

اليهودية

الفصل الأول: نسخ الشريعة اليهودية

الفصل الثاني: تعريف النصوص اليهودية وترجمتها

الفصل الثالث: نقد النصوص اليهودية

obeikandi.com

نسخ الشريعة اليهودية

احتلت الديانة اليهودية المرتبة الثانية من اهتمام ابن حزم بعد الديانة النصرانية، بسبب الظرف التاريخي والسياسي العام الذي مرّت به الأندلس آنذاك: فاليهود لم تكن لهم دولة، ولم يبلغوا في يوم من الأيام خطورة الممالك النصرانية الزاحفة نحو الجنوب. إلا أن هذا لا يقلل من أهمية نقد ابن حزم لليهودية، إذ يظل نقده لديانتي أهل الكتاب - وبصفة خاصة نقده للكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد - في صدارة أعماله من حيث الأهمية.

ينقسم نقد ابن حزم لليهودية قسمين رئيسين، ينتمي أولهما إلى الخطة الأصلية لكتاب «الفصل»⁽¹⁾، أما ثانيهما فهو الجزء الأول من الملحق الخاص بنقد أسفار الكتاب المقدس، وهو - سمّاه ابن حزم - «فصل في مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة، وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يُتَيَقَّن بذلك تحريفها وتبديلها، وأنها غير الذي أنزل الله عزّ وجلّ»⁽²⁾.

يعني القسم الأول من النقد باعتقاد اليهود خلود شريعتهم، وعدم نسخها من قبل الشريعة الإسلامية. وهو اعتقاد له علاقة وطيدة بموضوع الإيمان بنبوّة محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ.

(1) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 177 - 200.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 201. وامتد النقد إلى غاية ص 329.

وغلب على هذا القسم المنهج الجدلي العقلي ذي الطابع الكلامي، الذي يعطي الأولوية للفكرة على النص، ويقوم على السبر والتقسيم وتفريع الاحتمالات وتفنيدها احتمالاً بعد احتمال، قصدَ محاصرة الخصم وإفحامه، أو جعله يؤمن بنبوة محمد ﷺ وما أوحى إليه من شريعة، مثلما آمن من قبل بنبوة موسى ﷺ وشريعته.

أما القسم الثاني من النقد، فيعني بالنصوص ذاتها: العهد القديم والتلمود... ولم يتسم هذا القسم بترابط الأفكار في نسق منهجي محدد وواضح كسابقه، فالنص هنا هو الذي يقترح النقد المتعلق به، من خلال ما يطرحه من أفكار؛ فالأولوية لتسلسل النصوص وترتيبها، لا لتناسق الأفكار وتراكبها المنهجي.

وبالمقارنة بين قسمي النقد، نجد أن كفة القسم الثاني هي الراجحة من عدة وجوه:

فمن حيث الأهمية، يمثل نقد النصوص جانب الجدّة والإضافة في عمل ابن حزم الخاص باليهودية. ففي حدود ما وصلنا من التراث الإسلامي، يُعدّ ابن حزم أول من تناول النصوص اليهودية بمثل هذا التوسّع والتدقيق. في حين يمثل موضوع نسخ الشريعة اليهودية مبحثاً تقليدياً كثيراً ما خاض فيه المتكلمون والأصوليون قبل ابن حزم.

أما من حيث الكيف، فإن القسم الثاني أكثر تنوعاً من حيث موضوعاته، لذلك فهو يعطي تصوراً أشمل للديانة اليهودية ولنظرة ابن حزم إليها. ويرجع ذلك إلى التنوع الموضوعي للنصوص ذاتها، حيث تناولت: التاريخ، والشرائع، والنبوات، والقصص، والشعر، والمواعظ، والأمثال... إلخ؛ مثلما سنرى لاحقاً من خلال استعراض محاور النقد.

وأما من حيث الكم، فإن حجم القسم الثاني يكبر بكثير حجم القسم الأول، ويرجع ذلك إلى ضخامة التراث الديني اليهودي، مما اضطر ابن حزم إلى الانتقاء والتركيز على أجزاء منه دون أخرى. فكان مسحه للنصوص اليهودية أقل شمولية من مسحه للنصوص النصرانية الأقل حجماً والمتحدة موضوعاً.

وأدت كلّ هذه العوامل إلى إفراد نقد ابن حزم للنصوص اليهودية بفصلين كاملين، يعني أولهما بالنصوص من حيث مصادرها وترجمتها. ويحلّل ثانيهما مسائل النقد، ويعيد ترتيبها ترتيباً موضوعياً.

أما هذا الفصل، فلا يتناول من موضوعات النقد إلا نسخ الشريعة اليهودية، وقبل ذلك يعرّف بالفرق اليهودية المخاطبة بالنقد.

أولاً: تعريف الفرق اليهودية

عرّف ابن حزم بالفرق اليهودية في موضعين: «الفصل» و«الأصول والفروع»، وذلك قبل الشروع في الرد على اليهود، في رفضهم نسخ الشريعة الإسلامية لشريعتهم، ضمن إطار أشمل هو الردّ على منكري نبوة محمد ﷺ. ويلخّص الجدول الآتي تعريف ابن حزم لهذه الفرق⁽³⁾.

الجدول (1)

الفرقة	المؤسس	النبوة	الأسفار المقدسة	مواطنها
السامرية	ليس لهم مؤسس معين، وأصولهم غير إسرائيلية	لا نبي بعد موسى ويوشع (يشوع)	التوراة	نابلس
الصدوقية	صدوق	لم يذكر سوى أنهم يؤمنون بأن عزيراً ابن الله	لم يذكر شيئاً	كانوا بجهة اليمن
العنانية، القراؤون، المين (المينيم)	عنان الداودي اليهودي	أنبياء بني إسرائيل	التوراة والأنبياء (العهد القديم)	العراق، مصر، الشام، طليطلة، طليطيرة

(3) هذا الجدول مستخلص من: الفصل، ج1، ص177 - 179، 297. الأصول والفروع، ص196 - 197.

الفرقة	المؤسس	النبوة	الأسفار المقدسة	مواطنها
الربانية، الاشعنية	لم ينسبهم صراحة إلى أحد، إلا أن اسميهما يلمحان إلى النسبة	أنبياء بني إسرائيل	التوراة والأنبياء (العهد القديم)، وأقوال الأحرار (التلمود...)	جمهورية اليهود
العيسوية	أبو عيسى محمد بن عيسى الأصبهاني	أنبياء بني إسرائيل مع عيسى كواحد منهم، أما محمد ﷺ فهو نبي خاص بالعرب	لم يذكر شيئاً	أصبهان

لم يكن غرض ابن حزم التأريخ لهذه الفرق، بل مجرد تعريفها تعريفاً مختصراً قصد التوطئة للنقد. ويمكن إعادة ترتيب الفرق اليهودية المذكورة حسب تسلسلها التاريخي كالتالي:

1 - السامرية:

ويُقال لهم أيضاً السامرة، وهم يختلفون عن جمهور اليهود في مسألتين أساسيتين:

1 - تقديس السامريين لجبل «جرزيم» المشرف على مدينة شكيم (نابلس حالياً)، بدل أورشليم وهيكلها المقدسين عند بقية اليهود.

2 - عدم اعتراف السامريين سوى بالأسفار الخمسة للتوراة المنسوبة إلى موسى. ويلحقون بها سفر يشوع بن نون، لأن خلافته لموسى منصوص عليها في التوراة⁽⁴⁾. ويرفضون بقية أسفار العهد القديم من أنبياء ومكتوبات، وما أنشأه التلموديون من شروحات وتعليقات...

(4) عدد (27: 18 - 23)، تثنية (1: 38)، (31: 14، 23).

وفي الحقيقة إن الاختلاف بين التوراة السامرية وتوراة بقية اليهود (الماسورية) لا يُستهان به، إذ إنهما تتعارضان في زهاء ستة آلاف موضع، ولكل واحدة منهما خط ولهجة عبريان خاصان بها.

وبسبب هذه الفجوة والجفوة بين السامريين وجمهور اليهود، اللتين زادتاهما الأحداث التاريخية حدة وعمقاً، تبادل الطرفان التهم بالكفر والتحريف والتبديل. بل بلغ الأمر بجمهور اليهود إلى حد عدم الاعتراف بنسبة السامريين إلى بني إسرائيل أصلاً، فهم - حسب سفر الملوك⁽⁵⁾ - أقوام وثنيون أتى بهم مع أصنامهم ملك آشور وأسكنهم أرض مملكة إسرائيل، بعدما سبي سكانها من الأسباط العشرة. ومن البلاد التي جلب منها هذا الملك أجداد السامريين - حسب هذه الرواية - كوث، لذلك يُدعى السامريون من قبل خصومهم بالكوثيين. ويذهب رأي معتدل نسبياً إلى أنهم نتيجة اختلاط بقايا الأسباط بالأقوام المنقولين.

أما السامريون أنفسهم، فمعتزون بنسبتهم إلى مدينة السامرة عاصمة مملكة إسرائيل، كما يسمّون أنفسهم «بني إسرائيل» و«بني يوسف». وتوجد عدة قرائن تدلّ على أنّ ابن حزم كان رهين مصادره اليهودية المعادية للسامريين، من ذلك:

1 - تصريح ابن حزم بأنه لم يطلع على التوراة السامرية، «لأنهم لا يستحلّون الخروج عن فلسطين والأردن أصلاً»⁽⁶⁾. وكما هو معروف، فإن ابن

(5) ملوك ثاني (17)، خاصة (17: 24)، حيث جاء فيه: «وأثنى ملك آشور يقوم من بابل وكوث وعوّا وحماة وسفروايم وأسكنهم في مدن السامرة عوضاً عن بني إسرائيل...». ودعا ابن حزم البلاد المذكورة «أمد وبلاد الجزيرة»، ودعا الملك الآشوري «سليمان الأعسر» بدل «شلمنأسر». ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص293، 297. وفي الحقيقة إنّ الذي قام بالسي هو سرجون خلف شلمنأسر سنة 721 ق.م.، لا شلمنأسر كما يوهمننا سياق النص في ملوك ثاني (17). وجاء في (17: 25 - 41) أن سبب تأثر هؤلاء الوثنيين بديانة بني إسرائيل هو إرسال ملك آشور إليهم كاهناً إسرائيلياً من المسيبين، فظلّ السامريون يتأرجحون ويلفّقون بين التعاليم الإسرائيلية والعقائد الوثنية.

(6) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص202، 178.

حزم لم يغادر وطنه الأندلس طيلة حياته، لذا فإن لقاءه بأفراد هذه الفرقة غير ممكن. فلا مجال للحديث عن مصادر سامرية مباشرة لابن حزم.

2 - تبني ابن حزم لرواية سفر الملوك من دون أي نقد أو تعليق⁽⁷⁾، وهي التي تنسب السامريين إلى أصول وثنية غريبة عن بني إسرائيل.

3 - وصف ابن حزم للسامريين بأنهم «لا يقرون بالبعث ألبتة»⁽⁸⁾. ولعل هذا من تشنيعات الربانيين التلموديين المؤمنين بالبعث والجزاء الأخروي على خصومهم السامريين، خصوصاً أن تهمة إنكار البعث تمثل - في نظر التلموديين - التحلل من التزامات الدين والأخلاق والإقبال على ملذات الحياة الدنيا، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه التلموديون من الصدوقين.

لقد كانت معرفة الشهرستاني (ت. 548م) بالسامريين أعمق وأدق من معرفة ابن حزم بهم؛ ولعل الجغرافيا أدت دورها في هذا المجال. يقول الشهرستاني: «وافترقت السامرة إلى دوستانية وهم الألفانية، وإلى كوستانية. والدوستانية معناها: الفرقة المتفرقة الكاذبة. والكوستانية معناها: الجماعة الصادقة. وهم يقرّون بالآخرة والثواب والعقاب فيها. والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا. وبين الفريقين اختلاف في الأحكام والشرائع»⁽⁹⁾.

وهكذا يبدو أن تعميم اعتقاد فرقة من السامريين على جميعهم فيه شيء من التحامل، خصوصاً وأن الاعتقاد الذي استقر عليه السامريون إلى اليوم هو الإيمان بالبعث. كما يُرجّح أن يكون التقسيم الذي أورده الشهرستاني، وما جاء فيه من وصف للسامريين المؤمنين بالبعث بـ «الفرقة الصادقة» ولمنكره بـ «الفرقة المتفرقة الكاذبة»، مصدره التيار السامري العام الذي أطلق تقيّمه وحكمه على الفرقة المنشقة، والخارجة عن الإجماع والعقيدة السليمة⁽¹⁰⁾.

(7) المرجع السابق، ج 1، ص 293، 297.

(8) المرجع السابق، ج 1، ص 178.

(9) الشهرستاني. الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي

الحلي 1381هـ/ 1961م، ج 1، ص 218 - 219.

(10) لمزيد من الاطلاع على تاريخ السامريين وعقائدهم، انظر: ظاظا، حسن. الفكر =

2 - الربانية :

وهم جمهور اليهود كما ذكر ابن حزم، والتسمية مشتقة من العبرية: رب רב وربان רבן وتُكتب بالعربية: راب أو رابي أو ربي أو رباني، وتجمع ربيون وربانيون وربانة، وهم علماء الشريعة اليهودية. ويطلق بعضهم على بعض ألقاب منها: حسيديم חסידים، أي الأتقياء الورعون، وحبيريم חבירים أي الأصدقاء والرفقاء، ومن هذه التسمية أخذت العرب على الأرجح كلمة حَبْر وجمعها أحبار. ويُقال لهم أيضاً حاخامים חכמים أي الحكماء.

وعُرفت هذه الفرقة - خاصة في أيام المسيح وفي أسفار العهد الجديد⁽¹¹⁾ - باسم «الفريسيين» من العبرية بروشيم פרושים ومعناه المنعزلون أو النساك، وذلك تمييزاً لهم لعلمهم من عامة الشعب «عام עם הארץ».

وذكر ابن حزم أن فرقة الربانية عُرِفَت أيضاً باسم «الأشعنية»⁽¹²⁾، وهو تحريف على الأرجح لـ «الشمعونية» نسبةً إلى «شمعون الصديق» (نهاية القرن الثالث ق.م)، وهو آخر النساخ «سوفريم» סופרים وأول الرواة تتائم תנאים⁽¹³⁾. فالرواة هم

= الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه. ط2، دمشق: دار القلم، بيروت: دار العلوم والثقافة، 1407م، ص205 - 209. مجموعة من المؤلفين، قاموس الكتاب المقدس، هيئة التحرير: بطرس عبد الملك، جون ألكساندر طمس، أ. إبراهيم مطر. ط7، القاهرة: دار الثقافة، 1991. مادتي: السامريون، التوراة السامرية، ص449 - 452.

S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, d. fr. Valentin Nikiprowetzky, fr. éd. 2^{eme} éd., aris: Quadrige P.U.F., 1986, t. 2, pp. 625-636.

(11) انظر مثلاً: متى (23)، لوقا (7: 30 - 39)، (11: 37 - 54)...

(12) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص178. وقد سمى القاضي عبد الجبار هذه الفرقة بـ«الأشعنية». المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16: إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي. ط1، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1380هـ/1960م، ص139. وسماها سيف الدين الآمدي (ت 631هـ/1233م) بـ«الشمعونية». الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: عبد الله بن غديان، علي الحمد الصالحي. ط1، مؤسسة النور، 1387هـ، ج3، ص115.

(13) عن شمعون الصديق انظر: قنديل، عبد الرازق أحمد. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص24. يوجد احتمال آخر، هو أن تكون الشمعونية نسبة إلى شمعون الأول المكابي الملقب بالعدل (310 - 292 ق.م) أو إلى حفيده شمعون الثاني (220 ق.م). =

المؤسسون الفعليون لهذه الفرقة، على الرغم من أن نشأتها الأولى ترجع إلى ما بعد السبي البابلي (القرن الخامس ق.م). فهم الذين رَووا «المشنة» متن التلمود ونواته الأولى. واكتسب التلمود قدسية قصوى، فصار في نظر أتباعه التوراة الشفوية التي أنزلها الله مع التوراة المكتوبة على موسى، فالإيمان بالتلمود هو الخاصية المميزة لهذه الفرقة⁽¹⁴⁾.

3 - الصدوقية :

الصدوقية أو الصادوقية هي الفرقة المنافسة للفريسيين في عصر المسيح، وإن كانتا متفقتين على عداوته⁽¹⁵⁾. وكان محورا الصراع بينهما التلمود و البعث. فالصدوقيون لا يؤمنون إلا بالعهد القديم، ولا يعترفون بشرعية التلمود ولا قدسيته. كما أنهم لا يرون الجزاء والحساب إلا في الحياة الدنيا، وينكرون وجود الآخرة وإمكان البعث.

نسب الصدوقيون أنفسهم - كما ذكر ابن حزم - إلى «صدوق» أو «صادوق» كاهن الملك داود ثم ابنه سليمان (القرن العاشر ق.م). أما خصومهم فنسبوههم إلى صادوق أحد تلاميذ أنتيجنوس السوخي الذي كان من كبار كهنة الهيكل الثاني (القرن الثالث ق.م).

ويُدعى الصدوقيون في التلمود بـ «الأبيقوريين» نسبةً إلى أبيقور (ت. 270 ق.م) الفيلسوف اليوناني صاحب مذهب اللذة في الأخلاق، والذي كان سيئ السمعة لدى اليهود التلموديين، لأنه يرمز عندهم إلى الانغماس في ملذات الحياة الدنيا. فأرادوا بذلك إلصاق تهمة التحلل من التزامات الشريعة والأخلاق

= فأحدهما جمع لأول مرة رجال الكنيس الكبير الذين ينتمون إلى طبقة الكتبة، وإليهم ترجع بعض نصوص المشنة.

(14) لمزيد من الاطلاع على تاريخ فرقة الربانيين وعقائدهم، انظر: قنديل. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، المرجع في مجملته وخاصة ص 91 - 95. ظاذا. الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص 210 - 213.

Baron, *Histoire d'Israël*, op. cit., t. 1, pp. 314-320, t. 2, pp. 636-651, 1013-1018.

(15) انظر مثلاً: متى (16: 1 - 12)، (22: 23 - 46)...

بخصوصهم، وخصوصاً أنّ الصدوقيين عُرفوا بإنكارهم البعث وبانتمائهم إلى أوساط الأرستقراطية المترفة، كما لا يُستبعد إطلاعهم على الثقافة اليونانية، التي كانت «عالمية» ذلك الزمان⁽¹⁶⁾.

هذه الفرق الثلاث المذكورة ظهرت قبل مجيء البعثة المحمدية، أما الفرقتان المتبقيتان فقد ظهرتتا في ظل الحضارة الإسلامية، أولاهما:

4 - العيسوية:

وهي تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، ويدعى أيضاً عوييد إلهوهم أو عويديا. أما تسميته بمحمد بن عيسى - كما ذكر ابن حزم⁽¹⁷⁾ - فيبدو أنها تسمية رمزية الغرض منها الربط بين معتقد الرجل واسمه، فهو يعترف بنبوّة محمد ﷺ ويعتبره خاصاً بالعرب فقط، ويعدّ عيسى ﷺ واحداً من أنبياء بني إسرائيل.

ظهر أبو عيسى في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم ما بين 65م/86م)، مدعياً النبوة لنفسه ومبشراً بمقدم المسيح المنتظر (وهو غير عيسى بن مريم). بعد وفاة أبي عيسى انقسم أتباعه إلى عدة فرق، أهمها اليهودعانية أو اليهودجانية، التي لاقت نجاحاً نسبياً ثم اندمجت في فرقة العنانية عند ظهورها⁽¹⁸⁾.

5 - العنانية:

العنانيون هم ورثة الصدوقيين في الإيمان بالعهد القديم وحده من دون التلمود، وبالتالي في كراهية التلموديين لهم.

(16) لمزيد من الاطلاع على هذه الفرقة، انظر: ظاذا. الفكر الديني اليهودي، ص 214 - 216. قنديل. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص 95 - 100.

Baron, *Histoire d'Israël*, op. cit., t.1, pp. 314-320, t. 2, pp. 636-651.

(17) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 179.

(18) لمزيد من الاطلاع انظر: الشهرستاني. الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 215 - 216. ظاذا. الفكر الديني اليهودي، ص 244 - 246.

S. Pines, *Al-Isawiyya*, in: *EF*², vol. IV, p. 96.

وينتسب العنانيون إلى عنان أو عانان بن داود، الذي كان من المفترض أن يرث منصب عمه الجاؤون سليمان (منتصف القرن 2م) الحاخام الأكبر للعراق ورأس الجالوت في البلاد الإسلامية. إلا أن المحافظين والتقليديين من التلموديين عارضوا بشدة تنصيب عنان رأساً للجالوت بسبب آرائه الدينية، وولّوا بدلاً منه أخاه حنانيا. فشبّ صراعٌ مرير بين الأخوين وأتباعهما استطاع الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (حكم ما بين 136 - 158م) أن يهدئه، إذ ترك كل فريقٍ يعيش في أمان، فذهب عنان إلى فلسطين، حيث أخذ في نشر دعوته وتأليف الأنصار.

وكما ذكر ابن حزم⁽¹⁹⁾، فإن من أسماء العنانية «القرائين»، وهي التسمية الأشهر اليوم، و«المين» أو على الأصح «المينيم». ولا تخلو التسمية الأولى من صبغة إطرائية، فالقراؤون קראים من الاسم «قرا» קרא بمعنى: قارئ التوراة على الجمهور، معلّم التوراة، متضلّع في التوراة. أما تسميتهم بـ«مينيم» מינים، ومفرده «مين» מין فبمعنى مهرطق، خارج عن العقيدة السليمة، فهي من وضع خصومهم⁽²⁰⁾.

ثانياً: نقد عقيدة خلود الشريعة اليهودية

1 - الإطار العام للنقد:

يعتبر نقد اعتقاد اليهود بأن شريعتهم خالدة ولم تنسخها الشريعة الإسلامية أحد المباحث التقليدية المشتركة بين علم الكلام - ونقد الأديان فرع منه - وعلم

(19) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 178.

(20) لمزيد من الاطلاع انظر: الشهرستاني. الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 215. ظا.

الفكر الديني اليهودي، مرجع سابق، ص 247 - 256.

Sirat, la philosophie juive médiévale en terre d'Islam, op. cit., pp. 53-73. G.

Vajda, Ananiyya, in: EF², op. cit., vol. I, p. 481. L. Nemoy, Karaites, Ibid, vol.

IV, pp. 603-608. Dominique De La Maisonneuve, Karaïtes, in: D.R., op. cit., p.

892.

أصول الفقه⁽²¹⁾. لذا ورد نقد هذه العقيدة عند ابن حزم في كتابيه العقديين: «الفصل»⁽²²⁾ و«الأصول والفروع»⁽²³⁾، وفي كتابه الأصولي: «الإحكام في أصول الأحكام»⁽²⁴⁾.

ولقد كان ابن حزم واعياً بخصوصية كل كتاب من كتبه، من حيث موضوعه والعلم الذي يخوض فيه والهدف الذي أُلّف من أجله. فلم يكن في كل مرة ينقل نقده لعقيدة اليهود في عدم النسخ نقلاً آلياً، فيقول في «الإحكام»: «وقد تكلمنا في هذا في كتابنا الموسوم بالفصل، ونعيد ههنا منه ما يليق بغرض كتابنا هذا...»⁽²⁵⁾. لذا أتى النقد في «الإحكام» موسّعاً في الجانب النظري، مما ينسجم ومباحث علم أصول الفقه، ومُقلاً في توظيف الأمثلة التشريعية والنصية اليهودية، فهذه مكانها الأصلي في كتب نقد العقائد والأديان. ويمكن اعتبار النقد الوارد في «الفصل» هو النقد الأشمل بحكم الطبيعة الموسوعية للكتاب وموضوعه. أما ما جاء في «الأصول والفروع» فيأتي في المرتبة الثانية بعد «الفصل»، على الرغم من تقارب فحواهما. وهذا مفهوم لأن «الأصول والفروع» تلخيص لـ «الفصل».

(21) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/1025م). المغني، مرجع سابق، ج 16، ص 97 - 142. أبو الحسين البصري (ت 436هـ/1044م). كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1384هـ/1964م، ج 1، ص 401 - 406. وهو يحيل في ردّه إلى القاضي عبد الجبار. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ/1111م). الاقتصاد في الاعتقاد. ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م. ص 127 - 131. المستصفي من علم الأصول. بغداد: مكتبة المثنى، مصورة بالأوفست عن ط 1، بولاق: المطبعة الأميرية، 1322، ج 1، ص 11 - 112. القرافي، شهاب الدين (ت 684هـ/1285م). الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، على هامش: عبد الرحمن البغدادي باجه جي زاده. الفارق بين المخلوق والخالق. القاهرة: مطبعة التقدم، 1322م. ج 1، ص 82 - 86. شرح تقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط 1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، 1393م. ص 303 - 306.

(22) ج 1، ص 177 - 200.

(23) ص 196 - 207.

(24) مج 1، ج 4، ص 67 - 71، وعن النسخ عموماً انظر: ص 59 - 121.

(25) مج 1، ج 4، ص 67.

يكون نقد هذه العقيدة اليهودية في «الإحكام» الفصل السابع من عشرين فصلاً خصصها ابن حزم لدراسة موضوع النسخ من مختلف جوانبه من المنظور الأصولي. أما في «الأصول والفروع» وبصفة خاصة في «الفصل» فيقع هذا النقد في إطار آخر يتناسب مع موضوع الكتابين، وهو: نقد الأديان المقررة بحقيقة النبوة والمنكرة لبعثة محمد ﷺ. يتضح ذلك منذ العنوان الذي وضعه ابن حزم في «الفصل»، حيث قال:

الكلام على:

[1] اليهود،

[2] وعلى من أنكر التثليث من النصارى،

[3] ومذهب الصابئين،

[4] وعلى من أقرّ نبوة زرادشت من المجوس، وأنكر ما سواه من الأنبياء عليهم السلام⁽²⁶⁾.

يلاحظ أن ابن حزم وضع اليهودية على رأس القائمة وفي مركز دائرة النقد، على الرغم من التقارب النسبي بين الإسلام واليهودية، لإيمانهما المشترك بالتوحيد والعديد من الأنبياء وما أنزل على بعضهم من كتب. ويُعزى ذلك بالدرجة الأولى إلى المكانة العليا التي يحتلها التشريع في الديانة اليهودية، وإلى الرفض الشديد الذي واجه به اليهود الدعوة الإسلامية وما جاءت به من شريعة.

وألحق ابن حزم باليهودية النصرانية المنكرة للثالوث، باعتبارها «نحلة» منشقة عن «الملة» اليهودية الديانة الأم⁽²⁷⁾. واستثنى من النقد التيار التاريخي العام للنصرانية، على الرغم من اعترافه بأنبياء بني إسرائيل، لأن الخلاف معه أخطر في نظره، إذ يمسّ توحيد الألوهية قبل النبوة.

(26) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص177.

(27) المرجع السابق، ج1، ص177.

وبطبيعة الحال، لم يذكر ابن حزم البراهمة في هذا النقد، فهم - من وجهة نظر التراث الإسلامي عموماً وابن حزم جزء منه - منكرون للنبوة أصلاً⁽²⁸⁾.

أما اقتصاره على ذكر الصابئة والمجوس دون غيرهما من الديانات الثنوية، فالقصد منه التمثيل لا الحصر.

2 - تعريف النسخ :

قال ابن حزم: «والنسخ ينقسم في اللغة قسمين. أحدهما التعفية، تقول: انتسخت دولة فلان، ونسخت الريح أثر القوم، أي عفته جملةً. والقسم الثاني: تجديد الشيء وتكثير أمثاله، تقول: نسخت الكتاب نسخاً كثيرة. فالقسم الأول الذي هو التعفية هو الذي قصدناه بالكلام في هذا الباب...»⁽²⁹⁾.

أما من حيث الاصطلاح، فقد قدّم ابن حزم تعريفين :

أولهما يغلب عليه الجانب الفقهي، جاء فيه: «حدّ النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرّر. وأما ما علق بوقت ما، فإذا خرج ذلك الوقت، أو أذّي ذلك الفعل، سقط الأمر به، فليس هذا نسخاً. ولو كان هذا نسخاً، لكانت الصلاة منسوخة إذا خرج وقتها؛ والصيام منسوخاً إذا ورد الليل، والوطف منسوخاً بالإحرام والحيض، والحج منسوخاً بانقضاء أشهره. وهذا ما لا يقوله أحد، بالإجماع اليقين المقطوع به على أن هذا لا يسمى نسخاً، يكفي من الإطالة فيه»⁽³⁰⁾.

وثانيهما تعريف عقدي، جاء في سياق المقارنة بـ «البداء»، حيث قال ابن حزم: «الفرق بينهما لائح، وهو أن البداء هو أن يأمر بالأمر والأمر لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالأمر والأمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولا بدّ، قد سبق ذلك في علمه وحثمه من قضائه... فالبداء ليس من

(28) انظر نقد البرهمية في: المرجع السابق، ج1، ص137 - 147.

(29) ابن حزم. الأحكام، مرجع سابق، مج1، ج4، ص61.

(30) المرجع السابق، مج1، ج4، ص59.

صفات الباري تعالى... وأما النسخ فمن صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلها...»⁽³¹⁾.

ويلاحظ أن التعريف الثاني هو الذي ينسجم مع النقد الموجّه إلى العقيدة اليهودية؛ لا فقط لغلبة الجانب العقدي عليه، بل أيضاً لتوافقه مع مضامين النقد وأدلته، عكس التعريف الأول ذي الطابع الفقهي، والذي لا يخلو تطبيقه على النقد من بعض الإشكالات، كما سيتضح لاحقاً.

3 - محاور النقد:

- قسم ابن حزم اليهود - من حيث موقفهم من النسخ - إلى فريقين:
- فريق قال بإبطال النسخ واستحالته.
- وفريق قال بإمكانه وجوازه، وإن كان - في نظرهم - لم يقع فعلاً⁽³²⁾.
- لم ينسب ابن حزم هذين القولين إلى أصحابهما، وإن كان لا يقصد بهما بالتأكيد العيسوية، التي أفرداها برّد خاص⁽³³⁾ بعد ردّه على الرأيين المذكورين.
- وبالرجوع إلى القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ/1025م)، نجده ينسب القول باستحالة النسخ إلى «العنانية منهم (أي اليهود)، والأشعرية، والسامرة، وسائر الفرق...». أما القائلون بالجواز العقلي للنسخ من الطعن في نبوة محمد ﷺ فهم «فرقة يسيرة من العنانية»⁽³⁴⁾. أما الآمدي (ت. 631هـ/1231م) فيقول: «فذهبت الشيعية إلى امتناعه (أي النسخ) عقلاً وسمعاً، وذهبت العنانية منهم إلى امتناعه سمعاً لا عقلاً»⁽³⁵⁾.

(31) المرجع السابق، مج 1، ج 4، ص 68.

(32) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 179. الأصول والفروع، ص 197.

(33) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 198 - 199. الأصول والفروع، ص 207.

(34) القاضي عبد الجبار. المغني، مرجع سابق، ج 16، ص 139.

(35) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 115. ويلاحظ عموماً عدم العناية والاهتمام بنسبة هذين الرأيين إلى أصحابهما. انظر هامش (21) باستثناء القاضي عبد الجبار. وانظر أيضاً: الكلوذاني، أبا الخطاب محفوظ بن أحمد (ت 510هـ/1116م) =

وهكذا يتضح أنه لا يوجد اتفاق تام على نسبة هذين الرأيين إلى أصحابهما. ويمكن القول عموماً إن الربانيين يتبنون الرأي القائل باستحالة النسخ عقلاً وسمعاً. أما القراءون أو العنانيون - جميعهم أو قليل منهم - فيقولون بجواز النسخ عقلاً لا سمعاً.

أ - الرد على القائلين باستحالة النسخ:

الاستدلال على استحالة النسخ:

قبل أن يرد ابن حزم على الفريق الأول من اليهود، استعرض استدلالاً وحيداً منسوباً إليهم يتمثل في: «أن الله - عز وجل - يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً، والطاعة معصيةً، والباطل حقاً والمعصية طاعة»⁽³⁶⁾.

ويمكن فهم هذا الاستدلال كتعبير عن نظرة لاهوتية - أخلاقية تربط بين ثبات الشريعة اليهودية وخلودها - لكونها ضمانة لاستقرار نظام الأخلاق والقيم داخل المجتمع اليهودي - وبين ثبات الإله المشرع الحكيم وخلوده. وبالتالي يشكّل القول بالنسخ عند هؤلاء لا فقط تهديداً لسلامة المجتمع واستقراره، فحسب، بسبب هزّه لنظام القيم الثابتة، بل أكثر من ذلك بكثير فهو انحرافٌ شديد عن العقيدة السليمة وطعنٌ في كمال الخالق وحكمته.

يستنكر القرآن الكريم موقف يهود يثرب من الإسلام في عدة آيات منها:

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كُنُزٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ بِشِمَا

= التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن إبراهيم. ط1، مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406 - 1985م. ج2، ص341 - 342. السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد (ت 553هـ/1158م). ميزان الأصول، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي. مطبعة الخلود، ج2، ص983. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت 730هـ/1330م). كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. مصورة بالأوفست، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/1974م. ج3، ص157 - 160.

(36) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص180، وانظر: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص197.

أَشْرَوْا بِوَيْءِ أَنْفُسِهِمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ⁽³⁷⁾. وتشير الآية إلى انتظار اليهود قبل الإسلام مقدم نبي منهم، لأن النبوة في نظرهم محصورة فيهم كشعب مختار، وكانوا يستفتحون به على مشركي العرب، أي يستنصرون به في نزاعاتهم، فلما جاء النبي من غيرهم كفروا به ﴿حَسَكًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾⁽³⁸⁾. ويُستبعد أن تكون هذه الخلفية الدينية خافية عن ابن حزم، ولكنه فضل مناقشة الاستدلال العقلي اليهودي بأدلة عقلية من جنسه، فيفترض أن يكون العقل معياراً إنسانياً مشتركاً.

وقف ابن حزم - في رده على الاستدلال اليهودي - على الطرف النقيض منه، فالنسخ لديه ليس فقط جائزاً من قبل الله تعالى، ولا يتعارض مع مقتضيات التنزيه والحكمة الإلهيين، بل يعتبره أيضاً «من صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلها»⁽³⁹⁾ في الطبيعة والتاريخ والشريعة. إذا «لا يخلو لله تعالى فعلٌ منه أصلاً في دار الابتلاء، وكل شيء منها كائنٌ فاسد. وهذا هو النسخ، وهو نوع من أنواع الكون والفساد الجاريين في طبيعة العالم بتقدير خالقه ومخترعه ومدبره ومنتهمه، لا إله إلا هو»⁽⁴⁰⁾. فهذه النظرة الكونية متعددة المستويات لا ترى في العالم شيئاً باقياً على حاله ثابتاً إلى الأبد، فالتحول والتغيير هما سنة الله في خلقه:

- فعلى مستوى الطبيعة، نرى الله يحيي ثم يميت ثم يحيي. فلا يبقى الحي حياً إلى الأبد ولا الميت ميتاً.
- وعلى مستوى التاريخ، نراه سبحانه يعزّ قوماً أذلة، ويذلّ آخرين بعد عزّة ومجد.
- أما على مستوى التشريع، فلم يكن النسخ خاصية من خصائص

(37) انظر تفسير هاتين الآيتين في: طنطاوي، محمد سيد. بنو إسرائيل في القرآن والسنة. ط1، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1407هـ/1987م، ص422 - 426.

(38) انظر أيضاً قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: 54].

(39) ابن حزم. الأحكام، مرجع سابق، مج4، ج1، ص68.

(40) المرجع السابق، مج4، ج1، ص69.

الشرعية الإسلامية (في عصر التنزيل بطبيعة الحال)، بل عرفته أيضا شرائع بني إسرائيل قبل موسى وبعده على السواء. فصار ما كان يُعدّ طاعةً - في وقتٍ من الأوقات - معصيةً والعكس. واستشهد ابن حزم بالعديد من الأمثلة والنصوص في هذا الصدد ستذكر لاحقاً⁽⁴¹⁾.

وبيت القصيد، من كل هذه المناقشة، هو بيان أن نسخ الله تعالى للشرعية اليهودية بالشرعية الإسلامية لا يخرج عن سنة الله في خلقه، ولا يتناقض مع مقتضيات التنزيه والحكمة الإلهيين، فتزول بذلك الشبهة الحائلة دون الإيمان بنبوة محمد ﷺ.

وما يؤكد أن الشرعية اليهودية منسوخة - حسب ابن حزم - هو تبشير التوراة وإنذارها بمحمد ﷺ «فصح بذلك أن شريعتهم إنما علقت لهم بشرط ما لم يأت النبي المنتظر»⁽⁴²⁾.

ولا يتساءل ابن حزم - في ثنايا النقد - عن علل للنسخ، ولم يحاول ربطه مثلاً بأبعاد تربوية، يدرب الخالق من خلالها عباده على الطاعات، أو يعاقبهم على بعض المعاصي؛ فابن حزم يرفض تعليل أفعال الله، فهو سبحانه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽⁴³⁾ [الأنبياء: 23].

وجود النسخ في الشرعية اليهودية:

قبل دراسة الأمثلة التشريعية والنصية التي ساقها ابن حزم للتدليل على الوجود الفعلي للنسخ لدى اليهود، يجدر التنبيه إلى أن القرآن الكريم قد أشار من قبل إلى ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ فَمِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ قُلْ

(41) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص180 - 182. الأصول والفروع، ص198 - 199.
(42) ابن حزم. الإحكام، مرجع سابق، مج1، ج4، ص71، وانظر أيضاً: الفصل، مرجع سابق، ج1، ص194 - 195. والأصول والفروع، مرجع سابق، ص187 - 190.
(43) انظر: ج1، ص180. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص198. هذا باستثناء ما نص الله تعالى على الحكمة منه.

صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿[آل عمران: 93-95]﴾. وهذه الآية لا تثبت فقط وجود النسخ بمعناه الشرعي، بل أيضاً وجود نوع من النسخ «المزيف» - إن صح التعبير - بمعنى التحريف والتبديل. وفي نفس سياق الإدانة أتى قوله تعالى: ﴿فَيُظَلَمُونَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحُلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾⁽⁴⁴⁾ [النساء: 160-161] وفي هذه الآية تصريح بالحكمة من النسخ، وهي معاقبة بعض اليهود على ظلمهم. ولا شك في أن ابن حزم قد استلهم مثل هذه الآيات في دراسته التطبيقية للشرائع والنصوص اليهودية.

يلاحظ الدارس للأمثلة التي أوردها ابن حزم في هذا الصدد ما يلي:

1 - توجد بعض الأمثلة تتعارض مع التعريف الفقهي للنسخ. منها حكم دم معتنق الديانة اليهودية: فدمه حلال قبل دخوله فيها، حرام بعده ثم يعود حلالاً إذا ما عدا في يوم السبت وخرق فريضة الراحة فيه. وعلّق ابن حزم على هذا المثال بقوله: «وهكذا القول في جميع شرائعهم، لأنها إنما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود، فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منهياً عنه»، ثم أردف أمثلة أخرى: «كالمعمل هو عندهم مباح في الجمعة محرّم يوم السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد. وكالصيام والقرايين وسائر الشرائع كلّها، وهذا بعينه هو نسخ الشرائع الذي أبوه وامتنعوا منه»⁽⁴⁵⁾.

يتناقض هذا الكلام صراحةً مع التعريف الفقهي الذي استثنى من النسخ ما يتكرّر وما علّق بوقت ما «فإذا خرج ذلك الوقت أو أدّى ذلك الفعل، سقط الأمر به فليس هذا نسخاً»⁽⁴⁶⁾. وجلي أنه لا فرق بين الأمثلة التي ضربها ابن حزم من الفقه الإسلامي كالصلاة والصيام والوطف، وبين الأمثلة المختارة من

(44) انظر تفسير هذه الآيات وغيرها في: طنطاوي، بنو إسرائيل، ص 175 - 180. وجدير بالذكر أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: 106]، هو استنكار اليهود للنسخ في الشريعة الإسلامية. انظر: طنطاوي، ص 153 - 157. وهذا يثبت أن الجدل حول النسخ يصعد إلى عهد الرسول ﷺ.

(45) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 180. انظر أيضاً: الأصول والفروع، ص 198.

(46) ابن حزم. الأحكام، مرجع سابق، مج 1، ج 4، ص 59.

الشرعية اليهودية كالسبت وغيره، فكلّها مما يتكرّر وعلّق وقت، فهي لذلك ليست نسخاً حسب التعريف.

فما الذي جرّ ابن حزم إلى هذا التناقض، وهو الحريص على التوافق مع ذاته والانسجام الداخلي لأفكاره؟

لقد أراد ابن حزم بالتعريف الوارد في «الإحكام» التضييق من استعمال مصطلح النسخ في إطار الشريعة الإسلامية، فكان همّه أصولياً فقهياً لا غير. أما في النقد الديني، فقد كان همّه الردّ على الاستدلال اليهودي الذي ينفي عن الله تعالى جعله المعصية طاعة والعكس. فكان يكفي ابن حزم أن يبرهن على وجود مثل هذا التحوّل في الأحكام الشرعية اليهودية، بمنأى عن كون تلك الأحكام دورية متكرّرة ومتعلّقة بوقت محدّد أو لا. خصوصاً أنه استعمل - في ثنايا هذا النقد - تعريفاً فضفاضاً للنسخ بمعنى «أن يأمر الله - عزّ وجلّ - بأن يُعمل عملٌ ما مدّة ما، ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدّة»⁽⁴⁷⁾. فجاء هذا التعريف على قياس النقد، لخلّوه من الاحترازمات الفقهية التي زخر بها التعريف الوارد في «الإحكام»، وفيما عدا ذلك، فإن فحواهما واحد تقريباً.

إنّ مهمة ابن حزم في «الفصل» و «الأصول والفروع» هي مهمة جدلية بالدرجة الأولى، يُقصد منها بيان تناقض استدلال الخصم، ولو أدى ذلك إلى استعمال مفهوم النسخ في حده الأدنى، والذي يمثل - في نفس الوقت - الحد المشترك بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الوارد في الاستدلال اليهودي. فهو استدلال عام لم يستثن - حسب نصه المذكور - الأحكام المتكرّرة⁽⁴⁸⁾، وابن حزم معروف بصرامته الظاهرية المتقيدة بحدود الألفاظ.

2 - الصنف الثاني من الأمثلة على وجود النسخ في الشريعة اليهودية، ينطبق عليه التعريف الفقهي لابن حزم، ويتماشى والمفهوم العام للنسخ المتعارف عليه في علم أصول الفقه. مثل تحريم الشريعة الموسوية الجمع بين الأختين وزواج العمّة؛ في حين تذكر التوراة أن يعقوب جمع في عصمته بين

(47) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص180. وانظر: الأصول والفروع، ص198.

(48) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص180. والأصول والفروع، ص197.

لَيَّا (ليثة) وراحيل ابنتي خاله لابان، وأن يوحانذا (يوكابد) أم موسى كانت عمّة أبيه⁽⁴⁹⁾.

ولم تأخذ الشريعة شكلها النهائي مع موسى، بل تعرّضت بعده للنسخ، كما يدلّ على ذلك تحريم يوشع (يشوع) بن نون خليفة موسى قتل العباوين (الجبعونيين)، على الرغم من أنهم من الأمم السبعة الساكنة بفلسطين والأردن، التي أمر موسى بإبادتها جميعاً⁽⁵⁰⁾.

3 - وأجاب ابن حزم على الاستدلال اليهودي، بأن رفضه للنسخ لا مبرّر له، لا فقط لثبوت النسخ في التوراة - كما دلّت على ذلك الأمثلة السابقة - بل أيضاً لوجود ما هو أشدّ من النسخ وهو البداء، الذي يتعارض فعلاً مع التنزيه والحكمة الإلهيين. فوقعوا بذلك فيما أراد الاستدلال تجنّبه. وكمثال على البداء: تراجع الله - سبحانه وتعالى - عن إهلاك بني إسرائيل، إثر إلحاح موسى عليه وتوسّله إليه ألا يفعل ذلك⁽⁵¹⁾.

4 - وتجدر الملاحظة أن ابن حزم لم يثر مسألة النسخ في الأجزاء المخصّصة لها في كتبه المذكورة فحسب، بل نجده أيضاً يتناول هذه المسألة في ثنايا نقده للنصوص اليهودية، بوصفه أحد الاحتمالات التي يمكن تفسير تعارض النصوص من خلالها⁽⁵²⁾.

(49) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص181. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص198 - 199. الردّ على ابن النغيلة، ضمن الرسائل، ج3، ص58. قارن على الترتيب: تكوين (29: 21 - 30)، خروج (6: 20).

(50) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص181. يشوع (9). ادعى الجبعونيون في البدء أنهم من غير سكان فلسطين، ولما اكتشف يشوع حيلتهم لم يقتلهم، بل حكم عليهم بأن يكونوا عبيد بيت الله (الخيمة) ومحتطيه وسقائيه. ولم يرد في النص ما يفيد أن يشوع قد تلقى وحياً ناسخاً لما أمر به موسى، مثلما يفهم من كلام ابن حزم.

(51) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص181. خروج (32: 10 - 14). أتى النص في سياق إرادة الله معاقبة بني إسرائيل على عبادتهم العجل الذهبي. وتوجّه ابن حزم بنفس هذا النقد مع مزيد من التفصيل في: ص258 - 259. وانظر: الرد على ابن النغيلة، مرجع سابق، ضمن الرسائل، ج3، ص63 - 64.

(52) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص221، 224، 225، 231.

ب - الردّ على القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه :

الردّ الأساسي :

أراد ابن حزم أن يبيّن لهذه الطائفة من اليهود أن موقفهم من النبوة تحكّمي واعتباطي، فهو لا يختلف في جوهره عن مواقف كل من المانوية والمجوس والصابئة والسامرية... الذين يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون بالبعض الآخر، على الرغم من وحدة دليل الإيمان، وهو المعجزة. فما دام دليل الإيمان واحداً، فلا يجوز التفريق بين أنبياء الله تعالى، ووجب الإيمان ببعيسى ومحمد عليهما السلام، لظهور المعجزات على أيديهما⁽⁵³⁾.

الرد على الشبهات :

بعد هذا الردّ شرع ابن حزم في تفنيد الشبهات التي أثارها هذا الفريق من اليهود، حتى يتهربوا من إلزامية الإيمان بنبوة محمد ﷺ.

1 - تقول أولى هذه الشبهات بأن نبوة موسى محلّ إجماع، أما نبوة محمد فهي أمر مختلف فيه لا يؤمن به إلا المسلمون.

أجاب ابن حزم بأن هناك احتمالين : إما أن يكون إيمان اليهود بموسى بسبب إيمان المسلمين به، وبالتالي يكون عليهم الإيمان بمحمد ﷺ لإيمان المسلمين به أيضاً. وإما أنهم يؤمنون بموسى لما أتى به من آيات، وهنا فإن الحقّ حقّ لا ينقص منه ولا يزيده عدد المصدّقين أو المكذّبين به⁽⁵⁴⁾.

ويذكر ابن حزم هنا بأن إيمان المسلمين ببعض أنبياء بني إسرائيل المنصوص عليهم إسلامياً، إنما مرجعه النقل الإسلامي لا غير. أما الأنبياء غير المنصوص عليهم، فيتوقف بشأنهم بلا نفي لنبوتهم ولا إثبات لها⁽⁵⁵⁾.

2 - ثم ردّ ابن حزم على الشبهة القائلة بعدم إتيان عيسى ومحمد - عليهما

(53) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 182 - 183. الأصول والفروع، ص 199 - 200.

(54) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 183.

(55) المرجع السابق، ج 1، ص 183 - 184.

السلام - بالمعجزات، بذكر جملة من المعجزات المادية التي ظهرت على يدي نبي الإسلام، مبيناً أن معجزته الكبرى هي القرآن الكريم الذي تفوق بلاغته طبيعة بلاغة المخلوقين، وتحدى الله به الإنسان والجن⁽⁵⁶⁾.

أما القول بعدم تحقق هذا التحدي بسبب منع المعارضين وستر المعارضة، فهو قول مردود؛ لا فقط لثبوت الإعجاز القرآني من طريق النقل المتواتر، ولعدم إمكان إخفاء أدنى معارضة عن الأعداء المتربّصين بالدين الإسلامي، بل أيضاً لانقلاب هذه الشبهة على اليهود أنفسهم. فلو رام أحد التشكيك في نبوة موسى ومعجزاته لما أعوزته النصوص اليهودية، التي تنسب إلى سحرة فرعون القدرة على الإتيان بنفس المعجزات التي أتى بها موسى، باستثناء معجزة واحدة لم يقدرُوا عليها. مما يفقد المعجزات معناها لكونها علامات وآيات على صدق النبي⁽⁵⁷⁾.

3 - ثم ردّ ابن حزم على ادعاء اليهود قول موسى في التوراة: «لا تقبلوا من نبيٍّ أتاكم بغير هذه الشريعة، وإن جاءكم بآيات»⁽⁵⁸⁾، بأنه قول متناقض في ذاته، لأنه يبطل نبوة موسى نفسه وشريعته لأنهما قد ثبتتا بالآيات أيضاً. وعاد ابن حزم بعد ذلك إلى المصدر المزعوم لهذا القول وهو التوراة، مبيّناً خلوها من مثل هذا الكلام. بل جاء فيها على لسان موسى «من أتاكم يدّعي نبوة وهو كاذب فلا تصدّقه. فإن قلتُم من أين نعلم كذبه من صدقه؟ فانظروا: فإذا قال عن الله شيئاً، ولم يكن كما قال، فهو كاذب»⁽⁵⁹⁾. وهذا النص ينطبق على النبي محمد ﷺ لصدقه في كل ما أخبر به، هذا ناهيك من بشارات التوراة

(56) المرجع السابق، ج1، ص185 - 188. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص200 - 201.

(57) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص188. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص201. ويشير ابن حزم إلى: خروج (7: 10 - 19، 12 - 22)، (8: 6 - 7). والمعجزات التي عجز السحرة عن القيام بها هي تحويل الغبار إلى بعوض (8: 17 - 19). تناول ابن حزم هذه النصوص بالتفصيل في: ص247 - 249. حيث نسب هذه المعجزات إلى هارون مثملاً هو منصوص عليه في الخروج.

(58) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص189؛ الأصول والفروع، مرجع سابق، ص202.

(59) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص190؛ الأصول والفروع، مرجع سابق، ص202، قارن: ثنية (18: 20 - 22).

بمقدمه⁽⁶⁰⁾، فوجب لذلك الإيمان به.

وهكذا يتبين خلوّ الادعاء اليهودي من أي مستند نصي توراتي، على عكس إيمان المسلمين بخاتمية الشريعة الإسلامية، فبالإضافة إلى استناده إلى أساس نصي متين فإنه لا يحتوي على التناقض الوارد في القول المنسوب إلى موسى عليه السلام، إذ أن محمداً عليه السلام نفى حدوث الآيات من بعده أبداً. أما عجائب الدجال - حسب أرجح الآراء عند ابن حزم - فهي مجرد خدع وحيل، وليست بمعجزات على الإطلاق⁽⁶¹⁾.

هذه هي باختصار أهم الشبهات التي ردّ عليها ابن حزم.

ج - الردّ على النصاري الموحّدين:

خصّ ابن حزم بالذكر - في ثنايا النقد - من بين الفرق النصرانية المنكرة للتثليث: الأريوسية والمقدونية والبولقانية. ويحيل ابن حزم في ردّه على هؤلاء إلى ردّه على اليهود القائلين بجواز النسخ مع عدم وقوعه، وذلك تجنباً للتكرار، ولكون النصاري الموحّدين يمثلون «نحلة» من «الملة» اليهودية.

إن موقف هؤلاء النصاري تحكّمي واعتباطي لإيمانهم ببعض الأنبياء دون بعض الآخر، على الرغم من وحدة طريق الإيمان وهي المعجزة. فوجب عليهم الإيمان بنبوّة محمد عليه السلام لقيام البرهان عليها، ولتبشير التوراة والإنجيل به، فهو «البارقليط» الذي دعا إليه المسيح عليه السلام⁽⁶²⁾.

(60) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص194 - 195. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص204، وقبلها ص187 - 190.

(61) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص190 - 193. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص203، والمسيح الدجال - حسب بعض الأحاديث النبوية - من علامات الساعة.

(62) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص195 - 196. وأقرب النصوص التي ذكر فيها لفظ «البارقليط» (أو الفارقليط) في إنجيل يوحنا إلى نص ابن حزم هو (14: 26)، ومع ذلك يبقى البون شاسعاً بين النصين. انظر أيضاً: الأصول والفروع، ص191 - 192.

د - الرد على العيسوية :

نسب ابن حزم إلى العيسوية قولاً - في ثنايا تعريفهم - يمكن اعتباره نوعاً من الاستدلال على معتقدتهم، فهم «يقولون: إنّ محمداً ﷺ نبيّ أرسله الله تعالى بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل ﷺ وإلى سائر العرب، كما كان أيّوب نبياً في بني عيص (عوص)، وكما كان بلعام نبياً في بني مواب (موآب)، بإقرار من جميع فرق اليهود»⁽⁶³⁾.

ويفيد هذا الاستدلال أن النبوة المخصوصة بقوم معينين خارج بني إسرائيل ليست بالأمر الشاذ أو المستحيل، فقد كانت لها سوابق تاريخية شهد بها العهد القديم، وأجمع عليها اليهود. لذا فإن تخصيص نبوة محمد بالعرب دون سواهم يعد أمراً مقبولاً ومفهوماً ضمن هذا الإطار التاريخي والديني اليهودي.

ويبدو أن هذا الكلام موجه بالأساس إلى اليهود الذين اتخذوا موقفاً متشدداً في رفض الرسالة المحمدية، لأنه يتخذ من النصوص اليهودية مرجعيةً مشتركة.

إلا أن المتأمل لا تخفى عليه رغبة العيسوية في «التوفيق» بين الديانات الكتابية الثلاث. وقد يكون القصد من ذلك هو التقرب إلى الحضارة الإسلامية المزدهرة والمهيمنة آنذاك. فكان الاعتراف بنبي الإسلام في دائرة تحفظ لأصحاب الدولة والحضارة مصداقيتهم واحترامهم، وتحفظ - في نفس الوقت - لليهود استقلالهم الديني، وبالتالي يتمتعون بمكاسب الاندماج الحضاري من دون الذوبان في جسم الأمة الإسلامية.

ويلاحظ أيضاً أن اعتراف العيسوية بالمسيح نبياً من أنبياء بني إسرائيل، لا يمثل فحسب موقفاً معتدلاً نسبياً إزاء النصرانية - التي تعتبر الديانة الثانية في المشرق بعد الإسلام - بل يؤكد هذا الاعتراف نية التقرب إلى الحضارة المهيمنة، بالتماهي مع الموقف الإسلامي من المسيح ﷺ.

(63) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 179.

ومن خلال ما سبق، يمكن فهم سر زوال العيسوية، بإرجاعه إلى سبب داخلي يتمثل في افتقارها إلى التماسك والانسجام الذاتيين في معظم التوليفات وأنصاف الحلول. أما السبب الخارجي، فهو التسامح الذي طبع الحضارة الإسلامية خاصة في أيام ازدهارها، مما فسح المجال لأهل الكتاب - بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم - للتمتع بمزايا الحضارة ومباهجها، من دون الاضطرار إلى إحداث تنازلات أو تحويرات عقدية، إلا إذا كان ذلك تأثراً بالمسلمين أو تقرباً إليهم بمحض الإرادة والاختيار. لذا فإن اليهود - الرافضين جملة وتفصيلاً لنبوتي المسيح ومحمد صلى الله عليهما وسلم - لم يكونوا في حاجة إلى مجارة العيسوية للحصول على مكاسب إضافية.

ركّز ابن حزم - في نقده للعيسوية - على نقطة الضعف الأساسية في استدلالهم، فهو محصور في دائرة ضيقة من المرجعية اليهودية، ويغفل تماماً المرجعية الإسلامية، ويتناسى فحوى الرسالة المحمدية، كما جاءت في القرآن والسنة وطُبِّقَت من خلال السيرة النبوية. فالأدلة على عالمية الدعوة الإسلامية عديدة وصریحة، لا يصمد أمامها الاستدلال العيسوي، فيصير غير ذي موضوع ولا أساس. مع ذلك فإن لابن حزم أن يستخلص من هذا الاستدلال جانبه الإيجابي المتمثل في الإيمان بصحة نبوة محمد ﷺ ليلزم العيسوية بالإيمان بفحوى هذه النبوة ورسالتها، حتى ينجوا من التناقض الذي وقعوا فيه، ويعتبقوا الإسلام كما هو في حقيقته⁽⁶⁴⁾.

هذه هي أهم الردود التي واجه بها ابن حزم الديانة اليهودية - بمختلف فرقها ونحلها - في موقفها من الإسلام ونبیه ﷺ ومن نسخ شریعته للشریعة اليهودية.

وتجدر الإشارة إلى أن نقد ابن حزم لبعض الديانات الثنوية المقررة بحقيقة النبوة، والذي جاء بمعية نقده لليهود في «الفصل» و«الأصول والفروع»، سيجري تناوله في إطار أشمل في الباب الثالث من الكتاب.

(64) المرجع السابق، ج 1، ص 198 - 199. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص 207.

وفي الختام، مدّ ابن حزم جسراً رابطاً بين نقده لهذه الديانات من حيث موقفها من الإسلام، ونقده اللاحق للكتب المقدسة؛ معتبراً تفرّد النقل الإسلامي بالصحة سنداً وامتناً من دون بقية النقول الدينية الأخرى، دليلاً كافياً على حفظ الله تعالى للرسالة الخاتمة، وعلى صدق المبعوث بها، ومن ثمة يجب الإيمان به ﷺ (65).

وفي ثنايا النقد المتعلّق بمسألة نسخ الشريعة اليهودية، أرسى ابن حزم قاعدتين ستكونان الأساس في نقد النصوص:

- "كلّ كتابٍ وشريعة كانا مقصّورين على رجال من أهلّهما، وكانا محظّورين على من سواهما، فالتبديل والتحريف مضمون فيهما" (66). وهذا هو نقد السند.

- "وكلّ كتابٍ دُوّن فيه الكذب فهو باطل موضوع ليس من عند الله عزّ وجلّ" (67). وهذا هو نقد المتن.

لقد سبق أن رأينا التطبيق الموسّع لهاتين القاعدتين على النصوص النصرانية، وهذا ما سنراه في الفصلين اللاحقين بخصوص النصوص اليهودية.

(65) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 199 - 200.

(66) المرجع السابق، ج 1، ص 196 - 197.

(67) المرجع السابق، ج 1، ص 200.