التوراة واليهود في فكر ابن حزم لإبراهيم الحردلو

إبراهيم إسحق إبراهيم

الحردلو ، إبراهيم/ التوراة واليهود في فكر ابن حزم .ـــ الخرطوم : دار نشر جامعة الخرطوم ، ١٩٨٤م ، ١٦٤ ص .

أ ـــ ترابط الأبحاث في موضوع متشعب :

سأحاول في هذا العرض تتبع الإضافات التي يجلبها إلى حقل دراسات ابن حزم في اللغة العربية[١] نشر هذا الجزء المعدَّل من رسالة إبراهيم أحمد الحردلو التي أُعِدَّتْ لنيل درجة الدكتوراه من كمبردج عام ١٩٦٨م . ولما كنت لم أنظر في رسالة الحردلو قط ، فإن زعمي بأن هذا الكتاب يمثل جزءاً معدلاً منها يظل مجرد ظن . ثم يلقي عليَّ هذا الوضع عبئاً ثانياً ينتج عن فشلي في تقدير كمية التعديلات التي أجراها الحردلو على بحثه هذا ـــ إذا ما افترضنا صحة ظني ـــ ما دمت لم أتمكن من النظر في الرسالة . أما مؤشراتي للترابط بين بحثي الحردلو فتطلع من إغفال وإفصاح أتاهما الكاتب في مؤلفه الحالي : إذ نراه يغفل عن إيراد العنوان الكامل للرسالة ، والذي وجدته في هامش كتبته سهير فضل أبو رافية ، وهو بالإنجليزية ، فترجمته هكذا : (موقف ابن حزم من التوراة العبرانية ونقدها استناداً إلى نسخة منقحة من الجزء الخاص بالأسفار الخمسة في كتابه الفِصل)[٢] .

وكان إفصاح الحردلو عن العلاقة بين البحثين في مقدمته للمؤلف الحالي هو :

« وقد حاولت في هذا الكتاب أن أصحح بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين كتبوا عن ابن حزم . فقد أوقع أكثرهم في هذا الوهم فيما أصدروا من أحكام اعتمادهم على الكتاب المنشور (الفِصل في الملل والنحل) وهي طبعة مليئة بالأخطاء وليست محققة أصلاً . وعرضت في هذا الكتاب لمفهوم التحريف وأصوله ، وعلى هذا بسطت نقد ابن حزم للتوراة ومنهجه معولاً في كثير من الأحيان على كتاب (الفِصل في الملل والنحل) بل على الفصل الذي حققت من مخطوطات عديدة ، ثم على رسالة الدكتوراه التي قُدِّمَتْ لجامعة كمبردج منذ أعوام»[٣] .

هذا ويعجبني في هذه الجذاذة من مقدمة الحردلو إشارته إلى مجهوده في تصحيح أخطاء المستشرقين حول كتاب (الفِصل) كجزء من كتابه ـــ ولم يقل من بحثه ـــ فهذه الملاحظة قمينة بشد أزر مزاعمنا عن الترابط بين الأبحاث التي أكمل بها الحردلو عمله السابق في الرسالة . فالفصل العاشر من هذا المؤلف وعنوانه « أخطاء المستشرقين حول كتاب الفِصل في الملل والنحل » يمثل بحثاً منفرداً أُلْحِقَ بالكتاب تكميلاً لموضوع متشعب هو موقف ابن حزم من اليهود وتوراتهم . ويدل على ذلك أن ذلك الفصل العاشر يبدأ هكذا : « إن هذا البحث يرمي إلى تصحيح .. إلخ » وهو طابع مميز للمقال ذي الهدف المحدود كالصنف الذي يعد للمؤتمرات أو الدوريات المتخصصة . بل إن الحردلو يجعل نفس العنوان واحد من أبحاثه التي تلي الكتب في قائمة سجله الشخصي على ظهر هذ المؤلف .

وقد يفيدنا هذا التقصي في الترابط والتشعب حينما ننظر في إسهامات أكاديمي نشط مثل إبراهيم الحردلو ، كما نأمل في أن يشيع مثل هذا المقترب في متابعاتنا لإسهامات أكاديميين ودارسين أخر . فالحردلو يعد من أبرز المتخصصين في اللغة العبرية بجامعات الشرق الأوسط ، والذين من جهلي بهم أذكر منهم قلة مثل : عبد المجيد عابدين ، حسن ظاظا وعبد الوهاب المسيري ، وإذا كانت اهتمامات الحردلو بالأدب السوداني وقضايا اللغة العربية وثقافتها في السودان قد منحتنا أربعاً من كتبه وعدة أبحاث موجزة ، فقد جاء نشر مؤلَّفه الحالي اطراداً على دراستين في حقل اشتغاله بالعبرية وقضايا اليهود كان قد نشرهما عام ١٩٨٠م . وبذلك يتولَّد أمل مؤسس له في احتفاظ هذا الباحث بقدرته على الموازنة بين شعبتي دراساته ، وهو أمل يضع على الحردلو عبئاً يحاول التملّص منه . يختم الحردلو مقدمة لمؤلَّفه هذا بالإشارة مرة ثانية إلى عدم صلاحية (الفِصل في الملل والأهواء والنحل) ـــ بوضعه الحالي غير المحقق ـــ لتأسيس دراسة منصفة عن آراء ابن حزم حول انحرافات العقائد والشرائع الدينية . ويقول عندئذ :

«ولعل أول عمل أدعو له الباحثين المشتغلين بالأندلس ، وابن حزم أحد أركانها ، أن يتوفر نفر منهم أو أحدهم على تحقيق كتاب (الفِصل في الملل والنحل) تحقيقاً علمياً »[٤] . لقد أسميت هذ « تملصاً » من أكاديمي متحفز وبارع مثل الحردلو يقبع وسط

ظروف ممتازة ومناسبة لذلك العمل كالتي لديه . **أولاً** : هو الذي بدأ ذلك التحقيق فعلاً ، إذ نقّح لرسالته قسماً كاملاً من (الفِصل) . **ثانياً** : تأهُّله كخبير في العبرية والعربية ودرايته التامة بأدبيات الموضوع . **ثالثاً** : احتكاكه بخيرة العاملين في حقل الدراسات الأندلسية خاصة عن ابن حزم ، مثل إحسان عباس الذي أعد رسائل ابن حزم من موقعه بجامعة الخرطوم . **رابعاً** : يوجد الحردلو حالياً في أم القرى بمكة المكرمة ، ولديه فرصة للاتصال بشيخ الظاهريين أبي عبد الرحمن بن عقيل الذي رأيت له دوراً كبيراً في تسهيل وصول البحث الخاص بمناظرات أبي الوليد الباجي وابن حزم للقرّاء العرب منقولاً من الفرنسية(٥) . وأحسب أن إعداد تحقيق علمي لكتاب (كالفِصل) له أهمية تتجاوز تلك الترجمة ، ولعلها تثير رغبات كامنة ومقدرة لدى مؤسسات علمية شامخة مثل جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، جامعة أم القرى بمكة المكرمة ، جامعة الملك عبد العزيز بجدة وجامعة الملك سعود بالرياض . وعسىٰ أن يبزغ فجر الغد عن تحقيق لهذه المأهولات طرا .

ب ــ هل كان الصراع الديني لأسباب سياسية ؟

هذا سؤال قد يتفاقم حتى يخرج عن حدود دراسات ابن حزم ليمس كل سجل التاريخ الفكري للخلافات العقائدية بين المسلمين وأهل الكتاب . وسيكون استقصاء ذلك البعد والتوغل فيه خارجاً عن إطار هذه المعالجة لإسهام إبراهيم الحردلو في تنويرنا حول موقف ابن حزم من اليهود . ومن جانب آخر هنالك فصول عشرة في كتاب الحردلو ، وقد رأيت أن الفصلين الثالث والرابع يتقدمان في عرض هذا على ما سواهما ، لأنهما يتعرضان لجذور التعارك الذي جرى بين ابن حزم وبين اليهود وكتبهم المقدسة . كذلك بدا لي أن عناصر السؤال الذي اتخذته عنواناً لهذه الفاصلة تقبع في المقدمة والفصلين الثالث والرابع . وهذه المؤشرات ــ على التتابع ــ تأتي في ملاحظات الحردلو : « فما كان نقد ابن حزم للتوراة جزءاً من ظاهرة الخلاف بين الأديان ، بل هو انعكاس وصورة لذلك الاضطراب الذي تميّز به عصره » (ص ٦) . هذا في المقدمة . ويجيء في الفصل الثالث المعنون « مؤثرات في منهج ابن حزم » قوله : « وما من شك أن نقده ــ أي ابن حزم ــ للتوراة كان متأثراً فيه بما رأى من نفوذ اليهود مع حكام البربر . وجعل هذا الشعور كتابات ابن حزم رسائل سياسية معبر عنها بأسلوب الفقهاء . ولو أمعنا النظر في تاريخ النزاع بين اليهود والمسلمين ، نجد أن الصراع كان دائماً سياسياً . فلم يقبل من اليهود الإسلام سوى أفراد قليلين ، ولم يكن للمسلمين كبير رجاء في دخول اليهود الإسلام . فكانت مناقضة المسلمين لليهود صورة من رفض للنفوذ السياسي الذي حظى به هؤلاء اليهود على اختلافهم ــ وكان رفض اليهود للمسلمين صورة من نفورهم من حكم الإسلام . ولكن الصراع بين اليهود والمسيحيين كان أبداً صراعاً دينياً ، لأن أصل المسيحية من اليهودية ، فالمسيحية تطور لحِق باليهودية ــ ولعل هذا هو الحال بين هذه الديانات ومعتنقيها إلى وقتنا الحاضر ــ السياسة بين المسلمين واليهود ، والدين بين اليهود والمسيحيين » (ص ٥١ . وكان عنوان الفصل الرابع هو : « أثر المذهب الظاهري في منهج ابن حزم » . هنا تحدث الحردلو عن مكانة ابن حزم في سلم الظاهريين ووضعه الصعب أمام هيمنة المالكية في الأندلس والمغرب . ويُلَمِّحُ المؤلف هنا إلى أن الخلاف المذهبي الإسلامي كان عبئاً مضافاً إلى العناء الذي كان يجده ابن حزم من التنافس مع اليهود . فإذا ما أخذنا انعكاسات كل هذه المنافسات على الجو السياسي الزاخر بالتشاحن بين الأمويين ورجالات الطوائف والبربر وعملاء القوط ، أدى ذلك بأجمعه إلى انطباع بارز بأن الذين يصير أداة مهمة للهيمنة السياسية بالأندلس والمغرب خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين . ويقوم التساؤل عندئذ حول مدى انصياع ابن حزم لرغباته الحقة ، أهو يصارع اليهود والنصارى والمالكية والفرقين من أهل الأهواء ليقهرهم سياسياً أم لينصر الدين الحق الذي لمّا صار أحد العلماء البارزين فيه تقلد مسئولية الدفاع عنه ؟ وهنا يبدو الحردلو كالذي يخفف من نبرته السالفة في الاقتباسين الماضيين .. إذ يقول: «وكان ابن حزم صاحب مذهب ينافح عنه ويسعى بكل وسعه لنشره بين الناس . فحين يعارض المذاهب الإسلامية أو ينقد اليهودية أو المسيحية ، إنما يفعل ذلك بروح المبشر الذي يقاتل في سبيل دعوته » (ص ٥٧) . ولانستطيع التوصل إلى إجابة شافية عن موقف المؤلف من التساؤل السابق بالنظر في ثنايا كتابه ، هل لدى الذين كتبوا عن هذا الجانب من فكر ابن حزم جواب صريح ؟ أما عبد الكريم خليفة فيجعل للسياسة الدور الغالب في تأسيس الجدل الديني يومئذ إذ يقول : « عاش ابن حزم في فترة سادها الاضطراب الفكري كما سادها الاضطراب السياسي . كان المجتمع الأندلسي يزخر بالتناقضات ، فالاختلاط الذي تم بين المسلمين والنصارى ، وما يقابله في الشمال من احتكاك عدائي قد اشتد في هذه الفترة ، وكان سبباً في جدل العقائد الذي تسجل كتابات ابن حزم طائفة منه . وكان تسلل اليهود إلى احتلال أدوار رئيسية في مجتمع ملوك الطوائف سبباً أيضاً في قيام جدل ومناظرات محتدمة حول الديانة اليهودية على نحو ما نرى في رسالة ابن حزم في « الرد على ابن النغريلة اليهودي »(٦) . ولعل أقرب ما نجد إلى هذا المفهوم لدى عبد الحليم

عويس هو قوله عن ابن حزم : « وقد ساعده في استيعاب القضايا السياسية أنه رائد في دراسة الملل والنحل ، والصلة وثيقة بين الملل والنحل ــ والفكر السياسي »[٧] . ويبدو لي أن ثقة سهير فضل أبو وافية في الدافع الديني لاصطراع ابن حزم مع أهل الملل والنحل والأهواء كانت أوفر . فهي تورد نقلاً عن رسالتي « التلخيص لوجوه التلخيص » و « الرد على ابن النغريلة اليهودي » فواصل تدل على عنفوان الغيرة الدينية لدى ابن حزم ، ورأيه فيما يرتبط بالدين من ذل سياسي حينما يعلو شأن أهل الأهواء والنحل . ومرة أخرى نراها تركز على هذا الغيرة الدينية عند ابن حزم بإيرادها نتفاً من القصيدة التي نسبها السبكي إلى ابن حزم كرد على دعوة راهب مسيحي كتب إلى المقتدر بالله يُرَغِّبه في المسيحية . بل وألمحت هذه الباحثة إلى أن ابن حزم ربما كان المجدد الذي يشير إليه الحديث النبوي : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها »[٨] .

استعرض الحردلو في الفصل الثالث حياة ابن حزم كي يلقي أضواء نافذة على مكونات فكره . وقد اختلف المؤلف مع معظم المتطرقين إلى أصل ابن حزم حينما أخذ بفكرة انتساب ابن حزم إلى سلالة نصرانية متجذرة في الأندلس . وتعليل اختيار الحردلو لهذه الرواية نابع من استناده فيها إلى نيكلسون في كتابه « التاريخ الأدبي للعرب »[٩] . ولم تقبل سهير فضل أبو وافية من الحردلو هذا التفرد بترجيح الأصل النصراني لابن حزم ، فناقشته بروية وتتبعت مختلف الروايات في المصادر الأندلسية ، ثم خلصت إلى أن ليس للحردلو ما يبرر موقفه هذا[١٠] . إلى جانب ذلك ركز المؤلف على الحبوة السياسية التي لقيها اليهود تحت رعاية الحكام البربر في قرطبة وما نتج عن ذلك من حنق المسلمين عامة والعلماء من فئة ابن حزم على الحكام ووزرائهم من آل النغريلة والذين تقوى بهم من ملتهم . ومرة أخرى خالف الحردلو إحسان عباس ، محمد طه الحاجري ، عبد الكريم خليفة ، عبد الحليم عويس وسهير أبو وافية حول النطق الحقيقي لاسم إسماعيل (اشماويل/صمويل) بن النغريلة (النغرالي) أهو بالراء أم بالدال . فبينما يجتمع الباحثون المذكورون على أنه بحرف الراء ، يقول الحردلو في أحد هوامشه : « وقع خطأ في اسم ابن النغدِلة وحققه الثقة إشتاينشنايدر ، فهو ابن النغدلة بالدال وليس ابن النغرِلة بالراء كما ورد في بعض المصادر العربية والغربية » (ص ١٦٣) . وهذا الموقف من الحردلو يرتكز إلى الوزن الذي يضعه على أبحاث إشتاينشنايدر . فعن هذا المستشرق يكتب الحردلو في الفصل الثامن من كتابه وعنوانه « تأصيل منهج ابن حزم وفكره » ، يكتب : « وليس ميسوراً أن نعرض لهذا الصراع الذي كان لا يكاد ينقطع بين الأديان والمذاهب في هذه الفترة . ولعل ما كتب الأستاذ إشتاينشنايدر في هذا الصدد عام ١٨٧٧م لا يزال بغير نظير ولا بديل . وظل ما كتب هذا الأستاذ عمدة عول عليه كثير ممن كتبوا في هذا الموضوع من بعده ، فقد تناول بعض الباحثين ما كتب عن بعض الأديان ، ولكن لا نجد فيهم من عرض لهذا الموضوع بطريقة شاملة كما فعل الأستاذ إشتاينشنايدر . ومن هؤلاء أساتذة كبار من أضراب جولدسيهر وآسين بلاسيوس وغيرهما » (ص ١٢٥ ــ ١٢٦) .

ولم يختلف ما قاله الحردلو عن تراكم سخط المسلمين على يهود عصر ابن حزم حتى نكبوا عام ١٠٦٦م بثورة اندلعت في غرناطة وقتل فيها نحو أربعة آلاف يهودي ، لم يختلف ما قاله هنا عما في كتابات غيره . وبينما يذكر كل من الحردلو وسهير أبو وافية بشيء من التفصيل تجمع عواصف الغضب ضد اليهود بالحواضر الأندلسية حوالي منتصف القرن الخامس الهجري والدور الذي لعبه ابن حزم وأبو إسحق الألبيري في تأجيج غضب المسلمين ، عربهم وبربرهم ، رأيتني أقرأ أوفى عرض للدور الفقية الشاعر الألبيري تقع عليه يديَّ في مقالين للطاهر أحمد مكي ومحمد حسن قجة[١١] . ويخطر بالبال مدى حاجة القارىء العربي إلى تجميع دقيق لصورة هذه الواقعة الفريدة من كل جوانبها وملابساتها .

أما الفصل الرابع من كتاب الحردلو فيتوصل إلى حقيقة ذات اعتبار هي أن رسالة « الرد على ابن النغرِيلة اليهودي » تمثل ملخصاً للفصل الذي نقد فيه ابن حزم التوراة وكتب اليهود الأخرى بكتاب (الفِصل) . وإثبات ذلك هو تطرق ابن حزم إلى ذكر (الفِصل) في رسالة « الرد علي ابن النغريلة » . وتكمل بعض المعلومات في هذا الفصل ما نجد في الفصول الثاني والخامس والسادس عن وعي ابن حزم بالتحريف في كتب اليهود . فمن ذلك الإشارة إلى اطلاع ابن حزم على كتب أخرى لليهود غير التوراة ، خاصة التلمود ، واستعمال هذه الكتب جميعها في نقده للأسفار الخمسة . وهنالك الكشف عن أن ابن حزم قد كوَّن نظرته عن كتب اليهود المقدسة ، وبدا حواره معهم قبل أن يَطَّلِعَ على كتبهم الرئيسية . ثم يضاف إلى ذلكم دهشة المعاصرين لابن حزم من انكبابه على دراسة كتب اليهود وإدامة النظر فيها حتى لامه بعض أصحابه (ص ٦ و ٥٧) . أما المذهب الظاهري فقد أملىٰ على ابن حزم التقيد بالنص ومحاجاته بالتضارب الذي يحتوي عليه ، أو بتعارضه مع القرآن الكريم والسنة النبوية ومقتضيات العقل . ورغم أن الظاهريين لم يشغلوا أنفسهم بعلم الكلام ، إلا أن طريقة ابن حزم المذكورة أثبتت فعاليتها ووضعته في مقدمة المؤسسين لعلم مقارنة الأديان[١٢] .

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ج ــ تحريف الكتب اليهودية في التراث الإسلامي :

اهتم الحردلو في الفصل الأول من كتابه بأصول فكرة التحريف اليهودي لنصوصهم المقدسة من وجهة نظر القرآن الكريم وأبحاث العلماء المسلمين السابقين لابن حزم ، أبحاثهم في الحديث النبوي الصحيح ، تأويل النصوص ، والاستدلال .

ويرى الحردلو أن كل العلماء المسلمين الدارسين لموضوع التحريف قبل أو بعد ابن حزم إنما كانوا يتأولون الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الخاصة بتحريفات الكتابيين . ويذهب الكاتب أيضاً في استعراض هؤلاء المفكرين الأوائل فيذكر ما يقال عن وجود نصوص من الكتب اليهودية في اللغة العربية منذ العهد الراشدي . ويجيء في القرن الثالث الهجري علي بن ربان الطبري ، وهو مسيحي دخل في الإسلام ، فيكتب مصدراً مهماً في موضوع التحريف الكتابي هو « الدين والدولة » .

وبينما يتردد الحردلو في القول بتأثر ابن حزم بعلي بن ربان الطبري ، فإنه يميل إلى الموافقة على الرأي القائل بتأثر القاضي عبد الجبار المعتزلي فيما كتب في (المغني) عن تحريفات اليهود بكتابات علي الطبري (ص ١٦) . وقد جلب محمد بن جرير الطبري لدراسات الملل السابقة للإسلام تحصيلاً غزيراً وفهماً نيراً لتوجيهات النصوص الإسلامية بخصوص هاته الملل . وبعد مراجعة تفهم هؤلاء العلماء للإشارات الخاصة بالتحريف الكتابي اليهودي في النصوص الإسلامية وما عداها ، يقف الحردلو ليُجِل عمل ابن جرير الطبري بقوله : « والحق إن تفسير الطبري لهذه الآيات التي تشير إلى أهل الكتاب في هذا الموضوع يمكن أن تكون رسالة في المناقضة بين اليهود والمسلمين لو أفردت في كتاب منفصل ... وما من شك أن ابن حزم قد قرأ تفسير الطبري ووقف طويلاً عند إشارات الطبري وتفسيره للآيات المتعلقة بتحريف الكتاب وتبديله » (ص ١٩) .

ولعل انطباع القارىء عن هذا الفصل يكون سلبياً فقط في نقطة واحدة ، هي أن استعانة الحردلو بآراء العلماء السابقين لابن حزم والذين كان في استطاعته الاستفادة من آثارهم ظل محدوداً . فالمؤلف يذكر الماوردي في الفصل الأول عند ملاحظة سريعة . وهنالك في الفصل السادس ذكر لرأيين من أعمال البيروني لا يتناسب حجمهما مع مكانة الرجلين في علم الأديان المقارن . وتصدق نفس الملاحظة على إيراد المؤلف لمعلومةعن ابن قتيبة في الفصل الثاني . أما القاضي الباقلاني الذي تكلم في كتاب (التمهيد) عن اليهود والنصارى والمجوس ، فقد أغفله الكاتب تماماً . ولما كان الحردلو قد ذكر آرء بعض المتأخرين بعد ابن حزم ، مثل ابن خلدون ، فقد أوحىٰ للقارىء بارتباط موضوعي لم يستوفه حقه ، وهو إفراد حيِّز في بحثه لأثر ابن حزم على فكر المتأخرين عنه فيما يخص ذات الموضوع . وللقراء في هذه المطامح عدة سوابق ، منها أن الكثير ممن كتب حديثاً عن مفهوم المسلمين حول تحريفات أهل الكتاب كان يميل نحو استعراض سريع لمعظم التراث الإسلامي عن الموضوع وعلاقات التطور الفكري في هذا التراث ، ذلك لكي يضع إطاراً صالحاً للمفكر الذي يتحدث عنه(١٣) . ومنها أيضاً أن الحردلو قد جعل فصله السابع خاصاً بردود اليهود في شتى عصورهم على اتهامات ابن حزم ، كما جعل فصله العاشر لأخطاء المستشرقين حول كتاب (الفِصل) بكل أجزائه ، حتى تلك الخارجة عن نطاق اليهود وتوراتهم مثل موضوع الفرق الإسلامية . فهل كان شاذاً أن يتريث الحردلو في موضوع أدب التحريف فيغطي كل ما ندري عن الإسهامات الإسلامية السابقة واللاحقة لابن حزم فيما يُعنى باليهود وكتبهم ؟

وأعود إلى الفصل الثاني فأنظر إليه ضمن رؤية شاملة يضمه والفصلين الخامس والسادس اتفاق الكل على تتبع العلات التي استخرجها ابن حزم من كتب اليهود المقدسة . فأول ذلك هو توصل الحردلو إلى عدة ثوابت مثل: « فلا نعرف كاتباً عربياً مسلماً شغل نفسه باليهود وكتبهم واشتد معهم في الجدل والخصام مثل مافعل ابن حزم » (ص ٦) . وقوله : « وكان المسلمون منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب يفرقون بين التوراة التي أنزلها الله على رسوله موسى والتوراة المُحرَّفة المبدلة في أيدي اليهود . ولكنك لا تجد ذكراً لمن بدَّل هذه التوراة أو متى حدث هذا التحريف . ولعل أول من حدد تهمة التحريف ووجهها لفرد بعينه هو ابن حزم الأندلسي في كتابه « الفِصل في الملل والنحل » حيث اتهم عزرا الوراق بأنه أول من حرّف التوراة وبدّلها » (ص ١٤) . ويواصل المؤلف : « فعلى أي سند يعتمد ابن حزم في تلك التهمة التي وجهها إلى عزرا الوراق ؟ إنه يعتمد على كتب اليهود نفسها ، وأولها وعمدتها التوراة . فهو يرى أن التوراة كتاب تاريخ كُتِبَ بعد موسىٰ بزمن طويل . فإن بعض علماء اليهود اعترفوا بأن عزرا وجد بعض الأخطاء في التوراة فأصلحها . ثم ذكر ابن حزم أن عزرا أملىٰ التوراة من الذاكرة ليذكّر بما يمكن أن يقع من أخطاء في نص يُكتب من الذاكرة ثم من شخص واحد . وأن هذه التوراة التي كتبها عزرا قد كتبها بعد أكثر من سبعين سنة من تحطيم المعبد وخرابه . وأن كتب اليهود تخبر بأن عزرا لم يكتب إلا بعد أربعين عاماً من عودة اليهود من السبي . وقد ذكر ابن حزم هذه الحقيقة ليبين أن تلك المدة تجعل الكتاب الذي بأيدي اليهود عرضة للتلف والضياع » (ص ٢٨) .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وعلى هذا الأساس المتين يشيد ابن حزم أبراج الهجوم الذي يشنه على التوراة المحَرَّفة ومُحرِّفة اليهود . ويجد الحردلو أن ابن حزم اطلع على كتب العهد القديم الأربعة والعشرين ، وربما نظر في التلمود الذي كانت منه ترجمة عربية في مكتبة الخليفة الأموي في قرطبة ، إذ ترجمه يوسف بن أبي طور بطلب من الخليفة الحكم المستنصر .

ويلاحظ ابن حزم باهتمام إجلال اليهود لعزرا الوراق ، حتى قالوا إنه كان جديراً بأن تنزل عليه التوراة لإسرائيل ، وقالوا إن التوراة ضاعت فأعادها عزرا . ولما كانت هذه الملاحظات مضمنة في التلمود البابلي الذي رآه الحردلو ، فما أولى بابن حزم أن يجدها . وليس ذلك فحسب ، فاليهود أيضاً يقولون بأن عزرا من الربانيين ولم يكن رسولاً . وبذلك كما يقول المؤلف : « ينفي ابن حزم عن هذا الذي كتبه عزرا ما يدعيه خصومه من أن التوراة موحاة من الله . فإن الوحي لا يكون إلا لنبي أو رسول ، ولم يكن عزرا نبياً ولا رسولاً باعتراف اليهود أنفسهم » (ص ٢٩) .

يركز ابن حزم ، كما يوضح الكاتب ، هجومه على التحريف الواقع في التوراة بسبب دوره المتقدم في العقائد والشرائع اليهودية ، ويؤكد أن التحريف الذي وقع فيه أكثر مما وقع في كتب العهد القديم الأخرى في قسمي الأنبياء والمكتوبات .

ويتبع ابن حزم كما يرى الحردلو طريقة في الجدل تلزمه بأخذ الأدلة والبراهين من مصادر خصمه التي لايشك فيها الخصم ولا ينكرها . وبذلك يضرب ابن حزم كتب اليهود بعضها ببعض ويجعلها تُكذِّب بعضها بعضاً . وكما ينكر ابن حزم نسبة التوراة الموجودة إلى موسى ، ينكر نسبة كتب العهد القديم الأخرى إلى مؤلفيها المزعومين ، مثل سليمان ويشوع بن نون وداؤد وأرميا وحزقيال ، كل ذلك من خلال دراسة هذه النصوص وإثبات تناقضها في المعلومات أو مجافاتها للمعقول . ورغم صعوبة حصر ما يحدد الحردلو من الاتهامات التي يوجهها ابن حزم إلى كتب اليهود المقدسة ، إلا أن أبرز مآخذه على كتبهم كانت في احتوائها على : رمي الرب سبحانه وتعالى بما لا يليق به من تشبيه وخلف للوعد والبداء ، رمي الرسل والأنبياء بما لا يليق بهم من انعدام العصمة والتضارب واللامعقولية الواردة في المعلومات التاريخية المضمنة في تلك الصحائف .

يوزِّع المؤلف عرضه لهذه الاتهامات بين الفصول الثلاثة ــ الثاني والخامس والسادس ــ ففي الفصل الثاني نرى ارتكاز ابن حزم على اقتباس من مزامير داؤد (الزبور) حيث يجعل اليهود الرب يتحدث عنهم كأبنائه . ثم يخاطب اليهود ربهم بعنف فيدعونه للتنبه واليقظة والتوجه إليهم . وهنالك أيضاً يشير اليهود إلى ربهم : « فاستيقظ الرب كنائم كجبار يصرخ من الخمر فضرب أعداءه إلى الوراء » ــ تعالى ربنا عن ذلك . وفي هذا الفصل يتتبع ابن حزم في الكتب المنسوبة إلى سليمان عليه السلام (الأمثال ، نشيد الإنشاد ، والجامعة) ، يتتبع ما فيها من خلف للوعد مزعوم على الرب . ويقول الحردلو إن ابن حزم هو أول مفكر إسلامي حاول أن يعيّن بعض ما ظنه صحيحاً من التوراة ، وهي قطعة في الإصحاح الثاني والثلاثين من سفر التثنية . أما سبب احتفاظ هذه القطعة بصحتها وسط المسخ الهائل في كتب العهد القديم فهو ، من وجهة نظر ابن حزم ، لوجود أمر من موسى عليه السلام بأن تُكْتَب وتُعلَّم وتُحفَّظ لجميع بني اسرائيل ، الشيء الذي جعل روايتها متواترة وأبعدها عن هيمنة الأحبار والربانيين في تحريفهم وتبديلهم الدائم للنصوص التي في عهدتهم . ولما كان طبيعياً أن يعتقد ابن حزم بأن ما يوافق الإسلام مما يوجد في التوراة هو غير مبدل ، فقد أشار إلى رجم الزاني في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر التثنية كشريعة لم يتم العبث بها . ويذكرنا هذا بموقف في السيرة النبوية وأقضية رسول الله ﷺ (١٤) .

في الفصل الخامس ينبه الكاتب على ما رأى ابن حزم في سفر التكوين ، حيث أشار اليهود إلى ربهم بصيغة الجمع ، بل وجعلوا آدم إلها ورموا الرب بالكذب ــ والعياذ بالله . وفي هذا السفر جعلت اليهود لله أولاداً يتخذون من بنات الناس نساءً (ص ٦٤) . ويغالط ابن حزم اليهود في الأرض التي وُعِدوا بها كما يزعمون في سفر التكوين : « في ذلك اليوم قطع الرب مع إبراهيم ميثاقاً قائلاً لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير الفرات » ولابن حزم حجة تستحق أن يكمل بها من كتبوا حديثاً عن مزاعم الصهيونية في الشرق الأوسط أمثال جارودي ، صابر طعيمة ، وظفر الإسلام خان حججهم(١٥) . فمن رأي ابن حزم أن بني اسرائيل لم يملكوا قط قدراً طفيفاً من هذه الأبعاد ، فكلُّهم يرمون الرب تعالى بخلف الوعد . وإن كان هذا الوعد يتضمن بني إسماعيل فهو أيضاً خطأ ، إذ تملَّك هؤلاء أضعاف الأبعاد التي يحددها هذا الوعد المزعوم .

ثم يثبت ابن حزم أن مايرد في التوراة عن رؤية إبراهيم ويعقوب عليهما السلام لا يصح في عقيدة التوحيد . فالتوراة تشير إلى الثلاثة الذين جاءوا إلى إبراهيم عليه السلام بأنهم الله ، وتخاطبهم بخطاب الواحد . وأما ما تقول التوراة عن الإنسان الذي صارع يعقوب الليل كله حتى طلع الفجر ، فمؤداه في رأي ابن حزم لا يتجاوز اعتباره الرب شخصياً ، وهي فرية لا تضاهى . وتترا بيانات هذا العالِم الأندلسي عن أغلاط التوراة التي في يد اليهود . فهم يرمون

لوطاً عليه السلام بشرب الخمر وارتكاب الفاحشة مع بنتيه ، ويقولون إن إبراهيم عليه السلام تزوج أخته من أبيه وهي سارة ، وتقول توراتهم بأن يعقوب عليه السلام خدع أباه إسحق ليسرق بركته التي كان يريد أن ينفحها لأخيه عيساو . وفي سفر التكوين أيضاً يزعم اليهود بأن يهودا بن يعقوب قد زنىٰ بتمار أرملة ابنه ، وأن رؤبان بن يعقوب ضاجع إحدى زوجات أبيه ، ثم نسب هؤلاء إلى يشوع بن نون أنه تزوج رحاب الزانية الموقفة نفسها للزنىٰ لكل طارىء على مدينة حيفا ، كما يزعمون أن داؤد عليه السلام زنىٰ بامرأة رجل من جنده وأولدها زنيماً توفي ، ثم تزوجها فولدت سليمان بن داؤد . فأي أمة تروي في رسلها وأنبيائها مثل هذه الافتراءات وتكون على هدى . وعندما انسابت هذه الخطل من اليهود إلى بعض المسلمين حتى سميت بالإسرائيليات ، أعلن حماة الإسلام من أضراب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، أنه سيضرب من يقص خبر داؤد عليه السلام بصيغة الإسرائيليات ثمانين سوطاً ، هو حد الفرية على الأنبياء .

ويناقش الفصل الخامس من الكتاب واحداً من أروع تحديات ابن حزم لكتب اليهود حينما واجههم بالتناقض في حساباتهم العددية والتاريخية والجغرافية حتى قال عنهم : « ما رأيت أقل حياءً من الذي كتب لهم تلك الكتب المرذولة وسخم بها وجوههم ونعوذ بالله من الضلال » (ص ٩٦) . فهو يبدأ بإبانة الأخطاء الرقمية في أخبار نوح وبنيه ، ويتلوها برد ما تزعم اليهود عن الوعد الذي قطعه الرب بلعن كنعان وجعله عبداً لإخوته أبناء أبيه . فعند ابن حزم أن التاريخ يثبت أن أبناء كنعان كانوا ملوكاً فوق أبناء إخوة كنعان . ثم يكشف أبو محمد أن المفاهيم اليهودية الخاصة بجنة عدن وأنهارها تشتط في بعدها عن الصواب . وإلى جانب ذلك هنالك الغلو في عدد الإسرائيليين الخارجين من مصر ، إذ جُعلوا فوق الستمائة ألف وما هم إلا إنسان واحد وخمسون رجلاً مكثوا مائتي عام وسبعة عشر عاماً هي الحقبة بين زعامتي يوسف وموسىٰ عليهما السلام (ص ٩٤) .

ويتبع هذه المبالغات في الأعداد البشرية اليهودية التوراتية تهويلات أخرى في عدد مدنهم وأحجام عمرانهم . ولما كان القرآن الكريم قد وصف بني إسرائيل على لسان فرعون فقال : ﴿ **إن هؤلاء لشرذمة قليلون** ﴾[١٦] فقد « طفق ابن حزم بعزمه الذي لا يعرف الكلل ، طفق يعد بني إسرائيل في كل بيت وسبط مما ذُكر في العهد القديم من سفر العدد » (ص ٩٤) . وهكذا أظهر كذبهم .

يلاحظ الحردلو أن ابن حزم لا يذكر المصادر التاريخية التي يعتمد عليها في نقده لكتب اليهود ، ومع ذلك فقد رصد الكاتب في الفصل قبل الأخير ما توصل إليها من هذه المصادر ، فأنار لقرائه التزاوج الفريد الذي أحدثه ابن حزم بين منهجه ومصادره حتى خلص إلى التأريخ لمراحل التحريف التوراتي .

هكذا يتوصل ابن حزم إلى أن التوراة كانت محفوظة في الهيكل عند الهارونيين . لكن اليهود تهالكوا في عبادة الأوثان لفترات طويلة بعد موت موسىٰ ، وكرروا ذلك سبع مرات قبل حكم الملك شاوول . وتبلغ مدة تخليهم عن عقيدة التوحيد مائة وأربعة عشر عاماً . وتساؤل ابن حزم ، كما يرى الحردلو ، هو : « كيف يمكن لهذا الكتاب أن يُحْفَظ بالرغم من الكفر به كل هذه المدة ؟ » (ص ٩٨) . ثم إن هنالك الملوك الذين جاءوا بعد سليمان عليه السلام وبنوا للأصنام بيوتاً ، وأدىٰ إهمال عقيدة التوحيد خلال هذه الحقب ، وفيها خمسة عشر ملكاً وثنياً ، إلى نهب الهيكل مرات ، وإحراق التوراة مرات أخرى . فكانت النتيجة « أن كل قبائل بني إسرائيل ما عدا يهودا وبنيامين لم يعرفوا التوراة نحواً من مائتين وسبعين عاماً » (ص ٩٩) . وتضافرت الوثنية لدى شعب وملوك وكهنة اليهود مع غارات المصريين والآشوريين ، فأدىٰ إلى نسيان التوراة وضياعها ، الشيء الذي ألزم عزرا الوراق بأن يكتب من هواه ما يجيء خليطاً من الشيفونية وجرأة الاختلاق على الله . عند الحردلو يصبح ابن حزم نهاية « أول فقيه مسلم يعتمد على التاريخ برهاناً على تحريف التوراة وتبديلها » (ص ٩٩) .

د ـ فن التعارك الفكري :

يجتمع الفصلان السابع والثامن من كتاب إبراهيم الحردلو على إلقاء أضواء كاشفة حول منهج ابن حزم ، وما تركه هذا المنهج من طابع على طرائق المفكرين اليهود الذين انبروا لمنازلته وتفنيد مقولاته . ويرى الحردلو أن الصراع بين الأديان السماوية الثلاثة مرت بمرحلتين هما : المعركة بين اليهودية والمسيحية منذ القرن الميلادي الأول ، ثم دخول الدين الإسلامي في حلبة الاصطراع منذ القرن السابع الميلادي . ويبلغ الصراع مداه ، في نظر الحردلو ، خلال القرن الحادي عشر الميلادي ، في الوقت الذي أملىٰ فيه ابن حزم كتاب (الفِصل) . وكان الحردلو قد قدَّم في الفصل الأول مقالات بعض المستشرقين الذاهبة إلى استفادة الإسلاميين في مناقضاتهم لليهود بحجج مأخوذة من مفكري الفرق اليهودية المتحاربة ، خاصة القرائين والربانيين . لكن الحردلو يضعف هذا الاحتمال في الفصلين الأول والثامن على السواء . وآراء الحردلو في الفصل الثامن تتوسع بخصوص الصراعات الطويلة الأمد بين الأديان الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام ، ومفهم الزرادشتية ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر استفادة مفكري هذه الأديان من

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الخلافات المذهبية التي تكسر صلابة الإجماع وتماسكه داخل كل دين على حدة . وكان الحردلو موفقاً للغاية في هذه الملاحظات رغم إيجازها ، فما أنسب كتاب (الفِصل) ، وهو مؤلَّف رائد في علم الأديان المقارن ، ما أنسبه لتمثيل هذه الدوائر المتداخلة من الصراعات على مستوى الملل (الأديان) ثم النحل (المذاهب) . هذا إذا ما اعتبرنا بالحيز الذي يمنحه ابن حزم في كتابه لمناقشة الفرق الإسلامية ، وأجدني معاداً إلى الاهتمام بما كنت أقوله في مبتدأ هذا العرض عن أهمية الإطار العريض لمجهودات العلماء المسلمين لأجل توضيح إسهام ابن حزم . فالقرون الهجرية الثلاثة من الثالث إلى الخامس ، هي التي منحتنا أثرى الرؤيات الإسلامية للملل والنحل ، خاصة إذا ما ذكرنا ابن جرير الطبري ، المسعودي ، البيروني ، ابن قتيبة ، ابن النديم ، الجاحظ ، القاضي عبد الجبار ، الباقلاني ، الإسفراييني ، الأشعري ، عبد القاهر البغدادي ، ابن حزم ، وآخرين .

ويظل الحردلو غير قادر على تحديد القدر الذي أخذه ابن حزم ممن سبقه حينما أقدم على نقد أهل الكتاب ، فالرجل لا يعترف لغيره بالسبق ، وطريقته الظاهرية في نقد النصوص داخلياً وعرضها على الكتاب والسنة والعقل والإجماع تتفرد ، بل ويجعل التقصي حول ما يستفيده ابن حزم من الآخرين غاية في الصعوبة . لهذا يصل المؤلف إلى عبارته : « ولكننا لا نعرف فقيهاً مسلماً قبل ابن حزم بهذا القدر من العلم بالتوراة واليهود وكتبهم ، ولا نجد عالماً مسلماً نقد التوراة نقداً منهجياً كما فعل ابن حزم » (ص ١٢٨) . وحينما تضرر اليهود الأندلسيون من تهجّم ابن حزم على كتبهم قلّد ابن النغريلة منهج ابن حزم الذي يهدف لإظهار مدى التبديل والتحريف في الكتب التي ينقدها من خلال إثبات الاختلاف والتضارب فيها . وهكذا ذهب ابن النغريلة ينقّب في القرآن الكريم ليستخرج ما يعتبرها حالات من التضارب أو التشبيه والتجسيد . ولما كان ابن حزم يرى إلزام الخصم الحجة بشيء يؤمن به ولا يستطيع إنكاره ، فقد اتجه ابن النغريلة ذات الوجهة حينما ألقىٰ بعبء تهجمه على القرآن الكريم . ويخلق هذا المنهج بعض الموانع للاتفاق على مقدمات الجدل : منها أن اليهود مثلاً لا يعتبرون نوحاً وإبراهيم ولوطاً أنبياء بينما هم في الإسلام أنبياء ورسل . وربما صح نفس الشيء في الشرائع التى تُنسخ في بعض الأديان وتثبت في البعض الآخر ، فاليهود والمسيحيون عامة لا يعترفون بنسخ أديانهم مهما يقول المسلمون .

وكما سبق إيراده فإن أبرز اليهود الذين ردوا على ابن حزم كانوا مدفوعين لاتخاذ منهجه في الجدل . هكذا فعل ابن النغريلة في الرسالة التي تهجَّم فيها على القرآن وهي رسالة مفقودة ، حتى ابن حزم لم يطّلع عليها ، وإنما بنىٰ رده عليها على رسالة لفقيه أندلسي آخر أورد منها الفقرات المهمة كي يعارضها . كذلك يذكر ابن حزم في (الفِصل) العلماء اليهود الذين ناظرهم وأبرزهم : يوسف بن النغريلة ، إسماعيل بن يوسف الأعور ، وعباس بن يحيى الطبيب ، ثم جاء سليمان بن إبراهيم بن أدرث اليهودي في القرن الرابع عشر الميلادي ، فكتب رسالة في مقارعة ابن حزم نشرت عام ١٨٦٣م . ويقول الحردلو إن الرجل كان شتَّاماً مقذعاً ، وكان لا يوجه نقده للنصوص الإسلامية بقدر ما يرمي إلى تجهيل دراية ابن حزم حول المواضيع التي يناقشها ، ومن وراء ذلكم اللجوء إلى تأويل الزوايا الحرجة التي يحصر فيها ابن حزم الفكر اليهودي كي يجد لهم ابن أدرث مخارج موقرة . ويبدو أن الحردلو يوهن حجج ابن أدرث في رده على ابن حزم ، خاصة حينما أول ابن أدرث الحالات التي رأى فيها ابن حزم أن اليهود يرمون الله عز وجل بالبداء ، أي أن يهم سبحانه وتعالى بالشيء ثم يبدو له غيره ، وهي صفة المخلوقين لا صفة الخالق العليم جل شأنه .

هـ ــ مصادر ابن حزم وأخطاء المستشرقين :

لم يحاول الحردلو حصر المصادر التي استقى منها ابن حزم عطاءه الفكري ، وهو حجم يبلغ نحواً من أربعمائة كتاب ، تعرَّض فيها للأديان والفلسفة والمنطقة والأدب والفقه . أما مصادره في نقد التوراة فتبدو أيضاً غامضة ، في شقيها الإسلامي واليهودي . والشيء الوحيد الذي يتوصل إليه الكاتب هو التشابه الملحوظ بين بعض البراهين التي ساقها ابن حزم ، وبين ما جاء في تفسير ابن جرير الطبري وكتاب علي بن ربان الطبري « الدين والدولة » . ولا يغيب عن البال أن أهم مصدرين لدى ابن حزم هما القرآن الكريم والسنة النبوية : إذ يصرح هذان المصدران بالتحريف في التوراة ، وهما أيضاً يعطيان ابن حزم فرصاً صالحة للمقارنة بين الصحيح الإسلامي والمُحرَّف التوراتي ، ويصرح ابن حزم باطلاعه على كتب العهد القديم ، وربما نظر في التلمود . أما التوراة ، وهي الأسفار الخمسة الأولى ، فقد قرأها بتمعن في اللغة العربية ، ووصف النسخة التي كان ينقل منها وإن لم يشر إلى المترجم . وهنالك حقيقة أساسية هي أن هذا العالِم المقتحم لا يقرأ العبرية ، وكان جميع اطلاعه هذا على كتب اليهود مبنياً على الترجمات الكثيرة التي زخرت بها قرطبة في هذا الأوان ، حتى عُدَّت المركز الأول للثقافة اليهودية بدلاً من بغداد(١٧) . وحينما لم يعين ابن حزم الترجمة التي كان يستقي منها نصوصه التوراتية ، فقد خلق مشكلة لم يجد لها الدارسون الكُثر حتى الآن حلاً . وهكذا رجع الباحثون إلى العصر الجاهلي والعهد الراشدي والقرنين الأول والثاني الهجريين بحثاً عن إشارة إلى ترجمة كاملة للتوراة في العربية ، فلم يجدوا غير إشارة ابن

النديم إلى أن أحمد بن سلام قد ترجم التوراة إلى العربية في نهاية القرن الثاني للهجرة . ويورد الحردلو آراءً لبعض الباحثين تُسفّه القول بأن الجاحظ كان يعرف العبرية ، وأنه قد ترجم ما في كتبه عن كتب اليهود من أصولها العبرية (ص ١٤١) . لكن المؤلف لم يستنكر ما قاله بارون عن الطبري المفسِّر واحتمال اعتماده على ترجمة سريانية للتوراة . ويستحق التأريخ للترجمات العربية للكتب المقدسة وعلاقة ذلك بأبحاث العلماء المسلمين دراسة جادة تجيب على التساؤلات حول مصادر العلماء الذين تطرقنا إلى أعمالهم ، والذين اكتفينا بذكرهم في إطار الجدل الدائر بين الأديان الثلاثة لقرابة الألفي سنة من الزمان . ويمكن لهذه الدراسة أن تنطلق من الفصل التاسع في كتاب الحردلو ، وأيضاً من أبحاث هادي حسين حمود الخاصة بأعمال المسعودي[١٨] ولعل الحردلو تعجل قليلاً في وضع الاحتمالات عن الترجمة العربية التي ربما استعان بها ابن حزم . فهو يبدأ بدايةغير مجازفة بقوله : « ولعل أقدم ترجمات عربية من التوراة ما أورده علي بن ربان الطبري ٨٦١م في كتابه «الدين والدولة» فقد أشار إلى ترجمة السبعين وترجمات أخرى باللغة اليونانية . ولا غرو فإن علياً الطبري كان مسيحياً ، ولا بد أنه قد قرأ الكتاب في هذه الترجمات اليونانية ثم ترجم منها إلى العربية ما استشهد به في كتابه » (ص ١٤١) . ولما كان علي الطبري ، والجاحظ وابن قتيبة وحنين بن إسحق متعاصرين فإن البحث عن الأصول العربية الأولى للتوراة ربما أثمر في التنقيب عن مصادرهم الخاصة بالكتب اليهودية والمسيحية . ولنقل إن علياً الطبري (ت ٢٤٧ هـ) ربما ترجم لاستعماله الخاص فقرات من التوراة إلى العربية ولا يلزم عندئذ أن تكون هذه الترجمة قد انتشرت وذاعت حتى وصلت إلى يد ابن حزم بالأندلس في القرن الخامس الهجري وبدون أن تبلغ الشهرة التي أخلدت ذكراً للترجمات المشهورة في المراجع العربية . وكان من حظ ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) أن قرأ التوارة بالعربية واقتبس منها في « تأويل مختلف الحديث »[١٩] . ويكشف لنا هادي حسين حمود أن المسعودي (ت ٣٤٥ هـ) يقول في (التنبيه والإشراف) إنه كان يفضل ترجمة حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠ هـ) للتوراة لأنها معتمدة عند كثير من الناس[٢٠] . فإذا صح أن لحنين بن إسحاق ترجمة عربية للتوراة لم يعد لمغالطات الباحثين حول دراية الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) بالتوراة في صيغتها العربية أية معنى . ولعلنا نستطيع أن نقول عندئذ إن ترجمة حنين تلك هي الأقرب للتداول في المشرق خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، لكننا لا ندري إن كانت هذه الترجمة المشرقية قد انتقلت إلى الأندلس فوقعت في يد ابن حزم أم لا . ثم تتقوى احتمالاتنا عن اعتماد العلماء المسلمين للترجمة المشرقية عندما نقرأ للحردلو : « وأشهر ترجمة للتوراة بالعربية هي ترجمة سعيد الفيومي (ت ٣٣١ هـ) وقد ذكره المسعودي فيما ذكر من اليهود الذين ترجموا التوراة إلى اللغة العربية منهم أبو كثير يحيى بن زكريا وغيره . ولكنا حين نقارن بين الفقرات التي استشهد بها ابن حزم في كتابه وترجمة سعيد الفيومي نجد بعض الاختلاف ، وهذا يقطع بأن ابن حزم لم يأخذ ما أخذ من ترجمة سعيد الفيومي ، ولا بد أنه أخذ من ترجمة أخرى » (ص ١٤١) . ويُضاف إلى هذا أن الحردلو يُخطِّيء البحاثة المستشرقين في مغالطاتهم عن الترجمة التي اعتمدها ابن حزم للتوراة ، فيرجع تلك المغالطات إلى افتراضهم عدم وجود ترجمة للتوراة أو العهد القديم سوى ترجمة سعيد الفيومي . وثالثة الدلائل هي ، كما يقول الحردلو ، أن ابن حزم يشير في (الفِصل) إلى أنه رأى أكثر من نسخة لترجمة التوراة باللغة العربية (ص ١٤٢) . أما شراينر فقد شذَّ عن أولئك المستشرقين ، يقول ذلك الحردلو ، إذ كتب هذا المستشرق مقالة عن تاريخ الكتاب المقدس في الأدب العربي فاعترف بأنه لا يستطيع أن يجزم أي ترجمة للتوراة كانت عند ابن حزم حين نقد التوراة (ص ١٤٢) .

أما مصادر ابن حزم في تاريخ اليهود فكان الكتاب المنسوب إلى يوسف بن هارون الذي عاصر المسيح عليه السلام ، هكذا يقول ابن حزم في (الفِصل) . ويفهم الحردلو نقلا عن اشتاينشنايدر أن زكريا بن سعيد الناقي قد ترجم أجزاء من هذا التاريخ إلى العربية ، ولا بد أن ابن حزم قد نظر في تلك الترجمة (ص ١٤٤) . ثم يكمل ابن حزم مصادره الكتابية بمصادر بشرية طريفة يجدها الحردلو في صنفين من اليهود . فكلما جادل ابن حزم علماءهم خلص إلى معلومات جديدة عما لديهم ، وكانت للرجل قدرة عجيبة على الاستيعاب والبحث في المراجع ، والصنف الثاني من مصادره البشرية اليهودية هم أصدقاؤه من اليهود الخارجين على ملتهم . وقد عُرِفَ شخصان من هؤلاء كانا مصدرين هامين لابن حزم اعتمدهما في تنقيبه عن معلومات التلمود وكتب الربانيين كالمدراش ، وهذان هما إسماعيل بن يونس الإسرائيلي وإسماعيل بن القراض . وقد شهد الناس ابن حزم يجلس ساعات طويلة في دكان إسماعيل بن يونس حينما كان في مدينة المرية (١٤٤) .

ونستطيع أن نوجز القول في الفصل العاشر الخاص بأخطاء المستشرقين حول كتاب (الفِصل) . فأول هذه المآخذ التي يرصدها لهم الحردلو هو اضطرابهم حول عنوان الكتاب ومحتوياته نسبة لاختلاف الروايات في كتب التراث الإسلامي ومخطوطات ابن حزم حول المسميات الرئيسية والفرعية . ولهذه القضية أطراف أخرى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ظهرت في كتابات عبد الحليم عويس وسهير أبو وافية ورفيقيهما حينما عالجوا مسألة مؤلفات ابن حزم . فهنالك في المجموعة التي أطلق عليها اسم « مخطوطة شهيد علي ٢٧٠٤ » والتي أخرج منها سهير أبو وافية ورفيقاها كتابهم « الأصول والفروع » المنسوب إلى ابن حزم ، هنالك في هذه المجموعة شيء مكرر مما في كتاب (الفِصل) لا ريب في ذلك[٢١] .

عمل الحردلو في إعداد القسم الخاص باليهود وتوراتهم في (الفِصل) إخراجاً منقحاً بأربع مخطوطات وصفها بدقة في هذا الفصل . فمخطوطة الاستانة ومخطوطة جستربيتي نُسختا عام ٧٤٢ هـ ، ومخطوطة لايدن نُسِخَتْ بين عامي ٧١٢ و ٧٣٤ هـ . ولم يجد المؤلف تأريخاً لنسخ مخطوطة المتحف البريطاني . أما الكتاب المطبوع باسم (الفِصل) فقد نُشِرَ في القاهرة عام ١٣١٧ هـ من مخطوطة مفقودة الآن نُسِخَتْ عام ١٢٧١ هـ ، أي كما يقول الحردلو بعد حوالي خمسمائة عام من المخطوطات الأربع التي اعتمد عليها الكاتب (ص ١٥٥) . ولأن الحردلو يعتقد أن كثيراً من الخطاطين والوراقين قد عبث بالكتاب المطبوع ، الشيء الذي جعله يخالف لحد بعيد المخطوطات الأربع التي اعتمدها هو ، لذلك لا يزال هذا الباحث يكرر في خواتمه مايقول في استهلاله : « و لا يمكن أن يعتمد عليه في دراسة جادة ، إلا بعد تحقيقه تحقيقاً علمياً من المخطوطات القديمة التي لم تكن معروفة لدى أكثر الذين درسوا الكتاب من المستشرقين » (ص ١٥٥) . ونحن نقول في خواتمنا ما قلناه في استهلالنا من أن الرجل المتوفر لهذا المجهود هو الحردلو بعينه ، وإننا كقراء لمتشوقون إلى النظر في مؤلف جيد لابن حزم وللدراسات نيرة عليه . ولنأمل كل الأمل في أن يجد هذا الباحث في المؤسسات العلمية الإسلامية ورجالات الفكر القادرين سنداً ودعماً ما يمكنه من إنجاز هذا الحلم الكبير .

الهوامش

(١) يحضرني من المؤلفين عن ابن حزم ومحققي كتبه : عبد السلام هارون ، سعيد الأفغاني ، إحسان عباس ، ناصر الدين الأسد ، ممدوح حقي ، محمد أبو زهرة ، زكريا إبراهيم ، عبد الكريم خليفة ، الطاهر مكي ، طه الحاجري ، عبد الله الزايد ، سهير أبو وافية ورفيقاها ، وأبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري .

(٢) سهير أبو وافية، محمد عاطف العراقي وإبراهيم هلال (١٩٧٨م) تحقيق « الأصول والفروع » لابن حزم الأندلسي ، دار النهضة العربية بالقاهرة ، ص ١١ . والعنوان هو :

Ibn Hazm's Attitude to and Criticism of the Hebrew Bible Based upon a Critical editon of the Section on the Pentateuch of his Kitab al Fisal.

(٣) الحردلو ، المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) الحردلو ، المرجع السابق ، ص ٧ .

(٥) عبد المجيد تركي (١٩٨٦م) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي : ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ص ٧ .

(٦) عبد الكريم خليفة (ب ت) ابن حزم الأندلسي ، حياته وأدبه ، دار العربية ، بيروت ، ص ١١٩ .

(٧) عبد الحليم عويس (١٩٧٩م) ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري . دار الاعتصام ، القاهرة ، ص ٢٦٩ .

(٨) سهير أبو وافية وآخرون ، المرجع السابق ، ص ٤٧ ــ ٥٣ .

(٩) الحردلو ، المرجع السابق ، ص ٥٢ هـ ١ : Literary History of the Arabs

(١٠) سهير أبو وافية وآخرون، المرجع السابق ، ص ١١ .

(١١) الطاهر أحمد مكي (١٩٨٠م) دراسات أندلسية ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ص ٥٨ ــ ٨٧ .
ومحمد حسن فجة (١٩٨٥م) محطات أندلسية ، الدار السعودية ، جدة ، ص ص ١٥٥ ــ ١٦٤ .

(١٢) عبد الكريم خليفة ، المرجع السابق ، ص ٩ وعبد الحليم عويس ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

(١٣) مثال بارز هو محمد عبد الله الشرقاوي في تحقيقيه (١٤٠٣هـ) الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للغزالي ، دار أمية ، الرياض ، المقدمة ، و (١٩٨٤م) المختار في الرد على النصارى للجاحظ ، دار الصحوة ، القاهرة ، المقدمة .

(١٤) ابن هشام (ب ت) السيرة النبوية ، تحقيق : السقا والإبياري وشلبي ، مؤسسة علوم القرآن ، ص ص ٥٦٤ ــ ٥٦٦ .

(١٥) مثلاً صابر طعيمة (١٩٨٣م) التاريخ اليهودي العام ، دار الجيل بيروت ، ظفر الإسلام خان (١٩٨٤م) تاريخ فلسطين القديم ، دار النفائس بيروت ، وروجيه (رجاء) جارودي (١٩٨٣م) ملف إسرائيل ، دار الشروق بيروت .

(١٦) سورة الشعراء : آية ٥٤ .

(١٧) الحردلو ، المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(١٨) هادي حسين حمود (١٩٨٤م) منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية ، وزارة الثقافة والإعلام ببغداد ، ص ص ١٦٣ ــ ١٩٢ . ولا أدري إلى أي حد يمكن أن تكفي أبحاث هوروفتز في دائرة المعارف الإسلامية وأبحاث شراينر الذي يذكر له الحردلو بحثاً عن تاريخ الكتاب المقدس في الأدب العربي (ص ١٤٢) ، لا أدري هل يكفيان ويغنيان

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

عما نقترح من تاريخ عربي شامل لهذا الموضوع الخاص بترجماتنا للتوراة ومكانة هذه التراجم في الفكر الإسلامي . هذا مني لعجزي عن النظر في أي المقالين حتى الآن .

(١٩) ابن قتيبة (١٩٧٣م) تأويل مختلف الحديث ، دار الجيل ، بيروت ، ص ص ٢٩ و ٢٢١ .

(٢٠) هادي حسين حمود ، المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢١) يقول عبد الحليم عويس في سرده لقائمة كتب ابن حزم الموجودة والمفقودة تحت رقم ٢٤ « كتاب الأصول والفروع «مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤» وأكثر موضوعاتها مضمنة في الفِصل » . انظر عبد الحليم عويس ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع

تقدم :

سلسلة المكتبة الصغيرة - سلسلة أمهات الكتب - سلسلة مكتبة الدراسات.
سلسلة كتب في الإعلام - السلسلة الشعرية - سلسلة في رحاب الحرمين - أشهر حجات الحج
السلسلة التراثية - سلسلة مدن ومعالم - سلسلة دراسات في الصحافة والأدبية.
سلسلة تواريخ مكة - سلسلة في السيرة النبوية - سلسلة الطبقات
سلسلة مذاهب وتيارات - سلسلة دنيا القصص - سلسلة المصابيح.

ص.ب ١٥٩٠ - الرياض ١١٤٤١

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com