

أَبْنُ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ
نَحْوُ مِثْرَاتٍ جَدِيدَةٍ





دراسات فكرية (١٦)

أَبْنُ حَزْمٍ وَالْأَنْدَلُسِيُّ
مُحَوِّمَاتٍ جَدِيدَةٍ
تَحْقِيقُ وَتَسْوِيقُ
يَاسِينَ النِّجْمَاوِيَّ
مُحَمَّدُ زُرَّكَانُ
تَقْدِيمُ
عَبْدُ الْوَهَّابِ كَمِيرُ



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء
للبحوث والدراسات
اليحيائي/ ياسين، زركان/محمد
(محرر)

ابن حزم الأندلسي نحو مقاربات
جديدة

تحرير وتنسيق: ياسين اليحيائي
محمد زركان
340ص، (دراسات فكرية)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 4170/2021
ISBN: 978-993-1902-50-8

أ. المقاربات. ٢. ابن حزم.
ب. العنوان. ب. السلسلة.

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

حقوق الطبع والنشر محفوظة
لنماء

© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان،
2021م



نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت - لبنان
info@nama-center.com

الرباط - المغرب

هاتف - فاكس: 00212808564831

موبايل: 00212688953384

القاهرة - مصر (نماء للبحوث والدراسات)

هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com

nama-store@nama-center.com

هاتف: 00201101509898

واتس: 00201098489815



متجر نماء
Namaa Store

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة عبد الواحد أكمير	٧
فصل تمهيدي: في الحاجة إلى مقاربات جديدة لتراث ابن حزم	
الأندلسي/ ياسين اليحياوي	١٣
القسم الأول: في الأدب والتاريخ	٢٥
الفصل الأول: 'الأكر المقسومة' من أريستوفان إلى ابن حزم/ رجاء	
بن سلامة/ ترجمة: عبد المنعم آيت المسعود	٢٧
الفصل الثاني: ابن حزم والتاريخ: بعض الملاحظات أو عندما يفنى	
الحب ليبدأ التأريخ/ غابرييل مارتينيز - غروس/ ترجمة: ياسين	
اليحياوي	٥٣
القسم الثاني: في الفلسفة والكلام	٧١
الفصل الثالث: أرسطو وابن حزم: حول منطق التقريب/ رفايل	
رامون غريرو/ ترجمة: عبد الرحمن زعتري	٧٣
الفصل الرابع: مصادر ابن حزم في نقد الأشاعرة والمعتزلة/	
زايينه شميتكه/ ترجمة: هاجر الكاملي	١٠٥

الموضوع	الصفحة
ملحق	١٣٧
القسم الثالث: في الجدل الديني	١٦٧
الفصل الخامس: ابن حزم وابن النغريلة/ ماريبييل فييرو/ ترجمة:	
منير الصنهاجي	١٦٩
الفصل السادس: علاقة ابن حزم باليهود/ كاميلا أدانغ/ ترجمة:	
العياشي العدراوي	١٩٩
الفصل السابع: ابن حزم وتقييمه للمسيحية من خلال كتابه الفصل/	
محمد كالاسي/ ترجمة: محمد زرگان	٢٢٣
الفصل الثامن: ابن حزم والمسيحية: تحليل مقارباته الدينية/	
مجموعة مؤلفين/ ترجمة: جواد العلوي	٢٣٥
الفصل التاسع: السجال باعتباره نقداً ذاتياً: نظرة ابن حزم	
للمسيحية/ صموئيل مارتين بهلول/ ترجمة: مصطفى أوامري	٢٥٩
القسم الرابع: دليل مرجعي	٢٨٥
الفصل العاشر: تراث ابن حزم الأندلسي دليل مرجعي للدراسات	
الحديثة خلال العقدين الأخيرين/ ياسين اليحياوي	٢٨٧

مُتَكَلِّمًا

عبد الواحد أكمير

يُمثِّل الكتاب الذي نُقدِّم له في هذه السطور، إضافة نوعية لفكر ابن حزم وللتراث الأندلسي بشكل عام؛ تراث توزعت الدراسات فيه بين تلك التي أعادت اكتشافه -منذ القرن التاسع عشر- والتي يمكن تصنيفها ضمن تاريخ التراث، وبين تلك التي تناولته كمادة للتَّحليل والتي يمكن تصنيفها ضمن استقراء التراث. وإلى هذه الأخيرة تنتمي الدراسة التي بين أيدينا، والتي ساهم فيها ثلة من الباحثين من مختلف الثقافات واللغات.

نصح الباحثان ياسين اليحياوي ومحمد زركان من خلال انتقاء نصوص الكتاب وترجمتها والتعليق عليها ووضع فصل تمهيدي لها، نجاحًا في إيجاد خيط رابط بين المقالات، سمح بوضع المشروع الحزمي في سياقه الثقافي. مشروع أحدث دون

شك أول ثورة فكرية في تاريخ الغرب الإسلامي؛ ثورة عبّدت الطريق لفيلسوف قرطبي آخر جاء فيما بعد، هو ابن رشد، ليحدث أكبر ثورة فكرية في القرون الوسطى. غير أنه وبخلاف ابن رشد الذي شغل ولا يزال يشغل المهتمين بالتراث في الشرق والغرب، لم يحظ ابن حزم بالاهتمام الذي يستحقه، من هنا تأتي أهمية الكتاب الذي بين أيدينا.

عندما نقرأ أعمال ابن حزم مثل: فضائل الأندلس وأهلها، وجمهرة أنساب العرب، والفصل في الملل والأهواء والنحل، وطوق الحمامة، نخرج بخلاصة مفادها: أننا أمام مشروع فكري متكامل، يسمح بفهم التطور السياسي والاجتماعي والثقافي والديني الذي عرفته الأندلس خلال القرون الثلاثة الأولى من تاريخها. مشروع ما كان ليتحقق لو لم تجتمع في ابن حزم خصوصيات قلما اجتمعت في شخص واحد؛ فخوضه في السياسة لم يكن من باب الهواية؛ بل الممارسة، فهو وزير وابن وزير، عاش واحدة من أصعب المراحل السياسية في تاريخ الأندلس، تلك التي أدت إلى سقوط الخلافة الأموية. وخوضه في حوار الأديان والذي يعتبر أحد مؤسسيه، تأتي من خلال معرفة عميقة بالقضايا اللاهوتية والفلسفية المرتبطة ليس فقط بالإسلام وإنما بالديانات السماوية الثلاث التي تسكنت على أرض الأندلس. وخوضه في الفقه ناجم عن كونه مجدد مدرسة فقهية هي المدرسة الظاهرية. وخوضه في الاقتصاد نابع مما لاحظته من تعاضم

الإقطاع، وقد طالب بسبب ذلك بالحد من استغلال المستضعفين
بمن فيهم الرقيق. أمّا خوضه في الأدب وتناوله قضايا أدبية مثل
موضوع المرأة؛ فمصدره تجارب عاطفية ذاتية، ومعرفة عميقة
بسيكولوجية المرأة التي يدين لها بالكثير. يقول: «ولقد شاهدت
النساء وعلمت من أسرارهنّ ما لا يكاد يعلمه غيري؛ لأنّني تربيتُ
في حجورهنّ، ونشأت في أيديهنّ، ولم أعرف غيرهنّ،
ولا جالست الرجال إلّا وأنا في حد الشباب، وحين تبقل وجهي،
وهنّ علّمني القرآن، ورؤيتني كثيراً من الأشعار، ودرّبني على
الخط». [طوق الحمامة].

إنّ واضع تقديم هذا الكتاب -ربما بسبب تكوينه كمؤرخ-
شدّه في المشروع الحزمي -أكثر من أي شيء آخر-: منهج الكتابة
التاريخية، بحيث إنّنا حيال تجربة تاريخية غير مسبوقة! إنّ
ابن حزم -في تقديرنا- هو واضع أسس فلسفة التاريخ (ثلاثة قرون
قبل ابن خلدون). وقد وُظف من أجل فهم التاريخ، مختلف
العلوم التي اشتغل بها: المنطق، والفقه، والأدب، وعلم
الأنساب، والسياسة، والتصوّف، والفلسفة، والأخلاق؛ وُظفها
لدحض التزييف، ورفض التقليد، والأسطورة التي يُحوّلها الرواة
أحياناً إلى حقيقة يُطلقون فيها العنان لخيالهم الذي يقودهم إلى
تأويلات لا يقبلها المنطق!

لقد تأتّى لابن حزم من خلال عملية الاستقراء والاستنباط
والتمحيص والبحث عن البرهان العقلي، نقل علم التاريخ من

الرواية إلى الدراية، وإخراجه من اللاهوتية المطلقة إلى الدنيوية النقدية، كما لاحظ أسين بلاثيوس (Asín Palacios) في كتابه: ابن حزم القرطبي وتاريخه النقدي للأفكار الدينية.

لفت انتباهنا كذلك في شخصية ابن حزم، نقطة لم يتم تناولها بالشكل الكافي من طرف الباحثين العرب، هي العلاقة بين الجينولوجيا و(الوطن) في الأندلس؛ فابن حزم ينتمي إلى أقلية جينايولوجية طبعت الشخصية الأندلسية بطابع خاص هي المُولَدون، والذين يُجسّدون هُوية مرّكبة يتداخل فيها العنصر الإثني بالعنصر الثقافي. إن المُولَد لا هو بالعربي الخالص، ولا بالأمازيغي، ولا بالصقلبي، ولا بالرومي؛ إنّه كل هؤلاء، وربّما انتماءات جينايولوجية أخرى. وسيظهر مع المُولَدِين وعي جديد بالانتماء إلى أرض المُولَد التي هي الأندلس. وكان ابن حزم أوّل من تشكّل لديه هذا الوعي؛ لذا نجد اعتزازه بأرض الأندلس وهُويتها الثقافية حاضر بقوة في أعماله. وقد نجح ابن حزم في نقل هذا الاعتزاز بـ (الوطن) إلى غيره من المثقفين المُولَدِين الذين جاؤوا من بعده، والذين سيحرصون على ربط هُويتهم ببلدهم، وأحياناً بمدنيتهم، والتي اقترنت أسماءهم بها: (القرطبي، المرسي، الشاطبي، المالقي...).

عنصر الانتماء وعلاقته بالهوية عند ابن حزم، درسه بدقة (Américo Castro) في كتابه: إسبانيا في تاريخها: مسيحيون، مسلمون ويهود. هذا الكتاب والذي يعتبر إلى اليوم أحد مفاتيح

تاريخ إسبانيا، خصَّص أكثر من مائة صفحة لابن حزم. وقد حاول كاسترو من خلال المشروع الحزمي، إبراز دور الإسلام في بلورة الهوية الإسبانية منذ المرحلة الأندلسية إلى المرحلة المعاصر. وكل ذلك لم تعترف به الدولة الإسبانية إلا بعد عودة الديمقراطية، حيث وقَّع ملكها على اتفاقية دولة، تُقر بأنَّ الإسلام هو أحد العناصر المشكلة للهوية الثقافية الإسبانية.

أتمنى أن أكون من خلال هذا التقديم المقتضب قد ساهمت في استجلاء بعض خصوصيات المشروع الحزمي الذي تناولته الدراسة التي بين أيدينا، وأنا على اقتناع بأنَّ الباحثين: ياسين اليحياوي، ومحمد زركان، سيواصلان في دراسات أخرى، استكشاف ما خفي من مكونات الفكر الحزمي.

والله ولي التوفيق.

الرباط في (١٦ يوليو ٢٠١٨)

الدكتور عبد الواحد أكميز

مدير مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الرباط

فصل تمهيدي في الحاجة إلى مقاربات جديدة لتراث ابن حزم الأندلسي

ياسين اليحياوي

عاش ابن حزم في فترة تاريخية حرجة من تاريخ الغرب الإسلامي؛ إذ مع سقوط الخلافة الأموية شهدت الأندلس اضطرابات سياسية واجتماعية كان لقرطبة القسم الأوفر منها، وهي الأحداث التي سيكون لها الأثر البارز على فكر ابن حزم وتجربته الشخصية (يفوت ١٩٨٦ : ١٧)، لا سيما وأنه -على عكس النخب من العلماء والأدباء الذين عادة ما ينضمون للجهة الغالبة- ظلَّ مُتمسِّكًا بتأييده لعودة الخلافة الأموية، ومنتقدًا بشكل عنيف الوضع السياسي والديني في الأندلس، الأمر الذي وضعه أمام الكثير من العقبات، ليس أقلها عدم الترحيب به وبارائه في

عدد من المملكات الناشئة على أنقاض الخلافة الأموية، وكثرة أعدائه إلى درجة الإحراق العلني لكتابه.

وعلى الرغم من أن العدد الأوفر من مؤلفات ابن حزم لم يُحَقَّق بعد أو لم يُعثر عليه حتى الآن، فإنَّ المرء لا يسعه بعد الاطلاع على ما وصلنا من تراثه إلا أن يُعجب بأصالة أفكار ابن حزم وصرامته المنهجية المبنية على منظومة فكرية واعية بذاتها وبمحيطها وبأسسها المعرفية (المقراني ٢٠٠٨: ٢٣)، ناهيك عن إلمامه الموسوعي بمختلف علوم عصره من فقه وكلام وفلسفة وتاريخ ومنطق وأخلاق وأدب وتاريخ الأديان. وبالإضافة إلى تصنيف ابن حزم كواحد من أغزر العلماء المسلمين تأليفاً، فهو أيضاً صاحب كتابات نوعية تجاوزت ما كان سائداً من إنتاج معرفي آنذاك، فكَتَبَ طوق الحمامة الذي يُعد أحد روائع أدب الحب، وانتقد المذاهب الفقهية في المُحَلِّي، وأنتج نظريته في أصول الفقه في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، وجعل المنطق في تناول الناس في كتابه التقريب في حد المنطق، ووضع منهجه الخاص في الرد على مُختلف الفرق الكلامية والفلسفية والأديان الأخرى المُعاصرة له في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل.

من الواضح أن كتابات ابن حزم، لم تلق انتشاراً كبيراً في التاريخ الفكري العربي؛ إذ بالإضافة إلى المحنة التي تعرض لها في حياته، سواءً بإحراق كُتبه أو منعه من إلقاء الخطب في

المسجد الكبير بقرطبة وطرده من المدينة، أو في منع مؤلفاته زمن المرابطين، وتضييق المذهب المالكي على الفقه الظاهري الذي كان ابن حزم أحد رموزه. على أن تلقيه من المفكرين العرب المعاصرين كان عن طريق الآخر الغربي -مثله في ذلك مثل أعلام آخرين كابن خلدون وغيره- الذي انتبه منذ القرن التاسع عشر لأهمية ابن حزم وإنتاجه الفكري، فظهرت دراسات عدة حُققت فيها بعض رسائله وفصول من كتاب **الفصل**، لعل أهمها ما قدّمه إغناس غولدتسيهر عام (١٨٧٢)، كما نُشر أيضًا كتابه **طوق الحمامة** عام (١٩١٤)، وترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية؛ ليتوالى بعدها الاهتمام بابن حزم في السياق العربي، من خلال الانقلاب على تراثه الأدبي والفقهية والجدلي تحقيقًا ودراسة.

ليس الغرض من هذا الكتاب الجماعي -الذي يتألف من تسع مقالات مترجمة- تبني مواقف ابن حزم، أو جعل شخصيته تتعالى على التاريخ وتختصر قيمه، إنّما الهدف هو وضع الإنتاج الفكري لابن حزم في سياقه التاريخي، بُغية إدراك أكثر وضوحًا لأندلس القرن (١١/هـ/١١م)، واستيعاب أعمق لعلاقات القوة بين مختلف الشرائح الاجتماعية والسياسية والدينية، بما في ذلك رهانات عالم قرطبة التي عبّر عنها من خلال مواقفه السياسية والدينية والفلسفية، جاعلة من فكره ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفكر في الإسلام (يفوت ١٩٨٦ : ١٣).

ولعل أول ما قد يُنتقد على هذا العمل فكرة التركيز على الدراسات الغربية التي تلقى رفضاً في الاستجابة لدى عدد من المهتمين بتراث ابن حزم من الباحثين في البلدان العربية - الإسلامية نتيجة ضيق أفق البحث وانحصاره الهوياتي في اللغة والدين، لكن لن يكون من قبيل المُجازفة القول بأنَّ ما يُقدَّم في السياق الغربي من دراسات عن تراث ابن حزم الأندلسي يفوق ما تقدمه نحن^(١)، سواء في عدد المنشورات أو في نوعيتها وجِدَّتْها (Chipman 2013).

ليس المقام هنا لتقييم التجربتين، فدواعي التفاوت يتحكم فيها عدد من العوامل، ليس أقلها تأثيراً البيئة العلمية المُوفِّرة لهم وغير المُوفِّرة لنا، والمنح البحثية المُخصَّص لتحقيق المخطوطات ودراسة التراث الأندلسي وقضايا التعدد الديني والعلاقات بين-دينية والتاريخ الثقافي العربي في المراكز الأكاديمية الغربية، وحُلُو الدعم في سياقنا العربي. إننا نعي تمام الوعي، أنَّ ما نُقدمه لا يكفي للإحاطة بالدراسات الحديثة عن تراث ابن حزم؛ لكن هناك ميل عام، وبصور مُختلفة، إلى اختزال ابن حزم في اللغة والدين، لذلك حاولنا في بداية التأسيس لهذه السلسلة من الكتابات التي تعنى بالتاريخ الثقافي والديني للأندلس، أن نفتحها بكتاب مُترجم، قبل الشروع في إنتاج معرفة وفق منظومتنا القيمية الخاصة؛ وأيضاً، أن نلفت انتباه القارئ، إلى أنَّ ما كُتب عن ابن حزم بغير اللغة العربية هو أضعاف ما كتبنا عنه.

(١) نُحيل القارئ على الفصل العاشر، الذي قدَّمنا فيه حصيلة العقدين الأخيرين من الدراسات الحديثة التي اشتغلت على تراث ابن حزم.

إنَّ هذا الكتاب الجماعي يُقدم الموضوع بوضوح كافٍ من خلال تتبع لإنتاج أبرز الباحثين الغربيين في التراث الحزمي، أمثال ماريبيل فييرو وكاميليا أدانغ وزابينه شميتكه، غير أننا لم نتقيّد كلياً بذلك، إذا حاولنا الاهتمام بما كُتب عن ابن حزم في سياقات غير غربية كُتبت بلغة غريبة، وخصّص لذلك ترجمة ثلاث مقالات: تعود الأولى للباحثة التونسية رجاء بن سلامة، والثانية للباحث التركي محمد كالايسي، والثالثة مقالة جماعية لباحثين ماليزيين. ولعلَّ هذا التنوع يسمح للقارئ بمعاينة خصوصية كل الأبحاث على حدة ومدى جودة المقاربات المُعتمدة. على أنَّ هذا التقديم ليس عرضاً لفصول الكتاب، أو تلخيصاً لها بقدر ما هو محاولة لوضع الأفكار الواردة في الإسهامات المُختلفة داخل إطار ينسجم مع الفكرة المحورية للكتاب؛ ليجد فيه القارئ تسلسلاً وانسجاماً في الانتقال بين فصوله.

وقد تناول الفصل الأول قضية قلَّما تنبّهت إليها الدراسات الأدبية والفلسفية، إنَّها انتقال أسطورة الكرة (Sphairos) لإيمبيدوكليس إلى التراث العربي تحت مُسمى «الأكر المقسومة»، وحضور هذه الأسطورة في فكرة ابن حزم عن الحب، وهو الموضوع الذي عالجه رجاء بن سلامة وترجمه عبد المنعم آيت المسعود. تقوم فكرة ملاءمة الأسطورة داخل التراث الإسلامي على أن الله خلق كل روح مدوّرة الشكل على هيئة الكرة ثم قَطَعَهَا وجعل في كل جسد نصفاً، وكان من ثمَّ لقاء الحبيب

بمحبوبته بمثابة جمع للنصفين القديمين. إنَّ فَقد الاتحاد الأصلي وعلاجه الذي لا يكون إلَّا بالحب هو عنصراً أساسياً في كتاب طوق الحمامة أحد روايات ابن حزم، الذي يُعرِّف فيه الحب بأنَّه «اتصالٌ بين أجزاء النفوس المقسومة». لقد دافع ابن حزم عن هذه الفكرة من خلال الدين نفسه مُستخدماً الآية القرآنية التي تؤكد أنَّ الله خلق الأزواج من نفس واحدة [الأعراف: ١٨٩]، وقد حافظ على فكرة الانقسام بعيداً عن أي إقرار ذكوري في قلب التفكير عن الحب، ودون أن يمنعه منهجه المعقلن والتنظيري والفقهي من أن يُصرح في طوق الحمامة: أنَّ «الحب ليس بمنكر في الديانة، ولا بمحذور في الشريعة؛ إذ القلوب بيد خالقها».

إنَّ إيمان ابن حزم بالأكر المقسومة يُفسر إلى حد كبير تجربته الشخصية مع الحب التي باءت بالفشل، وكيف شكَّلت مُنعطفاً أثر في نظرتَه للعالم والتاريخ من حوله. وهو ما تناوله غابرييل مارتينيز- غروس في مقالة بعنوان «ابن حزم والتاريخ بعض الملاحظات»، آثرنا أن نُضيف إليها في الترجمة عنوان فرعيًّا: «عندما يفنى الحب ليبدأ التأريخ»، نرى أنَّه يُعبّر عن مضمون تأملات مارتينيز- غروس بشأن طريقة رؤية ابن حزم للتاريخ والتأريخ. تقوم فكرة المقالة على تتبع بداية استخدام ابن حزم للتقويم الهجري في كتابه طوق الحمامة، ليُلاحظ مارتينيز- غروس أن أول ذكر للتواريخ جاء بشكل لافت في فصول متأخراً من طوق الحمامة، وذلك بعد حديثه في فصل

عنوانه «السلو» عن تجربته الشخصية التي انتهت بالفشل أو بموت الحُب نتيجة الأوضاع المُضطربة في قرطبة التي حالت دون وصله بمحبوبته. إنَّ موت الحب بالنسبة لابن حزم كان انطلاقةً للتقويم؛ لبدأ معها اهتمامه بالتاريخ باعتباره ليس فقط مجموع أحداث الماضي، بل السلسلة المتصلة من الشهادات بعد حدث النبوة، يُثبتُ من خلالها صحة شريعة الإسلام وهيمنتها على باقي الأديان. وإن كانت ظاهرية ابن حزم بمعناه الحرفي والمجازي تطفح في المُحلِّلي، والفِصَل وغيرها من المؤلفات الجدلية التي يُدافع من خلالها عن الشريعة الظاهرة والتاريخ الإسلامي لكونه أصح التواريخ؛ فإنَّ الطوق هو ذلك الباطن الذي يكتنز المشاعر المتدفقة التي لا يمكن تقييدها بشريعة. لكن مع ذلك لا يسمح لها ابن حزم أن تأخذ زمام الأمور؛ إذ الأمة في وضعها المُندهور وانهارها السياسي تحتاج لنجاتها إلى الظاهر لا الباطن، ومن ثمَّ فإنَّ التاريخ يبدأ عندما يفنى الحب.

إنَّ نزعة ابن حزم الظاهرية وسعيه الحثيث في شتى أعماله الجدلية والفقهية إلى الوضوح والإفهام والمعنى الظاهر حدًا به إلى جعل المنطق أداةً لتقوية حجته ممَّا يُفسر طريقة تلقيه لالأورغانون الأرسطي. وهو الأمر الذي عدَّه رفايل رامون غريرو في مقالته التي ترجمها عبد الرحمن زعتري مُحاولةً من ابن حزم لوضع قواعد النقد الصالحة لكل العلوم، سواءً الدينية أو الدنيوية. كما يسعى غريرو إلى المقارنة بين التقريب لابن حزم والأورغانون

لأرسطو؛ للنظر في مدى إمكان اعتبار ابن حزم أرسطياً، وأيضاً في مدى فريدة التقاليد المنطقية الأندلسية في الغرب الإسلامي عن نظيرتها في الشرق، دون أن يغفل أيضاً عن الجانب المصدري؛ أي عن مدى إمكانية اعتبار التقريب قراءة مباشرة لأرسطو، أم أنّ أرسطو لم يُقرأ في الأندلس بشكل مباشر خلال النصف الأول من القرن (١١/هـ/١١م).

ومن البحث في مصادر التراث المنطقي في التقريب انتقلت زاينيه شميته إلى البحث عن مصادر ابن حزم في نقده للأشاعرة والمعتزلة، وهو المقال الذي ترجمته هاجر الكامل. تحاول شميته تقصي مختلف المصادر التي استند إليها ابن حزم في كتابه **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سواءً تعلق الأمر بالشفهية منها أو المكتوبة، وأيضاً بطبيعة المصدر من حيث تلقيه بين كونه مصدرًا مباشرًا أو مصدرًا تحصل عليه ابن حزم عن طريق الوساطة. يُفيد هذا البحث في التأريخ للأفكار والصراعات الفكرية التي كانت سائدة في الأندلس زمن ابن حزم، وأيضاً يمنح معلومات غنية عن التأثيرات المتبادلة بين المشرق والمغرب وحضور كل من المعتزلة والأشاعرة فيهما.

على أنّ ردود ابن حزم وسجلات لم تكن محصورة في الفرق الكلامية فحسب؛ إذ خصص جانباً مهماً من إنتاجه الفكري سواءً في **الفصل**، أو في غيرها من الكتابات لانتقاد الجماعات الدينية التي عاصرها، لا سيما اليهودية والمسيحية. وهو ما

خُصص له الباب الثالث في خمس مقالات مُترجمة. وإن كان ابن حزم قد اشتهر بكتابه **الفصل** في رده على اليهودية والمسيحية؛ فإنَّ له رسالة في نقد اليهودية لا تقل أهمية عن أعماله الأخرى، وهي الرسالة التي تطرقت إليها ماريبيل فييرو في مقالتها وترجمها منير الصنهاجي. تُحدد فييرو دراستها في نقطتين أساسيتين، تتعلق الأولى بالتقصي بشأن الخصم اليهودي الذي أَلَّف كتاباً يطعن في القرآن، وهو ما دفع ابن حزم للرد عليه في الرسالة المشهورة. أما الثانية فترتبط بتحديد المصادر المُستخدمة في الجدل بين ابن حزم وخصمه؛ لتكون بذلك الدراسة بمثابة تنقيب يسمح من جهة بتتبع مصادر اليهودي في نقده للقرآن وربطها بكتاب **الدامغ** الذي اشتهر به ابن الراوندي، ومن جهة أخرى يسمح لنا بتتبع مصادر ابن حزم في رده والوقوف على نصوص لم يعزها إلى مصدرها نظراً لكونها قد تُنسب إلى المُعتزلي أبو علي الجبائي في رده على ابن الراوندي أو على مُعاصريه من الأشاعرة، ولم يكن ابن حزم ليُصرِّح باعتماده على إحدى أعمال خصومه من المعتزلة والأشاعرة في رده على اليهودي.

على أنَّ ما ذكره ابن حزم في معرض السَّجال والرد على اليهودية -الذي يتسم بالعدوانية الشديدة- سواء في **الفصل** أو في رسالته السالفة الذكر ينبغي ألا يكون المُحدد الوحيد لعلاقة ابن حزم باليهود. ويجب تصحيح هذا التقييم كما تؤكد على ذلك كامبلا أدانغ في مقالتها «علاقة ابن حزم باليهود» التي أعدها

للترجمة العياشي العدراوي. إذ لم يُوجَّه ابن حزم نقده اللاذع لليهود فحسب، بل أيضا للمسيحيين وباقي الفرق الإسلامية الذين خالفوه الرأي، مثل الشيعة والمعتزلة والأشاعرة وحتى المالكية. كما أن أسلوبه في السجال ينحو عندما يكون المُستهدف هو اليهودية أن يتوافق مع المسيحية في بعض القضايا، وبالمقابل عند جداله مع المسيحية يتوافق مع اليهود في بعض القضايا. ممَّا يُشير إلى أنَّ الفئة المُستهدفة في معرض السجال هي الأكثر عرضة لخطابه العدواني. بيد أن مؤلفات ابن حزم غير الجدلية تكشف عن صورة مُختلفة لعلاقته باليهود، وهو ما تنبَّهت إليه أدانغ عند دراستها لكتاب المُحلِّي؛ إذ تَخَلَّص إلى أنَّ شدة القول وسلطة اللسان التي ميَّزت مؤلفاته السجالية تحل محلها آراء معتدلة في معرض الحديث عن قضايا فقهية تخص أهل الذمة. ولعل أبرز مثال يُعزز هذه الفكرة فتوى ابن حزم بجواز الصلاة في الكنيس وجواز دخول اليهودي إلى المسجد وغيرها من الأمثلة التي توردها أدانغ للتأكيد على سعي ابن حزم إلى أن تكون العلاقة بين المسلمين واليهودية مبنية على السلم.

أمَّا مقالة محمد كالايسي التي ترجمها محمد زرگان ومقالة الباحثين الماليزيين التي ترجمها جواد العلوي فقد تناولت قضية مُشتركة تتجلى في إبراز موقف ابن حزم من المسيحية. حيث عرضت الأولى مضامين كتاب الفِصَل ومدى معرفة ابن حزم وإحاطته بالجماعات المسيحية المعاصرة له، سواء من حيث اللقاء

بممثلهم مباشرة، أو القراءة عنهم بمصادر مباشرة وغير مباشرة، في حين حاولت الثانية تحليل مقاربتة الدينية المتضمنة في كتابه **الفصل**، لا سيما اعتماده المنهج الظاهري في نقد النصوص.

أما في الفصل التاسع فقد حاول صموئيل بهلول في مقاله «السجال باعتباره نقدًا ذاتيًا» التي ترجمها مصطفى أوماري أن يجعل من **الفصل** ليس فقط مرجعًا للمعلومات بشأن الجدل الإسلامي - المسيحي، بل أيضا مصدرًا أوليًا لدراسة السياق الاجتماعي والسياسي والعلاقات بين الجماعات الدينية خلال الحقبة التي عاش فيها ابن حزم. وينقلنا بهلول إلى فكرة قلما أثيرت في الأبحاث المعاصرة، وهي القول بأن هجوم ابن حزم على المسيحية هو بمثابة نقد ذاتي لحالة الأندلس وممالكها المنقسمة في القرن (١١٠٥/هـ)؛ إذ لم يكن القصد من عمله مسيحيو الأندلس بحد ذاتهم، بل المسلمون أنفسهم الذين انقسموا إلى طوائف ومذاهب، وسقطت في عصرهم الخلافة الأموية، وانقطع سندها التاريخي.

وفي الفصل الأخير قدّمنا جردًا ببليوغرافيًا لما كُتب عن تراث ابن حزم في العقدين الأخيرين؛ أملين أن يكون ذلك بمثابة عون للباحثين ونقطة انطلاق لدراساتهم المستقبلية عن ابن حزم.

بشكل عام لقد كنا نأمل أن نُقدم أكبر قدر من الإسهامات المترجمة، وأن تشمل أبوابًا أخرى غير تلك التي يتألف منها الكتاب؛ بيد أن البعض فضل عدم خوض غمار هذه التجربة التي

لا تخلو من خيانة -على حد المقولة الإيطالية الشهيرة- الترجمة خيانة "Traduttore, traditore". ولم يكن من بد أن ننطلق ممّا هو كائن، ونُخرجه من ملكيتنا إلى ملكية القارئ، على أمل أن يُحفز ذلك أقالما أخرى تأخذ على عاتقها مهمة نقل المعرفة في عالم أصبحت الثقافة فيه يوما بعد يوم تمتاز بالتنوع والتعدد.

القسم الأول

في الأدب والتاريخ

الفصل الأول

(*) (الأكر المقسومة) من أريستوفان إلى ابن حزم

رجاء بن سلامة (***)

ترجمة: عبد المنعم آيت المسعود (***)

● مقدمة (****):

«مقالة الأكر المقسومة» هو الاسم الذي أعطي من طرف بعض المنظرين العرب للحب لأسطورة يتم عامة تجاهلها من

(*) العنوان الأصلي للمقالة:

Raja Ben Slama, "Les sphères divisées' d'Aristophane à Ibn Hazm," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19 (2002), p. 39-51.

تجدد الإشارة إلى أننا (المترجم) أضفنا عناوين فرعية لتيسير تتبع الأفكار الواردة في الدراسة.

(**) باحثة ومديرة المكتبة الوطنية التونسية. صدرت لها عدة منشورات، نذكر منها: *العشق والكتابة* (٢٠٠٣)؛ *بنيان الفحولة* (٢٠٠٥)؛ *نقد الثوابت* (٢٠٠٥).

(***) باحث وأكاديمي مغربي، مُتخصص في تاريخ الأديان.

(****) قرأت النسخة العربية لهذا النص في الندوة الدولية حول ابن حزم، والتي عقدت بحلب (سوريا) طيلة أيام ٢-٤ فبراير ٢٠٠٢، المنظمة من لدن مؤسسة سيرفانتس بدمشق وجامعة حلب وجمعية الآثار بحلب.

طرف الدراسات الأدبية والفلسفية. يوجد أول نص لهذه المقالة في أقدم مؤلّف وصلنا عن الحب وهو كتاب الزهرة لابن داود (ت. ٩٠٩م): «وزعم بعض المتفلسفين أنّ الله -جل ثناؤه- خلق كل روح مدوّرة الشكل على هيئة الكرة. ثم قَطَعَهَا أيضًا فجعل في كل جسد نصفًا، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قُطِعَ من النصف الذي معه كان بينهما عشقٌ للمناسبة القديمة. وتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم»^(١).

لا يوجد شكٌ في كون ذلك التفسير لنشأة الحب إنّما أتى -بشكل غير مباشر- من مأدبة أفلاطون، وبالضبط من أسطورة حكاها الكوميدي أريستوفان، وهو نفسه استلهمها من أسطورة الكرة (Sphairos) لإيمييدوكليس. إنّ الشكل الكروي وفكرة فقد الاتحاد الأصلي وفكرة كون الحب وحده يشكل وسيلة لمعالجة ذلك الفقد هي عناصر مشتركة لأسطورة الخنثى وللمقالة العربية عن «الأكر المقسومة». هناك حقيقتان تساعدان في تأكيد مصدر هذه المقالة على الرغم من كونها غير حرفية وغير مستمدة مباشرة من خطاب أريستوفان:

يتجلى الأول في وجود ترجمة جزئية أو ربما كاملة لمأدبة أفلاطون ببغداد في القرن العاشر الميلادي. حيث يذكر البيبليوغرافي ابن النديم (١٠٤٨م) حوارًا لأفلاطون بعنوان

(١) محمد أبو بكر بن داود، كتاب الزهرة، تحقيق ألّويس ريتشارد نيكل وإبراهيم طوقان (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٣٢)، ص ١٥.

«ألسيبياد» (Alcibiade)، وهو اسم لآخر مُحاورٍ في المأدبة^(١). بيد أنه قبل ابن النديم بوقت طويل، وفي مَجْمَعٍ عند الوزير البرمكي يحيى بن خالد (٨٠٥م) انعقد مجلسٌ ذُكرت فيه المأدبة، وخصص لتعريف الحب والأقوال المختلفة لمحاوريه والتي نُقلت إلينا عبر المسعودي (٩٥٧م)^(٢).

أمَّا الثاني؛ فهو الإشارة الصريحة إلى أفلاطون عند الديلمي (توفي نهاية القرن العاشر الميلادي)، وهو متصوف ومتشبع بالأفلاطونية الجديدة وصاحب أقدم مؤلف عن الحب الإلهي: «قال أفلاطون: إنَّ الله -تعالى- خلق الأرواح جملة كهيئة الكرة، ثم قسمها بين الخلائق كلهم، وأسكن منها في بدن من شاء من

(١) ابن النديم، الفهرست، ط ٣ (دار المسيرة: بيروت، ١٩٨٨)، ص ٣٠٦؛ وقد وقف فرانز روزنتال على حوار ألسيبياد في المأدبة بإسطنبول، كوبريللي ١٦٠٨، ورقة ٢٠٦؛ كما يُنظر في هذا الخصوص:

R. Walzer, "Aflâtún," in: *Encyclopédie de l'Islam: Nouvelle Edition* (Leiden: Brill, 1991), vol. 1, p. 241-243;

ولكن يبدو أن المأدبة لم تحظَ باهتمام الفلاسفة والمترجمين العرب كما هو حال مؤلفات أفلاطون الأخرى. حسب عبد الرحمن بدوي لم يُذكر هذا الحوار ضمن عرض مؤلفات أفلاطون الذي حرره الفيلسوف العربي الفارابي (ت. ٩٥٠): ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، ط ٣، (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ص ٣١.

(٢) علي أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٤٨)، ج ٣، ص ٣٨٢-٣٨٣.

خلقه. قال صاحب الكتاب رحمته: فعلى هذا يجب أن تكون المحبة إنما هي تجاذب بعضها إلى بعض. وقال بعضهم: خلق الله -تعالى- روح المتحابين روحا واحدة، فشقها نصفين وأسكنهما البدنين، فإذا اتفق الشخصان حنّ الشق إلى الشق، وسُمّي الشوق شوقاً لحنين الشق إلى شقه^(١).

ولكن ليس عندنا نية لتفسير هذه العقيدة بإرجاعها إلى (أصولها) وفقاً لنمط التفكير الذي يعيد المختلف إلى المتماثل، ولا ينظر في الظواهر المعقدة للتحويل والانتقال إلا إلى التأثير العكسي والتسلسل بدون عيب. لم تأت «مقالة الأكر المقسومة» ببساطة من أسطورة الخنثى، فهي قراءة لها، وإعادة ملاءمة مؤجلة، وربما تَدَكَّرُ مرتبك لها. لا تتوضح عين الماء عن مجراه إلا إذا انفصل الأخير عنها. هذا على افتراض وحدة تلك العين، وقابليتها للتعريف والتحديد.

● أولاً: من أسطورة الكرة إلى الأكر المقسومة: في دواعي التذكر والملاءمة

لنتساءل إذن عن المظاهر المختلفة لهذا (التذكر) ولتلك الملاءمة، وعن المطالب المتنوعة التي تجيب عنها:

(١) علي بن محمد الديلمي، عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف، تحقيق جون كلود فاديه وميشيل زويتلر (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٦٢)، ص ٤٠.

(١) تم تطعيم هذه الأسطورة على جسد من المعتقدات والتمثيلات العربية الإسلامية. إنَّ بيان «مقالة الأكر المقسومة» المُقدم بنوع من التحفظ دائماً ما يُعصّد بأشعار عربية وأحاديث نبوية، بل أيضاً بآيات قرآنية تشير إلى الخلق ومصير الأرواح والتقاءها في العالم الآخر من أجل تعزيز هذه العقيدة المنسوبة إلى المتفلسفة. نذكر على سبيل المثال هذه الأبيات المنسوبة إلى جميل (ت. ٧٠١)، وهو أحد المحبين من بني عذرة، وهي قبيلة الذين يموتون من الحب:

«تعلّق روعي روحها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنا نطافاً وفي المهدي
فزاد كما زدنا فأصبح ناميا
وليس إذا مُتْنَا بمنتقض العهد
ولكنّه باقٍ على كل حالة
وزائرنا في ظلمة القبر واللحد»^(١)

نورد هذا الحديث عن النبي والذي روته زوجته عائشة: «الأرواح جنود مجنّدة؛ فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»^(٢).

(١) ابن داود، ص ١٥؛ وتوجد أيضاً نفس الأبيات في: إبراهيم أبو إسحاق الحصري، المصون في سر الهوى المكنون (تونس: دار سحنون، ١٩٩٠)، ص ٦٤.
(٢) ابن داود، ص ١٤؛ الحصري، ص ٦٣.

(٢) تمت ملاءمة هذه الأسطورة مع التوحيد الإسلامي، أو توليدها نوعاً ما. إذ لم تتم الإشارة إلى أريستوفان أو إلى إيروس، موضوع مدح المدّاحين في المأدبة، كما لم تتم الإشارة إلى تعدد الآلهة اليونانية. إنّ التفاصيل المسلية لأسطورة الخنثى واستدعاء الأعضاء التناسلية وإظهار العملية الحميمية لم يعد ممكناً الاحتفاظ بها، على الرغم من أنها أمور أعطت مجداً لأريستوفان عند محلل نفسي مثل لاكان^(١). لقد جرى نسيباً إزالة الطابع السردي عن هذه الأسطورة؛ إذ لم يُشر إليها بمرادف المصطلحات العربية أسطورة، أو «تاريخ»، ولكن بمصطلح مقالة (من فعل قال)، المرادف لـ «كلام» و«رأي» أو «شهادة التوحيد». لقد أزيل الطابع السردي وأيضاً الطابع التجسيمي، على اعتبار أنّ مقالة «الأكر المقسومة» وُافق بعض التأويلات المجازية، أو (الأفلاطونية - الجديدة) للأسطورة، التي لا تتحدث عن انقسام الأجسام وعن فعل الحب الذي يجلب الإشباع العاطفي لنصفيين متداخلين، ولكن عن انقسام الأرواح، وعن الحب باعتباره (امتزاجاً للنفوس).

(١) أريستوفان هو الوحيد الذي أدخل على الخط العضو التناسلي بهذه الصفة، في مسألة جلييلة، وهي مسألة الحب. فهو الوحيد القادر على ذلك - حسب لاكان - لأنه كوميدي. غير أن «الدافع الأساس للفكاهة...» في جوهره، هو دائماً إشارة إلى القضيبي. ينظر التعليق على المأدبة في:

Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII: Le Transfert* (Paris: Seuil, 1991), p. 116.

ورغم ذلك، لم يتم نسيان أو إبعاد عناصر لا تقل أهمية في أسطورة الخنثى، وذلك من قبيل: الصورة الواقعية للكرة أو الشكل الدائري، والخطاطة السردية للانقسام الأصلي، وتصور الرغبة الإنسانية كونها سعيًا دؤوبًا للآخر ذاته، وحَدْسُ شيء من الاستحالة الضاربة للحب الإنساني على اعتبار أن الاتحاد الأصلي والشامل قد ضاع بلا رجعة، وأنَّ الاتحاد الذي يخوله الحب جزئي بشكل جذري، إضافة لكونه لحظيا وغير مستقر، ومختوما بختم الموت. لقد كانت هذه بعض العناصر التي توفرها ميكانيزمات التطعيم والملاءمة. وهي تمثل أشكالا كُليَّةً للنفسية الإنسانية والهواجس «بين-ثقافية»: جاذبية الشكل الكروي باعتبارها رمزًا للسعادة ولرفض البتر^(١)، وأسطورة الجنة المفقودة، وقوة موحدة معطاة للحب. وكلها أشكال تُدكَّر بالأصل اليوناني لإيروس والأصل العربي لكلمة جماع، الذي يُشير في آن واحد إلى المُعاشرة والوصل، هذا المصطلح الساحر -الوصل- الذي يعني الاتصال واللقاء الرومانسي وكذا أجمل ما يُمكن أن تعطيه المحبوبة لشاعرها المحب.

(١) الكرة *Sphairos* هي: «... كائن مساوٍ لنفسه من جميع جهاته، من غير حدود... له شكل الكرة، يسود في عزلته الملكية، وعامر برضاه الذاتي، واكتفائه الخاص. هذه «الكرة» التي تتردد الفكر القديم هي الشكل الذي تأخذه، وسط عالم إمبيدوكليس، مرحلة التجميع التي يسميها في الميتافيزيقا الخاصة به... الحب، الحب الذي يجمع، ويستوعب، ويرصّ...». يُنظر: المرجع نفسه، ص ١١٠.

● ثانيًا: وظائف الأكر المقسومة

بشكل مكثف ومُطعم تمارس أسطورة الأكر المقسومة في تقديرنا الوظائف الآتية:

(١) تحتاج الظواهر الكبرى لحياة الإنسانية والمشاعر الجياشة التي تكسر القلوب إلى أساطير كبرى تُفسرها. إنَّ الحب المسمى «عشقًا» هو إفراط وإسراف يمكن أن يؤدي إلى الجنون أو الموت. ولكن يبدو أن التوحيد - بأشكاله المختلفة - لم يكن مزودًا لأساطير الحب الإنساني. وعلى المنوال نفسه فإنه يُحرّم عالم الوثنية حيثُ الحب شأن للآلهة، وينزع القداسة عن الحب الدنيوي والجنس.

تأتي أسطورة الأكر المقسومة لتزود سلطة الحب الإنساني بأساس وجودي ولاهوتي؛ إنَّها تُحيي الأرواح المنفردة، وهي ليست أمرًا عرضيًا أو زائلاً، وتوجد قبل العالم المحسوس، وتسبق الوجودات الإنسانية للمتحابين. لقد جرى إقحام هذه الأسطورة - وذلك بأوضح طريقة - من أجل نسبة مهمة خلق الحب لله من خلال قسمته للأرواح. بالإضافة إلى تمكّن هذه الأسطورة من الارتقاء بأساطير الأبدية المَعيشة على مستوى فردي إلى مستوى الكلي والشامل ضمن الغرام السامي الذي يدفع المتحابين لتكرار إيمانهم بالإخلاص والترنم بعبارات جد متداولة في شعر الحب العربي: «سأحبك حتى ولو متُّ ... سأحبك حتى اللحظة التي سأختفي فيها في قبر ... حتى اللحظة التي سيعلق فيها أحدهم أجفاني ... صداي سيتبع صداك بين القبور ...».

(٢) تُعقِلِن هذه الأسطورة الجانِب غير المفسر من الرغبة الإنسانية الذي يجعل الإنسان الفاني والزائل يحب حباً أبدياً غير فانٍ عبر اقتراح سبب بعيد لهذه الظاهرة أولاً. بالإضافة إلى أننا نلاحظ من خلال التدقيق في مُختلف المؤلفات عن الحب أنَّ تقديم بيان هذه الأسطورة يتم في البداية؛ وذلك لشرح «أسباب» الحب. غير أنَّ هذه العقلنة تأتي أيضاً من مبادئ التناسق والانسجام والمشاكلة التي يُخضع لها النُّظَارُ الحَبِّ: لا ينشأ الحب صدفة؛ إذ له سبب بعيد، إضافة إلى أنَّ ما يَجْتَمِعُ فهو يتشابه، وذلك من واقع التقسيم الأصلي للأرواح. إنَّ هذا التقسيم الأصلي قبل أن يكون مصدرًا للعذاب فهو مصدر للتناسق، بما أنَّ النصفين اللذين ليسا إلاً واحداً يتشابهان. يشكل كل واحد من المتحابين جزءاً للآخر ونصفاً له، وذلك ما يشير إليه المصطلح العربي «قسيم» المكرَّس للمحب كونه نصفًا منفصلاً.

وهكذا، من خلال عقلنة فوضى الرغبة والوجود، على افتراض كون الحب يسبق وجود المتحابين، تؤكِّد مقالة «الأكر المقسومة» نظام البيان (حرفياً: وضوح الخطاب، ظهور). وهو -وفق رأينا-: الشكل الذي يأخذه التمركز العقلي (Logocentrisme) العربي ومثاليته. وكما أنَّ وجود المعاني يسبق الموضوع المتحدِّث عنه التي توجد في حالة شبه كامنة سواء في العالم أو في صدر المتحدث، فإنَّ وجود الحب يسبق المتحابين. يكفي أن تفجر الكلمات من البطن حتى يحدث فعل البيان، ويكفي أن يرفع المتحابون الأحجة التي تفصل فيما بينهم حتى يطرأ حب.

(٣) تُطْمِئِن هذه الأسطورة البشر المجرورين إلى دوامات الرغبة والكلام. فأن يكون الإنسان متكلمًا يعني أن ينقسم على نفسه، وأن يكون راغبًا يعني أن يرغب فيما ليس عنده. وبذلك، فإنَّ سمة الإنسان هي عدم التوافق مع الذات. ولكن تكشف تلك الأسطورة نوعًا من الإلغاز المنطقي الذي يزيح انقسام الأنا من خلال إبراز ذلك بعيدًا عن الذات: ننتقل من انقسام أنا الواحد إلى اتحاد الكائنات المنقسمة. ننتقل أيضًا من عدم التوافق - كونه مصدر قلق - إلى الانسجام والتناسق بين نصفي كرة الحب.

● ثالثًا: طوق والحمامة والأكر المقسومة

إذا أردنا الحديث عن مؤلَّف حول الحب تُوجهه وتغلب عليه أسطورة الأكر المقسومة من البداية إلى النهاية فهو طبعاً «طوق الحمامة» للأندلسي ابن حزم (ت. ١٠٦٤). تبرز العديد من الجوانب أهمية تلك الأسطورة في فكره، وأيضًا في أسلوب كتابته عن الحب:

(١) يعد ابن حزم المنظر الأكثر تمسكا بأسطورة الحب تلك، والذي جعل منها تعريفًا للحب وليس فقط سببًا، يقول في ذلك: «لسنا متفقين عن طبيعة الحب»، ويضيف في نفس المقطع: «وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس^(*) المقسومة في هذه الخليقة في

(*) يختار ابن حزم التعبير غالبًا بكلمة «نفس/نفوس» عوض كلمة «روح/أرواح» التي استعملها بعض سابقه ممن كتبوا عن الحب. (المترجم).

أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن بعض أهل الفلسفة. الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها، وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأباً يستدعى شكله، والمثل إلى مثله ساكن»^(١).

يبقى اعتراض ابن حزم الذي يقابل به سلفه ابن داود غامضاً جداً، رغم أن ليون برشيه (Léon Bercher) قام بترجمة وتأويل جد واضحين. ما يمكننا أن نحفظ به من النسختين هو تلك الـ «لكن» التي تقيد المعارضة بين المؤلفين حول مسائل تفصيلية. تتعلق تلك المسائل التفصيلية بطبيعة التقسيم والاتصال، أو ربما بلحظة حدوثها، أو غير ذلك. لكن الخطاطة السردية للأسطورة بلا شك مصونة، بمعرفة الانقسام الأصلي والسعي الذي ينتج عنه.

(٢) وقد أسهم ابن حزم -من جهة أخرى- في «تطعيم» تلك الأسطورة بطريقة نشطة وخاصة؛ لأنه دعم حجاجه بالآية القرآنية التي تؤكد فكرة الاتحاد الأصلي، والتي تؤسس للزواج باعتباره هبة من الله، والتي أيضاً تُؤوّل -تحت ضوء تلك الأسطورة- طبيعة آدم باعتباره خنثى ما دام جسده حوى حواء التي خرجت منه لتصبح صاحبتة، ويُتابع ابن حزم قوله: «كل ذلك معلوم بالفطرة

(١) Ali Abu Muhammad Ibn Hazm, *Le Coller du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*, Léon Bercher (trad.) (Alger: J. Carbonel, 1949), p. 17.

في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها، والله ﷻ يقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وليس مستغرباً إذا صرَّح المؤلف نفسه بأنَّ الحبَّ «ليس بمنكر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة؛ إذ القلوب بيد الله ﷻ»^(١).

(٣) خولت له تلك الأسطورة عقلنة جانب آخر من الرغبة الإنسانية؛ فالمحب يجهل السبب العميق الذي بسببه يحب ذلك المحب، وليس الآخر: «ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ولا يجد محيداً لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس»^(*).

لقد حلَّت بعد فرويد -على ما يبدو لنا- نظرية اللاوعي محل هذه الأسطورة الشارحة. فالحب يأتي دوماً من بعيد، ولكن هذا الـ «بعيد» لن يصير «المستقر العلوي» للنفوس، بل الماضي المدفون للموضوع.

(٤) نرى أنَّ ذلك الحب المُمَجَّد والمثالي من ابن حزم مرتبط عضويّاً بتلك الأسطورة. لقد كانت هناك منطقة مشتركة منذ

(١) Ibn Hazm, p. 13.

(*) Ibid., p. 17

مدة طويلة لإعادة ربط طوق الحمامة بـ (الحب العذري)، حب عفيف يُفْضِي إلى الموت، قريب من (الغزل) (fiñamo) المعروف في الغرب. من جهة أخرى: بين عفاف العذريين البئس المتسم بنوع من الحظر الذاتي وتقديس المحبوبة^(١)، والفجور المرح والساخر لبعض العشاق والشعراء (المُحدِّثين)، مثل المشهور: أبي نواس (ت. ٨١٤هـ) يختار ابن حزم -فيما يبدو لنا- نوعاً من الحب الدنيوي الإنساني، لكنّه متوافق مع العفاف الذي يقتضيه الشرع الإسلامي. يحرم هذا العفاف صور الحب غير الشرعية، ولكنّه يفتح للناس المجال لكل الملذات المباحة من خالق الكون. وعلى هذا النحو قام بمدح عاطفي للاستمتاع ضمن بابٍ بديع خصصه للوصول (اتحاد المتحابين).

نستخلص من هذا الباب هذه الترنيمة للحب الإنساني والجمال: «وما أصناف النبات بعد غب القطر، ولا إشراق الأزاهير بعد إقلاع السحاب الساريات في الزمان السجسج، ولا خريр المياه المتخللة لأفانين النوار، ولا تأنق القصور البيض، قد أحدقت بها الرياض الخضر بأحسن من وصل حبيب قد رُضيت أخلاقه، وُحُمدت غرائزه، وتقابلت في الحسن أو صافه»^(٢).

(١) منذ بداية رسالته ينأى ابن حزم بنفسه عن ماضي الأعراب، وَيظَهَرُ باحترام أقل لعنافتهم الأسطوري، يقول في ذلك: «ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسيلهم غير سيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أنحلّي بحلي مستعار». يُنظر:

Ibid., p. 7.

(٢) Ibid., p.153.

هذا الحبُّ ليس البتَّة حبًّا أفلاطونيًّا، رغم كَوْن الموضوع فيه هو النفس الإنسانية، ورغم كون ابن حزم سيتحدث -كما سنرى- عن زيف الوعي. تظل فكرة ارتقاء النفس نحو موطنها السماوي، وفكرة النفس المنحطة التي تريد العودة إلى طينيتها غريبتان عن ابن حزم. التعبير الذي تتوقف معه حركة الرغبة عند ابن حزم هو اتحاد النفسين والجسمين معًا.

نُشير ببساطة إلى العنوان الفرعي للكتاب لتسمية ذلك الحب الممجد عند ابن حزم. إنها «الألفة» -واحد من بين «مائة اسم للحب» في اللغة العربية- الواردة في الرسالة «في الألفة والألاف» في عنوانها الفرعي. يمكن عد الترجمة الموجزة للعديد من تلك الأسماء بالمصطلح العام «حب» سببًا من أسباب سوء الفهم المحيطة بهذا المؤلف والعديد من المنظرين الآخرين عن الحب. لأن الألفة هي فقط حب لطيف من غير شغف، تتطلب حضور المحبوب، وتتعارض مع الحب الشغوف والمفرط المسمى عشقًا^(١). ولكن أن تكون الألفة عنوانًا؛ أي أن أول موضوعات

(١) لدينا دليل عن تمييز ابن حزم بين العشق والألفة من الخبر التالي الذي يرويهِ عن أحد مُعاصريهِ [نقل الترجمة الفرنسية التي سُتعلق عليها بن سلامة لاحقًا، ثم نورد بعدها النص العربي (المُترجم)]:

Il prétendait en effet avoir jamais aimé, ne s'être jamais affligé de la séparation d'un ami et n'avoir jamais, depuis sa naissance, dépassé les limites de l'amitié et de la camaraderie pour pénétrer dans le domaine de l'amour et de la passion ardente," Cf: Ibn Hazm, p. 31. =

محتوى الكتاب ليس المبرر الوحيد الذي يحثنا على الاهتمام بها. إنَّ جذر (أَلْفَ) يدل من جهة على جَمَعَ ووَحَّدَ، ولكن أيضًا اعتاد على أمر ما، ومن جهة أخرى يفترض فكرة العقد والميثاق (الإيلاف). يتميز الإلف؛ وهو الصاحب المحبوب في المودة بالحضور والسكينة، وكلاهما يطلق عليه مصطلح السكينة. كما أنَّ السكينة من نفس جذر سَكَنَ، الذي يعني «المسكن، الزوجة»، فالزوجة تعطي السكينة، وهذه هي الكلمة التي استعملت في الآية القرآنية المؤسسة للزواج والمستحضرة لخروج حواء من جسد آدم. إنَّ كل هذه الاستحضارات والإطلاقات المعنوية تُساعد على كشف الروابط بين ذلك الحب في الألفة وأسطورة الأكر المقسومة. ستكون الألفة إذن حبَّ النصف لنصفه الذي التقاه، الحب الذي أنشأه عقد أو ميثاق إلهي يعيد في العالم الدنيوي إرادة الله في العالم «العلوي». من هذا المعطى، ليس غريباً أن يكون ابن حزم من خلال محاولته بناء «عالم الألفة» أن يُعد

= [النص العربي: «أنه لم يحب أحدا قط، ولا أسف على إلفٍ بان منه، ولا تجاوز حدَّ الصحبة والألفة إلى حد الحب والعشق منذ خلق» يُنظر: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦)، ص ١٦].

ما ترجمه برشييه بـ «رفقة» *camaderie* هو مصطلح «ألفة»، في مقابل عشق، المترجم بـ «حب متقد» *amour ardent*. هذا مثال على سوء الفهم الأساسي الذي نعيه على ترجمة برشييه، والتي تبقى مع ذلك دقيقة في مجملها ورائعة.

الكاتب الأكثر اهتمامًا بقصص الحب بين الأزواج والزوجات،
أو بين الأسياد و«جواريهن»^(١).

إنَّ هذه الرغبة في بناء عالم الألفة تُطابق فعل الكتابة الذي
يشارك مع الألفة في الجذر نفسه، إنه التأليف؛ الذي يعني تجميع
الكلمات، ومنه تأتي لفظة مُؤلَّف. إلاَّ أنَّ هذه الروح العظيمة التي
أصبحت منفية ومطاردة وضحية فترة مضطربة وما شهدته من حياة
سياسية حافلة بالأحداث سوف تنطوي على نفسها من أجل
التأليف؛ لتضع على الحُب لآلئ القلادة. لقد جمَّع ابن حزم قطعًا
متناثرة من ماضيه وأجزاء من نفسه؛ ليجعل من أحلام الحب
مألوفة.

غير أنَّ هذه الرغبة تصطدم بعدد من العقبات؛ إذ إنَّ العقيدة
المعقلنة المستمّدة من أسطورة الأكر المقسومة لا تصمد طويلاً
أمام اختبار التجربة والحقائق الواقعية، والتي من خلالها يوضح
ابن حزم نفسه وجهات نظره عن الحب. إذا اعتُبر الحب ميلاً
شديداً للنفس إلى نصفها المُكَمَّل، وإذا كانت النفسان المتشابهتان
تنجذبان إلى بعضهما «كحال المغناطيس والحديد» فلماذا لا يتم
تقاسمه دائماً بين المحب والمحبوب؟ كيف يتم التوفيق بين ذلك
الانجذاب المقدر وأهمية صورة الحب المفضلة عند ابن حزم:
حب «أولئك الذين يحبون من أول نظرة»؟ إذا كان سبب الحب

(١) بخصوص الأمثلة المقدمة، يُنظر: Ibn Hazm, p. 13, 164; وعن قصة أبي بكر
-أخ ابن حزم- مع زوجته عاتكة، يُنظر: Ibn Hazm, p. 303.

يأتي من بعيد، ويتعلق باتحاد النفوس، كيف يمكن تفسير أهمية الجمال الخارجي، والإغراء الذي تمارسه الأجساد المثلثي؟ يتصور ابن حزم -وهو محرج- بعض الاعتراضات محاولاً حل بعض التناقضات بين التعريف الذي قدمه للحب وتعقيد الواقع الذي لا يخضع دائماً لمبادئ التنظيم والتناسق، ويشتغل دائماً حسب نظامٍ «متأثرٍ بعدة عوامل».

يقول في ذلك: «فصحَّ بذلك أنه استحسان روحاني، وامتزاج نفسي، فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك؛ لكانت المحبة بينهما مستوية؛ إذ الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحداً! فالجواب عن ذلك أن نقول: هذه -لعمري- معارضة صحيحة، ولكنَّ نفس الذي لا يحب من يُحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلًا بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت؛ لاستويا في الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة إليه، باحثة عنه، مشتتة لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها كالمغناطيس والحديد»^(١).

يُقدِّم ابن حزم نفس الحججة بانعكاسات أفلاطونية جديدة للإجابة عن الاعتراضات الأخرى: «إنَّها عاهات العالم المحسوس وتعمية النفوس تكافح «أغلفتها» البدنية هي التي تفسر حب «أولئك

(١) Ibid., p. 21.

الذين يحبون من أول نظرة»^(١)، وتجعل الإغواء الجسدي لا يولد حبا حقيقياً إلا إذا «كانت وراءه» الصورة الحسنة، فالنفس المحبة «إن ميزت وراءها شيئاً من أشكالها اتصلت»^(٢).

كانت تلك بعض الاعتراضات التي توقعها ابن حزم. تبقى هناك اعتراضات أخرى لم يفكر فيها: كيف يمكن تفسير تعدد التجارب الغرامية التي عاشها ابن حزم نفسه والمذكورة كل مرة بشغف كبير وحنين مر؟ هل تحطمت الكرة التي احتوت نفسه عوضاً أن تنقسم إلى قسمين؟ كيف يمكن شرح حب أولئك الذين يُحبون كائنات غير موجودة، أو «صورة من صور الحمّام»؟^(٣) كيف يمكن تفسير وجود بعض من لم يحبوا قط؟ الحالات التي لا يكون فيها الميل الشديد للنفس إلى نصفها هو المولّد للحب؛ بل جماع رجل على «قلة حلاوة شمائل كانت فيه»، ولكن يغير

(١) يقول ابن حزم: «ولا يظن ظانٌ ولا يتوهم متوهم أن كل هذا مخالف لقولي المسطر في صدر الرسالة؛ أن الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي، بل هو مؤكد له، فقد علمنا أن النفس في هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب، ولحقتها الأعراض، وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكونية، فسترت كثيراً من صفاتها وإن كانت لم تحله، لكن حالت دونه فلا يرجئ الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها، ومقابلة الطبائع التي خفيت ممّا يشابهها من طبائع المحبوب». يُنظر:

Ibid., p. 67.

(٢) Ibid., p. 25.

(٣) Ibid., p. 51.

«الكُره» و«القطوب الدائم» إلى «حب مفرط، وكلف زائد، واستهتار مكشوف»؟^(١).

ينافح ابن حزم على طول كتابه عن نظرية النفوس المقسومة، لكنّه يبدو لنا هو نفسه منقسمًا على طول كتابه. إذ يظهر كتابه منقسمًا بين التعريف والحقائق الواقعية، وكذلك بين الحب اللطيف في الألفة والعشق؛ لأنّ الألفة يمكنها دائماً أن تتحول إلى عشق مهيج أو استهلاك بئس. يكفي أن يبتعد أحد الإلّفين [مثنى إلف] أو يغيب لكي تكسر السكينة. وعلى فرض بقاء اتحاد المتحابين، فالحب يتأثر باستحالةٍ مثل ذروة الاتحاد-الضم في المحبة الذي يبرز ضعف المتحابين عن ذرّك الاتحاد الأمثل الذي قد يطمحون إليه. «ولقد بلغت من التمكن بمن أحب أبعد الغايات التي لا يجد الإنسان وراءها مرمى، فما وجدتهني إلّا مستزيدًا، ولقد طال بي ذلك فما أحسست بسامة ولا رهقتني فترة، ولقد ضمنني مجلس مع بعض من كنت أحب فلم أجل خاطري في فن من فنون الوصل إلّا وجدته مقصرًا عن مرادي وغير شافٍ وجدي ولا قاضٍ أقل لبانة من لباناتي، ووجدتهني كلما ازددت دُنوًّا ازددت ولوعًا، وقدحت زناد الشوق نارَ الوجد بين ضلوعي، فقلت في ذلك المجلس...»^(٢).

إنّ المتحابان على الرغم من اتحادهما فهما مفترقان. فالعقبات التي تعيق الاتحاد ليست «عرضية» في الحب،

(١) Ibid., p. 69.

(٢) Ibid., p. 160-161.

بل جوهرية فيه. لننتقل إذن من اتحاد النصفين المقسومين إلى انقسام النصف نفسه، ومن الكتابة الضامة للتأليف إلى الكتابة المتقطعة التي تكشف فجوة المستحيل.

● خلاصة

لا يمكن ألا نندهش من غياب تلك الأسطورة عند المؤلفين المتأخرين للمصنفات عن الحب. اختفت خلصة تلك الأسطورة التي عبرت قرونا وثقافات، والتي تمثل نقطة تلاقٍ بين الفكر العربي وأساطير الفلسفة اليونانية التي لا تزال تأثيراتها مستمرة في تعابير اللغة الفرنسية («نصفي» *ma moitié*، «توأم روحي» *mon âme soeur*)، أو غيرها من الأعمال المكتوبة عن الحب من طرف بعض الحنابلة «الأخلاقيين» مثل ابن الجوزي (ت. ١٢٠٠)^(١)، وابن قيم الجوزية^(٢) (ت. ١٣٥٠). بيد أنه في هذه الأعمال الأخيرة لم يُعد الحديث أبداً عن الانقسام، ولكن مجرد انجذاب بين النفوس. إنه بالنسبة لنا أحد أعراض إقرار نظام ذكوري في قلب التفكير عن الحب. إذ لم يعد الرجل منقسماً والمرأة لم تعد نصفه. إنها حليفة الشيطان. في حين أصبح الرجل قوياً كفاية أمام تهديد المتعة الأثوية، بينما صار الحب شغلاً للنساء. كما أن آدم ليس «خثلى»، وحواء لم

(١) عبد الرحمن أبو الفرج بن الجوزي، ذم الهوى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

(٢) محمد بن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

تكن نصفه وصاحبته، وإنمَّا خرجت فقط من «ضلع أعوج من أضلاعه». ممَّا يميز خط الفقهاء والخطباء ومحرمي علمي الكلام والفلسفة وأعداء التصوف وطريقة ابن عربي -فيما بعد- في إذلال المرأة والشك الزائد تجاه الفلسفة اليونانية وكافة «التجديدات» والهوس بنقاء الأصل. إنه نفس الخط الذي ستتولد عنه فيما بعد الوهابية الرجعية التي تستمر على أيامنا هذه تحت صور متنوعة في إذلال المرأة ونشر أساطير نقاء الأصل.

يمكن الحديث عن تجاهل الخنثوية، وازدواجية الأصل، وانفصام الفرد، وعن الصدع الذي يؤسس الموضوع الإنساني. في حين يبدو لنا أن ذلك التجاهل يترقب حتى بالفكر الذي يعارض النظام الذكوري، ولكنه يبقى أسير أنماط الهيمنة الخاصة به. يوجد مثال معبر عن ذلك التجاهل عند تيار الفكر النسوي العربي الذي يسلم بكون «المرأة هي الأصل»^(١). هذا الادعاء كان بإمكانه -بالمقابل- أن يستغل أسطورة الأكر المقسومة -والتطعيم الذي قام به ابن حزم- للقيام بتطعيم آخر على تلك الأسطورة التي سبق تطعيمها والتمثل في فكر المساواة والفكر الحدائي.

تعيد تلك الأسطورة المؤنث والخنثوية والحاجة إلى الوجود التي تؤسس للرغبة الإنسانية بالنظر إلى القضية النسوية وقضية

(١) يُنظر: نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤).

الأصل. ولكن في مجال آخر، لنتساءل عن نظرية المحبة التي تحتويها تلك الأسطورة، والتي تجيب -كما رأينا- على مطالب ذات نوعية أخلاقية وميتافيزيقية. لا تصمد تلك الأسطورة التي تخفي تعقيد الحب بافتراض تميز المحبوب سلفاً أمام عدم تجانس الواقع. ولكن أكثر من ذلك، تنقل تلك الأسطورة رؤية هوياتية وندرجسية عن الحب. بالتأكيد كلُّ حب له تأثير «ذو طابع نرجسي»، ما دامت الرغبة «رغبة تقدير»، وما دام طيف المحبة يتطلب أن يرى المحب نفسه بعين المحبوبة: «دائمًا، وباسم طرف آخر، يمكنه أن يحب نفسه، وليس باسمه الخاص»^(١). ولكن ما يُخشى في أسطورة النصفين المتشابهين والمُنجذبين هو مقولة «أحب نفسي؛ إذن أحب نفسي»، أو «أحب شبيهي؛ إذن أحب نفسي». هل تنقل هذه الأسطورة مكونات إنكار غيرية الآخر والسياج الهوياتي الخاص إلى آداب المحبة الكلاسيكية؟ هل الأساطير محكومة بالشيخوخة والموت؟

ولكن مع ابن حزم المنقسم على ذاته -والذي أعدنا الاطلاع عليه على ضوء هذه الأسطورة، وذلك من خلال كتابته الشعرية وليس في تفكيره المعقلن والتنظيري- يمكننا أن نلمح بالفعل وجود أخلاقيات لغيرية مطلقة للآخر، وصعوبة الوصول

(١) Perrier François, *L'Amour: Séminaire 1970-1971* (Paris: Hachette Littératures, 1998), p. 47.

للمحجوب الذي لا ينكشف إلا متى تحجب. لنستمع إلى هذا
المقتطف من قصيدته الغريبة المسماة الإدراك المتوهم^(١):

«تري كل ضد به قائمًا

فكيف تحد اختلاف المعاني

فيا أيها الجسم لا ذا جهات

ويا عرضًا ثابتًا غير فان

نقضت علينا وجوه الكلام

فما هو مذ لحت بالمستبان»

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩؛ قمنا باستبدال «لاهوت» بـ «سكولاني»، وهو المصطلح الأكثر مناسبة لترجمة «كلام». [أشارت بن سلامة لهذه الملاحظة نظرًا لاعتمادها على طبعة برشيه الفرنسية (المترجم)].

قائمة المراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج. ذم الهوى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.
- ابن النديم. الفهرست. ط ٣. دار المسيرة: بيروت، ١٩٨٨.
- ابن حزم، علي أبو محمد. طوق الحمامة في الألف والألف. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦.
- ابن داود، محمد أبو بكر. كتاب الزهرة. تحقيق ألويس ريتشارد نيكل وإبراهيم طوقان. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٣٢.
- ابن قيم الجوزية، محمد. روضة المحبين ونزهة المشتاقين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

بدوي، عبد الرحمن. أفلاطون في الإسلام. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.

الحصري، إبراهيم أبو إسحاق. المصون في سر الهوى المكنون. تونس: دار سحنون، ١٩٩٠.

الديلمي، علي بن محمد. عطف الألف المألوف على اللام المعطوف. تحقيق جون كلود قاديه وميشيل زويتلر. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٦٢.

السعداوي، نوال. الأنثى هي الأصل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤.

المسعودي، علي أبو الحسن. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٤٨.

François, Perrier. *L'Amour: Séminaire 1970-1971*. Paris: Hachette Littératures, 1998.

Ibn Hazm, Ali Abu Muhammad. *Le Coller du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*. Léon Bercher (trad.). Alger: J. Carbonel, 1949.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire, Livre VIII: Le Transfert*. Paris: Seuil, 1991.

Walzer, R. "Aflātún". in: *Encyclopédie de l'islam: Nouvelle Edition*. Leiden: Brill, 1991.

الفصل الثاني

ابن حزم والتاريخ: بعض الملاحظات

أو عندما يفنى الحب ليبدأ التأريخ^(*)

غابرييل مارتينيز - غروس^(**)

ترجمة: ياسين اليحياوي^(***)

عُرف ابن حزم بالفقيه والنساب والمُتكلّم، لكن لم يُعرف بين مُعاصريه كمؤرخ، ولم يرَ نفسه كذلك أبداً. وعلى الرغم من

(*) العنوان الأصلي للمقالة:

Gabriel Martinez-Gros, "Ibn Hazm on History: A Few Remarks," in: Sabine Schmidtke et al (eds), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013), p. 87-94.

وقد ارتأينا (المترجم) إضافة عنوان فرعي للمقالة «عندما يفنى الحب ليبدأ التأريخ» يُعبر عن مضمون تأملات مارتينيز-غروس بشأن طريقة رؤية ابن حزم للتاريخ والتأريخ. (***) مؤرخ فرنسي مُتخصص في التاريخ السياسي والثقافي للأندلس، وأستاذ التاريخ الوسيط في جامعة باريس الثامنة. له العديد من المؤلفات من آخرها -باللغة الفرنسية-: *Identité andalouse*، (١٩٩٧)؛ و *Breve Histoire des empires*، (٢٠١٤)؛ و *Fascination du djihad*، (٢٠١٦).

(***) باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على درجة الدكتوراه تخصص تاريخ الأديان وفكر إسلامي من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس. صدرت له عدة منشورات، من ضمنها ترجمة «الفضاء العام الديني في المجتمعات المسلمة المبكرة» لديل أيكلمان (٢٠١٨)، وترجمة «هل عزرا ابن الله؟» لفيغيان كوميرو ٢٠١٧.

ذلك، فإنَّ للتاريخ دورًا حاسمًا في مؤلفاته وأعماله، وهو ما سَتُحاول هذه الورقة مُعالجته على وجه التحديد^(١)، من خلال السؤال الإشكالي: ما هو «التاريخ» في فكر ابن حزم؟

على هذه المقاربة أن تكون واضحة، لا سيما أن الأمر يتعلق بأحد الشخصيات الرئيسة في الثقافة الأندلسية، وصاحب عدد كبير من الأعمال؛ لذلك فإن السؤال الأول الذي سأنطلق منه هو: كيف يصف ابن حزم أول لقاء له مع التاريخ؟ ومن حسن الحظ أن العديد من أخبار ابن حزم في شبابه محفوظة في «طوق الحمامة»، الذي يُعد واحدًا من أشهر روائع الأدب الأندلسي، والمُرحح أنه كتبها بين الثلاثين والخامسة والثلاثين من عمره، أي بعد أن أخفقت الخلافة الأموية -والتي كان واحدًا من رجالاتها- في استتباب الحكم في قرطبة. وبغض النظر عما تعنيه السيرة الذاتية في الأدب العربي ما قبل الحديث، وما إذا كانت تُوافق ما تُخبر عنه الوقائع، فإني سوف أركز على أول خبر -حكاية أو جزء من التاريخ- يظهر فيه التقويم الهجري في الكتاب.

يأتي التاريخ للخبر متأخرًا بشكل لافت، وذلك في الفصل المُعنون بـ «السلو» وهو الفصل السابع والعشرون من أصل ثلاثين.

(١) لقد تُرجم عنوان كتاب الفصل لابن حزم إلى الإسبانية من قبل ميغيل آسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios وفق العنوان التالي: النقد التاريخي للأفكار الدينية، *Historia crítica de las ideas religiose*، وهي ترجمة لا أساس لها؛ إذ لا تعكس مضامين الكتاب.

وكما هو معروف جيداً فإنَّ موضوع الكتاب هو الحب، أما هذا الفصل فموضوعه عن الكيفية التي يموت بها الحب تاريخاً العُشاق على قيد الحياة. يُخبر ابن حزم في نهاية الفصل عن مدى حبه لجارية نشأت في دار عائلته. كان ذلك قبل اندلاع أحداث عام (١٠٠٩م)، وهي الفتنة التي وضعت حدًّا للخلافة الأموية. كان ابن حزم الذي وُلد عام (٩٩٤م)، صغيراً جدًّا في هذه المرحلة، ولم يتجاوز بعدُ عامه الخامس عشر، وكانت الجارية في عمر السادسة عشرة عندما تجمعت نساء العائلة في مجالسهن الخاصة، وتمكن ابن حزم -الذي لا يزال يُعد حينها طفلاً- من حضور تلك اللحظة النسائية. حاول ابن حزم أن يستفيد من فرصة وجود عدد كبير من النساء من أجل الاقتراب أكثر من الفتاة الجارية والأنس بها، دون أن ينجح في ذلك. ومع اقتراب انتهاء اليوم، نزلت جميع النسوة في المجلس إلى الحديقة، ودُعيت الفتاة من قِبل السيدات للغناء، فغنت أبياتاً من قصيدة العباس بن الأحنف. يُعلق ابن حزم على الخبر قائلاً: «ما نسيت ذلك اليوم ولا أنساه إلى يوم مفارقتي الدنيا». إلى الآن لم يذكر ابن حزم أي تاريخ في سرده للخبر.

ولكن بعد شهور، تبدأ الحرب الأهلية بثورة تُطيح بسلالة العامري، نُهبَتْ خلالها منازل الأثرياء، وأصبحت حياتهم مُهددة من قبل الحشود. بعد يومين من الانقلاب الناجح، أو بعبارة أخرى بعد يومين من اندلاع الحرب الأهلية التي وضعت حدًّا

لأربعة قرون من الحكم الأموي انتقلت عائلة ابن حزم إلى الجزء الغربي من المدينة^(١). كان ذلك في جمادى الثانية من عام (٣٩٩ هـ)، وهو أول تاريخ هجري في الكتاب. ستتوالى بعدها الأحداث المؤرّخة بدقة بالتقويم الهجري، من قبيل وفاة والد ابن حزم عام (٤٠٢ هـ/١٠١٢ م)، ورحيله من قرطبة في محرم من عام (٤٠٤ هـ/١٠١٣ م)، وعودته إليها عام (٤٠٩ هـ/١٠١٩ م)، ممّا يعطي السرد كله طابعاً مميزاً من السيرة الذاتية الحقيقية. إنّ عائلة ابن حزم من خلال موقفها المُعارض للسلطة السياسية الجديدة تتشارك نفس المصير والصعوبات لسكان المدينة المُحاصرين من قبل البربر. لقد فرض هذا السياق الجديد على ابن حزم مُغادرة قرطبة عام (١٠١٣) بعد الكارثة التي حلت بالمدينة جراء ثورة البربر، والتي تسببت في الموت والدمار واضعةً حدّاً لهيمنة قرطبة على الغرب الإسلامي. انضم ابن حزم إلى بقايا القوات المؤيِّدة للخلافة الأموية التي تجمعت في المنطقة الشرقية من الأندلس، لكن لسوء الحظ لن تستطیع بلوغ مسعاها بعد طردهم من غرناطة من طرف البربر عام (١٠١٨). بعد هذه الأحداث، سيعود ابن حزم إلى قرطبة ويلتقي بالفتاة التي لم يرها زهاء عشر سنوات

(١) حُلج آخر خليفة أموي عن العرش عام (١٠٣١). وقد بدأت منذ عام (١٠١٦) حروب الطوائف -وهي طوائف تتكون من مجموعات إثنية من السلاف والبربر [الأمازيغ] والعرب، كانت تخدم العائلة الأموية في القصر والجيش- ليتحولوا بعد سقوط الخلافة إلى ملوك الطوائف، وهم حُكام الممالك الصغيرة التي تركزت في المدن الرئيسة في الأندلس.

من بداية أحداث الحرب الأهلية في جمادى الثانية (٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م) عندما اضطر للفرار من منزله. لكنّها الآن تبدو مُختلفة جدًّا عن آخر مرة، حتى أنه لم يتمكن من التعرف عليها. لقد مات الحب وأصبحت بالعين، ودخلت مرحلة فصل الجنسين، وأصبح ابن حزم مسلمًا من خلال خوضه غمار الحرب والالتزام السياسي.

يُمكن مناقشة هذا السرد من خلال العديد من النقاط. لكن يظل الجانب الأكثر وضوحًا هو حضور التقويم الهجري مع بداية هجرة ابن حزم من قرطبة، أو بشكل مجازي أوسع مع بداية هجرته من مرحلة الطفولة. قد يُفهم بناءً على ذلك أنّ فتنة قرطبة تُمثل نسخة جديدة من الفتن الأولى التي قسمت العرب: مكة ضد المدينة، ومن بعدها فتنة معاوية ضد علي، وذلك في الجيل الأول من الإسلام. لقد كان الأمويون متورطين في هذه الحروب الأهلية، كما كانوا في صميم الصراع السياسي في الأندلس^(١)، غير أنّ القصة بأكملها تجعل أيضًا من ظاهرية ابن حزم أكثر وضوحًا، لا سيما رأيه الصارم في الأخذ بالمعنى الظاهر للنص

(١) إن هذا التوازي عند الحديث عن فتنتين أساسيتين تعرض لهما الأمويون في تاريخ وجودهم السياسي الممتد لأربعة قرون يحمل معنى حاسمًا في طوق الحمامة، وهو ما أوضحته في مقالي «تأملات في طوق الحمامة»؛ وفي الفصل الأول من كتاب الهوية الأندلسية، يُنظر:

Gabriel Martínez-Gros, "L'amour-trace, réflexions sur le Collier de la Colombe," *Arabica*, no. 34 (1987), p. 1-47; Gabriel Martínez-Gros, "La blondeur des Omeyyades," in: *L'identité andalouse* (Paris: Arles 1997), p. 63-77.

المقدس. إن المسلم الشاب الناضج الذي يعود إلى قرطبة في عام (١٠١٩م) - وهو ابن الخامسة والعشرين - قد قطع علاقاته مع مرحلة الطفولة الغامضة المشبعة بتلك الأغنية المسائية التي لا تُنسى. في ذلك اليوم كانت الشمس في غروبها وضوؤها خافت، وعلى النقيض من ذلك، يوم عودته كانت سماء قرطبة صافية، ونورها ساطعاً لا يرحم العشاق. ولكن في ذاكرة هذا الشاب الواثق من المسار الذي يتبعه لا تزال تلك الأغنية وذلك الحب غير قابلين للنسيان، وستبقى كذلك إلى يوم مفارقتها الدنيا ولو من دون وجود الحبيب. إنَّ المعنى الواضح للحياة (الظاهر) يحمل في طياته معنًى خفياً (الباطن)؛ الذي هو عبثي كما هو قوي، ويصعب السيطرة عليه^(١). إنَّ هذه القصة تُخبرنا -نهاية المطاف- ما الذي يعنيه التاريخ عند ابن حزم: إنَّه لحظة التعارف والاستمرارية اللتان يُمكن استخلاصهما من نقطة البداية، التي هي في حد ذاتها -أي نقطة البداية- تغير جذري. داخل هذه الرؤية للتاريخ تُصبح النبوءة هي المبدأ الأول والرئيس لهذا المخطط، ويُعد تاريخ الإسلام أفضل مثال على ذلك؛ فقد أزال نبوءة محمد كل شيء من عالم الجاهلية ومن الأديان التي أنشأها الأنبياء السابقون لتؤسس العالم من جديد، وسيكون الاستمرار مطلوباً بشكل أكثر صرامة منذ محمد حتى الوقت الحاضر. ومن

(١) يُنظر: علي أبو محمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق حسن

كامل الصيرفي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠)، ص ١٠٩-١١٥.

خلال هذه الرؤية فحسب يُقدم الإسلام دليل صحته أمام خصومه، وتحديدًا اليهودية والمسيحية. لقد عاين آلاف الصحابة أقوال وأفعال النبي لتُنقل شهاداتهم إلى الآلاف من أبنائهم، ثم إلى أحفادهم، وهكذا من جيل إلى جيل، بحيث لا يوجد أي شك حول صحة واحد من الحقائق التأسيسية للإسلام التي تم تقييمها من قبل عدد كبير جدًا من هؤلاء الشهود. ومع وجود الإسناد لم يتعرض الإسلام للانهايار السياسي الذي قد يهدد نقل الشهادة. بيد أن انقطاع هذه الاستمرارية قد يُصبح تهديدًا حقيقيًا، وذلك على إثر ما تُعانيه الأندلس من حرب أهلية وإلغاء للوجود السياسي للعائلة الأموية التي كان أسلافها من بين الشهود المباشرين على نشأة الإسلام وظهوره، على الرغم من أن -أو خاصة لأن- هذه الشهادة قد نُقلت من قبل أحفاد أعداء النبي. إن الانقسام السياسي في قرطبة يمكن أن يضع البراهين التي قام عليها الإسلام في غياهب النسيان، وعلى النقيض من ذلك، فإن التاريخ هو الطريق إلى الذاكرة وإلى الحقيقة.

لقد كان الضلال مصير كل من اليهودية والمسيحية. فقد سقطت اليهودية أولاً عندما دمر نبوخذنصر أورشليم وسبى العبرانيين وأخذهم معه إلى بابل، وعلى إثر ذلك ضاعت التوراة الحقيقية التي تلقاها موسى لتُكتب من جديد على يد الربانيين، أمّا البرهنة على ضلال المسيحية فأسهل بكثير؛ إذ اضطرت المسيحية أن تبقى كجماعة سرية لثلاثة قرون بعد المسيح؛ ممّا جعل

إسنادها يقوم على أصول ملتبسة. ويؤكد ابن حزم على أن المسلمين يؤمنون بنبوة موسى وعيسى ومعجزاتهما، لكن هذا لا يعني أن الأدلة التي قدمها اليهود أو المسيحيون مقنعة، بل الإسلام هو الذي يُخبر من خلال القرآن على صدق نُبوتهما^(١).

كما يؤكد ابن حزم بطريقته المنطقية أنه لا وجود لعلم التاريخ باستثناء ما عند المسلمين، الذين امتازوا عن باقي الحضارات بالإسناد. فعلى سبيل المثال، كان صعود الإمبراطورية الإسلامية وسيطرتها على الفرس سببا في سقوط الحضارة الفارسية في غياهب النسيان. مع ذلك، فإنَّ ذاكرة الوجود التاريخي القديم للفرس لم تُفقد تمامًا باستثناء ما أنقذه العلماء والمؤرخون المسلمون واندمج بشكل وثيق مع التاريخ الإسلامي. ينطبق الأمر نفسه على العبرانيين واليونان والرومان. وبهذا المعنى، فإنَّه لا وجود لشيء صحيح في تاريخ هذا العالم إلا من خلال الإسلام. وفي المقابل، فإنَّ البقايا المتناثرة من نصوص بعض

(١) في رد ابن حزم على اليهودية والمسيحية، يُرجع إلى كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، الفصل ١٤: (الكلام على اليهود . . .)، والفصل ١٥: (فصل في مناقضات ظاهرة في التوراة والإنجيل)، والفصل ٢١: الذي تطرق فيه إلى الأدلة التاريخية على صحة الإسلام. يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق عبد الرحمن خليفة (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٣٠).

الأديان من قبيل الزرادشتية هو دليل واضح على بطلانها، ذلك أن الدين الذي لم يمنحه الله دليلاً على صدقته هو بالضرورة اعتقاد كاذب أو باطل؛ فالإله لن يسمح أبداً باختفاء القواعد الدينية التي يأمر البشر باتباعها^(١).

لقد اختلفت بعض الشعوب تماماً ولم تترك سوى أسمائها، في حين لم يترك العديد منهم أي أثر على وجوده. إنَّ الماضي هو محيط مجهول، أو كما قال النبي لجماعته: «وما أنتم في أهل الشرك إلا كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود». غير أنَّ التاريخ كله -وتحديداً الجزء الصغير جداً من الماضي الذي تبقى فيه الذاكرة- مُدرج في تلك الشعرة البيضاء. لقد فهم ابن حزم ما وجده الكثير من مؤرخي العصر الحديث صعب التصديق أو القبول به: أنَّ التاريخ ليس الماضي، بل جزء صغير جداً، تمت كتابته ونقله؛ أي أنَّ التاريخ هو الماضي الذي لا يزال حاضراً. هذا الماضي هو اختيار من قبل الحاضر الذي يُبقيه على قيد الحياة.

(١) بخصوص ما تبقى من تاريخ الأمم السابقة يُنظر: ابن حزم، «رسالة مراتب العلوم» في: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٧٨، ٧٩؛ كما تحدث في المرجع السابق، ص ٧٤، عن التحريف الذي طال الكتب المقدسة عند جميع الأديان ما عدا الإسلام، نظراً لما تعرضت إليه هذه الأمم من مصائب وسيء؛ وفيما يخص الحديث عن ضلال الزرادشتيين والمسيحيين واليهود، فقد أحال ابن حزم في الرسالة على ما سبق وأن ذكره في كتابه الفصل، ج ١، ص ١٤.

من وجهة نظر ابن حزم فإنَّ الإسلام هو حاضر العالم، وهو الوحيد المُخول له أن يُفكر في التاريخ.

يُفهم التاريخ على أنه سلسلة متصلة من الشهادات بعد حدث النبوة، وهي الحجة الأساسية ضد الأديان السابقة عن الإسلام، من قبيل اليهودية والمسيحية، التي يعدها القرآنُ أصيلة قبل أن يمسخها التحريف. وهنا تكمن الحجة التي يعتمدها ابن حزم؛ إذ لا يمكن تأكيد صحة الإسلام إلا من خلال إثبات تحريف وبطلان اليهودية والمسيحية. يكشف انقطاع السند عن الحكم الذي أصدره الله ببطلان هذه الأديان، إنَّها العناية الإلهية التي تجعل شريعة ما تسقط في غياهب النسيان عندما يُقرر الله إلغائها. لقد كان تدمير أورشليم، الطريقة التي ألغى بها الله الشريعة التي أعطاها لموسى. وبالإمكان استخدام الحجة نفسها ضد المعارضين من داخل الإسلام، من قبيل الشيعة أو المقلدة. فالشيعة من أتباع «علي» يُجردون الإسلام من ميزته الأساسية أمام اليهودية والمسيحية، وذلك من خلال رفضهم لترتيب الخلفاء الأربعة، مُعتبرين أنَّ علياً كان أحق بالخلافة من سابقه وكان المفروض أن يكون الخليفة الأول بعد النبي، إلا أن كسر خط الانتقال في الإسلام من خلال وضع الخليفة الرابع في المرتبة الأولى يروم قطع إسناد لا تشوبه شائبة، وإذا لم يُؤخذ الإسناد والتاريخ بالحُساب فسوف ينتصر اليهود والمسيحيون. من جهة أخرى، فإنَّ الذين يعتمدون بشكل أعمى على تقاليد آبائهم -مثل

مالكية الأندلس- يجب أن يعتنقوا الوثنية أو اليهودية؛ إذ وفقاً لهذه المبادئ، فإن لليهودي والوثني قدم السبق من حيث التقليد. إنَّ طريقة ابن حزم للبرهنة على آرائه تؤكد ضمناً على أنَّ الله قادر على تغيير شرائعه، وهي فكرة يصعب التسليم بها داخل الفلسفة الأرسطية على اعتبار أنَّ الأوامر المحدثة لا تكون نتيجة سبب أزلي، لكن ابن حزم يُجادل بأنَّ الشرائع الدينية قد شُرِّعتْ من أجل البشر؛ لذلك فإنَّها تُكشف في زمن وتاريخ البشرية على الرغم من أصلها الإلهي والأبدي. كما يُضيف أيضاً أنَّه إذا كانت أمانة العالم تتجلى في تحقيق الإرادة الإلهية فإنَّ التاريخ كله سيتم إنتاجه في لحظة واحدة على اعتبار أنه لا يوجد فارق زمني بين إرادة الله ولحظة الإنجاز، بيد أنَّ هذه المفارقة -عدم تطابق الإرادة والواقع- هي فقط علامة أخرى على عجز عقل الإنسان عن استيعاب السر الإلهي^(١).

يستخلص ابن حزم استنتاجاته الخاصة من هذه الحدود التقليدية التي تُطوق الفهم البشري، ويبقى أولها وأهمها أن الشريعة تقع خارج حدود العقل. إنَّ الرجل الذي نشأ على جزيرة معزولة لا يملك الفرصة لاكتشاف شريعة الإسلام من خلال الملاحظة والاستنتاج؛ لأنَّ الشريعة هي الإرادة الإلهية القهرية^(٢)

(١) يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ٩.

(٢) ما يقصده غابرييل مارتينيز -غروس أن إرادة الله غير خاضعة لقيود عقلي أو أخلاقي، وقد استعمل لذلك مُصطلح (arbitrary) الذي يُمكن ترجمته إلى =

التي تتجاوز حدود العقل البشري^(١). وعلى هذا الأساس، فإنَّ ابن حزم يختلف مع ابن طفيل صاحب قصة **الحي بن يقظان**؛ إذ يذهب إلى نفي وجود شريعة دينية طبيعية؛ لأنَّ الشريعة تتغير عبر التاريخ من عصر إلى آخر، ومن شعب إلى آخر. من هذه الحركية التي لا يمكن التنبؤ بها يمكن الاستنتاج أنَّ سلسلة السند المتصلة هي الدليل الوحيد للحقيقة. إنَّ وصايا الله لا يمكن تحصيلها بالعقل، بل يجب تعلُّمها وتدريسها؛ ومن ثمَّ: فإنَّ شريعة الله هي العلم عن طريق السند والنقل، وليس عن طريق الاستنتاج المنطقي، أو العلوم العقلية - وفق تعبير

= «تعسفي»، أو «قهري» أو «اعتباطي»، أي أنَّ أفعال الله لا عِلَّة لها ولا تبرير، وبالإمكان أيضًا الإحالة على التعبير الذي استخدمه ابن حزم في حديثه عن إرادة الله، «الله يفعل ما يشاء»، يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج ٢، ص ١٤٢-١٤٣.

(١) على الأقل «قهرية» لأنَّ البشر غير قادرين على فهم منطق الله. يُنظر على سبيل المثال **الفصل الثاني** والعشرون من الجزء الثاني من **الفصل**، الذي خصصه ابن حزم لدحض عقيدة المعتزلة في ادعائهم تنزيه الله من «الظلم» الذي يقع بالموت وبمعاناة الأطفال. يجيب ابن حزم أنه لا يوجد شر أو «ظلم» في العالم إلَّا بإرادة الله. وقد تظهر بعض الأمور كأنها ظلم، ومن ذلك أن الإسلام يسمح للرجال بالزواج من عدة زوجات، ولكن لا يسمح للنساء بأن يتزوجن عدة رجال، وبعض المسلمين عبيد وغيرهم أحرار، وفي الوقت الذي تُقتل فيه الحيوانات «البريئة»؛ فإنَّ الكفار يعيشون في رغد، كما أنَّ حياة الذمي من اليهود والمسيحيين محمية على أرض الإسلام بموجب الشريعة، ولكن الشريعة نفسها تسمح للمسلمين بقتل أو استعباد أي مسيحي أو يهودي إذا أسروا خارج حدود الإسلام، بمن فيهم النساء والأطفال.

ابن خلدون-^(١). والإسناد يتطلب شعبًا وإمبراطوريةً وتاريخًا. يورد ابن حزم في رسالته مراتب العلوم النص التالي: «فالعلوم تنقسم أقسامًا سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي: علم شريعة كل أمة، فلا بد لكل أمة من معتقدٍ ما، إما إثبات وإما إبطال، وعلم أخبارها وعلم لغتها، فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي: علم النجوم، وعلم العدد والطب وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص ومعرفة إلهية»^(٢).

إلى جانب الأمة -التي يُمكن أن تُفهم حسب النص كـ «أمة» وأيضًا كـ «دين»، إضافة إلى تحديدها بالشريعة أكثر من تحديدها باللغة التي بها نُزلت هذه الشريعة- نجد علم التاريخ الذي يجعل الماضي حاضرًا، ويُعلن عن استمرارية اللغة والشريعة، وفي الجانب الآخر توجد العلوم التي تتفق فيها الأمم جميعها، والتي يُمكن إعادة اكتشاف إنجازاتها في أي وقت إذا ما فُقدت؛ لأن كل العقول قد وُهبَتْ لها المبادئ المنطقية لهذه العلوم من قبيل أن الكل أكبر من مجموع أجزائه.

(١) بناء على ذلك، يُصبح جانب مهم من المعرفة التاريخية جزءًا من العقيدة الإسلامية؛ إذ على سبيل المثال، يقول ابن حزم في مقدمة كتاب جمهرة أنساب العرب: أن المسلم الذي يشك في النبي محمد أهو يمانى أم تميمي فهو كافر غير عارف بدينه. يُنظر: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨)، ص ٢.

(٢) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ٧٨.

يؤدي هذا التصنيف للعلوم إلى مفارقة تُغذي فكر ابن حزم ومؤلفاته، تتجلى في أنّ الأمة المنغلقة على شريعتها الخاصة ولغتها الخاصة وتاريخها الخاص تُركز على نطاق للوجود الإنساني أضيق بكثير ممّا لدى أي فرد من أفرادها، الذي يحمل بداخله جزءًا كبيرًا من تعقيدات الخلق. إنّ هذه التعقيدات لا تشكل العلوم المتفق عليها بين الأمم فحسب (من الرياضيات إلى المنطق)، بل أيضا تتعداه إلى العلاقات بين البشر على مر العصور، أعني بذلك علاقات الصداقة والمحبة، التي خصص لها ابن حزم الكثير من الوقت والجهد، سواء في طوق الحمامة، أو في الأخلاق والسير^(١).

إنّ الصداقة والحب هي أكثر التحديات خطورة أمام الشريعة؛ إذ إنهما غالبا ما يبدوان أكثر قوة من قرار التقييد بالشريعة. كل واحد يحمل معه ذكرى أغنية مسائية، وما يترتب عن ذلك من كم هائل من المشاعر المتدفقة هو الكنز السري لكل واحد منا، وهو ما عبّر عنه ابن حزم بـ «الباطن»، وعبّر عنه بروست بـ «كعكة مادلين»^(*). وفي الجهة الأخرى، فإنّ ابن حزم

(١) Martinez-Gros, Gabriel, *L'Idéologie Omeyyade: La construction de la légitimité du Califat de Cordoue Xe-Xie siècles* (Madrid: Casa de Velázquez, 1992), p. 203-223.

(*) كعكة مادلين هي عبارة مأخوذة عن مقطع من الجزء الأول من رواية بحثًا عن الزمن المفقود لمارسيل بروست (Marcel Proust)، وتعني العبارة كل ما من شأنه أن يُعيد الإنسان إلى ذكريات الطفولة، من قبيل رائحة حلوى مادلين التي أعادت لبروست تفاصيل ذكريات الماضي.

يُشارك مع بقية الأمة الظاهر من التأريخ الهجري المرتبط بالتعلم والتعليم، أو بعبارة واحدة: تاريخها؛ ذلك الموضوع الضيق الذي يربط بين الناس والأجيال المتعاقبة داخل الإسلام. يتتبع ابن حزم بذلك مساراً قصيراً ووعراً للغاية بين المنحدرات العظيمة للعاطفة، غير أنه يُعد الطريق الوحيد المؤدي إلى الجنة. إنَّ المقصد النهائي للأمة والداعي لوجود الشريعة ومن ثم لغتها وتاريخها يتحدد في تزويد كل مؤمن بالمعرفة اللازمة لما سيواجهه يوم القيامة. وإذا كان الخلق هو التعقيد والفوضى فإنَّ الخلاص هو في بساطة الأمة، ومن ثم فإنَّ التأريخ الهجري والتاريخ على حد سواء يظهران عندما يمر الحب بهما.

قائمة المراجع

ابن حزم، علي أبو محمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق حسن كامل الصيرفي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠.

_____ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق عبد الرحمن خليفة. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٣٠.

_____ ، جمهرة أنساب العرب. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.

_____ ، رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.

Asín Palacios, Miguel. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner, 1984.

Martinez-Gros, Gabriel, *L'Idéologie Omeyyade: La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-Xie siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.

_____. "L'amour-trace: Réflexions sur le Collier de la Colombe". *Arabica*. no. 34 (1987), p. 1-47.

_____. *L'identité andalouse*. Paris: Arles 1997.

القسم الثاني

في الفلسفة والكلام

الفصل الثالث

أرسطو وابن حزم: حول منطق التقريب (*)

رفاييل رامون غريو (**)

ترجمة: عبد الرحمن زعتري (***)

لا تزال عملية استكشاف تاريخ أرسطو في الأندلس متواصلة. ثروته في الشرق الإسلامي معروفة جداً حيث ترجمة

(*) أنجز هذا البحث في إطار مشروع أبحاث الإرث الكلاسيكي (اليوناني، واللاتيني، والفارسي) في الأندلس الإسلامية. مرجع:

Hum2007-61136/FISO, Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Investigación, Spain.

[العنوان الأصلي للمقالة:

Rafael Ramón Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrib," in: Sabine Schmidtke et al (eds), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013), p. 403-416].

(**) أستاذ فخري بجامعة كمبلوتنسي بمدريد، مُتخصص في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى. له العديد من المنشورات، نذكر منها -باللغة الإسبانية-: الاستقبال العربي لأرسطو، (١٩٩٢)، ابن سينا، (١٩٩٤)، ابن رشد: في الفلسفة والدين، (١٩٩٨)، الفلسفات العربية واليهودية، (٢٠٠١)، تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى، (٢٠١٧).

(***) باحث وأكاديمي مغربي، متخصص في الدراسات الحزمية والمذهب الظاهري.

النصوص اليونانية الذروة في أواخر القرن (٤هـ/١٠م)، وأوائل القرن (٥هـ/١١م)^(١). لقد جذب اسم أرسطو الانتباه في وقت مبكر، كما تبين من وفرة النصوص التي تراوحت بين نصوص تاريخية وأخرى محكية^(٢). وقد كانت شخصيته مفتاحاً مهماً لتطور الفلسفة في الإسلام. كما قال أحد كتاب السير العرب: «أرسطو مسؤول عن انتشار الفلسفة والعلوم القديمة في البلدان الإسلامية»^(٣). لدرجة أنه اعتُبر «حكيماً»؛ لأنَّ قسماً من المجتمع قرنه بالفلسفة والمعرفة: لقد كان معروفاً باسم «المعلم الأول». كما شكّلت ترجمة أعماله متناً عربياً *(corpus arabicum)* متضمنة

(١) Cf. Hans Daiber, "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung," *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, no. 136 (1986), p. 292-313; Cristina D'Ancona, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofica arabo," in: Cristina D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (Torino: Einaudi, 2005), vol. 1, p. 180-258.

(٢) Cf. Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1957); Dimitri Gutas, "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle," in: Jill Kraye & William F. Ryan & Charles B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, (London: The Warburg Institute, University of London 1986), p. 15-36.

(٣) علي بن يوسف القنطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ص ٣٣.

أعماله الأصلية إضافة إلى سلسلة من الكتب المزيفة^(١)؛ وقد أدخل هذا المتن نظامًا في التفكير بدا غير معارض لأساسيات المبادئ الإسلامية. في الحقيقة إن أرسطو يُصور في أحلام الخليفة المأمون كحكيم مرتبط بثقافة تحظى فيها النزاعات الثيولوجية بمكانة معتبرة^(٢). ومن بين أولى الأعمال التي تُرجمت إلى العربية نجد نص الأورغانون، الذي ضُم إلى البلاغة، والشعر، بالإضافة إلى إيساغوجي لفورفوروس^(٣).

لقد تصور الفلاسفة والمتكلمون المنطق كأداة، واستخدموه بشكل واسع لتقوية حجج مذاهبهم في وجه المفكرين الآخرين، سواء كانوا مسيحيين أو مبتدعة. لقد شهد المنطق تطورًا مهمًا منذ القرن (٤هـ/ ١٠م)^(٤)؛ حيث ازداد الاهتمام بتدريس الأورغانون

(١) Cf. Hans Daiber, "Salient Trends of the Arabic Aristotle," in: Gerhard Endress & Remke Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS, 1997), p. 29-41.

(٢) Cf. Jean Jolivet, "Esquisse d'un Aristote arabe," in: Mohammed A. Sinaceur (ed.), *Penser avec Aristote* (Toulouse: Erès, 1991), p. 178.

(٣) عبد الرحمن بدوي، *منطق أرسطو* (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)، [إعادة طبع الكويت/بيروت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠]؛ يُنظر أيضًا:

Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden: Brill, 1968); Cf. RicharGoulet (ed.), *Dictionnaire de philosophes antiques* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989), vol. 1, p. 502-528.

(٤) Cf. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964).

والتعليق عليه، الأمر الذي أدى إلى ازدهار عدد من الأجناس الأدبية التي استُخدمت في عرض الأفكار وتدريسها^(١).

كان الفارابي من أوائل الدارسين للمنطق اليوناني، ومن الذين برعوا فيه أيضاً^(٢). ولقد واصل التقليد الإسكندراني بالتعليق على الأورغانون وتأليف أطروحات ودراسات مستقلة مع حرية الاختيار وإعادة النظر في ترتيب المباحث التي انتهى إليها نظر أرسطو، مع الفارابي يمكن القول: إنَّ المنطق أصبح مُتقدِّماً^(٣). لقد عالج المنطق من منظور عصره الخاص؛ حيث كثر النقاش بشأن ارتباط المنطق الأرضي هل بالكلمات أم بالحقائق؟ بيد أنه يُمكن اعتبار ابن سينا من أوائل المناطق العربية الذين أدخلوا

(١) تمت دراستها من قِبَل:

Dimitri Gutas, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in: Charles Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts* (London: Warburg Institute, 1993), p. 29-76;

وقد أشار غوتار (Gutas) إلى أهمية الفارابي في الثورة التي شهدتها الأعمال المنطقية العربية، يُنظر:

Ibid, p. 47-50.

(٢) ويمكن الاطلاع على قائمة لأهم المناطق العربية حسب الترتيب الزمني:

Rescher, p. 93-255; Tony Street, "Arabic Logic," in: Dov M. Gabbay & John Woods (eds.), *Handbook of the history of logic, vol. One: Greek, Indian and Arabian Logic* (Amsterdam: Elsevier, 2004), p. 523-596.

(٣) Cf. Muhammad Abu-Nasr al-Farabi, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione,"* Fritz Zimmermann (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. xxiii.

تعديلات في المنطق الأرسطي، وحاولوا تكييفه مع طبيعة اللسان والثقافة العربية. وابن سينا هو صاحب كتاب **كاتاغورياس أي المقولات**^(١)، والذي يتناول إحدى مكونات المنطق «قوانين في المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها»^(٢). بالنسبة للفارابي؛ فإنَّ هذا النص الأرسطي يتعلق باللغة من حيث إنَّه دراسة للتعبيرات اللفظية، الكلمات كمرکبات للتعبير عن الأفكار، ومن ثمَّ فإنَّ لها صلة بقواعد النحو، وهو الأمر الذي سيستمر عليه اللاحقون من المناطق العرب حيث درجوا على اعتبار «المقولات» مرتبطة بالبحث اللغوي.

ويبدو أنَّ الفارابي ألَّف في وقت متأخر كتابًا بعنوان **المختار الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين**^(٣)، حيث قدَّم فيه وصفًا موجزًا لأنواع القياس، مع انتقاء أمثلة المتكلمين المسلمين. لقد

(١) محمد أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري ورفيق العجم، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥-٨٧).

وقد جاء كتاب *(Qataghuriyyas)* في المجلد الأول ص ٨٩-١٣١، وهو النص الذي حُقِّق وتُرجم إلى الإنجليزية من قبل دونلوب (Dunlop)، يُنظر:

D. M. Dunlop, "Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle," *Islamic Quarterly*, no. 4 (1958), p. 168-197; no. 5 (1959), p. 21-54.

(٢) محمد أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم (بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٦)، ص ٤٥.

(٣) الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج ٢، ص ٦٥-٩٣. [للكتاب أيضًا أسماء أخرى أثبتتها المُحقِّق رفیق العجم، وهي: كتاب القياس الصغير، وكتاب المختصر الصغير في كيفية القياس، يُنظر: الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج ٢، ص ٦٥]. (المرجم).

كان هدفه إظهار إمكانية تحويل الجدل الكلامي عند المتكلمين نحو الاستدلال القياسي كما وضعه أرسطو^(١). ولقد أمل في أن يتم إدماج المنهجية العلمية اليونانية ضمن العلوم الإسلامية^(٢)؛ وهي المهمة التي حملها بعده عدد من اللاحقين، أمثال: أبي حامد الغزالي، وابن حزم الأندلسي.

استمرت الدراسات المنطقية على يد أتباع الفارابي كـ يحيى بن عدي (ت. ٣٦٣هـ/٩٧٤م)، وهو مسيحي يعقوبي درس في بغداد عدة علوم، حيث تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس، وأبي نصر الفارابي^(٣) الذي كان سبباً في غزارة معرفته المنطقية^(٤). وكذلك أبو سليمان المنطقي السجستاني (ت. ٣٧٧هـ/٩٨٧م) الذي كان تلميذاً ليحيى بن عدي، وعنه أخذ صناعة المنطق وأصبح لاحقاً اسماً فلسفياً مهماً^(٥)، إلى جانب

(١) Kwame Gyekye, "Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians," *Journal of the History of Philosophy*, no. 27 (1987), p. 135-143.

(٢) Cf. Gutas, "Aspects of Literary Form . . .," p. 50.

(٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار مكتبة النجاة)، ص ٣١٨.

(٤) Cf. Rescher, p. 130-134; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: Brill, 1986), p. 104-116; Ian R. Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), p. 8-11.

(٥) Cf. Rescher, p. 134-135; Kraemer, p. 139-165; Netton, p. 11-13.

زميله في الدراسة محمد بن عبد الله الجبلي (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م) الذي وُلد في قرطبة ثم انتقل إلى الشرق قبل أن يعود إلى موطنه^(١)، ممَّا يُرجح أن يكون قد جلب معه منطق الفارابي إلى الأندلس^(٢).

متى دخلت الفلسفة إلى الأندلس؟ هل كان أرسطو معروفًا منذ وقت مبكر؟ تشير المصادر التي وصلت إلينا إلى الشك والارتياب الذي شعر به الأندلسيون تجاه الفلسفة. لقد استُخدمت نصوص ابن طفيل^(٣) وأيضًا نصوص ابن طملوس^(٤) للتدليل على غياب الفلسفة في القرون الأولى من تاريخ الأندلس الإسلامية، بيد أن هذه الأعمال لم تتعامل مع سؤال حضور أو غياب المعرفة الفلسفية بقدر ما أثارَت موضوع انتقال الأعمال الفلسفية -والفلاسفة أيضًا- من المشرق إلى الأندلس. يشير ابن جلدج (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م) إلى اهتمام^(٥) المسلمين الإسبان بالعلوم منذ

(١) ابن جلدج الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد السيد، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥)، ص ١١٥.

(٢) Cf. Rescher, p. 135-136.

(٣) Abd al-Malik Ibn Tufayl, *Hayy Ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofail*, Léon Gauthier (ed.), (Beyrouth: Impr. Catholique, 1936).

وقد ترجمها غونزاليس بالينثيا إلى الإسبانية، يُنظر:

Abd al-Malik Ibn Tufayl, *El filosofo autodidacto*, Angel Gonzalez Palencia (trans.), (Madrid: Trotta, 1995).

(٤) Yusuf Ibn Muhammad Ibn Tumlus, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira*, Miguel Asín Palacios (trans. & ed.), (Madrid, [Impr. ibérica, E. Maestre], 1916), p. 8-15.

(٥) ابن جلدج، ص ٩٢.

منتصف القرن الثالث، وهو الرأي الذي يؤيده^(١) صاعد الأندلسي (و. ٤٢٠هـ/١٠٢٩م، ت. ٤٦٢هـ/١٠٧٠م)، مضيفاً أن هذا الاهتمام بالعلوم والفلسفة لم يكن عاماً إلى حدود ق. ٤١٠هـ/١٠م. بعبارة أخرى، لم يكن الأمر مناسباً من ناحية اجتماعية أو سياسية إلى حدود ذلك العصر. ولقد اقتبس عدة اقتباسات جيدة عن عدد من الأندلسيين المشتغلين بالعلوم منهم محمد بن إسماعيل المعروف بالمتعلم (ت. ٣٣١هـ/٩٤٣م) الذي قدمه كعالم بالحساب والمنطق، فضلاً عن كونه نحوياً ومعجمياً بارزاً، ولربما كان مرتبطاً بالفكر الاعتزالي كما حدث في الشرق.

اقتصر بعض الكتاب على المنطق وحده، وأظهروا براعة كبيرة كمحمد بن عبد الرحمن الجبلي الذي أدخل المنطق الفارابي، وقد كان أستاذاً لأبي عثمان سعيد بن محمد بن البغونش^(٢) (ت. ٤٤٤هـ/١٠٥٢م)، كان فيزيائياً، وعالماً، ومتكلماً، ومنطقياً، كما كان تلميذاً للرياضي الشهير مسلمة بن محمد المجريطي. أيضاً أبو عبد الله بن محمد بن الحسين

(١) صاعد بن أحمد الأندلس، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، (بيروت: الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٥٨-١٥٩؛ بخصوص الترجمة الإسبانية يُنظر:

Sa'īd ibn AHmad Andalusi, *Libro de las categorías de las naciones: vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, Felipe Maíllo Salgado (trans. & ed.), (Madrid: Akal Ediciones, 1999), p. 121-122.

(٢) صاعد، ص ١٩٤ ح؛ ابن أبي أصيبعة، ص ٤٩٥، ٤٩٦.

المذحجي^(١) (ت. ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) تلميذ الجبلي والمعروف بابن الكناني، أو الكتاني، أحد المؤلفين المقتصرين على المنطق^(٢)، والذي يُعد من أهم المؤثرين على تطور المنطق وعلى ابن حزم بصفة خاصة. ألف المذحجي عددًا من المؤلفات الفلسفية المنطقية ذات جودة معرفية عالية^(٣)، ويخبرنا عنه سعيد الأندلسي^(٤) أنّه كان موهوبًا، وذا معرفة واسعة بالمنطق. وأخيرًا، من المهم الإشارة إلى عبد الرحمن بن إسماعيل بن بدر (ت. ٤١٣هـ/١٠٢٢م) مؤلّف ومُلخّص كتب أرسطو الثمانية، وهو مفقود الآن^(٥).

أي نوع من المنطق كان معروفًا في إسبانيا الإسلامية في القرن (٤٤هـ/١٠م)، وبداية القرن (٥٥هـ/١١م)؟ ربّما أعمال أرسطو

(١) وقد أحال عليه ابن حزم مباشرة في مراتب العلوم، يُنظر:

Ibn Hazm, "Maratib al-'ulúm," in: Anwar G. Chejne (ed), *Ibn Hazm* (Chicago: Kazi Publications 1982), p. 216-251, p. 242: 13-14

(٢) ابن أبي أصيبعة، ص ٤٩١، ٤٩٢.

(٣) ابن حزم، «رسالة في فضل الأندلس»، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)،

ج ٢، ص ١٧١-١٨٨.

(٤) صاعد، ص ١٩٢ح.

(٥) صاعد، ص ١٦٧؛ يُنظر أيضًا:

المنطقية، ومع ذلك، لا توجد أدلة مباشرة تدعم هذا الرأي. لقد كان اسم أرسطو معروفًا خلال القرن (١٠هـ/١٠م)؛ إذ يمكن الوقوف على ترجمة ابن جلجل له^(١)، وبالرغم من كل المعلومات التي قدمها عن أرسطو؛ فإنَّ الظاهر أنَّه لم يكن على اطلاع مباشر على النصوص الأرسطية، ويبدو أنَّه اكتسب هذه المعرفة بالوساطة^(٢)، بالإضافة إلى أن كتب أرسطو لم يكن مطلعًا عليها بشكل واسع. ما يمكن تأكيده باطمئنان هو أن منطقَه كان معروفًا آنذاك.

يُعدُّ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه أحد أقدم الأعمال المنطقية الباقية، والتي تناولت المنطق الأرسطي بشكل واسع، ألفه ابن حزم القرطبي (و. ٣٨٤هـ/٩٩٤م، ت. ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)^(٣). عرف هذا النص من خلال عمل أسين بلاثيوس (Asín Palacios)^(٤)، الذي أكد على أن ابن حزم كان بصفة عامة أرسطيًا لكنَّه لا يتوافق مع

(١) ابن جلجل، ص ٢٥-٢٧.

(٢) قام ابن باجة في بداية (القرن ١٢م) بقراءة غير مباشرة لعمل أرسطو. يُنظر المقدمة التي صدر بها ماجد فخري تحقيق لرسائل ابن باجة: محمد بن يحيى بن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار النهار، (١٩٩١)، ص ١٨-٢٣.

(٣) ابن حزم، «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، ج ٤، ص ٩١-٣٥٦.

(٤) Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid: Turner, 1927-32), vol. 1, p. 249-251.

الأورغانون. كما أشار إلى أن ابن حزم يستخدم أمثلة فقهية ودينية، وبالرغم من أن الكتاب مطبوع، وكُتبتْ حوله بعض المقالات العلمية^(١) فإنه لا زال مفتقراً إلى دراسة شاملة.

إنَّ هدف ابن حزم من التقريب هو إظهار قواعد النقد (المعيار) الصالحة لكل العلوم^(٢)؛ لأنَّ نتائج المنطق هبة من الله، وبها يتميز البشر على سائر البهائم: العقل والقدرة على الفهم^(٣)؛ لأنَّ المنطق كوني يمكن أن يُطبق على العالم الطبيعي والقضايا الدينية. والكتاب عبارة عن مختصر أصلي: مدخل إلى المنطق باستعمال اللغة اليومية، ونمط سهل وبسيط يمكن فهمه بسهولة، مع أمثلة فقهية تكون دليلاً إلى كيفية استثمار المنطق في العلوم الدينية. لقد كانت طريقة مبتكرة وجديدة: «سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرفين به طريقة لم يسلكها أحد قبله

(١) Robert Brunschvig, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taymiya", *Oriente e occidente nel Medioevo: filosofia e scienze. atti del convegno internazionale, 9-15 aprile 1969/Accademia Nazionale dei lincei* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), p. 185-209; Abdel Magid Turki, "Notes sur l'évolution du Zâhirisme d'Ibn Hazm (456/1063) du Taqrib a l'IHkam", *Studia Islamica*, no. 49 (1984), p. 175-185; Chejne, *Ibn Hazm*, p. 157-177; Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic," *Journal of the American Oriental Society*, no. 104 (1984), p. 57-72.

(٢) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ٣٤٩: ٧؛ يُنظر أيضاً: ج ٤، ص ١٠٢: ٨، ٩.

(٣) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٩٣، ٩٤.

فيما علمناه»^(١). بيد أن منهجيته هذه تسببت له في بعض التشهير في أوساط معينة^(٢).

تصدر الكتاب مقدمة^(٣) تناول فيها ابن حزم الهبات الإلهية على البشر: اللغة والعقل. ثم ينتقد الذين يرون أن المنطق ليس ضرورياً فقط لأنه لم يكن معروفاً في التقليد الإسلامي، يحتاج ابن حزم بأن النحو والفقه لم يكونا موجودين في العصر الإسلامي الأول، لكنهما الآن ممّا لا يُستغنى عنه. ويعمدُ بعد ذلك إلى الاستدلال على أهمية المنطق بعدة أدلة ثم يقول بأن بعض المصنفين ألفوا كتباً في ترتيب الأشياء وتصنيفها حسب أنواعها في إشارة إلى أرسطو مؤلف ثمانية كتب في المنطق أسست الحدود، الأمر الذي يجعلها لا تُقدَّر بثمن. ومع ذلك فقد انقسم الناس في شأنها إلى أربعة أقسام: قسم يعتقد أن هذه الكتب تحتوي على بذور الكفر فضلاً عن كونها سبباً في الابتداع والهرطقة، وقسم يصر على احتوائها أفكاراً غير مفهومة، وقسم يقرؤها بازدراء، والقسم الرابع نظروا بأذهان صافية وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم

(١) أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٢)، ص ٢٩١.

(٢) Cf. Brunschvig, "Pour ou contre la logique grecque . . ." p. 192.

(٣) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ٩٣-١٠٤.

ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب رفيقاً صالحاً، وملجأً حقيقياً. على أن السبب في اختلاف الآراء حول كتب أرسطو يرجع إلى تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا منتشرة الاستعمال. من أجل ذلك عزم ابن حزم على استخدام مصطلحات سهلة على الفهم. إنَّ هذه الكتب مثل الدواء القوي يفيد الأصحاء وضار بالذين يعانون الضعف والمرض؛ ومن ثمَّ: فإنَّه يحاول تذليل الصعوبات التي تعترض قراءة النصوص اليونانية في المنطق، ويجعل من كتابه دليلاً لتوضيح المفاهيم الأكثر غموضاً^(١).

بعد المقدمة يتناول ابن حزم بتوسع إيساغوي، أو مدخل إلى المنطق لفورفوربيوس، حيث قسمه إلى عشرة فصول أو أقسام^(٢) يتناول قضايا كالأصوات والأسماء والأوصاف، وأخيراً المواد الخمسة: (الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض)، حيث يعلّقها دائماً بأشياء فردية. لا تبدو العلاقة واضحة مع الفيلسوف اليوناني مباشرة، لكن وبشكل غير مباشر قد تكون هناك علاقة من خلال المختصرات أو النقل الشفهي. الانطباع الذي يمكن أن نلاحظه يعود إلى نوعية الملاحظات التي سُجلت بواسطة تلميذ. بيد أن الفقر المفاهيمي في هذا التلخيص يتناقض بشكل حاد مع تعليقات دونها كتاب آخرون كالفارابي وابن سينا.

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٠٣، ١٠٤.

أتبع إيساغوجي بعدة كتب من الأورغانون، بالإضافة إلى
الخطابة والشعر، حسب ما يتوافق والعالم العربي من التقاليد
اليونانية. لقد حدّد الكاتب هذه الموضوعات في أربعة أقسام،
الأول: مكرس للحديث عن المقولات^(١)، أمّا الثاني: فهو عن
كتاب العبارة، والثالث: عن كتاب التحليلات، إضافة إلى الجدل
والسوفسطيقا؛ وأخيراً: عن الشعر.

وفقاً لابن حزم؛ فإنّ العمل على المقولات يتناسب مع ما
بدأ به أرسطو عمله حول المنطق. حيث إنّه في المقام الأول حدد
خمسة طرق يمكن بها للمصطلح أن ينطبق على أشياء كثيرة:

(أ) المتواطئة: أن يكون المسمى يوافق المسمى الثاني في
اسمه وحدّه معاً. على سبيل المثال: «العيش» مصطلح مفرد ينطبق
على مختلف الأفراد الذين يشملهم المعنى^(٢).

(ب) المختلفة: وهي المصطلحات المختلفة في الاسم
والحدّ. مثل: «رجل»، و«حمار»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٣٤-١٨٦.

(٢) تتوافق هذه الفكرة مع ما يطلق عليه أرسطو «مرادفات» (synonyms). يُنظر:
عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٣: ٩.

(٣) هذه ليست هي «المبهمّة»، كما ترجمها شيجن، ابن حزم، ص ١٧٠؛ لأنّ
فيلسوف قرطبة أشار إليها في شرحه للمصطلح الموالي، المبهم يشترك في الاسم
فقط دون المعنى. يُنظر:

Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son
étude et ses applications*, ed. 2 (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), p. 62.

(ج) **المشترك**: وهي الألفاظ التي تشترك في الاسم وتختلف في المعنى. على سبيل المثال: لفظ «النسر» تنطبقان على الطائر، وعلى النجم^(١).

(د) **المترادفة**: وهي الألفاظ التي لها نفس المعنى لكن الاسم يختلف^(٢)، مثل: «السنور»، و«ضيون»، حيث إنهما كلمتان مختلفتان لكنهما يقعان على نفس المسمى: منزل الحيوان الذي يصطاد الفئران، «القط»^(٣).

(هـ) **المشتقة**: أن يكون المسمى يخالف المسمى في حدّه وفي اسمه الذي خُصّ نوعه به؛ إلاّ أنّهما يتفقان في صفة من صفاتها أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منهما^(٤).

(١) يسميها أرسطو (homonyms). [بدوي، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٣، وتُرجم المصطلح اليوناني بـ «المتفقة»].

(٢) قال رفايل كيريرو في الأصل الإنجليزي للمقالة: إنّ المترادف: هي «الألفاظ التي لها نفس الاسم لكن المعنى يختلف»، وهو لا شك خطأ في التحرير أو النقل عن ابن حزم، والصواب ما أثبتناه في النص العربي أعلاه (المترجم).

(٣) بالنسبة لأرسطو، ينطبق مصطلح «مرادف»، (synonyms) على الألفاظ التي تشترك في الاسم والمعنى، وهو ما يوافق مصطلح المتواطئ عند ابن حزم.

(٤) بالنسبة لأرسطو، تسمى (paronyms) كل الأشياء التي تستمد اسمها من شيء آخر، مع اختلاف في التصريف، [بدوي، منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٣]، الأمثلة التي قدمها أرسطو هي: (grammatikós)، و(grammatiké)، المشتقة من (gramma)، وتختلف تمامًا عن تلك التي ساقها ابن حزم: «الملابس البيضاء» و«الطيور البيضاء» و«الرجل الأبيض» والتي تنفق في صفة الجسمانية، ثم «الأسد الشجاع» و«الرجل الشجاع» والتي تشترك في الصفة النفسانية، في الترجمة العربية لنص أرسطو سيق مثال هو «شجاع» المشتق من «الشجاعة».

كما يُميّز ابن حزم في المقام الثاني بين الكلمات المركبة والبسيطة، على أنّ المركبة هي التي تنص على جملة كاملة، على سبيل المثال «زيدٌ أمير»، وهي على خمسة أنواع: إما خبر، وإما استخبار -وهو الاستفهام-، وإما نداء، وإما رغبة، وإما أمر. مفهوم الخطأ والصواب قد لا ينطبق على الأنواع الأربعة الأخيرة، ولا يمكن استعمالها لتقديم برهان، في المقابل فإن الأخبار محكمة بالصدق والكذب والضرورة والإقناع. ثم ينتقل إلى الحديث عن الأمر بنوعيه: الملزم وغير الملزم. وبعد هذه المقدمة يتناول ابن حزم المقولات العشر بالتفصيل: الجوهر، والكمية أو العدد، والكيفية، والإضافة، والزمان، والمكان، والنسبة، والملك، والفاعل، والمنفعل. ثم أتبعه بفصل يشرح فيه المصطلحات الآتية: الغير، والمثل، والخلاف، والضد، والمنافي، والمقابلة، والقنية. وقبل أن ينتهي القسم المتعلق بالمقولات يناقش ابن حزم الحركة وأنواعها.

هذا العرض الذي قدمه ابن حزم لمضمون عمل أرسطو عن المنطق يتضمن أكثر ممّا تضمن الأصل. بالإضافة إلى أن الطريقة التي تكلم بها ابن حزم على المقولات تؤكد النظرية القائلة بأن ابن حزم لم يكن يملك النص الأصلي، فهو كثيرًا ما يشير إلى «القدماء» عوضًا عن التنصيص على اسم أرسطو. على سبيل المثال، يكتب ابن حزم عن الجوهر: «وسمت الأوائل أشخاص الجواهر: (الجواهر الحق الأول) تعني بذلك زيدًا وعمرًا وبعير

عبد الله وكلب خالد وثوب عمرو وما أشبه ذلك»^(١). وإنه لمن المستغرب أن لا يخصص أكثر من صفحتين للموضوع^(٢) بينما خصص أرسطو مساحة أكبر بكثير في المقولات^(٣).

يرى ابن حزم أن الجواهر هو أول المقولات العشر: «أول الرؤوس العشر التي قدمنا أنها أجناس الأجناس؛ لأنه حامل لها، وباقيةا محمولة فيه، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بأنفسها»^(٤). من خلال هذا النص يقرر ابن حزم أن الجواهر الأولي الحقيقي هو الجواهر الفرد، في حين الجواهر الثانوي هي الأجناس والأنواع. بنفس الطريقة، هناك حوادث أولية وثانوية. ليس للجواهر ضد، وحين يوصف بواسطة معاكس؛ فإن هذا لا يشير إلى الجواهر نفسه ولكن إلى صفاتها المتعارضة. كما يضيف أيضًا أن الله يفتقر إلى مضاد؛ لأنه لا صفات له. ذلك أن الجواهر لا يمكن أن يكون أشد أو أضعف؛ إذ ليس من الممكن القول: إن حمارًا ما هو أحمر من حمارٍ آخر. أخيرًا: قرر تعريفًا اسميًا للجواهر: «ورسم الجواهر هو أن نقول: إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات»^(٥). هنا يتم استخدام النفس كمثال؛ «فإن

(١) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ١٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٤-١٤٦.

(٣) Aristotle, *Categories*, 5, 2a10-4b19.

(٤) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ١٤٤.

(٥) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٥.

النفس قائمة بنفسها، تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والنزاهة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها»^(١).

في المقابل، خصص ابن حزم مساحة أكبر للكمية، حيث ربطها بالعدد والكيف^(٢). فهو يذكر أن القدماء يعتقدون أنها تنطبق على سبعة أنواع: العدد ثم الجرم ثم السطح ثم الخط ثم المكان ثم الزمان ثم القول. وتنقسم هذه السبعة على قسمين: أحدهما منفصل والآخر متصل: ما كان له فصل مشترك وهو خمسة من هذه السبعة وهي الجرم والسطح والخط والمكان والزمان، فالفصل المشترك للجرم هو: السطح، والفصل المشترك للسطح هو الخط، والفصل المشترك للخط هو النقطة، والفصل المشترك للزمان هو الآن، وللمكان أيضًا فصل مشترك. أما المنفصل فهو الذي له ترتيب وليس له فصل مشترك وهو العدد والقول. وصولاً إلى هذا الموضوع؛ فإن ابن حزم يتفق مع التعاريف التي حددها أرسطو^(٣)، وعلى أية حال؛ فقد استرسل في شرح طويل ابتدأه بعبارة: «قال أبو محمد علي بن أحمد»، حيث يرى أن العدد هو الكمية على الحقيقة الذي لا كمية غيره، لكنه يقع على سائر الأنواع التي ذكرنا، فوقعه على الجرم إنما هو بمساحته: فإن كل

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٤، ١٤٥.

(٢) بخصوص الكمية يُنظر: التقريب، ج ٤، ص ١٤٩-١٥٣، وبخصوص الكيف يُنظر: التقريب، ج ٤، ص ١٥٤-١٦١، وبخصوص الإضافة يُنظر: التقريب، ج ٤، ص ١٦١-١٦٥.

(٣) Aristotle, *Cat.*, 6, 4b20-5a14.

جرم في العالم فله مساحة ودق أم عظم، والمساحة عدد يوجد بمقدار متفق عليه^(١)، وأما وقوع العدد على السطح فهو نهاية من جميع جهاته الست؛ لأنَّ هذه هي حدوده، والست عدد، فهذا عدد لازم واقع على كل جرم^(٢). ووقوع العدد بالمساحة على الجرم هو نفس وقوعه على السطح^(٣). وأما القول فهو أيضًا عدد، فإنَّما أراد الأوائل بذلك عدد نغم اللحون، وعدد معاني الكلام؛ فإنَّ لكل ذلك عددًا محصورًا في ذاته، فمنه ما نعلمه ومنه ما يغمض عنَّا. وأرادوا بذلك أيضًا الحروف المسموعة بالصوت المندفع من مخارج الكلام، وهي التي تسميها العامة: «حروف الهجاء» وهي التي تبتدئ بأبجد وبألف باء تاء ثاء . . . ، هي محصورة معدودة لا مزيد فيها في الطبيعة البتة^(٤). يواصل ابن حزم حديثه عن الكمية كعدد حتى نهاية الفصل، ويبدو أنَّ هناك القليل من الاعتماد المباشر على نص أرسطو، لقد لاحظ ابن حزم أنَّ الكيفية تعم جميع المقولات التسع باستثناء الجوهر^(٥)، لكنَّها لما كانت جوابًا فيما سُئل عنه (بكيف؟) لم تعمها عمومًا كليًا مطلقًا؛ إذ من سأل: كيف هذا؟ لم يجب: إنه سبعة أذرع، ولا أنه أمس، ولا أنه في الجامع. والكيفية هو كل

(١) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ١٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٧.

(٣) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٨.

(٤) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٤٨، ١٤٩.

(٥) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٥٤.

ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، وسواء أكانت الأمور التي ذكرنا مزايلة كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدره الهم، أو كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور فكل المؤثرات الكمية متضمّنة ضمن مقولة الكم، على أن «الإضافة على الحقيقة: هي ضم شيء إلى شيء، وهاهنا عبارة أخرى أخص بالمعنى المراد بالإضافة في طريق الفلسفة وهي أن تقول: الإضافة هي نسبة شيء من شيء»^(١). لقد خصص ابن حزم حوالي صفحتين للحديث عن الزمن والسطح^(٢). في حين، لم يخصص للمكان والنسبة والملك والفاعل والمنفعل سوى بضعة أسطر^(٣).

بالإضافة إلى اختلاف المحتوى، يستخدم ابن حزم مصطلحات تقنية مغايرة، وأيضاً ترجمة عربية لمصطلحات الأورغانون؛ إذ إن المصطلحات التي يستخدمها للإحالة على أماكن متفرقة من الأورغانون تبدو مقتبسة من أعمال المناطقة المسلمين الأوائل^(٤) من قبيل الكندي وبعض الشراح المتأثرين بالفارابي، فما هي مصادر ابن حزم في المنطق؟

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٦١.

(٢) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٦٥-١٧٠.

(٣) المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٧٠-١٧٣، ينبغي التذكير بأن أرسطو لا يخصص أي مساحة لمقولة الزمان والمكان والنسبة. يُنظر في ذلك آخر فصل من المقولات:

Aristotle, *Cat.*, 15, 15b16-31.

(٤) Cf. Chejne, p. 175.

كما أشرنا سابقًا، ينبغي أن تكون النصوص الأصلية لأرسطو وفورفوروريوس مستبعدة، فمقارنة بسيطة بين المفردات في الترجمة العربية لهذه النصوص الفلسفية وعمل ابن حزم تكشف عن اختلافات كبيرة. ومن الوارد أيضًا أن تكون نصوص الكندي وتعليقاته المفقودة على الأورغانون، أو إيساغوجي^(١) مصدرًا محتملاً، والتي كتب عنها ابن حزم نصوصًا في دحضها وتفنيدها^(٢). لكننا نعتقد أنه من غير المعروف إن كان مُطَّلَعًا على مثل هذه النصوص، باستثناء سعيد الأندلسي الذي قال بأن نصوص الكندي كانت شائعة، لكنّها كُتِبَ غير مُجودّة البناء فيما يخص فن التحليل، ومن ثمّ؛ فلا يمكن اعتمادها ميزانًا للتمييز بين الصواب والخطأ، كما أنه لم يذكر أي عنوان من تلك الكتب على وجه التحديد^(٣)، وهو الأمر الذي يؤكد على الأرجح عدم اطلاعه على نصوص الفارابي؛ إذ رغم اعتراف سعيد الأندلسي بسعة علمه في المنطق إلى حد وصفه بأنه أعظم منطقة المسلمين غير أنّه لم يسمّ أيا من كتبه على الإطلاق^(٤)، ممّا يشير إلى احتمالية أن تكون هذه النصوص غير متاحة في الأندلس آنذاك.

كما لا يمكن اعتبار رسائل إخوان الصفا من المصادر

(١) ابن أبي أصيبعة، ص ٢٧٩-٢٩٣.

(٢) ابن حزم، «الرد على الكندي الفيلسوف»، في: رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ٣٦١-٤٠٥.

(٣) صاعد، ص ١٣٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٧-١٣٨.

المحتملة أيضًا بما أنَّها جُلبت إلى الأندلس من قِبَل المجريطي نهاية القرن (٤هـ) مستهل القرن (١٠م)؛ إذ يبدو أنَّها تستحضر نصوص أرسطو وفورفوروس، لكن قراءة بسيطة لرسائل إخوان الصفا، والتقريب لحد المنطق تظهر اختلافًا كبيرًا بين النصين. تتضمن رسائل إخوان الصفا خمسة أقسام منطقية: إيساغوجي^(١) والمقولات^(٢) والعبارة^(٣) والتحليلات الأولى^(٤) والتحليلات الثانية^(٥)، في حين نجد أن إيساغوجي موضوع في مقدمة التقريب، ثم أُتبع بالبقية.

ولربما كانت مصادر ابن حزم في المنطق مقتصرة على الأندلسيين، الأمر الذي يمكن أن نستخلصه من شهادته: «قرأت حدود المنطق على أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ المعروف بابن الكتاني، وما رأيت ذهناً أحدَّ منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفًا له منه، وكان قد قرأه على أبي عبد الله الجبلي الطبيب، وقرأه الجبلي ببغداد على

-
- (١) إخوان الصفا، الرسائل، (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج ١، ص ٣٩٠-٤٠٣.
(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٠٤-٤١٣.
(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤١٤-٤١٩.
(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٢٠-٤٢٨. الاسم المختار لهذا الجزء مختلف أيضًا؛ إذ جاء عنوان هذا الفصل في رسائل الإخوان بـ «في الأناطوطيقا الأولى»، والعنوان الموالي: «في معنى الأناطوطيقا الثانية». لكن ابن حزم يشير إلى التحليلات اللاحقة بالعنوان التقليدي: «كتاب البرهان».
(٥) إخوان الصفا، ج ١، ص ٤٢٩-٤٥١.

أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني، وقرأه داود على مَتَّى. ثم قرأته أيضًا على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المُكني بأبي الفتوح، وما رأيت في خلق الله ﷻ أعلم بهذا العلم منه، لا أحفظ له منه، ولا أوسع فيه منه، فلما انتهيت إلى أول أقود قطيqa على الجرجاني، حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافًا للجرجاني تقديمًا له، وشهد قراءتي له على الجرجاني؛ وكان الجرجاني قد أخذ هذا العلم عن الحسن بن سهل بن السمح ببغداد وأخذه الحسن بن سهل عن مَتَّى، وأخبرني ثابت أنه ساكن الحسن في منزل واحد أعوامًا^(١).

لا تترك هذه الشهادة مجالًا للشك في صلة ابن حزم بمدرسة بغداد المنطقية، والتي يُعد أبو بشر مَتَّى بن يونس والفارابي من أكبر أعلامها كما سبقت الإشارة. ومن خلال تحليل المصطلحات المستخدمة من قبل ابن حزم في قسم المقولات يمكن تأكيد هذه الرابطة مع مدرسة بغداد. ومع ذلك، لا يمكن لهذا أن يقودنا مباشرة إلى القول بأن العلاقة كانت مباشرة، بل على العكس من ذلك، فقد كانت غير مباشرة، وهو ما يؤكد النقل الشهفي والخلاصات التي اعتمدها ابن حزم. وتبقى القراءة الفاحصة للصفحات التي خصصها ابن حزم للحديث عن المقولات مؤكدة لضعفها إذا ما قورنت بنص الفارابي.

(١) يندرج هذا النص في مخطوطة سميرنا الشهيرة لكتاب التقريب، وقد أشار إحسان عباس لذلك، يُنظر: رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ٣٩، وعن الأسماء الواردة في النص، يُرجع إلى (Dunlop)، و(Rescher).

يمكن التوصل إلى نفس الاستنتاج في الأسطر التي خصصها لنص كتاب **الخطابة**^(١). يمكن بداية ملاحظة الأمر من خلال استعماله مصطلح «بلاغة»، حيث تُحيل عبارة «علم البلاغة» إلى واحدة من العلوم الإسلامية المرتبطة بالفصاحة والطبيعة الإعجازية للقرآن، والتي اعتُبرت نوعًا من البلاغة الحماسية الإسلامية^(٢)، في مقابل مصطلح الخطابة المستعمل في الفلسفة للإشارة بصفة خاصة إلى عمل أرسطو المُعنون بـ: **الخطابة**. ثانيًا تحمل هذه الصفحات عرضًا بلاغيًا لا يرتبط بعلاقة وثيقة مع ما حدده أرسطو في عمله. ثم يشير إلى أن البلاغة تختلف من لغة إلى أخرى وفقًا لقدرة المتحدثين على الربط بين العبارات والمعاني اللذين يسيران جنبًا إلى جنب في كل اللغات^(٣). ومن أجل خطاب بليغ ينبغي تجنب الغريب من الألفاظ، يقول ابن حزم في ذلك: «البلاغة ما فهمه العامي كفهم الخاصي، وكان بلفظ يتنبه له العامي لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد كله ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ممّا يحتاج من ذلك المطلوب شيئًا، وقرب على المخاطب به فهمه؛ لوضوحه وتقريبه ما بعد وكثر من

(١) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ٣٥١-٣٥٣.

(٢) Cf. Philip Halldén, "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory and Homiletics," *International Journal of Middle East Studies*, no. 37 (2005), p. 21.

(٣) ابن حزم، التقريب، ج ٤، ص ٣٥١.

المعاني، وسهل عليه حفظه لقصره وسهولة ألفاظه. وملاك ذلك الاختصار لمن يفهم، والشرح لمن لا يفهم، وترك التكرار لمن قيل له ولم يعقل وإدمان التكرار لمن لم يقبل أو غفل»^(١).

يسيطر مفهوم الوضوح على تصور ابن حزم للبلاغة، بدلا من مفهومي الإقناع والاقتراح المبتوثة في أعمال بلاغية أخرى. لهذا السبب يقترح استئثار «التكرار»؛ وذلك لأجل غرض شرح الجوانب الغامضة من الخطاب فقط. كما ينتهي إلى أن هناك نوعين من البلاغة: البلاغة المستعملة في التعبير الشفهي من قبل عموم الناس نستحضر هنا نموذج الجاحظ، ثم البلاغة التي تعتمد تعابير غير شائعة كالحسن البصري وسهل بن هارون. وهناك على الأرجح نوعٌ ثالثٌ من البلاغة يقع بين النوعين السابقين: وهو المستخدم من قبل مترجم كليلة ودمنة. كما ينتهي ابن حزم بالإشارة إلى أمثلة مقتبسة من الخطباء العرب، ونُصح من يريد مزيداً من المعرفة البلاغية بدراسة كل هذه العلوم، وقبل ذلك، الانكباب على القرآن والحديث والتاريخ وأعمال الجاحظ عمرو بن بحر، مع امتلاك الاستعداد الفطري. كما يُضيف أيضا: «الطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم»^(٢). إنَّ الوضوح والجدَّة والفرادة التي تُيسِّر الفهم للعامة والخاصة كلها عناصر

(١) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣٥٢، ٣٥٣.

أساسية في البلاغة الحزمية^(١)، بيد أنه لا شيء من هذا يذكرنا بالخطابة عند أرسطو.

وبناء على ذلك، يتضح ارتباط ابن حزم بالتقاليد المنطقية في المشرق المُعتمدة على التقاليد المنطقية التي نشأت مع أرسطو. ورغم أنها تبدو صلة وثيقة فإنه يتعين تأكيدها بنصوص وسيطة لم تُكتشف بعد. ومع ذلك، لا يوجد دليل يؤكد معرفة ابن حزم المباشرة لأرسطو والأورغانون. ومن ثمَّ يمكن الاستنتاج بأن أرسطو لم يُقرأ في الأندلس بشكل مباشر خلال النصف الأول من القرن (١١/هـ).

(١) Cf. José M. Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético árabe* (Madrid: Akal, 1997), p. 273-276.

قائمة المراجع

- ابن باجة، محمد بن يحيى. رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٩١.
- ابن جلجل، سليمان الأندلسي. طبقات الأطباء والحكماء. تحقيق فؤاد السيد. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥.
- ابن حزم، علي الأندلسي. رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- إخوان الصفا. الرسائل. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.
- أصبيعة، ابن أبي. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار مكتبة النجاة، [ب. ت.].
- بدوي، عبد الرحمن. منطق أرسطو. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، [إعادة طبع الكويت/بيروت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠].

الحميدي، أبو عبد الله. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس وأسماء
رواة الحديث وأهل الفقه والأدب. تحقيق محمد بن تاويت
الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٢.

صاعد، ابن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم. تحقيق حياة العيد
بوعلوان. بيروت: الطليعة، ١٩٨٥.

الفارابي، محمد أبو نصر. إحصاء العلوم. بيروت: مكتبة
الهلال، ١٩٩٦.

الفارابي، محمد أبو نصر. المنطق عند الفارابي. تحقيق ماجد
فخري ورفيق العجم. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥-٨٧.

القفطي، علي بن يوسف. إخبار العلماء بأخبار الحكماء.
بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

Al-Farabi, MuHammad Abu-Nasr. *Al-Farabís Commentary
and Short Treatise on Aristotlés "De interpretatione"*. Fritz
Zimmermann (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1981.

Brunschvig, Robert. "Pour ou contre la logique grecque chez les
théologiens-juristes de l'islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn
Taymiya". *Oriente e occidente nel Medioevo: filosofia e
scienze*. atti del convegno internazionale, 9-15 aprile 1969/
Accademia Nazionale dei lincei. Roma: Accademia
Nazionale dei Lincei, 1971, p. 185-209.

Chejne, Anwar G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic". *Journal of
the American Oriental Society*. no. 104 (1984), p. 57-72.

- Chejne, Anwar G. (ed). *Ibn Hazm*. Chicago: Kazi Publications 1982.
- D'Ancona, Cristina. "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofica arabo". in: Cristina D'Ancona (ed.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005.
- Daiber, Hans. "Salient Trends of the Arabic Aristotle". in: Gerhard Endress & Remke Kruk (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS, 1997.
- Daiber, Hans. "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung". *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. no. 136 (1986), p. 292-313.
- Dunlop, Douglas Morton. "Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle". *Islamic Quarterly*. no. 4 (1958), p. 168-197; no. 5 (1959), p.21-54.
- Düring, Ingemar. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1957.
- Goulet, Richar (ed.). *Dictionnaire de philosophes antiques*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989.
- Gutas, Dimitri. "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works". in: Charles Burnett (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*. London: Warburg Institute, 1993.

- Gutas, Dimitri. "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle". in: Jill Kraye & William F. Ryan & Charles B. Schmitt (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*. London: The Warburg Institute, University of London 1986.
- Gyekye, Kwame. "Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians". *Journal of the History of Philosophy*. no. 27 (1989), p. 135-143.
- Halldén, Philip. "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory and Homiletics". *International Journal of Middle East Studies*. no. 37 (2005), p. 19-38.
- Ibn AHmad, Sa'ïd Andalusi. *Libro de las categorías de las naciones: vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*. Felipe Maíllo Salgado (trans. & ed.). Madrid: Akal Ediciones, 1999.
- Ibn Tumlus, Yusuf Ibn Muhammad. *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira*. Miguel Asín Palacios (trans. & ed.). Madrid, [Impr. ibérica, E. Maestre], 1916.
- Ibn, Tufayl Abd al-Malik. *El filósofo autodidacto*. Angel Gonzalez Palencia (trans.). Madrid: Trotta, 1995.
- Ibn, Tufayl Abd al-Malik. *Hayy Ben Yaqdhan: roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Léon Gauthier (ed.). Beyrouth: Impr. Catholique, 1936.

- Jolivet, Jean. "Esquisse d'un Aristote arabe". in: Mohammed A. Sinaceur (ed.). *Penser avec Aristote*. Toulouse: Erès, 1991.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill, 1986.
- Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications*. ed. 2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- Netton, Ian R. *Al-Farabi and His School*. London: Routledge, 1992.
- Palacios, Miguel Asín. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner, 1927-32.
- Peters, Francis E. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill, 1968.
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.
- Street, Tony. "Arabic Logic". in: Dov M. Gabbay & John Woods (eds.). *Handbook of the history of logic. vol. One: Greek, Indian and Arabian Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2004.
- Turki, Abdel Magid. "Notes sur l'évolution du Zahirisme d'Ibn Hazm (456/1063) du Taqrib a l'IHKam". *Studia Islamica*. no. 49 (1984), p. 175-185.
- Vílchez, José Puerta. *Historia del pensamiento estético árabe*. Madrid: Akal, 1997.

الفصل الرابع

مصادر ابن حزم في نقد الأشاعرة والمُعْتَزلة (*)

زايينه شميتكه (**)

ترجمة: هاجر الكاملي (***)

عند وفاة ابن حزم عام (٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) كان الاعتزال السني قد بلغ ذُروته؛ ففي بداية القرن (٤هـ / ١٠م) شهد الشرق

(*) أُعدَّ هذا المنشور في إطار مشروع (FP 7) لمجلس البحث الأوروبي «إعادة اكتشاف العقلانية الكلامية في العالم الإسلامي في العصر الوسيط». وأستغل هذه الفرصة لشكر كل من ماريبيل فييرو (Maribel Fierro)، وحسن أنصاري (Hassan Ansari)، وكاميليا أدانغ (Camilla Adang) على ملاحظاتهم القيمة على النسخة الأولى من هذا العمل. [العنوان الأصلي للمقالة:

Sabine Schmidtke, "Ibn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism," in: Sabine Schmidtke et al (eds), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013), p. 375-401].

(**) زايينه شميتكه (Sabine Schmidtke)، أستاذة التاريخ الثقافي الإسلامي بمعهد الدراسات المُتقدمة في جامعة برينستون. صدرت لها عدة كتابات نذكر منها في: *Intellectual History of the Islamic World*, (2017), *Accusations of Unbelief in Islam*, (2016), *Die Bibel in den Augen muslimischer Gelehrter*, (2013), *A Jewish Philosopher of Baghdad*, (2006)، وغيرها.

(***) باحثة وأكاديمية مغربية، مُتخصصة في الدراسات الإسلامية.

الإسلامي تطورًا لتيارين مذهبيين تُمثّلهما مدرسة بغداد ومدرسة البصرة، وفي الحين الذي فقدت فيه المدرسة البغدادية أهميتها بعد وفاة أبي القاسم البلخي الكعبي (ت. ٣١٩هـ/ ٩٣١م) هيمنت على مدى قرنين (٤هـ/ ١٠م، و٥هـ/ ١١م) المدرسة البصرية الاعترالية أو المدرسة البهشمية التي تحمل اسم مؤسسها أبو الهاشم الجبائي (ت. ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، وقد خلفه بعد وفاته أصحابه وتلاميذه الذين حافظوا على عقيدة المدرسة كأبي علي بن خلاد^(١)، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري (الشيخ المُرشد)، (ت. ٣٦٧هـ/ ٩٧٨م)، وأبي إسحاق إبراهيم بن عياش، وقاضي القضاة عبد الجبار الهمداني (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م)، وقد انتهت رئاسة المدرسة البصرية الاعترالية إلى أبي عبد الله الذي تمتع بتأييد الصاحب بن عباد (ت. ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، وزير مؤيد الدولة الأمير البويهبي^(٢). يُمكن الحديث كذلك عن اتجاهات أخرى منافسة داخل المُعتزلة في عصر أبي هاشم كمدرسة بغداد أو الإخشيدية التي أسست على يد أبي عبد الله محمد بن عمر

(١) cf: Camilla Adang & Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, *Basran Mu'tazilite Theology: Abū Ali Muḥammad b. Khallad's Kitāb al-usūl and its reception. A Critical Edition of the ziyadat Sharḥ al-usūl by the Zaydi Imam al-Nātiq bi-l-Haqq Abu talib Yahya b. al-Husayn b. Harun al-Buthani (d. 424/1033)*, (Leiden: Brill, 2011); Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "The zaydī reception of Ibn Khallad's Kitāb al-Uṣūl: The ta'liq of Abu Tahir b. Ali al-saffar," *Journal Asiatique*, no. 298 (2010), p. 275-302.

(٢) cf: Gabriel Said Reynolds, *A Muslim theologian in the sectarian milieu: Abd al-Jabbar and the critique of Christian origins* (Leiden: Brill, 2004).

الصيمري (ت. ٣١٥هـ/٩٢٧م)، وحملت بعد ذلك اسم صاحبه
أبي بكر أحمد بن علي بن الإخشيد (ت. ٣٢٦هـ/٩٣٨م)^(١)، وقد
كان لهم قيمة تاريخية، لا سيما مع بداية القرن (٤هـ/١١م).

لقد ظل الاعتزال في الوسط السني مُهمناً لقرنين أو أكثر
بفضل تلاميذ قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني؛ إذ بعد وفاته
عام (٤١٥هـ/١٠٢٥م)^(٢) خلفه على رياسة البهشمية تلميذه
أبو رشيد النيسابوري. كما ألف معاصره أبو محمد بن متويه -في
شبابه- جامعاً ومعلقاً على كتاب شيخه عبد الجبار المحيط
بالتكليف في كتاب أسماه المجموع في المحيط بالتكليف،
وكذلك كتابه التذكرة في الجواهر والأعراض^(٣)، نجد كذلك
تلميذه أبو محمد عبد الله بن سعيد العباد «قاضي العباد» صاحب

(١) Daniel Gimaret, "Ebn al-Ekšid, Abu bakr AHmad," *Encyclopaedia Iranica*,
vol. 8, p. 15-16;

ومن بين تلاميذ ابن الإخشيد برز النحوي والمفسر علي بن عيسى الرماني
(ت. ٣٨٦هـ/٩٩٦م). وقد كُتبت بشأنه أطروحة دكتوراه، يُنظر:

Alena Kulnich, Representing "a blameworthy tafsir": Mu'tazilite exegetical
tradition in al-Jami' fi tafsir al-Qur'an of Ali ibn Isa al-Rummani (d. 384/
994), PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, London, 2012.

(٢) Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "Mu'tazilism after Abd al-Jabbar: Abu
Rashid al-Nisaburi's Kitab Masa'il al-khilaf fi l-usul (Studies on the
transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th
c. I)," *Studia Iranica*, no. 39 (2010), p. 227-278.

(٣) Sabine Schmidtke, "Ibn mattawayh," *The Encyclopaedia of Islam. Three.*
Fasc. 2012-1 (Leiden: Brill, 2012), p. 147-149 (مع مزيد من المراجع).

كتاب النكت (مفقود)^(١). أما أبو الحسين البصري (ت. ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)^(٢)؛ فقد انتقد شيخه عبد الجبار في مسائل عقديّة عدّة نشأت على إثرها المدرسة الحديثة لمتأخري المعتزلة^(٣). وقد استمر تطور الفكر الكلامي لأبي الحسين قُرابة القرن بعد وفاته مع العالم الحنفي الذي عاصر جار الله الزمخشري والتقى به (ت. ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، وهو ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الذي تُوفي عام (٥٣٦هـ/ ١١٤١م) بخوارزم، التي ظل فيها الاعتزال موجودًا على الأقل إلى حدود القرن (١٥هـ/ ١٥م)^(٤).

(١) يشتغل حاليا كل من زاينه شميتكه وعمر حمدان (Omar Hamdan) على تحقيق طبعة مجزأة لأحد الأعمال الكاملة في علم الكلام لأبي الحسين البصري الموجودة ضمن مجموعة أبراهام فيركوفيش (Abraham Firkovitch) بسانت بطرسيف. (٢) من بين تلاميذ عبد الجبار الأقل شهرة نجد أبو حامد أحمد بن محمد النجار (ت. ٤٣٣هـ/ ١٠٤١-٢م) وقد كان أحد شيوخ الحاكم الجشمي (ت. ٤٩٤هـ/ ١١٠١م) الذي يُعد الممثل الرئيس للاعتزال الحنفي بخراسان قبل أن يعتنق الزيدية في آخر حياته. والجشمي هو صاحب كتاب **عيون المسائل**، وهو نفسه من علق عليه وشرحه، ويعد كتابه هذا من بين أهم كتب التاريخ وعقيدة المعتزلة ذات الطابع الموسوعي، يُنظر:

Jan Thiele, "La causalité selon al-Hakim al-Gišumi," *The neglected št'ites: Studies in the legal and intellectual history of the Zaydis*. Guest-Editor: Sabine Schmidtke, *Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies*, no. 59, 3-4 (2012), p. 291-318.

(٣) Wilferd Madelung, "Abū l-Husayn al-basri," *The Encyclopaedia of Islam*. Three. Fasc. 2007-1 (Leiden: Brill, 2007), p. 16-19 (مع مزيد من المراجع).

(٤) أغلب كتب الملاحمي في علم الكلام وأصول الفقه موجودة وتمت طباعتها، =

يخول لنا فحص دقيق للكتابات الكلامية لابن حزم^(١) معرفة عدم استيعابه ليس فقط للاعتزال المعاصر له وإنما للتطور الذي

= نذكر منها: المعتمد في أصول الدين، وهو كتاب أصله في أربعة أجزاء لم تصلنا كاملة (حُقق وحرر من قبل ويلفيرد مادلنغ Wilferd Madelung، ونُشر في طهران عام ٢٠١٢/١٣٩١، الفائق في أصول الدين وهو مختصر المعتمد، تحقيق ويلفيرد مادلنغ ومارتن مكديرموت (Martin McDermott)، ونُشر في طهران عام ٢٠٠٧)، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، حُقق بتقديم ويلفيرد مادلنغ وحسن أنصاري (Hassan Ansari)، ونُشر في طهران عام (٢٠٠٨)، حول أصول الفقه بخوارزم في القرن (١٢/هـ/١٢م): كتاب التجريد في أصول الفقه لركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي (١١٤١/هـ/١١٤١م)، وهو تحقيق لمخطوطة (MS Arab e 103) التي نُسخت عن الأصل (مكتبة بودلي، أوكسفورد) بتقديم وفهرسة زابينه شميته وحسن أنصاري، نُشر في طهران عام (٢٠١٢).

لقد ظل الفكر المعتزلي مستمرًا وموجودًا بعد (القرن ١٢/هـ/١٢م)، وذلك في الحواضر المركزية للإسلام، نذكر على سبيل المثال العالم الحنفي المعتزلي أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحديد، شارح نهج البلاغة، (ت. ١٢٥٨/هـ/١٢٥٨م) ببغداد، انظر حوله:

Wilferd Madelung, "Abd al-Hamid b. Abu'l-Hadid," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 108-110. (مع مزيد من المراجع)

ولتقرير مفصل عن الاعتزال خلال القرن (١٢/هـ/١٢م)، يُنظر:

Gregor Schwarb, "mu'tazilism in the age of Averroes," in: Peter Adamson (ed.), *the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the 6th/12th Century*, (London: Warburg Institute, 2011), p. 251-282.

(١) لقد تم الاعتماد في جميع إشارات المقال المتعلقة بكتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل على الطبعة التي حققها محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة في خمسة أجزاء، بيروت: دار الجيل، (١٤٠٥/هـ/١٩٨٥م)، وأيضًا على الطبعة التي حققها أحمد شمس الدين في ثلاثة أجزاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١: ١٩٩٦، ط ٢: ١٩٩٩، ط ٣: ٢٠٠٧؛ وبخصوص كتاب الفصل يُنظر: =

شهدته المدرسة منذ مراحلها التأسيسية في القرن (١٠هـ/١٠م). ففي حديثه عن أبي بكر بن الإخشيد يقرر ابن حزم أن هذا الأخير كان من بين المسؤولين الثلاثة عن التقسيم الذي حصل داخل المعتزلة في بداية القرن (١٠هـ/١٠م)، إضافة إلى أبي الهاشم الجبائي وأبي القاسم الكعبي^(١)، ومع أن ابن حزم يعرف كثيراً من المُمثلين الأوائل للاعتزال الذين ينتمي أغلبهم إلى حقة ما قبل المدرسة، إلا أنه سيكتفي بالثلاثة المذكورين دون غيرهم من مفكري المُعتزلة. لقد ناقش آراءهم في جميع أعماله الكلامية، حتى إنه خصص جزءاً من الفصل للرد على عقائد المُعتزلة^(٢)، وعلى الرغم من حدة لهجته الجدلية فإنه يتضح أن ابن حزم في أحسن الأحوال قد اعتبر المُعتزلة حركة تاريخية لم يعد لها أهمية وتأثير على الواقع.

Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten 1-2* (berlin: De Gruyter, 2011), p. 837-856;

- ابن حزم، الدرّة فيما يجب اعتقاده، تحقيق أحمد بن ناصر بن محمد الحمد وسعيد بن عبد الرحمن بن موسى الفزقي، مكة: مكتبة التراث، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨). ابن حزم، الأصول والفروع، تحقيق عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو وافية، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م).
- (١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٧٠، ٧١، وج ٣، ص ١٤٠، «هو من رؤسائهم الثلاثة الذين انتهت رياستهم إليهم وافتقرت المعتزلة على مذهبهم، والثاني منهم أبو هاشم الجبائي والثالث عبد الله بن محمد بن محمود البلخي والمعروف بالكعبي». وهو نفس ما أورده ابن حجر العسقلاني (٧٨٧هـ/١٣٨٥م) في لسان الميزان، يُنظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، (١٣٢٩-١٣٣١هـ/١٩١١-١٩١٣م)، ج ٣/ ص ٢٥٥، ٢٥٦.
- (٢) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٥٧-٧٢، ج ٣، ص ١٢٨-١٤١، (ذكر شنع المعتزلة).

يُمكن تأكيد ما سبق عند تحليل مصادر ابن حزم بشأن عقائد المُعتزلة على الأقل بالقدر الذي تتيحه المعطيات الضئيلة التي يُقدمها؛ إذ في مُعظم الحالات يمتنع ابن حزم عن كشف مصادرهِ عند مناقشته مُختلف عقائد المُعتزلة والمُتكلِّمين. أمَّا بعض الاستثناءات التي يُقدم فيها العناوين فإنها تطرح إشكالات من حيث طول المدة الفاصلة بينه وبين المؤلفين؛ ولذلك يقل احتمال التلقي المباشر عن أغلبهم، فنجد ابن حزم يرجع إلى كتاب البرهان للجاحظ (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٩م)^(١)، وكتاب في المقالات لصاحبه أبي العباس عبد الله بن محمد الأنباري المُلقَّب بـ «الناشئ الأكبر» (ت. ٢٩٣هـ/٩٠٦م)^(٢)، وهو كتاب في الردود على الفِرَق (heresiographical)، ولأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت. ٣٤٥هـ/٩٥٦م) في كتابه مروج الذهب ومعادن

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٦١، ج ٣ ص ١٣١؛ يُنظر أيضا: Charles Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre gahizienne," Arabica, tome. 31, Fasc. 2 (Jul., 1984), p. 117-164, p. 135, n. 56.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٦١، ج ٣، ص ١٣١، الدرّة، ص ٣٩٤. المقطفات من المقالات التي نُقلت في المصادر اللاحقة جمعها وأصدرها جوزيف فان إس، يُنظر:

Josef van Ess, *Frühe mütazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nasī al-Akbar (gest. 293 H.)* (Beirut: In Kommission bei F. Steiner, Wiesbaden, 1971).

حول هذا العمل يُنظر أيضًا:

Josef van Ess, *Der Eine und das Andere* (Berlin: de Gruyter 2011), vol. 1, p. 197-204; idem, *Theologie und Gesellschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 1997), vol. 4, p. 141-, vol. 6, p. 366-.

الجوهر وكذلك كتابه التنبيه والأشراف^(١)، ولبعض كتب أبي بكر بن الإخشيد^(٢)، وأيضًا كتاب المسائل لأبي هاشم الجبائي^(٣).

(١) Cf. van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. 2, p. 843;

لتحقيقات وترجمات أخرى لكلا الكتابين يُنظر:

Ch. Pellat, "al-mas'udi," *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 6, p. 784-788 (مع مزيد من المراجع).

يحتمل أن يكون ابن حزم قد اطلع بشكل مباشر على كتاب التنبيه للمسعودي، لأن الكتاب اشتهر تداوله في الأندلس وقد استخدمه كذلك معاصر ابن حزم صاعد الأندلسي (ت. ٤٦٢هـ/١٠٧٠م) في طبقات الأمم، يُنظر:

van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. 2, p. 846 n. 76.

يُرجع كذلك إلى:

Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: Brill, 1996), p. 100-101.

(٢) لم يتم الاحتفاظ بأي من كتابات ابن الإخشيد، ويبدو أن عمله الكامل في علم الكلام كان هو المعونة في الأصول، كما كتب في التفسير وعُرف له عدة مؤلفات فقهية، يُنظر:

Daniel Gimaret, "Ebn al-Ekšid, Abū bakr AHmad," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, p. 15-16.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج ٣، ١٤٢، ج ٢، ص ١٣١. لا يمكن تحديد العنوان لأن مجموعة كبيرة من الفتاوى لأبي هاشم نُسبت إليه (لم يتم الاحتفاظ بأي منها)، انظر:

Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Gubba'i," *Journal Asiatique*, vol. 264 (1976), p. 277-332; idem, "Matériaux pour une bibliographie des Jubba'i: Note complémentaire," in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: State University of New York Press 1984), p. 31-38;

إضافة إلى ذلك فإن ابن حزم قد صرح برجوعه إلى رسالة الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله (ت. ٢٢٤هـ/٨٣٨م)، يُنظر: ابن حزم، =

لقد تأثر اختيار ابن حزم لبعض متكلمي المُعتزلة دون غيرهم بالسياق الجدلي الذي غلب على مناقشاته لعقائدهم؛ إذ يعرض ويرد على آراء شاذة داخل المذهب، يظهر فيها بشكل واضح الأغراض الجدلية ومن ذلك نقله لآراء انفرد بها بعض أتباع النظام من قبيل القول بتناسخ الأرواح كما ثبت عند كل من أحمد بن خابط^(١)، والفضل الحُدثي^(٢)، وصالح بن قبة^(٣)، والذين سيتم إقصاؤهم من المذهب لاحقاً^(٤). كما أنه اعتمد على بعض المُعتزلة الذين لا ينتسبون للمذهب حسب تقاليد المدرسة المتأخرة كضرار بن عمرو (ت. ٢٠٠هـ/٨١٥م) الذي يمثل نموذجاً لمرحلة ما قبل مدرسة المُعتزلة التي تميزت بغزارة وسلاسة الطرح الفكري^(٥).

= الفصل، ج ٣، ص ٢٤٦، ج ٢، ص ٢٢٦، انظر كذلك: van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. 2, p. 843.

وقد حقق النص محمد ناصر الدين الألباني، يُنظر: محمد ناصر الدين الألباني، من كنوز السنة: رسائل أربع (دمشق: المطبعة العمومية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥)، ص ٤٧.

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٣، ص ١٥٧، ج ٢، ص ١٤٦، ج ٥، ص ٦٤، ٦٥، ج ٣، ص ١٣٤، ١٣٥، ج ٥، ص ٩٥، ج ٣، ص ١٦٤.
(٢) ابن حزم، الفصل، ج ٣، ص ١٥٧، ج ٢، ص ١٤٦، ج ٥، ص ٦٤، ج ٣، ص ١٣٤.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج ٣، ص ٣٤، ج ٢، ص ٥٥، ج ٥، ص ٧١، ج ٣، ص ١٤٠.
(٤) Cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 3, p. 418-445 ("Das Nachleben Nazzams").

وبخصوص النصوص ذات الصلة فقد تُرجمت في: ibid., vol. 6, p. 215-, n. 24, 25, 29, 32.

(٥) يقول فان إس في هذا الصدد: «يُظهر مثال أحمد بن معذل أن شخصاً ما يُمكن أن يُلحق بالاعتزال دون أن يكون موافقاً تماماً للصورة التي تُرسم عن المُعتزلة. لقد =

يُشترك ابن حزم في هذه المُقاربة مع مؤلفي كتب الردود (heresiographers) من أشاعرة المشرق؛ إذ نجد ذلك عند معاصره -الأكبر سنًا- عبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) في كتابه **الفرق بين الفرق**. وعلى الرغم من أن المادة لكتابة الردود كانت مصادرها مُتاحة لكليهما فإنَّ عمل تقابلات كثيرة بين فصل ابن حزم وفرق البغدادي^(١) يُؤكّد أنّ كثيرًا من كلام ابن حزم ليس واضحًا إذا ما قورن بكتب الردود المشرقية المتوفرة^(٢)، وغير معلوم ما هي الكتب التي كانت متاحة له ولا من أين استقى معلوماته.

تُشير تعليقات ابن حزم المتفرقة في أعماله إلى استمرار وجود المُعتزلة بالأندلس في عصره، وهي إشارات يجب أخذها بالحسبان. كما نجد الأمر نفسه عند باقي مؤلفي كتب الردود على

= مر بشكل ملحوظ في تراجم المعتزلة. وهو الأمر نفسه الذي حصل مع ضرار بن عمرو. وفي حين أنّ المعتزلة سيطرت إلى حد كبير على ميدان علم الكلام فإنَّ حدودها ظلّت غير ثابتة بالنسبة للمراقب». يُنظر: van Ess, *Théologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 123؛ وعن ابن بداد (؟) الغزال، وهو معتزلي آخر حسب ابن حزم، يُنظر: *ibid.*, vol. 4, p. 133. تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم يشترك مع ضرار في أسس التقييم النقدي لمكانة السنة النبوية كأصل من أصول التشريع، ويُستبعد أن يكون ابن حزم قد طالع كتاب التحريش لضرار، وحول هذا الكتاب يُنظر: Hasan Ansari, "Kitabi kalami az Dirar b. 'Amr," *Kitab-i mah* (Din) 89-90 1383-4/ (2005), p. 4-13; van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. 1, p. 132-.

كما يُعدُّ كل من ويلفريد مادلنغ وحسن أنصاري تحقيقًا لكتاب التحريش.

(١) See, e.g., van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 269, n. 102.

(٢) See, e.g., van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, p. 308, n. 22.

الفرق كتلميذ ابن حزم الأول صاعد الأندلسي (ت. ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)
في كتابه **طبقات الأمم**، ومُعاصره ابن حيان (ت. ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)
في كتابه **المُقتبس**. فقد اتهم ابن حزم على سبيل المثال محمد

ابن عبد الله الجبلي المشتهر بابن مسرة (و. ٢٦٩هـ/ ٨٨٣م)
بقرطبة (ت. ٣١٩هـ/ ٩٣١م بمكة)، وكذلك بعض أتباعه بعد ذلك
كإسماعيل بن عبد الله الرعيني وهو مُعاصر أكبر سنًا من
ابن حزم، حيث نَسب إليهم موافقة المُعتزلة في بعض المسائل^(١).
كما ألحق ابن حزم مجموعة من علماء الأندلس بالمُعتزلة، وهم:

* خليل بن عبد الملك بن كليب خليل فضلة القرطبي، من
أصحاب ابن مسرة، رحل إلى المشرق وروى كتاب **تفسير الحسن**

(١) ابن حزم، **الفصل**، ج ٤، ص ١٣٨، ج ٢، ص ٣٩٠، ج ٥، ص ٦٥، ٦٦،
ج ٣، ص ١٣٥، ١٣٦، يُنظر كذلك:

van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 558

وعن تأثير ابن مسرة بمفاهيم المُعتزلة، راجع الدراسات التالية:
van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 273-274; Sarah Stroumsa, "Ibn
masarra and the beginnings of mystical thought in al-Andalus," in: Peter
Schäfer, *Wege mystischer Gotteserfahrung/Mystical Approaches to God*
(München: Oldenbourg, R., 2006), p. 97-112; Cf. Vahid J. Brown, "Andalusi
mysticism: A Recontextualization," *Journal of Islamic Philosophy*, no. 2
(2006), p. 69-101; Rafael Ramón Guerrero & Pilar Garrido Clemente, "Ibn
masarra al-Qurtubi, Abu Abd Allah," in: Jorge Lirola Delgado, *Biblioteca de
al-Andalus: De Ibn al-Labbana a Ibn al-Ruyúli (Almería: Fundación Ibn
Tufayl de Estudios Arabes, 2006), p. 144-154, n. 788; Sharaf al-Din Khurasani,
"Ibn masarra," *Da'irat al-ma'arif-i buzurg-i islami*, vol. 4, p. 611-613.*

البصري (ت. ١١٠هـ/٧٢٨م) من طريق عمرو بن عبيد (ت ١٤٣، أو ١٤٤هـ/٧٦١م)^(١).

* أبو بكر يحيى بن يحيى القرطبي (ابن السمينة)، (ت ٣١٥هـ/٩٢٧-٨م)، رحل كذلك إلى المشرق حيث درس مع خليل بن عبد الملك تفسير الحسن البصري^(٢).

* الحاجب موسى بن محمد بن سعيد بن موسى بن حدير (ت. ٣٢٠هـ/٩٣٢م)^(٣).

* ابن الحاجب عبد الرحمن بن موسى بن حدير الوزير^(٤).

(١) ابن حزم، «رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها»، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (١٩٨٧)، ج ٢، ١٨٦، وعن ابن كليب يُنظر: عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس، تحقيق بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، (٢٠٠٨هـ/١٤٢٩)، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٠، ح ٤١٧.

Maribel Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), p. 91-;

يُنظر أيضًا تعليقات فان إس بشأن رواية كتاب التفسير عن عمرو بن عبيد van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 272 n. 5, 299; vol. 5, p. 165-166.

(٢) ابن حزم، «رسالة في فضل الأندلس»، ج ٢، ص ١٨؛ وعن ابن السمينة يُنظر: ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ج ٢، ص ٢٣٤، ٢٣٥؛ سعود بن صالح السرحان، أرباب الكلام: ابن حزم يجادل المعتزلة، بيروت: دار ابن حزم، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص ٩٣؛ سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ص ٢٥٦.

(٣) ابن حزم، «رسالة في فضل الأندلس»، ج ٢، ص ١٨٦، ف ١٨؛ ابن حزم، «نقط العروس في تواريخ الخلفاء»، في: رسائل ابن حزم، ج ٢، ص ١١٥.

(٤) ابن حزم، «نقط العروس»، ج ٢، ص ١١٥.

* أخو الحاجب صاحب المظالم الوزير أبو عمر أحمد بن محمد بن حدير (ت. ٣٢٧هـ/٩٣٨م)^(١). وقد تولى هو وأخوه موسى مناصب وزارية في عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث الناصر الذي حكم بين (٣٠٠هـ-٩١٢م/٣٥٠هـ-٩٦١م)^(٢).

* سعيد بن الوزير أحمد بن حدير^(٣).

* أحمد بن موسى بن حدير ابن عم أحمد وموسى بن حدير^(٤).

* أبو الحكم المنذر بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمن البلوطي (و. ٢٧٣هـ/٨٨٦م - ٧م، ت. ٣٥٥هـ/٩٦٦م)، عالم محقق ظاهري من قرطبة ألحقه ابن حزم بالمعتزلة^(٥).

(١) ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس، ج ٢، ص ١٨٦، ف ١٨، ابن حزم، نقط العروس، ج ٢، ص ١١٥.

(٢) عن الأخوين يُنظر:

Fierro, *Heterodoxia*, p. 112; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 274.

(٣) ابن حزم، «نقط العروس»، ج ٢، ص ١١٥.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) ابن حزم، «طوق الحمامة»، في: رسائل ابن حزم، ج ١، ص ١٥٧، ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٣٨، ج ٢، ص ٣٩٠. وعن منذر بن سعيد البلوطي يُنظر: ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ج ٢، ١٨١، ١٨٢، ١٤٥٢.

Fierro, *Heterodoxia*, p. 140-; Helena de Felipe, *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997), p. 200-; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 275; idem, *Der Eine und das Andere*, p. 844 n. 67;

توفيق الغلبزوري، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: نشاطها، أعلامها وآثارها، (الرياض: مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٥٤-١٧٣.

* أبو العاصم الحكم بن المنذر بن سعيد (رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم وأستاذهم ومتكلمهم وناسكهم) ابن أبي الحكم المنذر البلوطي المتوفى عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م بمدينة سالم الأندلسية^(١).

* أبو مروان عبد الملك بن المنذر (و. ٣٢٨هـ/٩٣٩-٤٠م، ت. ٣٦٨هـ/٩٧٨-٩م)، ابن آخر لأبي الحكم المنذر البلوطي^(٢).

وباستثناء ابن مسرة وابن المنذر بن سعيد البلوطي اللذين لا ينتسبان حتماً إلى المعتزلة، فإن البقية لا توجد بين أيدينا أي كتابات لهم^(٣)، ويستحيل بذلك التحقق من انتماءاتهم العقديّة بناء

(١) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ج ١، ص ١٥٧، ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٣٨، ج ٢، ص ٣٩٠. يشير ابن حزم إلى أن الحكم كان على قيد الحياة أثناء كتابته طوق الحمامة. وعن الحكم يُنظر:

Fierro, *Heterodoxia*, p. 155-156; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 275.

(٢) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ج ١، ص ١٥٧. وعن عبد الملك يُنظر:

Fierro, *Heterodoxia*, p. 166-167; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 4, p. 275.

وعن الأخوين يُنظر:

Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du v/xie au vii/xiiiie siècle*.

Etude sociologique (Genève: Droz, 1978), p. 105.

(٣) حول ابن مسرة وكتابه، يُنظر المراجع المدرجة في الإحالة ١١٥ أعلاه، وبعض طبعات كتبه متضمنة في: محمد كمال جعفر، قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص (القاهرة: دار العلوم، ١٩٨٧)؛ يُنظر كذلك:

Emilio Tornero, "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn masarra,"

Al-Qantara, no. 14 (1993), p. 47-64; Joseph Kenny, "Ibn masarra: His Risalat

al-i'tibar," *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*, no. 34 (2002), p. 1-26;

Pilar Garrido, "Edición crítica de la Risalat al-I'tibar de Ibn masarra de

Córdoba," *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos*, no. 56 (2007), p. 81-

على الملاحظات المتناثرة لابن حزم أو من خلال كتب التراجم .
وبشكل عام فإنه يتعذر علينا معرفة المد المعتزلي في السياق
الأندلسي^(١)، وبخلاف ما تم تقريره^(٢) فإنه يجب التعامل بحذر
شديد مع مصادر ابن حزم في نقده لمعتزلة الأندلس سواء
المعاصرين له أو المُتقدمين^(٣) .

104; idem, "Traducción anotada de la Risalat al-i'tibar de Ibn masarra de Córdoba," *Estudios humanísticos: Filología*, no. 30 (2008), p. 139-163.

طبغات رسالتی البلوطی متضمنة في: عبد الرحمن بن محمد الهيياوي
السجلماسي، قاضي الأندلس الملهم وخطيبها المفوه: الإمام منذر بن سعيد
البلوطي المتوفى سنة: ٣٥٥هـ، مع تحقيق رسالتين مخطوطتين من تراثه
(بيروت: دار البشائر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). وعن هذا الكتاب يُنظر:

Maribel Fierro, "Reseñas," *Al-Qantara*, no. 25 (2004), p. 288-289.

(١) Cf. Fierro, *Heterodoxia*, p. 111-113, 140-142, 155-156, 166-168; van Ess,
Theologie und Gesellschaft, vol. 4, p. 272-276.

(٢) انظر مثلاً: السرحان، أرباب الكلام، ص ٩٢، الغلبزوري، المدرسة الظاهرية،
ص ١٥٦، يُنظر كذلك: يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص ٢٥٥-٢٥٧،
الذي كان أكثر احتراساً في استنتاجاته.

(٣) عموماً لم يحظ علم الكلام باهتمام كبير في الحياة الفكرية بالأندلس خلال عصر
ابن حزم، وهو ما أشار إليه أورفوي Urvoy في كتابه عالم علماء الأندلس خلال
القرن (١١٠٥هـ/١١١٠م إلى ١١٣٠هـ/١١٣٥م)، *Le monde des ulémas andalous du v/xie au
vii/xiiiie siècle*. كما تُشير في هذا السياق كذلك لغياب الحنفية في الأندلس خلال
حياة ابن حزم، في حين أنه في المشرق الإسلامي كان هناك تلازم بين حضور
المعتزلة والحنفية خلال هذه الفترة. يُنظر مقدمة المُحققين (شميتكه وأنصاري)
لكتاب منهجية أصول الفقه في خوارزم خلال القرن (١٢٠٦هـ/١٢٠٦م)، وينظر أيضاً:

Legal Methodology in 6th/12th century Khwarazm.

Wilferd Madelung, "The Westwards migration of Hanafi Scholars from Central
Asia in the 11th to 13th Centuries," Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi, vol. 42, no. 2 (2002), p. 42-43. =

وخلافاً للمعتزلة فقد خبر ابن حزم الأشعرية بصفتها حركة دينامية مُعاصرة، حيث توفر بين يديه مجموعة من المصادر الأولية

= خلافاً لابن حزم، فإن أبا بكر بن العربي (ت. ٥٤٣هـ/١١٤٨م) الذي عاصره زماناً ومكاناً والذي قضى عدة سنوات بالمشرق الإسلامي (من ٤٨٥هـ إلى ٤٩٣هـ)، كان أكثر دراية بالمعتزلة من ابن حزم، ففي العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي، يذكر ابن العربي من بين آخرين عبد الجبار الهمداني الذي يقول أنه درس تفسيره المعروف بـ المحيط. [يُنظر: النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم: للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق عمار طالبي، القاهرة: دار التراث، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، (ص/٧٢)]. وقد ذكر هذا الأمر أيضاً في مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة. [يُنظر: مع القاضي أبي بكر بن العربي، يليه: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، تحقيق سعيد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٩٨٧)، (ص/٢٢٦)]. إن تفسير عبد الجبار (المعروف بالعناوين التالية: المحيط، تفسير المحيط، التفسير الكبير، المحيط في تفسير القرآن)، لم يُحفظ إلا في نصوص الكتاب اللاحقين الذين نقلوا من التفسير، وهي النصوص التي جمعها في: تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو التفسير المسمى التفسير الكبير أو المحيط ويليهِ فرائد القرآن وأدلته، تحقيق خضر محمد نبيها، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٩). يُنظر أيضاً الكتاب الذي سيصدر قريباً: Gregor Schwarb, *Handbook of Mu'tazilite Authors and Works* [صدر الكتاب عام ٢٠١٥ (المترجم)، يُنظر: Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford handbook of Islamic theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015)]. إضافة إلى أن ابن العربي قد التقى في القدس (عام ٤٨٥هـ/١٠٩٢م) بممثل العائلة اليهودية الشهيرة التستري الذي تأثر بالمعتزلة، وناقشه في مسائل عقدية: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، (ص/٢٠٧، ٢٠٨) يُحتمل أن يكون هذا الشخص هو أبو الفضل سهل (يشار) التستري (اشتهر عام ١٠٥٠م) أو ربما غيره، علماً أن أبا الفضل اعتنق الإسلام عام ١٠٦٤م، وابنه هو حسن (يافش). يُنظر أيضاً: Joseph Drory, *Ibn el-Arabi of Seville. Journey to Eretz Israel (1092-1095)* [Hebrew] (Ramat-Gan: Hôssa'at Universitat Bar-Ilan, 1993), p. 59, 96, 140.

بخصوص عائلة التستري، يُنظر:

Marina Rustow, "Tustari Family," *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 2010, at: <https://goo.gl/oRHPTo> =

للأشعرية التي كان يُصرِّح بها . إضافة إلى أنَّ ابن حزم كان يعتمد على ما تلقاه بالواسطة من مختلف المناقشين والمعارضين لآراء العقيدة الأشعرية^(١) . من ناحية أخرى تبين ردود الأشاعرة على انتقادات ابن حزم خلال حياته وأيضاً القرون التي بعده قوة الحضور الأشعري في الأندلس وشمال إفريقيا طوال هذه المراحل . وممَّن يجدر ذكره من أشاعرة عصره أبو الوليد سليمان ابن خلف الباجي (و. ٤٠٣هـ / ١٠١٢م ، ت. ٤٧٤هـ / ١٠٨١م) الذي كان له مناظرات عدة مع ابن حزم ، لا سيما في مسائل تتعلق بأصول الفقه ، وكذلك في مسائل عقديّة^(٢) ، كذلك أبو بكر عبد الله بن طلحة اليابري

= وعن أبي الفضل سهل التستري، يُنظر :

Marzena zawanowska, "Sahl ibn Fadl al-Tustari," *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 2010, at: <https://goo.gl/tweXçT>;

وعن سهل التستري المعتزلي، يُنظر :

Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age* (Leiden: Brill, 2006).

(١) أكثر مقاطع الفصل التي ناقش فيها ابن حزم مبادئ الأشعرية المذكورة في: عبد الرحمن الدمشقية، موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتابه الفصل في الملل والنحل، ومعه مقدمة علمية حول مواقف علماء آخرين من المذهب الأشعري: أبو نصر السجزي، أبو الفرج ابن الجوزي . . . الرياض: (دار الصميعي، ١٩٩٧). إنَّ المسائل العقديّة كانت من دون شك موضوعاً كَثُر تداوله في كثير من السجلات التي أجراها ابن حزم مع مخالفيه من المالكية الذين كان أكثرهم أشاعرة فيما يخص العقيدة.

(٢) Cf. Luciano Rubio, "II. Los Aš'aries, teólogos especulativos, mutakállimes, del Islan [sic], considerados generalmente como los teólogos ortodoxos. Su doctrina de la causalidad," *La Ciudad de Dios* (1977), p. 540 ; Abdel

(ت. ٥٢٣هـ/١١٢٤-١١٢٥م) في كتابه المفقود الرد على ابن حزم^(١)، ومن بينهم الأندلسي أبو بكر بن العربي (ت. ٥٤٣هـ/١١٤٨م) -الذي قضى عدة سنوات (٤٨٥هـ-١٠٩٢م/٥٤٣هـ-١١٤٨م) بالمشرق الإسلامي خلافا لابن حزم- في كتابه العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي^(٢)، وفي رسالته المفقودة الغرة في نقض الدرّة^(٣)، التي رد فيها على كتاب ابن حزم الدرّة فيما يجب اعتقاده؛ وأيضاً أحمد بن يوسف اللبلي

magid Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagī sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite* (Alger: Etudes et documents, 1973); Maribel Fierro, "Al-bayi, Abú l-Walid," in: J. Lirola Delgado and J.m. Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al- Andalus: Diccionario de Autores y obras Andalusies* (Granada: Fundacion El Legado Andalusi, [n. d.]), vol. 1, p. 118-123, n. 69.

(١) بالنسبة للكتاب المذكور وغيره من كتب هذا المؤلف الأشعري، يُنظر: Samir Kaddouri, "Ibn TalHa al-Yaburi," in: Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Sa'ada a Ibn Wuhayb* (Almería: undacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2007), p. 475-476, # 1245.

(٢) ابن العربي، العواصم . . . ، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) وقد أشار في كتابه العواصم من القواصم إلى هذا الرد المفقود، يُنظر: العواصم . . . ، ص ٢٥٠. يُرجع كذلك إلى:

José miguel Puerta Vilchez, "Ibn Hazm, Abú muHammad," in: Jorge Lirola Delgado and José miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz* (Almería: undacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2004), p. 409, # 24.

حول آراء ابن العربي العقدية، يُنظر: عمار طالبي، آراء أبو بكر بن العربي الكلامية (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)؛ سعد أعراب، مآل القاضي أبو بكر بن العربي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧).

(ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م) في كتابه **الفهرست**، وفي رسالته المفقودة في الرد على ابن حزم^(١). وأخيراً، تاج الدين السكبي (ت. ٧٦٩هـ/١٣٦٨م) في كتابه **طبقات الشافعية**^(٢).

ومن كتب الأشعرية التي كانت بين يدي ابن حزم كتاب **السمناني**، والذي تدل كثير من الاقتباسات والإحالات في كتاب **الفصل على أن ابن حزم اعتمده كمصدر رئيس**^(٣)، حيث أخذ منه أكثر المعلومات المتعلقة بالمواقف العقديّة للمدرسة الأشعرية خصوصاً لعلمائها البارزين في الفكر الأشعري: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م) الذي درس مع السمناني، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني (ت. ٤٠٦هـ/١٠٢٠م). ويتعذر التعريف بكتاب السمناني إلى الآن، ذلك أن

(١) انظر: أحمد بن يوسف اللبلي، **فهرست اللبلي**، تحقيق ياسين يوسف عياش وعود عبد الرابح أبو زينة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٨٢، ٨٣. عموماً، بخصوص اللبلي وكتابه، راجع:

A. García Sanjuán, "al-Lablī, AHmad," Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Yabbab a Nubdat al-'asr* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2009), p. 40-63, # 1501.

وتدل تسمية اللبلي إلى انحدره من بلدة لبلة، وهي المنطقة نفسها التي توفي فيها ابن حزم.

(٢) تاج الدين السكبي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: الحلبي ١٩٦٦-١٩٨٥)، ج ١، ص ٩٠، ٩١؛ ج ٤، ص ١٣١-١٣٣. وعلى العكس فإنه لا يعلم أن المعتزلة ردوا كتابة على جدل ابن حزم، وليس بعيداً أنه لم يصل معتزلة زمانه ومن جاؤوا بعده انتقاده لأسلافهم، فلا نجد ذلك مثلاً عند ابن أبي الحديد (ت. ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) في شرحه ل**نهج البلاغة**.

(٣) يُنظر، الملحق: اقتباسات ابن حزم من كتاب **السمناني**.

العمل الوحيد الذي يوجد لأبي جعفر محمد بن أحمد السمناني (و. ٣٦١هـ/ ٩٧١-٢م بسمنان، ت. ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م بالموصل) هو ملخص في علم الكلام وهو مخطوط(*) يبدو أن المدرسة العثمانية بحلب وحدها من تملكه، وعنوانه: **كتاب البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان**^(١)، ويقر دانيال جيماريت (Daniel Gimaret) الذي درس هذا المخطوط أن كل اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني لا تمت بصلة إلى هذا المخطوط^(٢). لقد كان كتاب السمناني فعلاً عملاً شاملاً، وقد وصفه ابن حزم مرة بـ **كتابه الكبير**، ويُستبعد افتراض أنه لم يكن بين يدي ابن حزم إلا هذا الكتاب، فقد أحال ابن حزم كذلك

(*) قام عبد العزيز بن رشيد الأيوب بتحقيق نسخة من هذا المخطوط سنة (٢٠١٤)، أي بعد سنة من كتابة زابينه شميته هذه المقالة، وقد ذكر المحقق أن نسخة المخطوط التي اشتغل عليها هي نسخة المكتبة العثمانية بحلب، تحت (رقم/ ٥٧٧)، انظر: محمد السمناني، **البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان**، تحقيق: عبد العزيز بن رشيد الأيوب (الكويت: دار الضياء، ٢٠١٤)، ص ٢٠، ٢١. (الترجمة).

(١) مخطوط بالمكتبة العثمانية (٥٥٧)، (ff- 3b.145a). المخطوط الآن في ملكية مكتبة الأسد الوطنية بدمشق؛ يُنظر:

Geoffey Roper (ed.), *Enquête mondiale sur les manuscrits islamiques* (Londres, 1992-94), vol. 3, p. 192.

(٢) Daniel Gimaret, "al-Simnani, Abú Dja'far muHammad," *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 9, p. 614.

يُشار إلى أن ميكروفيم مخطوط حلب هي جزء من مجموعة جيماريت [CNRS, Institut de recherche et d'histoire des textes, Section arabe, Paris] تحت رقم/ (R00729).

على كتاب الإمامة للسمناني، وكلامه يدل على أن جزءاً من كتاب السمناني كان مُخصّصاً لعمل آخر مستقل^(١).

لقد رجع ابن حزم كذلك بشكل مباشر إلى بعض كتابات الباقلاني، وهو أمر طبيعي؛ فمعلوم أنّ كتب الباقلاني تم تداولها بشكل واسع في شمال إفريقيا والأندلس، حيث المذهب المالكي الأكثر انتشاراً^(٢). ويُحيل ابن حزم في مناسبات كثيرة على كتاب

(١) يُنظر، الملحق: اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني، (الاقباس/١٤).

(٢) جزء من الكتاب العظيم للباقلاني هداية المسترشدين هو مخطوط محفوظ بالقرويين بفاس تحت رقم ٦٩٣، يُنظر: محمد العابد الفاسي، فهرس مخطوطات خزانة القرويين، (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٧٩-٨٩)، ج ٢، ص ٢٨٤، ٢٨٥؛ يُنظر كذلك:

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967-), vol. I, p. 609, # 7; Daniel Gimaret, "Un extrait de la *Hidaya* d'Abū bakr al-baqqilani: Le *Kitab at-tawallud*, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes," *Bulletin d'études orientales*, no. 58 (2009), p. 259-313.

كما توجد نسخة من إعجاز القرآن للباقلاني بالخزانة الحسنية بالرباط، انظر: خالد زهري وعبد المجيد بكاري، فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية، (الرباط: منشورات الخزانة الحسنية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ج ١، ٨٠، رقم ٣٩٠٠، لا نعلم إلا نسخة من كتاب التمهيد للباقلاني التي خُطت (في شعبان ٤٧٢هـ/١٠٨٠م) لصالح مكتبة ملك الطائفة المتوكل على الله بن الأفضس من بطلبوس (حكم من ٤٦١هـ/١٠٨٨م إلى ٤٨٧-٤٩٩هـ/١٠٩٤م أو ٤٨٨هـ/١٠٩٥م). المخطوط الآن بحوزة المكتبة الوطنية بباريس (مخطوط عربي ٦٠٩٠). ولمعرفة وصف المخطوط راجع مقدمة تحقيق ريشارد ماكارتي (Richard McCarthy) (العربية) لكتاب التمهيد للباقلاني، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ٢٦، ٢٧. وقد جاء ذكر كتاب التمهيد في مؤلفات الأشاعرة، كعبد الحق بن عطية (و. ٤٨١هـ/١٠٨٨م-ت. ٥٤١هـ/١١٤٧م)، يُنظر: عبد الحق بن عطية المحاربي الأندلسي، فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجنان ومحمد الزاهي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٦٢، ٧٦، ٩٥. وقد درس كذلك كتب

الانتصار في القرآن(*) . للباقلاني، وأحياناً يذكر الموضوع من الكتاب الذي يستشهد منه^(١)، ولأن هذه المواضع من كتاب

الباقلاني الراضي بن المعتمد، ابن آخر ملوك بني عباد؛ المعتمد بن عباد (ت. ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)، يُنظر:

Camilla Adang, "The Spread of Zahirism in post-caliphal al- Andalus: The Evidence from the biographical Dictionaries," in: Sebastian Günther (ed.), Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam (Leiden: Brill, 2005), p. 312.

وهي أيضًا الحالة نفسها مع أبو علي الحسين بن محمد الصديقي (ابن سُكْرَةَ، ت. ٥١٤هـ/ ١١٢٠م)؛ يُنظر: محمد القضاعي بن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي (القاهرة: [ب. ن. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٢٤. وعموماً فيما يخص تلقي كتاب التمهيد بالأندلس يُنظر:

José María Fórneas Besteiro, "al-Tamhid de al-baqqilani y su transmisión en al- Andalus," *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, no. 26-28 (1977-79), p. 433-440.

وعن النسخة المخطوطة من كتاب التفسير للقرآن للباقلاني الموجودة في الغرب الإسلامي يُنظر الإحالة (رقم/٥٤).

(*) تم الرجوع إلى طبعتي كتاب الفصل الذي اعتمدتهما زابينه شميته والعنوان الذي أوردته هو نفسه الذي ذكره ابن حزم «الانتصار في القرآن» يُنظر نص كلامه في الإحالة (رقم/٥٣) أسفله، أما العنوان الذي رجحه محقق كتاب الباقلاني فهو الانتصار للقرآن يُنظر: أبوبكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة (عمان: دار الفتح/ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١)، ص ٢٨، ٢٩. (المتروجمة).

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٨٧، ج ٣، ١٥٦: «وقال الباقلاني في آخر السفر الرابع من كتابه المعروف بـ الانتصار في القرآن (. . .) هذا نص كلامه»؛ ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٩٠، ج ٣، ١٥٩: «وقال الباقلاني في كتابه المعروف بـ الانتصار في القرآن (. . .)»؛ ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٩١، ج ٣، ١٦٠: «ومن شنعهم قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بـ الانتصار في القرآن»؛ ابن حزم، الفصل،

الانتصار محفوظة؛ فإن اقتباسات ابن حزم متوافقة مع الكتاب الأصلي، ولا يوجد سبب للشك في جمع ابن حزم المباشر لها من الانتصار للباقلاني^(١). بالإضافة إلى أن ابن حزم قد ذكر مرة

ج ٥، ص ٩٢، ٩٣، ج ٣، ص ١٦١، ١٦٢، «وقال الباقلاني في كتابه المعروف بـ الانتصار في القرآن في باب مترجم باب الدلالة على أن القرآن معجزة للنبي وذكر (...). فقال الباقلاني (...). قال الباقلاني (...). ومن أعظم البراهين على كفر الباقلاني وكيدته للدين قوله في فصل آخر من الباب المذكور في الكتاب المذكور أنه (...).»

(١) وهو نسخة عن مخطوطة مصطفى باشا ٦ (مكتبة سليمان، إسطنبول)، التي طالما اعتُبرت النسخة الوحيدة الموجودة للنص، والتي لا تحتوي إلا على الجزء الأول، نُشرت بعنوان: الانتصار للقرآن، يُنظر:

Muhammad Ibn-at-Taiyib al- Baqillani, *Al-Intisar li-l-Qúran/I*, Fuat Sezgin (ed.) (Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arabic-Islamic Science, 1986).

كل الطباعات الموجودة اعتمدت على هذا المخطوط؛ كالطبعة التي حققها محمد عصام القدة في جزأين (عمان/بيروت: ٢٠٠١)، (قُدِّمَتْ أساساً كأطروحة دكتوراه للمحقق بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، أم درمان، السودان)؛ وكذلك الطبعة التي حققها عمر حسن القيام في جزأين، (بيروت: ٢٠٠٤). توجد نسخة غير مؤرخة شاملة للنص (ليس إلى نهايته)، في حوزة الخزانة المغربية الحسنية (المكتبة الحسنية) بالرباط، انظر: زهري وبكاري، فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية، ج ١، ص ١١٩، ١٢٠، ١١٢٠٦، ويُمكن تحميل المخطوط من الرابط التالي: <https://goo.gl/bw8cfs>، شوهده في: (٢٠١٢/٠٦/٢٤). ويُعد تور أندرا (Tor Andrae) أول من أشار إلى استعمال ابن حزم لكتاب الانتصار للباقلاني، يُنظر:

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm: P.A. Norstedt, 1918), p. 98-

يُنظر كذلك: van Ess, *Der Eine und das Andere*, vol. 2, p. 844.

الرد المفقود للباقلاني على القرامطة في كتابه مذاهب القرامطة، موردًا جزءًا من آخر الكتاب المُعنون «ذكر جمل مقالات الدهرية والفلسفية والثنوية»، ويُحتمل أن يكون الكتاب هو نفسه الكتاب المفقود كشف الأسرار في الرد على الباطنية^(١). يحيل ابن حزم كذلك على «الرسالة المعروفة بالحرّة» للباقلاني^(٢) وهي الرسالة التي اشتهرت أكثر بكتابه الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وهو مختصر مسلكه الكلامي الذي سرعان ما انتشر بين الناس وتمت طباعته عدة مرات^(٣)، ولما كان رجوعه للباقلاني يليه مباشرة ذكر للسمناني فإنه لا يمكن الجزم بأن ابن حزم رجع بشكل مباشر إلى الرسالة الحرّة أو أنه استخدم لذلك كتاب السمناني كمرجع بالواسطة^(٤). كما أحال ابن حزم كذلك مرة أو مرتين على كتاب الأصول لابن فورك، وهو عنوان لا نجده إلا عند ابن حزم، ويدل كلامه بأنه رجع إليه عن طريق مصدر آخر كذلك وهو غالبًا كتاب السمناني^(٥).

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ٩٢، ج ٣، ص ١٦٠، ١٦١: «قول الباقلاني في كتابه في مذاهب القرامطة (...).» وبخصوص هذا العمل ومختلف آراء العلماء في معرفة صحة نسبة العنوانين له، يُنظر: بسام عبد الحميد، «محاولة بيبليوغرافية في آثار الباقلاني»، المشرق، العدد ٦٧، (١٩٩٣)، ص ٤٨٥، ٤٨٦، (# ٣٠).

(٢) يُنظر، الملحق: اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني، (الاقتباس ١٠).

(٣) عبد الحميد، «محاولة بيبليوغرافية...»، ص ٤٥٧، ٤٥٨، (# ٦) (مع إحالات أخرى).

(٤) تمت الإشارة إليه كذلك في فهرست ابن خير (ت. ٥٧٥هـ/١١٨٠م)، يُنظر: Juan Manuel Vizcaino Plaza, *La Fahrása de Ibn Jayr (m. 575/1180)*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002), p. 132.

(٥) يُنظر، الملحق: اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني، (الاقتباس ١، و٧).

يرجع ابن حزم أحياناً لبعض مؤلفات مؤسس المدرسة
أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٦م)، ويُستبعد أن تكون
لدى ابن حزم أي نسخة من كتاب الموجز^(١)، ومن كتابه

= يختلف نص (الاقْتِباس/١) بين طبعتي الفصل، وحسب قراءة تحقيق نصر وعميرة،
ابن حزم لا يقدم عنواناً محدداً يُمكن الرجوع إليه، وتعريف كتاب الأصول
لاين فورك ليس واضحاً، ويُحتمل رجوعه في ذلك إلى كتابه العقدي المعروف
باسم كتاب أوائل الأدلة في أصول الكلام، الذي تحتفظ به المكتبة الخاصة
بالمغرب. انظر: مقدمة المحقق لكتابه: الحدود في الأصول: الحدود
والمواضع، تحقيق محمد السليمانبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)،
ص ٢٤، ٢٥، (# ٥). ومن بين كتبه الأخرى المعروفة نجد مشكل الحديث
وبيانه، (عُرف كذلك باسم مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تأويل
الأحاديث التي تفيد التشبيه)، وقد تم نشره عدة مرات (حيدر آباد، ١٣٦٢هـ/
١٩٤٣؛ تحقيق دانيير جيمارت (Daniel Gimaret)، دمشق، (٢٠٠٣)؛ تحقيق مع
ترجمة ألمانية من قبل رايموند كوبيرت (Raimund Köbert)، في:
(Analecta Orientalia)، (العدد/٢٢)، (روما ١٩٤١)؛ يُنظر أيضاً:

Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, (Paris: Vrin,
1956), p. 30-31).

ومن بين كتبه أيضاً: رسالة في التوحيد، (يُنظر: مقدمة المحقق ل: الحدود في
الأصول، ص ٢٣، # ٤)، كتاب شرح العالم والمتعلم لأبي حنيفة، (يُنظر: المرجع
نفسه، ص ٢٧، ٢٨، # ٧)، الإبانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج
السالكين والتوفير إلى عبادة رب العالمين، (يُنظر: المرجع نفسه، ص ٢٨-٣٠، # ٨)،
تفسير القرآن الكريم، (يُنظر: المرجع نفسه، ص ٢٥-٢٧، # ٦)، مجرد مقالات
الشيخ أبي الحسن علي إسماعيل الأشعري، (يُنظر: تحقيق دانييل جيمارت،
بيروت، ١٩٨٧)، الحدود في الأصول. (يُنظر أعلاه).

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ٣٢٢، ج ١، ص ٤٠٨: «ورأيت للأشعري في
كتابه المعروف بالموجز».

المعروف بـ **المجالس**^(١). وفي حين اشتهر الكتاب الأول كونه من بين الأعمال العظيمة التي قدمها الأشعري^(٢)؛ فإنَّ الكتاب الثاني كان أقلَّ انتشارًا، ولا نجد عنوانه مُوثَّقًا في أي مصدر آخر؛ ولذلك فإن دانيال جيماريت حينما أعاد النظر في البيبليوغرافيا الأشعرية أشار إلى أنَّ **كتاب المجالس** قد يكون هو نفسه كتاب **المسائل المنثورة للأشعري**، والذي يحوي تقارير حلقات المناقشة (المجالس) التي أجراها في بغداد مع علماء المعتزلة^(٣). ولأنَّ كلا الكتابين غير موجود فإنه يتعذر التحقق من مطابقة إحالات ابن حزم عليهما. ومن بين تلاميذ الأشعري نجد ابن حزم قد أحال فقط على أبي عبد الله بن مجاهد (ت. ٣٧٠هـ / ٩٨٠-٩٨٠م) شيخ الباقلاني وابن فورك دون تحديد المصدر الذي اعتمده في ذلك^(٤).

على الرغم من اطلاع ابن حزم على الكتابات الأشعرية الأولى -خلافًا لمصادر نقده للمعتزلة التي انحصرت في كتب الردود حيث كان ينطلق من نصوص ضيقة- فقد يكون كتاب السمناني إلى حد بعيد هو المُلخص الكلامي الأشعري الوحيد الذي كان بحوزة ابن حزم. إضافة إلى أنَّه لم يتفاعل مع الكتب

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٧٦، ج ٣، ص ١٤٥: «وقد صرح الأشعري في كتابه المعروف بالمجالس».

(٢) Gimaret, "Bibliographie d'As'ari: un Réexamen," *Journal Asiatique*, no. 273 (1985), p. 229- 231, # 2.

(٣) Ibid, p. 277, # 102 referring to p. 251 # 40.

(٤) ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ٦، ج ٢، ص ٢٨٥، ج ٥، ص ٩٤، ج ٣، ص ١٦٣.

الكلامية لمُعاصريه كابن فورك^(١) أو الباقلاني في كتابه التمهيد وكذلك عمله العظيم هداية المسترشدين، علماً أن كتاب التمهيد كان متداولاً في الأندلس فترة تأليف ابن حزم للفصل^(٢). إضافة إلى ذلك، يتضح أن ابن حزم لم يكن على دراية بمؤلفات باقي أعلام الأشاعرة بالمشرق كأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني (ت. ٤١١هـ/١٠٢٠م)، أو تلميذه أبي المنصور عبد القاهر البغدادي^(٣). كما تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم لم يكن يعرف مُعاصره الشاب أبا المعالي الجويني «إمام الحرمين» (و. ٤١٩هـ/١٠٢٨م، ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) الذي يبدو أن كتاباته وصلت بشكل متأخر للأندلس فتعدّر اطلاع ابن حزم عليها، علماً أن كتاب الفصل كُتب ما بين (٤١٨هـ/١٠٢٧م)، و(٤٤٠هـ/١٠٤٨م)، واستمر ابن حزم في مُراجعته إلى عام (٤٥٠هـ/١٠٥٨م)^(٤).

(١) حول مؤلفاته في علم الكلام، يُنظر الإحالة أعلاه (رقم/٥٩). كما لا يوجد دليل يؤكد وصول أحد كتاباته إلى الأندلس.

(٢) Besteiro, "al-Tamhid de al-baqillani ...".

(٣) مرة أخرى، لا يوجد أي دليل على أن أحد كتاباته قد وصلت إلى الأندلس. وحول أبي إسحاق الإسفراييني يُنظر:

Richard M. Frank, "Al-ustadh Abú Ishaq: An aqida Together with Selected Fragments," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, no. 19 (1989), p. 129-202.

(٤) بخصوص تاريخ تأليف كتاب الفصل، يُنظر:

Abdelilah Ljamai, *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam* (Leiden: Brill, 2003), p. 45-;

وقد أشار ابن عطية (و. ٤٨١هـ/١٠٨٨م-ت. ٥٤١هـ/١١٤٧م) في فهرسه إلى =

يرجع ابن حزم في كثير من الأحيان إلى مناظرين استمد منهم معارف إضافية حول العقيدة الأشعرية، من بينهم أبو الوليد

= كتاب الإرشاد، والتلخيص في الأصول للجويني باعتبارها من الكتابات الأشعرية، يُنظر: فهرس ابن عطية، ص ٧٧، يُنظر كذلك:

José María Fórneas Besteiro, Elencos biobibliográficos arábigo andaluces. Estudio especial de la Fahrada de Ibn Atiyya al-Garnati (481-541/1088-1147). Tesis doctoral. Madrid, 1971, p. 48; idem, "De la transmisión de algunas obras de tendencia aš'ari en al-Andalus," *Awraq. Revista editada por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura*, no. 1 (1978), p. 4-11.

كما نجد كذلك كتاب الإرشاد في فهرس ابن خير (ت. ٥٧٥هـ/١٨٨٠م)، يُنظر: Vizcaino Plaza, *La Fahrada de Ibn Jayr*, p. 132 وبخصوص أبو عبد الله المنتوري، تحقيق محمد بشريفة (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ١٣٤٢هـ/٢٠١١م)، ص ١٦٨، ١٦٩، # ١٧٦. وعن هذا الكتاب يُنظر: محمد عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٥٦٤، ٥٦٥، # ٣٢٢. وعن فهرس أحمد المنجور يُنظر: فهرس أحمد المنجور، تحقيق محمد حجي (الرباط: دار المغرب، ١٩٧٦)، ص ٣٧. وقد كان كل من أبي علي الحسين بن محمد الصديقي (ابن سكرة ت. ٥١٤هـ/١١٢٠م) والقاضي عياض (ت. ٥٤٤هـ/١١٤٩م) على دراية بشرح أبي عبد الله محمد بن المسلم بن محمد المخزومي الصقلي لكتاب الإرشاد للجويني، المُسمّى المهادي في شرح الإرشاد، يُنظر: ابن الأبار، المعجم...، ص ١٤٢، عياض بن موسى، الغنية: فهرس شيوخ القاضي عياض، تحقيق ماهر زهير جرار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢)، ص ٨٨. وقد كان يحيى بن عبد الرحمن بن أحمد ابن عبد الرحمن بن ربيع الأشعري (ابن أبي، و٥٦٣هـ/١١٦٧-٦٨- ت. ٦٤٠هـ/١٢٤٢-٤٣م)، متمكناً من علم الكلام، كما ناقش على الخصوص إرشاد الجويني وكتابه الشامل، يُنظر: محمد بن أحمد الذهبي، المستملح من كتاب التكملة: مختصر التكملة لكتاب الصلة، تحقيق بشار عواد =

الباجي الذي جمعت بينه وبين ابن حزم مناظرات عدة، فمن ناحية يمكن اعتبار الباجي مصدره الرئيس في موضوع العقيدة الأشعرية^(١). ومن ناحية أخرى فإنه يعود الفضل إلى الباجي في جلب بعض كتابات السمناني إلى الأندلس حيث درس معه إبان

= معروف (تونس: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، ص ٤١١، ٤١٢، # ٨٧١. ودرس كتاب الإرشاد كذلك أبو العباس أحمد بن خالد من مالقة (ت. ١٢٦٠هـ/١٨٧٦م)، يُنظر: أحمد بن أحمد الغبريني، عيون الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل النويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٦٩)، ص ٧٣، # ١١. ويُعد الغبريني أبو محمد عبد الله الشريف (اشتهر في القرن ٥٧٧/١١٣م) من المُتمكنين أيضًا من هذا الكتاب (يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٩٥). وأمّا بخصوص تلقي كتابي الإرشاد والشامل للجويني في الأندلس، يُنظر:

Urvoy, *Le monde des ulémas andalou* ..., p. 188.

ومما يدل كذلك على انتشار كتاب الإرشاد بالمغرب مخطوط بالمكتبة البريطانية OR 9645 (Ibid, p.126-128)، التي تحتوي على نسخة بالخط المغربي لتعليق مجهول على الكتاب، ابتدئ فيه بالصلاة والسلام على النبي، وخاتمته فُقدت، يُنظر: Peter Stocks, *Subject-guide to the Arabic manuscripts in the British Library*, Colin F. baker (ed.) (London: British Library, 2001), p. 97.

بالنسبة لنقل كتب الأشعرية إلى شمال إفريقيا يُنظر: أبو عبد الله محمد الصغير الفاسي، المنح البادية في الأسانيد العالية والمرويات الزاهية والطرق الهادية الكافية، تحقيق محمد الصقلي الحسيني، ([المغرب]: [د. ن.، ٢٠٠٥]، ج ١، ص ٢٧١، ٢٧٢، ج ٢، ١٠٢.

(١) يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ١، ١٦١، ج ١، ص ١٠٦: «أخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصهباني على هذه المسألة». ج ٥، ص ٧٤، ج ٣، ص ١٤٣: «وذكر لي سليمان بن خلف الباجي وهو من رؤوس الأشعرية، أن منهم من يقول». ج ٥، ص ٧٧، ج ٣، ص ١٤٥: «ولقد حاورني سليمان بن خلف الباجي كبيرهم في هذه المسألة في مجلس حافل فقلت له...».

رحلته الطويلة إلى المشرق الإسلامي^(١). كما ذكر ابن حزم أسماء لآخرين أخذ عنهم معلوماته بخصوص العقيدة الأشعرية، كعلي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي (ت. بعد ٤٤٠هـ/١٠٤٨-١٠٩م)^(٢) وهو غير معروف، وأبو المرحلي بن ندما المصري الذي أخبره كتابة عن الممارسات الأشعرية في مصر^(٣). وهو أحياناً لا يحدد مصادره الشفوية^(٤). وقد ذكر ابن حزم مرة أن الأشعرية قد انتشرت في القيروان والأندلس مضيئاً -بطريقة يُحتمل أنها جدلية- أنها ربّما أصبحت أقل حضوراً وقوة في عصره.

(١) وهو ما أكده أبو بكر بن العربي في مختصره ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، في تحقيق أعراب، مع القاضي أبي بكر، وقد عُثر على هذه الشهادة في (ص/١٩٢)، وأتقدم بالشكر الجزيل لماريبيل فييرو على هذه الإحالة.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٨١، ج ٣، ص ١٥٠: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشاعرة». وعن الصقلي، يُنظر:

María Luisa ávila & Manuela Marín, "Nómina de sabios de al-Andalus (430-520)/ 1138/1126," in: Manuela Marín & Helena de Filipe (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus VII* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995), p. 132, # 1173.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٨١، ٨٢، ج ٣، ص ١٥٠: «وكتب إلي أبي المرحلي بن ندما المصري أن بعض ثقات أهل مصر أخبره من طلاب السنن أن رجلا من الأشعرية قال له».

(٤) يُنظر مثلاً: ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٨٦، ج ٣، ص ١٥٤: «ولقد أخبرني ثقة من أصحابي أنه سمع بعض مقدميهم يقول». ج ٥، ص ٨٨، ج ٣، ص ١٥٧: «وسمعت بعض مقدميهم يقول...»، ج ٥، ص ٩١، ج ٣، ص ١٥٩: «ولقد أخبرني بعض من كان يداخلهم، وكان له فيهم سبب قوي...».

وقد أحال ابن حزم مرتين في كتابه **الفصل على** «كتاب كبير» رد فيه على آراء عطف بن دوناس عالم أشعري قيرواني عنوانه اليقين في النقض على الملحدين المحتجين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين وهو مفقود للأسف^(١).

(١) ابن حزم، **الفصل**، (٢٤٦/٣)، (٢٢٦/٢)، (٧٦/٥)، (١٤٤/٣)، يُنظر كذلك: José miguel Puerta Vilchez, "Ibn Hazm, Abú muhammad," *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*, p. 441, # 138.

الملحق:

اقتباسات ابن حزم من كتاب السمناني^(١)

١- الفصل، ج ٢، ص ٣٠٢-٣٠٤ / ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤

[الكلام في العلم]

فإذ قد بطل بعون الله تعالى وتأييده قول من قال: إن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو مخلوق؛ فلنتكلم بعون الله

(١) جرى اعتماد طبعتين للفصل، الأولى حققها محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، والثانية حققها أحمد شمس الدين في ثلاثة أجزاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م). وقد تم التفريق بينهما في مواضع الاقتباس بالعارضة (/). أما التعليقات والزيادات على النص الواردة في تحقيق نصر وعميرة، فقد وُضعت بين قوسين معقوفين. وأنا على دراية بأن كلا من الطبعتين لم تحققا بالشكل الجيد، حيث لم تتضمن المراجعات الهامة لابن حزم على فصله، وهي المراجعات الأخيرة التي يبدو أنها استوعبت مصادر أكثر وضوحًا، كما أشار إلى ذلك الجامعي (Ljamai, p. 45-) معتمداً على مخطوطة Flugel 975 (فيينا). كما نأمل من مشروع الدكتوراه الجاري إعداده من قِبَل سمير قدوري، الذي يدرس جميع المخطوطات الموجودة لفصل ابن حزم، أن يقدم صورة أكثر وضوحًا لمختلف مراجعات ابن حزم للنص وإضافاته عليه، مع رؤية جديدة محتملة عن استخدامه نص السمناني إضافة إلى مصادر أخرى.

- المترجمة:- جدير بالإشارة إلى أن أطروحة سمير قدوري قد نُوقشت في أيلول/سبتمبر ٢٠١٣ بجامعة ليدين، وهي متاحة كمصدر مفتوح بالموقع الإلكتروني للجامعة، يُنظر:

تعالى وتأييده على قول من قال: إن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه، وأنه لم يزل مع الله عز وجل. قال أبو محمد: هذا قول لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد؛ لأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده؛ بل قد صار له شريك في أنه لم يزل، وهذا كفر مجرد، ونصرانية محضه، مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلاً. وما قال بهذا قطُّ أحد من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة المحدثه بعد الثلاثمائة سنة، فهو خروج عن الإسلام، وترك للإجماع المتيقن، وقد قلت لبعضهم: إذا قلت: إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غير الله تعالى وخلافه لم يزل معه فلماذا أنكرتم على النصارى في قولها: «إن الله ثالث ثلاثة»؟ فقال لي مصرحاً: ما أنكروا على النصارى إلا اقتصارهم على الثلاثة فقط، ولم يجعلوا معه تعالى أكثر من ذلك. فأمسكت عنه إذ صرح بأن قولهم أدخل في الشرك من قول النصارى.

Samir Kaddouri, Le livre decisif sur les religions et les sectes d'Ibn Hazm: entre l'histoire du texte et la critique textuelle, Doctoral thesis, Leiden University, 2003, accessed at: <https://goo.gl/PYUnzN>

كما نشرت لاحقاً عن مكتبة عبد العزيز بن خالد بن حمد آل ثاني، يُنظر: سمير قدوري، تاريخ نص الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وبسط خطة تحقيقه (بيروت: مكتبة عبد العزيز بن خالد بن حمد آل ثاني، ٢٠١٥).

وقولهم هذا ردُّ لقول الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. فلو كان مع الله غير الله لم يكن الله أحد.

قال أبو محمد: وما كنا نصدق أن من ينتمي إلى الإسلام يأتي بهذا الكفر لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم، ورأينا ذلك صراحاً في كتبهم ككتاب السمناني قاضي الموصل في عصرنا هذا، وهو من أكابرهم، وفي كتاب المجالس للأشعري وفي كتب لهم آخر. قال أبو محمد: والعجب من هذا كله تصريح الباقلاني وابن فورك [في كتابهما] في الأصول وغيرها أن علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حد واحد، وهذه حماقة ممزوجة بكفر؛ إذ جعلوا ما لم يزل محدوداً بمنزلة المحدثات، وكل ما أدخلناه على المنانية والنصاري، ومن يبطل التوحيد فهو داخل على هذه الفرقة حرفاً حرفاً، فأغنانا أن نحيل على ذلك عن تكراره، ونعوذ بالله من الخذلان.

٢- الفصل، ج ٢، ص ٣٥١/ ج ٢، ص ٦ [الكلام في

صفات الله]

وقد رأيت لابن فورك وغيره من الأشعرية في الكلام في هذا الحديث أنهم قالوا في معنى قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته» إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقترار واجتماع صفات الكمال فيه وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه وجعل له المر والنهي على ذريته كما كان لله

ذلك . قال أبو محمد: هذا نصُّ كلام أبي جعفر السمناني قاضي الموصل الضرير عن شيوخه حرفًا حرفًا، وهذا كفر مجرد لا مزية فيه؛ لأنه سَوَّى بين الله عز وجل وبين آدم في الحياة والعلم والاقترار واجتماع صفات الكمال فيهما، والله يقول: ﴿يَذَرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ثم لم يقنعوا بهذا حتى جعلوا سجود الملائكة لدم كسجودهم لله تعالى، ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أن سجودهم لله تعالى سجود عبادة ولآدم سجود تحية وإكرام.

٣- الفصل، ج ٤، ص ٥-٦ / ج ٢، ص ٢٨٤-٢٨٥ [هل

تعصي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]

قال أبو محمد: اختلف الناس في هل تعصي الأنبياء عليهم السلام أم لا؟ فذهبت طائفة إلى أن رسل الله صلى الله عليه وسلم يعصون الله عز وجل في جميع الكبائر والصغائر عمدًا حاشا الكذب في التبليغ فقط، وهذا قول الكرامية من المرجئة، وقول ابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن اتبعه، وهو قول اليهود والنصارى. وسمعت من يحكي عن بعض الكرامية أنهم يُجَوِّزُونَ على الرسل عليهم السلام الكذب في التبليغ أيضًا. وأما هذا الباقلاني فإننا رأينا في كتاب صاحبه أبي جعفر السمناني قاضي الموصل أنه كان يقول: إن كل ذنب دق أو جل؛ فإنه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط، قال: وجائز عليهم أن يكفروا، قال: وإذا نهى النبي عليه السلام عن شيء ثم فعله فليس

ذلك دليلاً على أن ذلك النهي قد نسخ؛ لأنه قد يفعله عاصياً له [له: لله] عز وجل، قال: وليس لأصحابه أن ينكروا ذلك عليه، وجوز أن يكون في أمة محمد عليه السلام من هو أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام مذ بعثه الله إلى أن مات. قال أبو محمد: وهذا كله كفر مجرد وشرك محض وردة عن الإسلام قاطعة للولاية مبيحة دم من دان بها وماله موجبة للبراءة منه في الدنيا ويوم يقوم الأشهاد. وذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلاً وجوزوا عليهم الصغائر بالعمد وهو قول ابن فورك الأشعري [وذهب] جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعية إلى أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعمدٍ، لا صغيرة ولا كبيرة، وهو قول ابن مجاهد الأشعري شيخ ابن فورك والباقلاني المذكورين.

٤- الفصل، ج ٤، ص ٥٢-٥٣ / ج ٢، ص ٣١٦ [الكلام

في محمد صلى الله عليه وسلم]

ويرد أيضاً قوله: إن قال بهذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد إلا وقد ألمَّ أو كاد إلا يحيى بن زكريا»، أو يقول: إن في الناس من لم يجترح سيئة قط، وإن من اجترح السيئات لا يساويهم كما قال عز وجل، فإن قال ذلك فإن الأنبياء عليهم السلام عنده يجترحون السيئات وفي سائر الناس من لا يجترحها، فوجب أن يكون في الناس من هو أفضل من الأنبياء

عليهم السلام، وهذا كفر مجرد، وما قدرنا أن أحداً ممن ينتمي إلى الإسلام ولا إلى أهل الكتاب ينطق لسانه بهذا حتى رأينا للمعروف بابن الباقلاني فيما ذكر عن صاحبه أبو جعفر السمناني قاضي الموصل أنه قد يكون في الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم من هو أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم من حين يبعث إلى حين يموت فاستعظمتنا ذلك، وهذا شرك مجرد وقدر في النبوة لا خفاء به، وقد كنا نسمع عن قوم من الصوفية أنهم يقولون: إن الولي أفضل من النبي، وكنا لا نحقق هذا على أحد يدين بدين الإسلام إلى أن وجدنا هذا الكلام كما أوردنا، فنعوذ بالله من الارتداد بعد الإيمان.

٥- الفصل، ج ٤، ص ٦٧، ص ٣٢٧ [هل يكون مسلماً من

اعتقد الإسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمناً إلا من استدل...]

قال أبو محمد: ذهب محمد بن جرير الطبري، والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً. وقال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال والنساء، أو بلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر، حلال الدم والمال، وقال: إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على كل ذلك. وقالت الأشعرية: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ.

٦- الفصل، ج ٥، ص ٦/٣، ص ٨٩-٩٠ [الكلام في إمامة المفضل]

قال أبو محمد: والعجب كله كيف يجتمع قول الباقلاني أنه تجوز الإمامة لمن غيره من الناس أفضل منه، وهو قد جوز النبوة والرسالة لمن غيره من الناس أفضل منه؛ فإنه صرح فيما ذكره عنه صاحبه أبو جعفر السمناني الأعمى قاضي الموصل بأنه جائز أن يكون في الأمة من هو أفضل من رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث بعث إلى أن مات.

٧- الفصل، ج ٥، ص ٧٧-٨٠، ج ٣، ص ١٤٦-١٤٨ [شنع المرجئية]

وقالوا كلهم: إن الله حامل لصفاته في ذاته، وهذا نص قول أبي جعفر السمناني المكفوف وقاضي الموصل وهو أكبر أصحاب الباقلاني مقدم الأشعرية في وقتنا هذا، وقال هذا السمناني: إن من سمى الله تعالى جسمًا من أجل أنه حامل لصفاته في ذاته فقد أصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط، وقال هذا السمناني: إن الله تعالى مشارك العالم في الوجود وفي قيامه بنفسه كقيام الجواهر والأجسام وفي أنه ذو صفات قائمة به موجودة بذاته، كما ثبت ذلك فيما هو موصوف بهذه الصفات من جملة أجسام العالم وجواهره. وهذا نص كلام السمناني حرفًا حرفًا. قال أبو محمد: ما أعلم أحدًا من غلاة المشبهة أقدم على أن يطلق ما أطلق هذا المبتدع الجاهل الملحد المتهور من أن الله

تعالى مشارك للعالم حاشا لله من ذلك. وقال السمناني عن شيوخه من الأشعرية: إن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله خلق آدم على صورته إنما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقترار واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته، كما أسجدهم لنفسه، وجعل له الأمر والنهي على ذريته، كما كان لله تعالى كل ذلك. قال أبو محمد: هذا نص كلامه حرفاً حرفاً، وهذا كفر صريح وشرك بواح؛ إذ صرح بأن آدم على صفة الرحمن من اجتماع صفات الكمال فيهما، فالله تعالى وآدم عنده مثلان متشابهان في اجتماع صفات الكمال فيهما، ثم لم يقنع بهذه السوء حتى صرح بأن سجود الملائكة لآدم كسجودهم لله عز وجل، وحاشا لله من هذا؛ لأنَّ سجود الملائكة لله تعالى سجود عبادة وديانة لخالقهم، وسجودهم لآدم سجود سلام وتحية وتشريف منهم لآدم وإكرام له بذلك كسجود يعقوب لابنه يوسف عليهما السلام فقط. ثم زاد اللعين كفرةً على كفر بنصه أن الله تعالى جعل له الأمر والنهي على ذريته، كما كان لله تعالى [كل] ذلك، وهذا شرك لا خفاء به كشرك النصارى في المسيح ولا فرق. ونسأل الله العافية. وقال هذا السمناني: إن مذهب شيوخه أنهم لا يقولون إن الأمر بالشيء جال على كونه مراداً للأمر قديماً كان أو محدثاً، ولا يدل النهي على كونه مكروهاً، هذا نص كلامه، وهذا خلاف للإسلام وللإجماع والمعقول وتصريح بأن الله تعالى إذ أمرنا بالصلاة والزكاة والحج والصيام والجهاد

وشهادة الإسلام؛ فليس في ذاك دليل على أنه يريد شيئاً من ذلك،
وإذ نهى عن الكفر والزنا والبغاء والسرقة وقتل النفس ظلماً،
فليس ذلك دليلاً على أنه يكره شيئاً من ذلك. وما في الأقوال
أنتن من هذا القول.

وقال هذا السمناني: إنه لا يصح القول بأن علم الله تعالى
مخالف للعلوم كلها ولا أن قدرته مخالفة للقدرة كلها؛ لأنها كلها
داخلة تحت قولنا ووصفنا للقدرة والعلوم. **هذا نص كلامه،** وهذا
بيان بأن دينهم أن علم الله تعالى وقدرته من نوع علمنا وقدرتنا،
وإذ الأمر كذلك عنده؛ فعلمنا وقدرتنا عرضان فينا مخلوقان
فوجب ضرورة أن علم الله تعالى وقدرته عرضان في الله
مخلوقان. **ونص هذا السمناني ومحمد بن فورك في صدر كلامه**
في كتاب أظنه «الأصول»: أن الحدود لا تختلف في قديم ولا
محدث، قالوا ذلك في كلامهم في علم الله تعالى في تحديدهم
لمعنى العلم بصفة يقع تحتها علم الله تعالى وعلوم الناس، وهذا
نص منهم على أن الله تعالى محدود واقع معنا تحت الحدود هو
وعلمه وقدرته، وهو شر من قول جهم شيخهم في الحقيقة وأبين
من قول كل مشبه في الأرض. ونص هذا السمناني على أن العالم
والقادر والمريد من الله تعالى وخلقته، غنما كان محتاجاً إلى هذه
الصفات لكونه موصوفاً بها لا لجوازها عليه، **هذا نص كلامه**
وهذا تصريح منهم بلا تكلف ولا تأويل بأن الله تعالى عن كفر
هذا الأرعن محتاج إلى الصفات، وهذا كفر ما ندري أن أحداً

بلغه . ونص هذا السمناني أيضًا على أن الله تعالى لما كان حيًّا عالمًا كان موصوفًا بالحياة والعلم والقدرة والإرادة حتى لا يختلف الحال في ذلك في الشاهد والغائب، هذا نص كلامه وهذا تصريح منه على أن لله تعالى حالًا لا يخالفه فيها خلقه؛ بل هو وهم فيها سواء . ونص هذا السمناني على أنه إذا كانت الصفات الواجبة لله تعالى في كونه عالمًا قادرًا لا يغني وجوبها له عن ما هو مصحح لها من الحياة فيه، كما لا يوجب غناه عما يوجب كونه عالمًا قادرًا عن القدرة والعلم .

قال أبو محمد: هذا نص جلي على أن الله تعالى غير غني عن شيء هو غيره؛ لأنَّ الصفات عندهم هي غيره تعالى، والله تعالى عندهم غير غني عنها، تعالى الله، وإذا لم يكن غنيًا عنها فهو فقير إليها هكذا قالت اليهود إن الله فقير، تعالى الله عن هذا، بل هو الغني جملة عن ما سواه وكل من دونه فقير إليه تعالى .

وقال السمناني: إن قال قائل لم أنكرتم أن يكون الله مريدًا لنفسه حسب ما قاله النجار والجاحظ؟ قيل له: أنكرنا ذلك لما قدمنا ذكره، من أن الواحد من الخلق مريد بإرادة، ولا يخلو أن يكون حقيقة المريد من له الإرادة أو كونه مريدًا وجود الإرادة وجود الإرادة له، وأي الأمرين كان وجبت مساواة الغائب الشاهد في هذا الباب .

قال أبو محمد: وهذا نص جلي على مساواة الله تعالى لخلقه عند هذا الجاهل، وهذا أعظم في الكفر من قول كل

مجسم لأن جميع المجسمين لم يقدم أحد منهم قط على القول بأن الله تعالى مساوٍ لخلقه قبل هذه الفرقة المعلونة، ثم العجب قطعهم بأن الله [تعالى] عز وجل غائب غير شاهد وحاشا لله عن هذا، بل هو معنا وأقرب إلينا من حبل الوريد، كما قال عز وجل إنه حاضر في العقول غير غائب. وقال الباقلاني: ما وجد في الله تعالى من التسميات فإنه لا يجوز إطلاقها عليه، وإن لم يسم بذلك نفسه ما لم يرد شرع يمنع من ذلك.

٨- الفصل، ج ٥، ص ٨١ / ج ٣، ص ١٤٩ [شنع المرجئية]

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني أحب أن أسمع من غيري» يعني القرآن. وقال عليه السلام: «الذي يقرأ القرآن مع السفارة الكرام البررة». ونهيه صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو إلى إجماع عامة المسلمين وخاصتهم وجاهلهم وعالمهم على القول: حفظ فلان القرآن وقرأ فلان القرآن في المصحف وسمعنا القرآن من فلان، وهذا كلام الله تعالى في المصحف من أول أم القرآن إلى آخر: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس: ١]. وقال السمناني نصًّا: إن الباقلاني وشيوخه قالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أطلق القول بأن ما أنزل الله عليه هو القرآن، وهو كلام الله تعالى إنما هو على معنى أنه عبارة عن كلام الله تعالى، وأنه يفهم منه أمره ونهيه فقط.

٩- الفصل، ج ٥، ص ٨٢ / ج ٣، ص ١٥٠ [شنع المرجئية]

قال أبو محمد: وقالت الأشعرية كلها إنَّ الله تعالى لم يزل قائلاً لكل ما خلق أو يخلق من المستأنف كن، إلا أن الأشياء لم تكن إلا حين كونها. وهذا تكذيب منهم مكشوف لله عز وجل؛ إذ يقول: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فبين الله تعالى أنه لا يقول للشيء كن إلا إذا أراد تكوينه، وأنه إذا قال له كن كان الشيء في الوقت بلا مهلة؛ لأنَّ هذا هو مقتضى الفاء في لغة العرب التي بها نزل القرآن فجمعوا إلى تكذيب الله عز وجل في خيره [خبريه] جميعاً إيجاب أزلية العالم؛ لأنَّ الله تعالى إذا كان لم يزل قائلاً لما يكون كن فإن التكوين لم يزل وهذه دهرية محضة، ثم قال السمناني بعد أسطر: لأنه لو وجب وجود ما وجد في الوقت الذي وجد فيه لأجل قول الله تعالى: «كن»، لوجب أن يوجد لجل قول غيره له: «كن»؛ لأن صفة الاقتضاء لا تختلف في ذلك بين القديم والمحدث.

١٠- الفصل، ج ٥، ص ٨٥-٨٦ / ج ٣، ص ١٥٤ [شنع

المرجئية]

قال أبو محمد: ثم خجلوا من هذه العظيمة وتبرأ منهم إبليس الذي أورطهم فيها، فشكوا فقالوا في كتبهم: فإن لم يكن هذا فإن الروح تنتقل عند خروجه من الجسم إلى جسم آخر. هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه وأظنه الرسالة المعروفة «بالحره» وهذا مذهب التناسخ بلا كلفة. وقال السمناني في كتابه: إن

الباقلاني وأصحابه قالوا: إن كل ما جاء في الخبر من نقل أرواح الشهداء إلى حواصل طير خضر وإن روح الميت ترد إليه في قبره، وما جرى مجرى ذلك من وصف الروح بالقرب والبعد والحركة والانتقال والسكون والعذاب، فكل ذلك محمود على أقل جزء من أجزاء الميت أو الشهيد أو الكافر، وإعادة الحياة في ذلك الجزء.

١١- الفصل، ج ٥، ص ٨٨ / ج ٣، ص ١٥٧ [شنع المرجئية]

قال أبو محمد: وسمعتُ بعض مقدميهم يقول: إن من كان على معاصي خمسة من زنا وسرقة وترك صلاة وتضييع زكاة وغير ذلك ثم تاب عن بعضها دون بعض فإن توبته تلك لا تقبل، وقد نص السمناني على أن هذا قول الباقلاني وهو قول أبي هاشم الجبائي، ثم قال السمناني: هذا قول [فوق] خارق للإجماع جملة، وخلاف لدين الأمة. هذا نص قول السمناني في شيخه، وشهدوا على أنفسهم وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون.

١٢- الفصل، ج ٥، ص ٨٨ / ج ٣، ص ١٥٧ [شنع المرجئية]

وقال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء: ٤٧] الآية، وقال تعالى: ﴿أَنِّي لَأَاضِيعُ عَمَلٍ عَمِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ١٩٥]. وبالضرورة يدرى كل ذي مسكة من عقل أن التوبة من الزنا خير كبير، فهذا الجاهل يقول إنه لا يراه صاحبه، وإنه عمل ضائع عند الله عز

وجل من مسلم مؤمن، ومعاذ الله من هذا. وسر هذا القول الملعون وحقيقته التي لا بد لقابله منه أنه لا معنى لمن أصر على الزنا أو شرب الخمر في أن يصلي ولا في أن يزكي، فقد صار يأمر بترك الصلوات الخمس والزكاة وصوم رمضان والحج، فعلى هذا القول وقائله لعائن الله تترى ما دار الليل والنهار. ونص السمناني عن الباقلاني شيخه أنه كان يقول: إن الله لا يغفر الصغائر باجتناب الكبائر.

١٣- الفصل، ج ٥، ص ٩٤/ ج ٣، ص ١٦٣ [شنع المرجئية]

ومن كفرانهم [كفراتهم] الصلح قول السمناني إذ نص على أن الباقلاني كان يقول: إن جميع المعاصي كلها لا نجد شيئاً منها مما يجب أن يستغفر الله منه جائز وقوعها من النبي صلى الله عليه وسلم حاشا الكذب في البلاغ فقط. وقال الباقلاني: إذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء ثم فعله فليس ذلك دليلاً على أنه منسوخ؛ إذ قد يفعله عاصياً لله عز وجل. قال الباقلاني: وليس على أصحابه فرضاً أن ينكروا ذلك عليه. قال السمناني في كتاب الإمامة: لولا دلالة العقل على وجوب كون النبي صلى الله عليه وسلم معصوماً في البلاغ عن الله عز وجل لما وجب كونه معصوماً في البلاغ، كما لا يجب فيما سواه من أفعاله وأقواله. وقال أيضاً في مكان آخر منه: وكذلك يجوز أن يكفر النبي بعد أداء الرسالة.

١٤ الفصل، ج ٥، ص ٩٥ / ج ٣، ص ١٦٤ [شنع المرجئية]

ومن طوامهم ما حكاه السمناني عن الباقلاني أنه قال واختلفوا في وجوب كون النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أهل وقته في حال الرسالة وما بعدها إلى حيز [حين] موته، فأوجب ذلك قائلون وأسقطه آخرون. قال الباقلاني: وهذا هو الصحيح وبه نقول. قال أبو محمد: هذا والله الكفر الذي لا خفاء به؛ إذ جوز أن يكون أحد ممن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فما بعده أفضل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنكرنا على أحمد بن خابط إلا دون هذا؛ إذ قال: إن أبا ذر كان أزهد من النبي صلى الله عليه وسلم. هذا مع قول هذا المستخف الباقلاني الذي ذكره عنه السمناني في كتابه الكبير في كتاب الإمامة منه أن من شرط الإمام أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه.

قائمة المراجع

ابن الأبار، محمد القضاعي. المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي. القاهرة: [ب. ن.].، ١٩٦٧.

ابن العربي، أبو بكر. النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم: للقاضي أبي بكر بن العربي. تحقيق عمار طالبي. القاهرة: دار التراث، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

_____ ، مع القاضي أبي بكر بن العربي، يليه: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، تحقيق سعيد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

ابن الفرضي، عبد الله بن محمد. تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس. تحقيق بشار عواد معروف. تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

ابن حزم، علي أبو محمد. الأصول والفروع. تحقيق عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو وافية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

_____ ، الدرّة فيما يجب اعتقاده. تحقيق أحمد بن ناصر بن محمد الحمد وسعيد بن عبد الرحمن بن موسى القزقي. مكة: مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨.

_____ ، الفصل في الملل والاهواء والنحل. تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

_____ ، الفصل في الملل والاهواء والنحل. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

_____ ، رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.

ابن فُورَك، أبو بكر. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن علي إسماعيل الأشعري. تحقيق دانييل جيمارت، بيروت، ١٩٨٧.

ابن موسى، عياض. الغنية: فهرست شيوخ القاضي عياض. تحقيق ماهر زهير جرار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢.

أعراب، سعد. مآل القاضي أبو بكر بن العربي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

الألباني، محمد ناصر الدين. من كنوز السنة: رسائل أربع. دمشق: المطبعة العمومية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥.

الباقلاّني. محمد أبو بكر. الانتصار. تحقيق عمر حسن القيام. بيروت: [ب. ن.]، ٢٠٠٤.

_____ ، الانتصار. تحقيق محمد عصام القدة. عمان/بيروت،
[ب. ن.]، ٢٠٠١.

_____ ، التمهيد. تحقيق ريشارد ماكاتري. بيروت: ريشارد
ماكاتري المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

جعفر، محمد كمال. قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص.
القاهرة: دار العلوم، ١٩٨٧.

الدمشقية، عبد الرحمن. موقف ابن حزم من المذهب الأشعري
كما في كتابه الفصل في الملل والنحل، ومعه مقدمة علمية
حول مواقف علماء آخرين من المذهب الأشعري: أبو نصر
السجزي، أبو الفرج ابن الجوزي. الرياض: دار الصميعة،
١٩٩٧.

الذهبي، محمد بن أحمد. المستملح من كتاب التكملة: مختصر
التكملة لكتاب الصلة. تحقيق بشار عواد معروف. تونس:
عالم الكتب، ٢٠٠٨.

زهري، خالد وعبد المجيد بكاري. فهرس الكتب المخطوطة في
العقيدة الأشعرية. الرباط: منشورات الخزنة الحسنية،
١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق عبد الفتاح
الحلو ومحمود محمد الطناحي. القاهرة: الحلبي ١٩٦٦-
١٩٨٥.

السرطان، سعود بن صالح. أرباب الكلام: ابن حزم يجادل
المعتزلة. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

الصغير الفاسي، محمد أبو عبد الله. المنح البادية في الأسانيد
العالية والمرويات الزاهية والطرق الهادية الكافية. تحقيق
محمد الصقلي الحسيني. المغرب: [د. ن.].، ٢٠٠٥.

طالب، عمار. آراء أبو بكر ابن العربي الكلامية. الجزائر: الشركة
الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

عبد الجبار الأسدآبادي، أبو الحسن. تفسير القاضي عبد الجبار
المعتزلي وهو التفسير المسمى التفسر الكبير أو المحيط
ويليه فرائد القرآن وأدلته. تحقيق خضر محمد نبها.
بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

عبد الحميد، بسام. «محاولة بيبليوغرافية في آثار الباقلاني».
المشرق. العدد ٦٧، (١٩٩٣)، ص ٤٦١-٤٩٠؛ العدد
٦٨، (١٩٩٤)، ص ١٥٣-١٧٤.

العسقلاني، ابن حجر. لسان الميزان. حيدرآباد: مطبعة مجلس
دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩-١٣٣١هـ/١٩١١-١٣م.

الغبريني، أحمد بن أحمد. عيون الدراية فيمن عرف من العلماء
في المائة السابعة ببجاية. تحقيق عادل النويهض. بيروت:
دار الآفاق الجديدة، ١٩٦٩.

الغليزوري، توفيق. المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: نشاطها، أعلامها وآثارها. الرياض: مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

الفاصي، محمد العابد. فهرس مخطوطات خزانة القرويين. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٧٩-٨٩.

الكتاني، محمد عبد الحي. فهرس الفهارس والأبحاث. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢.

اللبلي، أحمد بن يوسف. فهرست اللبلي. تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد الرابح أبو زينة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

المحاربي الأندلسي، عبد الحق بن عطية. فهرس ابن عطية. تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣.

الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد. الفائق في أصول الدين. تحقيق ويلفيرد مادلنغ ومارتن مكديرموت. طهران: مؤسسة بروهشي حكمت وفلسفة [معهد الحكمة والفلسفة]، ٢٠٠٧.

_____ ، المعتمد في أصول الدين الملاحمي. تحقيق ويلفيرد مادلنغ (Wilferd Madelung). طهران، ٢٠١٢.

الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة. تحقيق ويلفيرد مادلنغ وحسن أنصاري.

طهران: مؤسسة بروهشي حكمت وفلسفة [معهد الحكمة
والفلسفة]، ٢٠٠٨.

منتوري، محمد بن عبد الملك. فهرست المنتوري. تحقيق محمد
بنشريفة. الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، ١٣٤٢هـ/
٢٠١١م.

المنجور، أحمد بن علي. فهرس أحمد المنجور. تحقيق محمد
حجي. الرباط: دار المغرب، ١٩٧٦.

الهيباوي السجلماسي، عبد الرحمن بن محمد. قاضي الأندلس
الملهم وخطيبها المفوه: الإمام منذر بن سعيد البلوطي
المُتوفى سنة: (٣٥٥هـ)، مع تحقيق رسالتين مخطوطتين من
تراثه. بيروت: دار البشائر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٤٠) يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب
والأندلس. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦.

Adamson, Peter (ed.). *the Age of Averroes: Arabic Philosophy
in the 6th/12th Century*. London: Warburg Institute, 2011.

Adang, Camilla & Wilferd madelung & Sabine Schmidtke.
*Basran Mu'tazilite Theology: Abú Ali Muhammad
b. Khallad's Kitab al-usúl and its reception. A Critical
Edition of the ziyadat SharH al-usúl by the Zaydi Imam al-
Natiq bi-l-Haqq Abú Talib Yahya b. al-Husayn b. Harún
al-Buthani (d. 424/1033)*. Leiden: Brill, 2011.

Adang, Camilla. "The Spread of Zahirism in post-caliphal al-Andalus: The Evidence from the biographical Dictionaries". in: Sebastian Günther (ed.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Leiden: Brill, 2005.

_____. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill, 1996.

al-Baqillani, MuHammad Ibn-at-Taiyib. *Al-Intisar li-l-Qúra'n/*
1. Fuat Sezgin (ed.). Frankfurt am Main: Inst. for the History of Arabic-Islamic Science, 1986.

Andræ, Tor. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: P.A. Norstedt, 1918.

Ansari, Hasan. "Kitabi kalami az Dirar b. 'Amr". *Kitab-i mah* (Din) 89-90. 1383-4/2005.

Ansari, Hassan & Sabine Schmidtke. "Mu'tazilism after Abd al-Jabbar: Abú Rashid al-Nisabúri's *Kitab Masa'il al-khilaf fi l-usúl* (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. I)". *Studia Iranica*. no. 39 (2010), p. 227-278.

Ansari, Hassan & Sabine Schmidtke. "The zaydi reception of Ibn Khallad's *Kitab al-Usúl*: The ta'liq of Abú Tahir b. Ali al-Saffar". *Journal Asiatique*. no. 298 (2010), p. 275-302.

Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris: Vrin, 1956.

- Besteiro, José María Fórneas. "al-Tamhid de al-baqillani y su transmisión en al-Andalus". *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*. no. 26-28 (1977 - 79), p. 433-440.
- _____. "De la transmisión de algunas obras de tendencia ash'ari en al-Andalus". *Awraq. Revista editada por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura*. no. 1 (1978), p. 4-11.
- Besteiro, José María Fórneas. *Elencos biobibliográficos árabe andaluces. Estudio especial de la Fährasa de Ibn Atiyya al-Garnati (481-541/1088-1147)*. Tesis doctoral. Madrid, 1971.
- Brown, Vahid J. "Andalusi mysticism: A Recontextualization". *Journal of Islamic Philosophy*. no. 2 (2006), p. 69-101.
- Delgado, Jorge Lirola (ed.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Yabbab a Nubdat al-'asr*. Almería: Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2009.
- _____. (ed.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbana a Ibn al-Ruyúli*. Almería: Fundacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2006.
- _____. (ed.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Sa'ada a Ibn Wuhayb*. Almería: undacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2007.
- Drory, Joseph. *Ibn el-Arabi of Seville. Journey to Eretz Israel (1092-1095)* [Hebrew]. Ramat-Gan: Hôsa'at Universitat Bar-Ilan, 1993.
- Felipe, Helena de. *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

- Fierro, Maribel. "Al-bayi, Abú l-Walid". in: J. Lirola Delgado & J.m. Puerta Vílchez (eds.). *Enciclopedia de al- Andalus: Diccionario de Autores y obras Andalúsies*. Granada: Fundacion El Legado Andalusi, [n. d.].
- _____. "Reseñas". *Al-Qantara*. no. 25 (2004), p. 288-289.
- _____. *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.
- Frank, Richard M. "Al-ustadh Abú IsHaq: An *aqida* Together with Selected Fragments". *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*. no. 19 (1989), p. 129-202.
- Garrido, Pilar. "Edición crítica de la *Risalat al-I'tibar* de Ibn masarra de Córdoba". *Miscelánea de Estudios árabes y Hebraicos*. no. 56 (2007), p. 81-104.
- _____. "Traducción anotada de la *Risalat al-i'tibar* de Ibn masarra de Córdoba". *Estudios humanísticos: Filología*. no. 30 (2008), p. 139-163.
- Gimaret, Daniel. "Bibliographie d'Aš'ari: un Réexamen". *Journal Asiatique*. no. 273 (1985), p. 223-292.
- _____. "Matériaux pour une bibliographie des Gubba'i". *Journal Asiatique*. vol. 264 (1976), p. 277-332.
- _____. "Matériaux pour une bibliographie des Jubba'i: Note complémentaire". in: Michael E. Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: State University of New York Press 1984.

- _____. "Un extrait de la *Hidaya* d'Abú bakr al-baqillani: Le *Kitab at-tawallud*, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes". *Bulletin d'études orientales*. no. 58 (2009), p. 259-313.
- Kenny, Joseph. "Ibn masarra: His *Risalat al-i'tibar*". *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*. no. 34 (2002), p. 1-26.
- Kulinich, Alena. *Representing "a blameworthy tafsir": Mu'tazilite exegetical tradition in al-Jami' fi tafsir al-Qur'an of Ali ibn Isa al-Rummani (d. 384/994)*. PhD dissertation. School of Oriental and African Studies. London, 2012.
- Legal Methodology in 6th/12th century Khwarazm: The Kitab al-Tajrid fi usúl al-fiqh by Rukn al-Din Mahmúd b. al-Malahimi al-Khwarazmi (d. 536/1141)*. Hassan Ansari & Sabine Schmidtke (eds.). Tehran, 2012.
- Ljamai, Abdelilah. *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam*. Leiden: Brill, 2003.
- Madelung, Wilferd & Sabine Schmidtke. *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*. Leiden: Brill, 2006.
- Madelung, Wilferd. "The Westwards migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries". *Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. vol. 42, no. 2 (2002), p. 41-55.

- Marín, Manuela & Helena de Filipe (eds.). *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus VII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Pellat, Charles. "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre gahizienne". *Arabica*. tome. 31, Fasc. 2 (Jul., 1984), p. 117-164.
- Plaza, Juan Manuel Vizcaíno. *La Fahrása de Ibn Jayr (m. 575/1180)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim theologian in the sectarian milieu: Abd al-Jabbar and the critique of Christian origins*. Leiden: Brill, 2004.
- Roper, Geoffrey (ed.). *Enquête mondiale sur les manuscrits islamiques*. Londres, 1992-94.
- Rubio, Luciano, "II. Los Aš'aries, teólogos especulativos, Mutakállimes, del Islan [sic], considerados generalmente como los teólogos ortodoxos. Su doctrina de la causalidad," *La Ciudad de Dios*. no. 190 (1977), p. 535-605; no. 192, iii (1979), p. 355-391; no. 193, i (1980), p. 47-83; no. 193, iii (1980), p. 535-577; no. 194, i (1981), p. 55-100; no. 195, i (1982), p. 81-113; no. 195, ii (1982), p. 270-290; no. 195, iii (1982), p. 395-449.
- Schäfer, Peter. *Wege mystischer Gotteserfahrung/Mystical Approaches to God*. München: Oldenbourg, R., 2006.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill, 1967-.
- Stocks, Peter. *Subject-guide to the Arabic manuscripts in the British Library*. Colin F. baker (ed.). London: British Library, 2001.
- Thiele, Jan, "La causalité selon al-Hakim al-Gišumi," *The neglected šī'ites: Studies in the legal and intellectual history of the Zaydis*. Guest-Editor: Sabine Schmidtke =*Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies*. no. 59, iii-iv (2012), p. 291-318.
- Tornero, Emilio. "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn masarra". *Al-Qantara*. no. 14 (1993), p. 47-64.
- Turki, Abdel magid. *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*. Alger: Etudes et documents, 1973.
- Urvoy, Dominique. *Le monde des ulémas andalous du v/xie au vii/xiiie siècle. Etude sociologique*. Genève: Droz, 1978.
- van Ess, Josef. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. berlin: De Gruyter, 2011.
- _____. *Der Eine und das Andere*. Berlin: de Gruyter 2011.
- _____. *Frühe mütazilitische Häresiographie: zwei Werke des Našī al-Akbar (gest. 293 H.)*. Beirut: In Kommission bei F. Steiner, Wiesbaden, 1971.

_____. *Theologie und Gesellschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

Vílchez, José miguel Puerta. "Ibn Hazm, Abú muHammad". in: Jorge Lirola Delgado and José miguel Puerta Vílchez (eds.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*. Almería: undacion Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2004.

القسم الثالث

في الجدل الديني

الفصل الخامس

ابن حزم وابن النخيلة^(*)

ماريبيل فييرو^(**)

ترجمة: منير الصنهاجي^(***)

اشتهر عن ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) رده على يهودي مجهول الاسم ومؤلف نص عرض فيه مجموعة من التناقضات

(*) يستند هذا المقال إلى بحث أجري عن الحياة الدينية في الأندلس خلال فترة ملوك الطوائف التي سيتم نشرها في الفصل السادس من المجلد الثامن من *Historia de España*، التي أسسها رامون منديث بيدال (Ramón Menéndez Pidal)، وأدارها خوسي ماريا جوفير زامورا. José María Jover Zamora وقد نُشرت كالتالي: La religión," in: Molins M. J. Viguera & J. M. Jover Zamora (eds.), *Historia De España: Tomo VIII, Vol. I, Los Reinos de Taifas* (Madrid: Espasa Calpe, 1994), p. 399-496;

وأود أن أشكر الأساتذة جوزيف فان إس (Josef van Ess) وسارة سترومسا (Sarah Stroumsa) على تعليقاتهم المفيدة على النسخة الأولى من هذه المقالة. والمقالة هي ترجمة إد مكاليستر (Ed McAllister) إلى الإنجليزية عن النسخة الفرنسية الأصلية، يُنظر:

Ibn Hazm et le zindiq juif," *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, no. 63-64 (1992), p. 81-90;

وقد مُلِّت من قبل مجلس البحوث الأوروبي منحةً البحوث المتقدمة «المعرفة والبدعة والثقافة السياسية في الغرب الإسلامي بين (القرنين ٨م، و١٥م) (KOHEPOCU)»، وجرى تحديث بعض المراجع الببليوغرافية مع الإشارة إليها بين الأقواس المعقوفة. ملاحظة حول الترجمة العربية: ارتأينا تعديل عنوان المقالة الأصلية والابتعاد قدر =

والتضاربات في القرآن^(١). ولم يكن صاحب المذهب الظاهري قد فندَّ الهجمات التي قام بها اليهود على النص الإسلامي المقدس فحسب، بل شنَّ أيضًا هجومًا مضادًا منتقدًا التناقضات

= الإمكان عن وصف قد يُحمل عند القارئ العربي محملاً قديحاً على غير ما أرادته ماريبيل فييرو؛ لذلك استبدلنا بالوصف «اليهودي الزنديق» الذي اعتُمد في عنوان المقالة الأصلية «ابن النغريلة» وهو اسم اليهودي الذي تُرُجِح ماريبيل أن ابن حزم رد عليه في رسالته. فيما يخص التعقيبات والإضافات على النص فسوف نُثبتها بعبارة (المترجم). كما نُشير إلى أننا اعتمدنا في الترجمة إلى العربية على النسخة الإنجليزية التي أعدها إد مكاليستر، العنوان الأصلي للمقالة:

Maribel Fierro, "Ibn Hazm and the Jewish zind?q," in: Sabine Schmidtke et al (eds), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Leiden: Brill, 2013).

(**) مارييا إيزابيل فييرو بيلو (María Isabel Fierro Bello) باحثة في دراسات الشرق الأوسط، فرع العلوم الإنسانية التابع لمجلس البحوث الوطني الإسباني في مدريد. صدرت لها عدة دراسات، نذكر منها: *Abd Al-Rahman III: The First Cordoban Caliph* (2005), *The Almohad Revolution* (2012), *Orthodoxy and Heresy in Islam* (2013).

(***) باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الثقافية، محور الدراسات الإنجليزية. مُتخصص في الدراسات الثقافية والإعلامية والدراسات ما بعد الكولونبالية. له عدد من المنشورات بالإنجليزية، منها:

Differencing Morocco in Contemporary Anglo-American Literature (2017).

(١) لقد كان «الرد» (تختصر المؤلفة رسالة ابن حزم في رده على اليهودي ب الرد (المترجم) محور العديد من الدراسات، وبعضها المذكورة في البيبليوغرافيا. كما أشار كل من روس بران (Ross Brann) وديفيد س. باورس (David S. Powers) عن صدور دراسة بعنوان:

Judeo-Islamic Polemics in Muslim Spain: The case of 'Ali ibn Hazm and Samuel the Nagid.

والتضاربات الموجودة في التوراة. بالإضافة إلى أن ابن حزم اغتتم الفرصة ليُوبَّخ اليهود على السلطة التي كانوا يحتفظون بها في الأندلس وينتقد حكامها لسماحهم بتفاقم هذا الوضع^(١).

تركز هذه المقالة على نقطتين وثيقتي الصلة وهما: تحديد محاور ابن حزم، والمصادر المعتمدة في الجدل بين هاتين الشخصيتين. وقد أعرب الباحثون الذين درسوا هذه القضية عن دهشتهم من جرأة اليهود على تأليف كتابات يدحضون فيها القرآن. والواقع أن سارة سترومسا (Sarah Stroumsa) قد طرحت مؤخرًا القصة الكاملة التي ربَّما صورها ابن حزم لتبرير اتهاماته ضد اليهود وحكام الطائفة التي قادتهم للهيمنة على المسلمين. لقد عرضت سترومسا في العلاقة بين مصادر الجدل أوجه التشابه بين الحجج التي أدلى بها خصم ابن حزم وتلك التي استخدمها ابن الراوندي (ق. ٣هـ/٩م) في كتاب **الدامغ**، والتي رد عليها ابن حزم، إضافة إلى مؤلفين آخرين من بينهم المعتزلي أبو علي الجبائي. وهدفي في هذه المقالة هو إظهار «جرأة» يهودي في طعنه في صدق القرآن باستخدام الحجج التي استخدمها من قبل المسلمون أنفسهم، وذلك تماشيًا مع الرؤية الفكرية للأندلس في القرون ما بين الخامس والحادي عشر.

(١) Emilio García Gómez, "Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-nagrila," *Al-Andalus*, no. 4 (1936-39), p. 6-7.

• أولاً - خصم ابن حزم:

اليهودي صاحب جدلية الطعن في صدق القرآن (الذي ذكرنا سابقاً أنه مجهول الاسم وغير محدد من قبل ابن حزم في رده) هو عادة ما يعرف بصموئيل هناجيد (٣٨٢هـ/٩٩٣م - ٤٤٧هـ/١٠٥٦م) والمعروف بالعربية باسم إسماعيل بن النغيلة (أو النغلة)، وهو عالم يهودي معروف أصبح وزير باديس الحاكم الزيري في غرناطة^(١). وهناك احتمال آخر^(٢) أن ابن النغيلة هو في الواقع يوسف بن صموئيل الذي خلف أباه كوزير وقتل خلال مذبحه غرناطة في (٤٥٩هـ/١٠٦٦م)^(٣). وتستند هذه الفرضية إلى الحكم

(١) Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain 1-3* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973-84), vol. 2, p. 41-158.

(٢) بخصوص المؤلفين الذين اقترحوا أن ابن النغيلة هو يوسف بن صموئيل يُنظر: Sarah Stroumsa, "From muslim heresy to Jewish-muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-damigh," *Journal of the American Oriental Society*, no. 107 (1987), p. 77, n. 28.

(٣) Ashtor, vol. 2, p. 158-189.

هناك مسألة مثيرة للجدل حول ما إذا كان لرد ابن حزم أي تأثير على هذا المذبح، وهذه المناقشة أيضًا صالحة للقصيدة الشهيرة من قبل أبو إسحاق الإلبيري ضد اليهود، يُنظر:

Emilio García Gómez, *Un alfaquí español: Abu ishaq de Elvira* (madrid/Granada: Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1944); Bernard Lewis, "an anti-Jewish Ode," in: Bernard Lewis, *Islam in History: ideas, Men and Events in the Middle East* (New York: The Library Press, 1973), p. 158-165; Stroumsa, p. 772.

القائل بأن تأليف كتاب ينتقد القرآن الكريم يبدو أنه يتناسب مع شخصية يوسف أكثر من شخصية والده الذي عُرف عنه -وفق بعض المصادر- أنه شخص حذر وحكيم. قال ابن حيان عن صموئيل: «كان متعودًا على الكتابة باللغة العربية باسمه أو باسم الملك مستخدمًا دعوات المسلمين من الله والنبي عند الاقتضاء. أشاد بالإسلام وأشاد كثيرا بمزاياه لدرجة أن رسائله تنخرط في التبشير من جانب الدين»^(١). لهذا السبب كان بيرلمان (M. Perlmann) متحفظًا في إسناد العمل إلى صموئيل^(٢). ومع ذلك، كان صموئيل عموماً شخصاً معترفاً به كمؤلف للأسباب التالية:

(١) ذكر ابن حزم في «الرد» أنه سبق له أن تحدث مع اليهود. ونحن نعلم أن ابن حزم قد التقى مع صموئيل (على ما يبدو في ألميريا) في (٤٠٤هـ/١٠١٣م) في ريعان شبابهما وكانا قد غادرا لتوَّهما قرطبة، التي كانت تحت حكم البربر. أبرز ابن حزم في الحديث الذي جرى بينهما بعض التناقضات في الديانة

(١) يُنظر الدراسة التي قدمها كل من أنخيل سينز-باديلوس Angel Sáenz-Badillos وجوديت تارغارونا بوراس Judit Targarona Borrás وهي ترجمة وتحقيق لقصيدة

صموئيل بن هناجيد:

Semu'el Ha-Nagid, *Poemas/1, Desde el campo de batalla, Granada, 1038-1056*, ángel Sáenz-Badillos & Judit Targarona Borrás (trans. & eds.) (Córdoba: Almendro, 1988).

(٢) Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism," in: Shelomo Dov Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age* (Cambridge: Mass., Association for Jewish Studies, 1974), p. 109.

اليهودية، ولكنه أشاد بالمعرفة والبراعة الفكرية التي كان يتمتع بهما صموئيل^(١).

(٢) يبدو أن هجمات ابن حزم على تغلغل اليهود في دوائر السلطة بدعم من الحكام المسلمين تتناسب تمامًا مع الوضع في غرناطة، حيث كان صموئيل يشغل منصب الوزير.

(٣) في وقت لاحق، أكد بعض المؤلفين المسلمين مثل ابن بسام (٥٤٣م/١١٤٨م) وابن سعيد (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) أن صموئيل كان بالفعل هو خصم ابن حزم في «الرد»^(٢). بالإضافة

(١) علي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق عبد الرحمن خليفة (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ج ١، ص ١٠٦-١١٨؛ كما اقترحت أشتور أن تكون ألميريا هي مكان الاجتماع، يُنظر تحديداً الإحالة (رقم/٣١) في:

Ashtor, vol. 2, p. 52-55;

يُنظر أيضًا أطروحة دكتوراه كاميليا أدونغ:

Camilla Adang, "Ibn Hazm on Jews and Judaism," PhD. Dissertation, Radboud University Nijmegen, Nijmegen, 1985, p. 12f.

[وبخصوص كتاباتها الحديثة، يُنظر:

Camila Adang, *Islam Frente a Judaismo: La Polémica De Ibn Hazm De Córdoba* (Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, Área de Cultura, 1994), p. 27-28; Camila Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: E.J. Brill, 1996), p. 61, 67-69, 94].

(٢) ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١/٢، ص ٧٦٦؛ علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ١١٤.

إلى أن عنوان رد ابن حزم الموجود في المخطوط في نسخة إحصان عباس هو «الرد على بن النغيلة».

واحتجت سترومسا مؤخرًا أنه يبدو من غير المحتمل أن يكون صموئيل المعروف بحذره وحيطته قد كتب نصًا جريئًا مثل هذا، مشيرة أن ابن حزم لم يذكره بالاسم مكتفياً بالإشارة إليه بعبارات لا تتناسب مع ما نعرفه من شخصية صموئيل^(١). أما بالنسبة لصعوبة مطابقة وصف اليهودي في «الرد» بصموئيل فلا ينبغي تجاهل أن المؤلف الذي تناول على القرآن قد وصف بأنه «من متدهرة الزنادقة، المستسرين بأذل الملل وأرذل النحل من اليهود»، وكذلك بـ «الخسيس الزنديق المتبطن مذهب الدهرية في باطنه، المتكفن بتابوت اليهودية في ظاهره»^(٢). وقد تم تفسير هذا الوصف على أنه وسيلة لإهانة صموئيل، نظرًا لعدم وجود أي دليل على أنه يشتهر في كونه زنديقًا أو دهريةً.

إذا كان لنا أن نأخذ هذا الوصف على محمل الجد فلا بد من العثور على يهودي أندلسي يطابق هذا الوصف. ونحن نعرف من المعلومات الواردة في «الفصل» أن ابن حزم كانت له اتصالات عديدة مع اليهود وأن هذه الأطروحة أدت إلى جدالات لاهوتية. وهذا هو الحال مع اثنين من اليهود من ألميريا على وجه الخصوص، وهما إسماعيل بن يونس الأعور وإسماعيل بن القراد

(١) Stroumsa, p. 771.

(٢) ابن حزم، الرد على ابن النغيلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق إحصان عباس، (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ص ٤٦.

وكلاهما أطباء، قيل إنهما يتبنون المذهب الدهري ومن ثم كانا من دعاة المادية واللاأدرية^(١). ويُعتقد أنَّ هذا الاجتماع قد وقع بين (٤١٠هـ/١٠٢٠م)، و(٤٢٠هـ/١٠٣٠م)^(٢) على الرغم من أن ابن حزم أيضًا مكث في ألميريا عام (٤٢٩هـ/١٠٣٨م)، والتي كانت تابعة لجيش زهير الصقلبي^(٣).

ومن ثم، هناك احتمال جدير بالاعتبار أن «الرد» كان دحضًا من قبل ابن حزم لأحد هاذين اليهوديين أو لأحد أعضاء نفس الجماعة^(٤)، وهو الشخص الذي يمكن وصفه بالفعل بأنه

(١) Moshe Perlmann, "Ibn Hazm on the equivalence of Proofs," *Jewish quarterly Review*, no. 40 (1949-50), p. 279-290.

(٢) Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid: Turner, 1927-32), vol. 1, p. 65-85; Ashtor, vol. 2, p. 298-300.

(٣) محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، القسم الثالث، تاريخ الموحدين، تحقيق ليفي بروفنصال (باريس: بولس نشر الكتبي، ١٩٣٠)، ص ١٧١.

Abd Allah b. Buluggin al-Ziri, *The Tibyan: Memoirs of Abd Allah b. Buluggin, last Zirid Amir of Granada*, Amin Tibi (trans. & ed.) (Leiden: Brill, 1986), p. 58-59.

(٤) لن أتعامل هنا مع مشكلة ما إذا كان صموئيل ينتمي إلى هذه المجموعة أم لا، فإذا لم يكن صموئيل هو المؤلف فإن العنوان الذي اشتهر به الرسالة «الرد على ابن النغيلة» -مع أن ابن حزم لم يذكر اسم خصمه على وجه التحديد- يُمكن أن يُفسر على أنَّ هوية اليهودي المجهول ستكون منسية مع مرور الزمن، ومن ثم سينتهي المطاف مع المؤلفين المتعاقبين إلى إيعاز اسم اليهودي بكونه أشهر خصم يهودي معاصر لابن حزم، كما ينبغي التذكير أنَّ اسم صموئيل في اللغة العربية هو إسماعيل ويبدو أنه كان شائعًا للغاية بين اليهود في الأندلس؛ لأننا رأينا شخصين يتبنون المذهب الدهري المذكورين في الفصل يحملون الاسم نفسه.

زنديق أو دهري. وكان يهود الأندلس الذين ينتمون إلى الدهرية والذين ذكرهم ابن حزم أتباعاً لمذهب «تكافؤ الأدلة»^(١). وفقاً لهذا المذهب، يجب أن تعتبر الأدلة المقدمّة لإثبات مختلف الديانات، أي كانت، صالحة على قدم المساواة. وقد جرى تقسيم أتباع الدهرية إلى مجموعات فرعية مختلفة حيث كان إسماعيل بن يونس ينتمي إلى الجماعة التي لا تنكر ولا تؤكد وجود الخالق أو النبوة، وهو ما يؤدي إلى غموض فيما يخص صدقية مختلف الأديان؛ إذ يقولون في هذا الصدد: «نحن على يقين من أن الحقيقة موجودة في واحدة من هذه الآراء، لكننا لا نستطيع أن نعرف أين». ويحدد ابن حزم ذلك على أنه مضمون عقيدة إسماعيل بن يونس على الرغم من أنه لم يعلن عن ذلك علناً. من جهة أخرى، ينتمي إسماعيل بن القراد إلى الجماعة التي تؤكد وجود الخالق ولكن لا تنكر ولا تؤكد وجود نبوة

(١) ابن حزم، الفصل، (٧٥/٥-٨٦). يُنظر لترجمات هذا المقطع من طرف بلاثيوس وبييرلمان الذي صحح بعض القراءات السابقة:

Palacios, *Abenházam* ..., vol. 5, p. 329-362; Perlmann, "Ibn Hazm," p. 281-281.

يُنظر أيضاً الدراسات التالية:

Miguel Asín Palacios, "La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y sectas," *Cultura española*. no. 5, (1907), p. 297-320; Ashtor, *The Jews*, vol. 2, p. 299; Josef van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought," *Al-Abhath*, no. 21 (1968), p. 1-14; Abdel Magid Turki, "La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les Fisal d'Ibn Hazm," in: *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), p. 159-198.

ولا تقبل أو ترفض الأديان القائمة، ويقولون في ذلك: «أحد هذه الآراء هي بلا شك صحيحة، ولكن لا يمكننا أن نعرف أيها أصح، فما دون الله لا يلزمنا لقبول أحدهم». وقد حافظ ابن القراد على هذا الموقف عندما جادل ابن حزم: «وكان يقول إذا دعونا إلى الإسلام^(١) وحسبنا شكوكه ونقضنا عله: الانتقال في الملل تلاعب. قال أبو محمد: وقد ذكر لنا عن قوم من أهل النظر والرياسة في العلم هذا القول إلا أننا لم يثبت ذلك عندنا عنهم».

إذا اتبعنا بيرلمان قد يتطابق ابن القراد مع الخصم المجهول الذي تحدث عنه لابن حزم، والذي يرى أن جميع الأديان قد تكون صحيحة أو باطلة، باحثاً في ذلك عن أرضية مشتركة بينهم^(٢). ويبدو من الواضح أن مناقشة هذه الآراء تنطوي على نقاش حول كيفية إثبات صحة الوحي المحدد. وقد اشتهر عن ابن حزم جدله، خاصة عن عدم صحة النص المقدس عند اليهودية والمسيحية^(٣)، وهو موضوع تعامل معه ليس فقط في عمله المكتوب ولكن أيضاً في مناقشاته مع المعاصرين. ويبدو منطقياً

(١) Josef van Ess, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin Al-Ici: übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif. [Kitab al-mawaqif fiilm al-kalam.] (wiesbaden: F. Steiner, 1966), p. 227-228;

وقد خلص إلى أن اليهود الذين ذكرهم ابن حزم استخدموا عقيدة تكافؤ الأدلة من أجل الهروب من الضغط الذي يمارسه المسلمون خلال النقاشات الدينية.

(٢) Perlmann, p. 280.

(٣) Ali Bouamama, La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au Xiiiie siècle (Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1988), p. 52-105, 162-170.

أن القرآن يمكن أيضًا أن يُشكَّك في صحته من قبل خصومه . في رأيي، ليس هناك شك في أنه إذا ردَّ ابن القراد علنًا على ابن حزم بأن «الانتقال في الملل تلاعب» بعد محاولة ابن حزم إقناعه باعتناق الإسلام، فقد كان بإمكانه أيضًا أن يقول إن القرآن يحتوي على نفس نقاط الضعف والتناقضات مثل العهدين القديم والجديد. لقد كانت الأندلس في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي فضاءً لمناقشة أي شيء^(١). إن كتابًا مثل كتاب **طبقات الأمم** لابن صاعد الطَّلِيْطَلِي لا يمكن أن يُنظر إليه إلا في جو من الاتصال الحر بين التقاليد الدينية، حيث يعرض الكتاب موقف شخص لم يكن لديه انحياز إلى معتقدات دينية أخرى^(٢). إن المناقشات بين الأديان في الأندلس يجب أن تشبه في كثير من الأحيان تلك التي نعرفها في بغداد والتي لم تكن تقبل سوى الحجج المنطقية^(٣).

(١) وأفضل مثال على ذلك هو تفسير ابن حزم لأراء أصحاب المذهب الدهري في الأندلس، أو في ما انتقاداته لمُعاصريه من الأشاعرة: «إنهم يؤكدون أن التكهنتات على دليل الإسلام هي التزام، وأن المرء ليس مسلمًا حقيقياً ما لم يتبنَّ أحد هذه التكهنتات. فإنهم يرون أيضًا أن أحد الشروط الأساسية لهذه التكهنتات هو الشك في وجود الله وحقيقة المهمة النبوية» الفصل، ج ٦، ١٦٢؛ لمزيد من التفاصيل يُنظر:

Maribel Fierro, "La religión," in: Molins M. J. Viguera & J. M. Jover Zamora (eds.), *Historia De España: Tomo Viii, Vol. 1, Los Reinos de Taifas* (Madrid: Espasa Calpe, 1994), p. 399-496;

(٢) Ashtor, vol. 2, p. 228

(٣) يُنظر وصف مؤلف أندلسي في:

Maribel Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid:

لقد كان ابن حزم على اتصال مع اليهودي الدهري في
الميريا، الأمر الذي يجعل انتقاده لوصول اليهود إلى مراكز القرار
في الأندلس وموقف ملوك الطوائف من ذلك^(١) مرتبًا ليس فقط

Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), p. 164, n. 20; Michael Cook, "Ibn
sa'di on truth-blindness," *Jerusalem Studies in Arabic and islam*, no. 33 (2007),
p. 169-178;

وبخصوص المناظرات الحرة بين ممثلي الأديان، مثل تلك التي كانت تجري في
بغداد خلال القرنين (٤٤-١٠م/٥٤-١١م)، يُنظر:

Ignaz Goldziher, "mélanges judéo-arabes," *Revue d'Etudes Juives*, no. 47 (1903),
p. 40-46, 172-186;

وعن السياق العام، يُنظر:

Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of islam: The Cultural Revival
during the Buyid Age* (Leiden: brill, 1986).

(١) وفقا لترجمة موشيه بيرلمان، كانت كلمات ابن حزم على النحو التالي: «اللهم إنا
نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة
قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار
قزارهم، ويجمع أموال ربّما كانت سببًا إلى انقراض أعمارهم وعودًا لأعدائهم
عليهم، وعن حياطة ملتهم [بها] عزوا في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم
حتى استشرف لذلك أهل القلة (١) والذمة، وانطلقت السنة أهل الكفر والشرك
بما لو حقق النظر أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف همنا، لأنهم مشاركون لنا
فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء، ثم هم
متردون بما يؤول إليه إهمال هذا الحال من فساد سياستهم والقدح في رياستهم،
فلأسباب أسباب، وللمداخل إلى البلاء أبواب»، يُنظر:

Moshe Perlmann, "Eleventh Century Andalusian Authors of the Jews of
Granada," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no.
18 (1948-1949), p. 281-283.

بالوضع في غرناطة بل أيضا في ألميريا^(١)، إلى جانب مدن أخرى الأندلس. وبفضل كتاب أحمد بن يحيى الضبي^(٢)، نعرف ما حصل لأحد الوزراء اليهود في ألميريا، الذي قُتل على يد عبد الله بن سهل بن يوسف المقرئ (٤٨٠هـ/١٠٨٧م) لأنه سبَّ النبي علنا^(٣). شغل الوزير هذا المنصب بين (٤٤٧هـ/١٠٥٦م)، و(٤٨٠هـ/١٠٨٧م)، وعرفت سنة (٤٤٧هـ/١٠٥٦م) أيضًا وفاة صموئيل بن النغريلة، ونحن نعلم أنه قبل وفاته كان هناك وزير عربي في ألميريا وهو أبو جعفر أحمد بن عباس الذي طالب بتجريد صموئيل من منصبه في غرناطة بحجة أنه لا ينبغي لليهودي

(١) لقد كان أمرًا شائعًا منح مناصب عالية لليهود في ممالك الطوائف. بخصوص طائفة إشبيلية يُنظر: Ashtor, vol. 2, p. 19؛ وعن طليطلة يُنظر: ibid. vol. 2, p. 225؛ وعن سرقسطة يُنظر: ibid. vol. 2, p. 238, 253-263؛ كما يُمكن الرجوع أيضًا إلى كتاب ديفيد واسرشتاين والقراءة التي قُدمت له:

David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings* (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 190-22; M'hammad Benaboud, "The rise and fall of the Party-kings: politics and society in Islamic Spain, 1002-1086: A bibliographical critique," *Islamic Studies*, no. 27 (1988), p. 251-258.

(٢) AHmad b. Yahya al-Dabbi, *Kitab Bughyat al-multamis fi tarikh rijal ahl al-Andalus: Ulama'uha wa usaratuha wa-shu'ara'uha wa-dhawi al-nabaha fiha mimman dakhala ilayha aw kharaja 'anha*, Francisco Codera & Julián Ribera (eds.), (Madrid: Josephum de Rojas 1884-85), # 928.

(٣) يُنظر:

Fernando de la Granja, "A propósito del nombre muhammad y sus variantes en Occidente," *Al-Andalus*, no. 33 (1968), p. 231-240.

أن يقود المسلمين^(١)، يبدو أن يوسف بن النخيلة طلب اللجوء إلى ألميريا عندما بدأ وضع اليهود في غرناطة بالتدهور^(٢).

● ثانيًا- المصادر المستخدمة في الجدل بين ابن حزم وخصمه:

إنَّ عدم ذكر ابن حزم لخصمه بالاسم قد يبدو أمرًا مستغربًا^(٣) ولكن هناك أمثلة أخرى على ذلك^(٤)؛ ومن ثمَّ: فإنَّ النقاط الأخرى قد تكون جديرة بالاهتمام، أولًا: يقول ابن حزم أنَّه لم يستطع الحصول على نسخة مكتوبة من تناول اليهودي على القرآن الكريم؛ ولذلك فإنَّ معرفته بالعمل يجب أن تكون شفوية

(١) Abd Allah b. Buluggin al-Ziri, *The Tibyān*, p. 58, n. 132; Ashtor, vol. 2, p. 70-71, 298.

(٢) Ashtor, vol. 2, p. 179-182, 295;

وفق رواية ابن عذارى، حاول يوسف بن النخيلة إنشاء دولة يهودية في ألميريا. ولعل وصف ابن حزم لملوك الطوائف يتوافق مع حاكم ألميريا، المعتصم محمد بن صمادح (حكم ما بين ٤٤٣هـ/١٠٥٢م-٤٨٤هـ/١٠٩١م)، خصوصًا فيما يتعلق بتشيد القصور: يُنظر:

Luis Seco De Lucena, "Los palacios del taifa almeriense al-Mu'tasim," *Cuadernos de la Alhambra*, no. 3 (1967), p. 15-20.

(٣) يظهر اسم ابن النخيلة فقط في العنوان وليس في النص. وقد سبق لي أن ذكرت أن المؤلفين الذين جاؤوا بعد ذلك -مثل ابن بسام وابن سعيد- أكدوا أن ابن النخيلة هو من أُلّف كتابه عن دحض القرآن. كما أنفق مع سترومسا ("From Muslim Heresy," p. 771) أن إسناد الكتاب لابن النخيلة لا يمكن اعتباره مؤكدًا؛ يُنظر: الإحالة ٥.

(٤) هناك عدة أمثلة في الفصل، يُنظر:

Perlmann, p. 272; Hartwig Hirschfeld, "Mohammedan Criticism of the Bible," *The Jewish Quarterly Review*, no. 13 (1901), p. 226.

بحة، ثانيًا: كانت لديه نسخة ردّ فيها عليه رجل من المسلمين والذي لم يذكر اسمه أيضًا. وقد استخدمت سترومسا هاتين الواقعتين للدفاع عن فرضيتها التي تذهب فيها إلى القول بأنّ القصة الكاملة لهجوم ابن النغيلة على القرآن الكريم اخترعها ابن حزم نفسه لتبرير هجماته على اليهود، وحكام الأندلس الذين سمحوا لهم بالحصول على هذه السلطة^(١). استطاعت سترومسا أن تؤكد على أن حجج خصم ابن حزم تشبه إلى حد ما تلك التي توجد في كتاب **الدامغ** لابن الراوندي، وهو كتاب يحتوي على «نقد لاذع ومفصّل يعرض القرآن كنصّ سخيف، مليء بتناقضات داخلية»^(٢). كما قام ابن الراوندي أيضًا بتأليف كتاب بعنوان **كتاب التعديل والتجوير** «الذي يتهم فيه الله بالظلم وعقم خلقه»^(٣). وترى سترومسا أن الرد الذي كتبه مسلم مجهول وذكره ابن حزم يمكن أن يكون ردًا على كتاب **الدامغ** الذي كتبه المعتزلي أبو علي الجبائي وهو المصدر الذي اعتمده ابن حزم.

وبينما أتفق جزئيًا مع استنتاجات سترومسا، يبدو أنّها في نهاية المطاف تنفي أي مشاركة يهودية في القضية برمتها. في حين أرى من وجهة نظري أنّ هذه المشاركة لا يمكن استبعادها تمامًا. وأيًا كان المصدر الذي اعتمده الخصم اليهودي لابن حزم؛ فقد

(١) Stroumsa, "From Muslim Heresy," p. 721-771.

لكن إذا كان ابن حزم قد اخترع كل شيء - كما تذهب لذلك سترومسا - فلماذا لا يضيف كذبة أخرى ويدعي أنه رأى الكتاب؟

(٢) Ibid, p. 768

(٣) Ibid, p. 786

يكون قد كتبه مسلم. كما أشار ديفيد باورس (David Powers) إلى أنه لا ابن حزم، ولا منافسه قد استمدًا حُججهم من قراءة مباشرة للنصوص المقدسة، وإنما من الأعمال التي كتبها أتباع الدين الذين كانوا يحاولون دحضها^(١). وبهذا يكون ابن حزم قد وجد المصادر اللازمة لرده على الكتاب المقدس لدى الكتاب اليهود مثل إسماعيل العقبي أو حيوي البلخي^(٢)، كما كان في رده على العهد الجديد في الكتابات المسيحية^(٣). كان خصمه اليهودي

(١) David S. Powers, "Reading/Misreading One Another's Scriptures: Ibn Hazm's Refutation of Ibn Nagrella al-Yahúdi," in: W.M. Brinner and S.D. Rick (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, (Atlanta: Scholars Pr., 1986), p. 117

(٢) Powers, "Reading/Misreading . . .," p. 118.

يُمكن أن تُصيف على هذه القائمة إسحاق بن يشوش الطيب الأندلسي الطليطي، (ت. ٤٤٧هـ/١٠٥٦م)، الذي صاغ انتقاداته على عدد من نصوص التوراة (Ashtor, vol. 2, p. 293). بالإضافة إلى أن كتب سعيد الفيومي ردًا على حيوي البلخي. كما نُشير أيضًا إلى أن من تلامذة حيوي البارزين نجد نسيم بن يعقوب القيرواني الذي قضى وقتًا في الأندلس وتزوج ابنته بيوسف بن النغيلة، يُنظر: Goldziher, "Mélanges judéo-arabes," p. 179-186; Ashtor, vol. 2, p. 164-165. وقد رجعتُ إلى كتاب ستيفن واسيرستروم ولم أعثر على أي معلومات ذات صلة بشأن هذه المسألة، يُنظر:

Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The problem of symbiosis under early islam* (Princeton: princeton university press, 1995).

كما استعنتُ بآطروحة للدكتوراه في الجزء المُخصص لابن حزم حيث يُشير إلى استخدام ابن حزم لمصادر يهودية شفوية وخطية، لا سيما سفر يوسفون [יוסיפון] لكن تركيزه كان تحديداً على فرقة العيسوية. يُنظر:

Steven M. Wasserstrom, *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*, PhD diss., University of Toronto, 1986, p. 131-140.

(٣) Ignazio Di Matteo, "Le pretese contraddizioni della S. scrittura secondo Ibn Hazm," *Bessarione*, no. 39 (1923), p. 77, n. 4.

قد استخدم على حد سواء أعمالاً كتبها بعض المتكلمين المسلمين، إلى جانب تلك التي كُتبت من قِبَل المسلمين السنيين مثل المؤلفات عن اختلاف القرآن ومتشابهات القرآن^(١). ولا ينبغي أن ننسى أن علماء اليهود في الأندلس كانوا على اتصال مستمر بالإنتاج المسيحي المشرقي^(٢)، وكذلك بالإنتاج الفكري الإسلامي^(٣)، الذي كان تأثيره على الإبداع الفكري اليهودي موثقًا بشكل جيد^(٤). على الرغم من أنه ليس لدينا إشارة محددة إليه فإن وجود أحد التصريحات المكتوبة ضد ابن الراوندي في الأندلس يمكن اعتبارها أمرًا يؤكد ذلك، وإن لم يكن في مكتبة خاصة ففي المكتبة الشهيرة للخليفة الأموي بالأندلس الحكم المستنصر بالله^(٥). كما أن كتاب الدماغ قد يكون جزءًا من هذه

(١) Powers, "Reading/misreading . . .," p. 117; Stroumsa, "From muslim heresy," p. 768.

(٢) Ashtor, vol. 3, p. 7

كانت رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي معروفة في الأندلس منذ القرن (٥هـ/ ١٠م)، وهي عمل مسيحي جدلي ضد الإسلام، كُتبت في الشرق الإسلامي خلال القرن ٣هـ/ ٩م، وادعى فيها الكندي أن القرآن مليء بالتناقضات والأمور التافهة، يُنظر: Maribel Fierro, "La religión," p. 399-496.

(٣) Cf. Ashtor, vol. 2, p. 49-50, 162.

(٤) Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press 1984).

(٥) كانت هذه المكتبة خاضعة للرقابة خلال حكم المنصور [أبو عامر محمد بن أبي عامر]، لكن كتب الردود على أهل البدع من المرجح أنها كانت متاحة (إلا في حالة ما إذا كان الرد متساويًا في قوة الحججة مع البدعة). وقد بيعت مكتبة الحكم بعد سقوط الخلافة الأموية، وانتهت كتبها في عدة مدن أندلسية، يُنظر:

Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 161-162.

المجموعة. وفي جميع الحالات، تبقى التوجهات المذهبية من قبيل تلك التي يتبناها ابن الراوندي معروفة في الأندلس^(١)، ونفس الأسئلة المذهبية يمكن تحديدها في أعمال مثل: كتاب فيما سأل عنه الملحدون من آي القرآن (ذكر في فهرست ابن النديم)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة وهي الدراسة التي تضم نصوصا مشابهة لتلك التي توجد في رد الجبائي على الكتاب الداغ^(٢). وكان عمل ابن قتيبة معروفاً في الأندلس منذ القرن التاسع والعاشر الميلادي^(٣).

وباختصار: فإنّ التعايش بين الأديان الثلاثة في الأندلس له فضل في نشر الإنتاج الفكري لكل جماعة بين باقي الجماعات

(١) في كتابه *التعديل والتجويز* هاجم ابن الراوندي «حكمة الله» بحجة أنه لا يمكن أن يُنسب إليه ما كان سبباً في ألم ومعاناة عباده:

Michelangelo Guidi, *La lotta tra l'islam e il Manicheismo. Un libro di al Muqaffa contro il Corano confutato da al-qasim b. Ibrahim* (Roma: R. Accademia nazionale dei Lincei, 1917), p. xix

وقد نوقشت القضية نفسها في الأندلس خلال النصف الأول من القرن (٣هـ/٩م):

Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 63-70;

يُنظر أيضًا نسخة مزيدة ومنقحة للمقالة:

Fierro, "andalusian fatawa on blasphemy," *Annales islamologiques*, no. 25 (1990), p. 103-117.

(٢) أتوجه بالشكر إلى البروفسور van Ess عن هاته المعلومات (مراسلات شخصية في ١٢/١٢/١٩٩٠). كما أشار van Ess إلى أن «ابن قتيبة لديه أيضًا ميزة عدم إثارة مشكلة الرقابة»، وهي مشكلة سأشير إليها فيما يلي عند الحديث عن عمل الجبائي

(٣) Ibn Khayr, *Fahrasat ma rawahu 'an shuyúkihi min al-dawawin al-musannafa fi durúb al-'ilm wa-anwa' al-ma'arif* (فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في Francisco Codera and Julián Ribera (eds.), (Zaragoza, 1894-95), p. 67-68. ضروب العلم وأنواع المعارف)

الأخرى حتى يكون أيُّ يهوديٍّ متعلِّمٍ على علم بالجدال القائم داخل الإسلام أو المسيحية. كما يجب أن نخلص إلى أن اليهود الذين عاشوا في الأندلس في (القرن ٥هـ/١١م) كانوا على دراية بمذاهب مماثلة لمبادئ ابن الراوندي، ولعل أحدهم قد قرأ الردود على كتاب الدامغ. ومن الممكن أيضًا أن أي يهودي يمكن أن يعزو عملاً مكتوبًا من قبل مسلم إلى نفسه: هذا الاتهام الذي أطلقه ابن عبدون -الذي عاش بين النصف الثاني من القرن (٥هـ/١١م)، وأوائل القرن (٦هـ/١٢م)- في كتابه الحسبة^(١)، الذي ذكر فيه أن كتبًا عن العلوم الدينية (كتب العلم وكتب العلوم) لا يجوز بيعها لليهود، أو المسيحيين، خشية أن يترجموها وينسبوا تأليفها لأنفسهم، يقول في ذلك: «فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم وهي من تواليف المسلمين».

لا يبدو أن هناك سببًا لعدم تصديق ادعاء ابن حزم في الرد بأنه قيل له: إنَّ يهوديًا قد كتب كتابًا يتناول فيه على القرآن. ومن

(١) Ibn 'Abdún, *Risala fī l-qada' wa-l-Hisba*, Lévi-Provençal (ed.), *Journal Asiatique*, no. 224 (1934), p. 248; Ibn 'Abdún, *Sevilla a comienzos del s. XII: el tratado de Ibn 'Abdun*, Lévi-Provençal & García Gómez (eds. & trans.), (Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1981), p. 172-173; Juan Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Barcelona: Ariel, 1978), p. 109-110 ;

ابن عبدون، «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، في: ابن عبدون، ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٩٥)، ص. ٩٧. (المترجم).

المرجح جدًا أنَّ هذا اليهودي المجهول الاسم لم يقرأ القرآن، ولم يجمع نقاط الضعف والتناقضات بنفسه (ولماذا يجب فعل ذلك والقائمة كانت متاحة بسهولة من مختلف المطبوعات حول هذا الموضوع؟). يجب أن يكون قد قرأ إما كتاب **الدامغ** أو أحد كتب الردود، أو كتاب آخر في نفس الموضوع، قد يكون أحد اليهود قد أعاد إنتاج نفس المذاهب، أو أن شخص آخر نسبها إليه، كما قد يكون اليهود قد استخدموا هذه المادة في مناقشات مع يهود آخرين، وربما أحدهم أبلغ المسلمين عن الجدل، وهي الأخبار التي وصلت إلى مسامع ابن حزم. ومع ذلك؛ فإنَّ فرضيتي هي أنه في الأندلس خلال القرن (٥هـ/١١م) كان من الممكن لليهودي أن يذكر نقاط الضعف والتناقضات في القرآن أثناء مناقشة المسلمين. في الواقع، يشير ابن حزم نفسه إلى أن أحد خصومه اليهود -الذي جادله حول أصالة الكتب المقدسة ولاسيما التجسيم البشري للكتاب القديم- قد رد عليه أن الله في القرآن أيضًا مثل نفسه كعنصر طبيعي [النور: ٣٥]^(١).

على أية حال، كان ابن حزم قد أُخبر بوجود كتاب يتناول على القرآن كتبه يهودي كان قد اجتمع معه بالفعل. سواء كان هذا الكتاب هو كتاب **الدامغ** أم لا فإن ابن حزم رأى على الفور الارتباط بين الاثنين. وعلى الرغم من عدم تمكنه من الحصول

(١) Palacios, *Abenházam* . . . , vol. 2, p. 301-302; Bouamama, p. 70.

على نسخة فقد كان لديه إمكانية الوصول إلى نسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين. إن هذا التأكيد لا ينبغي أن يفهم على أنه رد مكتوب من قبل مسلم أندلسي^(١) ضد كتاب من قبل يهودي أندلسي ولكن كَرَدٌ مكتوب من قبل مسلم ضد الكتاب الأصلي الذي عزاه هذا اليهودي إلى نفسه. كما أن الاحتمال بأن يكون الرد على ابن الراوندي قد كتبه المُعتزلي أبو علي الجبائي يفسر سبب عدم ذكره عند ابن حزم الظاهري؛ ذلك أنه كان مُعادياً للمعتزلة، وببساطة لم يكن ليعترف بأنه اعتمد في رده على اليهودي إحدى أعمالهم كمصدر له^(٢).

يمكن العثور على قائمة أعمال ابن حزم في سير أعلام النبلاء^(٣)، وتشمل كتاب الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوات. يُشير هذا العمل إلى أن أفكار ابن الراوندي كانت معروفة في الأندلس خلال حياة ابن حزم. كما ذكر الذهبي أيضاً الرد الذي كتبه ابن حزم على

(١) إذا كان هذا هو الحال، لا أرى أي سبب يجعل ابن حزم يحذف اسم المؤلف.
(٢) قدّم عبد المجيد التركي مثلاً على استعمال ابن حزم لأحد مصادر الأشعرية دون ذكر اسم المؤلف وطبعاً لأسباب مذهبية معروفة، يُنظر:

Cf. Abdel Magid Turki, *Polémiques entre ibn Hazm et Bagī sur les principes de la loi musulmane* (Algiers: [Société Nationale d'édition et de diffusion] 1976), p. 304.

(٣) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، (المجلد ١٩).

اليهودي، وجاء بعنوان الرد على إسماعيل اليهودي لكنّه لم يحدد من هو إسماعيل هذا. بالإضافة إلى أن الأشعري كتب ردودًا على ابن الراوندي^(١)، وابن حزم كان على دراية بهذا العمل الكلامي.

(١) أحمد بن يوسف اللبلي، فهرست اللبلي. تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م)، (ص/١٠٩، ١١٣).

قائمة المراجع

ابن حزم، علي أبو محمد. الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل أخرى. تحقيق إحسان عباس. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

ابن حزم، علي أبو محمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق عبد الرحمن خليفة. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

ابن سعيد المغربي، علي بن موسى. المغرب في حلى المغرب. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

ابن عبدون، محمد بن أحمد التجيبي. ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٩٥.

ابن عذاري المراكشي، محمد. البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، القسم الثالث، تاريخ الموحدين. تحقيق ليفي بروفنسال. باريس: بولس نشر الكتبي، ١٩٣٠.

الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

الشتريني، ابن بسام. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩.

اللبلي، أحمد بن يوسف. فهرست اللبلي. تحقيق ياسين يوسف عياش وعواد عبد ربه أبو زينة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م.

Adang, Camila. *"Ibn Hazm on Jews and Judaism."* PhD. Dissertation. Radboud University Nijmegen. Nijmegen, 1985.

Adang, Camila. *Islam Frente a Judaismo: La Polémica De Ibn Hazm De Córdoba.* Córdoba: Diputacion Provincial de Cordoba, Area de Cultura, 1994.

Adang, Camila. *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm.* Leiden: E.J. Brill, 1996.

Al-Dabbi, AHmad b. Yahya. *Kitab Bughyat al-multamis fi tarikh rijal ahl al-Andalus: Ulama'uha wa usaratuha wa-shu'ara'uha wa-dhawi al-nabaha fiha mimman dakhala ilayha aw kharaja 'anha.* Francisco Codera & Julián Ribera (eds.). Madrid: Josephum de Rojas 1884-85.

Ashtor, Eliyahu. *The Jews of Moslem Spain 1-3.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973-84.

- b. Buluggin al-Ziri, Abd Allah. *The Tibyān: Memoirs of Abd Allah b. Buluggin, last Zirid Amir of Granada*. Amin Tibi (trans. & ed.). Leiden: Brill, 1986.
- Benaboud, M'hammad. "The rise and fall of the Party-kings: politics and society in Islamic Spain, 1002-1086: A bibliographical critique." *Islamic Studies*. no. 27 (1988), p. 251-258.
- Bouamama, Ali. *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*. Alger: Entreprise Nationale du Livre, 1988.
- Cook, Michael. "Ibn sa'di on truth-blindness." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. no. 33 (2007), p. 169-178.
- de la Granja, Fernando. "A propósito del nombre muḤammad y sus variantes en Occidente." *Al-Andalus*. no. 33 (1968), p. 231-240.
- De Lucena, Luis Seco. "Los palacios del taifa almeriense al-Mu'tasim." *Cuadernos de la Alhambra*. no. 3 (1967), p. 15-20.
- Di Matteo, Ignazio. "Le pretese contraddizioni della S. scrittura secondo Ibn Hazm." *Bessarione*. no. 39 (1923), p. 77-127.
- Fierro, Maribel. "andalusian fatawa on blasphemy." *Annales islamologiques*. no. 25 (1990), p. 103-117.
- Fierro, Maribel. "La religión." in: Molins M. J. Viguera & J. M. Jover Zamora (eds.). *Historia De España: Tomo VIII, Vol. 1, Los Reinos de Taifas*. Madrid: Espasa Calpe, 1994, p. 399-496.

- Fierro, Maribel. *La heterodoxia en alAndalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.
- Goldziher, Ignaz. "mélanges judéo-arabes." *Revue d'Etudes Juives*. no. 47 (1903), p. 40-46, 179-186.
- Gómez, Emilio García. "Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-nagrila." *Al-Andalus*. no. 4 (1936 - 39), p. 1-28.
- Gómez, Emilio García. *Un alfaquí español: Abu ishaq de Elvira*. madrid/Granada: Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1944.
- Guidi, Michelangelo. *La lotta tra l'islam e il Manicheismo. Un libro di al Muqaffa contro il Corano confutato da al-qasim b. Ibrahim*. Roma: R. Accademia nazionale dei Lincei, 1917.
- Ha-Nagid, Semu'el. *Poemas/1, Desde el campo de batalla, Granada, 1038-1056*. ángel Sáenz-Badillos & Judit Targarona Borrás (trans. & eds.). Córdoba: Almedro, 1988.
- Hirschfeld, Hartwig. "Mohammedan Criticism of the Bible." *The Jewish Quarterly Review*. no. 13 (1901), p. 222-240.
- Ibn Khayr. *Fahrasat ma rawahu 'an shuyúkhīhi min al-dawawin al-musannafa fi durúb al-'ilm wa-anwa' al-ma'arif* (فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف). Francisco Codera and Julián Ribera (eds.). Zaragoza, 1894-95.
- Ibn 'Abdún, Muhammad b. AHmad al-Tujibi. *Risala fi l-qada' wa-l-Hisba*. Lévi-Provençal (ed.). *Journal Asiatique*. no. 224 (1934), p. 177-299.

- Ibn 'Abdún, Muhammad b. Ahmad al-Tujibi. *Sevilla a comienzos del s. XII: el tratado de Ibn 'Abdun*, Lévi-Provençal & García Gómez (eds. & trans.). Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1981.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: brill, 1986.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: ideas, Men and Events in the Middle East*. New York: The Library Press, 1973.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press 1984.
- Palacios, Miguel Asín. "La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenházam, historiador de las religiones y sectas." *Cultura española*. no. 5, (1907), p. 297-320.
- Palacios, Miguel Asín. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner, 1927-32.
- Perlmann, Moshe. "Eleventh Century Andalusian Authors of the Jews of Granada," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. no. 18 (1948 - 1949), p. 260-290.
- Perlmann, Moshe. "Ibn Hazm on the equivalence of Proofs." *Jewish quarterly Review*. no. 40 (1949 - 50), p. 279-290.
- Perlmann, Moshe. "The Medieval Polemics between Islam and Judaism." in: Shelomo Dov Goitein (ed.). *Religion in a Religious Age*. Cambridge: Mass., Association for Jewish Studies, 1974., p. 103-138.

- Powers, David S. "Reading/Misreading One Another's Scriptures: Ibn Hazm's Refutation of Ibn Nagrella al-Yahúd?." in: W.M. Brinner and S.D. Rick (eds.). *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. Atlanta: Scholars Pr., 1986.
- Stroumsa, Sarah. "From muslim heresy to Jewish-muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-damigh." *Journal of the American Oriental Society*. no. 107 (1987), p. 767-772.
- Turki, Abdel Magid. "La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les Fisal d'Ibn Hazm." in: *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982. p. 159-198.
- Turki, Abdel Magid. *Polémiques entre ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane*. Algiers: [Société Nationale d'édition et de diffusion] 1976.
- van Ess, Josef. "Skepticism in Islamic Religious Thought." *Al-Abhath*. no. 21 (1968), p. 1-14.
- van Ess, Josef. Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin Al-Ici: übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif. [Kitab al-mawaqif fi'ilm al-kalam.]. wiesbaden: F. Steiner, 1966.
- Vernet, Juan. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978.
- Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The problem of symbiosis under early islam*. Princeton: princeton university press, 1995.

Wasserstrom, Steven M. *Species of Misbelief: A History of Muslim Heresiography of the Jews*. PhD diss., University of Toronto. 1986

الفصل السادس

علاقة ابن حزم باليهود (*)

كاميلا أدانغ (***)

ترجمة: العياشي العدراوي (***)

وُلد ابن حزم الكاتب المتكلم والفقير عام (٩٩٤م) بمدينة قرطبة عاصمة الخلافة الأموية بالأندلس^(١). كرّس حياته للسياسة

(*) العنوان الأصلي للمقالة:

كميلا أدانغ، "يחסו של אבן חזם אל היהודים"، פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח (1994) 61، עמ' 37-48.

(**) كاميلا أدانغ (Camilla Adang) أستاذة باحثة في الدراسات الإسلامية بجامعة تل الربيع. مُتخصصة في تاريخ العلاقات الدينية بين اليهودية والإسلام في العصور الوسطى. لها العديد من المؤلفات، نذكر منها: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm (1996)*؛ والعمل الجماعي عن ابن حزم الذي ساهمت في تحريره *Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker (2013)*؛ وآخرها: *A common rationality: Mutazilism in Islam and Judaism (2016)*.

(***) باحث وأكاديمي مغربي مُتخصص في الأدب العبري، حاصل على دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

(١) بخصوص حياة ابن حزم وأعماله الأدبية، يُنظر:

Miguel Asin Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid: Turner, 1927-1932), vol. 1, p. 1-116; Muhammad Abu

سيرًا على نهج والده، غير أنَّ الأحداث التي شهدتها البلاد في تلك الفترة حالت دون ذلك. حيث اندلعت عام (١٠٠٩) حرب أهلية حددت مستقبل الدولة كما حددت مستقبل ابن حزم^(١). وفي عام (١٠١٣) طُرد من قرطبة مع عدد من المسلمين واليهود، والذين كان من بينهم إسماعيل بن النغيلة المشهور باسمه العبري صموئيل هالنكيد وهو من أكثر الشعراء العبريين صيتًا في الأندلس، وبالإمكان عدُّه النظير اليهودي لابن حزم^(٢). فُييل الفرار من قرطبة أو بعده بقليل أجرى ابن حزم مناظرات مع ابن النغيلة -وهما في بداية عقدهما الثالث آنذاك- بشأن التوراة التي شكك في صدقيتها^(٣). مع ذلك لم يثنه ذلك أن يشهد

Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm," *Islamic Quarterly*, no. 29 (1985), p. 75-100, 165-171; Ali ibn AHmad Ibn Hazm, *El collar de la paloma: tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (ed. & trans.) (Madrid: Alianza Editorial, 1987), p. 29-71.

(١) للاطلاع أكثر على مجريات هذه الحرب الأهلية، يُنظر:

David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

(٢) إلى حدود اليوم تحظى مهمة ابن حزم السابقة كرجل دولة في غرناطة ببعض الاهتمام، على الأقل من خلال أشعاره.

(٣) علي ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أحمد الجمالي ومحمد أمين الخانجي (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج ١، ص ١٣٥-١٥٢، للتوسع أكثر في مسألة حقيقة الكتب المقدسة اليهودية في نظر الإسلام، يُنظر:

Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), chapter. 2; Camilla Adang, *Islam*

لابن النغيلة في إحدى الجدالات التي دارت بينهما بأنه من أعلم اليهود وأكثرهم جدلاً وتمكناً في الحجاج^(١).

على ما يبدو، لم يكن ابن النغيلة اليهودي الأول الذي أجرى معه ابن حزم جدالات مرتبطة بعلم الكلام، وكذلك ليس هو الأخير، فقد تواصل ابن حزم بعد مغادرته لقرطبة مع العديد من أطباء اليهود الذين كان من بينهم شخصيتان يغمرهما الشك^(٢). بالإضافة إلى أنه كانت له على ما يبدو علاقات مع مناصري فرقة العيسوية^(٣) وفرقة القرائين - التي قدمت أدلتها على بطلان ما تذهب إليه الفرقة الربّية^(٤) -، هذا بالإضافة إلى الأخبار

Frente a Judaísmo: La polémica de Ibn Hazm de Cordoba (Madrid: Aben Ezra Ediciones, 1994), ch. 5.

(١) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ١٥٢.
(٢) ابن حزم، «طوق الحمامة في الألفة والآلاف» (تونس: منشورات صلاح الدين القاسمي، ١٩٨٠)، ص ٤٥، الفصل، ج ٥، ص ١٢٠. بخصوص هاتين الشخصيتين يُنظر:

Maribel Fierro, "Ibn Hazm et le zindiq juif," *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, no. 63-64 (1992), p. 81-89.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ٩٩، وما يليها، وبخصوص هذه الفرقة، يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٨٨، ١٨٩، على ما يبدو فهؤلاء الذين كانوا على علاقة مع ابن حزم كانوا أيضاً أعضاء في هذه الفرقة وليس فقط من مناصريها.
(٤) لا يذكر ابن حزم صراحة صلته بطائفة القرائين، لكن جداله ضد اليهودية الربّية يكشف تأثيرات الطائفة على تفكيره. من هنا يتضح أنه كان على صلة بأعضاء الطائفة. يُنظر:

Adang, *Islam Frente*, p. 30, 80-85, 93.

التي تشير إلى استشارته للعارفين باللغة العبرية، ومن المنطقي أن نفترض أن هؤلاء أيضًا كانوا من اليهود^(١).

خلال عام (١٠٢٠) أثار الفقه الإسلامي انتباه ابن حزم فبدأ يدرسه على يد علماء المذهب المالكي الذي كان منتشرًا آنذاك بالأندلس، لكن رحلته العلمية هذه توقفت عام (١٠٢٣) بعد أن عُزل من منصب الوزارة الذي شغله أسابيع قليلة قبل اغتيال الخليفة الأموي عبد الرحمن الخامس -المستظهر-. وعلى إثر ذلك قرّر ابن حزم العزوف عن الحياة السياسية وتكريس نفسه للتحصيل الفكري حيث جدّد عزمه على دراسة الفقه الإسلامي. لكن بعد فترة قصيرة من التحصيل العلمي وجد نفسه في مواجهة مع شيوخه من المالكية. في اعتقاده يعتمد شيوخ المذهب المالكي كثيرًا على آراء أسلافهم مع رفضهم الاعتماد على أصول التشريع في الفقه الإسلامي. كما أنه لم يقض سوى فترة وجيزة صحبة علماء المذهب الشافعي لينظم بعدها إلى المذهب الظاهري الذي تأسس بالعراق في القرن التاسع ولم يكن له أتباع كثر بالأندلس^(٢).

يذهب فقهاء المذهب الظاهري كما يبدو من خلال اسمهم إلى تفسير القرآن والسنة من خلال ظاهر النصوص، كما يعتبرون

(١) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ١٤٢.

(٢) عن المذهب الظاهري ومكانة ابن حزم فيه، يُنظر:

Ignac Goldziher, *The Zahiris: their doctrine and their history. A contribution to the history of Islamic theology*, Wolfgang Behn (ed. & trans.) (Leiden: Brill, 1971).

الإجماع مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي ويقىدون موافقتهم للصحابة. إنَّ هذه المصادر الثلاثة - حسب رأيهم - هي المعتمدة في الفتاوى الفقهية دون غيرها من قبيل القياس والاجتهاد مثلاً، اللذين يعتبران من مصادر التشريع في المذاهب الأخرى. بالإضافة إلى أنه لا يمكن الاعتماد على أولوية العلماء من الأجيال السابقة (السلف)، بل على العكس من ذلك، يجب فحص كل نازلة جديدة مرة أخرى وفق أسس موضوعية دون صلة بما هو قائم. وفيما بعد فحص الآثار المترتبة على هذه الأحكام وربطها بأراء ابن حزم بخصوص مسألة العلاقة بين المسلمين واليهود.

إنَّ اختلاف ابن حزم مع المؤسسة المالكية ضيق عليه الخناق مع السلطات، فمُنِع من الخطابة في المساجد واضطر إلى اعتزال الحياة العامة وحُظِر عليه التدريس. حينها عمد إلى جمع القوانين والأحكام ليعقد المقارنات بينها. ولا غرو أن يكون مؤلفه المُحلِّي - الذي يضم اثني عشر جزءاً - قد كُتِب خلال هذه الفترة.

في غضون ذلك، تمَّ خلع الخليفة هشام الثالث (عام ١٠٣١) فانهارت آنذاك الدولة الموحدة، وهكذا تحولت المقاطعات القديمة بالأندلس الأموية التي كانت تتمتع باستقلال تام إلى ممالك منفصلة. هذا التطور الجديد سيغير طبعاً من وضعية الذميين - أي اليهود والنصارى - فتقلد أغلبهم مناصب

سامية كانت إلى عهد قريب محرمة عليهم^(١). فكان من بين اليهود الذين استفادوا من هذا الوضع القائم مجادل ابن حزم السابق ويتعلق الأمر بابن النغريلة الذي أصبح الشخصية الأكثر قوة بمملكة غرناطة.



سقف أحد غرف قصر الحمراء بغرناطة

استقر ابن حزم في إحدى بلاطات ملوك الطوائف بعد المضايقات التي تعرض إليها في قرطبة. غير أن عناده اللاهوتي ومزاجه العصبي تجاه معارضيه ولسانه الحاد جعلوا منه إنساناً لا يُنظر إليه بعين الرضى وغير مرغوب فيه، كما أن آراءه الفلسفية جعلت منه شخصاً غير محبوب في نظر أغلب الملوك. مكث عند مضيّقه مدة طويلة لكن صدامه مع ملك إشبيلية فرض عليه العودة إلى أهله في الجنوب إلى أن وافته المنية هناك عام (١٠٦٤).

(١) عن وضعية الذميين خلال هذه الفترة، يُنظر:

للأسف الشديد لم يصلنا من مؤلفاته العديدة إلا النزر القليل، منها ما هو مرتبط باليهود وكتبهم المقدسة ومنها ما هو مرتبط بفرقهم وأتباعها^(١)، ويبقى المؤلف الأكثر شهرة هو كتاب **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، حاول من خلاله ابن حزم أن يبرز تفوق الإسلام على المعتقدات الأخرى عمومًا، وعلو شأن المذهب الظاهري على المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى على وجه الخصوص، كما يضم بين دفتيه جدلاً مفصلاً ضد اليهودية^(٢). وفي جانب آخر منه يبين صاحبه بأن الإسلام لم يأت ناسخاً للتوراة فحسب وإنما ليكشف النقاب عن الفساد الأخلاقي الذي حلّ بأجيال اليهود المتعاقبة.

ووفق ابن حزم، ليست هناك كتب مقدسة يهودية تعكس صحة ما جاء في الوحي الإلهي؛ إذ التوراة مليئة بوابلٍ من السباب والشتائم، وأخطاء في الحساب والتاريخ والجغرافيا، وتناقضات داخلية. أمّا الأسوأ في نظره فهو أن القرآن الكريم يتهم الأحبار اليهود بتزوير وإفساد التوراة الأصلية التي أوحى الله بها إلى موسى من خلال إقحامهم لبعض الإضافات المتعلقة بالأعراف والتقاليد. ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى نقل ابن حزم لردود فرقة القرائين على الربيين^(٣).

(١) يُنظر: Adang, *Islam Frente ...*, ch. 3.

(٢) يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج ١، ص ٩٨-٢٢٤.

(٣) عن هذه الادعاءات يُنظر:

رغم أنَّ ابن حزم كان على اتصال وثيق باليهود من مختلف التيارات والمشارب فإن إنتاجاته الأدبية عرفت شحاً بخصوص الحديث عن حياتهم في عصره. ولا يتطرق إلى ذكر عادات يهودية إلا عندما تخدم أغراضه السياسية^(١)، مع ذلك؛ فإنه بين الفينة والأخرى تبرز على لسانه كلمات دقيقة تخص وضع اليهود بالأندلس.

في كتاب الفصل مثلاً، يتذمر ابن حزم ليس فقط من روح التعصب والتقليد الأعمى الذي يقود اليهود إلى اتباع رأي أبحارهم دون نقد أو تمحيص وعدم قبولهم بالدين الإسلامي ورفضهم التحول عن دينهم، ولكن أيضاً رغبتهم الجامحة في الحفاظ على مكانتهم ووضعهم المتميز في المجتمع. هذا ما يشغل بال معظم القادة اليهود من خلال تجربته الشخصية^(٢).

بالإضافة إلى أن ابن حزم يتحسر على ما آل إليه واقع الانقسام الذي شهدته الممالك الجديدة من إجبار للمسلمين على دفع ضريبة الجزية التي كانت في الأصل مفروضة على أهل الذمة من اليهود والنصارى فقط. كما يشير بنبرة من الاستنكار إلى الصلاحيات التي مُنحت لليهود من أجل ضرب المكوس واستخلاص الضرائب من المسلمين^(٣).

(١) للتوضيح أكثر، يُنظر: ابن حزم، «الرد على ابن النغريلة اليهودي»، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٥؛ ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ١٣١.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ١١٦.

(٣) ابن حزم، «رسالة التلخيص لوجوه التخليص»، في: رسائل ابن حزم، ج ٤، ص ١٧٣، ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ١٧٥.

ورغم إعرابه عن عدم الرضى عن الوضع القائم في جميع ممالك الطوائف تظل حالة المملكة الزيرية بغرناطة أشد وقعاً عليه نظراً لوجود اليهود هناك وعلى رأسهم ابن النغيلة. ولم يقتصر الأمر على تحصيل الضرائب من المسلمين فحسب، بل شمل أيضاً حكم البلاد وقيادة جيشها.

يتضح أن هذا الوضع يقض مضجعه - كما أن ابن حزم يراه غير مقبول - ووفقاً له فقد أُلّف هذا المقال الموسوم بـ «الرد على ابن النغيلة اليهودي» ردّاً على الهجوم الذي قام به أحد الموظفين السامين على القرآن والذي كانت تربطه علاقة مع ابن النغيلة^(١).

والواضح أنّ ابن حزم كان منزعاً من منح الرياسة للذميين على حساب المسلمين، وربما أيضاً بسبب فشل مساره السياسي. ولذلك فمن الطبيعي أن يكون هناك جدال يتعدى ما هو ديني. إنّ ما كتبه ابن حزم هو عبارة عن رد سياسي حاول فيه صاحبه كسر شوكة اليهود الذين تغلغلوا في مواقع السلطة داخل المملكة الإسلامية^(٢). وقد سعى جاهداً إلى إعادة الأمور إلى نصابها بين الحاكمين والمحكومين، بين المؤمنين والكافرين في مملكة غرناطة.

(١) يُنظر: Adang, *Islam Frente ...*, p. 38-42.

(٢) يُنظر:

Wasserstein, p. 200; Sarah Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Dāmigh," *Journal of the American Oriental Society*, no. 107 (1987), p. 772.

لقد هاجم ابن حزم في مؤلفه الرد على ابن النغيلة اليهودي ذلك اليهودي المجهول من خلال وصفه بأشد العبارات قذحية، كما استنكر سلبية الحاكم المسلم الذي قرَّبه ومنحه مكانة عالية، وطلب منه تصحيح هذه الخطيئة قبل أن يتقاسم معهم وضعهم المهين في الدنيا وعقابهم المخزي في الآخرة^(١).

خلاصة القول، لقد أصرَّ ابن حزم على التطبيق الحرفي لوضعية أهل الذمة، وحسب رأيه يجب على اليهود أن يعرفوا مقامهم، وإذا نسوا وضعهم الذي يناسبهم فمن الواجب على المسلمين أن يُذكروهم به.

يستشهد ابن حزم بأيات من القرآن التي تحذر من التواصل مع اليهود^(٢) من خلال الآيتين التاليتين:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَمِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥٧]، ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢].

ومن الجدير بالذكر أننا نجد في هذه القضية واحدة من المفارقات الغريبة والكثيرة في مؤلفات ابن حزم، وفي الحقيقة كما ذكرت سابقاً فإنه كان على اتصال وثيق باليهود حتى أُدين من طرف ابن عمه بسبب اعتكافه وقتاً طويلاً ببيت الحزان^(٣).

(١) يُنظر: ابن حزم، «رسالة في الرد على ابن النغيلة اليهودي»، ص ٦٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) علي بن بسام الششتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ١٦٣.

وبالعودة إلى حالتنا، فإنَّ رد ابن حزم يكشف عن عدوانية شديدة، ومن ثم يمكن اعتبار ابن حزم النموذج الحي للكراهية ضد بني إسرائيل^(١)، لكن من الواجب تصحيح هذا التقييم بكيفية محددة. أولاً، من واجبتنا التأكيد على أن ابن حزم لم يستهن فقط باليهود، بل أيضاً بالنصارى وباقي الفرق الإسلامية الذين خالفوه الرأي، مثل: الشيعة والمعتزلة والأشاعرة^(٢).

وإذا ما أردنا تقييم علاقة ابن حزم مع الآخر؛ فمن الطبيعي أن نستحضر صلته بمحبيه ومبغضيه التي تتغير وفقاً لموضوع المناقشة؛ إذ على سبيل المثال عندما يجادل ابن حزم اليهود؛ فإنَّه يتوافق مع النصارى^(٣)، وعند جداله للنصارى فإنه يعطي بعض الأولوية لليهود^(٤). هذا يعني أن «الجماعة المستهدفة» هي الأكثر تحقيراً؛ لذلك تبدو هجماته الكلامية -المثيرة للاشمئزاز- ليست أكثر من مجرد تقنية بلاغية. وتأكيد ذلك واضح بغض النظر عن شدة الجدل ضدهم؛ فاليهود في نظره متأسلمون بالقوة حتى لو

(١) يُنظر:

Ibn Hazm, *El collar de la paloma*, p. 48.

(٢) عن النعوت القدحية ضد النصارى، يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ٣، ١٣، ٢٤، ٣٢، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٦، ٤٩، أما عن لعناته ضد الشيعة والأشاعرة والمعتزلة، يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٨١، ١٨٣، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١.

(٣) للمقارنة، يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ٢١٠، ٢٢٣.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤.

كانوا عنيدين، ومعتقد أنّ عدداً كبيراً منهم يعرفون جيداً حقيقة الإسلام ويرغبون في اعتناقه^(١). يحاول ابن حزم أثناء جداله مع اليهود إقناعهم بالاعتراف بتفوق الإسلام وسُمُوّه^(٢)، لكن محاولاته لجلب اليهود للتمرد والعصيان لم تؤت ثمارها على ما يبدو، وهذا الأمر شكّل له خيبة أمل في هذا المجال وربّما حكى بارتياب عن بعض الحالات التي تمكّن فيها من إخراس خصمه اليهودي^(٣).

تكشف مؤلفات ابن حزم غير الجدلية عن صورة مختلفة لعلاقته باليهود، لا سيما عند التأمل في كتابه **المحلّي** وما يتضمنه من أحكام الشريعة في الفقه الظاهري الخاصة بأهل الذمة^(٤). في هذا الصدد وجدنا أنّ علاقة ابن حزم الحصرية بالكتب المقدسة أسفرت في كثير من الأحيان عن نتائج مثيرة للدهشة، فما اشتهر به ابن حزم من شدة القول وسلطة اللسان أثناء جداله ضد اليهود وضد جماعات دينية أخرى تخفت وتخف لتحل محلها آراء معتدلة أثناء المقارنة بين فرق أخرى إسلامية.

وكمثال على هذا الموقف المعتدل نذكر ما ورد في كتاب **المحلّي** من قضايا فقهية. من ذلك رأي ابن حزم في استعمال

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ١١٦.

(٢) وكمثال على ذلك، يُنظر: المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٢٠.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٤) حالياً أنا منشغلة بتحليل كامل لأحكام الشريعة الإسلامية وعلاقتها بأهل الذمة في كتاب **المحلّي**.

أدوات الكفار؛ إذ يذهب إلى القول بأنَّ هذه الأدوات -بما في ذلك الخاصة باليهود- لا تُستعمل إلاَّ بعد غسلها في الماء، غير أنَّ ذلك لا يعني وجوب غسل ملابس الكفار قبل استخدامها من طرف المسلمين. هذا ما يفسر أنه لم يذكر صراحة أنَّ هذه المسألة ورد ذكرها في القرآن أو السنة، في حين أنَّ القياس -الذي يُعد من الأدلة الشرعية المتوافق حولها في المذاهب الإسلامية الأخرى- في نظره باطل ولا يُعتد به^(١)؛ لذلك يجيز ابن حزم للمسلم بأن يصلي بملابس الكافر على الرغم من أنَّ هذا الأخير يُعد نجسًا، ولا تنتهي نجاسته حتى يعتنق الإسلام^(٢).

وقد أفتى ابن حزم بجواز لمس القرآن لغير المسلم نظرًا لعدم وجود أدلة في القرآن أو السنة تمنع ذلك. ووفقًا لفتواه هذه ليست هناك حاجة لتغليفه لمنع لمسه من طرف الكافر كما يدعي ذلك أبو حنيفة، أو وضعه داخل صندوق كما قال بذلك الإمام مالك^(٣).

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان النداري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٣٩٤، بخصوص استعمال أدوات أهل الكتاب، يُنظر: المحلى، ج ١، ١١٩-١٢٠.

(٢) بخصوص طقوس نجاسة الكافر، يُنظر: ابن حزم، المحلى، ج ١، ١٣٧، (١٨١). يبدو أن ابن حزم يستند على ما ورد في القرآن: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّبَابُ ۗ وَمَنْ أَمَّا إِثْمًا فَالْمُشْرُوكُونَ ۗ﴾ [التوبة: ٢٨]. من الجدير بالذكر أن المذهب الظاهري ضمن المذاهب السنية هو المذهب الوحيد الذي يمانئ المذهب الشيعي بهذا الخصوص.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٧، ٩٨.

كما يُضاف للأمثلة السابقة جواز صلاة المسلمين في الكنيس، لعدم وجود نص من القرآن أو السنة يُحرم ذلك^(١). لهذا السبب فإنّه يجيز لليهود دخول المسجد إذا ما رغبوا في ذلك، وهذا يخالف رأي الإمام مالك الذي يعتبره أمرًا فاحشًا^(٢). ولا بن حزم أيضًا فتوى أخرى مثيرة للجدل؛ إذ يرى بجواز تقديم الصدقة من مال المسلم من أجل إطعام وكسوة الذايمن الفقراء بشرط أن لا يكون هذا من أموال الزكاة^(٣).

على الرغم ممّا اشتهر به ابن حزم كحائق على بني إسرائيل تبقى الحقيقة المثيرة هي أنه لا يحث على نشر الحزازات أثناء التواصل بين المسلمين وأهل الذمة، بل يترك الباب مفتوحًا بين الطرفين. وعلى سبيل المثال فإنه يفتي بجواز شراء اللحم من الجزار اليهودي رغم رفضه لقيود الأطةمة الحلال التي قبلها اليهود على أنفسهم أو التي فرضتها عليهم التوراة على اعتبار أنّ الدين الإسلامي نسخ اليهودية^(٤).

كما يعتقد بجواز العلاقات التجارية بين المسلمين واليهود لأن النبي ربط علاقات تجارية مع يهود خيبر. بالإضافة إلى أنه يُسمح للمسلمين أيضًا -حسب رأيه- بعقد شراكات مع اليهود

(١) المرجع نفسه، (٣/١٠٠)، (٢/٤٠٠).

(٢) المرجع نفسه، (٣/١٦٢).

(٣) المرجع نفسه، (٦/٣٤٤).

(٤) المرجع نفسه، (٦/١٤٤-١٤٤).

بشرط أن لا تدخل في خانة المحرمات المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية من قبيل الخمر مثلاً^(١).

من غير شك، لا يُمكن الاستنتاج من خلال هذه الأمثلة أن ابن حزم ورفاقه الظاهريين طالبوا بالمساواة في الحقوق بين المسلمين وأهل الذمة؛ إذ الإسلام في نظرهم هو القاعدة المحددة والأصل الثابت لوضع اليهود، الذي كان حقاً أقل شأنًا من وضعهم الحقيقي بممالك الأندلس في عصره^(٢). ومع ذلك فإن الأمثلة التي أدرجتها سابقًا تكشف عن نهج مختلف ومفتوح نوعًا ما تجاه اليهود، من تلك التي أعرب عنها في أعماله الجدلية. لذلك سيكون من السطحية وغياب الدقة أن نَصِف ابن حزم بمناصبته العداة لكل ما هو غير إسلامي^(٣).

* إبطال قوانين الحلال من الأطعمة لليهود وفق ابن حزم:

يصف القرآن قوانين الحلال من الأطعمة عند اليهود كعقوبة من الله بسبب خطاياهم [الأنعام: ١٤٦]^(٤)، فجاء النبي محمد

(١) المرجع نفسه، (٤١٦/٦).

(٢) إن الآراء التي عبر عنها ابن حزم في مؤلفه المحلي تنحو نوعًا ما إلى الأعراف العملية السائدة بالأندلس وقتئذ؛ لأنَّ المؤلف ليس مجموعة من الأحكام العملية بل هو عبارة عن وصف للوضع المثالي لأهل الذمة في نظره وعلاقاتهم بالمسلمين.

(٣) Goldziher, p. 56.

(٤) يُنظر أيضًا: [النساء: ١٦٠]، و[الأعراف: ١٥٧]، و[النحل: ١١٤]. أما عن الأصناف المذكورة في [الأنعام: ١٤٤]، فهي أيضًا مذكورة في [سفر اللاويين: (٧-٢/١١)، (٣-١٤-١٦)، (٢٥/١٣)].

لِيُلْغِي القيود عن الطيبات [المائدة: ٥] للتخفيف من شدة اليهودية، بالمقابل هناك عدد قليل من الأطعمة المحرمة في الإسلام: الدم والميتة والخنزير وما ذُبِحَ لغير الله. باستثناء ذلك، أحل الله للمؤمنين تناول الطيبات من الأطعمة التي وهبها الله للإنسان [النحل: ١٤٤]، ولم يمنعهم من تناول طيبات ما أحله لهم [المائدة: ٨٧]. غير أن ما ورد في القرآن عام يحتاج إلى تفصيل وتوضيح؛ إذ توالت عدة أسئلة في زمن قصير حول الحكم الشرعي في تناول بعض الحيوانات التي لم تُذكر صراحة، وذلك من قبيل ثعبان الماء والزواحف؟ فمن الضروري التدقيق بشأن ما يدخل في خانة الحلال وما يُعد حرامًا.

من بين المذاهب الفقهية المختلفة انتهج المذهب المالكي أسهل الطرق بخصوص الحلال من الأطعمة، هذا في الوقت الذي تُحرم فيه المذاهب السنية الأخرى والمذهب الشيعي تناول الطيور الجارحة والشعابين والزواحف الأخرى^(١). وعلى العموم فهؤلاء ابتعدوا كثيرا عن قوانين الحلال في الأطعمة اليهودية لكن بالنسبة للحيوانات المذبوحة بواسطة اليهود فالقرآن يسمح بتناولها^(٢). أخذ المالكية على عاتقهم القيود لما قبلوا بصرامة

(١) Michael Cook, "Early Islamic dietary law," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, no. 7 (1986), p. 259.

(٢) يُنظر المائدة: (٥). طعام أهل الكتاب المذكور في هذه الآية يُقصد به الحيوانات المذبوحة من طرف اليهود أو النصارى. يُنظر: ابن حزم، *المحلى*، ج ٦، ص ١٤٤.

اليهود^(١)، فكان هذا حالهم بصفة خاصة في الأندلس؛ ممّا جعل ابن حزم ينتقد هذه المسألة انتقادًا شديدًا من خلال التطرق إليها في مؤلّفين من مؤلفاته الفقهية المُحلّي والإحكام. وفيما يلي مقتطفات مختارة من دفعاته حول طقوس الذبح عند اليهود من خلال كتابه المحلّي:

كل ما ذبحه يهودي، أونصراني، أو مجوسي، رجل كان أو امرأة يجوز لنا أكله. بما في ذلك شحم البهيمة المذبوحة بشرط أن يُذكر عليها اسم الله عند عملية الذبح. كذلك لو نحر يهودي بغيراً أو ذبح أرنباً حلّ أكله، ولا نبالي ما حرّم عليهم في التوراة وما لم يُحرّم^(٢). بيد أنّ مالك (ابن أنس) قال: لا يحل أكل شحوم ما ذبحه اليهودي، ولا ما ذبحوه ممّا لا يستحلونه^(٣).

(١) يُنظر: سحنون بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٥)، ج ٣، ص ٦٧.
(٢) كما هو معروف فالأرنب محرم أكله في التوراة. يُنظر: سفر اللاويين، (٦/١١)، وسفر التثنية، (٨/١٤). ومسموح به في المذاهب الفقهية السنية، وهي محرمة عند طائفة من فقهاء الشيعة، يُنظر:

Cook, p. 232, 237, 259;

كما أن أهل السنة والشيعة يتفقان على جواز أكل لحم الجمل الذي يُحرّم أكله في التوراة. يُنظر: سفر اللاويين، (٤/١١)، وسفر التثنية، (٧/١٤).

(٣) يبدو أن ابن حزم لا يعرف أو يتجاهل آراء أخرى منسوبة للإمام مالك والتي تعبر عن الرأي المعاكس. يُنظر: سحنون، ج ٣، ص ٦٧.

حسب ابن حزم ما قاله الإمام مالك بجانب للصواب ومخالف للقرآن والسنة والمعقول. فقد ورد في القرآن: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخَبَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]. وهي آية تتعلق بالبهيمة التي ذبحها يهودي أو نصراني.

لقد جاء القرآن وأجمع علماء المسلمين بأن الدين الإسلامي نسخ الشرائع التي سبقته؛ لذلك فمن التزم بما جاءت به التوراة والإنجيل ولم يتبع ما ورد في القرآن فهو حقا كافر ومشرك ولا يُقبل منه شيء لأن الله تعالى أبطل كل شريعة مكتوبة كانت في التوراة أو الإنجيل أو سائر الملل الأخرى، كما أن الحق سبحانه فرض الدين الإسلامي على الجن والإنس فلا حرام إلا ما حرمه الإسلام ولا حلال إلا ما حلله، ولا فرض إلا ما فرض فيه، ومن قال خلاف هذا فهو كافر باتفاق المذاهب الفقهية الإسلامية^(١).

من هنا اتجه ابن حزم للاستشهاد بالأحاديث النبوية التي تسمح بأكل جميع أجزاء الخروف الذي ذبح من طرف اليهودي بما في ذلك شحمه. ولم يعثر على أي دليل لادعاء فقهاء المالكية الذين لا يجيزون تناول ما هو محرم على اليهود، ويتساءل كيف يتجاهل خصومه ما أجازته القرآن. إن اليهود وفق ما يهذب إليه

(١) ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ١٤٤.

ابن حزم معنيون بتغيير قوانين الحلال من الأطعمة المتعلقة بهم بما يتلاءم مع ما ورد عند المسلمين وليس العكس. تناول الشحوم مسموح به للمسلمين وكذلك لليهود، وينطبق الشيء نفسه على الجمل وغيره من القيود المفروضة على اليهود من طرف الله بواسطة النبي موسى، والتي تم إلغاؤها من طرف عيسى ومحمد^(١).

يعي جيداً فقهاء المذهب المالكي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. لذلك يحدد ابن حزم بكيفية لا تقبل التأويل أن منهج اليهود لا يمكن أن يكون أساساً لإبطال الأطعمة التي أحلها الله. هكذا اضطر فقهاء المذهب المالكي إلى تحريم ما يذبحه اليهود خلال يوم السبت أو الأسماك التي تم اصطيادها في ذلك اليوم؛ لأن الذبح والصيد محرمان على اليهود خلال يوم راحتهم.

وفي مكان آخر من كتاب **المحلى** يُشدد ابن حزم على بعض القوانين كحظر العمل خلال يوم السبت وتحريم أكل شحوم الذبيحة وما شابهها المفروضة على بني إسرائيل لوحدهم^(٢). ولا يجب على المسلم أن يولي اهتماماً للأطعمة المحظورة الواردة في التوراة والتي سبق لها وألغيت ثم نُسخت.

(١) يستشهد ابن حزم بالآية (٣٠) من سورة المائدة، والآية (١٥٧) من سورة الأعراف.

(٢) ابن حزم، **المحلى**، ج ٩، ص ٣١٠، ٣١١.

إن مسألة جواز اللحم الممنوع على اليهود عاد مرة أخرى في مؤلف ابن حزم الأخير الإحكام؛ إذ أورد فيه ما يلي: «وأما ما ليس في القرآن ولا صح عن النبي ﷺ فما نعلم من يطلق إجازة العمل بذلك إلا أن قومًا أفتوا بها في بعض مذاهبهم، فمن ذلك تحريم بعض المالكيين لما وجد في ذبائح اليهود ملتصق الرئة بالجنب، وهذا ممَّا لا نص في القرآن ولا في السنة على أنه حرم على اليهود، نعم ولا هو أيضًا متفق عليه عند اليهود، وإنما هو شيء انفردت به الربانية منهم، وأما العانانية والعیسوية والسامرية فإنهم متفقون على إباحة أكله لهم^(١)، فتحرى هؤلاء القوم - وفقنا الله وإياهم - (يقصد فقهاء المالكية) ألا يأكلوا شيئًا من ذبائح اليهود فيه بين أشياخ اليهود لعنهم الله اختلاف، وأشفقوا من مخالفة هلال وشمالي»^(٢).

وحتى لو افترضنا أن فقهاء المالكية على دراية إلى حد ما بطقوس الذبيحة عند اليهود فإنه من المستبعد جدًا أن يعرفوا هليل وشمالي ومنهجهما. يبدو أن ابن حزم وجد منفذًا لزعة ثقة خصومه مستندًا في ذلك على اعتماد اليهود على أقوال أحبارهم

(١) رغم أن ابن حزم يعرف إلى حد ما قوانين الأطعمة الحلال الخاصة بفرقة القرانين - التي يطلق عليها في المصادر الإسلامية اسم فرقة «العنانية» المنسوبة إلى حسيدي عنان بن داود-، فمن المستبعد أن يعرف شيئًا ما عن عادات السامريين. وبخصوص فرقة العيسوية فإن مؤسسها يقول بتحريم الذبائح كلها.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ٥، ص ١٦١.

بدل اعتمادهم على الوحي الإلهي، في حين يتهم ابن حزم في مؤلفاته الأخرى هليل وشمالي باختراع التلمود^(١).

● خلاصة:

لقد جعل المذهب الظاهري لابن حزم ليسمح للمسلمين بتناول لحم الذبائح اليهودية وشحمها، وليكون أيضًا جسرا للتواصل الاجتماعي بين أبناء الديانتين اليهودية والإسلامية. بيد أنه يُصر على تجاهل صرامة قوانين الأطعمة اليهودية المستندة على ما ورد في التوراة؛ لأنَّ هذه الأخيرة أُبطلت ونُسخت بظهور الإسلام لذلك ينتقد ابن حزم وبشدة المذهب المالكي الذي يميل إلى قبول قوانين الحلال من الأطعمة اليهودية.

(١) ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ٨٣.

قائمة المراجع

ابن حزم الأندلسي، علي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

_____ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: أحمد الجمالي ومحمد أمين الخانجي. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

_____ ، المحلى بالآثار. تحقيق عبد الغفار سليمان النداري. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

_____ ، رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.

_____ ، «طوق الحمامة» في الألفة والآلاف. تونس: منشورات صلاح الدين القاسمي، ١٩٨٠.

سحنون التنوخي، بن سعيد. المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٥.

الشنتريني، علي بن بسام. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٧٥.

Abu Laila, Muhammad. "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm". *Islamic Quarterly*. no. 29 (1985), p. 75-100, 165-171.

Adang, Camilla. *Islam Frente a Judaismo: La polémica de Ibn Hazm de Cordob*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 1994.

Cook, Michael. "Early Islamic dietary law". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. no. 7 (1986), p. 217-277.

Fierro, Maribel. "Ibn Hazm et le zindiq juif". *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*. no. 63-64 (1992), p. 81-89.

Goldziher, Ignac. *The Zahiris: their doctrine and their history. A contribution to the history of Islamic theology*. Wolfgang Behn (ed. & trans.). Leiden: Brill, 1971.

Ibn Hazm, Ali ibn AHmad. *El collar de la paloma: tratado sobre el amor y los amantes*. Emilio García Gómez (ed. & trans.). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Muhammad Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly* 29 (1985), pp. 75-100, 165-171.

Palacios, Miguel Asín. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Turner, 1927-1932.

- Stroumsa, Sarah. "From Muslim Heresy to *Jewish-Muslim Polemics Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Dāmigh*". *Journal of the American Oriental Society*. no. 107 (1987), p. 767-772.
- Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton: Princeton University Press. 1985

الفصل السابع

ابن حزم وتقييمه للمسيحية

من خلال كتابه الفصل (*)

محمد كالايسي (***)

ترجمة: محمد زرگان (***)

ولد أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي بقرطبة (الموجودة حاليا في إسبانيا) عام (٩٩٤م) من عائلة غنية وذات

(*) هذه المقالة هي مداخلة قُدمت في محاضرة بكلية اللاهوت بجامعة جورج أغسطس Georg-August universität عام (٢٠١١)، في إطار منحة إراسموس موندوس. وفي هذا الصدد أشكر الأستاذ مارتن تامكي (Martin Tamcke)، والدكتور ماتياس ويلك (Matthias Wilke)، والدكتور محمد كوكاك (Mu-hammed Koçak).
العنوان الأصلي للمقالة:

Mehmet Kalayci, "Ibn Hazm und seine Einschätzung der christlichen Konfessionen im Kontext von Kitâb al-Fisal," *Journal of The Faculty of Divinity*, Vol. 1, no. 2 (Autumn 2014), p. 181-187.

(**) محمد كالايسي (Mehmet Kalayci) أستاذ مشارك بكلية الإلهيات، جامعة أنقرة.
(***) باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على درجة الدكتوراه في العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

نفوذ قوي، من قضاة وموظفين في محاكم بني أمية. وقد كان ابن حزم فيلسوفاً وأديباً وعالم نفس ومؤرخاً وقاضياً وفقهياً أيضاً. أدت الصورة الضبابية وغير الواضحة عن أصل عائلة ابن حزم إلى تقديم بعض التفسيرات حول نسبه بما في ذلك جذوره الأصلية من قبيل القول بأن ابن حزم ينحدر من أصول مسيحية وأنَّ عائلته من المحتمل أنها اعتنقت الإسلام. حصل والد ابن حزم -أحمد- على منصب بارز في إدارة الدولة، فقد كان وزيراً للمنصور وابنه المظفر فيما بعد. وقد فقد ابن حزم كل تأثير له في البناء السياسي المركزي للدولة بعد وفاة والده عام (١٠١٢م)، والأكثر من ذلك أنه رُمي في السجن عدة مرات بسبب تأييده للأمويين. انتقل ابن حزم مع عائلته عام (١٠٣١م) إلى بلدة «منت ليشم» وبدأ في إظهار معارضته للسلطة الحاكمة بشكل أدبي. وفي ذلك الوقت، ضُرب المثل التالي «قال ابن حزم»، والمقصود بذلك أن «لسان ابن حزم وسيف الحجاج السيء السمعة الذي حكم العراق في القرن السابع، هما توأمان».

يرفض ابن حزم التأويل المجازي للنصوص الدينية، ويؤيد بدلاً عنه التفسير التَّحوي [أو الظاهري] للقرآن الكريم. فهو يعطي فقط القوة للمعرفة عن طريق الوحي والإلهام، ويرفض المذهب العقلي سواء تعلق الأمر بالقضايا التشريعية أو بالمسائل الدينية؛ لأنَّه غيرُ كافٍ. لا ينفي ابن حزم العودة إلى العقل؛ لأنَّ القرآن الكريم نفسه يدعو إلى التدبر والتفكير، لكن هذا الفعل [فعل

العودة إلى العقل] لا يتأتى إلا بشرطين رئيسين وهما الوحي والإلهام. ففعل العقل ليس هو ثروة الأبحاث العلمية، وهو أقل من ذلك بكثير في اكتشاف الحقيقة الدينية. ومن هذا الجانب، أسهم ابن حزم بشكل كبير في ظهور المذهب الظاهري الذي ينكر شرعية القوانين الفقهية التي تعتمد القياس كقاعدة لها ويركز على المعنى الحرفي للأوامر التشريعية المستمدة من القرآن والسنة.

ألف ابن حزم حوالي (٤٠٠ كتاب)، تقع في (٨٠٠٠٠ صفحة)، لم يتبق منها غير (٤٠ مؤلفاً) حسب ما ذكره أحد أبنائه. إن الأعمال الأدبية لابن حزم غنية ومتنوعة، وتضم مجموعة منتقاة في الأنثروبولوجيا والقانون والمنطق والتاريخ والأخلاق وعلم الأديان المقارن واللاهوت. وقد أورد ابن حزم في كتابه **الفصل**^(١) دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية واليهودية من خلال العلاقة بين التاريخ والدين. ولا يزال إلى يومنا هذا كتاب **الفصل**^(٢) الذي يُعنى بعلم الأديان المقارن الأول في فنه، الذي يقارن تعاليم الإسلام واليهودية والمسيحية بشكل منهجي.

(١) علي أبو محمد ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦).

(٢) التشكيل الخاص بكلمة **الفصل** بفتح الفاء عوض كسرهما، هو من اختيار المترجم وليس من المؤلف، وهذا الاختيار مرده إلى ورود العنوان بالفتح في مخطوطة التقريب لحد المنطق لابن حزم، إضافة إلى بعض الكتب التي علقته على منهج كتاب ابن حزم أو ترجمة له، أو أحالت عليه، مثل كتاب فهرست أحمد بن يوسف الفهري اللبلي الأندلسي، وكتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، وكتاب طبقات الشافعية، وغيرها. وللمزيد من التفصيل في هذه النقطة يُنظر: =

- يضم كتاب ابن حزم الفصل ستة محاور هي كالتالي :

(١) الكلام في الملل .

(٢) الكلام في التوحيد .

(٣) الكلام في القدر .

(٤) في الإمامة والمفاضلة .

(٥) في أهل البدع الإسلامية .

(٦) تسعة وعشرون سؤالاً في المعاني [التي يسميها أهل

الكلام اللطائف].

قدم ابن حزم في الجزء الأول من كتاب الفصل وصفاً
جدلياً للكتابات المسيحية ولعقيدة التثليث بما في ذلك الأخطاء

= سمير قدوري، تاريخ نص الفصل في الملل والنحل لابن حزم وسبب اختلاف
نُسخه وبسط خطة تحقيقه (بيروت: سلسلة إصدارات مكتبة عبد العزيز بن خالد بن
أحمد آل ثاني، ٢٠١٥)، ص ١٢٧، ١٢٨)، وبخصوص النسخ المحققة لكتاب
الفصل فقد صدر حتى الآن تسع طبعات. وأقدم تحقيق لكتاب ابن حزم قام به كل
من أحمد الجمالي ومحمد أمين الخانجي، من إصدارات المكتبة الأدبية بالقاهرة،
وتعرف بطبعة الخانجي (١٨٩٩-١٩٠٢م)، أما آخر تحقيق له فقد صدر عن شركة
السحار للطباعة والنشر بدمشق (٢٠١٠) لكل من أيمن حارف الدمشقي ومحمد
عبد الله محمد وإيهاب السيد ياسين وإبراهيم نجم الدين. ونود الإشارة هنا إلى
أن بعض هذه التحقيقات قد تمت إعادة طبعها أكثر من مرة، وعلى سبيل المثال
فقد أعيد نشر طبعة الخانجي ست مرات، وإجمالي عدد الطبعات هو أربعة
وعشرون طبعة. لمزيد من المعلومات حول هذه الطبعات مع وصف دقيق لأصالة
وعلمية كل تحقيق. يُنظر: قدوري، صص ٧٨، ٨٨. [المترجم].

والتناقضات، وهو ما يُظهر إمامه بالنصوص المسيحية. كما أدلى برأيه في اليهودية والبراهمية والسوفسطائية والإلحاد وأيضًا الشرك. وقد اعتمد العديد من المسلمين المتأخرين المهتمين بالجدل المسيحي - قديمًا وحديثًا، بشكل كلي أو مقتضب - على الجزء الأول من كتابه الفصل.

درس ابن حزم في كتابه كلاً من التقليدين المسيحي واليهودي. وفي دراسته التفصيلية حول معرفة الحق في الأديان والفلسفات المركبة انتقد ابن حزم أخطاءهم وأظهر تناقضاتهم. كما رفض تعاليم السفسطائيين والمشككين المخالفة للمنطق وديانة عبدة الكواكب والثنوية من أتباع ماني وأصحاب نظرية تناسخ الأرواح. يظهر ابن حزم أيضًا في تحليلاته كمؤرخ، فهو صاحب إمكانيات بارزة في ذلك، غير أن منهجيته منحازة أكثر مما ينبغي؛ إذ يتجلى تحامله في دفاعاته القوية. أما دراسته للأديان فلم تكن بهدف فهمها بل من أجل مقارنتها بالإسلام وشريعته. وهكذا أدان ابن حزم تعاليم عقيدة التثليث المسيحية باعتبارها إعادة صياغة غير شرعية وفسادة لمفهوم الألوهية. ومن المهم في هذه الفترة القول بأن ابن حزم كان على صلة ببعض ممثلي مختلف الفرق المسيحية المهرطقة، الشيء الذي لم يساعده في فهم المسيحية بشكل أعمق.

● المسيحية وفقًا لابن حزم:

على الرغم من أن المسيحية تعد من أقدم الديانات، لكنّها حسب ابن حزم ليست منبثقة من التقليد الذي دعا إليه المسيح،

ونفس الأمر أكده ابن حزم بخصوص الكتاب المقدس [ويقصد به الأناجيل] المنسوب لعيسى فهي الأخرى ليست من عنده، وهو ما تتفق حوله جميع الفرق المسيحية تقريبًا من قبيل الملكانية والآريوسية والنسطورية واليعقوبية والموارنة والبُولُسِيَّة؛ إذ كلهم يتفقون بأن الكتب التاريخية - الأناجيل الأربعة - جرى تدوينها في أزمنة مختلفة^(١). كما أكد ابن حزم أيضًا استنادًا إلى ما ورد في سفر أعمال الرسل أنَّ عيسى لم يتبعه غير عدد قليل من المؤمنين^(٢). وقد حصر - على حد قوله - عدد المؤمنين بعيسى خلال حياته في مائة وعشرين رجلًا ومجموعة من النساء، الأمر الذي يُظهر بأن المسيحية كانت تفتقر إلى الأنصار بُغية تأسيس ديانة قوية وصلبة. وقد تعرض المسيحيون إلى الاضطهاد الشديد طيلة ثلاثمائة سنة بعد قيامة عيسى، ممَّا أرغم المؤمنين بهذا الدين على إخفاء إيمانهم؛ إذ لم يكن لديهم مكان للعيش فيه بأمان، أو ممارسة شعائرهم بشكل علني. وبسبب كل هذا ضاع الإنجيل الحقيقي الموحى به من عند الله إلى عيسى باستثناء جزء صغير منه^(٣). ولم تستطع المسيحية أن تخرج إلى العلن إلا في عهد القيصر قسطنطين. فقد تزوج والد قسطنطين من هيلينا ابنة أحد المسيحيين، والتي كانت بدورها تُخفي مسيحيتها. وبعد ميلاد

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥١.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥٣.

قسطنطين ربه والدته وفق تعاليم الدين المسيحي، وبعد أن أصبح قيصرًا عام (٣١٣م)، وبتأثير من والدته هيلينا تم الاعتراف بالمسيحية كدين رسمي، وأصبحت في وقت وجيز من أهم الأديان في الإمبراطورية^(١). وبعد وفاة قسطنطين الثاني وقع تحول كبير من المسيحية إلى الوثنية، لكن وعلى الرغم من ذلك فقد نمت المسيحية بشكل قوي، وبدأ المسيحيون يُطاردون ويضطهدون غير المسيحيين^(٢).

لقد فقد التقليد الإنجيلي استمراريته بسبب التجارب التاريخية التي عاشتها المسيحية. ولم يستطع أتباع المسيحية الذين كانوا يعيشون تجربتهم الدينية سرًا من حماية جوهر ديانتهم بسبب هذه الظروف التي عاشوا فيها. فواقع السرية والتخفي الذي فرض على المسيحية أن تعيشه لفترة طويلة جعلها تتقبل عناصر غريبة كأصل لها، وكانت الديانة المانوية في ذلك الوقت الأكثر تأثيرًا في المسيحية^(٣).

- الأريوسية:

كانت الأريوسية -التي تُنسب إلى آريوس- أول الفرق التي تطرق إليها ابن حزم، دون أن يذكر أي معلومة عن حياة آريوس. وبغض النظر عن حقيقة أن آريوس كان قسًا مسيحيًا من

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥٤، ٣٢٧، ٣٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥٤.

الإسكندرية، وأن في وقته تحول أول إمبراطور روماني إلى المسيحية، فقد تحدث ابن حزم بشكل مباشر عن وجهات نظر آريوس فقط. كان لدى آريوس إيمان خالص في وحدانية الله بدون تجريء (وهو ما يُرادف التوحيد في المصطلحات الإسلامية). فعيسى عند آريوس هو إنسان خلقه الله لكنّه لم يكن رجلاً عادياً، كان هو الكلمة التي عن طريقها خلق الله السماوات والأرض^(١). يعتقد الآريوسيون -حسب ابن حزم- في مجيء المنقذ، بمعنى أنهم يؤمنون بقدم البارقليط المخلص. لهذا السبب يقول الآريوسيون ويرددون في صلواتهم: «يا الله، أرسل لنا البارقليط ليعلم الناس»^(٢). وحسب ابن حزم فإن قسطنطين الأول كان عضواً في مدرسة آريوس، وحاول نشر آرائه^(٣).

– المقدونيون:

حصل المقدونيون على تسميتهم من مقدونيوس أسقف القسطنطينية في عهد الإمبراطور قسطنطين الثاني. تطورت وجهات نظر مقدونيوس^(٤)، وكان من بين ما يميزهاته الحركة تعريفهم المجرد للتوحيد. والتي كان من نتائجها قولهم بأن المسيح خلقه الله مثل باقي الأنبياء عبداً ورسلاً. في الحقيقة لا يوجد

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٥.

شك في أن عيسى هو روح القدس وكلمة الله، لكن هما معًا مخلوقان من عند الله^(١). ويضيف ابن حزم أن المقدونيين مثل باقي الفرق الأخرى أيضًا ينتظرون قدوم البارقليط^(٢).

- البولسيون:

يدعي ابن حزم أن بولس السميساطي هو مؤسس هذا التوجه، والذي كان بطيرگًا في أنطاكيا قبل انتشار المسيحية^(٣)، وربّما ينقل ابن حزم -وفق تفسيره الشخصي- من التاريخ الرسمي للمسيحية. وفق رأي ابن حزم كان بولس مؤمنًا بالتوحيد الأصلي والخالص. وكما هو الأمر في التصور الإسلامي فإن بولس يؤكد أن عيسى هو مجرد إنسان وليس إلهًا، رغم أن مريم حبلت من دون أن تكون لها علاقة مع أي رجل، حيث يقول بولس: «لا أفهم ماذا يُقصد بالكلمة ولا بالروح القدس»^(٤). وحسب ابن حزم فإن للبولسيين نفس صلاة الآريوسيين^(٥).

- اليعاقبة:

حسب ابن حزم فإن اليعاقبة هم أتباع يعقوب البرادعي القسطنطيني الأصل. انتشرت أفكاره في جميع أنحاء مصر والنوبة

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ج ١ / ص ٦٤.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٣.

وأيضًا في الحبشة بدعم من الحكام المحليين لهذه المناطق. يدعم اليعاقبة الطبيعة الواحدة لعيسى فإله والمسيح متحدان في جوهر واحد، ويقولون بأن الله كان في حوض مريم، ومريم كانت حبلًا به، وقد مات على الصليب بعد تعذيبه، ونتيجة لذلك بقي العالم بدون مدبر لمدة ثلاثة أيام، وبعد ذلك صعد من بين الأموات إلى مكانه الأصلي، ورجع مرة أخرى خالقًا^(١).

- الدوناتية:

يقول ابن حزم بأن البربر انقسموا إلى فرق بسبب آرائهم المختلفة، لكن كان يُوحدهم الانتماء العرقي. من أهم ما ميزهم عن باقي المذاهب الأخرى هو اعتقادهم بألوهية مريم وعيسى معًا، ولم يبقَ لهذه الفرقة وجود زمن ابن حزم^(٢).

- الملكانية:

يلاحظ ابن حزم أن كل الممالك المسيحية باستثناء تلك الموجودة في الحبشة وفي مملكة نوميديا وصقلية والأندلس ودمشق كانت تؤيد الملكانية، التي سيطرت على كل المنطقة^(٣). اعتقدت الملكانية بثلاثة أقانيم مكون من الآب والابن والروح القدس^(٤)، وكل أقتنوم مستقل بذاته بدون بداية وبدون نهاية. وقد

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣٤.

ولدت مريم الإله والإنسان معًا لذلك لم تنفصل الطبيعتان؛ إذ عيسى عند الملكانية هو ابن الله^(١). وهو في الآن نفسه إله حقيقي وبشر حقيقي أيضًا، فطبيعته الإلهية لا تنفصل عن طبيعته البشرية. لكن وعلى الرغم من ذلك فإن الطبيعة البشرية هي من تعرضت للصلب والموت، أمّا الطبيعة الإلهية فقد انفصلت عنه ولم تصلب.

- النساطرة:

يشير ابن حزم إلى أن النساطرة سُميت بهذا الاسم نسبة إلى نسطوريوس بطريك القسطنطينية. انتشرت هذه الفرقة في العراق خصوصًا بمدينة الموصل، ولديهم أيضًا قليل من الأتباع في إيران. الاختلاف الوحيد الموجود بين النساطرة والملكانية يتمثل في قولهم بأن مريم ولدت فقط عيسى الإنسان ولم تلد عيسى الإله، في حين أن الإله أعاد الألوهية لعيسى^(٢).

- الموارنة:

رغم أن ابن حزم لا يعطينا أي معلومات مفصلة عن هذه الفرقة، لكنّه يجعلها ضمن الفرق المسيحية. تعتمد هذه الفرقة مثل باقي الفرق الأخرى على الكتاب المقدس، وتتفق مع

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٥.

(٢) المرجع نفسه.

الملكانية والأريوسية والنساطرة واليعقوبية والبولسيون على أن
الكتب التاريخية المقدسة الأربعة للحواريين ليست وحيًا من عند
الله^(١).

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥١.

الفصل الثامن

ابن حزم والمسيحية: تحليل مقارباته الدينية(*)

مجموعة مؤلفين(**)

ترجمة: جواد العلوي(***)

● المقدمة:

أبو أحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المعروف أحياناً بالأندلسي الظاهري (٩٩٤-١٠٦٤)^(١)، كان عالم دين، وكان

(*) العنوان الأصلي للمقالة:

Mahmud Ahmad & al., "Ibn Hazm on Christianity: An Analysis to His Religious Approaches," *World Journal of Islamic History and Civilization*, vol. 1, no. 4 (2011), p. 242-248.

(**) محمود أحمد وخديجة محمد الحمبلي ومحمد فوزي حماد ومحمد رسلان محمد نور ومحمد يعقوب ذو القفل محمد يوسف وإسحاق سليمان، من أكاديمية الدراسة الإسلامية جامعة مالايا، كوالالمبور، محمد خير النظام زينان نظري، جامعة سانز الإسلامية بماليزيا، مرديانا بت مات إسحاق، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(***) خريج مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بجامعة عبد الملك السعدي، باحث في الأديان والثقافات والإعلام.

(١) Alois Richard Nykl, "Ibn Hazm's Treatise on Ethics," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 40, no. 1 (Oct., 1923), p. 30-36.

ابن بشكوال، الصلة في تاريخ الأئمة الأندلس وعلمائهم وفقهائهم وأدبائهم، تحقيق عزت العطار الحسيني (القاهرة: مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥)، ص ٣٩٥، ٣٩٦.

عربيًا إسبانيّ المولد، وكان فيلسوفًا وفقيرًا، أهم كتاباته كتاب عن تاريخ الدين المقارن. وُلد ابن حزم بقرطبة سنة (٩٩٤م) لأسرة محترمة ميسورة الحال من مهاجر فارسي اعتنق الإسلام بعدما كان مسيحيًا واستقر بالأندلس (إسبانيا). أبوه أحمد عالم دين واسع المعرفة ومسلم ورع، خدم كموظف سامٍ للمنصور وولده ووريثه المظفر وصي للخليفة هشام الثاني بالأندلس. تُوفي أبوه الذي كان وزيرًا في بلاط الأمويين عندما كان ابن حزم في الثامنة عشرة من عمره خلال الاحتقان السياسي العنيف في ذلك الوقت. بعد خضوعه لتعليم مختار بعناية وفق الأسلوب الأدبي والشرعي المعتاد انخرط ابن حزم في النشاط السياسي حيث تقلد في عديد من الأحيان منصب الوزير لدى الأمويين، ثم لاجئًا في ولاية أندلسية مجاورة وسجينًا سياسيًا^(١).

عندما بلغ سن الثانية والثلاثين اعتزل ابن حزم الحياة السياسية وكرس نفسه كاملاً لطلب العلم، غير أن صراحته في الكتابات التشريعية التي كان يهاجم فيها فقهاء المذهب المالكي المهيمن أدت إلى محاولة إسكاته. ويبدو أن نصف حياته الثاني قضاه في بيت عائلته يكتب ويعلم -بشكل غير رسمي- الذين كانوا يسعون وراء علمه. في الحقيقة، تكمن أهمية ابن حزم ومساهمته الرئيسة في أنه طوّر المبادئ النقدية للدراسة الدينية.

(١) عبد الكريم خليفة، ابن حزم الأندلسي: حياته وأدبه، عمان: طبقة الأقصى، [١٩٧٠؟]، ص ٣-٨.

ويعد في نفس الوقت شخصية رائدة في حقل الدين المقارن، وإمامًا للفقهاء الظاهري، وشخصية مؤثرة في هذا الأخير.

ولكونه فقيهاً كان ابن حزم أحد المتكلمين الرسميين للفقهاء الظاهري، وكان ينهج التفسير الحرفي المدقق المعتمد بمدرسة التفسير الشرعي، تعتبر هذه المدرسة كمعارضة محلية بإسبانيا للمدرسة المالكية المهيمنة^(١). هذا الإصرار على كثرة التدقيق في القرآن والسنة عند أخذ القرارات الشرعية أدى بضرورة الحال بابن حزم إلى دراسة علوم فقه اللغة لإدراكه العالي بأهمية العربية عند المسلمين. كان على علم بمنطق أرسطو، وكان يراه يخدم الدين إذ يستعمل للتوفيق بين القرآن وسنة الرسول في بعض المناسبات النادرة التي كان فيها الاثنان لا يتفقان ظاهرياً. أما فيما يتعلق بشخصية ابن حزم فقد كان حساساً ميالاً للصراحة والفهم المتبادل، وكان يدعو إلى الأخلاق، ويواجه جميع تناقضات الجنس البشري، وكان يدافع عن الحقيقة بحماس، ويحاول تأسيس جميع نظرياته على الدليل القاطع الذي لا يقبل الجدل.

إنَّ عمل ابن حزم يعالج علوم من سبقوه ومن عاصروه ومن جاؤوا بعده. وكما جاء على لسان أنور. ج. شجن (Anwar G. Chejne)، في كتابه:

(١) ياقوت الحموي، كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: المعروف بمعجم الأديباء أو طبقات الأديباء، تحقيق ديفيد صمويل مرجليوث (مصر: المكتبة الهندية، ١٩٢٥)، ص ٨٤ - ٨٦.

Ibn Hazm al-Andalusi wa mawqifuhu min al-'Ulum^(١).

رغم أن آراء ابن حزم ونقده الحاد للنظام الديني الاجتماعي في عصره كانت مكروهة لدى معظم المسلمين الذين كانوا ملتزمين بالمدرسة الفقهية الدينية لكن المعطيات البيلوغرافية بشأنه خلال العصر الوسيط كانت وفيرة نسبيًا. أما المعلومات المتعلقة بابن حزم التي سجلها الكتاب العرب الإسبانيين والكتاب الشرقيين فيما بعد فهي ليست كافية على عدة مستويات، بخلاف المصادر التي كُتبت خلال العصر الوسيط؛ إذ تُقدم معلومات قيمة حول كيف كان يُنظر للرجل وأفكاره في تلك الحقبة من التاريخ الفكري الإسلامي.

بقي ابن حزم شخصية مثيرة للجدل وصريحة رغم حرق مجموعة متنوعة من كتبه علنًا من قبل المعتضد بالله بن عباد قرب إشبيلية. بقيت سمعته لا تشوبها شائبة، وعندما وافته المنية في منت ليشم في أغسطس/ غشت (١٠٦٤)، كان يُنظر إليه كأحد أعظم المفكرين المسلمين في عصره.

● أولاً - ابن حزم ودراسته المسيحية:

كانت دارسة ابن حزم للديانات تعتمد على ما يسمى بالمنهج النصي التجريبي المبني على الحس المشترك. حيث كان يحلل المعطيات الدينية وفق قواعد المنطق والنصوص المقدسة

(١) Anwar G. Chejne, *Ibn Hazm Andalusi wa Mauqifuhu min al-'Ulum* (Chicago:

Kazi Publications, 1982), p. 45.

الموثوق بها التي كانت متوفرة في عصره، وانخرط في جدالٍ مع الشرائع الدينية الأخرى الحاضرة وقته. وقد اعتمد في دراسته للمسيحية على مفهوم الحس المشترك (الإدراك الحسي) وشهادات وحجج النصوص الموثوق بها (الأناجيل) وعلى دراسة مقارنة لمفاهيم المعتقد عند الفرق المسيحية التاريخية مثل آريوس ومقدونيوس وبولس السمساطي^(١).

حسب ابن حزم لم تقم أيُّ من هاته الفرق بنقاش التثليث أو مساواة عيسى بالإله (التجسيد)، كما لم تناقش شخصية الإله باعتباره أباً أو عيسى باعتباره ابناً والروح القدس، وعليه فإن مفهوم علم اللاهوت المسيحي ليس له أساس في النص المكتوب الموثوق به (لا يصح لهم دليل لا من إنجيلهم ولا من غيره من الكتب)^(٢).

لم يعتمد ابن حزم في دراسته للمسيحية المقاربة المبنية على التسلسل الزمني أو الموقع الجغرافي، بل أخذ المذهب الرئيس في التعاليم ونقاش علاقة هذه التعاليم بنظرته للحقيقة والمعقولة،

(١) Mahmud Ahmad, *Ibn Hazm on Christianity: Textual Analysis from the Zahirîs Perspective* (Gombak Selangor: International Islamic University, 2005) p. 17-23.

(٢) Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1999), p. 117.

وهل هي موافقة للقاعدة النصية أو قد انحرفت عنها؟ فابن حزم يقبل نظرية النسخ في الشريعة ويرفض البدعة فيها؛ لأنَّ بالنسبة له البدعة تستدعي تغيير الرأي في الإله بسبب ظروف وحالات غير معروفة وخارجة عن السيطرة.

يقسم ابن حزم جميع مفاهيم البشرية المتعلقة بالحقيقة والواقع بناءً على انقسام الفرق ومفاهيم المذاهب الدينية، ويحللها باعتماد النصوص الموثوق بها وحس الإدراك كأساس على موافقتها أو اعتراضه عليها. فطول نقاشه ومعايير رفضه واللغة المستعملة عند الحديث عن جميع الأيديولوجيات الدينية مبنية على اختلافها عن الإسلام وتباينها معه. فنراه يؤكد على أنَّ الإسلام دين حق، وأحقيقته مبنية على الأساس النصي والعقل وحس الإدراك. فعند دراسته للرموز في الشرائع الدينية يبدأ ابن حزم من الأخطاء العامة في الفلسفات والأيديولوجيات وينتقل بعدها إلى الأخطاء الخاصة في الشرائع الدينية الرئيسة ولاسيما المسيحية واليهودية.

من جهة أخرى، لا يعطي ابن حزم التفاصيل وضوحًا، ولا يسلط الضوء على خلفية نشوء مختلف الفرق المسيحية، ولم يحاول تقديم عرض شامل للتباينات في مذهبهم أو الخلافات بها، كما لا يمدنا بتاريخ المجامع المسكونية وأسباب ظهور محدثات الأمور. ثم أنه لم يمدنا بمصادر الانشقاق المسيحي؛ إذ نراه ذكر الفرق دون ذكر مكان حصوله على المصادر المبنية لطره.

يجادل ابن حزم المسيحية من باب التشكيك ولا عقلانية المذهب المسيحي كما يفهمها ما تبقى من الفرق المسيحية في عصره، حيث يناقش جدلاً مذهبهم على أساس ما هو عقلائي وغير منطقي في نصهم المقدس، وبناء على الاعتقادات الرئيسة للمؤمنين بها. يظهر من مجادلة ابن حزم بخصوص تصنيف المسيحية أن الممارسات العقائدية الرئيسة لأتباع آريوس وبولس السمساطي ومقدونيوس لم يعد يمارسها المسيحيون في وقته. فهذه الفرق المسيحية التاريخية كانوا يعتقدون بأن عيسى كان رسولاً وليس إلهًا، كما لم تتطرق هذه الفرق إلى مبدأ التثليث. فالملكانية واليعقوبية والنسطورية كانت هي الفرق المنتشرة في عهد ابن حزم، ولكنها غير موجودة في حاضرنا هذا.

إن مقارنة ابن حزم في دراسته للمسيحية تتسم بطابع النقد والمجادلة، رغم أنه عرض علينا آراءه عن المسيحية بشكل منطقي ممنهج فقد حدد موقع العقيدة المسيحية بشكل دقيق لكن حسب فهمه لها، ودون حجتها الدينية والفلسفية ثم دحض حججهم واحدة تلو الأخرى معتمداً في ذلك على الحس المشترك والقاعدة النصية. أما نقده للمسيحية فينطلق فيه من مبدأ أن الكتاب المقدس أي الإنجيل الذي مصدره إلهي لا يجوز أن يتخلله أي تباينات أو تناقضات من حيث المحتوى.

● ثانيًا - نقد ابن حزم للمسيحية^(١) :

ينحصر النقد والرفض الذي يعبر عنهما ابن حزم اتجاه المسيحية في نظرية التثليث. حيث يرفض ابن حزم المسيحية في عصره لأنها غير موحّدة ويتهم المسيحي بالشرك. فرغم أن

(١) قبل هذا العنوان عرض أصحاب المقالة فقرة للتعريف بكتاب الفصل، ويبدو أنهم خلطوا بين كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وكتاب الملل والنحل للشهرستاني؛ إذ تذكر أنّ الفصل هو أول مؤلف من نوعه يستعرض مختلف الأفكار الدينية إلى عصر مؤلف، وأنه كتاب غير جدلي يكتفي بعرض ووصف الأفكار فحسب، إضافة إلى قولها بصدور ترجمة فرنسية للكتاب بعنوان (Livre des religions et des sects)، والحاصل أنّ كل ما سبق ذكره يخص كتاب الشهرستاني وليس كتاب ابن حزم. وسيرًا على المعايير العلمية للترجمة فقد عمدنا إلى إدراج الفقرة في هذه الحاشية مع إشارتنا السالفة الذكر لعدم مناسبة الحديث فيها عن ابن حزم. (المترجم).

جاء في المقالة: «ترجم كتاب الفصل تحت عنوان (The Book of Sects and Creeds) لكاتبه ابن حزم (و. ٩٩٤-ت. ١٠٦٤) وهو عبارة عن دراسة غير جدلية للمجتمعات الدينية والفلسفات التي كانت موجودة في عصره، وتعد أول دراسة دينية ممنهجة. كما تُرجم كتابه إلى الفرنسية من طرف غيماريت ومانوت وجوليفيت بدعم من منظمة الأمم المتحدة للعلوم والتربية والثقافية (اليونسكو) تحت عنوان (Livre des religions et des sects)، ومن منشورات دار (Peeters) عام (١٩٨٦). إن غنى فلسفة ابن حزم وفكره الديني وأصالتهما ممثلة بشكل واضح في هذه الأعمال، فكتابه عمل ضخم حيث يعرض فيه مذاهب مختلف الديانات والفلسفات التي كانت موجودة في عصره. لقد كان كاتبًا مهمًا متكلمًا بشكل غير مباشر عن طريق الرموز، وكان يفضل مفرداته الخاصة عوض التقليدية، ولهذا السبب يصعب تحديد موقفه. فقد يجوز أن تكون اعتباراته الأيديولوجية أدت به إلى الكلام بشكل غير مباشر؛ إذ ربما افترض أن أولئك الذين على دراية بهذه الرموز سيستخرجون أفكاره هاته الصعب فهمها». يُنظر:

Mahmud Ahmad & al., "Ibn Hazm on Christianity ...," p. 244.

المسيحي يؤمن بالوحدانية المطلقة لله فإنه في الوقت نفسه يعبد الصور المعروضة في كنيسة من صورة عيسى وصورة مريم العذراء والصليب وصور جبريل وميخائيل وغيره، حيث يُعدُّ ذلك في نظر ابن حزم بمثابة عبادة الأوثان، لكن المسيحيين يقولون بعكس ذلك، كما يقول أنهم يصومون لها تدينًا. يرى ابن حزم أن ما يقوم به المسيحي خلال صلاته يناقض ما جاء في شريعة وتعاليم عيسى نفسه.

إنَّ الاعتقاد في العناصر الثلاثة؛ أي الأب والابن والروح القدس هو بالنسبة لابن حزم فكر يمتاز بالجنون المطبق والحيرة؛ لأنَّه إذا كان الثلاثة واحدًا بل والواحد نفسه فأين العقل في تسمية الأول بالأب والثاني بالابن والثالث بالروح القدس. حتى إنجيل العهد الجديد يتعارض مع هذا الفهم حيث جاء في مناسبة أن يسوع قال «سأجلس يمين أبي» [متى ٢٤ : ٣٦] بينما جاء في أخرى قوله: «لكن ذلك اليوم والساعة لن يعرف أحد، لا ملائكة السماء والابن، فقط الأب». [حقوق ١ : ١٣].

كما يرفض بعض ما يدعيه المسيحيون من أن كلمة «معرفة» العارف في اللاتينية تطلق كذلك على «ابنه»، لكن هذا الادعاء حتى هو لا يصح لأن إنجيل العهد الجديد لم يُكتب في الأصل باللغة اللاتينية؛ إذ اللغة الأصل للعهد القديم والجديد معًا هي العبرية والآرامية.

ولهذا يقول ابن حزم أنه لم يجد أي شهادة مباشرة وواضحة في الكتب المقدسة المسيحية التي تدعم مذهب التثليث، فألوهية عيسى ومذهب التثليث إنما اخترعه أكابرة الكنيسة دون أي أساس نصي فاتبعهم الآخرون اتباع العميان في الظلام الخالي من أي نقد. ويقدم ابن حزم هنا حجته في أن مذهب التثليث يفتقد للتماسك والترابط المنطقي، حيث لم يوفق المسيحيون في تقديم أي دليل معتمد عليه من الكتاب المقدس، وبالتالي يخلو إدعائهم من أي معقولة. وعليه فإن رفض ونقد ابن حزم لمفهوم التثليث مبني على قاعدة نصية وأساس عقلائي.

● ثالثاً- نقد ابن حزم للكتاب المقدس:

يتمثل انتقاد ابن حزم للعهد الجديد في تعليقه على الفقرات والحكايات الجدلية في الأناجيل الأربعة. لهذا لم يبدأ تعليقاته من أول فصل في الكتاب المقدس، بل من بعض الفقرات التي أخذها ودحضاها بشكل منطقي أكثر، وفي نفس الوقت لم يحصر نفسه في حكاية إنجيل واحد فقط.

خلال نقده لها يعالج ابن حزم مسألة نقل إنجيل عيسى وإشكاليته، فهو لا يشكك في مصدر الأناجيل أو كاتبها أو كتابتها أو التطور التدريجي، ومن ثم دحضاها من خلال تعريفها طبقاً لما جاء في القرآن حول الإنجيل. بل كان همه الأساسي هو الاستدلال على أن الأناجيل الأربعة وأيضا أي كتاب آخر من العهد الجديد لا يستحق أن ندعوه أصلياً حتى من الناحية

التاريخية نظرًا للتباينات والتناقضات التي تتخللها، ناهيك عن القول بأنها كتب مقدسة وكلمة الله. إذ بالنسبة لابن حزم كُتَّاب الأناجيل لم يكونوا من حواربي عيسى ولا من المحافظين على تعاليمه ورسالته الأصلية. بل إنهم هم من قاموا بتحريف التعاليم الصحيحة التي أتى بها، وزوَّروا ما جاء في الإنجيل حيث مزجوا بين الحقيقة والزيغ. وحتى لو فرضنا جدلاً أن كُتَّاب هذه الأناجيل هم من الحواربيين فإن ابن حزم أظهر كذبهم على عيسى وعلى ربه.

في تحليله للأناجيل يتبع ابن حزم الترتيب التقليدي لها، حيث يناقش إنجيل متى باعتباره الأول والأكثر أصالة، ثم بعده مرقس ولوقا ويوحنا، ورغم أنه لا يعرض هذه الفقرات في أعمدة موازية كأي ملخص غربي أو إنجيل من الأناجيل المتوازية لكن معالجته للأناجيل الأربعة تشبه ملخص تأملي؛ إذ نراه لا يشير في تحليله لهذه الفقرات بذكر رقمها واسم الإنجيل الذي يحتويها (حسب المنهج التقليدي في تقديم الأدلة وملاءمة التأويلات)، بل يقوم باقتباس الفقرة كلها، ثم يبين مكامن التناقض بها أو الانحرافات أو الاختلافات الحاصلة في النص وفحواه وسياقه وأفكاره وأهدافه.

يذكر غلام حيزر أن عمل ابن حزم كونه عالمًا مسلمًا تكشف عن تعامل مع مشكل المسيحية بطريقة تفسد على أي

شخص محاولته جعل التناقضات والتباينات منسجمة^(١)، ذلك أنّ ابن حزم يجمع جميع الحكايات المتباينة ويقارنها ليسلط الضوء على هذه التناقضات والتباينات في الأناجيل. ويقول غلام في هذا الصدد: إن «معايير ابن حزم في نقد النصوص المقدسة مبنية على الحس المشترك للفهم والعقل والتباينات الداخلية والصلاحية التاريخية ومدى تطابقها مع التجربة الكونية للوحي. ومبادؤه ليست مبادئ متبعية فلسفة اللاأدرية أو التاريخانية أو متبعية العقلانية المطلقة المعادية للدين».

من الواضح أن قواعد ابن حزم الأساسية في تحليل ونقد الكتاب المقدس هي نفسها المتبعة في جميع المناهج الدينية التي تقبل بالوحي كقاعدة لها. فكما لاحظنا، يقبل ابن حزم بأن الأناجيل الأربعة هي سبل من التعليقات غير المرتبة بأي شكل من الأشكال طبقاً للموضوع أو تاريخ عيسى أو حياته أو رسالته أو قسيسيته كما جمعها مؤسس التراث المسيحي. هدف ابن حزم هو تقديم دليل على أن هذه الأناجيل الموجودة والكتب المقدسة المسيحية ليست حقيقية وليست تقارير مترابطة بشأن المسيح، وليست وحيًا ولا كتابًا مقدسًا مُنزلًا. إن ابن حزم قد يقبل بالمعتقد المسيحي في العهد الجديد بكونه كلمة الله كنقطة نقاش، لكن عند تحليله ذلك على المستوى التاريخي والنقدي والعلمي والعقلي يرفض ما كان قد قبله.

(١) Haider Aasi, p. 117.

رغم ذلك، يبقى ابن حزم مبهمًا من حيث قضية: هل كُتب العهد الجديد هي كلماتٌ كُتبتْها حقيقةً؟ أو أنها هي الأخرى عانت الإفساد والتغيير في نصوصها وعند نقلها خلال فترة الاضطهاد؟ إنَّ تحليلنا لنقده يفيد أنه لا يعتبر كتب العهد الجديد عارضة للتاريخ الحقيقي لعيسى أو تعاليمه أو رسالته الأصل، بل بينها على أنها ممارسات في تشويه الحقائق وتغييرها؛ إذ يرى أن كُتبتْها إما خلطوا الحقيقة والغلط عمدًا، أو أنهم سقطوا فريسة لمخططات اليهود، فمجادلة ابن حزم تتأسس على أن عيسى لم يعطيهم إلاّ إنجيلًا واحدًا وليس أربعة^(١).

● رابعًا- فكر ابن حزم والفكر الظاهري:

كان ابن حزم من المناصرين الرائدتين للمذهب الظاهري الذي يؤكد على أن الناس ملزمين فقط بطاعة شريعة الله في معناها الظاهر دون قيد أو إضافة أو تعديل، وكان ينكر مشروعية الأحكام الشرعية التي تعتمد على القياس أو على مبادئ التقييم الشخصي فقط أو على إجماع جماعة العلماء^(٢). ورغم أن ابن حزم كان في الأصل فقيها شافعيًا، لكنّه انضم إلى المدرسة الظاهرية، وأدخل عليها البنية المنهجية المعتمدة على المنطق.

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق عميرة عبد الرحمن ومحمد إبراهيم نصر (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥)، ص ١٦، ١٧.

(٢) J. W. Fiegenbaum, "Ibn Hazm," *Encyclopædia Britannica*, 12/03/2009, at: <https://goo.gl/417hje>

فقد طوّر النحو الظاهري لاستعماله في تأويل النصوص المقدسة موضعًا بذلك الأمور المبهمة التي اعتمدها النحويون لشرح التركيب. فقد اعتبر ابن حزم المنطق الاستنباطي مناسبًا فقط للتفكّر في المعرفة المكتسبة من معطيات الوحي والحس، وغير مناسبة للبحث عن حقائق جديدة في القانون والدين. يقول ابن حزم أن اللغة نفسها تمدنا بكل شيء نحتاجه لفهم القرآن ومحتواه، وأن الله الذي أنزل القرآن عربيًا مبيّنًا استعمل اللغة لينزل ما يريده تحديداً. فكل آية مقدرٌ لها أن تُفهم بمعناها المباشر والعام، فعندما يريد الله أن يعطي آيةً ما معنىً خاصًا فإنه يعطيها دليلاً سواء في نفس الآية أو يشير له في آية أخرى؛ أي أن المعنى مقيد حسب ابن حزم. أما عندما تكون الآية تحتمل معنيين -على سبيل المثال فعل الأمر الذي يحتمل معنى الأمر أو معنى الاقتراح- فإن المعنى الصحيح للنص القرآني يمكن تحديده من خلال اللجوء إلى الحديث الذي ثبتت صحته. فقد انتقد ابن حزم رجال الدين والفلاسفة والمتصوفة لترحهم أسئلة حول الحقائق الموحى بها والعزم فيها باعتماد وسائل بشرية محضّة.

وعليه، يصنف ابن حزم الآيات إلى ثلاثة أصناف: فالصنف الأول عنده هي الآية التي لا تحتاج إلى أي مصدر آخر لفهمها، والصنف الثاني هي الآية التي تُفهم في ظل آية أخرى في القرآن، والثالثة هي الآية التي يجوز فهمها بالاستعانة بحديث صحيح،

والحديث الصحيح عنده هو الحديث الذي رواه رواة كُثر موثوق بهم جميعاً.

لا بد وأن العلوم الدينية أثرت في الإدراك الأخلاقي عند ابن حزم، حيث إنّه لا يعترف إلاّ بالدليل المكتوب كأساس لأي تحليل. وفي هذا الصدد يرفض أي شكل من أشكال القياس، سواءً كان هذا القياس مبني على جمل سابقة أو وقائع تجريبية. فرغبته في التركيب دفعته لإظهار التناغم الحاصل بين جميع النصوص القرآنية والحديث عن طريق اعتماد مبادئ المنهج الظاهري^(١).

أقام ابن حزم فكرة المدرسة الظاهرية إذ يهدف من خلالها إلى فرض منهج جديد في حقل الاجتهاد، ألا وهو المنهج الظاهري، فهو يعالج ويحكم على المسائل المتعلقة بالمعتقد الديني من نفس وجهة نظر المدرسة التي انتسب إليها واعتمد نهجها في حل المسائل الدينية الفقهية. إن النظام العقائدي لابن حزم يتوافق بشكل تام مع منهجه الفقهي، ولم يسبقه أحد في تأسيس النظام العقائدي الظاهري.

يبدو أن نهج ابن حزم في عصره لم ينجح في فرض نظامه العقائدي داخل المدرسة الظاهرية؛ إذ إن الحجاج العقائدي حتى

(١) Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," *Islamic Philosophy Online*, 28/04/2003, at: <https://goo.gl/UEuFGT>

في غير عصره ظل غير ذات أهمية كمؤهل لرجل الدين يُعترف به داخل المدرسة الظاهرية، فابن حزم ليس نصير الصوفية ولا العقلانية المطلقة، بل هو مدرك تمامًا لحدود المنطق. بالنسبة لابن حزم الشريعة ومداركها ليست هي وحدها التي سلمت من شك المنطق بل جميع الشرائع (الشريعة الإلهية لجميع الأعراف الدينية)^(١).

أما فيما يتعلق بالأفكار والأعراف الدينية فإن ابن حزم يجعل من المنطق والأدلة النصية والإدراك الحسي أهم المعايير في تحليله الديني. فدراسته للتاريخ الديني للبشرية مبني على المنهج العلمي المنطقي النصي، فهو يعتقد أن رجل الدين الحقيقي هو الذي يبحث عن الحقيقة والواقع. إيجاد الحقيقة في الدين يعني أن تجعل الحياة وفق مشيئة الله. وعلى سبيل المثال، فإنَّ منهج تحليل ابن حزم للنص أو التفسير الذي يعطيه يوافق معتقداته الظاهرية، وقد اعتمد ذلك لمجادلة اليهود والنصارى أو المنتسبين لنفس الديانة. لقد استغل معرفته الكبيرة للمخطوطات الدينية المسيحية واليهودية كسلاح قوي، حيث اقتبس من العهد الجديد والعهد القديم والتلمود، وأعمال الشهداء (Acta Martyrum)، وغيرها. وعليه يعتبر عمله من بين أهم المعالم في الفكر الإسلامي.

(١) ابن حزم، الفصل، (ص/١٦، ١٧).

● خامساً - عمله وأسلوبه في الدراسة المقارنة:

اشتهر ابن حزم بكتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل، حيث يقوم فيه بدراسة نقدية لمختلف أنظمة الفكر الفلسفي في علاقتها مع المعتقدات الدينية بين المتشككين والمشائين والبراهمة والزراديشتيين والثنويين واليهود والمسيحيين. لا يمكن فهم حجاج ابن حزم إلا إذا قرأنا كتابه، فهذا الكتاب مكتوب على شكل سؤال وجواب يُبين من خلالهما طبيعة الجدليات ومداهما. ورغم أنه يقوم بتمحيص هذه الديانات لتبيين تفوق الإسلام لكنه يهاجم كذلك جميع رجال الدين المسلمين والمعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص إلى جانب الفلاسفة والمتصوفة؛ إذ يعترض عليهم لأنهم يطرحون أسئلة بخصوص النص الموحى به لكنهم يجيبون عليها انطلاقاً من عقولهم البشرية. لا ينكر ابن حزم تبنيه للمنطق لأن القرآن نفسه يدعو إلى التفكير، ولكن هذا التفكير يجب أن يكون محدوداً في معطين: الوحي ومعطيات الحس؛ لأن مبادئ المنطق هي في الحقيقة مستخلصة من التجربة الحسية المباشرة. ومن ثم فإن المنطق ليس وسيلة للبحث المستقل، ناهيك عن الاستدلال.

تتميز أعمال ابن حزم وطرقه بالتعبير الفظ، كما أنها تُظهر مدى اطلاعه وفهمه لموضوع معين. فطريقته الممنهجة في معالجة الخلاف توصلنا مباشرة إلى ما نحن بصدد نقاشه. إذ نراه يعرض أولاً مواقف خصومه بإخلاص حسب فهمه لها، ثم بعد ذلك يبدأ

في تصنيفها ودحضها مستعيناً في ذلك بالمعلومات المحصل عليها من مصادر إسلامية أو غير إسلامية حسب طبيعة الموضوع .

ومن ثمَّ: فإنَّ تطبيق مبادئ المنطق وقواعده في تحليل أي مذهب ديني هي أول عملية علمية يجب على الشخص القيام بها من أجل فهم صلاحية وأصالة أي ادعاء لأية حقيقة في التقليد الديني .

أما فيما يخص الأفكار المعروضة فإنه يبدأ مباشرة في معالجة النقطة الأساسية، حيث يجرد حُجج خصومه ثم يدحضها واحدة تلو الأخرى مستدلاً على ذلك بالمنطق والنصوص الدينية . كتب روبرت برونشيفين (Robert Brunschwig): «لقد وُصفت مساهمة ابن حزم في العلوم الفلسفية وفكره ومقاربتة من طرف المستشرقين على أنها إفراط شديد في علمية التصنيف المنهجي بطريقة فظة مقصودة»^(١) .

إنَّ الألفاظ التي يعبر بها تؤثر سلبيًا بشكل من الأشكال على الأفكار التي يعرضها . ومع ذلك لا ينبغي إغفال أهمية أفكاره التي تكون في الغالب منطقية وعقلانية . ومن خلال قراءة حجاجه يمكن للمرء أن يكتشف أن هناك عقلاً مدرّباً وخارقاً للعادة منغمساً في جدالات مع أشخاص حُرِّقَ جاهلين، أو على الأقل هكذا يجعلهم يبدوون .

(١) Gustave E von Grunebaum, *Logic in classical Islamic culture* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970), p. 19.

وتتناول أعماله مسألة العقيدة بطريقة مماثلة، تستعرض تناسقًا لافتًا وتمكن من إقصاء أولئك الذين لا يقدرّون على تقديم البراهين بدورهم. كما يتناول ابن حزم مسألة العلاقة بين الفلسفة والوحي من خلال الإصرار على أنه -مع قليل من التصحيحات- يصبح الأمران في انسجام تام وخالٍ من التناقض. ومن ثم، فهو يترك مجالًا واسعًا للعقلانيين للتأمل والتفكير في حقائق الأشياء على أساس البراهين من خلال الاعتقاد في أن الحقيقة يمكن استخلاصها بناءً على البراهين والإثباتات أو على دليل النصوص المقدسة.

يؤكد ابن حزم أن الدراسة المثلى للكتب المقدسة تقتضي المقارنة بين محتوياتها كما هي مؤولة وممارسة من طرف متبعيها. ولفهمها بشكل جيد يلزم التمكن من لغاتها بالإضافة إلى التفاعل مع ذوي الخبرة في مثل هذه النصوص.

وفي ما يتعلق بالحوار مع المذاهب الدينية الأخرى ينبغي على المرء إدراك حقيقة أن هناك تأويلات مختلفة للكتب المقدسة، وهو ما يُحيل أيضًا على تسميات وقرى مختلفة ضمن المذاهب الدينية الكبرى. إن ابن حزم لا يدرس فقط المواقف التقليدية السائدة للمذاهب الدينية الكبرى، بل يدرس أيضًا تاريخها المتعلق بالفرق وأهم الاختلافات بينها في المعتقدات والنحل. ويرجع في دراسته المقارنة إلى أجزاء من الكتب

المقدسة التي توفر أرضية للتأويلات المتنوعة وأساساً للنحل المختلفة .

● خلاصة:

إنّ دراسة ابن حزم للمسيحية بعيدة عن الأحكام المسبقة العرقية أو الثقافية أو الدينية. وتبدو منهجيته مختلفة عن منهجيات عدد كبير من العلماء الغربيين المعاصرين. إن دراسته تتميز بالموضوعية والمنهجية الأكاديمية والحجاج النقدي والقابلية للحوار. وهذه هي الأسباب التي جعلت دراسته ومنهجيته يتم اعتمادهما من طرف بعض العلماء المسلمين المعاصرين من قبيل أحمد ديدات وإسماعيل راجي الفاروقي وسيد حسين نصر وسيد المودودي، ومؤخراً محمد ذاكر نايك.

هذا وتعتبر منهجيته في دراسة الديانات الأخرى -وخاصة المسيحية- قيّمة وواحدة من أفضل المنهجيات. ونجد اليوم أن المسيحيين أو غيرهم قد أساءوا فهم التعاليم الدينية. وللأسف هناك بعض المسلمين الذين يوافقون على مفهوم «وحدة الدين» الذي يروج له المستشرقون من خلال القول بتكافؤ جميع الأديان. وللرد على هذا الادعاء ينبغي وضع سؤال مفاده كيف يمكننا ادعاء الوحدة على شيء انحرف عن حقيقته الأساسية.

إنّ المنهج الظاهري حول المسيحية وُضع على أساس الروح الإسلامية للأخوة في الإنسانية والاحترام المتبادل بصرف النظر

عن المرجعية الدينية. ومن ثمَّ؛ فإنَّ هذه المنهجية تساعد على عرض أفكار دقيقة وغير منحازة حول الأديان المعنية من خلال تبني المنهجية السياقية التي تشتمل على الدراسات النصية والتجريبية. في حين يبدو أن المنهجية الغربية قد فشلت في تلبية الحاجيات الحقيقية لدراسة الأديان الأخرى.

قائمة المراجع

ابن بشكوال. الصلة في تاريخ الأئمة الأندلس وعلماهم وفقهائهم وأدبائهم. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥.

ابن حزم، علي أبو محمد. الفصل في الملل والأهواء النحل. تحقيق عميرة عبد الرحمن ومحمد إبراهيم نصر. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥.

خليفة، عبد الكريم. ابن حزم الأندلسي: حياته وأدبه. عمان: طبقة الأقصى، ١٩٧-؟.

ياقوت الحموي. كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: المعروف بمعجم الأديباء أو طبقات الأديباء. تحقيق ديفيد صمويل مرجليوث. مصر: المكتبة الهندية، ١٩٢٥.

Nykl, Alois Richard. "Ibn Hazm's Treatise on Ethics". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. vol. 40, no. 1 (Oct., 1923), p. 30-36.

- Chejne, Anwar G. *Ibn Hazm Andalusi wa Mauqifuhu min al-Ulum*. Chicago: Kazi Publications, 1982.
- Aasi, Ghulam Haider. *Muslim Understanding of Other Religions*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1999.
- Grunebaum, Gustave E von. *Logic in classical Islamic culture*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970.
- Fiegenbaum, J. W. "Ibn Hazm". *Encyclop?dia Britannica*. 12/03/2009. at: <https://goo.gl/417hje>
- Ahmad, Mahmud. *Ibn Hazm on Christianity: Textual Analysis from the Zahirís Perspective*. Gombak Selangor: International Islamic University, 2005.
- Arnaldez, Roger. "Ibn Hazm". *Islamic Philosophy Online*. 28/04/2003. at: <https://goo.gl/UEuFGT>

الفصل التاسع

السجال باعتباره نقدًا ذاتيًا:

نظرة ابن حزم للمسيحية^(*)

صموئيل مارتين بهلول^(**)

ترجمة: مصطفى أوامراي^(***)

لطالما اتسمت العلاقة بين الديانات الإبراهيمية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام على مر التاريخ -أو على الأقل في العصور الوسطى- بنوع من عدم الاستقرار. فمن جهة، تكشف

(*) العنوان الأصلي للمقالة:

Samuel Martin Behloul, "Polemik als Selbstkritik. Ibn Hazm über das Christentum," *Theologische Zeitschrift*, no. 61 (2005), p. 195-208.

(**) صموئيل م. بهلول Samuel M. Behloul أستاذ الدراسات الدينية بجامعة لوسرن في سويسرا. صدرت له عدة دراسات فردية وجماعية، نذكر منها:

Debating Islam (2013), *Religiöser Pluralismus* (2005).

(***) أستاذ اللغة الألمانية وباحث في مجال مقارنة الأديان.

الكتابات الأدبية العديدة للمناظرات والسجلات المأثورة عن نظرة إيجابية حول تنوع الإدراك والاستيعاب للكتب اليهودية والمسيحية من منظور العلماء المسلمين^(١)، لكن من جهة أخرى، تظل تلك المناظرات والسجلات محل شك حول وجودها أصلاً، على الأقل في شكلها الذي وصلتنا به. بالإضافة إلى كون الحاجز اللغوي واختلاف المستوى المعرفي لدى المذاهب الدينية يبرران عدم الاهتمام المزعوم للمسلمين لمثل هاته الحوارات الشائكة. «إن المسلمين لا يحملون فقط الإيمان الذي أتت به الديانتان السابقتان، بل يحملون أفضل وخاتمة الرسالات، فمحمد كان خاتم الأنبياء»^(٢). وبناءً على ذلك، فإن مسألة الوجود الحقيقي لتلك النقاشات والسجلات الوهمية بين اليهود والمسيحيين والمسلمين تبدو جديرة بالمتابعة. ولهذا سوف نناقش هاته المسألة في المقال التالي باستخدام مثال لجدل إسلامي ضد الأناجيل الأربعة.

(١) تشير كاميليا أدانغ في دراستها التي أجريت عن تسعة مفكرين إسلاميين بارزين وتحليلهم لليهودية إلى أن تصوّر الكتاب المقدس من قِبَل المفكرين المسلمين لم يكن جديلاً فحسب، بل كان يحظى باحترام ملحوظ. يُنظر:

Camila Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: Brill, 1996).

(٢) Bernard Lewis & Friedrich Niewöhner, *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wiesbaden: Komm. Otto Harrassowitz, 1992), p. 8.

• أولاً- القرآن كمنبع للجدل الإسلامي حول المسيحية:

إنّ الأدب النقدي الجدلي له تقليد طويل في الإسلام، أو بمعنى أصح، فإنه قديم قدم الإسلام بحد ذاته حيث إن القرآن يمثل المصدر الأقدم للجدل الإسلامي ضد اليهود والمسيحيين. إذ وفقاً لمضمونه فإن رسالة النبي محمد لم تأت بدين جديد، بل تشكل استمرارية للوحيين السابقين (اليهودية والمسيحية) اللذين تربطهما بالإسلام علاقة وثيقة والتي هي أيضاً في المقابل حركة تصحيحية لهما. فمن جهة، يؤكد القرآن بشكل قاطع أنّ رسالة محمد ما هي إلا استمرارية للوحي المنزل على موسى وعيسى وأنه يقر بنبوتيهما^(١)، لكن من جهة أخرى لا يترك القرآن مجالاً للشك كون رسالة محمد هي تصحيح لليهودية والمسيحية اللتين حُرِّفَت كتبهما من طرف أتباع الديانتين. يُلقِي القرآن في أربعة مواضع باللوم -وبشكل مباشر- على اليهود والمسيحيين -سواء كل على حدة أو كلاهما معا- لتحريفهم كلام الله الأصلي، ومن بين تلك المواضع نذكر: ﴿أَفَنظَمُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥].

(١) الآية هي: ﴿زَلَّ عَلَيْكَ الْكَذِبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَزَلَّ النَّوْزَةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ من قَبْلِ هَذِهِ لِيَأْتِيَ ﴿آل عمران: ٣، ٤﴾.

[المتروجم]: اعتمد المؤلف على الترجمة الألمانية لرودي باريت لمعاني القرآن، يُنظر:

Rudi Paret, *Der Koran: übersetzung* (Berlin: W. Kohlhammer, 1993)].

إنَّ هذا الاتهام لم يصدر من رجل دين أو مؤسسة دينية، بل من الله نفسه كونه المتحدث هنا. ومع ذلك فقد ساد عدم توافق بين الفقهاء في العصور الوسطى حول المقصود من كلمة تحريف (تشويه، تزوير) في القرآن -رغم لغته المفهومة ظاهرياً وغير القابلة للجدل والتي هي في الأصل كلام الله- إذ لم يتضح أيُقصد بها تحريف للنص أم للتأويل؟ أي تفسير الصحف المنزلة سواء التوراة أو المسيحية.

بالإضافة إلى ذلك توجد العديد من الأسئلة التي لم يُجب عنها القرآن بوضوح والمُرتبطة بكلمة «تحريف»، فمثلاً أيُقصد بها تحريف بعض الكلمات أو بعض الفقرات أو الكتاب المقدس ككل؟ ومن يقصد بالتحديد هل التوراة أم الإنجيل؟ العهدين الجديد والقديم أم فقط صحف موسى الخمسة في العهد القديم أو الأناجيل الأربعة في العهد الجديد أو فقط آيات من العهدين؟

متى قام اليهود والمسيحيون بتحريف الكتب المنزلة؟ أقاموا بذلك مباشرة بعد نزول الوحي أم على مر تاريخ الديانتين أم حتى عهد الرسول محمد؟ ففعل «حرّف» والمشتق من كلمة «تحريف» يعني لَوَى أو أَمَالَ. يذهب فريتسغيرالد (Fitzgerald) إلى أن المقصود من كلمة تحريف في القرآن هو «التأويل الخاطيء للنص وتغيير المعنى حسب المنفعة الذاتية»^(١). وبالفعل، فإن معظم العلماء المسلمين في العصور الوسطى قد فهموا أن المقصود

(١) Michael L. Fitzgerald, *Islam und die Bibel* (Köln: Cibedo, 1980), p. 15.

بكلمة «تحريف» هو التشويه للمعنى، أي؛ التأويل الخاطيء للنصوص المنزلة^(١).

ولعل النقد الأكثر شمولاً وإثارة من عالم مسلم للكتاب المقدس والدائر حول تحريف اليهود والمسيحيين المتعمد للكتاب ككل هو الصادر عن الفقيه والفيلسوف والشاعر الأندلسي ابن حزم (٩٩٤م-١٠٦٤م)، والذي قد تجاوز بموقفه أسلافه من الفقهاء في نقد الكتاب المقدس، سواء في دراسات الصحف المقدسة^(٢)

(١) في القرون الأولى بعد وفاة الرسول محمد دافع العلماء المسلمون عن فكرة تعمد «تحريف النص» من قبل اليهود والمسيحيين. ومن بين العلماء الأوائل القائلين بـ «تحريف التأويل» نجد القاسم بن إبراهيم (ت. ٨٦٠م)، يُنظر: Clifford Edmund Bosworth et al (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1954-55), vol. 10, p. 111-112.

ونذكر من بين العلماء اللاحقين الحاملين لنفس النظرية فخر الدين الرازي، وابن سينا وابن خلدون، يُنظر على التوالي: Jean-Marie Gaudeul & Robert Caspar, "Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des écritures," *Islamochristiana*, no. 6 (1980), p. 61-104, p. 65-78, 90, 91.

أما العالم السني الكبير ابن تيمية (ت. ١٣٢٨م) فقد اتخذ موقفاً وسطياً في هذه المسألة بافتراضه وجود تحريف للتأويل في نصوص إنجيلية مختلفة، وتحريف في النصوص التاريخية في الكتاب المقدس، يُنظر: Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter: beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (Breslau: Müller & Seiffert, 1930), p. 57.

(٢) على سبيل المثال، تؤكد أدانغ أن إمام ابن حزم بالنص التوراتي كان حالة استثنائية، ولم يكن له أي مثيل بين أسلافه، يُنظر: Adang, p. 252.

أو حتى في الشدة والتعصب في لغة الخطاب^(١). يُعد ابن حزم -وفق ما يذهب إليه جولدتسيهر Goldziher- أوّل عالم مسلم عالِج قضية التحريف بشكل منهجي إلى أقصى حد^(٢). ورغم إجماع الدراسات بشأن هذا المُعطى فيبدو من الغريب أنه إلى الآن لم تُبذل أي محاولة لوضع أعماله الجدلية، ولا سيما ضد اليهود والمسيحيين، في السياق العام للظروف الاجتماعية والسياسية للحقبة التي عاش فيها ابن حزم. خاصة وأنه بموقفه المتطرف هذا كان يمثل الإمبراطورية الإسلامية في شطرها الغربي، الذي لطالما اتسم بالوثام بين المسلمين والمسيحيين واليهود. ومن خلال أسلوب صياغة سجله يمكن للقارئ أن يلاحظ على الفور الكراهية الواضحة تجاه الطوائف الدينية الأخرى^(٣). إذن كيف نقيم التناقض بين سجل ابن حزم وبين باقي العلوم الدينية القيمة؟ هل كان هذا السجل مطالبة ونداء لـ«حرب مقدسة»؟ أم فقط لغرض المطالعة؟

(١) يصرح كودول (Gaudeul) بأنّ هذه المحاولة ربّما تكون الأكثر عنفًا ومنهجية لتشويه سمعة المسيحية في تاريخ المواجهة المسيحية الإسلامية بأكملها، يُنظر:

Jean-Marie Gaudeul, *Encounters & clashes: Islam and Christianity in history* (Rome: Pontificio Istituto di studi arabi e islamici, 1990), p. 89

(٢) Ignac Goldziher, "üeber muhammedanische Polemik gegen Ahi al-kitâb," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no. 32 (1878), p. 361.

(٣) Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds: medieval Islam and Bible criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 66.

إنَّ التناقض المذكور يتجسد في مؤلفات ابن حزم نفسها، وهذا ما أكَّده أدانغ (Adang) بشكل صريح: «ما يدعو للدهشة -أي عندما ينظر المرء إلى سمعته- أنَّ ابن حزم لا يثني المسلمين في الواقع عن التواصل مع اليهود (أو المسيحيين)، ولكن يترك جميع أنواع الإمكانيات للمسلمين وأهل الذمة^(١) للتفاعل اجتماعيًا»^(٢).

وفيما يلي سيتم عرض جميع الجوانب المركزية لهذا العمل النقدي وظروف نشأته الاجتماعية والثقافية^(٣).

● ثانيًا - رؤية ابن حزم للأناجيل:

- أربعة أناجيل لأربعة (حكايات خرافية):

دوّن ابن حزم جدليته ضد اليهود في الأصل على شكل كتاب مستقل تحت عنوان «إظهار تبديل اليهود للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك ممّا لا يحتمل التأويل». لكننا

(١) أهل الذمة: المقصود بهم «المحميون» من اليهود والمسيحيين الذين يعيشون تحت الإمارة الإسلامية والملزومون بدفع ضريبة الحماية.

(٢) Adang, p. 255.

(٣) لتصوير منهجي شامل لمختلف الجوانب لكتاب ابن حزم النقدي تجاه الأناجيل الأربعة، يُنظر:

Samuel-Martin Behloul, *Ibn Hazms Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung* (Leiden: Brill, 2002).

نجده الآن على شكل مجلد ضمن كتاب **الفصل في الملل والأهواء والنحل**^(١) والذي يتكون من خمسة مجلدات.

كما أدرج ابن حزم رأيه الجدلي في الكتاب المقدس تحت عنوان يؤكد بوضوح حكمه المُسبق على صحة النصوص: «وأما الإنجيل وكتب النصارى فنحن إن شاء الله تعالى موردون من الكذب المنصوص في أنجيلهم، ومن التناقض الذي فيها أمراً لا يشك كل من رآه في أنهم لا عقول لهم، وأنهم مخذولون جملة. وأما فساد دينهم فلا إشكال فيه على من له مسكة عقل، ولسنا نحتاج إلى تكلف برهان في أن الإنجيل وسائر كتب النصارى ليست من عند الله ﷻ، ولا من عند المسيح ﷺ، كما احتجنا إلى ذلك في التوراة والكتب المنسوبة إلى الأنبياء ﷺ التي عند اليهود؛ لأنَّ جمهور اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم منزلة من عند الله ﷻ وموسى ﷺ»^(٢).

وهنا يظهر افتتاحه لكتابه باتهام واضح ومباشر لليهود والنصارى بتحريفهم التام للصحف المنزلة وتغيير مضامينها الأصلية. بل الأكثر من ذلك، أنَّ ابن حزم على يقين قاطع بأن الإنجيل الذي بين يدي النصارى ليس بالأصلي وهو ما استدل عليه من لسان النصارى أنفسهم: «كلهم أولهم عن آخرهم

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: المطبعة الجديدة، ١٩٠٤).

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.

ريوسيههم ومليكهم ونسطوريهم ويعقوبهم ومارونيههم وبولقانيهم لا يختلفون من أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال»^(١).

يؤكد ابن حزم نظريته مُعتمداً على دليلين تاريخيين. أولهما يتعلق بتطور المجتمع المسيحي منذ بدايته إلى الحالة التي وصل إليها، وفي هذا الصدد يصف لنا ابن حزم بإيجاز بدايات المجتمع المسيحي المبكرة منذ وفاة عيسى إلى عام (٣١٣ ميلادية)، أي لحظة الاعتراف بهم من قِبَل القيصر «قسطنطين الأول». ففي هاته الفترة والتي دامت (٣٠٠ سنة) لم يتعرض المسيحيون فقط للاضطهاد والمتابعة بسبب إيمانهم فحسب، بل أُعدم العديد منهم وذلك ما دفعهم لممارسة طقوسهم الدينية خفية. ومن المرجح خلال هاته الفترة الطويلة من الاضطهاد الذي عاشوه أن يكون قد ضاع الإنجيل الأصلي^(٢)؛ إذ وسط ظروف مماثلة من المستحيل -وفق ابن حزم- الحفاظ على الإنجيل الأصلي من الضياع والتأويل الخاطيء.

أمّا الدليل الثاني، فهو كيفية تحول «القيصر قسطنطين» إلى المسيحية وكون الأناجيل ليست بكلام الله المنزل^(٣)؛ إذ القيصر لم يتحول إلى المسيحية في شكلها الآريسي سوى بعد سنوات عديدة من توليه السلطة، بالإضافة إلى اعتبار القيصر نفسه أن

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤، ٥.

(٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥.

القصص الواردة في الأناجيل المحرفة هي مجرد تفاهات. لقد جعله ذلك يتردد في الإعلان عن مسيحيته للملأ. ووفقاً لقناعاته التي تركز على تعاليم «آريوس» لم يكن المسيح إلهاً بل كان مجرد رسول^(١). إنَّ قناعة القيصر هي دليل قاطع على ضعف

(١) فيما يتعلق بتصور قسطنطين للمسيحية، ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الجدل حول الآريوسية أعطى له فرصة للاهتمام بشكل مكثف بالقضايا الكرسولوجية. فالأسقف آريوس قد رفض عقيدة الكنيسة التي تصور المسيح إلهاً. وأكثر ما يلفت النظر هو أن كرسولوجيا قسطنطين قد كانت متأثرة بشكل كبير بـ «الغنوصيين»، وهذا ما عبر عنه هانس كرافت بقوله: «درجة غنوصية مرتفعة وملموسة». لكن ورغم ذلك -وعلى عكس آريوس- فقد وجب على قسطنطين التثبيت بألوهية المسيح.

Heinrich Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (Tübingen: Mohr, 1955), p. 110-111.

وكما صرّحت قسطنطية أخت قسطنطين لم يكن تأثيره بالآريوسية سوى توددٍ لاتباعها، وهذا ما أكدته أيضاً والدته هيلينا. من الصعب تقدير حجم تأثير الآريوسية على قسطنطين، نظراً لعدم تجانس المسيحية في ذلك الوقت، وهو ما عبر عنه ماتفرد كلاوس في كتابه قسطنطين الأول وزمانه؛ إذ يقول: «لا يزال يتعين علينا أن نتذكر بأنه لم تكن هناك مسيحية متجانسة، لهذا لا نعرف أي اتجاه سلك قسطنطين عندما تعرف على هذه العقيدة الجديدة. فعلى سبيل المثال، استطاع الآريوسيون أن يقدموا إلى الإمبراطور المفهوم الديني والأيدولوجي الأفضل لتعريف موقفه ودعم سلطته. وحسب رأيهم، كان المسيح مجرد شيء مماثل لله؛ لأنَّ ابن الله لم يكن له وجود في الأزمنة الغابرة، بل خلق وولد في ذلك الوقت، فالفرق ضئيل بين القيصر والمسيح في علاقتهم بالله»، يُنظر:

Manfred Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (München: Beck, 1996), p. 100.

لقد كان ابن حزم على حق في نقطة واحدة، ألا وهي أن ابن قسطنطين، كونستانتينوس الثاني، ينتمي إلى الآريوسية، يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج ٢، ص ٩٦.

حجة الأناجيل^(١). وتبدو الأدلة كلها عند ابن حزم كافية لإثبات نظريته والتأكيد على أن محتوى الأناجيل مجرد «كذب وإفك وتوليد»^(٢).

لقد لجأ المسيحيون من أجل إثبات صحة أناجيلهم إلى الاعتماد على العهد القديم، أي التوراة والكتب اليهودية الأخرى. بيد أن هذه المصادر لا يمكن التعويل عليها كونها أيضًا كتب محرّفة، وفق رأي ابن حزم، «وقد أوضحنا (. . .) فساد أعوان تلك الكتب. وأوضحنا أنها مفتعلة مبدلة لكثرة ما فيها من الكذب»^(٣). استدل ابن حزم كدليل على ذلك بالتباين للتأريخ الزمني للأحداث المذكورة في سفر التكوين [٥ : ٣-٣٢] بين توراة اليهود وتوراة المسيحيين، والذي يقدر إجمالاً بـ (١٣٠٠) سنة^(٤). إن بطلان التراث المسيحي وإيمانه ككل يُصبح أكثر فظاعة عند

(١) هذا الترابط - كما ادعى ابن حزم - بين جودة محتوى الأناجيل وتحول الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية يصبح أكثر وضوحًا عندما يقابل ابن حزم في نهاية جدله ضد المسيحيين طريقة تحول القبائل العربية إلى الإسلام بتحول قسطنطين إلى المسيحية. فقوة الإقناع عند القرآن ككلام الله الأصلي كانت جد قوية على القبائل العربية (حسب رأيه)، وقوة الإقناع تلك دفعتهم في وقت قصير، دون أي ضغوط، إلى الانضمام إلى رسالة النبي محمد.

(٢) الفصل، ج ٢، ص ٥.

(٣) الفصل، ج ٢، ص ٦.

(٤) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧، ٨.

ابن حزم عندما يقوم المسيحيون بتزوير مادة نصية هي مزورة بالفعل من قبل اليهود أنفسهم.

لقد كان ابن حزم واضحًا منذ البداية عند تأكيده أن الأناجيل الأربعة مجرد كتب محرفة، وهذا ما عبر عنه في النص التالي من الفصل: «لسنا نحتاج إلى تكلف برهان في أن الأناجيل وسائر كتب النصارى ليست من عند الله ﷻ ولا من عند المسيح»^(١). ولم يدخر جهدًا في سبيل دحضه لصحة الأناجيل حتى في أصغر التفاصيل. فالأمر يتعلق هنا بإظهاره لبطلان الأناجيل علميًا والتناقض الواضح للأناجيل عند الحديث عن الله والمسيح والنبوة والمعجزات، وأيضًا حول الأحداث المذكورة ككل. دحضه هذا يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

(أ) تناقض الأناجيل:

- في علاقتها بالتوراة.
- في علاقتها في ما بينها.
- وفي التناقض المتواجد في الإنجيل الواحد.

(ب) كرسولوجيا الأناجيل:

- بطلان نصوصها بشأن عيسى كإنسان ونبي.
- بطلان نصوصها بشأن عيسى كإله وابن الله.

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢.

(ج) الروايات الفردية وشهادات الأناجيل:

- هراء وعدم منطقية النصوص والروايات في الأناجيل الأربعة .

(د) القرآن كتصحيح للأناجيل:

- إظهار حقيقة الرسول .
- حقيقة أصل عيسى .
- حقيقة الخلق والقدر .

(هـ) استنتاج المؤلف:

لن نتطرق إلى جميع التفاصيل المذكورة في جدلية ابن حزم، بل سيتم ذكر مثالين اعتمد عليهما ابن حزم لإظهار بطلان النصوص الإنجيلية بشكل علمي .

● ثالثاً- كرستولوجيا الأناجيل وفق مفهوم ابن حزم:

إنَّ تناقض الأناجيل مع التوراة وتناقضها فيما بينها يُعد عند ابن حزم دليلاً قاطعاً وكافياً على أنها ليست من وحي الله . غير أن كرستولوجيا الأناجيل هي أهم ما ركز عليه ابن حزم في انتقاده للعهد الجديد . بغض النظر إذا كان الأمر يتعلق بشهادات الإنجيل على أن عيسى مجرد إنسان نبي -وهذا هو التمثيل الوحيد والمقبول لعيسى في العقيدة الإسلامية وعند ابن حزم- أو على أنه إله ابن إله، تبقى تلك الشهادات باطلة عند ابن حزم، ولا يمكن

للعقل البشري السليم تصديقها، مُوضِحًا ذلك من خلال النصوص التي تتحدث عن عيسى من وصف أصوله إلى أقواله كنبى إلى تصوير عيسى كإله وابن الله.

(١) تعدد الآلهة [الشرك] في الأناجيل:

إنَّ لتأليه عيسى عاقبة وخيمة تتجلى عند ابن حزم فيما يُؤدى إليه الإيمان بإله ثانٍ من الخراب والفساد. هناك أشكال متعددة للشرك، لكن الذي وقعت فيه المسيحية يُعد أمرًا سخيًّا، وهو ما يبيِّنه في الفقرة الأخيرة من إنجيل مرقس^(١): «والرب لما أن تكلم بهذا قبض إلى السماء وجلس عن يمين الله»^(٢). إنَّ الحديث هنا عن إلهين اثنين حيث يقول: «ورب يجلس عن يمين الله هذان ربان وإلهان، الواحد أجلّ من الثاني؛ لأنَّ المقعود عن يمينه أسمى مرتبة من المقعد على اليمين بلا شك»^(٣).

يرجع وصف ابن حزم للشرك في المسيحية بالسخافة إلى قناعته أنَّ كل من يملك عقلًا سليمًا لتأمل العالم وأحداثه لا يمكنه سوى أن يستخلص وجود إله واحد فقط. ويُذكر بهذه القناعة عند تعقيبه على كتاب الأورغانون لأرسطو، هذا الكتاب الذي يعده مرجعًا للتفريق بين الخطأ والصواب^(٤)، والقبول بفكرة تعدد الآلهة هو معارض للمنطق وللعقل البشري السليم.

(١) مرقس (١٩/١٦).

(٢) الفصل، ج ٢، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٦.

(٤) Behloul, p. 38-59.

وفي الوقت الذي يصف ابن حزم المسيحيين بالغباء في مسألة التآليه فإنه لم يخصص سوى صفحات قليلة عن قصة الصلب التي ذُكرت في إنجيل لوقا، حيث يعقب: «شنتان عظيمتان على النصرى كافيتان في وساخة دينهم وبيان فساد كل ما هم عليه جهاراً»^(١)، يذكرهما ابن حزم تعليقاً على المقطع التالي من إنجيل لوقا:

«وفي الباب الموفى العشرين من إنجيل لوقا»^(٢)، فلما بلغوا إلى الموضع الذي يدعى الأجرد صلبوه فيه وصلبوا معه السارقين العائنين عن يمينه وعن شماله فقال يسوع: يا أبتاه اغفر لهم لأنهم يجهلون ما يصنعون ولا يدرون فعلهم»^(٣).

وكأن ابن حزم هنا لا يصدق بأن هذه الأسطر كلام موحى من الله، لهذا نجده يوجه سؤاله للنصرى لغرض التأكيد، حيث يقول: «نسألهم فنقول لهم المسيح إله عندكم أم لا؟ فمن قولهم نعم فيقال لهم إلى من دعا ورفع طلبته؟»^(٤).

فإجابة المسيحيين لهذا السؤال بالإيجاب تشترط أن يقرؤا بوجود إله ضعيف يطلب يد العون من الإله الآخر الأكثر قوة «فإن كان دعا غيره فهو إله يدعو إليها غيره، وهذا شرك وتغاير بين

(١) الفصل، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) لوقا (٢٣/٣٣، ٣٤).

(٣) الفصل، ج ٢، ص ٥٩.

(٤) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠.

الآلهة وهم لا يقولون هذا»^(١). وهذا الإقرار لا يمكن لهم التصريح به بطبيعة الحال، إذن يتبقى احتمال ثانٍ غير معقول، ألا وهو النفي، والمقصود به أن المسيح قد دعا نفسه «وإن كان دعا نفسه فهذا هوس»^(٢)، كما يتساءل ابن حزم في السياق نفسه كيف للمسيح أن يطلب المغفرة لذنوب الآخرين من شخص ما مادام «هم يصرحون في الأناجيل بأنه يغفر الذنوب لمن يشاء. فأين كان عن هذه الصفة إذ دعا إلهاً غيره؟»^(٣).

أمَّا الثانية، الدالة على «وساخة دينهم»^(٤) فهي مسألة مغفرة ذنوب الآخرين التي طلبها المسيح من الإله الآخر هل أُجيبَت دعوته هذه أم لا؟ هنا أيضًا لا يمكن الإجابة إلا بالنفي أو بالإيجاب: «فإن قالوا لم تُجَب دعوته. قلنا: ليس من الخزي أكثر من إله يدعو فلا يُستجاب له (. . .) وعلى هذا فما بيده من الربوبية إلا كذنب ثور شارد في جدور كما يدعو سائر المخلوقين، يدعون فيُجاب مرة ولا يُجاب مرة (. . .)»^(٥). أمَّا إذا كانت الإجابة بنعم، أي أن دعاء المسيح على الصليب قد استُجيب له، فهنا يتساءل ابن حزم بشكل استفزازي قائلاً: «فاعلموا أنكم وأسلافكم كلكم في سبكم اليهود الذين صلبوه

(١) الفصل، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه.

ظالمون لهم، وكيف يستحلون سب قوم قد غفر لهم إلههم وأسقط عنهم الملامة في صلبهم له؟»^(١).

وللإشارة فالأمر هنا لا يتعلق بدفاع ابن حزم عن اليهود؛ لأنَّه ما ينفك يظل يلعنهم لتحريفهم كلام الله المنزل في التوراة. ومن هنا نجد أن ابن حزم في تطرفه لقصة الصلب المذكورة في الأناجيل قد حاول جاهدًا إظهار بطلانها سواء من الناحية المنطقية أو اللاهوتية. وكخاتمة لفصله هذا المتعلق بالصلب يعقب بقوله «وفي هذا كفاية لمن عقل»^(٢).

(٢) مخالفة الأناجيل للطبيعة:

في هذا الفصل وفي مراجعة ابن حزم لصحة محتوى الأناجيل نجده يقتبس قولة لعيسى مذكورة في إنجيل متى يتحدث فيها عن ملكوت السماء: «وفي الباب الثالث عشر من إنجيل متى^(٣) إن المسيح قال يشبه ملكوت السماء بحبة خردل ألقاها رجل في فدانها وهي أدق الزرايع كلها، فإذا نبتت استعلت على جميع البقول والزرايع حتى ينزل في أغصانها طير السماء ويسكن إليها»^(٤).

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه..

(٣) متى (١٣/٣١، ٣٢).

(٤) الفصل، ج ٢، ص ٣٤.

من خلال النص السالف فإنَّ ابن حزم يعتبر متىُّ مُجرد كاذب سيء بقوله: «حاشا للمسيح أن يقول هذا الكلام. لكن النذل الذي قاله كان قليل البصارة بالفلاحة»^(١)؛ لأنَّه كان كافيًا لمتىُّ أن يرى أقرب حقل ليدرك بأن نبات حبة الخردل لا يمكنها أن تصل للحجم الذي يسمح للطيور أن تعشش فوقها. وهو ما يعبر عنه ابن حزم بقوله: «وقد رأينا نبات الخردل ورأينا من رآه في البلاد البعيدة، فما رأينا قط ولا أخبرنا من رأى شيئًا منه يمكن أن يقف عليه طائر»^(٢).

إنَّ هذه الاستعارات -والأمر نفسه في باقي الاستعارات والتشبيهات الموجودة في العهد الجديد- لا يمكن لمضمونها أن يتوافق مع المنطق الإلهي، وهذا أمر محسوم بالنسبة لابن حزم حيث يقول: «ومثل هذه المسامحات لا تقع لنبي أصلا فكيف لله ﷻ»^(٣). فالإنسان وحسب مقارنة ابن حزم المعرفية يعتمد على الملاحظة والمراقبة في سبيل الإدراك المعرفي، ومن ثم فإنه لا يمكن إقناعه بأن شيئًا يخالف الطبيعة ولا يوجد فيها أصلاً بأنه وحي من عند الله.

(٣) خلاصة ما توصل إليه ابن حزم من نقده للأناجيل:

يُشير ابن حزم في ختام نقده للأناجيل أنه قد عرض سبعين فصلا في أناجيلهم «من كذب بحث ومناقضة لا حيلة فيها، ومنها

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

فصول يجمع الفصل منها ثلاث كذبات فأقل»^(١)، ليُلخص كرسولوجيا الأناجيل متهكماً بقوله: «وجملة أمرهم في المسيح ﷺ أنه مرة بنص أناجيلهم ابن الله ومرة هو ابن يوسف وابن داود وابن الإنسان ومرة هو إله يخلق (. . .) ومرة هو خروف الله ومرة هو في الله والله فيه ومرة هو في تلاميذه وتلاميذه فيه (. . .) ومرة هو نبي وغلام الله ومرة أسلمه الله إلى أعدائه ومرة قد انعزل له الله من الملك وتولاه هو (. . .) ومرة يجوع ويطلب ما يأكل ويعطش ويشرب (. . .) ويؤخذ ويلطم وجهه (. . .) ويزق في وجهه (. . .) ويضرب ظهره بالسياط ويميته الشرط (. . .) ثم يحيا بعد الموت (. . .) واجتمع بأصحابه إلا طلب ما يأكل»^(٢).

وبالنظر إلى هذا الوضع يخلص ابن حزم إلا أن النصارى من خلال أناجيلهم الأربعة «قائلون بالهين ولا بد متغايرين ونعوذ بالله من الخذلان»^(٣).

لكن ما الهدف من تأليف كتاب جدلي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تحديد ظروف ظهور هذا الكتاب المعادي للمسيحية وذلك من الناحية الاجتماعية والسياسية للحقبة التي عاش فيها ابن حزم.

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) المرجع نفسه.

● رابعًا- ما الهدف من تأليف كتاب جدلي؟

يَعتبر ابن حزم الإسلام هو الدين الصحيح الوحيد الذي يتوافق مع العالم الخارجي ومجرياته، وهذا ما يخول للإسلام أن يكون مُصَحِّحًا لأي فكر أو دين آخر. ورغم ذلك، لم يعتمد ابن حزم في جدله ضد المسيحية على القرآن كمرجع عقلائي عقدي لتصحيح أخطاء الأناجيل الشنيعة سوى في مواضع قليلة، وهذا يرجع إلى رغبته في نقد مؤلفي الأناجيل بكلامهم. وقد صرَّح بذلك في بداية نقده للأناجيل؛ إذ ذكر أن المرء لا يحتاج لبذل مجهود لدحض كتابات العهد القديم، كونها من جهة وباعتراف النصارى أنفسهم ليست من عند الله بل من تأليف البشر، ومن جهة أخرى وباستخدام الحد الأدنى للعقل البشري السليم يمكن للجميع رؤية حماقة هذه الكتابات. إنَّ المثير للدهشة هنا يتجلى في كون ابن حزم -رغم هذا الوضوح وكثرة الحماقات في الأناجيل- لم يدخر جهدًا في «تسليط الضوء» عليها ودحض نصوصها حتى في أدق التفاصيل.

مما يثير بالضرورة، مسألة الغرض الحقيقي والهدف من هذا النقد. وبُغية الإجابة على هذا السؤال، يجب أولاً الإشارة إلى كون مؤلفات ابن حزم العلمية والأدبية سبقتها فترة شهدت فيها الأندلس اضطرابات وصراعات سياسية.

تمتع ابن حزم بطفولة رغدة ومحصنة وسط عائلة وزير، فقد كان والده أحمد وزيرًا في قرطبة لدى الخليفة المنصور، الذي

حكم خلال الفترة ما بين (٩٩١، و١٠٠٢). وبعد وفاة المنصور سرعان ما عرفت الأندلس حروباً أهلية دموية. وباستيلاء الخليفة المهدي على السلطة عام (١٠٠٨) وجدت عائلة ابن حزم نفسها تقف في الجانب الخاسر، وهذا ما أدى إلى نهاية المسار السياسي لوالده. لقد أثرت فظائع الحرب الأهلية بشكل كبير على ابن حزم في فترة شبابه. ومن أجل رد الكرامة لوالده -الذي اتهم بالخيانة- قرر ابن حزم خوض غمار السياسة، وأيضاً من أجل إرجاع السلطة للسلالة الأموية، التي يرى نفسه وعائلته ينتمون لها. وبالفعل، وخلال وقت وجيز استطاع ابن حزم أن يصبح وزيراً وذلك عام (١٠٢٣) بعد تنصيب صديقه المقرب عبد الرحمن المستظهر خليفة على الأندلس، والذي بدوره ينتمي إلى العامريين. لكن سرعان ما حدث انقلاب أدى إلى نهاية المسار السياسي لابن حزم والزجّ به في السجن ليقضي فيه فترة شكلت منعطفاً كبيراً في توجهاته، حيث انتقل اهتمامه إلى العلوم والفقه، إلا أنه ظل مهتماً بشكل كبير بالتطور السياسي والاجتماعي للأندلس والذي أثر في مساره العلمي منذ ذلك الحين. كما نلمس أيضاً تحولاً جذرياً في موقفه السياسي كون الأمر الآن لم يعد بالنسبة إليه مسألة إعادة السلطة للأمويين، بل تأسيس مجتمع قائم على تشريعات القرآن والسنة الصحيحة الذي كان جهل معاصريه بهما سبباً في قيام تلك الحروب الدامية والعداء بين المسلمين، وأيضاً في فوضى فكرية وسياسية بالأندلس. ولإعادة الوضع إلى

ما كان عليه من وئام وانسجام وتطبيق صحيح لفرائض وشرائع الإسلام الصحيحة فإنَّ ابن حزم لا يدعو إلى تعلم شيء جديد، بل وجب فقط رجوع المسلمين إلى الشريعة التي أتى بها النبي باعتبارها المرجع الوحيد والأوحد لتحقيق التفوق على باقي الأطياف الدينية الأخرى.

ومن خلال الرجوع إلى نقد ابن حزم للمسيحية نلاحظ المواجهة المستمرة بين نموذج الانسجام في المجتمع الإسلامي قديماً وحقيقة ما تعانیه المسيحية من انقسام وكذب. في ختام نقده للأناجيل نجده يناشد المسلمين على أن يروا بوضوح «أين نقلُ سائر الأديان من نقلهم»^(١). إنَّ نقد ابن حزم للمسيحيين وكذا اليهود وباقي الطوائف والمذاهب الإسلامية الأخرى^(٢) يُشكل فقط مرحلة في إطار حملته للتوعية.

داخل هذه شبكة من العلاقات، يُنظر لـ «تفنيد» ابن حزم للأناجيل -المفصل للغاية- على أنه نقد ذاتي، وبالتحديد انتقاده لطائفته الدينية التي ابتعدت عن الله. إذ في النهاية، لم يكن المقصود بعمله المسيحيين بحد ذاتهم، بل المسلمين أنفسهم الذين انقسموا إلى طوائف ومذاهب. بالإضافة إلى كون هذا العمل

(١) الفصل، ج ٢، ص ٨١.

(٢) هاجم ابن حزم في كتابه النقدي بلا هوادة التيارات الإسلامية الشيعية منها والصوفية وحتى المؤسسة الدينية والسياسية التي ينتمي إليها والتي يعتبر تأويلها وتفسيرها للشريعة الإسلامية هو مخالف ومناهض للقرآن والسنة.

النقدي الذي هو «نصر» على المسيحيين والقائم على دلائل تاريخية ومنطقية ولاهوتية لا يخرج عن كونه وسيلة أدبية عبّر بها المؤلف بطريقة تمويهية عن يأسه وخيبة أمله وسط الظروف الاجتماعية والسياسية للحقبة التي عاش فيها، وأيضًا عن كونه تبجيلًا للماضي (أهل المدينة في عهد الرسول) كسبيل لحل مشاكل الحاضر. من خلال هذا الترابط فقط يكون لدحض ابن حزم الدقيق والمُفصل للإيمان المسيحي «معنى»، أمّا غير ذلك فلن يعتبر هذا النقد إلاّ عرضًا مطوّلًا «للكذب الواضح»، ومن ثم لن يكون له أيّ داعٍ.

● خلاصة:

نظرة الإسلام للمسيحية هي ظاهرة متعددة الجوانب تتسم بالاحترام اللافت كما تتسم بالرفض الكلي والعداوة المتعصبة. إنّ للإسلام تقليدًا وتاريخًا طويلًا يعود لفترة ظهوره في مسألة الأدب الجدلي بشأن الإنجيل والمسيحية، ذلك أنّ أقدم شهادة والتي تُعد أيضًا المصدر المركزي للجدل الإسلامي ضد الكتاب المقدس هي القرآن الكريم.

يرجع الهدف من هذه المقالة، إظهار الجانب الجدلي التبريري لنظرة الإسلام للمسيحية والكتاب المقدس من خلال عالم الدين الأندلسي ابن حزم كمثال على ذلك. وقد انصبّ التركيز على المستوى الاجتماعي والثقافي في نقده للإنجيل، والذي يظهر من خلاله التباين الواضح في موقف ابن حزم من

المسيحيين، فمن جهة يمكن للمرء أن يستنتج على الفور بأن ابن حزم كان مدفوعًا بكراهية قوية وغير محدودة تجاه المسيحيين وذلك من خلال الأسلوب والكلمات التي ساق بها جدليته، أما من جهة أخرى، فيندهش المرء من موقف ابن حزم الإيجابي والواضح تجاه العناية وصون التواصل الاجتماعي بين المسلمين والمسيحيين.

قائمة المراجع

ابن حزم، علي أبو محمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: المطبعة الجديدة، ١٩٠٤.

Bosworth, Clifford Edmund et al (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1954-55.

Lewis, Bernard & Friedrich Niewöhner. *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Komm. Otto Harrassowitz, 1992.

Adang, Camila. *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill, 1996.

Fritsch, Erdmann. *Islam und Christentum im Mittelalter: beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau: Müller & Seiffert, 1930.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Intertwined worlds: medieval Islam and Bible criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Kraft, Heinrich. *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. Tübingen: Mohr, 1955.

- Goldziher, Ignac. "üeber muhammedanische Polemik gegen Ahi al-kitâb." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. no. 32 (1878), p. 341-387.
- Gaudeul, Jean-Marie & Robert Caspar. "Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des écritures." *Islamochristiana*. no. 6 (1980), p. 61-104.
- Gaudeul, Jean-Marie. *Encounters & clashes: Islam and Christianity in history*. Rome: Pontificio Istituto di studi arabi e islamici, 1990.
- Clauss, Manfred. *Konstantin der Grosse und seine Zeit*. München: Beck, 1996.
- Fitzgerald, Michael L. *Islam und die Bibel*. Köln: Cibedo, 1980.
- Paret, Rudi. *Der Koran: übersetzung*. Berlin: W. Kohlhammer, 1993.
- Behloul, Samuel-Martin. *Ibn Hazms Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung*. Leiden: Brill, 2002.

القسم الرابع

دليل مرجعي

الفصل العاشر

تراث ابن حزم الأندلسي: دليل مرجعي للدراسات الحديثة خلال العقدين الأخيرين

ياسين اليحاوي

تُعدُّ متابعة جديد الإنتاج المعرفي في فرع من فروع الدراسات الإسلامية مُهمة لا غنى عنها في عملية إنتاج المعرفة، وحلقة وسيطة بين الإطار النظري لإشكالية البحث والنتائج المُتوصل إليها في نهاية الدراسة. ووعياً منَّا بأهمية الاستفادة من التراكم المعرفي في الأبحاث التي تناولت تراث ابن حزم نقدم في هذا الفصل دليلاً مرجعياً للدراسات الحديثة، الغاية منه تمكين الباحثين على الإحاطة بكلِّ ما نشر عن ابن حزم وتراثه خلال العقدين الأخيرين، من (١٩٩٨) إلى (٢٠١٨).

● أولاً - العربية:

إبراهيم، عبد العزيز. «ابن حزم الأندلسي الإمام». الروضة. العدد ١، ٢٠٠٢، ص ٣٥-٤١.

ابريز، توفيق. منهج الجدل الديني لدى الحافظ ابن حزم. الرباط: دار أبي رقرق، ٢٠١٧.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق فواز أحمد زمرلي وعبد الرحمن زمرلي. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٦.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. الأخلاق والسير في مداواة النفوس. تحقيق طارق بن علي بن عبد الواحد. الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠١٣.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. المحلى بالآثار في شرح المحلى باختصار في مسائل الشريعة على ما أوجبه القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ، ومعه الجامع من كتاب الإيصال، ومعه تكملة أبي رافع، ومعه جزء ينشر لأول مرة من كتاب القدر المعلى في إكمال المحلى تكملة ابن خليل العبدري. تحقيق خالد الرباط. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٦.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. «طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف». تحقيق عبد الحق التركماني. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٣.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. مسائل الأصول. تحقيق جمال الدين القاسمي. بيروت: دار المقتبس، ٢٠١٤.

ابن شرقي، بن مزيان. «نظام التاريخ في فلسفة ابن حزم». في: فاروق إسماعيل (تحرير). بحوث المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية: تكريمًا للعلامة الإسباني إميليو جارثيا جومث، خلال الفترة من ٣-٥ مارس ١٩٩٨. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٨٩-٢٠٠.

ابن شريفة، محمد. «طه حسين وابن حزم». في: في ذكرى طه حسين: الصحافة الأدبية والإعلام الثقافي. مدريد: المعهد المصدري للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠، ص ١٠٧-١١٣.

ابن عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠١.

ابن علي، طاهر. «منهج نقد الخبر في فكر ابن حزم الظاهري». مجلة الواحات للبحوث والدراسات. العدد ١٩، ٢٠١٣، ص ٢١١-٢٢٠.

أبو الفضل، محمد. «موازن الأفلام بين ابن حزم وابن العربي» في: الإمام أبو بكر بن العربي المعافري: التنصير وأخطاره. فاس: المجلس العلمي الإقليمي، ٢٠٠٤، ص ٣١-٥٦.

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. «تأملات في ظاهرية ابن حزم وإعجاز الرسالة المحمدية». التجديد. العدد ٣، ١٩٩٨، ص ١٦٦-١٧٣.

أبو صعيليك، محمد عبد الله. ابن حزم وآراؤه في علوم القرآن والتفسير. عمان: دار البشير، ٢٠٠٢.

أحلوش أهامي، محمد. «مستويات التعبير الفني في الشعر الوارد في طوق الحمامة لابن حزم». فكر. العدد ٧، ٢٠٠٧، ص ٣٩-٦١.

أحلوش أهامي، محمد. «مستويات التعبير الفني في الشعر الوارد في طوق الحمامة لابن حزم». الفكر. العدد ٧، ٢٠٠٧، ص ٣٩-٦١.

أحلوش أهامي، محمد. الترجمة الذاتية في الأدب الأندلسي من خلال أعمال ابن حزم. الرباط: دار الكلام، ٢٠٠٧.

أحمد، إيناس علي. «الأسس النظرية للمشروع الفكري لآسين بلاثيوس وأثرها على أعماله عن ابن حزم القرطبي: دراسة وتحليل». جسور. العدد ٥، ٢٠١٧، ص ٣٣٩-٣٤٤.

إسماعيل، محمود. «ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ». في: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح. الرباط: مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، (٢٠٠٣)، ص ٢٨١-٣٠٠.

إسماعيل، نبيه محمد. «الدراسات النفسية عند ابن حزم». في:
من الدراسات النفسية في التراث العربي الإسلامي.
القاهرة: إيتراك، ٢٠٠١، ص ٦٥-١٢٥.

إسماعيلي، حافيظ علوي. «التحاجج والتناظر: آليات كشف
التغليط، وآداب التناظر في تراث ابن حزم الأندلسي». في:
نوافذ وروافد: دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية:
مهداة للأستاذين محمد زاهي ومحمد عبد الرحمن جابري.
أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٦.

الأزمي، عطاء الله ويونس لوليدي. قراءة في مسرحية طوق
الحمامة لعبد الله شقرون: نحو تحليل دراماتورجي. الدار
البيضاء: إديسوفت، ٢٠٠٤.

الأزهري، محمد نعيم الدين. «قول ابن حزم على الأشعرية
والرد عليه». في: عبد الباسط بن محمد البقيني الشافعي.
الوفا بشرح الاضطفا من أسماء المصطفى. تحقيق محمد
نعيم الدين الأهري. الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع،
٢٠١٤، ص ٤١٣-٤٥٧.

البعزاتي، بناصر. «مآل علم الكلام عند ابن حزم والباجي». في:
علي الإدريسي (تحرير). الاتجاهات الكلامية في الغرب
الإسلامي [أشغال المائدة المستديرة التي عقدت في مراكش
بتاريخ ١٩-٢٢ فبراير ٢٠٠٤]. الرباط: كلية الآداب
والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٦٩-١٩٦.

البوكيلي، فائزة. «جهود ابن حزم في السيرة النبوية من خلال كتاب جوامع السيرة». بحوث. العدد ١٠، ٢٠٠٢، ص ٣٩-٥٧.

الجلاصي، بثينة. «حدود اجتهاد العامي عند ابن حزم من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام». الكراسات التونسية. العدد ١٨٨، ٢٠٠٤، ص ٥٥-٧١.

الجويني، خميس. «قراءة في الترجمة الإسبانية لكتاب طوق الحمامة لابن حزم»، مجلة جامعة الملك سعود: اللغات والترجمة. المجلد ٢٥، عدد خاص ٢٠١٣، ص ٧٩-٩٩.

الحداد، حميد. «مواصفات المدرس الأندلسي من رسائل ابن حزم» في: جعفر ابن الحاج السلمي (تحرير). تحولات الفكر الأندلسي: أعمال الندوة الدولية المنعقدة بتطوان، يومي (١٨-١٩ صفر ١٤٣٦ هـ، ١١-١٢ دجنبر ٢٠١٤ م): تكريماً للدكتور محمد رزوق. تطوان: الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ٢٠١٧، ص ١٣٧-١٤٨.

الحسناوي، مصطفى. «الصدقة بين ابن حزم ومونتاني» البحرين الثقافية. العدد ٣٣، ٢٠٠٢، ص ٥٩-٦٣.

الخادمي، نورالدين. الدليل عند الظاهرية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

الخلفاوي، مختار. «طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي والتراث الأدبي في الحب: من إشكاليات التأليف في الأدب العاشق» الحياة الثقافية. العدد ١٦٢، ٢٠٠٥، ص ٩٢-١٠٠.

الخلفاوي، مختار. عتبات في الكلام على الكلام: دراسات في أدب ابن المقفع والجاحظ وابن حزم. بيانات النشر: تونس: دار آفاق-برسبكتيف للنشر، ٢٠١٣.

الدوسري، دوش بنت فلاح. توظيف كتاب طوق الحمامة لابن حزم في رواية طوق الحمام لرجاء عالم: دراسة في ضوء نظرية التعلق النصي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٦.

الديري، علي أحمد. طوق الخطاب: دراسة في ظاهرية ابن حزم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. سيرة الإمام ابن حزم الأندلسي. تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت: دار المقتبس، ٢٠١٤.

الرحموني، سراب. الحجاج في بنية كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم الأندلسي. تونس: دار سحر للنشر، ٢٠١٣.

الرعود، محمد. «الصحابة الذين تكلم فيهم ابن حزم: دراسة تطبيقية على كتابه المحلى». في: دراسات: علوم الشريعة والقانون. المجلد ٢٨، العدد ٢، ٢٠٠١، ص ٤٥٧-٤٨٣.

الريس، عبد المحسن بن محمد. تأصيل ما أنكره ابن حزم على الفقهاء من خلال كتابه الأحكام. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠٠٤.

الزخيني، صباح. «الصحابة: محدثون وفقهاء في كتابات ابن حزم». في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٠٥-١٢٦.

الزخيني، صباح. «الصحابة الكرام في بعض مؤلفات ابن حزم». في: الصحابة الكرام في تراث المغاربة والأندلس: بحوث الندوة العلمية الدولية التي نظمها مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء بمدينة طنجة يومي الأربعاء والخميس، ١٠-١١ فبراير ٢٠١٠. الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، ٢٠١٠، مج ٢، ص ١١٥٣-١١٧٦.

الزروق، محمد خليل. «شعر ابن حزم الأندلسي». جذور. العدد ٩، ٢٠٠٢، ص ٣٢٥-٣٤٤.

الزعبي، أنور خالد. «ابن حزم الظاهري الأندلسي: ثقافة متميزة وحقبة مضطربة». دراسات فلسفية. العدد ٣، ٢٠٠١، ص ٧١-٨٥.

الزعبي، زياد صالح مراجع. «طوق الخطاب: دراسة في ظاهرية ابن حزم». المجلة الثقافية. العدد ٧١، ٢٠٠٨، ص ١٥٦-١٥٧.

الزغبى، محمد عبد العزيز. «ابن حزم الأندلسي: على هامش خلفيته الصحية». أفكار. العدد ١٤٧، ٢٠٠٠، ص ١٧١-١٧٧.

الزهراني، عبد الله محمد. آراء ابن حزم الاعتقادية من خلال مؤلفات ابن تيمية. الرياض: مركز ابن تيمية للنشر، ٢٠١٣.

الزهراني، معجب سعيد. «خطاب المحبة ضد خطاب التوحش: قضايا الحب ومكانة المرأة في طوق الحمامة لابن حزم». موارد. العدد ١٠، ٢٠٠٥، ص ٤٩-٧٤.

الزين، قيصر موسى. «الحب الخلاق في حضارة الأندلس الإسلامية: مدخل مقارنة لابن حزم وابن عربي». في: بحوث المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية تكريماً للعلامة الإسباني اميليو جارثيا جومث [المنظم] خلال الفترة من ٣-٥ مارس ١٩٩٨ [بالقاهرة]. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ٦٦٥-٦٨٠.

السرحدان، سعود بن صالح. أرباب الكلام: ابن حزم يجادل المعتزلة. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٠.

السريري، مولود. مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند الإمام الفقيه المجدد علي بن أحمد بن حزم الظاهري. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

السعيدى، مهدي طه مكى. «ماهية النفس عند ابن حزم الأندلسي». مجلة كلية الدعوة الإسلامية. عدد ١٨، ٢٠٠١، ص ١٩٧-٢٣٠.

السيوطي، خالد عبد الحلیم عبد الرحیم . الجدل الدینی بین المسلمین وأهل الكتاب بالأندلس . القاهرة: دار قباء، ۲۰۰۱ .

الشامی، حکیمة . «التحويلات السیاسیة والفکریة» . فی: جعفر ابن الحاج السلمي (تحریر) تحولات الفكر الأندلسي: أعمال الندوة الدولية المنعقدة بتطوان، یومی ۱۸-۱۹ صفر ۱۴۳۶ هـ، ۱۱-۱۲ دجنبر ۲۰۱۴ م: تکریمًا للدکتور محمد رزوق . تطوان: الجمعية المغربية للدراسات الأندلسیة، ۲۰۱۷ .

الشریف، محمد . «مسألة سك العملة بین ابن حزم وأبي العباس العزفي من خلال مخطوط مغربي جدید حول النقود والأوزان والمکایيل» . مجلة تاریخ المغرب . العدد ۷-۸، ۱۹۹۸، ص ۱۱-۲۰ .

الشهري، جمعان . منهج ابن حزم المعرفي: أسسه وآلياته وتطبيقاته . بیروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ۲۰۱۸ .

العباقي، الحسن . الديانات غير السماوية والفكر الفلسفي بین ابن حزم والشهرستاني . الرباط: مطبعة رباط نت، ۲۰۱۱ .

العريني، محمد بن سليمان . مفهوم المخالفة بین الحنفية وابن حزم: دراسة تحليلية مقارنة . مجلة الدراسات الإسلامية . العدد ۳۳، ص ۲۸۱-۳۴۶ .

الطار، مصطفى . «في اشتغال حجج العقول: فلسفة اليقين عند ابن حزم» . الرافد ۲ . العدد ۶، ۲۰۱۴، ص ۱۰-۱۷ .

العطار، مصطفى. «في اشتغال حجج العقول: قدح العقل وتعطيله عند ابن حزم». الفكر العربي المعاصر. العدد ١٦٤، ١٦٥، ٢٠١٤، ص ١٢١-١٣١.

العطار، مصطفى. لغة التخاطب الحجاجي: دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم. عمان: كنوز المعرفة، ٢٠١٧.

العلمي، عبد الرحيم. «السيرة الذاتية في كتاب «طوق الحمامة» لابن حزم». مجلة الإحياء. العدد ١٥، ٢٠٠٠، ص ٢٥٠-٢٦٥.

العلوي، حفيظ. «البعد التربوي والتعليمي في فكر ابن حزم الأندلسي: مقاربة تحليلية أولية». الكلمة. العدد ٨١، ٢٠١٣، ص ٥٢-٦٧؛ أُعيد نشره في: مجلة فصلية. العدد ٣٠، ٢٠١٥، ص ٢٨٧-٣٠٨.

العلي، فريال عبدالرحمن. «جهود العرب والمستشرقين في تحقيق كتاب طوق الحمامة في الألف والألاف لابن حزم الأندلسي». في: محمد محمود الدروبي (تحرير). تحقيق التراث الرؤى والآفاق: أوراق المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي ٢١-٢٣ ديسمبر ٢٠٠٤. المفرق: جامعة أهل البيت، ٢٠٠٦، ج ٢، ص ٧٠٥-٧٢٨.

العمارتى، محمد. «ابن حزم القرطبي في الدراسات الغربية، الاستشراقية والاستعرابية». في: جعفر ابن الحاج السلمي (تحرير). تحولات الفكر الأندلسي: أعمال الندوة الدولية

المنعقدة بتطوان، يومي ١٨-١٩ صفر ١٤٣٦ هـ، ١١-١٢
دجنبر ٢٠١٤ م: تكريما للدكتور محمد رزوق. تطوان:
الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ٢٠١٧.

العمراني، بدر. الإسهام ببيان منهج ابن حزم في تحليل الأخبار من
خلال كتابه الإحكام. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

العملي، الحسن. المنحى الظاهري عند ابن حزم وأثره في فقه
الحديث. في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي:
المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ٥٧-٦٩.

الغلبزوري، توفيق. «مدرسة الفقه الظاهري في الأندلس قبل
ابن حزم». في: سعيد بنكروم تحرير. ابن حزم الأندلسي:
المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ٤٣-٥٦.

الغلبزوري، توفيق. المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: نشأتها،
أعلامها وأثرها. الرياض: دار ابن حزم، ٢٠٠٦/١٤٢٧.

الغيلوفي، علي. «جدلية الغائب والشاهد في راية ابن حزم
الأندلسي». الحياة الثقافية. العدد ٢٥٠، ٢٠١٤، ص ٧٠-٨٠.

الفهد، ناصر بن حمد بن حمين. الجرح والتعديل عند ابن حزم
الظاهري رحمه الله تعالى: أحكام ابن حزم على أكثر من
١٣٠٠ راوي. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٣.

القدوري، سمير. «الردود على ابن حزم بالأندلس والمغرب من خلال مؤلفات علماء المالكية». الأحمديّة. العدد ١٣، ٢٠٠٣، ص ٢٧١-٣٤٦.

القدوري، سمير. «المؤلفات الأندلسية والمغربية في الرد على ابن حزم الظاهري: دراسة تاريخية وببليوغرافية». الذخائر. العدد ١١-١٢، ٢٠٠٢، ص ١٦٦-٢٠٥.

القدوري، سمير. «حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة». الفيصل. العدد ٣٤٧، ٢٠٠٥، ص ٤٢-٥٥.

القدوري، سمير. «كتاب «التنبيه على شذوذ ابن حزم»، تأليف القاضي أبي الأصبع عيسى بن سهل الجياني (ت. ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م)». الذخائر. العدد ١٥، ١٦، ٢٠٠٣، ص ٩٥-١٠٨.

القدوري، سمير. «مخطوطة أندلسية فريدة في الرد على ابن حزم الأندلسي». الذخائر. العدد ٥، ٢٠٠١، ص ٢٣٩-٢٥٦.

القدوري، سمير. تاريخ نص الفصل في الملل والنحل لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وخطة تحقيقه. الدوحة: مكتبة عبد العزيز بن خالد بن حمد آل ثاني، ٢٠١٥.

الكتاني، الحسن. «بحث في كتاب المحلى لابن حزم الظاهري». زهر الربى في تفسير آيات الربا وأعمال أخرى. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص ٤٩-٨٣.

الكتاني، محمد إبراهيم. الاجتهاد والمجتهدون بالأندلس
والمغرب. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

المانع، عزيزة عبد العزيز. «الجانب التربوي في فكر ابن حزم».
عالم الكتب. المجلد ١٩، العدد ٣، ١٩٩٨، ص
١٩٥-٢١٦.

المتوكل، هشام. «مفهوم الطاعة في الفكر السياسي الأندلسي»:
الطرطوشي وابن حزم». في: جعفر ابن الحاج السلمي
(تحرير). تحولات الفكر الأندلسي: أعمال الندوة الدولية
المنعقدة بتطوان، يومي ١٨-١٩ صفر ١٤٣٦ هـ، ١١-١٢
دجنبر ٢٠١٤ م: تكريما للدكتور محمد رزوق. تطوان:
الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ٢٠١٧، ص ١٤٩-
١٥٣.

المحمد، خلف محمد. أحكام الإجماع والتطبيقات عليها من خلال
كتابي ابن المنذر وابن حزم. بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٢.
ألمعي، إبراهيم مضواح. ابن حزم الأندلسي: العبقريّة الأندلسية.
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٥.

المقراني، عدنان. نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي. فرجينيا:
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

المهري، محمد. قراءة في نثر ابن حزم الظاهري. دمشق: أمل
الجديدة، ٢٠١٦.

النتيب، أحمد. منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية:

دراسة في تراث ابن حزم. الرياض: دار ابن حزم، ٢٠٠٤.

الهنداوي، حسن بن إبراهيم. «منهج ابن حزم الظاهري في الفتيا:

دراسة تحليلية». الدراسات الإسلامية. المجلد ٤٩، العدد

٣، ٢٠١٤، ص ٦٧-١٠٧.

الحواح، حليلة محمد علي. «طبيعة المعرفة عند ابن حزم

الظاهري». فكر وإبداع. العدد ٧٩، ٢٠١٣، ص ٥١٥، ٥٥٢.

الوضيفي، المصطفى. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي:

دراسة في التناظر بين ابن حزم والباقي. الرباط: وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨.

أنهيشم، فاطمة. «وصف منهج ابن حزم في نقد النصوص

المقدسة عند اليهود». ذخائر للعلوم الإنسانية، المجلد

١، العدد ١، ٢٠١٧، ص ٩٩ - ١١٥.

آيت حمو، محمد. «ابن حزم فارس الحجاج في الغرب

الإسلامي». في: حمو النقاري (تحرير). التحاجج: طبيعته

ومجالاته ووظائفه. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية،

٢٠٠٦، ص ١٢٣-١٤٦.

باريك، فتيحة. «الصوت عند ابن حزم الأندلسي». رفوف. العدد

٧، ٢٠١٥، ص ١١١-١٣٠.

باقاشيش أبو مالك، محمد. «ابن حزم الأندلسي في ميزان علماء الجرح والتعديل». في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٢٧-١٥٥.

بربوش، عفيف. «المرأة في طوق الحمامة: رشفات ابن حزم الأندلسية». كتابات معاصرة: فنون وعلوم. العدد ٥٩، ٢٠٠٦، ص ١٠٥-١١١.

برقاوي، أحمد نسيم. «موقف ابن حزم من الفلسفة: قراءة في رسالة الرد على الكندي الفيلسوف». نزوى. العدد ٧٧، ٢٠١٤، ص ٥٩-٦٤.

برقاوي، أحمد نسيم. «موقف ابن حزم من الفلسفة: قراءة في رسالة الرد على الكندي الفيلسوف». الموقف الأدبي. عدد ٤٢٢، ٢٠٠٦، ص ٦-١٢. إعادة نشر في: نزوى. العدد ٧٧، ٢٠١٤، ص ٥٩-٦٤.

بزا، عبد النور. «التعليل والمصلحة عند الظاهرية: ابن حزم نموذجاً». في: أعمال المقاصد بين التهيب والتسيب. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٤.

بضياف، عبد الجليل. «الاتجاه الوجودي - النزعة الوجودية: تجليات الوجودية في حياة وأدب ابن حزم الأندلسي». مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية. العدد ٦، ٢٠١٥، ص ١٠٣-١١٩.

بللو، بنيامن أديولى. أصول الاجتهاد عند الإمام ابن حزم الأندلسي وأثرها في الاجتهاد المعاصر. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠١٤.

بن إبراهيم، محمد. «الإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري». في: فقهاء مناظرون: مواقف تاريخية في العلم والسياسة. القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣.

بن اعمار، محمد. ابن حزم الأندلسي شاعر. تلمسان: النشر الجامعي الجديد، ٢٠١٨.

بن مبارك، علي. «منهج ابن حزم في قراءة نصوص الكتاب المقدس المسيحي»، مجلة الدراسات الأندلسية. العدد ٣٨، ٢٠٠٧، ص ٥-٣٧.

بنعرفة، عبد الإله. طوق سر المحبة: سيرة العشق عند ابن حزم. بيروت: دار الآداب، ٢٠١٥.

بنعمر، محمد. ابن حزم وآراؤه الأصولية. بيوت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

بنكروم، سعيد (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥.

بنكرون، سعيد. «منهج النقد التاريخي عند ابن حزم: بين الدراسات الحديثية والأصولية». في: ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٩٧-٢١٥.

- بنو أحمد، خالد علي سليمان. مخالفات الإمام ابن حزم الظاهري للأئمة الأربعة في فقه الأحوال الشخصية والمعاملات. عمان، الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
- بوسريح، طه بن علي. المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١.
- بوصبع، نذير. «مدخل إلى نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم الأندلسي». البصيرة. العدد ٣، ١٩٩٨، ص ١٨٩-٢٠٤.
- بوصبع، نذير. بنية المنهج وفلسفته عند الإمام ابن حزم. الجزائر: دار هومة، ٢٠٠٤.
- بوصبع، نذير. تجديد أصول الفقه عند الإمام ابن حزم الأندلسي. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٧.
- بوقرة، نعمان. «ابن حزم والنص اللاهوتي: قراءة في منهج نقد الأديان في ضوء النظرية الحزمية». فكر ونقد. العدد ٨٥، ٢٠٠٧، ص ١١٩-١٢٥.
- بوقرة، نعمان. «تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي. قراءة في مضمون النظرية الظاهرية وتطبيقات في الخطاب الديني». مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. العدد ٥٧، ١٤٢٥/٢٠٠٤، ص ٢١٩-٢٦٣.
- بوقرة، نعمان. «قراءة سيميائية في «طوق الحمامة» لابن حزم الظاهري». جذور. العدد ١٢، ٢٠٠٣، ص ٥٣١-٥٥.

بوقرة، نعمان. «نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي». إسلامية المعرفة. العدد ١٨، ١٩٩٩، ص ٨٩-١٠٢.

بوقرة، نعمان. الخطاب اللساني عند ابن حزم الأندلسي: الأصول المعرفية والمآل الإجرائي. إربد: عالم الكتب الحديث؛ جدار للكتاب العالمي، ٢٠١٦.

بوقرة، نعمان. النظرية البيانية عند ابن حزم الأندلسي. القاهرة: مكتبة الأدب، ٢٠٠٥.

بوقرة، نعمان. النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي. دمشق: اتحاد الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

بوقرة، نعمان. تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي. قراءة في أعراف الفهم الظاهري للخطاب القرآني. عمان: أمانة عمان الكبرى، ٢٠٠٧.

تركي، عبد المجيد. «حتمية النص وحرفية القراءة في النظر والتطبيق حسب ابن حزم الفقيه الظاهري». في: النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية أعمال ندوة، ٤-٦ أفريل ١٩٩٧. القيروان: مركز الدراسات الإسلامية، ١٩٩٩، ص ١٠١-١١٧.

تفيفحة، رمزي. «جهود المتكلمين في الرد على اليهود: رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة نموذجاً». في: مناهج المتكلمين في الجدل والمناظرة. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦. ص ٢٩٣-٣١٦.

جاسم، مؤيد نصيف. آراء ابن حزم الأندلسي السياسية: دراسة
فقهية مقارنة. بغداد: ديوان الوقف السني، دائرة البحوث
والدراسات، ٢٠١٧.

جداوي، هاشم. المعرفة عند ابن حزم دراسة في كتاب الفصل
في الملل والأهواء والتحلل. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية
العالمية، ٢٠١٣.

حب الله، علي. «القياس الشرعي بين الشاطبي وابن حزم». في:
دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد.
بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥، ص ٣٠١-٣١١.

حجازي، محمد تامر. مصادر الأحكام عند ابن حزم: دراسة
أصولية مقارنة. الرياض: دار التوحيد للنشر، ٢٠١٦.

حداني، مصطفى. المنهج الظاهري في قراءة النص الشرعي:
تجربة ابن حزم الأندلسي. مراكش: مطبعة وراقة
الاندلس، ٢٠١٦.

حداني، مصطفى. تجربة ابن حزم في تقريب المنطق من العلوم
الإسلامية. مراكش: مطبعة ووراقة الأندلس، ٢٠١٦.

حسن، محمد خليفة. «ابن حزم الأندلسي كمؤسس لعلم نقد
الكتاب المقدس». في: فاروق إسماعيل (تحرير). بحوث
المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية تكريماً للعلامة
الإسباني اميليو جارتيا جومث خلال الفترة من ٣-٥ مارس
١٩٩٨. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٨١-٧٨٩.

حفاف، نبيل. الاختلاف بين جمهور الأصوليين وابن حزم في الاحتجاج بالمفهوم وأثره في الفروع الفقهية. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦.

حماية، محمود علي. ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان. القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٦.

حمدان، أحمد علمي. «قياس الغائب على الشاهد: أصنافه والمقصود منها في نقد ابن حزم لبعض مناهج الاستدلال». في: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط. وجدة: مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ٢٠١٣، ص ١٦٧-١٧٨.

حميداتو، مصطفى محمد. مدرسة الحديث في الأندلس. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٧.

خميس، لطفية علي محمد. «مفهوم الصداقة في التراث الإسلامي: ابن حزم الأندلسي نموذجاً». عالم التربية. المجلد ١٥، العدد ٤٨، ٢٠١٤، ص ٣٤٣-٣٦٢.

دانداس، عصمة عبد اللطيف. «رأي في طلب العلم وآدابه لابن حزم». في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٧١-١٩٥.

داية، محمد رضوان. ابن حزم القرطبي. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٣.

رسلان، صلاح بسيوني. «التوحيد عند ابن حزم». في: بحوث المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية تكريمًا للعلامة الإسباني اميليو جارثيا جومث [المنظم] خلال الفترة من ٣-٥ مارس ١٩٩٨ بالقاهرة. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٩، ص ٥٥٧-٥٧٥.

رضوان، سوسن ناجي. «في نظرية الحب عند العرب: قراءة في نص طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي وروضة المحبين لابن قيم الجوزية». في: الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي العربي المعاصر دراسات نقدية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ٧-٤٤.

زهري، خالد. «البديل عن القياس عند ابن حزم». في: تدليل العقبات في طريق التقريب بين أهل السنة والشيعة الإمامية. [د.م.]: [د.ن.]، ١٩٩٨، ص ٨٩-٩٢.

سعد، عبد السلام. «إشكالية الحب والجمال في الفكر الإسلامي والأسلوبية وعلم النص». مجلة الواحات للبحوث والدراسات. العدد ١٨، ٢٠١٣، ص ١٦٠-١٧١.

سوار، محمد وحيد الدين. «الشكلية اللفظية عند ابن حزم». في: الشكل في الفقه الإسلامي دراسة موازنة. عمان: دار الثقافة، ١٩٩٨، ص ٤٧-٥٢.

سيد عبد الغفار، نهى كمال. نقد العهد القديم بين الإسلام والعلمانية: ابن حزم، رينان. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠١٦.

سيدو، أمين سليمان. «ابن حزم الأندلسي في آثار الدارسين». **عالم الكتب**. المجلد ٢١، العدد ٢، ٣، ٢٠٠٠، ص ١٥٢-١٥٩.

سيوطي، خالد عبد الحليم عبد الرحيم. الصفات الإلهية بين السلفية والظاهرية: ابن تيمية - ابن حزم. القاهرة: مؤسسة العلياء للطباعة والنشر، ٢٠١٥.

شعرانة، المنصف. «ابن حزم مناظراً للحب». في: شعرانة، المنصف (تحرير). ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي: نماذج مختارة. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٢، ص ٤١-١٤٢.

شعراني، منصف. «الذات ومسألة الحب في «طوق الحمامة» لابن حزم الأندلسي». حوليات الجامعة التونسية. العدد ٤٢، ١٩٩٨، ص ٢٤١-٢٦٧.

صديقي، علي. «تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي: ابن حزم الأندلسي أنموذجاً». المنهاج. العدد ٧٣، ٢٠١٤، ص ١٢٩-١٧٤.

صديقي، علي. «تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي: ابن حزم الأندلسي أنموذجاً». الكلمة. العدد ٨٧، (٢٠١٥)، ص ٢٠-٥٤؛ أعيد نشره في: المنتدى. العدد ١، (٢٠١٥)، ص ١٩٣-٢٣٢.

طحطح، فاطمة. «ابن حزم الأندلسي الشاعر». فكر ونقد. العدد ٩، ١٩٩٨، ص ١٠١-١١٢.

طنجي، بدر العمراني. الإسهام ببيان منهج ابن حزم في تحليل الأخبار من خلال كتابه الإعلام. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣

طه، عيسى محمود. تسمين الغثيث وتقويم الأنيث بما أرساه ابن حزم من قواعد في علوم الحديث. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦.

طويلة، عبد الوهاب عبد السلام. توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي: عرض جديد لما أورده الإمام ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل عن توراة اليهود وبعض أسفارهم من حيث التوثيق والمغالطات. بيروت: الدار الشامية، ٢٠٠٤.

عباس، إحسان. «نظرة في رسالة طوق الحمامة»، في: محاولات في النقد والدراسات الأدبية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.

عبد الرحمن، محمد عبد الكريم. أحاديث المعازف والغناء: دراسة حديثة نقدية. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦.

عبد الرزاق، محمود إسماعيل. «ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ». مجلة دراسات أندلسية. العدد ٤٩-٥٠، ٢٠١٣، ص ١٠٣-١١٩.

عبد السلام، سعد. معالم التفكير الفلسفي عند الإمام ابن حزم
الظاهري. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع،
٢٠١٣.

عبد القادر، نعمة محمد. الآراء الكلامية لأئمة المذاهب الفقهية:
الفقهاء الأربعة زيد بن علي جعفر الصادق بن حزم.
بيروت: مكتبة حسن العصرية، ٢٠٠٩.

عبد الله، فتح الرحمن بن الحاج. ابن حزم ونظرية الدليل: دراسة
أصولية تاريخية فلسفية في أصول الفقه الإسلامي.
الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، ٢٠٠٦.

عبد المحسن، عبد الراضي محمد. نظريات الوجود لدى
ابن حزم. الرياض: مركز الملك فيصل للأبحاث
والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٦.

عبد المحسن، عبد الراضي محمد. نظرية الوجود لدى ابن حزم.
الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات
الإسلامية، ٢٠٠٦.

عبد الهادي، عبد الباقي السيد. ابن حزم الظاهري وأثره في
المجتمع الأندلسي. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠١٤.

عبد الهادي، عبد الباقي السيد. التدوين التاريخي عند ابن حزم
الظاهري. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠١٧.

عدنان، عدي. سيمياء الشخصية الحكائية: طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي أنموذجا. ديوانية، العراق: دار نيبور للطباعة والنشر، ٢٠١٥.

عطا، مصطفى مصطفى. ابن حزم الأندلسي: حياته وأدبه وآراءه النقاد فيه. المنصورة: المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.

عقل، أحمد. الآراء التربوية للإمام ابن حزم الظاهري. دسوق: دار العلم والإيمان، ٢٠١٥.

عودة، حنان سعادات. رسائل ابن حزم دراسة في رسالتي «طوق الحمامة» و«في مداواة النفوس» أنموذجا: دراسة في نحو النص. عمان: الآن ناشرون وموزعون، ٢٠١٥.

عيسى، أحمد عيسى يوسف. الظاهر عند ابن حزم: دراسة أصولية فقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

غلام، عمر أبو القاسم. «خلاصات التجربة الخلقية في فكر ابن حزم». مجلة كلية الدعوة الإسلامية. عدد ١٩، ٢٠٠٢، ص ٢٥٣-٢٥٩.

غيفين، لويس أ. أدب الحب وطوق الحمامة لابن حزم. في: سلمى الخضراء الجيوسي (تحرير). الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص ٦٠٣-٦٣٢.

فارج، عبد العزيز. «أثر ظاهرية ابن حزم على الحياة الفقهية والسياسية بالمغرب على عهد الموحدين». في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ٢١٧-٢٤٣.

فهمي، خالد. «التفكير اللغوي عند ابن حزم الأندلسي». حصاد الفكر. العدد ١٧٤، ٢٠٠٦، ص ٩٣-٩٦.

قاسم، سيزا أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي: تحليل ومقارنة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٤.

لؤي، حمزة عباس. «النثر وأساليب بناء الأخبار في كتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي». المورد العدد ١، ٢٠٠٦، ص ٨٤-١٠٤.

لؤي، حمزة عباس. «طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي: مركزية النثر وأساليب بناء الأخبار» أفكار. العدد ٢٠٤، ٢٠٠٥، ص ١٤٣-١٦٦.

لهي، ثريا. أبو محمد علي بن حزم الظاهري: جوانب ذاتية من شعره. في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١٥٧-١٦٩.

محجوب، محمد. ابن حزم الظاهري: حياته وأثره. الرباط: دار القلم، ٢٠٠٠.

محجوب، محمد. ابن حزم الظاهري: حياته وأثره. الرباط: دار القلم، ٢٠٠٠.

محسن، نجاح. الاتجاه السياسي عند ابن حزم الأندلس. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٩.

محمد، ناصر هاشم. «المنهج الظاهري عند ابن حزم الأندلسي: رؤية نقدية». في: المنطق ومناهج البحث عند العرب: قضايا وإشكاليات. القاهرة: دار الجوهرة للنشر، ٢٠١٥، ص ٢٠٧-٢٧٥.

مراجعي، رابع. «المنطق الأرسطي عند ابن حزم». في: زهر العنابي (تحرير). سلسلة في الإنتاج الفكري الجزائري. إربيد: الرومانتيك للأبحاث والدراسات، ٢٠٠٥، ج ٢، ص ٤٢٢-٤٣٧.

مصطفى، وديع واصف. ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠.

معقول، علال. «الشخصية الأندلسية ومكانتها العلمية والحضارية من خلال رسالة ابن حزم في فضل الأندلس وذكر رجالها». في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ١١-٤١.

مكي، صلاح محمد أبو الحسن. «رسالتا ابن حزم وعلي بن
الريبب في كتاب الذخيرة لابن بسام: دراسة لغوية تحليلية
في ضوء نظرية القوة الإيقاعية. مجلة كلية دار العلوم.
العدد ٩١، ٢٠١٦، ص ٢٨٣-٣٨٢.

مكي، مهدي طه. الله والعالم عند ابن حزم الأندلسي. بيروت:
دار ابن حزم، ٢٠١٣.

منشد، مجيد خلف. ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد
والفرق الإسلامية. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢.

مهداد، الزبير. إسهام ابن حزم في تأسيس علم النفس. القاهرة:
دار العلوم العربية للنشر والإعلام، ٢٠١٦.

نصار، رأفت منسي. «الرواة الذين تعقب فيهم الإمام ابن حجر
الأئمة (ابن قانع وابن الجوزي والساجي وابن عبد البر
وابن حزم) في كتابه التقريب: دراسة نقدية مقارنة». مجلة
الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية. المجلد ٢٥،
العدد ٢، ٢٠١٧، ص ٤٩-٦٧.

نعراني، خليل. «الإمام ابن حزم ومكانته في المذهب الظاهري».
إضاءات. العدد ٣، ٢٠١٠، ص ٢٤٧-٢٨٢.

هاشمي، فؤاد بن يحيى. نظرية الإلزام لإلزامات ابن حزم للفقهاء
أنموذجًا. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤.

هرماس، عبدالرزاق. «الأخذ بالظاهر من القرآن بين ابن حزم والجمهور». مجلة الإحياء. العدد ١٧، ٢٠٠١، ص ٩-٣٥. إعادة نشر في: سعيد بنكروم (تحرير). ابن حزم الأندلسي: المنهج والمعرفة. المحمدية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥، ص ٧١-١٠٣.

ياسين، ياسر محمد. أقمار في سماء الأندلس، ابن حزم الظاهري: سيرته، مذهبه، شيوخه وتلامذته. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

يفوت، سالم. «نقد علم الكلام بين ابن حزم والحنابلة». المنهل. العدد ٦٨، ٢٠٠٣، ص ٤٣-٨٢.

● ثانيًا- الأجنبية:

Aasi, ghulam Haider, *Muslim Understanding of Other Religions: An Analytical Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwa' wa al-nihal*. New Delhi: Adam publishers & distributors, 2004.

Abd, Alghani J. "on the Way of Truth: Ibn Hazm's Tawq Al-Hama-mah and the Epistemology of Love". *Acta Orientalia*. no. 69, vol. 1 (2016), p. 37-62.

Abdulqader, Fared Mohammed Hadi. "Ibn Hazm's methodology of Jahala in his book al-Muhalla". PhD dissertation. Edinburgh: University of Edinburgh, 2000.

Abu Layla, Muhammad. *In pursuit of virtue: the moral theology & psychology of Ibn Hazm*. london: Ta-ha publishers, 1998.

Adang, Camilla & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013.

Adang, Camilla. "'This day have I perfected your religion for you:' A Zahiri conception of religious authority." in: Gudrun Krämer & Sabine Schmidtke (eds.). *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*. leiden: brill, 2006, p. 15-48.

_____. "A Jewish reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's polemic against Islam." in: Maribel Fierro (ed.). *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velazquez, 2002, p. 179-209.

_____. "De havik en de duif. Over de schrijver van De Ring." in: Ibn Hazm. *De ring van de duif. Moorse verhandeling over minnaars en liefde*. Remke Kruk & Jan Just Witkam (trans.). Amsterdam: Bulaaq, 2008, p. 285-299.

_____. "from Malikism to Shafi'ism to Zahirism: the 'conversions' of Ibn Hazm." in: Mercedes García-Arenal (ed.). *Conversions islamiques: Identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris: Maisonneuve et larose/european Science foundation, 2001, p. 73-87.

- _____. "Ibn Hazm on Homosexuality. A Case-Study of Zahirī Legal Methodology." *Al-Qantara*. no. 24 (2003), p. 5-31.
- _____. "Ignaz Goldziher & the Zahirīs." in: Ignaz Goldziher. *The Zahirīs. Their Doctrine & their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*. Wolfgang Behn (trans. & ed.). with an Introduction by Camilla Adang. Leiden: Brill, 2008, xvii-xxv.
- _____. "Islam as the inborn religion of mankind: The concept of *fitra* in the works of Ibn Hazm." *Al-Qantara*. no. 21 (2000), p. 391-410.
- _____. "Love between men in *Tawq al-hamama*." in: Cristina de la Puente (ed.). *Identidades marginales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2003, p. 111-145.
- _____. "ShurayH al-Ru'ayni and the Transmission of the Works of Ibn Hazm." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 513-538.
- _____. "The beginnings of Zahirism in Al-andalus." in: Peri Bearman & Rudolph Peters & Frank E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, & Progress*. Cambridge: Harvard University press, 2005, p. 117-125.
- _____. "The prophet's farewell pilgrimage: the true story, according to Ibn Hazm." *Jerusalem Studies in Arabic & Islam*. no. 30 (2005), p. 112-153.

_____. "The Spread of Zahirism in al-andalus in the post-aliphal period: The evidence from the biographical dictionaries." in: Sebastian Günther (ed.). *Ideas, Images, & Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature & Islam*. leiden: brill, 2005, p. 297-346.

_____. "Women's Access to Public Space according to *al-Muhalla bi-l-athar*." in: Manuela Marín & Randi Deguilhem (eds.). *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. London, New York: I.B. Tauris, 2002, p. 75-94.

_____. "Zahiris of Almohad Times." in: Maribel Fierro & María Luisa Avila (eds.). *Estudios Onomastico-Biograficos de al-Andalus X: Biografias almohades ii*. Madrid, Granada: CSIC, 2000, p. 413-479.

Akasoy, Anna. "Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker Edited by Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke." *Journal of Islamic Studies Oxford*. no. 27, vol. 3 (2016), p. 387-390.

al Makin. "The Influence of Zahiri Theory on Ibn Hazm's Theology: The case of his Interpretation of the anthropomorphic Text 'The hand of god'." *Medieval Encounters*. no. 5 (1999), p. 112-120.

Almagor, Ella. "A fragment of the Whole: Reflections in the Wake of the Translation of Ibn Hazm's *Tawq al-Hamama* into hebrew." in: Nahem Ilan & al. (eds.). *The Intertwined Worlds of Islam. Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh*. Jerusalem: The hebrew University of Jerusalem, 2002, p. 59-88.

Anghelescu, Nadia. "L'amour-passion et ses métaphores dans *Le Collier du Pigeon d'Ibn Hazm*." *Romano-Arabica* no. 2 (2002), p. 7-21.

Ansari, Hassan. "Ibn Hazm selon certains savants shi'ites." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 645-662.

Aqna, Muhamad I. "Pemikiran Ibnu Hazm Tentang Tidak Gugurnya Hak Hadanah Bagi Ibu Yang Sudah Menikah Kembali Dan Relevansinya Terhadap Konteks Indonesia." *Al-ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*. no. 8, vol. 2 (2016), p. 141.

Arafat, Ahmad Tajuddin. "Filsafat Moral Ibn Hazm." *Analisa: Journal of Social Science and Religion*. no. 20, vol. 1 (2013), p. 51-64.

Arjona Castro, Antonio. "La infancia y la sexualidad de Ibn Hazm." in: Fernando N. Velázquez Basanta et al. (eds.). *Homenaje póstumo al profesor Braulio Justel Calabozo*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998, p. 143-150.

Arnaldez, Roger. "l'amour chez les poètes arabes et les mystiques musulmans." in: Max Lejbowicz (ed.). *Les Relations culturelles entre chrétiens et musulmans au Moyen Age: Quelles leçons en tirer de nos jours? Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris), le mercredi 20 octobre 2004*. Turnhout: Brepols, 2005, p. 83-96.

- Asiroy, Tahir. "Ibn Hazm'a Göre Yeni Ahit." *The Journal of Turk-Islam World Social Studies*. no. 11, vol. 11 (2017), p. 64-74.
- Beck, H.L. "Review of the Book Ibn Hazm of Cordoba: the Life and Works of a Controversial Thinker, C. Adang, M. Fierro, S. Schmidtke, 2013." *Tijdschrift Voor Theologie*. no. 53, vol. 4 (2013), p. 400.
- Behloul, Samuel-Martin. "The Testimony of Reason and the Historical Reality: Ibn Hazm's Refutation of Christianity." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 457-484.
- _____. "polemik als Selbstkritik. Ibn hazm über das christentum." *Theologische Zeitschrift*. no. 61 (2005), p. 195-208.
- _____. *Ibn Hazm's Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung* [Islamic philosophy, Theology & Science. no. 50] Leiden/Boston: Köln, 2002.
- Bekri, Taher. "The chaplets of attachment: the exile of Ibn hazm." *Madison Literary Review*. no. 41 (1998), p. 173-176.
- Bellido, Juan Félix. "Das exil des Ibn Hazm: gedichte." in: Holger Fock (ed.). *Zwischen Fundamentalismus und Moderne: Literatur aus dem Maghreb*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994, p. 135-140.
- Bellido, Juan Félix. *Ibn Hazm "El andalusí"*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2007.

- Ben Slama, Raja. "les sphères divisées: d'aristophane à Ibn Hazm." *Anales del seminario de historia de la filosofía*. no. 19 (2002), p. 39-51.
- Bostom, Andrew g. *The legacy of Jihad: Islamic war & the fate of non-Muslims*. Amherst: Prometheus books, 2005.
- Boušek, Daniel. *Polemika Islámu S Judaismem a Hebrejskou Bibli Ve Stredoveku =: Ibn Hazm a Sama'wal Al-Magribi*. Praha: Academia, 2013.
- Bucarruman, Abdellah. "Nuevas visiones paleográficas sobre el manuscrito de Ibn Hazm." in: Mostafa Ammadi (ed.), *Hacia un itinerario del manuscrito andalusí*. Rabat: Bouregreg, 2008, p. 57-71.
- Buresi, P. "Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (eds), Ibn Hazm of Cordoba. the Life and Works of a Controversial Thinker." *Arabica*. no. 61 (2014), p. 618-622.
- Burman, Thomas E. "On the Inconsistencies of the four Gospels: Ibn Hazm (d. 1064), al-Fasl fi al-milal. Translated from the Arabic." in: Olivia Remie Constable (ed.). *Medieval Iberia, reading from Christian, Muslim, & Jewish Sources*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997, p. 81-83.
- Cambra, Pedro Javier Romero. "El collar de la paloma, de Ibn Hazm (994 - 1063) y su influencia en las líricas europeas posteriores." in: Pedro Guerrero Ruiz (ed.), *Lorca, taller del tiempo/ALDEEU 2004*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2005, p. 353-366.

- Candiard, Adrien G & Mohamed Serag. *Reason and Interreligious Polemics: Religious Epistemology and Status of Reason in the Treatise of Knowledge of Ibn Hazm's Fisʿal Fil-Milal Wa-L-Ahwá Wa-L-NiHal*. PhD dissertation. Cairo: American University in Cairo, 2017.
- Cantarino, Vicente. "Ibn Hazm." in: Edmondo Michael Gerli (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*. New York/London: Routledge, 2003, p. 413-414.
- çapak, Ibrahim. "Ibn Hazm mantiginda kiyas." *Felsefe Dünyasi*. no. 43 (2006), p. 103-124.
- _____. *Gazali'nin Mantik Anlayisi*. Ankara: Elis Yayinlari, 2005.
- Cherif, Mohamed. "La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Hazm et Abú l-ʿAbbas AHmad al-ʿAzafi." *Al-Qantara*. no. 19 (1998), p. 103-114.
- Chipman, Leigh. "Ibn Hazm Bibliography of Secondary Sources." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 761-787.
- çolak, Abdullah. "Ibn Hazm ve el-Muhallâ'si." *Dinbilimleri Akademik Arastirma Dergisi*. no. 2/3 (2002), p. 155-182.
- Consejo de Redacción. "Ibn Hazm, Abú Rafi'." in: Jorge Lirola Delgado & José Miguel Puerta Vilchez (eds.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz. [Enciclopedia de la cultura andalusí]*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, 2004, p. 443-444.

- Coope, Jessica A. "With heart, tongue, & limbs: Ibn Hazm on the essence of faith." *Medieval Encounters*. no. 6 (2000), p. 101-113.
- Cruz Hernández, Miguel. "El sentido de la "‘umran" (civilización islámica) desde el milenario de Abú Hayyan al-Tawhidi e Ibn Hazm al-Qurtubi." *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. no. 33 (2001), p. 67-76.
- Dangler, Jean. "Expanding Our Scope: Nonmodern Love and Sex in Ibn Hazm Al-Andalusi's Tʿawq Al-Hamama and AHmad Ibn Yusuf Al-Tifashi's Nuzhat Al-Albab Fima La Yujad Fi Kitab." *Africa Today*. no. 61, vol. 4 (2015), p. 12-25.
- Davis, Paul et al. *The Bedford Anthology of World Literature. Book 2: The Middle Period, 100 CE-1450*. Boston: Bedford/St. Martin's, 2004.
- Echevarria, Ana & Sala J. P. Monferrer * John V. Tolan. *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis = De La Teoria Legal a La Práctica En El Derecho De Las Minoria Religiosas En La Edad Media*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2016.
- Erkoreka, Gabriel et al. *Quadern ensem: per a veu i piano: obras escritas por encargos del Instituto Valenciano de la Música para el XXVIII Festival Internacional de Música Contemporánea ENSEMS 2006*. Valencia: Institut València de la Música, Piles, 2007.

Fierro, María Isabel. "Ibn Hazm, Abu Muhammad." in: Francisco Lafarga & Luis Pegenaute (eds.). *Diccionario histórico de la traducción en España*. Madrid: Gredos, 2009, p. 553-555.

_____. "Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion & Inclusion." *Al-Qantara*. no. 22 (2001), p. 463-487.

_____. "Women as prophets in Islam." in: Manuela Marín & Randi Deguilhem (eds.). *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. London/New York: I.B. Tauris: 2002, p. 183-198.

_____. "Ibn Hazm and the Jewish zind?q." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 497-510.

Forsgren, Maria Luisa Vasconcelos. "Discourses of love & the evolution of the mediator figure in Ibn Hazm's *El collar de la paloma* & Juan Ruiz's *Libro de buen amor*." PhD dissertation. Oxford: Miami University, 2000.

Gleave, Robert. *Islam & Literalism: Literal Meaning & Interpretation in Islamic Legal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

González, Alfonso Carmona. "La doctrine sur l'exercice de la justice: Un exemple du désaccord entre Ibn Hazm et les malikites." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 161-178.

- Gonzalez, Valérie. "Le beau et l'expérience esthétique dans la pensée musulmane du moyen age." in: *Le beau et le laid au Moyen Age*. Aix-en-provence: Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'aix, 2000, p. 139-152.
- Guerrero, Rafael Ramón. "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrib." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 403-416.
- Guichard, Pierre & Bruna Soravia. *Les royaumes de Taifas: apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XIeme siecle*. Paris: Geuthner, 2007.
- Guichard, Pierre & Bruna Soravia. *Los reinos de taifas*. Malaga: Sarria, 2004.
- Hames, Harvey J. "A Jew amongst Christians & Muslims: Introspection in Solomon ibn Adret's response to Ibn Hazm." *Mediterranean Historical Review [Special Issue: Mediterranean Reflections: Studies in Honour of David Abulafia, Part I]*. no. 25 vol. 2 2010, p. 203-219.
- Hamza, Muhammad Gambo. *An Analytical Study of Some Intellectual Works of Ibn Hazm al-Andalusi*. PhD dissertation. Nigeria: University of Jos Nigeria, 2005.
- Haral, Nurhayat. "Ibn hazm'in hukuk metolodejesindi 'delil' kavrami." PhD dissertation. Istanbul: Marmara University, 2000.

- Hawting, Gerald. "Discussion in Islamic law of being prevented from completing a pilgrimage (ihsar)." in: G.R. Hawting & J.A. Mojaddedi & A. Samely (eds.). *Studies in Islamic & Middle Eastern Texts & Traditions in Memory of Norman Calder*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 121-136.
- Heck, Paul L. "Human Experience As Source of Moral Insight: Ibn Hazm's Tawq Al-Hamama." *Islamochristiana*. no. 39 (2013), p. 93-109.
- Hidayatulloh, Haris. "Adil Dalam Poligami Perspektif Ibnu Hazm." *Religi: Jurnal Studi Islam*. no. 6, vol. 2 (2015), p. 207-236.
- Holtzman, Livnat. "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Hazm." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 601-644.
- Ibrahim, M. Zakyi. "Prophecy of women in the Holy Qur'an, with a special focus on Ibn Hazm's theory." PhD dissertation. McGill University, 2003.
- Ibrahim, M.Z. "Ibn Hazm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic, and Perfection." *Intellectual Discourse*. no. 23, vol. 1 (2015), p. 75-100.
- Ignaz goldziher, *The Zahirs. Their Doctrine & their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*. Wolfgang Behn (trans. & ed). leiden: brill, 2008, p. xvii-xxv.

Isabel, Toral-Niehoff. "Adang, Camilla/Fierro, Maribel/Schmidtke, Sabine (hg.): Ibn Hazm of Cordoba." *Orientalistische Literaturzeitung*. no. 109, vol. 6 (2014), p. 475-478.

Jacobs, Martin. "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, & Shim'on ben Semah Duran." in: *Gershom Scholem: In memoriam*, vol. II [Jerusalem Studies in Jewish Thought, 21]. Jerusalem: Mandel Institute for Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 2007, 35-57.

Jamrah, Suryan A., *Pemikiran kalam Ibn Hazm al-Andalusi*. Pekanbaru: Susqa Press, 1998.

Kaddouri, Samir. "Dissimulation Des Opinions Politiques Sous Controle: Le Cas D'ibn Hazm A Séville." *Al-qantara*. no. 35, vol. 1 (2014), p. 135-150.

_____. "Identificación de un manuscrito andalusí anónimo de una obra contra Ibn Hazm al-Qurtubi (m. 456/1064)." *Al-Qantara*. no. 22 (2001), p. 299-320.

_____. "Refutations of Ibn Hazm by Maliki Authors from al-Andalus and North-Africa." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 539-600.

_____. *Le Livre Décisif Sur Les Religions Et Les Sectes D'ibn Hazm: Entre L'histoire Du Texte Et La Critique Textuelle*.

PhD dissertation. Leiden: Faculty of the Humanities, Leiden University, 2013.

Karahan, Abdullah. "Fikih/hukuk geleneginin deformasyonu: zâhirilinin kurucu figürü ekseninde literal- ist gelenekselci tutumum analizi." *Islâmiyât Dergisi*. no. 2 (2007).

_____. "Ibn hazm'in râvi tenkidinde eleştirilen yönlerinin onun tenkitçi kimliğine etkisi el-muhallâ çerçevesinde değerlendirme." *Uludag üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. no. 16, vol. 1 (2007), p. 121-52.

_____. "Metnin yorumlanmasında nesnel anlam arayışları: Ibn hazm-emilio betti örneği." *Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. no. 3 (2000), p. 313-328.

Kruk, Remke & Jan Just Witkam (trans.). *Ibn Hazm, De ring van de duif. Moorse verhandeling over minnaars en liefde*. Ingeleid en uit het Arabisch vertaald, met een essay van Camilla Adang. Amsterdam: Bulaaq, 2008.

Kruk, Remke. "Ibn Hazm's tadpoles: a Zahirite reads the book of nature." in: R. Arnzen & J. Thielmann (eds.). *Words, texts & concepts cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents & influences of Islamic civilization & Arabic philosophy & science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven: Peeters, 2004, p. 401-409.

Lameer, Joep. "Ibn Hazm's Logical Pedigree." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 417-428.

- Lange, Christian. "Ibn Hazm on Sins and Salvation." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 429-454.
- Lázaro Pulido, Manuel. "Acerca de Ibn Hazm y Duns Escoto: ¿Pensar en Dios más allá de la racionalidad o pensar de otra forma la racionalidad sobre Dios?." *Verdad y vista: revista de las ciencias del espíritu*. no. 66 (2008), p. 177-207.
- Ljamaï, Abdelilah. *Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*. Leiden: Brill, 2003.
- Lomba, Joaquín. "Belleza y amor en el pensamiento de Ibn Hazm." *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*. no. 13 (1999), p. 139-162.
- _____. "Ibn Hazm: la belleza como forma forma de vida." *Anales del seminario de historia de la filosofía*. no. 19 (2002), p. 13-26.
- _____. "Razón e imaginación en la estética musulmana medieval." in: Maria Cândida Pacheco & José F. Meirinhos (eds.). *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect & Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval: Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 aoÛt 2002*. Tournhout: Brepols, 2006, p. 375-414.

- López Pita, Paulina. "El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes." *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III (Historia Medieval). no. 12 (1999), p. 65-90.
- Lorca Martín de Villodres, Maria Isabel. "El esplendor cultural árabe en Al-Andalus. Algunas reflexiones en torno a las aportaciones de Ibn Hazm de Córdoba, Ibn Tufayl de Guadix, Ibn Jaldun y Aljoxami en el pensamiento filosófico-jurídico árabe en Andalucía." *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*. no. 25 (2005), p. 61-82.
- Lu'i, Hamza 'Abbas. "Al-nathr wa-asalib bina' al-khabar fi kitab Tawq al-hamama li-Ibn Hazm al-Andalusi." *Al-Mawrid* 1 (2006), p. 84-104.
- Lynch, Kathryn L. "Team teaching the literature of the European & Islamic Middle Ages: the European perspective." in: Richard F. Gyug (ed.). *Medieval Cultures in Contact*. New York: Fordham University Press, 2003, p. 213-222.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail. "Alleged Twelver Shi'ite attitudes toward the integrity of the Qur'an." *The Muslim World*. no. 91 (2001), p. 137-153.
- Maroth, Miklós. "Epicurean elements in Ibn Hazm's writings." *Oriente Moderno*. no. 80 (2000), p. 591-596.
- Martínez Lorca, Andrés. "Ibn Hazm, filósofo: los temas centrales de su pensamiento." *La ciudad de Dios*. no. 222 (2009), p. 357-400.

Martinez-Gros, Gabriel. "Ibn Hazm on History: A Few Remarks." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 87-94.

_____. "Autobiographie et discours politique dans le 'collier de la colombe' d'Ibn Hazm." in: Ariel Guance & Pablo Ubierna (eds.). *Sociedad y memoria en la Edad Media: estudio en homenaje de Nilda Guglielmi*. Buenos Aires: Consejo nacional de Investigaciones científicas y Técnicas, 2005, p. 215-222.

Mazuz, Haggai. "Ibn Hazm and Midrash." *Journal of Semitic Studies*. no. 62, vol. 1 (2017), p. 137-152.

Molina, Luis. "The Reception of Ibn Hazm in Arabic Chronicles." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 663-680.

Monferrer Sala, Juan Pedro. "A Gospel quotation of Syriac origin in the Fisal of Ibn Hazm." *Journal of Middle Eastern & North African Intellectual & Cultural Studies*. no. 1 (2002), p. 127-146.

Monferrer Sala, Juan Pedro. "Acerca de los Testimonia Biblica contenidos en el Radd 'Alá Ibn Nagrillah Al-Yahúdi." *Iberia Judaica*. no. 1 (2009), p. 157-198.

- Monferrer Sala, Juan Pedro. "En torno a la posible procedencia oriental en una cita del NT empleada en el Fisal de Ibn Hazm: Jn. 1, 35-42." in: *Andalucía medieval 6: Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 2001*. Cordova: Cajasur, 2005, p. 259-263.
- Nor, Mohd Roslan Mohd (et al.). "Ibn Hazm on Christianity: An Analysis of His Religious Approaches." *World Journal of Islamic History & Civilization*. no. 1, vol. iv (2011), p. 242-248.
- Ormsby, Eric. "Ibn Hazm." in: María Rosa Menocal & Raymond P. Scheindlin & Michael Sells (eds.). *The Literature of al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 237-251.
- özay, Ibrahim. "Ibn hazm'da ask kavrami." *Ekev Akademi Dergisi*. no. 7, vol. 17 (2003), p. 247-262.
- özsenel, Mehmet. "Ibn hazm gözüyle sünnet-el-ihkâm öze-
linde." *Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. no. 6 (2012), p. 113-140.
- Peña, Salvador. "Which Curiosity? Ibn Hazm's Suspicion of Grammarians." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 233-250.
- Pinilla Melguizo, Rafael (ed.). *Milenario de Ibn Hazm (994-1064)*. *Textos y artículos*. Cordoba: Diputación de Córdoba, 1999.

Poveda, Emilio Tornero (trans.) & Ibn Hazm de Córdoba.
El libro de los caracteres y las conductas y Epístola sobre el establecimiento del camino de la salvación de manera abreviada. Madrid: Siruela, 2007.

Puerta Vílchez, José Miguel. "Ibn Hazm, abú muHammad." in: Jorge Iriola Delgado & José Miguel Puerta Vílchez (eds.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz [Enciclopedia de la cultura Andalusí]. Almería: Fundación Ibn Tufayl de estudios arabes, 2004, p. 392-443.*

Puig Montada, José. "La fundamentación de la moral en Ibn Hazm." in: Farúq Isma'il (ed.). *Proceedings of the Fourth International Conference on the Culture of al-Andalus, dedicated to Emilio García-Gomez. Cairo, March 3-5, 1998. Cairo: Cairo university, 1999, p. 301-311.*

_____. "Reason & reasoning in Ibn Hazm of cordova (d. 1064)." *Studia Islamica*. no. 92 (2001), p. 165-185.

_____. "Review of Abdelilah Ljamai, Ibn Hazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam. Leiden: Brill, 2003." *Die Welt des Islams*. no. 45 (2005), p. 162-164.

Puigdomènech, Jordi. *Filósofos Cordobeses Universales: Séneca, Osio, Ibn Hazm, Averroes, Maimónides. Córdoba: Utopía Libros, 2014.*

Puigdomènech, López J. *Filósofos Cordobeses Universales: Séneca, Osio, Ibn Hazm, Averroes, Maimónides. Córdoba: Utopía Libros, 2014.*

Pulcini, Theodore. *Exegesis as Polemical Discourse. Ibn Hazm on Jewish & Christian Scriptures*. Atlanta: Scholars press, 1998.

Ramón Guerrero, Rafael. "Ibn hazm of cordova: on porphyry's Isagoge." in: José Francisco Meirinhos & Olga Weijers & Jacqueline Hamesse. *Florilegium mediaevale. études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, 2010, p. 525-540.

_____. "Los inicios de la lógica en al-Andalus: Ibn Hazm de Córdoba." *Revista de Hispanismo Filosófico*. no. 15 (2010), p. 31-42.

_____. "De Bagdad a Córdoba: Sobre Las Fuentes De La Lógica De Ibn Hazm." *Circolazione Dei Saperi Nel Mediterraneo*. (2013), p. 309-320.

Sabahi, Samira M. A. *Ibn Hazm's Views of Language Acquisition in the Light of 'ilm Al-Kalam: A Critical Study*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2013.

Sabra, Adam. "Ibn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 97-160.

_____. "Ibn Hazm's literalism: a critique of Islamic legal Theory (I)." *Al-Qantara*. no. 28 (2007), p. 7-40.

- _____. "Ibn Hazm's literalism: a critique of Islamic legal Theory (II)." *Al-Qantara* 28 (2007), p. 307-3048.
- Said, Muh HM. "Pemikiran Fikih Ekonomi Ibnu Hazm Tentang Kesejahteraan Tenaga Kerja." *Iqtishadia: Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah*. no. 3, vol. 2 (2016), p. 199-234.
- Salahi, Adil. *Pioneers of Islamic scholarship*. markfield, U.K.: Islamic Foundation, 2006.
- Salman, Yüksel. *Bir Endülüs Mütefekkeri Ibn-I Hazm*. Ankara: Diyanet Isleri Baskanligi Yayinlari, 2016.
- Sánchez Ratia, Jaime. "Ibn hazm al-andalusi, o el riguroso anhelo del absoluto." *Jábega*. no. 97 (2008), p. 21-29.
- Sanjuán, Alejandro García. "Ibn Hazm and the Territory of Huelva: Personal and Family Relationships." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 51-68.
- Savas, Nuh. "Ibn hazm'in Kur'ân'a bakisi ve ayetleri yorumlama metodu." phd dissertation. Ankara: Ankara university, 2001.
- Sayar, Süleyman & muhammet Tarakçi (eds.). *Ibn Hazm: Uluslararası katılımlı Ibn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye. Bildiri ve müzakere metinleri. [Ibn Hazm: Proceedings of International Symposium on Ibn Hazm]*. Istanbul: Ensar Nesriyat, 2010.

- Scheindlin, R. P. "Ibn Hazm (384-456/994-1064)." in: Julie Scott Meisami & Paul Starkey (eds.). *Encyclopedia of Arabic Literature*. London: Routledge, 1998, vol. 1, p. 333.
- Schmidtke, Sabine. "Ibn Hazm's Sources on Ashʿarism and Muʿtazilism." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 375-402.
- Serdar, Murat. "Ibn hazm'in kelami görüsleri." Phd dissertation. Kayseri: Erciyes University, 2005.
- Serrano, Delfina. "Claim (Daʿwa) or Complaint (Shakwa)? Ibn Hazm's and Qadi ʿIyad's Doctrines on Accusations of Rape." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 179-203.
- Sezgin, Fuat. *Ibn Hazm ʿAli b. AHmad b. Saʿid (d. 456/1064): Texts & studies*. Frankfurt: Institut für geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, 1999.
- Soravia, Bruna. "A Portrait of the ʿalim as a Young Man: The Formative Years of Ibn Hazm, 404/1013-420/1029." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 25-50.
- _____. "Vie et mort d'un katib Andalou: la carrière d'abú Jaʿfar Ibn ʿabbas au début de l'époque des taifas." *Al-Andalus/Maghreb*. no. 10 (2002-2003), p. 187-214.

Syufa'at, Syufa'at. "Pluralisme Agama: Telaah Kritis Atas Pemikiran Ibn Hazm 384-456 H/994-1064 M." *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*. no. 3, vol. 2 (2015), p. 222-232.

_____. "Fikih Jaminan Sosial Dalam Perspektif Ibn Hazm (994-1064m)." *Al-manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. no. 9, vol. 1 (2015), p. 111-122.

_____. "Ijtihad Progresif Ibn Hazm (994-1064 M) Dalam Merespon Perubahan Sosial." *Al-manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. no. 5, vol. 1 (2016), p. 15-26.

Tajuddin, Arafat A. "Filsafat Moral Ibn Hazm." *Analisa*. no. 20, vol. 1 (2013), p. 51.

Tel, Mutasem Najib. "The concept of love in Ibn Hazm's treatise Tawq al-hamama." PhD dissertation. Washington: Georgetown University, 2000.

Thomas, David. "Review of Theodore pulcini, *Exegesis as polemical discourse: Ibn Hazm on Jewish & Christian scriptures*." *Islam & Christian-Muslim Relations*. no. 9 (1998), p. 382-383.

Tobgui, Carl Sharif. "The epistemology of qiyas & ta'lil between the mu'tazilite abú l-Husayn al-basri & Ibn Hazm al-Zahiri." *UCLA Journal of Islamic & Near Eastern Law*. no. 2 (2003), p. 281-354.

Tornero Poveda, Emilio. "alcance y límites de la razón práctica en el sistema zahiri de Ibn hazm." in: Salvador Pena Marin

- & Miguel Hernando de Larramendi (eds.). *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam*. Córdoba: Berenice, 2008, p. 49-62.
- Troupeau, Gérard. "Présentation et réfutation des croyances des chrétiens chez Ibn Hazm de Cordoue." in: Luce Camus (ed.). *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004, p. 193-210.
- Urvoy, Dominique. "Le sens de la polémique anti-biblique chez Ibn Hazm." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 485-496.
- Valdés Fernandés, Fernando. "La Córdoba de Ibn Hazm: Una lectura arqueológica de el collar de la paloma." *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. no. 21 (2004), p. 583-594.
- Valdivieso, Ramos D. *La Córdoba De Ibn Hazm: Crónica De Ibn Hazm Sobre La Qurtuba De Los Banu Umayya*. Córdoba: Utopia Libros, 2018.
- Versteegh, Kees. "Ibn Mad al as a Zahiri Grammarian." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 207-232.
- Vílchez, José Miguel Puerta. "Abú MuHammad 'Ali Ibn Hazm: A Biographical Sketch." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba:*

- The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 3-24.
- _____. "Art and Aesthetics in the Work of Ibn Hazm of Cordoba." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 253-372.
- _____. "Inventory of Ibn Hazm's Works." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 683-760.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Wartini, Atik. "Jaminan Sosial Dalam Pandangan Ibnu Hazm Dan Relevansinya Dengan Pengembangan Jaminan Sosial Di Indonesia." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. no. 11, vol. 2 (2014), p. 245-275.
- Wasserstein, David J. "Ibn Hazm and al-Andalus." in: Camilla Adang & Maribel Fierro & Sabine Schmidtke (eds.). *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013, p. 69-86.
- Wekker, Fenneke. *Het hoofd van Ibn Hazm*. Groningen: Noord Nederlands Toneel, 2004.
- Werner, Louis & Belén Esturla. "Travelers of Al-Andalus, Part V: Ibn Hazm's Journeys of Exile and Love." *Aramcoworld*. no. 66, vol. 5 (2015), p. 38-41.