

العنوان:	التناص العلمي في نقد التوراة بين ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي
المصدر:	التجديد
الناشر:	الجامعة الإسلامية العالمية
المؤلف الرئيسي:	أحمد، نبيل عبده
مؤلفين آخرين:	زين، إبراهيم محمد(م. مشارك)
المجلد/العدد:	مج25, ع49
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2021
الصفحات:	117 - 77
رقم MD:	1139677
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	التوراة، نقد التوراة، النقد الإسلامي، التناص العلمي، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، السموأل المغربي، السموأل بن يحيى بن عباس، ت. 1180 م.
رابط:	<a href="http://search.mandumah.com/Record/1139677">http://search.mandumah.com/Record/1139677</a>

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

أحمد، نبيل عبده، و زين، إبراهيم محمد. (2021). التناص العلمي في نقد التوراة بين ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي.التجديد، مج25، ع49، 117 - 77 ، مسترجع من <http://1139677/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

أحمد، نبيل عبده، و إبراهيم محمد زين. "التناسع العلمي في نقد التوراة بين ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي."التجديدمج25، ع49 (2021): 77 - 117. مسترجع من <http://1139677/Record/com.mandumah.search/>

## التناص العلمي في نقد التوراة بين ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي

Intertextuality in Biblical Criticism between Ibn Ḥazm al-Andalusī  
and al-Samaw'al al-Maghribī

*Intertekstualiti Ilmiah dalam Kritikan Taurat antara Ibn Ḥazm al-  
Andalusī dan al-Samaw'al al-Maghribī*

نبيل عبده أحمد\* ، إبراهيم محمد زين\*\*

### ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى تقديم قراءة تحليلية لاتجاهات النقد الإسلامي للتوراة عند علمين مهمين من أعلام النقد هما ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي، مستعينة في ذلك بنظرية التناص، لاستكشاف صدى الجدليات الحزمية في نص سموأل، وتحليل دلالاته، في ضوء ما أثارته المستشرقة حافا لازاروس يافيه (Hava Lazarus-Yafeh) عن النقد الإسلامي للكتاب المقدس العبري، وبيانها للتشابه الكبير بين هذين الناقدين، وذلك في كتابها (Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism)، وذهابها إلى القول إن سموأل طور الآراء النقدية لابن حزم، وتتبع اتجاهات النقد عند ابن حزم والسموأل في إطار هذه القضايا الثلاث التي ذكرتها يافيه، وهي النسخ والتبديل، وفقدان التواتر وقد وقفنا على ملامح التناص بين الناقدين، في بيان هذه المقولات الثلاث وكان لا بد عند رصد هذا التناص في نقد التوراة عند ابن حزم والسموأل، أن نبين دلالاته، وبمعنى آخر أن نجيب على سؤالين مهمين؛ الأول حول ما إذا كان

\* صحفي أول بوكالة الأنباء القطرية، وطالب دكتوراه بجامعة UTM الماليزية، البريد الإلكتروني:

n-almoriri@hotmail.com

\*\* أستاذ كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، دولة قطر، البريد الإلكتروني: izain@hbku.edu.qa

السموأل قد اطلع بشكل أو بآخر على تراث ابن حزم النقدي، والثاني يتعلق بمدى دقة ما ذهب إليه يافيه من أن سموأل المغربي طور ونشر جوانب عدة من آاء ابن حزم النقدية، وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها أن التناص بين ابن حزم والسموأل المغربي في نقد الكتاب المقدس العبري يؤكد تأثر اللاحق بالسابق، سواء من خلال اطلاعه المباشر على نصوص ابن حزم النقدية، أو الاطلاع غير المباشر من خلال التأثير الحزمي على الساحة النقدية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري.

**الكلمات المفتاحية:** النقد الإسلامي، التوراة، ابن حزم الأندلسي، سموأل المغربي، نظرية التناص.

### Abstract

This paper analyses the Biblical criticism of two prominent critical scholars, Ibn Ḥazm Al-Andalusī and al-Samaw'al al-Maghribī. The paper employs the intertextuality theory and features the work of orientalist Hava Lazarus-Yafeh, "Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism." This book asserts that Al-Samaw'al developed the critical ideas of Ibn Ḥazm and focuses on three topics; abrogation, falsification and lack of reliable transmission. In turn, this study examines these three topics and the intertextuality between the two critics. To achieve this, the paper answers two key questions; had al-Samaw'al been familiar with the critical works of Ibn Ḥazm? And how accurate is the claim that Al-Samaw'al developed the critical ideas of Ibn Ḥazm? The paper concludes that the intertextuality between these critics affirms that al-Samaw'al was influenced by Ibn Ḥazm either by reading his works or reading secondary sources that reflected the ideas of Ibn Ḥazm in the fifth Hijri century.

**Key words:** Islamic criticism, Bible, Ibn Ḥazm Al-Andalusī, al-Samaw'al al-Maghribī, intertextuality theory.

### Abstrak

Kajian ini bertujuan mengkaji pembacaan analisis mengenai kecenderungan kritikan Islam terhadap Taurat di sisi pengkritik ilmuwan Ibn Ḥazm Al-Andalusī dan al-Samaw'al al-Maghribī, menggunakan teori intertekstualiti, untuk menyingkap perdebatan hujahan dalam teks Samuel dan menganalisis konotasinya, berdasarkan apa yang dibangkitkan oleh orientalis Hava Lazarus Yafeh berkenaan kritikan Islam terhadap kitab Bible Ibrani dan pernyataannya mengenai persamaan besar antara kedua pengkritik ini di dalam bukunya (Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism), dan dia mengatakan bahawa Samuel mengembangkan pendapat kritis terhadap Ibn Ḥazm, dan pengkaji mengikuti trend kritikan Ibn Ḥazm dan al-Samaw'al al-Maghribī dalam konteks tiga isu yang disebutkan oleh Yafeh, iaitu penyalinan, penggantian, kehilangan jejak. Pengkaji telah meneliti ciri-ciri intertekstualiti antara pengkritik, dalam menjelaskan tiga kategori ini. Setelah memantau

intertekstualiti ini dalam mengkritik Taurat menurut Ibn Ḥazm dan al-Samaw'al, pengkaji menemui beberapa perkara, dengan erti kata lain, pengkaji menjawab dua soalan penting; pertama adalah mengenai sama ada Samuel merujuk dan menelaah karya Ibn Ḥazm, dan yang kedua berkaitan dengan sejauh mana ketepatan apa yang dikatakan Yafeh bahawa al-Samaw'al mengembangkan dan menerbitkan beberapa aspek warisan Ibn Ḥazm. Penyelidikan ini telah mencapai sejumlah hasil, yang paling penting adalah bahawa hubungan antara Ibn Ḥazm dan al-Samaw'al dalam kritikan Kitab Ibrani mengesahkan pengaruh yang terakhir dengan yang sebelumnya, sama ada melalui pembacaan langsung teks kritik Ibn Ḥazm, atau persepsi tidak langsung melalui pengaruh Ḥazm dalam bidang kritikan Islam sejak abad kelima Hijrah.

**Kata kunci:** Kritikan Islam, Ibn Ḥazm al-Andalusī, al-Samaw'al al-Maghribī, teori intertekstualiti.

## مقدمة

يخطى ابن حزم الأندلسي (ت456هـ) بتقدير كبير في حقل مقارنة الأديان، وشهرة كتابه "الفصل في الملل والنحل" بلغت الخافقين، وكان موضع بحث ودرس وتحقيق في الغرب قبل الشرق،<sup>1</sup> وأثنى عليه كثير من المستشرقين، حتى عُدد ابن حزم رائدًا في هذا المجال.

وقد اعتبرت المستشركة حافا لازاروس يافيه\* ابن حزم الأندلسي أول من قدم درسًا علميًا نقديًا منظمًا للكتاب المقدس، وارتقى بمستوى الجدليات الإسلامية في التوراة إلى مستوى جوهري رفيع من النقد النصي؛ إلا أنها ذهبت إلى أن سموأل المغربي نشر وطور جوانب عدة من آراء ابن حزم النقدية.

وحاولنا في هذا البحث الوقوف على هذه النقطة بخاصة، فتتبعنا ما كتبه هذان

<sup>1</sup> لمزيد من الاطلاع على تاريخ كتاب "الفصل" لابن حزم، ومدى عناية المستشرقين به، ينظر: سمير قدوري، تاريخ نص "الفصل في الملل والنحل" لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وبسط خطة تحقيقه، رسالة دكتوراة، الدوحة: مكتبة عبد العزيز بن خالد بن حمد آل ثاني، ط1، 2015.

\* حافا لازاروس يافيه، مستشركة يهودية (1930-1998م)، وُلدت في مدينة فيسبادن Wisbaden بألمانيا، وتلقت قدرًا من التعليم الابتدائي في المدارس الألمانية قبل الهجرة إلى فلسطين مع أسرتها عام 1939م؛ اهتمت بدراسات العهد القديم واللغة والأدب والتاريخ العربي، وكتبت في حقل الدراسات اليهودية والعربية الإسلامية، يُنظر: سمية كمال محمد حسن، "عمر بن الخطاب في مرآة الاستشراق الإسرائيلي: كتاب حافا لازاروس نموذجًا"، مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق.

العلمان من نقد للكتاب المقدس العبري، ورصدنا ظاهرة التناص العلمي بين نصوصهما النقدية في سبيل الإجابة عن سؤال يتعلق بمدى أصالة النص النقدي عند السموأل أولاً، ومن ثم؛ مدى علمية ما ذهبت إليه المستشرقة لازورس يافيه من أن رسالته في نقد التوراة أسهمت في تطوير آراء ابن حزم النقدية ونشرها.

وتنبع أهمية البحث من أنه يتناول شخصيتين اكتسبتا شهرة كبيرة في مجال نقد التوراة؛ ابن حزم الأندلسي، والسموأل المغربي، فهناك شبه إجماع على أن ابن حزم رائد في هذا المجال، وكذلك يشار إلى السموأل في نسق المهتمين إذا قيس بغيره في هذا النسق في ذلك العصر. ولأننا لم نقف على دراسة مستقلة مقارنة بين هذين الناقدين؛ نؤمل أن تفتح هذه الدراسة المجال لدراسات متعددة الجوانب؛ لمقارنة ما قدمه المهتمون إلى الإسلام قياساً بما قدمه غيرهم من المسلمين، على الصعيدين المنهجي والمعرفي، ولا سيما أن نسق المهتمين لم يحظ بالجهد العلمي المطلوب.

وسيوظف البحث المنهج التحليلي تفسيراً ونقداً واستنباطاً عند دراسة نصي ابن حزم والسموأل؛ للوقوف على المضامين النقدية للتوراة في محاور النقد الثلاثة (التحريف والتبديل، والنسخ، والتواتر)، وصولاً إلى المقارنة، واستخلاص الأشباه والنظائر بينهما باستخدام المنهج المقارن، وذلك وفق ما يتطلبه هذا البحث.

## مفهوم التناص وأنواعه

### أولاً: مفهوم التناص

"التناص" (Intertextuality) مصطلح نقدي مستعار من حقل الدراسات الأدبية، وعلى الرغم من الاختلاف في تحديد مفهومه وتعيين مراده طبقاً لاختلاف توجهات الناقدين وتنوع مدارسهم الأدبية والنقدية؛ كان معناه البسيط هو التشابه بين نص وآخر، أو بين

عدة نصوص.<sup>1</sup>

وفي إطار المعنى الذي تستخدم فيه كلمة (التناسل)؛ يُعرف بأنه "نظر نص لاحق أو توجيه لهذا النص أو فكرة تتعلق به؛ إلى نص سابق، أو فكرة تتعلق به، أو رأي فيه، على سبيل الموافقة، أو المخالفة، أو المزوجة بينهما".<sup>2</sup>

ويرجع الفضل في صياغة هذا المصطلح إلى الناقدة الفرنسية البلغارية الأصل؛ جوليا كريستوفا؛ خلال عقد الستينيات من القرن الماضي، وقد أعادت صياغته لاحقاً إلى "Transposition"<sup>3</sup> "النقل أو التنقل"، وإن كان هناك من يرى لمصطلح (التناسل) أصولاً في التراث النقدي العربي من مثل الاقتباس والتضمين والانتحال والسياقات والمعارضات ونحوها.<sup>4</sup>

وكانت كريستيفا قد استمدت هذا المصطلح من جهود الناقد الروسي ميخائيل باختين (1895-1975)، في مجال العلاقات النصية، أو ما سماه (الحوارية) (Dialogisme)، "فالتوجه الحوارية من منظور باختين هو ظاهرة مشخصة لكل خطاب، والغاية الطبيعية لكل خطاب حي يفاجيء الخطاب الآخر بكل الطرق التي تقود إلى غايته، ولا يستطيع شيئاً سوى الدخول معه في تفاعل حاد وحي".<sup>5</sup>

وعدّ الناقد الفرنسي رولاند بارت (1915-1980) النص مؤلفاً من عناصر نصية سابقة، بل هو نسيج من الاقتباسات والاستشهادات والإحالات والأصداء من اللغات

<sup>1</sup> أحمد خليل خليل، معجم المصطلحات اللغوية، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1995)، ص 106.

<sup>2</sup> عبد الكريم راضي، من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2006)، ص 47.

<sup>3</sup> Allen, Graham, *Intertextuality*, (Routledge Taylor and Francis Group London and New York: 2nd Edition 2011), p53.

<sup>4</sup> يُنظر: علاء الدين السيد، "ظاهرة التناسل بين الإمام عبدالقاهر الجرجاني وجوليا كريستيفا"، المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية اللغة العربية، جامعة أسيوط، 4-6 أغسطس، 2014م، ص 1385-1435؛ محمد زبير عباسي، التناسل: مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم، رسالة دكتوراة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد (باكستان)، 2014، ص 170.

<sup>5</sup> تزيفتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ترجمة فخري صالح، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1996)، ص 125.

الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تحتزقه بكامله.<sup>1</sup> ومنذ لحظة ميلاده في ستينيات القرن الماضي؛ خضع مصطلح "التناس" لكثير من التنقيح والمراجعة، ليدخل في تحليل الكثير من الأجناس الأدبية، وكذلك الكتابات العلمية والخطابات السياسية، في إطار واسع عرف بـ "حقل الدراسات التناسية".<sup>2</sup> وعند انتقال "التناس" مصطلحًا دلاليًا إلى الأدب العربي؛ ظهرت مرادفات أخرى له؛ منها التعالق النصي، أي "الدخول في علاقة نُصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"<sup>3</sup>، والتفاعل النصي انطلاقًا من أن "النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها تحويلًا أو تضمينًا أو خرقًا، وبمختلف الأشكال التي تتم بها هذه التفاعلات".<sup>4</sup> ويذهب الغدامي إلى أن التداخل النصي ظاهرة في الثقافة العربية، غير مرتبط في مجال القصائد أو الأدب بعامة، وإنما في كل المؤلفات،<sup>5</sup> مشيرًا في هذا السياق إلى كتاب "الحيوان للجاحظ" الذي يتأسس على التداخل المطلق بين الملاحظة التجريبية وثقافة الدراية وبينهما ثقافة الدراسة... وكلها نصوص أدبية أو علمية يقود بعضها إلى بعض ويفضي إليه".<sup>6</sup> وبناء على ما سبق؛ تنطوي النصوص سواء كانت أدبية أم غيرها؛ على معنى تناسي؛<sup>7</sup> أي إن الحضور التناسي حتمي في كل عملية تواصل اجتماعي أو لغوي، وهو خاصة

<sup>1</sup> رولان بارت، درس في السيمولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، (الدار البيضاء: دار توبقال، ط2، 1982)، ص21.

<sup>2</sup> يسري الجنابي، "النص فسيفساء من الاستشهادات وهو امتصاص وتحويل لنص آخر"، صحيفة العرب اللندنية، العدد 9956، 22 يونيو 2015.

<sup>3</sup> محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناس، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط3، 1992)، ص121.

<sup>4</sup> سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط2، 2001م)، ص98.

<sup>5</sup> عبد الله الغدامي، ثقافة الأسئلة: مقالات في النقد والنظرية، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ط2، 1992م)، ص119.

<sup>6</sup> المرجع السابق، ص119-120.

<sup>7</sup> إبراهيم منصور الياسين، "تجليات التناس في الرسالة الجديدة لابن زيدون"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 42، العدد 33، 2015، ص818.

أساس لأي نص أدبيًا كان أم فنيًا أم علميًا أم دينيًا.<sup>1</sup> ووفق هذا المنظور؛ يمكن أن نفتح ثغرة لتناسع علمي في مجال مقارنة الأديان، وهو حقل شهد تناسعات وتداخلات نصية كثيرة في التراث الإسلامي، ومن المؤكد أننا سنقف عند المعنى الظاهر والواضح والبسيط للتناسع، وسنضرب صفحًا عن خلفياته النظرية وأبعاده النقدية التي تتحكم فيها مشارب الناقدين واتجاهاتهم الفلسفية والفكرية والأدبية ومذاهبهم اللغوية.

### ثانيًا: أنواع التناسع

تحفل كتب الأدب بكثير من التفرعات والتقسيمات للتناسع، ولكن أشهرها:<sup>2</sup>

1. التناسع المباشر: يدخل فيه التضمين والاستشهاد وغيرها من المصطلحات ذات الصلة.
2. التناسع غير المباشر: تناسع الأفكار أو المقروء الثقافي، فتستحضر تناسعاتها بمعناها لا بحرفيتها أو لغتها أو نسبتها إلى أصحابها.

وفي دراستنا لكل من ابن حزم والسموأل المغربي؛ سنقف عند النوع الأخير من التناسع؛ نظرًا إلى شيوعه في نص سموأل المغربي "إفحام اليهود"، بالمقارنة مع نصوص ابن حزم النقدية، ولقربهما وانسجامهما مع طبيعة هذا البحث.

بقي أن نشير إلى أننا آثرنا ههنا استخدام التناسع على غيره من المصطلحات الأخرى (التأثير والتأثر، والسراقات... إلخ)؛ لأن هذا المصطلح جاء بديلاً منهجيًا لنظرية التأثير الراجحة في عالم الأدب،<sup>3</sup> فضلًا عن طبيعة المصطلح المتسم بالحياد والموضوعية كما يصفه بعض النقاد.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> يُنظر: أحمد وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2011)، ص395.

<sup>2</sup> أحمد الزعبي، التناسع نظريًا وتطبيقيًا، (عمان: مؤسسة عمون، ط2، 2000)، ص20.

<sup>3</sup> رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، (الجزائر: دار الحكمة، 2000)، ص93.

<sup>4</sup> راضي، من آفاق الفكر البلاغي، ص48.

## الخلفية المعرفية عند ابن حزم والسموأل\*

أولاً: ابن حزم الأندلسي

من الصعوبة بمكان الإحاطة بحياة هذا المفكر الموسوعي؛ ابن حزم الأندلسي (384-456هـ)؛ في هذا البحث المحدود موضوعاً ومساحة، والإلمام بما تركه من تراث فكري في صنوف المعرفة التي برع فيها، وإن كانت الضرورة تحتم علينا الحديث عن هذه الشخصية الموسوعية بقدر ما يتسع المقام؛ نظراً إلى ارتباط جل إنتاجه النقدي بمنهجه الذي حاكم به الأفكار والمذاهب والأديان.

كانت بداية ابن حزم العلمية - كما يحكي بنفسه - على يد النساء اللاتي علّمنه القرآن والشعر والخط والكتابة، فقد عهد به أبوه الذي كان وزيراً للحاجب المنصور بن أبي عامر\* لنساء القصر لتعليمه وتربيته، قبل أن يصحب شيوخ العلم، ويجالس الفقهاء والمحدثين وجهابذة النحو واللغة والشعر والمنطق وسائر المعارف والعلوم في عصره.<sup>1</sup>

\* اسمه العبري شموايل بن يهوذا بن أبون، وأصبح اسمه بعد إسلامه سموأل بن يحيى بن عباس المغربي، وأصله من المغرب كما نص على ذلك في كتابه "إفحام اليهود"؛ حيث قال عن أبيه: "وذلك أن أبي كان يقال له الرب يهوذا بن أبون من مدينة فاس بأقصى المغرب"، وأمه من أهل البصرة من بنات إسحاق بن إبراهيم البصري الليوي، من سبط ليوي، كما يذكر هو أيضاً، ولم يشر سموأل - في سيرته الذاتية التي كتبها بنفسه - إلى تاريخ مولده، ويعتقد القفطي أنه توفي بمراغة (أذربيجان اليوم) عام 570هـ/1175م، وذكر مؤرخون أن سموأل توفي عام 576هـ.

يُنظر: سموأل بن يحيى، إفحام اليهود وقصة إسلام سموأل، تحقيق: محمد الشرفاوي، (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة الزهراء، د.ت)، ص 29-46؛ الصفدي، صلاح الدين بن آيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م)، ج 15، ص 276؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002م)، ج 3، ص 141.

\* أبو عامر، محمد بن عبد الله المعافري الحميري اليماني، (327-392هـ)، المشهور بالحاجب المنصور، تدرج في المناصب الإدارية في عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله (302-366هـ) تاسع خلفاء بني أمية في الأندلس، إلى أن استولى على كرسي الحكم وإدارة شؤون الدولة، وأقصى الخليفة هشام بن الحكم، بتواطؤ مع السيدة صبح البشكنشية أم الخليفة هشام الذي كان طفلاً لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره.

يُنظر: محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 4، 1997م)، ص 518-522.

<sup>1</sup> يُنظر: ابن حزم، علي بن أحمد، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1987م)، ص 166.

وعلى الرغم من أن حياة القصور والرفاهية التي عاشها في كنف أبيه الوزير لم تستمر طويلاً بسبب الاضطرابات السياسية التي شهدتها الأندلس بعد زوال ملك بني عامر، وما لحق بأسرته من أذى انتهى بطردهم من قصورهم؛ استمر ابن حزم في طلب العلم، وانصرف إليه انصرافاً تاماً، وبخاصة بعد أن انهار العهد الأموي، فدرس العلوم السائدة في عصره، وخاض فيها، وساعدته في ذلك ملكاته ومواهبه، وقوة حفظه، حتى أصبح عالمًا مجتهدًا مؤلفًا كما يروي عنه معاصروه، ومن أروحا لسيرته.<sup>1</sup>

والمعروف أن ابن حزم أثار كثيراً من الجدل، إلا أن كثيراً من مادحين وناقدين؛ متفقون على عبقرية هذا الرجل وقوة شخصيته العلمية؛ وموسوعيته التي لا تضاهى، ولكثرة ما كتب في هذا الباب؛ نكتفي هنا بما قاله عنه ابن تيمية، فعلى الرغم من نقده الرجل في اتباعه منهج الظاهر؛ أقر له بسعة علمه واطلاعه والتزامه؛ قال: "وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال، والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره... وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء".<sup>2</sup>

وما يؤكد كلام ابن تيمية أن ابن حزم ترك تصانيف كثيرة في الحديث والفقہ والتاريخ والسير وعلم الأديان والفرق والأدب والنسب والأصول والمنطق، والفلسفة والطب، منها ما وصل إلينا، ومنها ما لم يصل، حتى قيل إن مبلغ تواليفه في صنوف العلم نحو 400 مجلد

<sup>1</sup> يُنظر: محمود علي حياية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1983)، ص53؛ محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص86.

<sup>2</sup> ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد قاسم، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، 1995م)، ج4، ص19.

تضم نحو 80 ألف ورقة،<sup>1</sup> فيما أحصى باحثون معاصرون 140 رسالة وكتاباً لابن حزم، سواء ما وصل منها إلينا وما لم يصل، وورد ذكرها في كتبه أو في كتب غيره.<sup>2</sup> وعلى الرغم من أن ابن حزم عاش خلال حقبة الاضطراب السياسي، وبدء انحدار الدولة، وظهور عصر الطوائف؛ أورتت هذه الحقبة تراثاً ضخماً ازدهر في عهد الأمويين، فضلاً عن تراث جلبه إليها المشاركة النازحون إلى الجزيرة الأندلسية، وكان أمراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة النادرة، واشتهرت في عصرهم المكتبات الخاصة والعامة،<sup>3</sup> مما أتاح لابن حزم القريب من قصور الحكم؛ الاطلاع على المعارف والعلوم في عصره؛ الدينية والمذهبية والفلسفية.

والمعروف أن ابن حزم بدأ مالكيًا بحكم المذهب السائد في الأندلس، قبل أن ينتقل إلى المذهب الشافعي الذي وجد فيه - على ما يبدو - ما يتفق ونزعتة المنحازة للنص الديني، ولكن مشكلة القياس التي أرقّت من قبله مؤسس المذهب الظاهري في الشرق - داود الأصبهاني\* - أرغمت ابن حزم على اعتناق المذهب الظاهري، والدفاع عنه، وإحيائه من جديد بعد أن اندثر في الشرق.

ويمكن القول إن رحلة ابن حزم المذهبية تعكس شخصيته القلقة الباحثة عن المعرفة الحقة، مما جعل قضية المنهج تحتل مركز الصدارة في حياته الفكرية، وحجز الزاوية في جل

<sup>1</sup> الحموي، ياقوت بن عبد الله، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م)، ج4، ص1650-1651.

<sup>2</sup> يُنظر: حامية، ابن حزم ومنهجه، ص70-92؛ عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1988م)، ص114-117.

<sup>3</sup> يُنظر: عويس، ابن حزم الأندلسي، ص34-37.

\* داود بن علي البغدادي الأصبهاني (200-270هـ)، رئيس أهل الظاهر، وكان في بداية أمره من المتعصبين للشافعي، وقد عاصر الإمام ابن حنبل، وصفه الذهبي بأنه بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين.

يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج13، ص97-108.

أعماله التي لم تخل أبداً من التذكير بالمنهج الذي فصله في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، وكذلك في "الإحكام في أصول الأحكام"، و"الفصل في الأهواء والملل والنحل"، وفي غيرها من مؤلفاته، وكان منطلقاً لنظرية معرفية تقوم على أربعة أسس؛ ما استند إلى بدهيات الحس وأوائل العقل، وما أوجبه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات، وما نُقل بالتواتر، وقبل ذلك النصوص الدينية كما هي مثبتة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة،<sup>1</sup> وفي ضوء هذه النظرية ناقش أهل الفرق والمذاهب، وجادل أهل الملل والنحل في عصره.

وانسجاماً مع هذا المنهج؛ حارب ابن حزم التقليد والاتباع من غير برهان، والحكم من دون دليل، وطالب بتحري الحق، وأعلى من شأن العقل، وعدّه أصلاً لكل شيء؛ إليه نرجع في صحة الديانة وصحة العمل، وبه نعرف حقيقة العلم، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد،<sup>2</sup> واضعاً ميزانه الضابط لدور العقل، مؤكداً أن "من ادعى أن العقل يجلل أو يجرم... فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة".<sup>3</sup>

وقد جسّد ابن حزم هذه المنهجية في كل مؤلفاته، وفي كل منحى من مناحي المعرفة، كالديانات، والفلسفة، والأدب، واللغة، والتاريخ، مما جعل فكره منظومة واحدة متماسكة الرؤى والأهداف.<sup>4</sup>

ويمكن القول إن الوجهة الجديدة التي اتخذها ابن حزم في نقد الكتاب المقدس بعهديه

<sup>1</sup> يُنظر: عمر فروخ، "نظرية المعرفة عند ابن حزم"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد 2، أبريل 1948، ص 201-218.

<sup>2</sup> ابن حزم، علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، 1900م)، ص 178.

<sup>3</sup> ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ج 1، ص 28.

<sup>4</sup> أنور خالد الزغبى، ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، (عمّان: وزارة الثقافة، 1995م)، ص 35.

القديم والجديد كانت مستندة إلى هذا المنهج المعرفي الذي التزمه بدقة، مع معرفة واسعة بنصوص هذا الكتاب، وتاريخه، مما مكنه من دراسته دراسة علمية فتحت الباب للدراسات النقدية في العصر الحديث.<sup>1</sup>

ولم يكن جهل ابن حزم باللغة العبرية - كما يذهب معظم الباحثين - عائقاً أمام أعمال أدواته المنهجية في دراسته اعتماداً على عدد من الترجمات المتاحة حينها،\* كما أتاحت له مجادلاته ومناظراته مع اليهود؛ الفرصة للاطلاع على ما يخفى عليه من معانٍ، أو ما يشكل عليه من نصوص، "فآراء ابن حزم حول اليهود والنصارى قد تأثرت إلى حد ما بمجادلاته ومناظراته معهم".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> See: Adang, Camila, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, (LEIDENE, E. J. BRILL, 1996), p. 2; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, (New Jersey: Princeton university press, 1992), p. 135.

\* رجحت المستشرقة لازاروس يافيه ان ابن حزم استخدم نصّاً توراتياً عربياً غير معروف، وقد يكون نصّاً مسيحياً أندلسياً، بينما يشير بعض الباحثين إلى أن ابن حزم اعتمد في بعض نقولاته على ترجمة سعديا الفيومي، وخير مثال على ذلك - كما يرى سمير قدوري وعدنان المقراني - ترجمة بعض نصوص سفر التكوين، مع إشارتهما إلى أن النصوص التي استشهد بها ابن حزم ليست كلها حرفية أو مطابقة الأصل، ويرى قدوري أن هناك نقولات ليست من ترجمة سعديا الفيومي، ويختار نشيد موسى من سفر التثنية؛ ليقارن بين ما أورده ابن حزم وترجمة الحارث بن سنان بن سباط الحارثي.

يُنظر: عدنان، المقراني، *نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي*، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008م)، ص220-

222؛ قدوري، *تاريخ نص الفصل*، ص182-212؛ Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, pp122-123.

<sup>2</sup> Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, (Atlanta, Georgia, 1998), p129.

ونرى أنه لا يمكن تحديد ترجمة معينة اعتمدها ابن حزم، وربما وقف على ترجمات عدة، ولا سيما أنه نفسه أشار إلى ترجمتين مختلفتين بين يديه لنص واحد في التوراة، وعلق عليهما بقوله: "إن لم يكن أحدهما خطأ من المترجم وإلا فلا أدري كيف يكون هذا؟"، وهناك من يشير إلى ترجمات عدة في عصر ابن حزم من مثل ترجمة الحاخام سعيد بن يوسف أبي يعقوب المشهور بـ"سعديا الفيومي" (882-942م)، وترجمة يافث بن علي اللوي الذي عاش في القرن العاشر الميلادي، وترجمة حُنين بن إسحق الطبيب النسطوري المشهور (809-873م)، وترجمة الحارث بن سنان بن سباط الحارثي المملوكي لأسفار موسى الخمسة من السريانية السبعينية إلى العربية في نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الميلاديين.

## ثانياً: السموأل المغربي

إذا كان لابن حزم رحلة معرفية عميقة عبر المذاهب في عصره؛ فقد كانت مسيرة السموأل المغربي أشق وأبعد؛ فقد كان يهودياً تعرّف الإسلام وآمن به ليصبح من أشهر المهتدين إلى الإسلام في القرون الإسلامية الأولى؛ نظرًا إلى شهرته العلمية، ونبوغه في علوم كثيرة<sup>1</sup> وظّفها في الكشف عن مثالب التوراة، بحكم اطلاعه الواسع على التراث الديني لليهود؛ لأنه من أسرة ذائعة الصيت في العلوم التوراتية، فأبوه كان حبراً، وجدّه لأمه من أعلم أهل زمانه في هذه العلوم.<sup>2</sup>

ومن نافلة القول أن السموأل المغربي بدأ مسيرته العلمية بتعلم علوم العبرية والتوراة؛ لأنه من أسرة شغوفة بالعلوم العبرية لغة وتوراة وتفسيراً، فأتقنها في الثالثة عشرة من عمره،<sup>3</sup> وهو ما يضعنا أمام شخصية عميقة الصلة بالتوراة والتلمود واللغة العبرية، وتمتلك من الأدوات ما يمكنها من سبر أعماق النصوص الدينية اليهودية، مضموناً وشكلاً وتاريخاً، مع القدرة على المفاضلة والموازنة والمقارنة بعقلية برهانية ناقدة؛ ليقدم لنا خلاصة تجربته مع اليهودية والإسلام؛ نقول ذلك؛ ليس استناداً إلى ما حذقه السموأل من العلوم الدينية اليهودية، ولكن مسيرته العلمية تكشف لنا عن شخصية موسوعية بعقلية رياضية وفكر علمي يرفض الجمود والتقليد، ولا يقبل إلا ما يستقيم مع العقل، فعند استكمال درسه علوم التوراة وتفاسيرها، وتمكّنه منها؛ دفعه أبوه لتعلم كثير من علوم عصره؛ فتنقل بين الشام وأذربيجان وكوهستان\* لطلب العلم، فضلاً عن بغداد التي عاش فيها، فتتلمذ على

يُنظر: ابن حزم، الفصل، ص208؛ محمد خليفة حسن، أحمد محمود هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم: النقد اليهودي والمسيحي والإسلامي والغربي، (القاهرة: دار الثقافة العربية، ط1، 2001م)، ص47-48؛ دائرة الدراسات السريانية، في قراءات الكتاب المقدس، موقع البطريركية السريانية، المطالعة في 2 ديسمبر 2019.

<sup>1</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص47-54، ويشير الصفدي إلى أن مصنفات السموأل بلغت 85 مصنفاً في الحساب والمساحة والجبر والهندسة والنجوم والطب والأدب وغيرها من العلوم. يُنظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ص276.

<sup>2</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص46-47.

<sup>3</sup> يُنظر: المصدر السابق، ص47.

\* بلدة تقع اليوم في إيران.

أيدي كبار العلماء الذين ذكر بعضهم في رسالته التي تحكي قصة إسلامه.<sup>1</sup> وهنا نشير إلى أن السموأل عاش في العصر العباسي الثاني الذي اتسم بالاضطراب بسبب ضعف سلطة الدولة، وبروز قوى طامعة في عرش الخلافة مثل السلاجقة والبويهيين، وقيام الدويلات المتناحرة في حواضر مهمة من البلاد الإسلامية،<sup>2</sup> ولكن الحركة العلمية استمرت في ألقها وتوهجها، مستفيدة من التراكم المعرفي الضخم على مدى القرون الخمسة السابقة.

ويحكي المؤرخون أن خراسان والولايات التابعة إياها؛ شهدت نهضة ثقافية شملت مختلف العلوم والآداب، بسبب اهتمام السلاجقة بالعلم والعلماء،<sup>3</sup> كما اشتهرت هذه الحقبة ببناء المدارس التي أسسها نظام الملك (408-485هـ) حين تولى الوزارة في العهد السلجوقي، إذ لها النفقات العظيمة،<sup>4</sup> كما نعلم أن السموأل قضى سنواته الأخيرة في مراغة القريبة من خراسان.

وقد سجل السموأل - في هذه الأجواء العلمية - نبوغاً في العلوم الرياضية، والطب، والهندسة، والحكمة، والتاريخ، والأساطير، ولكن شغفه بالعلوم الرياضية والهندسية كان هو الأقوى؛ قال: "وكان بي من الشغف بهذه العلوم والعشق لها ما يلهيني عن المطعم والمشرب إذا فكرت في بعضها"،<sup>5</sup> وقد ألف فيها مفسراً وناقداً ومبدعاً لا يشق له غبار.

وأشارت بعض كتب التراجم إلى عبقريته العلمية؛ إذ يصفه الصفدي بقوله: "كان

<sup>1</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص 48-50.

<sup>2</sup> يُنظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1996م)، ج 4، ص 37.

<sup>3</sup> يُنظر: محمد محمود إدريس، سلطان السلاجقة الأعظم سنجر السلجوقي، (جامعة فرجينيا، 1988)، ص 124؛ يحيى حمزة عبد القادر الوزنة، الدولة السلجوقية في عهد السلطان سنجر، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2010، ص 214.

<sup>4</sup> إدريس، سلطان السلاجقة الأعظم، ص 34.

<sup>5</sup> السابق نفسه.

يتوقد ذكاء، وكان حاد الذهن جداً، بلغ في صناعة الجبر الغاية"<sup>1</sup>، فيما يروي القفطي أن سموأل قرأ فنون الحكمة، وقام بالعلوم الرياضية، وأحكم أصولها، وفوائدها ونوادرها، وكان عددياً هندسياً حقيقياً.<sup>2</sup>

ويشير الصفدي أيضاً إلى أن مصنفات سموأل بلغت 85 مصنفاً في الحساب والمساحة والجبر والهندسة والنجوم والطب والأدب وغير ذلك، وذكر منها "المفيد الأوسط في الطب، و"إعجاز المهندسين"، و"القوامي في الحساب"، إلى جانب كتابه "الرد على اليهود"<sup>3</sup> الذي كتبه بعد إسلامه.

وتؤكد قصة إسلام سموأل التي سطرها بنفسه؛ أنه لم يعلن تحوله إلى الإسلام إلا بعد بحث طويل ونظر عميق في الأفكار والأديان والملل والنحل التي كانت سائدة في عصره، وأن العلوم التي أتقنها مثل الرياضيات والهندسة والتاريخ والمذاهب والأديان كانت السبب في هذا التحول، فلم يعد يقبل من الأفكار إلا ما يتفق مع العقل والبرهان، فهو يقول بعد أن سرد جانباً من رحلته في بطون الكتب: "فعلمت أن العقل حاكم يجب تحكيمه على كليات أمور عالمنا هذا...".<sup>4</sup>

ويعلن سموأل المغربي عن قناعته أن العقل أساس التصديق والإيمان بالأنبياء، وهو المرشد لاتباعهم؛ قال: "إذ لولا أن العقل أرشدنا إلى اتباع الأنبياء والرسول وتصديق المشايخ والسلف لما صدقناهم في سائر ما تلقيناها عنهم، وعلمت أنه إذا كان أصل التمسك بالمذاهب الموروثة عن السلف، وأصل اتباع الأنبياء مما أدى إليه العقل؛ فإن تحكيم العقل على كليات جميع ذلك واجب".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> الصفدي، الوافي بالوفيات، ص276.

<sup>2</sup> القفطي، تاريخ الحكماء، نقلاً عن الشرقاوي في مقدمة تحقيق كتاب المغربي، إفحام اليهود، ص19.

<sup>3</sup> الصفدي، الوافي بالوفيات، ص276.

<sup>4</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص52-55.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص55.

وفق هذا النهج؛ يرفض السموال رفضاً قاطعاً ما سماها (الآبائية) و(السلفية) التي تطبع الديانة اليهودية، ودعا إلى غربلة الموروث، وإمعان النظر العقلي فيه، وحذر من الانقياد الأعمى لكل قول، والتبعية الصماء لكل فكر، والخضوع لكل ما هو منقول من دون اختبار وتمحيص.<sup>1</sup>

والواضح من العرض السابق أن السموال المغربي تقاطع في هذه الجزئية مع ابن حزم الأندلسي في الاستناد إلى العقل، بل يراه مقدماً على كل شيء، وأن النقل والتواتر لا يمكن القبول بهما ما لم يتضمنا حجة يقبلها العقل، أو ترجع إليه.

وعلى الرغم من أن السموال لم يترك تراثاً كلامياً أو فلسفياً يمكن من خلاله الكشف عن طبيعة تفكيره الديني ونسقه المعرفي؛ تكشف لنا القراءة العميقة لقصة إسلامه ومنهجه النقدي للتوراة؛ عن جوانب مهمة من فكر هذا المهتدي ذي العقلية الرياضية البرهانية.

ومما يؤكد على رسوخ عقله العلمي البرهاني حديثه عن قصة إسلامه التي يشير فيها إلى أنه أسلم سنة 558 هـ في مراغة من أذربيجان،<sup>2</sup> من دون أن يكشف لأحد عن مناميه؛ الأول (رؤيته النبي شموائل الذي بشره بمحمد ﷺ)، والثاني (رؤية النبي محمد ﷺ ليُسلم على يديه)، فكانا السبب في تعجيل إسلامه، ولم يكشف عنهما إلا بعد انقضاء أربع سنين؛ خشية أن يقول الناس إنه ترك دينه لمنام رآه،<sup>3</sup> مشيراً إلى أنه لم يعلن عن المنامين إلا بعد أن اشتهر كتابه "إفحام اليهود"، حتى يتحقق الناس أنه انتقل عن دين اليهودية بدليل وبرهان وحجج قطعية.<sup>4</sup>

ويبدو أن هذا المهتدي إلى الإسلام الذي عاش جزءاً من حياته في بغداد؛ تأثر بالفرق الإسلامية التي أعلنت من شأن العقل، وعلى رأسهم المعتزلة، وعاصر الجدل الذي استمر

<sup>1</sup> يُنظر: المصدر السابق، ص55، 85.

<sup>2</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص59.

<sup>3</sup> يُنظر: المصدر نفسه، ص72.

<sup>4</sup> يُنظر: المصدر نفسه، ص73.

في عصره بشأن العقل والنقل، وتُوِّج حينها بالسجال بين الإمام الغزالي (450-505هـ)، في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وابن رشد القرطبي (520-595هـ) في كتابه "تهافت التهافت". كما عاصر سموأل أحد أهم أقطاب المعتزلة في القرن السادس الهجري؛ الإمام الزمخشري الخوارزمي (476-538هـ) الذي عاش جلَّ عمره في مدن خراسان، وزار بغداد، وناظر فيها،<sup>1</sup> وفوق ذلك كله كان سموأل تلميذًا عند ابن ملكا البغدادي (470هـ-547هـ) وهو يهودي أسلم هو الآخر، وكان فيلسوفًا بارعًا، وله كتاب قيم في هذا الباب اسمه "المعتبر في الحكمة"، وقد نزع فيه إلى العقل، واعتمد مبدأ النظر في كل الأقوال، واتخذ من الشك منهجًا للوصول إلى اليقين.<sup>2</sup>

ويمكن القول في ختام هذا المبحث إن هذه الملامح والمنطلقات الفكرية والعلمية تضعنا أمام شخصيتين راسختين معرفيًا ومنهجيًا؛ ترفضان القفز على قواعد العقل والمنطق السليم، ولعل هذه المقالة عن جهودهما في نقد التوراة؛ تكشف لنا هذا العمق العلمي والمنهجي، وأثره في النقد الديني.

## مظاهر التناص في نقد التوراة بين ابن حزم والسموأل في ضوء رؤية

### لازاروس يافيه

اختارت المستشرقة لازاروس يافيه ابن حزم والسموأل المغربي لأنهما أبرز ناقدين للتوراة في القرون الإسلامية الأولى، مشيرة إلى التشابه النقدي بينهما، من دون أن تتجاهل سائر المفكرين المسلمين الذين أسهموا بنصيب وافر في هذا الحقل العلمي، وقد تتبعت المستشرقة أهم القضايا التي أثارها المسلمون ضد التوراة، وحصرتها في أربع قضايا رئيسة؛ هي التحريف والتبديل، والنسخ، وفقدان التوات، والتفسير الإسلامي لنصوص التوراة "البشارات بمحمد ﷺ"، وقد تقاطعت المسالك النقدية لهذين العلمين فيما يتصل بهذه القضايا، مما أفرز

<sup>1</sup> أبو الفداء، إسماعيل بن علي، المختصر في أخبار البشر، (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ط1، د.ت)، ج3، ص16.

<sup>2</sup> يُنظر: جمال رجب، أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1996)، ص35-40.

تناصت موضوعية ومنهجية وتعالقات نصية عدة، كما سنرى في هذا المبحث. وينبغي أن نشير إلى أن المستشرق لزاروس يافيه ليست أول من اكتشف التشابه بين الناقدين، وإنما سبقها - حسب اطلاعنا - الباحث اليهودي موشي برلمان Moshe Pearlman (1911-1986م) الذي أشار إلى ذلك في مقدمة ترجمته كتاب "إفحام اليهود" من العربية إلى الإنجليزية،<sup>1</sup> وإن كان قد ألمح - وتبعته في ذلك لزاروس يافيه - إلى إمكانية أن يكون الناقدان قد استخدموا مصادر مشتركة في نقد التوراة، وهو ادعاء سنناقشه بعد عرضنا مظاهر التناص بين الناقدين.

ولأننا لم نقف على تناص مباشر بين الناقدين؛ سنحلل نصوص ابن حزم والسموأل المغربي فيما يتعلق بنقد التوراة على أساس التناص غير المباشر؛ أي تناص الأفكار والمعاني، وسنقتصر على الحجج الثلاث الأولى فقط، ونتجاهل الحجة الرابعة باعتبارها حجة شائعة لدى المجادلين المسلمين، وتكررت سواء لدى المهتمين إلى الإسلام أم غيرهم.

### أولاً: التحريف والتبديل

معروف أن القرآن الكريم كان المحرك الفعلي للمسلمين لنقد ما بين يدي اليهود والنصارى من نصوص دينية ادعوا أنها وحي سماوي، فكشف مكامن الخلل، وبين صور التحريف؛ ليكون "أول كتاب ديني يقدم نقداً علمياً منهجياً لما سبقه من كتب دينية".<sup>2</sup> وتقر المستشرق لزاروس يافيه أن لحجة "التحريف" أساساً قرآنيًا واضحًا، ونوقشت بشيء من التفصيل مع حجج أخرى من مثل النسخ، والبشارات بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام على يد العلماء المسلمين.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> See: Al-Maghribi, Samau'al, *Ifham Al-Yahud: "Silencing the Jews"*. Edited and Translated by Moshe Perlmann, (New York: American Academy for Jewish Research. 1964), p23.

<sup>2</sup> حسن؛ هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص80.

<sup>3</sup> See: Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, p19.

والواقع أن القرآن عرض أمثلة شتى للتحريف والتبديل الذي أصاب التوراة؛ منها اللبس والكتمان: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 71]، والتحريف: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، والوضع: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46]، ﴿وَمَنْ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 40]، والكتابة التي تشمل كل صور التحريف: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَ شَيْءٌ بِهَذَا قَوْلًا﴾ [البقرة: 79]، والنسيان: ﴿فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: 13].

وعلى الرغم من إجماع علماء الإسلام على وقوع التحريف؛ وقع خلاف في طبيعة هذا التحريف، وحصره ابن حزم العسقلاني في أربعة أقوال؛ الأول يؤكد وقوع التبديل في التوراة كلها، والثاني يرى التبديل في معظمها، والثالث يقول إن التبديل وقع في اليسير منها؛ والرابع يشير إلى أن التبديل وقع في المعاني لا في الألفاظ.<sup>1</sup>

وكان الموقف الحزمي من التحريف والتبديل حازماً إلى أبعد حدٍّ؛ إذ أكد بعد درس عميق لنصوص التوراة وتاريخها؛ أنها محرفة مكذوبة مبدلة فاسدة،<sup>2</sup> كما يصل سموأل إلى النتيجة ذاتها في تناص واضح مع سابقه ابن حزم.

ومن الواضح أن ابن حزم يعتقد أن التوراة بُدلت وحُرِّفت كاملة تحريفًا لفظيًا ومعنويًا، وهو الموقف الذي يتخذه سموأل، فاستخدام الفعل "كتبها"<sup>3</sup> عند ابن حزم، ووصف

<sup>1</sup> ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الريان للتراث، 1986)، ج4، ص533.

<sup>2</sup> يُنظر: ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، 1985م)، ج1، ص287.

<sup>3</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص287.

السموأل للتوراة بأنها "كتاب عزرا"،\* واستخدامه الفعل "لفق"؛<sup>1</sup> يدلان على أن هناك مباشرة وفعالاً في تدوين نص مفقود، وليس تأويل نص موجود.

ووفق المستشرقة لازاروس يافيه؛ ركزت جدليات ابن حزم في إطار هذه الحجة القرآنية في ثلاثة محاور تتمثل في الخلل الجغرافي والتاريخي، والاستحالات اللاهوتية، والسلوك المرفوض (سلوك الأنبياء الذي صورته التوراة).

وقد اتفق الناقدان ابن حزم والسموأل اتفاقاً واضحاً في النقد اللاهوتي، والسلوكات المرفوضة، والمقصود بها تلك السلوكات التي تُسببت إلى أنبياء بني إسرائيل بما يتعارض مع طبيعة عصمة الأنبياء.

1. الاستحالات اللاهوتية: تتعلق بالنصوص التي تسيء إلى الذات الإلهية تشبيهاً وتحسيماً، أو وصفها بصفات لا تليق بالخالق جل وعلا.

ويواكب سموأل المغربي هذا التوجه الحزمي في النقد اللاهوتي لليهودية، وإن لم يلجأ إلى نصوص التوراة كثيراً كما فعل ابن حزم، وفضّل أن يقدم ممارسات اليهود التعبديّة، مفسحاً لها المجال لتقديم صورة واضحة عن الإله في العقلية اليهودية.

وإلى جانب التناص في التوجه العام نحو النقد اللاهوتي؛ نجد مظاهر لتناصات يمكن أن توصف أنها مباشرة بين الناقلين أبرزها ما يأتي:

أ. تناص في الدليل التوراتي: أورد ابن حزم كثيراً من الأدلة على إساءة التوراة لله تعالى، ومنها النص: "ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون رجال من المشايخ،

\* عزراً اسم عبري معناه (عون)، والمقصود هنا عزرا بن سرايا بن عزريا بن حلفيا، الملقب بـ(الكاتب) أو (الوراق)، يصل نسبه إلى النبي هارون كما في السفر الذي يحمل اسمه، وكان موظفاً في بلاط إمبراطور الفرس خلال السبي (القرن الخامس قبل الميلاد تقريباً)، قبل أن يعود إلى القدس ليصبح شخصية محورية في التاريخ الديني لليهود بعامته، وتاريخ التوراة بخاصة، بعد أن كتب التوراة وأحيا شريعة اليهود.

يُنظر: سفر عزرا، الأصحاح 7 وما بعده؛ قاموس الكتاب المقدس، المطالعة في 23 ديسمبر 2019.

<sup>1</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص 139.

ونظروا إلى إله إسرائيل وتحت رجله كلبنة من زمرد فيروزي، وكسماء صافية، ولم يمد الرب يده إلى خيار بني إسرائيل الذين نظروا إلى الله، وأكلوا، وشربوا...<sup>1</sup>. ويسوق سموأل النص ذاته كما هو بالعبرية، ثم يفسره بالعربية: "... أن موسى صعد الجبل مع مشائخ أمته، فأبصروا الله جهرة، وتحت رجله كرسي منظره كمنظر البلور".<sup>2</sup>

**ب. تناص في الاستدلال بالعبادات اليهودية:** أشار ابن حزم إلى بعض العبادات اليهودية التي تعكس استخفاف اليهود بالله تعالى، ومنها قيامهم في كنائسهم أربعين ليلة متصلة من سبتمبر وأكتوبر فيصيحون ويولولون بمصائب، منها قولهم: "لم يا الله تتصمم عنا وأنت تسمع؟ وتعمى وأنت مبصر؟ هذا جزاء من تقدم إلى عبوديتك وبدر إلى الإقرار بك؟ لم يا الله لا تعاقب من يكفر النعم ولا تجازي بالإحسان ثم تبخسنا حظنا، وتسلمنا لكل معتد، وتقول: إن أحكامك عادلة؟"<sup>3</sup>.

ويسلك سموأل المسلك ذاته، ويصور حجم الاستخفاف اليهودي بالله تعالى، وانحرافهم عن معنى العبودية في عباداتهم التي تتحول إلى مناسبة للإساءة للذات الإلهية؛ إذ يقول اليهود في صلواتهم في العشر الأول من كل سنة: "يا إلهنا، وإله آبائنا، املك على جميع أهل الأرض، ليقول كل ذي نسمة: الله إله إسرائيل، قد ملك، ومملكته في الكل متسلطة"، ويقولون أيضاً في الصلاة: "وسيكون لله الملك، وفي ذلك اليوم يكون الله واحداً"، ويقولون: "انتبه! لم تنام يا رب؟ استيقظ من رقدتك".<sup>4</sup>

وعلى الرغم من اختلاف ألفاظ الصلوات اليهودية التي يوردها ابن حزم والسموأل؛ اتفقا على الاستدلال بالعبادات اليهودية، وتحديدًا الصلاة في رأس السنة العبرية التي توافق شهري سبتمبر وأكتوبر.

<sup>1</sup> يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص255؛ سفر الخروج، الأصحاح 24، الفقرات 9-11 (الفقرات مشاهجة ما في التوراة الحالية).

<sup>2</sup> يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص133؛ سفر الخروج، الأصحاح 24، الفقرات 9-10 (الفقرات مشاهجة ما في التوراة الحالية).

<sup>3</sup> يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص328.

<sup>4</sup> يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص128-131.

2. **السلوكات المرفوضة:** أي ما نسب إلى الأنبياء عليهم السلام من أفعال تتناقض مع أنهم رسلٌ وأنبياء، من مثل الزنا والكذب والشرك وغيرها.

وقد كانت قصص الزنا المنسوبة للأنبياء عليهم السلام محل تناص واضح بين ابن حزم والسموأل المغربي، ولا سيما قصة لوط وابنتيه، وقصة يهوذا وثامار؛ إذ يستهجن ابن حزم هذا الدس الفاضح،<sup>1</sup> ويقرر سموأل أن هاتين القصتين مدسوستان، وهما من عمل عزرا الوراق، وذلك للطعن في نسب داود،<sup>2</sup> كما سنبين لاحقاً.

وينبغي أن نشير بعد هذا العرض للتناص العلمي بين الناقدين في هذه الحجة القرآنية؛ إلى أن هناك من يرى أن لا أصالة لهذه الحجة لدى ابن حزم، مستدلاً بأن عدداً من المسائل التي أثارها هذا الفقيه والناقد المسلم -ومن بعده سموأل - كانت متداولة قبل عصر ابن حزم،<sup>3</sup> فيقارن قدوري مثلاً بين مسائل حجاجية أوردها ابن حزم ووُجدت لدى بطريك أنطاكية أنستاسيوس السينائي (Anastasius Sinaita) أواخر القرن السابع الميلادي، وفيتوس القسطنطيني (Photios de Costantinople) في القرن التاسع الميلادي؛ في ردودهما على "المارقين"، كما وُجدت لدى حيوي البلخي في القرن التاسع الميلادي في إطار اعتراضه على الأصل الإلهي للتوراة.

وتتعلق جلُّ تلك المسائل ببعض المخالفات أو الاستحالات اللاهوتية التي تمس الذات الإلهية، والسلوكات المرفوضة التي وُصم بها الأنبياء، وبعض الأخطاء الحسابية في التوراة ساقها ابن حزم تحديداً، ويمكن الوقوف على بعض هذه المسائل الحجاجية في الدراسات التي تناولت أقدم الجدلّيات ضد الكتاب المقدس من مثل دراسة جودا روزنتال Judah Rosenthal عن جدليات حيوي البلخي\* ضد

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص223، 237، 238.

<sup>2</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص149-155.

<sup>3</sup> يُنظر: سمير قدوري، "حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة"، مجلة الفيصل، العدد 347، يونيو 2005م، الرياض: دار الفيصل الثقافية، ص42-55.

\* حيوي البلخي مفسر يهودي وناقد للتوراة ظهر في الربع الأخير من القرن التاسع الميلادي، أصله من بلخ في فارس، وقد ألف عملاً تضمن ممتي اعتراض على الأصل الإلهي للتوراة، ورد عليها بعض اليهود، وعدّوها نوعاً من الهرطقة، ويبدو أن كتاب البلخي ضاع، ولم يتبق منه سوى اقتباسات من مؤلفين آخرين.

التوراة،<sup>1</sup> ودراسة سولومون ششتر Solomon Schechter عن بعض وثائق الجنيزا<sup>2</sup>\* التي احتفظت بشيء من الجدليات بين اليهودية الحاخامية واليهودية القرائية، وفي بعضها نقدٌ للكتاب المقدس العبري، وقد رجَّح ششتر أن مصدر هذا النقد هو حيوي البلخي لا الفرقة القرائية، في حين يرجح أحد الباحثين الغربيين أن انتقادات البلخي للكتاب المقدس ربما كانت بتأثير من النقد المسلمين في القرن التاسع الميلادي.<sup>3</sup>

وعلى الرغم من هذا التشابه في مسائل النقد بين ابن حزم وسابقه؛ كان مؤشراً على مدى استيعابه الجدليات النقدية التي سبقته، ولم يكن مجرد ناقل، وإنما كان "أول مفكر ينظر في مشكلة التبديل بشكل منهجي"،<sup>4</sup> فضلاً عن تميزه وسبقه في منهج النقد التاريخي كما سيتضح لاحقاً عند تحليلنا التناسل في حجة التواتر.

### ثانياً: النسخ

تعد حجة نسخ الشرائع واحدة من الحجج التي أشبعها النقاد المسلمون درساً وبجثاً، واستخدموها بقوة في مجادلاتهم مع اليهود والنصارى، مستلهمين النصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتأييد هذه الحجة، ولا يتسع المقام هنا لعرض المفاهيم التي استخدمها

<sup>1</sup> See: Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study". *The Jewish Quarterly Review*, (University of Pennsylvania Press: Vol, 38, No 3, Jan 1948), pp 317-342.

<sup>2</sup> Solomon Schechter, Geniza Specimens. *The Oldest Collection of Bible Difficulties by a Jew*, *The Jewish Quarterly Review*, (University of Pennsylvania Press: Vol, 13, No 3, Jan 1901), pp 345-374.

\* "جنيزا" (גניזת) في العبرية (كَنْز، حَقْطَ، خبأ، دفن)، وتطلق على مجموعة الأوراق والوثائق التي يحرم إبادةها وفق التعاليم والديانة اليهودية، وتشمل مجموعة الأوراق المكتشفة عام 1890 في معبد بن عزرا بمصر القديمة (الفسطاط)، وعددها أكثر من 200 ألف وثيقة تخص مجمل حياة اليهود الذين عاشوا في مصر وغيرها من البلاد العربية منذ أواخر القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر الميلاديين، والوثائق مكتوبة إما بالعربية بحروف عبرية، وإما بالعربية والعبرية والآرامية ولغات يهودية أوروبية من مثل اللغة البيديشية، وتوصف بأنها واحدة من أعظم الكنوز اليهودية.

يُنظر: المركز القومي للترجمة، و**وثائق الجنيزا اليهودية في مصر**، ترجمة وتعليق: سعيد عبد السلام العكش، جهلان إسماعيل

محمد، ط1، 2017

<sup>3</sup> Willem B. Drees & Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe*, (Amsterdam University Press, 2008), P 51.

<sup>4</sup> Jacques Waardenburg, "Muslim studies of Other Religions: The Medieval Period: 650-1500", In *Muslim Perceptions of Other Religions*, (Oxford University Press, 1999), P53.

القرآن الكريم في هذا السياق، وكيفية استلهاها من المسلمون، ولعل الحديث عن ابن حزم والسموأل يعطينا لمحة عن ذلك، وإن كان الحجاج العقلي قد غلب على الناقدين.

كانت قضية النسخ أول قضية ناقشها ابن حزم لنقض أساس الدين اليهودي، وتبعه في ذلك سموأل المغربي، كما اتفقا على مفهوم النسخ، وطرق إثبات هذه الحجة، مما عمق ظاهرة التناص بينهما، كما سيتضح من تحليلنا هذا.

يشير ابن حزم إلى حجة اليهود في رفض النسخ؛ "أن الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً، والطاعة معصية والباطل حقاً، والمعصية طاعة"<sup>1</sup>، ويصف هذه الحجة بأنها "أضعف ما يكون من التمويه الذي لا يقوم على ساق"، ويثبت لهم - من شريعتهم في السبت - أن الحق يعود باطلاً، والطاعة تعود معصية، ودليله أن شريعة اليهود تقرر أنه إذا غزاهم قوم كان قتل الغزاة حقاً وطاعة، وإذا دخلوا في شريعتهم صار قتلهم محرماً، وإذا ما عادوا وانتهكوا حرمة السبت عاد قتلهم فرضاً وحقاً وطاعة.<sup>2</sup>

وبعد أن يبين لهم أن هذا يسري على جميع شرائعهم؛ ينتقل إلى بيان مفهوم الشريعة التي يجري عليها النسخ؛ إذ يؤكد أن هذه الشريعة "أوامر بعمل في وقت محدود بعمل محدود، فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منهياً عنه..."<sup>3</sup>، مستدلاً كذلك من الشريعة اليهودية بإباحة العمل يوم الجمعة، وتحريمه يوم السبت؛ ليعود مباحاً يوم الأحد؛ ليؤكد أن هذا هو عينه نسخ الشرائع؛ إذ ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل ما، مدة ما، ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة"<sup>4</sup>، وقد بين مفهوم النسخ هذا

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص180.

<sup>2</sup> السابق نفسه.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ج1، ص108.

<sup>4</sup> السابق نفسه.

بقوله: "بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر".<sup>1</sup>  
ويربط ابن حزم ذلك بالإرادة والمشية المطلقة لله تعالى، فهو يأمر بما يشاء متى شاء،  
وينهى عما يشاء متى شاء؛ "إذ ليس عليه شرط أن يعرف عباده بما يريد أن يأمرهم؛ قبل  
أن يأتي الوقت الذي يريد إلزامهم فيه الشريعة".<sup>2</sup>

ويطرح سموأل المغربي المفهوم نفسه للنسخ؛ فيحدد بدءاً مفهوم الشريعة، فهو يبين  
"أن الشرع لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً من الله لعباده، سواء نزل على لسان رسول، أو  
كُتب في أسفار أو ألواح أو غير ذلك".<sup>3</sup>

ويستوحي سموأل كذلك حجة ابن حزم لتقرير النسخ؛ بربط وقوعه بالإرادة المطلقة  
لله تعالى؛ ليؤكد لليهود أن الأوامر والنواهي الإلهية منزهة عن الوقوف عند مقتضى العقول  
البشرية؛ أي إن جواز أن يكون الشيء حراماً في زمان، وحلالاً في زمان آخر؛ لأن ذلك  
غير ممتنع عن الله سبحانه.<sup>4</sup>

ويؤكد أن النسخ مقبول شرعاً وعقلاً، وأن رفضه سيؤدي إلى الطعن في التوراة ذاتها،  
وهو ما يوحى به هذا السؤال الذي يطرحه سموأل على اليهود: "هل جاءت التوراة  
بزيادة عن الشرائع التي قبلها أم لا؟"، ثم يجيب: "إن لم تكن أتت بزيادة فقد صارت  
عبثاً... فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله... وإن كانت أتت بزيادة فهل في تلك الزيادة  
تحريم ما كان مباحاً أم لا؟".<sup>5</sup>

وكان ابن حزم قد قارب هذه المسألة من خلال تذكير اليهود ببعض الشرائع السابقة  
عليهم، خلال تفنيده بعض قصص التوراة، فإما القبول بالتحريف والتبديل، وإما الإقرار

<sup>1</sup> ابن حزم، الإحكام، ج4، ص59.

<sup>2</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص180.

<sup>3</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص87.

<sup>4</sup> المصدر السابق، ص90.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص87-88.

بالنسخ لشرائع سابقة عليهم، ومن ذلك قصة نكاح يعقوب من الأختين (ليئة وراحيل)، "فعلى أن يسمح لكم بهذا (نكاح الأختين معًا) فالنسخ ثابت ولا بد؛ لأن نكاح أختين معًا حرام في توراتكم"، ويؤكد نزول شرائع قبل التوراة، وذلك في ردّه على من أنكر وجود شريعة قبل موسى، مستدلًا بتحريم النبي نوح أكل اللحم بدمه، ومعلّمًا بالقول: "فهذه شريعة إباحة وتحريم قبل موسى عليه السلام".<sup>1</sup>

وعندما نقترّب من مفهوم النسخ عند السموأل؛ سنقف على تناص واضح في صياغته مع ابن حزم، فالنسخ عند السموأل هو "الأمر بشيء وضده في زمانين مختلفين".<sup>2</sup> ونلاحظ تأكيد ابن حزم والسموأل المغربي على عنصر الزمن في الأوامر التشريعية، فاختلاف الزمن بين أمر وضده ركن مهم في مفهوم النسخ، كما يتضح من مقال ابن حزم الذي استخدم عبارة: "مدة ما... ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة"، والسموأل الذي استخدم عبارة: "زمانين مختلفين"، أي بين الأمر والنهي، أو العكس.

ومما يؤكد هذا التوافق في المفهوم، والتأكيد على عنصر اختلاف الزمن بين أمر وأمر ضده حتى ينطبق عليه مفهوم النسخ؛ أن ابن حزم عدّ صدور أمرين في وقت واحد هو "البداء" بعينه، وهو أشد من النسخ، مستشهدًا بنص توراتي يقول: "إن الله قال لموسى أنه سيهلك بني إسرائيل، ويقدم موسى على أمة أخرى عظيمة، ولم يزل موسى يرغب إلى الله حتى أمسك عنهم ولم يفعل"، ويعلق ابن حزم على ذلك بالقول: "هذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان عن الله تعالى".<sup>3</sup>

وفي السياق ذاته؛ يتبع السموأل المغربي ابن حزم في تقرير البداء في التوراة بهذا المفهوم الحزمي الذي يراعي عنصر الزمن في الأمر التشريعي وضده، ويستدل عليه بدليل توراتي آخر هو "أن الله اختار من بني إسرائيل الأبقار، ليكونوا خواص في الخدمة للأقداس،

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص231.

<sup>2</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص88.

<sup>3</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص181.

لكنهم تحاذلوا عندما ناداهم موسى عليه السلام للحضور بعد نزوله من الجبل وبيده الألواح... ولم يستجب له سوى أولاد ليوي، فقال الله لموسى: وقد أخذت الليوانيين عوضاً عن كل بكر في بني إسرائيل".<sup>1</sup>

وكان ابن حزم قد استدل بنص آخر على النسخ مرتبط بخدمة الأقداس، وهو النص الورد في سفر إشعيا؛ أن الله سيرتب من الفرس خدماً لبيته، خلافاً لما أوجبه التوراة بألا يخدم في البيت المقدس سوى بني لاوي.<sup>2</sup>

ونلاحظ هنا أنه على الرغم من اختلاف الدليل الذي ساقه كل من ابن حزم والسموأل على النسخ والبداء؛ كان التناص واضحاً بينهما في المفهوم واللغة والأسلوب الذي جمع بين الحجاج العقلي والاستدلال من التشريع اليهودي، كما سيتضح معنا في سائر التحليل. وإذا ما نظرنا إلى أدلة ابن حزم على نسخ الشرائع؛ وجدنا أنه يؤكد أن نسخ الشرائع ثابت في اليهودية، "فشريعة يعقوب غير شريعة موسى عليهما السلام، فيعقوب تزوج (ليا) و(راحيل) ابنتي لابان، وجمعهما في عصمته، وهذا حرام في شريعة موسى، وأن أم موسى كانت عمة أبيه أخت جده، وهذا أيضاً محرم في شريعة موسى".<sup>3</sup>

ويستدعي سموأل هذا الحجاج نفسه لإثبات نسخ الشرائع؛ إذ يشير إلى أن التوراة حرمت الأعمال الصناعية في يوم السبت بعد أن كان ذلك مباحاً في الشرائع قبلها، وهذا بعينه النسخ؛ "أي نسخ الشرائع".<sup>4</sup>

ويسوق سموأل أدلة أخرى من التشريعات اليهودية؛ للاستدلال على النسخ، فيشير إلى ما شهدته صلاة اليهود وصومهم، وأحكام الطهارة؛ من تغيرات على مدى التاريخ الديني اليهودي.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص 99-102.

<sup>2</sup> ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 181.

<sup>3</sup> السابق نفسه.

<sup>4</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص 88.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص 93-99.

وفي مظهر آخر من مظاهر التناص؛ يلجأ ابن حزم والسموأل إلى إلزام اليهود بالحجة العقلية بنبوة محمد ﷺ، وذلك عقب الحديث مباشرة عن النسخ، فالحديث عن نسخ الشرائع حديث عن إثبات نبوة محمد ﷺ.

ويدخل ابن حزم في صلب القضية مثار الجدل - وهي نبوة محمد ﷺ - ليسأل اليهود عن أدلة إيمانهم بنبوة موسى عليه السلام؟ ويؤكد أن لا سبيل لليهود إلى أن يأتوا بشيء غير إعلامه بمعجزات موسى عليه السلام،<sup>1</sup> مؤكداً لهم أن طريق الإيمان بالنبوات طريق واحد، وأن الإيمان بالإله الباعث لموسى هو الإيمان بالإله الباعث لمحمد ﷺ، وأن طريق كل ذلك طريق واحد لا فرق فيها.<sup>2</sup>

ويستدعي سموأل كذلك دليل المعجزات، وبطريقة الجدل الحزمية ذاتها؛ إذ "لا يسع عقلاً أن يكذب نبياً ذا دعوة شائعة، وكلمة قائمة، ويصدق غيره؛ لأنه لم ير أحدهما، ولا شاهد معجزاته، فإذا اختص أحدهما بالتصديق والآخر بالتكذيب، فقد تعين عليه الملام والإرزاء عقلاً".<sup>3</sup>

ويبين سموأل من خلال الأسئلة الجدلية أن اليهود في عصره يؤمنون بموسى من دون أن يروه ويشاهدوا معجزاته، معتمدين على التواتر وشهادات الأمم، وهنا يؤكد لهم أن التواتر المستند إليه موجود لمحمد وعيسى عليهما السلام، كما هو لموسى، وعليه يلزمهم التصديق بهما،<sup>4</sup> بل يؤكد أن تواتر الشهادات بنبوة موسى أضعف من تواتر الشهادات بنبوة عيسى ومحمد.<sup>5</sup>

وهذا المعنى المتصل بشهادة التواتر على نبوة محمد ﷺ؛ قد قرره ابن حزم أيضاً حين

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص182.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ج1، ص183.

<sup>3</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص91.

<sup>4</sup> المصدر السابق، ص93.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص106.

أشار إلى "أن النقل إلى محمد ﷺ في معجزاته؛ أقرب عهداً، وأظهر صحة، وأكثر عدد ناقلين... لأنه نُقلَ ونُقِلَ، إلا نقلنا أفشى وأظهر وأقوى انتشاراً".<sup>1</sup>

ومن أنماط التناص بين ابن حزم والسموأل؛ تأكيد الأخير على أن شهادة المسلمين والنصارى بنبوة موسى؛ ليست إلا بسبب أن كتابيهما شهدا له بذلك، فتصديقهم بنبوته فرع من تصديقهم ما ورد في الكتابين "الإنجيل" و"القرآن"،<sup>2</sup> وهذه الفكرة يقرها ابن حزم، "فإنما صدقنا بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، لأن محمدًا ﷺ صدقهما، وأخبرنا عنهما".<sup>3</sup> وإذا كان ابن حزم قد وظف "معجزة القرآن" في سياق الرد على اليهود المنكرين للنسخ؛ ليؤكد أنها معجزة خالدة باقية لم يستطع أحد الإتيان بمثالها؛<sup>4</sup> قرر سموأل هذه الحقيقة في سياق إثبات نبوة محمد وعيسى عليهما السلام، وعدّد خلود هذه المعجزة فضيلة زائدة، "وليست سبباً للإيمان".<sup>5</sup>

وبعد هذا الجدل والحوار يقودهم سموأل إلى النتيجة المنطقية؛ "أنه إذا اشتهر النبي في عصر، وصحت نبوته في ذلك العصر بالمعجزات التي ظهرت منه لأهل عصره، ووصل خبره إلى أهل عصر آخر، وجب عليهم تصديق نبوته؛ لأن المتواترات مما يجب قبولها في العقل، وموسى، وعيسى، ومحمد، عليهم السلام في هذا الأمر متساوون".<sup>6</sup> والواقع أن النتيجة التي يقرها سموأل هي ذاتها التي قررها ابن حزم، بقوله: "إذا وجب تصديق موسى وطاعته لما ظهر من إحالة الطبائع، فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها، فما أوجبه الحس لنوع فإنه واجب لأجزائه كلها، وإذا كانت إحالة الطبائع

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص199.

<sup>2</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص106.

<sup>3</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص183.

<sup>4</sup> ابن حزم، الفصل، ج1، ص186-187.

<sup>5</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص106.

<sup>6</sup> المصدر السابق، ص105-106.

موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام وجوباً مستويًا...<sup>1</sup>.

وهكذا يتجلى صدق الجدال الحزبي - فيما يتعلق بحجة النسخ - في جدليات السموأل؛ إذ جمعاً بين الحجاج العقلي والنقلي، وتداخل ذلك مع الحديث عن دليل "المعجزات"، ومن بينها معجزة القرآن خالدة.

### ثالثاً: فقدان التواتر

تتعلق حجة "التواتر" بدراسة سند التوراة، أو ما يسمى "النقد الخارجي" الذي يتتبع حالة التوراة قبل أن تدون، والظروف السياسية والتاريخية والثقافية التي مر بها اليهود، وواقع حفظ التوراة في الصدور والسطور في ظل هذه الظروف.

وترى المستشرقة لازاروس يافيه أن هذه الحجة الأكثر علمية وتطوراً؛ ليس لها أساس قرآني<sup>2</sup> مثل الحجتين السابقتين (التحريف والنسخ)، وكذلك حجة البشارات بالنبي محمد ﷺ. ولكننا نرى أن حجة التحريف والتبديل التي كشف عنها القرآن في أكثر من آية، واستخدام عدة مصطلحات للتعبير عنها؛<sup>3</sup> تقود حتماً إلى القول بفقدان التواتر، بل إن دلائل حجة التواتر في القرآن أقوى من حجة النسخ، فالتحريف والتبديل والنسيان المنصوص عليهما في القرآن؛ يؤديان حتماً إلى القول بفقدان التواتر، فأى تواتر يبقى للتوراة بعد تحريفها وتبديلها ونسيانها؟

وإضافة إلى ذلك؛ حكى القرآن الكريم عما حلّ باليهود من شتات، وما لاقوه من ويلات على يد الأمم المعاصرة إياهم، وأرغمتهم على الوثنية، وأنستهم توراتهم لقرون، وهذه واحدة من الأسس التي قامت عليها حجة فقدان التواتر، كما سنرى لدى ابن حزم والسموأل.

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ص182.

<sup>2</sup> Lazarus-Yafeh. *Intertwined World*, p41.

<sup>3</sup> أشرنا إلى تلك المصطلحات القرآنية عند مناقشة حجة التحريف والتبديل.

وإذا ما نظرنا إلى ابن حزم فقد أعطى هذه الحجة جلَّ اهتمامه، فبعد أن أثبت النسخ عقلاً ونقلاً؛ شرع في نقد التوراة نقدًا داخليًا، وإظهار ما فيها من كذب وتناقض، وولي ذلك نقدها خارجيًا من خلال تتبع سلسلة الرواة الذين نقلوها، وبيان أحوالهم، والكشف عن مدى أمانتهم في النقل؛ في ظل الأوضاع التي مر بها اليهود.

ويرى محمد الشرقاوي أن ابن حزم أول من نبه إلى هذا النوع من النقد؛ قال: "يعد ابن حزم الأندلسي أول باحث - فيما نعلم - يدرس العهد القديم عمومًا، والأسفار الخمسة خصوصًا؛ دراسة تحليلية نقدية يوظف فيها هذا الأسلوب المنهجي الرصين".<sup>1</sup> وقد استوحى سموأل المغربي المنهج ذاته؛ فبعد أن انتهى من تقرير النسخ وإثباته نقلاً وعقلاً؛ عرض أمثلة من تحريف التوراة والشريعة اليهودية بعامه، ثم تبعها بدراسة الأسباب السياسية والثقافية والدينية التي أدت إلى تحريفها.

وفي سياق هذه الحجة؛ يركز ابن حزم على دراسة حال التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام، إلى إنقراض دولتهم، ثم رجوعهم إلى بيت المقدس، إلى أن كتبها لهم عزرا الوراق،<sup>2</sup> ويشير إلى أن بني إسرائيل دخلوا الأردن وفلسطين والغور مع يوشع بن نون؛ بعد وفاة موسى عليه السلام، ومعهم إلعازر بن هارون، وعنده التوراة، ثم انتقلت لمدة خمس وعشرين سنة إلى فينحاس بن إلعازر بن هارون؛ الكوهن الأكبر مع استقامة والتزام بالدين؛<sup>3</sup> لتبدأ أحوال بني إسرائيل في التقلب بعد وفاة هذا الكوهن الأكبر؛ ليدخل القوم في موجات من الارتداد، وعبادة الأصنام، والتنكر للشريعة؛ حصرها في سبع موجات بين دخولهم الأرض المقدسة إلى ولاية أول ملك لهم "شاوُل".<sup>4</sup> ويصور ابن حزم حالة التيه الديني الذي عاشه أسباط بني إسرائيل، ولازمهم طيلة

<sup>1</sup> محمد عبد الله الشرقاوي، منهج نقد النص بين ابن حزم وسبينوزا، (القاهرة: كلية دار العلوم، 1993م)، ص 19.

<sup>2</sup> ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 287.

<sup>3</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 287.

<sup>4</sup> المصدر السابق، ج 1، ص 290.

مئتين وواحد وسبعين عامًا عبدوا فيها الأوثان، وتنكروا لشريعتهم التي لم يعد لها وجود أصلاً طيلة تلك المدة،<sup>1</sup> بل إن الكهنة حفظة التوراة "كان فيهم ما كان في غيرهم من الكفر والفسق وعبادة الأوثان، ومن هذه صفته فلا يؤمن على تغيير ما ينفرد به"،<sup>2</sup> ويتساءل: "أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر، ورفض الإيمان، هذه المدد الطوال... وليس على دينهم، واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم؟".<sup>3</sup>

ويقدم ابن حزم تفاصيل أخرى عن هذه المرحلة؛ من توالي الغزوات على بني إسرائيل؛ لتنتهي هذه المرحلة التاريخية بغزوة بختنصر الذي هدم بيت المقدس وهيكلها حيث كانت التوراة، واستأصل جميع بني إسرائيل، وحملهم مسبيين إلى بابل.<sup>4</sup>

ويبرز ابن حزم دور عزرا الوراق "الهاروني" في إعادة كتابة التوراة؛ بعد أزيد من سبعين سنة من خراب بيت المقدس؛ لتنتشر بعدها انتشاراً ضعيفاً في أوساط اليهود؛ مع ما صحب هذه المرحلة من استحداث الأحبار لصلوات جديدة بدلاً من القرابين وبناء الكنائس في كل قرية - بعد أن كان أمر القرابين محصوراً في بيت المقدس - بعد أربع مئة عام من زوال دولتهم، إلى جانب الاجتماع كل سبت، وهو ما لم يعهدوه من قبل.<sup>5</sup>

كما يلفت ابن حزم الانتباه إلى أن موسى عليه السلام سلم التوراة إلى الكهنة من بني لاوي؛ مستدلاً بنص التوراة: "وبعد أن كتب موسى هذه العهود في مصحف، واستوعبها، أمر بني لاوي، حاملي تابوت عهد الرب، وقال لهم: خذوا هذا المصحف، واجعلوه في المذبح، واجعلوا عليه تابوت عهد الرب إلهكم".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> المصدر السابق، ج1، ص297.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ج1، ص300.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ج1، ص290.

<sup>4</sup> المصدر السابق، ج1، ص298.

<sup>5</sup> يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص298-299.

<sup>6</sup> يُنظر: سفر التثنية، الأصحاح 24، الفقرات (26-31)؛ ابن حزم، الفصل، ص300.

وحسب وصية موسى التي يشير إليها ابن حزم؛ كان على الهارونيين قراءة التوراة على جماعة من بني إسرائيل، مما يدل على أنها لم تكن سوى عند الكاهن الهاروني فقط، لا عند أحد سواه؛<sup>1</sup> أي إن حفظها لم يكن فرضاً على بني إسرائيل كما سيقدر ذلك لاحقاً سموأل المغربي.

ويستثني ابن حزم سورة واحدة، فقد ذكرت التوراة أن موسى عليه السلام أمر أن تُكتب هذه السورة وتُعلم لجميع بني إسرائيل؛ ليحفظوها، ويقوموا بها، وقد نقلها في كتابه نقلاً كاملاً،<sup>2</sup> مؤكداً في آنٍ معاً أن تاريخ بني إسرائيل الديني يؤكد أنهم لم يشتغلوا لا بهذه السورة ولا بغيرها.<sup>3</sup>

والنتيجة الطبيعية لهذا التاريخ التوراتي الذي عرضه ابن حزم؛ يعني انقطاع سند التوراة عن موسى عليه السلام، مما يؤكد فقدان تواترها؛ ليس ذلك فحسب، وإنما ضياعها تماماً وإعادة كتابتها من جديد على يد عزرا الوراق.

وهذه النتيجة المتعلقة بفقدان تواتر التوراة؛ نجدها عند سموأل المغربي كما هي عند ابن حزم، فقد اتهم سموأل عزرا صراحة بكتابة التوراة وتأليفها، وزيادة فصول فيها لم تكن منها؛ لتحقيق مآرب سياسية ودينية، موجزاً في آنٍ معاً تاريخ بني إسرائيل المثقل بالنكبات والغارات والته الديني والثقافي.

وكما يفتتح ابن حزم فصل "تحريف التوراة" بالإشارة إلى اتفاق علماء اليهود، وإجماع كتبهم على دور عزرا الوراق في كتابة التوراة؛ ينص سموأل على الفكرة ذاتها بقوله: "علمائهم وأحبارهم يعلمون أن هذه التوراة التي بأيديهم لا يعتقد أحد من علمائهم وأحبارهم أنها المنزلة على موسى البتة؛ لأن موسى صانها عن بني إسرائيل... فهذه التوراة التي بأيديهم - على الحقيقة - كتاب عزرا، وليس كتاب الله".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابن حزم، الفصل، ص300.

<sup>2</sup> نص السورة في سفر التثنية، الأصحاح 32، الفقرات (1-34).

<sup>3</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص301-302.

<sup>4</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص135-140.

ويذكر السموأل أن موسى سلّم التوراة إلى عشيرته من أولاد لاوي؛ مستشهداً بنص التوراة: " كتب موسى هذه التوراة ودفعتها إلى الأئمة من بني لاوي"،<sup>1</sup> وهم قضاة اليهود وحكامهم؛ لأن الإمامة، وخدمة القرابين، وبيت المقدس؛ كانت موقوفة عليهم.<sup>2</sup>

ونجد السموأل أيضاً يقتفي أثر الأدلة التي ساقها ابن حزم؛ للتأكيد على أن التوراة لم تكن لدى عامة اليهود، حتى إنه ليذكر أن نصف سورة فقط - سورة عند ابن حزم<sup>3</sup> - أتاحتها موسى عليه السلام ليحفظها بنو إسرائيل، وتُدعى "ها أزينو"، كما ورد في كتابه.<sup>4</sup>

والاختلاف اليسير بين ابن حزم والسموأل في هذا الموضوع؛ أن ابن حزم نقل نصها كاملاً في كتابه،<sup>5</sup> بينما اكتفى السموأل بذكر اسمها، ووصفها بأنها "مشملة على ذم طباعهم، وأنهم سيخالفون شرائع التوراة، وأن السخط يأتيهم بعد ذلك، وتخرب ديارهم، ويشتتون في البلاد".<sup>6</sup>

أضف إلى ذلك أن السموأل علّل - ومن التوراة ذاتها - إتاحة هذه السورة لعامة بني إسرائيل؛ أنها "لتكون شاهداً على بني إسرائيل... ولأن هذه السورة لا تُنسى من أفواه أولادهم"، ويستدل السموأل من هذا النص على أن الله كان يعلم أن بني إسرائيل سينسون غيرها من السور.<sup>7</sup>

وكما كان العامل السياسي حاضراً عند ابن حزم في أسباب هجر التوراة، ونسيانها، والتنكر لشرائعها، ودور ملوك بني إسرائيل في ذلك؛ يصور السموأل المغربي في لحظة سريعة

<sup>1</sup> سفر التثنية، الأصحاح 31، الفقرة (9).

<sup>2</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص 137.

<sup>3</sup> في التوراة الحالية؛ أطلق عليها اسم (نشيد)، جاء في النص: "فكتب موسى هذا النشيد وعلمه بني إسرائيل". يُنظر:

سفر التثنية، الأصحاح 32، الفقرة (22).

<sup>4</sup> يُنظر: المغربي، إفحام اليهود، ص 137.

<sup>5</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 301-302.

<sup>6</sup> المصدر السابق، ج 1، ص 138.

<sup>7</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 137-138.

دور هؤلاء الملوك العصاة في إضاعة التوراة، بل يرى أن أقسى ما ناله اليهود من أذى كان على يد ملوكهم "الذين قتلوا الأنبياء، وعبدوا الأصنام، وابتنوا لها البيع العظيمة والهياكل، وعكف على عبادتها الملوك ومعظم بني إسرائيل، وتركوا أحكام التوراة والشرع مددًا طويلة وأعصارًا متصلة".<sup>1</sup>

ويضح روح النقد الحزمي جليًا في النص السابق للسموأل المغربي؛ ليس فيما يتصل بدور الملوك العصاة فقط، ولكن بالتركيز على طول أمد العهد الوثني الذي عاشته أجيال من بني إسرائيل، وكان كفيلاً بنسيان أحكام التوراة، وغياها التام عن مسرح الحياة اليهودية الذي فقد حصانته أمام الغزوات والغارات المتتالية من الفرس والمصريين وغيرهم.

ولا يتجلى التناسخ فقط في سياق هذه القراءة لتاريخ التوراة، وإنما يتعداه إلى النتيجة المتوقعة من هذه الظروف غير الطبيعية سياسيًا وفكريًا ودينيًا واجتماعيًا، فيأتي تساؤل ابن حزم عما تبقي من دين في ظل سيطرة الوثنية على الحياة الدينية الإسرائيلية في عهد الملوك العصاة،<sup>2</sup> ويكرره سموأل بأسلوب آخر؛ يقول: "فإذا كان تواتر الآفات على شرعهم من قبل ملوكهم، ومنهم على أنفسهم، فما ظنك بالآفات التي تواترت عليهم من استيلاء الأمم عليهم، وقتل أئمتهم، وإحراق كتبهم، ومنعهم إياهم من القيام بشرائعهم؟"،<sup>3</sup> بل يشير - كما فعل ابن حزم قبله - إلى أن اليهود اخترعوا صلوات لم تكن على عهد موسى، وذلك بسبب تضيق الأمم عليهم.<sup>4</sup>

ومتلما يشير ابن حزم إلى دور يختنصر في استئصال شأفة اليهود وسببهم، وهدم هيكلهم؛ يلفت سموأل الانتباه إلى ما لقي اليهود من قتل ودمار على يد هذا الملك؛ طال الأئمة الهارونيين الذين سلمهم موسى التوراة، بل ينبه إلى أن حفظ التوراة لم يكن

<sup>1</sup> يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص144.

<sup>2</sup> يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص298.

<sup>3</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص145.

<sup>4</sup> يُنظر: السابق نفسه.

فرضًا، بل سُنَّة، وأن كل واحد من الهارونيين كان يحفظ فصلًا من التوراة.<sup>1</sup> ويقرر السموأل دور عزرا الوراق في كتابة التوراة بعد خراب الهيكل وزوال دولة اليهود، مستندًا إلى محفوظاته والفصول التي يحفظها الكهنة؛ ليحظى بعد ذلك بالتعظيم من اليهود، والنتيجة المنطقية "أن التوراة كتاب عزرا، وليس كتاب الله".<sup>2</sup> ويؤكد السموأل أن عزرا تعمد إضافة فصلين في التوراة للطعن في نسب داود، ويتضمنان قصتي زنا ثامار مع يهوذا، وزنا لوط مع ابنتيه؛ بغية إعادة الهارونيين إلى سابق عهدهم، وكان له ما أراد من تحية الداوديين الذين سيطروا على الحياة السياسية والدينية الإسرائيلية مدة من الزمن.<sup>3</sup>

### دلالات التناص بين ابن حزم والسموأل المغربي

نشير بداية إلى أن التناص آليَّة نقدية يفترض أن النص الأخير للسموأل المغربي تفاعل مباشرة مع نصوص ابن حزم النقدية للتوراة؛ أي إنه اطلع عليها اطلاعًا مباشرًا أو غير مباشر، ولعل من أهم المؤشرات التي قد تؤيد ذلك:

1. اعتراف السموأل نفسه بفضل من سبقه من الأئمة المسلمين - على الرغم من أنه لم يذكر أحدًا بعينه - بقوله: "على أن الأئمة ضوعف ثوابهم، قد انتدبوا - قبلي لذلك - وسلخوا في مناظرة اليهود أنواع المسالك"،<sup>4</sup> والسبق الزمني لابن حزم، وشهرته التي طارت في الآفاق؛ يجعلنا نتوقع أن يكون السموأل اطلع أو استمع إلى شيء من جدلياته وجهوده النقدية، وأنه على أقل تقدير يدخل ضمن لفظ الأئمة العام الذي استخدمه السموأل.
2. رحيل عدد من تلامذة وأصحاب ابن حزم إلى المشرق؛ منهم الحميدي الذي حج سنة 448هـ قبل أن يستوطن بغداد؛ ليسمع من علمائها، ويدرس طلابها، وتوفي فيها عام

<sup>1</sup> يُنظر: المصدر السابق، ص 138-139.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 140.

<sup>3</sup> يُنظر: المصدر السابق، ص 151-152.

<sup>4</sup> المغربي، إفحام اليهود، ص 86.

488هـ،<sup>1</sup> وإن كان الحميدي قد توجه إلى المشرق قبل أن يكتمل كتاب "الفصل في الملل والنحل"، ولكن من المرجح أنه اطلع على جانب منه، أو على الأقل شهد جهود شيخه في مجادلة اليهود والنصارى.

ومن الأدلة على أن الحميدي اطلع على ما دونه ابن حزم في نقد الأديان؛ ذكُرُهُ لكتاب "الفصل في الملل والنحل" في كتابه "جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس"، كما ذكر كتاباً آخر في الموضوع ذاته بعنوان "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل"؛ وصفه بالقول: "وهذا معنى لم يسبق إليه".<sup>2</sup>

ومن تلامذته الذين رحلوا إلى المشرق الوزير ابن العربي (435-493هـ)، وكان من كبار أصحاب ابن حزم، وقد طاف ببغداد ودمشق ومكة والقدس، وكانت رحلته عام 485هـ، وانتهت بوفاته في المشرق (قيل ببيت المقدس، وقيل بمصر) عام 493هـ.<sup>3</sup>

وقد نقل عنه ياقوت الحموي القول: "صحبت الشيخ الإمام أبا محمد ابن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته، حاشا المجلد الأخير من كتاب "الفصل في الملل والنحل"... ولي بجميع مصنفاته ومسموعاته إجازة منه مرات عدة فأكثر".<sup>4</sup>

3. جهود الفضل - ولد ابن حزم، والمكنى "أبا رافع" - في نشر علم أبيه في المشرق، كما يشير إلى ذلك عبد السلام محمد هارون في مقدمة تحقيقه كتاب "جمهرة أنساب العرب" لابن حزم.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> يُنظر: مقدمة بشار بن عواد لكتاب الحميدي، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص 6-9.

<sup>2</sup> يُنظر: المصدر السابق، ص 450.

<sup>3</sup> يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، ج 20، ص 98.

<sup>4</sup> الحموي، معجم الأدباء، ج 4، ص 1653.

<sup>5</sup> يُنظر: مقدمة عبد السلام محمد هارون لكتاب ابن حزم، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، (القاهرة: دار المعارف، ط 5، د.ت)، ص 7.

4. تؤكد مخطوطات كتاب "الفصل" التي درسها الباحثون - وكلها مخطوطات مشرقية يتجاوز عددها 20 مخطوطة - الانتقال مبكر لكتاب "الفصل" إلى المشرق، ويدل على ذلك مخطوطة في المكتبة المركزية بجامعة الملك عبد العزيز في جدة؛ يرجح سمير قدوري أنها كتبت في بغداد في تاريخ لا يتجاوز عام 590هـ،<sup>1</sup> وهذا يرجح أنها كانت متداولة قبل هذا التاريخ.

5. هذا التناص بين ابن حزم والسموأل يدلنا على كيفية انتقال نص ابن حزم من أنه موجه لنقد اليهودية والنصرانية إلى اعتراف أحد علماء اليهودية في زمانه بحجة ذلك النقد ومشروعية قبول الإسلام والدفاع عنه ضد دعاوى اليهودية مستخدمًا الأدلة التفصيلية على غرار أدلة ابن حزم في نقد اليهودية.

6. لم يقم سموأل بالبناء على حجج ابن حزم وتكملة جهده العلمي، وإنما قدم له الاعتراف الداخلي، وهو أعظم ما يمكن أن يقدمه لعالم الأديان حالما يتصدى إلى تقويم دين آخر غير دينه، فاعتراف أحد علماء ذلك الدين بوجاهة نقده من أقوى الأدلة على القيمة العلمية لذلك النقد.

7. بعد اعتراف سموأل كما بيّنا في التناص؛ توصل النقد المعاصر للكتاب المقدس إلى ذات النتائج التي توصل إليها ابن حزم في نقده اليهودية قبل 750 عامًا،<sup>2</sup> على يد المدرسة الألمانية.

## خاتمة

بعد هذا العرض الذي أبرز صدى جدليات ابن حزم في كتاب "إفحام اليهود" للسموأل المغربي؛ يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

<sup>1</sup> قدوري، تاريخ نص الفصل، ص110.

<sup>2</sup> Al Faruqi, Ismail Ragi. **Christian Ethics**, (Montreal, McGill university Press.1967), p,18.

1. اطلاع سموأل على كتابات ابن حزم النقدية للتوراة؛ اطلاعاً مباشراً، وهذا ما نميل إليه بالنظر إلى انتقال تلك الكتابات من الغرب إلى الشرق، وإشارة سموأل نفسه إلى اطلاعه على مؤلفات الأئمة قبله، وإن لم يذكر أحداً بعينه.
2. افتراض اطلاع سموأل وابن حزم على مصدر مشترك هو سبب التشابه بينهما؛ ربما لا يكون دقيقاً؛ نظراً إلى الأدلة التي سقناها على مظاهر التناص الموضوعي، كما أن بعض الأفكار النقدية التي قدمها ابن حزم - بعدّه أول ناقد مسلم - لم تكن حاضرة في الجدليات الإسلامية قبله.
3. تطوير سموأل المغربي لبعض الرؤى النقدية عند ابن حزم - مما ادعته لازاروس يافيه - ليس دقيقاً، ولكن يمكن القول إن سموأل رسخ الاتجاهات النقدية لابن حزم، وأكد حججه الجدلية في التوراة، ولا سيما ما يتعلق منها بالنقد التاريخي للنص التوراتي، ودور عزرا الناسخ تحديداً، وظروف تدوين التوراة بعد ضياعها، ودور الأحرار والرهبان في التطور التاريخي للديانة اليهودية.
4. صدق الجدليات الحزمية في كتاب "إفحام اليهود" للسموأل المغربي يعكس مدى التأثير الحزمي في ميدان الجدل الإسلامي للتوراة، وربما أصبح حالة ثقافية عامة في الحقبة الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري

## References:

## المراجع:

- ‘Anān, Muḥammad ‘Abdullah, *Dawlat al-Islam fī al-Andalus*, (Cairo: Maktabah al-Khanjī, 4<sup>th</sup> edition, 1997).
- Abū al-Fidā’, ‘Imāduddīn Isma’īl bin ‘Alī bin Maḥmūd bin Ayyūb, *al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-Bashar*, (Cairo: al-Maṭba’ah al-Ḥusayniyyah al-Miṣriyyah, no date).
- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, (Leiden: Brill, 1996).
- Al Faruqi, Ismail Ragi. *Christian Ethics*, (Montreal, McGill University Press.1967).
- Al-Ghazāmī, ‘Abdullah, *Thaqāfah al-As’īlah: Maqālāt fī al-Naqd wa al-Nazariyyah*, (Jeddah: al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī, 1992.)
- Al-Ḥumaidī, Muḥammad bin Abī Naṣr bin ‘Abdullah, *Jazwah al-Muqtabas fī Tārīkh ‘Ulamā’ al-Andalus*. Ed; Bashār ‘Awwad Ma’rūf and Muḥammad Bashār ‘Awwad, (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 2008).

- Al-Janābī, Yusrī, “al-Naṣ Fasaifā” min al-Istishādāt”, *Ṣaḥīfah al-‘Arab al-Landuniyyah*, Ithnain, 22/6/2015, 38<sup>th</sup> year.
- Allen, Graha. *Intertextuality*, (Routledge Taylor and Francis Group London and New York: 2nd Edition 2011).
- Al-Maghribi, al-Samaw’al bin Yaḥyā, *Ifḥām al-Yahūd wa Qiṣṣah Islam al-Samaw’al*, ed. Muḥammad ‘Abdullah al-Sharqāwī. (Beirut: Dār al-Jīl)
- Al-Maghribi, Samau’al. Ifham al-Yahud “*Silencing the Jews* “, Edited and Translated by Moshe Perlmann, (New York, American Academy for Jewish research.1964).
- Al-Sayyid, ‘Alāuddīn, “Zāhirat al-Tanāṣ baina al-Imām ‘Abdul Qāhīr al-Jurjānī wa Julia Cristopha”, *Buḥūth al-Mu’tamar al-‘Ilmī al-Duwalī al-Awwal li Kuliyah al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Jamiyah Asyut, 4-6 August 2014.
- Al-Sharqāwī, Muḥammad ‘Abdullah, *Manhaj Naqd al-Naṣṣ baina Ibn Ḥazm wa Sinariyu*, (Cairo: Kulliyah Dār al-‘Ulūm, 1993.
- Al-Zahabī, Shamsuddin, *Siyar ‘A’lām al-Nubalā’*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001).
- Al-Zahabī, Shamsuddin, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt wa al-Mashāhīr wa al-‘Ālām*, ed. ‘Omar ‘Abdul Salam Tadmīrī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987).
- Al-Zarkalī, Khairuddin, *al-‘Ālām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 2002.
- Al-Zu’bi, Abū Khālid, *Zāhiriyyah Ibn Ḥazm al-Andalusī, Nazariyyah al-Ma’rifah wa Manāhij al-Baḥth*, (Amman: Wizārat al-Thaqāfah, 1995.
- Barat Rolan, *Dars fi al-Simiyyūlūjī*, Tarjamah ‘Abdul al-Salām bin ‘Abdul ‘Ālī, (Casablanca: Dār Tawbiqāl li Nashr, 2<sup>nd</sup> edition, 1982.
- Fadī, Ṣalahuddin, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*. Ed; Aḥmad al-Arnouṭ wa Turki Muṣṭafā, vol15, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiyy, 2000.
- Farūkh, ‘Omar, “Nazariyyah al-Ma’rifiyah ‘inda Ibn Hazm”, *Majallat Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah bi Dimashq*, 2<sup>nd</sup> edition, April 1948, p. 201-218.
- Ḥassan, Muḥammad Khalīfah wa Huwaidī, Aḥmad Maḥmūd, *Ittijāhāt Naqd al-‘Ahd al-Qadīm: Al-Naqd al-Yahūdī wa al-Masīhī wa al-Islāmī wa al-Gharbī*, (Cairo: Dār al-Thaqāfah al-‘Arabiyyah, 1<sup>st</sup> edition, 2001.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd, *al-Fiṣal fī al-Mīlāl wa al-Ahwā’ wa al-Niḥāl*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr, wa ‘Abdul Raḥmān ‘Umairah, (Beirut: Dār al-Jīl, 1985).
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Ed; Aḥmad Muḥammad Shākīr, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad bin Sa’īd, *al-Taqrīb Li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih bi al-Alfāz al-‘Āmiyyah wa al-Amthilah al-Fiḥiyyah*, ed. Iḥsān ‘Abbās, (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1<sup>st</sup> edition, 1900).
- Ibn Taimiyyah, Taqīyuddin Aḥmad, *Majmū’ al-Fatāwā*, ed. ‘Abdul Raḥmān bin Muḥammad Qāsim, (Al-Madinah al-Munawwarah: Majma’ al-Malik Fahd lil al-Nashr, 1<sup>st</sup> edition, 1995.
- Judah Rosenthal, “Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study”. *The Jewish Quarterly Review*, (University of Pennsylvania Press: Vol, 38, No 3, Jan 1948).
- Khalīl, Aḥmad, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Lughawiyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnani, 1995.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, (New Jersey: Princeton University Press. 1992).

- Miftāh, Muḥammad. *Tahlīl al-Khiṭāb al-Sha'rī: Istirāṭijīyyat al-Tanāṣṣ* (Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1992.)
- Mikhail Bakhtin, Tzvetan, Todorof, *Al-Mabda’ al-Ḥiwārī*, Terjamah: Fakhrī Šālīh, (Beirut: al-Muassasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāh wa al-Nashr, 2<sup>nd</sup> edition, 1996.
- Qadūrī, Samīr, “Ḥaqāiq Jadīdah bi Sha’n Naqd Ibn Ḥazm li Asfār al-Tawrāh”, *Majallat Faiṣal*, 347<sup>th</sup> edition, June 2005.
- Qadūrī, Samīr, *Tārīkh Naṣṣ al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Niḥal li Ibn Ḥazm wa Sabab Ikhtilāf Nuskhīhi wa Baṣṭ Khīṭat Tahqīqīhu*, (Doha: Maktabah ‘Abdul ‘Azīz bin Khālīd bin Ḥamd Āl Thānī, 2015).
- Qānṣū, Wajīh, *Al-Naṣṣ al-Dīnī fī al-Islām min al-Tafsīr ilā al-Talaqqī*, 2011.
- Rādī, ‘Abdul Karīm, *Min Āfāq al-Fikr al-Balāghī ‘Inda al-‘Arab*, (Cairo: Maktabah al-Ādāb, 2006).
- Rajab, Jamāl, *Abū al-Barakāt al-Baghdādī wa Falsafat al-Ilāhiyyat*, Risālāh Duktūrah Mansyurah, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996).
- Solomon Schechter, “The Oldest Collection of Bible Difficulties by a Jew, Geniza Specimens”, *The Jewish Quarterly Review*, (University of Pennsylvania Press: Vol, 13, No 3, Jan 1901).
- Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, (Atlanta, Georgia, 1998).
- Waardenburg, Jacques, *Muslim studies of Other Religions: The Medieval Period:650-1500*. In Waardenburg, Jacques (Ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions, A Historical Survey*, (Oxford University Press, 1999).
- Willem B. Drees & Pieter Sjoerd Koningsveld, *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe*, (Amsterdam University Press, 2008).
- Yaqīn, Sa’īd. *Infītāh al-Naṣṣ al-Riwāī*, (Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabi, 2<sup>nd</sup> edition, 2001.
- <https://dss-syriacpatriarchate.org>
- <https://www.enjeel.com/bible.php?ch=7&op=read&bk=15>
- <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7777-hiwi-al-balkhi>