21.قاله الكتاب ולקחת מראשית וג[191]׳ فغلط في ذلك واشتد عليه

22.فقال له الله למה חרה לך :[192]הלא אם תטיב שאת וג[193]׳ أخبره

23.بأنه إن كان جرى منه أمر غير مرضي ولم يقبل منه فإنه [194]

24.ما يزول ذلك عنه ويقع به معه الرضا والاحتمال لما فعل

25.وهي التوبة والرجوع: وبقوله הלא[195] أعلم أيضًا أن هذا شيء قد

26.كان عندهم علمه وأنه قد تقدم إليهم وأعلمهم أن التوبة

27.تهدر المعاصي: ואם לא תיטיב[196] أي لا تتوهم[197] أنك إن لم

28.تتوب وتحسن أفعالك فإن ذنبك قد هدر عندما لم يقبل

29.قرابينك بل خطيئتك رابضة أي محفظة[198] إلى وقت العقاب: فصرح ههنا بذكر

45 ب

---

187 " وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانًا للرب، وقدم هابيل أيضًا من أبكار غنمه ومن سمانها. فنظر الرب إلى هابيل وقربانه" (التكوين 4: 3).

188 "كل بكر ذكر يولد من بقرك ومن غنمك تقدسه للرب إلهك. لا تشتغل على بكر بقرك ولا تجز بكر غنمك" (التثنية 15: 19).

189 المصدر السابق.

190 "من جميع عطاياكم ترفعون كل رفيعة الرب من الكل، دسمه المقدس منه." (العدد 18: 29) تظهر מקד' وهي اختصار מקדשו.

191 "فتأخذ من أول كل ثمر الأرض الذي تحصل من أرضك التي يعطيك الرب إلهك وتضعه في سلة وتذهب إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك ليحل اسمه فيه" (التثنية 26: 2).

192 فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «لِمَاذَا اغْتَظْتَ؟ وَلِمَاذَا سَقَطَ وَجْهُكَ؟" (التكوين 4: 6).

193 "إن أحسنت أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها" (التكوين 4: 7).

194 كتب الناسخ حرف النون بصورته في آخر الكلمة ويقصد פאנה

195 "إن أحسنت أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها" (التكوين 4: 7).

196 المصدر السابق.

197 يظهر هناك: תות'הם (توتُهم).

198 يريد: מחפוצ'ה (محفوظة).

1- الثواب والعقاب الآجل ويجوز أن يكون هذا القول وهذا الخطاب كان

2- من الله لآدم أن يقوله له إذا كان آدم نبي الله: وفي قولنا أنه

3- صرح بالثواب والعقاب فإنه في العقاب أظهر إذ يقول לפתח

4- חטאת רבץ[199] وذلك هو معنى قول شلومو כי את כל מע[200]'האלהים יביא במשפט

5- על כל נעלם אם טוב ואם רע[201]: وقد ذكرنا في أصل هذا المختصر

6- عدة دلائل على الثواب والعقاب من الكتاب: منها قول ملاخي

7- ועתה אנחנו מאשרים זדים[202] يعني أنه هو ذا نصف العصاة المعاندين

8- ونعطيهم الطوبى بأن نقول أن عاملي الفسق انبنو وانهجو وسلمو

9- وأفلتو: وكان قد تقدم قول חזקו עלי דבריכם[203] وفسر ذلك بقوله

10- באמרכם כל עושי רע טוב בעיני יוי[204] وتلاه بما ذكرناه من

11- قوله ועתה אנחנו מאש 'זדים[205]: ثم قال אז נדברו יראי יוי[206] أي عند

12- هذا الكلام خاطب الأتقياء بعضهم بعض بأن أنكروا ذلك القول

13- بإصغاء الله إلى ذلك فثبت لهم ذلك عنده: وقال بعده והיו לי[207]

14- أي أن هؤلاء الأتقياء الذين تكلمو بذلك الكلام لهم يوم معد

15- يتخذون فيه خاصة لقوله ליום אשר אני עשה מגלה וג[208]' فحينئذ

---

199 "إن أحسنت أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها" (التكوين 4: 7).

200 جميع الكلمات "כי את כל מע" قد وضعت في الحاشية إشارة إلى وجوب إضافتها.

201 "لأن الله يحضر كل عمل إلى الدينونة، على كل خفي، إن كان خيرًا أو شرًا" (الجامعة 12: 14).

202 "والآن نحن مطوبون المستكبرين وأيضًا فاعلو الشر يبنون. بل جربوا الله ونجوا" (ملاخي 3: 15).

203 "أقوالكم اشتدت علي، قال الرب. وقلتم: ماذا قلنا عليك؟" (ملاخي 3: 13).

204 "لقد أتعبتم الرب بكلامكم. وقلتم: بم أتعبناه؟ بقولكم: كل من يفعل الشر فهو صالح في عيني الرب، هو يسر بهم. أو: أين إله العدل؟" (ملاخي 2: 17).

205 " والآن نحن مطوبون المستكبرين وأيضًا فاعلو الشر يبنون. بل جربوا الله ونجوا." (ملاخي 3: 15) تظهر מאשרים بصورة مختصرة מאש.'

206 "حينئذ كلكم متقو الرب كل واحد قريبه، والرب أصغى وأسمع، وكتب أمامه سفر تذكرة للذين اتقوا الرب وللمفكرين في اسمه" (ملاخي 3: 16).

207 "ويكونون لي، قال رب الجنود، في اليوم الذي أنا صانع خاصة، وأشفق عليهم كما يشفق الإنسان على ابنه الذي يخدمه" (ملاخي 3: 17).

16- ושבתם וראיתם[209] أي في ذلك اليوم يعرف الصالح من الطالح وينظر

17- ما يحل بكل واحد منهما فأخبر أن كل واحد من الصالح والعاصي إنما

18- يبين فضل أحدهما على الآخر في ذلك اليوم المعد وليس ذلك في العاجل

19- ثم فسر ما قاله بأن قال כי הנה היום בא בוער כתנור וג[210] وهذا

20- تصريح بالعقاب بالنار في الآخرة نظير قوله כי באש יוי נשפט[211]

21- ثم تلاه بذكر الثواب וזרחה לכם יראי שמי וג[212] وهذا في

22- غاية البيان في البرهان على الثواب والعقاب الآجل فبعد أن أوقفه

23- على التوبة والثواب والعقاب الآجل الذي كان معرفته عندهم متقدمة

24- بأن الله قد أخبر به آدم أخذ في ضرب آخر فقال ואליך תשוקתו וג[213]

25- معنى ذلك وإليك انقياده وأنت المتسلط به يريد أن هذا الذي قد

26- أخبرتك به من الطاعة والرجوع ليس هو شيء يتعبد عليك ولا يحول

27- بينك وبينه حائل بل أنت قادر عليه مستطيع لفعله: وذلك نفي

28- لقول من ذهب إلى أن العباد مجبورين على أفعالهم وأن الباري هو

29- الذي يجبرهم على جميع ما يكون منهم من طاعة أو معصية وهذا

46 أ

1. قول المجوس وجمهور المسلمين: وقد استوفينا هناك جميع ما يحتاجون به
2. من المعقول والكتاب جميعا وبينا فساد ذلك بالحجج الواضحة فلنذكر
3. من ذلك ههنا طرفًا يسيرًا و[214] فأقول إن المجبرة قد جحدت[215] الضرورة

---

208 "ويكونون لي، قال رب الجنود، في اليوم الذي أنا صانع خاصة، وأشفق عليهم كما يشفق الإنسان على ابنه الذي يخدمه" (ملاخي 3: 17). يظهر خطأ في كلمة סגלה حيث استبدل حرف السين بالميم وكتب: מגלה بدل סגלה.

209 المصدر السابق.

210 "فهوذا يأتي اليوم المتقد كالتنور، وكل المستكبرين وكل فاعلي الشر يكونون قشًا، ويحرقهم اليوم الآتي، قال رب الجنود، فلا يبقى لهم أصلًا ولا فرعًا" (ملاخي 4: 1).

211 "لأن الرب بالنار يعاقب وبسيفه على كل بشر، ويكثر قتلى الرب" (إشعياء 66: 16).

212 "ولكم أيها المتقون اسمي تشرق شمس البر والشفاء في أجنحتها، فتخرجون وتنشأون كعجول الصيرة" (ملاخي 4: 2).

213 "إن أحسن أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها" (التكوين 4: 7).

4. والمشاهدة: إذ زعمو أنَّ الإنسان لا اختيار له وأن غيره يجبره
5. على أفعاله وحركاته: ولا فرق بينه وبين الجمهور الذي لا يتحرك
6. إلا بمحرك وحركة وهذا ضد المشاهد إذ كان الإنسان يحس من
7. نفسه أنه مختار قادر يختار القعود على القيام والصوم على
8. الأكل والسكون على الحركة وغير ذلك من أفعاله واختياراته وهذا
9. ما لا يشك فيه ذو حس: وكذلك جحدو الضرورة أيضًا بقولهم إن
10. الاستطاعة لا تتقدم الفعل وذلك أنه ع قيل للإنسان هل تقدر
11. تحمل ألف رطل لقال لا فإن قيل له تقدر تحمل رطلين وثلاثة
12. قال نعم: فإن رام فعل ذلك وجد الأمر على ما قال: وأيضًا فإنهم
13. يجيزون أن يُحدث الله للطفل والزَمِن[216] استطاعة يقطع بها الجبل
14. ولا يحدث للسبع ولا للجبار استطاعة يقطع بها قثاءة[217]
15. وما دونها: وهذا كالأول: وقد جحدو أيضًا ما هو أول في العقل
16. إذ زعمو أن الله كلف العباد كلف ما لا يطيقون وليس بين العقول
17. تنازع أن تكليف ما لا يطاق جور من فاعله وذلك قائم في الكفر
18. وكذلك قولهم إن الله يعذب العباد على ما فعله هو دون ما
19. فعلوه هم إذ كان لا فعل لهم بالحقيقة وإنما الفعل له:
20. وكذلك من زعم أن الله قال للناس افعلو ولا تفعلو إذ هم هو
21. يعلم أنهم لا يقدرون لا على الفعل ولا على الترك فقد نسبوه
22. إلى العبث وقول كل محال: ثم نقول بالكلام القريب الذي يفهمه
23. كل سامع ويقبله كل عقل إن الله قد أرسل الرسل إلى عباده
24. وما أرسلهم إلا ليطيعو فهل يجوز أن يرسلهم إلى قوم قد جبلهم

---

214 أضيف حرف الواو (ו) العبري خطأ على ما يبدو.

215 يظهر هناك: גסדת، وواضح أن الناسخ قد حاول تصويب حرف السين (ס.(

216 الزَمِن: دائم المرض.

217 القثاء: نبات عشبيّ حوليّ زراعيّ من فصيلة القرعيّات، ثماره أسطوانيّة مستطيلة، طعمها أقرب إلى الخيار (المعجم الجامع).

25.على أن لا يطيعو ليطيعو: ولو كان الله جبلهم وقهرهم على السعادة
26.والشقاء قبل خلقهم كما تقول المجبرة: وكان قد علم ما يعمله [218]
27.الخلق قبل يعملوه لوجد أن يعذبهم قبل يعملوا إذ كان الخلق والجبلة
28.والعلم هو علة العذاب دون ما سو[219] ذلك: ولو كان الله أمر عباده
29.بما حال بينهم وبينه ودعاهم إلى ما لا يجعل لهم إليه السبيل

46 ب

1. ما عنى رسله[220] وهم لا يجنون[221] شيء لأنهم إنما أتو[222] من قد فرغ من
2. أمره لا يستطيع يتقدم ولا يتأخر: ومن زعم أن الله جبل
3. العباد وجبرهم على المعاصي ثم قال لهم أطيعو أي لا تعصو فقد
4. قال لهم كونوا على خلاف ما خلقتكم عليه وغير ما صنعتكم وجعلتكم
5. عليه وقد نقضو فيما ادعوه من الجبر وذلك أنه قال لهم إذا كان
6. الله قد أمر ما لا يقدر ولا يطيق فهل يجوز أن يأمر الزَمِن بـ
7. بالبطش والمقعد[223] بالقيام والأخرس بالكلام والأعمى بالنظر فلم
8. فلم يجيبو على ذلك فنقضو: وقد سؤلو عمن تاب وأقر بخطأه وقال
9. إذ قد أخطأت أليس إذا كان الإنسان ليس هو الفاعل بالحقيقة
10.فيجب أن يكون الله هو التائب المقر بأنه قد أخطأ وهذ هو
11.الكفر الصراح: وقد قيل لهم أيضًا إن من أراده الله فقد
12.اختاره ورضيه وقد خلق الإيمان في المؤمن فقد اختار ورضيه

---

[218] يظهر هناك: ימלה (يمله)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب في الحاشية: ימ֯לה (يَ֯مله).

[219] يبدو أنه أراد: سوى סואא.

[220] عنى الشيء: أظهره، أبداه.

[221] من الجناية (يُنظر قاموس بلاو، "جني"، 99).

[222] يبدو أن لفظة ما (أو أكثر) سقطت، وربما يريد: أتوا من جهة من قد فرغ (وهو لبس شائع في نسخ المخطوطات وناجم عن تكرار لفظتين متطابقين ومتقاربين في نفس الجملة أو في سطرين متتاليين. وهو ما يصطلح عليه في معجم الاصطلاحات الفنية والتقنية تعبير: Homoioarkton.

[223] يظهر هناك: ואלמ֯נקד، وقد استدرك الناسخ الخطأ وأدخل التصويب بوضع نقطتين فوق حرف العين ليعني أنه يجب أن يكون بعد حرف القاف الذي وضع عليه نقطة واحدة لتصبح: ואלמקנד: والمقُعَد.

13.وآثره على الكفر فكذلك إذا خلق الكفر في الكافر فقد اختاره

14.وآثره على الإيمان فأوجبو ذلك في الإيمان ولم يوجبوه[224] في الكفر

15.فناقضو فهذا من المعقول: وأما من الكتاب فقوله ובחרת

16.בחיים[225] وقوله בחרו לכם היום את מי תעבדון[226] فنص بأن الإنسان

17.مختار غير مجبر: وقال כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל[227]

18.وقال כי באלה חפצתי נאום יוי[228] فأخبر أنه مريد لفعل الطاعات

19.وهم فزعمو أنه مريد للمعاصي وهو فعلها وخلها: وفرق

20.الكتاب بين أفعاله وأفعال خلقه فقال בנים גדלתי ורוממתי[229]

21.فهذا فعله ثم ذكر فعلهم هم فقال והם פשעו בי[230]: وهذا

22.نسخة قول موسى في האזינו[231] إذا يقول הלא הוא אביך קנך הוא

23.עשך[232] وأيضًا בהנחל עליון גוים[233] وكل القصة فحيث خرج[234] من ذكر

24.أفعاله هو أخذ فذكر أفعالهم هم فقالو וישמן ישורון

25.ויבעט[235] وقال ויטש אלוה עשהו[236] وجميع المعنى: فهذا قليل مما

---

224 يظهر هناك: יוגבה: يوجبه، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: יוגבו֯ה: يوجبوه.

225 "أشهد عليكم اليوم السماء والأرض. قد جعلت قدامكم الحياة والموت. البركة واللعنة. فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك" (التثنية 30: 19).

226 "وإن ساء في أعينكم أن تعبدوا الرب، فاختاروا لأنفسكم اليوم من تعبدون: إن كان الآلهة الذين عبدهم آباؤكم الذين في عبر النهر، وإن كان آلهة الأموريين الذين أنتم ساكنون في أرضهم. وأما أنا وبيتي فنعبد الرب" (يشوع 24: 15).

227 "بل بهذا ليفتخرن المفتخر: بأنه يفهم ويعرفني أني أنا الرب الصانع رحمة وقضاء وعدلًا في الأرض، لأني بهذه أسر، يقول الرب" (إرميا 9: 24).

228 المصدر السابق.

229 "اسمعي أيتها السماوات وأصغي أيتها الأرض، لأن الرب يتكلم: (ربيت بنين ونشأتهم، أما هم فعصوا علي)" (إشعياء 1: 2).

230 المصدر السابق.

231 "انصتي أيتها السماوات فأتكلم، ولتسمع الأرض أقوال فمي" (التثنية 32: 1).

232 "الرب تكافئون بهذا يا شعبًا غبيًا غير حكيم؟ أليس هو أباك ومقتنيك، هو عملك وأنشأك؟" (التثنية 32: 6).

233 "حين قسم العلي للأمم، حين فرق بني آدم، نصب تخومًا لشعوب حسب عدد بني إسرائيل" (التثنية 32: 8).

234 ربما يريد: فرغ (פרג.)

235 "فسمن يشورون ورفس. سمنت وغلظت واكتسيت شحمًا! فرفض الإله الذي عمله، وغبي عن صخرة خلاصه" (التثنية 32: 15).

236 المصدر السابق.

26.يلزمهم: وقد تقصيناه هناك وهو معنى قول الله لقايين ואליך

27.תשוקתו ואתה תמשל בו[237]: وقد ذكرنا هناك أيضًا ما يتعلقون

28.به من أمر الآجال وأجبنا عن قولهم فيه: ויאמר קין אל

29.הבל אחיו[238]: زعم قوم أن هذا كلام يحتاج إلى زيادة ووصل

47 أ

1. وهو أن قال له قم بنا فخرج إلى الصحرة[239] فلما خرج قتله والذي
2. يجوز أن يكون معنى ذلك أنه قاوله بأن عانده وخاصمه وأحقد
3. عليه وأظهر بأن هذا الذي لحقني أنت كنت سببه وذلك على جهة
4. الحسد إذ قبل قربان هبل ولم يقبل قربانه هو فتجنى عليه
5. حتى قتله: وزعم قوم أن ذلك التجني والعتب هو أن قال له لا تدع
6. غنمك في أرضي وتعلقو في ذلك بما هو مذكور في أول القصة
7. أن قايين كان يعمر الأرض وهبل صاحب ماشية: فزعمو أنه
8. طالبه بما لا يكون إذ كانت الغنم لا بد لها من الأرض والرعي
9. من النبات فلما امتنع من ذلك قتله: אי הבל אחיך[240]
10. وقد تقدم هذا القول بأن هذا افتتاح كلام ليقع الجواب
11. فقال לא ידעתי[241]: فزعم قوم أنه لم يعني أني لا أعلم أين هو وأنه
12. قد مات إذ كان من المحال أن يتوهم على الباري أن ذلك يجوز
13. عليه أي أن الباري يخفى عليه أنه قد قتله قالو وإنما
14. معنى לא ידעתי أي أني ما علمت أنه يموت فيما فعلته[242]
15. به فكنت أحفظه بأن لا أفعل به ما فعلت إذ كنت لم أرى

---

237 "إن أحسنت أفلا رفع؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها" (التكوين 4: 7).

238 "وكلم قايين هابيل أخاه. وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله" (التكوين 4: 8).

239 يريد: الصحراء (אלצחרא.)

240 "فقال الرب لقايين: أين هابيل أخوك؟ فقال: لا أعلم! أحارس أنا لأخي؟" (التكوين 4: 9).

241 المصدر السابق.

242 يظهر هناك: פעתה: فعته، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: פעלתה: فعلته.

16.إنسان قط مات من مثل ذلك الفعل ولا غيره ولا أعلم ما

17.هو القتل: ויאמר מה עשית[243] أجابه بأن قال له فإن كنت

18.لم ترى إنسان مات فلم ترى تلك الغنم التي قربها

19.أخوك فأتلفها إذ كان الإنسان والغنم جميعًا حيوان

20.فماذا صنعت: وهذا القول وإن كان تأويل فإنه تأويل

21.حسن يليق بالمعنى: ومخاطبة قايين في هذا المعنى شبيه

22.بمخاطبة آدم واعتداده بقوله האשה אשר נתתה עמדי:[244]

23.קול דמי אחיך[245] فذكر דמי بلسان كثرة معنى ذلك أن في الإنسان

24.دمين أحدهما الدم الغريزي الذي هو الحياة والـ ב (=2) الدم المتولد

25.في الجسم من الأندية الرديئة وهي الذي تخرج فضلته بالفصل

26.والحجامة[246]: فالإنسان إذا مات أو قتل خرجت منه جميع

27.الـ דמי أعني الدم الغريزي والدم المتولد فلذلك قال بلسان

28.كثرة: وقد قيل إنه أراد بقوله דמי דמי القرابين التي

29.قربها يعني حسناته التي فعلها تصيح منك ومما فعلته

47 ب

1. وقد قيل إنه أراد دمه ودم أولاده الذين أرادو يخرجون منه
2. وذلك نظير قول אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו[247] وقول צועקים[248]

---

243 "فقال: ماذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخ إلي من الأرض" (التكوين 4: 10).

244 "متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائهًا وهاربًا تكون في الأرض" (التكوين 3: 12).

245 "فقال: «اذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخ إلي من الأرض" (التكوين 4: 10).

246 "تقول إنَّ كل ورم أو بثر إما حار وإما غير حار والورم الحار إما عن دم أو ما يجري مجراه أو صفراء أو ما يجري مجراها. وما كان عن دم فإما عن دم محمود أو دم رديء" ابن سينا. القانون في الطب– الكتاب الرابع. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 153. "والدم حار الطبع رطبه وهو صنفان: طبيعي وغير طبيعي، والطبيعي: أحمر اللون لا نتن له، حلو جدًا. وغير الطبيعي: قسمان فمنه ما قد تغير عن المزاج الصالح لا بشيء خالطه، ولكن بأن ساء مزاجه في نفسه فبرد مزاجه مثلًا أو سخن، ومنه ما إنما تغير بأن حصل خلط رديء فيه" ابن سينا. القانون في الطب– الكتاب الأول. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 29.

3. ليس أن الدم يصيح أن له صوت وإنما أراد بذلك أي أن سبيل
4. كل من ظلم وتعدى عند الله كسبيل رجل يصيح على باب الملك
5. وذلك نظير قول כי אבן מקיר תזעק :[249]ועתה ארור אתה[250]: قول
6. מן האדמה[251] يعني لعنة الـ אדמה (الأدمة) التي لعنت بها عند خطيئة آدم
7. إذ يقول ארורה האדמה בעבורך[252]: فأخبره أنه سيلحقه
8. البلاء أكثر مما لحق آدم عند ما لعنت الأرض بقول
9. ארורה האדמה בעבורך الذي معناه ما ذكره بعقبة
10. من قول בעצבון תאכלנה [253]وسائر ما بعد ذلك والزيادة
11. التي وقعت بقايين على ذلك قول לא תוסף תת כוחה לך[254] إذا
12. كان آدم منع أن يناول خيرها إلا بعد مشقة كقول
13. בעצבון תאכלנה: وهذا فيكد ويجهد ويشقى ولا ينال خير
14. إلا ما يقوته بضيق من غير أن يشبع وذلك نظير قول זרעתם
15. הרבה והנה מעט וג[255]׳: وقول נע ונד[256] أي أنك تكون مضطرب نائد[257]
16. تحول في الأرض من مكان إلى مكان في جلاء وبلاء فقال גדול

---

247 "ألم أر أمسًا دم نابوت ودماء بنيه يقول الرب، فأجازيك في هذه الحقلة يقول الرب. فالآن ارفعه وألقه في الحقلة حسب قول الرب" (الملوك الثاني 9: 26).

248 "فقال: ماذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخ إلي من الأرض" (التكوين 4: 10).

249 "لأن الحجر يصرخ من الحائط فيجيبه الجائز من الخشب" (حبقوق 2: 11).

250 "فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك" (التكوين 4: 11).

251 المصدر السابق.

252 "وقال لآدم: لأنك سمعت قول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلًا: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك" (التكوين 3: 17).

253 المصدر السابق.

254 "متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائهًا وهاربًا تكون في الأرض" (التكوين 4: 12).

255 "زرعتم كثيرًا ودخلتم قليلًا. تأكلون وليس إلى الشبع. تشربون ولا تروون. تكتسون ولا تدفأون. والآخذ أجرة يأخذ أجرة لكيس منقوب" (حجي 1: 6). يجدر القول إن كلمة והבה تظهر بشكل خاطئ והנה.

256 "متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائهًا وهاربًا تكون في الأرض" (التكوين 4: 12).

257 الجذر ندد أي تفرَّق: قاموس بلاو– مادة ندد، ص685.

17. עוני מנשוא[258] فأخذ في غير ما كان فيه أولا من التجاهل

18. والتغطرس والجهل والبهت والمكابرة الذي هو לא ידעתי[259]

19. فأقر بالذنب واعترف بالخطيئة وأنها عظيمة جدًا وأن

20. مثلها لا يحتمل: وزعم قوم أنه أراد بقول גדול עוני

21. מנשוא أي أني قد أجرمت جرمين أحدهما فعلته أولًا

22. هو ما حملته[260] من القربان الذي قربته على غير الواجب

23. فهذا الأخير الذي هو قتلي لأخي أعظم من ذلك الأول

24. الذي حملته: הן גרשת אתי היום[261]: إذ أكد أن يخبر بما

25. يريد أن يلقاه من البلاء إن تم عليه ما قد تواعده به

26. من الطرد أو هل أقدر أو هل يجوز أن أستتر من بين يديك

27. أو من بين غضبك بل أذا خنك[262] مضطرب نائد في الأرض يكون كل

28. من يصيبني يقتلني يعني من وجدني فإنه يقتلني وإنما

29. حكم على نفسه أنه مطرود من الأرض بقول الباري له

48 أ

1. נע ונד תהיה בארץ[263]: وذلك أنه إذا كان دهره خلق مضطرب جالي لا
2. قرار له في موضع بتة بل حيث ما مضى فإنه يطرد ويفنى ويخرج
3. فكونه مطرود من جميع الأرض إذ كان كل موضع يصير إليه
4. لا يتهيأ له المكان فيه إذ كان يطرد منه فإن قال قائل
5. فمن الذي كان يطرده قلنا أما المواضع التي كان يأويها

---

258 "فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يحتمل" (التكوين 4: 13).

259 "فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك؟ فقال لا أعلم، أحارس أنا لأخي" (التكوين 4: 9).

260 يظهر هناك: חמתה (حمته)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: חמ֯תה (حم֯ته).

261 "إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، و من وجهك أختفي وأكون تائهًا وهاربًا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني" (التكوين 4: 14).

262 يبدو أن خطأ وقع عند الناسخ ويريد: כנת (كنت).

263 "متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائهًا وهاربًا تكون في الأرض" (التكوين 4: 12).

6. الناس فإن أهلها كانوا يطردونه منها وأما المواضع الـ
7. الأخر فإنه كان يطرده منها خوف الحيوانات من السباع
8. والهوام[264] وما شبه ذلك: ويجوز أن يكون الباري جل وعز كان
9. يوقع عليه الجزع بضروب أخر حتى لا يكون له قرار في
10. موضع وقول ומפניך אסתר[265] على جهة الاستفهام أي أنك إذا
11. فعلت بي هذا فهل أقدر أستتر من بين يديك بل إذا كنت
12. مضطرب نائد كان كل من يصيبني يقتلني ويجوز أن يكون أراد
13. قول ומפניך אסתר أي إذا كنت נע ונד فقد انسترت ذمتك
14. وذلك نظير כי הסתרת ממנו[266]: حينئذ كل من يصيبني يقتلني
15. أي إن أصابني قتلني فقال له لكن לכן כל הורג קין[267] فدل ذلك أنه
16. قبل توبته وأمنه مما كان يخشاه من القتل: وفي ذلك
17. أقاويل أحدها أن قوم زعمو أنه أراد من قتل قايين
18. انتقم منه بسبعة ضروب من النقم والعقوبات وذلك نظير
19. قول שבע כחטאתיכם[268]: وقال آخرون أنه قال له ليس كذلك كل
20. أحد يقتل قايين أي أن هذا الذي تخشى من أن كل من يصيبك
21. يقتلك ليس كما تظن فمعنى לכן[269] عندهم أراد به لكن: وقول
22. שבעתים[270] أراد أن قد أخذتك إلى سبعة دارات ثم
23. ينقرض نسلك بعد ذلك يدل على ذلك قول لامك כי שבעתים

---

264 مُفْرَدُهُ هَامَّة: – هَوَامُّ الأَرْضِ: حَشَرَاتُهَا الْمُؤْذِيَةُ – المعجم الغني.

265 "إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، و من وجهك أختفي وأكون تائهًا وهاربًا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني" (التكوين 4: 14).

266 "وليس من يدعو باسمك أو ينتبه ليتمسك بك، لأنك حجب وجهك عنا، وأذبتنا بسبب آثامنا" (إشعياء 64: 7).

267 "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه" (التكوين 4: 15).

268 "وإن سلكتم معي بالخلاف، ولم تشاؤوا أن تسمعوا لي، أزيد عليكم ضربات سبعة أضعاف حسب خطاياكم" (اللاويين 26: 21).

269 "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه" (التكوين 4: 15).

270 المصدر السابق.

24.יקם קין[271]: وقال آخرون أنه لما قال له והיה כל מוצאי יהרגני[272]

25.وأراد يومنه من ذلك أحب أن يعرفه أنه في ما أمنه

26.من القتل الذي يحذره أن ليس ذلك أمر واجب له وأنه إنما

27.يتفضل به عليه فقول לכן[273] يع' (يعني) لكن هذا قتلته והיה כל מוצאי[274]

28.هو حكم كل قاتل فأما قايين فإني قد أخرته إلى سبع قرون

29.فحينئذ إذ ذاك ينتقم منه: וישם יוי לקין אות[275]: أخبر

48 ب

1. أنه أقام له على ما وعده به من الأمان آية وبرهان ليطمئن
2. قلبه ويزول عنه الخوف والجزع وذلك نظير لما أقامه لإبراهيم
3. وجدعون وحزقياهو وغيرهم ولم يخف الآية ما هي وزعم قوم أنها
4. هي هذا القول والأمان لا غيره: ויצא קין וישב בארץ נוד[276]
5. أعلم بذلك أنه كما طرد آدم من الجنة عند ما أخطأ إلى
6. موضع دون ذلك كذلك لما أخطأ قايين طرده من الموضع الذي
7. كان فيه إلى موضع من الأرض دون ذلك مما يكون شقاه وبلاه
8. فيه أكثر: وزعم قوم أنه كان قال له أولًا נע ונד فلما استعفى
9. وأظهر التوبة ورجع له بعض الرجوع أسقط عنه أحد الأمرين
10. الذي هو נע[277][...] وبقي عليه ונד يعني بذلك نائد تزيد مكتوب
11. مما جرى أنه من الخطيئة: וידע קין[278] يجوز أن يكون لما وعده

---

271 "إنه يُنتقم لقايين سبعة أضعاف، وأما للامك فسبعة وسبعين" (التكوين 4: 24).

272 "إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، و من وجهك أختفي وأكون تائهًا وهاربًا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني" (التكوين 4: 14).

273 "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه" (التكوين 4: 15).

274 "إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، و من وجهك أختفي وأكون تائهًا وهاربًا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني" (التكوين 4: 14).

275 "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه»." (التكوين 4: 15).

276 "فخرج قايين من لدن الرب، وسكن في أرض نود شرقي عدن" (التكوين 4: 16).

277 لفظ غير واضح!

12.أنه يخرج منه سبع أجيال واقع زوجته ואחות תובל קין

13.נעמה[279]: زعم قوم أنه إنما ذكر اخته لأنها كانت فاسدة

14.رديئة: وقال آخرون ضد ذلك وإنه إنما ذكرها لفضيلة

15.كانت فيها وإن[280] القوم كانوا بأسرهم أشرار وكانت هذه

16.منفصلة منهم فلذلك نوّه باسمها قالوا لأنا كذا رأينا

17.الكتاب يستعمل وهو أنه إذا ذكر أخ وأخت فإنما

18.يذكر ذلك لفضيلة فيها وذلك نظير قول ויקח אהרן את אלישבע

19.בת עמינדב אחות נחשון[281] فإنما ذكر نحشون لفضله ورئاسته

20.وشرفه ومثل ذلك ואחתו המלכת ילדה את אישהוד :[282]ויאמר

21.למך לנשיו[283] يجوز أن يكون ذلك على ما قيل إنه إنما قال

22.ذلك لنسائه من شدة ما كان فيه من الغم بما فعله وبما

23.أخبر الله به قايين أنه يقرض نسله في الجيل السابع أي

24.إذا كان نسله لا يبقى لينسل وأنهم سينقرضون فأي منفعة

25.لنا في أن نتعب ونولد ونربي إذا كان آخر ذلك إلى انقراض

26.وقال قوم آخرون ضد ذلك فزعمو أنه إنما قال ذلك لنسائه

27.لأنهما منعاه من الفراش وأنهما هما اللتين قالتا له ذلك

28.لعله ما ذكرناه من وعيد[284] الله لقايين بأنه يقرض جيله السابع

29.وكان أولادهن هم الجيل السابع: فأجابهن بأن قال כי איש

---

278 "وعرف قايين امرأته فحبلت وولدت حنوك. وكان يبني مدينة، فدعا اسم المدينة كاسم ابنه حنوك" (التكوين 4: 17).

279 "وصلة أيضًا ولدت توبال قايين الضارب كل آلة من نحاس وحديد. وأخت توبال قايين نعمة" (التكوين 4: 22).

280 يظهر هناك: ומן (ومن) ونقطة فوقها إشارة إلى ضرورة استبدالها ويظهر في الحاشية: ואן (وإن).

281 "وأخذ هارون أليشابع بنت عميناداب أخت نحشون زوجة له، فولدت له ناداب وأبيهو وألعازر وإيثامار." (الخروج 6: 23).

282 "وأخته هوملكه ولدت إيشهود وأبيعزر ومحله" (أخبار الأيام الأول 7: 18).

283 "وقال لامك لامرأتيه عادة وصلة: «اسمعا قولي يا امرأتي لامك، واصغيا لكلامي. فإني قتلت رجلًا لجرحي، وفتًى لشدخي" (التكوين 4: 23).

284 يظهر هناك: ועד (وعد)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: ועד (وعيد).

1. הרגתי לפצעי[285] أي أني إنما قتلت بسهو من غير أن أقصد والدليل
2. على ذلك أني إنما لطمت صبيًا من غير أن أريد موته فمات: כי
3. שבעתים[286] أي فإذا كان قايين الذي قتل قاصد قد أمهل إلى سبعة
4. أجيال فلامك الذي قتل بغير قصد فيجب أن يمهل إلى سبعة وسبعين
5. وذلك كله عندهم نفي عن نفسه ذلك: وقال آخر أن في قول כי שבעתים
6. יקם קי]ן[287] يع' من يقتل قايين قال لأنه كلام يحتاج إلى وصل[288] وزيادة
7. وذلك هو نسخة كلام الباري جل وعز في قول לכן כל הורג קין שב ׳יקם[289]
8. فقال فإذا كان من قتل قايين الذي كان جرمه جرم عظيم ينتقم
9. منه بسبع نقم فأنا الذي لا جرم لي من يقتلني يجب أن ينتقم
10. منه بسبعة وسبعين نقمة: وقد يجوز أن يكون إنما خاطب نسائه
11. بهذه المخاطبة لأنهما سائلاه عن قصة قايين وما وعده الله
12. به وكانت مسلته ما له على جهة الخوف والفزع فأجابهن
13. بهذا الجواب ليطيب قلوبهن على ما قلنا لأن هذا الكلام
14. لا يجوز أن يكون قاله إلا لسبب كان منهن وكلام متقدم: وقال
15. آخر أن قول כי איש הרגתי לפצעי[290] إنما أراد يذكر به ذنب
16. قايين وقتله لهبل وأنه قد كان يخشى من حلول النقمة به وبنسله
17. قالوا وقول לפצעי לחבורתי[291] ولم يقل בפצעי أي أن ذلك القتل إنما

---

285 "وقال لامك لامرأتيه عادة وصلة: «اسمعا قولي يا امرأتي لامك، واصغيا لكلامي. فإني قتلت رجلًا لجرحي، وفتىً لشدخي" (التكوين 4: 23).

286 "إنه يُنتقم لقايين سبعة أضعاف، وأما للامك فسبعة وسبعين" (التكوين 4: 24).

287 المصدر السابق. لقد ورد خطأ عند الناسخ وكتب קים (قاييم) بدل קין (قايين).

288 يظهر هناك: וונל كما ذكرت من قبل זיאדה ווצל (ص 46ب، السطر 29: זיאדה ווצל).

289 "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه». وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده" (التكوين 4: 15).

290 "وقال لامك لامرأتيه عادة وصلة: اسمعا قولي يا امرأتي لامك، واصغيا لكلامي. فإني قتلت رجلًا لجرحي، وفتىً لشدخي" (التكوين 4: 23).

18.وقع من الذي وقع منه مع ما جرى مني أنا إنما كان لخسري أنا

19.ولنقمتي إذ كان علي يأتي هذا الـפצע والـחבורה وذلك نظير

20.قول פוקד עון אבות על בנים[292] الذي معناه أن البنين إذا تابعو

21.الآباء على المعاصي والتأمت معاصي الجميع كان ذلك سبب

22.لهلاك الأولاد وانقراضهم قال وقول כי שבעתים أراد به

23.إذا كان الذي قتل وهو واحد ينتقم منه بسبع نقم لقول כל

24.הורג קין שבעתים יקם[293] فلامك الذي قتل איש וילד فلا يأمن

25.أن ينتقم منه بسبع وسبعين وذلك على جهة: وقد زعم الربانيّين

26.أن أولاد لامك إنما انقرضو بأفعالهم الرديئة التي أوجبت

27.لهم الانقراض: قالو وقد نكث الكتاب بذكره لأعمالهم إذ

28.قال في بعضهم أنه كان לטש כל חרש נחשת[294] وذلك يدل على

29.اتخاذ السلاح للجراحات والحرب والقتل وما شبه ذلك:

49 ب

1. وقال في بعضهم תופש כנור ועוגב[295] وذلك يدل على الضرب بإدمان شرب
2. الشراب واتخاذ الملاهي والزعف[296] والضرب: وقال في قول יושב אהל
3. ומקנה[297] أنه كان صاحب ماشية وأنه يمكن أن يكون كان يأتي
4. البهائم: فأما القولين الأولين فقريبين ويجوز أن يكون ذلك نظير لما
5. تقدم من قوله פוקד עון אבות על בנים וג[298]׳וידע אדם עוד את אשתו וג[299]׳

---

[291] المصدر السابق.

[292] "حافظ الإحسان إلى ألوف. غافر الإثم والمعصية والخطية. ولكنه لن يبرئ إبراء. مفتقد إثم الآباء في الأبناء، وفغي أبناء الأبناء، في الجيل الثالث والرابع" (الخروج 34: 7).

[293] "فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه. وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده" (التكوين 4: 15).

[294] "وصلة أيضًا ولدت توبال قايين الضارب كل آلة من نحاس وحديد. وأخت توبال قايين نعمة" (التكوين 4: 22).

[295] "واسم أخيه يوبال الذي كان أبًا لكل ضارب بالعود والمزمار" (التكوين 4: 21).

[296] زَعَفَ في الحديث زَعَفَ زعْفًا: زاد عليه أو كذب فيه. وزَعَفَ الرجلَ ونحوَه: ضرَبه فمات مكانه سريعًا– المعجم الوسيط

[297] "فولدت عادة يابال الذي كان أبًا لساكني الخيام ورعاة المواشي" (التكوين 4: 20).

6. أخبر أن آدم أولد من بعد قايين وهبل شيث الذي كان منه النسل
7. إذ كان هبل لم ينسل وقايين فانقرض نسله: ולשת גם הוא ילד בן
8. אז הוחל לקרא בשם יוי[300]: زعم قوم أن معنى ذلك לא לקרא أي أنهم
9. منذ ذلك الوقت ابتدوا بالمعاصي والكفر: وقال قوم آخرين أنه
10. أراد أن يعرف أن الصلاة تعبد بها ووجبت منذ ذلك الوقت
11. وهو وقت ولد أنوش: وزعم آخرين أن قول הוחל يريد به ابتدال
12. من חילול أعني أن من ذلك الوقت ابتدلو اسم الله واستخفوا به
13. وقال آخر أن الذي يجوز في ذلك هو أن من أبدأ ذكر الخليقة إلى
14. آخر السبعة أيام يذكر اسم الخالق جل وعز אלהים فقط:
15. ومن ומן אלה תולדות השמים[301] يقول יוי אלהים إلى והאדם ידע את חוה אשתו[302]
16. ومن هناك يقول יוי فقط: قال فيجوز أن يكون كان الناس في كلامهم
17. يستعملون ذكر الباري على الأمر الأغلب זה ספר[303]: هذا
18. كتاب وإن شئت قلت الأغلب ديوان تأليد[304] آدم: ابتدا من ههنا
19. بذكر الأنساب وكيف تفرع الخلق فقدم ذكر ابتدا خلق آدم
20. فأعاد ما ذكره أولًا كيف كان فقال בדמות אלהים עשה
21. אותו :[305]זכר ונקבה בראם[306]: وذلك تصدير وتشبيب[307] للقول: وكذلك

---

[298] "حافظ الإحسان إلى ألوف. غافر الإثم والمعصية والخطية. ولكنه لن يبرئ إبراء. مفتقد إثم الآباء في الأبناء، وفغي أبناء الأبناء، في الجيل الثالث والرابع" (الخروج 34: 7).

[299] "وعرف آدم امرأته أيضًا، فولدت ابنًا ودعت اسمه شيثًا، قائلة: لأن الله قد وضع لي نسلًا آخر عوضًا عن هابيل لأن قايين كان قد قتله" (التكوين 4: 25).

[300] "ولشيث أيضًا ولد ابن فدعا اسمه أنوش. حينئذ ابتدئ أن يدعى باسم الرب" (التكوين 4: 26).

[301] "هذه مبادئ السماوات والأرض حين خلقت، يوم عمل الرب الإله الأرض والسماوات" (التكوين 2: 4).

[302] "وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلًا من عند الرب" (التكوين 4: 1).

[303] "هذا كتاب مواليد آدم، يوم خلق الله الإنسان. على شبه الله عمله" (التكوين 5: 1).

[304] تأليد/ تيلاد תאליד/תילאד born those ,offspring ,generations :– قاموس بلاو، ويريد: تواليد.

[305] "هذا كتاب مواليد آدم، يوم خلق الله الإنسان. على شبه الله عمله" (التكوين 5: 1).

[306] "ذكرًا وأنثى خلقه، وباركه ودعا اسمه آدم يوم خلق" (التكوين 5: 2).

22.سبيل كل حكيم إذا أراد يخبر أو يقص قصص أو يقدم له

23. صدر وتشبيب: وذلك نظير لقول موسى ع' الس' כי ישאלך בנך מחר

24.מה העדות[308]: فابتدا في الجواب بأن قال ואמרת לב ׳עב׳

25.היינו לפ ׳במצ[309]׳: وليس هذا جواب لقول מה העדות وإنما هو

26.كما قلنا تصدير وتشبيب وتقديم لذكر أول الأمر ثم وقع

27.الجواب بعد ذلك ויצונו יוי[310]: ولذلك نظائر في האזינו[311] وغيرها

28.ومثل ذلك قوله ههنا لما أراد يذكر النسب لولد آدم ابتدا

29.بذكر خلق آدم كيف كان ثم أخبر بما كان غرضه وهو قول

50 أ

1. ויחי אדם וג [312]׳ויולד בדמותו כצלמו וג[313]׳ وقوله يحتمل وجهين א' (=1) الضاهر[314] وهو أنه
2. كان يشبهه في الخلق والصورة كما أن كثير من الأولاد يشبه صورهم
3. لصور آباءهم: وكأن هذا القول يدل على أن الولدين وهم قايين وهبل لم يكونا
4. يشبهان أبوهما آدم: والوجه الثاني هو أنه يجوز أن يكون شيث كان
5. شبيه بآدم في بقاء النسل وذلك أن الاثنين الأولين قتل أحده[م]ا [315]
6. من غير نسل والآخر انقرض نسله: فأما شيث فإن نسله بقي على
7. وجه الدهر وصار الخلق ينسبون إليه كما ينسبون كما ~~ينسبون~~ إلى آدم

---

[307] تشبيب תשביב: فاتحة مجازية פתיחה) רטורית(׳rhetorical) prelude ׳) – قاموس بلاو.

[308] "إذا سألك ابنك غدًا قائلًا: ما هي الشهادات والفرائض والأحكام التي أوصاكم بها الرب إلهنا؟" (التثنية 6: 20).

[309] "تقول لابنك: كنا عبيدًا لفرعون في مصر، فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة" (التثنية 6: 21).

[310] المصدر السابق.

[311] "وانصتي أيتها السماوات فأتكلم، ولتسمع الأرض أقوال فمي" (التثنية 32: 1).

[312] "وعاش آدم مئة وثلاثين سنة، وولد ولدًا على شبهه كصورته ودعا اسمه شيثًا" (التكوين 5: 3).

[313] المصدر السابق.

[314] يقصد אלט'אהר (الظاهر) إذ اختلط عليه حرف الضاد والظاء.

ويريد هنا المعنى الظاهر لعبارة בדמותו כצלמו.

[315] يظهر هناك: אחדהא (أحدها)، ويريد: אחדהמא (أحدهما).

8. إذ וקרקר כל בני שת :[316]ויתהלך חנוך את האלהים[317]: أعلم بذلك
9. أن أهل عصره كانوا متخلفين عن طاعة الله جل وعز وأنه هو انفصل
10. منه بكمال الطاعة فخصه الكتاب بذكر ذلك من دونهم وذلك
11. نظير لقوله في نوح נח איש צדיק תמים היה בדרותיו את האלהים
12. הת ׳נח[318]: كما قيل ויתהלך חנוך את האלהים[319]: وقوله כי לקח אתו אלה[320]،
13. نظير لقوله في إلياهو כי היום יוי לקח את אדוניך[321]: وقوله בטרם אלקח
14. מעמך[322]: وجميعًا أصعدا السماء من غير أن يموتا على ما
15. بيننا[323] في غير هذا الموضع: זה ינחמנו ממעשנו[324] هذا
16. يدل على أنه قد كانت[325] فيه علامة تدل على أنه سيكون خير
17. صالح تقي فاضل ولذلك اسمي نوح وذلك مشتق من الراحة
18. إذ كانت الراحة معها يكون العزاء: وذلك نظير لما أخبر[326]
19. به الكتاب في المسيح من العلامات الدالة عليه التي
20. هي الخشوع ومحبة السلامة وغير ذلك من فنون الخير ونضير [327]

---

316 "أراه ولكن ليس الآن. أبصره ولكن ليس قريبًا. يبرز كوكب من يعقوب، ويقوم قضيب من إسرائيل فيحطم طرفي موآب، ويهلك كل بني الوغى" (العدد 24: 17).

317 "وسار أخنوخ مع الله، ولم يوجد لأن الله أخذه." (التكوين 5: 24) "وعاش متوشالح تسع مئة وتسعًا وستين سنة، ومات" (التكوين 5: 25).

318 "هذه مواليد نوح: كان نوح رجلًا بارًا كاملًا في أجياله. وسار نوح مع الله" (التكوين 6: 9).

319 "وسار أخنوخ مع الله، ولم يوجد لأن الله أخذه." (التكوين 5: 24) "وعاش متوشالح تسع مئة وتسعًا وستين سنة، ومات" (التكوين 5: 25).

320 المصدر السابق.

321 "فخرج بنو الأنبياء الذين في بيت إيل إلى إليشع وقالوا له: أتعلم أنه اليوم يأخذ الرب سيدك من على رأسك؟ فقال: نعم، إني أعلم فاصمتوا" (الملوك الثاني 2: 3).

322 "ولما عبرا قال إيليا لأليشع: اطلب: ماذا أفعل لك قبل أن أوخذ منك؟" (الملوك الثاني 2: 9).

323 بيَّنا.

324 "ودعا اسمه نوحًا، قائلًا: هذا يعزينا عن عملنا وتعب أيدينا من قبل الأرض التي لعنها الرب" (التكوين 5: 29).

325 يظهر هناك: כאת (كات)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: כא֗ת (كا֗ت).

326 التصويب في الحاشية.

327 يقصد נט'יר (نظير).

21.ذلك أيضًا قوله في موسى ותרא אתו כי טוב הוא[328] فهي لم تقل

22.ذلك إلا لعلامة رأتها فيه استدلت منها على ما كان

23.منه: وقوله מן האדמה אשר אר ׳יוי[329] يع' قول الله تع' لآدم ארו׳

24.האד ׳בעב[330] أي أن هذا الولد يع' نوح هو يبقى من بين هؤلاء الخلق

25.العصاة إذ كان سيهلك جميع من على الأرض من الناس غيره

26.ومنه ينشأ خلق آخر: ויהי כי החל האדם :[331]ויראו בני האלהים[332]

27.أعلم أنه منذ ابتدو الناس يكثرون على الأرض فسدوا وكثرت

28.فيهم المعاصي وقول בני האלהים أراد أولاد الأشراف والملوك

29.والرؤساء: فأما قول من زعم أنهم ملائكة فإنه قول بيّن الخطأ

50 ب

1. إذ كان يوجب أن الملائكة المقربين الذين خصهم الله بأرفع الدرجات
2. ورتبهم في أعلى المراتب أنهم يعصون ويخالفون الله: ولا فرق
3. بين جميع أهل النظر من الموحدة أن الله لم يخلق من الملائكة
4. المقربين إلا من علم أنهم لا يعصونه: فمن جاز على الملائكة
5. الشهوة للجماع وأخذ النسوة ووطئهن فقد جاز عليهم جميع الرذائل
6. وقد نزه الله عن ذلك ملائكته: فقوله בני האלהים وإفراده[333] لهم
7. من العوام وتسميته لهم بذلك على سبيل ما يستعمله الكتاب
8. من تسميته لأهل الشرف بذلك إذ يقول אני אמרתי אמרתי
9. אלהים אתם[334] يعني أشراف أجلاء: وكذلك يسمي الأوضاع من الناس

---

328 "فحبلت المرأة وولدت ابنًا. ولما رأته أنه حسن، خبأته ثلاثة أشهر" (الخروج 2: 2).

329 "ودعا اسمه نوحًا، قائلًا: هذا يعزينا عن عملنا وتعب أيدينا من قبل الأرض التي لعنها الرب" (التكوين 5: 29).

330 "وقال لآدم: لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلًا: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك" (التكوين 3: 17).

331 "وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم بنات" (التكوين 6: 1).

332 "أن أبناء الرب رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا" (التكوين 6: 2).

333 أفرد الشَّيءَ: نحّاه، ميَّزه، فرزه، عزَله عن غيره – معجم المعاني الجامع.

10.بأنهم آدميين إذ يقول אכן כאדם תמותון[335] أي أنه أخطأ

11.الأمل فيكم وصار سبيلكم سبيل الأوضاع الدناة يع' بالمعاصي

12.يؤكد جميع ما قلناه قوله וירא יוי כי רבה רעת האדם בארץ[336]

13.ولم يذم[337] الملائكة ولا ذكرهم وكذلك قال في العقوبة אמחה

14.את האדם[338] ولم يذكر الملائكة: وأي شيء أعجب أن الملائكة

15.أرواح وجواهر مجردة ثم يزعم أنهم أنسلو والنسل لا يكون

16.إلا بمخاضعة[339] وآلة هو الذكر وخروج المني الذي يتولد من

17.الدم فإن ادعى مدعي أنهم إذا صارو إلى الأرض تجسموا

18.وحدث لهم هذه الآلات: قلنا أن هذا التجسم الذي يحدث لهم

19.إنما هو لعله ما يراد من ظهورهم للناس ليدركونهم وتقع

20.حواسهم عليهم فإنما يحدث لهم هذا المعنى الذي يحتاج

21.إليه بعينه دون غيره: فأما الآلات الجماع[340] والمني وما

22.شبه ذلك من الشهوة وغيرها فإنه لا يحدث لهم إذا كان

23.ذلك مما لا يحتاج إليه: فإن سأل سائل عن الأشراف الذي

24.هم בני האלהים من هم ولا وما هذا الشرف الذي نسبوا إليه:

25.قلنا أن فنون كثير وأجلها شرف العلم والورع فأخبر[341]

26.أن البلاء قد كان عم في الناس حتى وصل إلى أولاد الشرف

---

334 "أنا قلت: إنكم آلهة وبنو العلي كلكم." (المزامير 82: 6).

335 "لكن مثل الناس تموتون وكأحد الرؤساء تسقطون." (المزامير 82: 7).

336 "ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم" (التكوين 6: 5).

337 ربما يريد: ויצ'ם (ونشهد الخلط بين الذال والضاد في العربية اليهودية، يُنظر: يهودشوع بلاو، نحو العربية–اليهودية في العصور الوسطى، القدس: ماغنيس، 1979، §15، 35–36).

338 "فقال الرب: «أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء، لأني حزنت أني عملتهم»." (التكوين 6: 7).

339 يظهر هناك: במכאצ'עה، ويريد المباضعة.

340 يظهر هناك: גמיע (جميع)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: גמי"ע (جمي'ع).

341 بغية الحفاظ على حدود النص، فقد وضع الحرفان الأخيران في السطر السابق فوق الكلمة.

27.من أهل العلم والورع فدخلو في المعاصي وأضافو إلى ذلك

28.بأن تزوجوا ببنات الدناة: الذين هم الكفار نظير قول לא

29.תתחתן בם וג[342]׳ وقوله כי יסיר את בנך מאחרי[343]: فلما فعلوا

51 أ

1. ذلك تساوى الخلق بأجمعهم في المعاصي فاستحقو الهلاك بالـ
2. بالطوفان وذلك أيضًا نظير قوله في عزرا ויד השרים והסגנים
3. היתה במעל הזה ראשונה[344]: وقوله הנפילים[345] يريد أنه كان في
4. ذلك العصر في الأرض قوم جبابرة عظام أشداء الناس ويجوز
5. أن يكونو داخلين فيمن نسب إلى الشرف: לא ידון רוחי באדם[346]
6. الذي عليه أكثر المفسرين أن معنى ידון لا ينغمد[347] من
7. וישב חרבו אל נדנה[348] إلى غمدها أراد أراد بذلك أن الجسم
8. غمد الروح وغلافها: فقال أن أرواح أهل ذلك العصر
9. لا تبقي في أجسامهم بل سينقرضون إذ كانو قد فسدو
10. بأسرهم فليس يستحقون البقاء وأن المدة التي يبقونها
11. إلى أن ينقرضوا مائه وعشرين سنة: وقال آخرون أن قوله לא ידון
12. معناه لا يحكم من دون حكم: وقال آخر أن معنى ידון يخاصم[349]

---

342 "ولا تصاهرهم. بنتك لا تعط لابنه، وبنته لا تأخذ لابنك" (التثنية 7: 3).

343 "لأنه يرد ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى، فيحمى غضب الرب عليكم ويهلككم سريعًا" (التثنية 7: 4).

344 "لأنهم اتخذوا من بناتهم لأنفسهم ولبنيهم، واختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضي. وكانت يد الرؤساء والولاة في هذه الخيانة أولًا" (عزرا 9: 2).

345 "وقد رأينا هناك الجبابرة، بني عناق من الجبابرة. فكنا في أعيننا كالجراد، وهكذا كنا في أعينهم" (العدد 13: 33).

346 "فقال الرب: لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد، لزيغانه، هو بشر. وتكون أيامه مئة وعشرين سنة" (التكوين 6: 3).

347 جاء في قاموس داود بن إبراهيم الفاسي (كتاب جامع الألفاظ او الأغرون، مجلدان، فيلادلفيا: المطبعة العبريانية، 1936، المجلد الأول لفظة "דן"، 391) كذلك: "وقد غلط من فسّرها من الانغماد وليس لنا شيء يفسّر انغماد سوى וישב חרבו אל נדנה". أما ترجمة ידון انغماد فهي لسعيد بن يوسف الفيومي (يُنظر قاموس بلاو، لفظة "غمد"، ص484).

348 "وأمر الرب الملاك فرد سيفه إلى غمده (أخبار الأيام الأول 21: 27).

349 يظهر هناك: יכצם (يخصم)، ولكن الناسخ استدرك الخطأ وأدخل التصويب فوق الكلمة: יכ"צם (يخ"صم).

13.وذلك مثل ויהי כל העם נדון[350] معنى ذلك מדון أي أنهم كانوا

14.في מדון أي في سبب وخصومة لم لا نرجع عما كنا فيه

15.من شق العصا وعصيان ملكنا بل يجب أن نرده إلى ملكه

16.قال صاحب هذا القول كذلك كان الله جل جلاله كالمخاصم لنفسه

17.فيما كان الناس فيه من المعاصي بأنه كان يرحمهم مرة

18.بعد مرة فلا يهلكهم: فلما أفرط ذلك وجاز الحد قال

19.حينئذ الآن بعد هذا لا أخاصم نفسي لهم ولا أرحمهم

20.ولا أرجع لهم بل أهلكهم بعد مائة وعشرين سنة فإن

21.هم لم يرجعو فيها كان هلاكهم بالطوفان: وقوله בשגם הוא[351]

22.يريد بالذي هو بشر فحتى متى أرحمهم أم ليس يرجعون

23.وقوله וגם אחרי כן[352] أعلم من ذلك أن قوله אז הוחל לקרא בשם

24.יוי[353]: يريد به ابتذال ومعصية نظير قوله כי תחל לזנות[354]

25.الذي معناه إذ تتبذل للطغيان: וכל יצר מחשבת לבו וג׳[355]

26.أي أن خاطر قلبه الذي يفعله ويختاره رديء في كل الزمان

27.وذلك إلى ما تقدم من الشرح: וינחם יוי[356] وذلك يحتمل

28.معنيين أحدهما أنه أخبر بأنه حيث خلق الآدمي

29.قد أمره ونهاه وتواعده بالعقاب على المعاصي فليس

51 ب

---

[350] "وكان جميع الشعب في خصام في جميع أسباط إسرائيل قائلين: إن الملك قد أنقذنا من يد أعدائنا وهو نجانا من يد الفلسطينيين، والآن قد هرب من الأرض لأجل أبشالوم" (صموئيل الثاني 19: 10).

[351] "فقال الرب: «لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد، لزيغانه، هو بشر. وتكون أيامه مئة وعشرين سنة" (التكوين 6: 3).

[352] "كان في الأرض طغاة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضًا إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولادًا، هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم" (التكوين 6: 4).

[353] "ولشيث أيضًا ولد ابن فدعا اسمه أنوش. حينئذ ابتدى أن يدعى باسم الرب" (التكوين 4: 26).

[354] "وإذا تدنست ابنة كاهن بالزنى فقد دنست أباها. بالنار تحرق" (اللاويين 21: 9).

[355] "ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم" (التكوين 6: 5).

[356] "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف قلبه" (التكوين 6: 6).

1. عذر وقد وجب أن يحل بهم البلاء والعقاب: والمعنى الآخر
2. هو أنهم قد ارتكبوا من المعاصي ما قد صاروا في حد
3. من يندم بل هم وأفعالهم قد أوجبت لهم ذلك: وقال بعض
4. المفسرين أن الندم إنما معناه الرجوع فلما كان
5. الناس إنما خلقو للطاعة وليثابو عليها فلم ينجبو
6. وزالو عن الطريق رجع لهم عن الإحسان وعن فعل الثواب
7. وذلك مثل قول וניחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב
8. אותם [357]معنى ذلك أي ارجع عما كنت خلقت إن أحسن إلـ
9. إليهم: وقول ויתעצב אל לבו[358] نسق على ما قلناه أنه
10. أحل بهم الجهد والبلاء والعقوبة: وقال آخر أن معنى ذلك
11. إنما هو إدخار للفعل وغضب منه وذلك نظير قول וייתעצבו
12. האנשים ויחר להם מאוד[359] أي أنهم أنكروا ذلك وغضبوا منه
13. אמחה אשר בראתי[360]: وقال כי נחמתי כי עשיתם[361]
14. وذلك على ما تقدم من القول: فأما القول في هلاك الأطفال
15. وسائر الحيوان فسنقول فيه في البرشات الأخرى: ונח מצא
16. חן בעיני יוי[362]: وذلك بسبب طاعته لله عز وجل وانفصاله
17. عن المعاصي من بين جميع أهل عصره على ما بُيّن في ما بعد
18. بقول נח איש צדיק תמים היה בְּדורותיו[363]: (ثم ولله الحمد:)

---

357 "فتفعل الشر في عيني، فلا تسمع لصوتي، فأندم عن الخير الذي قلت إني أحسن به" (إرميا 18:10).

358 "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف قلبه" (التكوين 6: 6).

359 "وأتى بنو يعقوب من الحقل حين سمعوا. وغضب الرجال واغتاظوا جدًا لأنه صنع قباحة في إسرائيل بمضاجعة ابنة يعقوب، وهكذا لا يصنع" (التكوين 34: 7).

360 "فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء، لأني حزنت أني عملتهم" (التكوين 6: 7).

361 المصدر السابق.

362 "وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب" (التكوين 6: 8).

1. هذا مختصر تفسير برشات בראשית وشرح معانيها
2. اختصرها ر' (راب=الحاخام) يعقوب بن ر' اسحق بن ر' سمعوياه القرقساني
3. "جعل الله مثواه الجنة"[364] من التفسير الأول الذي تولى هو تصنيفه
4. وتأليفه وهو الذي وسمه بكتاب الرياض والحدائق:
5. تم الجزء الأول من الخمس الأول من
6. كتاب الرياض والحدائق وهو في شرح
7. معاني التورية التي هي غير الفرائض
8. تصنيف الإمام العالم الفاضل الكامل
9. الشـ' (الشيخ) أبي يوسف يعقوب القرقساني

حواشي يسار:

1. على يد أضعف خلق الله
2. صموئيل بن إبراهيم
3. اللاوي

حواشي يمين:

1. طالع في ذلك الجزء المبارك
2. الراجي عفو خالقه "سبحانه وتعالى"
3. ألمم' أقل العبيد وأحقرهم
4. وأفقرهم إلى رحمة ربه
5. صدقة بن إبراهيم بن عوفاديا
6. "المعروف" ببن العفيف (הנכר בבן אלעפיף)

---

[363] "هذه مواليد نوح: كان نوح رجلًا بارًا كاملًا في أجياله. وسار نوح مع الله" (التكوين 6: 9).

[364] بالأصل الاختصار נ"ע :נוחו עדן; ונשמתו עדן.

7. "جعل الله مثواه الجنة" (נ'ע('

بالمقلوب:

1. وذلك في العشر
2. الأخير من شهر
3. تشري سنة
4.) 1747אתרקמז (
5. "وفق تقويم اليونانيّين) [365]למספר יונים(
6. في مدينة دمشق
7. "وسلام على كل شعب إسرائيل" (ושלום על כל יש('
8. "آمين" (אמן(

[365] سنة 1747 وفق تقويم اليونانيّين يبدأ من سنة 311ق.م (منذ سنة احتلال إسكندر المقدوني)، وهي سنة 1436 للميلاد.

الفصل الثالث: منهج وقضايا وأدوات تفسيرية

تناولنا في الفصول السابقة الخلافات بين الربانية والقرَّائية في أساليبهم وتوجهاتهم، ويوجد، إضافة إلى كلّ ذلك، اختلاف ابستيمولوجي جوهري بين الربانيين والقرَّائيين في توجهاتهم نحو تفسير الكتاب المقدس؛ ملخّصه أنَّ الربانيّين يعتبرون أنَّ وحدة الكتاب المقدس تنبع من تكامل تفاصيله وتناغم بعضها مع بعض، أي أن كل تفصيلة وكل كلمة مهمة ولها معنى محدّد غير مرتبط بسياق ورودها في النص، ما أدى إلى وجود عدد كبير جدًا من التفاسير المختلفة والمتناقضة في كثير من الأحيان لنفس النص، واعتبروا كثرة التفاسير ما هي إلَّا دلالة على كمال الله الذي هو مصدر هذا النص. [366]

أما القرَّائيون بعامة، والقرقساني منهم، فقد اعتقدوا أن الله، وهو مصدر هذه النصوص ولكن موسى من قام بتدوينه،[367] قد تعمّد إيصال رسالة محدّدة للإنسانيَّة، ووضعها بالتالي بلغة البشر ليفهموها ولإيصال معنى واحد بعينه. وبالتالي، بالنسبة لهم، فإنَّ الكمال الإلهي يكمن في احتواء

---

[366] يُنظر: Yefet ben ʻEli, *The Arabic Translation*، مرجع سبق ذكره، 68.

[367] بطبيعة الحال هناك خلاف حول هذا "التدوين"، هل المقصود أن النص التوراتي بألفاظه المحدّدة أم بمعانيها هو كلام الله، لا يحتمل المجال التوسّع فيه. ولكن، لمراجعة نظرة أهم المفسّرين القرّائيّين في هذه المسألة، يُنظر:
Meira Polliack, "Karaite Conception of the Biblical Narrator (*Mudawwin*)," *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Jacob Neusner and Alan Jeffery Avery-Peck (eds.) (Leiden: Brill, 2005), 350–374; Eran Viezel, "Moses Role in Writing the Torah: The History of Jewish Fundamental Tenet," *Journal for the Study of Religions and Ideolodies*, 13.39 (2014), 3-44.

النص رسالة واحدة مرجوة منه، واعتبروا أن تعدّد الآراء والتفسيرات دلالة واضحة على عجز وقصور البشرية في فهم معنى هذه الرسالة، ولهذا فقد أجازوا طرح تفسيرات عديدة علمًا أن معنى واحدًا فقط هو المقصود برأيهم. [368]

بناء على هذا، اختار القرَّائيون الكتاب المقدس بشكل حصري كأساس للعقيدة وانطلاق لكتاباتهم وإنتاجاتهم الأدبية، بخلاف الربانيين الذين اعتمدت أدبياتهم بشكل كبير على التراث الشفوي. كذلك، بخلاف الأدبيات الربانية التي تعاملت مع الأسفار الخمسة الأولى من التوراة بصورة خاصة، بصفتها أكثر قدسية، فقد ساوت الأدبيات القرَّائية بين كلّ أسفار الكتاب المقدس، فاستعانت ببعض جملها وعباراتها التي تظهر في سفر معين لتفسير وفهم جمل وعبارات تظهر في أسفار أخرى. [369]

جاء رفض القرَّائيين للأدبيات الربانية كنتيجة لرفضهم الأيديولوجيا الربانية التي تنطلق منها هذه الأدبيات، وبالتالي اضطروا لإيجاد أساليب أدبية بديلة. ولم يكن إيجاد هذه الأساليب بالمهمة السهلة، فقد ترك الرفض للأدبيات الربانية، التي أصبحت بشكل أو بآخر "رسمية" ومُلزمة، فراغًا يتطلّب إيجاد أسس وأدوات تفسيرية لمراكمة مخزون أدبي جديد، إضافة لابتكار نماذج جديدة لإنتاج النصوص.

---

[368] المصدر السابق.

[369] ينظر:

Ilana Sasson, “Methods and Approach in Yefet Ben Eli Al-Basri’s Translation and Commentary on the Book of Proverbs,” (PhD diss., The Jewish Theological Seminary, 2010), 83.

ولّدت هذه الحاجة إلى نماذج أدبية جديدة بعض الاهتمام بالنماذج العبرية المنسية منذ قرون، مثل مخطوطات البحر الميت لتفسير الكتاب المقدس. ومع ذلك، لم تحظَ هذه النماذج الجديدة بقبول واسع، إما بسبب عدم توفر نصوص كافية لتقديم نماذج تفسيرية مقنعة، أو لأن ما قدمته هذه النماذج بدا غريبًا وبعيدًا. وهكذا، لجأ القرَّائيون في نهاية المطاف إلى النماذج التي وجدوها في الآداب العربية والإسلامية، والتي كانت في متناولهم ضمن حدود الثقافة الإسلامية الواسعة والغنية المحيطة.[370]

برغم تبنّي القرَّائيين العديد من الأدوات والأنواع الأدبية العربية، مثل مبنى النص وأصول التفسير وأدواته المختلفة، إلّا أنهم انتقوا تلك التي تخدم أغراضهم وتلائم احتياجاتهم الخاصة، وبالتحديد الحاجة إلى نماذج أدبيَّة وأدوات تفسيرية يمكن تمييزها بوضوح عن النماذج وأدوات التفسير الربانية. [371]

اتبع القرَّائيون في أدبياتهم أيديولوجيا منحت الفرد مساحة وسلطة واسعة للتفسير وشجعت على البحث والاستفسار الفردي بدلًا من الإذعان الرباني التام لسلطة الحاخامات.[372] وتضمنت النماذج المستحدثة والأنواع الأدبية الجديدة مقدمات منهجيَّة، وترتيبًا منطقيًّا للأبواب حسب المحتوى، واعتماد العربية–اليهودية، وإسناد المصنّفات إلى مؤلّفيها الحقيقيّين، واستخدام ضمير

---

[370] يُنظر: Drori, *Models and Contact* ,135.

[371]

[372] المرجع السابق، 136.

المتكلم، ومخاطبة القارئ بصيغة المخاطَب، واعتماد خصائص الواقع المعاصر لتفسير الكتاب المقدّس (actuality as an exegetical tool) – مثل استخدام الأسماء المعاصرة للأماكن، والتواريخ، والأحداث السياسيَّة والشخصيات والعادات المعاصرة (ومنها العادات الاجتماعيَّة الربانيَّة، ولو على سبيل التهكّم منها).[373] لذلك، تُعتبر الكتابات القرَّائية ذات قيمة كبيرة للباحثين والمؤرخين الذين يجدون معلومات عن الحياة اليومية اليهودية والربانية، والتي لا يمكن العثور عليها في الآداب الربانية.

نلمس هذه الخصائص في المقاطع السابقة لتفسير القرقساني لسفر التكوين. وسنناقش في هذا الفصل بعض ملامح منهجية القرقساني في التفسير ونتوقف عند الخصائص الأسلوبية والقضايا التفسيرية التي وردت في المخطوطة السابقة.

ظاهر النص

شكَّل ظاهر النص نقطة خلاف جوهرية بين التوجهات العديدة للمفسرين اليهود، سواء من القرَّائيين أو من الربانيين، في مختلف أماكن تواجدهم. ويعتمد القرقساني وغيره من المفسرين القرَّائيين (إضافة إلى الفيومي من الربانيين)، كما المعتزلة، ظاهر النص للدلالة على تفسير الظاهر والمباشر والصحيح للنص، خلافًا للتفسيرات الرمزية والتأويلية والبعيدة التي اعتمدها

[373] يُنظر: Sasson, "Methods and Approach, 84.

معظم المفسرين الربانيين، وضرورة الابتعاد قدر الإمكان عن المجاز لتفسير معاني نصوص الكتاب المقدس، بغية سبر أغوار الرسائل الإلهية من دون تدخّل بشري فيها. [374]

ورغم الالتزام بهذا المنهج لتفسير النصوص على ظاهرها، إلّا أن المفسرين القرَّائيين يعترفون أيضًا بضرورة اللجوء إلى التأويل أحيانًا لتفسير بعض الجمل الواردة في النصوص المقدسة على أن تستقيم مع التفكير العقلاني.[375] ولذلك، يلجأ القرقساني وغيره من المفسرين الذين يعتمدون هذا المنهج إلى التأويل في تفسير النصوص المقدسة فيما يتماشى مع المنطق والعقل وقوانين الطبيعة، وبهذا المعنى فهم يخضعون النص المقدّس إلى العقل وضروریاته في الكثير من الحالات.

يؤكد القرقساني في عدة مواضع في معرض تفسيره على مسألة عرض المعنى الواضح، أي "ظاهر النص"، باستثناء تلك الحالات التي يكون فيها تناقض واضح مع العقل والمعقول، أو صعوبة في اعتماد ظاهر النص لأسباب أخرى، كمعارضته الواضحة لنص توراتي آخر، وعندها فقط يلجأ المفسّر إلى التأويل. فيذكر في مقدمته لكتاب الرياض والحدائق سبعة وثلاثين أصلًا، أو "بابًا" باصطلاحه، لشرح معاني الكتاب والتأويل. فيقول:

> فلنقدّم قبل أن نبتدئ بالتفسير ذكر أشياء ممّا يحتاج إلى تقديمها في شرح معاني الكتاب والتأويل على متشابهه، ليكون ذلك كالأساس الموضوع ليبنى عليه، إذ كنّا نخبر تمامة جملة الكتاب في

---

[374] يُنظر:
Mordechai Z. Cohen. *Opening the Gates of Interpretation* (Leiden and Boston: Brill, 2011), 34

[375] يُنظر: Cohen, *Opening the Gates*, 41.

.

الكلام والخطاب والإخبار والسؤال من الحقيقة والمجاز والإطلاق والتقديم والتأخير والإيجاز والإطناب والقطع والوصل، وغير ذلك من فنون استعمالاته، وهي سبعة وثلاثين باباً، فإنّ في تقدمتنا لذلك تسهيل لما قصدنا له.

وقد جاء في الباب الثاني ما يلي:

> أن الكتاب بأسره على ظاهره، إلاّ ما لحق ظاهره فسادًا وإيهام مناقضة. فإذا كان ذلك أو غيره ممّا يوجب له أن يخرج عن الظاهر، وذلك مثل أن يتقدّمه كلام أو يكون بعده كلام يوجب له ذلك احتاج حينئذ إلى إخراجه عن الظاهر. وذلك أنه لو جاز أن نجيء إلى بعض ما في الكتاب فنخرجه عن ظاهره من غير سبب يدعونا إلى ذلك لجاز أن نفعل ذلك في جميعه فيبطل جميع الأخبار التي فيه والأمر والنهي وغير ذلك. وهذا غاية الفساد.[376]

إذًا، يخرج القرقساني عن ظاهر النص ويلجأ للتأويل في استثناءات محددة وهي عند تفسير أجزاء تحتوي أفكارًا تبدو غير منطقية أو مناقضة لأجزاء أخرى من الكتاب المقدس. ونلاحظ في المخطوطة التي بين يدينا عدة أمثلة على خروجه عن ظاهر النص مثل تفسيره لـ ונפקחו وותפקחנה، إذ ترجم الجملتين بداية قائلًا: "بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كإلله عارفين الخير والشر (التكوين 3: 5)"؛ و"فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانين. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر (التكوين 3: 7)". فظاهر النص يبيّن أن عيني آدم

---

[376] يُنظر: Hartwig, *Qirqisani Studies*، ص 43.

.

وحوا قد كانتا مغلقتان، أي أنهما لا يران على الإطلاق، ولكن القرقساني يفسّر ذلك بأن الانفتاح الذي يذكر هنا هو ليس الفتح الفعلي لأعينهما بل هو مجاز للمعرفة والإحساس الذي طرأ عليهما بعد أن أكلا من الشجرة. ويدعم تأويله هذا بذكر جملة توراتية أخرى ترد في قصة طرد هاجر وإسماعيل: "وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء وسقت الغلام" (التكوين 21: 19)"، أي أنَّها رأت ما لم تكن تراه من قبل، أي وعت ما لم تكن تعيه. وفيما تعقيب القرقساني: "هل كانا عُمي؟ الجواب، كيف يكون كذلك وقد رأى آدم لحوا ولجميع الحيوان لمّا سمّاها، وإنما معنى هذا الانفتاح أنهما حسًّا وعلما ما لا يكونا يعلما به، نظير ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים."

وكذلك الأمر في تفسيره للجملة التوراتية ותרא האשה כי טוב העץ إلى آخره، وترجمتها كاملة: "فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضًا معها فأكل" (التكوين 3: 6). يعقّب القرقساني ويقول: "ظاهر هذا القول يوهم أنها لم تكن عالمة بذلك حتى قال הנחש: الجواب، أن سبيل ذلك سبيل معرفة الإنسان بالزنى والسرق، فلا يقدم عليهما حتى يغويه مغوي". فظاهر النص يبيّن أن حواء لم تكن تعلم عن الشجرة من قبل حتى قالت لها الأفعى في الجملة التوراتية السابقة "بل الله عالم أنَّه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (التكوين 3:5)، وفي ذلك تناقض مع العقل إذ إن آدم وحواء كانا يعلمان عن الشجرة من قبل، ولكن يبرّر القرقساني ذلك

بقوله إن هذا شبيه بمعرفة الإنسان بالزنا والسرقة، فلا يقدم عليهما إلا إذا أغواه مغوٍ. وحواء أغرتها الأفعى وعندها تجرأت على فعل ما فعلت.

يعود القرقساني في موقع آخر إلى مناقشة هذه الجملة التوراتية، ويتسأل كيف عرفت حواء أن الشجرة جيدة للأكل وهي لم تتذوقها من قبل ولم تقل لها الأفعى ذلك، ومن أين حكمت أنَّها منية للعقل؟ وهنا يزيد القرقساني ما ليس موجودًا في النص التوراتي، فيقول إنَّه بما أنَّ الأفعى كانت تهدف إلى إغواء المرأة وحثّها على الأكل، فهي بالتأكيد تغنّت بطيبة ثمار الشجرة، حتى وإن لم يذكر ذلك على لسان الأفعى بالنص، كما أن من الممكن أن يكون حسن منظر الشجرة قد دلّها على طيبة طعم ثمارها أو قد يكون للشجرة رائحة طيبة دلتها على ذلك أيضًا. وهنا يخرج القرقساني عن ظاهر النص ليبرّر ما هو ليس واضحًا في النص، ويجد حلولًا للتناقض الظاهر في النص. أما بشأن السؤال كيف عرفت المرأة أن الشجرة منية للعقل، فيعيد القرقساني ذلك لاسم الشجرة "شجرة المعرفة".

لغة الكتاب

يورد القرقساني مسألة أخرى في مقدمة كتاب الرياض والحدائق كأداة تفسيرية وتتلخّص في أن اللغة العبرية هي اللغة القديمة فيقول: "إن اللغة العبرانية هي اللغة القديمة وبها خاطب الله آدم وغيره من جميع الأنبياء".[377] وكسند لهذا يرد في المخطوطة السابقة في تفسير "לזאת יקרא אשה" إلى آخره، وترجمتها: "فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى

[377] يُنظر: Hirschfeld, *Qirqisani Studies* ، مرجع سبق ذكره، 44.

امرأة لأنها من امرء أخذت" (التكوين 2: 23)، فيفسر القرقساني أنَّ لفظة مرأة (אשה) قد اشتق من اسم الرجل (איש) وأنَّ ذلك دليل على أن اللغة العبرانية هي اللغة القديمة.

في ذات السياق، قد يكون من أهم المبادئ التي يبني عليها القرَّائيون تفسيراتهم هو أداة تفسيرية أخرى مفادها أن الكتاب المقدس بأكمله أوحى به الله وكُتب بلغة البشر المألوفة. فالله يخاطب بني البشر بلغاتهم، وهي أداة تفسيرية مشهورة بين العلماء المسلمين أيضًا الذين أخذوا بفكرة المعتزلة[378] وهم في ذلك ينطلقون من الآية القرآنية "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (إبراهيم: 4). [379]

يبدو أنَّ القرَّائيين تبنوا هذه أداة من الربانيّين ونصّها "דברה תורה כלשון בני אדם" (حرفيًا: تتحدّث التوراة بلسان البشر).[380] فيورد القرقساني في مقدمة تفسيره للتوراة:

> في أنَّ الكتاب خاطب الناس من حيث تبلغه معرفتهم وما قد جرت به عادتهم فيما بينهم، وهذا هو معنى قول الربانيين דברה תורה כלשון בני אדם (...) وهذا نظير لقول بعض الحكماء إذ سئل فقيل كيف يجوز أن الباري جل ثناؤه أن يخاطب الناس وليس كلامه من جنس كلامهم إذ كان أعلى وأشرف، فأجاب في ذلك بأن قال إن الله

---

[378] يُنظر: Yefet ben ʿEli, *The Arabic Translation*، مرجع سبق ذكره، 73.

[379] يُنظر، على سبيل المثال، تفسير فخر الدين الرازي للآية، التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق دار إحياء التراث العربي المجلد 7: 62– 64 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2008).

[380] يُنظر: Hirschfeld, *Qirqisani Studies* ، مرجع سبق ذكره، 44.

سبحانه لما خلق خلقه وأراد يخاطبهم الأمر والنهي والوعد والوعيد والخبر وكان طبعهم لا تحمل سماع كلامه لشرف ذلك وعلوه، ولأنه غير مجاني لكلامهم، جعل لهم كلامًا من جنس كلامهم يقرب من أفهامهم وتقبله أذهانهم وتحمله طبائعهم. [381]

بالنسبة للقرقساني، تخدم هذه الأداة وظيفة هامة وهي تنزيه الله عن جميع صفات التجسيد البشرية، حيث يكمل القرقساني في ذات النص السابق ليوضح بأنَّه بما أنَّ الله قرر مخاطبة البشر بلغة تفهمها عقولهم فهو بالتالي استعار قصدًا صفاتًا بشرية، فمثلًا استخدم أعضاءً بشرية، مثل العين والأذن ليصف نفسه، وذلك ليفهم البشر الرسالة التي يقصدها من وراء هذا النص.

صفات الله

ميّز المتكلمون اليهود بين صفات الجوهر (الله بوصفه كليّ العلم، أو كليّ القدرة) وصفات أفعاله. وهو تمييز كان مهيمنًا على معظم المتكلمين، لا سيما المعتزلة منهم. ففي تنظيرات المعتزلة منذ نهاية القرن التاسع، تتحوّل مسألة صفات الله إلى مسألة لغوية تفسيرية بدلًا من كونها مسألة حول طبيعة الله، إذ إن التعدّدية الظاهرة لطبيعة الله تعود إلى قصور اللغة البشرية عن التعبير عن وحدة الطبيعة الإلهية.[382]

---

[381] المرجع السابق، 46.

[382] يُنظر:

Haggai Ben Shammai, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics," in *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. Meira Polliack (Leiden: Brill, 2003), 349.

يعقّب الباحث حجاي بن شماي على هذا ويقول إنَّ مفسّري القرن العاشر اليهود ناقشوا القضية بشكل رئيسي في معرض تناولهم لمسألة تشبيه الله (تجسيده) كما يظهر في النص التوراتي. ويضيف إنه ربما كانوا يجادلون المسيحيّين أثناء نقاشها: فمن غير المقبول بالنسبة لهم أن يحتوي الله، أو يتضمن، أو يمتلك أية ملكيَّة (ملموسة أو مجردة)، أو أن يتلّف من أعضاء جسدية أو غيرها. وعلى المستوى التفسيري، يستخدم هؤلاء المؤلفون ذات الأساليب، فهم يفسرون مثل هذه الأوصاف مجازيًا؛ فبخصوص الأسماء (صفات الذات)، فسَّر هؤلاء "يد الله" قدرته، و"قلبه" حكمته؛ أما بخصوص الأفعال (صفات خبرية)، فقد فسّروا "جلوسه على العرش" دلالة على جلاله، وحين يُقال "غضب الله"، تُفسَّر بعقاب الله.[383]

يرد في المخطوطة السابقة تفسير الجملة التوراتية וישמעו את קול יוי אלהים إلى آخره وترجمتها: "وسمعا صوت الرب ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب في وسط شجر الجنة" (التكوين 3: 8). فما الصوت الذي سمعاه إذا لم يكن لله صفات وحواس؟ فيجيب القرقساني بأن آدم وحواء قد سمعا بعض الأصوات التي تدل على أنَّ وقار الله قد حضر، وهما بالتالي لم يسمعا صوت الله بل سمعا ما يدلهما على وجوده. ويورد جملة توراتية أخرى كمثال على ذلك وهي: והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו

[383] المرجع السابق. وقد توسّع المعتزلة في هذا الباب، وبالمجمل فقد نفوا جميع الصفات الزائدة على الذات الإلهية، فصفات الله "عين ذاته"، وذلك من أجل الدفاع عن وحدانية الله وتنزيهه عن المخلوقات، ومنهم من قال بصفات الذات فقط: القدرة والحياة والعلم". يُنظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المجلد الأول: المعتزلة، ط5 (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، ص 121– 129.

כקול מים רבים إلى آخره" – وإذا بمجد إله إسرائيل جاء من طريق الشرق وصوته كصوت مياه كثيرة، والأرض أضادت من مجده" (حزقيال 43: 2).

إيراد تفسيرات متعدّدة

يورد القرقساني في المخطوطة أكثر من تفسير لنفس الجملة التوراتية، 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. كذلك، أسوة بمفسرين قرَّائيّين آخرين، فقد جاء إيراد هذه التفسيرات المتعدّدة بهدف إيضاح غموض في النص ومنح القارئ إمكانية أن يحكّم عقله ويتوصّل بنفسه للتفسير الذي يعتقده أنه الأقرب. وقد تكون هذه التفسيرات اجتهاداته الشخصية، ويورد في حالات أخرى آراء مفسرين أو جماعات أخرى، وقد لا يذكر أسمائهم.[384] وفي حالات كثيرة يذكر التفسيرات دون إبداء موقفه منها، إلّا أنه قد يفضّل تفسيرًا ويرفض آخر. ومن الأمثلة على تقديمه لتفسيرات متعدّدة عودته إلى تفسير لفظة ותפקחנה[385] التي ذكرناها سابقًا في مقطع لاحق من المخطوطة ويقول:

"نرجع إلى قول ותפקחנה فنقول إن فيه معنى آخر غير الذي قلناه: وهو أنه يجوز معنى ذلك أنهما لمّا عصيا وأكلا ما نهيا عن أكله فكّرا فيما فعلاه، وزالت عنهما الشبهة التي شَبّه بها

---

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

[385] "فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانين. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر" (التكوين 3: 7).

عليهما הנחש، ووقفا على خطأهما وعلما أنهما بذلك الفعل والخلاف الذي خالفا قد عريا من الطاعة، إذا كانت أعينهما قد انفتحت بالوقوف على الخطأ". فبعد أن كان قد فسّر انفتاح أعينهما بالمعرفة التي حلّت عليهما بعد الأكل من الشجرة، يعود مرة أخرى في مقطع لاحق ليورد هذا التفسير، وهو أنهما عندما فكرا فيما فعلا من أكل من الشجرة التي نهاهما عنها الله أدركا أنَّهما قد خرجا عن الطاعة، فإدراكهما للخطأ هو معنى فتح أعينهما.

وفي تفسير قوله ויאמר לו איכה إلى آخرى، وترجمتها: "فخاطبه (الله لآدم): أين أنت؟" (التكوين 3: 9)، يورد القرقساني أكثر من تفسير دون توضيح موقفه من هذه التفاسير أو لمن تعود. وقد كان قد ذكر في مقطع سابق تفسيره لهذه الجملة التوراتية، وعقّب قائلًا إن هذا السؤال هو ليس سؤالًا استفهاميًا، لأنَّ الله يعلم كل شيء. وهنا يعود ليذكر تفسيرات أخرى، فيقول: إنَّ قوم زعموا أن معنى هذه الجملة، أي السؤال هو أين أنت، أي أنك قد ضللت عن طريق الصواب. ويورد تفسيرًا آخر أيضًا دون ذكر مصدره، وهو أن معنى السؤال هو تهديد لآدم، حيث يبرّر آدم اختفاءه بالجملة التوراتية التي تليها وهي: "فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت، لأني عريان فاختبأت" (التكوين 3: 10).

الجدل

نُلاحظ استخدام الجدل داخل التفسير بكثرة في الأدبيات العربية اليهودية. وتتبع هذه الجدالات نمطًا معينًا، حيث يقدم الكاتب عادة فكرة معينة، ومن ثم يتحدّاها من خلال طرح سؤال

افتراضي. بعد ذلك يقدّم جوابًا لهذا السؤال الافتراضي ليؤكد الفكرة الأصلية التي كان قد طرحها في البداية، وكأننا في مناظرة بين طرفين.[386] نلمس نماذج عديدة ترد في مواضيع مختلفة في مخطوطتنا، ويبدأ هذا الأسلوب بالعادة بجملة "وإن قال قائل ..."، وهو أسلوب مشهور في كافة أدبيات علم الكلام.[387] نورد هنا مثالين على هذا الأسلوب:

1. يقدم القرقساني، في معرض تفسيره الجمل التوراتية المتعلقة باستجواب الرب لآدم وحواء في الجنة عند أكلهما من الشجرة، تفسيرًا لحاجة الله لسؤال آدم ليضع اللوم على حواء، وسؤال حواء لتضع اللوم على الحية، والتفسير الذي يقدّمة القرقساني هي الفكرة الأساسية التي يطرحها للجدل فيقول: "فأما لم احتاج يسل آدم حتى يحيل على حواء وحواء على الנחש: فإن ذلك ليكون عبرة لنا ولنعلم أنه لا عذر للمغرور كما لا عذر لمن غرّه: وعقوبتهما واحدة كما قال: ונשאו עונם כעון הדורש כעון הנביא[388]." ومن ثم يجري في الجدل حسب النمط السابق ليطرح السؤال الافتراضي: "فإن قال قائل فإن كان الנחש أقلب لمحنة آدم فقد فعل له جميل فلم لحقه الذم والعقوبة". ويجيب على هذا السؤال: "قلنا ليس من قصد به أن يمتحن فيجب أن يتزيد ويتكذب فالנחש تكذب في

---

386 يُنظر: Sasson, "Methods and Approach", 110.

387 توقّفت سارة سترومزا بتوسع عند هذا الأسلوب في الدراسة عند أهل الكلام. يُنظر:
Sarah Stroumsa, *Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2016), xxv-xxxi.

388 ويحملون إثمهم. كإثم السائل يكون إثم النبي" (حزقيال 14: 10).

قول לא מות תמותון، [389]ومع ذلك فإنه عاند الله بأن طلب إبطال قوله، فلذلك لزمه الذم والعقوبة". وهو بذلك يبرر ضرورة العقاب للطرفين، وهي الفكرة الأولى التي طرحها.

2. يطرح، في معرض نقاشه قصة عقاب قايين والجملة التوراتية הן גרשת אתי היום،[390] فكرة أن قايين سيكون تائه هائم في الأرض، ولا يكون له استقرار في أي مكان، حيث يُطرد ويُفنى من أي موضع يصله ليصبح مطرودًا من كل الأرض. ومن ثم يقدم السؤال الافتراضي فيقول: "فإن قال قائل فمن الذي كان يطرده". ويجيب: "قلنا أما المواضع التي كان يأويها الناس فإن أهلها كانوا يطردونه منها، وأما المواضع الأُخر فإنه كان يطرده منها خوف الحيوانات من السباع والهوام وما شبه ذلك: ويجوز أن يكون الباري جل وعز كان يوقع عليه الجزع بضروب أخر حتى لا يكون له قرار في موضع". فمن خلال هذه الإجابة يزيل الإشكالية المنطقية ويؤكد فكرة أن الله عاقب قايين ليصبح مطرودًا تائهًا في الأرض.

الاستعانة بالخطاب العلمي والفلسفي للتفسير

عارض العديد من القرَّائيين والربانيّين على حد سواء التفاعل مع أية نصوص "خارجية"، أي غير تلك النصوص المقدسة أو القانونية (التوراة المكتوبة بالنسبة للقرَّائيين والتوراة المكتوبة إضافة إلى

---

389 "فقالت الحية للمرأة: (لن تموتا!)" (التكوين 3: 4).

390 "إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، و من وجهك أختفي وأكون تائهًا وهاربًا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني" (التكوين 4: 14).

"التوارة الشفوية" بالنسبة للربانيّين)، بحجة أن التفاعل مع هذه النصوص التي تتطرّق إلى الفلسفة والمنطق والعلوم قد يؤدي إلى الابتعاد عن معاني الجمل التوراتية وحتى إلى "الهرطقة". يعقّب القرقساني على هذا الادعاء ويقول في كتاب "تفسير بريشيت" (תפסיר בראשית) منتقدًا بعض معاصريه من القرَّائيين:

"...لأن قومًا من أصحابنا إذا سمعوا تفسيرًا ومازجه كلام المعقول في ... الفلسفة نفروا منه، وكان ذلك عندهم فضلًا لا يحتاج إليه، بل بعضهم يرى أن ذلك منكرًا وحرامًا، وهذا من جهلهم وقلة معرفتهم. ولو كانت عيون عقولهم مفتوحة لعلموا أنَّ هذه الأمور إنما هي آلات الكتاب، وسلاليم، ومعابر إلى معرفة الحقائق، إذ كان صحة الكتاب والدين إنما علم بالعقل، وإذا كانت الأوضاع الفلسفية أيضًا إنما هي مبنية على المقاييس العقلية التي أصولها مبنية على علوم الحواس والضرورات، فمن أنكر الأقاويل العقلية والفلسفية فقد أنكر كل معلوم وكل محسوس ...".[391]

استخدم القرقساني وغيره المعارف العلمية والفلسفية في تفسيره الجمل التوراتية، وخاصة فيما يتعلّق بالخلق والمعجزات، واتبع هو وغيره من القرَّائيين، مثل يافت بن عيلي، التوجّه الفيزيائي الذي بدأه المقمّص بالتمييز بين الجوهر والعرض، رافضين تمييز أرسطو بين المادة والصورة.[392] فمثلًا، لتفسير العديد من القضايا المتعلقة بالخلق والمعجزات، لجأ القرقساني كما العديد من

[391] يُنظر: Hirschfeld, *Qirqisani Studies*, 41.

[392] يُنظر: Ben Shammai, "Major Trends", 346.

علماء الكلام اليهود والمسلمين إلى توجه فيزيائي يفصل بين الجوهر والعرض للمواد والأجسام المختلفة.

وقد كان هذا التوجه قد انطلق من استخدام العديد من المتكلمين لنظرية الذرة المستوحاة من الفلسفة اليونانية والهندية، القائلة إن جميع الأجسام تتكوّن تبعًا لهذه النظرية من ذرات مادية متطابقة وهي الجواهر. وتقع على هذه الذرات ذرات أخرى تعرف بالأعراض وتحمل صفات أو خصائص سواء كانت صفات فيزيائية (على سبيل المثال، الشكل، الحركة والراحة، الألوان) أو صفات مجردة داخلية (على سبيل المثال، الحياة، العلم، الإرادة، القدرة).[393] فجوهر الشيء هو ذاته، أما الأعراض فهي الأمور الطارئة على الذات/الجوهر. فالإنسان، على سبيل المثال، مركّب من جواهر وأعراض. أحد جواهره هو عقله وفق تأويل معينة، وروحه وفق تأويلات أخرى، أما أمزجته ونومه وصحوه، وجوعه وشبعه، ولون جسده وطوله وقصره، فجميعها أعراض، لأن ليس من شأنها أن تحوّل الإنسان بصفته إنسانًا إلى غير ذلك. كذلك، فجسد الإنسان جوهر وكل التفاصيل التي تطرأ عليه إنما هي أعراض. ولكن برغم اعتمادهم ثانية "جوهر–عَرَض"، فقد تعاملوا في أماكن عديدة مع ثنائية مادة–صورة كمجرد مرادف لهذه الثنائية. وفي العديد من المؤلفات في علم الكلام، تشكل نظرية الذرة الأساس لمناقشة خلق العالم، حيث تختلف هذه النظرية عن أي نظرية ذرية أخرى حول نقطة مبدئية مهمة وهي أنَّ الكون لا تحكمه الصدفة.

---

393 يُنظر:

Haggai Ben Shammai. "Kalām in Medieval Jewish philosophy" In Daniel Frank and Oliver Leaman. (ed.) *History of Jewish philosophy* (London and New York: Routledge, 2005), 94

بل وجود أو انتهاء أية ذرة إن كانت جوهرًا أو عرضًا، هو من صنع الله، وبالتالي يتم التأكيد بشكل قاطع على قدرته المطلقة. إلا أنَّ بعض المعتزلة، ومعظمهم من مدرسة بغداد، لم يقبلوا هذه النظرية الذرية.[394]

تجدر الإشارة إلى أن المقمّص قد استخدم مفاهيم الجوهر والعرض لإثبات أنَّ العالم ليس أبديًا، وأصبح أول مؤلف يهودي يستخدم هذا التبرير القياسي لعلم الكلام ولكن ليس في سياق ذري؛ وتبعًا لذلك يعتبر المقمّص وغيره من متبعي هذا التوجه أن خلق العالم هو دليل على وجود خالق فريد.[395]

في المخطوطة عند نقاشه لعدة قضايا إشكالية مرتبطة بالحية وإغوائها لحواء، يوضح القرقساني أن الله كسى الحية "صورة الناطقين" حتى تمتحن آدم يستخدم "صورة" بدل جوهر، ويقول:

"إنَّ الله جل وعز خلق حيات كثير، فلما أراد الله جل وعز محنة آدم، نقل شخص واحد منها فكساه صورة الناطقين حتى لزمه الأمر والنهي والجزاء وتواعده بأنه إنْ عصى أنه يُردُّ إلى حالته الأولى".

ثم طرح سؤالًا وهو إذا ما كان قد كسي صورة الناطقين فلم استمر الكتاب بتسميته נחש؟ ويجيب بمثال من انقلاب عصا موسى لثعبان: "فإن قيل فلما أسمى נחש بعد أن نُقل: فإن ذلك نظير قول ויבלע מטה אהרן את מ[396] بعد أن انقلب حيَّة وذلك على ما كان أولًا". لا بد لنا هنا

---

394 المرجع السابق.

395 المرجع السابق، 99.

396 "طرحوا كل واحد عصاه فصارت العصي ثعابين. ولكن عصا هارون ابتلعت عصيهم" (الخروج 7: 12).

التوقّف عند تعليل القرقساني هذا والتعجّب منه، وذلك لأن "صورة الناطقين" هي صورة/جوهر بالضرورة لا يمكن استبدالها، فحين نستبدل الصورة فإننا بهذا نفني الصورة السابقة ويتحوّل الشيء بهذا إلى صورة أخرى. كذلك، حين تُستبدل صورة شيء غير ناطق، كالحيّة، إلى "صورة الناطقين" فإننا بهذا نحوّلها إلى إنسان، وينتج عن هذا أنها أصبحت مكلّفة، وبالتالي تتمتّع بحرية الاخيار، وهو أمر لم تقول به المعتزلة ولا أهل الكلام قط.[397] أما تفسير كيف حصل هذا الانقلاب فيفسره بالاستعانة بالتمييز بين الجوهر والعرض:

"والمسألة الثانية كيف نُقل: الجواب بأن أزيلت عنه أعراض الحية وكسي أعراض غيرها، نظير והמטה אשר נהפך לנחש،[398] وهو بأن أُزيل عن العصا أعراض الخشبية وكسيت أعراض الحيوانية وكذلك انقلاب الماء دم وما شبه ذلك".

كذلك، استخدم القرقساني في موضع آخر تفسيرًا علميًا بيولوجيًا لتبرير استخدام الجمع في الآية קול דמי אחיך [399]حيث تظهر بالنسخة العبرية كلمة دم بصيغة الجمع דמי أي دماء. فيقول:

"فذكر דמי بلسان كثرة معنى ذلك أن في الإنسان دمين أحدهما الدم الغريزي الذي هو الحياة والـד (=2) الدم المتولد في الجسم من الأندية الرديئة وهي الذي تخرج فضلته بالفصل

---

[397] يُنظر: صبحي، مرجع سبق ذكره، 197. أما بشأن الثنائية جوهر–عرض في فكر المعتزلة، يُنظر: صبحي، المرجع السابق، 208– 216.

[398] "اذهب إلى فرعون في الصباح. إنه يخرج إلى الماء، وقف للقائه على حافة النهر. والعصا التي تحولت حية تأخذها في يدك" (الخروج 7: 15).

[399] "فقال: «اذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخ إلي من الأرض" (التكوين 4: 10).

والحجامة:[400] فالإنسان إذا مات أو قتل خرجت منه جميع الـ דמי أعني الدم الغريزي والدم المتولد فلذلك قال بلسان كثرة".

وإذا عدنا إلى كتاب القانون في الطب لابن سينا سنجد إيرادًا لذلك في أكثر من موقع:

"نقول إنَّ كل ورم أو بثر إما حار وإما غير حار والورم الحار إما عن دم أو ما يجري مجراه أو صفراء أو ما يجري مجراها. وما كان عن دم فإما عن دم محمود أو دم رديء".[401]

"والدم حار الطبع رطبه وهو صنفان، طبيعي وغير طبيعي، والطبيعي أحمر اللون لا نتن له، حلو جدًا. وغير الطبيعي قسمان، فمنه ما قد تغير عن المزاج الصالح لا بشيء خالطه، ولكن بأن ساء مزاجه في نفسه فبرد مزاجه مثلًا أو سخن، ومنه ما إنما تغير بأن حصل خلط رديء فيه".[402]

400

401 ابن سينا. القانون في الطب– الكتاب الرابع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 153.

402 المصدر السابق، الكتاب الأول، 29.

خاتمة

عاش القرقساني وأنتج أعماله في فترة اعتبرت فترة ذهبية لمع فيها نجم العديد من العلماء اليهود في المنطقة الإسلامية. فأُنتج في هذه الفترة العديد من المؤلفات حول المذاهب اليهودية سواء القرَّائية أو الربانية، ومناهجها وأدواتها وأساليبها في التفسير، واللغة المستخدمة، وتعاليمها الدينية وغيرها من الأدبيات. وكُتبت هذه المؤلفات التي كانت مؤلفات القرقساني في التفسير من أبرزها، باللغة العربية التي اعتُبرت لغة ذاك العصر، مما ساهم في وصولها إلى جميع اليهود في المنطقة الإسلامية.

كما وساهم القرقساني في بناء التوجه القرَّائي لتفسير النصوص المقدسة من خلال إعمال العقل والابتعاد عن سيطرة العلوم الغيبية، ونلمس ذلك بوضوح من خلال تحقيق المخطوطة السابقة التي لا تتوقف أهميّة تحقيقها على القضايا الدينية الواردة فيها فحسب، بل تتمدّد إلى أوسع من ذلك؛ فهي مدخل لدراسة السياق الذي عاش فيه الكاتب في ذلك الوقت في بغداد والمنطقة وفهم للتاريخ اليهودي الإسلامي الثريّ، وللجدل والتأثر المتبادلين بين العلماء وخاصة بين القرَّائيين اليهود وعلماء الكلام المعتزلة.

يستعين القرقساني في مؤلفاته بعلم كلام المعتزلة ويستفيد من اصطلاحاتهم وتأويلاتهم ومناهجهم في تفسير القرآن واستفادتهم من العلوم الفلسفية والطب والأدوية وعلم الهيئة (علم النجوم) والهندسة وعلم النباتات وعالم الحيوان. إضافة إلى ذلك، يعرض القرقساني في تفسيره

هذا أهم الآراء المخالفة لتفسيره والتي كانت سائدة في عصره، ويبيّن بالدلائل من النص والعقل وعلوم عصره صحّة آراءه وتفسيراته.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

ابن سينا. القانون في الطب– الكتاب الرابع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

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

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

صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام، المجلد الأول: المعتزلة، ط5، بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

الّلاوي، أبو الحسن يهودا. الردّ والدليل في الدين الذليل – الكتاب الخزري، نقله إلى الحرف العربي وعارضه وهذّبه وعلّق عليه وحرّره نبيه بشير، بيروت: منشورات الجمل، 2012.

باللغة العبرية:

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) [بالعبرية].

بشير، نبيه. "الملائكة في الفكر اللاهوتي وتفسير الحبر الأعظم سعيد بن يوسف الفيومي (بغداد، القرن 10م): الإنسان هو غاية الخلق"، أطروحة الدكتوراة، دائرة الفكر اليهودي، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 2015) [بالعبرية]

بلاو، يهوشوع. قواعد العربية اليهودية في العصور الوسطى، ط2 منقّحة، القدس: ماغنيس، 1979.

الفاسي، داود بن أبراهام. كتاب جامع الألفاظ أو الأغرون –مجلدان، فيلادلفيا: المطبعة العبرانية، 1936.

باللغة الإنجليزية :

Astren, Fred. "Islamic Contexts of Medieval Karaism." In *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources,* edited by M. Polliack, 145-178. Leiden: Brill, 2003.

Astren, Fred. "Karaite Historiography and Historical Consciousness." In *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources,* edited by M. Polliack, 25-70. Leiden: Brill, 2003.

Bashir, Nabih. "Jewish Kalām," *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Dale C. Allison Jr. (ed.) (Berlin: De Gruyter), 2017, vol. 14, pp. 4-12.

Ben Shammai, Haggai. "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics" In *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, edited by Meira Polliack, 339-362. Leiden: Brill, 2003.

Brody, Robert. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture.* New Haven and London: Yale University Press, 1998.

Chiesa, Bruno. "A New Fragment of Al-Qirqisānī's 'Kitāb al-Riyāḍ'," *The Jewish Quarterly Review*, vol. 78 (1988), pp. 157-185.

Cohen, Mordechai Z. *Opening the Gates of Interpretation*. Leiden and Boston: Brill, 2011.

Drori, Rina. *Models and Contact: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000.

Hanson, Richard P. C. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Orign's Interpretation of Scripture.* London: John Knox Press, 1959.

Heller, Joseph Elijah and Leon Nemoy, "Karaites," *Encyclopedia Judiaca*, 2ed ed., vol. 11, pp. 785-799.

Hirschfeld, Hartwig. *Qirqisani Studies*. London: Frederick Hall, 1918.

Kraemer, J. "The Islamic context of medieval Jewish philosophy: In memory of Franz Rosenthal," in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy,* edited by D. Frank & O. Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 38-70.

Nabih Bashir, "Qirqisan's Exegetical Method and Commentary on Genesis 18:1-22," in: *Jewish Biblical Exegesis from Islamic Lands: The Medieval Period*, ed. Meira

Polliack and Athalya Brenner-Idan (Atlanta, GA: Society of Bible Literature – SBL-Press, 2019), 61-73, 62.

Nemoy, Leon. “Early Karaism (The Need for a New Approach).” *The Jewish Quarterly Review* vol. 40, no. 3 (1950): 307-315.

Polliack, Meira. “Major Trends in Karaite biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries,” in *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, edited by M. Polliack, 363-416. Leiden: Brill, 2003.

Polliack, Meira. “Karaite Conception of the Biblical Narrator (*Mudawwin*),” *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Jacob Neusner and Alan Jeffery Avery-Peck (eds.) (Leiden: Brill, 2005), pp. 350–374;

Sasson, Ilana. “Methods and Approach in Tefet Ben Eli Al-Basri’s Translation and Commentary on the Book of Proverbs.” PhD diss., The Jewish Theological Seminary, 2010.

Schwarb, Gregor. "Capturing the Meanings of God's Speech: The Relevance of *uṣūl al-fiqh* to an Understanding of *uṣūl al-tafsīr* in Jewish and Muslim Kalam," in *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an presented to Haggai Ben-Shammai,* edited by M. M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stoumsa and B. Chiesa 111- 156. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, 2007.

Stroumsa, Sarah. "The Muslim Context." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, edited by Steven Nadler and T. M. Rudavsky, 39-59. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Viezel, Eran. “The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the Middle Ages: Causes and Effects,” *Review of Rabbinic Judaism*, vol. 20 (Feb. 2017): 48-88.

Eran Viezel, “Moses Role in Writing the Torah: The History of Jewish Fundamental Tenet,” *Journal for the Study of Religions and Ideolodies*, vol. 13, no. 39 (2014), pp. 3-44.

Ya'qūb Al-Qirqisānī, *Kitāb Al-Anwār w Al-Marāqib: Code of Karaite Law, 5 vols.*, edited by Leon Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943).

ملحق: المخطوطة