مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد الخامس والعشرون **1442هـ/2021م** **العدد التاسع والأربعون**

رئيس التَّحرير

أ. د. نصر الدين إبراهيم أحمد حسين

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. محمَّد سعدو الجرف

أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. جودي فارس البطاينة

أ. م. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. فطمير شيخو

د. همام الطباع

المصحّح اللُّغوي

د. أدهم محمد علي حموية

المساعد الإداري

أيدا حياتي بنت محمد سندي

الهيئة الاستشارية

محمد كمال حسن ـــــ ماليزيا
محمد نور منوطي ـــــ ماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان - السعودية
حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
يوسف القرضاوي ـــــ قطر
فكرت كارتشيك ـــــ البوسنة
محمد بن نصر ـــــ فرنسا
عبد الخالق قاضي ـــــ أستراليا
بلقيس أبو بكر ـــــ ماليزيا
عبد الرحيم علي ـــــ السودان
رزالي حاج نووي ـــــ ماليزيا
نصر محمد عارف ـــــ مصر
طه عبد الرحمن ـــــ المغرب
عبد المجيد النجار ـــــ تونس

فتحي ملكاوي - الأردن

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia
Muhammad Nur Manuty, Malaysia
AbdulHamid AbuSulayman, Saudi Arabia
Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Yusuf al-Qaradawi, Qatar
Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France
Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Balqis Abu Bakar, Malaysia
Abdul Rahim Ali, Sudan
Razali Hj. Nawawi, Malaysia
Nasr Mohammad Arif, Egypt
Taha Abderrahmane, Morocco
Abdelmajid Najjar, Tunisia
Fathi Malkawi, Jordan

© 2021 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة
Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد الرابع والعشرون | **1441هـ/2020م** | **العدد السابع والأربعون**

المحتويات

كلمة التَّحرير	**هيئة التَّحرير**	8 - 5
بحوث ودراسات		
■ ترجمة الأفلام السينمائية بين السترجة والدبلجة: دراسة وصفية تحليلية لفيلم "أسد الصحراء"	مجدي حاج إبراهيم أمنية أحمد عبد الونيس إبراهيم	45 - 9
■ شاعرية الدلالات اللفظية في قصيدة "بهجة الدنيا" لمؤيد حجازي	نصرالدين إبراهيم أحمد حسين نجية حسين التّهامي أمل يونس محمد إرحيم	75 - 47
■ التناص العلمي في نقد التوراة بين ابن حزم الأندلسي والسموأل المغربي	نبيل عبده أحمد إبراهيم محمد زين	117 - 77
■ أحكام الحضانة: دراسة فقهية في ضوء قانون الأحوال الشخصية الكويتي	فاطمة أحمد محمد العلي	146 - 119
■ القصة القرآنية: قراءة فنية في شخصية نوح عليه السلام ورمزيتها	أسماء أحمد عناقرة	169 - 147
■ التقنيات السينمائية في شعر حسن	نجية حسين التّهامي	188 - 171
■ ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانوية: مقدمة في المفاهيم الاتجاهات النقدية	عادل خميس الزهراني	214 - 189
■ عُمَان والقرصنة البحرية: دراسة في التراث الفقهي الإباضي	أنكه إيمان بوزنيته سعيد بن راشد الصَّوَّافي	247 - 215
■ الخطاب الوجداني في القرآن الكريم وأثره في التفكير والتربية الإبداعية	عاصم شحادة علي غالية محمد عيسى علي	279 - 249
■ توظيف التفكير النقدي في إدارة المواقف وحلّ المشكلات: أمثلة من صحيحي البخاري ومسلم	بشار بكور	320 - 281
■ المصطلحات الموسوعية في الفكر النحوي العربي: قراءة تأصيلية	أدهم محمد علي حموية همام الطباع	352 - 321

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 25، العدد 49 (2021/1442) 77-117
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

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 السموأل، 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 السموأل طور الآراء النقدية لابن حزم، ونتتبع 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 لابد 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 ذهبت إليه يافيه من أن السموأل المغربي طور ونشر جوانب عدة من آآاء 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، السموأل 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 Hazm either by reading his works or reading secondary sources that reflected the ideas of Ibn Hazm 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 pernyataanya 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

intertektualiti 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 dikatakn 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

يحظى 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،[1] وأثنى عليه كثير من المستشرقين، حتى عُدَّ ابن حزم رائدًا في هذا المجال.

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

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

---

[1] 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، مستشرقة 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**.

العلَمان 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 لازاورس 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 المهتدين 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 المهتدون إلى الإسلام قياسًا بما قدمه غيرهم من المسلمين، على الصعيدين المنهجي والمعرفي، ولا سيما أن نسق المهتدين لم يحظ بالجهد العلمي المطلوب.

وسيوظف البحث المنهج التحليلي تفسيرًا ونقدًا واستنباطًا عند دارسة 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 طبقًا لاختلاف توجهات الناقدين وتنوع مدارسهم الأدبية والنقدية؛ كان معناه البسيط هو التشابه بين نص وآخر، أو بين

عدة نصوص.[1]

وفي إطار المعنى الذي تستخدم فيه كلمة (التناص)؛ 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 المزواجة بينهما".[2]

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

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

وعدَّ الناقد الفرنسي رولاند بارت (1915–1980) النص مؤلفًا من عناصر نصية سابقة، بل هو نسيج من الاقتباسات والاستشهادات والإحالات والأصداء من اللغات

---

[1] أحمد خليل خليل، **معجم المصطلحات اللغوية**، (بيروت: دارالفكر اللبناني، 1995)، ص106.

[2] عبد الكريم راضي، **من آفاق الفكر البلاغي عند العرب**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2006)، ص47.

[3] Allen, Graham, *Intertextuality*, (Routledge Taylor and Francis Group London and New York: 2nd Edition 2011), p53.

[4] يُنظر: علاء الدين السيد، "ظاهرة التناص بين الإمام عبدالقاهر الجرجاني وجوليا كريستيفا"، **المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية اللغة العربية**، جامعة أسيوط، 4-6 أغسطس، 2014م، ص1385–1435؛ محمد زبير عباسي، **التناص: مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم**، رسالة دكتوراة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد (باكستان)، 2014، ص170.

[5] تزيفتان تودوروف، **ميخائيل باختين: المبدأ الحواري**، ترجمة فخري صالح، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1996)، ص125.

الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله.[1]

ومنذ لحظة ميلاده في ستينيات القرن الماضي؛ خضع مصطلح "التناص" لكثير من التنقيح والمراجعة، ليدخل في تحليل الكثير من الأجناس الأدبية، وكذلك الكتابات العلمية والخطابات السياسية، في إطار واسع عرف بـ"حقل الدراسات التناصية".[2]

وعند انتقال "التناص" مصطلحًا دلاليًّا إلى الأدب العربي؛ ظهرت مرادفات أخرى له؛ منها التعالُق النصي، أي "الدخول في علاقة نُصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"،[3] والتفاعل النصي انطلاقا من أن "النص ينتج ضمن بنية نصية سابقة، فهو يتعالق بها ويتفاعل معها تحويلاً أو تضمينًا أو خرقًا، وبمُختلف الأشكال التي تتم بها هذه التفاعلات".[4]

ويذهب الغذامي إلى أن التداخل النصي ظاهرة في الثقافة العربية، غير مرتبط في مجال القصائد أو الأدب بعامة، وإنما في كل المؤلفات،[5] 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".[6]

وبناء على ماسبق؛ تنطوي النصوص سواء كانت أدبية أم غيرها؛ على معنى تناصي؛[7] أي إن الحضور التناصي حتمي في كل عملية تواصل اجتماعي أو لغوي، وهو خاصة

---

[1] رولان بارت، **درس في السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، (الدار البيضاء: دار توبقال، ط2، 1982)، ص21.

[2] يسري الجنابي، "النص فسيفساء من الاستشهادات وهو امتصاص وتحويل لنص آخر"، **صحيفة العرب اللندنية**، العدد 9956، 22 يونيو 2015.

[3] محمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري: إستراتيجية التناص**، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط3، 1992)، ص121.

[4] سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي**، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط2، 2001م)، ص98.

[5] عبد الله الغذامي، **ثقافة الأسئلة: مقالات في النقد والنظرية**، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ط2، 1992م)، ص119.

[6] المرجع السابق، ص119-120.

[7] إبراهيم منصور الياسين، "تجليات التناص في الرسالة الجدية لابن زيدون"، **مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**، المجلد 42، العدد 33، 2015، ص818.

أساس لأي نص أدبيًّا كان أم فنيًّا أم علميًّا أم دينيًّا.[1]

ووفق هذا المنظور؛ يمكن أن نفتح ثغرة لتناص علمي في مجال مقارنة الأديان، وهو حقل شهد تناصات وتداخلات نصية كثيرة في التراث الإسلامي، ومن المؤكد أننا سنقف عند المعنى الظاهر والواضح والبسيط للتناص، وسنضرب صفحًا عن خلفياته النظرية وأبعاده النقدية التي تتحكم فيها مشارب الناقدين واتجاهاتهم الفلسفية والفكرية والأدبية ومذاهبهم اللغوية.

ثانيًا: أنواع التناص

تحفل كتب الأدب بكثير من التفريعات والتقسيمات للتناص، ولكن أشهرها:[2]

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

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

بقي أن نشير إلى أننا آثرنا ههنا استخدام التناص على غيره من المصطلحات الأخرى (التأثير والتأثر، والسرقات... إلخ)؛ لأن هذا المصطلح جاء بديلاً منهجيًّا لنظرية التأثير الرائجة في عالم الأدب،[3] فضلاً عن طبيعة المصطلح المتسم بالحياد والموضوعية كما يصفه بعض النقاد.[4]

---

[1] يُنظر: أحمد وجيه قانصو، **النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي**، (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2011)، ص395.

[2] أحمد الزعبي، **التناص نظريًّا وتطبيقيًّا**، (عمان: مؤسسة عمون، ط2، 2000)، ص20.

[3] رشيد بن مالك، **قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص**، (الجزائر: دار الحكمة، 2000)، ص93.

[4] 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 موضوعًا 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؛ نظرًا إلى ارتباط جل إنتاجه النقدي بمنهجه الذي حاكم به الأفكار والمذاهب والأديان.

كانت بداية ابن حزم العلمية -كما يحكي بنفسه – على يد النساء اللائي علَّمنه القرآن والشعر والخط والكتابة، فقد عهد به أبوه الذي كان وزيرًا 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.[1]

---

* اسمه العبري شموائيل بن يهوذا بن أبون، وأصبح اسمه بعد إسلامه السموأل 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 الراب 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 أيضًا، ولم يشر السموأل – في سيرته الذاتية التي كتبها بنفسه – إلى تاريخ مولده، ويعتقد القفطي أنه توفي بمراغة (أذربيجان اليوم) عام 570هـ/1175م، وذكر مؤرخون أن السموأل توفي عام 576هـ.

يُنظر: السموأل بن يحيى، **إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل**، تحقيق: محمد الشرقاوي، (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة الزهراء، د.ت)، ص29-46؛ الصفدي، صلاح الدين بن آيبك، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000م)، ج15، ص276؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، ج3، ص141.

* 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، ط4، 1997م)، ص518-522.

[1] يُنظر: ابن حزم، علي بن أحمد، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987م)، ص166.

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 انصرافًا تامًّا، 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 أرخوا لسيرته.[1]

والمعروف أن ابن حزم أثار كثيرًا من الجدل، إلا أن كثيرًا 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".[2]

وما يؤكد كلام ابن تيمية أن ابن حزم ترك تصانيف كثيرة في الحديث والفقه 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

---

[1] يُنظر: محمود علي حماية، **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.

[2] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد قاسم، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، 1995م)، ج4، ص19.

تضم نحو 80 ألف ورقة،[1] فيما أحصى باحثون معاصرون 140 رسالة وكتابًا لابن حزم، سواء ما وصل منها إلينا وما لم يصل، وورد ذكرها في كتبه أو في كتب غيره.[2]

وعلى الرغم من أن ابن حزم عاش خلال حقبة الاضطراب السياسي، وبدء انحدار الدولة، وظهور عصر الطوائف؛ أورثت هذه الحقبة تراثًا ضخمًا ازدهر في عهد الأمويين، فضلاً عن تراث جلبه إليها المشارقة النازحون إلى الجزيرة الأندلسية، وكان أمراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة النادرة، واشتهرت في عصرهم المكتبات الخاصة والعامة،[3] مما أتاح لابن حزم القريب من قصور الحكم؛ الاطلاع على المعارف والعلوم في عصره؛ الدينية والمذهبية والفلسفية.

والمعروف أن ابن حزم بدأ مالكيًّا بحكم المذهب السائد في الأندلس، قبل أن ينتقل إلى المذهب الشافعي الذي وجد فيه – على ما يبدو – ما يتفق ونزعته المنحازة للنص الديني، ولكن مشكلة القياس التي أرقت مِنْ 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

---

[1] الحموي، ياقوت بن عبد الله، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م)، ج4، ص1650–1651.

[2] يُنظر: حماية، **ابن حزم ومنهجه**، ص70–92؛ عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1988م)، ص114–117.

[3] 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 أبدًا من التذكير بالمنهج الذي فصّله 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 منطلقًا لنظرية معرفية تقوم على أربعة أسس؛ ما استند إلى بدهيات الحس وأوائل العقل، وما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات، وما نُقل بالتواتر، وقبل ذلك النصوص الدينية كما هي مثبتة في القران الكريم والسنة الصحيحة،[1] وفي ضوء هذه النظرية ناقش أهل الفرق والمذاهب، وجادل أهل الملل والنحل في عصره.

وانسجامًا مع هذا المنهج؛ حارب ابن حزم التقليد والاتباع من غير برهان، والحكم من دون دليل، وطالب بتحري الحق، وأعلى من شأن العقل، وعدَّه أصلاً لكل شيء؛ إليه نرجع في صحة الديانة وصحة العمل، وبه نعرف حقيقة العلم، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد،[2] واضعًا ميزانه الضابط لدور العقل، مؤكدًا أن "من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم... فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة".[3]

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.[4]

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

---

[1] يُنظر: عمر فروخ، "نظرية المعرفة عند ابن حزم"، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، العدد 2، أبريل 1948، ص201–218.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، 1900م)، ص178.

[3] ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ج1، ص28.

[4] أنور خالد الزغبي، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث**، (عمَّان: وزارة الثقافة، 1995م)، ص35.

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.[1]

ولم يكن جهل ابن حزم باللغة العبرية – كما يذهب معظم الباحثين – عائقًا أمام إعمال أدواته المنهجية في دراسته اعتمادًا 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".[2]

---

[1] 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 نصًّا توراتيًّا عربيًّا غير معروف، وقد يكون نصًّا مسيحيًّا أندلسيًّا، 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 سنباط الحراني.

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.

[2] Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm 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 اللاوي الذي عاش في القرن العاشر الميلادي، وترجمة حُنين بن إسحق الطبيب النسطوري المشهور (809–873م)، وترجمة الحارث بن سنان بن سنباط الحرّاني المِلْكي لأسفار موسى الخمسة من السريانية السبعينية إلى العربية في نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الميلاديين.

ثانيًا: السموأل المغربي

إذا كان لابن حزم رحلة معرفية عميقة عبر المذاهب في عصره؛ فقد كانت مسيرة السموأل المغربي أشق وأبعد؛ فقد كان يهوديًّا تعرَّف الإسلام وآمن به ليصبح من أشهر المهتدين إلى الإسلام في القرون الإسلامية الأولى؛ نظرًا إلى شهرته العلمية، ونبوغه في علوم كثيرة[1] وظَّفها في الكشف عن مثالب التوارة، بحكم اطلاعه الواسع على التراث الديني لليهود؛ لأنه من أسرة ذائعة الصيت في العلوم التوارتية، فأبوه كان حبرًا، وجدُّه لأمه من أعلم أهل زمانه في هذه العلوم.[2]

ومن نافلة القول أن السموأل المغربي بدأ مسيرته العلمية بتعلم علوم العبرية والتوراة؛ لأنه من أسرة شغوفة بالعلوم العبرية لغة وتوراة وتفسيرًا، فأتقنها في الثالثة عشرة من عمره،[3] وهو ما يضعنا أمام شخصية عميقة الصلة بالتوراة والتلمود واللغة العبرية، وتمتلك من الأدوات ما يمكنها من سبر أعماق النصوص الدينية اليهودية، مضمونًا وشكلاً وتاريخًا، مع القدرة على المفاضلة والموازنة والمقارنة بعقلية برهانية ناقدة؛ ليقدم لنا خلاصة تجربته مع اليهودية والإسلام؛ نقول ذلك؛ ليس استنادًا 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، وتمكُّنه 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 النيهودي 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.

[1] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص47–54، ويشير الصفدي إلى أن مصنفات السموأل بلغت 85 مصنفًا في الحساب والمساحة والجبر والهندسة والنجوم والطب والأدب وغيرها من العلوم. يُنظر: الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ص276.

[2] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص46–47.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص47.

* بلدة تقع اليوم في إيران.

أيدي كبار العلماء الذين ذكر بعضهم في رسالته التي تحكي قصة إسلامه.[1]

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،[2] 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،[3] كما اشتهرت هذه الحقبة ببناء المدارس التي أسسها نظام الملك (408-485هـ) حين تولى الوزارة في العهد السلجوقي، إذ لها النفقات العظيمة،[4] كما نعلم أن السموأل قضى سنواته الأخيرة في مراغة القريبة من خراسان.

وقد سجل السموأل – في هذه الأجواء العلمية – نبوغًا 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"،[5] وقد ألف فيها مفسرًا وناقدًا ومبدعًا لا يشق له غبار.

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

---

[1] المغربي، **إفحام اليهود**، ص48-50.

[2] يُنظر: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1996م)، ج4، ص37.

[3] يُنظر: محمد محمود إدريس، **سلطان السلاجقة الأعظم سنجر السلجوقي**، (جامعة فرجينيا، 1988)، ص124؛ يحيى حمزة عبد القادر الوزنة، **الدولة السلجوقية في عهد السلطان سنجر**، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2010، ص214.

[4] إدريس، **سلطان السلاجقة الأعظم**، ص34.

[5] السابق نفسه.

يتوقد ذكاء، وكان حاد الذهن جدًّا، بلغ في صناعة الجبر الغاية"،[1] فيما يروي القفطي أن السموأل قرأ فنون الحكمة، وقام بالعلوم الرياضية، وأحكم أصولها، وفوائدها ونوادرها، وكان عدديًّا هندسيًّا حقيقيًّا.[2]

ويشير الصفدي أيضًا إلى أن مصنفات السموأل بلغت 85 مصنفًا 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"[3] الذي كتبه بعد إسلامه.

وتؤكد قصة إسلام السموأل 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 جانبًا من رحلته في بطون الكتب: "فعلمت أن العقل حاكم يجب تحكيمه على كليات أمور عالمنا هذا...".[4]

ويعلن السموأل المغربي عن قناعته أن العقل أساس التصديق والإيمان بالأنبياء، وهو المرشد لاتباعهم؛ قال: "إذ لولا أن العقل أرشدنا إلى اتباع الأنبياء والرسل وتصديق المشايخ والسلف لما صدقناهم في سائر ما تلقيناه 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".[5]

---

[1] الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ص276.

[2] القفطي، **تاريخ الحكماء**، نقلاً عن الشرقاوي في مقدمة تحقيق كتاب المغربي، **إفحام اليهود**، ص19.

[3] الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ص276.

[4] المغربي، **إفحام اليهود**، ص52–55.

[5] المصدر السابق، ص55.

وفق هذا النهج؛ يرفض السموال رفضًا قاطعًا 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.[1]

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

وعلى الرغم من أن السموأل لم يترك تراثًا كلاميًّا أو فلسفيًّا 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 558هـ في مراغة من أذربيجان،[2] من دون أن يكشف لأحد عن منامه؛ الأول (رؤيته النبي شموائيل الذي بشَّره 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،[3] مشيرًا 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.[4]

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

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص55، 85.

[2] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص59.

[3] يُنظر: المصدر نفسه، ص72.

[4] 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 السموأل أحد أهم أقطاب المعتزلة في القرن السادس الهجري؛ الإمام الزمخشري الخوارزمي (476–538هـ) الذي عاش جلَّ عمره في مدن خراسان، وزار بغداد، وناظر فيها،[1] وفوق ذلك كله كان السموأل 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.[2]

ويمكن القول في ختام هذا المبحث إن هذه الملامح والمنطلقات الفكرية والعلمية تضعنا أمام شخصيتين راسختين معرفيًّا ومنهجيًّا؛ 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 العلَمين فيما يتصل بهذه القضايا، مما أفرز

[1] أبو الفداء، إسماعيل بن علي، **المختصر في أخبار البشر**، (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ط1، د.ت)، ج3، ص16.

[2] يُنظر: جمال رجب، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1996)، ص35–40.

تناصات موضوعية ومنهجية وتعالقات نصية عدة، كما سنرى في هذا المبحث.

وينبغي أن نشير إلى أن المستشرقة لازاروس 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،[1] وإن كان قد ألمح – وتبعته في ذلك لازاروس يافيه – إلى إمكانية أن يكون الناقدان قد استخدما مصادر مشتركة في نقد التوارة، 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 المهتدين 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، وبيَّن صور التحريف؛ ليكون "أول كتاب ديني يقدم نقدًا علميًّا منهجيًّا لما سبقه من كتب دينية".[2]

وتقر المستشرقة لازاروس يافيه أن لحجة "التحريف" أساسًا قرآنيًّا واضحًا، ونوقشت بشيء من التفصيل مع حجج أخرى من مثل النسخ، والبشارات بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام على يد العلماء المسلمين.[3]

---

[1] 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.

[2] حسن؛ هويدي، **اتجاهات نقد العهد القديم**، ص80.

[3] See: Lazarus-Yafeh**,** *Intertwined Worlds*, p19.

والواقع أن القرآن عرض أمثلة شتى للتحريف والتبديل الذي أصاب التوارة؛ منها اللبس والكتمان: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 71]، والتحريف: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، والوضع: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46]، ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 40]، والكتابة التي تشمل كل صور التحريف: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً﴾ [البقرة: 79]، والنسيان: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: 13].

وعلى الرغم من إجماع علماء الإسلام على وقوع التحريف؛ وقع خلاف في طبيعة هذا التحريف، وحصره ابن حجز 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.[1]

وكان الموقف الحزمي من التحريف والتبديل حازمًا إلى أبعد حدٍّ؛ إذ أكد بعد درس عميق لنصوص التوراة وتاريخها؛ أنها محرفة مكذوبة مبدلة فاسدة،[2] كما يصل السموأل إلى النتيجة ذاتها في تناص واضح مع سابقه ابن حزم.

ومن الواضح أن ابن حزم يعتقد أن التوراة بُدلت وحُرفت كاملة تحريفًا لفظيًّا ومعنويًّا، وهو الموقف الذي يتخذه السموأل، فاستخدام الفعل "كتبها"[3] عند ابن حزم، ووصف

---

[1] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار الريان للتراث، 1986)، ج4، ص533.

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

[3] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص287.

السموأل للتوراة بأنها "كتاب عزرا"،* واستخدامه الفعل "لفق"؛[1] يدلان على أن هناك مباشرة وفعلاً في تدوين نص مفقود، وليس تأويل نص موجود.

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

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

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

ويواكب السموأل المغربي هذا التوجه الحزمي في النقد اللاهوتي لليهودية، وإن لم يلجأ إلى نصوص التوراة كثيرًا كما فعل ابن حزم، وفضَّل أن يقدم ممارسات اليهود التعبدية، مفسحًا 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 الناقدين أبرزها ما يأتي:

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

---

* عَزْرَا 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 موظفًا في بلاط إمبراطور الفرس خلال السبي (القرن الخامس قبل الميلاد تقريبًا)، قبل أن يعود إلى القدس ليصبح شخصية محورية في التاريخ الديني لليهود بعامة، 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.

[1] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص139.

ونظروا إلى إله اسرائيل وتحت رجليه كلبنة من زمرد فيروزي، وكسماء صافية، ولم يمد الرب يده إلى خيار بني إسرائيل الذين نظروا إلى الله، وأكلوا، وشربوا...".[1]

ويسوق السموأل النص ذاته كما هو بالعبرية، ثم يفسره بالعربية: "... أن موسى صعد الجبل مع مشائخ أمته، فأبصروا الله جهرة، وتحت رجليه كرسي منظره كمنظر البلور".[2]

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؟".[3]

ويسلك السموأل 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 أيضًا في الصلاة: "وسيكون لله الملك، وفي ذلك اليوم يكون الله واحدً."، ويقولون: "انتبه! لِمَ تنام يا رب؟ استيقظ من رقدتك".[4]

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.

---

[1] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص255؛ سفر الخروج، الأصحاح 24، الفقرات 9–11 (الفقرات مشابهة ما في التوراة الحالية).

[2] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص133؛ سفر الخروج، الأصحاح 24، الفقرات 9–10 (الفقرات مشابهة ما في التوراة الحالية).

[3] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص328.

[4] 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،[1] ويقرر السموأل أن هاتين القصتين مدسوستان، وهما من عمل عزرا الوراق، وذلك للطعن في نسب داود،[2] كما سنبين لاحقًا.

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 عددًا من المسائل التي أثارها هذا الفقيه والناقد المسلم –ومن بعده السموأل – كانت متداولة قبل عصر ابن حزم،[3] فيقارن قدوري مثلاً بين مسائل حجاجية أوردها ابن حزم ووُجدت لدى بطريرك 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 للتوارة.

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

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص223، 237، 238.

[2] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص149–155.

[3] 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 مئتي اعتراض على الأصل الإلهي للتوراة، ورد عليها بعض اليهود، وعدُّوها نوعًا من الهرطقة، ويبدو أن كتاب البلخي ضاع، ولم يتبق منه سوى اقتباسات من مؤلفين آخرين.

Kaufmann Kohler, Max Schloessinger, Hiwi Al-Balkhi, المطالعة في 5 ديسمبر 2019 .

التوراة،[1] ودراسة سولومون ششتر Solomon Schechter عن بعض وثائق الجنيزا[2]* 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 النقاد المسلمين في القرن التاسع الميلادي.[3]

وعلى الرغم من هذا التشابه في مسائل النقد بين ابن حزم وسابقيه؛ كان مؤشرًا على مدى استيعابه الجدليات النقدية التي سبقته، ولم يكن مجرد ناقل، وإنما كان "أول مفكر ينظر في مشكلة التبديل بشكل منهجي"،[4] فضلاً عن تميزه وسبقه في منهج النقد التاريخي كما سيتضح لاحقًا عند تحليلنا التناص في حجة التواتر.

ثانيًا: النسخ

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

---

[1] See: Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study**"**. *The Jewish Quarterly Review***,** (University of Pennsylvania Press: Vol, 38, No 3, Jan 1948), pp 317342.

[2] 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" (גניזה) في العبرية (كَنَز، حَفَظَ، خبأ، دفن)، وتطلق على مجموعة الأوراق والوثائق التي يحرم إبادتها 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، **وثائق الجنيزا اليهودية في مصر**، ترجمة وتعليق: سعيد عبد السلام العكش، جهلان إسماعيل محمد، ط1، 2017

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

[4] 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 استلهامها 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 السموأل 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 حقًّا، والمعصية طاعة"،[1] 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 حقًّا وطاعة، وإذا دخلوا في شريعتهم صار قتلهم محرمًا، وإذا ما عادوا وانتهكوا حرمة السبت عاد قتلهم فرضًا وحقًّا وطاعة.[2]

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 منهيًّا عنه..."،[3] مستدلاً كذلك من الشريعة اليهودية بإباحة العمل يوم الجمعة، وتحريمه يوم السبت؛ ليعود مباحًا 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"،[4] وقد بين مفهوم النسخ هذا

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص180.

[2] السابق نفسه.

[3] المصدر السابق، ج1، ص108.

[4] السابق نفسه.

بقوله: "بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر".[1]

ويربط ابن حزم ذلك بالإرادة والمشيئة 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".[2]

ويطرح السموأل المغربي المفهوم نفسه للنسخ؛ فيحدد بدءًا مفهوم الشريعة، فهو يبين "أن الشرع لا يخرج عن كونه أمرًا أو نهيًا من الله لعباده، سواء نزل على لسان رسول، أو كُتب في أسفار أو ألواح أو غير ذلك".[3]

ويستوحي السموأل 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 حرامًا في زمان، وحلالاً في زمان آخر؛ لأن ذلك غير ممتنع عن الله سبحانه.[4]

ويؤكد أن النسخ مقبول شرعًا وعقلاً، وأن رفضه سيؤدي إلى الطعن في التوراة ذاتها، وهو ما يوحي به هذا السؤال الذي يطرحه السموأل على اليهود: "هل جاءت التوراة بزيادة عن الشرائع التي قبلها أم لا؟"، ثم يجيب: "إن لم تكن أتت بزيادة فقد صارت عبثًا... فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله... وإن كانت أتت بزيادة فهل في تلك الزيادة تحريم ما كان مباحًا أم لا؟".[5]

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

---

[1] ابن حزم، **الإحكام**، ج4، ص59.

[2] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص180.

[3] المغربي، **إفحام اليهود**، ص87.

[4] المصدر السابق، ص90.

[5] 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 ردِّه على من أنكر وجود شريعة قبل موسى، مستدلاً بتحريم النبي نوح أكل اللحم بدمه، ومعلقًا بالقول: "فهذه شريعة إباحة وتحريم قبل موسى عليه السلام".[1]

وعندما نقترب من مفهوم النسخ عند السموأل؛ سنقف على تناص واضح في صياغته مع ابن حزم، فالنسخ عند السموأل هو "الأمر بشيء وضده في زمانين مختلفين".[2]

ونلحظ 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 عدَّ صدور أمرين في وقت واحد هو "البَداء" 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".[3]

وفي السياق ذاته؛ يتبع السموأل المغربي ابن حزم في تقرير البَداء 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 الأبكار، ليكونوا خواص في الخدمة للأقداس،

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص231.

[2] المغربي، **إفحام اليهود**، ص88.

[3] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص181.

لكنهم تخاذلوا عندما ناداهم موسى عليه السلام للحضور بعد نزوله من الجبل وبيده الألواح... ولم يستجب له سوى أولاد ليوي، فقال الله لموسى: وقد أخذت الليوانيين عوضًا عن كل بكر في بني إسرائيل".[1]

وكان ابن حزم قد استدل بنص آخر على النسخ مرتبط بخدمة الأقداس، وهو النص الوراد في سفر إشعيا؛ أن الله سيرتب من الفرس خدامًا لبيته، خلافًا لما أوجبته التوراة بألا يخدم في البيت المقدس سوى بني لاوي.[2]

ونلحظ هنا أنه على الرغم من اختلاف الدليل الذي ساقه كل من ابن حزم والسموأل على النسخ والبداء؛ كان التناص واضحًا 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 أيضًا محرم في شريعة موسى".[3]

ويستدعي السموأل هذا الحجاج نفسه لإثبات نسخ الشرائع؛ إذ يشير إلى أن التوراة حرمت الأعمال الصناعية في يوم السبت بعد أن كان ذلك مباحًا في الشرائع قبلها، وهذا بعينه النسخ؛ "أي نسخ الشرائع".[4]

ويسوق السموأل أدلة أخرى من التشريعات اليهودية؛ للاستدلال على النسخ، فيشير إلى ما شهدته صلاة اليهود وصومهم، وأحكام الطهارة؛ من تغيرات على مدى التاريخ الديني اليهودي.[5]

---

[1] المغربي، **إفحام اليهود**، ص99–102.

[2] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص181.

[3] السابق نفسه.

[4] المغربي، **إفحام اليهود**، ص88.

[5] المصدر السابق، ص93–99.

وفي مظهر آخر من مظاهر التناص؛ يلجأ ابن حزم والسموأل إلى إلزام اليهود الحجة 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،[1] مؤكدًا 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.[2]

ويستدعي السموأل كذلك دليل المعجزات، وبطريقة الجدل الحزمية ذاتها؛ إذ "لا يسع عاقلاً أن يكذب نبيًّا ذا دعوة شائعة، وكلمة قائمة، ويصدق غيره؛ لأنه لم ير أحدهما، ولا شاهد معجزاته، فإذا اختص أحدهما بالتصديق والآخر بالتكذيب، فقد تعين عليه الملام والإزراء عقلاً".[3]

ويبين السموأل 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 المستنَد إليه موجود لمحمد وعيسى عليهما السلام، كما هو لموسى، وعليه يلزمهم التصديق بهما،[4] بل يؤكد أن تواتر الشهادات بنبوة موسى أضعف من تواتر الشهادات بنبوة عيسى ومحمد.[5]

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

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص182.

[2] المصدر السابق، ج1، ص183.

[3] المغربي، **إفحام اليهود**، ص91.

[4] المصدر السابق، ص93.

[5] المصدر السابق، ص106.

أشار إلى "أن النقل إلى محمد ﷺ في معجزاته؛ أقرب عهدًا، وأظهر صحة، وأكثر عدد ناقلين... لأنه نَقْلٌ ونَقْلٌ، إلا نقلنا أفشى وأظهر وأقوى انتشارًا".[1]

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"،[2] وهذه الفكرة يقررها ابن حزم، "فإنما صدقنا بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، لأن محمدًا ﷺ صدقهما، وأخبرنا عنهما".[3]

وإذا كان ابن حزم قد وظف "معجزة القرآن" في سياق الرد على اليهود المنكرين للنسخ؛ ليؤكد أنها معجزة خالدة باقية لم يستطع أحد الإتيان بمثلها؛[4] قرر السموأل هذه الحقيقة في سياق إثبات نبوة محمد وعيسى عليهما السلام، وعدَّ خلود هذه المعجزة فضيلة زائدة، "وليست سببًا للإيمان".[5]

وبعد هذا الجدل والحوار يقودهم السموأل 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".[6]

والواقع أن النتيجة التي يقررها السموأل 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

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص199.

[2] المغربي، **إفحام اليهود**، ص106.

[3] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص183.

[4] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص186–187.

[5] المغربي، **إفحام اليهود**، ص106.

[6] المصدر السابق، ص105–106.

موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام وجوبًا مستويًا...".[1]

وهكذا يتجلى صدى الجدل الحزمي – فيما يتعلق بحجة النسخ – في جدليات السموأل؛ إذ جمعا بين الحجاج العقلي والنقلي، وتداخل ذلك مع الحديث عن دليل "المعجزات"، ومن بينها معجزة القرآن خالدة.

ثالثًا: 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 وتطورًا؛ ليس لها أساس قرآني[2] 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، واستخدم عدة مصطلحات للتعبير عنها؛[3] تقود حتمًا إلى القول بفقدان التواتر، بل إن دلائل حجة التواتر في القرآن أقوى من حجة النسخ، فالتحريف والتبديل والنسيان المنصوص عليهما في القرآن؛ يؤديان حتمًا إلى القول بفقدان التواتر، فأي تواتر يبقى للتوراة بعد تحريفها وتبديلها ونسيانها؟

وإضافة إلى ذلك؛ حكى القرآن الكريم عما حلَّ 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.

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ص182.

[2] Lazarus-Yafeh. **Intertwined World**, p41.

[3] 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 داخليًّا، وإظهار ما فيها من كذب وتناقض، وولي ذلك نقدها خارجيًّا 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".[1]

وقد استوحى السموأل المغربي المنهج ذاته؛ فبعد أن انتهى من تقرير النسخ وإثباته نقلاً وعقلاً؛ عرض أمثلة من تحريف التوراة والشريعة اليهودية بعامة، 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،[2] 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؛[3] 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 "شاول".[4]

ويصور ابن حزم حالة التيه الديني الذي عاشه أسباط بني إسرائيل، ولازمهم طيلة

---

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، **منهج نقد النص بين ابن حزم وسبينوزا**، (القاهرة: كلية دار العلوم، 1993م)، ص19.

[2] ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص287.

[3] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص287.

[4] المصدر السابق، ج1، ص290.

مئتين وواحد وسبعين عامًا عبدوا فيها الأوثان، وتنكروا لشريعتهم التي لم يعد لها وجود أصلاً طيلة تلك المدة،[1] 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"،[2] ويتساءل: "أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر، ورفض الإيمان، هذه المدد الطوال... وليس على دينهم، واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم؟".[3]

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.[4]

ويبرز ابن حزم دور عزرا الوراق "الهاروني" في إعادة كتابة التوراة؛ بعد أزيد من سبعين سنة من خراب بيت المقدس؛ لتنتشر بعدها انتشارًا ضعيفًا 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 محصورًا في بيت المقدس – بعد أربع مئة عام من زوال دولتهم، إلى جانب الاجتماع كل سبت، وهو ما لم يعهدوه من قبل.[5]

كما يلفت ابن حزم الانتباه إلى أن موسى عليه السلام سلَّم 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".[6]

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص297.

[2] المصدر السابق، ج1، ص300.

[3] المصدر السابق، ج1، ص290.

[4] المصدر السابق، ج1، ص298.

[5] يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص298–299.

[6] 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؛[1] أي إن حفظها لم يكن فرضًا على بني إسرائيل كما سيقرر ذلك لاحقًا السموأل 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،[2] مؤكدًا في آنٍ معًا أن تاريخ بني إسرائيل الديني يؤكد أنهم لم يشتغلوا لا بهذه السورة ولا بغيرها.[3]

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 تمامًا وإعادة كتابتها من جديد على يد عزرا الوراق.

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

وكما يفتتح ابن حزم فصل "تحريف التوراة" بالإشارة إلى اتفاق علماء اليهود، وإجماع كتبهم على دور عزرا الوراق في كتابة التوراة؛ ينص السموأل على الفكرة ذاتها بقوله: "علماؤهم 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".[4]

---

[1] ابن حزم، **الفصل**، ص300.

[2] نص السورة في سفر التثنية، الأصحاح 32، الفقرات (1–34).

[3] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص301–302.

[4] المغربي، **إفحام اليهود**، ص135–140.

ويذكر السموأل أن موسى سلَّم التوراة إلى عشيرته من أولاد لاوي؛ مستشهدًا بنص التوراة: "كتب موسى هذه التوراة ودفعها إلى الأئمة من بني لاوي"،[1] وهم قضاة اليهود وحكامهم؛ لأن الإمامة، وخدمة القرابين، وبيت المقدس؛ كانت موقوفة عليهم.[2]

ونجد السموأل أيضًا 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[3] – أتاحها موسى عليه السلام ليحفظها بنو إسرائيل، وتُدعى "ها أزينو"، كما ورد في كتابه.[4]

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

أضف إلى ذلك أن السموأل علَّل – ومن التوراة ذاتها – إتاحة هذه السورة لعامة بني إسرائيل؛ أنها "لتكون شاهدًا 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.[7]

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

---

[1] سفر التثنية، الأصحاح 31، الفقرة (9).

[2] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص137.

[3] في التوراة الحالية؛ أطلق عليها اسم (نشيد)، جاء في النص: "فكتب موسى هذا النشيد وعلمه بني إسرائيل". يُنظر: سفر التثنية، الأصحاح 32، الفقرة (22).

[4] يُنظر: المغربي، **إفحام اليهود**، ص137.

[5] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص301–302.

[6] المصدر السابق، ج1، ص138.

[7] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص137–138.

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".[1]

ويضح روح النقد الحزمي جليًّا 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، وغيابها التام عن مسرح الحياة اليهودية الذي فقد حصانته أمام الغزوات والغارات المتتالية من الفرس والمصريين وغيرهم.

ولا يتجلى التناص فقط في سياق هذه القراءة لتاريخ التوارة، وإنما يتعداه إلى النتيجة المتوقعة من هذه الظروف غير الطبيعية سياسيًّا وفكريًّا ودينيًّا واجتماعيًّا، فيأتي تساؤل ابن حزم عما تبقَّى من دين في ظل سيطرة الوثنية على الحياة الدينية الإسرائيلية في عهد الملوك العصاة،[2] ويكرره السموأل 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؟"،[3] بل يشير – كما فعل ابن حزم قبله – إلى أن اليهود اخترعوا صلوات لم تكن على عهد موسى، وذلك بسبب تضييق الأمم عليهم.[4]

ومثلما يشير ابن حزم إلى دور بختنصر في استئصال شأفة اليهود وسبيهم، وهدم هيكلهم؛ يلفت السموأل الانتباه إلى ما لقي اليهود من قتل ودمار على يد هذا الملك؛ طال الأئمة الهارونيين الذين سلَّمهم موسى التوراة، بل ينبه إلى أن حفظ التوراة لم يكن

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص144.

[2] يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج1، ص298.

[3] المغربي، **إفحام اليهود**، ص145.

[4] يُنظر: السابق نفسه.

فرضًا، بل سُنَّة، وأن كل واحد من الهارونيين كان يحفظ فصلاً من التوراة.[1]

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".[2]

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 تنحية الداوديين الذين سيطروا على الحياة السياسية والدينية الإسرائيلية مدة من الزمن.[3]

دلالات التناص بين ابن حزم والسموأل المغربي

نشير بداية إلى أن التناص آليةً نقديةً 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 – وسلكوا في مناظرة اليهود أنواع المسالك"،[4] 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

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص138–139.

[2] المصدر السابق، ص140.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص151–152.

[4] المغربي، **إفحام اليهود**، ص86.

488هـ،[1] 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 دوَّنه ابن حزم في نقد الأديان؛ ذِكْرُهُ لكتاب "الفصل في الملل والنحل" في كتابه "جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس"، كما ذكر كتابًا 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".[2]

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.[3]

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".[4]

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.[5]

---

[1] يُنظر: مقدمة بشار بن عواد لكتاب الحميدي، محمد بن فتوح، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص6–9.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص450.

[3] يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام ووفيات والمشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 19879م)، ج20، ص98.

[4] الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1653.

[5] يُنظر: مقدمة عبد السلام محمد هارون لكتاب ابن حزم، علي بن أحمد، **جمهرة أنساب العرب**، (القاهرة: دار المعارف، ط5، د.ت)، ص7.

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 كُتبت في بغداد في تاريخ لا يتجاوز عام 590هـ،[1] 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 بحجية ذلك النقد ومشروعية قبول الإسلام والدفاع عنه ضد دعاوى اليهودية مستخدمًا الأدلة التفصيلية على غرار أدلة ابن حزم في نقد اليهودية.
6. لم يقم السموأل 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 السموأل كما بيَّنا في التناص؛ توصَّل النقد المعاصر للكتاب المقدس إلى ذات النتائج التي توصل إليها ابن حزم في نقده اليهودية قبل 750 عامًا،[2] 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:

---

[1] قدوري، **تاريخ نص الفصل**، ص110.

[2] Al Faruqi, Ismail Ragi. **Christian Ethics**, (Montreal, McGill university Press.1967), p,18.

1. اطلاع السموأل على كتابات ابن حزم النقدية للتوراة؛ اطلاعًا مباشرًا، وهذا ما نميل إليه بالنظر إلى انتقال تلك الكتابات من الغرب إلى الشرق، وإشارة السموأل نفسه إلى اطلاعه على مؤلفات الأئمة قبله، وإن لم يذكر أحدًا بعينه.
2. افتراض اطلاع السموأل وابن حزم على مصدر مشترك هو سبب التشابه بينهما؛ ربما لا يكون دقيقًا؛ نظرًا إلى الأدلة التي سقناها على مظاهر التناص الموضوعي، كما أن بعض الأفكار النقدية التي قدمها ابن حزم – بعدِّه أول ناقد مسلم – لم تكن حاضرة في الجدليات الإسلامية قبله.
3. تطوير السموأل المغربي لبعض الرؤى النقدية عند ابن حزم – مما ادعته لازاروس يافيه – ليس دقيقًا، ولكن يمكن القول إن السموأل رسخ الاتجاهات النقدية لابن حزم، وأكد حججه الجدلية في التوراة، ولا سيما ما يتعلق منها بالنقد التاريخي للنص التوراتي، ودور عزرا الناسخ تحديدًا، وظروف تدوين التوراة بعد ضياعها، ودور الأحبار والرهبان في التطور التاريخي للديانة اليهودية.
4. صدى 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

المراجع: References:

‘Anān, Muḥammad ‘Abdullah, *Dawlat al-Islam fī al-Andalus*, (Cairo: Maktabah al-Khanjī, 4th edition, 1997.

Abū al-Fidā’, ‘Imāduddīn Isma’īl bin ‘Ali 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’ilah: Maqālāt fī al-Naqd wa al-Naẓariyyah,* (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-Istishhādāt", *Ṣaḥīfah al-'Arab al-Landuniyyah*, Ithnain, 22/6/2015, 38th 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, "Ẓāhirat al-Tanāṣ baina al-Imām 'Abdul Qāhir al-Jurjānī wa Julia Cristopha", *Buḥūth al-Mu'tamar al-'Ilmī al-Duwalī al-Awwal li Kuliyyah al-Lughah al-'Arabiyyah,* Jamiah Asyuṭ, 4-6 August 2014.

Al-Sharqāwī, Muḥammad 'Abdullah, *Manhaj Naqd al-Naṣṣ baina Ibn Ḥazm wa Sinariyu*, (Cairo: Kulliyyah 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 Tadmirī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987).

Al-Zarkalī, Khairuddin, *al-'Alām*, (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 2002.

Al-Zu'bi, Abū Khālid, *Ẓāhiriyyah Ibn Ḥazm al-Andalusī, Naẓariyyah al-Ma'rifah wa Manāhij al-Baḥth*, (Amman: Wizārat al-Thaqāfah, 1995.

Barat Rolan, *Dars fī al-Simiyūlūjī*, Tarjamah 'Abdul al-Salām bin'Abdul 'Ālī, (Casablanca: Dār Tawbiqāl li Nashr, 2nd edition, 1982.

Fadī, Ṣalahuddin, *al-Wāfī bi al-Wafayāt.* Ed; Aḥmad al-Arnouṭ wa Turki Muṣṭafā, vol15, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al 'Arabiy, 2000.

Farūkh, 'Omar, "Naẓariyyah al-Ma'rifiyyah 'inda Ibn Ḥazm", *Majallat Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi Dimashq*, 2nd 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, 1st edition, 2001.

Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd, *al-Fiṣal fīal-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhim 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 Shākir, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983.

Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd, *al-Taqrīb Li Hadd al-Manṭiq wa al-Madkhal Ilaih bi al-Alfāẓ al-'Āmiyyah wa al-Amthilah al-Fiqhiyyah*, ed. Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1st 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, 1st 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 BibleCriticism*, (New Jersey: Princeton University Press. 1992).

Miftāḥ, Muḥammad. *Taḥlīl al-Khiṭāb al-Sha'rī: Istirātījiyyat al-Tanāṣṣ* (Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1992.)

Mikhail Bakhtin, Tzvetan, Todorof, *Al-Mabda' al-Ḥiwārī*, Terjamah: Fakhrī Ṣāliḥ, (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāh wa al-Nashr, 2nd edition, 1996.

Qadūrī, Samīr, "Ḥaqāiq Jadīdah bi Sha'n Naqd Ibn Ḥazm li Asfār al-Tawrāh", *Majallat Faiṣal*, 347th edition, June 2005.

Qadūrī, Samīr, *Tārīkh Naṣṣ al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Niḥal li Ibn Ḥazm wa Sabab Ikhtilāf Nuskhihi wa Basṭ Khiṭṭat Taḥqīqihu,* (Doha: Maktabah 'Abdul 'Azīz bin Khālid bin Ḥamd Āl Thāni, 2015).

Qānṣū, Wajīh, *Al-Naṣṣ al-Dīnī fi al-Islām min al-Tafsīr ilā al-Talaqqi*, 2011.

Rāḍī, '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*, Risālah 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*, (AmsterdamUniversity Press,2008).

Yaqṭīn, Sa'īd*. Infitāḥ al-Naṣ al-Riwāiī,* (Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 2nd 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

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g. name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismāʿīl, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("….").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should saved in Rich Text Format (RTF) and sent to tajdidiium@iium.edu.my

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 25 **1442/2021** **Issue No. 49**

Editor-in-Chief
Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien

Editor
Asst. Prof. Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board
Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk
Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi
Prof. Dr. Waleed Fikry Faris
Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim
Prof. Dr. Asem Shehadah Ali
Prof. Dr. Judi Faris Al-Bataineh
Assoc. Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman
Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali
Asst. Prof. Dr. Fatmir Shehu
Asst. Prof. Dr. Homam Altabaa

Language Reviser
Asst. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Administrative Staff
Sr. Aida Hayati Mohd Sanadi