

القراءون
والإصلاحيون
اليهود





دراسات تاريخية (٤)

القراءون والإصلاحيون اليهود

تأليف
أحمد البهنسي



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

القراؤون والإصلاحيون اليهود.

المؤلف: أحمد البهنسي.

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء للبحوث والدراسات
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩ م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر نماء».



بيروت - لبنان

هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

البهنسي / أحمد (مؤلف)

القراؤون والإصلاحيون اليهود، أحمد البهنسي (مؤلف)

٣١٢ ص، (دراسات تاريخية؛ ٤)

٢٤×١٧ سم.

١. اليهود. ٢. القراؤون. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-456-581-966-6



المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة.....	١٣
الفصل الأول: نشأة اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية وتطورهما.....	٢١
أولاً: اليهودية القرائية ... نشأتها وتاريخ تطورها.....	٣٠
ثانياً: تاريخ اليهودية الإصلاحية ودوافع تطورها.....	٤٨
الفصل الثاني: اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية وعلاقتها بالفكر الإسلامي وبالفكر النصراني.....	٦٣
أولاً: اليهودية القرائية وعلاقتها بالفكر الإسلامي.....	٦٧
(١) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى المعتقدات والأفكار.....	٧١
(٢) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى التشريعات والأحكام.....	٩٣
(٣) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى الطقوس والممارسات الدينية.....	١١٠
ثانياً: اليهودية الإصلاحية وعلاقتها بالفكر النصراني.....	١١٦

الفصل الثالث: اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية وعلاقتها باليهودية الحاخامية

والحركة الصهيونية ١٣٧.

أولاً: علاقة اليهودية القرائية باليهودية الحاخامية (التلمودية) والصهيونية ١٤٣.

(١) علاقة اليهودية القرائية باليهودية الحاخامية (التلمودية) ١٤٣.

(٢) موقف اليهودية القرائية من الصهيونية ١٦٠.

ثانياً: علاقة اليهودية الإصلاحية باليهودية الحاخامية «الأرثوذكسية» والصهيونية .. ١٦٨.

(١) العلاقة بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثوذكسية ١٧٤.

(٢) موقف اليهودية الإصلاحية من الصهيونية ١٨٦.

(أ) الموقف الإصلاحي الرافض للصهيونية ١٨٧.

(ب) التأثير الصهيوني في الفكر الإصلاحي ونتائجه ١٩١.

الفصل الرابع: العقائد والتشريعات والطقوس الدينية بين اليهودية القرائية واليهودية

الإصلاحية ٢٠٧.

أولاً: العقائد والأفكار الدينية بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية ٢١١.

(١) العقائد والأفكار الدينية في اليهودية القرائية ٢١٢.

(٢) العقائد والأفكار الدينية في اليهودية الإصلاحية ٢٢٠.

ثانياً: التشريعات والطقوس بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية ٢٣٨.

(١) تعديلات اليهودية القرائية على التشريعات ٢٣٩.

(٢) تعديلات اليهودية الإصلاحية على التشريعات ٢٦١.

(٣) تعديلات اليهودية القرائية على ممارسة الطقوس الدينية ٢٦٧.

(٤) تعديلات اليهودية الإصلاحية على ممارسة الطقوس الدينية ٢٧٣.

الموضوع	الصفحة
الخاتمة	٢٨٥
قائمة المصادر والمراجع	٢٩٣

إهداء

إلى أمي الحبيبة... نور حياتي

هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل (رسالة دكتوراة) بعنوان «اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية ... دراسة مقارنة»، نوقشت بكلية الآداب - جامعة القاهرة/ قسم اللغات الشرقية وآدابها عام ٢٠١٦، تحت إشراف الأستاذ الدكتور/ أحمد محمود هويدي، وحصلت على «مرتبة الشرف الأولى».

مُقَلَّمَات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تسم الديانة اليهودية بصفة «التاريخية» بمعنى خضوعها المستمر للتاريخ ومن ثم «التغيير» وفق التغيرات التاريخية المختلفة، مما كان له أكبر الأثر على ظهور فرق وحركات يهودية بشكل مستمر على مر تاريخها، وهي الفرق والحركات التي ارتبطت فيما بينها بعلاقات مختلفة سواء بشكل إيجابي أو سلبي، بل وتطورت معها مجموعة من العلاقات المتشابكة التي تربط هذه الفرق والجماعات اليهودية^(١) فيما

(١) **الجماعات اليهودية:** يأتي استعمال مصطلح «الجماعات اليهودية» في إطار محاولة استعمال مصطلحات علمية ذات موضوعية فيما يتعلق بوصف ودراسة ونقد ما يمكن تسميته بـ «الظاهرة اليهودية»، إذ إن استعمال مصطلحات مثل «اليهود» أو «الشعب اليهودي» لا تعكس الحقيقة الموضوعية حول أن أعضاء الجماعات اليهودية ظلوا على مدار التاريخ في شتات وتفرق ولم تجمعهم هوية واحدة أو تاريخ واحد ولا حتى نسق ثقافي وحضاري واحد بشكل يجعل من الصعب إطلاق صفة «شعب» أو «جماعة واحدة» عليهم. للمزيد انظر (عبد الوهاب المسيري(د)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الثاني، ص ٣).

بينها، ونشأت عنها مجموعة من الأفكار والرؤى التي أثرت على الهوية اليهودية وبالتالي على شخصية اليهودي^(١).

فقد شهد تاريخ الديانة اليهودية ظهور العديد من الفرق والحركات الدينية، والتي من بينها فرق وحركات يمكن تسميتها بـ«الاحتجاجية» أو «الإصلاحية»؛ نظرا لمعارضتها اليهودية التقليدية (الحاخامية/ التلمودية) Rabbinical (Talmudic) Judaism أو اليهودية الأرثوذكسية Orthodox Judaism، بل وانشقت عنها تماما، وأدخلت الكثير من التعديلات والإصلاحات على العقائد والمفاهيم والرؤى والتشريعات والطقوس المعتمدة لدى اليهودية التقليدية حتى صارت هذه الحركات الاحتجاجية تمثل تيارات مستقلة عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية.

كان من أبرز هذه الفرق والحركات التي انشقت عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية، فرقة «القرّائين» קראים التي ظهرت في القرن التاسع الميلادي^(٢)، وحركة «اليهوديّة الإصلاحية» יהדות רפורמית Reform Judaism التي ظهرت فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين بأوروبا (ألمانيا تحديدا)^(٣).

(١) للمزيد حول ذلك، انظر محمد خليفة حسن(د)، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٦٥.

(٢) ميكايل كورينلدي: الانצקלופדיה העברית، כללית יהודית וארץ ישראלית"، חברה להוצאת אנצקלופדיה، ירושלים، תשל"ח. כרך ٣٠ "קראים". עמ' ٣٦.

(٣) حول تاريخ ظهور اليهودية الإصلاحية، انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت:

<http://www.reformjudaism.org>

يسود الاعتقاد أن فرقة القرائين ظهرت نتيجة تأثير الإسلام الذي ساد منطقة الشرق خلال العصر الوسيط، فرفض القراؤون الشريعة الشفوية «التلمود»، وطرحوا منهجًا للتفسير الديني يعتمد على القياس والعقل متأثرًا بالمنهج الإسلامي^(١)، أي أن اليهودية القرائية انشقت عن اليهودية الحاخامية - التقليدية تمامًا، وأصبحت من أهم الفرق الدينية اليهودية الاحتجاجية والمعارضة لليهودية التقليدية/ الحاخامية؛ إذ تركز على العهد القديم «المقرا» كمصدر للتشريع وترفض التراث الشفوي اليهودي (التلمود)^(٢).

أما اليهودية الإصلاحية، فظهرت إبان التطورات والتغيرات التي اجتاحت أوروبا نتيجة الثورة الصناعية والفكرية فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وهو ما تبدى في ثورة فكرية دينية يهودية قادها المفكر والأديب اليهودي الألماني الشهير **משה מנדלסון** «موشيه مندلسون» (١٧٢٦-١٧٨٦)^(٣)، متأثرة بالفكر الإصلاحي

(١) محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الديانة اليهودية، دون ناشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢١٣.

(٢) يوسف بن عوبديا (ألغملي)، تولדות היהודות הקראית. קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ، ישראל، הוצאת המחבר، ישראל، יע"א- תשמ"א (١٩٨١).

(٣) «موشيه مندلسون» (١٧٢٦-١٧٨٦): أديب ومفكر يهودي، وُلد بمدينة دساو Desau بألمانيا، ونشأ في عائلة فقيرة، إلا أنه نجح في علوم الدين اليهودي وأصبحت له أهمية كبرى في تاريخ الديانة اليهودية، لدرجة أنه يعد في نظر أغلب يهود عصره وحتى اليوم «موسى الثالث» بعد موسى النبي ﷺ، وبعد موسى بن ميمون «رمبام»، الذي وضع أول أساس تشريعي لليهودية، كما أنه يعد مؤسس اليهودية الإصلاحية الجديدة. انظر:

الذي ظهر في النصرانية^(١) متمثلاً في المذهب البروتستانتي؛ فقد دعا «مندلسون» إلى التخلي عن العقائد والشرائع والطقوس الدينية اليهودية القديمة، ورفض التلمود والتراث الشفوي الديني اليهودي

Dahlstrom, Daniel, Moses Mendelssohn, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed).

(١) «هناك خلط واختلاف كبير في المصادر العربية حول استعمال لفظي «مسيحية» و«نصرانية»، وقد أثار الباحث الأخذ بـ «نصرانية» على «مسيحية»، وذلك لعدة أسباب علمية وموضوعية، ومن أبرزها: أنه رغم أن لفظة «نصرانية» لا تعني ديانة عيسى عند الكثير من النصارى، إلا أنها من حيث ماهيتها تفيد الدلالة على الديانة التي جاء بها عيسى ﷺ، بما جاء فيها من عقائد وشرائع، لذلك سُمي أتباعه من «الحواريين» بـ «نصارى»، كما أنها تعد لفظة مقبولة لدى المسلمين؛ لورودها في القرآن الكريم؛ لكونها إشارة إلى الجملة القرآنية ﴿مَنْ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢] التي أطلقها أتباع عيسى على أنفسهم، إضافة إلى أن لفظة «نصارى» وردت في مواضع عدة في الأناجيل الأربعة (مثلاً: يوحنا: ١٨/٤-٨). كما وردت في المصادر اليهودية أيضاً «הַנְּצָרִים نصرانية» دلالة على اتباع الديانة التي جاء بها عيسى ﷺ، ولم تستعمل المصادر اليهودية لفظة «مسيحية» إلا في وقت متأخر يعود إلى القرن الثامن عشر، أما لفظة «مسيحية» فهي غير دقيقة؛ لأنها لا تدل على كل من اعتنق الديانة النصرانية لدى النصارى أنفسهم، فهناك نصارى يسمون بـ «المثلثين»، أي أتباع التثليث، بل إنه لم يرد في الأناجيل الأربعة لفظة «مسيحيين» للدلالة على أتباع ديانة عيسى، ولم يستعمل اليهود لفظة «مسيحيين» إلا من قبل الدهاء والمصانعة بهدف المصالحة دينياً مع النصارى وإغرائهم لتقبل اليهودية والدخول فيها، أما المسلمون فقد استعملوا لفظة «نصارى» طوال تاريخهم ولم يحدوا عنها إلا في العصر الحديث تأثراً بالكتب المرجعية الغربية، رغم عدم دقتها. (للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: محمد عثمان صالح (د)، النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، دراسة مقارنة حول المصطلحات والدلالات، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤).

«اللاعقلي»^(١)، ما يعني رفضاً صريحاً لليهودية الحاخامية التقليدية (الأرثوذكسية) وتعاليمها.

ورغم التباعد الزمني في تاريخ ظهور اليهودية القرائية (القرن التاسع الميلادي) واليهودية الإصلاحية (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين)، إلا أنه من الملاحظ وجود الكثير من أوجه التشابه فيما بينهما سواء فيما يتعلق بالرؤى والأفكار الدينية أو العلاقة باليهودية الحاخامية التقليدية، أو حتى الموقف من الحركة الصهيونية، إضافة لذلك التشابه فيما يتعلق بظروف النشأة والبيئة الثقافية والدينية، علاوة على اشتراكهما في مواقفهما المعتدلة تجاه كل من النصرانية والإسلام.

دفع هذا التشابه فيما بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية إلى إثارة العديد من الإشكاليات والتساؤلات البحثية المهمة والتي انطلقت وتمحورت حول تساؤل هل من الممكن اعتبار اليهودية الإصلاحية امتداداً لليهودية القرائية، لكونهما من أكبر الحركات الاحتجاجية أو الإصلاحية التي ظهرت قديماً وحديثاً

في تاريخ الديانة اليهودية؟

كما أن الدراسة تحاول تقديم تفسير لبعض الإشكاليات والإجابة على بعض التساؤلات البحثية، والتي من أبرزها:

(١) انظر: عبد الوهاب محمد الجبوري (د)، مقدمة في الفرق الدينية اليهودية القديمة والمعاصرة، شركة دار الوراق، لندن، ٢٠٠٨.

أ) ما أهمية اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية؟ وهل هما بمثابة أكبر حركتي احتجاج ظهرت قديماً وحديثاً في الديانة اليهودية؟

ب) ما الظروف والأسباب والعوامل سواء الدينية أو التاريخية أو الثقافية التي أدت إلى ظهور كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية؟

ج) ما أوجه الشبه والاختلاف فيما بين رؤى وأفكار كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة مع اليهودية التقليدية/ الحاخامية والموقف من الصهيونية؟

د) ما أوجه الشبه والاختلاف فيما بين ما أدخلته كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على العقائد والتشريعات والطقوس الدينية؟

هـ) ما مدى تأثير (النصرانية والإسلام) على ظهور كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، وما أوجه ومظاهر هذا التأثير على كل منهما؟

وتعتمد الدراسة بشكل أساسي على «المنهج المقارن»؛ نظراً لأنه يساعد على استبيان أوجه الشبه والاختلاف بين كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على عدة مستويات سواء فيما يتعلق بالطقوس والتشريعات أو العقائد في اليهودية أو حتى على مستوى ظروف وتاريخ نشأة كل منهما، بهدف الوصول إلى الإجابة على إشكالية الدراسة الأساسية.

كما تستعمل الدراسة كذلك «المنهج التاريخي» بغرض تتبع وعرض وتحليل تاريخ كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية للوقوف على أهم مظاهر التشابه بين ظروف نشأة وتطور كل منهما.

الفصل الأول

نشأة اليهودية القرائية

واليهودية الإصلاحية وتطورهما

تُوصف الديانة اليهودية بـ«التطور»؛ نظرًا لخضوعها للتاريخ بشكل يمكن القول معه إنها «ديانة تاريخية» تتحكم فيها مسيرة تاريخ الجماعات اليهودية قديمًا وحديثًا؛ وهو ما أدى إلى تعرضها للتغيير المستمر^(١).

لقد أدى اختلاط التاريخ بالدين في الديانة اليهودية إلى خضوعها لكثير من التأثيرات الخارجية، ما أدى إلى أن تتطور وتظهر بها الكثير من الشرائع والعقائد المتأثرة والمقتبسة من ديانات وثقافات أخرى اختلطت بها اليهودية على مر تاريخها؛ فقد كانت أهم العوامل التي أدت إلى اتصاف اليهودية بصفة «التطور»، هو وقوع الجماعات اليهودية على مر التاريخ تحت سيطرة دول وإمبراطوريات وثقافات وحضارات مختلفة ومتعددة أثرت في الديانة اليهودية؛ نظرًا للسيطرة ما تُعرف بظاهرة **דיאספורה** «الشتات^(٢)» على تاريخ اليهود؛ إذ تشتت اليهود إلى جماعات مختلفة تعيش في بلدان متفرقة تحت ظروف سياسية وثقافية واجتماعية مختلفة^(٣).

(١) انظر: محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) **דיאספורה الشتات**: (باليونانية **διασπορά**)، دياسپورا، مصطلح أصله يوناني لأنه استعمله اليهود فيما بعد، ويطلق على أماكن تواجد شعوب مهاجرة من أوطانها في مناطق مختلفة من العالم ليصبحوا مشتتين فيها كمجموعات متباعدة، ويتفاعلون فيما بينهم بمختلف الوسائل للتنسيق لمحاولة العودة إلى أوطانهم. (انظر:

Barclay, John M. G., (ed.), *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, Continuum International Publishing Group, 2004. p 232.

(٣) محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧٩-١٨٠.

كما أدت ظاهرة ما يُعرف بـ«الشتات» إلى ظهور العديد من الفرق والحركات الدينية اليهودية والتي اختلفت فيما بينها من حيث المفاهيم والرؤى وظروف البيئة الثقافية والدينية والسياسية التي نشأت فيها، وتمايزت فيما بينها من حيث موقفها من التشدد أو المرونة ومن الإصلاح أو الإبقاء على الطابع النمطي والتقليدي في داخل اليهودية، بل اختلفت فيما بينها حول المصادر الأساسية للديانة اليهودية (العهد القديم «المقرا»، والتلمود) ومدى قدسيتهما، وحول عدد من الشرائع والطقوس.

كانت فرقة «السامريين»^(١) أولى الفرق اليهودية التي انشقت عن ما يُسمى باليهودية التقليدية أو اليهودية الجماهيرية، وهي اليهودية التي كانت شائعة بين عموم اليهود آنذاك وتحديدا بعد انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين، مملكة إسرائيل في الشمال وعاصمتها السامرة، ومملكة يهوذا في الجنوب وعاصمتها أورشليم، إلا أن السامريين ظلوا فرقة معزولة وأقلية دينية بسبب قوة السلطة الدينية المركزية المتمثلة في الهيكل ثم السنهدرين^(٢)، لكن مع القرن الثاني قبل

(١) السامريون: من أقدم الفرق الدينية اليهودية، وهناك خلط في المصادر اليهودية المختلفة حول أصولهم الدينية والعرقية إلا أنهم يعتبرون أنفسهم من أنقى الأجناس والأعراق اليهودية، إذ ظلوا محافظين على نسبهم اليهودي حتى بعد الغزو الآشوري لفلسطين، وأبرز ما يختلفون فيه عن بقية اليهود هو إيمانهم بالتوراة فقط ورفضهم بقية أسفار العهد القديم عدا سفر يوشع، ورفضهم كذلك للتلمود تماما. (انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٠٣٣-٢٠٥).

(٢) سنهدرين SENHEDRIN: هو مصطلح يوناني الأصل وتم عبرته فيكتب סנהדרין ومعناه «المحكمة العليا» وهو المبحث الرابع من قسم المشنا «١٧٢١-الأضرار»، ويعالج موضوع المحكمة

الميلاد خاضت اليهودية أزمته الحقيقية «الأولى» بسبب المواجهة مع الحضارة الهيلينية، فظهرت فرق الصدوقيين^(١)، والفريسيين^(٢)، الذين كانوا يُعدون جناحًا متطرفًا من الفريسيين، ثم الأسينيين^(٣) (٤).

حققت هذه الفرق ذبوعًا، وأدّت إلى انقسام اليهودية، وتسببت في إحداث «الأزمة الأولى الكبرى» التي واجهتها اليهودية في تاريخها، ولكن معظم هذه الفرق اختفت لسببين: أولهما انتهاء العبادة القربانية بعد هدم الهيكل، وثانيهما:

اليهودية العليا وقواعدها ودستورها، وهذا الباب مقسم إلى أحد عشر فصلاً، وكل فصل يعالج حالة من الحالات التي يمكن للمحكمة العليا اليهودية أن تصدر حكمها فيها أو تتدخل، للتفصيل انظر: Samuel Krauss, *The Mishnah Treatise Senhedrine*, Leiden; *Semitic Studies Series* 1909 – XI) PP V – VI.

(١) **الصدوقيون**: هم طبقة عليا تتكون من أمراء أو شرعية والانتفاء إلى فرقتهم ظل محصورا في الطبقة العليا من الكهنة وفي الدوائر العسكرية والأسر اليهودية الأرستقراطية، ويعود بعض العلماء بأصولهم إلى الكاهن الأعلى صادق الذي كان معاصرا لسليمان والذي ورث ذريته هذا المنصب حتى عام ١٦٢ ق.م. (انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٠٨).

(٢) **الفريسيون**: فرقة يهودية تعني المنفصلين أو المعتزلين عن الآخرين لأسباب تتعلق بالطهارة الطقوسية، وهي من الفرق الدينية السياسية لليهود خلال فترة الهيكل الثاني التي تبنت التعليم الديني اليهودي التقليدي (انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٠٦).

(٣) **الأسينيون**: فرقة دينية يهودية عاصرت الفريسيين والصدوقيين في القرنين السابقين قبل الميلاد وحتى دمار الهيكل عام ٧٠ م على يد الرومان، ورغم وجود غموض بالاسم إلا أن البعض رجّح أن يكون معناه الأتقياء، ومن أهم عقائدهم الاعتقاد في خلود الروح والثواب والعقاب. (انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٠٩).

(٤) عبد الوهاب محمد الجبوري (د)، مرجع سابق. ص ٢٣.

ظهور النصرانية التي حلت أزمة اليهودية في مواجهتها مع الحضارة الهيلينية؛ إذ طرحت النصرانية رؤية جديدة للعهد القديم (المقرا) يضم اليهود وغير اليهود ويحرر اليهود من نير التحريمات العديدة ومن جفاف العبادة القربانية وشكليتها؛ إذ استندت هذه الرؤية إلى أفكار يمكن وصفها بـ«العالمية» والابتعاد عن العنصرية، فتم التعامل مع غير اليهود بشكل إنساني وأكثر تسامحا^(١).

أما أزمة اليهودية الكبرى «الثانية» والأكثر أهمية، كانت حين جابهت اليهودية الفكر الديني الإسلامي في العصر الوسيط، وكان من أبرز نتائجها ظهور «اليهودية القرائية» كنوع من رد الفعل، فرفضت الشريعة الشفوية (التلمود)، واستعارت الكثير من عقائد وشرائع والطقوس الدينية في الإسلام^(٢).

كما جابهت اليهودية أزمته الكبرى «الثالثة» خلال العصر الحديث (في الغرب) مع الثورة الرأسمالية/ الصناعية التي اجتاحت أوروبا، والتي همّشت دور الدين في حياة الإنسان، وقد ظهرت إرهابات الأزمة في شكل ثورة **שבתי צבי** «شبتاي تسفي»^(٣) على المؤسسة الحاخامية اليهودية، فهو لم

(١) نفس المرجع.

(٢) نفس المرجع.

(٣) **شبتاي تسفي שבתי צבי** (١٦٢٦-١٦٧٦م): هو يهودي من موالي مدينة أزمير التركية، ويعتد واحدا من المسيحيين الكذبة الأكثر شهرة وذيوعاً في تاريخ الجماعات اليهودية؛ إذ نتجت عن دعوته فرقة يهودية حملت اسمه (الشبتائية) والتي ظلت موجودة في أوساط الجماعات اليهودية لسنوات طويلة، وكان إسلام شبتاي هو أكثر الأحداث المؤثرة في تاريخ حركته، وتسبب ذلك في أن يخرج الكثير من المؤمنين به عن حركته، كما أدى ذلك أيضاً إلى أن يتحول شبتاي إلى

يهاجم التلمود وحسب وإنما أبطل الشريعة نفسها، وبعد أن أسلم هو وأتباعه الذين أصبحوا فيما بعد يُعرفون بالدونمه^(١)، ظهر **يلقوب فرנק** يعقوب فرانك^(٢) الذي اعتنق النصرانية هو وأتباعه وحاول تطوير اليهودية من خلال أطر نصرانية كاثوليكية^(٣).

تفاقت أزمة اليهودية واحتدمت مع الثورة الفرنسية، حيث إن الدولة القومية الحديثة في الغرب منحت اليهود حقوقهم السياسية، وطلبت منهم الانتماء السياسي الكامل، الأمر الذي كان يعني ضرورة تحديث اليهود واليهودية، وهو ما تسبب في أزمة أدت إلى تصدعات جعلت أتباع اليهودية الحاخامية/ التقليدية أقلية صغيرة؛ إذ ظهرت «اليهودية الإصلاحية» ثم «اليهودية المحافظة» ثم

نموذج لصورة اليهودي المتدين السيئ المرتد. (انظر: **يلقوب برنאי**، **שבתאות – היבטים חברתיים**، مركز زلمن سزر، **ירושלים**: 2000، عم' ٤٥).

(١) **الدونمه**: لفظة تركيه أطلقت على اتباع شبتاي بن تسفي الذين تظاهروا بالإسلام كما تظاهر هو، وتعني المتحولين من دينهم أو المرتدين عنه، إلا أن الدونمه يعتبرون أنفسهم فرقة يهودية مختارة. (جعفر هادي حسن، فرقة الدونمه بين اليهودية والإسلام، مؤسسة الفجر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨، ص ٧٩-٨٠).

(٢) **يلقوب فرנק يعقوب فرנק**: هو مؤسس الحركة الفرانكية وهي حركة تشبه الحركة الشبتائية لكن لها طابع وطقوس جنسية، إلا أنه كان من اليهود الذين اتبعوا مذهب يهود الدونمه، وحاول تطوير اليهودية وفق نسق نصراني، وقد اكتُشف أمر فرانك وجماعته، فقبض عليه وأودع السجن، (انظر: عبد الوهاب المسيري (د) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الثاني، مرجع سابق، ص ٢٣٢).

(٣) **ل"ע**: **يلقوب برנאי**: عم' ٤٥١.

«اليهودية التجديدية»؛ وهي فرق أعادت تفسير الشريعة اليهودية أو أهملتها تماماً أو عدلتها وفقاً لمفاهيمها ووفقاً لما يلائم العصر الحديث ومفاهيمه^(١). في ضوء ما سبق، يمكن القول إنه كان هناك بعد ديني ساهم في تطور اليهودية وظهور فرق وحركات مختلفة بها، وهو بعد له مستويان الأول: «داخلي» أي من داخل اليهودية التي أدى القصور الديني في بعض مفاهيمها وشرائعها الدينية لظهور فرق دينية مختلفة، والثاني: «خارجي» وهو ظهور أديان توحيدية (النصرانية، الإسلام) هددت الهوية اليهودية تهديداً خطيراً، نظراً لما قدماه - خاصة الإسلام - من مواقف نقدية دينية لليهودية أدى بها إلى إعادة النظر في طبيعتها وجوهرها^(٢)، كما يوجد بعد حضاري وثقافي تمثل في ظهور ثورات حضارية وثقافية لا سيما في أوروبا خلال العصر الحديث؛ حيث دفعت «الثورة الصناعية»، بعض قادة الفكر من اليهود لإحداث تغييرات تمكن اليهودية من مواجهة العصر بما يحمله من أفكار ورؤى جديدة^(٣).

برز من بين هذه الفرق والحركات الدينية التي ظهرت على مر تاريخ الديانة اليهودية، تلك الفرق والحركات التي يمكن وصفها

(١) عبد الوهاب محمد الجبوري (د)، مرجع سابق. ص ٢٤.

(٢) محمد خليفة حسن (د)، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٣) عبد الوهاب محمد الجبوري، المرجع السابق، ص ٢٧.

بـ «الاحتجاجية» أو «الإصلاحية» وذلك لمعارضتها اليهودية التقليدية/ الحاخامية أو اليهودية الأرثوذكسية، وكان من أبرزها فرقة «القرائين» קראים Karaites في الشرق خلال العصر الوسيط^(١)، وحركة اليهودية الإصلاحية יהדות רפורמית Judaism Reform التي ظهرت في أوروبا (ألمانيا تحديداً) خلال العصر الحديث^(٢).

تعود أهمية هاتين الفرقتين من بين الفرق الاحتجاجية أو الإصلاحية اليهودية الأخرى التي انشقت عن اليهودية التقليدية الحاخامية لعدة أسباب لعل من أهمها مدى تأثير هاتين الفرقتين على اليهودية التقليدية الحاخامية وإحداثهما ما يمكن تسميته بـ«ثورة دينية» هزت عرش اليهودية التقليدية، فاليهودية القرائية حينما ظهرت استقطبت الكثير من أتباع اليهود في كل أنحاء الشرق خلال العصر الوسيط، واعترف كبار حاخامات اليهودية التقليدية وعلى رأسهم سعديا الفيومي^(٣) بأنها الخطر

(١) ميخايل كورينلدي: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית، כללית יהודית וארץ ישראלית، "، חברה להוצאת אנצקלופדיה، ירושלים، תשל"ח، כרך ٣٠. עמ' ٣٦٠.

(٢) حول تاريخ ظهور اليهودية الإصلاحية، انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت:

<http://www.reformjudaism.org>

(٣) سعيد بن يوسف الفيومي (سعديا جاءون) (٨٨٣-٩٤٣هـ): يعد واحداً من أبرز فلاسفة ورجال الدين اليهود في العصر الوسيط، وهو أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة حول أسس العقيدة اليهودية، فقد كانت هذه العقيدة من قبل مجموعة من الممارسات والفتاوى التي تصدُر حسب الحاجة. كما أنه أول من ترجم المقرأ (العهد القديم) إلى العربية. (انظر: سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي، تفسير

الأكبر على اليهودية^(١)، إلا أنها جوهت بحرب قوية أدت إلى انحصارها وتناقص عدد أتباعها مع مرور الوقت.

أما اليهودية الإصلاحية، فتعد هي الحركة الدينية اليهودية الأكثر تأثيراً على اليهود في العصر الحديث، ولم يظهر حتى الآن في اليهودية حركة دينية يهودية أخرى تضاهيها من حيث التأثير والانتشار^(٢)، كما أنها جوهت أيضاً بحملات مضادة من حاخامات اليهودية التقليدية.

أما فيما يتعلق بتاريخ وظروف نشأة كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، فيمكن عرضهما على النحو التالي:

* أولاً - اليهودية القرائية نشأتها وتاريخ تطورها:

اختلفت الآراء حول تاريخ ظهور فرقة «القرائين»، فهناك من يرجع أصل ظهورها إلى عصر الملك اليهودي يربعام بن ناباط 'ירבעם בן נבט'^(٣) في بداية

التوراة بالعربية، تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدسة ودوافعها، أخرجه وصححه: يوسف درينبورج، نقله إلى الخط العربي: سعيد عطية مطاوع، أحمد عبد المقصود الجندي، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٧-٢٨).

(١) محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الديانة اليهودية، المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٢) عبد الوهاب محمد الجبوري، المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٣) يربعام بن ناباط 'ירבעם בן נבט': هو الملك الأول في مملكة إسرائيل بعد انقسام مملكة داوود وسليمان عام ٩٢٨ ق.م وهو من الشخصيات المقرائية الوارد ذكرها في سفر الملوك الأول (الملوك الأول ١١ / ٢٦): «٢٦ وَتَمَرَدَ يَرْبَعَامُ بْنُ نَابَاطِ الْأَفْرَائِيْمِيِّ مِنْ صَرَدَّةَ، وَكَانَ مِنْ رِجَالِ سُلَيْمَانَ، وَاسْمُ أُمِّهِ صَرُوعَةُ وَهِيَ أَرْمَلَةٌ».

انقسام بني إسرائيل إلى مملكتين بعد موت سليمان وظهور فرقة الصدوقيين باليهودية^(١)، في حين أن رأياً آخر يقول إن الربع الثالث من القرن الثامن الميلادي، شهد ظهور جماعة تُسمى جماعة القرائين المرتبطة باسم לַאֲנָן בֶּן דָּוִד عنان بن داوود^(٢) (٣)، مشيراً إلى أن كلاً من المصطلحين קראים «القراؤون» ובני המקרא «أبناء المقرأ»، ظهر في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي^(٤).

(1) Joseph Elijah Heller / Leon Nemoy; karaites; Encyclopedia Judaica, Kete Publishing House Ltdk; Jerusalem, 2007. Vol. 11. pp763.

(٢) عنان بن داوود: حاخام يهودي عراقي، وينسب إليه تأسيس فرقة العنانية לאננים كما أنه يعد من أصحاب الفضل في ظهور القرائية، ويقال إنه تأثر بفكر العالم المسلم أبو حنيفة النعمان خلال فترة تواجدهما في السجن، من أشهر مؤلفاته كتاب الأوامر والنواهي بالآرامية (سفر هامتسفوت) سنة ٧٧٠م، ويعد من الكتب الفقهية والتشريعية اليهودية المهمة (انظر:

Leon Neomy; Anan Ben David; Encyclopedia Judaica, Kete Publishing House Ltdk; Jerusalem, vol 2, 2007. p 126-127.

(٣) هذا الرأي أيضاً اعتمده الموسوعة الفرنسية في مقالها بعنوان «القراؤون» من تحرير الحاخام ازيدور لوئيب وهو رئيس لجنة نشر الإعلانات لشركة المطالعة الإسرائيلية بفرنسا وهو من التلموديين، إذ أشار المقال إلى أن نشأة القرائين تعود إلى عنان بن داوود أيام خلافة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور سنة ٧٦١ أفرنكية، وأنهم كانوا يعرفون في البداية بـ«العنانية» ثم قيل لهم أبناء المقرأ ثم عرفوا بالقرائين أي أبناء الكتاب. (انظر: مراد فرج، القراءون والربانون، دار العالم العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١١٠).

(٤) انظر: عرفان عبد الحميد فتاح (د)، اليهودية.. عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١. ص ٤٥.

تتلخص أسباب ذلك التخبط حول تاريخ ظهور فرقة القرائين في سببين، الأول: انعدام الحس التاريخي لدى الكتاب القرائين وتعمدهم إرباك وتشويش الأسماء والتواريخ، الثاني: وجود علاقات جدلية بين القرائين والتلموديين^(١)، أثرت على المعلومات الواردة عن القرائين سواء في مصادرهم أو في مصادر التلموديين^(٢)، ونجد أبرز الأمثلة على ذلك ما أورده القرائي المصري فراد فرج تحت عنوان «القرأؤون على لسان الربانيين» والذي ألقى فيه الضوء على ذلك التخبط حول تاريخ ظهور القرائين، ضارباً المثل حول ذلك بما ورد عن تعريف للقرائين في أحد كتب التلموديين، ويدعى كتاب «الكنز» وهو كتاب تلمودي له نسخة عربية معربة عن العبرية؛ إذ ورد فيه أكثر من معلومة حول ظهور تسمية القرائين، ما بين تاريخ ظهور عنان بن داود، أو ظهور العلامة اليهودي بنيامين النهاوندي^(٣) وهو بعد عنان بنحو ستين

(١) فضل الباحث استعمال لفظ «التلموديين» كمقابل - للقرائين - بدلا من الربانيين أو الحاخاميين أو ألفاظ أخرى لليهود الذين يقابلون اليهود الأرثوذكس حاليا، نظراً لأن سبب الخلاف الرئيسي بينهما - أي التلموديين - وبين القرائين كان حول التلمود، الذي تمسك به الحاخاميون أو الربانيون وأصروا على اعتماد كل أفكاره ومصادره واعتباره المصدر الثاني للتشريع في اليهودية.

(٢) محمد جلاء إدريس (د)، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرائين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٢.

(٣) بنيامين بن موسى النهاوندي: عالم قرائي عاش في فارس والعراق، وهو صاحب مصطلح «قراي»، وكان من أبرز أتباع عنان بن داود، ونسبت له فرقة دينية يهودية سميت بالأكبورية نسبة إلى مدينة «أكبر» بالقرب من بغداد، وكان من أبرز القرائين الذين دعوا لتخليص الفكر الديني اليهودي من التجسيم والتشبيه. (انظر: محمد بن عبد الكريم

عاماً، أو أن تسميتهم ظهرت مع أوائل الجيل العاشر من أجيال حاخامات اليهود^(١).

كما يقول مراد فرج إن القرائين أنفسهم غير متفقين على تاريخ محدد لظهور فرقتهم وليس بينهم إجماع حول ذلك، ولا يجمعون حتى حول الأسباب التي أدت بهم إلى الافتراق عن مجموع اليهود^(٢).

يضيف الباحث إلى السبيين السابقين سبباً آخر هو أن معظم الباحثين والدارسين لليهودية القرائية عادة يرجعون أصولها إلى الحاخام اليهودي عنان بن داود الذي ظهر في منتصف القرن الثامن الميلادي حوالي ٧٦٠ م^(٣)، بينما كان الظهور الفعلي للقرائين في معظم المصادر التاريخية والدينية المعاصرة في القرن التاسع الميلادي، إلا أن هذا المصطلح ظل يطلق على الغالبية العظمى من أتباع عنان بن داود «العنانيين»^(٤)، ما أدى إلى وجود الكثير من الخلط بين القرائين والعنانيين.

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق/ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، الجزء الأول، ص ٢٣٥. وانظر كذلك: נתן שור، תולדות הקראים، מוסד ביאליק، ירושלים، ٢٠٠٣. عم ٢٧).

(١) انظر: مراد فرج، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٢) نفس المرجع.

(٣) عرفان عبد الحميد فتاح، مرجع سابق، ص ٩٤-٩٥.

(٤) لمزيد من التحقق، انظر: محمد الهواري (د)، الاختلافات بين القرائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، دار الزهرة للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٤.

يضاف إلى ذلك أن اليهودية القرائية في بداية ظهورها لم تكن فرقة موحدة ذات أيديولوجية واضحة ومحددة، لكن كانت مكونة من عدد من الفرق والحركات الدينية ذات الانتشار الإقليمي في عدة مدن مختلفة في العراق وبلاد فارس، وكانت كل فرقة لها زعيمها المستقل، مثل البنيامينية نسبة إلى بنيامين النهاوندي و«العنانية» نسبة إلى عنان بن داود، بالتالي كانت هناك «فوضوية» اتسمت بها نشأة اليهودية القرائية^(١).

الأرجح أن هذا الخلط بين العنانيين والقرائين وبعض الفرق الدينية اليهودية الأخرى هو الذي أدى إلى التشويش والارتباك المتعلق بتاريخ ظهور القرائين؛ لأن العنانية ظلت متواجدة بعد أن خرج القراؤون منها، فالعنانيون هم المحافظون على أحكام عنان ووصاياه، أما القراؤون فهم الذين أدخلوا بعض التعديلات على هذه الوصايا والتعاليم^(٢) خاصة وأن القرائية لم تظهر كفرقة مستقلة على الساحة الدينية اليهودية بسماحتها وأفكارها المستقلة إلا مع بداية القرن العاشر الميلادي^(٣).

يؤيد ذلك أن معظم الأبحاث الحديثة حول القرائية ترفض تمامًا أن يكون عنان بن داود هو المؤسس للفرقة القرائية، بل إنها تفرق بين فرقتين الأولى وهي

(١) ع"ع: נתן שור עמ' ٢٧.

(2) Leon Nemoy; Anann ben David; A re-presial of the historic data; an essay in karaites studies; JOR; VOL10(O.S) New Yourk; 1889; p239.

(3) Ibid.

«العنانية» المنسوبة لعنان وعائلته، والثانية وهي «القرائية» التي نشأت وتبلورت من خلال عدة فرق يهودية أخرى عارضت اليهودية التلمودية التقليدية^(١)، فعلى سبيل المثال يرى المؤرخ اليهودي الإصلاحى שמעון דובנוב שמעון دوفنوف^(٢) أن اليهودية القرائية ظهرت بعد انقسام العنانية إلى مركزين الأول في العراق وإيران المجاورة والثاني في فلسطين خلال القرن التاسع الميلادي، والذي شهد ظهور عدد من حاخامات متأثرين بالفكر العناني مثال النهاوندي والقوميسي^(٣) والذين بدأوا يزيّدون من حدة معارضتهم للتلمود ومن وتيرة تيسيرهم للكثير من التشريعات والطقوس التي كان يتشبث بها التلموديون^(٤).

(1) Leon Nemoy. The pseude-Qumisian to the karaites, proceeding Journal, American academy for Jewish study, vol Xliii, 1976, PP49-50.

(٢) שמעון דובנוב שמעון دوفنوف (١٨٦٠-١٩١٤م): مؤرخ يهودي، من مواليد روسيا البيضاء، تلقى تعليمه في برلين، وكان من مؤسسي الجمعية اليهودية التاريخية والأثنوجرافية بها وكان من اليهود الاصلاحيين وله أفكار منحازة للصهيونية الروحية التي تعتبر فلسطين مركزا روحيا لليهود، ومن أبرز أعماله كتابه التاريخي المكون من ١١ جزءا דברי ימי עם עולם تاريخ شعوب العالم الذي يصف تاريخ بني إسرائيل وتشبثهم في مراكز جغرافية مختلفة، (انظر: דב לוין: לא אעזוב את מעט הצאן: עת-מול כרך יא، גליון ٢، ١٩٨٥، עמ' ١٤-١٥).

(٣) دانيال بن موشيه القومسي: يُسمى كذلك بـ«الدمغاني» نسبة إلى بلدة دمغان في شمال فارس، وهو من مواليد القرن التاسع الميلادي، وتقول عنه المصادر إنه كان «عنانيا» في بداية حياته ثم اعتنق القرائية بعد ذلك وأصبح واحداً من كبار حاخاماتها، وله العديد من المؤلفات من أهمها تفسيره لسفر دانيال. (انظر: ח' מרחביה، קולות קוראים לציון، מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית הישראלית، ירושלים، ١٩٧٦، עמ' ١٢٥).

(٤) שמעון דובנוב، דברי ימי עם עולם، דביר، תל אביב، ת"ש، כרך שלישי، עמ' ٢٥٧-٢٥٩.

في هذا الصدد، يرى الكثير من الباحثين الغربيين المُحدثين أن دراسة العنانية لا يمكن أن تتم إلا في ضوء دراسة تاريخ أحفاد عنان بن داود وهم الأحفاد الذين التصق بهم مصطلح «נְשִׂיאִים» أي رئيس أو زعيم ديني، من أمثال شاؤون ويشياهو ودانيال، وكان الأخير هو الحفيد الديني الأبرز لعنان، والذي اعتبر المؤسس الحقيقي للعنانية خلال منتصف القرن التاسع الميلادي وذلك بعدما هاجر من العراق إلى القدس واستوطن بها وأصبح زعيما دينا لعدد كبير من اليهود^(١).

في ضوء ذلك، يرجع بعض الباحثين الغربيين هذا اللبس بين العنانية والقرائية إلى أن بعض حفدة عنان من زعماء العنانية كانوا في بدايتهم يتبعون المذهب العناني ثم تحولوا للقرائية فيما بعد ومن أبرزهم دانيال القوميسي الذي ربما ينسب إليه توحيد الفرقتين العنانية والقرائية في فرقة واحدة هي القرائية^(٢)، وهو ما ذهب إليه الباحث الإنجليزي FRIEDLANDERY فريدلاندر، مشيرا إلى أن يهود فارس وما حولها كانوا لا دراية كبيرة لهم باليهودية وبسهولة انجروا وراء الفرق اليهودية (ما قبل القرائية) وكان من بينها العنانية التي اختلفت عن بقية الفرق اليهودية التي ظهرت قبل القرائية في كون العنانية كانت تحمل إرثا ثقافيا ودينيا يهوديا جيدا تمكن من الصمود بشكل جيد في حالة الجدل الديني

(١) ش' فينسكر: לקוטי קדמוניות לתולדות הקראים וספרותם، אג, יונה, תר"ך, עמ' ٢٦.

(٢) א. פוזננסקי; מיסדי כתות יהודיות בתקופת הגאונים, רשומות, א, ١٩٩٨, עמ' ٢٠٧-٢٢٠.

مع اليهود الربانيين وزعمائهم وعلى رأسهم سعديا جاؤون، وهو الإرث الذي ورثت القرائية جزءا كبيرا منه^(١).

وهو التفريق الذي سبق وأن سجله عدد من علماء المسلمين الذين كتبوا عن تاريخ الفرق الدينية اليهودية في العصر الوسيط من أمثال ابن حزم الأندلسي، والشهرستاني، والمسعودي، وأحمد بن المرتضى، والمقرئزي، فعلى سبيل المثال يقول ابن حزم^(٢) في كتابه الشهير الفصل في الملل والأهواء والنحل أن «(العنانية) هم أصحاب عنان الداودي اليهودي ويسمون باليهود العراس والمسرو وقولهم بإنهم لا يتعدون شرائع التوراة وما جاء في كتب الأنبياء عليهم السلام ويتبرأون من قول الأخبار ويكذبونهم^(٣)»، في حين لم يذكر شيئاً عن الفرقة اليهودية

(1) I. Friedlander, "Jewish –Arabic Studies" JQR; NS; III, PP235–300.

(٢) ابن حزم الأندلسي: يعد أكبر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً بعد الطبري، وهو إمام حافظ، فقيه ظاهري، ومتكلم، وأديب، وشاعر، وناقد محلل، بل وصفه البعض بالفيلسوف، وزير سياسي لبني أمية في الأندلس، سلك طريق نبذ التقليد وتحرير الأتباع، يعد من أكبر علماء الأندلس، ومن أشهر مؤلفاته الفصل في الملل والأهواء والنحل، وطوق الحمامة (انظر: أحمد محمود هويدي (د): منهج ابن حزم في نقد التوراة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ١٤، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٢٣).

(٣) الإمام ابن أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق/ محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، طبعة عام ١٩٩٨، الجزء الأول، ص ٧٨.

القرائية، أما المؤرخ الإسلامي المسعودي^(١)، فقد ذكر أن «العنانية هي فرقة يهودية ظهرت في بداية القرن العاشر الميلادي وأنهم اتخذوا الفلسفة المعتزلية أساساً لهم»، في حين يذكر القراؤون على أنهم فرقة أخرى منفصلة، رغم أن لهم تقويم سنوي مشابه لتقويم العنانيين^(٢).

كما أن عدداً من المصادر والمراجع القرائية نفسها فرقت بين العنانية والقرائية والتي كان من أهمها كتاب الأنوار والمراقب^(٣) للقرقساني^(٤)، والذي أشار صاحبه إلى وجود فرقتين منفصلتين هما العنانية والقرائية، ففي الجزء الخاص بصدر الكتاب يقول: «إن عيد

(١) المسعودي (٨٩٦-٩٥٧م): مؤرخ، جغرافي ورائد نظرية الانحراف الوراثي. من أشهر العلماء العرب. والمعروف بهيرودوتس العرب. ومن أهم مؤلفاته «مروج الذهب» و«الملوك وأهل الديارات» (للمزيد، انظر: عبد الرحمن حميدة: أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ٣٠٩ وما بعدها).

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعنى به وراجعته: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، الجزء الثالث، ص ١٤٥.

(٣) الأنوار والمراقب: يعد واحداً من أهم المصادر في تاريخ الفرق اليهودية عامة، وفي تاريخ اليهودية القرائية خاصة، وكذلك من أهم الكتب في الخلافات بين القرائين والربانيين، بل الخلافات بين القرائين أنفسهم، (محمد الهواري، المرجع السابق، ص ٦).

(٤) القرقساني: من المحتمل أن يكون قد ولد وعاش في العراق وأن نسبته هذه إلى بلدة «قرقسان»، التي كانت في نواحي بغداد، ومع أن ياقوت الحموي يذكر اسم المكان في كتابه «معجم البلدان»، إلا أنه لم يذكر أية تفاصيل عنه، وقد عاش القرقساني في القرن العاشر الميلادي وعاصر سعديا الفيومي، ويعد واحداً من أبرز علماء القرائين الأوائل وأشهرهم، ومن الذين دخلوا معركة الجدل والنقاش معه، ومن كتبه أيضاً «الرياض والحدائق» و«التوحيد» (انظر: جعفر هادي حسن، المرجع السابق، ص ٨٧).

العنصرة^(١) لا يكون إلا يوم الأحد على ما تقول العنانية وتقول جماعة القرائية^(٢)، وتأتي هذه العبارة في إطار تقديمه للفرق التي ظهرت في اليهودية بعد قيام مملكة داود وسليمان، وقد اتخذ القرقساني أكثر من معيار للتفريق بين كل فرقة منها، ومنها معيار «الاحتفال بالأعياد»؛ فتحدث عن اختلاف بعض الفرق حول الاحتفال بعدد من الأعياد الدينية اليهودية، وهو ما اتضح في تفريقه بين فرقتين دينيتين يهوديتين هما العنانية والقرائية.

يضاف إلى ما سبق، أن الكثير من الآراء طرحت إشكالية مهمة جدًا تتعلق بالكتاب المنسوب لعنان ابن داود والمعروف باسم «الوصايا» (سفر هامتسفوت باللغة الآرامية)، الذي نشره عام ٧٧٠م؛ إذ إن الكتاب يعد كتابًا تشريعيًا بحثًا يعتمد بالأساس على الأسس التشريعية الواردة في التلمود، وهنا يُطرح السؤال كيف يكون مؤسس القرائية التي تعارض بالأساس التلمود يكتب كتابًا اعتمد كل الاعتماد على التلمود^(٣)؟ وهو ما يدفع للقول بأن عنان لم تكن

(١) عيد العنصرة: هو عيد يهودي يحتفل به بمناسبة نزول الشريعة على موسى ﷺ في جبل سيناء، لكن النصارى يحتفلون به بمناسبة حلول الروح القدس على تلاميذ عيسى ﷺ. (انظر: حسن ظاظا، المرجع السابق، ص ١٦٨).

(2) Al-Qirqisani, Kitāb al-Ānwār wal-maraqib: ed. Leon Nemoy (edition 30) The Alexander Kuhot Foundation, New York 1941. P 10.

(٣) נתן שור, תולדות הקראים, מוסד ביאליק, ירושלים, ٢٠٠٣. עמ' ٢٤.

له علاقة باليهودية القرائية وأنه تم الربط بين اسمه واسم الفرقة خلال النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي^(١).

ورغم أن الكثير من المصادر والبحوث الحديثة حول القرائية ترفض رفضاً شديداً الربط بين العنانية والقرائية، وتعدّهما فرقتين دينيتين يهوديتين منفصلتين عن بعضهما البعض تماماً، لا سيما وأن العنانية تظهر كفرقة منفصلة في حد ذاتها سواء في المراجع القرائية أو حتى في كل من المصادر الإسلامية والمصادر الغربية الحديثة، إلا أن بعض هذه المراجع تؤكد أن العنانية أرسّت القواعد للكثير من المعارف والأفكار والعقائد التي أخذتها القرائية أساساً متيناً للجدل مع اليهودية الربانية/ الحاخامية وكبار حاخاماتها ولا سيما مع الحاخام سعديا جاؤون الفيومي^(٢)، كما كانت العنانية أساساً للازدهار الذي شهده العصر الذهبي لليهودية القرائية في العصر الوسيط، كما أن هذا الأساس الثقافي هو الذي مكّن بعض حاخامات اليهودية العنانية أن يصبحوا قادة اليهودية القرائية فيما بعد^(٣).

لحسم هذا الخلاف العلمي والبحثي المتعلق بالخلط والتخبط بين القرائية والعنانية، نعتمد في ذلك على الرأي الذي طرحه مراد فرج،

(١) ש.מ.

(2) M. A Cohen; Anan Ben David And Karaite Origins. JOR. LXVIII; PP 129-145.

(٣) משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099) א-ג, אוניברסיטת תל-אביב ומשרד הבטחון תל-אביב 1983. עמ' 101-102.

حينما أرجع ظهور القرائية كـ«فكر» إلى عهد ظهور المشنا^(١) أي قبل التاريخ النصراني (أي الميلادي)، مستشهداً في ذلك بأقوال عدد من العلماء التلموديين من أمثال יהודה הליווי יהודה اللاوي^(٢) ויצחק אברניאל إسحق أبرينال^(٣)، والتي تقول بأن منشأ الخلاف الرئيسي والأساسي بين القرائين والتلموديين يدور حول التلمود والإيمان به

(١) المشنا (المشني) משנה: هي مجموعة من التشريعات القانونية والدينية والأخلاقية المستمدة من «التوراة» ومن أقوال المفسرين، وكلمة משנה «مشناه» في اللغة العبرية تعني التكرار، والتثنية، وسميت كذلك؛ لأنها تكرر لما ورد في التوراة مع تفسيره من قبل الحكماء، انتقلت تلك النصوص المشنوية، في بادئ الأمر شفاهة من السلف إلى الخلف، وبعد أن تراكت وزاد حجمها بدأت عملية التدوين خوفاً من الضياع والنسيان، وتتكون المشنا من ستة أقسام كل قسم يحتوي على مقالات، وكل مقال ينقسم إلى فصول، وكل فصل إلى متون ويعبر عن المتن الواحد بلفظ «مشناه» أيضاً. (انظر: أحمد ابيش، التلمود كتاب اليهود المقدس، دار قتيبة، دمشق، ٢٠٠١، ص ١١).

(٢) יהודה הליווי יהודה اللاوي (١٠٧٥-١١٤١م): شاعر وطبيب ومفكر وحاخام يهودي. وُلد في طليطلة بالاندلس، ويُعدُّ اللاوي من أشهر شعراء العبرية في عصره، كما كانت له بعض الآراء الفلسفية المتأثرة بفلسفة العالم المسلم الغزالي، معتبراً أن الفلسفة تقوض دعائم الدين، ومن آثاره بالعربية كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، (انظر: بن-أور: تولדות השירה העברית בימי הביניים: הוצאת יודעאל תל-אביב ١٩٦٨؛ עמ' ٧١).

(٣) יצחק אברניאל إسحق أبرينال (١٤٣٧-١٥٠٨م): فيلسوف وزعيم سياسي وأحد أشهر مفسري المقرأ (العهد القديم) من التلموديين، وكان وزيراً للمالية عند عدد من الملوك القوط النصراني في إسبانيا ومنهم الملك فرديناند، الذي قام بطرد اليهود من اسبانيا عام ١٤٩٢م، من أشهر أعماله تفسيره لسفر أشعيا، لذلك اشتهر بتفاسيره حول عقيدة إحياء الموتى التي يتعرض لها هذا السفر. (انظر: بنציון נתניהו، דון יצחק אברבנאל - מדינאי והוגה-דעות، תרגם אהרן אמיר، הוצאת שוקן، 2005).

والأخذ بما ورد فيه، مع ذلك فإنه يشير إلى أن عدم ظهور القرائين كـ«فرقة مستقلة» في هذه المرحلة وعدم التأريخ لظهورها في المراجع التاريخية خلال هذه الفترة يعود إلى أن القرائين لم يكونوا انقسموا عن بقية اليهود «انقسامًا محسوسًا»، نافية القول التلمودي بأن عنان بن داود كان هو سبب ظهور القرائين؛ إذ أكد على أن ظهورهم كفكر كان قبل ذلك بكثير، لكن اعتناق عنان لبعض الأفكار القرائية واعتماده على الأهل في التقويم (التقويم القمري) وليس الحساب مثلما فعل القراؤون بعد ذلك، هو الذي أبرز دوره ودور القرائية وأظهر الانقسام المحسوس بين القرائية والربانية^(١).

في ضوء ما سبق، فإن الرأي الأرجح هو أن ظهور «القرائين» كـ«فكر» يعود إلى عصر المشنا، ولكن ظهورها كفرقة مستقلة ومحسوسة ولها كيان مستقل، يعود إلى القرن التاسع الميلادي، وذلك بالتزامن مع ظروف وتغيّرات كبيرة شهدتها منطقة الشرق العربي على المستويات الدينية والسياسية والثقافية، والتي كان من أهمها انتشار الإسلام ودخوله لمراكز ثقافية وفكرية مهمة مثل بابل (العراق) ومصر^(٢)، وهو ما جعل القرائية متأثرة بالفرق اليهودية المتأثرة بالإسلام مثل

(١) انظر: مراد فرج، مرجع سابق، ص ٤٢-٤٥.

(٢) حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣٠٥.

العيسوية التي أسسها أبو عيسى الأصفهاني^(١)، واليودجانية التي أسسها يودجان^(٢) تلميذ أبي عيسى^(٣).

كما كان أحد أهم أسباب ظهور فرقة «القرّائين» في هذه الفترة التاريخية، هو تدمير الطبقات اليهودية من عوام الناس، من سيطرة الحاخامات على شؤون الدين، وبُعدهم عن المراكز الدينية اليهودية القوية مثل بابل (العراق)^(٤)؛ لذلك فقد انشقت اليهودية القرّائية عن اليهودية الحاخامية التقليدية، وأصبحت فرقة «احتجاجية يهودية» بامتياز؛ إذ يصف البعض اليهودية القرّائية بأنها «تمثل احتجاج الفرد وضميره الحر ضد عبء السلطة المركزية والتقاليد الجامدة»، لذلك

(١) أبو عيسى الأصفهاني (٧٠٥-٨٦٥): يعد من المسيحيين اليهود الكذبة الذين ادعوا أنهم المسيح المخلص، كما أنه قاد تمردًا ضد الحكم الإسلامي، وانضم له العديد من يهود فارس، لكن هذا التمرد تم إخماده بعد عدة سنوات وقُتل أبو عيسى، وقد تأسست من بعده فرقة العيسوية التي ظلت قائمة حتى حوالي عام ٩٣٠م، (انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق/ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، الجزء الأول، ص ١٢٧).

(٢) يودجان: تنسب إليه فرقة اليودجانية وهي فرقة نشأت في عهد الدولة الأموية على يد مؤسسها يودجان الذي ادعى النبوة زمن خلافة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، (انظر: عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص ٢٧).

(3) Shlomo Hofman, Encyclopaedia Judaica, Ananaim; KetePublishing House Ltdk; Vol. 11, Jerusalem, 2007. pp 785.

(٤) محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٢.

فقد وُصف القراءون في بعض الكتابات بـ«بروتستانت اليهودية»، بعد أن بات من المتفق عليه أن «القرائية» تمثل أكبر حركة «احتجاج» على اليهودية الحاخامية/ الربانية التقليدية حتى العصر الحديث^(١)، لدرجة أن البعض رأى إطلاق لفظ «فرقة» على القرائين ليس مناسباً أو دقيقاً، ذلك أنه يوحي بأنها كانت جماعة صغيرة غير مؤثرة ومنغلقه على نفسها وليست متصلة بغيرها من الفرق والجماعات الدينية سواء اليهودية أو غير اليهودية، إلا أن المكتشف من كتبهم ومؤلفاتهم يؤكد غير ذلك؛ إذ كان لإنتاجهم الفكري أثر عميق على الثقافة اليهودية العامة لا سيما في العصر الوسيط^(٢).

يؤيد ذلك أن معنى لفظ «فرقة» في العربية يشير أنه يطلق على الفريق أو الطائفة الصغيرة من الناس، وقيل فرّق للإصلاح فرقا^(٣)، ويتفق معه نفس المعنى في الإنجليزية Steam والذي يعني مجموعة صغيرة من الناس تعود إلى دين معين لها بعض الاعتقادات أو الممارسات التي تميزهم عن بقية المجموعات الدينية، كما عرّف اللفظ بعض علماء الإصلاح على أنه جماعة

(١) عبد الوهاب المسيري(د)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الثاني عشر، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، دار المعارف للنشر، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٤، ص ١٠.

(٣) محمد بن مكرم (ابن منظور) لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨. مادة «فرق».

صغيرة أصولية خارجية تعتمد في كسب أعضائها بضمهم إليها من جماعات أخرى، وهي تبني مواقف راديكالية نحو الدولة والمجتمع^(١).

ويميل الباحث للرأي القائل بعدم موضوعية إطلاق لفظ «فرقة» على اليهودية القرائية؛ إذ يرى أنه ربما أطلق عليها هذا اللفظ في العصر الحديث نظراً لتضائل عدد أتباعها وتراجع انتشارها وتأثيرها في أوساط عموم اليهود، نتيجة الاضطهاد والتضييق الذي تعرضت له بشكل ممنهج ومستمر من أتباع اليهودية الحاخامية/ التلموية، وذلك رغم كونها تمثل فكراً دينياً يهودياً كان له الكثير من الأتباع وحظى بانتشار وتأثير كبيرين خلال فترة العصر الوسيط، وكان ينافس اليهودية التقليدية/ الحاخامية بقوة.

بالنسبة للبيئة الدينية والثقافية التي نشأت بها اليهودية القرائية، فإنه يمكن القول بأنها نشأت في بيئة «صراع ديني» سواء «داخلي» بين الفرق الدينية اليهودية وبعضها البعض، أو صراع «خارجي»، تمثل في وجود صراع أو جدل ديني بين اليهودية والإسلام؛ إذ كان الإسلام الدين الأكثر قوة وانتشاراً في فترة ظهور القرائية؛ لذلك فإن القرائية تعرضت لحرب شديدة من جانب اليهودية الحاخامية التقليدية، التي قادها ممثل اليهودية الحاخامية الأول في هذه الفترة الحاخام التلمودي سعديا جاؤون الفيومي، وتكفل بالرد عليهم دينياً في كتابه

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى

للثقافة، المجلد الثاني، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٠٦٨.

المعروف باسم «الأمانات والاعتقادات» ورسالته الثانية المعروفة باسم «الرد على المتحامل»^(١).

ورغم أن مواجهة القرائين من قبل حاخامات اليهودية الحاخامية-التقليدية (التمودية)، أدت إلى تحول القرائين إلى أقلية دينية يهودية تضاءل حجمها وتأثيرها داخل الديانة اليهودية في العصر الحديث، فلم يعد لهم تواجد غير أعداد قليلة في إسرائيل وبعض بقايا منهم في جنوب تركيا في العصر الحالي^(٢)، إلا أن اليهودية القرائية حظيت بوضع ثقافي متميز بين الفرق والحركات الدينية اليهودية خلال العصر الوسيط، بعدما ظهر من بين حاخاماتها كبار مفسري المقراء، وعدد من الفلاسفة والأدباء، في الوقت نفسه لم تحظَ بوضع سياسي قوي وبارز ولم تقم لنفسها كيانا سياسيا مستقلا مثلما فعلت فرق دينية يهودية أخرى مثل فرقة السامرة وفرقة الخزر^(٣).

في هذا الصدد، لا يمكن إغفال الأثر الإسلامي على نشأة اليهودية القرائية وتطورها، لا سيما فيما يتعلق بأثر الفكر المعتزلي والفكر الشيعي على ظهور هذه الفرقة، والصراع الذي كان سائدا في العراق حول عدد من المذاهب

(١) عبد الرزاق أحمد قنديل، أثر الشعر العربي في الشعر العبري الأندلسي، مركز الدراسات الشرقية،

جامعة القاهرة، ٢٠٠١، ص ٣٠.

(٢) انظر: لا"ع، נתן שור، עמ' ١٢٠-١٧٤.

(٣) لا"ע، נתן שור، עמ' ٩.

الإسلامية وهو ما سنعرض إليه بالتفصيل بالجزء الخاص بالتأثير الإسلامي في القرائية من هذه الأطروحة.

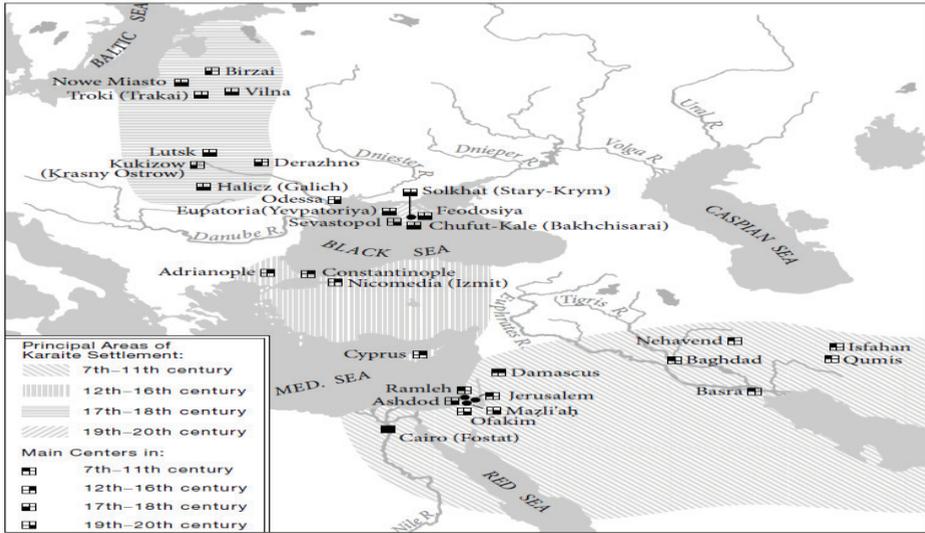
أما «اليهودية القرائية» في العصر الحديث، فترى بعض الآراء أن تاريخها مر بنقطة تحول مهمة جدًا، وصفتها بنقطة «التحول القومي»، والتي تمثلت في قيام حركة قومية لليهودية القرائية في شرق أوروبا، وأعلن أتباعها أنهم ليسوا يهود، وحينما قامت الحرب العالمية الثانية تعاونوا مع النازيين، وهو ما أدى إلى عدم تعرض النازيين لهم بسوء^(١).

يذكر كذلك أن ما يمكن تسميته بـ«التغير الجغرافي» يعد واحدًا من أهم السمات البارزة في تاريخ اليهودية القرائية، ففي كل مرحلة تاريخية كان مركز تجمع وقوة الفرقة في مكان جغرافي مختلف، فجزورها تعود لمنطقة شرق نهر الفرات بما فيها بلاد فارس والعراق، أما عصرها الذهبي فكان في القدس قبل غزو الفرنجة، وفيما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين، تركزت قوتها في شرق أوروبا وبعد ذلك انتقل مركز قوتها إلى تركيا، وفي العصر الحديث انتقل مركز قوة الطائفة إلى شبه جزيرة القرم في شرق أوروبا، وبداية من القرن العشرين عاد مركز قوة الفرقة إلى الشرق الأوسط وفي البداية كان في مصر وبعد ذلك إلى إسرائيل بعد قرار قيامها عام ١٩٤٨ م^(٢).

(١) بيטאון בני מקרא، עיתון היהודים הקראים בישראל، ירושלים، ٣١ יוני ١٩٩٥.

(٢) ע"ע. נתן שור، עמ' ١١.

يعود هذا التغير الجغرافي الذي يسمى تاريخ اليهودية القرائية إلى أنها تعرضت لاضطهاد ديني وشعبي يهودي من وقت لآخر، ما أدى إلى أن تختفي في بقعة جغرافية لتظهر بعد وقت في بقعة جغرافية أخرى وتحمل مسمى آخر^(١).
وتوضح الخريطة التالية بعضاً من مظاهر هذا التحول الجغرافي الذي مرت به اليهودية على مر تاريخها^(٢):



* ثانياً- تاريخ اليهودية الإصلاحية ودوافع تطورها:

يعود تاريخ نشأة اليهودية الإصلاحية إلى العقد الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في ألمانيا، لكنها انتشرت انتشاراً كبيراً وواسعاً في وسط أوروبا وغربها ثم في الولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي^(٣)، وكان من

(١) ع"ع، נתן שור، עמ' ٢٠.

(2) Joseph Elijah Heller / Leon Nemoy; op; cit. p 766.

(٣) ميخايل ماير: "رפורמה"، מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، כרך ٣١، ירושלים ١٩٧٤، עמ' ١٨٧.

روادها عدد من الشخصيات الفكرية اليهودية البارزة في ألمانيا وشرق ووسط أوروبا، من أبرزهم Abraham Geiger أبراهام جايجر (١٨١٠م - ١٨٧٤م) (١)، و Solomn Formstecher سولومون فورمستشر (١٨٠٨ - ١٨٨٩) (٢)، و Israel Yakopson إسرائيل يعقوبزون (١٧٨٦ - ١٨٢٨) (٤).

(١) Abraham Geiger أبراهام جايجر (١٨١٠م - ١٨٧٤م): مستشرق وحاخام ألماني يهودي، ومن أشهر زعماء اليهودية الإصلاحية، وأصدر مجلة بعنوان «المجلة العلمية للاهوت اليهودي»، وكان يكتب فيها عن كبار علماء اليهودية في تلك الأيام، ومن أشهر مؤلفاته ماذا أخذ محمد من اليهودية؟
Was hat Mohammed aus dem Judenthume auf genommen?
(انظر: أحمد محمود هويدي، الرد على شبهات المستشرق اليهودي أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٦٠، عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠، ص ١٢٣ - ١٢٤).

(٢) Solomn Formstecher فورمستشر: حاخام ومفكر ديني ألماني يهودي، وأحد قادة حركة اليهودية الإصلاحية، ويُعدُّ مؤلفه ديانة الفكر (1841) أهم مؤلفاته التي يصف فيها اليهودية بأنها ليست ديانة طبيعية (أي متمركزة حول الطبيعة) وإنما ديانة فكر عالمية ترى أن الإله يتجاوز الطبيعة.
(انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت:

<http://www.reformjudaism.org>).

(٣) Israel Yakopson إسرائيل يعقوبزون: يهودي إصلاحي ألماني، أسس أول هيكل (كنيس) يهودي للإصلاح في مدينة «سيسن برنزيوك» بجهده الخاص ومن ماله، وقد جرى في هذا الهيكل ولأول مرة في تاريخ اليهودية أداء الصلوات والطقوس الدينية وفق صيغ المسيحية وتقاليدها الكنسية، وأول مناسبة يسمى فيها المعبد اليهودي بالهيكل (انظر: موقع مجلة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت:

[/http://reformjudaismmag.org](http://reformjudaismmag.org)

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html

(٤) عرفان عبد الحميد فتاح (د)، مرجع سابق، ص ٩٥.

أما عن أسباب ظهور اليهودية الإصلاحية فهي متعددة، يمكن تلخيصها في عدة عناصر وهي: ازدياد معدلات «العلمنة» في العالم الغربي وفي أوساط اليهود تحديداً، وما بدأ يدور في الأوساط اليهودية من «شكوك» حول قدسية وصحة النص التوراتي وما به من تناقضات يرفضها العقل البشري^(١)، وهو ما تزامن مع فشل اليهودية كنسق ديني في التكيف مع الأوضاع الجديدة التي نشأت في المجتمع الغربي ابتداءً من الثورة التجارية وحتى الثورة الصناعية وبعدها، وكذلك سقوط «الجيتو ١٨٤٨»^(٢) (المجتمع الانعزالي لليهود في أوروبا)، وما واكب ذلك من رقي العلم والثقافة في أوروبا، وظهور القوميات المستقلة، وتألق نظريات الحرية الفردية وحقوق الإنسان، علاوة على ظهور حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في النصرانية التي همّشت دور القساوسة والباباوات، وجعلت الكتاب المقدس مطروحاً لكل أحد يفهمه دون الحاجة إلى من يُفسره^(٣).

(١) عبد الوهاب المسيري (د)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الرابع، الجزء الثاني، الباب العاشر، ص ٢١٨.

(٢) الجيتو: هو الحي المقصور على إحدى الأقليات الدينية أو القومية، ولكن التسمية أصبحت مرتبطة أساساً بأحياء اليهود في أوروبا، وللکلمة معنيان: عام وخاص، يعني الجيتو بالمعنى العام أي مكان يعيش فيه فقراء اليهود دون قسر من جانب الدولة، أو حي اليهود بشكل عام، أما الجيتو بالمعنى الخاص الذي أصبح شائعاً، فيعني المكان الذي يُفرض على اليهود أن يعيشوا فيه. (انظر: رشاد الشامي، الشخصية الإسرائيلية والروح العدوانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨١، ص ٥٨).

(٣) عبد الوهاب المسيري (د)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الرابع، الجزء الثاني، الباب العاشر، ص ٢١٨.

يضاف إلى الأسباب السابقة سبب آخر وهو وصول اليهود الحسيديم
חסידיים^(١) باليهودية إلى أقصى درجات البدع والخرافات والظلامية، وهو
ما أدى إلى حالة انحطاط ديني كبير في اليهودية، ما دفع نحو ظهور اليهودية
الإصلاحية لتخليص اليهودية من براثن الفكر الصوفي اليهودي المتخلف، ففي
الوقت الذي كانت تسيطر فيه اليهودية الحسيدية على أفكار وأرواح بل وأجساد
يهود أوروبا خاصة شرق أوروبا كانت أوروبا الغربية تخطو نحو نور العلم
وظهور القوميات المستقلة، ما دفع عددا من قادة الفكر اليهودي إلى الثورة
والتمرد والمناداة بتيار الإصلاح^(٢).

بالتواكب مع ذلك بدأت تظهر حركة ההשכלה الهسكالا^(٣) (التنوير) اليهودية في
أوروبا والتي دعت إلى خروج اليهودي من المجتمع الانعزالي الذي يعيش به

(١) חסידיים الحسيديم: مصطلح عبري يعني «الأتقياء»، وهي حركة دينية اجتماعية أسسها «إسرائيل بعل شيم طوف»
١٦٩٩-١٧٦١م، وساعدت على ظهورها ظروف اليهود في شرق أوروبا بالقرن الـ ١٨م؛ حيث وقع اليهود تحت
الاضطهادات السياسية والكنسية، فقد كانت الظروف الداخلية في المجتمع اليهودي سيئة بعد فشل حركة «شبتاي»
المسيحانية، ولجأ إلى حركة «الحسيديم» كل اليهود الذين تأثروا بفشل الحركات اليهودية المسيحانية. (انظر: جعفر
هادي حسن، الحسيديم.. نشأتهم.. تاريخهم.. عقيدتهم، الدار الشامية للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤. ص ٣-١٠).

(٢) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٣١٣.

(٣) ההשכלה الهسكالا: كلمة عبرية معناها التنوير أو الاستنارة، وهي تعبر عن تيار اجتماعي وفكري وثقافي
وديني متفتح اجتاح الجموع اليهودية في القرن ١٨ وامتد للقرن الـ ١٩، يهدف لإخراج اليهود من عزلتهم،
دون أن يفقدوا هويتهم اليهودية، وكانت أهم ركائزها التخفيف من سلطة النظم الموجودة في الدولة.
(انظر: راوبن ميכאל، لידת היהודי המודרני-תולדות תנועת ההשכלה היהודית، הוצאת הקיבוץ
המאוחד، ٢٠٠٥، עמ' ٨٩).

(الجيتو) والتحلل من التقاليد اليهودية، وبالتالي كان الكثير من قادة اليهودية الإصلاحية هم أنفسهم من رواد حركة الهسكالا في أوروبا^(١)، بل إن البعض اعتبر أن اليهودية الإصلاحية انبثقت من داخل الهسكالا نفسها؛ نظرًا للتشابه فيما بينهما على مستوى المبادئ والأهداف، فقد اتخذت الحركتين الاعتراف بالثقافة العلمانية والاندماج بالمجتمعات الأوروبية سبيلًا من أجل تخليص اليهودية واليهود من الجمود الفكري والديني والحضاري^(٢).

فقد تأسست اليهودية الإصلاحية على أيدي الحاخام والأديب اليهودي الشهير **משה מנדלסון** «موشيه مندلسون ١٧٢٩-١٧٦٩» الذي كان في نفس الوقت أحد رواد الهسكالا، فدعا إلى إشاعة العلوم العصرية بين اليهود، وكان شعاره هو: (الاستجابة للعادات وأعراف المجتمع العصرية، مع المحافظة والإخلاص لدين الآباء)^(٣).

كما ارتبطت نشأة اليهودية الإصلاحية بعلم اليهودية *Wissenschaft des Judentums* في ألمانيا، والذي تأثر بالنقد الغربي للكتاب المقدس وقام على

(١) حول قادة حركة الهسكالا يمكنك العودة إلى: زين العابدين محمود أبو خضرة، تاريخ الأدب العبري الحديث، القاهرة، بدون ناشر، ٢٠٠٠، ص ٨٧-١٢٠.

(٢) يوسف عبيد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، الجزء الخامس، الديانة اليهودية، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص ٩٠.

(3) Nahum N, Glatzer, "The beginnings of modern Jewish studies", in Altman, Alexander, *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, (1964) pp. 27-45.

أكتاف حوالي خمسين من المثقفين اليهود في برلين عام ١٨١٩م؛ إذ دعوا إلى دراسة اليهودية والتاريخ والإرث الثقافي اليهودي بشكل علمي وموضوعي، وهو ما استفادت منه الحركة الإصلاحية والتي رأت أن هذا العلم يثبت دعوتها إلى إعادة بلورة الدين اليهودي من جديد، بشكل يجعله يجاري الزمان والمكان، وبالتالي التخلص من التراكمات التلمودية، وهو مبدأ استفاد منه قادة الإصلاح في مواجهة قادة اليهودية الحاخامية / التقليدية الذين رأوا أن الوحي جاء وانتهى أمره في العهد القديم (المقرا)^(١).

يقول رأي آخر إن اليهودية الإصلاحية ولدت مع الثورة الفرنسية في بداية القرن التاسع عشر متأثرة بالحرية التي أعطتها نابليون لليهود وبالتغيرات السياسية والفكرية التي طرأت على أوروبا كلها في أعقاب الثورة^(٢)؛ لذلك فإن أحد أهم أسباب ظهورها هو تدمير عدد كبير من اليهود من عدم إلتحاق اليهودية الحاخامية - التقليدية بركب عصر التنوير والثورة المعرفية التي اجتاحت أوروبا في ذلك الوقت^(٣).

فقد أعطى ظهور نابليون وحركته الثورية دفعة قوية لليهود الإصلاحيين للظهور أكثر بحركتهم الدينية؛ إذ ساعدهم نابليون كثيرًا على ذلك بهدف كسب

(١) حسن ظا، المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.

(2) http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html

(٣) حسن ظا، مرجع سابق، ص ٣٠٥-٣٠٦.

ثقتهم لكي يقفوا بجواره ضد الحكومة الفرنسية لذا عقد اجتماع المجلس اليهودي الأعلى «السنهدين» في ١٨٠٧ م، وأعلن فيه أن اليهود أصبح لهم كيان رسمي داخل الدولة، وأن الديانة اليهودية أصبحت إحدى الديانات الرسمية في فرنسا، وأن من حق المؤسسات الدينية اليهودية أن تحظى برعاية وحماية الدولة^(١).

تنسب بعض الآراء الأخرى تاريخ نشأة اليهودية الإصلاحية إلى فترات تاريخية أخرى وإلى قيادات دينية وفكرية يهودية أخرى، من أبرزها ذلك الرأي الذي يؤصل لظهور التيار الإصلاحي اليهودي على أيدي مجموعة من القادة الاجتماعيين لليهود في مدينة موسكو الروسية في التسعينيات من القرن التاسع عشر، وهي المجموعة التي تكونت من خمسة أشخاص من معتنقي الفكر الشيعوي وأطلقوا على أنفسهم مجموعة «الساجدون للشيطان»، لكن هذه الجماعة تم مطاردتها من قبل الحكومة السوفيتية ولم تنجح دعوتها^(٢)، إلا أن هذا الرأي يعد ضعيفاً جداً؛ إذ أن هناك شبه إجماع بين الدارسين والباحثين للفرق الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة حول نسبة الحركة اليهودية الإصلاحية إلى «مندلسون» الذي ظهر في القرن الثامن عشر، وأن هناك بعض الخلط بين الباحثين

(١) هبة إبراهيم النادي، اليهودية الإصلاحية وموقفها من إسرائيل والعرب والمسلمين، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٤٦.

(2) Meyer, Michael. Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism (New York, USA: Oxford University Press, 1988), viii. P25.

فقط بين اليهودية الإصلاحية واليهودية التقدمية واليهودية الليبرالية واليهودية التجديدية^(١)، وهي مصطلحات أو تسميات ليست مُترادفة تمامًا؛ إذ يستعمل أحياناً مصطلح «اليهودية الليبرالية» للإشارة إلى اليهودية الإصلاحية التي حاولت أن تحتفظ بشيء من التراث، كما استعمل المصطلح نفسه للإشارة إلى حركة دينية أسسها كلود مونتفيوري في إنجلترا عام ١٩٠١م، وكانت متطرفة في محاولاتها الإصلاحية، أما مصطلح «اليهودية التقدمية»، فهو مصطلح عام يشير إلى التيارات الإصلاحية كافة، وبالنسبة لليهودية التجديدية فهي مذهب ديني يهودي حديث يشبه في كثير من الوجوه اليهودية المحافظة، أسسها الحاخام مردخاي كابلان عام ١٩٢٢م في الولايات المتحدة عند تأسيس جمعية تطوير اليهودية^(٢).

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن الآراء قد اختلفت حول طبيعة اليهودية الإصلاحية، فقد قدمها بعض الباحثين على أنها «حركة» دينية، وذكر البعض أنها «تيار» ديني معاصر، ويرى آخرون أنها فرقة دينية معاصرة، إلا أن الوصف الأدق لها هو أنها «حركة» دينية؛ إذ إن معنى مصطلح أو لفظ «حركة» يشير إلى «الاتجاه نحو التغيير وإحداث بعض التعديلات في بعض المفاهيم الدينية لكي تناسب

(١) للمزيد حول هذه الحركات انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص ٢١٧-٢٣٢.

(٢) محمود فتوح محمد سعادت (د) اليهودية الليبرالية واليهودية التقدمية، مقال منشور على موقع المركز الإسرائيلي للدراسات الفلسطينية (مدار) بتاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠١٤. <http://www.madarcenter.org> موسوعة - المصطلحات/ ١٣٨٩ - الحركة- اليهودية-التقدمية.

تفكيراً أيديولوجياً معيناً^(١)، ومن الشروط الواجب توافرها في الحركة هو أن يكون لها برنامج ديني محدد تسعى إلى تطبيقه ونشره بين أبناء المجتمع، وتحدد أهدافها في تجديد أخلاق العالم، والبحث عن مفهوم جديد للعالم بدلا عن إعادة صنع النظم، لذلك نجد الموسوعة العبرية العامة **האיצקלופדיה העברית כללית** تصف الحركة اليهودية الإصلاحية بأنها **תנועת תקונים** حركة إصلاحات^(٢)، وهو ما يتفق مع أهداف وطبيعة اليهودية الإصلاحية من جانب، ويتفق مع وصفها بدقة بأنها «حركة» من جانب آخر.

أما عن البيئة الثقافية والدينية التي ظهرت فيها اليهودية الإصلاحية، فقد نشأت اليهودية الإصلاحية هي الأخرى - كما نشأت اليهودية القرائية - في بيئة دينية يهودية اتسمت بالصراع بين تيارين داخل اليهودية، الأول: هو الاتجاه الإنساني الذي تبنته اليهودية الإصلاحية، وهو الاتجاه أو التيار الذي سُمي بالاتجاه الغربي نظراً لانتشاره بين يهود غرب أوروبا، والثاني: هو الاتجاه العنصري الخاص باليهودية الحاخامية - التقليدية، وهو الاتجاه الذي سُمي بالاتجاه الشرقي نظراً لانتشاره الأكبر بين يهود شرق أوروبا^(٣).

تجدر الإشارة إلى أن هذه الحركة واجهت منذ نشأتها بعض الاتجاهات المضادة التي ساعدت على «كبح جماح» الغلو في عملية إصلاح اليهودية، ووقف

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) **ע"ע: מיכאל מאיר: עמ' ١٨٧.**

(٣) لطف الله حيدر، اليهودية الإصلاحية، جريدة البيان، أبو ظبي، ٢٠٠٣، العدد ٢٥٢.

عمليات الإصلاح بعيدة المدى، وهو ما أدى لظهور ما يمكن تسميته بـ«الاتجاه المحافظ في اليهودية الإصلاحية»، وذلك بسبب أربعة عوامل، وهي: ١- انضمام يهود شرق أوروبا لحركة اليهودية الإصلاحية، والذين فضلوا في الوقت نفسه الاحتفاظ بالنسق والصيغة التقليدية لليهودية، ٢- تعرض اليهود للمطاردة والاضطهاد خلال سنوات الثلاثينيات من القرن الماضي بسبب الحكم النازي، ٣- تغير النموذج الاجتماعي الأمريكي من «بوتقة الصهر» إلى «التعددية الإثنية»، وهو ما أثر على اليهودية الإصلاحية التي انتشرت بشدة في الولايات المتحدة، ٤- تأثير الصهيونية وبعد ذلك قيام دولة إسرائيل، وهو أهم سبب من بين هذه الأسباب الأربعة^(١).

فيما يتعلق بنشأة وتواجد اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة تحديداً، فقد انتشرت في الولايات المتحدة على أيدي الحاخام 'יצחק וואיז' إسحاق وايز^(٢) الذي دعا إلى مؤتمر بتسبرج الإصلاحي اليهودي عام ١٨٨٥ م^(٣)، والذي أعلن فيه

(١) ע"ע: מיכאל מאיר: עמ' ١٩٠.

(٢) إسحاق وايز 'יצחק וואיז' (١٨١٩-١٩٠٠): زعيم اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة، وأهم مؤسسيها، وُلد في بوهيميا بتشيكوسلوفاكيا، وتأثر بأفكار حركة الاستنارة الفرنسية، هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٨٤٦، وعند وصوله أصبح حاخامًا في مدينة أولباني في ولاية نيويورك حيث أدخل كثيرًا من الإصلاحات على الصلاة اليهودية، مثل السماح بالاختلاط بين الجنسين (انظر:

May, Max Benjamin, Issac Mayer Wise; the founder of American Judaism; a biography, Littman Library of Jewish Civilization, 1980. p 380).

(٣) حضر هذا المؤتمر ١٩ حبراً إصلاحياً، وتمخض عنه إصدار وثيقة ظلت لمدة نصف قرن تعبر عن مبادئ الحركة وعقيدها، وعرفت هذه الوثيقة باسم «خطة بتسبرج»، وكان من أهم ما تضمنه الاعتراف بكل الأديان لمحاولتها

انفصال الإصلاحيين اليهود تمامًا عن بقية اليهود، كما أعلن فيه عن مبادئ ودستور حركة الإصلاح اليهودية الجديدة^(١).

وصلت اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة إلى قمة نجاحها وانتشارها، حيث لا توجد معارضة لا من قبل اليهود (الأرثوذكس) ولا من سلطات الدولة، وساعد في ذلك عدة أمور منها عدم وجود جماعات يهودية معترف بها رسميًا داخل الولايات المتحدة، إضافة إلى الفصل الكامل بين الدين والدولة في الولايات المتحدة، علاوة على تزايد هجرة يهود أوروبا عامة وألمانيا خاصة بأعداد كبيرة خلال الثلث الثاني من القرن العشرين إلى الولايات المتحدة، ما أدى إلى انتشار وسيطرة اليهودية الإصلاحية هناك خلال عقود طويلة^(٢)؛ إذ لم يكن هناك تواجد قوي لليهودية في الولايات المتحدة قبل هذا التاريخ رغم وجود يهود إلا أنهم كانوا لا يعرفون شيئًا عن اليهودية وكانوا مرتبطين فكريًا وعقائديًا ودينياً بحاخامات أوروبا^(٣).

إدراك الحقيقة الإلهية، وأن اليهودية تقدم المفهوم الأعلى لفكرة الإله، كفكرة دينية رئيسة. (انظر: Walter Jacob ed; The Pittsburgh Platform in Retrospect; the congregation Press; 1985 p104. p 5).

(١) أسماء سليمان السويلم، الفرق اليهودية المعاصرة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، ٢٠٠٢، ص ٢١٩.

(2) Solomom B. Freehof; Reform Judaism in America, the Jewish Quarterly Review, vol 45. No 4. a Apr 1995. pp 350-351.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٦.

استفادت اليهودية الإصلاحية في دعوتها إلى تطوير الدين ومجاراته للزمان
والمكان، من كتابات كبار المفكرين اليهود المتأثرين بالعقلانية الأوروبية في
ذلك الوقت، مثل كتابات الحاخام Samuel Holdheim «صمويل
هولدهايم^(١)» الذي كان يؤكد على أن القانون وإن كان إلهياً، إلا أن له السلطة
والحق فقط طالما أن أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة، فإذا تغيرت
الأوضاع يجب أن يُنسخ القانون وإن كان الإله صاحبه ومشرعه، وفي هذا
الصدد يقول: «في زمن التلمود كان التلمود هو الصحيح، وفي زمني أنا، فأنا
الصحيح^(٢)».

ولليهودية الإصلاحية عدة كليات وأبرشيات ومعابد في الولايات المتحدة
تعتمدها من أجل ترسيخ مبادئها وخدمة أهدافها منها: «كلية الاتحاد العبري»
Union Hebrew college وهي كلية دينية وظيفتها تخريج الحاخامات
الإصلاحيين، و«اتحاد المجتمعات الكنسية العبرية الأمريكية» ووظيفتها ربط

(١) صمويل هولدهايم Samuel Holdheim: أحد زعماء اليهودية الإصلاحية، ويُعدُّ من أشد
الإصلاحيين تطرفاً وثورية، فقد كان يؤمن إيماناً عميقاً بفكرة التقدم، ولذا فقد طالب بأن تتكيف
اليهودية مع الأوضاع الجديدة في المجتمعات الغربية الحديثة بإدخال تغييرات أساسية منها الاحتفال
بيوم السبت في يوم الأحد، وعدم التمسك بالختان. (انظر

Isidor Singer, Emil g. Hirsh. Samuel Holdheim. Jewish Encyclopedia, New York;
funk & wagues Company. 1916. Vol 13. p 123).

(٢) عبد الفتاح محمد ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى،
١٩٩٩، ص ٤٣٧.

المجتمعات الكنسية الإصلاحية في اتحاد واحد، بالإضافة إلى «المؤتمر المركزي للحاخامات اليهود^(١)»، والذي يقوم بربط الحاخامات اليهود الإصلاحيين ويسهل وظيفة التواصل بينهم^(٢)، ويعد أول تنظيم للحاخامات الإصلاحيين في الولايات المتحدة وكندا وكان من أهم إنجازاته نشر كتاب الصلوات الخاصة التابعة لليهودية الإصلاحية^(٣).

(١) هو أول تنظيم للحاخامات الإصلاحيين في الولايات المتحدة وكندا وتم تأسيسه عام ١٨٩٩م، وكانت من أهم أهدافه عبادة الإله الواحد الأحد الأبدى، وإصدار كتاب الصلاة التابع لليهودية الإصلاحية، والابتعاد عن استعمال اللغة العبرية، ويعقد المؤتمر اجتماعا سنويا وله مجلة يومية تحمل اسم ccar. (انظر:

<http://ccarnet.org>).

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٣) انظر الموقع الرسمي لكلية الاتحاد العبري / المعهد اليهودي www.huc.edu

* من خلال هذا العرض السابق، من الممكن الخروج بعدد من

الملاحظات والتائج، وذلك على النحو التالي:

- إن ظهور حركات احتجاجية وإصلاحية هي من السمات المهمة والملحوظة بقوة في اليهودية؛ نظرا لارتباط اليهودية بالتطور التاريخي ومواجهتها أزمات دينية كبرى على مر تاريخها، نتيجة تدمير طبقات يهودية كبرى من الجمود الذي أصاب اليهودية.

- بروز أثر الديانتين التوحيديتين اللاحقتين على اليهودية (النصرانية والإسلام) في ظهور اليهودية القرائية التي نشأت في ظل ازدهار الإسلام في الشرق، وظهور اليهودية الإصلاحية التي كان لظهور المذهب البروتستانتي أثر ملحوظ على ظهورها.

- إن الاضطراب والخلط شاب «التأريخ» لظهور اليهودية القرائية، بسبب عدم موضوعية كثير من المصادر التاريخية، وهو لم يسجل في التأريخ لليهودية الإصلاحية بسبب تبلورها واكتسابها نسقا وقواما تنظيميا بشكل سريع بعد ظهورها.

- إن أهمية اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية تركزت في أنهما مثلا أكبر تهديداً داخلياً على اليهودية التقليدية/ الحاخامية، بوصفهما أكبر حركتي احتجاج شهدتهما اليهودية قديماً وحديثاً، لدرجة أن البعض اعتبرهما بمثابة «يهودية جديدة» لما أحدثته من «ثورة دينية» هدت اليهودية.

الفصل الثاني

اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية

وعلاقتها بالفكر الإسلامي

وبالفكر النصراني

يقوم المنهج في علم تاريخ الأديان على أساس أن الأديان في الشرق والغرب أسرة كبيرة تنقسم إلى أسر صغيرة وترتبط كل أسرة بمجموعة علاقات تاريخية ودينية تربط بين كل دين فيها بالدين السابق عليه، وبالدين المعاصر له وبالدين اللاحق به، وترتبط الفرق والمذاهب الدينية بأصولها داخل شجرة الأديان كفرع للأديان الكبرى^(١)، وهكذا يصبح لكل دين علاقات تاريخية ودينية بأديان أخرى سواء على مستوى الدين نفسه أو على مستوى العلاقة بين الفرق والمذاهب داخل كل دين والدين الآخر.

ظهرت في إطار دراسة العلاقة بين الأديان التوحيدية الثلاث تحديداً «اليهودية، النصرانية، الإسلام» بعض النظريات العلمية لا سيما الاستشراقية منها لوصف ودراسة هذه العلاقة بين هذه الديانات الثلاث، وكان من أبرزها نظرية «التأثير والتأثر» التي تحدثت عن وجود علاقة متبادلة من التأثير بين هذه الديانات وأنه غالباً ما يكون الدين الأقدم هو صاحب التأثير على الدين الأحدث من الناحيتين التاريخية والدينية^(٢)، ما يعني أن الإسلام وقع تحت تأثير كل من اليهودية والنصرانية.

مع ذلك فإن هناك فرضيات علمية أخرى تقول بأن الإسلام رغم أنه كان الدين الأحدث تاريخياً إلا أنه كان صاحب التأثير الأكبر والأكثر مباشرة

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

(٢) للمزيد عن نظرية «التأثير والتأثر»، انظر على سبيل المثال: حسن حنفي (د): التراث والتجديد، موقفنا

من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص ٧٨-١١٠.

على اليهودية والنصرانية نتيجة اتصالهما المباشر بالإسلام وتأثرهما بطريق مباشر أو غير مباشر بالنقد الإسلامي لهما، وقد تبدى هذا التأثير بشكل واضح في بعض الفرق اليهودية مثل القرائين والسامريين اللتين عارضتا اليهودية الحاخامية التلمودية، بل تجاوز التأثير الإسلامي هذه الفرق ليمس اليهودية التقليدية/ الحاخامية نفسها التي استعانت بالإسلام في العصر الوسيط لإعادة بناء اليهودية كدين له نظام وأركان إيمان واضحة مثلما فعل سعديا الفيومي وموسى بن ميمون في مؤلفاتهما التي حاولت إعادة نظم اليهودية وفق نسق إسلامي^(١).

كما يبدو التأثير الإسلامي واضحاً أيضاً لكن غير معترف به في المذهب البروتستانتي النصراني، إذ تعكس معظم بنود الإصلاح البروتستانتي رؤية إسلامية واعتراضات وجهها الإسلام للنصرانية الكاثوليكية والأرثوذكسية، لا سيما فيما يتعلق بنقد الإسلام لاحتكار الكهنة والقساوسة لنص الكتاب المقدس وتحريفهم بعض ما جاء فيه^(٢).

في ضوء ما سبق فقد بات من المؤكد أن هناك علاقات واضحة ومتبادلة وذات تأثير متباين ومتبادل فيما بين اليهودية والنصرانية والإسلام بل وبين الفرق والمذاهب الدينية المختلفة في كل ديانة من هذه الديانات نتيجة الاتصال المباشر

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(2) C. Wolf, Luther and Mohammedanism, the Moslem World, vol XXXI, 1941.

بينها خلال فترات تاريخية مختلفة، وهى العلاقات التى كانت لها أهمية كبيرة فى ظهور بعض الفرق الدينية بل وتطور بعض الأفكار والرؤى داخل كل دين. لذلك فإنه من الأهمية استعراض علاقة كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بصفتهما من أهم الفرق الدينية اليهودية قديماً وحديثاً بكل من الفكر الإسلامى والفكر النصرانى على النحو التالى:

* أولاً - اليهودية القرائية وعلاقتها بالفكر الإسلامى:

وقفت العديد من الأسباب وراء تأثر القرائين الكبير والبارز بالإسلام على كل المستويات وفى كل المجالات تقريباً لدرجة أن بعض الباحثين فى مجال الفرق اليهودية اعتبروا أن «القرائية» هى فرقة يهودية ذات أساس إسلامى مع اختلافهم فى نسبة هذا الأساس أو تأصيله^(١)، بل وصل الأمر لدرجة أن التأثير الإسلامى على القرائين صار تهمة يوجهها التلموديون للقرائين يذكرونها ويكررونها كمنقصة عليهم ومثلية لهم^(٢).

كانت أحد أهم أسباب تأثر القرائين بالإسلام هو نظرهم الإيجابية وموقفهم الجيد - فى أغلب الأحيان - من الإسلام؛ إذ يرون أن نظرة الإسلام إلى الله هى

(١) محمد جلاء إدريس (د)، مرجع سابق، ص ٣٦-٣٧.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٠٤.

أقرب إلى اليهودية منها إلى النصرانية، ويعدون الإسلام أصفى وحدانية من النصرانية، إضافة إلى أن القرائية نشأت في بيئة ثقافية إسلامية مزدهرة فكريا ودينيا اتسمت بالتسامح الكبير تجاه أتباع الديانات الأخرى، الأمر الذي أعطى فرصة لليهود وغيرهم بالتأثر بالثقافة الإسلامية^(١).

فقد رأى القراؤون في الإسلام تقليصًا لدور التلموديين في سيطرتهم على اليهود وتشجيعًا لانتشار فكرهم وهو ما أشار إليه صراحة «يافت بن علي اللاوي» حينما قال «عندما ظهرت مملكة بنى إسماعيل فإنها ألغت سيطرة التلموديين على اليهود وسمحوا لانتشار القرائين إذ سمحوا لظهور عنان رحمه الله وآخرين^(٢)».

الأكثر من ذلك أن هناك مراجع يهودية تؤكد أن تأثير الإسلام على القرائين تجاوز حد التأثير على عقيدتهم وتحول الكثير منهم إلى الإسلام مثلما ذكر صموئيل «السموأل» بن يحيى المغربي^(٣) الذي قال إن أكثر القرائين خرج إلى

(١) ل"ע: נתן שור: עמ' ١٥-١٦.

(2) Polliak, M, (ed), Karaite Judaism, The karaite Traditional of Arabic Bible Translation, Leiden, New Yourk, Koln, 1997, p 225.

(٣) السموأل: هو أبو نصر السموأل بن يحيى بن عباس المغربي الأندلسي توفي عام ٥٧٠هـ / ١١٧٤م، وكان من حاخامات اليهود وقد أسلم بعد رؤيا رآها كما يقول، وبعد إسلامه ألف كتابه «بذل المجهود في إفحام اليهود»، وكان أستاذه أبو البركات (أوحد الزمان) هبة الله البغدادي (ناثانائيل) وهو فيلسوف يهودي من أشهر المتحولين اليهود إلى الإسلام. (نقلا صموئيل (السموأل) بن يحيى المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، دون ناشر، دمشق، ١٩٨٩، ص ٣).

دين الإسلام ولم يبقَ منهم إلا نفر يسير لأنهم أقرب للاستعداد لقبول الإسلام من التلموديين^(١).

في هذا الصدد يقول المستشرق اليهودي **Brnard Lewis** برنارد لويس^(٢) في كتابه «يهود الإسلام» *The Jews Of Islam*: «إنه في موضوع الفلسفة وحتى في موضوع علم الكلام «الثولوجي» يمكننا القول إن التأثير الإسلامي كان على اليهودية وليس العكس حتى في صياغة المعتقد الديني في شكل مبادئ وحتى في عصر التلمود «العصر الوسيط» لم يكن ظهور علم الكلام اليهودي إلا في ظل الحضارة الإسلامية وكان ظهوره على أيدي الذين استعملوا مفاهيم علم الكلام الإسلامي ومفرداته^(٣)».

ويضيف لويس: «وهو ما يقود إلى تأثير العربية على العبرية اللتين تشتركان في أصل لغوي مشترك ما يفسر أن اليهود المتعلمين في البلدان الإسلامية كانوا

(١) صموئيل (السموأل) بن يحيى المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، دون ناشر، دمشق، ١٩٨٩، ص ١٩٨.
(٢) **Brnard Lewis** برنارد لويس: أستاذ فخري بريطاني / أمريكي لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون الأمريكية بولاية نيوجيرسي، وتخصص في تاريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب وأشهر أعماله حول تاريخ الإمبراطورية العثمانية، يمتد تأثير لويس إلى ما وراء العمل الأكاديمي، فهو باحث رائد في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأوسط، ومعروف ببحوثه الشاملة في الأرشيف العثماني. (انظر:

Kramer, Martin " Bernard Lewis" Encyclopeddia of Historians and Historical Writing. 1. London, Fitzory Dearbon. London, 2010. pp719-720.

(3) Lewis. B. The Jews of Islam. New Jesry. 1984. p 80-82.

يجيدون اللغتين العربية والعبرية بشكل جيد، كما أن الكثير من المفردات الفلسفية والعلمية في عبرية القرون الوسطى استعيرت من العربية ومن ثم دخلت إلى العبرية الحديثة^(١).

وفي الفصل الذي خصّه لويس في الكتاب تحت عنوان *The Islam and Other Religion* والإسلام والأديان الأخرى، يرى لويس أن العبادة والتشريعات اليهودية تأثرت بشكل كامل بالفكر الديني الإسلامي أكثر من أى فكر دينى آخر معللاً ذلك بأن الخبرة الدينية لما سماه بمؤسس الإسلام «محمد» كانت كبيرة جداً لأنه لم يمت إلا بعد أن أكمل رسالته الدينية بل أصبح قائداً لدولة، وبالتالي فإنه أصبح مؤسساً لدين كامل متكامل تشريعياً وفكرياً وتنظيمياً؛ لذلك فإنه بعد موته أصبح هناك نظام فكري إسلامي متكامل تأثر به اليهود واقتبسوا منه، ونشأ ما يعرف بالعلوم الإسلامية في حين لم ينشأ مثلاً ما يعرف بالعلوم المسيحية لذلك كان تأثير الإسلام على اليهود خلال العصر الوسيط أقوى بكثير من تأثير أى دين آخر لا سيما المسيحية^(٢).

وشهادة برنارد لويس مهمة جداً في هذا المجال ليس لكونه مستشرقاً يهودياً وحسب بل لأن مواقفه من الإسلام والمسلمين منذ فترة طويلة تعد مواقف غير

(1) Ibid.

(2) Ibid. p 4-6.

ودية تماما بل ومن أشد المواقف الاستشراقية العالمية المناهضة للإسلام^(١)، لذلك فمن غير المشكوك فيه أن رأيه يحمل مدلولاً مهماً لا يمكن إنكاره.

تبدى التأثير الإسلامي على القرائين في عدة مجالات وعلى عدة مستويات يمكن استعراضها إجمالاً. على النحو التالي:

(١) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى المعتقدات والأفكار:

تأثر القراءون بعلم الكلام عند المسلمين وبالعقلانية الإسلامية بشكل عام، وبأصول الفقه الإسلامي على مذهب أبي حنيفة^(٢)، وقد برز ذلك في أن القرائين قد جعلوا النص المقدس المكتوب، أي العهد القديم «المقرا» المرجع الأول والأخير في الأمور الدينية كافة والمنبع لكل عقيدة أو قانون^(٣)، فكان القراءون يرددون في كل المناسبات من نصوص في التوراة في تحريم الإضافة إليها ومن هذه النصوص ما جاء في التثنية ٤/ ٢ «لَا تَزِيدُوا شَيْئاً عَلَيَّ مَا أَمَرَكُم بِهِ وَلَا تُنْقِصُوا مِنْهُ، واحفظوا وصايا الله ربكم التي أنا آمركم بها^(٤)»، في هذا الصدد

(١) للمزيد حول هذا الموضوع يمكنك العودة ل: مازن مطبقاني، منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الجوانب الفكرية في التاريخ الإسلامي، رسالة دكتوراه (منشورة) كلية الدعوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٤ هـ، ص ٢٣-٧٥.

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٣) لا"ע: נתן שור: למ' ١٥-١٦.

(٤) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٤٧٢.

يذكر القرقساني في الأنوار والمراقب: «إن هذا تصريح لديهم -يقصد القرائين- أن معرفة التوراة والعناية بها هي من الفرائض المطلوبة^(١)»، مثلما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم عند المسلمين الذين اعتبروا القرآن الكريم أصل كل المفاهيم الدينية ومعظم العقائد والتشريعات وركزوا على تطوير أصول فقهية لاستنباط الأحكام منه، وقلدهم القراؤون في ذلك تقليدا كبيرا^(٢).

في ضوء ما سبق، لم يكن غريباً تشابه القرائين مع المسلمين في عنايتهم - أي القرائين - الشديدة بالعهد القديم «المقرا» بالمعنى الأشمل أي بأقسامه الثلاثة «التوراة، الأنبياء، والمكتوبات»، وأطلقوا عليه «الكتاب»، بل إنهم أوجبوا قراءته بتمعن وتعمق باستمرار، وهو ما أكد عليه نسي بن نوح أحد علماء القرائين الكبار حينما جعل أحد شروط الاجتهاد هو قراءة الكتاب بتمعن ومعرفة لغته وفهمها^(٣).

من أهم العقائد التي تأثر بها القراؤون من المعتقدات الإسلامية تلك المتعلقة بصفات «الإلوهية»، فقد ورد في كتاب المرشد الأمين الخاص باليهود القرائين مبادئ ستة وهذه أشبه لما هو موجود عند المسلمين، وكان من أهمها الاعتقاد بالإلوهية وفقاً للصفات والمعاني العقائدية الواردة عند المسلمين،

(1) Al-Qirqisani; op;cit, p 105.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٣) نفس المرجع، ص ١٢٥-١٢٦.

وهي الصفات التي لم ترد في التوراة أو المصادر الدينية اليهودية الأخرى مثل صفات السَّتَّار والمتعال والرحمن وأرحم الراحمين؛ إذ ورد في كتاب المرشد الأمين حول هذا الأمر ما نصَّه: «من المحتم على كل إسرائيلي الاعتقاد أن الله واحد لا إله غيره خالق السماوات وما فيها والأرض وما عليها، والجبال وأوديتها، والبحار وما تأويها، خالق الخلق، جل جلاله وعظم شأنه، لا أول له ولا آخر ولا غالب له ولا قاهر، ولا فوق له فيخفضه ولا تحت له فيرفعه، لا جوانب له فتسنده ولا جهات له فتحده، قادر قدير، إن قال كن فيكون(١)».

يلاحظ بشدة على هذا النص أنه يحتوي على ألفاظ ومصطلحات متشعبة جدا بالثقافة الإسلامية لا سيما فيما يتعلق بألفاظ الجلالة مثال «جل جلاله، خالق الخلق، لا أول له ولا آخر.. وغيرها» وهي صفات وألفاظ ثبتت لله ﷻ في القرآن الكريم، مثال ما ورد في [الإسراء ١١٠]: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾، و[طه: ٨]: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، و[الحشر: ٢٢-٢٤]: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٥١-٦٠.

كما أن الأفكار والمعتقدات القرآنية حول «النبوة» كانت متشابهة إلى حد كبير لما هو موجود في الإسلام إذ يركز القراؤون على شخصية موسى عليه السلام دون الأنبياء ويضعونه في مرتبة خاصة ومتميزة من بين سائر أنبياء اليهود، وهو ما أكد عليه دافيد بن بو عز بن يهوشفاط «أبو سعيد» أحد حفدة عنان بن داود الذي كان زعيما للطائفة القرآنية في القدس بالقرن العاشر الميلادي، إذ أكد في رسالة له حملت عنوان «אוצר נחמד» إن موسى وأنبياء إسرائيل يجب أن تكون لهم مكانة أرقى وأفضل من تلك المكانة التي توجد في كتابات سعديا الفيومي وغيره من التلموديين^(١).

ولا شك أن هذا التبجيل لموسى عليه السلام وبقية أنبياء بنى إسرائيل عند القرائين يشابه ما يعتقد به المسلمون فيما يتعلق بمحمد «عليه الصلاة والسلام»، إضافة إلى اعتقادهم واعتزازهم بكافة الأنبياء اليهود الوارد ذكرهم في التوراة لاسيما الآباء منهم من أمثال إبراهيم ويعقوب وإسحاق، وهو ما يشابه إيمان المسلمين بكافة الأنبياء والمرسلين من قبل الله عز وجل^(٢).

كما يظهر ذلك أيضا في تفاخر القرائين الدائم بأن توراتهم هي تواراة موسى الحقيقية وأنهم من ذرية إبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ فقد ورد في كتاب «لبوس الملك» لمردخاي بن نيسان أحد علماء القرائين والمطبوع عام ١٧١٥ م في السويد ما نصّه «إذا شئت أن تعرف القرائين من هم ومن أي الأمم هم، فاعلم أنهم من

(١) ע"ע: נתן שור: עמי' ٤٥.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٥١-٦٠.

ذرية إبراهيم وإسحاق ويعقوب وعلى الأخص من أسباط إسرائيل الاثني عشر التي هبطت مصر وعددها سبعون نفسًا، كانوا هناك في الخلاء إلى أن أنقذهم الله بآياته ومعجزاته لألفين وأربعمائة وخمسة وأربعين سنة خلت من خليقة العالم، ومعلوم ما هو مذكور بتوراة موسى ﷺ من أنهم وهم خارجون من مصر جاءوا إلى جبل سيناء في الشهر الثالث وهناك نزلت عليهم التوراة من لدن القدرة الإلهية توراة واحدة مكتوبة على يد نبيه الكليم موسى لا غيره... (١)».

يظهر كذلك تأثر القرائن على مستوى الفكر والمعتقدات بالأفكار والمعتقدات الإسلامية، في اعتمادهم الموقف الإسلامي من المسيح ﷺ، وقبول كونه مُصلحًا لشريعة موسى ﷺ (٢)، فقد قال عنان بن داود الذي ينسب إليه الفضل الكبير في ظهور القرائن: «إن عيسى بن مريم ليس زنديقا كما يدعى الفريسيون، وإنه لم يشوه التوراة ولم ينسخها ولم يكذبها وإنه كان رجلا من البشر من بنى إسرائيل تقيًا صالحًا لم يفكر قط في النبوة بل كان مصلحًا يريد أن يخلص شريعة موسى من المفاهيم المنحرفة التي ألصقتها بها الناس» (٣).

كما يقول القرطباني في كتابه الأنوار والمراقب في باب الرد على النصارى فيما ادعوه في الباري جل وعز: «قد كنا حكيما عنهم - أي النصارى - أنهم

(١) نقلا عن مراد فرج، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٣) حسن ظا، المرجع السابق، ص ٢٩٩.

يعمون أن البارئ تقدست أسماؤه جوهر واحد وثلاثة أقانيم، فلنبتدى قبل مسألتهم والرد عليهم في الأقانيم والتثليث بمسألتهم في إثباتهم له الجوهرية، فيقال لهم إن قولهم بثلاثة أقانيم أنهم أدخلوه تحت العدد الذي هو الكمية وإذا جعلوه حيا بحياة وعالمًا بعلم فقد أوجبوا له الصفة التي هي الكمية، وإذا قالوا له أب وابن فقد أدخلوه في باب المضاف فهذه الثلاثة الأعراض البسيطة^(١).

كما يقول القرقساني في الأنوار والمراقب في الباب الخاص بموقف «أفاريق اليهود من 'ال(٢)»، يقول: «إن القرائن يزعمون أن 'ال(٣) كان رجلا صالحا وإنما كان سبيه على سبيل 'ال(٤) صادق وعانان وغيرهما، فقصدته الربانيون فقتلوه كما قد طلبوا أيضا قتل عانان فلم يتهاى ذلك لهم وهذه سبيلهم في كل من أراد الخلاف عليهم»^(٤).

ويرى الباحث في كلام ابن عنان والقرقساني صدى قوى لما ورد في القرآن عن عيسى عليه السلام من نفي إلهيته وأنه مجرد بشري وحي إليه وصاحب رسالة إلهية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى

الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَالَتْهُمْ اللَّهُ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ يُتْلَى عَلَى رُءُوسِهِمْ وَمَا يَذَّكَّرُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقوله

(1) Al-Qirqisani; op; cit, p 189.

(٢) أي عيسى عليه السلام.

(٣) أي عيسى عليه السلام.

(4) Al-Qirqisani; op; cit, P 10.

تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

[آل عمران: ٥٩]، إضافة إلى كونه صاحب رسالة إصلاحية صحيحة وأنه

لم يهدف إلى تشويه التوراة أو نسخها كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَىٰ

أَبْنُ مَرْيَمَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي

أَسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الصف: ٦]، وفي قوله تعالى:

﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٥٠].

وحول تحديد أثر أي من الفرق والمذاهب الإسلامية التي كانت أكثر

تأثيراً على القرائين فقد اختلفت الآراء وتباينت حول تأثيرهم بفرق

المعتزلة أو الشيعة أو المتصوفة من المسلمين، إلا أن أغلب الآراء

ترجع تأثر «القرائين» الأساسى بفرقة المعتزلة الإسلامية بزعامة واصل

ابن عطاء^(١) المولود في ٦٩٩ م بالمدينة المنورة، والمتوفي بالعراق عام

٧٤٨ م، أي وقت ظهور فرقة القرائين اليهودية في العراق^(٢).

(١) واصل بن عطاء: كان تلميذاً للحسن البصري، ومؤسس فرقة المعتزلة الإسلامية، حصل الخلاف بينه

وبين الحسن في حكم مرتكب الكبيرة، فاعتزل حلقة الحسن، فقال الحسن «اعتزلنا واصل» فتسمت

فرقته بالمعتزلة. (انظر: البيان والتبيين ج ١: ٣٤ وما بعدها. للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون،

لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٣٦٩هـ).

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٦.

في هذا الصدد، يقول المؤرخ الألماني اليهودي Zvi Hirsch Gerech تسفي هيرش جرتس^(١): «إن عقيدة القرائين تأثرت بعقيدة الشيعة المسلمين الذين كانوا يقفون في وجه أهل السنة في ذلك الوقت»، وهو ما اعترض عليه الكثير من الباحثين الذين أكدوا أن القرائين تأثروا بالمعتزلة المتكلمين الذين كانوا أصحاب نشاط كبير في وقت ظهور اليهودية القرائية وليس الشيعة، لذلك تم تسمية القرائين بـ«المعتزلة اليهود»^(٢).

يتفق معه في ذلك أيضا المؤرخ اليهودي الإصلاحى شمعون دوفنوف الذي قال إن الشيعة وهى فرقة دينية إسلامية ظهرت في القرن الثامن الميلادى رفضت السنة والحديث النبوى، وكان من بين اليهود «شيعة» أيضا وهم رافضو التلمود «التوراة الشفوية»^(٣) يقصد بهم القرائين.

في حين أن من انحازوا لرأى جرتس ودوفنوف قالوا إن نشأة القرائية في العراق تحديدا جعلها تتشرب بالفكر الشيعي؛ إذ إن تسمية القرائين بهذا الاسم

(١) Zvi Hirsch Gerech تسفي هيرش جرتس (١٨١٧-١٨٩١): من المؤرخين اليهود البارزين خلال القرن الـ١٩، وقد عُرف بكتابه דברי ימי ישראל تاريخ بني إسرائيل، الذي يعد أهم كتاب في التاريخ اليهودي، وأخذ صبغة قومية بسبب تمجيده للقومية اليهودية على مر التاريخ والأجيال. (انظر: راوبن ميכאל، היינריך גרץ - ההיסטוריון של העם היהודי، הוצאת "מוסד ביאליק" ומכון לאו בק. ירושלים، ٢٠٠٢، עמ' ٢٢-٣٠).

(٢) حسن ظاها، مرجع سابق، ص ٢٩٨. وانظر كذلك محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٥. ولع: נתן שור: עמ' ١٦-١٨.

(٣) لع: שמעון דובנוב. עמ' ٢٦٠.

تعود إلى الفعل **אָרַק** بمعنى دعا، وهم بذلك دعاة مبشرون على نحو ما نجد عند الشيعة الذين أخذوا على عاتقهم دعوة المسلمين إلى مبادئهم وأشاروا إلى أن القرائين تأثروا بمبادئ الشيعة المتمثلة في رفض الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، إضافة إلى شعورهم القومي تجاه علي عليه السلام وهو ما تمثل في إيمان القرائين بالأصول الدينية اليهودية الخالصة^(١).

ويرى الباحث أن هذا الرأي السابق يحتمل الكثير من المراجعة والتفنيد إذ ليس من الثابت أن أصل تسمية **אִרְאִים** القرائين بهذا الاسم لأنهم دعاة أو مبشرون بل الأرجح أنهم تسموا بهذا الاسم لارتباطهم بالكتاب «التوراة» أو الشريعة المقروءة **מִקְרָא** «المقرا» وليست الشريعة الشفوية **תּוֹרָה בעל-פה** «التلمود»^(٢)، كما أن عودة القرائين لأصول اليهودية التي تعود لما يسمون بـ«الآباء»^(٣) في اليهودية كان نتيجة إيمانهم بالعودة للأصول التوراتية وحسب ورفض أي تراث شفوي آخر ظهر بعدها «التلمود تحديدا» والإيمان بكل الأنبياء وليس نتيجة شعورهم القومي تجاه هؤلاء الأنبياء أو أحد منهم

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٣.

(٢) انظر مراد فرج، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) هم مجموعة من الأنبياء والشخصيات التي سبقت موسى في التراث الديني اليهودي القديم، ومن أشهرهم على الإطلاق إبراهيم وإسحق ويعقوب وأبناء يعقوب المكونين لأسباط بني إسرائيل، ويعد إبراهيم عليه السلام هو الشخصية المحورية من بنيتهم لأنه ينسب إليه عصر ديني مستقل يبدأ به التاريخ والدين الإسرائيلي القديم. (انظر: محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ١٧٩).

بالتحديد «داود مثلاً ربما داوود لأن منه يكون المخلص مثل الاثني عشرية
الأمامية التي تنتظر المهدي المنتظر» مثلما هو شعور الشيعة القومي تجاه
على عليه السلام ونسله.

يعضد ما سبق رأي القرائي المصري مراد فرج الذي يقول: «إن نسبة القرائين
للشيعة المسلمين لهو خطأ فادح لأن الشيعة في الأمة الإسلامية، كما هو معروف
ومعلوم هم من أتباع علي وبنيه ومذهبه، ويرون أن الإمامة ليست من المصالح
العامة التي تُفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم بل هي ركن الدين
وقاعدة الإسلام، كما أن أهل السنة هم المغالون في إسناد الفعل لله دون العبد،
فليس معنى الشيعة أنهم منكرو الحديث ولا معنى أهل السنة أنهم المؤمنون به،
فضلاً عن أنه لم يوجد بالأمة الإسلامية فرقة شذت بإنكار السنة حتى يُقال إن
القرائين جاءت مقلدة لها ونسجت على منوالها، علاوة على أن إنكار التلمود كان
حاصلاً بين فرق اليهود قبل مجيء الإسلام»^(١).

تطرح آراء أخرى كذلك أن اليهود القرائين كانوا مهتمين بالتصوف الإسلامي
بدليل أنه وجدت من بين مقتنيات القرائين الكثير من كتب التصوف الإسلامي
للشيخ ابن عربي^(٢) (١٢٤٠م)، سواء بالعربية أو بالعبرية، مشيرة إلى أن الشيخ

(١) مراد فرج، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) ابن عربي: أحد أشهر المتصوفين، له أتباعه وغيرهم من الصوفية يسمونه «بالشيخ الأكبر» ولذا ينسب إليه
الطريقة الأكبرية الصوفية، من أهم كتبه تفسيره للقرآن الكريم، وكتاب الفتوحات المكية المكون ٣٧ جزءاً ومن
٥٦٠ باباً. (انظر: موقع «ابن عربي» على الإنترنت:

ابن العربي كان له تأثير على اليهود ومنهم القرائين في هذه الفترة المتأخرة، فقد عثر في مكتبة كامبريدج في بريطانيا على مخطوطة للفتوحات المكية للشيخ بن العربي كانت من مقتنيات اليهود القرائين، وكذلك نسخة من كتاب التجليات له، وهو من أهم كتبه التي وجدت له نسخة باللغة العبرية كذلك، كما أن اليهود القرائين كانوا يقرأون كتاب «الروض الفائق وحقيقة الحقائق» لـ «عبد الكريم الجيلي» الذي يُلقب بفيلسوف الصوفية وعاش في القرن الرابع عشر الميلادي في العراق^(١).

يُعلق الباحث أيضًا على هذا الرأي بالقول إن وجود بعض المقتنيات الفكرية للشيخ ابن العربي أو لشيخ صوفي آخر لدى بعض القرائين في فترة زمنية معينة لا يعنى تأثرًا واضحًا وكبيرًا من قبل القرائين بالتصوف عند المسلمين إذ إن الفيصل في هذا الأمر هو مدى تأثير الأفكار التصوفية الإسلامية على الفكر القرائي سواء على مستوى العقيدة والفكر أو على مستوى التشريع والممارسة الطقوسية، وهو ما لا يوجد له أثر واضح لدى القرائين.

من جانبه، يعلق د. جعفر هادي حسن على هذه الفكرة بقوله: إنه كان من الواضح وجود اهتمام يهودي بصورة عامة بالتصوف الإسلامي وقراءة مصادر هذا التصوف منذ وقت مبكر، إلا أن وجود تأثر قرائي بهذا الفكر التصوفي فإنه أمر مازال محل دراسة وربما يتم الكشف عن المزيد عنه مستقبلاً^(٢).

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) نفس المرجع.

خلاصة القول في هذه القضية أنه من الواضح جدًا تأثر القرائية بالفكر المعتزلي الإسلامي والذي تبدى في اعتماد المقرأ «العهد القديم» فقط إضافة إلى العقل بشكل كبير في دراسة المقرأ واستنباط الأحكام والتشريعات منها، وهو ما دعا إليه المعتزلة المسلمون في نفس وقت ظهور القرائية اليهودية تقريبًا؛ إذ دعوا إلى إعمال العقل وترك الجمود وعدم الأخذ بالحديث النبوي الشريف والتخرج في أخذه مصدرًا للتشريع، وأن القرآن الكريم يستغنى بنفسه عن التكملة بأي مصدر تشريعي آخر^(١).

ذهب إلى ذلك الرأي المستشرق البريطاني (Alfred Guillaume) ألفريد جيوم^(٢) الذي أكد على أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره البارزة والواضحة على فكر علماء اليهود حتى شابهت آراء اليهود آراء المعتزلة في الكثير من القضايا وهو ما أقره بعض علماء اليهود من أمثال سعديا الفيومي وIsrael Wolfensohn يسرائيل ولفنسون^(٣)، بل ذهب بعضهم إلى أن عمق

(١) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

(٢) Alfred Guillaume ألفريد جيوم (١٨٨٨-١٩٦٦): مستشرق بريطاني، متخصص في التاريخ الإسلامي من آثاره: تراث الإسلام. وأثر اليهودية في الإسلام، اليهود والعرب. (انظر: موقع المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية على الإنترنت، <http://www.iicss.iq/?id=551>).

(٣) Israel Wolfensohn يسرائيل ولفنسون: باحث ومؤرخ يهودي اشتهر بمؤلفاته عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، واللغات السامية، وعدد من أعلام التراث العربي والإسلامي، تتمثل أهميته في أمرين: الأول: له علاقة بما ألفه من كتب ودراسات باللغة العربية؛ لأنها ما زالت المراجع الأولية فيما يتعلق بتاريخ اليهود في التراث العربي والإسلامي، الثاني: فيتعلق بشخصه؛ فهو شخصية مُلبسة، غامضة،

تأثير المعتزلة على الفكر اليهودي بوجه عام جعل من الصعب أن تعرف إذا كان نص من نصوص كتاب من كتب علم الكلام، إذا كان كاتبه يهودياً أم مسلماً^(١). كما يرى البعض أن القرائين من أوائل اليهود الذين قلّدوا المعتزلة في محاولتهم ما يمكن تسميته بـ«عقلنة» المعتقدات اليهودية فقد كان علماء المسلمون يسمون القرائين بأهل العدل والتوحيد كما يسمون المعتزلة من المسلمين تماماً^(٢)، إضافة إلى أن القرائين استعملوا نفس أسلوب الجدل والتفكير لدى المعتزلة الذي يُسمى بـ«الكلام» وهو أسلوب فلسفي جدلي اعتنقه القراؤون لمساعدتهم في الجدل مع التلموديين من جانب ولمحاولتهم وضع مذهبهم الجديد في نسق أو إطار أسمى متماسك من جانب آخر^(٣).

من أبرز الأمثلة على تأثر القرائين بالمعتزلة من المسلمين كتاب العالم اليهودي القرائي الشهير «القرقساني» الذي حمل عنوان «الأنوار والمراقب» وهو من أهم الكتب التي ناقشت الكثير من القضايا الاعتزالية والفلسفية ومن أبرز القضايا والمسائل التي قلّد فيها القرقساني علماء المعتزلة المسلمين بهذا

يتعسر على المطلع عليها الوقوف على كنهها، إلا بفض مغلوق وحيد من مغاليق شخصيته تلك، وهو اعترازه بيهوديته. (انظر: رامي الجمل، إسرائيل ولفنسون، اليهودي التائه والمستشرق الأريب، مجلة الحوار اليوم، القاهرة، بتاريخ ٨ أكتوبر ٢٠١١).

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١١٠.

(٣) لا"ע: נתן שור: עמ' ١٨.

الكتاب مسألة كون الله جسمًا أو ليس بجسم وكذلك مسألة التشبيه عنه ومسألة رؤية الله بالإبصار وعدمها، إضافة إلى مسألة صفات الله التي يبدو فيها متأثرًا بالفكر المعتزلي بشكل واضح جدًا^(١).

فصّل القرقساني في هذا الكتاب موضوعين أساسيين بدا فيهما بوضوح تأثيره بالفكر الاعتزالي الإسلامي وهما موضوع الأفعال والصفات التي توهم التشبيه والتجسيم وموضوع كلام الله فيما إذا كان مخلوقًا أو غير مخلوق^(٢).

على سبيل المثال من النصوص التي يبدو فيها تأثير القرقساني الشديد بالفكر المعتزلي تلك التي تحدث فيها عن التشبيه والتجسيم إذ ورد ما نصه: «فجميع ما وصف به «الله» من الورد «الدخول» والخروج والخطو والركوب فإن ذلك كله راجع للقدرة والسكينة والأنوار الإلهية والمواكب السماوية التي هي جيوش الملائكة، وذلك أنه لو كان ذلك خروجًا على الحقيقة وجوازا وخطوا وورودا حقيقيًا لوجب أن تكون الذات حالة في مكان دون آخر إذ كان الخروج إنما هو مفارقة مكان وحلول في مكان لغيره، والكتاب أخبر أنه حال في كل مكان، فإن الله خاطب الناس من حيث تبلغه عقولهم على ما طبعوا وركبوا، وذلك أن الباري ﷻ لما أراد أن يُعرّف عباده أن الأشياء غير المرئية لا تخفى عليه

(1) Al-Qirqisani; op;cit. p.P1 78.

(2) Ibid.

وكان في جاري عاداتهم وما طُبعوا عليه أن كل امرئ يدرك بحاسة البصر وصفه أو لياؤه بالعين، وكذلك لما كان المسموع فيما بينهم بأنهم يدركونه بالأذن التي هي حاسة السمع ووصفوه بالأذن إذ كانت المسموعات لا تخفى عليه، ووصفوه بالفم والشفيتين لأن الكلام في المشاهد كذلك يكون، والبارئ مكلّم مخاطب لبعض خلقه، فلذلك وصفوه بآلات الكلام ووصف القلب، وغير ذلك كثير ووصف الإصبع أي قدرة الله هي واليمين تدل على العز والقوة والسلطنة، ووصفه بالرجل يعني أنه قاهر وأن كل شيء دونه وتحتة، إذا كان كل مقهور فإنه نسب إلى أنه تحت الرجل والقدم، ووصفه بالأمعاء يراد به أنه لطيف رقيق، وبالقيام يعني أنه ناصر غير غافل، وبالجلوس أنه ثابت دائم، وبالغضب أنه معاقب منتقم...»⁽¹⁾.

يتضح في هذا النص التشابه الكبير بين الأفكار التي طرحها القرقيساني حول صفات الإله وبين ما ذهب إليه الفكر المعتزلي الذي نفى رأى الله بالعين والتشبيه من كل وجه ووجهة ومكان وصورة وتحيز وانتقال وزوال وتغير وتأثر، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، فقد قالوا - على سبيل المثال - في الآية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، أن الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة، ويمكن كذلك أن يكون العرش بمعنى المُلْك، إذ يقال (ثُلُ عرش فلان أي زال

(1) Al-Qirqisani; op;cit, p 178.

ملكه)، كما قالوا في قوله تعالى ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلَوُضِعَ عَلَى عَيْنِي﴾

[طه: ٣٩]، أن المراد لتقع الصنعة على علمي إذ العين ترد بمعنى العلم^(١).

من أمثلة تأثر القرائن بالمعتزلة أيضاً كتاب «المحتوي»، وهو مكتوب بالعبرية بحروف عربية «اليهودية العربية»^(٢) ألفه يهودى عراقي اسمه أبراهام بن يوسف البصير وكان أعمى، ولذلك يسمى «البصير»، وهذا الكتاب ذو ثقل حقيقي إذ إنه يتضمن نصوصاً تشبه كثيراً نصوص العلماء المسلمين من المعتزلة لا سيما على مستوى المعتقدات والأفكار الاعتزالية المختلفة إذ يتبع

(١) انظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، الجزء الأول، ص ٤١٥-٤١٦.

(٢) العربية-اليهودية: إحدى اللغات أو اللهجات اليهودية التي يطلق عليها اللغات الخليطية التي طورها اليهود بالعصر الوسيط، وهي عبارة عن لغة عبرية مكتوبة بحرف عربي، وكتب بها أعضاء الجماعات اليهودية معظم إنتاجهم الفكري بالعصر الوسيط خاصة بالأندلس. وكان لهذه اللغة دور كبير في قيام الجماعات اليهودية بنقل المعارف الإغريقية باللاتينية إلى العربية والعكس؛ فقد استخدم أعضاء الجماعات اليهودية هذه اللغة، وترجموا لها الكثير من الكتب والمعارف العربية بهدف الحفاظ على تراثهم الفكري المشبع بالثقافة العربية الإسلامية الذي طوروه إبان تواجدهم تحت الحكم الإسلامي في منطقة شبه الجزيرة الأيبيرية. وتزايد حركة الإنتاج اليهودية لهذه اللغة مع وجود جوانب لقاء قوية بين الفكرين العربي الإسلامي والمسيحي الغربي وكان اللقاء من طليطلة تحديداً في الأندلس ثم تزايد التواصل الحضاري بسبب الحملات الصليبية المتكررة على الشرق العربي الإسلامي، وركزت الترجمات اليهودية هذه اللغة على علوم الطب وتبعها الفلسفة خاصة فلسفة ابن رشد. (انظر: أحمد البهنسي، العبرية، لغة وسيطة في التواصل بين الثقافتين العربية والغربية، مرجع سابق، ص ٨، ١٥).

البصير في كتابه ويتأثر بآراء القاضي الجبار^(١) (توفي ٢٤٠١م) وهو أحد المعتزلة المسلمين المعروفين^(٢).

كما أن عددا من فصول الكتاب تعطي انطبعا لقارئها عن مدى فهم المؤلف لمسائل علم الكلام الإسلامي، وتعمقه فيها واستيعابه لها، فمثلا بعض عناوين الكتاب كانت «باب في الصفات، باب في كونه تعالى عالما، باب في كونه تعالى قديما، باب في نفي الرؤية عنه تعالى، باب في كونه تعالى واحدا لا ثاني له، باب في الإرادة، باب في أنه تعالى لا يفعل القبيح، وهي عناوين لا تختلف عن العناوين التي استعملها المتكلمون «المعتزلة» المسلمون ومنهم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم اللذان تحدثا عن موضوع «الموازنة في حساب العقوبات» أي إجراء حساب العقاب والثواب بحيث تسقط من العقاب بمقدار ما يستحقه البعد من الثواب، وهو نفس الأمر الذي عالجه البصير في باب الموازنة وما يحصل بذلك من دوام العقاب»^(٣).

(١) القاضي الجبار: عالم دين وشيخ المعتزلة ويلقب بقاضي القضاة أبو الحسن الهمداني صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. ويقف على رأس الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة، من مؤلفاته: شرح الأصول الخمسة، الدواعي والصوراف، شرح الأصول (انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي، الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم / فيصل بدير عون، لجنة التأليف والنشر بجامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٣).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١١٣-١١٩.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١١٩-١٢٠.

فقد ذكر البصير في باب الموازنة وما يتصل بذلك من دوام العقاب ما نصه «أعلم أنا قد بينا استحقاق العقاب بالقبيح وعلّة استحقاقه به قبحه فقد وجب دوامه، ألا ترى أن العقاب مستحق بالقبيح في الثاني منه فلا يصح أن يجتمع القبيح مع ما لا يستحق لأجله بل حاله في ذلك كحال الدم بأنه يستحق به في حال تقتضيه وهو الحال الثاني من وجوده، وكل أمر يستحق بسبب حالته هذه الحال من عوض وثواب وشكر ومدح... (١)».

أما «باب في كونه تعالى واحدا لا ثاني له» في كتاب المحتوى للبصير فيرد فيه تشابه كبيرين رأيه وبين رأى المعتزله حول وحدانية الله؛ إذ يرد ما نصه في المحتوى «الذي يدل على نفي قديم معه تعالى، هو أنه لو كان معه قديم لوجب أن يكون قادرا لمشاركته إياه في أخص أوصافه من وجوب وجوده فيما لم يزل، وهذه الصفة قد بينا من قبل أنها من مقتضى صفة ذاته، وأن حكمها حكم كونه قادرا عالمًا حيًا، فما شاركه فيها فوجب أن يشاركه في صفة ذاته، ووجب أن تقتضى فيه ما اقتضاه في الآخر من وجوب كونه قادرا عالمًا حيًا، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له، لاستحالة كون أحدهما قادرا مع كون الآخر قادرا لما هو عليه في ذاته، وقد علمنا في الشاهد أن القادرين من حيث كانا قادرين وجب فيهما صحة التمانع (٢)».

(١) أبو إسحق يعقوب البصير، كتاب المحتوى، نقله للخط العربي / أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة (تحت النشر)، ص ٥٦١.

(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.

ما جاء على لسان البصير يتفق بشكل كامل مع ما ذهب إليه المتكلمون المسلمون من أن الله تعالى واحد لا ثاني له، وأنه لو كان مع الله قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له، لأن القدم صفة من صفات النفس «الذات» والاشتراك فيها يوجب التماثل، والاشتراك في سائر صفات النفس «الذات» وإذا كان ذلك والقديم تعالى قادر لذاته، ووجب أن يكون لا ثاني قادراً لذاته فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، لأن من حق القادر على شيء أن يكون قادراً على جنس ضده، إذا كان له ضد ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدره إذا حصل داعيه إليه ولا منع^(١).

نجد مثلاً لذلك التشابه بين رأى البصير ورأى القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه الشهير الأصول الخمسة إذ يرد في باب الصفات الإلهية ما نصه «إن الله مستغن عن خلقه من جميع الوجوه والأصل في ذلك أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة، فموضعه باب نفي الرؤية، والذي يختص هذا الوضع الكلام لا يجوز أن يعرف ضرورة»، وعن نفي وجود مثل أو ثان لله، يقول القاضي الجبار «لا يجوز أن يكون له تقليد - أي لله تعالى - فإن كان قدر على ذلك أحد فسيجوز أن يكون ما لا نهاية له من المقلدين، ومقلدى المقلدين، وهذا محال.. ومما يعتمد عليه في فساد التقليد أن المقلد لا يأمن خطأ وقدرة مقلده سواء من الفعل أو الصفات^(٢)».

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص ٤٢٤.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد ابادي، الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم/ فيصل بدير عون، لجنة التأليف والنشر بجامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٦٣.

ونرى صدى لما ذكره البصير في كتاب القاضي الجبار أيضا لكن في باب التوحيد إذ يقول: «إن صفات القديم عَلَيْهِ إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره، نحو كونه قديرا وغنيا^(١)».

كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه الأصول الخمسة «في باب التوحيد» ما نصه «إن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به، وكونه قادرا عالما حيا موجودا لما هو عليه في ذاته، مدركا للمدركات، موجودا مريدا، وأما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزا جاهلا معدوما^(٢)».

تبدى أيضا أثر الفكر المعتزلي من خلال ذلك الجدل الذي دار بين الحاخام التلمودي سعديا الفيومي والحاخام القرائي **שמואל بن חפני** صموئيل بن حفني^(٣) والذي تبدى من خلاله تأثرهما على حد سواء بالفكر المعتزلي.

(١) نفس المرجع، ص ١٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٣) **שמואל بن חפני** صموئيل بن حفني: حاخام ومفسر تورا يهودي عاش في العراق في الفترة بين ٩٩٨-١٠١٣ م، له أكثر من ٦٥ مؤلفا معظمها كُتبت باللغة العربية- اليهودية وبعضها بالعبرية والبعض الآخر بالأرامية، وكانت مقالات كتاباته واسعة لكنها تركزت حول تفسير المقرء، والتلمود والهالاخا، والميثولوجيا التلمودية والفلسفة، لكن معظم كتاباته اختفت وضاعت، وترى معظم الآراء أن فكره الفلسفي تبنى آراء المدرسة البصرية المعتزلية الإسلامية، وأنه من أكثر علماء اليهود تأثرا بالحياة الثقافية الإسلامية. (انظر: יהושע בלאו، דקיות בנינוח הסגנון הערבי בכתבי רב سعדיה גאון ושמאול بن חפני، פעמים، כרך ٢٣، ١٩٨٥، עמ' ٣٨).

فعلى سبيل المثال حول قضية تقسيم الشريعة إلى شرائع سمعية وبصرية نجد ابن حفني متأثراً بالفكر المعتزلي الذي يقول بأن القيم والشرائع الأخلاقية قائمة بذاتها وليست نتيجة لإرادة الخالق المُشرع فقط، والنتيجة التي تبرز من خلال ذلك هي أن الواجبات الأخلاقية الملقاة على عاتق الإنسان تسرى أيضاً على الله، فقد ورد في كتاب الهداية لابن حفني: «لم يمتنع بل يجب أن يكون المعلوم عند الله تعالى أن الأكل والشرب في يوم الكيبور «يوم الغفران» والأيام التي افترض علينا الصوم فيها قبيحان ضاران في الدين فنهانا عنهما ويين لنا ذلك بالنهي على لسان النبي، وكذلك إذا كانت الصنائع ضارة بفاعلها أو إذا كان ذلك مندفعاً لم يمتنع بل يجب من المعلوم أن فعل الصنائع يوم السبت، ومن الأيام التي حظر علينا فيها فهي قبيحة ضارة من طريق الدين فنهانا عنها، وكشف لنا ذلك بخبر النبي عن حاله، وإذا كان هذا هكذا فالجائز العاري من الضر المخصوص ومن العبث الجارى في السمعيات على جوازه من العقل»^(١).

ونجد لرأي ابن حفني صدى في المصادر الإسلامية المعتزلية، فيقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المُعنى: «وفعلاً أو ضحناً أن قيام شريعة وعمل إرادة الله من أجل الثواب أمر غير منطقي لأن الثواب يكون فقط بسبب وجود صفة تحدد وجوبه أو يكون وجوبه إرادياً» من وجهة نظر دينية كما هو السمعية» وكل

(١) موشيه مردخاي تسوكير، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، من مقدمة كتاب تفاسير الرابي سعديا جاؤون لسفر التكوين، ترجمة/ أحمد محمود هويدي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٣٠-٣٢.

ما به هذه الصفة ليس عليه ثواب لأن كل واحد منهما مرتبط بالآخر وهذا باطل»، وهو ما ورد شبيها له بقوة عن بن حفني إذ ورد ما نصه في كتاب «الهداية»: «بما أن الثواب من أجل العمل الملزم، وكان الوجوب فقط من أجل الثواب فكان كل واحد منهما مرتبط بالآخر ما يؤدي إلى بطلانهما»^(١).

يشار كذلك إلى أن تفاسير المقرئين قد تأثرت كثيرا بتفاسير المسلمين للقرآن الكريم، فقد بدأ تحول جوهرى في تفاسير المقرئين الربانيين والقرائين على حد سواء متأثرة بالأعمال التفسيرية للمسلمين سواء من الناحية التاريخية أو من وجهة النظر الفكرية التي يشارك فيها مفسرو المقرئين القرائين من المسلمين، ففي فترة العصر الوسيط انتشر لدى المسلمين أدب تفسيري ديني كبير ومتشعب مؤسس على قوانين وعلوم النحو واللغة وعلم البلاغة، وبالتالي كانت الفرضية أن حاخامات اليهود في العصر الوسيط تأثروا بهذا الأدب، وهي الفرضية التي ثبتت صحتها باكتشاف أجزاء من تفاسير صموئيل بن حفني في وثائق جنيزا القاهرة، حتى أصبح أنه بفحص أجزاء التفاسير الإسلامية فإنه يمكن تنمية أجزاء الجنيزا الناقصة بسبب الطمس والفراغات الموجودة في الجنيزا^(٢).

يظهر ذلك في تفسير صموئيل بن حفني لسفر التثنية ١ / ٥ فقد علق على عبارة «**באר את התורה הזאת**» أي «فسّر هذه الشريعة» بالقول: «أراد به البيان وهو

(١) نفس المرجع، ص ٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٣-٤٤.

يختلف المعانى لأنه على الضربين إما بيان الخط كقوله «כתוב» أي نص وحي وهى تفسير على الألواح من أجل يقرأ به بسرعة أو بيان المعانى كقوله «وكتبت عليه أقوال هذه الشريعة» ففيها بيان تام ونشرح فيها أن نذكر حد البيان^(١). وهذا الكلام غير واضح ولم يتضح منه الخلاف بين التعريفات المختلفة حول البيان غير أنه يتضح بجلاء من المصادر العربية فقد ورد في كتاب الغزالي «المُستصفي من علم الأصول»: «اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بالدليل، والدليل محصل للعلم، فهنا ثلاثة أمور، إعلام ودليل به الإعلام، وعلّم يحصل من الدليل^(٢)».

(٢) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى التشريعات والأحكام:

يظهر التأثير الإسلامي واضحًا على القرائين كذلك في أن أصول الفقه التى أخذوا بها لا تختلف كثيرًا عن أصول الفقه في المذاهب الإسلامية المختلفة، وقد يُعزى سبب تأثرهم هذا إلى أنهم بعد رفضهم للتلمود، اعتمدوا كليًا على «المقرا» العهد القديم في استنباط الأحكام الشرعية، ولما كان ذلك غير كافٍ لاستيعاب المسائل المتشعبة في الفقه، فقد بحثوا عن أصول أخرى إلى جانب العهد القديم فوجدوا

(١) صموئيل بن حنفي، تفسير التوراة، نقله إلى العربية/ أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة،

وزارة الثقافة المصرية، القاهرة (تحت النشر)، ص ٣٤٣.

(٢) موشيه مردخاي تسوكير، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

ضالتهم في أصول الفقه الإسلامي فاعتمدوا عليها واستعانوا بها، وهى أصول لم يتم وضعها وإرساؤها مرة واحدة على أيدي أحد علماء القرائين أو حاخاميهن ولكنها تطورت وظهرت بشكل متتابع^(١).

فقد طوّر القراؤون لأنفسهم ما يعرف بأصول الفقه الخمسة وهى «١- التوراة (الكتاب) أو (النص)، ٢- النقل (الرواية)، ٣- الاجتهاد، ٤- القياس، ٥- الإجماع»^(٢). وهى أصول يظهر فيها التأثير الإسلامي، مثال اعتماد القرائين على أصل «القياس» الذي انتقل إليهم من المذاهب الإسلامية المختلفة لا سيما من المتكلمين «المعتزلة»^(٣).

بالنسبة لأصل الكتاب أو النص عند القرائين فالمقصود به كما أسلفنا سابقا هو العهد القديم «المقرا» الذي يقدسونه ويعتبرونه مرجعهم الأساسي، وهو ما أكد عليه نسي بن نوح، أحد علماء القرائين الكبار، بل إن القرائين اعتبروا أن نص الكتاب بما يشتمل عليه من الحروف والحركات يعد مقدسًا جدًا، وهو ما أكد عليه العالم القرائي يهودا هداسي بقوله: «لذلك يجب أن يُشكل الكتاب المقدس وينبّر، لأن الإله لم ينزله دون هذين»^(٤).

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٠.

(٣) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٨١.

(٤) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، مرجع سابق، ص ١٢٦.

كما يلتزم القراءون بالمعنى الحرفي الظاهر للنص، ومن أبرز الأمثلة التي تعبر عن ذلك ما قاله القرقيساني في الأنوار والمراقب: «إن الفرائض في نصوص التوراة، يجب أن تفسر على معناها الظاهري، إلا إذا كان ذلك يقود إلى معنى غير صحيح أو إلى تناقض، وهذا لا ينطبق على التشريعات فقط بل حتى على الأخبار لأننا إذا أولنا النص إلى معنى باطني دون أن تكون هناك ضرورة فسيستع بهذا إلى الشرائع، وحينئذ ستفقد معناها الحقيقي المقصود لأن التأويل يمكن أن يطبق على أي نص أو عبارة وطبقا لرغبة أي شخص»^(١).

من أمثلة التزام القرائين بالنص ما أوجبه بنيامين النهاوندي من ضرورة إعداد ما يلزم من أكل وشراب قبل دخول السبت وذلك استنادا لقول التوراة «فإذا كان اليوم السادس يصلحون ما يأتون به؛ فإنه يكون ضعفا على ما يلقطون في كل يوم^(٢)...» (الخروج، ١٦ / ٥)، فأوجبوا التهيؤ في المأكل والمشرب واعتبروا ذلك مظهرا من مظاهر احترام هذا اليوم وتقديسه^(٣).

أما النقل أو الرواية فكما اعتمد المسلمون في هذا الصدد على «السنة الشريفة» فقد اعتمد القراءون على ما سموه بسند النقل שלשלת העתקה ويسمونها أحيانا סבל הירשה أي نقل التقليد أو الموروث، لكنها لا تعني عندهم الرواية الشفوية كما هو الأمر عند التلموديين بل تعنى النقل المكتوب

(1) Al-Qirqisani; op; cit, p.P 172.

(٢) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٣) مردכי يפה، לבוש מלכות: חלק ב: נדפס פה קו"ק ברדיטשב، ١٩٦٣، עמ' ٦٧.

عن الأنبياء بعد موسى عن طريق الكهنة، كما أن الروايات خضعت عندهم لما عُرف في الحديث النبوي الشريف بـ«الجرح والتعديل»^(١) الذي وضع أسسه علماء المسلمين، لذلك يُعرّف القراءون الرواية الصحيحة بتلك التي كانت في أيدي الأمة بأسرها أو بيد أكثرها وليس بيد قوم يسير لأنها إذا كانت كذلك فهي رأي وليست رواية^(٢).

فقد أخضع العالم القرائي موسى بشياجي الروايات إلى الدراسة والفحص وذكر السلسلة الصحيحة للرواة الثقة من اليهود الذين يجب أن يؤخذ بروايتهم ويعتمد عليها، وقد وضع هذه السلسلة بدءاً من النبي موسى وانتهاءً بالأمير بو عز حفيد عنان بن داود، ويبدو هنا تأثير علم الجرح والتعديل في أن القرائين كذلك حاولوا تجنب أي روايات تنسب لرواة من الكذابين أو المجاهولين أو المتروكين أو المدخولين^(٣).

(١) الجرح والتعديل: هو أحد فروع علم الحديث، يُبحث فيه عن أحوال رواة الحديث من حيث اتصافهم بشرائط قبول رواياتهم أو عدمه. وقيل في تعريفه أيضاً: هو علم وُضع لتشخيص رواة الحديث، ذاتاً ووصفاً، ومدحاً وقدرحاً. وقيل أيضاً: هو علم يدرس سير رواة الأحاديث النبوية ليتم الحكم على سندها إذا كانت صحيحة أو حسنة أو ضعيفة أو موضوعة. (انظر: راغب السرجاني، الحاجة إلى علم الجرح والتعديل، موقع قصة الإسلام الإلكتروني على الرابط التالي <http://islamstory.com/ar> /علم-الجرح-والتعديل).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٢٧-١٢٨.

(٣) نفس المرجع، ص ١٢٩.

كما اشترط القراءون في الرواية الصحيحة أو المقبولة ألا تخالف حكما من أحكام التوراة أو نصّها وهو ما شرحه العالم القرّائي سهل بن مصلّاح بالقول «إن من واجبنا أن نفحص ما فعل الآباء، ونختبر أعمالهم ونعرضها على التوراة»، وهو ما نجد له تشابهاً مع عدد من علماء المسلمين بالنسبة للسنة الشريفة، فمن المعروف أن الأحاديث المخالفة للقرآن الكريم لا يؤخذ بها ولا يعتمد عليها^(١).

من أبرز الأمثلة على ذلك، الأحكام التي استنبطها القراءون عن طريق الرواية والمتعلقة بالذبح الشرعي وثبوت أوائل الشهور وبعض أشكال الاحتفال بالأعياد، فعلى سبيل المثال يحرمّ القراءون حمل أية أحمال في يوم السبت مستندين في ذلك إلى حكم عنان بن داود في هذا الأمر والذي حرّم حمل أي شيء يمكن حمله على الأكتاف تحديداً، والذي استند بدوره في ذلك على ما ورد في العدد ٩ / ٧ «لأن خدمة القدس كانت عليهم وإنما يحملونه على الأكتاف^(٢)»^(٣).

ذهب القراءون لأبعد من ذلك أيضاً فيما يتعلق بالرواية الصحيحة وذلك باشتراكهم أن يكون للرواية دعم من الكتاب «المقرا» وتأكيد لها، أو تكون

(١) نفس المرجع، ص ١٢٩.

(٢) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

(٣) محمد الهواري، الاختلافات بين القرّائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيّز، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، مرجع سابق، ص ٥٠.

رواية متوارثة دون إفساد أو معارضة لنص مقرائي آخر، وأبرز مثل على ذلك ما أورده القرقيساني في كتابه الأنوار والمراقب حينما قال «ومن سأل عن كتابة كتاب التزويج، الذي هو الكتوباه، من أين وجب، وليس نرى لذلك في الكتاب من أثر، كان الجواب في ذلك النقل والوراثة الموجودين في يد جميع الأمة، لم يخالف في ذلك أحد منهم ولا أفسده نص آخر ولا قياس ولا خبر..»(١).

فيما يتعلق بأصل «القياس הַקִּיָּא» عند القرائين فقد كان من أهم أنواعه تأثيرا بالإسلام ما سُمي عند القرائين بـ«قياس الأهم على المهم» أو «قياس الأعلى على الأدنى»، وهو يشبه ما يُسمى في الفقه الإسلامي بـ«قياس الأولوية»، وقد مثله القراءون بما ورد في القرآن الكريم من النهي عن التأفف من الوالدين، والذي يقضي بطريق أولى بتحريم ضربهما وإهانتها(٢).

ويقول اليهودي القرائي مراد فرج، بانتقال أصل القياس من الفقه الإسلامي إلى الفقه القرائي بقوله «إنه لا جدال حول عدم وجود أصل القياس لا من قريب أو بعيد في التوراة، وأنه لا مبرر مقبول لوجوده عند القرائين القدامي سوى أنه انتقل إليهم من الثقافة الإسلامية وخاصة من علماء المتكلمين ما جعل علماء الربانيين يهاجمون هذا الأصل وعلى رأسهم سعديا جاؤون الذي قال إن اتباع القرائين للهوى والمتمثل في القياس، قد أدى إلى الحياد عن

(1) Al-Qirqisani; op; cit, P 345.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٣٣.

الطريق السليم، ومن ثم كثرت الخلافات وسار كل واحد منهم خلف اعتقاده^(١).

من أشهر أمثلة أصل القياس في الفقه القرائي مسألة الثور النطاح الذي يقتل إنسانا إذ تم القياس على حالته مع جميع الحيوانات الضارة والقاتلة، فقد قال القرطبي في الأنوار والمراقب في ذلك: «إن الكتاب قد أوجب في الثور النطاح إذا أشهد على صاحبه» أن ثوره نطاح «ولم يحفظه وقتل إنسانا بعد الشهادة أن صاحبه يقتل، فالقياس يوجب مثل ذلك في جميع الحيوانات المؤذية مثل الكلب وغيره^(٢)»، ورد نص ذلك إلى الخروج ٢١ / ٢٩: «وإن كان ثورا نطاحا من أمس وما قبله، فنوشد صاحبه ولم يحفظه وقتل رجلا أو امرأة فالثور يرحم وصاحبه أيضا يقتل^(٣)».

أما أصل «الإجماع ٢١٦٦»، فقد اختلف القراءون حول تعريفه مثلما اختلف أصحاب المذاهب الإسلامية حول تعريفه أيضاً، فبعض القرائين يرون في الروايات المتفق عليها إجماعاً، وقال بعضهم إن الإجماع الصحيح هو ما اجتمعت عليه أفريق اليهود بأسرها، وأما ما لم تجتمع عليه بأسرها فليس بإجماع^(٤)، إلا أن تأثر القرائين بالإسلام فيه ظهر بشكل واضح في أن علماء

(١) مراد فرج، شعار الخضر، بدون ناشر، القاهرة، ١٩١٧. ص ٢٢.

(2) Al-Qirqisani; op; cit, P 132.

(٣) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٤) مراد فرج، شعار الخضر، المرجع السابق، ص ١٤١.

القرائين وعلى رأسهم القرقساني وضعوا له شروطاً تشبه شروط الفقه الإسلامي ومن أهمها أن يكون الإجماع مشتملاً على إمام معترف به أو معتمداً من علماء التوراة^(١).

من أبرز الأمثلة التي ترد في المصادر القرائية حول الإجماع، هو إجماع اليهود بما فيهم حتى التلموديين حول أن بداية الأسبوع يوم «الأحد» وهي من الأمور التي وجدوها متغلغلة في تراثهم الديني واتبعوها جيلاً بعد جيل^(٢)، وفي هذا الصدد يقول القرقساني بالأنوار والمراقب: «إن الإجماع على ذلك - أي بداية الأسبوع - بين اليهود إنما أخذ نقلاً ووراثه وهو عند الأمة من الشرق والغرب، لم يخالف أحد في ذلك على غالب الدهور^(٣)».

وترى بعض الآراء أن من مظاهر التأثير الإسلامي على اليهودية القرائية أيضاً في موضوع التشريعات هو قرب التقويم القرائي من التقويم الإسلامي وذلك في الاعتماد على الحساب أو التقويم القمري^(٤).

حول هذا الرأي يتوقف الباحث ببعض الملاحظات والمراجعات النقدية فمن غير المعروف تحديداً لأي من علماء اليهودية القرائية كان له فضل التشريع بالأخذ بالتقويم القمري متأثراً في ذلك بالتشريع

(1) D.J. Laker, Islamic influence on Karaite Origin. In studies in Islamic & Judaic traditions II. P25.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٨٣.

(3) Al-Qirqisani; op; cit, P 143.

(4) R.S Setzler. Op;cit. p 339.

الإسلامي، وكل ما ورد في هذا الصدد أن عنان بن داود الذي ينسب إليه دور كبير في ظهور القرائية الذي أخذ بالتقويم القمري لكي يتملق الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور، لكنه سرعان ما شعر بالخرج في ذلك فعاد للتقويم الفلكي مرة أخرى، في حين أن النهاوندي وهو أحد علماء القرائية رأى رؤية القمر في تحديد شهرين فقط وعدم وجوب ذلك في بقية الشهور، ثم عاد عن ذلك الرأي لأنه رأى صعوبة تحديد بداية الشهور وفقاً لرؤية الهلال وأن هذا من شأنه خلق تعقيدات كبيرة نتيجة لاختلاف لحظة الرؤية في كل بلد إلى جانب صعوبات الإبلاغ في الوقت المناسب^(١).

يضاف إلى ما سبق أن اتخاذ القرائين للتقويم القمري هو بالأساس من القضايا الخلافية الرئيسة بينهم وبين التلموديين وحسب - وهذا ما تعرضنا له في جزء سابق من الأطروحة - وهي المسألة التي ظلت سبباً للنزاع بين الطائفتين في كل مكان يسكنون فيه خاصة في العراق ومصر التي شهدت تواجداً قرائياً كبيراً^(٢)، وما يؤكد أن اعتماد القرائين للتقويم القمري خلاف فقهي بحث مع التلموديين وليس له تأثير إسلامي كبير أن القرائين يعتبرون أن الأخذ بالتقويم القمري هو الأصل في الشرع اليهودي، وأنه كان يستعمل منذ عصر الهيكل الثاني الذي بُني في القرن

(١) محمد الهواري، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، مرجع سابق،

السادس قبل الميلاد^(١) أي قبل ظهور الإسلام بقرون عديدة ما يدحض إمكانية أن يكون استعمال القرائن لهذا التقويم سببه أثر إسلامي.

مع ذلك يتفق الباحث مع إمكانية صحة الفرضية القائلة باحتمالية وجود تأثير إسلامي في جانب من جوانب التقويم القمري القرائي وذلك في اتخاذ القرائن تاريخ خروج موسى من مصر بداية لتقويمهم القمري مثلما هو الحال عند المسلمين من اتخاذهم تاريخ هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة بداية لتقويمهم التاريخي^(٢).

يبرز كذلك التأثير الإسلامي الواضح على القرائن في مجال الأحكام والتشريعات المتعلقة بالطهارة والصلاة، فعلى سبيل المثال اشترط عنان بن داود أن كل من يريد تعلم التوراة أو يقرأها أن يخلع نعليه ويغسل قدميه ويديه ويلتزم الطهارة وهذا ليس له مرجع توراتي معين لدى القرائن بل هو من اجتهاداتهم التفسيرية التي تأثروا فيها بالمسلمين^(٣)، وذلك رغم أن فقهاء وعلماء المسلمين اختلفوا قليلا حول ذلك فيما يتعلق بوجوب الطهارة عند قراءة القرآن الكريم ما بين من أوجبها ومن لم يوجبها، علاوة على من لم يوجبها باستثناء حالة الجنابة وحسب^(٤).

(١) نفس المرجع، ص ٣٨٠.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٩٣-٩٤.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائن منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٤) للمزيد حول هذا الخلاف، انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، الجزء الأول، ص ١٤٤.

بالنسبة للصلاة فقد بدى تأثير القرائين الواضح بالفكر الإسلامي فيما يتعلق بأحكامها وذلك في أنهم أوجبوها على كل من فوق عشر سنوات دون أن تذكر المصادر القرائية أي سند ديني يهودي لذلك ما يعني أنه بتأثر واضح بالفكر الإسلامي^(١)، وذلك رغم أن الإسلام لم يحدد سنًا معينًا لـ «التكاليف الشرعية» بل وضع لها علامات محددة تتمثل في علامات وأدلة البلوغ عند الذكر والأنثى واجتهد علماء المسلمين في تحديد سن الـ ١٥ عند الذكر وسن الـ ٩ عند الأنثى لوجوب التكاليف الشرعية^(٢).

تبدى كذلك التأثير القرائي بالإسلام في مجال «الأحوال الشخصية» وهو من أبرز المجالات التي وضح فيها بقوة التأثير الإسلامي على الفكر القرائي، على سبيل المثال اشترط القراءون «القبول» لإتمام الزواج وهو شرط لا وجود ولا أثر له في الفكر الحاخامي اليهودي التقليدي «التلمودي» ما يعني اقتباس القرائين لهذا الشرط من الفقه الإسلامي إذ لا أصل يهودي له^(٣)، في حين أنه شرط أساسي من شروط إتمام الزواج في الإسلام وأقره الشافعية والحنابلة^(٤).

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٢) انظر: إيمان عبد الأمير، التكليف ومعالم المسؤولية في الشريعة الإسلامية، صحيفة الهدى، المدينة المنورة، العدد الأول، يناير ٢٠١٣. ص ١٥.

(٣) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق ص ١١٠.

(٤) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١١٠.

كما كانت قضية «التعدد» من أبرز القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية عموماً والزواج خصوصاً التي تأثر فيها القراءون بالإسلام وخالفوا فيها التلموديين؛ فرغم أن التعدد موجود في التوراة ومذكور في بعض نصوصها المختلفة «٢٩» واتخذ أبرام وناحور لهما نساء، وكان اسم زوجة أبرام ساراي، واسم زوجة ناحور ملكة بنت هاران الذي أنجب ملكة ويسكة^(١)» [التكوين، ١١ / ٢٩]. «وهكذا بعد إقامة عشر سنوات في أرض كنعان، أخذت ساراي جاريتها المصرية هاجر وأعطتها لرجلها أبرام لتكون زوجة له» [التكوين، ١٦ / ٣]، إلا أن التلموديين أبطلوه في حين أقره القراءون مشترطين فيه الشروط الإسلامية المختلفة التي يتمثل أهمها في العدل بين الزوجات وذلك بحكم الآية القرآنية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَتِلْكَ وَرِيعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبٌ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣]، وهو ما لم يرد ذكره في حالات التعدد الوارد في التوراة، مثال ما ورد في [التكوين ٤ / ١٩]: «واتخذ لامك لنفسه امرأتين^(٢)»، وهى أول حالة تعدد وردت في التوراة^(٣).

يُرجع القراءون إباحة التعدد إلى عنان بن داود الذي اعتمد في إجازته على النص الوارد في [سفر الخروج ٢١ / ١٠]: «وإن تزوج بأخرى فطعامها وكسوتها وأوقاتها

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١١٠، ص ١١٤-١١٥.

لا ينقصها^(١)»، وكذلك ما جاء في [سفر التثنية ٢١ / ١٥]: «وإن كانت زوجتان لرجل واحد إحداهما محبوبة والأخرى مشنيه فولدات له أولاد^(٢)...»^(٣).

من أبرز النصوص القرآنية التي تبرز حق الرجل في التعدد متشابهة في ذلك مع الشرع الإسلامي ما ورد في كتاب الأحوال الشخصية للقرائي مراد فرج: «إنما يجوز التزويج على المرأة إذا كان الرجل في سعة من رزقه ويستطيع القيام بمعيشتهما معا ومنفردتين بغير تضيق وكان للتزويج مع ذلك مقتضى العدل وأن يكون العدل ميسورا بينهما في كل شيء»^(٤).

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن القرائين أباحوا تعدد الزوجات لكنهم لم يستحبوه وأبرز دليلا على ذلك أن القرائين في مصر خلال القرن العشرين كانوا يقدمون طلبات تعدد الزوجات للحاخامية اليهودية الذي يتولى رئاستها حاخام تلمودي وكان يُجيزه الحاخام مع وضع ملاحظة أنه غير محبوب ما جعل القرائين لا يطبقون إباحة تعدد الزواج بشكل عملي بل أباحوا كذلك أن تضع الزوجة الأولى شرطاً في العقد يمنع الزوج من الزواج عليها^(٥).

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٥١١.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٤٠٦.

(٤) مراد فرج، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائين، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٣٥، ص ٦.

(٥) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٤٠٦-٤٠٧.

فيما يتعلق بالمحرمات من الزواج^(١) فقد حرّم القراؤون زواج زوجة الأب وهو ما اتفق عليه الفقه الإسلامي من تحريم زوجات الآباء وزوجات الأبناء^(٢) بحكم الآية القرآنية ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢].

من الواضح أيضاً وقوع الفكر القرائي تحت تأثير إسلامي كبير فيما يتعلق بقضايا وشرائع «الطلاق» وهو ما أدى إلى وجود تباين كبير بين القرائين والتلموديين في هذا الصدد، فقد أعطى القراؤون المرأة الحق في طلب الطلاق باسم «الخلع» وأباحوا الطلاق بسبب عيوب الدين والشرف والخلق، كما يوجبون الطلاق إذا استحکم الشقاق بين الطرفين، كذلك دعوا إلى عدم التعجل في الطلاق بغية الوفاق وكلها أسس وشروط موجودة في الفقه الإسلامي^(٣) وهو ما ورد في الآيات القرآنية: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

﴿وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣٣٧) ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٣٣٨) الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَأَمَّا الْكُفْرُ الَّذِي فِى الْأَرْحَامِ فَمَا يَصْلُحُ لَهُ إِصْلَاحٌ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا

(١) انظر الفصل الرابع من الأطروحة به المزيد من التفصيل عن الخلاف القرائي / التلمودي حول المحارم من الزواج.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٩-١٢١.

يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيِمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣٩﴾ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا مَحْلُ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٤٠﴾ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا عَآيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظِمَكُمْ بِهِ وَأَنْتَقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٤١﴾ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٤٢﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٣٢].

يظهر كذلك التأثير القرائي بالشرع الإسلامي في الطلاق باشتراط الشرع القرائي وجود عيوب قوية لإعطاء الرجل حق تطليق زوجته، وهي الشروط التي يَسَّرُها التلموديون بشدة وجعلوها لأنفة الأسباب كأن تحرق المرأة الطعام في حين يقول القرائي المصري مراد فرج: «إن الشرع القرائي اشترط أن يكون مسوغ الطلاق ما لا يحتمل عادة في الخلق أو الخلق أو ما كان ماسًا بالدين أو الآداب، فإذا كان هيئًا محتملاً أو يرجى برؤه أو لا مساس له بالدين أو الآداب فليس مسوغًا للطلاق^(١)»، وهي الشروط التي نجد أن فقهاء المسلمين أقروها كشرط للطلاق، فالحنابلة يرون مسوغ الطلاق إذا ساءت

(١) مراد فرج، القراءون والربانيون، المرجع السابق، ص ١٣٢.

العشرة بين الزوجين، كما يُندب إذا فرطت المرأة في حقوق الله الواجبة أو تكون غير عفيفة وكذلك يوجب الطلاق إذا استحکم الشقاق بين الطرفين^(١).

في مجال الموارث يتبدى الأثر الإسلامي في الفقه القرائي في إباحة القرائين أن ترث البنت أبيها وذلك على عكس ما ورد في التوراة وأقره التلموديون، فمن المعروف أن التوراة لم تكن تبيح أن ترث البنت في أبيها قبل عهد موسى حتى طلبت بنات صلفحاد^(٢) من موسى أن يجعل لهن نصيباً في الميراث فاستجاب الرب لطلبهن وأمر موسى بتصديق طلبهن وصار فريضة على بني إسرائيل لكن في حال لم يكن للأب أبناء من الذكور «وَأَقْبَلْتُ بَنَاتُ صَلْفَحَادَ بْنِ حَافَرَ بْنِ جَلْعَادَ بْنِ مَآكِيرَ بْنِ مَنَسَّى، الْمُتَتَمِّيَاتُ إِلَى عَشَائِرِ مَنَسَّى بْنِ يُوسُفَ، وَهُنَّ: مَحَلَّةٌ وَنُوعَةٌ وَحُجَلَةٌ وَمِلْكَةٌ وَتَرْصَةٌ. ٢ وَوَقَفْنَا أَمَامَ مُوسَى وَالْعَازَارَ الْكَاهِنِ، وَأَمَامَ الْقَادَةِ وَالشَّعْبِ، عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الْجَمَاعِ وَقُلْنَا: ٣ «لَقَدْ مَاتَ أَبُوْنَا فِي الصَّحْرَاءِ، وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ اجْتَمَعُوا مَعَ قُورَحَ وَتَمَرَّدُوا ضِدَّ الرَّبِّ، بَلْ

(١) محمد جلاء إدريس، المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) بنات صلفحاد: كانت اليهودية تحرم البنات من الميراث تماماً إلى أن قامت بنات صلفحاد، وهو اسم أحد أفراد سبط منسى، بالتمرد على هذا الوضع ورأين فيه ظلماً لهنّ، فجنن إلى موسى ﷺ، وفي حضور الكاهن الأكبر، وجماعة من بني إسرائيل، وطالبن بنصيب أبيهنّ في الميراث، ولم يكن أنجب أولاداً ذكوراً. وسأل موسى ربه عن ذلك فأجاب الرب بما ورد في سفر العدد (العدد ٢٧: ٧-١١) وفيه تركية وتأيد لبنات صلفحاد، وفيه أيضاً جدول أفضلية لإرث التركة. (انظر: سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية، حقوقها وواجباتها، دراسة مقارنة مع حضارات الشرق الأدنى القديم، دار عين للنشر والبحوث، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٦٣).

بِخَطِيئَتِهِ مَاتَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْقَبَ بَيْنَ . ٤ فَلِمَاذَا يَسْقُطُ اسْمُ أَبِيْنَا مِنْ بَيْنِ عَشِيرَتِهِ لِأَنَّهُ
لَمْ يُخْلِيفِ ابْنًا؟ أَعْطِنَا مُلْكًا بَيْنَ أَعْمَامِنَا. ٥ فَرَفَعَ مُوسَى قَضِيَّتَهُنَّ أَمَامَ الرَّبِّ، ٦ فَقَالَ
الرَّبُّ لِمُوسَى: ٧ «إِنَّ بَنَاتَ صَلْفَحَادَ قَدْ نَطَقْنَ بِحَقِّ، فَأَعْطِهِنَّ نَصِيبًا مُلْكًا لَهُنَّ بَيْنَ
أَعْمَامِهِنَّ. انْقُلْ إِلَيْهِنَّ نَصِيبَ أَبِيهِنَّ، ٨ وَأَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ أَيَّ رَجُلٍ يَمُوتُ مِنْ
غَيْرِ أَنْ يُخْلِيفَ ابْنًا تَقْلُونَ مُلْكَهُ إِلَى ابْنَتِهِ. ٩ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ ابْنَةٌ تُعْطُونَ مُلْكَهُ
لِإِخْوَتِهِ. ١٠ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِخْوَةٌ، فَأَعْطُوا مُلْكَهُ لِأَعْمَامِهِ، ١١ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ
أَعْمَامٌ، فَأَعْطُوا مُلْكَهُ لِأَقْرَبِ أَقْرِبَائِهِ مِنْ عَشِيرَتِهِ فَيْرِثُهُ وَلْتَكُنْ هَذِهِ فَرِيضَةٌ قَضَاءٍ لِبَنِي
إِسْرَائِيلَ كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى (١)» [العدد ٢٧ / ١-١٢] (٢).

اتفق الفقه القرائي مع الفقه الإسلامي كذلك فيما يتعلق بالميراث
حول قضايا أن المرتد عن الملة لا يرث المؤمن في حين أن الأبناء
المؤمنين يرثون أباهم المرتد، وأن المرتد رغمًا لا يؤخذ بارتداده
وتطبق عليه أحكام الميراث كاملة (٣)، وهو ما ورد فيه نص صريح عند
مراد فرج بقوله «الردة عند القرائين تمنع الحق شرعًا في الميراث، أما
عند الربانيين فلا تمنعه شرعًا وإنما للقائمين بأمر الشرع منعه مراعاة
لفائدة أولاده (٤)».

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٤٣٨-٤٣٩.

(٢) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٣) نفس المرجع، ص ١٢٩.

(٤) مراد فرج، الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص ٤٦-٤٧.

ويحرّم الفقه الإسلامي أن يرث المرتد أيضا كما أن الاضطراب أو الضرورة لا يترتب عليهما الحكم الشرعي المتعلق بهما، وبهذا الرأي الفقهي قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وجمهور فقهاء الكوفة والبصرة وهو كذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه من الصحابة^(١).

(٣) اليهودية القرائية وعلاقتها بالإسلام على مستوى الطقوس والممارسات الدينية:

يتبدى التأثير الإسلامي واضحا في بعض طقوس القرائين؛ ففيما يتعلق بشكل النص التوراتي والطقوس المصاحبة لتلاوته كان ملحوظا تأثر القرائين بعلم القراءات القرآنية الذي لم يعرفه اليهود إلا بعد ظهور الإسلام، وهو ما تبدى في ظهور بعض الكتب لبعض علماء القرائين حول قراءات التوراة وطقوسها وشكل نصها، ومنها كتاب ميكائيل بن عزيل الذي يعتقد أنه عاش في القرن الثاني عشر، والكتاب يتمحور حول خلافاً قراءة **מסורניים** الماسورانيين^(٢) المختلفة للنص التوراتي على غرار اختلاف القراءات السبع عند المسلمين وربما تكتشف كتب أخرى في المستقبل حول هذا الموضوع بشكل خاص^(٣).

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) الماسورانيون **מסורניים**: نسبة إلى لفظ الماسورا المشتق من اللفظ العبري מסר ويعني (نقل) (أوصل)، ويعني اصطلاحاً التقليد، وهم الكتبة الذين أخذوا على عاتقهم تحديد نسخة موحدة للعهد القديم وتشكيلها لحسم الخلافات. وهذا هو سبب عدم وجود أي مخطوطة كاملة للنص الماسوراني تعود لما قبل القرن العاشر. (انظر: ישראל ייבין، המסורה למקרא، הוצאת אוניברסיטת בר-אילן، (תשל"ב). عم' ٢٣).

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٠٨.

من أهم الأدلة على تأثر القرائين بالثقافة الإسلامية فيما يتعلق بتشكيل النص التوراتي استعمالهم للحركات العربية فقد استعملوا الفتحة وسموها פתח، واستعملوا للضممة פֿיגט وهي من الجذر העברי פֿיגט التي تعنى الضم والجمع واستعملوا للكسر פֿררן وهي من الجذر פֿררן بمعنى كسر، إضافة إلى أن بعضاً من المستشرقين مثل المستشرق الألماني بول كاله^(١) الذي أكد أن العمل الذي قام به الماسورانيون من تشكيل للنص القرائي هو بتأثير مباشر بما قام به المسلمون من تشكيل للنص القرآني^(٢).

فقد ألف القراءون عدداً من الكتب حول قراءات التوراة المختلفة تضاهاي مؤلفات المسلمين للقراءات القرآنية، ومن أمثلتها كتاب أبي سعيد ليفي هاليفي وهو حاخام قرائي عاش في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، وقد تمحور كتابه حول اختلاف قراءات الماسورانيين المعروفين ومنهم بن آشرون وبن نفتالي، وقد ورد في بدايته «هذا ثبت ما وجد من الخلف في القراءة بين المعلمين الفاضلين، أبو سعيد هارون بن موشيه بن آشرون، وابن عمران موشي بن داوود بن نفتالي»^(٣).

(١) بول كاله (١٨٧٥-١٩٤٦): هو مستشرق ألماني اخص بتحقيق النص العبري للكتاب المقدس، ولد في بروسيا الشرقية، وتلقى تعليمه في ماربورج، من أبرز كتبه «جنيزة القاهرة» The Cairo Geniza، وهي سلسلة محاضرات قدمها في الأكاديمية البريطانية عام ١٩٤١. (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢١٢).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٣) Polliak, M (ed) The Karaite Tradition of Arabic Bible translation, Leiden, New york. Koln, 1997. p 122.

من مظاهر التأثير الإسلامي على القرائن أيضًا استعمالهم لمصطلحات وكلمات إسلامية ومنها استعمالهم لفظة «الله» للخالق كترجمة للاسم بالعبرية «יהוה يهوه»، وأحيانًا يستعملونه دون مقابل عبري، كما أنهم يستعملون عبارة «باسم الله» وكانت في السابق يُصدر بها عقد الزواج القرائي، واستعملوا كذلك كلمة «اللهم» كما تستعمل في العربية تمامًا^(١).

كما استعمل القراءون بعض المصطلحات والتعبيرات الإسلامية الصرفة؛ فعلى سبيل المثال يختتم القرقساني الجزء الأول من كتابه الأنوار والمراقب: بالقول «حسبنا الله ونعم الوكيل^(٢)» وفي مقدمة الكتاب يقول «الله تعالى جده وتبارك وتعالى به أستعين وإليه أرغب فيما رغب إليه عبده ووليه داود عليه السلام»^(٣).

استعمل القراءون أيضًا بعض الكلمات العربية ذات الطابع الديني الإسلامي، وكذلك بعض الكلمات المتأثرة بالرسم العربي الإسلامي للكلمات، مثال كلمة «صلوة»، فقد وردت في نص صمويل بن حفني لتفسير العهد القديم في أكثر من موضع متأثرة بالرسم العثماني للكلمة الواردة في القرآن الكريم على هذا الشكل «صلوة» بدلًا من «صلاة»، فقد وردت في تفسيره الإصحاح ٣٢ من سفر الخروج ما نصّه «اشتملت عليه صلوات ثلاث عشرة معنى بإزاء القواعد الثلاثة عشرة للرحمة»^(٤).

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٢٣.

(2) Al-Qirqisani; Op; Cit, P 179.

(3) Al-Qirqisani; Op; Cit, P 5.

(٤) صموئيل بن حفني، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢٨.

كما يبرز في ترجمة سعديا الفيومي للتواترة الأثر العربي والإسلامي اللغوي فيها، والذي يظهر من خلال نقله لبعض المفردات العبرية إلى اللغة العربية بجذر مشابه أو مطابق للجذر العبري، مثل «**ואברהם עודנו ... ויאמר האם תספה צדיק עם רשע**» ترجمها سعديا.. «وإبراهيم عادة.. أيقينا تسيف الصالح مع الطالح» فترجم **לודנו** بعاده مع قلب للحركات والضمير وترجم **תספה** بتسيفهم وهي من السيف فيقال في اللغة العربية استاف القوم وتسايفوا أي تضاربوا بالسيوف، ويعني ذلك أنهم قتلوا أو أهلكوا، وهذا هو المقصود من الكلمة العبرية **ספה** وهو أباد أو أفنى^(١).

يبرز بشكل أكثر وضوحا تأثير الإسلام في بعض الطقوس القرائية فيما يتعلق بصلاة القرائين والذين يقومون بعدة حركات في الصلاة شبيه بالحركات الإسلامية وذلك من سجود وركوع ووقوف ورفع اليدين إلى السماء^(٢).

كما أن شكل أو حركة الجثو على الركبتين والجلوس على الرجلين الموضوعتين تحت الفخذين كان من الأشكال المألوفة عند القرائين متأثرين فيها بالثقافة الإسلامية، إذ إن الجلوس في الصلاة الإسلامية يعد من أعمال التعبد وركن أساسي فيها، فإذا صلى المسلم ولم يجلس في الموضع الذي يجب الجلوس فيه فكأنه لم يؤدِّ فرض الصلاة ويجب عليه أن يعيدها^(٣).

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٣) نفتالي فيدر، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة/ محمد سالم الجرح(د)، مركز الدراسات

الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١، ص ٧٨.

كما اتبع القراءون حركة «بسط» اليدين أثناء الصلاة، وهي من الحركات التي أخذها القراءون عن الصلاة الإسلامية وذلك رغبة منهم في التقرب من العادات الإسلامية وليس لإبراز صراعهم مع التلموديين، فقد كانت من العادات اليهودية المتبعة أيضًا حتى عصر الهيكل الثاني لكن في عهد التنايم والأمورائيم^(١)

(١) التنايم والأمورائيم: أي معلمو المشنا، و«تنا» كلمة آرامية تعني «يكرر» ومنها «تنائيم»، وتُستعمل الكلمة للإشارة إلى علماء اليهود الذين جاءوا بعد الكتبة (سوفريم) وعاشوا في القرنين الأول والثاني الميلاديين، يبدأ عصرهم بمدرستي هليل وشماي (القرن الأول) وينتهي عند الحاخام يهودا الملقب بالبطريك أو الناسي، ويحمل معظم معلمي المشناه لقب «رابي» بمعنى «سيدي»، ثم صار لقبهم فيما بعد «راب» أو «رابتانان»، أي «سيدنا»، وقد أتى ذكر أسماء مائتين وخمسة وسبعين من معلمي المشناه، يُقسَّمون إلى أربعة أجيال، وقد شهدت هذه المرحلة سحق التمرد اليهودي الأول والتمرد اليهودي الثاني ضد الرومان، حيث انتهى أولهما بهدم الهيكل وانتهى ثانيهما بهدم القدس وتحريمها على اليهود، وأدى سقوط السلطة المركزية الدينية إلى تهديد اليهودية نفسها، ولكن معلمي المشناه نجحوا في تخليص اليهودية من عناصر العبادة القربانية بحيث أصبحت اليهودية دينًا يستند إلى الإيمان ويدور حول المعبد أينما كان بدلًا من الهيكل في أورشليم (القدس)، وهو في الواقع تطوَّر كان الفريسيون قد مهدوا له، كما أن ظهور مركز اليهودية البابلي (ثم السكندري)، وكذلك هيكل أونياس والتجمعات اليهودية المختلفة في مدن البحر الأبيض المتوسط، كان قد قضى على المركزية الدينية بالفعل، ولم يبق سوى الاعتراف بالواقع القائم واستيعابه داخل البناء العقائدي، ويُعدُّ الحاخام يوحنا بن زكاي (مؤسس حلقة يفنة التلمودية) مهندس عملية الانتقال وقد عارضه في ذلك بقية الكهنة وبعض عناصر الأرستقراطية وعدد من الحاخامات، ولكنه نجح في أن يُدخل التعديلات المطلوبة ويؤكد قيادته ليهود فلسطين، كما نجح في أن تعترف به السلطات الرومانية رئيسًا دينيًا لليهود (الناسي أو البطريك)، وبعد هدم حلقة يفنة التلمودية، اتبع جماليل السياسة نفسها حينما أسس حلقة أخرى.

وقد قام معلمو المشناه بتفسير العهد القديم وشرحه، وبتجميع وتطوير التقاليد الشفوية الخاصة بالشريعة. وقد أخذ عملهم شكله النهائي في بداية القرن الثالث الميلادي على يد يهودا الناسي الذي جمع القوانين الفقهية وصنفها في المشناه. ويعتقد بعض العلماء أن المشناه دوَّنت في تلك الفترة (ويعتقد الآخرون أنها دوَّنت بعد ثلاثة أو أربعة

أهملت هذه العادة تماما^(١).

في هذا الصدد يرى «نفتالى فيدر» أن تأثير البيئة الإسلامية حول حركات الصلاة القرائية كان بمثابة «إحياء» لهذه الحركات وحسب، ولم يكن بمثابة «استحداث» لها إذ إن أنواع التعبد الجسمانية على اختلاف أنواعها كانت جزءا لا يتجزأ من الحياة الدينية والصلاة اليهودية في عصورها القديمة وحتى عصر الهيكل الثاني التي تضمنت البروك والركوع والسجود والجثو وإكفاء الوجه، لكن هذه الحركات أخذت في الاختفاء وكان السبب في ذلك محاولة أحبار اليهود الابتعاد عن تقليد النصارى في صلواتهم، ولما جاء الإسلام تم إحياء هذه الحركات وعلى رأسها «السجود» وذلك لما للسجود من مكانة خاصة في الصلاة الإسلامية لأن جوهرها الأساسي هو التعبد والتذلل للرب، ولما كان تمسك القرائين بهذه الحركة أي السجود تحديدا وبقية حركات الصلاة لم يكن لتأثرهم بالثقافة الإسلامية وحسب بل لتمسكهم بالتراث الديني التقليدي الموروث عن الحياة الدينية اليهودية حتى عصر الهيكل الثاني متهمين التلموديين بتزييف التراث الديني اليهودي وإسقاط عادات متوارثة ومتعارف عليها منه^(٢).

قرون)، وقد تبعمهم في عملية تفسير التوراة وجمعها الشراح (أمورائيم) وتحليل الأمورائيم يتركز على إيضاح آراء وأقوال ووجهات نظر التنائيم (أي المعلمين وهم حاخامو المشناه).. (انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشرق، القاهرة، ١٩٩٩، المجلد الخامس، الجزء الثاني، الباب السابع، ص ٢٣).

(١) نفتالى فيدر، مرجع سابق، ص ٩٥-٩٦.

(٢) نفتالى فيدر، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

نجد صدى لهذا الخلاف التلمودي / القرائي حول حركات الصلاة في كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني حول حركات القرائين في الصلاة، والذي ورد فيه ما نصه «لقد حرم الربانيون على الناس أن يلصقوا وجوههم بالأرض وقت السجود»، وذلك خلاف قول الكتاب: «وخرّوا على وجوههم إلى الأرض على البلاط وسجدوا»^(١).

* ثانيا- اليهودية الإصلاحية وعلاقتها بالفكر النصراني:

ليس أدل على تأثر اليهودية الإصلاحية بالمذهب البروتستانتي في النصرانية من أن الكثير من قادة وأتباع اليهودية الإصلاحية تحولوا إلى هذا المذهب، وعلى رأسهم أبناء موشيه مندلسون مؤسس اليهودية الإصلاحية، وكذلك Edward Ganez إدوارد جانز أحد رواد اليهودية الإصلاحية في ألمانيا ومؤسس «رابطة الثقافة اليهودية وعلم اليهودية»، والتي تم حلّها عام ١٨٢٤ م بسبب تحول «جانز» إلى النصرانية، والذي تبعه فيما بعد عدد من كبار رواد اليهودية الإصلاحية مثل الشاعر اليهودي الألماني هايني (٢) (٣).

(1) Al-Qirqisani; op; cit, P 287..

(٢) هايني هايني: (١٧٩٧-١٨٥٦): شاعر وناقد وصحفي ألماني شهير ويعد من أهم الشعراء الألمان الرومانسيين، وتعود شهرته لتأليفه الكثير من القصائد في صورة أغاني، والتي في وقت لاحق استعملها في موسيقاهم ملحنون عظماء أمثال روبرت شومان. (انظر: هاينريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، دار الحوار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٤).

(٣) موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت: <http://www.reformjudaism.org>

الأكثر من ذلك، أن David Friedlander ديفيد فرايدلاندر^(١) (١٧٠٦-١٨٣٤ م) أحد أبرز تلامذة مندلسون ذهب في تأثره بالمذهب البروتستانتي إلى حدود متطرفة، فقدّم عام ١٧٩٩م التماسًا إلى السلطات الكنسية البروتستانتية ببرلين يطلب فيه السماح له ولأنصاره ومريديه الاشتراك في مراسيم الكنيسة شرط أن يُعفوا من القول بألوهية المسيح أو أية عقيدة تنافي العقل، ومن ممارسة الطقوس الدينية التي هي من لوازم النصرانية، وكان طبيعيًا أن ترفض الكنيسة طلبه لأنه تضمن «رَدّة مشروطة عن اليهودية»^(٢).

كما أن فرايدلاندر أحد أهم مؤسسي ما تسمى بـ «مدرسة برلين الحرة» عام ١٧٧٨ ميلادية التي أسسها بالتعاون مع مندلسون، وأصبحت فيما بعد نموذجا للمدارس العلمانية اليهودية، فقد تم تدريس العلوم الحديثة المختلفة بها، إضافة لتدريس المنهج اليهودي الإصلاحي علاوة على تدريس كتاب الصلاة اليهودية الذي تمت ترجمته من العبرية إلى الألمانية ما دفع بعض الآراء لاعتبار أن مجهودات فرايدلاندر الإصلاحية تماثل إصلاحات مؤسس البروتستانتية

(١) David Friedlander ديفيد فرايدلاندر (١٧٠٦-١٨٣٤م): زعيم يهودي إصلاحي، من مواليد ألمانيا. من أبرز التعديلات التي دعا إليها ليندمج اليهود في روح العصر هو دعوته التخلي عن عقيدة المسيح المخلص، وكان يرى أن المشكلة اليهودية في شرق أوروبا لا يمكن حلها إلا عن طريق التعديلات الإصلاحية لليهودية. (انظر: هبة إبراهيم النادي، المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣).

(٢) موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت <http://www.reformjudaism.org>

(Martin Luther) مارتن لوثر^(١) الذي حاول الموازنة بين علوم العصر وإصلاح النصرانية^(٢).

وقد برز تأثير اليهودية الإصلاحية على المستوى «العقائدي» بالبروتستانتية في اعتماد اليهودية الإصلاحية لمبدأ «التأكيد الأصولي البروتستانتية للكتاب المقدس» Protestant Biblical Affirmation–fundamentalism؛ إذ تتخذ من الكتاب المقدس مرجعية وحيدة لأفكارها وعقائدها ورؤاها بعيداً عن أية تفسيرات أو موروثات حاخامية متمثلة في التلمود أو غيره من الكتابات التراثية الدينية اليهودية^(٣).

أما على مستوى التشريعات وممارسة الطقوس الدينية فقد وضح تأثير اليهودية الإصلاحية بالبروتستانتية في عدة جوانب كان من أبرزها على سبيل المثال منع اليهودية الإصلاحية تغطية الرأس أثناء الصلاة أو ارتداء الأزياء

(١) Martin Luther مارتن لوثر (١٤٨٣ – ١٥٤٦): راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ اللاهوت، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران، نشر في عام ١٥١٧ رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من «العقاب الزمني للخطيئة»؛ وأعلن رفضه التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام ١٥٢٠م، ما أدى به للنفي والحرمان الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسياً، نشر لوثر ترجمته الألمانية للعهد الجديد عام ١٥٢٢م، ثم أنهى ومعاونيه ترجمة العهد القديم عام ١٥٣٤م، ليتم بذلك ترجمة الكتاب المقدس كله. (انظر: حنا جرجس الخضري، مرجع سابق، ص ٣٤).

(٢) هبة إبراهيم النادي، المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣) عرفان عبد الحميد، الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠١٢، ص ٢٥.

الخاصة بالصلاة «תיפילין| تيفيلين»، متأثرين في ذلك بالصلوات البروتستانتية^(١).

كان أول من نادى بإلغاء التيفيلين من الإصلاحيين جايجر الذي يعد أحد أهم رواد الإصلاحية إذ اعتبرها حجابًا وثنيًا، وذلك رغم أن لها قدسية في الصلوات اليهودية إذ يعتبرونها عاصمة من الخطايا وجالبة للحظ، وإذا وقعت ينبغي صيام يوم كامل وهي تمثل طريقة للوفاء بالعهد مع الرب، وبذلك يبرز التأثير بالبروتستانتية التي دعت أيضًا إلى التخلي عن أية طقوس وثنية مصاحبة للصلوات لدرجة أنهم منعوا الصلاة بلغة غير مفهومة في الكنائس كالبطرية أو السريانية، ودعوا للصلاة بلغة البلد المفهومة للمصلين^(٢).

كما تجلى تأثير البروتستانتية على اليهودية الإصلاحية في إدخال بعض التعديلات على شكل الصلوات والأدعية ولا سيما تلك المتعلقة بإدخال الموسيقى إلى الكُنس اليهودية ومرافقاتها للصلوات واستعمال شكل الكُنس ووجود خطبة عادية والأكل مع غير اليهود، ولم تكن هذه الإصلاحات ذات الطابع البروتستانتيني، نابعة من رغبة اليهود الإصلاحيين لإرضاء النصرانية البروتستانتية أو التشبه بها أكثر من أنها كانت نابعة من رغبة اليهود الإصلاحيين في أن يتمكنوا من الاندماج في المجتمع الحديث الذي يعيشون به وأن تؤدي

(١) نفس المرجع.

(2) Bainton, Roland. Here I Stand: a Life of Martin Luther. New York: Penguin, 1995, p. 223.

هذه الإصلاحات إلى إنتاج «يهودي حديث»، ورغبة في أن تكون اليهودية أكثر استيعابًا لمتطلبات العصر الحديث^(١).

وضح تأثير المذهب البروتستانتي أيضا على اليهودية الإصلاحية في ظهور ما يُسمى بـ «اليهودية الإصلاحية الكلاسيكية»، وهو تيار من تيارات اليهودية الإصلاحية تطور في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي فاليهود الأمريكيون الذين كان معظمهم ذوي خلفية يهودية أوروبية نظرًا لأن معظمهم كان من المهاجرين من أوروبا للولايات المتحدة تأثروا بالطقوس والشعائر والأفكار الدينية لجيرانهم من النصارى البروتستانت في الولايات المتحدة، ورغبوا في أن يطوروا نموذجًا أو نمطًا من أنماط اليهودية يماثل البروتستانتية في أنماطها الشعائرية والطقوسية^(٢).

تمثلت أهم قواعد هذا النمط في تقليده من الطقوس اليهودية لا سيما المتعلقة بالصلاة إضافة إلى تأكيده على فكرة «الشمولية» أو «الكونية» وفي نفس الوقت التأكيد على فكرة الخصوصية اليهودية^(٣)، وهو ما يبرز تناقضًا واضحًا في هذا النمط، فهو يحاول تقديم نمط يهودي يماثل البروتستانتية ويكون منفتحًا على

(1) Solomon. B Freehof, Reform Judaism in America, The Jewish Quarterly Review, university of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue (Apr, 1955) , pp. 350-362

(2) Dana Evan Kaplan; reform Judaism; Encyclopedya Judaica, Second Edition 2007, Volume 17; PP168.

(3) Ibid; P 168

الآخر وفي نفس الوقت يتمسك بالأفكار الخصوصية العنصرية، ويبدو أن الهدف فقط كان هو محاولة تقديم يهودية مغايرة أو مناهضة لليهودية التقليدية في الولايات المتحدة في تلك الحقبة الزمنية.

يمكن تحديد التأثير بالبروتستانتية بهذا النمط اليهودي الإصلاحى، في أن أبرز رواده كان الحاخام Exander (Chanoch Yehuda) Kohut الكسندر كوهوت (١٨٤٢-١٨٩٤م)، وهو حاخام يهودي مجري كان قد هاجر إلى نيويورك بعد أن تلقى تعليمًا دينيًا على أيدي عدد من الحاخامات الإصلاحيين في ألمانيا، وبعدها وصل الولايات المتحدة لاقت أفكاره وعظاته الدينية التي كان يلقيها اهتمام المجتمع اليهودي والصحافة في الولايات المتحدة، بسبب ما تشتمل عليه من أبعاد أخلاقية وفلسفة تدعو إلى إخراج اليهودية إلى حيز العالمية ما جعله من المقربين من المحافل البروتستانتية في نيويورك ومتأثرًا أكثر بأفكارهم، وبدأ يبلور فكرًا يهوديًا إصلاحيًا متأثرًا بقوة بالمذهب البروتستانتى^(١).

أكثر ما تبنى فيه ذلك التأثير المتبادل بين النصرانية البروتستانتية واليهودية الإصلاحية هو ظهور ما سُمي بـ «اليهودية البروتستانتية» Protestant Judaism. وهي الحركة الدينية اليهودية التي أصبح أتباعها يُسمون بـ 'Judeo-Protestant'، وهم اليهود الذين نشأوا في بيئة مشبعة بالثقافة النصرانية البروتستانتية في عدد من المدن الألمانية ومن أهمها مدينة فيتنبرج معقل النصرانية البروتستانتية «مدينة مارتن لوثر - مؤسس البروتستانتية»،

(1) Ibid; P 175.

ومدينة ديساو معقل اليهودية الإصلاحية «مدينة موشيه مندلسون - مؤسس اليهودية الإصلاحية»^(١).

لعبت المعاهد الدينية الألمانية النصرانية في مدينة ديساو الألمانية «معقل اليهودية الإصلاحية» تحديداً دور المُنظّر الأول لفكرة اليهودية - البروتستانتية؛ إذ كان من الملتحقين بها الكثير من اليهود المتدينين الذين حاولوا الحث على اعتناق «رؤية توفيقية» بين اليهودية التقليدية والنصرانية البروتستانتية التي بدأت تغزو ألمانيا خلال هذه الحقبة التاريخية، وساعدهم على ذلك أن هذه المعاهد كان يُدرّس بها النظريات اللاهوتية البروتستانتية^(٢).

ومؤسس هذا التيار الذي يمكن تسميته بـ«اليهودي البروتستانتية»، هو Herman Cohen هيرمان كوهين^(٣) وهو فيلسوف ألماني يهودي من أتباع الفيلسوف Immanuel Kant كانط^(٤)، ومؤسس مدرسة فلسفية

(1) Ibid; P 190.

(2) Davide N. Myres, Hermann Cohen and the fuest for Protestant Judaism. Leo Baeck Institute, Year Book XLVI, London. 2001. p 220.

(٣) **Herman Cohen هيرمان كوهين (١٨٤٢-١٩١٨)**: فيلسوف يهودي ألماني، تمثلت أهم أفكاره الفلسفية الدينية في اعتباره وجود ترادفا بين النصرانية واليهودية، وأهم أعماله الفكرية كانت كتاب «اليهودية» أصدره عام ١٧٨٠م، اعتبر فيه أن اندماج يهود ألمانيا الكامل في مجتمعهم لا يعد نوعاً من ازدواج الولاء، معتبراً أن ثمة تبادلاً اختياريًا بين العقيدة اليهودية والحضارة الألمانية (انظر: Davide N. Myres; op; cit; p221).

(٤) **Immanuel Kant كانط**: هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (١٧٢٤ - ١٨٠٤). كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، كما كان آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك

تُسمَّى مدرسة ماربورج للكانطية الجديدة، تلقَّى تعليمًا دينيًا حديثًا ليصبح
حاخامًا، ولكنه عدل عن رأيه وحصل على الدكتوراه وقام بالتدريس في
جامعات ألمانيا^(١).

كانت مدينة ماربورج الألمانية كذلك من المدن التي شهدت تناميًا قويًا
لذلك التأثير من النصرانية البروتستانتية على اليهودية الإصلاحية فقد تأسس
بها أقدم جامعة بروتستانتية في ألمانيا وذلك عام ١٥٢٧م، وهي جامعة
ماربورج، وظهر دور هذه الجامعة بشكل قوي خلال القرن التاسع عشر في نشر
المذهب البروتستانتية سواء بين النصارى أو بين اليهود؛ إذ تخرج منها عدد غير
قليل من مُنظري ودعاة هذا المذهب من الألمان من أمثال كارل بارت
..... Karl Barth^(٢)

وجورج بيركلي وديفيد هيوم. (انظر: إيمانويل كانط، مشروع سلم دائم، محاولة فلسفية، ترجمة /
نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٦٤).

(1) David N. Myers; Opcit; p 221.

(٢) Karl Barth كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨): عالم لاهوتي إنجيلي سويسري الجنسية، واسع
الإطلاع، غزير الإنتاج ومن ألمع اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين، وضع أسس العلم
المعروف باسم «لاهوت الجدل أو لاهوت الكلمة»، وعمل على بلورة الفكر الإنجيلي التحرري.
(انظر:

Thomas Forsyth Torrance (1990). Karl Barth, Biblical and Evangelical
Theologian. T & T Clark ...).

ومارتن ريد^(١) Martin Rade^(٢).

تمثل إسهام جامعة ماربورج في ظهور ما يسمى باليهودية البروتستانتية في أن هذه الجامعة شهدت ظهور فكرين يهوديين معاصرين لليهودية التقليدية/ الحاخامية، أولهما سُمي باليهودية النبوية Prophetic Judaism. وهو التيار الفكري الذي اعتنق الأخذ بتراث الأنبياء اليهود وحسب، وتعد اليهودية الليبرالية^(٣) التي ظهرت في أوائل القرن العشرين امتداداً لهذا التيار، والثاني هو ظهور ما يُعرف بالكانطية الجديدة Neo-Kantianism وهو المذهب الفكري الذي تأثر به اليهود الذين طوروا اليهودية- البروتستانتية في ألمانيا من أمثال جايجر ومندلسون^(٤).

(١) Martin Rade مارتن ريد (١٨٥٧-١٩٤٠): عالم لاهوت بروتستانتي من مواليد فرانكفورت، وتم تعيينه أستاذاً للاهوت في جامعة ماربورج فيما بين أعوام ١٩١٩-١٩٢١، ويعد واحداً من أبرز الممثلين اللاهوتيين لما تعرف بالبروتستانتية الثقافية، (انظر:

https://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Rade).

(2) David N. Myers; Opcit; p 220.

(٣) اليهودية الليبرالية: هي حركة يهودية إصلاحية ظهرت في إنجلترا في السنوات الأولى من القرن العشرين. انطلاقاً من أن اليهودية الإصلاحية لم تصل بعملية الصلاح اليهودية إلى المستوى المنطقي والمطلوب، ولم تواجه القضايا الحقيقية، وأن اليهودية لا بد أن يدخل عليها المزيد من الإصلاحات حتى لا تظل عبثاً على اليهود، ونقطة انطلاق اليهودية الليبرالية هي «الإنسان» وليس العهد القديم، لذلك جعلت من حق كل يهودي دراسة العقائد والشريع اليهودية ومن ثم أن يختار منها ما يحلوه. (عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية... والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب الخامس، ص ١٢٣).

(4) David N. Myers; Opcit; p 220.

كانت من أهم عوامل ظهور وتطور اليهودية البروتستانتية لا سيما في أوساط الطلبة اليهود في جامعة ماربوج هو وجود الباحث الشهير في التوراة Julius Wellhausen يوليوس فلهاوزن^(١) والذي عمل مدرسًا في هذه الجامعة منذ العام ١٨٨٥ م حتى العام ١٨٩٥ م؛ إذ أصبح من العلماء الذين قدموا نقدًا علميًا دقيقًا ومهمًا لنصوص العهد القديم «المقرا» طاعنًا في قدسيتها، وهو ما انجذب إليه الكثير من الطلبة اليهود في ماربوج وغيرها، وشجعهم من جانب آخر على اعتناق مذهب اليهودية- البروتستانتية^(٢).

يُشار في هذا الصدد كذلك إلى بعض الآراء التي تحدثت عن حدوث تأثير عكسي بين اليهودية والنصرانية البروتستانتية، بمعنى أن النصرانية البروتستانتية هي التي تأثرت باليهودية عامة وبالفكر الإصلاحية فيها خاصة، وأن مارتن لوثر زعيم النصرانية البروتستانتية مدين بالكثير لليهودية، مشيرة

(١) Julius Wellhausen فلهاوزن: باحث توراتي ومستشرق ألماني، وهو صاحب الفرضية الوثائقية حول مصادر التوراة الأربعة (اليهوي، الإلهيمي، الكهنوتي، التثنوي) في كتابه الشهير بعنوان «المقدمة النقدية لتاريخ إسرائيل»، واعتقد فلهاوزن بفكرة النشوء والارتقاء التي بدأها دارون على المستوى البيولوجي للإنسان، فاعتنقها فكرة أساسية في الفكر الديني والتاريخي فأخضع الدين والتاريخ لعوامل النشوء والتطور نتيجة تغير الحياة وتطورها، فطور فلهاوزن النظرية إلى أن فصل بين المؤسس وبين ما قام بتأسيسه، ففصل بين النبي والديانة التي جاء بها، مطبقًا ذلك على الديانة اليهودية. (انظر: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمود هويدي، مراجعة محمد خليفة حسن، المشروع القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٧٨).

(2) http://www.wikipedia.or.ke/index.php/Julius_Wellhausen

إلى أن العناصر اليهودية واضحة جدا في فكر لوثر الإصلاحية الذي شعر بالغيرة من العناصر الإصلاحية في اليهودية، وأنه في محاولاته للتمرد على النظام الكاثوليكي اللاهوتي في النصرانية، استفاد في ذلك من بساطة العناصر المتعلقة بالعقائد اليهودية وذلك في محاولة منه لاستعادة مركزية الكتاب المقدس في الحياة النصرانية من جديد لا سيما وأنه كان يعرف العبرية واطلع على الكتابات الدينية والأدبية اليهودية المكتوبة بها^(١).

وفقا لهذه الآراء، فقد وصل تأثير لوثر باليهودية إلى درجة اتهامه بأنه عمل على «تهويد النصرانية» بل أُطلق عليه لقب «نصف يهودي»، لأنه حاول إدخال بعض العناصر اليهودية في مذهبه الجديد لمحاولة تخليص النصرانية من عناصرها الوثنية التي شابتها على مر التاريخ خاصة فيما يتعلق بالطقوس والعبادات^(٢).

أكدت هذه الآراء أن لوثر أدخل بالفعل بعض العناصر اليهودية لمذهبه الجديد في محاولة منه لكسب ود اليهود في أوروبا خاصة ما عُرف منهم بـ «اليهود المتحولون» الذين تحولوا للنصرانية، بل إن لوثر في الفترة ما بين عامي ١٥٢١ و ١٥٢٣ ميلادية بدأ يناقش مع جموع اليهود الذين يلتقيهم ما عُرف بـ «المشكلة اليهودية» باعتبارها واحدة من المشاكل التي يدافع عنها،

(1) Louis Israel Newman; Jewish Influence On Christian Reform Movements; Columbia University Press; 1925; pp 613-629.

(2) Ibid.

طارحًا فكرة أن يتحول الشعب اليهودي بأكمله إلى النصرانية وهى الفكرة التي كان مصيرها الفشل^(١).

في هذا الصدد يرى المؤرخ اليهودي الإصلاحى شمعون دوفنوف أن محاولة لوثر التقرب من اليهود في ألمانيا تحديداً وأوروبا عامة تماثل محاولة محمد عليه الصلاة والسلام التقرب من يهود المدينة المنورة والتي هدفت إلى تقريبهم وإدخالهم للدين الجديد، إذ يقول دوفنوف «إنه في عام ١٥٢٣م أصدر لوثر كتاباً بعنوان «يسوع النصراني وُلد يهودياً»، والذي انتقد فيه موجة العداة اليهودية الشديدة ضد اليهود التي اجتاحت أوروبا في هذه الفترة، لكن سرعان ما وقع لوثر في نفس مشكلة محمد إذ تحول الأخير من أحد كبار من يحترمون أهل الكتاب إلى واحد من أشد كارهيهم؛ إذ أعلن لوثر حرباً شديدة على اليهود بعد أن فشل في استمالتهم للنصرانية، فأصدر لوثر عام ١٥٣٨ كتاباً بعنوان «رسالة ضد المحافظين على السبت»، والذي هاجم فيه اليهود بشدة، لا سيما رفضهم التخلي عن طقوس يوم السبت^(٢)».

يعلق الباحث على ما سبق، بالقول إنه إذ كان لوثر سابق على ظهور اليهودية الإصلاحية لكنه تأثر في نفس الوقت بما سميت بـ «العناصر الإصلاحية» في اليهودية، فإن ذلك يطرح فرضية إمكانية أن تكون هذه العناصر الإصلاحية في اليهودية التي تأثر بها لوثر هي تلك التي كانت قد

(1) Ibid.

(٢) ع"ع، שמעון דובנוב، כך ששי، עמ' ١٠٨-١٠٩.

طورتها أو دعت إليها اليهودية القرائية، لاسيما وأن لوثر - وفقا لهذه الآراء - حاول إعادة مركزية الكتاب المقدس إلى الفكر الديني النصراني، وهو نفس ما دعت إليه اليهودية القرائية من اعتماد النص «أي العهد القديم» مصدرا وحيدا للتشريع وللفهم الديني، وبالتالي فإن البحث عن عناصر التأثير اليهودي القرائي في المذهب النصراني البروتستانتي يعد بمثابة إشكالية بحثية من الممكن تتبعها من جانب، والبناء عليها من جانب آخر لطرح فرضية علمية أخرى مفادها أن النصرانية البروتستانتية كانت بمثابة حلقة من حلقات الوصل بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية إذ لعبت النصرانية البروتستانتية دور الناقل للعناصر الإصلاحية في اليهودية القرائية إلى اليهودية الإصلاحية التي وقعت تحت تأثير قوي من النصرانية البروتستانتية في حين وقعت النصرانية البروتستانتية تحت تأثير يهودي إصلاحي ربما يكون «قراييا».

كما لا يفوت الباحث في هذا الصدد أيضا التعليق على فكرة «دوفنوف» بمقارنته بين موقف كل من لوثر ومحمد عليه الصلاة والسلام من اليهود في بداية دعوة كل منهما لدينه أو مذهبه الجديد، فبتتبع لتاريخ العلاقات بين النبي محمد ﷺ ويهود المدينة أو يثرب، يمكن تقسيمها إلى مرحلتين، المرحلة الأولى: هي مرحلة (المهادنة)؛ فقد حظي اليهود تحت حكم محمد ﷺ بحفظ حقوقهم وبالعدل والقسطاس بما أرساه الله ورسوله من مبادئ الأخوة والوفاء والعفو

والتسامح المبنية على الاتفاق والمعاهدة^(١). أما المرحلة الثانية والأخيرة فهي: مرحلة (الصدام): التي عرفت حرباً بين يهود المدينة والرسول عليه والصلاة، لكن الرسول ﷺ ما قام بالحرب ضد اليهود إلا لمخالفتهم ونقضهم العهد والاتفاق معه فَشَنَّ عليهم حرباً لإيقاف خطرهم على دولته الناشئة المُحاطة بالكثير من الأحقاد والأعداء^(٢)، وهذا ما اعترف به دوفنوف نفسه في موضع آخر بمؤلفه يتعلق باليهود في العصر الوسيط؛ إذ أكد أن حرب الرسول مع اليهود جاءت بعد نقضهم العهد معه وطمعهم في التحالف مع العرب الوثنيين، وأنه لم يُشَنَّ هذه الحرب على كل قبائل اليهود بل بدأها بالتي خالفت ونقضت عهدها معه^(٣).

يعضد الباحث تفنيده إلى ما ذهب إليه دوفنوف، بالاعتماد على نص يهودي قديم وهو عبارة عن قصيدة حملت عنوان «في ذلك اليوم» نشرت كمخطوطة في جامعة ليدن الهولندية عام ١٩٥٠ في مجلد خاص تابع لمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية الصفحات ٣٠٨-٣٣٨، ويعتبرها الباحث بمثابة وثيقة

(١) محمد نبيل غنایم (د)، العلاقات الإسلامية- اليهودية في عصر الرسول ﷺ، مجلة بحوث السنة والسيرة، العدد الثالث، جامعة قطر، ١٩٨٨، ص ٥٠٠-٥٠١.

(٢) نفس المرجع، ص ٥١٢.

(٣) لا"ע, שמעון דובנוב. כך ראשון, עמ' ١٢٣.

تاريخية يهودية تتحدث عن البدايات الأولى للعلاقات اليهودية- الإسلامية في المدينة (يثر ب)، وبها اعتراف بحسن معاملة الإسلام والمسلمين لليهود واليهودية رغم أن الإسلام كان ديناً ناشئاً، إلا أنها تؤكد أن اليهود واليهودية حُظوا بمعاملة إسلامية جيدة على مدار القرون الأربعة الأولى من ظهور الإسلام سواء داخل شبه الجزيرة العربية أو خارجها لا سيما في القدس التي فتحها المسلمون في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأن الإسلام والقادة المسلمين لم تكن لديهم أية أطماع في اليهود، ولم يتحولوا أبداً من معاملتهم بشكل طيب إلى شكل سيئ لأسباب دينية ولا حتى سياسية (١).

في ضوء ما سبق، فإنه من الواضح أنه بالاعتماد على ما ذهب إليه دوفنوف نفسه في موضع آخر من مؤلفه وبالاعتماد على عدد من الأدلة والشاهد التاريخية، أن مقارنة دوفنوف بين موقف محمد -عليه الصلاة والسلام- وموقف لوثر من اليهود في غير محلها وتفتقر للدقة والموضوعية العلمية؛ إذ يختلف الموقفان تمام الاختلاف الاختلاف عن بعضهما البعض.

بشكل عام، يمكن القول إنه رغم تباين مواقف قادة اليهودية الإصلاحية تجاه النصرانية عامة إلا أن معظمهم حاولوا التقريب بين مذهبهم الجديد وبين النصرانية لا سيما النصرانية البروتستانتية، فعلى سبيل المثال حاول يسرائيل يعقوبزون التقريب بين اليهودية والنصرانية

(١) نبيل فياض، نصاب يهوديان حول بدايات الإسلام، مكتبة الوطن، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٢٣.

من خلال التعليم فأسس عام ١٨٠١م مدرسة للطلبة اليهود والنصارى
معاً، وانضم إليها الكثير من الطلبة الذين ينتمون لمذاهب وتيارات دينية
مختلفة سواء من اليهودية أو النصرانية، وحظيت المدرسة بسمعة كبيرة
في وقت قصير وذهب إليها المئات من الطلبة، وسجلت نجاحاً ملحوظاً
في هدفها لكن نشاطها لم يستمر فيما بعد^(١).

وبدأ تأثر يعقوبزون الكبير بالبروتستانتية حينما أسس معبداً يهودياً إصلاحياً
ضمن حدائق هذه المدرسة على غرار الكنائس البروتستانتية، بل وزوده بألة
الآرغن تأثراً بما يجري في الكنائس البروتستانتية^(٢)، تبعه في ذلك صمويل
هولدهايم الذي قام بإدخال بعض التعديلات في شكل ووظيفة ودور **סִינַגוֹג**
Synagoge السينجاوج^(٣) «المعبد» اليهودي وكذلك في وظيفة الرابي اليهودي
فجعلها لا تهتم فقط بالأمور الوظيفية وإنما تهتم كذلك بأمور جماعة المؤمنين
كما هو الحال بالنسبة لرجل الدين النصراني، إضافة إلى مناداته إلى الاحتفال

(1) David N. Myers; Opcit; p 220.

(٢) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٣) **Synagoge سينجاوج**: كلمة أصلها إغريقي، تعني الاجتماع لكنها أصبحت تطلق في أوروبا خلال
العصر الحديث على المعابد والكنس اليهودية، وهو ما يوحي بأن اليهود لم يكن لهم عبادات
وظقوس يمارسونها إلا تحت حكم الإغريق من القرن الرابع إلى القرن الثاني قبل الميلاد. (انظر:
عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المرجع السابق، المجلد الخامس،
الجزء الثاني، الباب الثاني عشر، ص ١٢١).

بيوم الأحد بدلا من يوم السبت وذلك وفق الظروف السائدة في المجتمع الأوروبي الذي تسوده الثقافة الدينية النصرانية^(١).

كان هولداهايم من أكثر الإصلاحيين المتأثرين بالنصرانية وذلك بدافع اعتقاده القوي بأن الحالة الثورية لليهود في أوروبا تتطلب تغييرا شاملا في اليهودية لتكون أكثر حداثة ولتتكيف ولتتغير مع الأوضاع الجديدة، وهو ما ترجمه في تغييره للطقوس اليهودية بشكل جعلها تماثل الطقوس النصرانية بل وإلغاء كل العناصر التشريعية اليهودية والسماح بالزواج المختلط وإلغاء الختان وإدخال نظام الاختلاط في المعابد^(٢).

(1) Singer, Isidore; Holdheim, Samuel. Op; cit. p143.

(2) Ibid.

* من خلال هذا العرض السابق، يمكن الخروج بعدد من الملاحظات

والنتائج كالتالي:

- إن الإسلام كان هو الدين التوحيدي الأكثر تأثيراً على اليهودية وليس العكس، وهو ما كسر حاجز العنصرية الذي أحاطت به اليهودية أتباعها إذ اعتبر التأثير الإسلامي أزمة حقيقية واجهت اليهودية لا سيما خلال العصر الوسيط، بسبب ظهور فرق دينية يهودية متأثرة بعمق بالإسلام وانشقت عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية.

- إن التأثير الإسلامي شديد القوة على اليهودية القرائية يدحض النظرية الاستشراقية حول «التأثير والتأثر» والقائلة بأن الإسلام كدين لاحق على اليهودية قد تأثر بها وكرر بعض ما جاءت به؛ إذ وضح تأثر اليهودية عامة واليهودية القرائية خاصة بالإسلام على المستوى العقائدي والتشريعي والطقوسي.

- إن الأثر الإسلامي القوي لا سيما «المعتزلي» على اليهودية والذي تبدى في فكر «اليهودية القرائية» يثبت أن الإسلام ساهم فيما يمكن تسميته بـ«عقلنة» الفكر الديني اليهودي في العصر الوسيط، بل وكان له الفضل في منح اليهودية نسقاً تشريعياً وطقوسياً متماسكاً لم تكن تمتلكه.

- إن موقف اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية من الإسلام والنصرانية مثل خروجاً واضحاً على المفاهيم اليهودية «العنصرية» الراضية

للاعتراف بأية ديانة أخرى وساهم في كسر حاجز العنصرية باليهودية الذي تكون نتيجة تفسيرات عقيدة «الاختيار» بها، كما أنه من الممكن أن يكون خطوة في اتجاه بناء حوار بناء وجاد بين الديانات التوحيدية الثلاث «اليهودية، النصرانية، الإسلام».

- إن البيئة الثقافية والدينية التي نشأت فيها اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية لعبت دورًا مهمًا في تحديد مدى وشكل تأثير كل من الإسلام والنصرانية على اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية؛ إذ بدى التأثير الإسلامي قويًا على اليهودية القرائية في مجال الطقوس والتشريعات نظرًا لأنها نشأت في بيئة دينية ثقافية إسلامية تُعلي من شأن الدين، في حين كان التأثير النصراني على اليهودية الإصلاحية ضعيفًا من الناحية الطقسية التشريعية لأنها نشأت في بيئة علمانية حديثة تحاول إقصاء الدين.

- إن علاقة «التأثير والتأثر» بين اليهودية الإصلاحية والنصرانية البروتستانتية كانت «متبادلة» في حين لم تكن «متبادلة» فيما يخص العلاقة بين الإسلام واليهودية القرائية؛ إذ كان التأثير الإسلامي على اليهودية القرائية وحسب ولم يحدث العكس.

- إن تأثير النصرانية لا سيما المذهب البروتستانتية فيها على اليهودية الإصلاحية يؤكد أن العلاقة بين اليهودية والنصرانية لم تكن «عدائية» اتسمت بالقطيعة في معظم المراحل والفترات التاريخية بسبب إرث العدا

الذي ولّدت قضية «تهمة الدم» في النصرانية التي تتهم اليهود بقتل المسيح ؛، بل إنها شهدت في مراحل معينة حالة من التأثير والتأثر المتبادل وهو ما تبدى في تأثر اليهودية الإصلاحية الشديد بالمذهب البروتستانتي في النصرانية.

- إن أثر النقد الإسلامي لليهودية بدا واضحًا على اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، فالقرائية اعتنقت عقائد وشرائع إسلامية بشكل كامل مستفيدة من النقد الإسلامي لليهودية، في حين أن اليهودية الإصلاحية طور قاداتها وروادها «علم اليهودية» الذي ركز على نقد اليهودية ونصوصها المقدسة، متأثرًا بالنقد الإسلامي للعهد القديم.

الفصل الثالث

اليهودية القرآنية واليهودية الإصلاحية

وعلاقتها باليهودية الحاخامية

والحركة الصهيونية

تعد كل من اليهودية التقليدية - الحاخامية (التلمودية)، والحركة الصهيونية من أهم التيارات والحركات الدينية والسياسية التي ظهرت في تاريخ الديانة اليهودية، وقد ارتبطتا بعلاقات متباينة مع كل الفرق والحركات اليهودية عامة ومع كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية خاصة.

بالنسبة لليهودية الحاخامية (التلمودية)، فهي التيار أو المذهب الديني الأكثر شيوعاً وانتشاراً بين عموم اليهود قديماً وحديثاً؛ لذلك أطلق عليها البعض مصطلح «اليهودية الجماهيرية»^(١).

جاء إطلاق مصطلحات اليهودية الحاخامية واليهودية الربانية على هذا التيار الديني تحديداً من جانب الفرق والحركات الدينية اليهودية الاحتجاجية والمعارضة لها وعلى رأسها اليهودية القرائية وذلك للتعبير عن أنها - أي اليهودية التقليدية/ الحاخامية - عبارة عن نسق ديني لا يتمتع بالمُطلقية، وإنما هو ثمرة جهود الحاخامات الذين فسروا التوراة وابتدعوا التلمود^(٢)، وبالتالي فإن نقطة انطلاق معارضة الحركات المنشقة عن اليهودية التقليدية كانت هي معارضة التلمود واعتماد العهد القديم (المقرا) مصدراً وحيداً للعقيدة والتشريع اليهوديين. في ضوء ما سبق، فإن توضيح العلاقة بين كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية وبين اليهودية التقليدية/ الحاخامية (التلمودية)، ينطوي على أهمية

(1) Baron. S.W; Social and religious history of the jews. New york. 1952. p-32.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٨.

كبرى، نظرًا لأن معظم الحركات الاحتجاجية ومن بينها اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية قد انشقت في الأساس عن اليهودية التقليدية الحاخامية/ التلمودية، وهو ما أدى لوجود صراع بين هذه الحركات الاحتجاجية وبين اليهودية التقليدية الحاخامية/ التلمودية.

انعكس هذا الصراع على الكثير من الجوانب والمناحي في حياة الجماعات اليهودية، بل إنه وصل في بعض الأحيان إلى حد الصراع السياسي مثلما حدث بين حاخامات اليهودية التقليدية/ الحاخامية وحاخامات اليهودية القرائية في العصر الوسيط، إذ استنجد يهود العراق بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور لحسم الخلاف بينهما وتعيين حاخامًا يترأس الطائفة اليهودية في العراق^(١).

إضافة إلى أن حالة من «الجدل» الديني القوي نشأ بين حاخامات اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية من جانب وبين حاخامات اليهودية التقليدية/ الحاخامية من جانب آخر، وهو ما خلف مجموعة من الشرائع الدينية والمعتقدات والأفكار التي تخص العلاقة بين أتباعهما من عموم اليهود تم تدوينها إما في كتب ورسائل دينية مثلما هو الحال فيما يتعلق بالجدل الديني بين حاخامات اليهودية القرائية واليهودية الحاخامية، أو تم الإعلان عنها من خلال مؤتمرات دينية عامة وأعمال فكرية وأدبية مختلفة، مثلما هو الحال فيما يتعلق بحالة الصراع والجدل الديني بين اليهودية الحاخامية واليهودية الإصلاحية.

(١) نفس المرجع، ص ٣٤.

بالنسبة للحركة «الصهيونية» فتُعرّف على أنها إحدى الحركات القومية التي نشأت فكرتها بين الحركات الأوروبية في القرن التاسع عشر، كما يتم تعريفها كذلك على أنها حركة دينية / قومية تجمع بين الدين والسياسة، لذلك حاول روادها تحقيق أفكارهم وتبرير قيام الصهيونية من خلال استغلال أفكار دينية يهودية حتى يضمنوا تأييد وانضمام الجماعات اليهودية المختلفة لحركتهم^(١).

من المعروف أن الحركة الصهيونية هي أكبر حركة كان لها تأثير كبير على الأوضاع السياسية والدينية لعموم الجماعات اليهودية في العالم في العصر الحديث؛ إذ حاولت الربط بين فكرها وبين التراث الديني اليهودي، وهو ما تسبب في إشكالية حقيقية في العلاقة بين الصهيونية والفرق والحركات الدينية اليهودية لا سيما وأن الصهيونية حاولت إعادة تفسير بعض الأفكار الدينية اليهودية الرئيسة والمهمة مثل «الخلاص، والوعد، والاختيار» وغيرها^(٢).

أما الإشكالية الأكبر التي اعترت العلاقة بين الصهيونية وبين الحركات الدينية اليهودية عامة، والحركات اليهودية الاحتجاجية/ الإصلاحية خاصة لا سيما حركة اليهودية الإصلاحية، هي ما يمكن تسميته «تسييس الصهيونية للديانة اليهودية»؛ إذ إن العنصر الديني في الصهيونية لم يكن عنصراً أصيلاً بل استغلته الصهيونية لمجرد خدمة

(١) محمد خليفة حسن(د)، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق،

ص ٤٧ و١٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٥-٦٥.

أهداف الحركة وتسهيل مهمتها بين الأوساط الدينية اليهودية لتحضها على الانضمام للحركة، والتعاطف معها ومساعدتها على تنفيذ مخططاتها^(١).

تكمن أهمية توضيح موقف كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية من الصهيونية، في أن الصهيونية أعادت تفسير وتقديم الكثير من الأفكار والعقائد بل والتشريعات المهمة في اليهودية التي حاولت كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية تعديلها أو إصلاحها، وهو ما أدى لإحداث حالة من الجدل الديني بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية وبين الصهيونية من جانب، وكذلك حالة من الصراع السياسي بين قادة وأتباع الصهيونية وبين قادة وأتباع كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية من جانب آخر، نظرًا لأن الصهيونية قدّمت في الأساس مشروعًا سياسيًا وروّجت له على أنه يمثل الخلاص لليهود ويحقق لهم الوعد الإلهي.

علاوة على ذلك، فإن الصهيونية أحدثت مشكلة كبيرة فيما يتعلق بسؤال الهوية للشخصية اليهودية، نظرًا لأنها اتسمت بالازدواجية السياسية والدينية فيما تطرحه من قضايا تخص اليهود حول العالم، وهو ما أدى إلى دخول الفكر الصهيوني سواء الديني أو السياسي في حالة من الجدل والصراع الفكري مع عدد من الحركات الدينية اليهودية.

(١) نفس المرجع، ص ٧١.

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن اليهودية التقليدية/ الحاخامية (التمودية) والحركة الصهيونية، تعدان من أهم التيارات والحركات الدينية سياسية ذات تأثير وأهمية كبرى في تاريخ الجماعات اليهودية، لذلك فإن كل الفرق والجماعات والطوائف اليهودية ارتبطت بعلاقة سواء مباشرة أو غير مباشرة باليهودية التقليدية الحاخامية، كما كان لها موقف إما إيجابي أو سلبي من الحركة الصهيونية، وبالتالي فإنه من الضروري التعرف على موقف اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية من كل من اليهودية التقليدية/ الحاخامية (التمودية) ومن الحركة الصهيونية والعكس.

ويمكن عرض وبيان علاقة كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية باليهودية التقليدية/ الحاخامية (التمودية) وموقفهما من الصهيونية على النحو التالي:

*** أولاً - علاقة اليهودية القرائية باليهودية الحاخامية (التمودية) والصهيونية:**

(١) علاقة اليهودية القرائية باليهودية الحاخامية (التمودية)

رأت اليهودية الحاخامية التقليدية (التمودية)، أن مركز خطورة اليهودية القرائية، هو استشهاد حاخاماتها بالنصوص التلمودية بهدف إثبات خلوّها من العقلانية^(١)، وكان من أبرز أمثلة ذلك تركيز القرائين على انتقاد كتاب يُسمى بـ «שיעור קומה» أي مقدار القامة، وهو كتاب يُنسب إلى أحد الحاخامات

(١) محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ١١٠.

التلموديين، ويرجح أنه حاخام اسمه يشمعييل ورد ذكره في التلمود أكثر من مرة مرتبطاً ببعض الأساطير مثل أنه عرج إلى السماء ليحتج ضد قرار الحاكم الروماني لمقاطعة يهوذا في فلسطين بإعدام عشرة من علماء اليهود، وهو كتاب يضم وصفاً مفصلاً عن الخالق وبه الكثير من التجسيد والتشبيه له، وهو ما كان محل انتقاد شديد من قبل القرائين الذين رفضوا التجسيد والتشبيه للإله تأثراً بالثقافة الدينية الإسلامية^(١).

كما ورد في الأنوار والمراقب للقرقساني «إنهم - أي التلموديين - يجيزون على الخالق التشبيه والتجسيم، ووصفوه بأقبح الصفات، وأنه ذو أعضاء ومساحة، وحددوا مساحة عضو عضو منه، وكم يكون ذلك من فرسخ وذلك في كتابهم الذي يسمونه شيعور قوماه، يريدون به قامة الباري جل تعالى...»^(٢).

أما القرائي المعاصر مراد فرج «توفي ١٩٥٦ م» فقد أورد في كتاباته الكثير من الآراء المختلفة في التلمود مدللاً على ذلك بالتضارب في النقل والروايات فيها، واعتبار ذلك سبباً في تنازع التلموديين من جانب وضعفاً في ثقة التلمود وزيادة في تعذر تمييز صحيحه من فاسده من جانب آخر^(٣).

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٦٢-٦٣.

(2) Al-Qirqisani; op; cit, p 143.

(٣) مراد فرج، القراؤون والربانون، المرجع السابق، ص ٥٥.

ويتمحور مركز الخلاف بين الفرقتين في أن التلموديين يعتبرون أن التوراة كتاب مغلق لا يقبل التطبيق دون الشريعة الشفوية «التلمود» خصوصا وأن الكثير من فرائضها صعبة الفهم عصية الإدراك ولا يمكن إزالة غموضها بواسطة الطرق المعروفة في البحث والنظر والقياس، لذلك فإن التلمود هو الذي يوضح هذا الغامض ويفك أسرار المُبهم ويشرح الصعب العسير من الأمور الشائكة التي يواجهها اليهودي أثناء قراءة التوراة، فالشريعة الشفوية هي مكملة للشريعة المكتوبة و متممة لها^(١).

مما يستدل به التلموديون برأيهم حول قدسية وأهمية التلمود ما جاء في [سفر الخروج ٢٤ / ١٢]: «ثم قال الله لموسى: «اصعد إلى الجبل وقم ثم أعطيك لوشي الجوهر، والوصايا والشرائع التي كتبتها لأدلمهم بها^(٢)»، فيقولون إن قوله «كتبتها» يرجع إلى اللوحين دون قوله الشريعة والوصية، وإن المقصود بالشريعة والوصية هما المشنا والتلمود أي التوراة الشفوية، إلا أن القرائن يردون على ذلك بأمرين، الأول: هو وجود آراء مختلفة ومتنازعة للحاخامات في التلمود «مثلا خلافاتهم حول الأيام التي يفرض فيها الصوم على اليهود، فقد تم تغييرها من قبل كل حاخام وفق الظروف الاجتماعية

(1) Z.A nkory. Some aspects of karaite –Rabbanite Relation in Byzantium on the Eve of the first crusade, PAAJR, XXIV. 1998. PP 3-4.

(٢) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

والاقتصادية التي كان يعيشها كل حاخام تلمودي^(١) ما يعني أن ما يوجد به ليس صحيحًا ولا كاملاً ولا وحيًا إلهيًا، والثاني: إن النقل - أي المتواتر نقله من التوراة - بيد الأمة بأسرها والذي ليس بينهم فيه خلاف بل جميعهم متفق عليه ولا يحتاج إلى استخراج أو استنباط^(٢).

كما يرى القراءون أن التوراة أي الشريعة المكتوبة كاملة والدليل الذي يعتمدون عليه هو ما جاء في المزمور «٨ / ١٩» «وداع «شريعة» الله مستقيمة «كاملة» مفرحة القلب، وصية الله نقية منيرة العينين»^(٣)؛ إذ استشهدوا بعبارة «شريعة الرب كاملة» وأنها تفسر نفسها بنفسها، وربما لا يتعد هذا الكلام كثيرًا عن أن القرآن الكريم أيضًا يفسر نفسه بنفسه، وأن المسلمين بصورة عامة لا يحتاجون إلى واسطة أخرى تُعينهم في تأويل الشائك وتفسير المعقد، وهو ما يظهر مدى الأثر الإسلامي الواضح في هذه العقيدة أو الفكرة القرائية.

بالنسبة لعلاقة العدا بين اليهودية الحاخامية «التلمودية» واليهودية القرائية فقد وصلت إلى حد أن أطلق حاخامات اليهودية الحاخامية التقليدية أسماء

(1) S.D Baron. Op: cit, p 259.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٦٠-٦١.

(3) J. J. L. Barages; kitab al- zabor- libri psalmoru versio a R Ben Heli, versio arabica; university of torinto library; 1961; p 91.

وألقاب على القرائين كانوا يطلقونها على أتباع فرقة الصدوقيين مثل «مينيم» و«آبيقوريم» أى الزنادقة والوثنيين^(١).

من أبرز مظاهر العداء من جانب اليهودية الحاخامية «التمودية» لليهودية القرائية كذلك ما قام به الحاخام سعديا الفيومي ممثلاً اليهودية الحاخامية «التمودية» في العصر الوسيط من حملة قوية ضد أفكار فرقة القرائين، إذ أصدر «كتاب الرد على عنان» باللغة العربية مُفنداً فيه آراء «عنان» وداحضاً إيّاها، فقد تناول فيه أكثر المسائل الخلافية التي كانت قائمة بين الفرقتين القرائية والتمودية^(٢)، مثال ما يتعلق بمرجعية التلمود وقدسيته، وهو في الوقت نفسه يدافع عن التلموديين ويدعم أفكارهم ويقوي من أدلتهم، مثال انتقاده لارتكان القرائين للتقويم القمري معتبراً إياه خضوعاً لحكم بني إسماعيل «المسلمين» ومن أجل كسب ودهم وحسب دون أية مرجعية أو سند ديني، فقال ما نصه «لقد ظل تقسيم السنة يتبع الحسابات الفلكية إلى أن جاء حكم بني إسماعيل، وأصبح ركيناً فجاءوا بنظام جديد فمال عنان - الذي ظهر نجمه في فترة هذا الحكم إلى رأيهم من أجل أن يكسب ودهم^(٣)».

(١) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ٧٥-٧٦.

(3) J. Mann. the jews in Egypt and Palestine under the Fatimid caliphs، Texts and studies in Jewish History and Literature، vol 3. London. 1920. p p 402.

لم يكن ذلك هو الكتاب الوحيد الذي ألفه الفيومي ردًا على عنان وفرقته بل ألف كتابًا آخر حمل عنوان «التمييز» بالعربية أيضًا، والذي انتشر بين جموع اليهود من التلموديين والقرائين على حد سواء، ويحتوي على ثمانية فصول تناقش القضايا الفقهية الخلافية بين القرائين والتلموديين ويستدل فيه على وجوب الأخذ بما جاء في التلمود^(١)، كما كان للفيومي عدة كتب أخرى انتقد فيها القرائين بشدة منها كتاب «القياس على الشرائع السمعية»، الذي سمي فيه عنان بصاحب البدعة، وأطلق على القرائين اسم الخوارج، وكذلك كتابه «الرد على المتحامل» الذي اتسم بقوة النقد وقسوته للقرائين^(٢).

والمشكل هنا أن هذا الكتاب لسعديا غير موجود منه نسخة حالية يمكن الاعتماد عليها، وكل ما تم ذكره من معلومات حوله تم الاعتماد عليها من خلال دراسات أجنبية عثرت هي الأخرى على بعض المعلومات حول هذه الكتب من خلال دراسات مختلفة أو من خلال الإشارة لهذه الكتب لسعديا في بعض الكتب الأخرى إما لحاخامات قرائين أو لحاخامات تلموديين^(٣) (٤).

(١) عبد الرازق أحمد قنديل، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٠.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٧٧، الهوامش من ٣-٥.

(٤) في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى مشكلة بحثية اعترضت الباحث حول هذا الكتاب وغيره من كتب اليهودية القرائية، وهي أن معظم كتب القرائين هي «مخطوطات» والكثير منها غير متوفر ولا توجد نسخ منها، وأن المعلومات الواردة عنها أو بعض النصوص الواردة فيها، قد تم تناقل بعضها في بعض الدراسات الأجنبية

لم يقتصر الأمر على كتاب سعديا سابق الذكر وحسب، بل شن عدد من مفكري وحاخامات اليهودية الحاخامية «التلمودية» حملة فكرية ودعائية شرسة ضد اليهودية القرائية سواء بشكل شفهي أو بشكل كتابي مدون إذ توجد الكثير من الوثائق والمؤلفات التي ترصد حالة الجدل والهجوم المتبادل بين مفكري وحاخامات الفرقتين، ومن بينها ردّ الحاخام القرائي **סהל בן מצליח הכהן** سهل بن مصلياح هاكوهن «أبو السري^(١)» على كل من **יעקב בן שמאול**

أو بعض الدراسات العربية القليلة، والتي اعتمدت على معلومات ونصوص وردت في كتب ومخطوطات أخرى لحاخامات قرائين وربانيين أشارت لبعض الكتب القرائية أو لبعض النصوص الواردة في هذه الكتب القرائية، مثال كتاب «الرد على عنان» لسعديا الفيومي فهو باللغة العربية، لكن لا تتوفر نسخة منه، وكل المعلومات عنه تم الاستناد إليها من خلال كتاب الباحث الإنجليزي S. Rosenblatt في مدخله لترجمة كتاب سعديا «الأمانات والاعتقادات»؛ إذ اعتمد الباحث الإنجليزي على بعض النصوص الواردة في كتاب سعديا الفيومي، وهي نصوص غير أصلية بل وردت في بعض الكتب القرائية والتلمودية على سبيل الاستشهاد. في ضوء ما سبق، فإن الباحث لم يتمكن في الكثير من الأحيان من الاستشهاد بنصوص أصلية من كتب قرائية، للاستدلال بها وطرحها بل وتحليلها في إطار مناقشته وطرحه لبعض القضايا البحثية في هذه الأطروحة.

(١) **סהל בן מצליח הכהן سهل بن مصلياح هاكوهين**: فيلسوف ومفكر قرائي، رغم أنه كان واحدًا من تلامذة سعديا الفيومي زعيم التلموديين، إلا أنه كتب عدة رسائل دينية يرد فيها على التلموديين، وقد ركز في جدله مع التلموديين على مسائل التقويم القمري اليهودي. كما أنه دعا إلى استعمال بعض الأسس الجديدة لتفسير النص التوراتي ومنها الاستدلال بالقياس. (انظر:

https://en.wikipedia.org/wiki/Sahl_ben_Matzliah).

يعقوب بن صموئيل^(١) وسعديا الفيومي التلموديين مهاجمًا التلموديين بوصف مدارسهم بـ «أوكار الشرّ والفساد»^(٢).

ولا يوجد لأبي السري مؤلفات وصلت لأيدي الباحثين والدارسين، والمشكل الأكبر أن الاقتباسات عن ما ألفه أو كتبه في كتب القرائين الأخرى قليلة جدا، ولا يوجد سوى بعض الاقتباسات لدى حاخام تلمودي يُسمى ابن عزرا استعان بتفسير أبي السري لبعض أسفار التوراة باللغة العربية، ولعل ذلك هو ما دفع الباحث جعفر هادي حسن إلى القول بأن جدال أبي السري مع سعديا كان «شفويًا» وحسب، والاعتقاد أن البلد الذي جرى به هذا الجدل أو النقاش كان مصر، قبل أن يرحل سعديا منها^(٣).

من جانبهم، لم يقف القراءون مكتوفي الأيدي تجاه كل هذا النقد الذي تعرضوا له من قبل التلموديين بل وضعوا المؤلفات والكتب للرد على سعديا الفيومي زعيم اليهودية الحاخامية/ التلمودية، وهو مازال على قيد الحياة، وكان من أوائل القرائين الذين قاموا بذلك العالم القرائي ابن ساقوية الذي لا يعرف

(١) **יעקוב בן שמאול يعقوب بن صموئيل**: حاخام يهودي تلمودي من أشد المتشددين للمذهب الحاخامي ومن أشد الذين حاربوا المسيحيين الكذبة في اليهودية وعلى رأسهم شبتاي بن تسفي، وكانت له مدرسة دينية تلمودية شهيرة في القدس.

(انظر: https://he.wikipedia.org/wiki/יעקוב_בן_שמאול).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٧٨.

(٣) نفس المرجع، ص ٧٩-٨٠.

عن حياته إلا القليل، ومنها أنه عاش في العراق أو في بلد مجاور له، ويبدو أنه كان من أصل فارسي، وكان حاخاما معروفا بين القرائين لكن لم ينقل الكثير من نتاجه الفكري^(١).

وقد ألف ابن ساقوية كتابًا بعنوان «كتاب الفضائح» يرد فيه على التلموديين بشكل عام وعلى سعديا الفيومي بشكل خاص، مركزًا في كتابه على الاستشهاد بنصوص التلمود لإثبات تحريف النصوص وانحراف فكر التلموديين، وقد أسماه القرائي مراد فرج باسم كتاب الفصيح، مشيرًا إلى أنه لم يعثر إلا على أجزاء بسيطة جدا من هذا الكتاب^(٢)، والتي كان منها انتقاد ابن ساقوية للتلموديين والفيومي فيما يتعلق بأحكام «الهلال والربيع والعنصرة والإلية والشحم والتقليد، وأبطل نقلهم»^(٣).

من جانبه، ألف سعديا الفيومي كتابا يرد فيه على ابن ساقوية أسماه «كتاب الرد على ابن ساقوية»، وهو أيضا كتاب عُثر على بعض أجزاء بسيطة منه، وكان من بعض نصوص الرد الواردة فيه «ولم يستشهد على قول ابن ساقوية بشيء مما في المشناه ولا المخالات^(٤) ولا الترجوم^(٥)،

(1) Poznaniski. S; The Karaite literary opponents of saadia Gaon. London. 1908. p 203.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ٧٩.

(3) Poznaniski. S op; cit; p 204.

(٤) الأحكام والشرائع.

(٥) الترجمة الآرامية للمقرا.

وإنما أتى بثمانية شُعب بعضها من الآجادات^(١)، وبعضها من كتب
لا شهادة عليها...^(٢)».

كما لم يتوان القراؤون عن إظهار العداء للتموديين، ولعل من أمثلة ذلك
تفسير القرائين للقصة الواردة في سفر زكريا (زكريا، ٥/ ١١-٥) «ثم خرج الملاك
الذي كلمني وقال لي ارفع عينيك وانظر ما هذا الخارج، فقلت ما هو فقال هذه
هي الإيفة الخارجة، وقال هذه عينهم في كل الأرض، وإذا بوزنة رصاص
رفعت، وكانت امرأة جالسة في وسط الإيفة، فقال هذه هي الشر، فطرحها إلى
وسط الإيفة وطرح ثقل الرصاص على فمها، ورفعت عيني ونظرت وإذا
بامرأتين خرجتا والرياح في أجنحتهما ولهما أجنحة كأجنحة اللقلق فرفعتا الإيفة
بين الأرض والسماء، فقلت للملاك الذي كلمني إلى أين هما ذاهبتان بالإيفة؟

(١) **אגדה**: هي المادة المتنوعة الموجودة في التلمود والمدراش وهي مشتقة من الفعل הגיד بمعنى يقول
أو يروي، والمصطلح المرادف والمستعمل في المصادر التي اكتشفت في أرض كنعان هو הגדה، والذي
لا نجد له تفسيراً واضحاً. وتعد الآجادات كذلك أحد أنواع الإنتاج الأدبي لليهود في فلسطين وبابل حتى
عصر الهيكل الثاني تقريبا، والتي تنوعت واتخذت العديد من الأشكال بعد استيلاء الإسكندر الأكبر على
فلسطين ٣٣٣ ق. م وحتى ٣٢٢ ق. م، حتى صارت شكلا أدبيا مستقلا على مدى أكثر من ألف سنة حتى
فتح العرب المسلمون فلسطين، وبالتالي فهي تجمع نتاج موروث تاريخي يهودي كبير مختلط ومتأثر
بالكتب الدينية اليهودية خاصة التلمود. (انظر: ليلي إبراهيم أبو المجد (د)، كيف أصبح جبريل عدوا
لليهود؟ مجلة رسالة المشرق، العدد ١-٤، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩٦).

(٢) ورد هذا النص في:

Birnbaum, P. (ed) Karaite studies, New York, 1971. p 136.

فقال لي لتبني لها بيتا في أرض شنعار، وإذا تهيأ تقرّ هناك على قاعدتها»، فيقول القراءون إن هذه «الإيفة» وهى وعاء المكيال الكبير الذي جلس فيه الخبث على شكل امرأة على فمها كتلة من الرصاص، هي الشريعة التلمودية، والمرأتان اللتان تطيران بالخبث هناك هما أكاديمية سورا وأكاديمية بومباديثا التلموديتين^(١)، ومنذ أن ظهر هذا التفسير جرى العرف لدى القرائين إذا تحدثوا عن هاتين الأكاديميتين التلموديتين أن يقولوا عنهما باختصار «المرأتين»^(٢).

إلى جانب نقدهم للتلمود انتقد القراءون سلوك التلموديين وزعمائهم وما يقومون به، مثال ما جاء على لسان الزعيم القرائي دانيال بن موشيه القوميسي الذي عزا تخلف اليهود إلى اندفاع أحبار التلموديين واستحواذهم على السلطة الروحية والمادية لليهود، والتأثير السلبي للمدرسة التلمودية على شتات اليهود^(٣).

(١) أكاديمية سورا وبومباديثا التلموديتين: كانتا من أهم الأكاديميات الدينية المنتشرة في العراق والتي عُرفت أيضًا باسم Geonic، وهما عبارة عن مدارس ومراكز للدراسة والمنح الدينية فيما بين عامي ٥٨٩-١٠٣٨م، وكان العمل الرئيسي لهذه الأكاديميات هو تجميع التلمود البابلي. (انظر: Wilhelm Bacher; Academies in Babylonia. The Jewish Encyclopedia. Funk and Wagnalls Company: New York & London, 1916. vol6. P 492).

(٢) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٣٠١.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٦٧-٦٨.

برزت الخلافات بين التلموديين والقرائين بشكل قوي كذلك إبان الحكم الطولوني في فلسطين عام ٩٠٥م، فقد ثارت نزاعات كبيرة بين أتباع القرائين والتلموديين حول الأعياد والمناسبات اليهودية بسبب اختلاف التقويم السنوي بين الفرقتين، وحينما كان أتباع اليهودية الحاخامية «التلمودية» يحتفلون بأعيادهم ومناسباتهم الدينية كانوا يلعنون القرائين ويطردونهم، ولأن عدد القرائين كان قليلاً حينها فكانوا يسكتون، لكن ما إن ازداد عددهم حتى بدأوا يردون على أتباع اليهودية الحاخامية ويعترضون عليهم^(١)، لا سيما وأن القرائين في فلسطين أنشأوا مدرسة دينية/ أكاديمية أسموها «مجلسا» وكانت مقرا للدراسة والعبادة في آن واحد، وأصبحت تضم فيما بعد ٧٠ أستاذا «حاخاماً» قرائياً تمكنوا من الرد على التلموديين والوقوف لهم في شتى المسائل والقضايا الدينية^(٢).

أما عن علاقة القرائين بالتلموديين في العصر الحديث فالواقع أن انتماء اليهود القرائين الديني المتمسكين بمذهبهم الديني القرائي لا يزال قوياً في إسرائيل، ولذا فإن ثمة خلافات دائمة بينهم وبين اليهود التلموديين

(١) نفس المرجع. ص ٢٤.

(2) J. Olscowy Sclanger, Karaite Mariage Documents from Cairo Geniza. Lieden; 1997. P 50.

«الأرثوذكس» في إسرائيل، الأمر الذي ينعكس على العلاقات فيما بينهم حتى داخل المستوطنات المشتركة^(١).

من مظاهر هذا الخلاف بين القرائين والتلموديين داخل إسرائيل ما يتعلق بالزواج إذ أن كل طائفة تضع شروطاً تعجيزية للطائفة الأخرى، فكل طائفة تعتبر أن كل من يتزوج من طائفة أخرى يعد خروجاً على المذهب الديني لطائفته ويؤثر على نقاوة العرق والممارسة الدينية وعلى لحياتهم وتراصهم، إلا أنه بسبب الاحتكاك المباشر بين القرائين والتلموديين في الأحياء والمدارس والجيش والدوائر الحكومية بدأت تحدث علاقات زوجية سواء شرعية أو غير شرعية بين أبناء وبنات الطائفتين والتي بدأت تزداد فيما بين سنوات ١٩٧٢ و ١٩٨٠ ووصلت إلى ١٥ حالة زواج شهرياً^(٢).

كما ظهرت أيضاً اختلافات بين القرائين والتلموديين فيما يتعلق بقضية «التقويم»، فالقراؤون منذ نشأتهم اعتمدوا التقويم القمري، في حين أن التلموديين يعتمدون على التقويم الفلكي، الأمر الذي أدى لظهور مشكلة للقرائين في إسرائيل بعد أن تم الضغط عليهم لاستعمال التقويم الفلكي مثل التلموديين، ما أدى إلى استقالة حاخام الطائفة القرائية في إسرائيل في التسعينيات من القرن الماضي، لا سيما وأن القرائين بسبب هذا الخلاف حول التقويم واجهوا مشاكل تخرجهم مثل مواقيت الأعياد والمناسبات

(١) عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق، ص ٢١٠-٢١١.

(2) N. Schurr, History of the Karaites. Frankfurt am maine, 1992. P 174.

الدينية والاحتفال بها وما يتعلق بها من عطل رسمية وكذلك صوم بعض الأيام الدينية لاسيما يوم الغفران **יום כיפורים** (١) (٢).

أما في الولايات المتحدة فرغم ما يتمتع به اليهود القراؤون من حرية هناك وتواجدهم في بيئة ثقافية وسياسية مكنتهم من نشر ثقافتهم وتقاليدهم الدينية في أوساط اليهود إلا أن علاقتهم مع التلموديين شابتها الكثير من الخلافات والمشاكل كذلك كان في مقدمتها نظرة الطوائف اليهودية التلمودية القادمة من الغرب «الاشكناز» الدونية لليهود القرائين على اعتبار أن معظمهم قادمون من مصر وبلاد عربية أخرى «سفارديم» الأمر الذي أدى إلى أن يسود لدى القرائين في الولايات المتحدة شعور متزايد بالقلق على هويتهم الدينية الشرقية وكذلك على موقعهم بين الطوائف والفرق الدينية اليهودية في الولايات المتحدة (٣).

دفع هذا الشعور بالقلق المتزايد لدى القرائين في الولايات المتحدة قاداتهم إلى الاتصال بقيادة اليهودية المحافظة وقادة اليهودية الإصلاحية

(١) **يوم الغفران יום כיפורים**: هو اليوم العاشر من شهر تשרي العبري وهو يوم مقدس عند اليهود مخصص للصلاة والصيام؛ إذ إنه الفرصة الأخيرة لتوبة اليهودي خلال العام، لذلك يعتبر في الشريعة اليهودية يوم عطلة كامل يحظر فيه العمل. (انظر: **יום טוב לוینסקי: ספר מועדים: דביר תל אביב תשט"ו: ١٠١**).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٢٤.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٤٨.

في الولايات المتحدة للاعتراف بطائفة اليهودية القرائية ووافق هؤلاء على الاعتراف بهم، لاسيما وأن اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية اشتركتا في الولايات المتحدة في عدم اعتراف اليهودية الأرثوذكسية «التمودية» بهما^(١) ما يعنى أن اليهودية الإصلاحية واليهودية القرائية كان بينهما حلقة وصل وتلاقى في مرحلة معينة فرضتها عليهما ظروف تاريخية وجغرافية معينة ما يعزز الفرضية القائلة بأن القواسم الفكرية والتاريخية المشتركة بين الفرقتين كبيرة جدا، بل وأن الظروف التي تعرضت لها اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية كانت فيها تشابه كبير لاسيما ما يتعلق بمعارضة اليهودية الأرثوذكسية «الحاخامية» التقليدية لهما ما فرض عليهما ظروفًا مشتركة معينة، وهو ما يمكن القول معه بأن اليهودية الإصلاحية تعد بمثابة امتداد لليهودية القرائية، إذ من غير الممكن أن تعترف اليهودية الإصلاحية باليهودية القرائية في الولايات المتحدة دون وجود هذه القواسم.

في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن علاقة اليهودية التقليدية «الحاخامية» باليهودية القرائية لم تسر على وتيرة واحدة على مدار التاريخ، ففي حالات معينة تميزت بعدم تسامح واضح وفي أخرى أقل بكثير كانت العلاقة متسامحة إلى حد ما.

(١) نفس المرجع.

فقد شجّع حاخامات تلموديون على تعلم الكتب القرائية، فمثلاً الحاخام التلمودي يوسف شلومو بن الياهو ديلميديجو الملقب بـ יוסף שלמה רופה يوسف شلومو روفيه^(١)، يقول في رسالة هادئة كتبها حول الشريعة اليهودية: «وعلى أي حال يا بُني لا تهجر شريعة أمك للتعلم في كتب القرائين وفي كتب الوصايا وفي العبادة» يقصد عبادة الياهو التي كتبها الحاخام القرائي الياهو بشيتسي^(٢)، ولقيت استحساناً في عينك، ولدي.. إذا قبلت كلامي تلك الكتب تمكنك من معرفة كل ثمين من الأرض التي في لبنان وحتى الطحالب التي تنبت في الحائط»^(٢).

من مظاهر التسامح أيضاً بين القرائين والتلموديين سماح حاخام الطائفة اليهودية السفاردية الأسبق في إسرائيل الحاخام عوفاديا يوسف خلال السبعينيات من القرن الماضي بالتزواج بين القرائين والتلموديين بشرط أن يلتزم الزوجان بشريعة التلموديين وحسب، وبناء على ذلك حدثت بعض حالات

(١) יוסף שלמה הרופה يوسف شلومو هاروفيه (١٥٩١-١٦٥٥): طبيب وفيلسوف وحاخام تلمودي، ومن أبرز كتبه «מצרף לחכמה» (المضاف للحكمة)، الذي دافع فيه عن أدب القابالاه والزوهار (التصوف اليهودي)، كما أنه كان من أشد المدافعين عن التلمود الذي تعلمه وهو في سن الـ١٥، وكان من المجادلين مع الطائفة القرائية خاصة مع زعيمها في مصر الحاخام يعقوب الألكسندروني. (انظر: آدم ستر، كسڤ. كوح והשפעה: היהודים באחוזות בית רדזיוויל בליטא במאה ה"ח، מרכז זלמן שזר 2006 עמ' 23).

(٢) انظر مقال «اليهودية القرائية»، على موسوعة ويكيبيديا الحرة الإلكترونية. اليهودية_القرائية <https://ar.wikipedia.org/wiki>

الزيجات بين قرائين وتلموديين في إسرائيل منها زواج يهودى قرائي حملت منه سفاحا فتاة تلمودية بنت ١٥ عاما وسمحت المحكمة له بالزواج منها بعد أن أمضته على إقرار بالتحول للمذهب التلمودي^(١).

كما افتتح في عام ١٩٩١ قاعة أفراح في مستوطنة ماتصليح وعقد بها عشرات الزيجات المختلطة والتي كانت متأثرة في طقوسها بالزيجات التلمودية أكثر من الزيجات القرائية، كما أن حاخامات القرائين سمحوا لأبناء طوائفهم بالصلاة في معابد التلموديين «الأرثوذكس» في حال الاضطرار لذلك لا سيما من أبناء الزواج المختلط بين قرائين وتلموديين^(٢).

كما تأثر القراؤون أيضا بالكثير من التقاليد الدينية لليهود التلموديين داخل إسرائيل، ومنها أن اليهود القرائين أخذوا يقيمون الاحتفالات الدينية والاجتماعية لأولادهم عند بلوغهم سن التكليف متأثرين في ذلك باحتفال التلموديين، رغم أن القرائين لم يكونوا يقيمون هذه الاحتفالات في مواطنهم الأصلية قبل أن يتم تهجيرهم لإسرائيل^(٣).

كما تأثروا كذلك بوضع النساء في دورتهن الشهرية، فقد كان القراؤون يعتزلوهن اعتزالا تاما خلال فترة الطمث وكنّ يتوقفن عن تحضير الطعام ولا يختلطن بالعائلة، لكن نساء القرائين أخذن يمارسن حياتهن خلال فترة

(١) ע"ע: י. אלגמיל: עמ' ٢١٠.

(٢) ע"ע: נתן שור: עמ' ١٧٣.

(٣) ש.ם.

الطمث بشكل طبيعي تأثراً بالتلموديين الذين يستعملون ما يُسمى بـ«الحيل الشرعية» لتبرير ذلك إذ رأى التلموديون أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية للحياة في إسرائيل تبيح ذلك شرعاً^(١).

(٢) موقف اليهودية القرائية من الصهيونية:

جاء موقف اليهودية القرائية الراض للصهيونية متسقاً مع موقف بقيّة الطوائف والفرق اليهودية التي قطنت العالمين العربي والإسلامي الراضين للحركة الصهيونية، إذ لم تكن الصهيونية تخاطبهم بل كانت تخاطب يهود أوروبا وخصوصاً يهود شرق القارة، إضافة إلى أن القرائين لم يكونوا معنيين بما يُسمى بـ«The Jewish Question» المسألة اليهودية^(٢) وأسباب نشوئها كونهم عاشوا في محيط إسلامي متسامح مع اندماج فيه إلى حد كبير، وهو معاكس لما عاناه يهود أوروبا الشرقية في حينه، لذلك فإن القرائين عبروا صراحة عن رفضهم

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٤٠-٣٤٢.

(٢) **The Jewish Question** المسألة اليهودية: مصطلح يتواتر في الكتابات الصهيونية وفي غيرها بصيغة المفرد، وهو مصطلح يفترض أن ثمة مشاكل محدّدة ثابتة لا تختلف تقريباً باختلاف الزمان والمكان، يواجهها اليهود وحدهم ولا يواجهها غيرهم من أعضاء الجماعات أو الأقليات الدينية أو الإثنية. (انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الثالث، الجزء الأول، الباب الثالث، ص ٢٣).

للسهيونية التي رأوا أنها تعطي فرصة للحاخامات الأرثوذكس للسيطرة على اليهودية^(١).

وكان للقرائين في مصر وتركيا نشاط ملحوظ ضد الصهيونية، إلا أن الأخيرة نجحت من خلال بعض الحيل والوسائل السياسية والدعائية والأمنية في جلب بضع آلاف منهم وإدخالهم عنوة لإسرائيل بل وإجبارهم على الصمت بعد أن هددتهم بتصفية أقاربهم من اليهود القرائين خارج إسرائيل^(٢)، ولم يهاجر إلى إسرائيل عن اقتناع أو عن رغبة حقيقية سوى مجموعة من البسطاء من اليهود القرائين، وكان معظم اليهود القرائين في مصر يؤمنون باندماجهم في الشعب المصري وبإمكانية أن يكونوا جسرا حقيقيا بين الشرق والغرب^(٣).

في هذا الصدد، يقول د. جعفر هادي حسن: إن تأثير الصهيونية على القرائين خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين كان قليلا جدا خاصة في مصر التي كان يزورها الزعيم الصهيوني إسحق وإيزمان لمحاولة إقناع القرائين بالانضمام للصهيونية والهجرة إلى إسرائيل بحكم ما يعرف باسم **חוק השבות** «قانون العودة^(٤)» الإسرائيلي الذي ابتدعته

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٢) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٣) للمزيد حول موقف يهود مصر من القرائين من الصهيونية، يمكنك العودة ل: محمد أبو الغار، يهود مصر من الازدهار إلى الشتات، دار الهلال، القاهرة، ٢٠١٢. ص ٢٤٧-٢٥٢.

(٤) **חוק השבות قانون العودة**: تشريع إسرائيلي له أسس صهيونية صدر في تل أبيب عام ١٩٥٠ يعطي اليهود حق الهجرة إلى إسرائيل والاستقرار فيها ونيل الجنسية بشكل مباشر، وفي عام ١٩٧٠ تم

الصهيونية، وهو ما لم يفلح فيه، وحينما نشأت إسرائيل ألح عليهم حاخامهم أن لا يهاجروا أبداً وأن مصر بلدهم^(١).

مع ذلك فإنه عند قيام إسرائيل هاجر إليها الكثير من القرائين بسبب أن الدعاية الصهيونية والسياسية التي انتهجتها بعض الحكومات العربية والمبنية على عدم إدراك الاختلافات بين اليهود الربانيين (التلموديين) واليهود القرائين جعلت معظم القرائين يهاجرون من البلاد العربية إلى إسرائيل وغيرها من الدول الغربية^(٢).

فقد أنشئت جمعيات صهيونية كثيرة في مصر بعد الاحتلال البريطاني لها عام ١٨٨٢ م، وكانت العديد من الصحف اليهودية في مصر تناصر الصهيونية وتدعو للهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها من خلال التمسك باليهودية كقومية، مثل

تعديله ليشمل ذوى الأصول اليهودية وأزواجهم، كما أنه وفقا للمادة الرابعة من هذا القانون فإنه يعتبر كل يهودي هاجر إلى فلسطين قبل سريان هذا القانون وقبل إصداره وكل يهودي مولود فيها قبل سريان القانون وإصداره شخصا جاء إلى فلسطين بصفة مهاجر عائد. (انظر: داود عبد الله، قانون العودة الإسرائيلي وأثره على الصراع في فلسطين، مركز العودة الفلسطيني، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٣٧).

(١) حوار مع د. جعفر هادي حسن، أجرته معه مؤسسة «أبرار» الإسلامية في لندن، ومنشور على موقعها الإلكتروني بتاريخ ٢ فبراير ٢٠١٤. انظر الرابط الإلكتروني:

http://www.abraronline.net/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=12567:2014-02-28-10-59-19&catid=58:2009-03-25-11-11-59&Itemid=181

(٢) عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق، ص ٢١٠.

صحيفة «إسرائيل»^(١) وصحيفة «الشمس»^(٢) ما ساعد على تهجير القرائين إلى إسرائيل فيما بعد.

فقد ورد في أحد أعداد صحيفة إسرائيل ما نصه: «اليهودية هي ضمير الجماعة وإرادتهم لأن يعيشوا معا، وهي المبدأ المشترك الذي يعيش في ظلّه أفراد قد تختلف مذاهبهم وأجناسهم ولغاتهم في بقعة الأرض، ولما تنمو هذه الأفراد وتتكاثر وترقى بفعل قانون التطور فإنها تتألف من جماعة لها اسمها ومكانتها الاجتماعية وأهميتها العالمية وقوميتها الخاصة.. إن شعبا من الشعوب هو روح من الأرواح، فالقومية اليهودية قد تكثر على شيئين أساسيين: أحدهما الماضي المملوء بالذكريات والآثار، والآخر هو الحاضر المملوء بالرغبة والأمل في المستقبل.. إن الدين هو سفينة اليهود الوحيدة في بحر الحياة

(١) صحيفة إسرائيل (١٩٢٠-١٩٣٣): كانت بمثابة اللسان العربي الفصيح الذي يتولى الدفاع عن شؤون اليهود في مصر، ويقوم أيضا بالرد على الدعاية المضادة لهم سواء في مصر أو البلدان العربية المجاورة لإثارة الرأي العام ضد اليهود، وكانت تصدر بالقاهرة والإسكندرية صباح كل خميس بثلاث لغات وهي العربية والعبرية والفرنسية، إلا أن الطبعة العربية لم تدم لفترة طويلة، وكانت أول صحيفة عربية/ يهودية تصدر في الشرق العربي بعد إعلان تصريح بلفور. (انظر: سهام عبد الرزاق نصار، صحافة اليهود العربية في مصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الإعلام قسم صحافة، جامعة القاهرة، ١٩٧٨. ص ٣٠-٣١).

(٢) صحيفة الشمس (١٩٣٤-١٩٤٨): صحيفة يهودية / مصرية، ترأس تحريرها سعيد يعقوب المالكي الذي كان رئيسا لتحرير صحيفة إسرائيل أيضا، وكان من أهم مهامها العناية بشؤون الطائفة اليهودية والمحافظة على كيان اليهود كشرقيين نتيجة فقدانهم لغتهم العربية، وأن تكون لسانا يعبر عما يجول بخاطر كل إسرائيلي شرقي مخلص لأتمته. (سهام عبد الرزاق نصار، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢).

إلى القومية، وإن الدين هو سلم اليهودية الوحيد الذي تصعد به إلى آمالها، فمعنى اليهودية لا ينحصر في الصلاة والصوم ومراسم العبادة فقط بل يتعداه إلى كثير من المعاني الوطنية والقومية^(١).

أما صحيفة الشمس فقد أفردت مقالا للأستاذ إيزاك شموس، أستاذ الأدب العبري في الجامعة العبرية بالقدس يدعو فيه بشكل واضح ومباشر إلى إقامة وطن قومي لليهود، داعيا يهود مصر سواء قرائين أو ربانيين للهجرة، فقد جاء في المقال ما نصه: «اليهود بحاجة إلى وطن، والوطن بحاجة إليهم، فليتحذروا وليكونوا أمة واحدة يفهمون بها العالم أجمع أنهم عازمون على أخذ حقهم الكامل في الحياة بأيديهم ... ما حك جلدك مثل ظفرك فتول أنت جميع أمرك، وكما يقول المثل العبري «إن لم أكن لنفسي فمن يكون لي»، فعلى جميع اليهود قرائين وربانيين سفارديم وأشكنازيم توحيد صفوفهم والكف عن النواح والبكاء والاتجاه إلى الاتحاد الذي هو عماد كل شيء»^(٢).

وبعد قيام إسرائيل كان أكثر القرائين الذين هاجروا إليها من مصر وقلة من العراق وتحديدًا من مدينة عراقية اسمها «هيت»، إضافة لعدد قليل من اليهود القرائين من تركيا، وكانت هجرتهم من مصر على دفعات آخرها في سبعينيات القرن الماضي^(٣).

(١) صحيفة إسرائيل، العدد ٣٨ الصادر ٢٠ سبتمبر ١٩٣٣.

(٢) صحيفة الشمس، العدد ٥٠٠ الصادر في ٢١ يوليو ١٩٤٤.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٣٣.

بالنسبة للدوافع التي وقفت وراء هجرة اليهود القرائين من بلدان الشرق الإسلامي، فيمكن القول إنها في مجملها كانت بسبب التحرك الصهيوني الذي افتعل العديد من الأزمات للضغط على الجماعات اليهودية التي تعيش في الشرق العربي الإسلامي ودفعهم للهجرة في إسرائيل لا سيما من مصر التي هاجر منها أكبر عدد من اليهود القرائين.

يبرز ذلك بشكل أوضح ما قامت به الصهيونية من ضغوط وأحداث لدفع اليهود للهجرة من مصر إلى إسرائيل وذلك من خلال تجنيد خلايا يهودية مختلفة لشن عمليات تخريبية في مصر تزعزع الأمن والاستقرار في البلاد من جانب وتؤدي للوقعة بين اليهود والنظام الحاكم المصري والشعب بأكمله من جانب آخر، كان من أبرزها تلك القضية التي عرفت باسم «لافون» والتي تورط فيها عدد من اليهود القرائين من أبرزهم الطيب موشيه «موسى» ليتو مرزوق، وهو مصري من أصل تونسي، وكان عضوا فيما تُسمى بـ«لجنة الدفاع عن حارة اليهود»، وهي لجنة أنشئت من قبل الحركة الصهيونية للدعاية للصهيونية في مصر وحث اليهود للهجرة إلى إسرائيل، وتتلخص القضية في أن المخابرات العسكرية الإسرائيلية «إمان» كونت خلية من يهود مصر وطلبت منهم تفجير بعض الأماكن بمصر ومكاتب تابعة لسفارات أجنبية بالقاهرة والإسكندرية، وقامت الخلية بالتفجير أكثر من مرة واكتشف أمرها وتم الحكم بالإعدام على جميع أعضائها، واتخذتها الجمعيات

الصهيونية المناصرة لإسرائيل مبررا لدفع اليهود للهجرة من مصر وإيهامهم بأنه لا يمكن لهم الاستمرار بها^(١).

وبعد قيام إسرائيل أصبح للقرائين تواجد لافت فيها وهو ما برز في إنشاء عدة جمعيات اجتماعية ودينية وثقافية لهم كان من أبرزها «جمعية اليهود القرائين في إسرائيل»، وتعنى هذه الجمعية بشؤونهم وتمثل مصالحهم لدى الحكومة والمؤسسات العامة وتؤمن كذلك احتياجاتهم، فهى تعين الحاخامات والمنشدين الدينيين وغيرهم، وتتكون هذه الجمعية من المجلس العام المشكل من ٣١ عضواً، وأهم لجانها تلك اللجنة التى تعنى بالشؤون الدينية التى يرأسها عادة حاخاميه^(٢).

كما أن هذه الجمعية تقوم بجمع التبرعات والأموال المختلفة لتسيير شؤون الجمعية والطائفة القرائية، لاسيما فيما يتعلق بدفع مخصصات مالية لإعانة الأطفال والأرامل والمطلقات علاوة على جمع وصرف وتحصيل الأموال التى تحصل عليها الجمعية من عقود الزواج والطلاق والتحكيم فى المنازعات بين الأعضاء^(٣).

(1) EL-Kodsi.M. The Karaite Jews of Egypt; 1882-1986. New York. 1987. P 78.

(٢) للمزيد حول هذه الجمعية انظر موقع اليهودية القرائية العالمية

www. Karaites.org.il

(3) <http://www.karaites.org.il/association/Amuta>

ومن أهم المراكز القرائية في إسرائيل ما يُسمى بـ«المركز القرائي العالمي في الرملة» The Karaite world Center In Ramla وهو مركز ثقافي تعليمي أقيم عام ١٩٨٠ يعنى بجمع المخطوطات والكتب الخاصة بتاريخ القرائين وديانتهم وأحوالهم الاجتماعية وترجمتها وتحقيقها، ويتأسسه مجموعة من الحاخامات معظمهم من ذوي الأصول العربية، كما يقوم المركز بتنظيم عدد من الأنشطة الاجتماعية لأفراد الطائفة القرائية من أهمها تنظيم الرحلات للمناطق التاريخية، وتوزيع كتيبات دينية على الأطفال والشباب للتعريف بالمناطق الأثرية والتاريخية والدينية في مدينة الرملة وغيرها من المدن الفلسطينية القديمة.^(١)

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن بضعة آلاف من اليهود القرائين لا سيما من مصر أجبروا على الهجرة إلى إسرائيل، فهاجروا إلى الولايات المتحدة فيما بين أعوام ١٩٥٧ و١٩٧٣ ميلادية واستقروا في سان فرانسيسكو وعدد من الولايات الأخرى، وأنشأوا جمعية حملت اسم «جمعية اليهود القرائين في أمريكا»، كما أنشأوا لهم كنيسًا خاصًا بهم ونشرة خاصة بأنشطتهم الاجتماعية والدينية^(٢).

(١) انظر موقع en.goramla.com المركز القرائي العالمي في الرملة.

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٤٧.

من أهم ما أنشأه اليهود القراؤون في الولايات المتحدة كذلك مركز
«القرقساني لتطوير الدراسات القرائية» The al-Qirqisani Center for
the Promotion of Karaite Studies، والذي يصنف من ضمن أهم
مراكز الأبحاث عن اليهودية القرائية في العالم نظرا لما يصدره من كتب
ودراسات مهمة عن تاريخ القرائين باللغة الإنجليزية، من أبرزها The Rise
of karaite Sect، وتكمن أهمية الكتاب في احتوائه على مادة تاريخية
مفصلة عن فترة ظهور القرائين وعلاقتهم بعنان بن داود بالإضافة إلى بعض
النصوص الأصلية لبعض مؤلفات عنان والقرقساني باللغتين العبرية والعربية^(١).

*** ثانيا- علاقة اليهودية الإصلاحية باليهودية الحاخامية «الأرثوذكسية»
والصهيونية:**

قبل توضيح وعرض طبيعة العلاقة بين اليهودية الحاخامية التقليدية
«التمودية» واليهودية الإصلاحية فإنه من الضروري توضيح أمر مهم يتعلق
بمصطلح «اليهودية الأرثوذكسية» وهو المصطلح الذي أطلقته اليهودية
الإصلاحية على الاتجاه المتشدد أو التقليدي في اليهودية الذي كانت تمثله
اليهودية التقليدية الحاخامية «التمودية»، إذ شاع استعمال مصطلح اليهودية

(١) انظر موقع المركز على شبكة الإنترنت

<http://www.karaitejudaism.com/qirqisani/index.html>

وكذلك ل"ע: נתן שור: עמ' ١٧٠.

الأرثوذكسية من قبل الإصلاحيين في غرب أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين^(١)، وهو ما تقبله اليهود التقليديون في البداية لكنهم بعد فترة بدأوا في تغيير الاسم إلى «اليهودية المصدقة للتوراة»^(٢).

ظهر مصطلح اليهودية الأرثوذكسية لأول مرة في برلين عام ١٧٩٥ م، ويعد ظهوره إحدى نتائج الصراع بين اليهودية الإصلاحية واليهودية التقليدية الحاخامية «التمودية» إذ ظهر كمصطلح جديد رغم أنه لا يعبر عن جديد في الديانة اليهودية فهو مجرد تعبير عن تيار ديني يهودي تقليدي متشدد محافظ باليهودية منذ العصر الوسيط تقريبا، فهو يشير إلى اليهود الذين ظلوا محافظين على الشرائع اليهودية التلمودية، إذ يمثل أتباعه اليمين المتطرف المتمسك باللاهوت اليهودي والمفاهيم الرئيسة للديانة اليهودية والتراث اليهودي لاسيما الشفوى منه «التمود»^(٣).

كما أن مصطلح اليهودية الأرثوذكسية يعد تعبيراً عن «الأصولية اليهودية» وأنها امتداد حديث لليهودية الحاخامية التلمودية، إذ إن أهم المعاني والمفاهيم التي يحملها المصطلح هي الحفاظ على التقاليد اليهودية^(٤) التي تقوم على أربعة أسس

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٢) ديفيد لاندو، الأصولية اليهودية، ترجمة مجدي عبد الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤. ص ٣٢.

(٣) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٤) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السادس، ص ١٣٢.

رئيسة وهي الإيمان بالمصدر الإلهي للتوراة، الإيمان بأبدية الشريعة، الإيمان بمجيء الماشيح، والإيمان بإحياء الموتى^(١).

وتعد اليهودية الأرثوذكسية واحدة من ثلاثة تيارات رئيسة في الديانة اليهودية، وهي اليهودية الأرثوذكسية واليهودية المحافظة واليهودية الإصلاحية، إذ ظهرت اليهودية الأرثوذكسية بشكل قوى كتيار منفصل منتصف القرن التاسع عشر في منتصف أوروبا عقب ظهور حركة الحداثة الأوروبية^(٢).

يشار كذلك إلى أن اليهودية الأرثوذكسية يطلق عليها اسم «الأرثوذكسية الجديدة» ولربما ذلك لتمييزها عن الأرثوذكسية النصرانية، إذ ظهر هذا المصطلح أي «الأرثوذكسية الجديدة» في ألمانيا مع تزايد الصراع بين اليهودية التقليدية الحاخامية والحركة الإصلاحية منذ القرن الثامن عشر الميلادي^(٣)، وكان أطلق على يهود أوروبا الغربية مصطلح «الأرثوذكس الجدد» وهم الذين يتقبلون التغييرات الأوروبية مع حفاظهم على أصول ومبادئ الديانة اليهودية للتمييز بينهم وبين الأرثوذكس في شرق أوروبا وتحديدا في روسيا وبولندا الذين يتزمتون في التمسك بالتقاليد اليهودية^(٤).

(١) أليعزر شبيد، היהדות האורתودוקסית ממדרנית לפוסט-مדרנית، עיונים בתקומת ישראל، הוצאת מסדה، תל אביב ١٩٩٥، עמ' ٥.

(٢) שם، עמ' ٦.

(٣) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٤) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السادس، ص ١٣٢.

وهذه «الأرثوذكسية الجديدة» ليست في حقيقة الأمر شيئاً جديداً على الديانة اليهودية فقد سبق ظهورها بين يهود العالم الإسلامي وتحديدًا في الأندلس خلال العصر الوسيط، وقد ظهرت نتيجة اشتراك اليهود وانخراطهم في الحياة العامة الإسلامية وهو ما اضطر اليهودية التقليدية لمجاراة العصر وعدّلت من بعض مبادئها تحت تأثير الحياة الثقافية الإسلامية، وكان من أهم هذه التعديلات اعتمادها العهد القديم «المقرا» مصدراً وحيداً للتشريع اليهودي^(١).

ويمكن القول إن هذه «الأرثوذكسية الجديدة» التي ظهرت في الأندلس خلال العصر الوسيط كانت شكلاً من أشكال اليهودية القرائية والتي عدّلت من مبادئها وأفكارها وفق مفاهيم ورؤى إسلامية، ما يقودنا إلى وجود جانب آخر من جوانب التشابه الفكري والديني بين اليهودية الإصلاحية واليهودية القرائية وهو «الأرثوذكسية الجديدة» التي ظهرت في مرحلة تاريخية معينة بالأندلس شهدت تنامي قوة المسلمين في الأندلس متشابهاً مع القرائية التي ظهرت مع ازدهار قوة المسلمين في بغداد، ثم عادت لتظهر مرة أخرى في ألمانيا بأوروبا في مرحلة تاريخية أخرى ذات ظروف معينة شهدت تنامي قوة الحركات التحريرية والتنويرية في هذه الفترة سواء تحت مسمى اليهودية «الأرثوذكسية الجديدة» أو «اليهودية الإصلاحية».

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

تجدر الإشارة كذلك في هذا الصدد إلى أن ظهور مصطلح اليهودية الأرثوذكسية لم يكن النتيجة الوحيدة للصراع بين اليهودية التقليدية الحاخامية «التمودية» واليهودية الإصلاحية، بل إن ظهور ما تسمى باليهودية المحافظة יהדות קונסרבטיבית conservative judaism كان إحدى النتائج المهمة لذلك أيضًا، إذ حاولت اليهودية المحافظة التقريب بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية أي المزج بين القديم والحديث، وقد يدل اسمها على أنها حركة محافظة على الدين والعقيدة اليهودية، إلا أنها في واقع الأمر تعد حركة تجديد وإصلاح وذلك بالنظر لما دعت إليه من ثورة في التعاليم الحاخامية القديمة^(١)، لذلك فقد تم تصنيفها ضمن النمط «التجديدي» من بين أنماط الحركات اليهودية التي ظهرت في العصر الحديث^(٢).

تبنى أفكار اليهودية المحافظة على فكرة الخوف من الانفتاح والتساهل الذي مال إليه الإصلاحيون، والخيفة أيضا من الانغلاق والتشدد الذي ينادي به الأرثوذكس، ما أدى إلى نفور الشباب اليهودي، لهذا أراد اليهود المحافظون التغيير ولكن بشروط معينة، فاليهودية المحافظة تؤمن بإخضاع المصادر اليهودية الأساسية للنقد العلمي مع الحفاظ على روح التقاليد اليهودية الأساسية، وهو التناقض الذي أدى إلى أن تتسم أفكار ومواقف هذه الحركة بـ «الضبابية» فيما

(١) لا"ע, אליעזר שביד, למ' ١١.

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

يتعلق ببعض أسس الإيمان اليهودية وعدد كبير من القضايا التي تخص الديانة اليهودية^(١)،

ويمكن القول إن الموقف «الوسطي» الذي اتخذته اليهودية المحافظة فيما بين اليهودية الأرثوذكسية وبين اليهودية الإصلاحية قد بدا بشكل ملحوظ في مواقف Zacharia Frankel زكريا فرانكل^(٢) مؤسس اليهودية المحافظة الذي حاول بدوره الجمع بين التراث اليهودي الذي يؤمن به الأرثوذكس ويتشددون في التمسك به وبين التنوير الأوروبي الذي سار وراءه الإصلاحيون، إضافة لمحاولته إدخال بعض الإصلاحات على شكل العبادات والطقوس اليهودية بشكل لا يتعارض مع روح الديانة اليهودية، وكذلك محاولته التوسط بين الإصلاحيين والتقليديين من اليهود^(٣).

(١) بنيامين لاو: ההלכה והלכה לאיבוד / היכרות עם התנועה הקונסרבטיבית מתוך עיון בכתבי "ועד ההלכה" דעות 6، סיון תשנ"ט، עמ' ١٥.

(٢) Zacharia Frankel زكريا فرانكل: عالم ديني يهودي ألماني. حاول أن يمزج القيم اليهودية التقليدية بالمعرفة الغربية، وأن يطور اليهودية دون إخلال بما تصوّر أنه جوهرها التقليدي وروحها الأساسية كما عبّرت عن نفسها عبر التاريخ، وقد انسحب من حركة اليهودية الإصلاحية بعد خلافه مع جايجر، وكان السبب المباشر لانسحابه هو عدم موافقته على حذف الإشارات إلى صهيون، وتغيير لغة الصلاة من العبرية إلى لغة الوطن الذي يُعاش في كنفه (الألمانية في حالته). (انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.. مرجع سابق، المجلد الخامس، الجزء الثالث، الباب السابع، ص ٤٥).

(٣) محمد خليفة حسن، الصهيونية.. طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق، ص ٣٨.

فقد شارك فرانكل في أكثر من مجلس ومؤتمر للإصلاحيين، كما شارك كذلك في مجالس للحوار بين الطوائف اليهودية المختلفة، إلا أنه لم ينجح في النهاية في مهمته للتوسط والتوفيق بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية، وذلك بسبب ما اعتبره فرانكل مغالاة كل طرف في تمسكه بما يعتقد^(١).

في ضوء ما سبق، فإن اليهودية المحافظة رغم أنها انطلقت من نقطة محاولة التقريب والتوفيق أو أخذ طريق وسط بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثوذكسية إلا أنها فشلت في هذه المحاولات التقريبية والتوفيقية لكونها كانت أقرب في المواقف والآراء إلى اليهودية الأرثوذكسية منها إلى اليهودية الإصلاحية، وهو ما بدا فيما يحظى به المحافظون في إسرائيل من رعاية ومساعدات بموافقة ومباركة من اليهودية الأرثوذكسية^(٢) التي تحتكر الحياة الدينية اليهودية في إسرائيل نظرًا لاقتراب المواقف والآراء بين كل من اليهودية الأرثوذكسية واليهودية المحافظة.

(١) العلاقة بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثوذكسية:

اتسمت علاقة اليهودية الأرثوذكسية باليهودية الإصلاحية، بـ«العداء» منذ ظهور اليهودية الإصلاحية؛ إذ اعتبر حاخامات اليهودية الأرثوذكسية أن اليهودية الإصلاحية ستؤدي إلى ضياع الديانة اليهودية وانحلالها وإلى إفراغها من

(١) نفس المرجع، ص ٣٨-٣٩.

(٢) ل"ע, בנימין לאו: עמ' ١٦.

مضمونها، كما اعتبرت أن دعاة الإصلاح الديني اليهودي تعترتهم مشكلة أساسية وهي تقليلهم من واجبات الديانة اليهودية وأعبائها من أجل راحة اليهودي وهو ما يتنافى مع الشرع اليهودي، مؤكدة على أن المطلوب هو «إصلاح اليهودي» وليس «إصلاح اليهودية»^(١).

كما تعتقد اليهودية الأرثوذكسية أن الإصلاحيين قد عصوا الله وذلك بعضيهم تنفيذ أوامر العهد القديم «المقرا» كما هي، بل إن بعض حاخامات اليهودية الأرثوذكسية وصل بهم العداء لليهودية الإصلاحية إلى تكفير أتباع اليهودية الإصلاحية واعتبارهم غير يهود، مثال ما ذهب إليه الحاخام אליהו בקשידורון إياهو بكشيدورون^(٢) من «أن الإصلاحيين هم ملايين من الضائعين بلا مستقبل وأن عددًا كبيرًا من حاخاماتهم لا يؤمن بالله»^(٣).

(١) انظر مقال: كامل سعيان، الأوروذكسية اليهودية، نموذج للحياة الدينية الإسرائيلية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ٣١ يوليو ٢٠١٣، على الرابط:

<http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=2967&ct=4&ax=6>

(٢) אליהו בקשידורון إياهو بكشيدورون: حاخام من أتباع اليهودية الأرثوذكسية ولد في القدس عام ١٩٤١ لأبوين من أصول إيرانية، وهو من قادة اليهود السفارديم في إسرائيل وتولى عام ١٩٩٣ منصب الحاخام الأول للطائفة السفارديم في إسرائيل حتى وفاته عام ٢٠٠٥، وكان من أبرز الحاخامات الذين دخلوا في صراع مع اليهودية الإصلاحية بسبب مواقفه المعادية لهم. (انظر: موقع المكتبة اليهودية المتنوعة بالعبرية على الإنترنت: www.jewishvirtuallibrary.org صفحة الحاخام إياهو بشكيدورون: www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/bakshi.html).

(٣) انظر: صفحة الحاخام إياهو بشكيدورون:

www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/bakshi.html

اعتبرت اليهودية الأرثوذكسية كذلك أن محاولات الإصلاحيين تعديل اليهودية لكي تجاري مقتضيات العصر الحديث هي مخالفة واضحة للقانون اليهودي، والتقاليد الدينية اليهودية، لذلك فقد عملوا على التحذير من الخروج من الجيتو وعلى الحياة الدينية اليهودية، بل اعتبر بعض حاخامات اليهودية الأرثوذكسية ومنهم الحاخام 'חזקאל לאנדו' حزقيال لاندو (١٧١٣ - ١٧٩٣ م)^(١)، أن الانفتاح على الثقافة الحديثة كما يدعو إليه الإصلاحيون سيؤدي في النهاية إلى ضياع التقاليد الدينية اليهودية، بل سيؤدي في نهاية المطاف إلى اعتناق اليهود للديانة النصرانية^(٢).

كما نشب خلاف كبير كذلك بين اليهودية الإصلاحية والأرثوذكسية فيما يتعلق بقضية «التحرر» اليهودية خلال القرن التاسع عشر الميلادي إذ تأثر اليهود الإصلاحيون في هذا الصدد بالأفكار التقدمية التي سادت النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، وإن احتفظوا لليهود بالاختيار الإلهي له ليكون الزعيم الروحي للعالم بحكم حوزته على التوراة وقيمها الأخلاقية^(٣).

(١) 'חזקאל לאנדו' حزقيال لاندو: يعد واحدًا من أبرز حاخامات اليهودية الأرثوذكسية خلال القرن الـ١٨م، وكان حاخاما لمدينة براج، كما أن عمله المعروف باسم «נודעלביהודה» معروف بيهودا، يعد من أشهر الأعمال المتعلقة بمصادر الشريعة اليهودية في عصر لاندو.
(انظر: موقع المكتبة اليهودية المتنوعة بالعبرية على الإنترنت www.jewishvirtuallibrary.org صفحة حزقيال لاندو www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/bakshi.html).

(٢) عبد الفتاح ماضي، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٣) محمد خليفة حسن، الصهيونية... طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق، ص ٣٧.

أدى ذلك إلى ظهور عداء قوي بين الإصلاحيين والأرثوذكس حول كيفية مواجهة الإنسان اليهودي لمشكلة الحياة في العالم الحديث دون أن يُضحى بتقاليد الدين، وقد حاول بعض المفكرين اليهود حل هذه المشكلة بالاعتقاد في أن موضوع القومية اليهودية ليس موضوعاً سياسياً لأنه يمس حياة اليهود الروحية، وأنه من الممكن التنازل عن بعض طرق الحياة القديمة التي سلكها اليهود لا سيما تلك التي تتعلق بالشعائر والطقوس طالما أن هذا لا يؤثر على الروح القومية الثابتة^(١).

كان من أبرز المعادين لليهودية الإصلاحية من حاخامات اليهودية الأرثوذكسية، الحاخام «شمشون هيرش»^(٢) Samson Hirsch (١٨٠٨-١٨٨٨ م) الذي يُلقب بالمفكر الأول لليهودية الحاخامية في العصر الحديث؛ فقد أكد على ضرورة الحفاظ على التراث اليهودي مع العمل على إيجاد معان جديدة له تتلاءم مع مقتضيات العصر لكن بعيداً عن إصلاحات الحركة اليهودية الإصلاحية، لأن التراث اليهودي في نظره يتسم بالتغيير الذي يمتاز بالتدرج^(٣).

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) Samson Hirsch شمشون هيرش: من كبار الحاخامات اليهود الألمان، ومؤسس مدرسة תורה עם דרך ארץ / التوراة مع طريق الأرض، التي تعد من أهم مدارس تيار اليهودية الأرثوذكسية، وكان من أشد المعارضين لليهودية الإصلاحية، كما أن حاخامات اليهودية المحافظة عارضوه نظراً لمواقفه المتشددة.

(انظر: Hirsch, Samson Raphael, jewishencyclopedia.com).

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٥٩.

حدد «هيرش» موقفه من اليهودية الإصلاحية في معارضته لها بشدة، معتبراً إياها تصنعاً قد يؤدي إلى انحلال اليهودية وإفراغها من محتواها، مؤكداً أن أية دعوة إصلاحية هي مجرد فلسفات من إبداع الإنسان، وأية حكمة إنسانية لا يمكن أن ترتقي إلى حكمة الله^(١).

فقد قال هيرش ما نصه «إن اليهودية الإصلاحية تعد تياراً معارضاً لا يقدم حلاً وسطاً لإصلاح اليهودية وما تقدمه من حقيقة فإنه له وجه آخر كاذب... وهكذا، بل إن اليهودية الإصلاحية تحاول المساس بما هو مقدس ومتعرف عليه على مر الأجيال باليهودية، وهو ما يعد بمثابة جريمة كبيرة، ففي مجال البحث عن الحقيقة لا يمكن أن تقدم أسساً تتناقض مع بعضها البعض»، كما اعتبر أن التغييرات التي أدخلتها اليهودية الإصلاحية كانت بعيدة المدى ومن غير الممكن تطبيقها في إطار تنظيمي واحد، لا سيما وأنها ستواجه بصخرة الجدل والتفسير المتناقض من قبل العديد من الطوائف والفرق اليهودية^(٢).

كما اعتبر «هيرش» أنه من الضروري الحفاظ على التراث اليهودي الذي يحتوى في حد ذاته على سنة التغيير، مشدداً على أن واجب العصر بناء علاقة جديدة بين التوراة والحضارة الحديثة وليس الأخذ بكل قيم ومبادئ العصر

(١) ميكل دل، تפיסה של רש"ר הירש בדבר פרישה מהקהילה ופירוש לתורה، בתוך מ' ברויאר(עורך)، תורה עם דרך ארץ، רמת גן תשמ"ז. עמ' ٤.

(٢) 'י' כ"ץ، "ש"ר הירש המימין ומשמאל"، בתוך מ' ברויאר(עורך)، תורה עם דרך ארץ، רמת גן. תשמ"ז، עמ' 4.

الحديث كما فعلت اليهودية الإصلاحية، معتبراً أن مشكلة اليهودية الإصلاحية أن دعائها وقادتها يتخلون عن الكثير من مبادئ وواجبات الدين اليهودي ومقتضياته تسييراً منهم على الفرد اليهودي بدلا من رفع اليهودي إلى مرتبة اليهودية العليا^(١).

فقد وصف الحاخام هيرش في رسالة له تُسمى بـ «*אגרת הצפון*» أي «رسالة الشمال»، ما اعتبره بالوضع الإشكالي في اليهودية في عصره بالقول: «إن اليهودية أصبحت ظاهرة روحية تثقل كاهل الكثيرين، وقد بتنا أمام تيارين يقف كل منهما أمام الآخر في اليهودية، أحدهما يريد التخلص من هذا العبء والآخر يريد الاحتفاظ به بكل عمق، وهو ما أدى إلى تخبط عبثي بين جموع اليهود، وهناك طريق واحد فقط للخلاص وهو ترك كل النظريات والمفاهيم الخرافية التي أثقلت اليهودية، والعودة إلى المصادر اليهودية الرئيسة وهي التناخ والتلمود والمدراش ودراساتهم بعناية وعمق واستخلاص الفكر اليهودي الصحيح منهم ومعرفة اليهودية من خلال مصادرها وليس من خارجها»^(٢).

كما كانت الساحة الدينية في إسرائيل من أكثر المجالات التي عكست العداء الحاد بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية، لا سيما وأن

(١) *רש"ר הירש, אגרות צפון* "ט מכתבים על היהדות(תרגום: ח' וייסמן)، בני ברק תשכ"ז. -
עמ' קט-קי.

(٢) *רש"ר הירש, אגרות צפון* "ט מכתבים על היהדות(תרגום: ח' וייסמן)، בני ברק תשכ"ז. -
עמ' קט-קי.

اليهودية الأرثوذكسية ذات نفوذ قوى في إسرائيل؛ فهى المذهب أو التيار الدينى اليهودي المُعترف به رسمياً من قبل الدولة؛ إذ تسيطر تقريباً على الحياة الدينية اليهودية بداخلها وتسيطر على مؤسسة الحاخامية الرئيسة في إسرائيل^(١) وهى المؤسسة المسؤولة عن تسيير الشؤون الدينية اليهودية في الدولة^(٢).

فقد تعرض الإصلاحيون لحملة عداء شعواء من قبل حاخامات الأرثوذكس اليهود داخل إسرائيل؛ إذ حذر الأرثوذكس من التعامل مع الإصلاحيين أو حتى الاختلاط بهم نظراً لتعارض قوانينهم وشعائهم الدينية مع قوانين الأرثوذكسية، بل إن الأرثوذكس اعتبروا أن كل من يعترف بيهودية الإصلاحيين يعد غير يهودياً^(٣).

(١) الحاخامية الرئيسة في إسرائيل (بالعبرية: הרבנות הראשית לישראל): مؤسسة معترف بها من قبل القانون في إسرائيل باعتبارها سلطة الهالاخاه (الشريعة) لليهود في إسرائيل، وقد أنشأتها حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين عام ١٩٢١، وكان الحاخام إسحق كوك أول رئيس لها، وتتكون الحاخامية في إسرائيل من اثنين من كبار الحاخامات، واحد من السفارديم (يهود الشرق) والآخر من الأشكناز (يهود الغرب). ويوجد بها مجلس أعلى فيه ١٦ عضواً، وتتم عملية انتخاب المجلس من قبل ثمانين حاخاماً وسبعين مندوباً من الجمهور بينهم من العلمانيين، ويتم الانتخاب مرة كل ثلاث سنوات. (انظر: موسوعة المصطلحات، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، رام الله، ٢٠٠٢، ص ١٤٧، وانظر أيضاً موقع الحاخامية الرئيسة في إسرائيل بالعبرية على الإنترنت www.rabanut.gov.il).

(٢) انظر موقع الحاخامية الرئيسة في إسرائيل بالعبرية على الإنترنت www.rabanut.gov.il

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٧٢.

كما لا تعترف المؤسسة الدينية الأرثوذكسية في إسرائيل باليهودية الإصلاحية، ولا بحاخاماتها، ولا بالزيجات التي يعقدونها، ولا بمراسم التهود التي يقومون بها، فالإصلاحيون يجعلونها سهلة يسيرة على عكس طقوس اليهود الأرثوذكسية^(١).

وتثار قضية الاعتراف باليهودية الإصلاحية وحاخاماتها من أونة إلى أخرى في الداخل الإسرائيلي، وذلك حينما يُطرح ما يُسمى بـ «قانون العودة» إلى إسرائيل للنقاش؛ فهو القانون الذي يتضمن محاولة تعريف «الهوية» اليهودية؛ إذ تحاول المؤسسة الأرثوذكسية في إسرائيل أن تضيف تعديلاً يستبعد اليهود الذين تهودوا على يد الحاخامات الإصلاحيين، في حين تحاول اليهودية الإصلاحية أن تكون عملية التهود التي تقوم بها رسمية ومعترف بها من الحكومة الإسرائيلية وهو ما يثير مشاكل قانونية كبيرة^(٢).

وبدأ الصراع بين اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية مع بدايات قيام دولة إسرائيل، وهو ما عبر عنه موقف الحاخام الأرثوذكسي الإسرائيلي «**מנחם בורש** مناحيم بوروش^(٣)» والذي بدأ منذ الخمسينيات في محاربة اليهودية

(١) عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢) نفس المرجع.

(٣) **מנחם בורש** مناحيم بوروش (١٩١٦-٢٠١٠): حاخام وعضو كنيست إسرائيلي تابع لحزب يهودوت هاتوراه، وقد ترأس تحرير عدة صحف حريدية تصدر داخل إسرائيل لاسيما في القدس، كما أنه أنشأ أرشيفا كبيرا جدا لليهودية الحريدية في إسرائيل، وكان واحداً من أكثر المعارضين لليهودية الإصلاحية، وكانت صحيفته **המבשר** (المبشر) منبراً لمهاجمة الإصلاحيين (انظر:

http://www.knesset.gov.il/mk/heb/mk.asp?mk_individual_id_t=686).

الإصلاحية والتصريح بشكل علني بأنها تهديد الدين القومي في إسرائيل، كما هاجم اعتراف الدولة بهم وبشعائهم بحيث تصبح مساوية لشعائر وطقوس الأرثوذكس، مقارنةً بين عددهم القليل وعدد الأرثوذكس الكبير في إسرائيل^(١).

كما نادى الكثير من الحاخامات الأرثوذكس مع بدايات قيام إسرائيل عام ١٩٤٨ إلى ضرورة منع تسلل اليهودية الإصلاحية إلى إسرائيل لأنها تهدد بتدمير الحياة الدينية اليهودية بها، وذلك حينما أعلنت اليهودية الإصلاحية عام ١٩٥١ م عن إقامة معبد خاص بهم في مدينة القدس، وهو ما قُوبل باعتراضات كبيرة من اليهود الأرثوذكس وانتهى الأمر بمنع إقامة هذا المعبد الإصلاحية^(٢).

أخذ العداء والصراع بين اليهود الإصلاحيين واليهود الأرثوذكس في إسرائيل يتضح أكثر منذ بداية عقد التسعينيات من القرن الماضي، ويرى الباحث أن ذلك عائد إلى تزايد هجرة اليهود الإصلاحيين من أوروبا والولايات المتحدة إلى إسرائيل منذ بداية هذه الفترة التاريخية، فقد اعتبرت اليهودية الأرثوذكسية في إسرائيل أن اليهودية الإصلاحية ما هي إلا «بدعة»، وأنه لا يجب عمل أية تسوية مع أصحاب البدع الذين يخالفون القانون اليهودي، وأن الإصلاحيين قاموا بابتكار «دين جديد» محل اليهودية، بل دعا اليهود الأرثوذكس إلى أنه من الأفضل

(١) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

(٢) محمد فتحي عمارة، الحركات الدينية الراضية للصهيونية في إسرائيل، رسالة ماجستير (غير منشورة)

معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، جامعة الزقازيق، مصر ٢٠٠٧، ص ٥٦.

أن يندمج اليهود الإصلاحيون في الديانة النصرانية بدلا من أن يستحدثوا تورا جديدة؛ إذ رأت أن اليهودية الإصلاحية ما هي إلا ظاهرة نصرانية بروتستانتية^(١). وظهرت على السطح العديد من مظاهر العداة بين اليهود الأرثوذكس واليهود الإصلاحيين في هذه الفترة، ففي عام ١٩٩٦ اتهم اليهود الإصلاحيون الحاخام الأكبر للسفارديم في إسرائيل «الياهو بكشيدرون» بالتحريض على قتل الإصلاحيين وسفك دمائهم، وذلك خلال إلقاءه درس أسبوعي يليقه الحاخام لتفسير التوراة^(٢)، بل إن الأمر وصل إلى درجة شن عمليات عدائية من قبل اليهود الأرثوذكس ضد الإصلاحيين وكان من أبرزها حرق رياض أطفال تابعة لليهود الإصلاحيين في بلدة مفسرت صهيون عام ١٩٩٧ م، وهو الحادث الذي أدانه أبراهام بورج الذي كان يتولى منصب رئيس المنظمة الصهيونية آنذاك ووصفه بـ«أنه تعبير عن إعلان حرب أهلية تريق الدماء في المستقبل^(٣)».

من أبرز صور العداة كذلك من جانب اليهودية الأرثوذكسية لليهودية الإصلاحية في إسرائيل، ذلك الموقف الشهير الذي شهده الكنيسة الإسرائيلية عام ١٩٩٨ م من جانب الحاخام مناحيم بوروش أثناء مناقشة

(١) نفس المرجع ص ٥٧.

(٢) جعفر هادي حسن، أقليمات يهودية غير معترف بها في إسرائيل، المذهب الإصلاحي والمحافظة، جريدة الحياة، لندن، عدد ١٧ أكتوبر ١٩٩٦.

(٣) جعفر هادي حسن، هل يتطور هجوم الأرثوذكس على اليهود الإصلاحيين والمحافظة إلى عنف؟ جريدة الحياة، لندن، عدد ٣٠ سبتمبر ١٩٩٧.

مسألة الهوية اليهودية والذي ثارت ثورته، واعتبر أن الاعتراف باليهودية الإصلاحية بمثابة خيانة للتراث الديني اليهودي وبصق على كتاب الصلوات الخاصة باليهودية الإصلاحية وألقاه في الأرض، وبعدها تراجع وهذا قليلا وقال إنه انساق وراء عاطفته^(١).

وفي أواخر عقد التسعينيات من القرن الماضي وبداية العقد الأول من القرن الحالى، بدأ الصراع بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثوذكسية يأخذ «شكلا سياسيا»، فقد شهد عام ٢٠٠٧ إصدار بيان من الحركة الإصلاحية في إسرائيل ترحب فيه بشدة بمحادثات أنابوليس مع الفلسطينيين التى بدأت في ٢٧ نوفمبر من نفس العام ما اعتبرته اليهودية الأرثوذكسية في إسرائيل خروجًا واضحًا على الإجماع اليهودي فيما يتعلق بالموقف من السلام مع الفلسطينيين والعرب^(٢).

يرى الباحث أن اتخاذ الصراع هذا الشكل السياسى مرده تزايد الجدل السياسى فى الداخل الإسرائيلى حول عملية السلام مع الفلسطينيين، ووجود انشقاق شعبى إسرائيلى حقيقى حول هذه القضية، وهو ما يفسر أن معظم الاختلافات اليهودية الإصلاحية مع اليهود الأرثوذكس كانت حول بعض نتائج المفاوضات مع الفلسطينيين.

(١) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) انظر الموقع الإلكتروني للحركة اليهودية الإصلاحية في إسرائيل:

من جانبها، فإن اليهودية الإصلاحية في إسرائيل ترى أن الدولة تحابي اليهودية الأرثوذكسية على حساب بقية الطوائف والفرق الدينية اليهودية في الدولة، وأن الدولة في النهاية تنصر المتشددين من الأرثوذكس وهو ما ينعكس على قوانين الأحوال الشخصية اليهودية التي يتم إقرارها من جانب الدولة، كما تعتبر اليهودية الإصلاحية أن الأرثوذكسية تبالغ في موقفها بأن الإصلاحيين خطر على اليهود ووحدهم، معتبراً أن موقف التشدد والغلو من جانب الأرثوذكس هو الذي يؤدي إلى تفكك الوحدة والصف اليهودي^(١).

فمنذ عقد التسعينيات من القرن الماضي بدأت الأحزاب الدينية الأرثوذكسية في إسرائيل تأخذ عددا كبيرا من المقاعد في الكنيست «البرلمان» الإسرائيلي مستغلة نفوذها المتزايد في الشارع الإسرائيلي، وتمكنت عام ١٩٩٧م من تمرير مشروع قانون يعتبر شرائع المذهب الأرثوذكسي الأساس التشريعي الديني الوحيد لليهود أينما كانوا في إسرائيل أو خارجها، واعتبروها حكما فصلا في تحديد من هو اليهودي نظرا لأن اليهودية الأرثوذكسية لا تعترف مطلقا بكل من أطلقت عليه الكنيس الإصلاحية والمحافظة صفة يهودي، خصوصا وأن الإصلاحيين والمحافظين أباحوا ترسيم النساء حاخامات وأباحوا الشذوذ الجنسي^(٢).

(١) ب' كيمرلينغ، دت لاومיות ودمוקراتיה בישראל، זמנים، 51-50 חורף 1994، עמ' 129..

(٢) ש.ם.

كما أن هناك بعض الأمور التي يعتبرها الإصلاحيون تعسفاً من قبل المتشددين الأرثوذكس في إسرائيل، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- نفوذ الطائفة الأرثوذكسية في تمسكها بالتقاليد داخل إسرائيل لا يتناسب مع قوتها العددية وتمثيلها النيابي في الكنيست إذ لا يشكلون إلا نحو ٢٠٪ من مجموع السكان اليهودي في إسرائيل على حسب قول الإصلاحيين، لذلك فإنهم يعتبرون الأرثوذكس أقلية بين الجماعات اليهودية الموجودة داخل إسرائيل وخارجها على حد سواء.

- التشدد في فرض الشعائر والطقوس الأرثوذكسية على اليهود داخل إسرائيل في حين لا تفرض عليهم خارجها.

- إن الدولة في النهاية تنصر المتشددين من الأرثوذكس فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، في نفس الوقت الذي يبالي فيه اليهود الأرثوذكس في موقفهم بأن اليهود الإصلاحيين خطر على الأمة ووحدها^(١).

(٢) موقف اليهودية الإصلاحية من الصهيونية:

مرت العلاقة بين اليهودية الإصلاحية والحركة الصهيونية بعدة متغيرات ومنعطفات تواكبت مع أحداث وظروف تاريخية متغيرة، إذ يمكن تقسم هذه العلاقة إلى مرحلتين أساسيتين وهما: أ- الموقف الإصلاحي الرافض للصهيونية،

(١) גדעון אלעד; כולנו יהודים מתקדמים مقال منشور على موقع اليهودية الإصلاحية على الإنترنت

www.reform.org.il وانظر أيضا ل"ע: נתן שור: עמ' ١٧٠-١٧٥.

ب- الاختراق الصهيوني للفكر الإصلاحى ونتائجه وهو ما يمكن عرضه على النحو التالي:

(أ) الموقف الإصلاحي الرافض للصهيونية:

صرّحت اليهودية الإصلاحية برفضها للصهيونية بشكل واضح في مؤتمر بتسبرج لليهودية الإصلاحية عام ١٨٨٥م الذي تواكب مع ذروة حملة **Theodor Herzl** تيودور هرتزل^(١) مؤسس الحركة الصهيونية للترويج للصهيونية السياسية، قبيل نشره كتاب «الدولة اليهودية» إذ صدر عن هذا المؤتمر المبادئ الثمانية لإصلاح اليهودية وفي نفس الوقت صدر عنه التأكيد على رفض مبادئ الصهيونية ورفض العودة لفلسطين؛ إذ لا تعتبر اليهودية الإصلاحية نفسها طائفة دينية لها حلم قومي^(٢)، كما اعتبرت اليهودية الإصلاحية أن من يؤمن بالصهيونية وبمبادئها الأساسية من اليهود يعد خائناً لوطنه الذي نشأ به في الشتات واقترن وجوده به^(٣).

(١) **Theodor Herzl** تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤): صحفي يهودي نمساوي، مؤسس الصهيونية السياسية، رأى أن الحل الأمثل للمشكلة اليهودية التي كان يتعرض أصحابها في أوروبا للكراهية هو في إقامة دولة لهم في أي مكان وليكن في فلسطين، من أهم مؤلفاته كتاب «الدولة اليهودية» الذي اعتبر فيه أن انتقال اليهود من دولة إلى دولة لن يحل مشكلتهم، وطالب باعطاء اليهودي قطعة أرض مستقلة. (انظر: ديزموند ستورت، تيودور هرتزل مؤسس الصهيونية، ترجمة فوزي وفاء/ إبراهيم منصور، المؤسسة العربية للنشر والدراسات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩).

(2) Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885 in, Op; cit; P 198-200.

(3) عرفان عبد الحميد فتاح، مرجع سابق، ص ١٨٩.

كانت أبرز المواقف اليهودية الإصلاحية البارزة والواضحة في رفض ومعارضة الصهيونية تلك التي تحددت في مؤتمر اليهودية الإصلاحية الذي انعقد في مدينة مونتريال الكندية عام ١٨٩٧م إذ صدر عنه قرار صريح جاء فيه «نحن - أي اليهود الإصلاحيون - نرفض على الإطلاق كل محاولة لإقامة دولة يهودية لأن هذه المحاولات تبين الخطأ في فهم رسالة إسرائيل التي امتدت من نطاقها السياسي والقومي الضيق إلى نشر الدين العالمي الذي أعلنه أنبياء اليهود بين أفراد الجنس البشرى عامة، وهذه المحاولات الصهيونية لا تفيد إن لم تضر إخواننا اليهود الذين يواجهون الاضطهاد في مواطن الشتات»^(١).

كما تبدى موقف اليهودية الإصلاحية المعارض للصهيونية في عدة مواقف وكان أبرزها رفض اليهودية الإصلاحية لما يُسمى بـ «تصريح بلفور»^(٢) وكل المحاولات السياسية التي تنطلق من فكرة الشعب اليهودي، لذلك لم يكن غريباً أن يكون وضع اليهود الإصلاحيين في إسرائيل في الفترة التي أعقبت قيامها مباشرة ضعيفاً سواء من حيث الكم والعدد أو من حيث الكيف والتأثير، كما أن

(١) محمد خلفية حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق، ص ٦٤.
(٢) **تصريح بلفور Balfour Declaration**: هو المسمى الذي يطلق على الرسالة التي توجه بها وزير الخارجية البريطاني آرثر جيمس بلفور في الثاني من أكتوبر عام ١٩١٧ إلى اللورد روتشيلد قبل شهر واحد من احتلال بريطانيا لفلسطين، مشيراً فيها إلى التأييد الكامل الذي أبدته الحكومة البريطانية لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، (عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد السادس - الجزء الثالث - الباب الثالث، ص ١٧).

الحكومة الإسرائيلية عاملتهم بازدراء شديد لدرجة أنها خصصت لهم ساحة منفصلة بالقرب من باحة ما يُسمى في المعتقد الدينى اليهودي بـ«حائط المبكى» للصلاة فيها بعيداً عن بقية الطوائف اليهودية^(١).

في ضوء ما سبق، فإن عدااء اليهودية الإصلاحية مثل عقبة كؤود في طريق انتشار الصهيونية بين جموع اليهود لا سيما في أوروبا والولايات المتحدة، إلا أن الصهيونية نظراً لكونها جزءاً لا يتجزأ من المصالح الغربية الإمبريالية لا سيما الأمريكية فإنها لاقت دعماً من هذه القوى الكبرى التى من جانبها حاربت اليهودية الإصلاحية وساعدت على عدم انتشارها نظراً لأنها عادت الصهيونية ولم تؤمن بها^(٢)، وظل الصراع محتدماً بين الحركتين الإصلاحية والصهيونية في الأوساط اليهودية لفترة من الزمن، متأثراً بعدة عوامل لعل من أهمها التحالفات مع القوى العالمية السياسية الكبرى وبالضغوط التى تعرضت لها الجماعات اليهودية في أوروبا الشرقية تحديداً إما للانضمام للصهيونية أو لإجبارها على الهجرة إلى فلسطين والاستيطان بها^(٣).

كان ملحوظاً أن اليهودية الإصلاحية شهدت صراعاً طويلاً ومريراً مع الصهيونية في الولايات المتحدة، ففيما بين أعوام ١٨٣٠م حتى

(١) عبد الوهاب المسيري(د)، من هو اليهودي؟، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠١م. ص ٤٥.

(2) Berkowitz, H. (1899). Why I am not a Zionist. Central Conference of American Rabbis Yearbook, 9, pp167-173.

(3) Ibid.p 168.

١٨٧٠م شهدت عدة هجرات من يهود أوروبا إلى الولايات المتحدة بدأت بهجرات يهود ألمانيا الذين نقلوا اليهودية الإصلاحية إلى الولايات المتحدة وتبعتها هجرات يهود أوروبا الشرقية، وانطلقت نقطة العداء بين الصهيونية واليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة من أن الصهيونية قدّمت نفسها على أنها حركة قومية عنصرية في حين أن عموم اليهود لا سيما الإصلاحيين كانوا على إيمان بضرورة الاندماج في المجتمعات التي يعيشون بها، وأنه لا حاجة لمشروع الصهيونية القاضى بالهجرة لفلسطين لأنهم يعيشون حياة سياسية واجتماعية طيبة جدا بالولايات المتحدة^(١).

كما أن الصهيونية بدت من وجهة نظر قادة اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة، حركة يهودية تقدم تنازلات دينية وسياسية واجتماعية من أجل تحقيق مشروع سياسي سيصدر حول وضع اليهود في العالم كله لا سيما في الغرب، فقد رفض الإصلاحيون تمامًا أن يكون حل المشكلة اليهودية في الغرب هو عن طريق إقامة دولة قومية يهودية لا سيما وأن الصهيونية تعتبر أن اليهود أمة أو عرق وهو ما يتعارض مع مفاهيم اليهودية الإصلاحية^(٢).

(1) Donald Fishman; Reform Judaism and the Anti-Zionist Persuasive Campaign, 1897-1915; Conununication Quarterly, Vol. 46, No 4, Fall 1998, Pages 375-395.

(2) Ibid.

(ب) التأثير الصهيوني في الفكر الإصلاحى ونتائجه:

بدأت مع مرور الوقت تضعف مقاومة اليهودية الإصلاحية للتوحش الصهيوني الإمبريالى القومى لا سيما خارج إسرائيل وتحديداً في الولايات المتحدة إذ لم تستطع اليهودية الإصلاحية المقاومة والصمود في وجه الدعاية الصهيونية وإمكاناتها السياسية والمادية فتخلت اليهودية الإصلاحية بالتدريج عن رؤيتها الليبرالية وأخذت في تعديل رؤيتها بشكل يتواءم مع الرؤية الصهيونية حتى وصلت لمرحلة الاعتراف بها^(١).

حاول الإصلاحيون تبرير هذا التحول فيما يتعلق بموقفهم من الصهيونية بالعودة إلى التراث اليهودى، فبينوا أن الأنبياء كانوا يؤيدون الاتجاه القومى الدينى دون أن يتخلوا عن الدفاع عن الأخلاقيات الإنسانية العالمية، ودون أن يجدوا أي تناقض بين الموقفين أي أن الإصلاحيين تقبلوا الموقفين الانعزالي والعالمي دون تساؤل وهم في هذا يقتربون من الصهيونية الثقافية الروحية، ومن صهيونية الجماعات اليهودية «أي الصهيونية التوطنية» في استعمالها مقياسين مختلفين: أحدهما يجعل اليهودية قومية بالنسبة للمستوطنين الصهاينة والإسرائيليين، والآخر يجعلها ديناً وتراثاً روحياً بالنسبة للمنفين الذين لا يريدون مغادرة المنفى بسبب سعادتهم البالغة به^(٢).

(1) Ibid.

(٢) ميخايل ماير: "رפורמה" מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית،

ע"ע. עמ' ١٩٠-١٩١.

استغلت الصهيونية بعض الثغرات في موقف الإصلاحيين من الصهيونية، ومنها اعتماد الإصلاحيين لمبدأ الحياد أو ترك مسألة الاقتناع بالصهيونية في الأوساط اليهودية للحرية الشخصية إذ وجدت الحركة الصهيونية في ذلك مكسبًا كبيرًا لها تمكنت من استغلاله خلال الأعوام ما بين ١٩٣٧-١٩٤٢ م لإقناع قادة اليهود الإصلاحيين بمبادئ الصهيونية وذلك بالتوازي مع نشاطها الاستعماري المحموم في فلسطين وتقديم كل العون للمستوطنين اليهود فقد أقنعت الصهيونية بعض قادة الإصلاحيين بأن الإيمان بالصهيونية ومبادئها يعد ضمن إطار الحرية الشخصية التي يجب تركها لعموم اليهود^(١).

كما أن ظهور ما يُسمى بـ«الاتجاه المحافظ في اليهودية الإصلاحية» فيما بين الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين لا سيما في الولايات المتحدة ساعد على «كبح جماح» تسارع الأفكار الإصلاحية في اليهودية الإصلاحية ما أدى إلى تنامي التأثير الصهيوني في أوساط اليهود الإصلاحيين في الولايات المتحدة بشكل مكثف من التأثير على الأفكار الإصلاحية والانتصار في النهاية لصالح الأفكار القومية الصهيونية^(٢).

تغيرت أيديولوجيا الحركة الإصلاحية فيما يتعلق بموقفها من الصهيونية بشكل ملحوظ ورسمي بعد أحداث النازي خلال الثلاثينيات من القرن التاسع

(١) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) ميخايل ماير: "رפורמה" מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית،

ע"ל. עמ' ١٨٩-١٩٠.

عشر، وهو ما ظهر بشكل جلي في وثيقة مؤتمر كولومبس الإصلاحى الذي انعقد عام ١٩٣٧ م؛ إذ أدت أحداث النازي إلى وضوح واستجلاء مهمة «أرض إسرائيل» وخاصة فيما يتعلق بأهميتها لليهود المضطهدين والمهجرين^(١).

بمقارنة بين وثيقة مؤتمر بتسبرج الإصلاحى اليهودي عام ١٨٨٥ وبرنامج مؤتمر كولومبس الإصلاحى اليهودي عام ١٩٣٧ يتضح جدا التحول الإصلاحى في الموقف من الصهيونية، وذلك التساهل الإصلاحى فيما يتعلق بالاعتراف بالمواقف والرؤى القومية لليهودية، ففي وثيقة مؤتمر بتسبرج، جاء ما نصه: «نعد كل دين محاولة لفهم اللانهاى، وكل مصدر وكل كتاب كشف مقدس في مجموعة دينية ما، وهو شهادة على تجسيد الله بوعى الإنسان، إننا نرى في اليهودية تعبيراً عن فهم فكرة الألوهية بشكلها الأسمى، لا نعد أنفسنا شعباً حتى الآن بل طائفة دينية وبناء على ذلك لا نتطلع كثيراً للعودة إلى أرض إسرائيل ولا حتى لتقديم الأضحيات برعاية أبناء أهرون هاكوهين^(٢)».

يتضح من هذا النص الاعتراف الضمنى من اليهودية الإصلاحية باتباع الرسالات الدينية الأخرى التى تسعى جميعها لتجسيد حقيقة الإله، وفي نفس الوقت اعتبار اليهودية دين فقط وليست قومية، ونفى أية تجسيدات لرؤى قومية في

(١) تسفى أدار، التعليم اليهودي في إسرائيل والولايات المتحدة، ترجمة/ فؤاد سليم أبو رزيق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، عمان، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(2) Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885 in. Op;citP 198-200.

اليهودية، وأنه إذا كانت اليهودية ديانة شاملة وعالمية بلورت مفهوم الإله فإنه من غير المنطقي أن يكون لها أية تطلعات وطنية أو قومية ذات أبعاد عنصرية أو تفضيلية عن بقية البشر، بل الأكثر من ذلك أنها اليهودية الإصلاحية دعت للتخلي صراحة عن بعض الشعائر الدينية اليهودية ذات البعد القومى الواضح ومن أهمها تقديم القرابين على مذبح الهيكل.

أما برنامج مؤتمر كولومبس عام ١٩٣٧م فقد استهلت وثيقته بـ «اليهودية هي تجربة الشعب اليهودي التاريخية والدينية، ولو أنها نمت وظهرت من داخل الحياة اليهودية إلا أن رسالتها عامة ذلك أنها تتطلع لوحدة الإنسانية وكمالها، وترى أن واجب اليهودية هو بناء وطن يهودي ليس لجعله ملجأ المضطهدين فقط بل لجعله مركزاً روحياً»^(١).

يتضح من هذا النص ظهور مصطلح «الشعب اليهودي» مقترناً بمصطلح الديانة اليهودية بل والتأكيد على كينونته وكذلك الإشارة إلى دوره في المسيرة التاريخية والدينية للديانة اليهودية، كما لو كان الشعب اليهودي هو المحرك الأساسى لها وليست أية عوامل أو ظواهر أخرى، بل تجاوز ذلك إلى الدعوة بإقامة وطن روحى لليهود «المضطهدين»، وهو نفس المصطلح «أي المضطهدين» الذي روجت له الصهيونية في

(١) انظر: نص مقتضب من الوثيقة على موقع الفيدرالية لليهودية الإصلاحية والتقدمية بإسرائيل (ارتسينو)

صفوف يهود شرق أوروبا عقب أحداث النازي لحضهم على الهجرة إلى فلسطين تحت ذريعة الهروب من الاضطهاد الأوروبي^(١).

يأخذنا هذا النص كذلك إلى استغلال الصهيونية الروحية بزعامة أحاد هاعام الذي دعا إلى الاعتماد على الدين والثقافة اليهودية الروحية لتحقيق فكرة الشعب اليهودي من أجل التأثير على الفكر اليهودي الإصلاحى وجعله يميل إلى الأفكار الصهيونية وذلك من خلال إقناع الإصلاحيين بأن الدين كان أهم وسيلة للحفاظ على الشعب اليهودي وقيمته الروحية والدينية، ومن ثم فإن بناء وطن قومى لهذا الشعب من شأنه المحافظة على الدين كذلك^(٢)، وهو ما نجد صدى له في مناهج التعليم اليهودي الإصلاحى في الولايات المتحدة، فعلى سبيل المثال منهج مادة «اللاهوت» يركز على تجسيد فكرة «الشعب اليهودى» وتطورها التاريخى ويحتوي المنهج على تدريس تاريخ شعب إسرائيل في الماضى والبحث في وضعه في الحاضر^(٣).

حققت الصهيونية أقوى انتصاراتها على اليهودية الإصلاحية حينما تمكن اثنان من أعضاء اللجنة التنفيذية للمنظمة الصهيونية الأمريكية من السيطرة على أهم

(١) تسفى ادار، مرجع سابق، ص ٣٩٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٩٦.

(٣) نفس المرجع، ص ٤٠٩.

تنظيمين للحركة الإصلاحية، وهما «Edward Israel إدوارد إسرائيل^(١)» الذي فاز بمنصب الأمين التنفيذي لاتحاد الطوائف العبرية الأمريكية التابع لليهودية الإصلاحية، إضافة إلى مركزه عضوًا في اللجنة التنفيذية للمنظمة الصهيونية الأمريكية، والحاخام «James Heller جيمس هيلر^(٢)» الذي انتخب رئيسًا وأمينًا للاتحاد المركزي للحاخاميين الأمريكيين التابع لليهودية الإصلاحية كذلك، وقد ساعدا على دعم التطلعات الصهيونية في معازل الإصلاحيين بل حاربا اللاصهيونية بعنف شديد في أوساط الإصلاحيين، وعملا على تبنى أفكار صهيونية وبثها داخل معسكرات اليهودية الإصلاحية مثل فكرة الأرض المقدسة وما ترتب عليه من تقديم دعم للمستوطنين اليهود في فلسطين لا سيما بعد مؤتمر كولومبوس لليهودية الإصلاحية عام ١٩٣٧ م^(٣).

(١) Edward Israel إدوارد إسرائيل: حاخام وقاض وناشط صهيوني، ولد في ولاية أوهايو الأمريكية عام ١٨٩٦ ودرس الأدب العبري في جامعة هارفارد وحصل منها عام ١٩١٧ م على البكالوريا، ثم التحق بما يعرف باتحاد الكليات العبرية بالولايات المتحدة والتي تم تعيينه فيها مدرسا وحاخاما، كما أنه كان عضوا فيما يعرف بالكونجرس اليهودي العالمي والمنظمة الصهيونية الأمريكية. (انظر: موقع الأرشيف اليهودي الأمريكي على الإنترنت:

<http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0119/ms0119.html>).

(٢) James Heller جيمس هيلر: حاخام صهيوني أمريكي ولد عام ١٨٩٢ بالولايات المتحدة، وكان من أكثر المؤيدين للصهيونية، وكان المسؤول عن الأنشطة الثقافية بالمؤسسات الصهيونية بالولايات المتحدة. (انظر: موقع المكتبة اليهودية المتنوعة بالعبرية على الإنترنت

[www.jewishvirtuallibrary.org/James G. Heller](http://www.jewishvirtuallibrary.org/James_G._Heller)).

(3) Berkowitz, H; op; cit. p 170.

على إثر اعتراف اليهودية الإصلاحية بالصهيونية أصبح لليهودية الإصلاحية وأتباعها منذ العام ١٩٥٨م تواجدا ملحوظا في مدن إسرائيل المختلفة لا سيما في القدس المحتلة، وخلال سنوات السبعينيات من القرن الماضي أصبح في إسرائيل حوالي ١٢ طائفة تنتمي كلها إلى اليهودية الإصلاحية وهي طوائف تنضوي جميعها تحت لواء منظمة تُسمى بـ«حركة اليهودية التقدمية في إسرائيل»^(١).

تمثل التحول الأكبر والملحوظ في موقف اليهودية الإصلاحية من الصهيونية في المؤتمر السنوي الذي عقدته اليهودية الإصلاحية عام ١٩٥٩م في الولايات المتحدة^(٢) إذ ثار نزاع بين قادة اليهودية الإصلاحية حول ما إذا كانت تنضم للصهيونية أم لا وذلك بعد أن تم إغراء عدد من قادة اليهودية الإصلاحية بالمال للاعتراف بالصهيونية وهو ما انتهى باعتراف اليهودية الإصلاحية بالصهيونية^(٣).

(١) ميخال ماير: "رפורמה" מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، ע"ל. עמ' ١٩٠-١٩١.

(٢) حضر هذا المؤتمر عدد كبير من قادة وحاخامات اليهودية الإصلاحية، وأهم ما تمخض عنه إنشاء مشروع مشترك بين الجهاز المركزي لمؤتمر الحاخامات الإصلاحيين والاتحاد من أجل إصلاح اليهودية والذي تحول إلى مؤسسة يهودية إصلاحية عام ٢٠٠٥. (انظر: هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٤١٩).

(٣) عابدين عويس يونس، مفهوم الأصولية في الفكر الديني بين اليهودية والإسلام، رسالة دكتوراة «غير منشورة»، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٢٨٤.

على إثر ذلك تزايد النفوذ الصهيوني داخل معسكر اليهودية الإصلاحية إلى درجة أن الاتحاد العالمي لليهودية التقدمية «أي الإصلاحية» عقد مؤتمره السنوي الخامس عشر في مدينة القدس المحتلة للمرة الأولى عام ١٩٦٨م وذلك عقب عدوان ١٩٦٧م ما أدى إلى تزايد الحماس القومي الذي اكتسح يهود العالم نتيجة للانتصار الإسرائيلي الكاسح على العرب، وعلى إثر ذلك تزايدت أيضاً العناصر القومية في الشعائر الإصلاحية «حيث تُتلى الآن بعض الصلوات بالعبرية» كما أن الإصلاحيين ينفخون في البوق **תופא** «شوفار» في المعبد في عيد رأس السنة العبرية مثل اليهود الأرثوذكس وأدخلوا بعض العناصر التراثية التقليدية على الصلوات الأخرى^(١).

كما بدأت اليهودية الإصلاحية تتجه نحو محاولة الالتزام ببعض الشعائر اليهودية بقدر الإمكان، فقد أعيد تعريف اليهودي بحيث يصبح «من وُلد لأب يهودي أو أم يهودية» بعد أن كانت لا تلتزم بذلك إيماناً منها بحرية المعتقد بعيداً عن النسب، وأُبيح الزواج المُختلط شرط أن يكون الأبناء يهوداً^(٢)، وقد أُدخلت كل هذه التعديلات بسبب الرغبة في البقاء «أي التزاماً بلاهوت البقاء»، كما صدر في عام ١٩٧٤ كتاب

(١) أسعد رزق، المجلس الأمريكي اليهودي، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧٠.

ص ٢٩.

(٢) نفس المرجع.

إصلاحي جديد للصلوات يُسمَّى «بوابات الصلاة» وهو كتاب تبدَّى فيه الاتجاهات الصهيونية السابقة فكان من أهم مضامينه الدعوة إلى إعادة إعمار فلسطين وتهجير اليهود إليها، وقد صدر ليحل محل الكتاب الذي صدر في عام ١٩٤١م الذي كان قد خلا من أية إشارات عنصرية أو قومية ولم تستعمل فيه اللغة العبرية، كما كان معاديًا تمامًا للصهيونية لاسيما السياسية^(١).

بدأت اليهودية الإصلاحية من بداية منتصف السبعينيات من القرن العشرين تساهم بشكل واضح في الحركة الصهيونية إذ أصبحت ممثلةً فيها من خلال «جمعية الصهاينة الإصلاحيين في أمريكا «أراز»»، كما انضم الاتحاد العالمي لليهودية التقدمية إلى المنظمة الصهيونية العالمية عام ١٩٧٦م، وانضمت: הפידרציה הציונית העולמית של היהודות הרפורמית והמתקדמת «الفيدرالية الصهيونية العالمية لليهودية الإصلاحية التقدمية «ارتسينو»» باعتبارها حزبًا صهيونيًا إلى المنظمة فأصبح لليهودية الإصلاحية كيبوتسات «شكل من أشكال الاستيطان اليهودي الجماعي الاشتراكي في الأراضي الفلسطينية المحتلة» ومؤسسات تربوية في إسرائيل وتنظيمات لجمع الأموال لها^(٢).

(١) عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي؟، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) ل"ע, בנימין לאו: עמ' ٢٣.

كما شهد العام ١٩٧٦ م انعقاد آخر المؤتمرات الإصلاحية^(١) التي أعادت صياغة العقيدة اليهودية وذلك في سان فرانسيسكو، وكان ملحوظًا في قرارته أنها تحثُ على استمرار الاتجاه نحو تعميق البُعد القومي «الصهيووني»؛ فالحقيقة الأساسية في حياة اليهود حسب قرارات المؤتمر هي الإبادة النازية، الأمر الذي يدل على الاتجاه نحو تقبُّل لاهوت موت الإله أي قبول البعد القومي الذي نادته به الصهيونية^(٢).

وشهد العام ١٩٨٨ إصدار الفيدرالية الصهيونية العالمية لليهودية الإصلاحية التقدمية «ارتسينو»، بيأناً يحدد موقفها من الصهيونية، فأكدت أهمية إسرائيل بالنسبة ليهود العالم، ولكنها أكدت أيضًا التعددية في حياة اليهود وهي تعددية لا تستبعد العلمانية، ولذا فهي تؤيد كلاً من ما يُعرف بالدياسبورا «الشتات اليهودي» والهجرة الاستيطانية، وطالب البيان حكومة إسرائيل بأن تبتعد عن القمع الديني والعنف

(١) انعقد هذا المؤتمر بمناسبة الذكرى المئوية لاتحاد التجمعات العبرية الأمريكية ومعهد العبرية وكلية الاتحاد اليهودي للدين، وكانت من أهم مبادئه التأكيد على خصوصية الشعب اليهودي وأن التوراة هي العلاقة بين الشعب اليهودي والله. (انظر: <http://www.jewishvirtuallibrary.org>).

(2) Cohen, N.W. (1975). American Jews and the Zionist idea. New York: KTAV Publishing Company.p 6

السياسى، ودافع عن حقوق العرب ودعا إلى حل سلمي للصراع العربي الإسرائيلي مبني على الضمانات والتنازلات المتبادلة^(١).

كما تبدى اختراق الصهيونية للتيار اليهودي الإصلاحى فى عدة مظاهر لعل من أهمها ظهور منظمات يهودية إصلاحية تؤمن بالصهيونية وتدعو لها ومن أمثلتها منظمة الرابطة الدولية للصهاينة الإصلاحيين ARAZ وهى رابطة صهيونية أمريكية تأسست عام ١٩٤٨ وشملت فى قياداتها وأعضائها الإصلاحيين الذين عارضوا الصهيونية فى البداية ثم انضموا لمواقفها ومبادئها، ومع الوقت أصبحت هذه المنظمة من أهم المنظمات اليهودية الإصلاحية فى إسرائيل، بل أصبحت من جماعات الضغط اليهودية الأمريكية المهمة المناصرة لإسرائيل وتلعب دورًا كبيرًا فى حماية مصالحها لدى البيت الأبيض^(٢).

ويمكن القول إن الأسباب الكامنة وراء ذلك التصالح أو التوافق الذى حدث بين الصهيونية وبين اليهودية الإصلاحية ينحصر فى سببين أولهما: إن الصهيونية لم تطرح نمطًا دينيًا بديلاً لليهودى فى أنحاء العالم لكنها طرحت مشروعًا سياسيًا وحسب، وبالتالى لم تقدم نفسها بديلاً

(١) انظر موقع הפידרציה הציונית העולמית של היהודות הרפורמית והמתקדמת على الإنترنت:

www.irac.org/arzenu/

(٢) انظر موقع הפידרציה הציונית העולמית של היהודות הרפורמית והמתקדמת على الإنترنت:

www.irac.org/arzenu/

أو منافسا لليهودية الإصلاحية ما شجع الإصلاحيون على التصالح معها، وثانيهما: إن الصهيونية كذلك انطلقت من نقطة محاولتها إصلاح حياة اليهودي في المنفى وهي نفس النقطة التي انطلقت منها اليهودية الإصلاحية^(١).

(1) Solomon. B Freehof., Reform Judaism in America, The Jewish Quarterly Review, university of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue (Apr., 1955), pp. 350-362.

* من خلال هذا العرض السابق يمكن الخروج بعدد من الملاحظات

والنتائج وهي كالتالي:

- ارتباط كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بعلاقة عداة واضحة وصریحة مع اليهودية التقليدية الحاخامية «التلمودية» أو الأرثوذكسية نظرًا لانشقاقهما بالأساس عنها ومعارضتهما للكثير من الأفكار والرؤى التقليدية «التلمودية».

- انعكس أثر الثقافة الإسلامية بشكل قوي على طبيعة وشكل الصراع بين التلموديين والقرائين، وهو ما ظهر بشكل واضح في استعمال حاخامات القرائين لمفاهيم ومصطلحات إسلامية في صراعهم مع التلموديين، وهو التأثير الذي كان بمثابة «مُحفز» لحالة الصراع هذه نظرًا لأن التلموديين رأوا في الإسلام أكبر خطر على اليهودية منذ عصر ظهور المسيح.

- إن العداة بين اليهودية التقليدية «التلمودية» واليهودية القرائية سيطرت عليه نزعة الجدل الديني بسبب تأثر القرائية الشديد بالإسلام لا سيما بالفكر المعتزلي الإسلامي الذي عُرف عنه الاعتماد على علم الكلام للجدل الديني، أما العداة بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثوذكسية فقد أخذ شكلاً قومياً بسبب تركيزه على قضايا الهوية والتحرر المتعلقة بأعضاء الجماعات اليهودية في أوروبا.

- إن البيئة الثقافية والدينية التي نشأت بها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، لعبت دورًا كبيرًا في تحديد شكل الصراع بينهما وبين اليهودية

التقليدية «الأرثوذكسية»؛ فاليهودية القرائية تأثرت بالجدل بين الفرق الإسلامية في العصر الوسيط، وتبدى ذلك في استعمالها لألفاظ ومصطلحات هذه الفرق الإسلامية في صراعها مع التلموديين، أما اليهودية الإصلاحية فقد تأثرت بالصراع بين حركات التحرر والحدأة والحركات الدينية التي كانت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فتركز صراعها مع اليهودية الأرثوذكسية حول قضايا التحرر والتقدمة.

- بروز إشكالية «ندرة المراجع القرائية الأصلية» التي تعكس حالة الصراع بين القرائين والتلموديين لا سيما في فترة العصر الوسيط التي شهدت أوج هذا الصراع، وهو ما يؤشر إلى أن عملية البحث العلمى حول فرقة اليهودية «القرائية» لاتزال بحاجة إلى الكثير من الجهد لاستكشاف المزيد من المراجع القرائية وفهم طبيعة هذه الفرقة وفكرها الدينى أكثر لا سيما بسبب أهميتها من بين الفرق الدينية اليهودية الاحتجاجية الإصلاحية.

- نجاح الصهيونية في اختراق المواقف المعادية لها من قبل اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، وذلك باستعمال عدة أساليب من أهمها الأساليب السياسية والأمنية ما يؤشر إلى أن الحركات الإصلاحية أو الاحتجاجية في اليهودية دائما ما يبيء مصيرها بالفشل نتيجة محاربتها من قبل حركات قومية أو متشددة في اليهودية.

- إن مظاهر العداة بين اليهودية الإصلاحية والحركة الصهيونية كانت أكثر وضوحًا - على الأقل في البداية من مظاهر العداة بين اليهودية القرائية والحركة الصهيونية نظرًا لاصطدام واختلاف الفكر الإصلاحي والفكر الصهيوني حول أفكار مهمة تتعلق بالقومية والهوية اليهودية وتحرر اليهود وخلاصهم وهو ما لم يحدث بين اليهودية القرائية والصهيونية.

- إن كل النظريات التي طورتها الفرق والحركات اليهودية لمجابهة العصر الحديث والمدنية هي في حقيقة الأمر نظريات «دفاعية» في مضمونها، حتى هذه النظريات التي وضعها أكثر اليهود اتجاهًا للإصلاح وميلاً للتخلي عن كل ما يعوق تطور الحياة اليهودية حتى وإن كان التراث اليهودي نفسه، وكانت الحركات اليهودية التي ظهرت خلال هذه الفترة وعلى رأسها اليهودية الإصلاحية هي نتاج محاولات المفكرين اليهود التوفيق بين النصرانية واليهودية بغرض إنهاء عصور من الاضطهاد النصراني لليهود في أوروبا خلال العصر الوسيط من جانب ومحاولة استيعاب متطلبات الحداثة والتقدمية التي سادت العصر الحديث من جانب آخر.

- إن هناك حلقات «وصل تاريخية» ربطت بين كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية كان من أبرزها ما سميت بـ«الأرثوذكسية الجديدة» والتي ظهرت في العصر الوسيط بالأندلس محاولة إصلاح اليهودية نتيجة تأثرها بالثقافة الإسلامية المزدهرة آنذاك لتعود وتظهر مرة أخرى في ألمانيا بالعصر الحديث محاولة استجابة لمتطلبات العصر ومجاراته، وهو

ما يقود إلى القول بوجود «صفة التاريخية» في الحركات الدينية الاحتجاجية أو الإصلاحية اليهودية، وهى تلك الصفة التى تؤشر إلى مدى جمود اليهودية التقليدية على مدار تاريخها وظهور حركات تنشق عنها ومحاولة تعديلها أو إصلاحها على فترات تاريخية متتالية.

- إن البيئة الثقافية والسياسية في الولايات المتحدة مثلت فرصة تلاقى قوية بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية لا سيما بعد حرب اليهودية التقليدية الأرثوذكسية هناك ما يعد بمثابة حلقة وصل أخرى من حلقات التواصل بين الحركتين الاحتجاجيتين الأكبر في الديانة اليهودية.

الفصل الرابع

العقائد والتشريعات والطقوس الدينية
بين اليهودية القرآنية واليهودية الإصلاحية

اتسمت الديانة اليهودية بسمة ميزتها عن غيرها من الديانات التوحيدية اللاحقة لها (النصرانية والإسلام)، وهي سمة «الخصوصية» على المستويين التشريعي والعقائدي، بمعنى كون اليهودية ديانة خاصة لجماعة من البشر لا تهتم إلا بشؤون هذه الجماعة ولا تعطي اعتباراً للأغيار ^(١) إلا في ضوء علاقتهم باليهود كجماعة خاصة، ومن منطلق أو منظور معاد لليهود بصفة عامة ^(٢).

تبدت أهم وأبرز مظاهر هذه «الخصوصية» على المستويين العقائدي والتشريعي في اليهودية، في الاعتقاد في إله خاص لبني إسرائيل دون البشر عامة باعتبارها إلهاً قومياً يخص اليهود فقط، وهو ما نتج عنه على المستوى التشريعي تطوير وسن مجموعة من التشريعات والطقوس التي تنظم علاقة اليهودي بغير اليهودي على أساس من الخصوصية وعلى كل مستويات الاتصال بين اليهودي وغير اليهودي، وهو ما وضح من خلال التشريعات والطقوس المتعلقة بالزواج والطهارة والتجارة، والتي بُنيت على أساس من التمييز والأفضلية لصالح اليهودي عن غيره ^(٣).

(١) الأغيار **אגיארים**: كلمة عبرية تعني غير اليهودي وأصل اشتقاق الكلمة غير معروف، ويرى البعض أنها جاءت من أصول لغوية غير سامية قديمة جداً، واستعملها أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الوسيط بمعنى الهوام والحشرات التي تزحف في جموع كبيرة. (انظر: رشاد الشامي: الشخصية اليهودية والإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، ص ٣٥).

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٠٠-٢٠١.

في ضوء ما سبق، فإن أكثر ما جمع بين كل من اليهودية القرآنية واليهودية الإصلاحية على مستوى الرؤى والأفكار، هو معارضتهما الواضحة والصريحة لليهودية الحاخامية - التقليدية التي طورت عقائد وشرائع اتسمت بـ«الخصوصية» والجمود بل والعنصرية لصالح اليهودي عن غيره، وحاولتا ابتكار وتطوير أفكار ورؤى مخالفة وسن شرائع وطقوسًا مغايرة، تتيح لليهودي الخروج إلى العالم الإنساني والتواصل دينيا وثقافيا وفكريا مع غيره من البشر^(١).

كان أول ما نادى به كل من اليهودية القرآنية واليهودية الإصلاحية هو اعتماد مبدأ حرية دراسة (المقرّأ) العهد القديم، فمن جانبها اعتمدت اليهودية القرآنية بعض الأسس الإسلامية في دراسة القرآن الكريم مثل الاستنباط العقلي، لدراسة (المقرّأ) العهد القديم^(٢)، وتبدّى ذلك -مثلا- في تفسير 'פת בן עלי הלוי' (يافت بن علي اللاوي^(٣)) الذي ترجم (المقرّأ) العهد القديم إلى العربية، أما

(١) انظر: محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٣، وانظر أيضا: ח.ה. (בן -ששון)، פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים، הוצאת ספרים עם עובד، תל אביב، ١٩٦٩، עמ' ٢٧٦.

(٢) محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٣) يافت بن علي اللاوي 'פת בן עלי הלוי: حاخام وعالم يهودي قرائي عاش في القرن العاشر الميلادي، المُسمى في الأدبيات اليهودية بـתור הזהב العصر الذهبي لليهود، هاجم اليهودية الحاخامية (الربانيين) هجومًا شديدًا، وانتقدهم في مرات عديدة وكتب ردودًا على سعديا الفيومي أحد أهم حاخامي اليهودية الربانية، له عدة كتابات أهمها ترجمة العهد القديم للعربية. (انظر: אליעזר

«موشيه مندلسون» مؤسس الحركة اليهودية الإصلاحية، فقد قام من جانبه بترجمة أسفار التوراة الخمسة للألمانية كي تكون في متناول عموم اليهود ويمكنهم قراءتها ودراستها بحرية وفهمها بعيداً عن احتكار الفهم الحاخامي التقليدي لها^(١). ويمكن استعراض أبرز وأهم الرؤى والأفكار والتشريعات والطقوس الدينية التي اعتمدها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، على النحو التالي:

* أولاً - العقائد والأفكار الدينية بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية:

تقوم اليهودية على ثلاثة معتقدات أو أفكار دينية أساسية وهي «العهد والاختيار والخلاص»، وهذه الأفكار والمعتقدات ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً ودينياً وثيقاً، هذا بالإضافة لعدد من المعتقدات والأفكار الدينية الأخرى ومن أبرزها فكرة الألوهية وأرض الميعاد والنبوة... إلخ^(٢)؛ لذلك فإن

شלו سبرغ، "פירוש יפת בן עלי הקראי לספריונה בתרגום עברי מימי הביניים"، קבץ על יד، יח (סדרה חדשה)، תל-אביב תשס"ה، 81-121).

(١) انظر: موقع مجلة JSIJ على شبكة الإنترنت، وهي مجلة متخصصة في العلوم اليهودية تصدر عن جامعة بار إيلان الإسرائيلية. <http://www.biu.ac.il/js/JSIJ/heb/index.htm>

(٢) انظر: محمد خليفة حسن، التفكير التاريخي والحضاري عند الشعوب العربية (السامية) القديمة، دون ناشر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٨٩ - ٢٢٠.

معظم تعديلات كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية كانت إما حول هذه العقائد والأفكار أو مرتبطة بها.

(١) العقائد والأفكار الدينية في اليهودية القرائية:

بالنسبة لليهودية القرائية فإن أبرز ما اعتمده من عقائد وأفكار ورؤى دينية مخالفة لليهودية التقليدية - الحاخامية (التلمودية)، هو قبول العهد القديم «المقرا» وأنبياء ورسل اليهود كمصدر وحيد للعقيدة والتشريع، ورفض أية مصادر أخرى لا سيما التلمود واعتبارها أمورا مبتدعة وغير ملزمة (Human Fabrication) ابتداعات بشرية^(١)، وأرجع حاخامات القرائية ذلك إلى عدة أسباب من أهمها أن التوراة التي نزلت على موسى وتوارثتها الأجيال من بعده وأنبياء اليهود العظام، هي توراة تامة ولا تحتاج لتتمة من مرويات أو تفسيرات شفوية حاخامية عبر عصور مختلفة^(٢).

وعن طريقة التفكير التي اعتمدها اليهودية القرائية فيما يتعلق بالتعامل مع النصوص الدينية المقدسة وطريقة تفسيرها واستنباط الأفكار الدينية منها، فقد بدا «تضارب» واضح بين المتخصصين حول هذا الأمر، فمنهم من أكد اعتماد حاخامات اليهودية القرائية على ما يُعرف بـ«القياس المنطقي» أو «الاستنتاج» وهي الطريقة العقلانية التي يمكن من خلالها حسم أية قضية عقائدية دينية^(٣)،

(١) لع"ע: ח.ח.ה (בן-ששון)، עמ' ٢٧٧.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ٥٤-٥٥.

(٣) محمد الهواري (د)، مرجع سابق، ص ٣٩.

كما رأى آخرون أن «الاجتهاد الشخصي» يعد من المبادئ الفكرية والعقائدية الأساسية عند القرائين، ففي الأدب القرائي المتأخر تم نسبة صيغة هذا الأساس إلى عنان بن داود الذي ينسب إليه تأسيس الفرقة^(١)؛ إذ أرجعوها لمقولته الشهيرة «ابحثوا عن تعلم التوراة دائما ولا تبحثوا عن رأي أحد»، وهذا الأساس يمنح أي أحد أحقية تفسير التوراة^(٢).

في مقابل ذلك، يشير باحثون آخرون إلى تمسك القرائين بظاهر النصوص ومعانيها، وتحريمهم التأويل ومن هنا تم تسميتهم بأهل النص أو الحرفيين (Scripturalists)^(٣)، ما يعني رفضهم لإعمال العقل أو التأويل الشخصي، والتزامهم بالنص بحرفه ومعانيه، وهو ما قد يرى فيه الباحث تشابها مع مذهب «الظاهريين» عند المسلمين، وهو مذهب فقهي إسلامي نشأ في بغداد على أيدي داود بن علي الظاهري^(٤) منتصف القرن الثالث الهجري أي القرن التاسع الميلادي وهي نفس فترة ظهور القرائية في بغداد كذلك، إضافة لظهور المذهب الظاهري الإسلامي في بغداد التي كانت أحد أهم معاقل نشأة القرائية اليهودية، ما يعني إمكانية وجود تأثير من هذا المذهب على اليهودية القرائية التي نشأت

(١) ناقشنا أمر نسبة فرقة القرائين إلى عنان بن داود في الفصل الأول من هذه الأطروحة.

(2) M. A Cohen; op; cit. p 120.

(٣) محمد خليفة حسن(د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٤) للمزيد حول المذهب الظاهري، يمكنك العودة ل: عبد الباقي السيد عبد الهادي، ابن حزم الظاهري وأثره في المجتمع الأندلسي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٩٨.

في نفس تاريخ ومكان المذهب الظاهري تقريبا، لا سيما وأن اليهودية القرائية من أكثر الفرق الدينية اليهودية تأثرا بالإسلام على كل المستويات وهو ما سنعرض له في جزء خاص من هذه الأطروحة.

في هذا الصدد نجد القرقساني يقول في الأنوار والمراقب «إن السبب الذي دعا المخالفين (يقصد القرائين) للقول بالرأي والقياس هو أنهم وجدوا أشياء مما تلزم الحاجة إليها ليعرف هل هي حرام أو حلال غير مكتوبة في التوراة (يقصد التوراة) وكذلك أيضا كميات وكيفيات غير مشروحة، وعلموا مع ذلك بأن البارئ عز وجل لا يجوز القول عليه بأنه ترك الناس متحيرين بل لا بد أن يكون قد جعل لهم ما يدلهم على مرادهم لذلك فقد سلموا بالقياس^(١)».

كما يدافع القرقساني عن الأخذ بالقياس لدى القرائين ويرد على نقد الفيومي لذلك، بقوله: «أما ما ذكره (يقصد الفيومي) من أن الذي حمل أصحابنا (يقصد القرائين) على القول بالقياس هو لئلا يلزمهم الأخذ بالمشنا ولا التلمود وأن ذلك استدفاع لما يلزمهم من الإقرار بالآثار فإنها دعوى ليس عليها برهان، والذي حمل أصحابنا على الأخذ بترك التلمود والمشنا والأخذ بجميع ما فيهما أمران أحدهما أنها ليست كتب تنزيل ولا أتت بها الأنبياء وإنما هي كتب موضوعة منسوبة إلى قوم والثاني لما فيها من الأقاويل الباطلة المستحيلة^(٢)».

(1) Al-Qirqisani; op; cit, p 78.

(2) Al-Qirqisani; op; cit, p. P 87.

ويمكن أن نستنبط من هذا النص للقرقساني أن القرائين كانوا يميلون إلى القياس في استنباط الأحكام الدينية وإلى استعمال ذلك الأسلوب من أجل رفع الغموض عن بعض أحكام التوراة وشرحها ومعرفة كمياتها.

أما موقف القرائين من العقائد الدينية تحديداً، فإنهم يميلون في مسائل القضاء والقدر إلى القول بالاختيار الإنساني وحرية الإرادة، وذلك خلافاً لما يعتقد التلموديون، كما أن عقائدهم يبدو فيها الخلط الواضح بين المفاهيم والعقائد اليهودية القديمة الخارجة على التراث التلمودي وبين بعض التعاليم الإسلامية التي أخذت مباشرة إما من المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة) أو من أفكار ورؤى بعض الفرق الإسلامية، وكان من أبرز أمثلة ذلك الهجوم القرائي على الاتجاه التشبيهي (الأثر بومورفي) السائد في اليهودية آنذاك وبخاصة في الآجادا^(١)، وفي الأدب الصوفي اليهودي حيث يوصف الإله بصفات إنسانية خالصة^(٢).

فتصوّر القرائين للإله، تم تطهيره تماماً من أية بقايا وثنية أو طبائع بشرية وفق المعتقدات الدينية اليهودية الحاخامية/ التلمودية، فالإله بالنسبة للقرائين هو خالق السماوات والأرض من العدم، وهو الخالق الذي لم يخلقه أحد، ولا شكل له ولا مثل له، إله واحد أرسل نبيه

(١) انظر الهامش رقم ٣٢٨.

(٢) محمد خليفة حسن (د)، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٣.

موسى وأوحى إليه التوراة التي تنقل الحق الكامل الذي لا يمكن تغييره أو تعديله من خلال أية نصوص أخرى، وخصوصاً من خلال العقيدة الشفوية (التلمود)^(١).

يعتقد القراؤون بشدة في أن الإله ليس بجسم ولا شبيه به، ولا يمكن أن يوصف كما يوصف البشر، لذلك فهم ينتقدون التلموديين بشدة في هذا الصدد، كما يعدون أن فكر التشبيه والتجسيم لا وجود له في التوراة وأن التلموديين أدخلوه في التلمود وتأثروا به، وأن الألفاظ التجسيدية في الأدب الرباني/ الحاخامي هي بمثابة كفر^(٢).

من أمثلة ذلك، ما جاء في كتاب المرشد الأمين^(٣) «من المحتم على كل إسرائيلي أن يعتقد أن الله واحد لا إله غيره خالق السماوات وما فيها والأرض وما عليها، والجبال وأوديتها، والبحار وما يأويها، خالق الخلق، جل جلاله

(١) "ע"ע, נתן שור, עמ' ١٥.

(٢) מיכאיל קורנילדי: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית", ע"ע, עמ' ٤٦.

(٣) كتاب المرشد الأمين: لا تتوافر أية معلومات عن هذا الكتاب سوى أنه من تأليف حاخامين من حاخامات القرائين الذين عاشوا في القرن التاسع الميلادي في فلسطين وهما الحاخام أبراهام يوسف طوف والحاخام دافيد زكي ليشع، يضاف إلى ذلك أن الكتاب غير مطبوع وهو مخطوط باللغة العربية، وبدون ناشر ودون تاريخ، ومع ذلك يشار إلى أنه يحتوي على عدد من النصوص اليهودية القرائية المهمة التي تعكس مدى التأثير الإسلامي في الفكر القرائي. (انظر محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، الهامش رقم ١، ص ٧٣).

عظم شأنه، لا أول له ولا آخر، ولا غالب له ولا قاهر، ولا فوق له فيخفضه ولا تحت له فيرفعه...^(١)، وهو نص يبدو فيه مدى الأثر الإسلامي الواضح في استعمال عبارات وألفاظ حول الإله في الإسلام من جانب مثل (جل جلاله، الله واحد لا إله غيره.. وغيرها)، والحرص على تنزيه صفات الإله من جانب آخر. كما يقول القرطباني في الأنوار والمراقب في باب «في الرد على من زعم أن الله جسم» «إن الوجه الذي يرد به على من زعم أن الله جسم وقال بالتشبيه وجوز عليه الرؤية هو المعقول دون غيره إذ كانت كتب النبوة مع ما فيها من نفي التشبيه في مواضع فإن فيها مواضع أخرى توهم بإثبات غير ذلك، وإذا كان هذان متناقضان وكل الكتاب (يقصد المقرأ) لا يجوز عليه التناقض، علمنا ضرورة أن أحد الأمرين حق وأن الآخر الذي يجب أن يكون له تأويل غير الظاهر، والذي يفصل بينهما ويعرفنا أيهما حق وأيهما غير ذلك هو العقل، إذ كان هو المعيار على جميع الأشياء وهو الحاكم كما قدمنا من قبل، غير أن ردنا على المشبه والمُجسم لا نقصد به الربانيين فقط إذ كان، بل نقصد سائر المُجسمة من بين أهل ملتنا، فمما يُرد على المُجسمة أن يقال لهم من أين زعمتم أن البارئ جل وعز جسم، فإن جوابهم أن لما لم نجد فعلا إلا جسما حيا وكان الله جل وعز فعلا حيا وجب أن يكون جسما، فيقال لهم قولوا إنه جسم طويل عريض عميق يحتمل التجزئة والتنصيف لأنكم لم تشاهدوا فعلا حيا إلا كذلك، وكذلك

(١) نقلا عن محمد جلاء إدريس، مرجع سابق، ص ٥٣-٤٥.

قولوا إنه مؤلف إن لم تشاهدوا فعلا حيًّا إلا كذلك فإن راموا الفرق نقصوا
علتهم (١)».

تتكون عقيدة القرائين من محاور أساسية وهي: ١ - (الاعتقاد في الألوهية
وتنزيه الإله وتحريم التشبيه والتجسيد)، وتشمل ثلاثة أركان أساسية، وهي:
(١) إن الله هو خالق العالم الطبيعي والروحي في الزمان والمكان. ب- إن الله
خالق غير مخلوق. ج- إن الله واحد بلا كيف وليس كمثل شيء (٢).

وكان تمسك القرائين بهذه العقائد التي تنزه الإله وتحرم تشبيهه
أو تجسيده أو تصويره من الأمور محل الخلاف مع التلموديين والنقد
المتبادل فيما بينهما، فقد انتقد القرقيساني أحد كبار علماء القرائين تشبيه
التلموديين للإله، وورد في كتابة الأنوار والمراقب «وقالوا - يقصد
التلموديين - في كل غداة في رأس الباري فيصلي الباري، تعالى عن ذلك
علوا كبيرا، وقد ذكر في التلمود أن الله يُصلي» (٣).

(٢) (الاعتقاد في النبوة ولا سيما موسى)، وتشمل ثلاثة أركان
أساسية، وهي:

أ- أن الله أرسل موسى ﷺ.

ب- أن الله أرسل التوراة من خلال موسى ﷺ.

(1) Al-Qirqisani; op; cit, p 165-166.

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(3) Al-Qirqisani; op; cit, p. P 114.

ج- أن الله أوحى بنفسه إلى الأنبياء الآخرين وإن كانوا أقل من

موسى عليه السلام في النبوة (١).

فيبدو واضحاً في نصوص قرائية مدى اعتزازهم بالنبوة في بني إسرائيل وأنهم من نسل هؤلاء الأنبياء وأن أعظمهم هو موسى كلیم الله، فقد ورد في كتاب «لبوس الملك» لمردخاي بن نيسان أحد علماء القرائين والمطبوع عام ١٧١٥م في السويد، ما نصه «إذا شئت أن تعرف القرائين من هم ومن أي الأمم هم، فاعلم أنهم من ذرية إبراهيم وإسحق ويعقوب وعلى الأخص من أسباط إسرائيل الاثني عشر التي هبطت مصر وعددها سبعون نفساً، كانوا هناك في الخلاء إلى أن أنقذهم الله بآياته ومعجزاته لألفين وأربعمائة وخمسة وأربعين سنة خلت من خليقة العالم، ومعلوم ما هو مذكور بتوراة موسى عليه السلام من أنهم وهم خارجون من مصر وجاءوا إلى جبل سيناء في الشهر الثالث وهناك نزلت عليهم التوراة من لدن القدرة الإلهية توراة واحدة مكتوبة على يد نبيه الكليم موسى لا غير... (٢)».

(٣) (الاعتقاد بالتوراة/ الكتاب «حرية دراسة النص المقدس»).

يقصد بالتوراة أو الكتاب عند القرائين ليس التوراة بمعناها الخاص (الكتب الخمسة الأولى)، بل التوراة بمعناها العام أي (المقرا) العهد القديم كله، وهم أحياناً يسمونه النص، وهو بالنسبة لهم المصدر الأول والأهم، الذي يُرجعون

(١) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ٥٦.

إليه لمعرفة الأحكام الشرعية، ووضعوه في مكانة مقدسة عالية جدا لذلك أوجبوا قراءته ودراسته حرفيا، بل إنهم جعلوا نص الكتاب بما يشمل من حروف وحركات كلاهما مقدس^(١).

كما يعتقد القراءون في «القبلة»، والتي وصفوها بالقبلة المُكْرَمَة وموضعها في بيت المقدس، وقد اختارها الله دون باقي المعمورة لحلول نوره المعظم عليها، إلا أن أكثرهم يضعون شباكا في الحائط الشرقي للقبلة تبعا لما ورد في سفر دانيال ٦ / ١١؛ فقد جاء فيه «فلما علم دانيال برسم الكتابة دخل إلى بيته، وكانت نوافذه مفتوحة في عليته، جهة أورشليم»^(٢).

(٢) العقائد والأفكار الدينية في اليهودية الإصلاحية:

اعتمدت اليهودية الإصلاحية هي الأخرى (المقرا) العهد القديم مصدراً وحيداً للعقيدة والتشريع رافضة أية مصادر أخرى، وتبلورت أبرز الأفكار والرؤى الدينية للإصلاحيين في اعتبارهم أن عملية إعادة اكتشاف اليهودية ستؤدي إلى اكتشاف جوهرها الحقيقي بعيداً عن الخرافات التلمودية والحاخامية التي علق بها على مر الأجيال^(٣).

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) محمد جلاء إدريس، المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣) ميخايل ماير، يسودات ووعقرونات لتولدوت היהودوت הרפורميت، مركز יהודות מתקדמת

בישראל، תל-אביב ٢٠٠٣، עמ' ٢١.

كما اعتبر اليهود الإصلاحيون أن الديانة اليهودية هي تقليد متطور باستمرار من أجل تلبية حاجات اليهود الدينية والفكرية والثقافية، مؤكدين على أن اليهودية دين وليست قومية، لذا فقد نادوا بإزالة كل العقائد والأفكار التي توحى بتمييز اليهود عن غيرهم^(١).

تلخصت أهم أفكار ورؤى مؤسس اليهودية الإصلاحية موشيه مندلسون في عدة نقاط، تعد بمثابة دستور حقيقي لهذه الحركة الدينية اليهودية، وهي:

١- إن اليهود يجب أن يندمجوا في إنسانية العصر، وأن يخرجوا من قوقعة العنصرية التي حبسوا أنفسهم فيها طيلة قرون طويلة.

٢- إن اليهودية دين فقط، وليست جنسية، وأنه من الخطأ أن أقول «يهودي إنجليزي» أو «يهودي روسي»... إلخ، والأصح أن يُقال إنجليزي متدين باليهودية، وروسي متدين بها... وهكذا.

٣- إن المساواة في الحقوق المدنية بين اليهود وغيرهم غير ممكنة إلا إذا اعتبر اليهود أنفسهم مواطنين في البلاد التي يعيشون فيها، لا يتميزون بلباس أو أكل أو لغة.

٤- لا يمكن ذلك إلا إذا تحدث اليهود بلغات أوطانهم، وتعلموا في مدارسها، وحاربوا في جيوشها، ولبسوا من الملابس ما يشبه بقية

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الرابع، الجزء الثاني، الباب العاشر، مرجع سابق، ص ٢١٨.

المواطنين، وخرجوا من الجيتو (المجتمع الانعزالي اليهودي) وأقاموا مع غيرهم من الناس^(١).

من أهم الأفكار والعقائد اليهودية عامة التي حافظت عليها اليهودية الإصلاحية بشكل خاص، هو مفهوم «الألوهية»، فقد أعلن الإصلاحيون التزامهم بمبدأ الإيمان بالله كما هو معروف في نص الشماع שמע (التوحيد) اليهودي^(٢)، وهو ما تم التأكيد عليه بشكل خاص في مؤتمر الحركة في بتسبرج عام ١٨٨٥ م، وتم التأكيد عليه في مؤتمر الحركة في كولومبوس عام ١٩٣٧ م^(٣)، الذي أصدر بياناً يتحدث عن الإله الحي، وأن الإله هو قلب اليهودية وأنه الواحد الحي الذي يحكم العالم من خلال الكتب المقدسة، وكان من أهم

(١) انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية بالإنجليزية على الإنترنت:

<http://www.reformjudaism.org>.

(٢) **שמע الشماع**: هو آية التوحيد عند اليهود، تقرأ في الصلاة اليهودية وكلمة **שמע** العبرية تعني اسمع ومنطوق العبارة **שְׁמַע יְיָאֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד** وترجمتها «اسمع يا إسرائيل يهوه إلهنا يهوه واحد» (تثنية ٤/٦)، وتقرأ في صلاتي الصبح والمساء ولا تُتلى في صلاة الظهر، وعلى اليهودي أن ينطق بعبارة التوحيد قبل موته، أو ينطق له بها أحد المرافقين له. (انظر: **אורי שורוק، עיון תפילה، פירושים על קריאת שמע וברוכתיה באספקלריה של התורה הגואלת، הוצאת תנועת תורהאחרי צבא תל אביב، תשס"ה עמ' ٢٤**).

(٣) من أهم مؤتمرات اليهودية الإصلاحية، والذي صدر عنه ما يعرف ببيان كولومبوس، الذي كان من أهم مؤشرات تحول موقف اليهودية الإصلاحية من الرفض التام للصهيونية للاقتراب منها ومن مبادئها، كما أصدر عدداً من المبادئ الجديدة لليهودية الإصلاحية أهمها ما يتعلق بطبيعة اليهودية. (انظر: هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٤٠٧).

مؤشرات هذا البيان هو قرب اليهودية الإصلاحية من الصهيونية الثقافية أو الروحية التي نادى بها **אֶחָד הָעַם** آحاد هاعام^(١) وتقول بأن تتحول فلسطين والقدس لمركز وروحي وثقافي فقط لليهود وليست كيانا سياسيا لهم^(٢).

كما عدّل الإصلاحيون من فكرة الإيمان بـ«التوراة» في حد ذاتها، حتى أصبحت بالنسبة لهم مجرد نصوص أوحى الله بها للعبرانيين الأولين، فيجب احترامها لكن في نفس الوقت يجب أن تتكيف هذه النصوص المقدسة مع العصور المختلفة، فيكون للقانون الإلهي السلطة والحق طالما كانت أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة، وعندما تتغير الأوضاع يجب أن يُنسخ القانون حتى وإن كان الإله صاحبه ومُشرعه، أي أن الشريعة فقدت سلطتها الإلزامية المطلقة وأصبحت روح العصر النقطة المرجعية والركيزة النهائية^(٣)، بل إنهم ذهبوا لأبعد من ذلك في اعتبارهم أن الكتاب المقدس بعهديه القديم

(١) **אֶחָד הָעַם** آحاد هاعام (١٨٥٦-١٩٢٧): يعد من أهم الكتاب والمفكرين في الأدب العبري الحديث كما يعد فيلسوف «الصهيونية الروحية»، والذي خرج من تحت عبائه الكثير من المفكرين الصهاينة خصوصا العلمانيين، وكذلك أثر آحاد هاعام على معارضيه من بين المفكرين الصهاينة إذ تحدى آرائهم. (انظر: ٦٥١٠ غولدشتيין، אחד העם והרצל، הוצאת מרכז דינור לחקר תולדות ישראל ומרכז זלמן שזר לחקר העם היהודי، 2012).

(2) Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885, in Year book of the central Conference of American Rabbies XLV(1935)P 198-200.

وعن مؤتمر كولمبوس انظر: نص مقتضب من الوثيقة على موقع الفيدرالية لليهودية الإصلاحية والتقدمية بإسرائيل (ارتسينو) <http://www.arzenu.org.il/page/arzenu-mission-statement-1>

(٣) انظر: موقع الحركة اليهودية الإصلاحية على الإنترنت <http://www.reformjudaism.org>

والجديد ليس من صنع الله بل إنه من صنع الإنسان، وأنه أعظم «وثيقة مدنية» في البشرية لا أوحدها، فوثائق الأديان الأخرى ليست مرفوضة وإن كانت أقل منه درجة^(١)، وهو ما يعني اعترافاً ضمنياً منهم بكل من النصرانية والإسلام.

يرى الإصلاحيون كذلك أن الوحي ليس خالصاً صافياً بل يختلط بعناصر تاريخية زمنية، وبهذا يصبح اليهود ملزمين بمحاولة فهم هذا الوحي وتنفيذ ما هو ممكن منه في لحظتهم التاريخية، رابطين ذلك أيضاً بتعديل فكرة «المسيح» משיח، والتي رأوا فيها أيضاً فكرة ذات سياق تاريخي، فالمسيح المُخلص شخصية دينية تظهر في فترة تاريخية معينة يعم فيها السلام والرخاء والكمال، بل أحلوا محل فكرة المسيح المُخلص، فكرة «العصر الحديث» عصر حضارة العقل والقلب اقتراباً لما سموه بأمل إسرائيل المشيخاني العظيم من أجل إقامة المملكة الحقيقية من العدالة والسلام بين جميع البشر^(٢).

كان من أبرز ما أدخلته وعدّلته اليهودية الإصلاحية على العقائد اليهودية عامة، هو إنكارها أن يكون «الخلاص» معناه إقامة دولة لليهود في فلسطين، معارضة بذلك الفكر الصهيوني، معتبرة أن «الخلاص» يكون في الدنيا بالحصول على المساواة في الحقوق المدنية ولا ضرورة إطلاقاً لربط ذلك بفلسطين أو غيرها من

(١) أسماء سليمان السويلم، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) عبد الوهاب محمد الجبوري، مرجع سابق، ص ٢٧.

البلاد^(١)، كما خالفوا كل الفرق اليهودية باعتبارهم أن «الشتات اليهودي» كان نعمة من الرب ولم يكن نقمة؛ إذ مكن اليهود - من وجهة نظر اليهودية الإصلاحية - من أن يعيشوا في كل الآفاق والبلدان وأن يقيموا فيها الدليل على الدعوة الموسوية^(٢).

أما «الخلاص» فقد تم تصويره في اليهودية الإصلاحية على أنه لقاء بين الإنسان اليهودي والإله، وهو اللقاء المنتظر وقوعه بعد نهاية الأيام، ونادوا بأن على اليهود أن يحصلوا على الخلاص بأنفسهم من دون انتظار المسيح، وتم تفسير الخلاص على أنه انتشار للعدالة والعقل بين الشعوب غير اليهودية وليس بالضرورة أن يكون مرهونا بالعودة إلى أرض الميعاد^(٣).

وهي الفكرة التي رأى فيها الباحثون تأثيراً بفكرة المسيح المخلص في أديان أخرى غير اليهودية كالنصرانية مع بعض الاختلافات التفسيرية لمضمون الخلاص^(٤)؛ إذ إن تفسير فكرة الخلاص تجاوز خصوصية اليهودية والعهد القديم لينادي بأفكار وقيم بشرية، فالمسيح يظهر في العهد الجديد مخلصاً للبشر أجمعين، وأن الخلاص سيأخذ صورة مجتمع السلام النصراني العالمي،

(1) Donald fishman; reform judaism and anti zionism persuasive campaign 1897-1915. Conunication Quarterly, Vol. 46, No 4, Fall 1998, Pages 377.

(2) Ibid.

(٣) رشاد الشامي، مرجع سابق، ص ٤٢-٣٤.

(٤) محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق،

ص ١٩.

وهو ما يعني أن النصرانية ساعدت اليهودية الإصلاحية على إعادة تفسير فكرة الخلاص بشكل يتلاءم مع البيئة اليهودية المعاصرة في أوروبا وقت ظهور اليهودية الإصلاحية، بل إن الإصلاحيين طوروا فكرة الخلاص كذلك بأن تخلوا عن كل ما يتعلق بها من طقوس وشعائر يهودية، مستبدلين ذلك بالاعتقاد في «فكر خلاصي عام» دون الحاجة إلى شخصية المسيح المخلص، وذلك بقولهم إن خلاص بني إسرائيل لن يتحقق إلا بخلاص باقي الأمم^(١).

في هذا الصدد، يبدو تأثير الإصلاحيين بحركة الهسكالاه השכלה التنويرية اليهودية وبالفكر النصراني في آن؛ فالهسكالاه دعت إلى ضرورة الاندماج مع الآخر باعتباره شريكاً لليهود في الحضارة الإنسانية، في حين أن الفكر الديني النصراني اعتبر أن المسيح هو مخلص البشر أجمعين وليس أتباعه وحسب^(٢)، وأن الخلاص سيأخذ صورة مجتمع السلام النصراني العالمي، ما مكّن اليهودية الإصلاحية من الانفتاح على التراث الفكري العالمي سواء النصراني أو غير النصراني^(٣).

(١) أسعد رزوق، المركز الأمريكي اليهودي، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٥.

(2) Kolsky, T.A.. Jews against Zionism. Philadelphia: Temple University Press 1990. p 123.

(٣) غازي السعدي، الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، الطبعة الأولى، دار الجليل، عمان ١٩٩٣. ص ١١٤.

تجدد الإشارة إلى أنه يسجل نجاحًا لليهودية الإصلاحية بإعادة تفسير فكرة الخلاص ووضعها في سياق إنساني عالمي بعيدًا عن سياقها العنصري اليهودي التقليدي الذي وُضعت فيه منذ البداية، والذي ترتب عليه انغلاق اليهودية وابتعادها عن التراث الإنساني.

انطلاقًا مما سبق، فإن الإصلاحيين وجدوا في فكرة «الخلاص» إلقاء للمسؤولية الإلهية على كاهل البشر أجمعين وقيادتهم نحو العدل والخير والسلام، ولكن هذا الأمر لا يعطيهم - أي لليهود الإصلاحيين - أفضلية بين الشعوب وإنما يُلقي على كاهلهم واجبات أعظم؛ فالبشر جميعًا أخوة وهم أولاد الله، وليس ثمة (خلاص خاص) يأتي لليهود، وإنما هو (خلاص إنساني) لكافة البشر^(١)، وهو ما عبروا عنه بشكل أوضح في المبدأ الخامس من مبادئ اليهودية الإصلاحية حينما اعتبروا أن اليهود أمة بل جامعة دينية وبالتالي لا تتوقع الخلاص والعودة لفلسطين أو عودة قربانية في ظل أبناء هارون^(٢).

يرتبط بما سبق، رفض اليهودية الإصلاحية لعقيدة البعث والنشور وهي العقيدة المرتبطة بعقيدة الخلاص، فقد رفض الإصلاحيون فكرة بعث الأرواح في الأجساد وتجمعها في فلسطين بعد مجيء المسيح للعيش

(١) عبد الفتاح محمد ماضي، مرجع سابق، ص ٥٩٧.

موقع مجلة اليهودية الإصلاحية بالإنجليزية على الإنترنت Reformjudaismmag.org (2)

معه في سلام، وأعربوا عن رفضهم لهذه العقيدة بشكل واضح في مؤتمرين الأول في فيلادلفيا عام ١٨٦٩ م^(١)، والثاني في بتسبرج ١٨٨٥^(٢).

فقد كانت من أهم قرارات مؤتمر فيلادلفيا هي التأكيد على أن رسالة إسرائيل هي نشر عقيدة التوحيد والأخلاق وليس التجمع في أرض إسرائيل وأن الشتات لم يكن لعقاب إلهي لكن بهدف نشر العقيدة الصحيحة^(٣)، أما مؤتمر بتسبرج فقد أكد في أحد قراراته على رفض الاعتقاد اليهودي بأن روح الإنسان خالدة كذلك عدم الاعتراف بالبعث الجسد ورفض مفهوم الجنة والنار، والتأكيد على أن رسالة بني إسرائيل هي عالمية وليست قومية هدفها التجمع في فلسطين^(٤).

يرتبط بما سبق، تسمية الإصلاحيين أي معبد يهودي يقام باسم «الهيكل»، نظرا لأنهم صرفوا النظر عن إعادة بناء الهيكل في أورشليم

(١) حضر هذا المؤتمر ١٢ حاخاما إصلاحيا، وكان من أهم قراراته أنه لم يكن الهدف الأول لإسرائيل هو إعادة إنشاء دولة يهودية قديمة تفصل اليهود عن أمم الأرض، ولكن هدفها اتحاد سكان الأرض في اعتراف وحدة الإله، وأن شتات اليهود كان لهدف قدسي وهو قيادة الأمم إلى المعرفة الحقيقية وعبادة الرب. (انظر: هبه إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٤٠٠).

(٢) محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، مرجع سابق، ص ٦٣.

(3) Joseph L. Blau, Modern Varieties of Judaism, Columbia Univ. Press, N, Y 1996, P121-123.

(4) Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885 in, Year book of the central Conference of American Rabbies XLV(1935)P 198-200.

وفق التصور الحاخامي، ومعنى ذلك أن الإصلاحيين بتسميتهم معبدهم هذه التسمية الجديدة (هيكل) كانوا يحاولون تعميق ولاء اليهودي إلى الوطن الذي يعيش فيه، ويحاولون نقل الحلول الإلهي من مكان سيعودون إليه في آخر الأيام إلى مكان يرتادونه هذه الأيام، وكان أول هيكل خُصص للطائفة الجديدة هو الذي هياؤه في بيته اليهودي الإصلاحي إسرائيل يعقوبزون في سنة ١٨١٨م^(١).

أما رؤية اليهود الإصلاحيين لـ«الهيكل» فتتلخص في أن «الإصلاح هو طريق الهيكل وليس موقع الهيكل»^(٢)، ما يعني أن موقع الهيكل في حد ذاته لا يهم وأن القيم الروحية والدينية التي ترتبط به هي الأهم، وهو ما فسّر أن يقيم اليهود الإصلاحيون هيكلهم خارج أورشليم القدس لذلك أقاموا أو معبد يهودي إصلاحي لهم في ألمانيا عام ١٨١٠م على يد اليهودي الإصلاحي إسرائيل يعقوبزون^(٣).

وركز الإصلاحيون اهتمامهم فيما يتعلق بالهيكل على أن يكون مكانًا للوعظ ونشر الأفكار الدينية الإصلاحية والتنويرية؛ إذ حرصوا على أن يكون بالهكيل واعظ أو خطيب أسموه بـ **מט"י** يتحرون فيه طلاقة اللسان وسعة العلم وقوة

(١) عبد الوهاب محمد الجبوري. مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤٨.

(٣) ميכאל מאיר: "רפורמה"، מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות ע"ע، עמ' ١٨٧.

التأثير في الجماهير، وكان من أشهرهم الزعيم الإصلاحى الشهير الحاخام أبراهام جايجر^(١).

من العناصر أو المفاهيم القومية التي حاولت اليهودية الإصلاحية أيضاً تعديلها أو إدخال تغييرات عليها ما يتعلق بعقيدة «أرض الميعاد» في الديانة اليهودية، وهو ما عبّر عنه أبراهام جايجر صراحة حينما أعلن أن كل الإشارات إلى «القومي المنتظر» في اجتماع يهود الشتات وعودتهم إلى أرض الميعاد بادت وانقرضت واختفى مضمونها عن الوعي اليهودي على الإطلاق^(٢)، وهو ما تم التأكيد عليه في مؤتمر اليهودية الإصلاحية الذي انعقد في بتسبرج الأمريكية عام ١٨٨٥م، والذي أصدر بياناً يرفض فيه فكرة العودة إلى فلسطين^(٣)، فقد ورد من ضمن قرارات المؤتمر «إنه من الضروري الاعتراف بأن العصر الحاضر هو عصر حضارة عالمية وعصر تحقيق أمل إسرائيل الخلاصى في تحقيق مملكة العدل والسلام لكل البشر، لكن اليهود ليسوا أمة لذلك لا يمكن توقع العودة إلى فلسطين أو نظام عبادة يديره نسل أهارون^(٤)».

(١) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

(٢) عرفان عبد الحميد فتاح(د)، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(3) Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885 in. Year book of the central Conference of American Rabbies XLV(1935)P 198-200.

(4) Ibid.

وتعد فكرة أو مفهوم أرض الميعاد من المفاهيم الدينية اليهودية المرتبطة كذلك بفكرة الخلاص، فالحصول على الأرض الموعودة في اليهودية لا يتم إلا على يد مبعوث من الله وهو المسيح المخلص، سيقوم بلم شتات اليهود الذين طردوا من الأرض الموعودة وإرجاعهم إليها في الوقت المناسب^(١)؛ لذلك يبرر الإصلاحيون رفضهم لفكرة أرض الميعاد بأن الهدف الأول لإسرائيل لم يكن إعادة إنشاء دولة يهودية قديمة تؤدي لفصل اليهود عن أمم الأرض، ولكن الهدف هو اتحاد سكان الأرض في الاعتراف بوحدة الإله، وأن اختيار إسرائيل هو ككنيس ديني لأصحاب رسالة سامية للإنسانية وليست كدولة قومية لشعب محدد^(٢)، إلا أن هذا الفكر أعيد تفسيره مرة أخرى بعد أحداث النازي ليأخذ شكلاً أكثر توازناً مع الفكر الصهيوني^(٣).

في ضوء ما سبق، فإنه ليس من المبالغة القول بأن اليهودية الإصلاحية أحدثت انقلاباً على عدد من العقائد والمفاهيم اليهودية، والتي كان من أهمها ما أدخلته اليهودية الإصلاحية على ما يتعلق بالنظرة اليهودية للأغيار ׀׀׀׀؛ إذ على خلاف النظرة اليهودية التقليدية لهم التي تتميز بالازدراء والتقليل من شأنهم، فإن اليهودية الإصلاحية اعترفت بحقهم في المشاركة الفكرية والعقائدية، وهو ما تمثل في

(١) أפרים תבורי، היהודית הרפורמית בישראל הישגים וסיכויים، מרכז ארגוב לחקר ישראל

העם היהודי، אוניברסיטת בר-אילן، ٢٠٠٠، עמ' ٢٧.

(٢) מיכאל מאיר، יסודות וועקרונות לתולדות היהדות הרפורמית، ע"ע. עמ' ٤-٥.

(٣) ע"ע: אפרים תבורי، עמ' ٢٣.

اعترافها بالنصرانية والإسلام ودورهما في بناء الحضارة العالمية الأخلاقية^(١)، لكن هذا الاعتراف يمكن وصفه بـ «الضمني»؛ إذ لا توجد وثيقة إصلاحية صريحة تعبر عن هذا الاعتراف، وكل ما تم الإعلان عنه هو ما ورد في مؤتمر فيلادلفيا الإصلاحية عام ١٨٩٦ ميلادية من أن اليهودية الإصلاحية تعتبر كل كتاب ديني مقدس هو توجه نحو الشعور بالله، وأن اليهودية الإصلاحية يربطها «تقدير» برسالة النصرانية والإسلام كديانتين «نابعتين عن اليهودية» في نشر التوحيد والأخلاق^(٢).

في هذا الصدد، يسجل الباحث ملاحظة تأثر الفكر اليهودي الإصلاحي بالفكر الاستشراقي اليهودي؛ إذ يعتبر الاستشراق اليهودي أن كل الديانات السماوية اللاحقة لليهودية ما هي إلا إعادة تفسير لليهودية أو هرطقة ناتجة عنها، وأن اليهودية وحدها هي الأصل الصحيح وبقية الديانات هي نتاج تأثر أو تلفيق من أفكار وتشريعات يهودية^(٣)، وليس هذا بالغريب إذ إن من قادة اليهودية الإصلاحية مستشرقون من أمثال أبراهام جايجر ممن تشبعوا بهذا الفكر وكانوا روادا في نشره، وظهر جليا في كتابه الشهير *Was hat Mohammed*

(١) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، مرجع سابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٣) أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي، الإشكالية، السمات والأهداف، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣٨، القاهرة، يناير ٢٠٠٧، ص ٤٦٠.

aus dem Judenthume auf genommen? ماذا اقتبس محمد

من اليهودية؟

يرتبط برؤية اليهودية الإصلاحية للأغيار ما أدخلته من التعديلات على التفسيرات التقليدية لعقيدة «الشعب المختار» في اليهودية، والتي تمثل أبرزها في مناداة جايجر بحذف جميع الإشارات المتعلقة بخصوصية الشعب اليهودي واختياره الإلهي من كل طقوس الدين وعقيدته وأخلاقه وآدابه، مطالبًا بالتخلي عن فكرة «الشعب المختار» كليّة، وهي الفكرة التي تعمقت نتيجة عزلة الشعب اليهودي^(١).

كما حاول جايجر إضفاء صفة «الأخلاقية» على مفهوم الاختيار، بمعنى جعل الاختيار للشعب اليهودي يهدف إلى نشر رسالة أخلاقية مفادها أن الإله شتت اليهود لا عقابا لهم وإنما لنشر عقيدة اليهودية؛ وذلك في محاولة منه لحث اليهود على الاندماج في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها والتخلل عن فكرة العودة لصهيون، لذلك فإنه قام بحذف كل العبارات التي تشير إلى صهيون من مراسم طقوس الصلاة في كنيس برلين اليهودي^(٢).

بشكل عام يرى الإصلاحيون أن الاختيار من قبل الله لا يعطي لليهود أية ميزة أو أفضلية، بل يلقي على كاهل الشخص المُختار واجبات ومسؤوليات

(١) عبد الوهاب المسيري (د)، الأيديولوجية الصهيونية، القسم الأول، المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب، الكويت، ١٩٨٢، ص ٨٣-٨٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري (د)، الأيديولوجية الصهيونية، المرجع السابق، ص ٨٤.

أخلاقية عظيمة، وذلك وفقاً لرؤية أن البشر جميعهم أولاد الله وكلهم مدعون للعيش في حياة أخلاقية أفضل^(١)، لذلك فإن الاختيار في الفكر اليهودي الإصلاحية أعيد تفسيره مرة أخرى ليحمل صفات أخلاقية؛ لذلك حذر المؤتمر الإصلاحي الأمريكي في فيلادلفيا من احتكار وانتقاص الصفات الأخلاقية نتيجة التفسير العنصري لفكرة الاختيار في اليهودية، منادياً بأن تكون هناك مبادئ عالمية إنسانية ذات بعد أخلاقي تعتنقها اليهودية، وتشجع اليهود على الاندماج أكثر بين شعوب العالم^(٢).

والاختيار في اليهودية تحديداً هو الرمز الدال على القومية أو العنصرية في الفكر الديني اليهودي، وتاريخ الفكرة يرجع إلى البدايات الأولى لتاريخ بني إسرائيل ومصدرها التوراة، وتحديدًا سفر التكوين: «إذ قال الله إلى أبرام: امض لك من أرضك ومولدك ومن يبت أيبك إلى البلد الذي أريك،^٢ واصنع منك أمة كبيرة وأبارك فيك وأعظم اسمك، وتكون بركة. وأبارك مباركك وشاتمك ألعن، ويتبرك بك جميع عشائر الأرض^(٣)» [التكوين ١٢ / ١-٣]، في حين تظهر الدلالات التاريخية لهذا المفهوم الديني اليهودي في سفر التثنية «إذا أدخلك الله ربك إلى البلد الذي أنت داخل إليه لتحوزه فيطرححطح أمما كثيرة من

(1) Joseph L. Blau. Modern Varieties of Judaism, Columbia Univ. Press, N, Y 1996, P125.

(2) Ibid.

(٣) سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ١٠٢.

بين يديك، الْحِثِّيَّيْنَ وَالْجَرْجَاشِيِّيْنَ وَالْأَمْوَرِيِّيْنَ وَالْكَنْعَانِيِّيْنَ وَالْفِرَزِّيَّيْنَ وَالْحَوِثِّيَّيْنَ
وَالْيَبُوسِيِّيْنَ. ٢ وَأَسْلَمَهُمُ اللهُ رَبِّكَ إِيَّيْنِ يَدَيْكَ فَاقْتَلَهُمْ وَاتْلَفَهُمْ. وَلَا تَعَاهِدْ مَعَهُمْ
عَهْدًا، وَلَا تَرْفُ عَلَيْهِمُ (١)» [الثنية ٧ / ١ - ٢] (٢).

يشار كذلك إلى أن الإصلاحات الفكرية والعقائدية التي أدخلتها
اليهودية الإصلاحية ترتبط بـ«علم اليهودية»، فتجدر الإشارة إلى أن رواد
هذا العلم هم أنفسهم رواد حركة اليهودية الإصلاحية في ألمانيا وعلى
رأسهم موشيه مندلسون وأبراهام جايجر؛ إذ نشأ هذا العلم نتيجة التعمق
في فهم العهد القديم «المقرا»، والذي أثبت بشرية النص المقرائي وبالتالي
ضرورة إدخال إصلاحات وتعديلات فكرية تساعد على مواكبة العصر،
بل واتخاذ مواقف إيجابية تجاه أصحاب الديانات التوحيدية الأخرى
النصرانية والإسلام (٣).

في هذا الصدد، فإن تساؤلا مهماً وإشكالياً قد يطرح نفسه، وهو هل
استفاد رواد اليهودية الإصلاحية ومؤسسو علم اليهودية من النقد
الإسلامي لليهودية سواء في تطوير علم اليهودية أو الدعوة لمذهبهم
الإصلاحي الجديد؟ وبإمكاننا الإجابة على هذا التساؤل بترجيح صحة

(١) نفس المرجع، ص ٤٨٠.

(٢) محمد خليفة حسن (د)، التفكير التاريخي والحضاري لدى الشعوب العربية (السامية) القديمة، مرجع
سابق، ص ١٩٨-١٩٩.

(٣) نفس المرجع.

الفرضية التي يطرحها وذلك لعدة أسباب، يمكن إجمالها على النحو التالي:

(١) إن الأثر الإسلامي على ظهور مذاهب و فرق إصلاحية سواء في النصرانية أو اليهودية كان واضحًا جدًا لا سيما على النصرانية البروتستانتية^(١)، والتي تأثرت اليهودية الإصلاحية بها بشكل قوي جدا نظرًا لعوامل تاريخية ودينية وثقافية مختلفة من أهمها ظهور اليهودية الإصلاحية والنصرانية البروتستانتية في سياق تاريخي وجغرافي واحد (ألمانيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين)، وبالتالي فليس بالبعيد أن يكون هناك أثر إسلامي في اليهودية الإصلاحية تسرب أو انتقل إليها من الأثر الإسلامي في المذهب البروتستانتية بالنصرانية.

(٢) إن بعض قادة اليهودية الإصلاحية ورواد علم اليهودية كانوا من المختصين في الأعمال الاستشراقية النقدية حول الإسلام في الغرب ومن أبرز أمثلتهم الحاخام أبراهام جايجر صاحب الكتاب الشهير الذي يحمل عنوان «ماذا اقتبس محمدًا من القرآن؟»، وكذلك المستشرق اليهودي

(١) للمزيد من التوثيق، انظر مثلاً:

C. Wolf, Luthur and Mohammedanism, The Moslem World. Vol. XXXI. 1941.

ومحمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٦٦، وأميين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

الهنجاري الشهير المختص في الدراسات الإسلامية اجنتس جولتسيهر^(١) والذي أسس كل أبحاثه ودراساته على أسس نقد أسفار العهد القديم^(٢)، ولا شك أنهما وغيرهما كانوا على إطلاع بالمصادر الإسلامية الدينية المختلفة التي وجهت نقداً مباشر لليهودية، وإمكانية استفادتهم منها سواء لتطوير علم اليهودية أو لتدشين مذهب إصلاحى جديد أمر وارد.

(٣) إن اليهودية الإصلاحية نحت منحى إيجابياً تجاه الإسلام واعترفت به وبترائه، وذلك بشكل ضمنى في إطار اعترافهما بأن وثائق الأديان الأخرى (الإسلام، والنصرانية) مقدسة أيضاً لكن بشكل أقل من العهد القديم، وكان هذا الاعتراف في إطار تطوير اليهودية الإصلاحية لعدد من الأفكار الانفتاحية على كل التراث الإنساني العالمي، وبالتالي من الممكن أن يكون ذلك من العوامل التي شجعت الإصلاحيين على الاطلاع على التراث الإسلامي والاستفادة من نقده لليهودية.

(١) إجناتس جولتسيهر (איגנאץ יצחק יהודה) غولدزياهر (١٨٥٠ - ١٩٢١م): مستشرق يهودي مجري، يعتبر على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا، تلقى تعليمه في جامعات بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة الهنجاري، حضر محاضرات المشايخ المسلمين في مسجد الأزهر الشريف، وكان أول يهودي في العالم يصبح أستاذاً في جامعة بودابست (١٨٩٤)، وممثل الحكومة الهنجارية وأكاديمية العلوم في مؤتمرات دولية عديدة، (انظر: שלמה גויטין، פרסומים עבריים של יצחק יהודה אגנץ גולדציהר: קרית ספר תל-אביב، תש"ו. ٢٥١-٢٥٢).

(٢) انظر: زالمان شازار، المرجع السابق، ص ١٨٧-١٩٠.

* ثانيا- التشريعات والطقوس بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية:

ظهرت إصلاحات وتعديلات كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بشكل قوي وبارز في التشريعات والطقوس والشعائر الدينية؛ ويرجع ذلك إلى أنه لو تم تجريد اليهودية من طقوسها فإنها لن تكون يهودية؛ إذ إن «غرابتها» في طقوسها وشعائرها^(١)؛ لذلك انصب جام إصلاحات الحركات الاحتجاجية اليهودية، وعلى رأسها اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على تلك الطقوس والشعائر المعقدة والغريبة في اليهودية.

كما أن اليهود يعدون من أكثر الجماعات التي تطورت لديهم الطقوس والشعائر بشكل بالغ التعقيد، ما جعل من هذه الطقوس والشعائر قيِّداً وعبئاً كبيراً جداً على الكثير من اليهود^(٢)، مما دفع الحركات الاحتجاجية والإصلاحية في اليهودية - ومن ضمنها اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية- لمحاولة إلغاء هذه الطقوس أو تعديلها.

(١) انظر: مراد فرج، القراءون والربانون، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) ע"ע: ח.ח. (בן-ששון)، עמ' ٢٥٦.

ويمكن استعراض أهم التعديلات والإصلاحات التي أدخلتها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على الطقوس والشعائر الدينية في اليهودية، على النحو التالي:

(١) تعديلات اليهودية القرائية على التشريعات:

كانت أبرز تعديلات حاخامات اليهودية القرائية على التشريعات اليهودية، اعتمادهم مبدأ سَمُوهُ بـ«الرَّجعية» والتي يُسَمونها أيضًا «التقليد المتسلسل»، أي محاكاة وتكرار كل ما اعتاد عليه آباء اليهود في الماضي، وفي حالات معينة حتى قبل نزول التوراة، وهو ما انتقل من جيل لجيل (مثل طريقة تنفيذ الذبح، أو طريقة تنفيذ الختان)، كل هذا بشرط ألا تتناقض مع التوراة المكتوبة^(١).

وأول من أشار إلى هذا المبدأ وضوابطه من القرائين كان «القرقساني» الذي أشار إلى هذا التقليد المتسلسل لاستنباط الأحكام بشرط أن تكون بيد الأمة جميعا ولم يتم الاختلاف حولها، مثال ما اتفق عليه حول الاحتفال بيوم السبت أو ما يشابه ذلك، كما اشترط القراءون أيضا في هذا المبدأ ألا يخالف شريعة من الشرائع الثابتة في التوراة أو حكما من أحكامها^(٢).

(١) محمد جلاء إدريس (د)، المرجع السابق. ص ٤٥.

(2) Z. Ankory, Karaites in Byzantium, New Yourk, 1959 p 233.

فقد ورد في الأنوار والمراقب للقرقساني ما نصه: «صار الإجماع وحجة النقل المتسلسل من بعد هذه الأفاريق (يقصد الفرق الدينية اليهودية) وليس يفسده خروج هذه الأفاريق عنه وتركها له، كما لا يفسد الإجماع على التوحيد وشريعة التوراة^(١)».

كما أضاف القرقساني: «أما قولكم (يُتَّصَد القراؤون) بأن الإجماع الصحيح الذي يجب أن يكون في يد الأمة بأسرها، وذلك إجماعهم (أي القرائين) أن يوم السبت هو ذلك اليوم من بين الأيام وليس ذلك منسوباً إلى قوم بأعينهم وإنما أخذ نقلاً ووراثته وهو في يد الأمة بأسرها من الشرق إلى الغرب لم يخالف في ذلك أحد على غابر الدهور، إنما توارثت ذلك وتناقلته أمة بني إسرائيل^(٢)».

تمحورت تعديلات القرائين على مستوى التشريعات في اليهودية حول عدد من الأمور، وهي:

(أ) شهور السنة والأعياد الدينية

رفض القراؤون كل الأساليب والأسس المتبعة في تحديد رؤوس شهور السنة المختلفة، واعتمدوا فقط على أسلوب «رؤية الهلال»؛ مبررين ذلك بأن رؤية الهلال كانت هي الطريقة المتبعة لدى اليهود منذ

(1) Al-Qirqisani; op; cit, p 142.

(2) Al-Qirqisani; op; cit, p. 143.

عصر الهيكل الثاني الذي بُني في القرن السادس قبل الميلاد^(١)، إلا أن هذا الأمر سبب لهم مشاكل حسائية كثيرة بسبب الاختلافات المتعلقة بطبيعة المناخ المختلفة من مكان لآخر، مما يؤدي لتعثر رؤية الهلال في بعض الأحيان^(٢).

رغم ماسبق، فإن رؤية الهلال تعد بالنسبة للقرائين أمرًا مهمًا فهم لا يعتمدون عليه في تحديد أوائل الشهور وحسب، بل إنهم يؤكدون عليه في عقود الزواج وفي الصلاة وكذلك في صلوات المناسبات الدينية، فيرددون في صلواتهم عبارة «والقمر في تجدده وظهوره ورؤيته بالعين بعد اختفائه..»^(٣)، إلا أن هذا التقليد ظل عند يهود الشرق لفترة طويلة، ولم يعد موجودا في الوقت الحالي عند يهود إسرائيل^(٤).

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن اعتماد القرائين على الهلال في تحديد الشهور والأعياد الدينية من المحتمل جدا أن يكون عائدا لتأثير إسلامي، وهو التأثير الذي كان بارزا وواضحا على كل ما استنه

-
- (١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، مرجع سابق، ص ٣٨٠.
- (٢) ميكايل كورنيلدي: "قرايم" مامر בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית"، "ע"ע، עמ' ٣٦.
- (٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، مرجع سابق، ص ٣٨٠.
- (٤) حגי بن שמאי، הקראים והמזרח מגמות בחקר הקראים והקראות، פעמים، תשס"ב، עמ' ٦.

القراؤون من تعديلات، وهذا ما سنعرض له تفصيلاً في الجزء الخاص بالتأثير الإسلامي على القرائية من هذه الأطروحة.

كما احتفظ القراؤون لأنفسهم أيضاً بطريقة وأسلوب مختلفين فيما يتعلق بتحديد مواعيد الأعياد والمناسبات الدينية اليهودية المختلفة، معتبرين أن نظام الحسابات الفلكية الذي يعتمد التلموديون ليس له سند في التوراة^(١)، من أبرز أمثلة ذلك تحديد ما يُسمى بـ«العويمير» **העומר** وهي فترة ٤٩ يوماً ما بين عيد الفصح^(٢) وعيد الأسابيع^(٣) (٤)؛ إذ اختلف القراؤون في حسابهم لها عن التلموديين، فيرى القراؤون أنه يجب حسابها من غداة السبت التالي ليلية عيد الفصح، وباقي العد

(١) لا"ל: חגיגות שמאי، עמ' ٢٣١.

(٢) عيد الفصح: هو عيد يحتفل به بمناسبة خروج اليهود من مصر وفق ما ورد في بعض فقرات سفر الخروج، الخروج: ١٥/٢٣، ١٨/٣٤، وقد عرف هذا العيد أيضاً باسم عيد الفطير؛ إذ يفرض فيه أكل الفطير بدون خمير، سبعة أيام في شهر أيب تبدأ من غروب شمس اليوم الرابع عشر وتنتهي مع آخر يوم من أيام الفصح وهو اليوم الواحد والعشرين من نفس الشهر. (انظر: لا"ל: שמעון אבנר: ١٦٦: עמ' ٢٦١).

(٣) عيد الأسابيع **שבועות**: أحد الأعياد اليهودية المهمة، فهو من أعياد الحج الثلاثة، مع عيد الفصح وعيد المظال جنباً إلى جنب. ويأتي هذا العيد بعد سبعة أسابيع من عيد الفصح ومن هنا جاءت تسميته. ومدة هذا العيد يومان، هما السادس والسابع من شهر سيفان (٩ - ١٠ يونيو)، وهو بهذا يُعتبر من أعياد الحصاد. (انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، المجلد الأول، الجزء الثاني، الباب العاشر، ص ١٢٥).

(٤) انظر: مراد فرج، مرجع سابق، ص ١٤٦.

يجب أن ينتهي بعد سبعة أسابيع كاملة، في مقابل أن التلموديين يحددون هذه الفترة ببداية يوم عيد الفصح^(١).

تمحور الخلاف بين القرائيين والتلموديين في هذا الصدد حول تفسير لفظ **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** «غداة السبت» الوارد في النص التوراتي في سفر اللاويين حول فترة العومير (اللاويين، ٢٣ / ١١) «... **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יִנִּיפְנוּ הַכֹּהֵן** ...»^(٢)، «فَيَرِجُّحُ الْكَاهِنُ الْحُزْمَةَ فِي الْيَوْمِ غَدَاةَ السَّبْتِ ...».

يعلل القراءون موقفهم بأن كلمة «سبت» في تعبير **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** «من غداة السبت» لا تشير في كل التوراة إلى «يوم طيب»، بل مجرد «سبت»؛ إذ يرى القراءون أنه لا يمكن أن في نفس الموضع التوراتي الذي وردت به كلمة «السبت» أن تدل مرة على يوم طيب ومرة على بداية أسبوع^(٣)، وبناء على ذلك فإن التفسير المنطقي الوحيد هو أن الكلمة «سبت» تشير إلى السبت الأول، وحيثذ يكون هناك أهمية لأن يكون عيد الأسابيع من غداة السبت السابع، أي في يوم الأحد^(٤).

(١) ميكايل كورينلدي: "قرايم" ماامر בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית"، ע"ע، "עמ' ٤.

(٢) للمزيد حول الخلاف الفقهي اليهودي الذي نشب حول تفسير لفظة **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת**، يمكن العودة لـ يعقوب **סוסמן**، حקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה، תרביץ נ"ט؛ ירושלים؛ תשנ"ב، עמ' ٥٢-٦٣.

(٣) יחזקאל אל גמיל، תולדות היהודות הקראית، קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ ישראל، א-ב، רמלה ١٩٧٩-١٩٨١. עמ' ٧٩.

(٤) محمد الهواري، مرجع سابق، ص ٤٩.

هناك تعليل آخر يورده القراؤون للتأكيد على موقفهم وهو أن عيد الأسابيع هو العيد الوحيد الذي يحدد له في التوراة تاريخ محدد، وأن أسلوب تحديد موعد العيد يكون بواسطة الحساب. ووفقاً لنظام التلموديين فإن العيد له موعد مُحدد، وحتى إذا لم يكن له تاريخ محدد، فإنه في حال ما إذا حسبنا من اليوم الأول لعيد الفصح يمكن أن نجد أنفسنا في وضع يكون هناك فيه ثمانية أسابيع ما بين عيد الفصح وعيد الأسابيع، الأمر الذي يعارض ما قصده التوراة في مقولة «تكون أسابيع مكتملة»^(١).

يرتبط بما سبق من طريقة القرائين في تحديد المواعيد والمناسبات الدينية التي تعتمد بالأساس على رؤية الهلال، أنهم لا يحددون أعيادهم بأيام معينة في السنة، ذلك أن تحديد يوم معين للعيد يرتبط بتحديد يوم معين في الأسبوع كبداية للشهر، وهذا لا يتفق مع ارتباطهم بموعد رؤية الهلال كل شهر^(٢)، وذلك على خلاف طريقة التلموديين في تحديد الأعياد والمناسبات الدينية؛ لذلك نجد القرائين يختلفون مع التلموديين في تحديد موعد أعياد «**הנפת עומר**» ترديد الحزم^(٣)،

(١) نفس المرجع، ص ٤٣

(٢) نفس المرجع. نفس الصفحة.

(٣) بالعبرية **הנפת עומר**: وشعائره تتمثل في تقديم حزمة سنابل ورفعها للرب، وذلك من باكووة إنتاج الشعير الذي نضج؛ إذ يتم تحديد موعد حلول «أبيب» وفقاً للتقوم القرائي. (انظر: محمد الهواري، مرجع سابق، ص ٤٤ الهامش ٣).

ושבועות عيد الأسابيع»، وكذلك ראש השנה رأس السنة العبرية^(١)، וחג הסוכות عيد المظال^(٢) (٣)، إلا أن التلموديين والقرائين اتفقوا فيما يتعلق بتحديد يوم عيد الفصح، وذلك لاتفاقهم على وجوب أن يكون العيد في موعده حالما اتفقت ليلة الخامس عشر من شهر أبيب مع ليلة السبت، إلا أنهم اختلفوا في الوقت الذي يؤكل فيه فطير الفصح عند مغيب الشمس وما هي حدود وقت المغيب وفي بعض الطقوس الأخرى المتعلقة بهذا العيد^(٤).

والاختلاف الأبرز بين التلموديين والقرائين فيما يتعلق بالأعياد، هو أن القرائين لا يحتفلون بالأعياد لمدة يومين، كما يفعل التلموديون، بل ليوم واحد

(١) عيد رأس السنة ראש השנה: يوافق الأول من شهر تشرى العبري، وتم تحديده وفق ما ورد في سفر اللاويين ٢٣/٢٤ (كلم بني إسرائيل في الشهر السابع في أول الشهر يكون لكم عطلة تذكار هتاف البوق، محفل مقدس). (أنظر: محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين، مرجع سابق، ص٤٦).

(٢) חג הסוכות عيد المظال أو عيد العرش: يبدأ هذا العيد في الخامس عشر من شهر تشرى حسب التقويم العبري، ويستمر ثمانية أيام ويأتي بعد عيد الغفران، وهو إحياء لذكرى خيمة السعف التي آوت اليهود في العراء أثناء خروجهم من مصر، وفي نهايته يحتفل باستلام التوراة وتسمى שמחת תורה فرحة التوراة. (انظر: <http://www.madarcenter.org> موسوعة-المصطلحات/٧٠٨-عيد-المظال-العرش).

(٣) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٦.

(4) Nemy(Leon), Karaite Anthology- Excerpts from the Early Literature New Haven, Yale University Press (London, Oxford) 1952, p203.

عدا مناسبة عيد الفصح، كما أن القرائين يمنعون العمل في الأعياد كما هو الحال في يوم السبت، إلا إذا كان الشخص يحتاج لذلك من أجل سد رمقه وحسب^(١). في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن القرائين في بداية ظهورهم لم يعتمدوا في سن تشريعاتهم المختلفة على المقرأ وحسب، بل اعتمدوا في ذلك على اجتهادات بعض الزعماء الدينيين المحليين لا سيما القاطنين غربي نهر الفرات، وقد أطلق القراؤون على هذه التشريعات التي سنوها اسم «*לגדה* أي جماعة أو طائفة» وهي تماثل «الإجماع» عند المسلمين، وكانت أبرز أمثلة ذلك تحديدهم رؤوس الشهور وفق ظهور القمر وليس وفق الحساب، وقد اعتمد حاخامات القرائين هذا الأسلوب والنهج التشريعي في القرن الخامس عشر الميلادي؛ إذ أصبح أهم مصادر التشريع القرائي ما يعرف بـ «*לגדה* أي جماعة أو طائفة^(٢)».

يتضح مما سبق أن الخلاف بين القرائين والتلموديين فيما يتعلق بتحديد الأعياد والمناسبات له عدة أسباب لعل من أهمها محاولة القرائين الاختلاف في الكثير من التشريعات والطقوس عن التلموديين، فوجدوا في ابتداع طريقة مخالفة لتحديد الأعياد والمناسبات بغيثهم لتحقيق ذلك، إضافة إلى وجود تأثير إسلامي في هذا الصدد يتجلى في اعتماد القرائين

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

(٢) *ל"ע: נתן שור: עמ' ٨٩.*

على التقويم القمري مثلما هو الحال عند المسلمين، علاوة على حرص القرائين على التخفيف من الأعباء الطقسية للأعياد وذلك في إطار حرصهم على تخليص اليهودية من أنقالها الطقسية، ما دفعهم إلى اقتصار الاحتفال ببعض الأعياد على يوم واحد بدلا من يومين.

(ب) الطهارة والختان:

احتفظ القراؤون بنفس أحكام الطهارة والنجاسة المتعلقة بالمرأة الحائض الواردة في التوراة « ١٩ وأية امرأة كانت ذائبة - وهو أن يكون دم ينحل من فرجها - فلتقم سبعة أيام في حيضتها، وكل مَنْ دنا بها ينجس إلى المغيب.. (١) » (اللاويين، ١٥ / ١٩ وما بعدها)^(٢)، مختلفين في ذلك مع التلموديين الذين حصروا أمر الحائض في وجوب تجنب زواجها وعدم الاقتراب منها^(٣).

أكثر ما يثير الملاحظة فيما يتعلق بأحكام أو عادات الطهارة عند القرائين، هي مشابهتها لعادات وأحكام الطهارة عند يهود إثيوبيا «الفلاشا»، وهو ما دفع البعض للقول بوجود صلات بين الطائفتين، لكن القرائين يقولون إن التشابه الكبير بين الشريعة القرائية وبين الشريعة الخاصة بيهود إثيوبيا ينبع من أن يهود

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، مرجع سابق،

إثيوبيا تشتتوا من فلسطين في الفترة التي لم يكن بها توراة شفهيّة (التلمود)، ولأنّ يهود إثيوبيا كانوا منعزلين عن سائر يهود العالم ولم يقموا تحت تأثير التلمود وحاخاماته^(١)، وهو ما يتقاطع مع رفض القرائين للتلمود وكل ما جاء به من أحكام وشرائع وطقوس.

فقد آمن يهود الفلاشا في البداية بالمقرا فقط وبعض كتب الأبوكريفا ولم يؤمنوا بالتلمود، كما أنهم لم يعتمدوا نهج إنارة الشموع في يوم السبت وكانوا يتسبطون في طقوس الاحتفال به، كما أن القرائين والفلاشا لا يحتفلون ب **חג החנוכה** عيد الحانوكا (الأنوار)^(٢)، إضافة إلى أن يهود الفلاشا يصومون من اليوم الأول حتى اليوم العاشر من الشهر العبري الرابع، وهم يسمونه بـ «صوم توماس»، ويبدو أن مصدره هو صوم القرائين يوم التاسع من تموز لذكرى سقوط سور القدس، في حين أن التلموديين يحيون ذكرى هذا اليوم في ١٧ من شهر تموز^(٣).

بالنسبة للختان، فقد توافق عليه القراءون مع التلموديين، وقد استندوا في ذلك إلى ما جاء في يشوع: «**٢ وَقَالَ الرَّبُّ أَنِّيذُ لِيَشُوعَ: «اصْنَعْ لَكَ سَكَكَيْنِ مِنْ حَجَرِ الصَّوَّانِ وَاخْتِنِ ذُكُورَ إِسْرَائِيلَ ثَانِيَةً»**، **٣ فَصْنَعَ سَكَكَيْنِ مِنْ حَجَرِ صَوَّانِ**

(١) ع"ע: יחזקאל אל גמיל، עמ' ٧٣.

(٢) **الحنوكا الحنوكا**: يحتفل اليهود بهذا العيد لمدة ٨ أيام ابتداء من الخامس والعشرين من شهر كيسليف، وتوفد في كل مساء يوم من أيامه شموع بأعداد متزايدة تزداد بمعدل شمعتان كل يوم. (انظر: Dianne Ashton; Hanukkah in America; A History; New York; New York University Press. 2013; p 5).

(٣) ع"ע: נתן שור: עמ' ١٨٤.

وَحَتَنَ ذُكُورَ إِسْرَائِيلَ فِي تَلِّ الْقُلْفِ» [٥ / ٢-٣]، إلا أنهم اختلفوا حول إذا كان المتهود أغلفاً؛ إذ لا يختنه التلموديون فور تهوده بل بعد ثمانية أيام^(١)، أما القراؤون فلا يمسونه بدم متى كان مختوناً ويستنكرون قيام التلموديين بختانه بعد ثمانية أيام، ويقولون إن الأيام الثمانية ما هي إلا للطفل بسبب ضعفه^(٢). كما كان هناك خلاف هامشي بين التلموديين والقرائين حول من يقوم بعملية الختان، فقد أكد التلموديون على أن يكون رجلاً، في حين أن القرائين أجازوا أن يكون امرأة في بعض الحالات ومنها أن يكون المختن طفلاً^(٣).

(ج) الأطفمة الحلال **דשרות**:

ثار خلاف بين القرائين والتلموديين فيما يتعلق بالأطفمة الحلال التي يجوز ذبحها وأكلها **דשרות**، لا سيما من الطيور^(٤)، فقد حرم عنان بن داود - الذي تنسب إليه تأسيس القرائية - جميع الطيور عدا اليمام والحمام، مستنداً في ذلك إلى ما رُود في التوراة حول قصة نوح «**٢٠** وَبَنَى نُوحٌ مَذْبَحًا لِلَّهِ وَأَخَذَ مِنْ بَعْضِ

(١) مراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) محمد الهواري، الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤١-٤٧.

(٣) نفس المرجع، ص ٥٥-٥٦.

(٤) ميخايل كورينلدي: "قرايم" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ

ישראלית"، ע"ע، "עמ' ٤٥.. ومراد فرج، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ١٢٣.

الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وبعض الطائر الطاهر وَقَدَم صواعد على المذبح^(١)» (التكوين ٨ / ٢٠)، وشرائع القرائين الواردة في سفر اللاويين «وإن كان قربانه صعيده لله من الطائر، فليقربه من الشفانين أَوْ مِنْ أَفْرَاحِ الْحَمَامِ^(٢)» (اللاويين ١ / ١٤^(٣)).

كما ثار خلاف بين القرائين والتلموديين حول طريقة ذبح البهائم الحلال، خاصة في عصر الفاطميين بمصر، فقد كرهه وحرم كل فريق ما يُذبح بواسطة الفريق الآخر، كما أن القرائين حرموا أكل أجزاء من الحيوان الطاهر كالإليه بكاملها والشحم أو الدهن الذي يغطي الأحشاء في حين أباحه التلموديون^(٤).

تبدى كذلك اختلاف القرائين فيما بينهم في هذا الصدد، فيما يتعلق بتشددهم في شروط الذبح والإقلال من أكل اللحم وشرب الخمر والتخفيف فيما يتعلق بأكل اللحم المختلط باللبن^(٥).

والأطعمة الحلال في اليهودية כּוּשָׁרִים، هي مجموعة قوانين خاصة بنظام طعام معين، وطريقة إعداده وطريقة الذبح الشرعي في اليهودية، وهي قوانين مصدرها التوراة لا سيما بعض الفقرات من سفر اللاويين: «٢٥ فَمَيِّزُوا الْبَهِيمَةَ الطَّاهِرَةَ مِنَ النَّجِسَةِ، وَالطَّائِرَ النَّجِسَ مِنَ الطَّاهِرِ،

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

(٣) محمد الهواري (د)، الاختلافات بين القرائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيّز، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، مرجع سابق، ص ٦١-٦٤.

(٤) نفس المرجع.

(٥) محمد جلاء إدريس، المرجع السابق، ص ٦١-٦٢. ومراد فرج، المرجع السابق، ص ١١٦.

وَلَا تُنْجَسُوا أَنْفُسَكُمْ بِالْبَهَائِمِ وَالطُّيُورِ وَسَائِرِ مَا يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ الَّذِي
أفرضته لكم للتنجيس (١) [اللاويين ٢٠ / ٢٥] (٢).

(د) المحارم ووضع المرأة:

ورد أصل تشريع زواج المحارم، أي من لا يحل الزواج بهم في اليهودية
المعروف בַּהֲעֲרִיּוֹת، في سفر اللاويين ١٨ / ٦، «٦ وكل رجل منكم إلى نسيب
ذاته لا يتقدم لكشف سوءاتها أنا الله نهيتكم عن ذلك (٣)» وما بعدها، ويقصد به
تحديدا تحريم إقامة علاقات جنسية بين الأقارب لا سيما بين الرجل وأخته
والرجل وحماته والرجل وامرأة أخرى متزوجة ... الخ (٤).

وقد ورد تفصيل أنواع المحارم في التوراة في الأصحاح الـ ١٨ / ٦-٢٤ من
سفر اللاويين، والتي يمكن إجمالها في أربعة أنواع، وهي كالتالي:
(١) أقارب عائلة الشخص أمه، أخته، بنته، زوجة أبيه، زوجة أخيه، وزوجة
عمه، وعماته وخالاته، وحفيداته. «سوءة أبيك وسوءة أمك لا تكشف، أما
سوءة أمك فهي أمك نفسها، فلا تكشفوا سوءتها (٥)» [اللاويين، ١٨ / ٧].

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٢) اברהام شטיنبيرج: كשרות: פעמים ١٣: ירושלים: תש"ו: עמ' ٢٣.

(٣) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ٣٣٦.

(٤) הרואי גולדברג، 'ערייות، גילוי' מאמר בהאנציקלופדיה עברית כללית יהודית וארץ
ישראלית، ע"ע: כרך כז עמ' 201-202.

(٥) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٢) أقارب عائلة زوجته الذين نشأوا بفعل صلة الزواج، أمها، عماتها، خالاتها، «وأما سوءة زوجة أبيك فلا تكشفن سوءتها، وسوءة أختك أم أبيك أو ابنة أمك المولودة داخلا أو خارجا^(١)» [اللاويين، ١٨ / ٨].

(٣) زوجة شخص آخر «سوءة كنتك فلا تكشف، وهي زوجة ابنك فلا تكشف سوءتها، سوءة زوجة أخيك فلا تكشف لأنها سوءة أخيك^(٢)» [اللاويين، ١٨ / ١٥-١٦].

(٤) مضاجعة الرجل للرجل، أو مضاجعة الرجل أو المرأة للبهيمة^(٣)، «والذكر لا تضاجع على ضرور مضاجعات النساء فإنها كريهة، ومع شيء من البهائم لا تجعل مضاجعتك للتنجس بها وكذلك المرأة لا تقف بين يدي بهيمة لتنزورها فإنها أبدية^(٤)» [اللاويين ١٨ / ٢٢-٢٣].

بالنسبة لتشريعات المحارم (בְּאֵימֹת) لم يكن الخلاف بين القرائين والتلموديين حولها فحسب، بل كان الخلاف بين القرائين أنفسهم حول هذه التشريعات كذلك، فمبدأ حرية دراسة العهد القديم (المقرا)، أتاح المجال للقرائين في إبداء رأيهم حول الكثير من الأشياء وتحليل بعضها

(١) نفس المرجع، ص ٣٣٦.

(٢) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٣) רד"צ הופמן (1843-1921)، ממנהיגי יהדות גרמניה ומעצביה של "תורה עם דרך ארץ"، בפירושו לויקרא (ירושלים תשכ"ז)، כרך שני، עמ' יב. ועופר אדרת. גילוי העריות שמסעיר את אירופה، הארץ، 21 באפריל 2012.

(٤) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٣٧.

وتحريم البعض الآخر والعكس، وهو ما برز بشكل واضح جدا في موضوع المحارم بالتشريع اليهودي^(١).

من أبرز أمثلة ذلك تفسير القرائن للفقرة التوراتية، (التكوين، ٢ / ٢٤) «... ويكونان جسدا واحدا...»، فقد فسروها بالمعنى الحرفي الظاهر البسيط، معتبرين أن إخوة الزوج مثل إخوة الزوجة تماما في درجة قرابتهم للزوجين^(٢)، وقد عُرف هذا الأسلوب في التشريع القرائي باسم «تركيب تحريم المحارم على المحارم»، وعرف أصحابه بأصحاب التركيب (בעל-לירכוב)^(٣)، وهو ما أدى إلى أن يكون عدد المحارم عند القرائين أكثر بكثير منه عند التلموديين^(٤)، وبعد فترة اتضح للقرائين أن تطبيق هذه التشريعات شبه مستحيل، وبالتالي فقد سمحوا بكل المحارم المركبة التي حرّمها القراؤون الأوائل^(٥).

من أمثلة ذلك ما استدركه القرائي مراد فرج في كتابه شعار الخضر على استحرام العلامة القرائي يشوعاه امرأة العم المجازي مشيرا إلى أن

(١) محمد الهوراي، الاختلافات بين القرائين والزبانيين في ضوء أوراق الجنيّز، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) بن شمائي، מבוא לתולדות היהודים הקראים، המעמד האישי של הקראים، הוצאת ראובין סם: ירושלים، ١٩٨٤، עמ' ١٣-٣١.

(٣) مراد فرج، القراؤون والزبانون، مرجع سابق، ص ١١٩-١٢٠.

(٤) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، مرجع سابق، ص ٤٠٠.

(٥) ע"ע בן שמאי، עמ' ٣٣.

سفر العدد ورد فيه تحريم امرأة العم والخال لكن تكون قريبة الأب أو قريبة الأم بشكل مباشر وليس بشكل مجازي^(١).

أما الخلاف بين القرائين والتلموديين في هذا الصدد، فكان حول تحريم أو تحليل الزواج من ابنة امرأة الأب، فهي عند القرائين محرمة، وعند التلموديين لا يحرمونها^(٢)، وقد استند القراؤون في ذلك الصدد على نص التوراة في هذه المسألة [لاويين: ١٨ / ١١]: « ١١ سوء بنت زوجة أبيك المولودة من أبيك هي التي بينت أنها أختك فلا تكشفن عورتها^(٣)». فقالوا إن بنت امرأة الأب التي أنجبها من زوج سابق - مات أو طلقها - لا تحل للابن الذي أنجبته من زوجها الحالي، لأنها في نظرهم بمثابة الأخت، إذ إن الأب والأم بزواجهما صارا جسدا واحدا وبالتالي صار الابن للأب والبنت للأم كالأخوين تماما، إلا أن التلموديين يرون أن فقرة [اللاويين ١٨ / ١١] وردت بشأن الأخت الشقيقة الصحيحة، ويرفض القراؤون هذا التفسير ويردون عليه بقولهم إن الأخت الشقيقة سبق أن قيل فيها «بنت أبيك أو بنت أمك» [لاويين ١٨ / ٩] وذكر حكمها، وورد بعد ذلك بعض المحارم ولا يُعقل أن يعود

(١) مراد فرج، شعار الخضر، المرجع السابق. ص ٣٢١.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢.

(٣) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

إلى تكرار ذكر الشقيقة، فضلاً عن أن الفقرة ١١ من نفس السفر حددت فقالت «بنت امرأة أبيك»^(١).

يذكر أن تشريع «التركيب» القرائي يعود إلى كل من دانيال القوميسي وبنامين النهاوندي، والقرقساني وسهل بن مصيلح ويافث بن علي اللاوي، والذين اعتبروه بمثابة محافظة على طهارة النسل اليهودي بشكل عام والنسل القرائي بشكل خاص، واعتبر بعد ذلك في الفقه التشريعي اليهودي القرائي بمثابة «خطأ» في استعمال مبدأ «القياس» لاستنباط الأحكام التشريعية المختلفة، وهو الخطأ الذي بدأ يتداركه القراؤون بداية من القرن الحادي عشر الميلادي نظراً لاستشعارهم تضاؤل عدد فرقة القرائيين فبدأ كل من يوسف البصير ويشعيوها بن يهودا في إدخال تعديلات على هذه المحارم، والتي حددت بحوالي ١١ تعديلاً سمحت من خلالها بالكثير من الزيجات التي يسمح بها التلموديون^(٢).

بالنسبة لوضع المرأة في التشريع القرائي، فقد كان مميزاً جداً عن وضعها في التشريع الرباني/ الحاخامي (التلمودي)؛ فالنساء وفقاً لمذهب اليهود القرائيين متساويات مع الرجال، وحاخامات القرائيين أبدوا علاقة إيجابية وغير مقيدة

(١) نفس المرجع.

(٢) ع"ע:נתן שור: עמ' ٦٤-٦٥.

تجاه النساء^(١)، وهذا التوجه شكّل إحدى الفوارق الموجودة بين زعماء القرائين وزعماء التلموديين^(٢)، فيلحظ على سبيل المثال أن التشريع القرائي يساوي بين شهادة المرأة والرجل^(٣)، ولا يحظر حاخامات القرائين على المرأة تولي المناصب القيادية، وفي حالة طلاق الرجل والمرأة فإن حقوقهما تكون متساوية تمامًا^(٤).

من أبرز القضايا التي اختلف فيها التلموديون مع القرائين حولها ما يتعلق بـ«طلاق» المرأة، وكان محل خلافهم حول الفقرة التوراتية «إذا تزوج رجل امرأة وملكها ثم أنها لم تجد حظاً عنده، أو وجد عليها أمراً قبيحاً، فليكتب لها كتاب قطعة ويدفعها يطلقها منه^(٥)» [التثنية ٢٤ / ١].

وبالتالي فإن التلموديين يجيزون طلاق المرأة حتى لو كانت لأسباب تافهة، مثل إحراق الطعام أو أن وجد امرأة أجمل منها^(٦)، إلا أن

(١) ע"ע לבן שמאי، עמ' ٥٧.

(٢) מיכאיל קורנילדי: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית"، ע"ע، עמ' ٤٥.

(٣) مراد فرج، القراؤون والربانون، المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٤) מיכאיל קורנילדי: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית"، ע"ע، עמ' ٤٥.

(٥) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٥١٦.

(٦) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر المرجع السابق ص ٤٠٧.

القرائين يرون أن الطلاق يجب في حالة وجود سبب مهم وخطير يتعلق بالخلق أو الشرف أو كثرة النزاع أو الوقاحة من جانب المرأة^(١).

كما أن التشريع القرائي أنصف المرأة بقوة فيما يتعلق بحقوقها في الطلاق من الرجل، فهو مستحيل عند التلموديين حتى لو كانت عيوب الرجل جمّة، في حين أقره حاخامات القرائين محتفظين للمرأة في حقها أن تنفصل عن الرجل^(٢)، إذ يرى القراؤون أن الزوج إذا امتنع عن عمل ما يجب عليه كزوج أن يعطيها كتاب الطلاق، وأن يُمنح فترة معينة كي يعطي كتاب الطلاق، وإذا انتهت الفترة ولم يعطه فإن المحكمة الشرعية هي التي تقوم حينئذ بتطبيق المرأة رغما عن زوجها^(٣).

عمل القراؤون بهذا الحكم في فترة تاريخية مبكرة وتحديدًا منذ بدايات القرن الحادي عشر، وكان أول من نادى بها هو الحاخام القرائي يافث بن علي اللاوي، في حين أن التلموديين لا يجيزون حتى الحق للمحكمة الشرعية في تطليق الزوجة من دون موافقة الزوج، وهو ما أدى إلى تفاقم الخلاف بين القرائين والتلموديين في العصر الحديث حول هذه القضية إذ يحاول حاخامات التلموديين إيجاد حل لها بسبب الضغوط التي

(١) لا"לבן שמאי، למ' ٥٨.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانون، المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٣) نفس المرجع. نفس الصفحة.

تمارس عليهم من عموم النساء التلموديات وخاصة من قبل الحركات النسوية اليهودية^(١).

إضافة إلى أن المرأة التي يرتد زوجها تبقى زوجته عند التلموديين، أما القراؤون فيجيزون الانفصام عنه، والمسبية يجوز الدخول بها مرة قبل العقد عليها عند التلموديين أما القراؤون فلا يجيزون ذلك، كما أن المرأة عند التلموديين ممنوعة تماما من التصرف بمالها إلا بإذن من زوجها وعند القرائين هي حرة التصرف فيه^(٢).

(هـ) الصلاة:

يطلق على الصلاة في اليهودية لفظ «תפילה» التي وردت في [سفر أشعيا ١ / ١٥]: «عِنْدَمَا تَبْسُطُونَ نَحْوِي أَيْدِيكُمْ أَحْجَبُ وَجْهِي عَنْكُمْ، وَإِنْ أَكْثَرْتُمْ الصَّلَاةَ لَا أَسْتَجِيبُ، لِأَنَّ أَيْدِيكُمْ مَمْلُوءَةٌ دَمًا»، بمعنى جرح المصلى نفسه، وربما ترجع إلى فكرة تسليخ الجسد في المجتمعات البدائية من أجل إظهار التضحية، نسبة إلى بدايات عباداتهم عن طريق تقديم القرابين والذبائح، كما ورد في معنى الصلاة أنها تعني حديث الإنسان مع ربه، سواء بأقوال المدائح أو الشكر أو الرجاء أو القرب إليه^(٣).

(١) جعفر هادي حسن، قضايا وشخصيات يهودية، دار العارف، بيروت، ٢٠١١، ص ٢٢٥.

(٢) مراد فرج، القراؤون والربانيون، المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) هدى درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، دار عين للبحوث والدراسات الإنسانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٨٧.

والصلاة كما وردت في أسفار التوراة هي الدعاء باسم الرب والتوجه المباشر إلى الرب والألفة معه، وقد وردت في مواضع بسفر التكوين ٤/٣٦ و٨/١٣ و٣١/٣٣ (١).

بالتالي ارتبطت الصلاة في اليهودية بالدعاء بتقديم القرابين (٢) وذلك حتى فترة تدمير الهيكل الثاني والغزو البابلي، ثم استبدلت بالعبادة الروحية بدلا من العبادة الحسية المتمثلة في الذبح وتقديم القرابين وأصبحت الصلاة تتلخص في هيئة دعاء وشكر من نفس الإنسان على مذبح قلبه وشهواته وعقله (٣).

أما عن طقوس الصلاة في اليهودية، فقد مرت بعدة مراحل وتعقيدات كبيرة منذ عام ٥٨٦ قبل الميلاد وحتى وقتنا الحالي، لا سيما فيما يتعلق بطقوس الطهارة المتعلقة بها، إضافة إلى الحركات المصاحبة لها وكذلك الأغاني والأناشيد والتراتيل الدينية التي تصاحبها (٤)، وهو ما كان محل خلاف بين العديد من الفرق الدينية اليهودية ومن أهمها فرقتي اليهود القرائين واليهود التلموديين.

فقد برز خلاف قوي بين اليهود القرائين واليهود التلموديين حول عدد مرات الصلاة، فالقراؤون يصلّون مرتين في اليوم وهما صلاتا الصبح والمساء، أما

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) محمد بحر عبد المجيد، اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٢٣-١٢٤.

(٣) حسن ظاظا، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٤) للمزيد انظر هدى درويش، المرجع السابق، ص ٨٧-١٠٠.

التلموديون فيصلون ثلاث مرات وهي صلوات الصبح والعصر والمساء، و صلاة المساء ليست ملزمة لديهم ويعتبرونها اختيارية لأنها تحل محل تقديم القرابين في الهيكل، كما يشترط التلموديون الوقوف في جزئين وهما **שמונה עשרה** «شمونا عسره و **קדושה** «قدوشا»^(١)، أما القراءون فيجلسون على الركبتين ويرفعون اليدين في جزء من الصلاة يُسمى التوحيد»^(٢).

والسبب في أن القرائين يصلون مرتين هو ما اعتمد عليه عنان بن داود في سفر العدد ٢٨ / ٤ «أحدهما في الغداة، والآخر بين الغروبين»^(٣)، بينما يرى يافث بن علي اللاوي بأن فرض الصلاتين مرده ما جاء في [سفر أخبار الأيام الأول ٢٣ / ٣٠]: «وللقيام كل صباح لحمد الرب وتسيحه وكذلك كل مساء»^(٤).

أما الطهارة في الصلاة باليهودية، فكانت من الأمور التي أثارت إشكاليات دينية وبحثية؛ لا سيما فيما يتعلق بعادة غسل القدمين قبل الصلاة والتي كانت منتشرة بين يهود الشرق ولم يكن لها أصل توراتي أو تلمودي، والذي كان موجودا هو

(١) **שמונה עשרה**: هي جزء من أجزاء صلاة الفجر الأساسية، وهي تقال والشخص واقف في حالة خشوع وقدميه ملتصقتين ببعضهما البعض، أما **קדושה** فهي جزء من الصلاة اليهودية تقال بالصلاة واقفاً وهي من أقدس الأجزاء بالصلاة وهي تعد من الأجزاء الشفوية بالصلاة. (انظر: **שלמה קלמן** رייף، **דרכו של מחקר התפילה היהדית**، מאגנס، ירושלים، ١٩٨١ . عم' ١٧-١٨).

(٢) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٨٧.

(٣) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٤٤٠.

(٤) نفس المرجع، ص ٣٨٨.

غسل اليدين فقط، ما يؤكد على أن عادة غسل الرجلين هي مأخوذة من العبادة الإسلامية؛ لذلك انتشرت انتشاراً عظيماً بين يهود الشرق لا سيما في العصر الوسيط^(١).

ما يهمنا في هذا الأمر، أن هذا التقليد أي الوضوء الذي اقتبسته اليهودية من الإسلام كان محل اتفاق بين كل من التلموديين والقرائين في العصر الوسيط، لدرجة أن عادة الوضوء اكتسبت في اليهودية «سلطة القانون الديني»، ولاقت اعترافاً دينياً من جانب رؤساء الطوائف اليهودية جميعاً، بل إن هذه العادة كان لها حظ كبير من الروايات المأثورة لدى اليهود في الشرق عامة وفي فلسطين خاصة في عصر صدر الإسلام، كما أن جزءاً كبيراً من اليهود إلى وقتنا الحالي لا سيما في الأقطار العربية يتمسكون بالاعتسالة والوضوء وفق التقاليد الإسلامية^(٢).

(٢) تعديلات اليهودية الإصلاحية على التشريعات:

أدخلت اليهودية الإصلاحية عدداً من التعديلات على مجموعة من التشريعات والأحكام الدينية في اليهودية، سواء ما يتعلق منها بالأحكام والتشريعات العامة أو الأحكام والتشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية في اليهودية.

(١) نفتالي فيدر، مرجع سابق، ص ١٨-٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠-٣٤.

بالنسبة لتشريع أو حكم «الختان» **ברית המילה** حاولت اليهودية الإصلاحية إسقاطه تماماً، واستمر الجدل حوله لفترة طويلة من الزمن إلى أن أقر الزعيم الإصلاحي جايجر وبقية زعماء اليهودية الإصلاحية بعدم ضرورة الختان، مرجعين ذلك إلى عدة أسباب من أبرزها أن أمر الختان الإلهي كان موجهاً لإبراهيم فقط ولم يكن موجهاً لموسى عليه السلام، لذلك فإن موسى لم يُختتن ولا أبنائه ولا جيل الصحراء من بني إسرائيل^(١).

حول هذا الأمر، يرى الباحث ضعف حجة الإصلاحيين لتحريم الختان، وذلك لأن الختان وارد في التوراة، كما تشير التوراة ذاتها إلى أن الختان استمر حتى عصر موسى عليه السلام، فأحدى فقرات سفر الخروج ترصد أن موسى نسي ختان ابن له فكاد الله أن يقتله: «٢٤ ولما كان في الطريق في المبيت فاجأ ولده ملاك الله فطلب قتله، ٢٥ فَأَخَذَتْ صَفُورَةٌ صَوَّانَةً وَقَطَعَتْ قُلْفَةَ ابْنِهَا وَمَسَّتْ بِهَا قَدَمِي مُوسَى قَائِلَةً: «كاد العروس أن يكون مقتولاً»، ٢٦ فكف عنه، حِينَئِذٍ قَالَتْ: «صار العروس المقتول مختوناً»^(٢) [الخروج ٤ / ٢٤-٢٦]^(٣).

أما فيما يتعلق بمراسم الختان، فقد حاولت اليهودية الإصلاحية إسقاطه وإسقاط كل الطقوس والشعائر الدينية المتعلقة به، وهو ما نادى به أبراهام

(١) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٣) زكي علي السيد أبو غضة، الحجاب والختان والعفة بين الأديان والقوانين ودعاة التحرر، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥١-١٥٢.

جايجر على اعتبار أن الختان كان موجهاً لإبراهيم عليه السلام وليس لموسى عليه السلام، إلا أن غالبية الإصلاحيين لم ينفذوا ذلك، وبعد انعقاد مؤتمر برسلاو لليهودية الإصلاحية عام ١٨٤٦م^(١)، حاول الإصلاحيون تعديل طريقة الختان بحيث تتفق مع قواعد الصحة العامة الحديثة؛ إذ يقوم الإصلاحيون بدعوة طبيب جراح لإجراء العملية بعد اعتماد أوراقه كطبيب من ما يُسمى بـ«مجلس اليهودية الإصلاحية للختان»^(٢).

ويعد الختان من الشرائع اليهودية المهمة جداً، والتي توصف بأنها الطقس أو الشعيرة اليهودية التي استمرت وظل اليهود يحافظون عليها على مر العصور^(٣) ولم تختلف حولها الفرق اليهودية؛ نظراً لأن هذه الشريعة لها بعد قومي مهم جداً في الديانة اليهودية، فهي لها دلالة رمزية تعني «أنها عهد بين الرب وبني إسرائيل للتفريق بين بني إسرائيل وبقية

(١) حضره ٢٢ حاكماً معظمهم من الإصلاحيين، وكان هدفه تعديل بعض الطقوس اليهودية، ومن أهم قوانينه الجديدة تعديل قوانين السبت والتخفيف من حدتها، واستبداله بيوم الأحد النصراني. (انظر: هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ٣٩٩).

(٢) ميخال ماير: "رפורמה" מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، ע"ע. עמ' ١٨٩.

(٣) يعقوب ك"ץ، "המאבק על קיום ברית מילה במחצית הראשונה של המאה ה"ט"، בתוך: ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה، הוצאת י"ל מאגנס، 1992. עמ' 147.

الشعوب الأخرى»^(١)، وفي هذا الصدد يرى الباحث بعدا عنصريا/ قوميا في هذه الشعيرة ربما كان من أهم أحد أسباب رفض الإصلاحيين لها ومحاولتهم التخلص منها أو التخفيف من أعبائها الطقسية.

بالنسبة لقوانين وتشريعات الأحوال الشخصية لا سيما (الزواج، والطلاق)، فإن أبرز ما أدخلته اليهودية الإصلاحية على تشريع الزواج في اليهودية هو سماحها بالزواج «المختلط» أي الزواج بين اليهود وغير اليهود في الوقت الذي تُحرّمه اليهودية الربانية/ الحاخامية (الأرثوذكسية) تمام التحريم^(٢)، وذلك استنادًا إلى النص التوراتي الذي يحرم ذلك الزواج المختلط «**٣ وَلَا تُصَاهِرُهُمْ. فَلَا تَعْطِي ابْنَتِكَ لابنه ولا تأخذ ابنته لابنك**»^(٣) (التثنية ٧ / ٣)، بل إن اليهودية الربانية (الأرثوذكسية) تقيم فترة زمنية من العزاء في حال حدوث هذا الزواج تعبيرًا عن رفضها التام له^(٤)، إلا أن اليهودية الإصلاحية أجازت هذا النوع من الزواج دون أي شروط منذ العام ١٩٧٣، وهو ما زاد من حالات الزواج على المذهب الإصلاحي بشكل كبير داخل إسرائيل^(٥).

(١) إسرائيل نالادبعرنغر: "برית המלה" מאמר באוצר ישראל، אינצקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל ספרותו ודברי ימיו، נויארק. ١٩١٠، חלק שישי، עמ' ١٧٠.

(٢) ע"ע: אפרים תבורי، עמ' ٥.

(٣) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٤٨٠.

(٤) جعفر هادي حسن، فرقة اليهودية البشرية، موقع الحوار المتمدن، العدد ٤٩٢٤، ١٣ سبتمبر ٢٠١٥.

انظر: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=484556>

(٥) ع"ع: אפרים תבורי، עמ' ٥.

يُعزى تحريم اليهودية الربانية/ الأرثوذكسية للزواج المختلط، نتيجة الاعتقاد اليهودي بأنه لا يوجد بشر يتمتعون بنفس القداسة التي يتمتع بها بنو إسرائيل؛ لذلك ورد تحريم في التوراة عن هذا الزواج المختلط، ويبرر حاخامات اليهودية الربانية/ الأرثوذكسية ذلك بأن الزواج في الشريعة اليهودية هو بالأساس «اتفاق بين يهوديين»^(١).

تجدر الإشارة كذلك إلى أن اليهودية الإصلاحية تخفف من الطقوس المتعلقة بالزواج لا سيما إذا تم داخل كنيس إصلاحي، فيقتصر على بعض الطقوس البسيطة مثال تبادل خواتيم الزواج بين العروسين وقراءة بعض التراتيل، ومن ثم ينتهي الحفل بتحطيم كليهما لكأس الخمر وبذلك يتذكرون هدم الهيكل ثم يحتفلان حسب عادات وتقاليد كل بلدة^(٢).

فيما يتعلق بالطلاق، فإن من أبرز الأسباب التي تؤدي لزيادة معدلات التهود الإصلاحية على مستوى العالم ولا سيما في إسرائيل، هو تسهيل اليهودية الإصلاحية من شروط الطلاق، ومن أبرز هذه التسهيلات هو إسقاطها لوثيقة الطلاق الشرعي التي تمنحها محكمة شرعية يهودية وتسمى بالوثيقة «*טג*» أي وثيقة الطلاق^(٣).

(١) سعيد عبد السلام العكش، الزواج المختلط بين التشريع والواقع اليهودي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٩٦-٩٧.

(٢) *ע"ל*، אפרים תבורי، עמ' ٧.

(3) Cohn-Sherbok, Daniel, Modern Judaism; from Jewish Diversity to a New Philosophy of Judaism. Hardcover ed. St. Martin's Pr. London. 1996. p 88-89.

فيما يتعلق بقوانين الأطعمة الحلال في اليهودية **דשור**، فقد هاجمتها اليهودية الإصلاحية بشدة واعتبرتها سبباً في تعطيل اليهود عن التطور والاندماج مع بقية شعوب العالم، معتبرة أن هذه القوانين ذات طابع شعائري وحسب وليس لها أية أسباب دينية حقيقية ولا داعي للالتزام بها^(١)، ورغم ذلك فإن اليهود الإصلاحيين يُعلّمون أولادهم هذه القوانين على نحو له طابعه وشروطه الخاصة، فهم مثلاً يحضّون أبناءهم على الامتناع عن أكل لحم الخنزير والقشريات ومنتجاتهما وعدم خلط اللبن باللحم، لكنهم يفرضونها على أبنائهم داخل البيت فقط، أما خارج البيت فيتركون لهم كامل الحرية^(٢).

أما فيما يتعلق بالأعياد اليهودية، فإن اليهود الإصلاحيين يقيمونها بشكل عام^(٣)، مع إدخالهم بعض التعديلات الخفيفة على عدد من الأعياد وما يتعلق بها من طقوس ومراسم، مثال الاحتفال برأس السنة العبرية؛ إذ يحتفل به اليهود لمدة يومين، وقررت اليهودية الإصلاحية أن يكون لمدة يوم واحد، كذلك أسقطت اليهودية الإصلاحية صوم يوم التاسع من آب وهو يوم تدمير الهيكل، نظراً لأن الإصلاحية صرفت النظر عن إعادة بناء الهيكل فإنها صرفت النظر عن الاحتفال بتدميره، كما أسقطوا ما يُسمى بصيام استير وهو الصوم الذي يبدأ مساء عيد

(1) www.jewishvirtualibrary.org/jsourc/judaism/reform_practices.html.

(2) www.jewishvirtualibrary.org/jsourc/judaism/reform_practices.html.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي، المرجع السابق، ص ٦٣.

البوريم^(١)، وغيرها من أيام الصوم عدا صيام يوم الغفران «كيبوريم דיפורים»^(٢).

كما لا يعتبر الإصلاحيون أن عيد الأسابيع عيدًا نظرًا لأنهم لا يؤمنون أن التوراة نزلت على موسى في سيناء، إلا أنهم يلتزمون بشعائر عيد الغفران من صوم وصلاة وطقوس مختلفة، فهو يعد أكثر الأعياد التي حرص الإصلاحيون على أداء الواجبات والطقوس الدينية به^(٣).

(٣) تعديلات اليهودية القرائية على ممارسة الطقوس الدينية:

اختلف القراؤون والتلموديون في طريقة الاحتفال ببعض الأعياد الدينية اليهودية، وفي بعض طقوسها وشعائرها ومراسيمها، ومن ذلك الاحتفال برأس السنة العبرية؛ إذ يقوم التلموديون بالنفخ بالأبواق خلال هذا العيد اعتمادًا على العبارة: «(مُرَبְּנֵי إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الشَّهْرِ السَّابِعِ يَكُونُ عֻطְלָةٌ لَكُمْ وَتَبْوِيقِ جَلْبَةَ وَاسْمِ مُقَدَّسٍ)» [اللاويين ٢٣ / ٢٤]، و[العدد ٢٩ / ١]: «وَفِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الشَّهْرِ السَّابِعِ يَكُونُ لَكُمْ كُلِّ صِنَاعَةٍ مَكْسَبٍ»

(١) عيد البوريم פורים: يحتفل به اليهود في الرابع عشر من شهر آدار العبري، وذلك في ذكرى تخليص الرب لليهود من المذبحة وانتصار اليهودج على اعدائهم. وهو المعروف بيوم خلاص استير التي خلصتهم من بطش الامبراطور الفارسي، لذلك يتم فيه قراءة سفر استير خلال الليل والنهار. (انظر: يום טוב לוינסקי: ספר מועדים: דביר תל אביב: תשט"ו: עמ' ٢٤).

(٢) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ١٨٧-١٨٨.

(٣) نفس المرجع، ص ١٨٨.

لا تصنعوا، ويوم جلبة يكون لكم^(١)»، والوارد بها كلمة תרועה أي صخب أو جلبه، إلا أن القرائين لا ينفخون في الأبواق؛ إذ فسروا هذه الكلمة بمعنى التهليل حمداً وشكراً^(٢)؛ لأنه يوم عتق وإبراء أي عتق رقاب وإبراء ديون أو لأنه يوم أضحى أو لأنه يوم طليعة عيد الاستغفار فهو يليه بتسعة أيام^(٣).

يعلل التلموديون ذلك بأن الله في هذا اليوم افتدى إسحق بالكبش وأن الشيطان جاء إلى أمه بالنعش وقال لها هذا نعش ابنك فصاحت وولولت، لذلك فإنهم ينفخون بقرن الأيل פופו أي ذكر الوعل لزجر الشيطان عن قوم إسرائيل^(٤).

اختلف القراءون والتلموديون كذلك في طريقة الاحتفال بعيد المظال الذي فرض فيه على اليهود الاستظلال تحت مظلة סוכה سبعة أيام تبدأ في الخامس عشر من الشهر السابع تشرى [اللاويين ٢٣ / ٤٢]، «واجلسوا في المظال سبعة أيامٍ

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٤٤٢.

(٢) محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٣) مراد فرج، القراءون والرّبانون، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٤) مراد فرج، نفس المرجع، ص ١٢٥.

لأمرى^(١)»، فالقراؤون يرون أن مواد المظلة تستعمل للاستظلال فقط، أما التلموديون فيرون أنها تستعمل للاستظلال والدوران بها في أيام العيد^(٢).

يعلل القراؤون موقفهم بأنه ليس هناك أمر في التوراة بحمل مواد السعف والدوران بها، في حين أن التلموديين يوجبون ذلك دون سند ديني محدد، بل إنهم يدورون بمواد السعف ويقرأون البركات والمدائح ويدورون بها في بعض الكنس ويطوفون بها سبع مرات وينادون הושלנה أي المساعدة^(٣).

بالنسبة لطقوس يوم السبت، فقد كانت محلاً أيضاً للخلاف بين القرائين والتلموديين كذلك، فقد تشدد القراؤون في تحريم أي عمل خلال هذا اليوم بما في ذلك حتى العلاج بالأدوية، في حين أباح التلموديون مزاوله بعض الأعمال خلاله لا سيما «الجماع^(٤)» والذي أوجبه تبركاً بيوم السبت^(٥).

يُعزى اختلاف التلموديين والقرائين حول السبت وطقوسه إلى اختلاف رؤية كل فرقة لهذا اليوم، فالقراؤون يعدونه يوم عبادة يتعد فيه اليهودي عن القضايا الدنيوية، أما التلموديون فيعدونه يوم فرح وسرور وتجوز فيه أعمال اللهو

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ٣٥١.

(٢) محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيّز، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٨٤.

(٤) للتفصيل حول هذا الموضوع، انظر مراد فرح، القراؤون والربانون، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٥) شموال بن حورين، سبت اצל הקראים، שלוחות ٢٢، تل - اביב ١٩٥١. עמ' ١٧ - ١٩.

واللعب^(١)؛ إذ حدد التلموديون ٣٩ فعلاً أو عملاً لا يجوز لليهودي القيام به خلال يوم السبت وهي أعمال واردة في المشنا في فصل السبت^(٢)، أما القراؤون فلا يعينون عددًا معينًا من الأعمال، وقطعوا بأنه لا يجوز لليهودي القيام بأي عمل في هذا اليوم^(٣).

يظهر كذلك الاختلاف بين القرائين والتلموديين جليًا فيما يتعلق بـ«طقوس الصلاة»، فهي عند القرائين طهارة جسدية وغسل ووضوء من حيث غسلهم بالماء بعض أجزاء الجسم، وإقامتها تتطلب الوقوف والركوع والسجود، متأثرة في ذلك بطقوس الصلاة في الإسلام، بينما عند التلموديين تشبه الصلوات النصرانية فليس بها ركوع أو سجود غير بطريقة رمزية^(٤).

تبدى الاختلاف الأكبر حول طقوس الصلاة في الأوضاع الجسمانية للصلاة بين القرائين والتلموديين فيما يتعلق بإحياء القرائين لعادة السجود، وهي التي كانت موجودة حتى عهد تدمير الهيكل الثاني ثم أهملها اليهود في العهد التلمودي ولم تعد موجودة، ليعيد إحياءها القراؤون مرة أخرى في العصر الوسيط، وذلك

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٨١.

(٢) ل"ע: שמואל בן חוריין، עמ' ١٩.

(٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ٣٨١.

(٤) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٤. ص ١١٣.

بتأثير قوي من الثقافة الدينية الإسلامية التي تعد السجود شكلا جسمانيا مهما في الصلاة، فقد مارس القراؤون السجود وإكفاء الوجه، وهو الطقس الذي استعمله القراؤون لتدعيم موقفهم ضد التلموديين في الأوساط العربية، فقد ورد في كتاب الأنوار والمراقب القرائي تنديد بالتلموديين من جراء حرمانهم اليهود لعادة السجود وتحريم إصاق الوجه بالأرض وقت السجود^(١).

فقد ورد في كتاب الأنوار والمراقب للقرقساني في باب «فيما تفرد فيه الربانون من القول الذي خالفهم فيه أفاريق اليهود» ما نصه: «ذلك أنهم (يقصد الربانيون) أسقطوا الصلاة من ספר תהילות^(٢) وحرموا على الناس أن يلصقوا وجوههم بالأرض وقت الصلاة وذلك خلاف قول الكتاب ויכריעו אפיים לארצה^(٣) ثم أنهم يفعلون في آخر الصلاة ما تفعله النصراني من الركوع يمينا ويساري ويزعمون أن ذلك الركوع للملكين الموكلين^(٤)».

من بين الاختلافات الأخرى بين القرائين والتلموديين في هذا الصدد، أن القرائين يعتبرون الطهارة شرطاً في الصلاة إذا كانت تؤدي في داخل الكنيس، ومستحبة إذا كانت خارجه، كما لا يقول القراؤون بوجوب وضع التفيلين תפילין

(١) نفتالي فيدر، مرجع سابق، ص ٥٩-٦١.

(٢) كتاب الأناشيد أو سفر المزامير، وهو أحد أسفار المقرآن، وينسب في التراث الديني اليهودي إلى الملك داود ابن سليمان.

(٣) ويلصقوا أنوفهم بالأرض.

(4) Al-Qirqisani; op; cit, p. 15-16.

الذي الخاص بالصلاة على الجبهة والذراع في أثناء صلاة الصبح^(١)، لكنهم يضعون **טלית** شال الصلاة^(٢).

كما تقوم الصلاة في اليهودية القرائية مقام القربان، لذلك فقد أضيفت لها الكثير من الأدعية والفقرات التوراتية التي تقرأ خلال الصلوات خاصة من أسفار المزامير، إضافة إلى الكثير من **פיוטים** البيوطيم^(٣) التي تقال في صلواتهم^(٤).

كما أن شكل الصلاة عند القرائين استقر وأخذ شكلاً نهائياً على عكس الصلاة عند التلموديين، وهو الشكل الذي اقتبسه القراؤون من شكل الصلاة في الإسلام من حيث وجود ركوع وسجود ووقوف ورفع اليدين إلى السماء، وذلك وفق ما حدده كل من يافث بن علي اللاوي

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٢) **ע"ע: מיכאיל קורנילדי: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית**، "עמ' ٤٦.

(٣) **البيوطيم פיוטים**: لفظ مشتق من كلمة «بوياتييس» اليونانية التي تعني «إنشاد» أو «شعر» (ومنها كلمة poetry الإنجليزية)، وهو نظم صاحبه بعض الألحان وارتبط بالصلوات اليهودية في المعابد اليهودية، في حين يعرفه البعض على أنه الأشعار الدينية اليهودية التي ظهرت في فلسطين قديماً، وتحديدًا بالعصر الوسيط. (أ.م. البرמן: تولدت פיוט והשירה: הוצאת מסדה: רמת גן: ١٩٧٠. כרך ١، עמ' ٧٩).

(٤) **מיכאיל קורנילדי: "קראים" מאמר בהאנצקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית**، "ע"ע، עמ' ٤٦.

والقرقساني، الذين أوجبا هذه الحركات في الصلاة وذكرها القنوت الذي يوجد في الصلوات الإسلامية^(١).

(٤) تعديلات اليهودية الإصلاحية على ممارسة الطقوس الدينية:

كان أبرز ما أدخلته اليهودية الإصلاحية من تعديلات وتغييرات على الطقوس والشعائر اليهودية، هي تلك المتعلقة بالصلاة وطقوس التعبد داخل المعبد اليهودي، فقد قام الإصلاحيون بإنقاص الأدعية والصلوات إلى الحد الأدنى، مع إباحة تلاوتها بلغات البلاد القومية حيث تعيش الجماعات اليهودية المختلفة، ولم يجعلوها حكراً على العبرية وحسب، علاوة على إدخال الآلات الموسيقية و فرق الإنشاد الجماعي «الكورس» من الجنسين في المعبد والترنم بألحان حديثة مؤلفة ومكتوبة «على النوتة» خصيصاً لطقوسهم، وانتهى ذلك التطوير بإدخال «الأرغن» في المعبد اليهودي تقليداً للكنائس والكاتدرائيات النصرانية^(٢).

يؤرخ لأول تغيير في طقوس الصلاة لدى اليهودية الإصلاحية بعام ١٧٩٦ ميلادية، عندما تم إدخال إصلاحات في الصلاة وأنظمة المعبد في معبد **לדת ישראל** «طائفة يشرون» في أمستردام بهولندا وتم تغيير قصائد

(١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ ظهورهم حتى العاصر الحاضر، المرجع السابق، ص ١٠٩.

(2) R.S Setzler. Jewish People. Jewish Thought. The Jewish Experience in History. Macmillan Pub. Co. New York. 1980. p 339-340.

دينية مختلفة من البيوتيم وغير ذلك من الابتهاالات والأدعية وأدخل
مكاتها مواعظ باللغة المحلية، وكان التغيير الثاني عام ١٨٣٠ ميلادية على
يدي إسرائيل يعقوبزون عندما نشر كتابًا للصلاة وترجم جزءا منه
بالألمانية^(١).

وأقرت اليهودية الإصلاحية في مجلسها التاريخي الذي انعقد عام
١٨٤٥ ميلادية في فرانكفورت^(٢)، مسألة استعمال اللغة المحلية بدلا من
العبرية في الصلوات المختلفة والترانيم التعبدية، لأن اللغة العبرية تطبع
اليهود بطابع قومي، وهو ما يخالف هدف اليهودية الإصلاحية التي سعت
إلى تخليص اليهودية من جميع عناصرها القومية والعنصرية، وهو ما أثار
على تغيير مفهوم اللغة العبرية كلغة مقدسة بالنسبة للإصلاحيين؛ إذ اعتبر
الإصلاحيون أن الحفاظ على العبرية لا يعني بالضرورة الحفاظ على
الهوية القومية لذلك استعملوا أية لغة عامية أو أجنبية أخرى في صلواتهم
وأدعيتهم كالإنجليزية والألمانية^(٣).

(١) ميكال ماير: "رפורמה"، ماامر بهانزيكولوفديا العبرية كللوية يهودية وارخى اسرائيل،
ع"ل. لع"م ١٨٩.

(٢) حضر المؤتمر ٣٨ حاخاما يمثلون أفكارا إصلاحية ومحافظة على حد سواء، وهدف المؤتمر إلى نزع
الخلاف فيما بينهم، وجرى فيه نقاش عام وشامل للتغييرات التي أجريت على الطقوس والماراسيم
الدينية اليهودية، وكان من أخطر المؤتمرات التي انعقدت في تاريخ اليهودية الإصلاحية (انظر: هبة
إبراهيم النادي، ص ٣٩٨).

(٣) محمد بحر عبد المجيد، مرجع سابق، ص ١٩٦.

من أمثلة ذلك ما يعرف بـ siddur sim shalom for Shabbat and festivals وهو عبارة عن مقتطفات لبعض ترانيم الصلاة اليهودية وكتب في مقدمته أن هذه الترجمة قد وضعت لتكون في متناول الجميع، ولم تكن ترجمة حرفية دقيقة وهي من إعداد كل من الحاخام باول درازين والحاخام كانتور إيميل بروكفيتز وصدرت في ألمانيا عام ١٩٩٨^(١).

وقد ورد فيها بالباب الذي حمل عنوان "y'did Nefesh" أي «صديق النفس» ما نصه: " y'did nefesh rav harhamaan, m'shokh avadakh el r'tzonakh yarutz avdakh k'mo ayal, yishta-have el mol haderkh yeerav lo ydi-dutaakh fi nofet tzof v'kohl ta-am"^(٢).

«أيها الرببي هارهامان يا صديق النفس، اجذب عبدك إلى إرادتك، حينها سيسرع عبدك لو كان كبشا، فسيكون أمام الطريق، وستتعمق صداقتك له بكل معنى ومغذى».

يلاحظ على هذا النص أنه «عبري مكتوب بالحرف اللاتيني» لكي يسهل على يهود أوروبا والعالم الغربي ممارسة شعائر الصلاة، كما أنه يشابه كذلك اللغة «العربية- اليهودية» التي استعملها يهود العصر الوسيط ولا سيما

(1) Rabbi paul drazen, cantor eemil berkovetz. Selected translation Shabbat & holiday worship sevice for siddor sim shalom for Shabbat & festivals, application of home education library program, Berlin 1998.

(2) Ibid, p 3.

القراءون في كتاباتهم الدينية المختلفة، وهي لغة عبرية مكتوبة بالحرف العربي لكي تكون في متناول فهم واستيعاب عموم اليهود الذين يعيشون في بلدان العالم الإسلامي الذي تغلب عليه اللغة والثقافة العربية، وهو ما يدفع للقول بأن اليهودية الإصلاحية استعملت في العصر الحديث وسيلة مهمة للانتشار بين جموع اليهود والتيسير عليهم كانت اليهودية القرائية قد استعملتها في العصر الوسيط، وهو ما يعد جانباً مهماً من جوانب التشابه فيما بين الفرقتين الإصلاحيتين أو الاحتجاجيتين في اليهودية.

كما أهمل الإصلاحيون في طقوس الصلاة الترانيم الشعرية العبرية- الآرامية القديمة، واستبدلوا محلها الآلات الموسيقية والإنشاد الجماعي بألحان حديثة ومعدة خصيصاً لذلك، متشبهين في ذلك بالكنائس النصرانية لا سيما الإنجيلية منها^(١)، وعدّلوا التشبه الذي طال عدداً من التعديلات الإصلاحية اليهودية الأخرى على طقوس الصلاة مثل استعمال البنوك الخشبية الطويلة للجلوس في المعبد والسماح باختلاط الجنسين من الذكور والإناث أثناء الصلاة مثلما هو الحال في الكنيسة^(٢)، علاوة على أنهم لا يلتزمون بلبس القلنسوة اليهودية ولا بـ **טלית** شال الصلاة؛ إذ لا يلبسه سوى المُرْتَل أو الحاخام، بل إنهم

(١) ميكايل ماير، يسودوت وועקרונות לתולדות היהדות הרפורمית، ע"ע، עמ' ٧.

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص ٦٣.

أجازوا للمرأة عدم تغطية رأسها أثناء الصلاة وأجازوا لها أن تصبح حاخامًا
استجابة لحركة التمحور حول الأنثى التي ظهرت في أوروبا في ذلك الحين^(١).
كما ألغى الإصلاحيون أزياء الصلاة תפילין، معتبرين أنها كانت في الأصل
حجابًا وثنيًا، وأنها خرافات متأثرين في ذلك بالصلوات البروتستانتية النصرانية^(٢).
وطُبع خلال عامي ١٨١٧-١٨١٩ ميلادية في هامبورج بألمانيا كتاب جديد
للصلاة أطلق عليه اسم מתוקן أي المُعدل، والذي تضمن للمرة الأولى
تعديلات على صيغة نص الصلاة باللغة العبرية، وقد حُذفت منه بعض الجمل
والفقرات التي تتحدث عن الاختيار الإلهي لإسرائيل والتي تدعو إلى العودة
إلى صهيون، وأُدخل بدلا منها فقرات وجمل تم اعتبارها ذات بعد «عالمي»^(٣)،
وكان من ضمن أمثلة ما حذف منه «رئموا للرب الساكن في صهيون، أخبروا بين
الشعوب بأفعاله» وهي جملة واردة في المزمير ١١ / ٩، وكذلك الفقرة «لك
ينبغي التسبيح يا الله في صهيون ولك يوفى النذر يا سامع الصلاة إليك يأتي كل
البشر» الواردة في [المزمير ٦٥ / ١-٢]^(٤).

(١) هبة إبراهيم النادي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) ميخايل ماير: "رפורמה"، מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית،
ע"ע. עמ' ١٨٩.

(٣) ש.ם.

(٤) אוריאל טל; עבודה שבלב סידור התפילה של היהודות המתקדמת (הרפורمית).

كما حذف منه أيضا ما تُسمى بـ **קריאת אבות** «دعوة الآباء» التي تُصلى لصالح الآباء من العصر البابلي الواردة في التكوين ٤/ ٢٦ «ولشيث هو أيضا أولد ابنا وسماه أنوش، حينئذ تبدلت الدعوة باسم الله^(١)»، وهي جزء من صلاة يوم السبت^(٢).

وتعد التعديلات اللغوية هي أبرز التعديلات التي أدخلت على كتاب الصلاة لليهودية الإصلاحية، لا سيما التركيز على العبارات والجمل التي يذكر فيها دور «الفاعل» أو «المُصلي»، وهو ما برز في حذف عبارات الكراهية والانتقام ومشاعر التعصب والغيرة الشخصية والعنف الديني، فعلى سبيل المثال تم حذف عبارة «بركة الخلاص» وأدخل بدلا منها «نسامح كل الأعداء»، كما تم حذف صفة أو لفظ «الشيطان، والمسيح الشيطان» وأدخل بدلا منها «الإنسان السيئ، والصديق السيئ، والجار السيئ»، وهي عبارات وألفاظ أقل حدة فيما تحمله من معاني الكراهية والسوء، كما تم حذف عبارات وألفاظ أخرى مثل «الأنجاس» و«الأشرار» و«علقوه هو وأبناؤه على الشجرة»، ولم يتم استبدالها بعبارات أو ألفاظ أخرى^(٣).

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٢) اوريال تل؛ عبودة شבלب سيدور התפילה של היהודות המתקדמת (הרפורمית).

www.reform.org.il

(٣) ש.ם.

كما عدلت بعض العبارات التي كانت تحمل معانيا وقيما عنصرية، مثال ما يتعلق بتعريف اليهودي فقد تم استبدال عبارة «الذي ليس من الأغيار» بعبارة أخرى تركز على قيم المساواة الإنسانية «الذي هو إسرائيلي»^(١).

فيما يتعلق بطقوس الأعياد والمناسبات الدينية عند اليهود الإصلاحيين، فقد كانت أبرز تعديلاتهم عليها عدم التقيد بالقيود المفروضة على الحركة والعمل يوم السبت في اليهودية، إضافة إلى أنهم يقيمون يوم الجمعة مساء بدلا من يوم السبت، معتبرين أن ذلك ليس بدعة نظرا لأن اليهود دائما ما كانوا وما زالوا يحتفلون بمقدم يوم السبت من قبل غروب يوم الجمعة إلى مساء السبت في اجتماع قصير يسمونه **לרב שבת** أي عشية السبت ويُسمى في بعض الأدبيات الدينية اليهودية بعروس السبت^(٢).

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن إصلاحات وتعديلات اليهودية الإصلاحية المتعلقة بالطقوس والشعائر انصبت في معظمها على الصلوات والأدعية والأطعمة الحلال، في حين أن حاخامات اليهودية الإصلاحية وأبرزهم هولدهايم وجايجر واينهورن حينما أرادوا إدخال

(١) םש

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي، المرجع السابق، ص ٦٣.

تعديلات على شكل طقوس الاحتفالات بالأعياد اليهودية وجدوا في ذلك صعوبة نظرًا لأن الأعياد في اليهودية ترتبط بالأساس بأفكار هي في صميم العقيدة والفكر الديني اليهوديين، لذلك فإنهم فضلوا تغيير بعض التفاسير والمفاهيم المتعلقة بالعقائد الدينية اليهودية لإحداث ما يمكن تسميته بـ«التكيف الطقوسي والعقائدي»^(١).

(1) Solomon. B Freehof, Reform Judaism in America, The Jewish Quarterly Review, university of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue (Apr, 1955), pp. 350-362.

* من خلال هذا العرض السابق للتعديلات والتغييرات التي أدخلتها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على مستوى العقائد والتشريعات والطقوس الدينية في اليهودية، يمكن الخروج بعدد من الملاحظات والتائج، وهي التالي:

- إن رفض التراث الشفوي الديني اليهودي (التلمود) واعتماد العهد القديم (المقرا) مصدرا وحيدا للفكر والتشريع الديني اليهودي كان بمثابة نقطة الانطلاق الاحتجاجية أو الإصلاحية لكل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية ضد اليهودية التقليدية/ الحاخامية (التلمودية/ الأرثوذكسية).

- إن تعديلات اليهودية الإصلاحية كانت أكثر على مستوى العقائد والأفكار والرؤى الدينية في حين كانت تعديلات اليهودية القرائية أكثر على مستوى التشريعات والطقوس والشعائر الدينية، وربما ذلك يعود لشدة التأثير الإسلامي على اليهودية القرائية من جانب الطقوس والشعائر التي حاولت اليهودية القرائية محاكاتها وتقليد الجانب الإسلامي فيها كثيرا، في حين كان تأثير النصرانية البروتستانتية على اليهودية الإصلاحية ضعيفا في هذا الصدد.

- إن اليهودية الإصلاحية كانت أكثر «تيسيرا وشمولية» في تعديلاتها التي أدخلتها على التشريعات والطقوس والشعائر الدينية اليهودية من تلك التي أدخلتها اليهودية القرائية، وهو ما برز بشكل واضح في تشريعات الختان

والزواج والطلاق والأطعمة الحلال؛ إذ وصلت إلى حد إلغاء اليهودية الإصلاحية للكثير من هذه التشريعات والطقوس تمامًا، أو تركت الحرية لليهودي لممارستها داخل منزله فقط، في حين أن تعديلات اليهودية القرائية على الطقوس والشعائر الدينية كانت كبيرة لكنها احتفظت بمعظم هذه الطقوس والشعائر وعدلت فقط في بعض طرق ممارستها والقيام بها، بل إنها صعبت من بعض التشريعات والشعائر الدينية، وهو ما يرجع إلى اختلاف البيئة الدينية والثقافية التي نشأت فيها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، فالقرائية نشأت في بيئة شرقية تتسم بتجذر الدين فيها واحتفاظه بمكانته الكبيرة بها وكان من الصعب عليها أن تلغي الطقوس والشعائر الدينية، في حين نشأت اليهودية الإصلاحية في بيئة غربية علمانية تحاول التحلل من كل ما هو ديني لا سيما على مستوى الطقوس والشعائر المعقدة.

- إن اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية حاولتا تقديم «رؤية تفسيرية» جديدة للتشريعات والعقائد اليهودية، تتناقض مع رؤية اليهودية التقليدية الحاخامية التي انطلقت من مفهوم «الخصوصية» لليهودية، وبالتالي اتسمت تعديلات كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على مستوى الطقوس والشعائر بطابع «إنساني» أو «عالمي»، نظرًا لمحاولتهما إدماج اليهودي في روح العصر الذي يعيش فيه، وكان ذلك أكثر وضوحًا في فكر اليهودية الإصلاحية الذي حاول الانفتاح على التراث الفكري العالمي في الغرب.

- تشابه الرؤية اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية حول مفهوم أو فكرة الخلاص والمسيح المخلص (الماشيح) في اليهودية؛ فاليهودية القرائية تراها فكرة إلهية خالصة ستحدث بواسطة المسيح من نسل داود، ورغم ذلك ترفض بعض تيارات اليهودية القرائية هذه الفكرة تمامًا، أما اليهودية الإصلاحية فقد عدّلت من فكرة الماشيخ وأحلت محلها فكرة العصر الحديث والتي تعني فكرة حضارة العقل والقلب التي تحقق أمل إسرائيل المشيخاني العظيم من أجل إقامة مملكته الحقيقية.

- بروز أثر النصرانية والإسلام على التعديلات التي أدخلتها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية على العقائد والتشريعات والطقوس الدينية، وهو ما ظهر بشكل أوضح في «الصلاة»؛ إذ برز التأثير الإسلامي في طقوس الصلاة على اليهودية القرائية، وبرز تأثير النصرانية على الصلاة في اليهودية الإصلاحية.

- ارتباط كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بحركة ترجمة ونقد أسفار العهد القديم، إذ تمت ترجمته إلى العربية والألمانية، كما تطور على أيدي قادة اليهودية الإصلاحية ما يعرف بـ«علم اليهودية» الذي اهتم بنقد ودراسة اليهودية، وظهرت مؤلفات لقادة اليهودية القرائية تنتقد بعض أفكار التلمود والعهد القديم، وهي الكتابات الجدلية التي كانت بين حاخامات اليهودية القرائية وحاخامات اليهودية الربانية/ التقليدية.

الخاتمة

* توصلت الدراسة لعدد من النتائج والخلاصات المتعلقة بالمقارنة بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية والتي يمكن حصر أهمها وأبرزها فيما يلي:

فيما يتعلق بظروف النشأة والبيئة الثقافية، يمكن القول إن الصراع الدينى الداخلى فى اليهودية المتمثل فى وجود تيارين أحدهما يتشدد فى تمسكه بالتلمود والموروثات الشفوية اليهودية، والآخر يرفض ذلك ويدعو للإصلاح والمرونة كان هو العامل المشترك فى ظهور كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية أكثر من وجود عوامل دينية خارجية متمثلة فى ظهور الإسلام بالنسبة لليهودية القرائية أو بزوغ حركات التحرر الفكرى والثقافى والدينى والرأسمالى بالنسبة لليهودية الإصلاحية؛ إذ نشأت اليهودية القرائية فى بيئة شرقية يسيطر عليها الفكر الإسلامى، فى حين ظهرت اليهودية الإصلاحية فى بيئة عربية تحررية تُهمّش دور الدين فى حياة الإنسان ما يعنى وجود اختلاف واضح فى البيئة الثقافية والفكرية التى نشأت فيها كل منهما، علاوة على أن اليهودية شهدت على مر تاريخها ظهور الكثير من الحركات الدينية التى انشقت عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية مثل السامريين نتيجة وجود هذا الصراع الداخلى فى اليهودية بالأساس ولم يكن نتيجة عوامل خارجية أخرى.

رغم وجود الكثير من الفرق اليهودية الاحتجاجية أو الإصلاحية التى انشقت عن اليهودية التقليدية/ الحاخامية، إلا أن الدراسة توصلت إلى أن

اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية تعدان أهم وأكبر فرقتين دينيتين ظهرتتا قديما وحديثا من بين هذه الفرق، وذلك لعدة أسباب لعل من أهمها اشتراكهما في الرفض التام للتلمود، وأنهما مثلتا أزمة حقيقية في اليهودية نظرا لتحول الكثير من اليهود لاعتناق فكر الحركتين وشن اليهودية التقليدية حربا دينية وسياسية ضد الحركتين نظرا لما تمثلاه من تهديد قوى وحقيقي عليها أكثر من أية فرق دينية أخرى.

فقد أحدثتا اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية شرخاً كبيراً في داخل اليهودية يماثل ذلك الشرخ الذي أحدثته كل من النصرانية الكاثوليكية والنصرانية البروتستانتينية داخل النصرانية، لدرجة أن بعض المختصين في الديانة النصرانية اعتبروا أن كل مذهب نصراني من هذه المذاهب يعد ديانة مستقلة بذاتها نظراً لما يتضمنه كل مذهب من خلاف مع المذهب الآخر حول قضايا وأفكار دينية جوهرية^(١)، وبالتالي فإنه ليس من المبالغة القول بأن اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية قدمتا صيغة أو تفسيراً جديداً لليهودية بحيث أصبحت ديانة مستقلة في حد ذاتها تمثل ما يمكن تسميته بـ«يهودية جديدة».

(١) حول المذاهب في النصرانية يمكنك العودة إلى حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، المجلد الثاني، ص ١٢٠-٢٣٠.

علاوة على ما سبق، فإن تأثر الفرقتين بالإسلام «اليهودية القرائية» والنصرانية «اليهودية الإصلاحية» زاد من عوامل اعتبارهما خطراً حقيقياً يهدد اليهودية في الصميم، ما انعكس في المواقف الحادة من قبل حاخامات اليهودية الحاخامية الذين اعتبروهما بمثابة غزو ديني خارجي لليهودية، وأنهما يهدفان إلى هدم اليهودية من خلال ما يمكن تسميته بـ«ثورة دينية».

توصلت الدراسة كذلك إلى أن معظم إن لم يكن جل التعديلات والإصلاحات التي أدخلتها كل من اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية هدفت بشكل أساسي إلى تخليص اليهودية من المفاهيم والتشريعات والطقوس «العنصرية» النابعة من فكرة «خصوصية» اليهودي عن غيره التي اعتنقتها اليهودية التقليدية/ الربانية، والناجمة عن التفسير العنصري لعقائد أو مفاهيم «الوعد والخلاص والاختيار» في اليهودية ما يقود إلى صحة فرضية تأثير النقد الإسلامي لليهودية الذي ركز على رفض عنصرية اليهودية وجمود تشريعاتها، وتبلور من خلاله «علم اليهودية» الذي كان من رواده عدد من قادة اليهودية الإصلاحية وكانوا في نفس الوقت من المستشرقين المهتمين بالدراسات الإسلامية في الغرب وعلى رأسهم الحاخام والمستشرق الألماني الشهير أبراهام جايجر، وفي نفس الوقت تقبل اليهودية القرائية للنقد الإسلامي لليهودية والذي تمثل في إعادتها نظم اليهودية وفق نسق إسلامي أعطى اليهودية قواماً تشريعياً وطقوسياً متماسكاً لم تكن تمتلكه.

اعتبرت الدراسة كذلك أن أهم ما ميّز تعديلات اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية هو ذلك «البعد العالمي أو الإنساني» الذي وضح جدًا في الابتعاد عن أية طقوس أو تشريعات أو حتى أفكار ذات بعد عنصري أو تسببت في عزلة اليهود دينياً وفكرياً واجتماعياً.

من أبرز ما توصلت إليه الدراسة فيما يتعلق بعلاقة اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بكل من اليهودية الحاخامية والحركة الصهيونية هو وجود قواسم فكرية ودينية وتاريخية بل وجغرافية كثيرة بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية، نظراً لتماثلهما في الكثير من الأفكار والرؤى والتوجهات، وكذلك لتشابه الظروف التاريخية والدينية التي تعرضا لها على مر تاريخهما، وهو ما يبرهن عليه ذلك التلاقى والالتحام الذي حدث بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة منذ الأربعينيات من القرن الماضي، وهو ما يمكن القول معه بأن اليهودية الإصلاحية تعد بمثابة امتداد لليهودية القرائية، إذ من غير الممكن أن يحدث هذا التلاقي دون وجود قواسم مشتركة كبيرة بين الفرقتين.

ولاحظت الدراسة أن هذا التلاقي لم تفرضه ظروف تاريخية فقط تمثلت في هجرة اليهود القرائين من الشرق واليهود الإصلاحيين من أوروبا إلى الولايات المتحدة، بل أيضاً وجود تقارب فكري بين الفرقتين وتكوينهما «جبهة دينية

يهودية إصلاحية» في الولايات المتحدة مضادة لجهة اليهود الربانيين «الأرثوذكس» المتشددة.

عضدت الدراسة من فرضيتها أيضا برصدها حلقة تواصل أخرى بين اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية تمثلت فيما يعرف بـ«الأرثوذكسية الجديدة»، التي ظهرت في الأندلس خلال العصر الوسيط وكانت شكلا من أشكال اليهودية القرائية الراضة للتراث الشفوي اليهودي «التلمود» والمعتمدة على المقرء مصدرًا وحيدًا للتشريع والفكر الدينى، وحاولت التماشي مع روح العصر من خلال تأثرها بالثقافة الإسلامية في الأندلس، ثم عادت لتظهر مرة أخرى في غرب أوروبا ويطلق على أتباعها «الأرثوذكس الجدد» والذين يُيسرون من قيود وطقوس اليهودية الحاخامية ويتقبلون التغييرات والإصلاحات الأوروبية خلافا لليهود أوروبا الشرقية الذين يتمسكون بالتقاليد والموروثات الدينية اليهودية ويتشددون في ممارستها.

بالنسبة لعلاقة اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية بكل من الإسلام والنصرانية، فقد ساقَت الدراسة العديد من الأدلة والشواهد التي تثبت وقوع اليهودية القرائية تحت تأثير إسلامي قوي على مستوى الرؤى والأفكار، ما يدحض نظرية «التأثير والتأثر» الاستشراقية والتي تقول بأن الدين السابق «اليهودية، النصرانية» دائما ما يؤثر على الدين اللاحق به «الإسلام» إذ وصل حد تأثر القرائين بالإسلام لدرجة اعتبار البعض أن القرائين هم فرقة إسلامية لها شكل جديد أو أنهم فرقة يهودية ذات أصول

إسلامية راسخة، نظرا لمحاولتهم محاكاة وتقليد الإسلام في معظم العقائد والتشريعات والطقوس الدينية وغيرها تقريبا.

في هذا الصدد، سجلت الدراسة نتيجة مهمة وهي أن عملية التأثير بين اليهودية الإصلاحية والمذهب البروتستانتي في النصرانية كانت «متبادلة» وهو ما لم يحدث في تأثير القرائية بالإسلام، وهو ما يعنى أن الإسلام كان صاحب التأثير الأقوى والأبرز على اليهودية، كما كان له الفضل الأكبر في تطور وظهور فرق إصلاحية واحتجاجية يهودية، لا سيما وأن رؤيته النقدية لليهودية والنصرانية على حد سواء ساهمت بشكل أو بآخر في ظهور كل من البروتستانتية واليهودية الإصلاحية كحركات إصلاحية في الديانتين التوحيديتين السابقتين له.

توصلت الدراسة كذلك إلى نجاح الصهيونية في اختراق المواقف المعارضة لها من قبل اليهودية القرائية واليهودية الإصلاحية باستعمال وسائل أغلبها سياسية ما يشير إلى أن الحركات الإصلاحية أو الاحتجاجية في اليهودية دائما ما تُمنى بالفشل، سواء بسبب اضطهادها أو محاربتها من قبل اليهودية الحاخامية «التقليدية»، أو بسبب محاولات احتوائها وتطويعها من قبل حركات عنصرية قومية يهودية مثل الصهيونية، وهو ما وجدت فيه الدراسة تفسيراً لتنامي الاتجاه العنصرى القومى لدى الجماعات اليهودية بشكل عام على حساب التيار العالمي الإنساني الإصلاحي.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- العهد القديم.

* أولاً: المصادر والمراجع العربية:

* المصادر:

- أمهات الكتب

١- ابن أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق/ محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، طبعة عام ١٩٩٨، الجزء الأول.

٢- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، أعنى به وراجعته: كمال حسن مرعى، المكتبة العصرية - بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، الجزء الثالث.

٣- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.

٤- أبو إسحق يعقوب البصير، كتاب المحتوي، باريس، دون ناشر، ١٩٨٥.

٥- القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي، الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم فيصل بدير عون، لجنة التأليف والنشر بجامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٦- سعديا جاؤون بن يوسف الفيومي، تفسير التوراة بالعربية، تاريخ ترجمات أسفار اليهود المقدسة ودوافعها، أخرجه وصححه: سويف درينبورج، نقله إلى الخط العربي: سعيد عطية مطاوع، أحمد عبد المقصود الجندي، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، ٢٠١٥.

٧- صموئيل بن حنفي، تفسير التوراة، نقله إلى العربية/ أحمد محمود هويدي، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة (تحت النشر).

٨- صموئيل (السموأل) بن يحيى المغربي، بذل المجهود في إفحام اليهود، دون ناشر، دمشق، ١٩٨٩.

٩- محمد بن مكرم (ابن منظور) لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

١٠- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق/ أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.

- الموسوعات ودوائر المعارف العلمية:

١- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، الملجد الثاني، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣.

٣- عبد الوهاب المسيري(د)، موسوعة اليهود واليهودية...والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩.

٤- موسوعة المصطلحات، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، رام الله، ٢٠٠٢.

٥- يوسف عبيد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، الجزء الخامس، الديانة اليهودية، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- الكتب:

١- أحمد إيش، التلمود كتاب اليهود المقدس، دار قتيبة، دمشق، ٢٠٠١.

٢- أسعد رزق، المجلس الأمريكي اليهودي، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧٠.

٣- إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨.

٤- أمين الخولي، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٥- إيمانويل كانط، مشروع سلم دائم، محاولة فلسفية، ترجمه / نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥.

٦- جعفر هادي حسن، فرقة الدونمة بين اليهودية والإسلام، مؤسسة الفجر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

٧- جعفر هادي حسن، الحسيديم.. نشأتهم.. تاريخهم.. عقيدتهم، الدار الشامية للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤.

- ٨- جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائن منذ ظهورهم حتى العصر الحاضر، دار العارف للنشر، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٤.
- ٩ - جيفري بارنرد، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ٢٠٠٢.
- ١٠- حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ.
- ١١- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧١
- ١٢- حنا جرجس الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١.
- ١٣- داود عبد الله، قانون العودة الإسرائيلي وأثره على الصراع في فلسطين، مركز العودة الفلسطيني، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- ١٤- ديزموند ستورت، تيودور هرتزل مؤسس الصهيونية، ترجمة فوزي وفاء/ إبراهيم منصور، المؤسسة العربية للنشر والدراسات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.
- ١٥- ديفيد لاندو، الأصولية اليهودية، ترجمة/ مجدي عبد الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- ١٦- رشاد الشامي: الشخصية اليهودية والإسرائيلية والروح العدوانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨١.
- ١٧- زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة/ أحمد محمود هويدي، مراجعة/ محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

- ١٨- زكي علي السيد أبوغضة، الحجاب والختان والعفة بين الأديان والقوانين ودعاة التحرر، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة(مصر)، ٢٠٠١.
- ١٩- زين العابدين محمود أبو خضرة، تاريخ الأدب العبري الحديث، القاهرة، دون ناشر، ٢٠٠٠.
- ٢٠- سعيد عبد السلام العكش، الزواج المختلط بين التشريع والواقع اليهودي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٤.
- ٢١- سوزان السعيد يوسف، المرأة في الشريعة اليهودية، حقوقها وواجباتها، دراسة مقارنة مع حضارات الشرق الأدنى القديم، دار عين للنشر والبحوث، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٢٢- عبد الفتاح محمد ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- ٢٣- عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، دار الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٤.
- ٢٤- عبد الجليل شلبي، اليهود واليهودية، أخبار اليوم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
- ٢٥- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، الجزء الأول.
- ٢٦- عبد الرزاق أحمد قنديل، أثر الشعر العربي في الشعر العبري الأندلسي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.
- ٢٧- عبد اللطيف عبد الرحمن الحسن، أثر الفكر اليهودي على غلاة الشيعة، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
- ٢٨- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، القسم الأول، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٢.

- ٢٩- عبد الوهاب محمد الجبوري، مقدمة في الفرق الدينية اليهودية القديمة والمعاصرة، شركة دار الوراق، لندن، ٢٠٠٨.
- ٣٠- عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- ٣١- غازي السعدي، الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، الطبعة الأولى، دار الجليل، عمان ١٩٩٣.
- ٣٢- محمد أبو الغار، يهود مصر من الازدهار إلى الشتات، دار الهلال، القاهرة، ٢٠١٢.
- ٣٣- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٦٦.
- ٣٤- محمد الهواري، الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام، دون ناشر، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٣٥- محمد الهواري، الاختلافات بين القرائين والرّبانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوط بودليان بأكسفورد، دار الزهرة للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٣٦- محمد بحر عبد المجيد، اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.
- ٣٧- محمد جلاء إدريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرائين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٣٨- محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٣٩- محمد خليفة حسن، التفكير التاريخي والحضاري عند الشعوب العربية (السامية) القديمة، دون ناشر، القاهرة، ٢٠٠٠.

- ٤٠- محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٢.
- ٤١- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٤٢- محمد عثمان صالح، النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، دراسة مقارنة حول المصطلحات والدلالات، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- ٤٣- مراد فرج، شعار الخضر، بدون ناشر، القاهرة، ١٩١٧.
- ٤٤- مراد فرج، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائن، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٣٥.
- ٤٥- مراد فرج، القراءون والربانون، دار العالم العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٤٦- - نبيل فياض، نصاب يهوديان حول بدايات الإسلام، مكتبة الوطن، بيروت، ١٩٩٨.
- ٤٧- نفتالى فيدر، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، ترجمة/ محمد سالم الجرح(د)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.
- ٤٨- هاينريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، دار الحوار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢.
- ٤٩- هبة إبراهيم النادي، اليهودية الإصلاحية وموقفها من إسرائيل والعرب والمسلمين، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- ٥٠- هدى درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، دار عين للبحوث والدراسات الانسانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

٥١- يوسف زيدان، عبد القادر الجيلاني، فيلسوف الصوفية، القاهرة، دار الشروق،

٢٠٠٨.

- الرسائل العلمية:

١- أسماء سليمان السويلم، الفرق اليهودية المعاصرة، رسالة ماجستير (غير منشورة)،

كلية التربية، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، ٢٠٠٢.

٢- سهام عبد الرزاق نصار، صحافة اليهود العربية في مصر، رسالة ماجستير (غير

منشورة)، كلية الاعلام قسم صحافة، جامعة القاهرة، ١٩٧٨.

٣- عابدين عويس يونس، مفهوم الأصولية في الفكر الديني بين اليهودية والإسلام،

رسالة دكتوراة (غير منشورة)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩.

٤- مازن مطبقاني، منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الجوانب الفكرية في التاريخ

الإسلامي، رسالة دكتوراة (منشورة)، كلية الدعوة، جامعة الامام محمد بن سعود

الاسلامية، ١٤١٤ هـ.

٥- محمد فتحي عمارة، الحركات الدينية الراضية للصهيونية في إسرائيل، رسالة

ماجستير (غير منشورة)، معهد الدراسات والبحوث الآسيوية، جامعة الزقازيق، مصر

٢٠٠٧.

- الأبحاث والدراسات العلمية المحكمة:

١- أحمد البهنسي، دور العبرية لغة وسيطة في التواصل بين الثقافتين العربية والغربية،

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط/ المملكة المغربية، أغسطس

٢٠١٥.

٢- أحمد صلاح البهنسي، الاستشراق الإسرائيلي، الإشكالية، السمات والأهداف،

مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣٨، القاهرة، يناير ٢٠٠٧،

٣- أحمد محمود هويدي: منهج ابن حزم في نقد التوراة، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ١٤، القاهرة ١٩٩٤.

٤- أحمد محمود هويدي، الرد على شبهات المستشرق اليهودي أبراهام جايجر حول قصص الأنبياء في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٦٠، عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠.

٥- عرفان عبد الحميد، الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠١٢.

٦- ليلي إبراهيم أبو المجد، كيف أصبح جبريل عدوا لليهود؟، مجلة رسالة المشرق، العدد ١-٤، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ١٩٩٦.

٧- محمد خليفة حسن، ابن حزم كمؤسس لعلم نقد الكتاب المقدس، مؤتمر الحضارة الأندلسية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٧.

٨- محمد نبيل غنايم، العلاقات الإسلامية- اليهودية في عصر الرسول ﷺ، مجلة بحوث السنة والسيرة، العدد الثالث، جامعة قطر، ١٩٨٨.

- المقالات بالصحف والمجلات:

١- إيمان عبد الأمير، التكليف ومعالم المسؤولية في الشريعة الإسلامية، صحيفة الهدى، المدينة المنورة، العدد الأول، يناير ٢٠١٣.

٢- جعفر هادي حسن، أقليات يهودية غير معترف بها في إسرائيل، المذهبان الإصلاحي والمحافظة، جريدة الحياة، لندن، عدد ١٧ أكتوبر ١٩٩٦.

٣- جعفر هادي حسن، هل يتطور هجوم الأرثوذكس على اليهود الإصلاحيين والمحافظة إلى عنف؟، جريدة الحياة، لندن، عدد ٣٠ سبتمبر ١٩٩٧.

- ٤- رامي الجمل، إسرائيل ولفنسون، اليهودي التائه والمستشرق الأريب، مجلة الحوار
اليوم، القاهرة، بتاريخ ٨ أكتوبر ٢٠١١.
- ٥- صحيفة إسرائيل، العدد ٣٨ الصادر ٢٠ سبتمبر ١٩٣٣.
- ٦- صحيفة الشمس، العدد ٥٠٠ الصادر في ٢١ يوليو ١٩٤٤.
- ٧- كامل سعيان، الأوروثوذكسية اليهودية، نموذج للحياة الدينية الإسرائيلية، مركز
التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ٣١ يوليو ٢٠١٣.
- ٨- لطف الله حيدر، اليهودية الإصلاحية، جريدة البيان، أبو ظبي، العدد ٢٥٢، أبريل
٢٠٠٣.

*** ثانيا: المصادر والمراجع بالعبرية:**

- המקורות העבריים:

- תנ"ך, ספר תורה נביאים וכתובים, הוצאת: לוא וברידון לונדון 1956.

- האנציקלופדיות:

1- הרווי גולדברג, 'עריות, גילוי', מאמר באנציקלופדיה עברית כללית יהודית וארץ ישראלית, ע"ע, כרך כז עמ' 201-202.

2- ישראל נאלדבערנער: אוצר ישראל, מאמר באנציקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל ספרותו ודברי ימיו, נויארק. 1910, חלק שישי.

3- מיכאיל קורינלדי: "קראים", מאמר בהאנציקלופדיה העברית, כללית יהודית וארץ ישראלית, "חברה להוצאת אנציקלופדיה, ירושלים, 1974, כרך 3.

4- מיכאל מאיר: "רפורמה" מאמר בהאנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית, חברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים 1974. כרך 31.

- הספרים:

1- אדם טלר, כסף, כוח והשפעה: היהודים באחוזות בית רדזיוויל בליטא במאה הי"ח, מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, 2006.

2- אורי שורוק, עיון תפילה, פירושים על קריאת שמע וברוכתיה באספקלריה של התורה הגואלת, הוצאת תנועת תורה אחרי צבא, תל אביב, תשס"ה.

- ז- אליעזר שביד, היהדות האורדתוקסית ממדורנית לפוסט-מודרנית, עיונים בתקומת ישראל, הוצאת מסדה, תל אביב, 1990.
- ח- אליעזר שלוסברג, "פירוש יפת בן עלי הקראי לספר יונה בתרגום עברי מימי הביניים", קבץ על יד, יח (סדרה חדשה), תל-אביב, תשס"ה.
- ט- א.מ. הברמן: תולדת פיוט והשירה: הוצאת מסדה: רמת גן: 1970.
- י- בן-אור: תולדות השירה העברית בימי הביניים: הוצאת יודעאל; תל-אביב 1968.
- יא- בן שמאי, מבוא לתולדות היהודים הקראים, המעמד האישי של הקראים, הוצאת ראובין מס: ירושלים, 1984.
- יב- בנציון נתניהו, דון יצחק אברבנאל - מדינאי והוגה-דעות, תרגם אהרן אמיר, הוצאת שוקן, 2005.
- יג- ח.ה (בן ששון), פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, הוצאת ספרים עם עובד, תל אביב, 1969.
- יד- ח' מרחביה, קולות קוראים לציון, מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, 1976.
- יז- יום טוב לוינסקי: ספר מועדים: דביר: תל אביב תשט"ו.
- יח- יוסף גולדשטיין, אחד העם והרצל, הוצאת מרכז דינור לחקר תולדות ישראל ומרכז זלמן שזר לחקר העם היהודי, 2012.
- יט- יוסף קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך א, הוצאת מסדה, תל-אביב וירושלים, תשי"ב.

- 14 – י' כ"ץ, "ש"ר הירש המימין ומשמאל", בתוך מ' ברויאר(עורך), תורה עם דרך ארץ, רמת גן. תשמ"ז,
- 15 – יעקב ברנאי, שבתאות – היבטים חברתיים, מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית הישראלית, ירושלים: 2000.
- 16 – ישראל ייבין, המסורה למקרא, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, נגב, ישרא (תשל"ב).
- 17 – מוניק זיסקינד גולדברג ודיאנה וילה, זעקת דלות – פתרונות הלכתיים לבעיית העגונות בימינו, הוצאת מכון שכטר למדעי היהדות, 2006.
- 18 – מיכל דל, תפיסה של רש"ר הירש בדבר פרישה מהקהילה ופירושו לתורה, בתוך מ' ברויאר(עורך), תורה עם דרך ארץ, רמת גן תשמ"ז.
- 19 – מיכאל מאיר, יסודות וועקרונות לתולדות היהדות הרפורמית, מרכז יהודות מתקדמת בישראל, תל-אביב 2003.
- 20 – משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099) א-ג, אוניברסיטת תל-אביב ומשרד הבטחון תל-אביב 1983.
- 21 – משה גיל, התסתרים, המשפחה והכת, המכון לחקר התפוצות, המפעל "מורשת" לחקר יהדות המזרח תל-אביב 1981.
- 22 – נתן שור, תולדות הקראים, מוסד ביאליק, ירושלים, 2003.
- 23 – ראובן מיכאל, היינריך גרץ – ההיסטוריון של העם היהודי, הוצאת "מוסד ביאליק" ומכון לאו בק, ירושלים, 2002.

- 24 – ראובן מיכאל, לידת היהודי המודרני – תולדות תנועת ההשכלה היהודית, הוצאת הקיבוץ המאוחד; תל-אביב, 2005.
- 25 – רש"ר הירש, אגרות צפון י"ט מכתבים על היהדות(תרגום: ח' וייסמן), בני ברק תשכ"ז.
- 26 – שלמה גויטין, פרסומים עבריים של יצחק יהודה אגנץ גולדציהר: קרית ספר תל-אביב, תש"ו.
- 27 – שלמה קלמן רייף, דרכו של מחקר התפילה היהודית, מאגנס, ירושלים, 1981.
- 28 – שמעון דובנוב, דברי ימי עם עולם, דביר, תל אביב, ת"ש.

- המגזינים והעיתונות:

- 1 – אברהם שטינברג: כשרות: פעמים 13: תש"ו.
- 2 – א. פוזננסקי; מיסדי כתות יהודיות בתקופת הגאונים, רשומות, א, 1998.
- 3 – אפרים תבורי, היהדות הרפורמית בישראל היסגים וסיכויים, מרכז ארגוב לחקר ישראל והעם היהודי אוניברסיטת בר-אילן, סוגיות ביחסי יהדות ארה"ב – ישראל מס', אייר תש"ס.
- 4 – ביטאון בני מקרא, עיתון היהודים הקראים בישראל, ירושלים, 31 יוני 1990.
- 5 – ב' קימרלינג, דת לאומיות ודמוקרטיה בישראל, זמנים, 51-50 חורף 1994.

- 6 – בנימין לאו: ההלכה והלכה לאיבוד / היכרות עם התנועה הקונסרבטיבית מתוך עיון בכתבי "ועד ההלכה" דעות 6, סיון תשנ"ט,
- 7 – דב לוין: לא אעזוב את מעט הצאן: עת-מול כרך יא, גליון 2, 1985.
- 8 – חגי בן שמאי, הקראים והמזרח מגמות בחקר הקראים והקראות, פעמים, תשס"ב.
- 9 – יהושע בלאו, דקיות בניתוח הסגנון הערבי בכתבי רב סעדיה גאון ושמאל בן חפני, פעמים, כרך 23, 1985.
- 10 – יחזקאל אל גמיל, תולדות היהודות הקראית, קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ ישראל, א-ב, רמלה 1979-1981.
- 11 – יעקב זוסמן, חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה, תרביץ נ"ט; ירושלים; תשנ"ב.
- 12 – ש' פינסקר: לקוטי קדמוניות לתולדות הקראים וספרותם, א-ג, וינה, תר"ך.
- 13 – שמואל בן חוריין, שבת אצל הקראים, שלוחות 22, תל-אביב 1951.

* ثالثا: المراجع الإنجليزية:

- Encyclopaedias:

- 1- Dana Evan Kaplan; Reform Judaism; Encyclopedia Judaica. Second Edition; Volume 17; 2007.
- 2- isidor singer, emil g. hirsh. Samuel holdheim. Jewish encyclopedia, new York; funk & wangles company. 1916.

- 3- Joseph Elijah Heller / Leon Nemoy; Encyclopedia Judaica, Kete Publishing House Ltdk; Jerusalem, 2007.
- 4- Kramer, Martin "Bernard Lewis" Encyclopedia of Historians and Historical Writing.1. London, Fitzory Dearbon. London, 2010.
- 5- Wilhelm Bacher; Academies in Babylonia. The Jewish Encyclopedia. Funk and Wagnalls Company: New York & London, 1916

- Books:

- 1- Barclay, John M. G., (ed.) , Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire, Continuum International Publishing Group, 2004.
- 2- Baron. S.W; Social and religious history of the Jews. New York 1952.
- 3- Cohen, N.W. (1975). American Jews and the Zionist idea. New York: KTAV Publishing Company. 1985.
- 4- Cohn-Sherbok, Daniel, Modern Judaism; from Jewish Diversity to a New Philosophy of Judaism. Hardcover ed. St. Martin's Pr. London. 1996.
- 5- Dahlstrom, Daniel, Moses Mendelsosohn, The Stanford encyclopedia of philosophy (fall 2008 edition.

- 6- Daniel Langton, Claude Montefiore: His Life and Thought ;London: Vallentine Mitchell Press, 2002.
- 7- Davide N. Myres, Hermann Cohen and the fuest for Protestant Judaism. Leo Baeck Institute, Year Book XLVI, London. 2001.
- 8- Declaration of principles Adopted by a Group of Reform Rabbies at Pittsburg, 1885 in, Year book of the central Conference of American Rabbies XLV(1935) P 198-200.
- 9- Deborah Sadie Hertz. How Jews Became Germans: The History of Conversion and Assimilation in Berlin. Yale University Press. (2007).
- 10- Dianne Ashton; Hanukkah in America; A History; New York; New York University Press. 2013.
- 11- Joseph L. Blau, Modern Varieties of Judaism, Columbia Univ. Press, N, Y 1996.
- 12- Kolsky, T. A.. Jews against Zionism. Philadelphia: Temple University Press 1990.
- 13- Louis Israel Newman; Jewish Influence On Christian Reform Movements; Columbia University Press ;1925.

- 14– May, Max Benjamin, Issac Mayer Wise; the founder of American Judaism; a biography, Littman Library of Jewish Civilization, 1980.
- 15– Meyer, Michael. Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism (New York, USA: Oxford University Press, 1988).
- 16– Nahum N, Glatzer, "The beginnings of modern Jewish studies", in Altmann, Alexander, Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge, MA: Harvard University Press, (1964).
- 17– Nemy (Leon), Karaite Anthology– Excerpts from the Early Literature New Haven, Yale University Press (London, Oxford) 1952.
- 18– Neomy Leon, ED, Karaite Anthology, New Haven London, 1969.
- 19– Polliak, M (ed) The Karaite Tradition of Arabic Bible translation, Leiden, New York. Koln, 1997.
- 20– Poznaniski. S; The Karaite literary opponents of Saadia Gaon, London. 1908.
- 21– Rabbi Paul Drazen, Cantor Eemil Berkovetz. Selected translation Shabbat & holiday worship service for Siddor

sim shalom for Shabbat & festivals, application of home education library program. Berlin 1998.

22- R.S Setzler. Jewish People. Jewish Thought. The Jewish Experience in History. Macmillan Pub. Co. New York. 1980.

23- Samuel Krauss, The Mishnah Treatise Senhedrine, Leiden; Semitic Studies Series 1909.

- Journals:

1- Berkowitz, H. (1899). Why I am not a Zionist. Central Conference of American Rabbis Yearbook, 9; 2001.

2- Solomom B. Freehof; Reform Judaism in America, the jewish Quartry review, vol 45. no 4. Apr 1995.

3- C.Wolf, Luthur and Mohammedanism, The Mslem World. Vol. XXXI. London. 1941.

4- Donald Fishman; Reform Judaism and the Anti-Zionist Persuasive Campaign, 1897-1915; Conununication Quarterly, Vol. 46, No 4, Fall 1998.

5- L.Wallach, The Beginning of the science of Judaism in the Nineteenth, Historia Judaica, VIII, New York, 1946.

6- Leon Nemoy. The pseude-Qumisian to the karaites. proceeding journal, American academy for Jewish study, vol Xliii, 1976.

- 7- Leon Nemoy; Anann ben David; A re-presial of the historic data; an essay in karaite studies; JOR; VOL10(O.S) New York; 1889;
- 8 - Leon Neomy; Anan Ben David; Encyclopedia Judaica, Kete Publishing House Ltdk; Jerusalem, vol 2, 2007.
- 9- M. A Cohen; Anan Ben David And Karaite Origins. JOR. LXVIII.
- 10- Solomon. B Freehof, Reform Judaism in America, The Jewish Quarterly Review, university of Pennsylvania, Vol. 45, No. 4, Tercentenary Issue; Apr, 1955.
- 11- Z.A nkory. Some aspects of karaite –Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the first crusade, PAAJR, XXIV. 1998.

* رابعا: المواقع الإلكترونية:

- 1- http://atef.helals.net/mental_responses/jewish_history/session_16.htm
- 2- http://atef.helals.net/mental_responses/jewish_history/session_16.htm
- 3- <http://sanjakdar-chaarani.com/mecanique-appliquee/index.php/2013-09-18-18-16-53/2013-09-18-18-19-23>
- 4- <http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=2967&ct=4&ax=6>
- 5- <http://www.alukah.net/sharia/0/18760>
- 6- <http://www.asharqalarabi.org.uk/center/kutob-az.htm>
- 7- <http://www.ibnalarabi.com/en>
- 8- <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15299-zunz-leopold>

- 9- <http://www.jewishvirtuallibrary.org>
- 10 - http://www.knesset.gov.il/mk/heb/mk.asp?mk_individual_id_t=686
- 11- <http://www.reformjudaism.org>
- 12- www.reform.org.il
- 12- <https://he.wikipedia.org/wiki>
- 13- www.iicss.iq
- 14- www.jewishvirtualibrary.org/jsource/judaism/reform_practices.html.
- 15- www.madarcenter.org
- 16- [http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=484556-](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=484556)
- 17- [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html-](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/The_Origins_of_Reform_Judaism.html)
- 18- www.abraronline.net/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=12567:2014-02-28-10-59-19&catid=58:2009-03-25-11-11-59&Itemid=181
- 19- [www. Karaite.org.il](http://www.Karaite.org.il) היהודות הקראית העולמית
- 20- en.goramla.com .المركز القرائي العالمي في الرملة.
- 21- www.rabanut.gov.il موقع الحاخامية الرئيسة في إسرائيل بالعبرية على الإنترنت:
- 22- www.jewishvirtualibraray.org موقع المكتبة اليهودية المتنوعة بالعبرية على الانترنت:
- 23- <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0119/ms0119.html> موقع الأرشيف اليهودي الأمريكي على الإنترنت: