الباب الثالث

الأديان الشرقية

الفصل الأول: تعريف الأديان الشرقية

الفصل الثاني: نقد العقائد الشرقية

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

تعريف الأديان الشرقية

المقصود بالأديان الشرقيّة الأديان الإيرانيّة والهنديّة وما دار في فلكيهما. وتسميتها بـ«الشرقية» في هذه الدراسة أكثر استيعاباً من تسميتها بـ«الأديان غير الكتابية» مثلاً في مقابل «الأديان الكتابية» وهي اليهودية والنصرانية؛ لأن ابن حزم يعتبر المجوسية ديانة كتابية، كما أن لهذه الأديان عموماً كتبها المقدّسة، وإن لم يعترف بها المسلمون. وكان نقد ابن حزم لهذه الأديان ضئيلاً من حيث الكم مقارنةً بنقده للديانتين النصرانيّة واليهودية، ومقارنةً أيضاً بأعمال المتكلّمين المشارقة؛ فالواقع بأولويّاته وتحدياته يفرض على الناقد اختياراته وتوجّهاته.

أولى المتكلّمون المشارقة نقد الديانة النصرانيّة والأديان الشرقية اهتماماً خاصاً، الثنوية منها بصفة خاصة[1]؛ ويرجع ذلك إلى الدور الحضاري الذي قام به علم الكلام في المشرق حين تصدّى للتركة الفكرية لأكبر حضارتين سادتا العالم قبل الفتح الإسلامي: الحضارة الفارسيّة المجوسية، والحضارة البيزنطيّة النصرانيّة.

ولكن أليس الأَولى أن يُغفل ابن حزم ذكر هذه الديانات القديمة مادام لا يوجد لها أتباع في الأندلس، ويكتفي بنقد النصرانيّة واليهودية، ما دام الواقع هو الذي يحدّد أولويات الناقد؟

---

(1) على سبيل المثال، خصص القاضي عبد الجبار سبعين صفحة لنقد الأديان الثنوية. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص9 ـ 79. مقابل تسع وسبعين صفحة لنقد الديانة النصرانيّة، ص80 ـ 159.

إنّ الذي رجّح كفّة نقد الأديان الشرقيّة على كفّة إغفالها، هو أن المخاطَب الحقيقي بالنقد هو بعض التيارات الفكرية الأندلسيّة، التي عدّها ابن حزم متأثّرةً بالباطنيّة الإسماعيليّة، أو بعلم الكلام المشرقي المعتزلي أو الأشعري، قصدَ الحدّ من تأثيراتها في الوسط الفكري الأندلسي، من خلال ربطها وأصولها القريبة خارج الأندلس بالأصول الأولى المتمثّلة في الأديان الشرقية القديمة. وهكذا تصير المقارنة وسيلةً لإدانة هذه التيارات، ويصبح نقد الأديان الشرقية ـ التي لم يسمع عنها الأندلسيون إلا من طريق كتب التاريخ والعقائد ـ نقداً ذا جدوى واقعية في صراع فكري تحكمه خلفية جغرافية سياسية. إذ أشرنا سابقاً إلى الصراع والتنافس اللذين سادا العلاقات بين الأندلس من جهة والفاطميين والعباسيين من جهة ثانية. فالواقع يفرض أولوياته دائماً على الناقد الواعي بعصره، وإن تبرقع ببرقعٍ شفّاف.

إلا أن الواقع ليس العامل الوحيد الذي يحدّد مسارات النقد، فثمة عامل آخر لا يقلّ أهميّة، يتمثّل في تقليدٍ أرسى أسسه المتكلّمون في المشرق، ونضج عبر قرون ازدهار علم الكلام والحضارة الإسلامية، يجمع بين بناء العقائد الإسلامية على أسس عقليّة استدلالية، ونقد الأديان وبيان تهافتها. والهدف من هذا العمل بشقَّيْه البرهاني والجدلي هو الإجابة عن سؤالٍ أساسي: لماذا أنا مسلم، ولست نصرانياً أو يهودياً أو مجوسياً...؟ وكانت الإجابة عن هذا السؤال تتّخذ شكلاً موسوعياً في إطار الأديان التي تعرّف إليها المسلمون وفي حدود واقع المتكلّم؛ فنقد الأديان ـ وفق هذا التصوّر ـ كان جزءاً لا يتجزّأ من علم الكلام. وابن حزم ـ على الرغم من موقفه النقدي من علم الكلام ـ سار على خطى السنة التي سنّها سابقوه.

خُصّص هذا الفصل لتقييم المعلومات التاريخيّة والدينيّة التي قدّمها ابن حزم حول الأديان الشرقيّة، من خلال المقارنة بما كان رائجاً من معلومات لدى العلماء المسلمين الآخرين، وبما توفّره لنا البحوث والدراسات الحديثة. ولا شك أن للبعد الجغرافي وانعدام الاتصال المباشر أثراً سلبياً في مصداقية النقد وموضوعيته. أمّا مضامين النقد فسيجري تناولها في الفصل اللاحق.

أولاً: الأديان الثنوية

إنّ السمة الأساسية للأديان الإيرانيّة وما دار في فلكها هي «التثنية» Dualism وهي القول بوجود أصلين إلهيين للعالم: الأصل الأول هو النور الذي يتميّز بكل صفات الخيريّة والحكمة والجمال، والأصل الثاني هو الظلمة مصدر الشرور والرذائل والقبح في العالم.

وتدخل الأديان الثنوية ضمن القسم الرابع (الفرقة الرابعة) من التقسيم السداسي الذي ذكره ابن حزم في مقدّمة «الفصل»[2]. ويضمّ الأديان الشركيّة التي تقول بتعدّد الآلهة. وفي هذا القسم يبدأ ابن حزم بذكر الأديان المعروفة لأول مرة. ثم يلي نقده للثنوية نقده للنصرانية مباشرة وكلاهما يدخل ضمن نفس القسم.

قسّم ابن حزم الأديان الثنوية مجموعتين:

- الأديان التي تمايز بين العالم ومدبّريه.
- الأديان التي تماهي بين العالم ومدبّريه.

1 ـ الأديان التي تمايز بين العالم ومدبّريه

وهي الأديان التي يعتقد أتباعها بأن الألوهية مفارقة للعالم وغير مندمجة فيه. وفي هذا الصنف، ذكر ابن حزم المجوس والصائبة، وهم يشتركون ـ بالإضافة إلى القول بالأصلين ـ في الاعتقاد في تدبير الكواكب السبعة وأزليتها. أما المزدكيّة فاكتفى ابن حزم بذكر ما خالفت به المجوسية.

أ ـ المجوسية[3]

تعريف المجوسية

في «الأصول والفروع»، نسب ابن حزم إلى المجوس القول بأن «أهرمن»

---

(2) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص37.

(3) أصل كلمة «مجوس» من الكلمة الفارسية magush، التي لا يعرف بالضبط معناها =

(إبليس) قد نشأ عن فكرة سوء خطرت ببال الله تعالى لما طالت وحدته واستوحش[4]. ونجد أن ابن حزم في «الفصل» ينفي نسبة هذه النظرية إلى المجوس، ويعدّ ذلك من أخطاء المتكلّمين، ويستبدلها بنظرية القدماء الخمسة وهم:

1 ـ أورمن (الله).

2 ـ أهرمن (إبليس).

3 ـ كام (الزمان).

= اللغوي الاشتقاقي. أما اصطلاحًا فهي تعني طبقة الكهنة الزرادشتيين، وإن كانت أصولهم سابقة لظهور الديانة الزرادشتية. وهذا المعنى الاصطلاحي هو الذي انتقل إلى اللغات الأوروبية القديمة والحية (في اليونانية μάγος، والفرنسية mage والإنكليزية magi). أما في اللغة العربية فيقصد بـ«المجوس» كل المنتمين إلى الديانة الزرادشتية لا كهنتها فحسب. والاسم الأصلي لأتباع هذه الديانة «مزدايسنا» mazdayasna، بمعنى «عابد مزدا»، ومزدا هو الإله أهورامزدا. انظر:

Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes, 'Abd-al-Jabbar et ses devanciers*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, pp. 80-81. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976-78-86, vol. I, pp. 335-336. M. Morony, Madidjs, in: *EI*^{2}, op. cit., vol. V, pp. 1110-1118. J. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1068.

عن الديانات الثنوية عموماً وتطوّرها، انظر:

Yuri Stoyanov, *The other god, dualist religions from antiquity to the Cathar heresy*, New Haven, London, Yale Nota Bene, Yale University Press, 2000.

كما يقصد بلفظة «مجوس» ـ لدى الأندلسيين والمغاربة ـ البرابرة النورمانديين الشماليين المعروفين بـ«الفيكينغ» Vikings الذين كانوا يشنّون الغارات البحرية على السواحل الأندلسية بداية من سنة 230هـ/ 844م. وسماهم المسلمون المجوس من قبل لتعظيمهم النيران، وذلك قبل تنصّرهم في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ويُحتمل أن تكون غارات النورمانديين هي السبب في انتقال أسلاف ابن حزم من قريتهم «لبلة» إلى قرطبة. إلا أن المقصودين بالنقد عند ابن حزم هم المجوس الإيرانيون فقط. عن البرابرة النورمانديين، انظر: الحاجري. **ابن حزم**، ص23 ـ 27.

A. MELVINGER, al- Madjus, in: *EI*^{2}, op. cit., vol. V, pp. 1118-1121.

(4) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص360 ـ 361.

4 ـ جام (المكان، الخلاء).

5 ـ توم (الجوهر، الهيولى، الطينة، الخميرة).

والعنصران الفعّالان هما أصلا الخليفة أورمن (الله) فاعل الخيرات، وأهرمن (إبليس) فاعل الشرور. أما توم (الهيولى) فمفعول فيه الخير والشر[5]. يُفهم من قدم الهيولى أن مفهوم الخلق ـ وفق هذه النظرية ـ يتمثّل في إعطاء صور الأشياء لا الخلق من عدم. أما الزمان والمكان فهما ظرفان لعمليّة الخلق (إعطاء الصور)، والمكان ما هو إلا خلاء مطلق وليس بمادة.

ومن شعائر المجوس تعظيم الأنوار والنيران والمياه، وكراهية الظلمة والأرض[6].

وهم يقولون بنبوة زرادشت فقط، وإليه ينسبون شرائعهم القديمة[7] التي ضاعت مع ثلثي كتابهم المقدس، الذي أحرقه «الإسكندر المقدوني» لما فتح فارس وقتل ملكها «دارا بن دارا». وبعد ذلك استحدث «أزدشير بن بابك» شرائع أخرى[8].

وما كان لجلّ كتاب المجوس أن يضيع لو لا أن احتكرته من قبل فئة

---

(5) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص86 ـ 87.

(6) المرجع السابق، ج1، ص87. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361.

(7) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87، 182. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361. زرادشت هو مؤسّس الديانة المجوسية. اسمه الأصلي «زراثوسترا» Zarathustra، ويقال له في اللغات الأوروبية Zoroaster، لم يتّفق الباحثون على تحديد زمانه ومكانه، فالتواريخ المقترحة تراوح ما بين القرنين 6 ـ 17 ق م. أما بالنسبة لمنطقته، فالأماكن المقترحة تشمل ميديا ومختلف أنحاء إيران الشرقية بالمعنى الواسع للكلمة، بما في ذلك أفغانستان وحوض بحر آرال. كما اختلف الباحثون في تحديد دور زاردشت وأهميته في تطور الأديان الإيرانية، بل ذهب بعضهم إلى حد إنكار وجوده أصلاً واعتباره مجرد شخصيّة أسطورية. انظر:

G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, trad. L. Jospin. Paris, Payot, 1968, p. 80. M. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 317-321. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 1068-1069.

(8) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 197، حيث ذكر أن المقدار الضائع من كتاب المجوس هو الثلث، وهذا خطأ من الناسخ على الأرجح، لأنه لم يتكرر في المواضع =

قليلة من رجال الدين، تتألف من ثلاثة وعشرين هربذاً على عدد أسفار الكتاب، يختصّ كل واحدٍ منهم بحفظ سفر واحد لا يتعدّاه، ويشرف عليهم موبذ موبذان[9].

ولم يكن تداول الكتاب المقدس وحده لدى المجوس تحتكره فئة قليلة من رجال الدين، بل التعليم الديني بصفة عامة كان محصوراً في مدن معينة لا يخرج منها أحدٌ إلا بأمر ملكي. ولقد حوّل «أنوشروان» مركز التعليم الديني من «اصطخر» إلى «أزدشير حره» و«فشا» من «داتجرد». وذُكر ذلك في كتابٍ معظَّم لدى المجوس يُدعى «خذاي نامه»[10].

= الأخرى حيث نجد أن المقدار الضائع هو الثلثان. انظر: **رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق**، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص138. رسالة **مراتب العلوم**، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص75. ذكر القاضي عبد الجبار طرفاً من الشرائع المجوسية في: **تثبيت دلائل النبوة**، ج2، ص331 ـ 333. ويذكر علي عبد الواحد وافي أن إعادة كتابة الأبستاق من حوافظ رجال الدين ترجع إلى الملك البارثي بلاش الأول في القرن الأول الميلادي (51 ـ 87م)، ثم أكمل عمله هذا الملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية في القرن الثالث الميلادي. انظر: **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**. القاهرة: دار نهضة مصر، 1971، ص136. ويحدّد تاريخ غزو الإسكندر المقدوني لإيران بسنة 330 ق.م.

(9) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199، 197. يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر الكتاب المجوسي المقدّس باسمه ـ الذي كان معروفاً لدى مسلمي عصره ـ وهو الأبستاق. والأبستاق Avesta من اللغة الفارسية الوسيطة Apastak من الجذر Stha الذي يعني: الأساس، المتن، التعريف، المعرفة... وكان يتألف الأبستاق الأصلي ـ قبل أن يضيع ثلاثة أرباعه تقريباً ـ من واحد وعشرين سفراً يُدعى كل واحد منها بـ: نسك Nask وأهم الأسفار المتبقية اليسنا Yasna الذي يحتوي على الجاتها Gathas ترنيمات زرادشت، التي تعتبر أقدم نصوص الأبستاق، وينسبها بعض الباحثين إلى زرادشت نفسه. وللأبستاق شرح يدعى الزند، وشرح للشرح يدعى البازند، وشرح لشرح الشرح يدعى الإيادة. ولم يذكر ابن حزم شيئًا عن هذه الشروح. انظر: وافي، الأسفار المقدسة، ص135 ـ 141.

Widengren, *Les Religions de l'Iran*, op. cit., pp. 18-19. Duchesne-Guillemin, Avesta. In: *D.R.*, op. cit., p. 131.

(10) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199. نسب ابن النديم في «الفهرست» كتاب «خداي نامه» إلى «الكتب التي ألّفها الفرس في السير والأسمار الصحيحة التي لملوكهم»، ص 364. والمقصود بالأسمار هنا الأساطير، ويُفهم من هذا أنه كتابٌ يُعنى بالتاريخ الأسطوري لملوك الفرس. كما ذكر ابن النديم أن عبد الله بن المقفّع (ت 142 أو 145هـ/ 759 أو 762م) نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ص 132.

أدّت كلّ هذه العوامل إلى ضياع معظم كتاب المجوس ودخول الانحرافات على دينهم. ومن بين هذه الانحرافات الدخيلة أسطورة ظهور شخص يدعى «بهرام هماوند» تؤازره مدينة كاملة تهبط إلى الأرض بعد أن كانت معلّقة في السماء، بناها «بيروان سياوش بن كيفاوش»، وأسكنها ثمانين ألف رجل من أهل البيوتات العريقة، كلّ هؤلاء سينزلون لنصرة بهرام مهدي المجوس وللثأر لدينهم ودولتهم. ومن الأساطير المجوسية أيضاً، الأسطورة التي تقول بأن أصل البشرية هو نبتة الريباس أو الشرالية[11].

وعلى الرغم من هذه الانحرافات، فإن ابن حزم يرجّح أن المجوسية ديانة كتابيّة في الأصل، أنزلها الله على زرادشت ثم انحرفت بعده[12].

نقد تعريف المجوسية:

إن مقارنة عمل ابن حزم بنتائج الدراسات الحديثة، ليس الغرض منه تقييم وسائل ابن حزم ومنهجه، فلكل عصر وسائله ومناهجه. وإنما المقصود من المقارنة هو التثبّت من مصداقية المعلومات التي قدمها ابن حزم، ومعرفة مدى مطابقتها للواقع التاريخي للديانة المجوسية. ولا شك في أن المقاربة الحديثة والمعاصرة للديانة المجوسية ـ بحكم تطور وسائلها ومناهجها ـ هي الأقرب إلى سبر أغوار هذا الديانة. إلا أن هذه لا يعني بالضرورة مطابقة كل ما أتت به الدراسات الحديثة والمعاصرة للواقع التاريخي، فهي لا تعدو مجرد مقاربات نسبية، فالديانة المجوسية ديانة متحركة ومتقلبة عبر العصور، سبحت فيها

---

(11) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص199. المخلّص الذي بشّر به زرادشت يدعى «ساوشيانت» Saoshyant، ولعله هو المقصود عند ابن حزم بـ«بيروان سياوش». ولقد تطورت الأسطورة الزراديشتية لتجعل من المخلّصين ثلاثة، يأتي الواحد منهم كلَّ ألف عام عندما يستفحش الشر ويستبد الظلم. انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 341-343, 347, vol. II,pp. 307-308. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1074.

وعن أسطورة الأصل النباتي للبشريّة في النصوص المجوسيّة، انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, p. 305.

(12) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج، ص197 ـ 198، **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص 205.

تيارات عقدية مختلفة، برز بعضها حيناً على السطح ودونّه التاريخ، وغاب بعضها الآخر في الأعماق، ولم تدوّنه الكتب أو ضاع ما دوّن منه. هذا بالإضافة إلى صعوبات فهم النصوص الأبستاقية، نظراً لأسلوبها الخاص الذي لم تكتنه كل أسراره. فهذه كلها عوائق منهجية تمنع تحوّل المقاربة إلى مطابقة.

لذا لا يمكن اعتبار كل اختلاف بين ما قدّمه النقّاد المسلمون والمعطيات الحديثة خطأً أو تناقضاً أو سوء فهم عند المتقدّمين؛ فالتشكيك في القيمة التاريخية للمصادر بهذه الطريقة العجلى ليس من الموضوعية في شيء، إذ يجوز أن يكون بعض المصادر، الإسلامية الشاهد الوحيد المتبقي على عقائد وآراء لم يُكتب لها أن تصلنا من طرق أخرى. إلا أنه توجد في بعض الحالات اختلافات لا يمكن تبريرها، فهي ترجع إلى أخطاء يمكن تحديدها بدقّة.

وتفيد مقارنة عمل ابن حزم بأعمال غيره من العلماء المسلمين في تقييم جهود ابن حزم وفق نظرة تاريخانية موضوعية، تسمح بتتبع مصادر ابن حزم، واكتشاف مجالات إبداعه أو تقصيره، كما تفيد المقارنة في استجلاء بعض النصوص الغامضة، فتصير مفهومة وقابلة للمقارنة بدورها بالمعطيات الحديثة. لم يصرّح ابن حزم سوى باثنين من مصادره عن المجوسية: أحدهما بشير الناسك[13]، وثانيهما أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م) صاحب كتاب «العلم الإلهي»، الذي لم يذكره ابن حزم إلا على سبيل المقارنة بين أفكاره والعقائد المجوسية[14]، وإن كان لا يستبعد أن يكون ابن حزم قد اتخذه مصدراً، كما سيتضح لاحقاً.

وبما أن ابن حزم ضنينٌ بذكر مصادره، ولم يستق معلوماته مباشرة من المجوس، إذ لم يكن لهم وجود بالأندلس، فبالضرورة أن يكون قد استقى معلوماته من مصادر مسكوت عنها، يمكن اكتشاف بعضها من طريق المقارنة بين النصوص.

---

(13) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص197. لم أعثر لـ«بشير الناسك» على ترجمة.

(14) المرجع السابق، ج1، ص86 ـ 87. انظر ترجمة الرازي الطبيب ـ الذي كان يلقَّب بجالينوس العرب ـ في: ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ/ 1270م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. بيروت: دار الفكر، 1377هـ/ 1957م، ج2، ص343 ـ 361.

يجدر بنا في البدء استعراض تطوّر عقيدة الألوهية في الديانة المجوسية في خطوطه العريضة، كما حدّدت مساره الدراسات الحديثة، قبل الخوض في المقارنات المركّبة ومتعدّدة الأطراف.

إذا ما رجعنا إلى نصوص الأبستاق، وبصفة خاصة إلى سفر اليسنا Yasna وبصفة أخص إلى ترانيم الجاتها Gathas المنسوبة إلى زرادشت، لوجدنا مزيجاً من المعتقدات تراوح بين الاعتقاد في تعدد الآلهة إلى التوحيد مروراً بالتثنية. إلا أنه ثمة تيّار عقدي رئيسي في الجاتها خصوصاً، يمكن اعتباره ـ وفقاً لما هو متاح لدينا ـ المعبِّر الأفضل عن توجّهات زرادشت، وهو تيار ينزع نحو التوحيد، وإن كانت تحيط به شوائب عديدة:

لم يطلق زرادشت لفظ إله إلا على إله واحد هو أهورامزدا، الذي يعني اسمه «الرب الحكيم». تحيط به مجموعة من الجواهر أو الكائنات الإلهية أو الملائكة، هي الحاشية المقدّسة لأهورامزدا، فهو في بعض النصوص أبوها، وفي البعض الآخر مالكها، من خلالها يفعل ويتجلّى. وتُدعى هذه الكائنات المقدّسة مجتمعة بـ«الأميشا سبنتا» Amesha Spenta أي القدّيسون الخالدون. وكل واحد منهم يمثّل قيمة أخلاقية، ويبسط سيادته على قسم من العالم[15]، وهم:

1 ـ فوهو ماناه Vohu Manah: الفكر الجيّد، وهو سيد الثور (لهذا الثور دورٌ كبير في أسطورة نشأة الكون لدى المجوس).

2 ـ أشا Asha: النظام العالمي العادل، سيد النار محراب عبادة أهورامزدا.

3 ـ خشاثرا فايريا Khshathra Vairya: المملكة، السلطة، سيد السماء.

4 ـ هاورفاتات Haurvatat الصحّة، سيد المياه.

5 ـ أميريتات Ameretat: الخلود، سيد النباتات.

---

(15) انظر:

Widengren, *les Religions de l'Iran*, op. cit., p. 86. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 323-324, 328. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

ويمكن إلحاق أراماتي Aramati أو أرمايتي Armati بهؤلاء الخمسة، وهو يمثل التقوى والورع.

وأهورامزدا هو أبٌ للأخوين التوأمين سبنتا ماينيو Spenta Mainyu الروح القدس، وأنغرا ماينيو Angra Mainyu الروح الشرير[16].

وتقول الأسطورة إنه في البدء اختار سبنتا ماينيو طريق الخير في الفكر والقول والعمل، واختار أنغرا ماينيو طريق الشر في شتّى صوره. وهذا الاختيار البدئي هو نموذج الاختيار الذي ينبغي لكل إنسان أن يقوم به في حياته. ولا يكفي أن يختار المرء طريق الخير، بل عليه أيضاً أن يحارب الشر ويقاومه، حتى ينال جزيل الثواب يوم الحساب[17].

وهكذا نرى أن أهورامزدا لا يخوض بنفسه المعركة ضد قوى الشر، بل ينوب عنه ابنه سبنتا ماينيو، مما يعبّر عن نزعة نحو تصوّر الإله مفارقاً ومتعالياً عن الصراعات. إلا أن هذه النزعة التنزيهية تخفي نزعة أخرى تستبطنها نحو التثنية، وتتجلى من خلال التقابل الخفي بين أهورامزدا وأنغرا ماينيو. ففي بعض النصوص يتماهى أهورامزدا مع سبنتا ماينيو. كما أن الحاشية الملائكية لأهورامزدا بما تمثله من قيم أخلاقية نبيلة تقابلها وتعاكسها الحاشية الشيطانية لأنغرا ماينيو بقيمها السلبية المضادة[18]. إن هذا النزوع المبطَّن نحو الاستقطاب الثنائي بين إلهٍ للخير وإلهٍ للشر، هو ما سيبرز في نصوص متأخّرة في شكل عقيدة ثنوية صريحة.

ولا يُستبعد أن تكون الجاتها وغيرها من النصوص الأبستاقية قراءة ثنوية

---

(16) انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, p. 324.

(17) انظر:

Ibid, vol. I, pp. 324, 327-328. Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

(18) انظر:

Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1070.

لتراث توحيدي سابق لها، ومحاولة توفيقية (أو تلفيقية) بين التوحيد والثنية. وما يدعم وجهة النظر هذه ما نجده في الأسفار المجوسية المقدسّة ـ بما فيها الجاتها ـ من آثار لعبادات هندية ـ إيرانية، على الرغم من شدّة رفض زرادشت لتلك الآلهة القديمة التي تدعى ديفا deiva، واعتباره إياها شياطين يجب محاربتها[19]. هذا التعايش بين معتقدات مختلفة: توحيدية وثنوية وتعدّدية، داخل نص قديم مستمد من تراث شفوي تناقلته الأجيال عبر عصور طويلة، مما جعله عرضة للتبديل والتغيير، لا يعدم له نظائر في الديانات القديمة.

ثمة تيارٌ آخر في الديانة المجوسية، وإن كانت له أصول قديمة، إلا أنه لم يبرز بصفة جلية وقوية إلا في عهد الدولة الساسانية، حيث تبنته المؤسستان الدينية والملكية. ويدعى هذا التيار بـ«الزروانية» نسبة إلى إله الزمان «زروان» Zruuan, Zrwan.

تقول الأسطورة الزروانية إن الإله زروان قدّم قرباناً لأجل أن يكون له ولدٌ. وبعد انتظار طويل، شكّ زروان في جدوى قربانه، فحمل بولدين: أهرمزد Ohrmazd بفضل القربان المقدّم، وأهريمن Ahriman نتيجة الشكّ الذي خامره. وقرّر زروان أن يجعل ابنه البكر ملكاً، فعرف أهرمزد بنية أبيه وأخبر أخاه أهريمن، الذي بادر بتمزيق الرحم وخرج ليكون بكر أبيه وينال الملك. ولما قدّم نفسه لأبيه، أنكره زروان وقال له: «ابني معطَّر نيّر وأنت مظلم منتن!» وعندما وُلد أهرمزد نيراً معطراً، أراد زروان أن ينصّبه ملكاً، إلا أن أهريمن ذكّر والده بقسمه، مما اضطر زروان إلى تسليم الملك إلى أهريمن لمدة تسعة آلاف سنة، يحكم بعدها أهرمزد. وهذا ما يفسّر سيطرة الشر على العالم، مع الأمل في الخلاص المستقبلي حين يحكم الخير. وتردف الأسطورة قائلةً إن أهرمزد وأهريمن قد شرعا في خلق العالم، كلّ واحد منهما خلق ما يشاكله[20].

---

(19) انظر:

Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. I, pp. 325, 328-330, 336-340, 396-400.

(20) انظر:

Widengren, *les Religions de l'Iran*, op. cit., pp. 314-315. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 299-300.

يلاحظ في هذه الأسطورة، حلول زروان محل أهورامزدا، الذي صار يدعى أهرمزد وحلّ بدوره محلّ سبنتا ماينيو. أما أهريمن ـ أنغرا ماينيو سابقاً ـ فحافظ على دوره المعهود زعيماً لقوى الشر. إلا أن الجديد في هذا التصوّر هو نـزول أهورامزدا/ أهرمزد إلى حلبة الصراع بنفسه، أما زروان فهو إله الزمان الذي تجري فيه أحداث ووقائع الصراع المصيري بين الخير والشر.

وثمة تيارٌ ديني ثالث مضادّ للإله زروان، يؤمن بوجود إلهين أزليين متصارعين هما: أهرمزد وأهريمن، الأول يمثل النور والخير، والثاني يمثل الظلمة والشر. فما يتميّز به هذا التيار هو استبعاده لزروان(21).

وهكذا نرى أنه من خلال التيارين الأخيرين، ابتعدت المجوسية من التصوّر الأول، الذي يبوّء أهورامزدا المكانة العليا بصفته ربّاً حكيماً خلق السماء والأرض والنور والظلمة، فبرزت العناصر الثنوية الكامنة في النظرية الأولى بشكل واضح.

بعد استعراض هذه النظريات الثلاثة حول الألوهية في المجوسية، نتساءل عن موقف النقّاد المسلمين ـ وبصفة خاصة ابن حزم ـ من هذه العقائد؟

إذا ما أخذنا بالحسبان الترتيب التاريخي لهذه التيارات العقدية، لفهمنا لماذا كانت مؤلّفات النقّاد المسلمين ـ في حدود ما وصلنا منها ـ خلواً من ذكر النظرية الأولى التي نسبها الباحثون المحدثون إلى زرادشت، على الرغم مما فيها من نـزعة توحيدية تدعم ما يذهب إليه بعض العلماء المسلمين من كتابية المجوسية. فهذه النظرية هي أقدم النظريات الثلاثة، ولما تراجع نفوذها فسح المجال للتيارين المتأخّرين، اللذين كانا رائجين عندما فتح المسلمون إيران وتعرّفوا على ديانات أهلها. لذا نجد الزروانية والتيار المضاد لها بارزين في أعمال النقّاد المسلمين، مع تفاوت في درجة وضوح الرؤية لدى كل واحد منهم.

---

(21) انظر:

Duchesne-Guillemin, Mazdéisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1072. Morony, Madjus, in: *EI*^{2}, op. cit., vol. V, pp. 1110-1118.

وفيما يلي المقارنة بين ثلاثة أطراف: المعلومات التي قدّمها ابن حزم عن المجوسية من ناحية، والمعلومات المتوفرة لدى النقاد المسلمين الآخرين من ناحية ثانية، ونتائج الدراسات الحديثة من ناحية ثالثة.

نجد في النظرية الأولى ـ التي رفضها ابن حزم وخطّأ المتكلّمين في نسبتهم إياها إلى المجوس[22] ـ شبهاً بالأسطورة الزروانية، حيث نشأ أهريمن في كليهما عن فكرة سيئة خامرت الإله الأول الذي كان وحيداً في البدء، وهو زروان بالنسبة للعقيدة الزروانية، وأورمن (أهرمزد) بالنسبة للنظرية التي ذكرها المتكلّمون.

ولا يُستبعد أن يكون التيار المضاد للزروانية، قد اقتبس بعض ملامح أسطورة خصومه، ونسب ما يتعلق فيها بزروان إلى أهرمزد. فيكون ما نقله بعض المتكلّمين شكلاً متطوراً ومعدّلاً من الأسطورة الزروانية. ومن هؤلاء المتكلّمين: القاضي عبد الجبار[23] (ت 415هـ/ 1025م)، والباقلاني[24] (ت 403هـ/ 1013م)، والجويني[25] (ت 478هـ/ 1085م).

أما الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) فيفرّق بين ما ذكره المتكلّمون السابقون ـ وينسبه إلى فرقة مجوسية تدعى الكيومرثية ـ والأسطورة الزروانية في شكلها المعروف، وينسبها إلى فرقة مجوسية تدعى الزروانية[26].

= يُرجع الباحث الأول العقيدة الزروانيّة إلى نصوص فهلوية من القرن التاسع الميلادي في معظمها. وترجع هذه النصوص ـ حسب الباحث الثاني ـ إلى القرنين الثالث والتاسع الميلاديين. مما يؤكّد أن هذه العقيدة تمثّل المجوسية في صورتها المتأخّرة، التي عرفها المسلمون عند فتحهم لبلاد فارس.

(22) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 86.

(23) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص71.

(24) الباقلاني. **التمهيد**، مرجع سابق، ص70 ـ 74.

(25) الجويني. **الشامل في أصول الدين**، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، تحقيق: هلموت كلوبفر H. Klopfer. القاهرة: دار العرب، د.ت.، ص118. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Guy Monnot, Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXVIII, 1980, fasc. 3, 4. pp. 233-242.

(26) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص233 ـ 236.

كما نجد إشارات إلى الأسطورة الزروانية ـ من دون ذكر لزروان ـ في تفسير ابن جرير الطبري (ت 310هـ/ 922م)، وفخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1209م)، بمناسبة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[27] [الصافات: 158]. ونصّ الفخر الرازي أكثر وضوحاً وتفصيلاً.

وهكذا نرى أن ابن حزم، وإن كان قد أصاب حينما ذكر أن نظرية صدور أهرمن عن أورمن (أهرمزد) هي الرائجة لدى المتكلّمين، إلا أنه جانب الصواب عندما خطّأهم، ورفض نسبة النظرية إلى المجوس. فبمنأى عمّا إن كانت هذه النظرية تمثل فعلاً تطويراً من قبل التيار المضاد للزروانية للأسطورة الزروانية أو لا، فهذه النظرية تحمل بالفعل بعض ملامح التيارين المتصارعين في آن معاً. ولذلك لا يستبعد ـ كما سبقت الإشارة ـ أن تكون محاولةً توفيقية (أو تلفيقية) بينهما، كعادة التيارات المتصارعة عندما تريد أن تصل إلى حلول وسط.

أما بالنسبة لنظرية القدماء الخمسة، التي اعتبرها ابن حزم من عقائد المجوس، ودافع عن نسبتها لهم ضد ما ذكره المتكلّمون، فلأجل تقييمها يجدر بنا أولاً أن نبحث عن مصدرها.

في هذا الصدد، يلاحظ التشابه الكبير بين ما ذكره ابن حزم عن القدماء الخمسة لدى المجوس[28]، وما أورده المسعودي (ت 345هـ/ 956م) في كتابه «التنبيه والإشراف»[29]. والمقابلة بين النصّين توضّح ذلك:

---

(27) الطبري. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، ج10، ص535 ـ 536. الرازي. **التفسير الكبير**، ج26، ص 168.

(28) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص86 ـ 87.

(29) ص81. العلامتان (أ) و(ب) تشيران إلى ترتيب النصوص.

ابن حزم	المسعودي
(أ) «فإن المتكلّمين ذكروا عنهم (أي المجوس) أنهم يقولون: أن الباري عزّ وجلّ لما طالت وحدته استوحش، فلما استوحش فكّر فكرة سوء فتجسّمت فاستحالت ظلمة، فحدث منها «أهرمن» وهو إبليس، فرام الباري تعالى إبعاده عن نفسه فلم يستطع، فتحرّز منه بخلق الخيرات، وشرع أهرمن في خلق الشر، ولهم في ذلك تخليط كثير». «قال أبو محمد (أي ابن حزم) ـ رضي الله عنه ـ وهذا أمرٌ لا تعرفه المجوس...».	(ب) «ومتكلّمو الإسلام من أصحاب الكتب والمقالات، ومن قصد إلى الردّ على هؤلاء القوم ممن سلف وخلف يحكون عنهم أنهم (أي المجوس) يزعمون أن الله تفكّر فحدث من فكره شرّ وأنه الشيطان، وأنه صالحه وأمهله مدة من الزمان يفتنه فيها، وغير ذلك من مذاهبهم مما تأباه المجوس، ولا تنقاد إليه، ولا تقرّ به». «وأرى أن ذلك حكاية عن بعض عوامهم ممن سُمع يعتقد ذلك فنُسب إلى الجميع».
(ب) «... بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى، وهو «أورمن»، وإبليس وهو «أهرمن»، و«كام» وهو الزمان، و«جام« وهو المكان، وهو الخلاء أيضاً، و«توم» وهو الجوهر، وهو أيضاً الهيولى، وهو أيضاً الطينة والخميرة، خمسة لم تزل. وأن «أهرمن» هو فاعل الشرور. وأن «أورمن» فاعل الخيرات. وأن «توم» هو المفعول به كل ذلك».	(أ) «وما يذهبون إليه في القدماء الخمسة عندهم: «أورمزد» وهو الله عزّ وجلّ، و«أهرمن» وهو الشيطان الشرير، و«كاه» وهو الزمان، و«جاي» وهو المكان، و«هوم» وهو الطينة والخميرة، وحجاجهم لذلك...».

إن التشابه بين النصين لا يصل إلى درجة التطابق بينهما، فهما يختلفان في بعض الجزئيات، إلا أن جوهرهما واحد. وعلى الرغم من أن ابن حزم ضنين كعادته بذكر مصادره، ولم يذكر المسعودي، إلا أنه يُحتمل أن يكون قد نقل عن المسعودي السابق زمنياً من كتابه «التنبيه والإشراف» أو من إحدى كتبه المفقودة المتعلّقة بالديانات، مثل: كتاب «المقالات في أصول الديانات»، وكتاب «خزائن الدين وسر العالمين»[30]. ويتدعّم هذا الاحتمال، إذا ما علمنا أن هذه المرّة ليست المرة الوحيدة التي تتشابه فيها نصوص الرجلين في موضوع الأديان.

(30) انظر: مثلاً: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص 137.

يوجد احتمال آخر، وهو أن يكون ابن حزم والمسعودي كلاهما قد نقل عن مصدر مشترك، وهو حسب ب. كراوس P. Kraus، كتاب «العلم الإلهي» لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت 311هـ/ 923م)، الذي «حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للمجوس»[31]. واستند كراوس فيما ذهب إليه، إلى معرفة كلّ من ابن حزم والمسعودي لكتاب العلم الإلهي.

وفي الحقيقة، توجد عوائق تمنع من الجزم بما ذهب إليه كراوس:

1 ـ فابن حزم لم يصرح بأن معرفته بعقائد المجوس قد حصل عليها من طريق الرازي الطبيب، بل اكتفى بالإشارة إلى أن ردّه على الرازي ينطبق أيضاً على المجوس، نظراً للتشابه بين معتقداتهما[32]. وابن حزم يعلم أن هذا التشابه لا يعني التطابق، فالقدماء الخمسة عند الرازي ـ وهم الله والنفس الكلية والهيولى والزمان والمكان ـ يختلفون في العنصرين الأولين عن القدماء الخمسة لدى المجوس حسب ابن حزم.

2 ـ أما المسعودي، فلم يأت على ذكر كتاب «العلم الإلهي» في ثنايا سرده لعقيدة القدماء الخمسة التي نسبها إلى المجوس. أما إشارته إلى كتاب «العلم الإلهي» فتقع في سياق آخر، على إثر ذكره المناظرة بين فورفوريوس الصوري وأنابو الكاهن المصري، حيث لم يذكر كتاب «العلم الإلهي» باسمه، ولكن وصفه بأنه كتاب يتألف من ثلاث مقالات صنّف على مذاهب الفيثاغوريين[33]، ولم يقل على مذاهب المجوس.

3 ـ كما أنه لا يوجد إجماع عند العلماء المسلمين على نسبة نظرية القدماء الخمسة للرازي الطبيب إلى فلسفة أو ديانة معينة: فبعضهم ينسبها إلى الصابئة الحرّانيين، والبعض الآخر ينسبها إلى الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين.

---

(31) الرازي. **رسائل فلسفية مع قطع بقيت من كتبه المفقودة**، جمع وتصحيح: ب. كراوس، القاهرة: جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب، 1939م، ج1، ص 184.

(32) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص87.

(33) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص138، 106.

وهاتان النسبتان هما الرائجتان لدى من تعرّض إلى الرازي بالذكر[34].

4 ـ ويرى بعض الباحثين المحدثين أن نظرية الرازي ما هي إلا توليفة خاصة به، حاول من خلالها الجمع بين الفلسفة الطبيعية اليونانية والإسلام[35]. ويرى ب. كراوس أن نسبة الرازي آراءه إلى الصابئة الحرانية، هو من باب البحث عن سند تاريخي لأفكاره، مستدلاً بأن نسبة هذه النظرية للصابئة الحرّانية لم ترد في أيّ كتاب سابق للرازي[36].

وهكذا بفقدان كتاب «العلم الإلهي» تبقى عدة أسئلة بلا إجابة: هل فعلاً نقل المسعودي وابن حزم عن الرازي؟ أنسب الرازي نظريته إلى المجوس، أم إلى الصابئة الحرانية، أم إلى الفلاسفة الطبيعيين، أم نسبها إليهم جميعاً من أجل دعم نظريته وإثبات أن لها أصولاً دينية وفلسفية قديمة؟ وبمنأى عما إذا كان ابن حزم والمسعودي قد نقلا عن الرازي أو لا، هل ما ذكراه له علاقة بعقائد المجوس، كما وصلتنا؟

من الواضح أن ما ذكره ابن حزم والمسعودي لا يتّفق مع ما جاء في الجاتها من أن أهو رامزدا هو خالق السماء والأرض والنور والظلمة من طريق الفكر. كما أنه لا علاقة للأميشا سبنتا بالزمان والمكان المطلقين والهيولى الأزلية، فالقديسون الخالدون يمثلون مُثلاً أخلاقية سامية، ويبسطون سيادتهم على أجزاء من العالم (النار، السماء، المياه...

ويُلاحظ أن الزمان ضمن القدماء الخمسة يميل إلى التجريد وهو خال من كل فعالية وخالقية مقارنة بزروان إله الزمان في الأسطورة الزروانية، حيث يتبوأ

---

(34) الرازي. **رسائل فلسفية**، مرجع سابق، ص195 ـ 216. حيث أورد كراوس العديد من النصوص لمؤلفين مسلمين قدامى حول أصل نظرية القدماء الخمسة عند الرازي.

(35) انظر:

A. S. Bazmee Ansari, Philosophical and religious views of Muhammad Ibn Zakariyya al-Razi, in: *Islamic Studies*, vol. XVI, No, Autumn 1977, Islamabad, pp. 157-177.

(36) الرازي. **رسائل فلسفية**، مرجع سابق، ص192، عموماً ص191 ـ 194. ويميل كراوس إلى أن هذه النظرية من وضع الرازي نفسه، متأثراً فيها بآراء الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين.

مكانة عالية كأبٍ لأهرمزد وأهريمن. كما أنه لا يمكن الربط بين نظرية القدماء الخمسة والتيار المضاد للزروانية، إذ لا نجد فيه ذكراً لبقية عناصر المجموعة (الزمان، المكان، الهيولى).

وعلى الرغم من هذا، توجد ملامح مجوسيّة لا تخفى في نظرية القدماء الخمسة، حيث نجد فيها أن الفعل ينحصر في قطبين اثنين: أورمن (أهرمزد) فاعل الخيرات وأهرمن فاعل الشرور، أما بقية العناصر ـ وإن كانت تتصف بالقدم ـ فهي لا تتميز بما تتميز به الآلهة من خالقية وفعّالية. لذا لا يمكن الجزم بأن هذه النظرية لا علاقة لها بالمجوسية، إذ يمكن أن يكون ما ذكره ابن حزم والمسعودي الشهادة الوحيدة المتبقية على أحد المعتقدات المجوسية المغمورة، لم يكتب له أن يصلنا إلا عن طريقهما.

ويمكن أن يُقال كخلاصة إنّ ما رفض ابن حزم نسبته إلى المجوس هو أوصل رحماً بهم مما قبل نسبته إليهم، هذا في حدود المعطيات المعاصرة.

ب ـ المزدكية

لم يفصّل ابن حزم القول في المزدكية، إذ اكتفى بذكر نسبة تأسيسها إلى مزدك الموبذ، الذي كان على عهد أنوشروان بن قباذ ملك الفرس، وكان مزدك يقول بالمساواة بين الناس في المكاسب والأموال والنساء وغير ذلك[37].

اكتفى ابن حزم بذكر السمة الأساسية التي تميزت بها المزدكية بين الديانات الإيرانيّة، ولم يدخل في تفاصيل أخرى ذكرها غيره من العلماء المسلمين أمثال: القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1025م)، وبصفة خاصة الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م)، وكلاهما نقل عن أبي عيسى الورّاق (ت 247هـ/ 861م)، حيث ذكرا مثلاً اعتقاد المزدكية بأن النور يفعل بقصد واختيار، وأن الظلمة تفعل عشوائياً[38].

---

(37) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 87، ج2، ص274. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص361. وفي **الأصول والفروع** ورد مزدق والمزدقية بالقاف بدل الكاف.

(38) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص16. الشهرستاني. **الملل والنحل**، =

المعلومة الوحيدة التي كان ابن حزم غير دقيق فيها، هي قوله إن مزدك قد ظهر في عهد أنوشروان بن قباذ، في حين أن التاريخ يقول إنه ظهر في عهد الملك الساساني قباذ Kavad (488 ـ 531ق م)، الذي اعتنق الدين الجديد، أما ابنه أنوشروان فقد كانت على يديه نهاية مزدك[39].

ج ـ الصابئة

تعريف الصابئة

لم يوضّح ابن حزم تفاصيل التصوّر الثنوي للصابئة، واكتفى بقوله إنهم يؤمنون بالأصلين مثلهم مثل المجوس[40]، من دون تحديد إن كانوا يؤمنون بالقدماء الخمسة أو لا. وركّز بالخصوص على عبادة الصابئة للكواكب.

يرى ابن حزم أن دين الصابئة هو أقدم الأديان وأعمّها على وجه الأرض. حيث كان صحيحاً في الأصل قبل أن تدخل عليه عبادة الكواكب وتُبدّل شرائعه. وأرسل الله تعالى إبراهيم الخليل عليه السلام إلى الصابئة لتصحيح ما أفسدوه، فلقي منهم ما هو مذكور في القرآن الكريم. ويُدعى الصابئة بالحنفاء، وسموا بهذه التسمية في عهد إبراهيم وبعده، ومنهم بقية باقية في حرّان[41] لا يتجاوز

= مرجع سابق، ج1، ص 249 ـ 250. أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق، ألّف العديد من الكتب في الردّ على الثنوية وأهل الكتاب عندما كان على مذهب الاعتزال، ثم صار ثنوياً، في ظروف غامضة. انظر عنه: ابن النديم. **الفهرست**، ص216.

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 60-61.

(39) لمزيد من الإطلاع على المزدكية، انظر:

Duchesne-Guillemin, Mazdacisme, in: *D.R.*, op. cit., p. 1068. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 75-76.

(40) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، ص363.

(41) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88 ـ 89، ج4، ص17. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص364. أما الآيات القرآنية التي تروي قصة إبراهيم مع قومه، فمنها: الأنعام (6: 74 ـ 83)، الأنبياء (21: 51 ـ 70). وأما مدينة حرّان، فتدعى باليونانية $\kappa\alpha\rho\rho\acute{\alpha}\nu$ واللاتينية Carrhae، ويسميها آباء الكنيسة بالمدينة الوثنية (حرفياً الإغريقية) هلينوبوليس $\Gamma\lambda\lambda\eta o\pi o\lambda\iota\varsigma$. تقع هذه المدينة شمالي بلاد الرافدين، عند نهر صغير يدعى =

عددها الأربعين شخصاً[42].

يعبد الصابئة الكواكب السبعة ويقولون بقدمها، ويعبدون البروج الاثني عشر التي أوّلها الكبش فالثور[43]، معتقدين أن الكواكب «تعقل وتدبّر وتضرّ وتنفع، ويقيمون لكل كوكبٍ منها شريعة محدودة»[44]، أي أنهم يقيمون لكل كوكب صناعات سرية لاستنزال قواه[45]. وهم يصوّرون الكواكب في شكل أصنام يقدّسونها في هياكلهم، حيث يعدّون لها الأعياد، ويتقرّبون إليها بالقرابين والذبائح والدخن[46]... وقد كانت الأصنام في البدء رموزاً للكواكب قبل أن تُعبد معها[47].

وذكر ابن حزم مشابهة الصابئة للمسلمين في بعض عباداتهم وتشريعاتهم: فهم يصلون خمس صلوات في اليوم والليلة مستقبلين مكة المكرمة والكعبة

= الجلاّب، عند مفترق طرق القوافل بين آسيا الصغرى والشام والعراق، وهي تقع اليوم في الأراضي التركية. ولهذه المدينة تاريخ عريق يرجع إلى عهد الميتانيين، وقد اشتهرت باحتوائها لمعبد الإله البابلي سن (القمر). فُتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب سنة 18هـ/ 639م، ودمّرها هولاكو المغولي سنة 657م، ونقل أهلها إلى الموصل ومردين، وبقيت حرّان بعد ذلك خرائب مهجورة. انظر: ياقوت الحموي. **معجم البلدان**، مج2، مادة: حرّان، ص235 ـ 236. البلاذري. **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1377هـ/ 1957م، ص236 ـ 241.
G. Fehérvari, Harran, in: *EI*^{2}, vol. III, pp. 227-230. Michel Tardieu, Sabiens coraniques et «Sabiens» de Harran, in: *Journal Asiatique*, vol. CCLXXIV, No 1-2, 1986, p. 1.

(42) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 199. هذا الإحصاء مبالغ فيه بلا شك إن لم يقع خطأ من الناسخ.

(43) المرجع السابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363. والكواكب السبعة هي: زحل، الزهرة، المشتري، عطارد، المرّيخ، القمر، الشمس. اشتهرت الديانات الرافدية القديمة بعبادة الكواكب منذ السومريين، وترمز الطبقات السبعة للزقّورة (معبد على شكل برج مدرَّج) إلى الأفلاك السبعة.

(44) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج4، ص17.

(45) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص303.

(46) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88، ج4، ص17.

(47) المرجع السابق، ج1، ص 88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363 ـ 364.

الشريفة، ويصومون شهر رمضان، ولا يأكلون الميتة والدم ولحم الخنزير، ويحرمون نكاح المحارم[48].

لم يعلّق ابن حزم على هذه التشابهات، ولم يحاول إرجاعها إلى بقايا دعوة إبراهيم، إلى أو إدريس أو نوح اللذين يعترف الصابئة بنبوتهما، ويدعون إدريس بهرمس ونوحاً بإيلون[49]. أما بقية أنبياء الصابئة، الذين لا يعترف بهم اليهود والنصارى والمسلمون، فهم اسفلانيوس صاحب الهيكل الموصوف، وعاظيمون، ويوداسف وغيرهم[50].

ولم يشر ابن حزم إشارة صريحة إلى كتابية الصابئة وإلى وجوب معاملتهم معاملة أهل الذمة كما فعل مع المجوس، وإن كان قد أشار إلى كون دين الصابئة كان صحيحاً في الأصل.

وينسب ابن حزم إلى الصابئة اعتقادهم بعودة المهدي المنتظر[51]، من دون أن يبيّن هوية هذا المهدي والظروف التاريخية التي أدّت إلى انتظاره.

أما بخصوص كتب الصابئة، فلم يذكر ابن حزم شيئاً عنها سوى أنه لا يُعتدّ بها لقلّة عدد الصابئة، فنقلهم لا تُقام به حجة[52].

---

(48) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص363.

(49) المرجع السابق، ج1، ص90، 182، 199. أما في **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص366، الأصول فنجد أسلون بدل إيلون.

(50) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص90، أما في ص199، فقد ورد «عادمون» و«اسقلابيوس». وأما يوداسف (ص90)، فهو تصحيف لبوداسف، وهو بوذا مؤسس الديانة البوذية في الهند في القرن السادس ق م. ويعرف بوذا أيضاً في التراث الإسلامي ببوداسب، أما البددة (جمع البد)، فيقصد بها في الأغلب تماثيل بوذا. انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: شارل بلاّ Ch. Pellat. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، 1973م، ج1، ص263، ج2، ص380. ابن النديم. **الفهرست**، ص411، الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج2، ص252 ـ 253. انظر أيضاً: Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 74-83, 92-107, 204-219. Pierre Massein, Bouddha, Bouddhisme (Histoire du), in: *D.R.*, op. cit., pp. 196-197, 198-202.

(51) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص229.

(52) المرجع السابق، ج1، ص199.

نقد تعريف الصابئة

إن التحديد والصرامة اللذين تميّز بهما تعريف ابن حزم للصابئة، لا نجدهما لدى العديد من المؤلفين المسلمين القدامى، فموضوع الصابئة لغز حيّر القدامى، ولا يزال يحيّر المحدثين والمعاصرين، ينتظر الإجابة عن أسئلته العديدة المتداخلة والمتشابكة. ويرجع تعقيد موضوع الصابئة إلى عاملين:

كونه لم يرد في القرآن الكريم ما يحدّد هويتهم وديانتهم، حيث لا نجد سوى ذكر اسمهم فقط في ثلاثة مواضع هي: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69] وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17].

هذا بالإضافة إلى كون اسم «الصابئة» قد أطلق على غير طائفة دينية، مما أحدث نوعاً من الارتباك في الربط بين الصابئة المذكورين في القرآن الكريم والصابئة الموجودين في الواقع. وأهم الآراء التي دارت حول هوية الصابئة في التراث الإسلامي:

توسّع المسعودي (ت 345هـ/ 956م) كثيراً في تعميم اسم «الصابئة» فجعله يشمل العديد من الديانات القديمة، فعدّ من الصابئة:

أ ـ الحرّانيين الذين اعتبرهم امتداداً للصابئة المصريين، فالأقباط كانوا صابئة قبل أن يعتنقوا النصرانيّة[53]. وربط بينهما وبين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أمثال تاليس (ت 456 ق م) وفيثاغورس (ت 497 ق م) وبين معتقدات عوام اليونانيين[54].

(53) انظر: **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص18، 137، 138.

(54) المرجع السابق، ص101. لمزيد من الإطلاع على تاليس وفلسفته، انظر: كرم =

ب ـ ملوك الروم قبل تنصّر قسطنطين بن هيلاني[55].

ج ـ ملوك الفرس قبل ظهور زرادشت[56].

د ـ السمنية (البوذية) بالصين[57].

أما صابئة البطائح (المغتسلة)، فلم ينعتهم المسعودي بالصابئة، بل سماهم الكلدانيين والبابليين، وذكر أنهم يوجدون في عصره بين واسط والبصرة بالعراق[58].

أما ابن النديم (ألّف الفهرست سنة 377هـ/ 987م) فذكر صنفين من الصابئة:

أ ـ الصابئة الحرنانيّة الكلدانيين بحرّان. ويعتبر ابن النديم الوحيد ـ فيمن وصلتنا أعمالهم ـ من فصّل القول في قصة اتخاذ وثنيي حرّان اسم الصابئة. فيروي أن الخليفة المأمون العباسي خيّرهم بين الدخول في الإسلام أو إحدى الديانات الكتابية وبين القتل. فاختار بعضهم الإسلام والبعض الآخر النصرانيّة تظاهراً وادعاءً. وبُعيد وفاة المأمون أشار عليهم أحد شيوخهم باتخاذ اسم الصابئة مع البقاء على ديانتهم القديمة، فرجع من ادّعى التنصّر إلى دينه الوثني، أما من تظاهروا بالإسلام فما استطاعوا الارتداد عنه خوفاً من القتل، إلا أنهم ظلوا على ديانتهم القديمة في السر[59].

= يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار القلم، د.ت. ص12 ـ 14. أما عن فيثاغورس فانظر: ص20 ـ 26. ولقد تأثر هذان الفيلسوفان بالحضارات الشرقية القديمة: البابلية والمصرية بصفة خاصة.

(55) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص4، 106، 115، 118 ـ 119، 150، 225.

(56) المرجع السابق، ص79.

(57) المرجع السابق، ص138.

(58) المرجع السابق، ص137. المغتسلة أو الصابئة المندائيون أو صابئة البطائح فرقة دينية من أهم شعائرها الاغتسال، مازالت لها بقايا إلى اليوم في جنوبي العراق، وهاجر كثيرٌ منهم إلى السويد. وما زالت الآراء متضاربة حول أصل هذه الفرقة وعلاقاتها بالمجوسية واليهودية والنصرانيّة. انظر:

J. Ries, Alchasasme, C. Perrot, Mandéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 512-513, 1020-1021.

(59) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص385.

ويسهب ابن النديم في وصف معتقدات أهل حرّان وعباداتهم وطقوسهم وأعيادهم[60]...

ب ـ صابئة البطائح، ويسميهم «صابة البطائح» و«المغتسلة». ويذكر شيئاً من طقوسهم وأساطيرهم باختصار[61].

يبدي ابن النديم تردّداً في وصف العلاقة بين هذين الصنفين من الصابئة، فيقول عن صابئة البطائح: «وهم عامة الصابئة المعروفين بالحرنانيين، وقد قيل إنهم غيرهم جملة وتفصيلاً»[62].

ويردف ابن النديم قائلاً إن شيلي زعيم الشيليين كان من المغتسلة، «إلا أنه كان يخالفها... وكان يميل إلى مذهب اليهود ويأخذ به»[63]. وفي الحقيقة إن المعلومات عن فرقة الشيليين غير كافية لتحديد هويتهم الدينية وتاريخهم بدقة.

نظر القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ/ 1025م) إلى صابئة عصره، فوجدهم صنفين:

أ ـ أهل حرّان، وقد فصّل نسبياً القول في عقائدهم.

ب ـ وصابئة آخرين لم يحدّد أماكن وجودهم، ينسبون أنفسهم إلى دين شيث بن آدم، ويدّعون أن له كتاباً أنزله الله عز وجل عليه من قبل الله، حفظه من بعده نوح. ويُعتبر «المغني» هو الكتاب الوحيد للقاضي عبد الجبار الذي ذكر فيه هذا الصنف من الصابئة، حيث لم يذكر في «المجموع في المحيط بالتكليف»[64] و«تثبيت دلائل النبوة»[65] إلا صابئة حرّان.

---

(60) المرجع السابق، ص383 ـ 391.

(61) المرجع السابق، ص403 ـ 404.

(62) المرجع السابق، ص404.

(63) المرجع السابق، ص404.

(64) القاضي عبد الجبار. **المجموع في المحيط بالتكليف**. جمع أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965، ج1، ص225 ـ 226. لم يسم الحرانيين، ولكن يستنتج من كلامه أنه يقصدهم.

(65) انظر خاصة: ج1، ص108 ـ 109، 162 ـ 164، 166. لمزيد الإطلاع، انظر: =

ثم يتساءل القاضي في تردّد وحيرة أيّ الصنفين مقصودٌ من قبل الفقهاء في كتبهم، حيث ذكروا الصابئة صنفاً من النصارى تؤخذ منهم الجزية؟

ثمة حدٌّ أدنى من الحقيقة يؤكّده القاضي، وهو أنه لا علاقة لعقائد الحرّانية بالنصرانيّة. إلا أنه يجوّز أخذ الجزية منهم ـ إن ورد الشرع بذلك ـ حتى لو لم يكونوا من أهل الكتاب. ويحتمل في تقديره أن يكون الذين ينتسبون إلى شيث هم المقصودين عند الفقهاء دون غيرهم. ثم يورد ـ بصيغة التمريض ـ قصة انتحال أهل حرّان صفة صنف من النصارى لكي ينجوا من القتل في أيام بعض الخلفاء. ويضيف احتمالاً آخر هو أن يكون الصابئة المقصودون من قبل الفقهاء قد انقرضوا، وأن الصابئة المعاصرين له ادعوا أنهم موافقون لهم قصد النجاة من القتل. وهكذا يكون كلا صنفي الصابئة مزيّفين.

يُلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يتناول بالرد في «المغني» إلا عقائد الصابئة الحرانية، وإن كان ردّه موجزاً ويحيل إلى أجزاء مفقودة من كتابه[66].

يرى البيروني (ت 440هـ/ 1048م) أن الصابئة الحقيقيين هم بقايا السبي البابلي من اليهود الذين نقلهم بختنصر (نبوخذنصر) من بيت المقدس إلى بابل، فألفوا العيش هناك، وصبوا (أي مالوا) إلى دين المجوس، فصارت معتقداتهم خليطا من اليهودية والمجوسيّة. وهم ينسبون أنفسهم إلى أنوش بن شيث بن آدم. ولما سمح لهم الملك الفارسي كورش بالعودة إلى فلسطين، أبوا ذلك وفضّلوا البقاء ببابل. وبقاياهم في عصر البيروني بواسط وسواد العراق بناحية جعفر والجامدة ونهري الصلة.

أما الحرانيون، فليسوا بالصابئة الحقيقيين، وإن كانوا قد اشتهروا بهذا الاسم أكثر من غيرهم، إذ أن أسماءهم الأصلية هي: الحنفاء والوثنية والحرانية، ولم يتسموا باسم الصابئة إلا في عهد الدولة العباسيّة سنة 228هـ ليدخلوا في عهد الذمة[67].

G. Monnot, *Islam et Religions*, Paris, Maisonneuves et Larose, 1986, pp. 222-225. =

(66) انظر: ج5، ص152 ـ 154.

(67) البيروني. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، مرجع سابق، ص206 ـ 318.

هذا هو الطرح الأساسي الذي قدمه البيروني حلاً لمشكلة هوية الصابئة، إلا أنه توجد بعض الإشارات المتفرقة توسع من النطاق الجغرافي لاستعمال اسم «الصابئة».

- أشار البيروني إلى أن مانوية سمرقند كانوا يُدعون بالصابئة[68].
- وذكر أن بوذاسف (بوذا) ـ الذي ظهر في عهد الملك طهمورث بالهند وأتى بالكتابة الفارسيّة ـ قد «دعا إلى ملّة الصابئين»[69].
- كما ربط البيروني بين ديانة المجوس الأقدمين قبل زرادشت وديانة قدماء الحرانية، من دون أن ينعت أولئك المجوس بالصابئة[70]، مثلما فعل المسعودي[71].

هذه أهم الآراء التي ذكرها العلماء المسلمون السابقون لابن حزم منهم والمعاصرون له. وفيما يلي جملة أخرى من الآراء ذكرها علماء أتوا بعد ابن حزم:

لم يحدّد الشهرستاني (548هـ/ 1153م) أماكن وجود الصابئة، بل اكتفى بذكر معتقداتهم بشيء من التفصيل والإسهاب[72]. وقسّمهم إلى أربع فرق مرتّبة ترتيباً تنازلياً حسب درجة تنزيه معبوداتهم، وهي:

Chronologie orientalischer vvon Alberuni, herausgegeben von Dr. Edouard Sachau, Leipzig, Deutsche Morgenl, Gesellschaft F. A. Brockhaus, Otto harrassowitz, 1923.

(68) المرجع السابق، ص 209. كما ذكر ابن النديم في: **الفهرست**، ص401، أن صاحب خراسان أراد القضاء على مانوية سمرقند، فهدّده ملك الصين صاحب التغزغز بقتل المسلمين الذين يقيمون بمملكته وتخريب مساجدهم إن قُتل واحد من المانوية في سمرقند، مما اضطر صاحب خراسان إلى أخذ الجزية منهم. ولم يذكر ابن النديم أنهم تسموا بالصابئة، ويبدو أن تسميتهم تلك ـ التي ذكرها البيروني ـ هي من باب «الحيل الفقهية» لأجل تبرير تغيير موقف صاحب خراسان.

(69) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص204.

(70) المرجع السابق، ص318.

(71) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص79.

(72) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص5 ـ 57.

أ ـ أصحاب الروحانيات، الذين يعبدون الأرواح القدسية التي تسكن الكواكب السبعة.

ب ـ أصحاب الهياكل، الذين يعبدون مع تلك الأرواح هياكلها الجسمانية أي الكواكب ذاتها، فهم عبدة الكواكب.

ج ـ أصحاب الأشخاص، وهم عبدة الأوثان التي ترمز إلى الكواكب.

د ـ الحرنانية، وهم يؤمنون ـ بالإضافة إلى تعظيمهم للكواكب والعناصر الأربعة ـ بعقيدتي الحلول وتناسخ الأرواح. ولم يذكر الشهرستاني إن كانت الحرنانية سميت كذلك نسبة إلى مدينة حرّان ألا لا. إلا أن ما ذكره ـ بخصوص هذه الفرق الأربعة ـ لا يخرج عن الإطار العام الذي توضع فيه عقائد صابئة حرّان عادةً.

وجدير بالذكر أن الشهرستاني قد نسب عقيدة القدماء الخمسة (الله تعالى، والعقل، والنفس، والمكان، والخلاء) إلى عاذيمون أحد أنبياء الصابئة.

والشهرستاني ـ على عكس المسعودي وابن النديم والبيروني وابن حزم الذين ماهوا بين الصابئة الحرانية والحنفاء ـ نجده يمايز بين الصابئة عموماً والحنفاء إلى درجة التقابل والتناقض، وفي الوقت نفسه يطابق بين الحنيفية والإسلام[73].

(73) سمّى الحرّانيون أنفسهم بالحنفاء، وهي كلمة سريانية، كما أشار إلى ذلك المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص79. ومصطلح «حنفاء» لدى المسعودي يرادف مصطلح «وثنيون» من حيث الاستعمال، ص79 ـ 80، 106، 125. وحنفاء من السريانية «حنبي» hanpe، أي «وثنيون»، ورثة «الوثنية القديمة» حنبوتا hanputa. وأتاحت هذه التسمية للحرّانيين فرصة الحفاظ على هويتهم الأصلية، مع تبرير عهد الذمة الذي حصلوا عليه، بربط الصلة بينهم وبين قوم إبراهيم، فالحنيفية من صفات إبراهيم وملته، انظر: البقرة (2: 135)، آل عمران (3: 67، 95)، النساء (4: 125)، الأنعام (6: 161)، النحل (16: 120، 123). انظر أيضاً:

Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 8-9.

أما الشهرستاني، فلم يسم الصابئة بالحنفاء، بل جعلهما ملتين متضادتين تماماً، ذكر ذلك في مقارنة عريضة بينهما، انظر: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص9 ـ 44.

يمكن إدراج ضمن هذه القائمة من العلماء موسى بن ميمون (ت603هـ/ 1205م)، الذي ـ وإن كان يهودياً ـ فإنه ينتمي إلى الإسلام ثقافةً وحضارةً. ومما يزيد في أهمية شهادة ابن ميمون كونه أندلسياً قرطبياً كابن حزم، لذلك لا عجب إن تقاربت آراؤهما في موضوع الصابئة، فابن ميمون لا يرى في الصابئة إلا الحرانيين عبدة الكواكب والأوثان، ويعتبرهم قوم إبراهيم الخليل الذين كفروا به، كما سبق وأن ذكر ابن حزم. ولقد أتى ابن ميمون بتفصيلات هامة حول عقائد الصابئة الحرانيين وعباداتهم وسحرهم، لا يتسع المجال لذكرها[74].

ذكر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م) في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» الصبائية (هكذا)، فوصفهم بأنهم عبدة الكواكب السبعة. وقال إن الناس كانوا على دين الصبائية لما بعث الله تعالى نبيه إبراهيم عليه السلام. ولم يحدّد الرازي مكان هؤلاء الصبائية، ولا ذكر حرّان ولا الحرانية، وإن كان مضمون كلامه لا يختلف عما نسبة ابن حزم وابن ميمون وغيرهما إلى عقائد الحرانية[75].

إلا أن اقتصار الرازي ـ في كتابه سالف الذكر ـ على وصف عقائد عبدة الكواكب، لا يعني أنه كان غافلاً عن الآراء الأخرى في الموضوع، إذ نجده في «تفسيره الكبير» يذكر ثلاثة أقوال:

«أحدها: قال مجاهد والحسن: هم طائفة من المجوس واليهود لا تُؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم.

وثانيها: قال قتادة: هم قوم يعبدون الملائكة ويصلّون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات...

وثالثهما: وهو الأقرب: أنهم قوم يعبدون الكواكب...»[76].

---

(74) ابن ميمون. **دلالة الحائزين**، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية، د.ت، خاصة ص580 ـ 589، عموما: ص157، 175، 414، 591، 612، 615، 622، 658، 670، 683، 710.

(75) الرازي. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ/ 1986م، ص125 ـ 136.

(76) ج3، ص105.

وهكذا يتضح أن الرأي الذي ذكره الفخر الرازي في كتاب «الاعتقادات» هو الرأي الراجح عنده، واكتفى بذكره قصد الاختصار.

كخلاصة لما سبق ذكره من آراء حول هوية الصابئة، يمكن الخروج بالملاحظات والنتائج التالية:

1 ـ سُمّيت باسم «الصابئة» العديد من الطوائف الدينية المختلفة، وبصفة خاصة صابئة حرّان الأكثر شهرة، وصابئة (صابة) البطائح (المغتسلة، بقايا السبي البابلي...).

2 ـ وفي بعض الحالات، جرى تعميم اسم «الصابئة» ـ كما في حالتي صابئة حرّان وصابئة سمرقند مثلاً ـ لإدخال فئات غير كتابية في عهد الذمة. مما سمح لبعض الطوائف الدينية بالحفاظ على وجودها تحت غطاء الشرعية الإسلامية، شرعية الدولة المهيمنة آنذاك. كما سمح هذا التعميم بعلاقات سلام وحسن جوار مع بعض الممالك «الوثنية» المجاورة لأرض الإسلام.

3 ـ إلا أن توسيع استعمال اسم «الصابئة» قد شمل أيضاً بعض الديانات البائدة في مصر والصين والهند واليونان وإيران... مما لا يمكن تفسيره بالرغبة في التعايش السلمي. ويمكن أن نستشفّ من هذا العمل نظرة مقارنة بين الأديان غير الكتابية، فكاد مصطلح «صابئة» يصير مرادفاً لـ«الوثنية»، أو لنقل لنوع من الوثنية المرتبطة بعبادة الأجرام السماوية. نلاحظ هذه النظرة بشكل واضح عند المسعودي، وبدرجة أقل نسبياً عند البيروني. كما يمكن ملاحظتها عند ابن حزم، وإن كان قد تحفّظ في تعميم المصطلح، واكتفى بالإشارة إلى التشابه بين ديانة الصابئة والعديد من الديانات الوثنية الأخرى في السودان والهند وغيرهما[77]، إلا أنه لم يسم هذه الأخيرة بالصابئة. وهذا ينسجم مع المذهب الظاهري الذي يعتبر الأسماء مرتبطة بمعان محددة لا تتعداها، فالتشابه بين دينين لا يسمح بسحب اسم أحدهما على الآخر. ومعلومٌ أن القياس نوع من التشبيه، والقياس مرفوضٌ

(77) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88.

عند ابن حزم في الكلام والفقه واللغة كما سبقت الإشارة، إذ لا يمكن إعطاء حكم الأصل إلى الفرع لمجرد اشتراكهما (تشابههما) في العلة.

4 ـ يلاحظ أن الوصف والنقد ـ عند ابن حزم وغيره ـ قد انصبَّا وتركّزا على صابئة حرّان دون غيرهم. ويمكن إرجاع ذلك إلى الدور الهام الذي قام به الحرّانيون في الحركة العلمية عموماً وحركة الترجمة خصوصاً، فقد كانوا من أهم الجسور التي مرّت عبرها الفلسفة اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية، بحكم امتلاك الحرانيين لثلاث لغات حضارية: اليونانية والسريانية والعربية[78]. فهذا الدور الحضاري المميّز للصابئة الحرانيين جعلهم طرفاً هاماً في الجدل الديني مع المسلمين، فالجدال لا يكون إلا مع الأطراف المتحضّرة العالِمة التي يُخشى نفوذها وتأثيرها. وهذا ما يفسّر عدم اهتمام المسلمين بمجادلة صابئة جنوبي العراق (المغتسلة)، لعدم اضطلاعهم بدور علمي في الحضارة الإسلامية. أما بالنسبة لمن عرفوا باسم الصابئة من دون الحرّانية والمغتسلة، فمعلومٌ أن تسميتهم بالصابئة إنما هي من باب التجوّز والتوسّع في استعمال المصطلح، كما أن جل تلك الديانات قد بعدت شقته أو باد.

5 ـ يلاحظ ابتداء عند ابن حزم، الاقتصار على ذكر صابئة حرّان أو اعتبارهم دون غيرهم الصابئة الحقيقيين، مع الإغفال التام لقصة انتحال الحرّانيين اسم الصابئة. فهل يمكن اعتبار هذا الإغفال علامة إنكار لصحتها أو أنها لم تصلهم، أم أن تركيز الجدل الإسلامي على الحرّانيين قد أنسى المتأخّرين في حمأة الجدل أنه توجد طوائف دينية أخرى تحمل اسم الصابئة؟ وإذا نظرنا إلى هذه القصة من حيث ورودها، لوجدنا أن ابن النديم هو الوحيد الذي ذكرها بالتفصيل في حدود ما وصلنا من مؤلفات،

---

(78) انظر: ماكس مايرهوف Max Meyerhof، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، في: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط4، الكويت: وكالة المطبوعة، بيروت: دار القلم، 1980، ص37 ـ 100. انظر نقد ميشال تارديو لنظرية مايرهوف في:

Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 19-29.

أما القاضي عبد الجبار فأشار إليها بصيغة التمريض (وقيل) ضمن احتمالات أخرى، وقد أشار البيروني بصيغة ثبوتية إلى هذه القصة ولكن باختصار.

6 ـ يمكن اعتبار ربط ابن حزم والرازي وغيرهما من المسلمين، بين صابئة حرّان وقوم إبراهيم، حلاً لهم لمشكلة ذات وجهين: فتسمية قوم إبراهيم بالصابئة يعطى اسماً لديانة بدون اسم، ومضموناً لاسم بدون مضمون في القرآن الكريم. وهذا الربط تسمح به عدة علامات: منها محاورة إبراهيم لقومه بخصوص عبادة الكواكب في القرآن الكريم[79]. أما التوراة فتذكر أن مسقط رأس إبراهيم هو مدينة أور الكلدانية، وهي ليست بعيدة جغرافياً من مدينة حرّان، فكلتاهما تقع في بلاد الرافدين. كما تذكر التوراة أن إبراهيم لما رحل من أور ذهب إلى حاران التي يراها مفسرو التوراة أنها حرّان نفسها[80]. وثمة دليلٌ آخر من التاريخ وعلم الآثار، وهو أن مدينة حرّان كانت عاصمة لعبادة إله القمر (سن) وهو إله بابلي قديم. ومازالت آثار هذا المعبد إلى اليوم[81]. فحرّان كانت تدور في فلك الحضارة البابلية وديانتها، التي من سماتها الأساسية عبادة الكواكب والأجرام السماوية، وهذا ينسجم مع ما جاء به القرآن الكريم من مقاومة إبراهيم الخليل لهذا اللون من الشرك والوثنية، وإن كان لم يرد نصريح يربط بين قوم إبراهيم والصابئة. وينسجم هذا الربط مع اعتبار ابن حزم أن للكلمات معان محدّدة لا تتعدّاها، واعتباره أن القران الكريم كله محكم غير متشابه باستثناء فواتح السور (الحروف المقطعة).

7 ـ يمكن إضافة احتمال خاص بابن حزم وابن ميمون، يفسّر اقتصارهما على ذكر الحرّانية، وهو بعد وطنهما الأندلس من المشرق موطن تلك الديانات

---

(79) انظر: الأنعام (6: 75 ـ 79).

(80) انظر: تكوين (11: 28 ـ 32)، (12: 1 ـ 5)، (15: 7). وانظر: **قاموس الكتاب المقدس**، مادتي: أور الكلدانيين، وحاران، ص128 ـ 129، 281.

(81) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص 205.
Fehérvari, Harran, in: *EI*^{2}, vol. III, pp. 227-230.

القديمة، لذا سجلا أشهر ما وصلهما من آراء.

8 ـ سبقت الإشارة عند الكلام على المجوس وفي هذا المبحث إلى أن العديد من العلماء قد نسبوا نظرية القدماء الخمسة للرازي الطبيب إلى الصابئة لا إلى المجوس كما فعل ابن حزم.

في ضوء هذه الملاحظات يمكن تحديد موقع ابن حزم ضمن زخم الآراء المختلفة حول هوية الصابئة. فهو لم يأت بجديد، فالرأي الذي ذهب إليه كان متداولاً في عصره ضمن آراء أخرى، فاقتصر على ذكر صابئة حرّان دون غيرهم. كما يلاحظ أن ما ذهب إليه ابن حزم ينسجم ومذهبه الظاهري.

في الحقيقة لا يمكن أن نطلب من ابن حزم أن يحل إشكالية عويصة لا تزال مطروحة أمام الباحثين المعاصرين، على الرغم من تطور المناهج والوسائل. فالآراء مازالت متضاربة حول الموضوع: فمنها من يعتبر أن المندائيين ـ الذين ما زالت بقاياهم إلى اليوم جنوبي العراق ـ هم الصابئة. ومنها من يقول إن الصابئة هم الغنوصيون بالمعنى الواسع. ومنها من يرى أنهم الغنوصيون بالمعنى الضيق للكلمة، كما كشفت عنه المخطوطات الغنوصية بنجع حمادي بمصر. ومن الباحثين من يستدلّ بالمخطوطات المانوية بمدينة المعادي بمصر على الرأي الأول (الصابئة هم المندائيون). وتوجد آراء تبحث عن أصول الإسلام في الصابئة. ويوجد من الباحثين من يعتبر شهادات العلماء المسلمين في موضوع الصابئة موثوقاً بها وذات مصداقية تاريخية، ومنهم من يعتبرها مجرد خيالات أدبية مستمدة من الجدل النصراني الوثني... هذا ناهيك عن الجدل الذي ما زال قائماً حول أصل المندائيين وعلاقاتهم بالديانات الأخرى[82]. وليست من مهمّة هذا البحث البتّ في جملة هذه الآراء والنظر في أدلتها، وإنما هي مجرد إشارة إلى الطبيعة المعقّدة للموضوع الذي تناوله ابن حزم.

---

(82) انظر مثلاً:

D. Chwolsohn, *die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademic der Wissenschaften, 1856, New-York, London, Johnson reprint, 1965. J. Hj.RPE, *Analyse critique des traditions arabes sur les*

2 ـ الأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه

تؤمن هذه المجموعة من الأديان ـ وهي المانية (المنانية، المانوية) والديصانية والمرقيونية ـ بنوع من الاندماج الوجودي بين الآلهة والعالم. وتتمثل العقائد المشتركة بين هذه الأديان في «التثنية» أي القول بأصلين أزليين هما النور والظلمة، والقول بأزليّة الطبائع الأربعة والهيولى.

أما بالنسبة لنشأة العالم، فكلام ابن حزم غير دقيق حول محلّ إجماع هذه الأديان: فمرةً ينسب إليها القول بأن الطبائع الأربعة كانت بسائط غير ممتزجة ثم حدث العالم نتيجة امتزاجها[83]. ومرة يذكر مع الطبائع الهيولى قائلاً إن هذه الأصول الأزلية هي العالم، ولا تحدث سوى صور الأشياء فقط[84]. ومرة أخرى يقول إن صور العالم كله حدثت من استحالة أبعاض تلك الأصول بما فيها النور والظلمة، فالعالم ليس شيئاً غيرها[85]. كما أنه لم يوضّح العلاقة بين النور والظلمة وبين الطبائع الأربعة والهيولى.

وذكر ابن حزم أن هذه الأديان كلها متفقة في الإقرار بنبوة زرادشت نبي المجوسية، وينسبون أنفسهم إليه[86].

وفيما يلي التعريف بكل دين على حدة:

= *Sabéens harraniens*, Uppsala, Skriv Service AB, 1972. J. D. Mc Auliffe, Exegetical identification of the sabi'un, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106. C. Buck, the identity of the *sabi'un*, in: *The Muslim World*, vol. LXXII, 1982, pp. 95-106. C. Buck, the identity of the *sabi'un*, an historical quest, in: *The Muslim World*, vol. LXXIV, 1984, pp. 172-186. Tardieu, Sabiens coraniques, op. cit., pp. 1-44. Perrot, Mandéisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 1020-1021.

(83) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص90 ـ 91.

(84) المرجع السابق، ج1، ص102.

(85) المرجع السابق، ج1، ص91.

(86) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص205 ـ 206.

أ ـ المانوية

تعريف المانوية

تعتقد المانوية أن للعالم أصلين: النور والظلمة، وكلاهما جرمٌ حي، حيث يعلو النور إلى ما لا نهاية وتسفل الظلمة إلى ما لا نهاية، إلا أنهما متناهيان من جهة التقائهما، غير محدودين من بقية جهاتهما الخمسة. ويقولون إن اللذّة خاصة بالنور، والأذى خاص بالظلمة، وإنّ العالم حدث نتيجة امتزاج النور والظلمة، اللذين يتواجدان في كل جسد. وللمانوية خرافات في وصف هذا الامتزاج وكيفيته[87].

وخلاص العالم في نظر المانوية، يتمثّل في تخليص النور من الظلمة، ورجوع كل شكلٍ إلى شكله الأصلي، ويتمُّ ذلك بترك الزواج وقطع النسل، لكي يعجل فناء العالم. ومن شعائرهم منع القتل، وعدم أكل الحيوان ولا إيلامه[88].

وتقول المانوية بنبوة زرادشت وعيسى وماني[89]. وماني هو مؤسس هذه الديانة، وقد كان راهباً بحرّان[90]، وتنسب إليه المعجزات والخوارق[91].

وكانت نهاية ماني على يد الملك الفارسي بهرام بن بهرام الذي مكر بماني وأظهر إيمانه به، فاستدعاه وجميع أتباعه بعد ثلاثة أشهر من ظهور دعوته. فلما ظفر الملك بهم، أذن لموبذ موبذان أذرباذ بن ماركسفند أن يناظر ماني. فأُفحم ماني بمقتضى عقيدته القائلة بوجوب تخليص النور من الظلمة بقطع النسل، مما يعني أن في قتل ماني تخليصاً لنوره من ظلمته. وهكذا أمر الملك بصلب ماني وجميع أصحابه[92].

---

(87) هذه خلاصة ما ورد في العرض والرد: **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، 97 ـ 98.

(88) المرجع السابق، ج1، ص91، 100 ـ 101.

(89) المرجع السابق، ج1، ص91، 182.

(90) المرجع السابق، ج1، ص91.

(91) المرجع السابق، ج2، ص17 ـ 18، 207.

(92) المرجع السابق، ج1، ص91، ج2، ص18، 207. في حين نجد في **الأصول والفروع**، =

لاقى أتباع هذه الديانة اضطهاداً كبيراً طوال تاريخهم، وعندما اعترف قسطنطين بالديانة النصرانيّة، دخلوا فيها طلباً للنجاة من القتل، فأدخلوا على النصرانيّة انحرافاتهم وضلالاتهم[93].

نقد تعريف المانوية

إن ما ذكره ابن حزم عن المانوية يعدُّ قليلاً ومختصراً مقارنةً بما قدّمه العلماء المشارقة أمثال: ابن النديم[94] (ألف فهرسته سنة 377هـ/ 987م)، والقاضي عبد الجبار[95] (ت 415هـ/ 1025م)، والبيروني[96] (ت 440هـ/ 1048م). فثمة موضوعات لم يتطرّق إليها ابن حزم مطلقاً مثل الكتب المانوية المقدسة[97]...

إنّ هذا الاهتمام المشرقي بالمانوية له ما يسوّغه؛ فالمشرق هو المهد الذي وُلدت به المانوية وركّزت فيه دعوتها. ولقد وجد المانويون في ظلّ الدولة الأموية متنفَّساً لهم، بعد ما عانوه من اضطهاد كبير تحت حكم البيزنطيين النصارى والساسانيين والمجوس.

وبما أن المانوية تعتبر ذاتها ديانة عالميّة تبشيريّة كتابيّة (ذات كتاب مقدّس) من واجبها نشر الدعوة في كل أصقاع العالم لأجل تخليص الإنسانية، فإنها

= ص367، أن الذي ناظر ماني هو: إذرباذ بن مارسفند وموبذين بذان. أما في: **رسالة التقريب لحد المنطق**، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص291، فنجد: أذرباذ بن ماراكسفند.

(93) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص17.

(94) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص391 ـ 402. حيث نجد عرضاً وافياً لعقائد المانوية وتاريخهم.

(95) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص10 ـ 15. حيث عرّف بالمانوية، ونقدهم بتوسّع في: ص22 ـ 69. وشمل هذا النقد المرقيونية والديصانية.

(96) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص207 ـ 209. حيث نجد عرضاً دقيقاً متكاملاً لتاريخ المانوية وعقائدهم. وانظر أيضاً: ص 23، 118، 237، 331.

(97) انظر: ابن النديم. **الفهرست**، ص399 ـ 400. حيث ذكر سبعة كتب لماني، وذكر أسماء أبواب بعضها، كما ذكر ستة وسبعين عنواناً من الرسائل المانوية. انظر أيضاً: البيروني. **الآثار الباقية**، ص23، 118، 207 ـ 208. للمزيد من الإطلاع على الكتب المانوية انظر:
Ries, Manichéennes (écritures) in: *D.R.*, op. cit., pp. 1024-1026.

وجدت في التسامح ـ أو لنقل غضّ الطرف ـ الأموي فرصةً لاستئناف نشاطها التبشيري من جديد. إلا أن هذا التسامح النسبي لا يعني أن المانويين كانوا يتمتعون باعتراف الدولة بهم، ودخولهم في عهد الذمة مثل اليهود والنصارى والمجوس، وإنما المقصود هو سكوت الدولة عن تحرّكاتهم وعدم مطاردتهم[98]. أما الدولة العباسيّة ـ فعلى النقيض من سابقتها ـ شنت حرباً لا هوادة فيها ضد المانوية «الزنادقة» بالسيف والقلم[99].

إن تزايد النشاط المانوي في العهد الأموي وبدايات العهد العباسي، والحملة العباسية المضادة للزندقة، هيآ كلاهما الظروف وشجّعا المتكلّمين ـ المعتزلة خصوصاً فقد ظهر الأشاعرة في فترة لاحقة ـ على مجادلة المانويين والردّ عليهم.

وأول من ألّف في الردّ على المانوية هو واصل بن عطاء (ت 131هـ/ 748م) مؤسّس الاعتزال في كتابه «الألف مسألة في الردّ على المانوية»، وكان عمره آنذاك لا يتجاوز الثلاثين عاماً، أي نحو سنة 110هـ/ 728م[100].

ويدلّ إحصاء عناوين المؤلّفات التي تصدّت كلياً أو جزئياً للردّ على المانوية أو لمجرد التأريخ لها، على ضخامة الجهود التي بذلها العلماء المشارقة في هذا المضمار، ولكن جلّ هذا التراث الضخم قد ضاعت أعيانه، ولم تبق إلا عناوينه[101].

---

(98) انظر: Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 96-97.

(99) انظر: Ibid, pp. 97-101. يرى المسعودي أن أصل كلمة «زنديق» من كلمة «زند» الفارسية التي تعني التأويل. وبما أن المانوية تأوّلوا الأبستاق بما يخالف ما عليه موابذة المجوس، فسمّوا لذلك بـ«الزنديين»، ومن هذه التسمية أخذ العرب كلمة «زنديق». انظر: المسعودي. **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج1، ص292.

(100) انظر: القاضي عبد الجبار. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1406هـ/ 1986م، ص 241. وانظر ترجمة واصل بن عطاء: ص234 ـ 241.

(101) انظر:

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 101-118. *Islam et Religions*, op. cit., pp. 49-79.

ساهم هذا الجهد الفكري بالإضافة إلى حدّ السيف في القضاء تدريجياً على أتباع الديانة المانوية في المشرق، خصوصاً في المراكز الحضارية الكبرى كبغداد، حيث ذكر ابن النديم أنه لم يبق بها من المانوية في وقته إلا خمسة أفراد، في حين أنهم كانوا يعدّون في عهد معزّ الدولة البويهي (303 ـ 356هـ/ 915 ـ 967م) نحو ثلاثمِائة نسمة[102]. وقد أدى هذا التناقص العددي الناتج عن المطاردات والتعقبات بالمانوية إلى تحويل مقرّ رآستهم الدينية من بابل إلى سمرقند[103].

أما الأندلس فكانت بعيدة كل البعد من هذه المعركة المشرقية حامية الوطيس ضد المانوية، إذ لم تعرف المانوية إلا في فترة وجيزة من تاريخها وبشكل محدود قبل الفتح الإسلامي[104]. لذا فإن الإيجاز الذي طبع تعريف ابن حزم وردّه على المانوية ـ وعلى مجمل الديانات الشرقية القديمة عموماً ـ تسوّغه الظروف التاريخية الخاصّة بالأندلس وطن ابن حزم، مما يجعلنا نلتمس له الأعذار في الأخطاء التي وقع فيها. وهي نوعان: أخطاء تتعلّق بالتاريخ، وخطأ واحد يتعلق بالعقيدة[105]:

أ ـ ذكر ابن حزم أن ماني كان راهباً بحرّان[106]. وهذا لا يتّفق والمصادر

---

(102) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، 401.

(103) المرجع السابق، ص402.

(104) توجد دلائل تثبت وجود المانوية بأسبانيا في خلال القرن الخامس الميلادي، وقد نزح المانويون إلى هناك هروباً من الاضطهاد الذي لاقوه في شمال أفريقيا، فواجهوا نفس المصير. انظر:

Ries, Manichéisme (routes missionnaires du), in: *D.R.*, op. cit., p. 1038.

(105) الأخطاء التي تتعلق بالتاريخ هي (أ، ب، ج، د)، أما الخطأ المتعلق بالعقيدة المانوية فهو (وقد تمت المقارنة في هذه الفقرات بين عمل ابن حزم من ناحية، وأعمال غيره من المؤرّخين والنقّاد المسلمين من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة المصادر المانوية: مخطوطات مدينة المعادي بمصر التي اكتشفت سنة 1930، وبدرجة أقل أهمية نسبياً مخطوطات منطقة تورفان بتركستان الصينية، التي اكتشفت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومن هذه المصادر استمد جوليان ريس Julien Ries تلخيصاته الجيدة المشار إليها سابقاً.

(106) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91. وفي **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص367، فورد خطأ «نجران». أما في **رسالة التقريب لحدّ المنطق**، ضمن: رسائل =

المانوية التي تذكر أن ماني كان على دين المغتسلة، ولم يكن راهباً ولا حتى مجرد نصراني ولا عاش في حرّان. واعتنق فاتك (فاتق) والد ماني[107] دين المغتسلة بعدما هاجر من وطنه همذان بميديا إلى شمال بابل، حيث ولد ماني بمدينة ماردينو سنة 216م. وظلّ على دين أبيه إلى حين نزول الوحي عليه لأول مرة وعمره اثنا عشر عاماً. ثم نزل عليه الوحي مرة ثانية وعمره أربعة وعشرون عاماً سنة 240م، وأمره بأن يصدح بالدعوة[108].

وهذه هي الرواية التي اعتمدها ابن النديم في فهرسته وفصّل القول فيها[109]. وظلّ ابن النديم ـ إلى حين اكتشاف المخطوطات المانوية ـ المصدر الوحيد الذي تحدّث عن نشأة ماني. أما الرواية التي ذكرها ابن حزم، فقد ورد ما يشبهها في الفهرست بإيجاز وفي صيغة التمريض[110].

أما البيروني فيحيل إلى كتاب ماني «الشابورقان» في باب «مجيء الرسول»، ويكتفي بذكر تاريخ ميلاد ماني ومكانه، والمرتين اللتين نزل فيهما الوحي عليه، من دون ذكر شيء عن ديانة ماني قبل تنبئه[111].

ولعله ما أدى ببعضهم إلى القول بأن ماني كان نصرانياً قبل دعوته إلى ديانته الخاصة، هو ما احتوت عليه هذه الديانة من عناصر نصرانية، كاعترافها

= ابن حزم، ج4، ص291، فنجد أن ابن حزم يلقب ماني بـ«الموبذ» وهو لقب رجال الكهنوت المجوسي. وذهب الشهرستاني في: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص244، إلى مثل هذا الرأي عندما ذكر أن ماني كان مجوسياً في الأصل.

(107) اشتهر والد ماني باسم فاتك أو فاتق أو باتك (Patek, Patékios, Patecius) أما ابن حزم فقد سماه مرةً بـ«حيان» في: **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص 367، ومرةً «حماني»، في: **رسالة التقريب لحد المنطق**، ضمن: رسالة ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص291.

(108) انظر:

Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit,. p. 82.

(109) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص391 ـ 392.

(110) المرجع السابق، ص391. قال ابن النديم: «وقيل إن ماني كان أسقف قنى والفربات»، حيث وردت الكلمة الأخيرة في الطبعة المعتمدة بدون تنقيط.

(111) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص118، 208.

بنبوة المسيح عليه السلام، واعتبارها لذاتها مفسِّرةً لأسرار النصرانيّة. وربما كان الظنّ أن ماني كان على شاكلة سابقيه برديصان ومرقيون اللذين كانا من رجال الكنيسة قبل خروجهما بمذهبيهما الثنويين.

ب ـ ذكر ابن حزم أن ماني لم يدعُ إلى دينه سوى ثلاثة أشهر[112]. في حين تذكر المصادر المانوية أنه بدأ دعوته سنة 240م، ومات سنة 277م، مما يعني أن قيامه بالدعوة استمر ما يناهز سبعة وثلاثين عاماً[113]. أما ابن النديم فذكر رقماً مقارباً وهو أربعون عاماً، قام خلالها ماني بالدعوة في الهند وخراسان، قبل لقائه بسابور ابن أردشير الملك الساساني الذي اعتنق المانوية[114]. في حين لم يذكر البيروني رقماً محدّداً، بل اكتفى بالإشارة إلى أن أمر ماني كان آخذاً في الازدياد طيلة أربعة عهود ملكية من أردشير إلى بهرام[115].

ج ـ ذكر ابن حزم أن الملك الفارسي الذي قتل ماني هو بهرام بن بهرام[116]. وهذا غير صحيح، لأن الذي قام بذلك هو والده بهرام بن سابور[117]. وهذا ما ذكره ابن النديم[118]. أما المسعودي والبيروني والشهرستاني فذكروا أنه بهرام بن هرمز[119]. ولفهم سبب هذا الخلط نرجع إلى قائمة الملوك الساسانيين:

---

(112) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج2، ص18.

(113) انظر:

Ries, Mani, Manichéisme (routes missionnaires du), in: *D.R.*, op. cit., pp. 1023, 1036.

(114) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص392.

(115) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص208. الثابت أن ماني بدأ دعوته في بداية عهد سابور الأول بن أردشير.

(116) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، ج2، 18. والموبذ موبذان الذي قام بمحاكمة ماني، والذي سماه ابن حزم «أذرباذ بن ماركسفند» (انظر: هامش 95)، نجده في المصادر المانوية يدعى «كرتير» Kartir.

(117) انظر: Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023.

(118) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص398.

(119) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص87؛ **مروج الذهب**، ج1، ص 191 ـ 292. البيروني: **الآثار الباقية**، ص208. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج1، ص244.

1 ـ أردشير بن بابك، مؤسس الدولة.

2 ـ سابور بن أردشير الذي ناصر المانوية.

3 ـ هرمز (هرمزد) بن سابور الذي واصل سياسة أبيه تجاه المانوية.

4 ـ بهرام الأول بن سابور الذي رفض سياسة أخيه وأبيه وقتل ماني بإشارة من موبذ موبذان كرتير، الذي أراد أن يعيد للمجوسية اعتبارها.

5 ـ بهرام الثاني بن بهرام.

6 ـ بهرام الثالث بن بهرام بن بهرام. ولم يتسم باسم بهرام في سلسلة الملوك الساسانيين غير هؤلاء الثلاثة[120].

وهكذا خلط ابن حزم بين بهرام الأول وبين ابنه بهرام الثاني أو حفيده بهرام الثالث. أما المسعودي والبيروني والشهرستاني فقد ظنوا أن كون بهرام الأول قد أتى بعد هرمز يعني أنه ابنه، في حين أنه أخوه، وكلاهما ابن لسابور بن أردشير.

د ـ ذكر ابن حزم أن بهرام أمر بقتل ماني مباشرة بعد محاكمته[121]. أما الرواية المانوية لنهاية ماني فتذكر أن بهرام قد زجّ بماني في سجن جنديسابور، حيث أطلق ماني أنفاسه الأخيرة يوم 26 فبراير (احتمالاً) من سنة 277م، بعد ستة وعشرين يوماً من العذاب، ثم قطعت رأسه وعلّقت على إحدى بوابات المدينة[122].

أورد ابن النديم والبيروني كلا من الرواية المانوية والرواية التي ذكرها ابن حزم، وأرجع البيروني الرواية المانوية إلى أحد تلاميذ ماني، وذلك من طريق لاهوتي نصراني[123].

---

(120) انظر مثلاً: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص87 ـ 88.

(121) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، ج2، ص18.

(122) انظر: Ries, Mani, in: *D.R.*, op. cit., p. 1023.

(123) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص398. والبيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص 208.

ويمكن اعتبار اقتصار ابن حزم على ذكر رواية واحدة يرجع إلى رغبته في الاختصار، ما دامت نتيجة كلا الروايتين واحدة وهي موت ماني ميتة عنيفة. وابن حزم ليس في مقام التأريخ كابن النديم والبيروني، بل همّه الأكبر هو نقد العقائد والأفكار.

هـ ـ لم يذكر ابن حزم ممن اعتبرهم ماني أنبياء سوى زرادشت والمسيح وماني نفسه[124]. أما الكتب المانوية المقدّسة المكتشفة حديثاً، فتذكر الأسماء التالية: شيث بن آدم، أنوش[125]، حنوك[126]، سام بن نوح، إبراهيم، بوذا، زرادشت المسيح، ماني وهو خاتم النبيين والفارقليط الذي بشّر به المسيح[127].

ولعلّ أقرب قوائم الأنبياء إلى الأصول المانوية، هي التي ذكرها الشهرستاني[128]، ثم تليها من حيث الشمول قائمة القاضي عبد الجبار[129]؛ أما البيروني[130]، فلم يذكر زيادة عما ذكره ابن حزم سوى اسم البد (بوداسف، بوذا).

هذا ما يتعلق بماني، فهل كان ابن حزم أخبر بابن ديصان ومرقيون، اللذين كانا مع ماني ثلاثة من أبرز الشخصيات التي حاولت ربط الصلة بين العقائد الثنوية والنصرانيّة؟

ب ـ الديصانية والمرقيونية

الديصانية ديانة ثنوية لا تختلف عن المانوية في شيء سوى في قولها بأن

---

(124) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91، 182.

(125) أنوش هو ابن شيث بن آدم. **تكوين** (4: 26)، (5: 6 ـ 11).

(126) حنوك هو ابن قايين (قابيل). **تكوين** (4: 17)).

(127) انظر: Ries, Mani, Manichéennes (études) in: *D.R.*, op.cit., pp.1023, 1031.

(128) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص248.

(129) القاضي عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، ج5، ص15. الجدير بالذكر أن عبد الجبار والشهرستاني أضافا آدم، وذكرا نوحًا بدل ابنه سام، ولم يذكرا أنوش ولا حنوك، واختلفا قليلاً في بعض الأسماء.

(130) البيروني. **الآثار الباقية**، مرجع سابق، ص207.

الظلمة موات، في حين أن المانوية تعتقد بأن الظلمة حية مثلها مثل النور[131]. «وديصان» هو مؤسّس هذه الديانة وهو سابق زمنياً لماني، بدليل أن ماني قد ذكره في كتبه[132]. ووصف ابن حزم ديصان بأنه كان لقيطاً[133].

أما المرقيونية فتؤمن بوجود إله ثالث يشارك الأصلين في الأزلية[134]، وهم يقرّون بنبوة زرادشت ـ مثلهم مثل الديصانية ـ ويؤمنون بالمسيح[135]. ولم يذكر ابن حزم شيئاً عن مرقيون مؤسس هذه الديانة[136].

---

(131) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

(132) المرجع السابق، ج1، ص91.

(133) انظر: **رسالة نقط العروس**، ضمن: رسائل ابن حزم، ج2، ص95. ويقال لديصان أيضاً ابن ديصان وبرديصان Bardesane عاش ما بين عامي 154 ـ 222م بـ«الرها» Edesse وهي تسمى حالياً «أورفا» Urfa وتقع بتركيا، وقضى أواخر عمره منفياً بأرمينية. وكان لمذهبه دور في التمهيد للمانوية لاحقاً. وتتواجد الديصانية في عصر ابن النديم (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) بالصين وخراسان. ولعلّ ما جعل ابن حزم يصف ابن ديصان بأنه كان لقيطًا، تسميته «برديصان» التي تعني بالسريانية ـ كما ذكر المسعودي ـ «ابن النهر»، مما يوحي أنه سمي بذلك الاسم لكونه التقط من على ضفة النهر. وعلى أية حال فإن هذه التسمية لم تثر تعليقات كهذه لدى المسعودي وابن النديم. لمزيد من الاطلاع على الديصانية، انظر المراجع السابقة: المسعودي. **التنبيه والإشراف**، ص113. ابن النديم. **الفهرست**، ص402. عبد الجبار. **المغني**، ج5، ص16 ـ 17. البيروني. **الآثار الباقية**، ص207. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج1، ص250 ـ 251.
Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit.,pp. 71-75.

(134) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

(135) المرجع السابق، ج1، ص196. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص206. ذكر ابن حزم اعتراف المرقيونية بنبوة المسيح، ولم يذكر ذلك بالنسبة للديصانية.

(136) وُلد مرقيون في أواخر القرن الميلادي الأول، بمدينة سينوب Sinope على الساحل الجنوبي للبحر الأسود. رحل إلى روما سنة 137م، حيث تلمذ لأحد الغنوصيين الذي يدعى سردون Cerdon. وفي سنة 144م طُرد من كنيسة روما لمخالفته التأويل الرسمي لبعض النصوص الإنجيلية، وتوفى بعد سنة 160م. تقوم العقيدة المرقيونية على التفريق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد؛ فالأول عوان بين الخير والشر، خالقٌ ومشرّع يطالب الإنسان الضعيف بالطاعة المطلقة ويمنعه من فعل الخير. في حين أن الثاني، إله طيب كله خير ومحبة، أرسل ابنه المسيح ليعرّف البشرية بوجوده وبحبه لها. إلا أن الإله الخالق تسبب في صلب المسيح، الذي فدى بذلك البشر، إلا أنهم يظلون في العذاب والألم تحت هيمنة الإله الخالق إلى حين الانتصار النهائي للإله الطيب. ويعتبر مرقيون أن =

واضحٌ أن ابن حزم من شدة اختصاره وقلّة المعلومات التي قدّمها عن الديصانية والمرقيونية تجنّب الأخطاء وآثر السلامة منها. ويمكن تسجيل ملاحظتين هذا الصدد:

أ ـ تتعلّق الأولى بوجود تشابه بين نصين للمسعودي وابن حزم ينبّهان فيهما إلى خطأ وقع فيه البعض في الترتيب الزمني لظهور مرقيون وابن ديصان وماني.

ابن حزم	المسعودي
«وقال المتكلمون إن ديصان كان تلميذ ماني وهذا خطأ، بل كان أقدم من ماني؛ لأن ماني ذكره في كتبه وردّ عليه»[137].	«وقد ذكر ماني في كثير من كتبه المرقيونية والديصانية، وأفرد للمرقيونية باباً في كتابه المترجم بالكنز، وللديصانية باباً في كتابه سفر الأسفار وغير ذلك من كتبه. وإنما ذكرنا ذلك لدلالة على أنهما كانا قبله، إذ كثير ممن لا علم له بأرباب الآراء والنحل والمذاهب والملل يعتقد أنهما كانا بعد».[138]

ولا شك في أن كلام المسعودي أكثر دقة وشمولاً، إلا أنه يتفق مع كلام ابن حزم في جوهر الموضوع، فكلاهما ينبّه إلى خطأ تاريخي واحد.

يدعم هذه الملاحظة ـ وثمة ملاحظة أخرى لاحقة في مبحث الديانة البرهمية ـ ما سبقت الإشارة إليه من احتمال اشتراك ابن حزم والمسعودي في مصدر واحد، أو نقل ابن حزم عن المسعودي في بعض المسائل، وهذا لا يلغي اختلافهما في مسائل أخرى، فابن حزم بحكم نزعته الاجتهادية المتحرّرة لا يتقيد بمصدر واحد، وإن كان لا يذكر أسماء مصادره.

= المادة هي أصل الشر. وتتميّز الأخلاق المرقيونية باحتقار الجسد وإدانة الجنس. وذكر ابن النديم أن للمرقيونية أتباعاً كثيرين في خراسان. للمزيد من الإطلاع، انظر: ابن النديم. **الفهرست**، ص402. عبد الجبار. **المغني**، ج5، ص17 ـ 18. البيروني. **الآثار الباقية**، ص207. الشهرستاني. **الملل والنحل**، ج2، ص252 ـ 253.

Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, op. cit., pp. 68-71.

(137) المسعودي. **التنبيه والإشراف**، مرجع سابق، ص117.

(138) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص91.

ب ـ وصف ابن حزم في رسالة نقط العروس ابن ديصان بـ«صاحب الروحانية»[139]. وهو وصف مبهم، لأنه لم يوضّح مقصوده بالروحانية، ولعل ما يفسّر ذلك ما ذكره ابن النديم من أن لابن ديصان كتاباً يدعى بـ«كتاب روحانية الحق»[140]. وربما قصد ابن حزم بالروحانية صفةً لمذهب ابن ديصان.

رأينا فيما سبق كيف ابتعد ابن حزم من دقته المعهودة في دراسته لليهودية والنصرانيّة اللتين عايشهما في الأندلس. وهذا مفهومٌ إذ أخذنا بالحسبان كون الديانات الشرقية بعيدة الشقة من الأندلس، وبعيدة زمنياً أيضاً من عصر ابن حزم. فإلى أي مدى وفّق ابن حزم في دراسته لأديان الهند، التي تعدّ أكثر وغولاً في البعد من ابن حزم وأندلسه من حيث التاريخ والجغرافيا؟

ثانياً: الديانة البرهمية

1 ـ تعريف البرهمية

يعترف ابن حزم بشحّ المعلومات حول الهند، فهي بلاد بعيدة جداً من الأندلس، فلا يصل من أخبارها إلا النزر القليل[141]. وأثر شحّ المعلومات هذا واضحٌ من خلال عرض ابن حزم للديانات الهندية، ونقده لواحدة منها وهي الديانة البرهمية.

عرّف ابن حزم البراهمة بأنهم «قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلّدونها تقلّد السيوف»[142].

---

(139) ضمن: **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج2، ص95.

(140) ابن النديم. **الفهرست**، مرجع سابق، ص402. ذكر المسعودي أن كبراء اليونانيين كانوا ينعتون طائفة الكهنة مدعي الاطلاع على الغيب بـ«الروحانية». انظر: **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج2، ص312.

(141) انظر: **رسالة مراتب العلوم**، ضمن: رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 70، 79.

(142) ابن حزم. **الفصل** ج1، مرجع سابق، ص137. لا يزال المحافظون على التقاليد البرهمية يربطون مثل هذا الخيط إلى اليوم.

أما عن عقائد البراهمة، فهم يقولون بأن العالم محدَث له خالقٌ واحد قديم[143]. إلا أنهم يقولون باستحالة النبوة، لكونها تتنافى في نظرهم مع حكمة الله تعالى، إذ ليس من الحكمة أن يرسل الله رسلاً إلى من يعلم مسبقاً أنهم سيكذبونهم[144]. كما أنه ليس من العدل في شيء أن يعذّب الله المكّذبين، وهو يعلم قبل إرساله الرسل أنهم سيفشلون في الامتحان[145]. وكان الأَوْلى بالحكيم أن يضطر العقول إلى الإيمان به، فيعرفه كل إنسان بلا حاجة إلى هداية المرسلين[146].

أما بالنسبة للأديان الهندية الأخرى، فقد أشار ابن حزم، عرضاً، وباقتضاب شديد، إلى بعضها؛ لا بقصد النقد، بل لمجرّد المقارنة، أو لتوظيفها في نقده للأديان الأخرى. فمن ذلك ذكره:

- تصوير أهل الهند البددة عن أسماء الكواكب وتعظيمهم لها[147].
- إيمان بعض الهنود بالنبوة على عكس البراهمة، وبأن أول البشر ذكر وأنثى[148].
- عبّاد الهند الذين «لا يمشون إلا عراة، ولا يلتبسون من الدنيا بشيء أصلاً»[149].

---

(143) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص326.

(144) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص137.

(145) المرجع السابق، ج3، ص139.

(146) المرجع السابق، ج1، ص137. قارن: الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص 251 ـ 252.

(147) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص88. البددة جمع البد، وهو اسم يطلق على بوذا وتمثاله. والجدير بالذكر أن ابن حزم لم يربط بين البددة وبوذاسف، الذي أشار إليه كأحد أنبياء الصابئة. انظر: المرجع السابق، ج1، ص90.

(148) المرجع السابق، ج1، ص134. ولا يُعلم من المقصود بهؤلاء، وقد ورد ذكرهم في الردّ على القائلين بأن الله خلق العالم جملةً.

(149) المرجع السابق، ج2، ص208. التيارات الزهدية والتقشفية الهندية كثيرة، من بينها الجاينية، وهي ديانة هندية تنسب إلى «مهافيرا»، الذي لُقّب بـ«جاينا» أي المنتصر (على شهواته)، عاش في القرن السادس ق م. ورهبان هذه الديانة يعيشون عراة. انظر: أحمد شلبي. **أديان الهند الكبرى** (سلسلة مقارنة الأديان، 4)، ط2، القاهرة: مكتبة النهضة =

فما نسبة الحقيقة من الخيال في ما نسبه ابن حزم إلى أهل الهند، تلك البلاد التي بعدت شقتها عن الأندلس وأهلها؟

2 ـ نقد تعريف البرهمية

فيما يلي أهم المسائل التي جانب فيها ابن حزم الصواب بخصوص الديانة البرهمية:

أ ـ إن تعريف ابن حزم بالبراهمة بأنهم قبيلة فيه إسقاط لمفهوم متداول ومعروف في الحضارة العربية الإسلامية على واقع اجتماعي هندي مختلف تماماً، فالقبيلة أساسها النسب والولاء، في حين أن «الطبقة» في الفكر والمجتمع الهندوسيين أساسها وظيفي ديني تراتبي بالدرجة الأولى، أما القرابة فتأتي بالدرجة الثانية، لكون الطبقة نظاماً وظيفياً يورَّث. ففي هذا النظام القدري وُضعت القوانين ورُسمت الحدود بصرامة، ووزّعت الوظائف بدقّة بين كل طبقة وأخرى، حيث قُسّمت واجبات كل واحدة منها إزاء البقية. وهذه الطبقات هي:

1 ـ طبقة البراهمة، وهم الكهنة، خُلقوا من وجه الإله براهما.

2 ـ طبقة الكشاتريا، وهم الملوك والمحاربون، خلقوا من ذراعي براهما.

3 ـ طبقة الفيشيا، وهم التجّار والزرّاع والصنّاع، خلقوا من فخذي براهما.

4 ـ طبقة الشودرا، وهم الخدم والعبيد، خلقوا من رجلي براهما[150].

وخارج هذه الطبقات الأربعة يوجد المنبوذون في الدرك الأسفل من الذلّ والمهانة والمعاناة الإنسانية.

= المصرية، 1966، ص 107 ـ 129، وخاصة ص 119 ـ 120. عبد العزيز الزكي. **نشأة الفكر الهندي وتطوّره في العصور القديمة**. في: عالم الفكر، مج1، عدد 3، ص 257 ـ 262. Eliade, *Histoire des croyances*, op. cit., vol. II, pp. 86-89, 220-224. Michel Delahoutre, Janisme, in: *D.R.*, op. cit., pp. 825-828.

(150) انظر: منوسمرتي. **كتاب الهندوس المقدّس**، ترجمة: إحسان حقي. بيروت: دار اليقظة العربية، د.ت.، ص37، بند 93. ويرجع تاريخ هذا الكتاب إلى ما بين القرنين العاشر والسادس ق م، وموضوعاته تشريعية أساساً.

وفي الحقيقة إن مصطلح «طبقة» ليس من وضع علم الاجتماع الحديث، ولكنه قديم قدم الطبقات الاجتماعية الهندية، وقد استعمله أبو الريحان البيروني ـ الأسبق عهداً من ابن حزم ـ عند ذكره لأصناف الطبقات الهندية وأسطورة خلقها من أجزاء براهم (براهما)، وهو عنده كناية عن القوة المسماة «طبيعة»[151].

ب ـ أما عن أصل تسمية البراهمة ونسبتهم إلى «ملك» هندي قديم يُدعى «برهمي»، فيتعارضان ومفاهيم الديانة الهندوسية ونظمها وتاريخها، فالتشريع الهندوسي رفع أسواراً عالية بين الطبقات، إلى درجة منع التزاوج فيما بينها[152]. والتاريخ الهندي القديم شاهد على صراع مرير بين طبقتي البراهمة (الكهنة) والكشاتريا (الأمراء والجند). فالأوّلون كانوا يرون أنفسهم رأس الهرم الاجتماعي، وقادته الروحيين، وضمانة رضا الآلهة عنه. أما الملوك، فيرون أن لهم الفضل الأكبر في استقرار المجتمع وأمنه وازدهاره. ومن الأدلّة على خطورة هذا الصراع بين «القصر» و«المعبد»، هو أنّ مؤسسي أكبر ديانتين انشقتا عن الأرثوذكسية الهندوسية البرهمية، كانا من طبقة الملوك والأمراء وهما بوذا وجاينا، وإن كان هذا لم يمنع على أية حال من وجود ملوك ظلّوا أوفياء للتقاليد البرهمية.

أما من حيث أصل الطبقات، فالأسطورة البرهمية ـ التي تخدم مصالح البراهمة ـ تذكر أن الطبقات كلّها نشأت من الإله براهما. فبراهما إلهٌ وليس ملكاً، إلا إذا أخذنا كلمة إله بمعنى ملك الآلهة والعالم، وهو كبير الآلهة خصوصاً في بعض الأسفار الهندية المقدّسة. فمن أين أتى ابن حزم بالرأي القائل بأن البراهمة ينتسبون إلى ملكٍ قديم يُدعى برهمي؟

في التراث الإسلامي نجد المسعودي يتبنّى الرأي نفسه الذي ذكره بعده ابن حزم، ولكن بشكل مفصّل أكثر. واسم هذا الملك هو «البرهمن الأكبر»،

---

(151) انظر: البيروني. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ط2، بيروت: عالم الكتب، 1403م، ص70 ـ 73 مثلاً.

(152) انظر: منوسمرتي. **كتاب الهندوس المقدس**، ص573 ـ 578، البنود 314 ـ 337، ص583 ـ 611، البنود 1 ـ 131.

وهو أول ملوك الهند، دام ملكه ثلاثمِائة وستاً وستين سنة، قام خلالها بوضع أسس الحضارة الهندية في شتى المجالات[153]. ولم يقتصر المسعودي على ذكر هذا الرأي كما فعل ابن حزم، بل ذكر رأياً آخر مفاده أن برهمن هو «آدم وأنه رسول الله إلى الهند»[154]، إلا أنه اعتبر الرأي القائل بأنه كان ملكاً هو الأشهر والمعتمد. فهل نقل ابن حزم مرةً أخرى عن المسعودي؟

ج ـ أما بالنسبة لعقيدة تناسخ الأرواح التي تعتبر إحدى ركائز الأديان الهندية عموماً، وعلى رأسها البرهمية (الهندوسية)، فلم يذكرها ابن حزم إطلاقاً أثناء تعريفه البرهمية أو نقده إياها، إذ اقتصر نقده على قضية إنكارهم للنبوة. في حين خصّص ابن حزم فصلاً كاملاً لنقد عقيدة التناسخ[155]، ناسباً إياها إلى العديد من الفرق الإسلامية، ولم يذكر من غير المنتسبين إلى الإسلام إلا الدهرية من دون تحديد لهويتهم[156]. ومعلوم أن الدهرية يقولون بقدم العالم وأزليته[157]، وهذا يعني أنه من المستحيل أن يقصد بهم البراهمة الذين يقولون بحدوث العالم، كما سلف أن ذكر[158].

نجد في ثنايا نقد ابن حزم لعقيدة التناسخ العبارة التالية: «وقد تكلّمنا على إبطال هذا الأصل الفاسد في غير هذا المكان في باب الكلام على البراهمة في كتابنا هذا بما يكفي»[159]. ولا يُفهم من السياق أن ابن حزم ينسب هذه العقيدة إلى البراهمة، فقد سبقت الإشارة إلى خلو تعريفه ونقده لهذه الديانة من أية إشارة إلى عقيدة التناسخ، ولكن المقصود بـ«الأصل الفاسد» في النص، هو محاولة أصحاب التناسخ تعليل التفاوت بين الأنواع بالثواب والعقاب، فالله تعالى لم يفرض العذاب على بعض أنواع الحيوان إلا عقاباً لأرواح العصاة التي

(153) المسعودي. **مروج الذهب**، مرجع سابق، ج1، ص84، 86 ـ 87.
(154) المرجع السابق: ج1، ص88.
(155) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 165 ـ 169، «الكلام على من قال بتناسخ الأرواح».
(156) المرجع السابق، ج1، ص166.
(157) المرجع السابق، ج1، ص47.
(158) ابن حزم. **الأصول والفروع**، مرجع سابق، ص326.
(159) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص168.

تسكن الأجساد الحيوانية، وهذا التعليل لأفعال الله تعالى هو نفسه «الأصل الفاسد» الذي جعل البراهمة ينكرون النبوّات. وقد ردّ ابن حزم على استدلالاتهم قبل أن يتطرق إلى موضوع تناسخ الأرواح، فأراد في النص أعلاه أن يشير إلى الأساس المنهجي الذي أدّى بكلا الفريقين إلى الكفر والضلال، ولم يكن قصده نسبة عقيدة التناسخ إلى البراهمة[160].

د ـ ذكر ابن حزم أن البراهمة موحِّدون، وهذا وصف غير دقيق لواقع ديانة هي أقرب ما تكون إلى مفهوم الثقافة الدينية الواسعة التي تجمع بين العديد من التيارات والعبادات والآلهة المختلفة. وعلى الرغم من هذا التنوع الشديد إلا أنه يظل محكوماً بأسس مشتركة ولكنها مرنة. ومن بين هذه الأسس عقيدة تناسخ الأرواح السالفة الذكر، والتي أغفل ابن حزم ذكرها، إلا أنه ليس من بينها ـ على مر التاريخ الهندوسي المعروف ـ عقيدة التوحيد، فالسمة الأبرز للعيان في الديانة البرهمية هي الإيمان بتعدّد الآلهة. إلا أن هذا لم يمنع من وجود نزعات توحيدية: تمثّل بعضها في تعظيم إله معين على حساب بقية الآلهة، ونسبة أكثرية الظواهر الطبيعية إلى مقدرته العظيمة[161]. وتمثّل بعضها الآخر، في الاعتقاد في نوع من وحدة الوجود[162]. ولكن هذه النزعات التوحيدية لم تلغ تعدّد الآلهة بل تعايشت معه.

---

(160) جدير بالذكر أن المسعودي ـ باعتباره مصدراً محتمل لابن حزم ـ قد نسب عقيدة التناسخ إلى أكثر أهل الهند. انظر: **مروج الذهب**، ج1، ص91.

(161) يتجلى ذلك خصوصاً في بعض النصوص الفيدية. انظر ترجمات مختارة منها في: سرفبالي راداكرشنا، وشارلز مور. **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة: ندرة اليازجي. بيروت: دار اليقظة العربية، 1967م، ص44 ـ 55. والفيدا هي أقدم الأسفار البرهمية، ويغلب عليها الطابع الكهنوتي والطقوسي، وتتميز بكثرة آلهتها. ولا يمكن تحديد تاريخ لبدايات هذه الأسفار، ويرجعها بعض الباحثين إلى الألف الثاني ق م، أما تدوينها فلم يبدأ إلا في القرن الثالث ق. م.

(162) يتجلى هذا المذهب بصفة خاصة في أسفار اليوبانيشاد، التي ظهرت بعد الفيدا (حوالى القرون 8 ـ 5 ق.م)، وإن كانت أصولها أقدم من ذلك. وهي تتميز بطابعها الروحاني العرفاني. انظر نصوصاً مختارة من اليوبانيشاد في: راداكرشنا ومور. **الفكر الفلسفي الهندي**، ص75 ـ 148.

وللبيروني رأيٌ في الموضوع، يتلخّص في أن التوحيد هو عقيدة الخواص من الهنود، أما الشرك فهو عقيدة العوام منهم، الذين ينـزعون دوماً نحو التجسيم والتشبيه، وتقصر بهم عقولهم عن التنزيه المطلق[163].

أما المسعودي، فقد ذكر الرأي نفسه الذي ذكره بعده البيروني، إلا أنه نسب هذا التفاوت في الاعتقاد بين الخواص والعوام إلى المنهج التربوي التعليمي للملك «البرهمن الأكبر»، الذي قرّب إلى عقول العوام فهم الأسباب المباشرة الفاعلة في الكون، وهي الكواكب، وغرس في نفوس الخواص معرفة ما هو أسمى من ذلك كله، وهو المبدأ الأول وسبب الأسباب[164].

هذه هي أهم المسائل التي جانب فيها ابن حزم الصواب. أما فيما يخصّ مصادره، فقد تمت الإشارة إلى احتمال أن يكون المسعودي أحدها، أو أنهما قد نقلا عن مصدر مشترك. وأشار فضل الرحمن إلى احتمال نقل ابن حزم والشهرستاني عن مصدر مشترك، نظراً لتشابههما في ذكر الاستدلال العقلي على إنكار النبوة المنسوب إلى البراهمة[165].

وليس هذا محلّ التشابه الوحيد بين الرجلين، فالشهرستاني ـ مثله مثل ابن حزم والمسعودي ـ يرجّح نسبة البراهمة «إلى رجل منهم يُقال له براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه...»[166]. إلا أن عرض الشهرستاني للأديان الهندية[167]، جاء أطول بكثير من عرض ابن حزم، وأثرى منه من حيث المعلومات، وذلك بغض النظر عن نسبة الخطأ والصواب فيهما.

---

(163) البيروني. **تحقيق ما للهند**، مرجع سابق، ص25 ـ 26.

(164) الشهرستاني. **مروج الذهب**، ج1، ص84. إن هذا التفريق الصارم بين عقائد النخبة وعقائد العامة يصعب التحقّق منه في تاريخ الديانة الهندوسية. ويتعلّق الأمر بمفهوم «الخاصة» أو النخبة الذي يأخذ أشكالاً عديدة ومتطوّرة.

(165) انظر:

F. RAHMAN, Bara@hima (Brahmans), in: *EI*^{2}, op. cit., vol. I, p. 1031.

(166) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص251.

(167) المرجع السابق، ج2، ص250 ـ 265.