داود بن مروان المقمص: منهجه ومصادره في دراسة الثيولوجيا اليهودية (*)

د. عادل سالم عطية جاد الله

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم جامعة الفيوم

الملخص:

يبرز هذا البحثُ الموسوم بعنوان "**داود بن مروان المقمص: منهجه ومصادره في دراسة الثيولوجيا اليهودية**" تيمات شخصية اللاهوتي داود بن مروان المقمص، التي تنتمي إلى الجيل المبكر في تاريخ الفلسفة اليهودية العربية وطور تشكلها العقلاني إبان القرن التاسع الميلادي، ومدى صلة هذه الحركة الفلسفية بتاريخ الفلسفة الإسلامية، مما ينم عن زخم الفعل الثقافي وكينونته الفاعلة، ووجود أرضية مشتركة للحوار والاتصال الحضاري.

ولكي يمنحنا فرصة الاطلاع على المنهج الجدلي ومضامين علم الكلام الإسلامي ومنظومته ومدى توطين التصور الاعتزالي لديه، ساق داود المقمص كتابه الرئيس " **عشرون مقالة**" بوصفه تحليلا عقليا لله والعالم والإنسان، الموضوعات الثلاثة الأثيرة لدى الفلاسفة. واستردادًا حقيقيا لجانب من التراث العربي والإسلامي يثبت ممارسة النظر العقلي وجدواه، جاء هذا البحث ليحللَ –وفق منهج وصفي تحليلي– تلك الردود والانتقادات التي تسلح بها "المتكلم الآخر" في مسائل لاهوتية، نحو هوية الذات في علاقتها بالصفات، وما يصح أن يطلق على الذات، وما يجب نفيه، ولا يليق إلا بالجواهر المُحدثة، وإثبات حدوث العالم عن طريق الجواهر والأعراض، ورفض إسقاط مقولات الكيف والكم على الذات الإلهية، وما يتصل بالإنسان من حيث استطاعته وتمييزه ونفي الجبر عنه، وضرورة النبوة أخلاقيا ومنطقيا، وإثبات صحتها، وشرائطها، وما يمس الجانب النفساني من حيث ماهيته وخلوده.

وفي ضوء إشكالية البحث المتعلقة بتساؤلات جذرية عن روافده الفكرية، ومنهجه في الحجاج الديني والرد على الآخر، رصد الباحثُ عددًا من الاستجابات لهذه الأسئلة، تمثلتْ بانتظامٍ في منهجه القائم على أسس، منها: القدرة النقدية، وإيراد السؤال لإفحام الخصم، وطلب البرهان، ثم المقارنة، والتساؤل، وتحديد الألفاظ ومفهوماتها، وأخيرًا ما يتصلُ بالحصر والإبطال، والسبر والتقسيم، بوصف ذلك نمطًا من القسمة العقلية. ولما كان المقمص واعيا بأهمية تأصيل فهم عقلي لليهودية، وما أملته ظروف البيئة من تحديات، فقد استقى من أطروحات المعتزلة أسلحة عقلية، ولم يحدْ عن تصوراتها في مباحث العدل، ومناهضة الجبرية، والمشبهة، ومنكري الأعراض، والنبوات، ونفاة الحقائق.

الكلمات المفتاحية: المقمص، الثيولوجيا، الكندي، اللاهوت اليهودي، المعتزلة.

(*) **مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٥) يوليه ٢٠٢٥.**

Absract:

This research, titled "Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ: His Methodology and Sources in the Study of Jewish Theology", highlights the personal themes of Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ, who belonged to the early generation in the history of Judeo-Arabic philosophy and contributed to its rational formation during the 9th century CE. It explores the connection between this philosophical movement and the history of Islamic philosophy, reflecting the momentum of cultural interaction and the existence of a common ground for dialogue and communication.

To provide insight into the dialectical method and the contents of Islamic theology (kalam), its structure, and the extent to which Muʿtazilite thought was integrated into his work, Al-Muqammiṣ authored his principal book, "Twenty Chapters- Ishrūn Maqāla", as a rational analysis of God, the world, and humanity—the three central themes cherished by philosophers.

In an effort to reclaim a part of Arab-Islamic heritage that demonstrates the practice of rational inquiry, this research employs a descriptive-analytical methodology to analyze the responses and criticisms articulated by "the other theologian" (Al-Muqammiṣ) on issues such as proving the temporal creation of the world through substances and accidents, rejecting the application of categories of quality and quantity to the Divine Essence, and addressing human agency, discernment, and the rejection of predestination.

In light of the research problem related to fundamental questions about its intellectual tributaries, its approach to religious argumentation and responding to others, the researcher monitored a number of responses to these questions, which were regularly represented in his approach based on “critical ability, presenting the question to silence the opponent, requesting proof, then comparison, questioning, defining words, and finally what is related to confinement and invalidation, probing and division, as a type of mental division.” Since Al-Muqammiṣ was aware of the importance of establishing a rational understanding of Judaism, and the challenges imposed by environmental circumstances, he drew rational weapons from the Mu'tazila's theses, and did not deviate from their concepts in the discussions of justice, and in opposing the determinists, the anthropomorphists, those who deny accidents, prophecies, and those who deny truths.

Keywords: Al-Muqammiṣ, Theology, Al-Kindi, Jewish Theology, Muʿtazila.

مقدمة:

لم يكن علم الكلام –إبان نشأته وتطوره– منعزلا عن واقع المسلمين وتحدياتهم الحضارية، فهو يواجه المشكلات الأكثر تعقيدًا، والناشئة –أحيانًا– بسبب دخول معظم التيارات والأديان في ديالكتيك مستمر، ينطوي على قدر كبير من المرونة والتسامح والتبادل الحقيقي. ولما كانت مواجهة المسلمين لتحديات الأديان الأخرى والنحل المتعددة أمرًا لابُدَّ منه، وكان اليهود –بطبيعة الحال– عنصرًا من العناصر التي كُتب لها ديمومة الاتصال والحضور مع متكلمي الإسلام وفلاسفته على السواء، بل هم جزء لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية على المستوى الثقافي والسياسي– فقد تمخضتْ عن تلك المواجهة موضوعات جديدة أثيرتْ، وتولدت مسائل من جراء الجدل وطول المخالطة والمناظرة بينهم.

وبهذا ظهرت الفلسفة اليهودية –بشكل منظم ومنهجي– في ظل الإسلام وحضارته، وقد تم الاعتراف منذ زمن طويل بالأهمية الحاسمة للسياق الإسلامي في فهم ازدهار الإنتاج الفلسفي اليهودي العربي، وإعادة صياغة الفكر الديني اليهودي على أسس كلامية وفلسفية مستمدة من البيئة الإسلامية وثقافتها: تفاعلا واندماجًا؛ يعضد ذلك قول أحد الغربيين المختصين في الفلسفة اليهودية والعربية، وهو الدكتور **شلومو بينيس (ت: ١٩٩٠م)** Shlomo Pine :«في مجال الأدب الفلسفي...لجأ المفكرون اليهود بشكل أساسي إلى كتب نظرائهم المسلمين»[١]. فأنشأوا مدرسة فلسفية يهودية ذات أهمية خاصة بلغة عربية، ومن ثَم يستحقون مكانة خاصة داخل فكر العالم الإسلامي وثقافته[٢].

وفي الأوساط العربية أيضًا، رأى المفكر المصري الدكتور **حسن حنفي** (ت: ٢٠٢١م) أنّ الفلسفة اليهودية بنت الفلسفة الإسلامية لمدة ثلاثة قرون تقريبًا، فيقول بكل وضوح: «كما كانت الفلسفة اليهودية في القرن العاشر بنت الفلسفة الإسلامية، فإنها ظلتْ كذلك في القرنين الحادي عشر والثاني عشر حيث عرف اليهود عصرهم الذهبي في كنف المسلمين، يكتبون باللغة العربية

أو العبرية بحروف عربية، وابتداء من أنساق المسلمين في علوم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه واللغة والطب»[٣]. وهذا الرأي ذاته ألمح إليه من قبل، الأستاذ عباس محمود **العقاد** (ت: ١٩٦٤م)[٤]. وذكره أيضًا في أبحاثه المغربي المعاصر الدكتور **أحمد شحلان**[٥].

وفيما يتعلق بأول مرحلة من الفلسفة اليهودية العربية، يُفترض أنّ هؤلاء النظراء المسلمين ينتمون بشكل رئيس إلى مدرسة **المعتزلة**، بوصفها المدرسة الأولى للتفكير العقلاني الإسلامي. لقد أصبح –بفضل الاحتكاك– الارتباطُ الوثيق بين المفكرين اليهود والمعتزلة ومشاركتهم المكثفة في ضوء تعاليم هذه المدرسة واضحًا بشكل متزايد في الجيل الأخير. ومع تفكك الاتحاد السوفيتي، أصبحتْ مكتبات متنوعة متاحة للعلماء والباحثين، كاشفة عن مجموعات (مخطوطات) لا تُقدر بثمن، وتأتي –من بين هذه المجموعات– مجموعة فيركوفيتش، التي تحتوي على مئات من مخطوطات المعتزلة التي تم نسخها ودراستها من قِبل اليهود. إنّ كثيرًا من هذه المخطوطات كُتب بالعربية اليهودية، أي العربية بحروف عبرية؛ وفي الكثير من الحالات، **تُعد هذه النصوص العربية اليهودية الشهادة الوحيدة الباقية لعمل معتزلي مفقود**[٦].

وقد حظي مذهب المعتزلة بين قطاعات كبيرة من اليهود الناطقين بالعربية (القرائين والربانيين على حد سواء)[٧] بحياة مهنية طويلة. فبدأ الاتصال بين اليهود والمعتزلة –أنصار العقلانية المنهجية– في أوائل القرن التاسع الميلادي، **إن لم يكن من قبل**. ولا تزالُ بعضُ هذه الإرهاصات المبكرة غامضة، ولا تُعرف إلا من خلال الإشارات والتلميحات، في حين أنّ البالعض الآخر واضح تمامًا، مثل: كتابات داود بن مروان المقمص، الذي يُعدُّ عمله المركزي (عشرون مقالة) " Ishrûn Maqâla " هو أقدم ملخص عربي وصل إلينا من علم اللاهوت المنهجي، حاول فيه عقلنة الدين[٨].

وفي حقيقة الأمر، يعكس أسلوبُ داود بن مروان الرقي المعروف بالمقمص أسلوبًا جدليا، تمخض نتاج حصيلة قراءات فلسفية ولاهوتية، وتحول

ديني أو رحلة دينية لفترات طويلة من اليهودية إلى المسيحية ثم العودة مرة أخرى، ومعرفته باللغات المختلفة، وما إلى ذلك من عوامل، أكسبه الغوص على الدقائق والمعارف الفلسفية، فتجذر تفكيره وامتدت مؤلفاته الجدلية بين نواح ثلاث: التقاليد الأرسطية، واللاهوت المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي (المعتزلة بوصفهم معبرين عن العقلانية الداعمة للحجاج المناهض للتيارات التشبيهية والجبرية).

١. أهمية البحث:

١/١-تبرز جدوى هذا البحث من حيث كونه يبرز منطق التماثل بين أحد مفكري اليهود وعلم الكلام الإسلامي، ومدى تغلغل الحضور الاعتزالي -بنية ومضمونًا- في البناء الفلسفي والنظر الديني لليهود[٩]، وهذا الرأي يأتي خلافًا لما درج عليه بعضُ الباحثين الغربيين، (جولدتسيهر وماكدونالد وغيرهما) من التصدي في أبحاثهم لمساءلة البنية العقائدية الإسلامية وإمكانية تأثرها باليهودية، اعتمادًا على فكرة أسبقية ظهور اليهودية على مسرح الأحداث.

٢/١- كما تنبع أهميته في ضوء ما نجده من تأييد المختصين في الدرس الفلسفي المعاصر ودعواتهم الملحة إلى ضرورة توافر دراسات وأبحاث في الفلسفة اليهودية، لكون هذا التراث الفكري اليهودي «مشتبكًا مع تراثنا الفكري سواء في مصر القديمة وعصر الإسكندرية الفلسفي أو في التراث العربي الإسلامي»[١٠]. وهذا الهدف يتفق مع مقالة الشيخ **مصطفى عبد الرازق** (ت: ١٩٤٧م) في تقديمه لكتاب "موسى بن ميمون حياته ومصنفاته" إذ يقول: «وظاهر أنّ درسَ هذه الحركة الفلسفية ورجالها لازمٌ للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية»[١١].

٣/١- بالإضافة إلى ذلك، تكمن الجدة في التعرف على آراء شخصية جديدة لم يُكتب لها الذيوعُ بين الدارسين العرب، وذلك من خلال تحديد منهجه الذي سلكه في الجدل، ومصادره اللاهوتية، وتأثيره في اللاحقين عليه.

٤/١-إيضاح تناوله للموضوعات الدينية بطريقة فلسفية، نحو طريقة السلوب في دراسة الصفات.

٢. أسئلة البحث:

إذا جاز للباحث التساؤل فيما يندرج تحت **أسئلة البحث**، فما مصادر تكوين المقمص الفكرية، وكيف طبق الإجراءات المنهجية في الجدل والمحاججة ؟ وهل كان داود بن مروان المقمص مفسرًا ؟ وما ملامح النقد لديه وبخاصة نقوده المناهضة للمسيحية والبوذية (البراهمة في الهند)، وردوده على منكري الأعراض؟ وما أثره في اللاهوت اليهودي اللاحق وتطور الفلسفة اليهودية؟ كذلك: ما مدى تأثير علم الكلام الاعتزالي وحضوره في الفلسفة اليهودية لديه؟ ومعرفة «ما إذا كان تراثهم -أي اليهود- يشترك مع علم الكلام الإسلامي في أيّ من خصائصه»[١٢].

٣. الدراسات السابقة:

فيما يتعلق بالدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع البحث، لم أقف إلا على شذرات قليلة أوردها بعضُ الأساتذة العرب، مثل: د. علي سامي النشار، ود. عبد المنعم الحفني، للتعريف بشخصية البحث الرئيسة، وهي إشارات مأخوذة -بطبيعة الحال- من كتاب المستشرق اليهودي جورج فايدا[١٣] (G.Vajda)، الذي ترجمه الدكتور سامي النشار ضمن كتابه "الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية". في الوقت الذي بدا فيه اهتمام الغربيين فائقًا بداود المقمص ورحلته الدينية، مثل كتابات المعاصرين: سارة سترومسا S. Stroumsa، وديفيد اسكلر D. Sklare ، وحجاي بن شماي H. Shammai وغيرهم، مما اقتضته طبيعة البحث من الرجوع إليهم، والاستناد إلى آرائهم، وتحليلها.

لذا انتظم هذا البحث الذي هو بعنوان **(داود بن مروان المقمص: منهجه ومصادره في دراسة الثيولوجيا اليهودية)** في تمهيد، وثلاثة مباحث،

وخاتمة. حيث تناول التمهيدُ سيرة داود بن مروان المقمص ونشأته، ومؤلفاته الجدلية، ثم بيان أثره في تطور الفلسفة اليهودية. أما المباحث الثلاثة فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: منهج داود بن مروان المقمص في الجدل الديني.

المبحث الثاني: مصادر داود بن مروان المقمص اللاهوتية وأثره في اللاحقين.

المبحث الثالث: الثيولوجيا عند دواد بن مروان المقمص.

ثم جاءت الخاتمة، متضمنة نتائج البحث، وقد تلتها قائمة المصادر والمراجع.

تمهيد– داود بن مروان المُقمص (حياته وتكوينه الفكري):

١ –نشأته:

ولد دواد بن مروان المُقمص في بابل، ونشأ في الرقة التي تقع على نهر الفرات؛ لذا وصف بالرقي[١٤]، والمعروف أيضًا في بعض المصادر باسم (ديفيد البابلي)، كما قضى سنوات أخرى في مدينة نصيبين. وبحسب شهادة المقمص نفسه، فإنه شارك في مناظرة عقائدية مع أحد المسلمين[١٥] في دمشق عندما زارها[١٦]، وبناء عليه، يستنتج أنه عاش في منطقة سوريا وشمال العراق.

ومن جهته، ذكر المؤرخ أبو الحسن المسعودي (ت: ٣٤٦هـ) شخصيتين من اليهود، لم يشاهدهما –حسب وصفه– هما: داود المعروف بالقومسي، الذي عاش ببيت المقدس، وكانت وفاته سنة ٣٣٤هـ، وإبراهيم البغدادي[١٧]. وبناء على هذه الإشارة التي ذكرها المسعودي، استنبط **هاري. ولفسون** أنّ الشخصية الأولى هي شخصية داود الذي لقبه المقمص، وقد عاش في أورشليم[١٨].

وفي رأينا أنّ **هاري. ولفسون** أخطأ في قراءة اسم هذه الشخصية، فثمة فرق واضح بين داود المقمص (وهو محور بحثنا) وبين داود القومسي (المذكور في نص المسعودي)، والدليل على ذلك، أنّ تاريخ الوفاة المذكور أعلاه لا

يتناسب مع الفترة الزمنية التي عاشها داود المقمص، فمن الصعب التسليم أو القبول بامتداد حياة المقمص إلى سنة ٣٣٤هـ/٩٤٥م[١٩].

ومما يؤيد وجهة نظري أيضًا، تلك الإشارة التي ذكرها **الدكتور جعفر هادي حسن (ت: ٢٠١٩م)**[٢٠]، أحد الباحثين المختصين بتاريخ القرائين وحاضرهم، وأماكن استقرارهم، عندما أبان عن الشخصيات القرائية التي عاشت في فلسطين، فذكر منهم: دانيال بن موسى القومسي[٢١]، وداود القومسي (المذكور في نص المسعودي السابق) الذي **يعتقد بأنه ابن دانيال القومسي**[٢٢]. وليس هو داود المقمص.

لقد كان داود بن مروان المقمص نشطًا وذاتًا فاعلة في القرن التاسع الميلادي، وقد تحول إلى المسيحية، ودرس الحكمة وعلومها في مدينة نصيبين مع نانا Nana (أو ربما هو رئيس الشمامسة نونوس (Nonnus الذي توفي حوالي ٨٦٠م) وفي مرحلة ما، ولأسباب غير معروفة، عاد داود المقمص مرة ثانية إلى اليهودية. وبعد ذلك، دون كتابين جدليين ضد النصرانية وأسرارها[٢٣].

وهذه المعطيات التاريخية الواردة أعلاه، وصلتْ إلينا عن طريق **القرائي القرقساني** وكتابه "الأنوار والمراقب"، بوصفه **أقدم مَنْ قدم لنا معلومات موثقة في القرن العاشر الميلادي** عن شخصية داود المقمص، فيقول عنه: «**كان فيلسوفا، وكان أولا يهوديا، ثم تنصر على يد رجل اسمه نانا، وكان نانا هذا عظيما في النصارى؛ لأنه كان فيلسوفا كاملا، وكانت صناعته الطب، فتلمذه داود المقمص سنين عديدة، فوقف على أصول النصرانية وأسرارها، وبرع في الفلسفة، وألف على النصارى كتابين يطعن عليهما فيهما**»[٢٤]. وفي موضع آخر يقول عن هذين الكتابين المشار إليهما: «وألف على النصارى كتابين يطعن عليهم فيهما، **والكتابان معروفان**»[٢٥].

وعند تحليل هذا النص السابق، تتبدّى لنا بعض الملاحظات التي يحتمل أن تكشف جانبًا من شخصية داود المقمص وسيرته الفكرية، وذلك على النحو التالي:

أولا–خلع القرائي القرقساني على داود بن مروان المقمص لقب "فيلسوف" وأنه برع في الفلسفة، ويؤيد –في رأينا– هذه الصبغة الفلسفية ما نلحظه من استخدامه للمقولات الأرسطية، فيقول: «لقد سبق أنْ أكدنا أنّ خالق العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا، ومن ثَم فهو ليس جمادًا ولا نباتًا، ولا يجوز أن تُطلق عليه النسبة والكمية، ولا يمكن أن تنطبق عليه مقولة من المقولات العشر»(٢٦). وفي موضع ثان، كان يوظف الأوجه الأرسطية الأربعة التي بها يجبُ أن يكونَ الفحصُ عن حقائق الأشياء. بينما نجد مصادر أخرى تُدرجه في مصاف المتكلمين، بالاستناد إلى البنية العامة لمؤلفه "عشرون مقالة"، الذي يُشبه رسائل المتكلمين ومؤلفاتهم، حيث يدور الكتاب على موضوعات رئيسة، تتمثلُ في: نظرية المعرفة (الابستمولوجيا)، العالم، الله، الإنسان، بيان الأديان الأخرى والرد عليها، نحو ردوده على منكري النبوة من البراهمة.

وهناك من الباحثين المعاصرين مَن استعمل الوصفين معًا (أعني فيلسوفًا ومتكلمًا)، فيقول حجاي بن شماي Haggai Ben-Shammai :«**أقدم فيلسوف يهودي معروف في العصور الوسطى، داود بن مروان المقمص –أوائل القرن التاسع– كان متكلمًا**»(٢٧).

ثانيا– رغم أنّ القرقساني لم يُشر إلى معرفة المقمص بالطب، ولم يذكر اهتماماته الطبية، وإنما أشار فحسب إلى أستاذه الحكيم المسيحي (نانا) وصناعته الطبية، فقد ذكر القرائي جودا هاداسي Judah Hadassi أنّ داود المقمص –أيضًا– كان متضلعًا في الطب، وتكشف كتاباته عن خلفية طبية. وفي هذا السياق، تعلل الباحثة Sarah Stroumsa ذلك بأنه من المحتمل أنّ جودا هاداسي Judah Hadassi استخدم صيغة مختلفة لنص القرقساني، أو – وهذا هو الأرجح لدينا– أساء فهم القرقساني(٢٨).

ثالثا– يخبرنا القرقساني أنّ داود المقمص كان يهوديا في الأصل، ثم اعتنق المسيحية، وعلى الرغم من أنه لم يذكر تحوله مرة أخرى لليهودية، فإنّ الباحث يؤيد انتقاله لليهودية ثانية(٢٩)؛ لكون كتاباته المناهضة للمسيحية تُوفر

أدلة كافية على قناعاته المتجددة باليهودية. فكثيرًا ما يُصرح بردوده على النصارى كما في قولهم عن الله تعالى إنه واحد في النوع، وهو ما ناقشه المقمص بأن هذا ينطبق على الأفراد الذين يشتركون في نوع واحد، وهو وصف الجواهر المُحدثة، ولا يصح إطلاقه على الله.

٢ –مؤلفاته:

بدأت في القرن التاسع الميلادي تقريبًا تظهر بين اليهود أعمال فلسفية بالعربية ذات محتوى يهودي، واستمرتْ في الظهور حتى نهاية القرن الثاني عشر، سواء في المشرق أو في إسبانيا(٣٠). ومن المحتمل أنّ داود بن مروان المقمص هو أول مفكر يهودي يكتب عملا منهجيا باللغة العربية(٣١). وفيما يلي أبين أبرز مؤلفاته التي يمكن رصدها، وذلك على النحو التالي:

أ–كتاب **عشرون مقالة** "Ishrûn Maqâla": هو كتاب مؤلف على النمط الكلامي، نظري منظم لقراء اليهود، ويُعد أول ملخص لاهوتي موجود باللغة العربية. ومن ثَمّ فإنه يقدم شهادة مهمة حول هذه الفترة المبكرة في تطور الفكر اللاهوتي في العالم الناطق بالعربية، وذلك عندما كانت التقاليد المدرسية آنذاك في طور التكوين والتشكل. فتقول الباحثة Sarah Stroumsa –التي تميل إلى أنّ هذا الكتاب كُتب في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي–: «**تشير بعض جوانب كتاب "عشرون مقالة" إلى مرحلة مبكرة من علم اللاهوت العربي**»(٣٢).

وقد جاء هذا الكتاب في الأصل بالحروف العربية، ولا ترد اقتباسات الكتاب المقدس إلا في الترجمة العربية. وهذا يشير إلى أن المقمص كتب كتابه لجمهور من اليهود المتعلمين والمعربين للغاية، الذين يمتلكون الخلفية اللازمة لفهم مفرداتها الفنية وحججها. مع الأخذ في الحسبان أنه ليس لدينا طريقة ما لمعرفة حجم هذا الجمهور، ولكن من الواضح أنه كان مهمًا.

ويهمنا في هذا السياق، أنّ الهيكلة العامة لهذا الكتاب مشابهة للبنية العامة الموجودة في المؤلفات الكلامية، على الرغم من أنه –حسب ما تذكره Sarah Stroumsa– ربما كان يتبع نموذجَ الأعمال المسيحية السابقة التي لم يعد لها

وجود[٣٣]. أما موضوعات هذا الكتاب حسب ما وصلتنا فهي على النحو التالي:

١-المقولات الأرسطية.

٢-العلم وحقيقته ووجوده.

٣-خلق العالم.

٤-الأعراض تفتقر إلى الجوهر، والجوهر قائم بذاته.

٥-الجواهر والأعراض مخلوقة في الزمان.

٦-لماذا خلق العالم؟

٧-هل يوجد خالق؟ الخلق من العدم.

٨-لا يوجد خالقان، وأنّ خالق العالم ليس كخلق العالم، توحيد الله ووحدانيته.

٩-الصفات الإلهية.

١٠-الرد على المشبهة.

١١-لماذا الله إلهنا؟

١٢-إظهار أنّ الله خلقنا للخير وليس للشر.

١٣-فائدة النبوة والأنبياء

١٤-علامات النبوة الصادقة.

١٥-الوصايا الإلزامية والنهي.

ب-تعليق على سفر التكوين:

ذكر القرقساني في كتابه (الأنوار والمراقب) أنّ داود بن مروان المقمص «نقل من كتب النصارى وتفاسيرهم **تفسير التكوين، وأسماه كتاب الخليقة، وتفسير سفر الجامعة**»[٣٤]. وهذا النص يستدعي بحثًا عن هذين التفسيرين، وهل كان المقمص مفسرا؟

في الحقيقة، شهد القرنُ العاشر الميلادي وما بعده ازدهارًا للتفسيرات التوراتية، التي أنتجها القراءون والربانيون على السواء؛ فقد كتب القرقساني وسعديا الفيومي وصموئيل بن حُفني وغيرهم تعليقات تامة حول الكتاب المقدس(٣٥)، ومن الواضح أنّ هذه الأدبيات لم تنشأ من العدم، ويبدو لي أنّ لها إرهاصات سابقة، تمثلت في النصوص التي كُتبت مبكرًا في القرن التاسع الميلادي(٣٦)، ويمثلها في هذا السياق، ما كتبه داود المقمص نفسه شرحًا على سفر التكوين.

كذلك، فيما يخص تفسير التكوين والتعليق عليه، فقد تم التعرف على جزء صغير منه، ضمنته Sarah Stroumsa بحثها الموسوم بعنوان "**من أقدم تعليق عربي يهودي على التكوين**" (٢٠٠٢م). ومن جهة ثانية، كتب داود المقمص تعليقًا على سفر الجامعة بناءً على مصادر مماثلة(٣٧)، ولكن لم يتم العثور على مخطوطات لهذا العمل، فلم يُعرف –حتى الآن– شيء عن شرحه لسفر الجامعة.

ويظهر –بالبحث في الآثار الباقية من مؤلفاته– أنّ المقمص كان منشغلا بالمشكلات اللاهوتية المتعلقة بقضية الخلق، فقد وردتْ إشارة إلى قوله: "**كتابنا في أيام الخلق الستة**". إنّ التسلسل الزمني لكتابات المقمص يظهر أنّ مركزية الكتاب المقدس كانت سمة أساسية في المجموعة الأدبية اليهودية العربية منذ بدايتها، قبل سعديا الفيومي، والانشقاق القرائي والرباني. ويظهر كذلك أنه في أول ظهور لها، لم يتم تصميم هذه المزية بشكل أساسي على غرار مركزية القرآن الكريم في النظام الأدبي الإسلامي، بل على مركزيتها في الكتاب المقدس في المسيحية السريانية(٣٨).

ج– الرد على النصارى من طريق القياس:

ورد عنوان هذا الكتاب مضمنًا في كتابه "عشرون مقالة" إبان مناقشته لعقيدة التثليث، وبنوة المسيح التي لا تتوافق مع أزلية الله تعالى ووحدانيته(٣٩)، ويبدو –من العنوان أعلاه– أنه مخصصٌ للرد على المسيحية أو فرق المسيحية بطرق

منطقية وعقلية، وكأنه يحتكم إلى المنطق في دحض الآراء المخالفة، وهذا ما صنعه –أيضًا– في الرد على البوذية والصابئة والثنوية[٤٠]. وهذا بين بوضوحٍ في مقالته عندما قال: «يتفق المسيحيون الذين يعتقدون بالتثليث على أنّ الله الذي خلق العالم من العدم، هو جوهر واحد وثلاثة أقانيم، وأنّ كل واحد من هذه الأقانيم أزلي...**وقد شرحنا عقيدتهم شرحًا وافيا في الكتاب الذي كتبناهم ضدهم بالحجج المنطقية (القياس)، ورغم ذلك لن نغفل هنا عن ذكر بعض الدلالات المنطقية... وقد فعلنا الشيء ذاته مع الصابئة والمجوس**»[٤١].

وقد تم التعرف على أجزاء من هذا الكتاب ضمن الجنيزا بالقاهرة، وهي تحمل عنوان (المسائل الخمسون في الرد على النصارى). إذ يبين مدى مباينة المسيحية وتناقضها مع الدين والفلسفة أي مع النقل والعقل، كما أنها تتناقض مع توحيد الله تعالى الذي تنادي به اليهودية[٤٢].

ويحتمل أنّ الدوافع الكامنة وراء هذا النقد كانتْ متأثرة بالظروف التاريخية المحيطة، أو بتأثير من المعتزلة أنفسهم[٤٣]، الذين خاضوا غمار الجدل الديني في الإسلام، حيث كتب أبو الهذيل العلاف ضد عمار البصري في بداية القرن الثالث الهجري.

د– الرد على البوذيين:

ورد عنوان هذا الكتاب في كتابه "عشرون مقالة" وذلك في قوله: «ولولا أنّ قصدنا الاختصار في هذا الكتاب لذكرنا ما هو القياس؟ ولكنا نترك **ذلك للكتاب الذي شرعنا في تأليفه في الرد على البوذيين، الوثنيين منهم والموحدين**»[٤٤].

هـ–عرض المقالات على المنطق:

ذكر داود بن مروان المقمص في كتابه "عشرون مقالة" تناوله لمسألة الأعراض وعدم انفكاكها عن الجواهر، ثم أشار إلى أنه عرض لها في كتابه "الأعراض حسب المنطق"[٤٥]، لكنْ من المحتمل أنه يقصد كتابه "عرض المقالات على المنطق"[٤٦].

و-كتاب الضراءة:

هو كتاب اطلع عليه القرقساني[٤٧]، ولكنه لم يصلنا، ويبدو أنه ألف لحكاية المقالات والفرق، بدليل النص الذي أورده القرقساني كان متعلقًا بنشأة فرقة القرعية وحكاية أقوالها.

٣-هل كان داود المقمص قرائيا أم ربانيا ؟

اختلف الباحثون في معالجة هذه القضية إلى فريقين: أولهما، يمثله المستشرق الإسباني المعاصر كروث إيرناندیث حيث ذهب إلى أنّ داود المقمص (ديفيد البابلي) الذي عاش في الفترة من ٨٢٠ إلى ٨٨٠م هو أول شخصية مهمة من **طائفة الربانيين**[٤٨]. وأيضا سبقه إلى هذا الرأي، جورج فايدا (G.Vajda) الذي شكك في أنّ المقمص كان قرائيا، بل ويرى أنه كان أقرب إلى الربانيين؛ لكونه لم يكتب ضد الربانيين، بل إنّ بعض كُتابهم أشاروا إلى كتابه "عشرون مقالة "[٤٩].

بينما مال الفريق الثاني إلى كونه من القرائين، بدليل أنّ الكتابات القرائية[٥٠] -من القرن الخامس عشر وما بعده- تجعل المقمص مندرجًا في **سلسلة النقل القرائي**. ويبدو أنّ ادعاءهم تؤيده حقيقة أنّ القرائين استخدموا أعماله بحرية وبموافقة مبدئية[٥١]. ومن أنصار هذا الرأي: د. علي سامي النشار الذي وضع المقمص ضمن شخصيات القرائين[٥٢]. لكن -من الجائز- نقد هذا الرأي أو إضعافه، يدل على ذلك، وجود داود المقمص في فترة مبكرة (القرن التاسع)، أي قبل حدوث الانشقاق ذاته بين القرائين والربانيين.

وفي المبحث الأول من هذا البحث، سأعرض منهج داود المقمص وأدواته وخطواته التي وظفها في خدمة الجدل الديني.

المبحث الأول

منهج داود بن مروان المقمص في الجدل الديني

أود قبل الشروع في استنباط منهج داود بن مروان المقمص في دراسة المسائل اللاهوتية وتقرير الحجج، وتزييف آراء المخالفين، وكشف ما بها من تناقضات تُفضي إلى تهافتها– أنْ أذكر أمرين مهمين: **أولهما** هو العوامل التي أسهمتْ في بناء منهجه، ونشوء حسه النقدي مما ضمن له النجاح في حجاجه النقدي، وهي تتركز في العوامل الشخصية (بوصفه فيلسوفًا على حد تعبير القرقساني)، وأثر البيئة؛ لأنّ البيئة التي نشأ فيها المقمص والعصر الذي عاش فيه كان لهما أثرٌ ملحوظٌ في تشكيل فلسفته العقلية، وأدلته الحجاجية، يعضد ذلك إشارة أحد الباحثين المعاصرين إلى أنّ محتوى الجدل الديني ومكوناته بين اليهود والمسلمين[٥٣] قد تشكل بصورة أساسية في العراق خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[٥٤]. ينضاف إلى ذلك، التسلح بقراءات فلسفية، يؤيد رأينا في هذه الفرضية الأخيرة قول المقمص نفسه: «**فإن قال: وما يدريك أنّ النفس حية وليستْ لحمًا ولا دمًا؟ نقول: إذا أردتَ إجابة عن هذا السؤال، فعليك أنْ تراجع كتاب النفس لأرسطو Aristotle's De anima. وينبغي عليك أيضًا الرجوع إلى ما كتبناه في الرد على البوذيين the Buddhists. وعليك أيضًا الرجوع إلى كتابنا عن أيام الخلق الستة Hexaemeron وما قلناه هناك فيما يتعلق بخلق الإنسان**»[٥٥].

وثانيهما هو مدى انشغال ذهنية داود المقمص بالجدل والمناظرة ومناقشة الفرق المختلفة، فقلما تخلو صفحة من صفحات كتابه "عشرون مقالة" من إشارة إلى مناظرة، أو إلزام للخصم، أو تساؤل وإجابة عنه، يدل على ذلك قوله: «وهذا يكفي في مناظرة مَنْ يقول: إنّ العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا»[٥٦]، وقوله في موضع آخر: «الآن، إننا عازمون على ملء كتابنا هذا بدحض آراء كل هؤلاء»[٥٧]. أما عن إلزام[٥٨] الآخر، فيقول المقمص: «أخبرنا عن الجوهر الذي يقبل عرضين متضادين، كالصحة والمرض، هل يقبلهما في وقت واحد أم يقبل

كل منهما على حدة؟ فإن قال: إنه يقبلهما في وقت واحد، لزمه أنْ يقول: إنّ الإنسان يمكن أن يكون مريضًا صحيحًا في وقت واحد»[٥٩]. وهذا القول ينافي العقل وبدائه.

وسأقوم بتحديد **الخطوات المنهجية** التي ساعدتْ داود بن مروان المقمص في تحقيق هدفه الجدلي، وذلك على النحو التالي:

١. **النقد (القدرة النقدية):**

القدرة النقدية، وطريقة عمل العقل من الأمور المنهجية الضرورية، فيرفض المقمص بعض الآراء لمخالفتها قواعد المنطق، كالجمع بين النقيضين، كما في قوله عن مقالة أحد الخصوم: «إنه يستطيع أن يكون ساكنا ومتحركًا في الوقت نفسه، وكذلك نائما ومستيقظا، وميتا وحيا، يتقدم ويتراجع، لا أعرف أحدًا يتبنى هذا الرأي أو يؤيده»[٦٠].

وإذا جاز لنا أنْ نتساءل، فهل انقاد مفكرو اليهود انقيادًا تامًا للمعتزلة؟ تجيب Stroumsa عن هذا التساؤل تطبيقًا على فلسفة داود المقمص بقولها: «لم يتبنَ هؤلاء المفكرون الأوائل أفكار المعتزلة بشكل أعمى، كما ادعى ابن ميمون[٦١]، **ولكنْ بشكل انتقائي**. كما يتضح من معارضتهم الثانوية لهذه الأفكار، ولم يتبعوا –على وجه الحصر– المعتزلة[٦٢]، ويجب مراعاة المؤثرات الأخرى عند دراسة الفلسفة اليهودية المبكرة»[٦٣].

وبإمكاننا الاستشهاد على صحة هذا الرأي، بقول المقمص نفسه: «وإذا قالوا: إنه حي في ذاته، فقد اعترفوا من تلقاء أنفسهم بأنّ الله حي منذ الأزل لا بالحياة، ولكنهم يستعملون عبارة بالحياة دون أن يقصدوا معناها الصحيح، فإنهم يقولون: إن الله حي بالحياة، يعني أنّ الله حي في ذاته، لا بالحياة التي هي غير ذاته»[٦٤] ثم ينتهي إلى وصف هذا الرأي الاعتزالي بالبطلان والضعف[٦٥].

ويُلاحظ الباحث مدى اهتمام المقمص بالنقد والمعارضة، فمثلا يقول بعد

ذكر عددٍ من الاحتمالات، التي ناقش بعضها، ثم انتهى إلى أنّ « **الاحتمالات الأخرى كلها غير مقبولة**. إنّ من قال: إنّ الله واحد في الجنس فهو مخطيء؛ لأنّ كل ما له جنس له نوع وله فرد، وهذا وصف الأشياء المركبة، والله منزه عن التركيب»(٦٦). كما عمد –أيضًا– إلى إبطال احتمالات أن يكون خالق العالم إما جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا.

وفي موضع آخر يقول: «سنبحثُ في كلّ هذه الأوجه، ونبينُ ما هو الصحيح، وما هو الخاطئ منها»(٦٧). وعندما تناول صفة الحي وما يدور حولها من آراء، نجده يقول عند رأي بعينه: «لا ينبغي لنا أن نتوقف عند هذه الفكرة؛ **لأننا لا نعرف أحدًا يؤيدها**»(٦٨).

٢. إيراد السؤال لإفحام الخصم:

يرد مصطلح كلام –أحيانًا– بوصفه نمطًا من الاحتجاج العقدي القائم على محادثة المخالف بإيراد أسئلة عليه لإفحامه(٦٩). وهذا المعنى نجده في رد داود بن مروان المقمص على مَنْ ينكر العلم، فيقول: «هل تنكر العلم من علم أم من جهل؟ فإنْ قال: من علم، فقد أقرّ بوجود العلم الذي كان ينكره من قبل. وإن قال: من جهل، فلا يقبل رأيه أحد، إذ إنه مبني على جهله. وإن قال: لا أدري هل أنكرتُ العلم من علم أم من جهل، فقد أقرّ بجهله بموضوع كلامه، والدليل المبني على الجهل ليس بدليل سليم. هذا الاستدلال يسمح لنا بإثبات وجود العلم وتوكيده»(٧٠). وهذه الطريقة التي سلكها المقمص تشبه طريقة الحجاج المتبعة في النصوص الكلامية الإسلامية.

وأحيانًا، كان يترفق بخصمه فيذكره بوضوح القضية التي يناقشها مخاطبا فيه معرفته الفطرية السليمة(٧١). وتارة أخرى، يسخر منه لقوله بالمحال «ثم زعم مع ذلك، أن كل واحد منهما أزلي من قبل، فقد ادعى بحماقته محالا، وسوف نستعمل أقواله المتناقضة لنجبره على الاعتراف بخطئه عن طريق الاستجواب»(٧٢). بل إنه –أحيانا– كان يتهكم من الخصم لعدم لقدرته على صياغة السؤال(٧٣).

كذلك، يبدو أنه كان على اطلاع على تاريخ الأديان، يظهر ذلك من قوله: «سوف نذكر أيضًا حججًا إضافية في نهاية هذا الكتاب، في الفصول التي خصصناها لوصف الأديان المختلفة وعقائدها، ودحض[٧٤] موجز للحجج التي قدمها أتباع الديانات الأخرى»[٧٥].

٣. طلب البرهان:

يستعمل داود المقمص في كتابه "عشرون مقالة" عبارات تفيد وجوبَ البحث والتفتيش والاستقصاء وبذل الجهد في درك الحقائق، بوصفها سمات المنهج العلمي، «فإن قال قائل: ما برهانك على ذلك؟ فيُقال له: برهاننا على ذلك...»[٧٦]. وفي الفصل الثاني، يتناول وجود الحقيقة وغرضها، ثم يعرض دعوى نفاة الحقيقة، فيقول: «إنّ بعض الناس زعموا أنّ الحقيقة غير موجودة. يجب أن يقال لهم: هل تقولون ذلك حقًا أم باطلا؟ فإن قالوا: نقول ذلك حقًا، فقد اعترفوا بوجود الحقيقة التي أنكروها (من قبل). وإن قالوا: باطلا، فلا ينبغي أن يقبل أحدٌ رأيهم...وإن قالوا: لا ندري هل نقول لا توجد حقيقة حقًا أم باطلا، فيجب أن يُسألوا...وإن قالوا: لا ندري، فقد أقروا بأنهم لا يعلمون ما يقولون، وأنهم لا يعلمون أنهم لا يعلمون، وهؤلاء هم الجهلة المتعمدون، الذين يجهلون جهلهم، **وأما نحن فنرجع إلى أنفسنا، فنعلم أنّ هناك حقا، وأنّ ضده باطل، وأنّ هناك كلامًا صادقا، وأن ضده كذب**»[٧٧]. وهذا يذكرنا بموقف الكندي من الفئة التي رفضت الفلسفة[٧٨]. وفي هذا المعنى يقول **د. كمال جعفر**: «التعليل والبرهنة تخص علم الأشياء بحقائقها أي الفلسفة، وهذا يشبه بعض الردود التي يقدمها الفلاسفة المحدثون على مهاجمي الفلسفة أو الميتافيزيقا...إذ يقولون: لكي يثبت بطلان الفلسفة فلابد أن نتفلسف»[٧٩]. مع ملاحظة أن المقمص في النص السابق، يعتد بالجانب الفطري في النفس الإنسانية.

٤. المقارنة:

يدل على ذلك، أنّ داود المقمص عندما يذكر رأي المتكلمين الإسلاميين في الصفات الإلهية، يقارن بينه وبين مسألة التثليث المسيحية[٨٠]. وهذا واضح جدا

في قوله: «فإن زعم أنّ حياته شيء غيره، ترتب على ذلك، أنّ الله تعالى كان موجودًا منذ الأزل مع شيء آخر. هذه هي العقيدة المسيحية في التثليث....وإذا قالوا: إنه حي في ذاته، فقد اعترفوا من تلقاء أنفسهم بأن الله حي منذ الأزل لا بالحياة، ولكنهم يستعملون عبارة بالحياة دون أن يقصدوا معناها الصحيح، فإنهم يقولون: إن الله حي بالحياة، يعني أن الله حي في ذاته، لا بالحياة التي هي غير ذاته، **ولما ثبت بطلان هذين الاحتمالين وإمكان نفيهما**، فلننظر في الاحتمال الثالث»[٨١]. وهذه المقارنة تعكس بوضوح اعتماد المقمص على مصادر إسلامية؛ لأنّ الجدلَ في هذه الفترة كان يدور حول نقطتين، الأولى: أنّ إنكار حقيقة الصفات هو تجنب للاعتقاد بالأقانيم، والثانية: أنّ الاعتقاد بثبوت الصفات يؤدي –بطريق غير مباشر– إلى التسليم بهذه الأقانيم؛ لذا اتهم المعتزلة مثبتي الصفات الإلهية بأنهم وقعوا في التثليث.

٥. **التساؤل:**

يقتضي المنهجُ الجيد عناية صاحبه بالتساؤل، ونمو الرغبة في طرح الأسئلة، وقد لوحظ استخدام داود المقمص –في جميع فصول كتابه "عشرون مقالة"– نموذج الأسئلة العقلية الأربعة: هل يوجد شيء؟ ما هو ؟ كيف هو؟ ولماذا ؟ وهو يطبق هذا النموذج على أبواب المعرفة، والعالم، وما يتعلق بالإلهيات. وهو بهذا المعنى يمكن مقايسته بالكندي فيما يسميه " **المطالب العلمية الأربعة** "[٨٢].

وفي الفصل الثالث الخاص بوجود العالم وحدوثه، يقول: «الآن، وقد عرفنا أنّ الحقيقة موجودة، ولماذا هي؟ وكيف هي؟ ولماذا يُشتهى العلم ويُحتاج إليه؟ فإنه من المناسب أن نعرف أين تكمن الحقيقة؟ هل مع مَنْ يقول بوجود العالم حقيقة، أم مع مَنْ يقول بعدم وجود العالم حقًا؟ نقول: إنّ الحقيقة مع من يقول بوجود العالم بالفعل. فإن قال قائل: ما برهانك على ذلك؟ – فيُقال له: برهاننا على ذلك، أن دعوى من يقول: لا يوجد علم باطلة بسبب وجود العلم البين، وكذا دعوى من يقول: لا توجد حقيقة باطلة بسبب وجود الحقيقة الواضح، كذلك

دعوى من يقول: العالم غير موجود باطلة بسبب إدراكنا الوجداني لوجود العالم، وأيضًا بسبب إدراكنا الوجداني لوجود أنفسنا»[٨٣]. وعندما انتهى من إثبات حقيقة وجود العالم، شرع في السؤال عن ماهية العالم، أي ما هي ماهيته؟

وفي موضع آخر، ناشد من يقرأ كتابه أن **يحكم بنزاهة**، ثم يوجه سؤاله قائلا: «لقد سألناهم قائلين: أخبرونا عن الأقانيم التي تزعمون أنها واحدة»[٨٤].

٦. **تحديد الألفاظ:**

كان داود المقمص مهتمًا بتحديد الألفاظ وحدودها، يظهر ذلك في تعريفه للجوهر بأنه الذي «يقبل الأعراض»، والجسم[٨٥] هو «ما له طول وعرض وعمق»، وقوله عن الجسم: «إنْ كان جسمًا –كما نفهم المصطلح جسمًا– فإنه مخلوقٌ في الزمن، وإن كان غير ذلك، فإنه يسمى جسمًا مجازا فقط، ولا يكون جسمًا على وجه الدقة»[٨٦].

كما انتقل إلى تعريف بعض المفهومات مثل: الأزلي وأحكامه– خصوصا القدم، وعدم التغير والفساد، وأنه ليس جسمًا، فالأزلي هو الذي لا يمكن أن يكون معدومًا، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره. وهذا المعنى سبقه إليه الكندي[٨٧].

كذلك، يمكننا التعرف على ماهية العلم من خلال تعريفيه، فيقول المقمص: « العلم هو إدراك حقيقة الأشياء المحسوسة دون شك أو تردد، وإثبات معرفتها بالتعريف والوصف غير المتناقض. وإن شئت قلت: العلم هو صورة الأشياء الحسية في النفس، وتقدير النفس لوجود المعقولات»[٨٨].

٧. **الحصر والإبطال:**

سلك داود المقمص في عرضه لبعض الصفات الإلهية نمطًا من القسمة العقلية؛ هو الحصر والإبطال، فعلى سبيل المثال، في تناوله لصفة الحي يقول: «أما من ادعى أنه حي بالحياة الأبدية، فلابد أن يكون زعمه أحد الأمور التالية: إما أن تكون حياة الله هي نفسه، أو أنها شيء آخر، أو أنها

جزء منه»[٨٩]. يظهر من هذا النص أنه يحصر الرأي في ثلاثة احتمالات، ثم نجده يعمد إلى إبطالها بدون استثناء، كما في قوله: «ولما ثبت بطلان هذين الاحتمالين وإمكان نفيهما، فننظر في الاحتمال الثالث... وهذا يستلزم بالضرورة أنّ الله مركب، وأن له مركبا، ومن كذلك فليس بإله »[٩٠]. وهذا معناه أنه استخدم الحصر والإبطال في نقض الاحتمالات الثلاثة التي أوردها.

٨. **السبر والتقسيم:**

هو نمط من القسمة العقلية، يستعمل بوصفه منهجًا من مناهج الإثبات، فقد عمد داود المقمص في أكثر من موضع إلى إبطال الأقسام كلها ما عدا الوجه الذي يريده، فيقول: «إنّ البحث في جواهر العالم وأعراضه يتناول أربعة احتمالات: إما أن تكون جواهره وأعراضه قديمة قدم الزمان، لا يكون أيّ منهما مخلوقا في الزمان، وهذا باطل. وإما أن تكون جواهره قديمة قدم الزمان وأعراضه مخلوقة في الزمان، وهذا باطل. وإما أن تكون أعراضه قديمة قدم الزمان، وجواهره مخلوقة في الزمان، وهذا باطل. وإما أن تكون جواهره وأعراضه مخلوقة في الزمان، وقد كانت معدومة قبل ذلك، ولا يكون أي منهما مخلوقا في الزمان، وهذا هو الحق»[٩١].

ويُلاحظ –عند تحليل هذا النص– أمران: أنه استثنى وجهًا من الوجوه المحتملة أو الممكنة؛ وهو الاحتمال الرابع. كما حرص على تأخير الاحتمال الصحيح إلى نهاية التقسيم.

ويطبق المقمص هذا النمط العقلي –أيضا– في مسألة أفعال العباد وما يتعلق بها من الخير والشر، والطاعة والمعصية، فيقول: «وبعد أنّ تبين بطلان ادعاء القائلين بأنّ الله يكرهنا على معصيته، ويمنعنا عن طاعته، فلننظر في الاحتمالات الأخرى» ثم يراها كلها باطلة ومرفوضة، وأخيرا ينتهي فيقرر أنّ «الحق في الاحتمال الرابع فقط، وهو ادعاء القائلين بأنه خلقنا خيرا لا شرا»[٩٢].

وفي محاولته إيضاح أنّ العالم يتكون من الجواهر والأعراض، يرى أنّ **أحد الاحتمالات الأربعة** ينطبق بالضرورة على العالم «قد لا يكون جوهرا ولا عرضا، أو عرضا ليس في جوهر، أو جوهرا لا عرض فيه، أو جوهرا وعرضا...لا جوهر ولا عرض؛ هذا باطل. أو عرض ليس في جوهر؛ هذا أيضًا باطل. أو جوهر لا عرض فيه؛ هذا أيضًا باطل. أو جوهر وعرض؛ وهذا هو الحق»(٩٣). ويلاحظ –كما في النصوص السابقة– أنه يؤخر الرأي الذي يؤيده ويتبناه، ويقوم بدحض الاحتمالات الأخرى.

يتبين من العرض السابق، أنّ المقمص كان واعيا بأهمية تقديم نسق عقلي –تحت ضغط إكراهات التثاقف– لليهودية، فقدم لنا عددًا من الاستجابات للأسئلة التي فرضتها البيئة، تمثلتْ بانتظامٍ في منهجه القائم على أسس، منها: القدرة النقدية، وإيراد السؤال لإفحام الخصم، وطلب البرهان، ثم المقارنة، والتساؤل، وتحديد الألفاظ ومفهوماتها، وأخيرًا ما يتصلُ بالحصر والإبطال، والسبر والتقسيم، بوصف ذلك كله نمطًا من القسمة العقلية. وفي المبحث القادم، سأعرض للمصادر والروافد التي استقى منها داود المقمص آراءه اللاهوتية، ثم أبين أثره في اللاحقين.

المبحث الثاني

مصادر داود بن مروان المقمص اللاهوتية وأثره في اللاحقين

لاحظ المؤرخ **يوليوس غوتمان** (ت: ١٩٥٠م) Julius Guttman أنّ كتاب "عشرون مقالة" للمقمص يؤلف بين الآراء الكلامية ومذاهب متفلسفة اليونان "combines views of the Kalam with Greek philosophic doctrines"، حيث يبدو أنّ تلك المبادئ والأصول تركت أثرا في تفكيره مقارنة بسعديا الفيومي(٩٤). وفي هذا السياق ذاته، ذكر الإسباني المعاصر **كروث إيرنانديث** أنّ أول عملية تلق يهودي لعلم الكلام الإسلامي تتضح في مجموعة الربانيين، وأول شخصية مهمة منهم داود بن مروان الرقي(٩٥). وانطلاقا من هاتين الملاحظتين، حاولتُ تحليل مصادر المقمص اللاهوتية، وذلك على النحو التالي:

أولا– الفلسفة الأرسطية:

صرح جورج فايدا (G.Vajda) في أكثر من موضع بتأثر المقمص بالفلسفة الأرسطية ذات الصبغة الأفلاطونية عند العرب(٩٦). فهل يمكن الاستدلال على صحة هذا الرأي؟

نعم، فقد صرح داود المقمص بالنقل عن أرسطو مباشرة(٩٧)، كما كان راسخًا في التقاليد الأرسطية، وهو ما يتضح لنا في المناقشة الافتتاحية للمنطق التي يشير فيها إلى تصانيف أرسطو وإيساغوجي(٩٨) لفرفوريوس الصُّوري(٩٩). وتظهر خلفيته الأرسطية أيضًا في الطريقة التي يستفيد بها من أسئلة أرسطو الأربعة العقلية كوسيلة لتنظيم الكثير من مناقشاته اللاهوتية. ومثال ذلك عند تناوله للفظ "العلم" من حيث: وجوده، وماهيته، وكيفيته، ولميته(١٠٠). فيقول: «بعد أن ناقشنا **وجود العلم، وماهيته، وكيفية حدوثه وكونه، ولماذا العلم؟** فلنتحقق الآن مما إذا كانت الحقيقة موجودة أم لا، وبعد ذلك: ما هي، وكيف هي، وما هو غرضها(١٠١). كذلك، يتضح هذا الملمح الأرسطي أيضا في

استخدامه مصطلحات القوة والفعل والوجود بالقوة والوجود الفعلي(١٠٢).

وفي مسألة النفس، بوصفها جوهرا روحيا غير مادي، يحيل داود المقمص إلى **كتاب "النفس" لأرسطو**. وهذه الإحالة لها أهميتها من جهة كونها مؤشرا دالا على استخدام مبكر لهذا الكتاب الأرسطي، وأنّ حركة الترجمة بدأتْ تكتسب زخما آنذاك، بحيث كانت المختصرات –ومنها المختصرات المتعلقة بالنفس وخلودها– متداولة بالفعل في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي(١٠٣). ومن جهة ثانية، يبدو أنّ المقمص قد اكتفى **بدمج أجزاء منه في نظامه الكلامي**، وبهذا يختلف عن معاصره فيلسوف العرب الكندي **(ت: ٢٥٢هـ)** الذي اهتم بالنفس وتعريفها(١٠٤)؛ **فاختصر قولا في النفس من آراء الفلاسفة المتقدمين**، بيّن فيه أنَّ النفس منفردةٌ عن الجسم مباينةٌ له، وأنَّ جوهرها إلهي روحاني لا مادي؛ بما يُرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب(١٠٥).

ثانيا– علم الكلام الاعتزالي:

ذهب د. حسن حنفي في دراسة العلاقة والصلة بين اللاهوت اليهودي والفكر الإسلامي إلى أنها فلسفة عربية لا تختلف عن الكلام والفلسفة والتصوف والفقه الإسلامي عدا عقيدة الاختيار(١٠٦). واتفق –في ذلك الرأي– مع بعض القدماء(١٠٧) والمحدثين(١٠٨) في أنه ليس هناك إبداع يهودي خالص، وإنما بدأ هذا الإبداع وتولد عند الاحتكاك والاتصال اليهودي مع الثقافات الأخرى والتصورات المغايرة التي لم تنفك عن النظر في الفلسفة وفنون الحكمة، واقتناء الفضائل العقلية. يدل على ذلك أن سعديا الفيومي «حاول تأسيس علم كلام يهودي على النسق الإسلامي»(١٠٩). وهو ما تبناه أيضا بعض الأساتذة المعاصرين؛ فقد ذهب د. مصطفى النشار إلى أنّ الفكر اليهودي تأثر أشد التأثر بالحجاج العقلي والمنطقي الذي برع فيه فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام، وليس أدل على ذلك من النظر في فكر سعديا الفيومي(١١٠).

ورغم أنّ اليهودية أقامت سدا في وجه التيارات والمؤثرات الخارجية فإن

المسائل التي قتلتها مدرسة المعتزلة بحثا وفهمًا ودراسة عرفت طريقها إلى مفكري اليهود ومدارسهم، وقد «عظم هذا التأثير –أولا وقبل كل شيء– في ميدان الفكر الديني والنظر الفلسفي حيث شعرت المراكز الثقافية اليهودية بالحاجة إلى حل المشكلات الدينية الفلسفية التي صارت موضع نقاش وبحث»[١١١] بين الفرق الدينية.

ومن جهته، ذكر جورج فايدا (G.Vajda) أنّ المقمص كان تابعًا لعلماء الكلام في أساس مذهبه، بينما نجد د. علي سامي النشار، قيد ذلك المطلق بقوله: «يقدس العقل، والقوى العقلية متابعا المعتزلة»[١١٢].

إنّ طبيعة الكلام الإجمالية للعمل واضحة جدا في أسلوب المقمص الجدلي، مستفيدًا في ذلك من تقنيات الكلام الجدلية؛ نحو الإلزام والتقسيم والمعارضة، وكذلك في محتوى العقائد التي طورها. فعلى سبيل المثال: في فهمه للعالم، أنه يتألف من مواد (جواهر) و(أعراض) وليس المادة والشكل الأرسطي[١١٣].

كان المقمص متابعا المعتزلة في مسألة **نفي التشبيه والمماثلة**، وإثبات المباينة بين الخالق والمخلوق، فلا يمكن فهم صفاته تعالى مقايسة على صفات البشر، فيقول: «الله يحفظنا من أن نقول: إن الله حي كما نحن أحياء، أو إننا أحياء كما أن الله حي، أو إن الله حكيم يسمع ويبصر كما نحن حكماء نسمع ونبصر، أو إننا في هذه الأمور يجب أن نكون مثله. والتفسير لهذا هو أن الله حي (بمعنى أنه) لم يكن قط كائنا غير حي ثم أصبح حيا، ولا يمكن أن يصبح بلا حياة لكونه حيا؛ لأنه كان حيا منذ الأزل، وسيظل حيا إلى الأبد...أما نحن، فلم نكن أحياء في الأصل، ثم أصبحنا أحياء»[١١٤]. وهذا معناه إذا كان الله تعالى حيا منذ الأزل فهو يباين أشد المباينة المخلوق، الذي اكتسب الحياة بعد العدم.

إن عرض المقمص لمسألة العدالة الإلهية والحاجة إلى الوحي مُشابه لما قدمته المعتزلة. فالخير والشر قيم مطلقة تلزم الله والإنسان، والله يدرك ضعف

الإنسان، ومن ثم تستوجب عدالته أن يزود الإنسان بالإرشاد عن طريق الأوامر والمحرمات الموحاة منه –إلهيًا. ومعالجته للأمر والنهي في الفصل الخامس عشر، هو مناقشة للموضوع الموجود في أدبيات المعتزلة اللاحقة. وموقفه من الإرادة الحرة هو أيضا معتزلي(١١٥).

أما الفصل السادس عشر فهو يدور حول "الثواب والعقاب"، وفي هذا الصدد يقول مارتن شراينر: « بصرف النظر عن بعض الملاحظات التمهيدية عن هذا الموضوع، فإن الفصل بأكمله يتكون من اقتباسات تبدو لأول وهلة من كتابات المعتزلة»(١١٦).

وكذلك في مسألة النبوة، ودحض آراء منكري النبوة. فإنّ المقمص هو أول المتكلمين اليهود الذين جادلوا منكري النبوة (من حيث صلاحيتها المعرفية وسلطتها التشريعية بشكل رئيسي) من قبل البراهمة (الهنود البراهمة أو البوذيين)(١١٧).

إنّ المفاهيم الأساسية في الكوزمولوجيا –علم الكونيات– عند داود المقمص هي الجوهر والعرض، وليس المادة والصورة وفق المفهوم الأرسطي. إنه يستخدم هذه المفاهيم ويوظفها لإثبات أنّ العالم ليس أبديًا، ومن ثم فهو أول مؤلف يهودي استخدم ما أصبح يُسمى "**الدليل القياسي للكلام** standard proof of kalam" ولكن ليس في سياق ذري(١١٨). وبهذا التناول يتضح مدى اتساق المقمص مع منهجية المعتزلة وأطروحاتها.

ثالثا– اللاهوت المسيحي:

رغم أنّ Stroumsa كانت تميل إلى أنّ علم الكلام الإسلامي والفلسفة الأرسطية هما المصدران الأساسيان اللذان شكلا فكر المقمص، فإنها عادتْ في أكثر من موضع تلفتَ انتباهنا إلى أهمية الفترة التي عاشها بوصفه مسيحيا. فتقول: «**من الناحية الفكرية، يدين المقمص بالكثير من تكوينه إلى الفترة المسيحية**»(١١٩). بل إن هذا التأثير تجاوز مرحلة التشكل، فأضحى جزءًا لا يتجزأ من بنيته المعرفية، فلاهوت المقمص «يكشف التأثير المسيحي حتى

في الحالات التي يقصد من ورائها كشف عبث التفكير المسيحي»[١٢٠] ودحضه من طريق القياس.

ومن جهة أخرى، إذا كان منهج المقمص غير ذري (على عكس المعتزلة اللاحقين) فإن هذا يكشف تدريبه مرة أخرى في الكلام المسيحي الذي يرتكز على أرسطو، كما يفعل استخدامه الغريب لإثبات كلام قياسي لخلق العالم الذي له جذوره أيضًا في الفكر المسيحي.

ومن خلال كون العوالم –جميعها أعلاها وأسفلها، دقيقها وجليها– معدومة قبل وجودها، فأوجدها الخالق ورتبها، وأنها ما خلقت نفسها؛ لأنّ من المحال أن يخلق الشيء نفسه، ويكون ذاته– يستدل المقمص على وجود خالق واحد (علة العلل)، وهذه الصفة الأخيرة من الوحدة تدل على جوهر الله، ثم يناقش توحيد الله والصفات الإلهية بمصطلحات جدلية للغاية، موجهة بشكل رئيسي ضد المسيحية[١٢١]؛ لذا يبدو أنه يتبنى وجهة نظر سلبية حول الصفات الإلهية؛ ومع ذلك، من خلال الإشارة إلى عدد من الصفات على أنها ترجع إلى –بسبب– جوهره، يلمح المقمص على الأقل إلى التمييز بين الصفات الجوهرية وتلك الخاصة بالأفعال[١٢٢].

إنّ استخدام داود المقمص لكتب المنطق (قاطيغورياس– إيساغوجي) يعكس تلقيه التعليمي في الأكاديميات المسيحية، التي يمثل فيها أورجانون أرسطو جزءا من المنهاج الدراسي[١٢٣].

رابعا–أثره في اللاحقين:

يظهر أثر داود بن مروان المقمص بوضوح في تفكير القرائي يعقوب القرقساني، ومن مظاهر ذلك، ما يذكره القرقساني نفسه من التنوع الكبير في هذا العالم، ليثبتَ حكمة الله وحرية عمله، ويميز أفعاله عن أفعال الظواهر الطبيعية. وفي رأي Stroumsa أنّ القرقساني مدين للمقمص، وربما تأثر به أكثر مما اعترف به القرقساني نفسه[١٢٤].

والدليل على ذلك التأثير من وجهة نظري، أنّ القرقساني في كتابه "الأنوار والمراقب" يحكي مقالة فرقة القرعية ونشأتها، فيذكر أنّ القرعية حدثوا بعد يسوع وبعد النصرانية، بيد أنه لا يفتأ يعدل رأيه، فيقول: «حتى أُطلعت في **كتاب لداود بن مروان المقمص، يسميه كتاب الضراءة**، يذكر فيه أنّ دين النصرانية مأخوذ من مذهب الصدوقية والقرعية جميعًا»(١٢٥). وهذا معناه، أنّ مؤلفات المقمص كان مصدرًا مباشرا للقرقساني، مما دفع الأخير إلى تعديل رأيه، والتسليم بأنّ القرعية كانت فرقة موجودة تاريخيا قبل النصرانية.

ومن ناحية أخرى، فمن المحتمل أن يكون الربي صموئيل بن حفني تأثر به أيضا، لكن الأدلة المتاحة لا تسمح بالحكم القاطع والنهائي(١٢٦).

وكان له بعض من التأثير الدائم على الفكر اليهودي، يدل على ذلك، وصول هذا الكتاب إلى إسبانيا في الجزء الأخير من القرن الحادي عشر؛ لذا أوصى ابن فاقودة بكتاب المقمص جنبًا إلى جنب مع كتاب سَعْدِيا الفيومي "الأمانات والاعتقادات". وكتاب الربي صموئيل بن حفني "أصول الدين"، وتلك الكتب التي تتناول الجانب الروحي من دراسة الوصايا(١٢٧).

-التشابه بين المقمص وسعديا الفيومي:

ذكر Judah ben Barzillai في القرن الثاني عشر احتمالية مفادها أنّ سعديا الفيومي درس على يد داود المقمص(١٢٨)، ورغم أننا لا نملك دليلا كافيًا على ذلك؛ لأنّ سعديا الفيومي من عادته أنه لا يحدد مصادره المعرفية التي استقى منها آراءه بل يقوم بإعادة صياغتها بدقة- فإننا نميل إلى أنه قرأ كتاب المقمص وأفاد منه، يدل على ذلك أمور منها:

أولا: هناك بعض الفقرات في كتابات سعديا الفيومي تشبه -إلى حد كبير- كتاب "عشرون مقالة" مما يوحي باحتمالية الاتصال بينهما. كما أنّ هذا الكتاب الأخير كان معروفًا في زمن سعديا الفيومي وعصره(١٢٩).

ثانيا: يبدو للباحث أنه -إلى حد ما- كان الفيومي يخاطب جمهورًا مشابهًا

لذلك الذي كاتبه داود المقمص، لقد انغمس اليهود بعمق في الثقافة العامة سعيًا منهم – بطريقة ما– لفهم مصادرهم الثقافية الخاصة التي ربما ابتعدوا عنها[١٣٠]. ومثل سلفه المقمص، لم يقبل سعديا العقيدة الذرية، وربما يرجع ذلك بسبب تأثره بالمصادر المسيحية، فأكد أنّ العالم يتكون من الجواهر والأعراض.

ثالثا: جادل سعديا الفيومي المسيحيين[١٣١] (مرة أخرى مثل المقمص والمعتزلة) على أنّ الصفات الإلهية ليس لها حالة منطقية معينة، وأن التعدد الواضح للصفات الإلهية يرجع إلى قيود اللغة البشرية. ولذلك نجدها في الكتاب المقدس، أنها في الأساس مسألة تفسيرية. واشتركا أيضا –مع علم الكلام– في التعاليم عن الحساب في اليوم الآخر، على حد تعبير جورج فايدا[١٣٢].

استطاع الفيومي إدخال فكرة التمييز الاعتزالية بين القوانين المعروفة عقلا "العقليات" وتلك المعروفة من خلال الوحي "السمعية، الشريعة"، وهو تمييز اعتمده لاحقا الكثيرُ من المفكرين اليهود[١٣٣].وباختصار فإن كتابه "الأمانات والاعتقادات" يمثل نافذة نطل من خلالها على هجرة منظومة الفكر المعتزلي في فترة من فتراته الخصبة التي نجهل عنها الكثير إلى ثقافات مختلفة[١٣٤].

وبعد سعديا الفيومي، كان الكلام المعتزلي هو كلام المدرسة الفلسفية بين يهود الشرق. ولمن المؤكد أن المؤلفين الأوائل مثل: داود المقمص والكُتاب المجهولين قد لعبوا دورًا مهمًا في مثل هذا التطور[١٣٥]. وبخاصة في تطور القبالة، إذ كان يرى أنّ مراتب الترقي المعرفي، هي:[١٣٦] الفلسفة العملية، والفلسفة النظرية، ومعرفة التوراة.

وسأحاول في المبحث الثالث ذكر آراء داود المقمص اللاهوتية في موضوعات متنوعة تخص دقيق الكلام وجليله.

المبحث الثالث

الثيولوجيا عند داود بن مروان المقمص

تطرق داود بن مروان المقمص في كتابه "عشرون مقالة" إلى مناقشة المسائل الكلامية بدءًا من نظرية المعرفة وما يتصل بالعلم وطرقه ومراتبه، والحقيقة وماهيتها والرغبة فيها[١٣٧] وضروب المعلومات، وحقائق الموجودات، وحدوث العالم، وإثبات محدثه (أزلي أبدي، ليس مخلوقًا جاء إلى الوجود بعد العدم)، وأنه مخالف لخلقه، والنفس وسر بقائها. وقد صرح بهذه المسائل السابقة في مستهل الفصل الثاني عشر من كتابه، إذ يقول: «لقد انتهينا الآن من ثلاث مسائل رئيسة، هي ذات أهمية ضرورية لكتابنا هذا وغايته، هذه هي الفصول التي ناقشنا فيها الجوانب المختلفة للبحث في حقيقة الأشياء، والفصول التي ناقشنا فيها العالم، والفصول التي ناقشنا فيها " الله ". وهذا كله كان مشفوعا بالبراهين الصحيحة والإيجاز»[١٣٨].

وقد شغلت معرفة الحقيقة موقعًا مهمًا في **نظرية المعرفة** لديه، فذكر وجودها، وماهيتها من خلال تعريفها، وكيف تحدث؟ فيذكر المقمص ثلاثة تعريفات عن الحقيقة، وذلك على النحو التالي: « الأول: الحقيقة هي القول الذي يؤكد وجود شيء ما، ويكون ذلك بما يتوافق مع وجوده؛ أو القول بأن شيئًا ما غير موجود، ويكون ذلك بما يتوافق مع عدم وجوده. الثاني: الحقيقة هي القول الذي يقدم معلومات إيجابية حول أي شيء كان، وسلبية حول أي شيء لم يكن. والثالث: الحقيقة هي القول الإخباري الذي يؤكد أيّ شيء يمكن تأكيده، وينفي أيّ شيء يمكن نفيه»[١٣٩].

ثم حصر مصادر المعرفة في الحس أو علم الشاهد، والعقل، فيقول عن صفة المعرفة: « تنشأ عن إدراك الحواس للأشياء المحسوسة، وعن تدبر العقل فيها حتى يدركَ حقيقتها. ومن هذه الأشياء الحسية يستنبطُ العقل استنتاجات حول أشياء حسية أخرى، ويميزها عن كلّ شيء آخر، وتكون نتيجة ذلك

حصول المعرفة»[١٤٠]. أي أنها تتطلب حضور الحس والعقل.

وأخيرًا، ذكر المقمص أسباب الرغبة في الحقيقية، وقد حصرها في سبعة أسباب، وذلك في قوله: «الحقيقة مرغوبة لسبعة أسباب: الأولى: لكي نتكلم بالحق عن أنفسنا، ونقول إننا مخلوقون زائلون، لسنا أبديين ولا دائمين. الثانية: لكي نتكلم بالحقّ عن خالقنا، ونقول: إنه أزلي أبدي، ليس مخلوقًا جاء إلى الوجود بعد العدم. الثالثة: لكي نتكلم بالحقّ في ذكر ما أنزله خالقنا في كتابه، ولا نُنسب إليه ما لم يقلْ ولا يأمر به. الرابعة: لكي نتكلم بالحقّ، وننسب الحسن إلى المحسن، والسيء إلى المسيء. الخامسة: لكي نكون صادقين مع أنفسنا عندما نفعل الخير، ونعترف به ونتوب عند فعل الشر. السادسة: لكي نتعاملَ مع بعضنا البعض بالصدق في معاملاتنا الدنيوية؛ فننال بذلك الثواب الموعود، ونُصان من الظلم والغدر. السابعة: لكي نعتاد على الصدق في جميع أقوالنا، فلا نزل ولا نكذب، ولا نقع في الكذب المدمر»[١٤١].

وفيما يلي أتناولُ عددًا من آرائه اللاهوتية، كما عالجها في كتابه "عشرون مقالة"، وذلك على النحو التالي:

أولا– الإلهيات:

١. **<u>مائية الله تعالى:</u>**

ذكر داود بن مروان المقمص أنّ العلماء لديهم آراء مختلفة فيما يتعلق بمائية الله تعالى، فقد ذهب البعض منهم إلى أنه من غير المناسب إثارة مسألة طبيعة الله؛ لأنه لا يمكن طرح هذا إلا بالإشارة إلى شيء محدود أو متناه. بينما يرى آخرون جواز بحث هذا السؤال؛ لأنّ الله نفسه قد أثبتَ طبيعته في الكتب المقدسة، وليس هناك داعٍ للخوف من أن يُفهم على أنه محدود أو متناه؛ لأنّ طبيعته خارجة عن جوهر الكل (العالم)، ولا يمكن مقارنة أيّ شيء به. وفي الواقع، قال بعض المعتزلة: لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن "ماذا" فيما يتعلق بالله تعالى[١٤٢]. فيقول ابن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ) في حديثه عن المائية: « ذهب طوائف من الْمُعْتَزلَة إِلَى أَن الله تَعَالَى لَا مائية لَه[١٤٣]،

وَذهب أهل السّنة وَضِرَار بن عَمْرو إِلَى أن الله تَعَالَى مائية. قَالَ ضرار لَا يعلمهَا غَيره»[١٤٤]. يظهر مما سبق، أنّ المقمص كان على دراية تامة بما يثار من آراء حول ماهية الله تعالى.

٢. **(الله وصفاته):**

يعبر المقمص عن الله تعالى أو الواحد بألفاظ فلسفية، فلا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه، وإلا كان مركبًا، فيقول عنه: « ما هو؟... نقول: لا ماهية مثل ماهيته، ولا يشبه أحدٌ جوهره»[١٤٥]. ويقول أيضًا: «فإن قال قائل: أليس الله ليس بجوهر؟ قلنا: بلى. فيقول: أليس الله ليس بعرض؟ قلنا: بلى. فيقول: فلماذا لا يترتب على هذا المنطق، أنه ليس حيا ولا ميتا ولا جمادًا؟ نقول: إنا أنكرنا أنه ليس بجوهر؛ لأنّ الجوهر قابل للأعراض، كما بينا مرارًا، وأنكرنا أنه ليس بعرض؛ لأنّ العرض يفتقر للجوهر، وأنكرنا أنه غير حي؛ لأننا نعد غير الحي من أقبح الأشياء، ونسميه حيا؛ لأننا لم نشهد قط فاعلا غير حي»[١٤٦].

ثم يستطرد في ذلك فيقول:« إذا سأل أحد قائلا: ما هو؟ فنقول: الأول والآخر، الظاهر والباطن، الذي لا بداية له ولا نهاية، ولا حد ولا نهاية. هو الحي الذي لا يعيش بالحياة، ولا يبقى حيا بالتغذية؛ هو الحكيم الذي لا يجهل أبدا، ولا يصبح حكيمًا بالتعلم، هو السميع البصير، الذي لا يسمع بالأعضاء السمعية، ولا يبصر عن طريق عضلات العين المركبة؛ هو الكريم في أفعاله والعادل في حكمه. نصفه بهذه الصفات وأمثالها، وهي الصفات التي أطلقها على نفسه»[١٤٧]. يتبين عند تحليل نصوص المقمص السابقة، والمتعلقة بالله وصفاته، ما يلي: [١٤٨]

(١)–أنّ الله واحد، له الوحدة بالذات، وأنّ وحدته ليستْ هي وحدة الجنس ولا النوع، ولا العدد، ولا المركب، فليست هناك ذات مشابهة لذاته. وعند قولنا: إنّ الله حي فهذا لا يعني أنّ حياته تختلفُ عن ذاته، وإنما تعني أنه حي بحياة هي هي ذاته. ولا شك أنّ هذه العبارة تذكرنا بعبارة المعتزلة[١٤٩] أنّ الله حي لا

بحياة.

لذا يقول المقمص منزهًا ذات الله عن كلّ شبه بالمحدثات: «فهل يجوز أنْ نقول: إنّ الله واحد في البساطة (العدد)، أي إنه واحد لا تنوع في ذاته مطلقًا...إنه واحد في الجوهر والفعل أي ليس كمثله في ذاته ولا مثله في فعله. **وهذان الاحتمالان صحيحان:** إنّ الله واحد في عدم تنوع ذاته، وواحد في عدم وجود من هو كفؤ له في ذاته، وواحد في عدم وجود من هو ند له أو نظير له في فعله»(١٥٠).

(٢)–أنّ الله لم يكتسب أيّ من كمالاته بعد أن كان مجردًا منها، وأنّ هذه الصفات لا تحدد تنوعًا في ذاته، ولكنّ المقصود بها هو نفي النقائص عنه ونفي الكثرة بكل أنواعها.

(٣)– كان المقمص شديد الاهتمام باتجاه اللاهوت السلبي حتى أنه نسب قولا لأرسطو مفاده: عندما نتحدث عن الله تعالى، فإنّ الصفات السالبة تكون أصح من الصفات الموجبة. ويحتمل أنّ هذا التأويل السالب للصفات الإلهية، كان نتيجة مباشرة لتأثره بمتكلمي الإسلام؛ فقد ذهب **هاري. ولفسون** إلى أنّ «النجار وضرار أول مَنْ أدخلا التأويل السالب للصفات الثابتة في الفلسفة العربية»(١٥١).

ثم أصبح هذا التأويل موضوعًا للجدل بين متكلمي المعتزلة، وخاصة العلاف والنظام، اللذين أفادا منهما المقمصُ عندما لاحظ أنّ صيغتيهما حول الصفات تعود إلى خلاف لفظي فقط، فقال: «بينما تختلف الصيغتان لفظا، لا تختلفان معنى »(١٥٢). وهذا الرأي نفسه ذكره الخياط المعتزلي، الذي كان معاصرًا للمقمص.

(٤)– يبدو أنّ داود المقمص **يشبه –أو بمعنى أدق يتطابق تمام المطابقة مع– الكندي** في كلامه عن الواحد الحق؛ « لا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا خاصة...ولا يقبل التكثير، ولا هو المركب...فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا

ذو كمية، ولا ذو كيفية»[١٥٣].

(٥)- كتابه الرئيس "عشرون مقالة" يظهر فيه «شرح العقيدة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالطريقة السلبية لشرح الصفات الإلهية؛ لأنه كان نصيرًا قويا للطابع المطلق للوحدة (الوحدانية) الإلهية»[١٥٤]. كما أنّ العالم بعناصره المترابطة يشير إلى وجود خالق واحد، وإذا كان الله قد وضع في العالم دلائل على أنّ غيره هو خالقه، فإنّ هذا دليل خداع، والحكيم لا يخدع ولا ينسب إليه ذلك[١٥٥]، كذلك فإنّ خالق العالم لا يشبه العالم؛ ومن ثم نجده ينكر فكرة وجود إلهين خالقين ردا على الثنوية.

٣. لماذا خلقنا الله تعالى؟

انتقل داود المقمص إلى بحث سؤال طرحه على النحو التالي: لماذا خلقنا الله تعالى؟ وخطط للإجابة عنه من خلال **أربعة احتمالات، زيف ثلاثة منها، ثم ادعى حقيقة واحد منها؛ طبقًا لمنهجه العقلي القائم على السبر والتقسيم،** فيقول: «لا نستطيع أنْ نقولَ: إنّ خلقه لنا كان شرا ولا خيرا؛ لأنّ العقل يخبرنا أنّ الحكيم لا يفعل عبثًا، ولأنه لا يفعل عبثًا، فلابد أن تكون أفعاله إما خيرا أو شرا. ولا يجوز أن نقول: إنّ خلقه لنا كان خبيثا لا طيبا؛ لأنّ الإحسان صفة الحكيم، والإيذاء صفة الجاهل، والله عز وجل ليس بجاهل؛ ولذا لم يكن خلقه لنا خبيثا. ولا يجوز أنْ نقول: إنه خلقنا خيرا وشرا؛ لأنّ من صفاته الحكيمة أنه خير، وليس من صفاته الشر، إذا لم يخلقنا شرا مع إحسانه في خلقنا، **بل خلقنا خيرا فقط**»[١٥٦]. يظهر من هذا النص ما ينهجه المقمص في رفضه الاحتمالات الثلاثة من تعليل ذي صبغة اعتزالية واضحة، وأنّ الحق فقط في الاحتمال الرابع؛ وهو اعتقاده بقول القائلين بأنّ الله خلقنا خيرا لا شرا.

ثانيا-العالم:

ذهب داود المقمص في الفصل السابع من كتابه "عشرون مقالة" إلى أنّ العالم المخلوق يستلزم وجود خالق، وهذا العالم لا يمكن أن يخلق نفسه، ولا يمكن أن يكون مخلوقًا من مادة أولية "الهيولى"، فالله بوصفه أزليا خلق العالم

من العدم (من لا شيء). وهنا تبدو مناقشته لصفة الخلق –باعتبارها صفة جوهرية لكلّ شيء بما في ذلك كل جوهر باستثناء "الله تعالى"– موجهة ضد أصحاب الهيولي.

ثم حاول المقمص إثبات أنّ العالم موجود في الحقيقة؛ لذا بدأ في بيان ماهيته؛ وأنه يتألف من جواهر وأعراض؛ فيقول عند مناقشة المخالفين له: «إنّ الزعم بأنّ العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا، يعادل الزعم بأنّ العالم غير موجود في الحقيقة، ويمكن دحض الادعاء الأول بالطرق نفسها التي يُدحض بها الادعاء الأخير. وفي الحقيقة، هناك عدد قليل جدًا ممن يزعمون بأنّ العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا»(١٥٧).

ثم أخذ يناقش هذه المسألة مناقشة عقلية بوساطة **منهج السبر والتقسيم**، فحصرها في أربعة احتمالات، وذلك على النحو التالي:

١. الاحتمال الأول– العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا:

شرع داود المقمص في مناظرة مَنْ يقول بأنّ العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا، عن طريق سؤاله قائلا: «هل تعترف بأنك جسم وكائن حي، له طول وعرض وعمق؟ فإنْ أنكر ذلك، فهو ينكر جهلا متعمدًا... وإنْ اعترف بأنه جسم وكائن حي، له طول وعرض وعمق، يُسأل: هل تعترف بأنك إما مريض أو معافى، عالم أو جاهل، تعمل الصواب أو تعمل الخطأ؟ فإن أنكر ذلك، فإنه يقع أيضًا في فئة من يصرون على جهلهم. وإن اعترف بذلك، فإنه يعترف ضمنيًا بوجود الجواهر والأعراض؛ لأنّ جسده بالنسبة لنا جوهر، ومرضه وصحته بالنسبة لنا أعراض. وينبغي أن يكفي هذا في المناظرة مع مَنْ يقول بأنّ العالم ليس جوهرًا ولا عرضًا»(١٥٨).

٢. الاحتمال الثاني– العالم عرض ليس في جوهر:

نظر داود المقمص في مقالة القائل بأنّ العالم عرض ليس في جوهر، ثم بدأ يتساءل عن مقصوده من لفظ العرض، «فإن كان يفهم مصطلح العرض

كما نفهمه، فإنه يقصد بذلك أنه لا يمكن أن يكون قائمًا بذاته، ويجب أن يكون متوقفًا على شيء آخر؛ بحيث إذا قال إن العالم عرض ليس في جوهر، **فإنه يدعي شيئًا هو نفسه يعلم أنه عبث، ويقول شيئًا يتعارض مع العقل المشترك**، وإن لم يكن يفهم العرض كما نفهمه، ولم يدع أنه يفتقر إلى جوهر ليكون فيه؛ إذا ادعى أنه قائم بذاته ومستقل عن أي شيء آخر؛ فإن هذا يعادل الزعم بأن العالم جوهر مستقل بلا عرض فيه. والفرق ليس إلا اصطلاحيًا، أي أنّ أحدهما يشير إلى العالم بالعرض، والآخر يشير إليه بالجوهر. ولكن من حيث المعنى، فإن الادعاءات متطابقة، أي أن العالم قائم بذاته وغير متوقف على أي شيء آخر. والفرق الوحيد–كما قلنا– هو في المصطلحات»(١٥٩).

٣. الاحتمال الثالث– العالم جوهر بدون عرض:

ثم أخذ المقمص في مناقشة الذين قالوا بأنّ العالم جوهر بلا أعراض، فيقول: «إن الناس يستخدمون في كلامهم اليومي لفظي "العرض" و"المرض" بشكل متعارف عليه. فربما يقولون: "ما هذا العرض؟" أو "ما العرض الذي أصابك؟" أو "ما المرض الذي أصابك؟" وقد يقال: "هذا المرض هو حمى وصداع" أو "أصيب بالمغص والإسهال"... ومن ثم فإن العامة والخاصة، المتعلمين وغير المتعلمين، يسمون جميع الأشياء من هذا النوع "أعراضا" أو "أمراضا"، مع العلم أن هذه أشياء تطرأ على الكائن الحي، وأنها حالات مؤقتة تحدث فيه، وليست أجزاء أو أعضاء منه. ولا تشكل جوهرًا فيه، ولا هي بطبيعتها تمثل جزءا أصليا أو فطريا فيه»(١٦٠).

بالإضافة إلى ذلك، نراهم جميعًا ينادون بالدعاء والرجاء إلى الأطباء أو إلى أي شخص يعتقدون أنه قد يجد علاجًا لما أصابهم. ويخبرون كل من يلجأون إليه بما يشعرون به، ويشكون إليه مما يعانون منه، ويعطونه الأموال ويقدمون له الهدايا؛ أملا في إزالة المصائب التي حلت بهم والأمراض التي أصيبوا بها. وإذا كان هذا الخبير ماهرًا ذا بصيرة حقيقية، وكان المريضُ يتمتع بطباع قوية وقدرة على تحمل المعاناة، ومطيعًا، فإن الخبير يستطيع شفاءه،

وإزالة العرض أو المرض، بحيث يعود الكائن الحي إلى صحته بعد مرضه، ويصبح الجسم لائقًا مرة أخرى(١٦١).

كذلك، نجد أنّ الناس والحيوانات يفهمون بطبيعتهم مجموعة الأشياء التي تخدم مصالحهم، ولا يدخرون جهدًا في حماية أنفسهم من الإصابة بما قد يؤذيهم. فترى الرضيع يكره الروث وينفر منه بشدة، وإذا قُربت منه النار، فإنه يصرخ ويبكي بسببها. ونرى الوحوش تتجنب الحفر؛ لئلا تسقط فيها، والنار؛ لئلا تحترق منها، والحيوانات المفترسة؛ لئلا تقتلها. والإنسان يحذر من لسعات العقرب ولدغات الأفعى؛ لأنهم جميعًا يعرفون ويحسّون بطبيعتهم- أن هذه أمور تجلب بلا شك أعراضا غير سارة وكوارث قاتلة. وأخيرًا، فإن جميع الحيوانات تحسّ بطبيعتها بما يسبب لها اللذة، وتسعى إليه، كما تحسّ بطبيعتها بما يسبب لها الألم، فتبتعد عنه. وجميعها تريد بطبيعتها أن يبقى تركيبها، وأجزاء جوهرها وأطراف جسدها كما هي؛ لأن هذا هو تركيبها الفطري، وطبيعتها الأصلية الأولى، وتركيبها الفطري. وهكذا، أوضحنا أنّ الأعراض موجودة، لا تنفك عن الجواهر، وأن وجود الأمراض، إلى جانب الكائنات الحية، مفهوم ومعروف(١٦٢).

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ النظر في الطريقة التي يبذل بها الناس جهودهم في مهنة ما، والتي يمارسونها لكسب العيش، يستلزم تأكيد وجود الأعراض، فنرى الخياط يتلقى الأجر مقابل قطع الثوب، وتجميعه وخياطته، ولا ينتمي هذا بأيّ حال من الأحوال إلى جوهر الثوب. وينطبق الشيء ذاته على من يهدم أو يبني، وعلى جميع المهارات الفنية الأخرى، مهما كانت، سواء أكانت بسيطة أم نبيلة، خشنة أم دقيقة، والتي يمكن تعلمها وتُعطى عليها الأجور والمكافآت، سواء أكانت كثيرة أم قليلة. فكل هذه الأشياء لا تنتمي إلى جوهر المواد المستخدمة، ولا إلى طبيعة الكائنات الحية الموصوفة، ولا إلى المبدأ الحاكم للأجسام التي يتم تقسيمها أو دمجها، (بل هي أعراض)(١٦٣).

يتبين من العرض السابق ما يلي:

(١)- أنّ داود المقمص يرفض الاحتمالات الثلاثة السابقة، ثم ينتهي إلى رأي صحيح؛ **(الرأي الرابع)** هو **أنّ العالم يتألف من جواهر وأعراض.** أو بحسب تعبيره هو:« **نقوم ببناء حججنا عن طريق دحض تلك الاحتمالات التي أعلنا بطلانها، وتأكيد الاحتمال الذي أعلنا صحته»**[١٦٤].

(٢)- أنه يستند في تقريره إلى أمور حاكمة أو ضابطة منها: العقل، والواقع المشاهد، وما يلاحظه من أعراض طارئة في الطبيعة، وأخيرًا، ما يلاحظه من تفاوت الخاصة والعامة، المتعلمين وغيرهم تجاه صفات الأشياء المختلفة: ألوانها وأذواقها وأصواتها.

(٣)- يكشف هذا التناول عن مدى انشغال المقمص بمسألة الأعراض ووجودها، ومناهضته لمن أنكرها.

ثالثا- النبوة:

جادل داود المقمص في الفصل الثالث عشر من كتابه "عشرون مقالة" البراهمة، الذين يرفضون النبوة. ويهمنا في هذا الصدد أن نذكر كثرة النقود الموجهة ضد البراهمة في الفكر الكلامي الإسلامي وبخاصة في النصوص المتأخرة، ومعظمها يعود إلى القرن العاشر. لذا تعد محاولة المقمص **من أقدم المحاولات** في هذا الموضوع[١٦٥]، لكننا -حسب الشذرات التي وردتْ في هذا الفصل- لم نستطع تحديد المصدر الذي اعتمده في مناهضة البراهمة.

فلم تر طائفة البراهمة ضرورة للنبوة رغم إقرارها بالصانع، بل جعلت العقل بديلا عنها بوصفه معيارًا للحكم، إذ الأصل والمعيار هو العقل، وغيره يُعرض عليه، فإن وافقه قُبل، وإن خالفه لم يُقبل. كما ينسب المقمص إلى البراهمة فكرة أنّ البعثة النبوية تتعارض مع العدالة الإلهية.

لكن من جهته يرى المقمص ضرورة النبوة منطقيا وأخلاقيا، ففي الفصل الخامس عشر، يحاول أنْ يبين أنّ إرسال الأنبياء -عليهم السلام- ليس فقط صحيحًا منطقيا، بل إنه **ضرورة أخلاقية،** فالله تعالى الذي خلق النفس البشرية

أدخل فيها قوى مختلفة، بحيث تسمح هذه القوى المختلفة للإنسان بالاختيار بين الخير والشر، وهو الاختيار الذي تقتضيه عدالة الله. إنّ معرفة الخير والشر والصواب والخطأ هي معرفة فطرية، وعلى الرغم من اختلاف اللغة والكتابة، فإنّ جميع البشر يشتركون في مدونة أخلاقية للسلوك، ونظام داخلي من الأوامر والنواهي. وبما أنّ الله يعرف ضعف الإنسان، فإنّ عدالته لا تسمح له بالتخلي عن النفس البشرية لأهواء طبيعتها، بل ينبغي أن يرشدها ويوجهها بالأوامر والنواهي، وهكذا يتم تصوير الوحي النبوي المكون من الوصايا الإلهية، على أنه نظام تعليمي لمصلحة النفس(١٦٦).

وبعد إثبات صحة النبوة، يسعى المقمص إلى إظهار التفوق النبوي لليهودية؛ لذا يسرد – من أجل تحقيق هذا الغرض– الشروط اللازمة التي يجب أنْ تلبيها الأحاديث المتعلقة بالنبي الحقيقي حتى تكونَ مقبولة، ثم يوضح أنّ هذه الأحاديث المتعلقة بموسى –عليه السلام– تلبي هذه الشروط. وتتعلق هذه الشروط بالأمور التالية:(١٦٧)

(أ)– **محتوى النبوة:** يجب أنْ تكون النبوة مقبولة منطقيا وأخلاقيا ومنسجمة مع خبرتنا الحسية.

(ب)– **الطريقة التي يتم بها نقلها إلى الأجيال اللاحقة:** يجب أنْ تعتمد على عدة تقاليد بلغات مختلفة، وينبغي أنْ تتقبلها الأمة بالإجماع، ويجب تسجيلها في الكتب المقدسة (العهد القديم).

(ج)– **المعجزات التي قام بها النبي:** ينبغي أنْ تؤدى أمام جمهور كبير، وأن تكون ناقضة للعادة، وأن تكون تحديا أو تتضمن انتصارًا لأتباع النبي. وهذه الشروط تذكرنا بما **قرره المتكلمون** من فروق بين المعجزة والكرامة. فالكرامة هي ما يخص الرب به من إكرام أوليائه بأن يخرق العادة بها، وتفارق المعجزة في التحدي؛ لأنّ الولي لا يتحدى، والنبي يتحدى. والكرامة –أيضًا– لا تشترط كما تشترط في المعجزة بأن تكون مقارنة لدعوى النبي، وأن تكون حسب ما يدعيها، لأنّ الدعوى لا تصح في حقّ الولي؛ لأنّ من حقه الكتمان فيما يخص

به من الكرامة، والنبي يلزمه الإعلام والإظهار[١٦٨].

رابعًا- الجبر والاختيار:

فضل داود بن مروان المقمص الاعتماد على المنطق العقلي وحده فيما يتعلق بالإنسان وأفعاله؛ فانطلق يدحض آراء المجبرة، ويدعو إلى تأسيس مذهبه في العدل. وقد جاء ترتيبه لهذا الموضوع مُفتنا إلى أربع قضايا رئيسة، هي:

(أ)- خلقنا الله لمصلحتنا الخاصة؛ ومن ثم فهو لن يسيء معاملتنا، وسيسمح لنا بحرية التصرف.

(ب)- إنّ الطريقة التي خلقنا بها تسمح لنا بأن نستحق بعضًا من هذه المنفعة، بسبب حريتنا في التصرف.

(ج)- التصرف بحرية يعني التصرف باختيار وتعمد، كما يفعل البشر فقط.

(د)- قد تكون أفعالنا جيدة أو سيئة من الناحية الأخلاقية أو ليس لها آثار أخلاقية. إنّ قدرتنا الفطرية على التمييز بين الخير والشر تسمح لنا بتنفيذ أمر الله والحصول على ثوابه.

ثم ينتقل المقمص للتفرقة بين الفعل الإجباري والفعل الحر، فكل كائن حي «يتصرف انطلاقا من الإكراه والإجبار، وفقًا لطبيعته الفطرية وتصرفه الطبيعي. ونحن وحدنا من نستطيع أن نتصرف انطلاقا من الاختيار والتفضيل[١٦٩]، وليس انطلاقا فحسب من الإكراه ووفقا لطبيعتنا»[١٧٠]. لذا يتساءل المقمص: هل كل فاعل قادر على التأني والتدبر والتمييز أم أنّ بعض الفاعلين قادرون على التأني والتدبر والتمييز؟ يقول -مستشهدًا من الواقع بأمثلة كما في قوله :«ليس في احتراق النار تدبر ولا تفكير ولا تمييز، وأما دودة القز التي تصنع الحرير، والنحلة التي تصنع العسل، فلهما تمييز طبيعي، وليس لهما تمييز قصدي ولا تدبر»[١٧١]. وهذه الأفعال الموجودة في الحشرات (دودة القز والنحلة)، لا تنسجم مع ما يقتضيه التأني والتدبر من العلم والبحث عن

اليقين وإزالة الشكوك والخداع.

وبناءً على هذا، فإنّ القصد والتدبير والتمييز والتأمل العقلي إنما هو خاص بالإنسان وحده، فهو القادر على فعل الشيء وضده، وعلى الاختيار أو الامتناع أو فعل شيء آخر بدلا منه، وهو يختلف بهذا عن الملائكة أيضًا؛ لأنّ الإنسان فقط هو الذي يملك حق الاختيار(١٧٢).

ثم يفرد المقمص حديثًا مُفصلا عن **الجبرية**، فيصفهم بأنهم خصومه، الذين زعموا «أنّ الله خلق بعض الناس للجنة وآخرين للنار، دون ارتكابهم لخطيئة سابقة أو فعل يجعل ذلك ضروريا... وهو ما يدل على جهلهم بما فيه الكفاية»(١٧٣)، وتعليل ذلك أنهم ينسبون للحكيم تعالى إيقاع العقاب غير المستحق، وهو غني عن ذلك.

وبعد ذلك يشرع في معارضتهم من خلال طرح الأسئلة عليهم، فيقول: «ولا حاجة بنا هنا إلى معارضة هؤلاء الناس، إلا بطرح ثلاثة أسئلة عليهم»(١٧٤).

أما **تقييمُ الأفعال البشرية**، فقد ذهب المقمص إلى أنّ هناك خمسة احتمالات فيما يتعلق بأفعالنا؛ لذا حاول تأملَ هذا التقييم من خلال طرح الأسئلة التالية: هل كل أفعالنا خير؟ أم كلها شر؟ أم هل بعضها خير وبعضها شر؟ أم كل أفعالنا لا خير فيها ولا شر؟ وهل بعض أفعالنا خير وبعضها شر، وبعضها ليس خيرا ولا شرا؟ ثم يقول: «إذا قال أحدٌ أنّ أعمالنا كلها ليستْ خيرا ولا شرا، قلنا: كيف لا تكون خيرا ولا شرا، ونحن البشر جميعًا نحمد من أحسن ونلوم من أساء، بل إننا في أنفسنا نكره من أساء، ونحب من أحسن، ونجد في أنفسنا وفطرتنا ذلك المعنى»(١٧٥).

خامسًا–النفس الإنسانية:

إنّ معرفة الإنسان نفسه، والبحث في الإنسان وطبيعته ومصيره خاصة، يهم التصور الفلسفي نظرًا «لتقاطع الأسئلة المطروحة في التقليد الكلامي والتقليد الفلسفي»(١٧٦). وقد أصر داود المقمص –في مناقشته للصفات الإلهية–

على أنّ صفة "الحي" تنطبق على الله تعالى، ولا تحمل هذه الصفة معنى بشريا. ولدعم هذا الرأي، فقد ذهب إلى أنّ الروح كائن حي آخر غير جسدي. ويقول بلا مادية الروح، ويقبلها كحقيقة ثابتة، وتقديم النفس كحياة غير مادية. أما صفات الروح مثل العقل، يتم تقديمه أيضًا على أنه "روحي"، وهذا يعني أن العلاقات بين النفس وصفاتها تختلف عن تلك المتعلقة بها بين الجسد وصفاته: فالجسد يحتاج إلى الحياة ليعيش، بينما النفس العاقلة حية بجوهرها، ولا تحتاج إلى شيء إضافي(١٧٧).

يستدل المقمص بأدلة عقلية على وجود النفس عن طريق **دليل الوعي (الشعور أو الاستبطان الداخلي)**؛ ووفقا لرأيه فإنّ الوعي يؤكد أنني موجود. ورغم أنّ الإنسان ربما يكون شاكا وغير متأكد من كثير من الأشياء الأخرى، فإنه –على الأقل– أكثر ثقة في وجوده. فيقول: «دعوى مَنْ يقول: العالم غير موجود باطلة، بسبب إدراكنا الوجداني لوجود العالم، وأيضًا **بسبب إدراكنا الوجداني لوجود أنفسنا**»(١٧٨).

أما قوى النفس لدى المقمص فهي ثلاث قوى: العاقلة والشهوانية والغضبية، ومن خلال هذه القوى الثلاث تقوم النفسُ بجميع أعمالها سواء أكانت صالحة أم قبيحة(١٧٩).

وفي قضية المعاد وتحقق السعادات، يبين المقمص معنى الثواب الذي سيمنحه الله مكافأة للأبرار على أعمالهم الصالحة، والعقاب الذي سينزله بالأشرار جزاء على شرورهم، ثم نجده يوضح اختلاف الآراء حول الثواب والعقاب، هل هما جسديان أم روحيان أم هما معًا ؟ فيقول: «الإنسان مركب من جسد وروح، وبتعاونهما في أي عمل يستحق الثواب على العمل الصالح، والعقاب على العمل القبيح، ومن هنا نقول: **إنّ الثواب والعقاب جسديان وروحانيان**»(١٨٠). وهكذا تكون مكافأة النفس في الآخرة إما بالسعادة الأبدية أو بالحزن الأبدي.

-خاتمة البحث:

هدفَ البحثُ إلى التعرف على شخصية داود بن مروان المُقمص، التي تنتمي إلى الجيل المبكر في تاريخ الفلسفة اليهودية العربية وطور تشكلها العقلاني إبان القرن التاسع الميلادي، ومدى صلة هذه الحركة الفلسفية بتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ بوصفه صاحب أقدم الأعمال الجدلية اليهودية المناهضة للمسيحية والبوذية والمانوية وغيرها، وامتداد أثره في تشكيل اللاهوت اليهودي، وبخاصة على الجيل الثاني مثل: الربي سعديا الفيومي والقرائي القرقساني. أما أهم النتائج التي توصلتُ إليها، فهي على النحو التالي:

١. كان داود المقمص يستخدم نمطين من أنماط القسمة العقلية، أولهما هو **الحصر والإبطال**؛ عن طريق جعله منهجًا من مناهج النقض والهدم لآراء الآخر جملة لا يستثني منها شيئًا، وثانيهما هو **السبر والتقسيم**؛ بوصفه منهجًا من مناهج الإثبات، فكان يقدم عددًا من الاحتمالات ثم ينقضها عدا احتمال واحد (هو الأخير من هذه الاحتمالات) يكون هو الحقّ (حسب تعبيره) والمعبر عن وجهة نظره وما يرتضيه.
٢. رغم مناهضة داود المقمص الجدلية ضد المعتقدات المسيحية (خاصة التثليث وبنوة المسيح)، وإفراده مؤلفات للرد عليها من طريق القياس، فإنّ لها أثرًا ملحوظًا في لاهوته؛ وهذا الأثر مرده إلى عاملين، أحدهما أنه اعتنق المسيحية واطلع على أسرارها، فكان ذا خبرة جيدة بها، وثانيهما أنه درس الفلسفة في نصيبين على يد أستاذ مسيحي، لدرجة أنّ القرائي القرقساني وصف هذا الأستاذ المسيحي بأنه "فيلسوف كامل"، ويهمنا أنْ نذكر في السياق ذاته أنّ بعض النصوص التي وصلتْ حول تفسيره لأيام الخلق الستة، هي أشبه بالأدبيات التي كانت شائعة في العالم المسيحي.
٣. أفسح داود المقمص مجالا كبيرًا لقضية الصفات الإلهية؛ لكونها تمثل في رأيه ردًّا مباشرًا على قضية التثليث لدى المسيحيين، فصفات الله تعالى ما هي إلا ذاته، ولا يوجد أيّ منها خارج ذاته. وقد لوحظ أنه ينكر الصفات

متابعًا المعتزلة؛ هروبًا أو تجنبا للاعتقاد بالأقانيم.

٤. وظف داود بن مروان المقمص مفاهيم وتقنيات مستمدة من البيئة الإسلامية، فأفكار المقمص تشبه ما عند الكندي، مثل: طريقته في تناول المطالب العلمية الأربعة (الأسئلة العقلية الأربعة)، وتطبيقه القسمة العقلية من خلال منهج السبر والتقسيم، وتعريفه بعض المفهومات والمعاني (الأزلي والواحد نموذجًا)، وما يتعلق بالمقولات. وهذا التشابه لم يمنع الاختلاف بينهما كما في مسألة النفس الإنسانية؛ لكون الكندي يمتاز بالطابع الفلسفي القوي، وشخصيته المميزة وروحه الخاصة.

٥. اطلع داود المقمص على صيغتي أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام حول الصفات الإلهية، وأبدى ملاحظة تجاه ذلك، بأنّ هاتين الصيغتين لا تختلفان معنى، وإنما تختلفان لفظا، وهذا الرأي ذاته موجود لدى الخياط المعتزلي الذي كان معاصرًا للمقمص؛ إذ كان يرى لا فرق بين صيغتي العلاف والنظام، والفرق بينهما لفظي فقط.

٦. لم تكن آراء داود المقمص خلوًا من نزعة النقد، فقد مارس النقد على مستويات مختلفة، بعضها يخص الاتجاه الكلامي، مثل: نقد الجبرية، وبعضها موجه نحو الثنوية والبراهمة.

٧. كانت مؤلفات داود المقمص مصدرًا مباشرًا لمفكري اليهود اللاحقين، وبخاصة القرائي يعقوب القرقساني، الذي اطلع على كتاب "الضراءة" للمقمص، وهذا الكتاب دفعه لتعديل رأيه بشأن تاريخ وجود فرقة القرعية؛ هل حدثت بعد يسوع وبعد النصرانية أم أنّ القرعية كانت قبل النصرانية؟

الهوامش:

)1(Sarah Stroumsa, Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy: A Hitherto Lost Fragment of al-Muqammas's Twenty Chapters, Ginzei Qedem 3 (2007), p:137.

(٢) انظر: كروث إيرناندیث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة: عبد العال صالح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، العدد (١٣٢٢)، المجلد الأول، ص٢٠٦.

(٣) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١م، ص٢٠١.

(٤) انظر: عباس العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت، ص٩٥.

(٥) انظر: د. أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٢٧.

(٦) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p: 137

(٧) في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور (ت: ١٥٨هـ-٧٧٥م)، أقام عنان بن داود البغدادي (٧١٥-٧٩٥م) أحد أعلام مدرسة بابل مذهبًا جديدًا، أُطلق عليه لفظ القرائين، نسبة إلى المقرا، وهو مذهب يختلف عن مذهب الجمهور من الربانيين، إذ يعد هؤلاء الربانيون التلمود توراة ثانية، مع عدم اعتبار القرائين له إلا ما وافق منه. وبناء على ذلك، تختلف هاتان الفرقتان في مسألة الاجتهاد وغيرها من القضايا الدينية. وباختصار: فإنّ القرائين هم أتباع اليهودية التوراتية مقابل اليهودية التلمودية أو الحاخامية. [انظر: إلياهو بشياصي، شعار الخضر في الأحكام الشرعية الإسرائيلية للقرائين، تعريب وشرح: مراد فرج، مصر: مطبعة الرغائب، ١٩١٧م، مقدمة المعرب: ص١- ٣. د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م ، المجلد الخامس، ٣/٣٣٠].

(٨) سيتضح هذا الملمح العقلي في المبحث الخاص بمنهج المقمص في محاججة الآخر، وأيضا في مدى اتساقه مع المعتزلة في مسائل الثواب والعقاب والجبر والاختيار، وغيرها.

(٩) انطلقتُ من فرضية أنه بإمكاننا مقايسة آراء الكندي وأفكاره– وهو أقرب روحًا إلى المعتزلة– بآراء داود بن مروان المقمص، فلا يخلو كتاب "عشرون مقالة" من أفكار تشبه ما عند الكندي. وسأحاول –خلال هذا البحث– التحققَ من صدق هذه الفرضية.

(١٠) د. مصطفى النشار، تقديم كتاب علم الكلام اليهودي(سعيد بن يوسف الفيومي)، يحيى ذكري، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٥م، ص١٣.

(١١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تقديم كتاب موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، إسرائيل ولفنسون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط١، ١٩٣٦م، المقدمة: صفحة (و).

(١٢) هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م، مج١، ص١٤٧.

(١٣) هو مستشرق فرنسي يهودي، تخرج في مدرسة اللغات الشرقية والسوربون وعين أستاذا في المعهد الديني، وترأس القسم الشرقي في معهد أبحاث تاريخ النصوص، ومن مؤلفاته: (المدخل إلى التفكير اليهودي في القرون الوسطى)، (مذهب يحيى بن فاقوذا)، (يهودا بن نسيم بن مقلة الفيلسوف اليهودي المراكشي). [انظر: د. نزار أباظة، محمد رياض المالح، إتمام الأعلام، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٩م، ص٦٩].

(١٤) انظر: القرقساني، الأنوار والمراقب، تحقيق: حسين عبد البديع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٩م، ج١، ص٨٥.

(١٥) من المحتمل أن يكونَ هو أبو معن شبيب بن شيبة البصري الذي كان من أصحاب عمرو بن عبيد. لكن الظاهر أنه هو محمد بن شبيب، من الطبقة السابعة، الذي كان له مجلس يجتمع إليه أهل الكلام. [انظر: طبقات المعتزلة، ص٢٣٨، ص٢٤٨–٢٥٠، ص٢٧٩].

)16(see: Sarah Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: (‘Ishrūn Maqāla), BRILL, 1989, p:15. Sarah Stroumsa, From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis, JSAI 27 (2002), p:375.

(١٧) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه: عبد الله إسماعيل الصاوي، مصر: مكتبة الشروق الإسلامية، ١٩٣٨م، ص٩٩.

(١٨) انظر: فلسفة المتكلمين، ج١، ص١٥٩.

(١٩) أرجح أنّ نشاط داود المقمص كان إبان القرن التاسع الميلادي وليس القرن العاشر حسب ما هو مذكور أعلاه، وهذا معناه لا يتجاوز امتداد حياته الثلث الأخير من القرن التاسع الميلادي تقريبا (٨٨٠م).

(٢٠) هو أستاذ عراقي، عرف بأبحاثه المتخصصة عن الفرق اليهودية وتاريخها وعقائدها، مثل: فرقة الدونمه، اليهود الحسيديم، واهتم بدراسة قضايا وشخصيات يهودية. كذلك، لم يهمل جانبًا مهمًا في هذا الإطار؛ وهو تاريخ الحركة النسوية اليهودية.

(٢١) هو أيضا دانيال الدامغاني، كان عالما قويا في الكتاب واللغة، وقد أفرد له القرقساني مقالة يحكي فيها آراءه، التي من أهمها: إنكاره للنظر في المعقول، ورفضه لمفهوم الملائكة حسب ما يؤيده آل إسرائيل، بالإضافة إلى مناصبته العداء للعنانية في فترات من حياته. [انظر تفاصيل ذلك: الأنوار والمراقب، ج١، ص٣٢. وقارن: ص١٠٢].

(٢٢) انظر: د. جعفر هادي حسن، تاريخ القرائين اليهود منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، بيروت: العارف للمطبوعات، ط٢، ٢٠١٤م، ص١٥٠-١٥٦.

(23) see: Sklare, Muʻtazili Trends In Jewish Theology - A Brief Survey , ,(İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz 2017), p: 152.

(٢٤) الأنوار والمراقب، ج١، ص٨٥.

(٢٥) السابق، ج١، ص٨٨.

(26)Twenty Chapters, p: 222.

(27)Haggai Ben-Shammai, Kalam in medieval Jewish philosophy, in a book "History of Jewish Philosophy", Edited By Daniel Frank, Oliver Leaman, routledge, New York, 1997, p:124.

(28)Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters, p:15-16.

(٢٩) يعلل د. عبد المنعم الحفني انتقاله لليهودية مرة أخرى بسبب قراءاته في التوحيد الإسلامي. وهو تعليل –كما يبدو لي– ضعيف للغاية. [انظر: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٨٠م، ص٢٢٢].

(٣٠) انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج١، ص١٥١.

(31)Stroumsa, From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis, p:375.

(32)Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 16.

(33)Ibid, p: 19.

(٣٤) الأنوار والمراقب، ص٨٥.

(٣٥) مثل: شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، وتفسير التوراة لصموئيل بن حفني.

(٣٦) يمكن مقارنة ذلك، بالبحث الذي أفرده الباحث المعاصر ديفيد اسكلر David Sklare، بعنوان" نصوص يهودية عربية من القرن التاسع تتضمن أسئلة وأجوبة حول الكتاب المقدس ". see: Ninth-Century Judeo-Arabic Texts of Biblical Questionsand Answers, p:104 .

(37) see: Sklare, Mu'tazili Trends In Jewish Theology, p: 152.

(38) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 151.

(٣٩) يقول داود بن مروان المقمص: «**وقد أتينا على نقد هذا المعنى على المسيحية في كتابنا الذي أفردناه عليهم من طريق القياس**». [Twenty Chapters: p: 158.].

(٤٠) في الفصل الثاني عشر وما بعده من كتابه "عشرون مقالة"، يمكن إثبات أنّ بعض صيغه وحججه تحمل آثار المناقشات المناهضة للثنوية.

(41)Twenty Chapters: p: 172.

(42) Ibid, p: 20.

(٤٣) وصلتْ إلينا مؤلفات كثيرة تحمل ردود المعتزلة على النصارى في القرن التاسع الميلادي، مثل: القاسم الرسي، الذي كان من دعائم المدرسة الكلامية الزيدية المتأثرة بالاعتزال إلى حد بعيد، ويعقوب الكندي، الذي وصلتنا مقتطفات من مقالته أثبتها يحيى بن عدي، والجاحظ، والناشيء الأكبر صاحب الكتاب الأوسط في المقالات.[ينظر تفاصيل ذلك: د. عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع (العاشر)، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٦٦-١٧٢].

(44)Twenty Chapters, p: 244.

(٤٥) وردتْ أكثر من إشارة في ثنايا كتابه "عشرون مقالة" تؤكد عنايته بمسألة **الأعراض**، أهمها؛ أنه يذكر أنه ناقش الأعراض في الكتاب الذي عرض فيه المذاهب "**العقائد**" المختلفة للفحص المنطقي، وأنه بذل –حسب زعمه– جهدًا في إيضاح إثبات الأعراض من خلال تشبيهات منطقية كثيرة، أرغمتْ خصمه على الاعتراف بصحة الرأي الذي يؤكد وجودها. see: Twenty Chapters, p :84.

(46) see: Twenty Chapters: p: 94-95.

(٤٧) الأنوار والمراقب، ج١، ص٨٥.

(٤٨) انظر: تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، المجلد الأول، ص٢٠٧.

(٤٩) انظر: فايدا، مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط ضمن كتاب (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية)، د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني،، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط١، ١٩٧٢م، ص٢٠.

(٥٠) ربما يعضد كونه قرائيا أنّ القرائي يعقوب القرقساني، اطلع على مؤلفاته، وتبنى بعض آرائه، ولم يبد نقدا تجاهه.

(51) Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 16.

(٥٢) انظر: الفكر اليهودي، ص٢٠.

(٥٣) من السائغ أنْ نستنبط أنّ متكلمي اليهود –المقمص والقرقساني مثلا– اعتمدوا على مؤلفات متكلمي الإسلام، بدليل قول القرقساني عن مصادره: « وبعضه رأيته في كتاب من كتب بعض المتكلمين في حكاية المقالات». [الأنوار والمراقب، ج١، ص٨٨].

(54) See: Haggai Ben Shammai, Jewish thought in Iraq in the 10th century, Judaeo Arabic studies,(editor: Norman Golb, 1997), p: 27.

(55) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p:157.

(56) Twenty Chapters, p : 78.

(57) Ibid, p: 206.

(٥٨) **الإلزام** هو صورة من أسلوب النقض، وهو أن ينسب إلى الخصم في الجدل ما يستلزمه قوله من لوازم باطلة لم يُصرح بها. [انظر: د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٩٢]. ويقال. ألزمت خصمي: أي حججته.

(59)Twenty Chapters, p: 93.
(60)Ibid, p:94.
(٦١) المقصود هنا كلام ابن ميمون عن تأثر اليهود بالمعتزلة كما في كتابه "دلالة الحائرين".
(٦٢) يقول **ولفسون** تأكيدًا لهذا الرأي: «صحيح أنّ الربانيين في المشرق والقرائين تابعوا طرائق المعتزلة في كلّ هذه المناقشات، غير أنه من المؤكد أنه لا تزال توجد بعض الاختلافات بينهم». [فلسفة المتكلمين، المجلد ١، ص١٥٣].
(63) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 138.
(64)Twenty Chapters, p:192 .
(٦٥) يذكر ولفسون عن داود المقمص أنه عبر عن نفسه بطريقة تستبعد نظرية الأحوال البهشمية. [فلسفة المتكلمين، المجلد١، ص١٥٣].
(66)Twenty Chapters: p: 172.
(67) Ibid, p: 98.
(68) Ibid, p: 192.
(٦٩) انظر: ألكسندر تريجر، أصول الكلام، ضمن كتاب (المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م، ص٨٩.
(70) Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 64.
(71)Ibid, p: 96.
(72)Ibid, p:92.
(73)Ibid, p:226.
(٧٤) الدحض هو استدلال يهدف إلى بيان أنّ قضية ما كاذبة. [المعجم الفلسفي، ص٣٤٥].
(75) Twenty Chapters: p:158 .
(76)Ibid, p:74.
(77)Ibid, p: 66-68 .
(٧٨) كان الكندي يُطالب مَنْ يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها أولا؛ وذلك أنه –باضطرار– يجب على ألسنة المضادين والمعاندين لها اقتناؤها وتحصيلها، وذلك أنهم «لا يخلون من أن يقولوا إنّ اقتناءها يجب أو لا يجب: فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم،

وإنْ قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أنْ يحضروا علة ذلك، وأن يُعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاءُ العلة والبرهان من قُنية علم الأشياء بحقائقها، فواجبٌ إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم». [كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ١/١٠٥].

(٧٩) د. محمد كمال جعفر، في الفلسفة الإسلامية : دراسة ونصوص، الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٩٨٦م، ص١٨٢.

(٨٠) انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج١، ١٩٠.

(81)Twenty Chapters, p:192

(٨٢) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ١/١٠١ وما بعدها.

(83)Twenty Chapters, p:74 .

(84)Ibid, p:176.

(٨٥) يقول الكندي : «مائية الجسم الذي هو أنه العِظَم الآخذ الأقدار الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق». [رسالة الكندي في أنه توجد جواهر لا أجسام، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ١/٢٦٥-٢٦٦].

(86)Twenty Chapters ,p:144 .

(٨٧) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ١/١١٣.

(88) Ibid, p: 64-66.

(89)Ibid, p: 192.

(90)Ibid, p:192 .

(91)Twenty Chapters, p:92 .

(92)Ibid, p:236 .

(93)Twenty Chapters, p:78.

(94) The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig, p: 84.

(٩٥) انظر: تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، المجلد الأول، ص٢٠٧.

(٩٦) انظر: د. النشار، الفكر اليهودي، ص١١٤.

(97)Twenty Chapters, p: 98.

(٩٨) إيساغوجي: كتاب وضعه فرفوريوس بمثابة مدخل إلى المنطق عندما شكا إليه تلاميذه استغلاق كلام أرسطو.

(99) See: Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 24. Sklare, Mu'tazili Trends In Jewish Theology, p: 153.
(100) Twenty Chapters, p: 64-65.
(101) Ibid, p: 66.
(102) Ibid, p: 98.
(103) Ibid, p. 144.

(١٠٤) انظر: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ١٦٥/١. ويُلاحظ في هذا السياق انغماس الكندي في الفلسفة اليونانية بخلاف المقمص؛ ودليل ذلك أن الأول قدم تعريفين متابعا فيهما التعريف الأرسطي، لكنه يستدرك فيضيف تعريفا أفلاطونيا؛ فالنفس "جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف".

(١٠٥) انظر: رسالة الكندي في القول في النفس، ٢٧٣/١.

(١٠٦) انظر: تقديم كتاب بستان العقول، نتنئيل بيرف فيومي، نقلته إلى العربية: سهير سيد دويني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤م، ص٧.

(١٠٧) مثل: صاعد الأندلسي (ت: ٤٦٢هـ)، الذي ذكر أنّ اليهود لما «تفرقوا في البلاد ودخلوا الأمم تحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية، واكتساب الفضائل العقلية، فنال أفراد منهم ما شاءوا من فنون الحكمة». [طبقات الأمم، نشره وذيه بالحواشي، الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢م، ص٨٨].

(١٠٨) مثل: عباس محمود العقاد، الذي مال إلى أنه «لم يبلغ منهم مشتغل بالحكمة والدراسة العلمية قبل اتصالهم بأمم الحضارة واضطرارهم إلى المعيشة بين تلك الأمم في المشرق والمغرب». [الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، ص٦٨].

(١٠٩) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص١٩٣.

(١١٠) انظر: د. مصطفى النشار، تقديم كتاب علم الكلام اليهودي، يحيى ذكري، ص١١.

(١١١) نفتالي فيدر، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة: د. محمد سالم الجرح، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الشرقية، ٢٠١١م، ص٩.

(١١٢) انظر: الفكر اليهودي، ص٢٠. وقارن: ص١١٤.

(113) see: Sklare, Mu'tazili Trends In Jewish Theology, p:153.
(114) Twenty Chapters: p:186.
(115) Ibid, p:153.

(116) Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur,p:24.
(117)Kalam in medieval Jewish philosophy, p:126.
(118)Ibid, p:126.
(119) Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p:19.
(120) Ibid, p:20.
(١٢١) يدل على ذلك المنحى الجدلي، قول المقمص حول مفهوم الواحد من جهة البساطة والتركيب، وخصائص الأقانيم: «وقد زعمت النصارى... وسنذكر هنا بعض أقوالهم في هذا الأمر، ثم نرد عليها»..Twenty Chapters: p:172
(122) Kalam in medieval Jewish philosophy, p:126.
(123) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 143.
(١٢٤) اطلع القرقساني مباشرة على مؤلفات المقمص مثل: كتاب الضراءة، وربما نقل من كتاب الأخير "عرض المقالات على المنطق".
(١٢٥) الأنوار والمراقب، ج١، ص٨٨.
(126) Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 34.
(127) Sklare ,The Reception of Muʿtazilism among JewsThe Reception of Muʿtazilism among Jews, p: 20.
(128) Stromusa, Saadya and Jewish Kalam. P: 79.
(129) Ibid, p: 79.
(130) Sklare, Muʻtazili Trends In Jewish Theology, p: 154.
(١٣١) برز لديه بقوة الرد على الأطروحات المختلفة للقائلين بالتثليث، ولمنكري الوحدة.
(١٣٢) انظر: مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط ضمن كتاب (الفكر اليهودي)، ص١١٤.
(١٣٣) لاحظ كثير من الغربيين والعرب أيضا تأثير المعتزلة في فكره. انظر على سبيل المثال: كروث إيرناندیث، تاريخ الفكر، المجلد الأول، ص٢٠٨. تقديم موشيه تسوكر، شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ترجمه من العبرية: د. أحمد هويدي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٩م، ص٢٣. د. أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص٢٣١. د. يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، ص٥٦.

(١٣٤) انظر: د. عبد الرحيم حيمد، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربية: الأمانات والاعتقادات لسعيد بن يوسف الفيومي "القرن العاشر للميلاد"، جامعة الكويت: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، (مجلد ٢٣، العدد ٩٢، ٢٠٠٥م)، ص٣١.

(135)Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters: p: 16.

(١٣٦) انظر: تعليق د. مصطفى لبيب، فلسفة المتكلمين، المجلد١، ص١٥٣، هامش (٣٠).

(137) Twenty Chapters, p : 72-74.

(138) Ibid, p: 230.

(139) Twenty Chapters, p : 68-70.

(140) Ibid, p 66

(141) Ibid, p:72-74.

(142) Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, H. Itzkowski ,1895, p:22.

(١٤٣) يدل على ذلك، عندما أضاف ابن الراوندي القول بالماهية إلى ثمامة، فإن أبا الحسين الخياط استنكر هذا الرأي، ودافع عن ثمامة. [انظر: الانتصار، ص١٣٢].

(١٤٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٢/٢.

(145) Twenty Chapters, p 186.

(146) Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 157.

(147) Twenty Chapters, p : 186.

(١٤٨) انظر: فايدا، مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط ضمن كتاب (الفكر اليهودي)، ص١١٥-١١٦. د. الحفني، الموسوعة النقدية، ص٢٢٢. Twenty Chapters, p : 184.

(١٤٩) جاء في شرح الأصول الخمسة ما يؤكد هذا المعنى، وذلك في قول القاضي عبد الجبار: « وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون حيا فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال». [شرح الأصول الخمسة، ص١٦٧].

(150) Twenty Chapters, p :172.

(١٥١) فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ص٣٢٢.

(١٥٢) السابق، ص٣٣١-٣٣٢. Wolfson, Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, p:8.

(١٥٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ١/١٦٠.

(١٥٤) انظر: كروث إيرنانديث، تاريخ الفكر، المجلد الأول، ص٢٠٧.

(155) Twenty Chapters, p :164.

(156) Ibid, p :230.

(157)Twenty Chapters, p :78.

(158) Ibid, p :78.

(159)Twenty Chapters, p :78-80.

(160)Twenty Chapters, p :80.

(161) Ibid, p :80-82.

(162)Twenty Chapters, p :82.

(163)Ibid, p :82.

(164) Twenty Chapters, p :79.

(165) (Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 147.

(166) Stroumsa, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty Chapters, p: 32.

(167) Ibid, p:31-32.

(١٦٨) انظر: ابن فورك، الحدود في الأصول، قدم له وعلق عليه، محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م، ص١٣٠-١٣١.

(١٦٩) لم ينفك المقمص يردد قوله بأنّ مسئولية اختيار الخير وتجنب الشر تقع على عاتق كل إنسان، ويجب أن يكافأ على هذا الاختيار بشكل عادل.

(170) Twenty Chapters, p : 244.

(171)Ibid: p:244.

(172)Ibid: p:244.

(173) Twenty Chapters, p : 232.

(174)Ibid, p:232.

(175)Ibid, p:246.

(١٧٦) د. مقداد عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب، ١٩٩٥م، ص٤١.

(177)Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy, p. 142.

(178)Twenty Chapters, p : 74.

(179) Ibid, p: 280.

(180) Ibid, p: 300.

-المصادر والمراجع:

أولا- المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. إيرناندیث: ميغل كروث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة: د. عبد العال صالح محمد، تقديم: د. عبد الحميد مدكور، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، العدد (١٣٢٢).

٢. بشياصي: إلياهو، شعار الخضر في الأحكام الشرعية الإسرائيلية للقرائين، تعريب وشرح: مراد فرج، مصر: مطبعة الرغائب، ١٩١٧م.

٣. تريجر: ألكسندر، أصول الكلام، ضمن كتاب (المرجع في تاريخ علم الكلام)، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٨م.

٤. تسوكر: موشيه، شرح سعديا الفيومي لسفر التكوين، ترجمه من العبرية: د. أحمد محمود هويدي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٩م.

٥. جعفر: محمد كمال (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية: دراسة ونصوص، الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٩٨٦م.

٦. حسن: جعفر هادي (دكتور)، تاريخ القرائين اليهود منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، بيروت: العارف للمطبوعات، ط٢، ٢٠١٤م.

٧. الحفني: عبد المنعم (دكتور)، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٨٠م.

٨. حنفي: حسن (دكتور)، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية،

١٩٩١م.

٩. الخياط: (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تقديم وتعليق: د. نيبرج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية – بيروت: دار الندوة الإسلامية)، ١٩٨٨م.

١٠. ذكري: يحيى (دكتور)، علم الكلام اليهودي(سعيد بن يوسف الفيومي)، تقديم: د. مصطفى النشار، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٥م.

١١. شحلان: أحمد (دكتور)، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م.

١٢. صاعد الأندلسي: أبو القاسم صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، نشره وذيله بالحواشي: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢م.

١٣. العقاد: عباس محمود، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، المكتبة الثقافية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ.

١٤. ابن فورك الأصبهاني: أبو بكر (ت: ٤٠٦هـ)، الحدود في الأصول، قدم له وعلق عليه، محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م.

١٥. فيدر: نفتالي، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة: د. محمد سالم الجرح، جامعة القاهرة: مركز الدراسات الشرقية، ٢٠١١م.

١٦. فيومي: نتنئيل بيرف، بستان العقول، نقلته إلى العربية: سهير سيد دويني، تقديم: د. حسن حنفي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٤م.

١٧. القرقساني: أبو يوسف يعقوب، الأنوار والمراقب، تحقيق: حسين عبد البديع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٩م.
١٨. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.
١٩. المسعودي: أبو الحسن، التنبيه والإشراف، عني بتحقيقه: عبد الله إسماعيل الصاوي، مصر: مكتبة الشروق الإسلامية، ١٩٣٨م.
٢٠. المسيري: عبد الوهاب (دكتور)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م ، المجلد الخامس.
٢١. نزار أباظة (دكتور)، ومحمد رياض المالح، إتمام الأعلام، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٩م.
٢٢. النشار: علي سامي (دكتور)، وعباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط١، ١٩٧٢م.
٢٣. منسية: مقداد عرفة (دكتور)، علم الكلام والفلسفة، تونس: دار الجنوب، ١٩٩٥م.
٢٤. الهمداني: (القاضي عبد الجبار بن أحمد ت٤١٥هـ)، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.
٢٥. ـــــ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية، بدون تاريخ.
٢٦. ولفسون: هاري، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٧. وهبة: مراد (دكتور)، المعجم الفلسفي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦م.

ثانيا– المراجع(الكتب) باللغة الأجنبية:

- **Al-Muqammiṣ**, Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ's Twenty

Chapters: (‘Ishrūn Maqāla), Edited, Translated and Annotated by Sarah Stroumsa, BRILL, 1989.

-**Schreiner**: Martin, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, H. Itzkowski ,1895.

Wolfson: Harry Austryn , Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, Harvard University Press (1979).

ثالثا– المجلات والدوريات:

–اللغة العربية:

– **حيمد: عبد الرحيم** (دكتور)، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربية: الأمانات والاعتقادات لسعيد بن يوسف الفيومي "القرن العاشر للميلاد"، جامعة الكويت: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، (مجلد ٢٣، العدد ٩٢، ٢٠٠٥م).

–اللغة الإنجليزية:

-**Shammai,**: Haggai Ben, Kalam in medieval Jewish philosophy, in a book "History of Jewish Philosophy", Edited By Daniel Frank, Oliver Leaman, routledge, New York, 1997.

- **Sklare**: David, Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimün in the Tenth Century, in abook: The Majlis interreligious Encounters in Medieval Islam (Harrassowitz Verlag, 1999).

- **Sklare**: David, Muʿtazili Trends in Jewish Theology- A Brief Survey,(İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz 2017).:

- **Stroumsa**: Sarah, From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis, JSAI 27 (2002).

- **Stroumsa**: Sarah, Soul-searching at the Dawn of Jewish – Philosophy: A Hitherto Lost Fragment of al-Muqammas’s Twenty Chapters, Ginzei Qedem 3 (2007).