

نقد العقائد الشرقية

بعد نقد تعريف ابن حزم للأديان الشرقية، والاطلاع على العقوبات التي حالت دون المعرفة المباشرة والدقيقة لهذه الأديان، فإن قيمة عمل ابن حزم تظل في علاقته بالمذهب الظاهري وظروفه التاريخية. فقد كان ابن حزم شديد الالتزام بمبادئه وأفكاره، حريصاً على الانضباط بمنطقه الداخلي الصارم، وعلى جعل النظرية وتطبيقاتها منسجمين.

يمكن تقسيم نقد ابن حزم للأديان الشرقية محورين أساسيين: أولهما يدور حول التثنية، فهو خاص بالأديان الثنوية فقط. وثانيهما يدور حول النبوة، يردّ فيه ابن حزم على منكري النبوة جملةً وهم البراهمة، وعلى منكري نبوة بعض الأنبياء الذين نصّ عليهم الإسلام. هذا بالإضافة إلى مباحث أخرى، ستبين مناسبة إلحاقها بهذا النقد في مواضعها.

أولاً: التثنية

بعد أن عرّف ابن حزم الأديان الثنوية، ذكر بمنهج في الردّ الذي يعتمد على الاختصار وترك التطويل والشغب. ثم بيّن الخطوات الثلاثة التي قام عليها ردّه: أ - يبدأ «بإيراد عمدة عما مؤهوا به في إثبات أن الفاعل أكثر من واحد»⁽¹⁾.

(1) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 92.

ب - ثم ينقضه «بالبراهين الواضحة»⁽²⁾.

ج - ثم يشرع «في إثبات أنه تعالى واحد بما لا سبيل إلى رده ولا اعتراض فيه»⁽³⁾.

واضح أن (أ) و(ب) يمثلان القسم الجدلي من الرد، أما (ج) فيمثل القسم البرهاني منه؛ فالجدل وحده غير كاف لتوضيح الحقائق وإنجاح الردود.

من الناحية المنهجية، أشار ابن حزم إلى تركه نقد الشرائع، فهي لا تُدرك بالعقل لديه، لذلك لا يمكن نقدها من حيث الإمكان العقلي. بل هي ترجع في صحتها إلى صحة الوحي الأمر بها، لذلك فإنّ النقد ينبغي أن ينصبّ على الأصل لا على الفرع⁽⁴⁾. واختيار ابن حزم يخالف ما ذهب إليه سابقوه من ناقد الأديان:

- كأبي الحسن العامري (ت 381هـ/992م)، الذي قارن بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأخرى، ليبين أفضلية الإسلام وتفوقه على بقية الأديان والحضارات⁽⁵⁾.

- كما قارن القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/1025م) بين الشرائع النصرانية والشرائع الوثنية الرومية (البيزنطية)، حتى يبين أن النصرانية هي التي تروّت، ولم يتنصر الروم في حقيقة الأمر⁽⁶⁾.

إلا أنّ الترابط الوثيق بين العقائد والشرائع اضطرّ ابن حزم أحياناً إلى نقد بعض الشرائع، مثل الشرائع المانوية المتعلقة بتحريم النكاح والتعجيل بقطع

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 92.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 92.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 92.

(5) العامري. كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1387م، ص 139 - 150. ومؤلف هذا الكتاب هو: أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري من أعلام الفلسفة الإسلامية. انظر ترجمته في المقدمة القيمة التي قدم بها غراب لكتاب «الإعلام»، ص 5 - 21.

(6) القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة، مرجع سابق، مثلاً: ج 1، ص 156 - 173.

النسل، ذات الصلة الوثيقة بالعقائد المانوية الخاصة بالخلاص ومصير العالم⁽⁷⁾.
أما التصنيف العام لرود ابن حزم على الأديان الثنوية، فيمكن اعتباره
ثلاثياً:

- أ - ردود عامة شملت كل الأديان الثنوية المعرف بها.
 - ب - ردود خاصة بكل قسم من قسمي الأديان الثنوية على حدة: الأديان التي تمايز بين العالم وآلهته، والأديان التي تماهي بينهما.
 - ج - ردود خاصة بأديان معينة، وقد خصّ ابن حزم المجوسية والمانوية بنقد مفرد لكل واحدة منهما نظراً لأهميتهما.
- وجديرٌ بالذكر أن هذا الترتيب التصنيفي ليس ترتيب الردود في «الفصل»، بل هو ترتيب منهجي القصد منه دراسة الردود انطلاقاً من أكثرها شمولية واتساعاً إلى أضيقتها دائرةً وأدقها تفصيلاً، وذلك من أجل فهم أفضل لعمل ابن حزم.

1 - الردود العامة

وهي تتناول استدلالين اثنين استند إليهما الثنوية لتبرير عقائدهم. صرح ابن حزم بنسبة الاستدلال الأول إلى كل من «المانية»، والديصانية، والمجوس، والصابئة، والمزدكية، ومن ذهب مذاهبهم⁽⁸⁾. أما الاستدلال الثاني، فلم يسم ابن حزم الأديان التي قالت به، واكتفى بالإشارة إلى بعض العقائد، التي يمكن الاستدلال منها على هوية أصحابها، بالعودة إلى تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية. وهذه العقائد هي: القول بتدبير الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر، والقول بأزلية الطبائع الأربعة⁽⁹⁾.

وحسب تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية، نعلم أن المجوس يقولون بتدبير

(7) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص100 - 101.

(8) المرجع السابق، ج1، ص93.

(9) المرجع السابق، ج1، ص93.

الكواكب السبعة⁽¹⁰⁾، والصابئة يقولون بالإضافة إلى ذلك بتدبير البروج الاثني عشر⁽¹¹⁾. أما العناصر الأربعة وأزليتها، فتقول بها الأديان المماهية بين العالم وآلهته، وهي المانوية والديسانية والمرقيونية⁽¹²⁾. وعلى الرغم من أن ابن حزم لم يوضح العلاقة بين الهيولى (توم)⁽¹³⁾ - أحد القدماء الخمسة لدى المجوس - والطبائع الأربع، إلا أنه يمكن اعتبار الاعتقادين متقاربين، لاشتراكهما في القول بأزلية مادة العالم.

وهكذا نرى أن كل الأديان الثنوية التي ذكرها ابن حزم تشترك في الاستدلالات المذكورين. فهل هذا صحيح؟ هذا ما سيتضح لاحقاً.

أ - الرد على الاستدلال الأول

يحاول الاستدلال الأول أن يبين أن الحكيم لا يفعل الشر ولا العبث. والمقصود بالعبث هو فعل الشيء ونقيضه. ففعل الشر والعبث لا يليقان بحكمة الحكيم، وهما «عيب في المعهود»⁽¹⁴⁾. وبما أن الشر موجود في العالم، فهذا يدل على وجود فاعل ثان مغاير للفاعل الحكيم.

وقد توسّع ابن حزم في الرد على هذا الاستدلال من وجهين:

أ - من حيث مصدر الحكم الأخلاقي: فابن حزم يرى أن الحكم على الأفعال بأن بعضها خير وبعضها شر، وبعضها حكيم وبعضها عبثي، إنما يرجع لله تعالى وحده، فهو بأمره ونهيه وشرعه يحكم على أفعال عباده بتلك الأحكام، وما على العباد إلا الامتثال لأمر ربهم، من دون السؤال عن علل أمره ونهيه، فالله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، ﴿فِيهَا خَلِدُونَ﴾ [الأنبياء: 23]. والعقل لا دخل له في الأحكام الأخلاقية، فهو لا

(10) المرجع السابق، ج 1، ص 86.

(11) المرجع السابق، ج 1، ص 88.

(12) المرجع السابق، ج 1، ص 90.

(13) المرجع السابق، ج 1، ص 86 - 87.

(14) المرجع السابق، ج 1، ص 93.

يقبَح ولا يحسَن، بل مجاله ما كان على شاكلته في باب الكيفيات وما يخضع للزمان والمكان. ولا يمكن للعقل أن يستدل في مجال الدين إلا في نطاقٍ محدود، وهو معرفة أن الله تعالى هو الواحد الحق الخالق، أما فيما عدا ذلك فمصدر الدين والأخلاق هو السمع والنقل فقط⁽¹⁵⁾.

ب - من حيث مقتضيات الاستدلال: فابن حزم لم يكتف بمحاكمة هذا الاستدلال استناداً إلى المرجعية الإسلامية وفق منظوره الخاص. بل عمد أيضاً إلى مسaire الاستدلال في منهجه إلى منتهاه، لاستخراج مقتضياته الضمنية التي تتناقض مع نتيجته المعلنة.

فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه الحكيم عن فعل الشر والعبث. إلا أنه - من وجهٍ آخر - يلحق به العجز والعبث معاً: فالحكيم إما أن يكون قادراً على تغيير الشر ومنعه ولم يفعل، فهو عايب ظالم، وإما أن يكون عاجزاً عن ذلك، والعجز والضعف لا يليقان بالإله⁽¹⁶⁾.

وهكذا نرى ابن حزم - على الرغم من رفضه لمنهج قياس الغائب على الشاهد - إلا أنه لا يستنكف عن استعماله، جديلاً، للرد على خصومه، وللبرهنة على أن منهجهم لا يتفق مع أغراضهم.

ب - الرد على الاستدلال الثاني

يرى أصحاب هذا الاستدلال أن الذي يفعل أفعالاً متعدّدة لا يكون إلا محدثاً، أو على الأقل تنتفي عنه صفة الخالقية؛ ذلك أنه إما أن يخلق بقوى مختلفة، فهو مرگّب منها، وكلّ مرگّب محدث. وإما يفعل بالاستحالة، فهو مفعولٌ به محتاجٌ إلى من يحيله. وإما أن يفعل بواسطة آلات أو في أشياء، وبالتالي فإن تلك الآلات والأشياء أزلية معه⁽¹⁷⁾. وهكذا يُعلم بأن للعالم فاعلين كثيرين، يفعل كل واحد منهم ما يشاكله.

(15) المرجع السابق، ج 1، ص 94 - 97.

(16) المرجع السابق، ج 1، ص 97.

(17) المرجع السابق، ج 1، ص 93 - 94.

وبالتمعن في هذا الاستدلال، يُستبعد أن يكون محلّ إجماع الأديان الثنوية، كما يوحي كلام ابن حزم في بداية استعراضه للاستدلال، فهو يتعارض وعقائد أصحاب الطبائع الأربع والمجوس.

فالقائلون بالطبائع الأربع (وهم المانوية والديسانية والمرقيونية) يماهون بين العالم وآلهته، فالنور والظلمة لديهم جسمان أزليان نتج عن تمازجهما العالم. والعالم بطبائعه الأربع الأزلية لم تحدث فيه إلا صور الأشياء فقط⁽¹⁸⁾. ويمكن فهم معتقداتهم بأن النور والظلمة بامتزاجهما قد استحالا إلى العالم، فالعالم هو جسم آلهته، وهم هو، والفاعل مفعول به في آن معاً، والكل أزليّ باستثناء الصور والأشكال الظاهرية⁽¹⁹⁾.

أما المجوس فعلى الرغم من أنهم يفرّقون بين العالم ومدبريه، إلا أنهم يجعلون لهما - حسب ابن حزم - ثلاثة شركاء في الأزلية (نظرية القدماء الخمسة): ظرفا الزمان والمكان المفعول فيهما، والهيولى المفعول بها، حيث يفعل بها أورمن (الله) الخير، ويفعل بها أهرمن (إبليس) الشر⁽²⁰⁾. وبما أن الهيولى أزلية مثلهما، فإنهما لا يعطيانهما إلا الصور فقط. وهكذا فإن المجوس يعتقدون بأن مدبري العالم يفعلان ب/ في أشياء أزلية معهما، وهذا ما يتعارض مع الاستدلال الثاني.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الأديان الثنوية تتفق مع ما ذهب إليه الاستدلال من أن الفاعل (الخالق) لا يفعل إلا ما يشاكله. فعلاقة الخالق بخلقه لديهم هي علاقة علة بمعلول: فالعلة لا تنتج إلا مثلها⁽²¹⁾؛ إله الخير لا يفعل إلا الخير، وإله الشر لا يفعل إلا الشر، والتراب لا ينتج إلا تراباً يابساً بارداً..

(18) لم يوضح ابن حزم - من خلال تعريفه هذه الأديان - العلاقة بين النور والظلمة من ناحية، والطبائع الأربعة من ناحية ثانية.

(19) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص 90 - 91، 102.

(20) المرجع السابق، ج1، ص 86 - 87.

(21) تجدر الملاحظة أن ابن حزم قد نقد الكندي (ت 252م) في وصفه الله تعالى بأنه العلة الأولى. انظر: رسالة الردّ على الكندي الفيلسوف، ضمن: رسائل ابن حزم، ج4، ص 369 - 377. انظر خاصة قوله: «فالخالق ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة»، ص 377.

أما التنوع فيأتي بالتمازج والتركيب. أما الواحد الذي ينتج الكثرة فلا يمكن أن يكون واحداً حقيقياً، لأنه مركّب، وبالتالي مفعول به قبل أن يكون فاعلاً. لذا فإن العلل الأولية لا بد من أن تكون بسيطة وكثيرة لكي تنتج عنها كثرة مثلها. فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه العلل الأولية تنزيهاً وجودياً عن المخلوقية والمعلولية.

وهكذا يتبين أن نسبة الاستدلال الثاني بحذافيه إلى كل الأديان الثنوية غير ممكن، باستثناء الصابئة، حيث يسمح تعريف ابن حزم عقائدهم بصدور مثل هذا الاستدلال عنهم.

بالنسبة للرد على هذا الاستدلال، بين ابن حزم بطلان الأساس المنهجي الذي قام عليه، وهو قياس الغائب على الشاهد، فأقسام من يفعل أفعالاً مختلفة الواردة في الاستدلال هي من «الأقسام الموجودة في العالم»⁽²²⁾.

وبالطريقة ذاتها التي طبّقها ابن حزم في العديد من ردوده، يساير خصومه ليريههم بأن في العالم نفسه - الذي استدّلوا به وقاسوا عليه آلهتهم المزعومة - يوجد ما يفعل فعلاً واحداً بطبعه، مثل فعل الإحراق بالنسبة للنار، وهو محدّث⁽²³⁾.

أما الله تعالى فيفعل ما يشاء من مختلف ومتفق كما يشاء وحين يشاء، مختاراً من دون علة موجبة عليه فعل شيء من ذلك، ولا يفعل بقوة هي غيره⁽²⁴⁾. ويؤكد ابن حزم بذلك المفارقة والمفاصلة التامة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الخالق وخلقه.

2 - الردود الخاصة بقسمي الأديان الثنوية

أ - الرد على الأديان المماهية بين العالم ومدبريه

يحيل ابن حزم في الردّ على هؤلاء إلى البراهين على حدوث العالم، التي

(22) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص101.

(23) المرجع السابق، ج1، ص101. الطبيعة عند ابن حزم: «هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه»، المرجع السابق، ج1، ص58.

(24) المرجع السابق، ج1، ص101 - 102.

ذكرها في ثنايا ردّه على الدهرية⁽²⁵⁾. مع إضافة برهانين آخرين على تناهي الأصلين اللذين يُعتبران لدى أصحابهما لانهايين، ويشكلان بامتزاجهما العالم.

أ - **برهان الحركة**: ومفاده أن نوعي الحركة يتناقضان مع نهائية الأصلين النور والظلمة. فالأجسام اللانهائية لا تتحرّك حركةً دائريةً، لأنه ليس لديها قطر أو مركز وأبعادها لانهاية⁽²⁶⁾. ولا يمكن أيضاً أن تتحرّك حركة نقلية، لأن اللامتناهي موجود في كل مكان⁽²⁷⁾.

ب - **رهان السكون**: وهو يقوم على افتراض اقتطاع قطعة وهمية من أحد الأصلين، وهما بطبيعتهما الجسمانية قابلان للاقتطاع، فينتج عن ذلك أن الأصل المقتطع منه قد كان مساوياً لنفسه قبل الاقتطاع ثم صغر؛ وبالتالي فهو يقع تحت القياس (يساوي، أكبر، أصغر) والعدد والمساحة، وما كان كذلك فهو متناه بالضرورة⁽²⁸⁾.

وهكذا يتبين أن العالم متناه، وبالتالي حادث، وبما أن العالم هو الأصلان ذاتهما، فهما متناهيان حادثان تبعاً لذلك.

ولكي يكون ابن حزم منطقياً مع ذاته، بيّن أنه لا يقول بلانهاية الجنة والنار من حيث الزمان والمكان، فهما عنده خلق مستأنف ومتجدّد، ومساحتها متناهية محدودة⁽²⁹⁾.

ب - الرد على الأديان الممايزة بين العالم ومدبريه

للردّ على هؤلاء، قدّم ابن حزم دليلين، أساسهما الاستدلال بالتركيب على الحدوث، والحدوث بطبيعة الحال صفةٌ للمخلوق لا للخالق في تصوّر

(25) الدهرية هي الفرقة الثانية من الفرق الست، التي ذكرها ابن حزم ضمن المخطط الأصلي لـ«الفصل». وردت البراهين على حدوث العالم في: المرجع السابق، ج1، ص 57 - 69.

(26) المرجع السابق، ج1، ص 102.

(27) المرجع السابق، ج1، ص 103.

(28) المرجع السابق، ج1، ص 103.

(29) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص 107، ج4، ص 146.

الإسلامي⁽³⁰⁾ :

أ - يقول الدليل الأول إن تعدّد الآلهة يعني أن عددها هو نوع من أنواع العدد، مركّب من جنس عام هو جنس العدد الذي يشمل جميع أنواع العدد، ومن فصل خاص يميزه نوعاً. فهذا النوع مركّب من موضوع (جنس) ومحمول (فصل)، والمركّب محتاج (تحتاج أجزاؤه بعضها إلى بعض لتتم هويته، وتحتاج إلى مركّب)، والمحتاج محدث⁽³¹⁾.

ب - أما الدليل الثاني، فينظر إلى أوجه التشابه والاختلاف بين الآلهة المزعومة :

فإن حاول أصحاب هذه الديانات إنكار كل وجوه التشابه والاختلاف بين آلهتهم، فإن قولهم يؤدي إلى انعدام هذه الآلهة، لأن انعدام الصفة (المحمول) يعني انعدام الموصوف (الموضوع، الحامل)، نظراً للتلازم الوجودي بينهما⁽³²⁾.

أما إذا ما أثبتوا التشابه والاختلاف في حديهما الأدنىين، كالتشابه في الوجود والأزلية والفعل، والاختلاف فيما به التمايز بينهم، فقد أثبتوا في هذه الحالة التركيب لهذه الألوهية بين ما به الاختلاف وما به التشابه، والتركيب يعني الحدوث⁽³³⁾ كما سلف.

(30) ينزه التصوّر الإسلامي الله تعالى عن الحدوث، أما التصورات التعددية القديمة، فلا تمنع لديها بين الألوهية والحدوث، فيمكن أن تولد الآلهة أو تموت، أو ينبثق بعضها من بعض... لذلك فإن مجرّد التأكيد على الحدوث في الردّ على هذه الأديان غير كاف. وهذا يتطلب مستوى أعمق من الحفر المعرفي والنقدي، فلا بد أولاً من البرهنة على التمانع التام بين الألوهية والحدوث، قبل الخوض في الردود التي ذكرها ابن حزم. لمزيد من الاطلاع على التصوّرات القديمة للإله، انظر: السواح، فراس. مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة - سورية وبلاد الرافدين. ط 8، دمشق: دار الكندي، 1989م. وفي هذا الكتاب دراسة قيّمة لأساطير نشأة الآلهة والكون، ص 25 - 150.

(31) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 104 - 105.

(32) يقول ابن حزم: «ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه، وأعراضاً محمولة في الجوهر، لا سبيل إلى تعزّي أحدهما عن الآخر»، المرجع السابق، ج 5، ص 196.

(33) المرجع السابق، ج 1، ص 105 - 106.

ولكي يكون ابن حزم منطقياً ومنسجماً مع نفسه، ولكي لا تنقلب ردوده عليه، بيّن أن الله تعالى ليس بحامل ولا محمول، ولا يقع تحت جنس العدد، فالواحد الحقّ ليس عدداً⁽³⁴⁾.

وفي مواضع أخرى، قام ابن حزم بالردّ على قول الصابئة والمجوس بتدبير الكواكب. ويتلخّص رده في أن تأثير الكواكب على الأرض لا يُنكر، من دون أن يعني ذلك أن لها عقلاً وإرادة، فهي تؤثر بطبيعتها، فالقمر مثلاً يؤثر بطبعه بالمدّ والجزر، مثلما تؤثر النار بطبيعتها بالإحراق... والله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الطبائع والسنن الكونية جمعاء، فهو مدبّر الكون وخالقه⁽³⁵⁾.

ويلاحظ في ثنايا هذه الردود التمسك الشديد من قبل ابن حزم بالمرجعية الأرسطية في تصوّر الكون (الكسمولوجيا)، إلى درجة اعتبار القول بحركة النجوم الثابتة كفراً بالله تعالى⁽³⁶⁾.

ولقد كان النقد أعلاه المتعلق بتدبير الكواكب موجّهاً بالأساس إلى معاصري ابن حزم، وهو يصرّح بنسبة آرائهم إلى «بعض قدماء الصابئين»⁽³⁷⁾. ويعلّل ابن حزم انحراف بعض معاصريه إلى مثل هذه الضلالات، باكتفائهم بالاطلاع على علوم الأوائل من عدد وهيئة... من دون نظرة نقدية تفرّق بين الغث والسمين، ومن دون باع طويل في علوم الدين التي تحصّن صاحبها من الوقوع في الزلل. ومما زاد الطين بلة اصطدام هؤلاء المشتغلين بعلوم الأوائل بطائفة من أدعياء الفقه في الدين، الذين شوّهوا صورة الإسلام، وادعوا معارضة الدين لعلوم الطبيعة والفلسفة، مما نفّر المشتغلين بعلوم الأوائل من الدين الصحيح⁽³⁸⁾.

(34) المرجع السابق، ج 1، ص 106 - 107.

(35) ابن حزم. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص 221. وأيضاً: الفصل، مرجع سابق، ج 4، ص 16.

(36) ابن حزم. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص 221. تقع النجوم الثابتة حسب التصوّر القديم على الطبقة العليا لكرة الفلك (الكون).

(37) المرجع السابق، ص 221.

(38) المرجع السابق، ص 215 - 220.

3 - الردود الخاصة بأديان معينة

أفرد ابن حزم رداً خاصاً لكل من المانوية والمجوسية، لشهرتهما بين الأديان الشرقية، وللتحدّي الذي شكّلتاه في تاريخ الحضارة الإسلامية في المشرق، ولتأثيراتهما اللاحقة في الفرق الإسلامية.

يُضاف نقد ابن حزم للديانة المانوية إلى رصيد ردوده عليها بصفة مشتركة مع بقية الأديان الثنوية عموماً، ومع الأديان المماهية بين العالم وآلهته سالفِي الذكر. وتجدر الملاحظة أن ردّه على المانوية كان مباشراً وواضحاً مقارنةً برده على المجوسية، لذلك قدّم ذكر المانوية في هذا العرض.

أ - الرد على المانوية

تخلّل النقد الخاص بالمانوية الردّ العام على الأديان الثنوية. وهو يتمثل في النقاط التالية:

أ - بدأ ابن حزم بنقد تصوّر الديني المانوي للكون، محيلاً إلى براهين حدوث العالم⁽³⁹⁾، وردوده على القائلين بمطلقية المكان⁽⁴⁰⁾، وذلك كعادته في الحرص على تجنّب التكرار والتطويل. ثم أضاف دليلاً آخر خاصاً بالمانوية، لتفنيد ادعائهم بأن النور يعلو إلى ما لانهاية، والظلمة تسفل إلى ما لانهاية. فبيّن أنّ العلو والسفل نسبيان ولا يكونان إلا بالإضافة إلى شيء. أما بالنسبة لكرة الفلك، فالعلو الأقصى فيها هو الصفحة العليا من الفلك الأعلى، والسفل الأدنى هو مركز الفلك والأرض معاً. وهكذا يعتبر ابن حزم الكسموولوجيا الأرسطية ملزمة للمانوية لأنهم يقرّون بها حسبما ذكر⁽⁴¹⁾. ولكن الممعن النظر في العقائد الكونية المانوية يدرك أن تصوّرهم للكون أكبر من أن ينحصر في كرة الفلك.

ب - أما بالنسبة لاعتقاد المانوية أن اللذة خاصّة بالنور، والأذى (الآلم)

(39) وردت هذه البراهين في: ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص57 - 69.

(40) وردت هذه الردود في: المرجع السابق، ج1، ص73 - 86.

(41) المرجع السابق، ج1، ص97 - 98.

خاص بالظلمة، فيردّ عليه ابن حزم بأن اللذة والأذى نسيبان ولا يكونان إلا مضافين، ويختلفان باختلاف المضاف إليه، فلذة الإنسان مثلاً تختلف عن لذة الحمار⁽⁴²⁾.

ج - ونقد ابن حزم اعتقاد المانوية أن الإنسان مكوّن من مزيج من النور والظلمة، بحيث تكون أفعاله الخيرة نابعة من النور، وأفعاله الشريرة ناجمة عن الظلمة. فهذا يتعارض مع التكليف الأخلاقي والدعوة الدينية، لأنه لا فائدة من تكليف الناس أو دعوتهم مادام كل أصل فيهم لا يفعل إلا طبعه، ويستحيل أن يفعل غيره⁽⁴³⁾. كما أن هذا الاعتقاد يغلق أبواب التوبة، لأن من لا يفعل إلا طبعه لا يعتبر مذنباً وليس عليه توبة. وتجوز التوبة في هذه الحالة تجويز أن يستحيل النور إلى ظلمة والعكس، لأن إذئاب النور يعني تحوّلها إلى ظلمة، ثم توبتها تعني تحوّلها إلى نور⁽⁴⁴⁾.

ثم يذكر ابن حزم بما ردّ به على الاستدلال الأول في الردود العامة، وهو أن وجود النور والظلمة ممتزجين في الإنسان، من دون أن يمنع النور شرور الظلمة - سواء أكان ذلك نتيجة ظلم وتواطؤ أم عجز وضعف - يقدر في إلهية النور⁽⁴⁵⁾.

ولكي يكون ابن حزم منسجماً مع نفسه، ردّ على شبهة مفادها أنه لا معنى لدعوة المسلمين إلى الخير «وقد سبق علم الله فيمن يعمله (أي الخير) ومن لا يعمله»⁽⁴⁶⁾. فردّ ابن حزم بأن جواب بعض المسلمين عن هذه الشبهة، هو أن علم الله تعالى لا يجبر أحداً على أي فعل، ولكنه يكشف مسبقاً ما سيفعله العبد. أما الجواب المختار لدى ابن حزم، فهو أن الله هو خالق عباده

(42) المرجع السابق، ج 1، ص 98.

(43) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 98 - 99.

(44) المرجع السابق، ج 1، ص 99. الرد نفسه نجده عند القاضي عبد الجبار. المغني، ج 5، ص 38.

(45) المرجع السابق، ج 1، ص 99.

(46) المرجع السابق، ج 1، ص 100. في الطبعة المعتمدة «فيمن يعلمه ومن لا يعلمه»، والصحيح هو المثبت أعلاه.

ولا معقّب على فعله تعالى⁽⁴⁷⁾.

د - ثم يناقش ابن حزم المانوية في تعظيمهم لمانى والمسيح وزرادشت، واعتقادهم أن النور فيهم هو مصدر معجزاتهم، والظلمة هي مصدر صفاتهم الإنسانية من جوع وخوف... فيردّ عليهم بأن وجود الظلمة في هؤلاء الأنبياء يعنى أن المانوية يعظّمون ظلمة مسخوطة. كما يلزم عن قولهم إن النور هو مصدر المعجزات أن يأتي كل أحد بمعجزات على قدر النور الذي في تركيبه، وهذا ما لا يحدث⁽⁴⁸⁾.

هـ - ثم ينقد ابن حزم النظرية المانوية في الخلاص، متسائلاً عن جدوى تخليص النور من الظلمة بترك التزاوج بين البشر، إذ لا طاقة لهم على منع الحيوان من التناسل، بل على النقيض من مرادهم يمنعون قتل الحيوان، مما يعني استحالة خلاص النور. كما يدل هذا إما على عجز النور عن تخليص نفسه، وإما على عدم رغبته في الخلاص في حال قدرته عليه، وهذا عبث لا يليق بإله حكيم⁽⁴⁹⁾.

وهكذا نرى أن ردّ ابن حزم على المانوية كان أشمل ردوده على الأديان الشرقية، وقد تميّز بإيجاز العبارة ودقتها، وبشدّة الالتزام المذهبي.

ب - الرد على المجوسية

إن العلاقة بين نقد ابن حزم للأديان الثنوية والواقع الأندلسي تبدو بشكل واضح من خلال نقد الديانة المجوسية، إذ نصّ ابن حزم على مخاطبيه الأندلسيين المتأثرين في نظره بفلسفة الرازي الطبيب (ت 311هـ/923م). ذكر ثلاثة أسماء من معاصريه ممن لقيهم وناظرهم⁽⁵⁰⁾، واعتبر آراءهم غالبية على

(47) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص100. لا يُفهم من كلام ابن حزم قوله بالجبر، بل قصده هو أن الله تعالى حتى لو سلّمنا جدلاً أنّه أجبر عباده، فإن ذلك لا يتنافى مع ألوهيته، فهو تعالى فوق الحكم الأخلاقي، لأنّه خالقه، ولا يمكن قياس علم الله وفعله على علم عباده وأفعالهم.

(48) المرجع السابق، ج1، ص100.

(49) المرجع السابق، ج1، ص100 - 101.

(50) المرجع السابق، ج1، ص37 - 38.

ملحدي عصره⁽⁵¹⁾، وهم:

- عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري.
- عبد الله بن محمد السلمي الكاتب.
- محمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحي الطبيب⁽⁵²⁾.

فكانت مناظرات ابن حزم لهؤلاء النواة التي بنى عليها ردوده اللاحقة على الرازي الطبيب وعلى المجوس بخصوص عقيدة القدماء الخمسة، حيث قال: «فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه تزييف قولهم»⁽⁵³⁾. واعتبر ابن حزم نفسه أول من تصدى للرد على مثل هذه الآراء.

أما الرازي الطبيب، فقد أفرد له ابن حزم مؤلفاً مستقلاً للرد على كتابه المعروف بـ«كتاب العلم الإلهي»⁽⁵⁴⁾. إلا أنه لم يصلنا الكتابان كلاهما، لا الرد ولا المردود عليه، باستثناء النزر القليل الذي حفظه «الفصل»⁽⁵⁵⁾. كما يمكن

(51) المرجع السابق، ج1، ص73.

(52) المرجع السابق، ج1، ص37 - 38. لم أعر على ترجمة لهؤلاء الثلاثة. وظن أسين بلاثيوس في: Asin Palacios, *Abenhazam op. cit.*, vol. II, p. 85, n.1، أن ثاني الأشخاص الذين ذكرهم ابن حزم هو: «أبو محمد عبد الله بن محمد بن إدريس السلمي القرطبي» (ت؟)، الذي ذكره ابن بشكوال في: الصلة، ط. السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: 1374هـ/1955م، ج1، ترجمة 567، ص245. اعتمد أسين بلاثيوس ط. مجريط: مطبع روخس، 1882م، ج1، ترجمة 563، ص247. وهذا الاحتمال مرجوح؛ لأن الذي ترجم له ابن بشكوال من أهل الحديث، فيستبعد أن تصدر منه مثل هذه الأفكار. ويستبعد أيضاً أن يقصد ابن حزم «أبا محمد عبد الله بن محمد بن نصر الأسلمي (وليس السلمي) القرطبي»، المعروف بـ«ابن الحديثي» (ت 395هـ)، انظر: الصلة (ط. العطار)، ج1، ترجمة 558، ص242. لا فقط لأنه من أهل الحديث واسمه يختلف قليلاً، بل أيضاً - وهذا هو الأهم - لأنه توفي وابن حزم في سن صغيرة (حوالي 11 سنة). وذكر حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جليبي): «عبد الله بن محمد الأسلمي» (ت 410هـ)، صاحب كتاب «تفقيه الطالب»، من دون ذكر تفاصيل أخرى، انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. أوفست، بغداد: مكتبة المثنى، ص463.

(53) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص73، وامتدت الردود على هؤلاء على: ص73 - 86، كفرع من الفرقة الرابعة من التصنيف العام للأديان، وهي الفرقة التي تقول بتعدد مدبري العالم.

(54) المرجع السابق، ج1، ص38، 87، ج5، ص197.

(55) المرجع السابق، ج5، ص197 - 198.

اعتبار رد ابن حزم على معاصريه رداً غير مباشر على الرازي نفسه. ولكن هل تنسحب تلك الردود جميعاً على المجوس أيضاً؟

تجدد الملاحظة في البدء أن مقارنة ابن حزم بين عقائد المجوس وآراء من تأثر بهم في نظره من الفلاسفة المسلمين، لم يكن يقصد منها المطابقة التامة بينهما، بل مجرد التشابه والالتقاء في بعض المسائل. فابن حزم مدرك أن الرازي لم يكن يؤمن بإله للخير وآخر للشر، فالقدماء عنده كما عند أتباعه هم: الله، والنفس، والمكان المطلق، والزمان المطلق⁽⁵⁶⁾. ولم يذكر ابن حزم الهيولى ليكتمل العدد نصاب الخمسة، وإن كان قد ردّ على القول بقدّم الهيولى، من دون أن ينسب هذا القول لأحد بعينه⁽⁵⁷⁾.

من خلال ما سبق، يمكن اعتبار نقد ابن حزم للقول بمطلقية المكان والزمان لدى الرازي وأتباعه الأندلسيين نقداً للمجوسية، فهو يمثل القسط المشترك بينهم. كما يمكن إلحاق نقد ابن حزم للقول بقدّم الهيولى بنقده للمجوسية. وتصلح هذه الردود نموذجاً للتشابه بين نقد الأديان الشرقية البعيدة جغرافياً وتاريخياً وبين الواقع الأندلسي الذي عاشه ابن حزم. ففي هذه الحالة انسحب نقد الواقع على نقد الأديان الشرقية. وفي مناسبات أخرى، كان العكس هو الذي يحدث، فينسحب نقد الأديان الشرقية على الواقع. وفي معظم الحالات كان الواقع الأندلسي يمثل المصّب النهائي لجلّ الردود.

استند ابن حزم في نقده لتصور المكان والزمان المطلقين إلى الفيزياء الأرسطية فيزياء الملاء ليقارع بها فيزياء الخلاء:

فالمفهوم العام للمكان عند ابن حزم «هو المحيط بالمتمكّن فيه من [كلّ] جهاته أو من بعضها»⁽⁵⁸⁾. وأكبر مكان هو الفلك، وهو كرة مصمتة لا تخلخل فيها ولا خلاء، فالطبيعة تنفر من الفراغ (الخلاء)⁽⁵⁹⁾.

(56) المرجع السابق، ج 1، ص 37 - 38.

(57) المرجع السابق، ج 5، ص 200 - 201.

(58) المرجع السابق، ج 1، ص 73.

(59) المرجع السابق، ج 1، ص 84 - 85، ج 5، ص 197. التقريب لحدّ المنطق، ضمن: رسائل ابن حزم، ج 4، ص 167 - 170.

أما الزمان فـ«فهو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً، أو مدّة وجود العَرَض في الجسم»⁽⁶⁰⁾، وبعبارة أخرى: «الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان إلى مكان، أو مدة بقاءه ساكناً في مكان واحد»⁽⁶¹⁾. وهكذا يتبين أن الترابط بين الزمان والمكان إنما هو ترابط وجودي لا انفكاك منه. أما الزمان الكلي في علاقته بالمكان الكلي، فما هو إلا «مدة أحدث الله [فيها] الفلك بما فيه...»⁽⁶²⁾، فالله تعالى هو خالق الزمان والمكان كليهما، فهما محدودان منتهيان حادثان.

إن تصوراً كهذا للزمان والمكان يتناقض جذرياً مع تصوّر آخر يرى أنهما منفصلان ومتمايزان، وأن كليهما مطلق لانتهائي من الأزل إلى الأبد، وأنه يوجد خلاء محض بلا حدود، مكان لا متمكّن فيه⁽⁶³⁾.

قام ابن حزم - من خلال سلسلة طويلة من الردود⁽⁶⁴⁾ - بالبرهنة على تناهي المكان والزمان، وبالتالي حدوثهما، وذلك وفق التعريف الذي وضعه خصومه لهما. ناسباً إليهم في كل مرة التناقض والتهافت، ليخرج بنتيجة مفادها أن تصوّر مكان وزمان مطلّقين، إنما هو مجرد وهم لا يمتّ إلى الواقع بصلة، وأن لا علاقة لهما بالمكان والزمان المعهودين لدى جميع الناس. لذا، فإنه لا يمكن إطلاق لفظي «مكان» و«زمان» على المفاهيم التي نسبها إليهما القائلون بأزليتهما ومطلقيتهما، فابن حزم يؤمن بثبات - بل قدسية - العلاقة بين الألفاظ ومعانيها.

وقد ركّز ابن حزم بصفة خاصة على مقولة المكان المطلق، وبصفة أخص على العلاقة بين الخلاء وكرة الفلك (العالم، الكون)، سابراً جميع الحالات الممكنة للعلاقة بينهما، مفنداً مقولة خصومه بأن الخلاء لم يبطل ولم ينتقل مع حدوث الفلك. وكانت مرجعية ابن حزم في العديد من ردوده هذه المبدأ العقلي

(60) المرجع السابق، ج 1، ص 74.

(61) المرجع السابق، ج 1، ص 62.

(62) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 5، ص 197. عن مفهوم الزمان عند ابن حزم انظر أيضاً: التقريب لحد المنطق، ضمن: الرسائل، ج 4، ص 165 - 167.

(63) المرجع السابق، ج 1، ص 76، 84.

(64) المرجع السابق، ج 1، ص 73 - 86، ج 5، ص 197 - 198.

القائل: «لا يكون الجسمان في مكان واحد»⁽⁶⁵⁾.

أما بالنسبة للهيولي، فيعرّفها ابن حزم بأنها «الجسم الحامل لأعراضه كلها»، بحيث «لا سبيل إلى أن يوجد خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً»⁽⁶⁶⁾. فالهيولي لا توجد في الواقع إلا في شكل أجسام عينية حاملة لأعراضها. والخطأ الذي وقع فيه القائلون بقدّم الهيولي هو عدم تفريقهم بين «الهيولي» كمفهوم ذهني مجرد، وبين «الهيولي» كواقع عيني. ومثل ذلك لفظ «الإنسان» الذي يعني النوع البشري في عمومته، إلا أنه لا يوجد في الواقع إلا زيد وعمرو وفلان وعلان. فالواقع هو المرجع والحكم، فلا يجدر بنا أن نحلق مع المفاهيم المجردة بعيداً، فنغفل عما تراه أعيننا وتلمسه أيدينا من هذا العالم المتناهي الفاني⁽⁶⁷⁾.

ثانياً: النبوة

1 - مفهوم النبوة

قبل الخوض في ردود ابن حزم على منكري النبوة جملةً وهم البراهمة، ومنكري نبوة بعض الأنبياء عليهم السلام، يجدر بنا تقديم لمحة عن تصوّر النبوة عند ابن حزم، أساسه المرجعي الذي مارس النقد انطلاقاً منه. وعلى الرغم من أن ابن حزم فضّل إيراد الجدل قبل البرهان، والنقد قبل النظرية، إلا أن عكس الترتيب هو الأجدى هنا، لإلقاء مزيد من الضوء على النقد والجدل موضوع الدراسة.

النبوة عند ابن حزم هي «بعثة قوم خصّهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعلّة إلا أنه شاء ذلك فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلّم، ولا تنقل

(65) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص40. ذكر ابن حزم هذا المبدأ ضمن «البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق»، من بين «البديهيات». وقد صدّر ابن حزم كتابه بتلك البراهين كمرجعية عامة للنقد.

(66) المرجع السابق، ج5، ص200.

(67) المرجع السابق، ج5، ص200.

في مراتبه، ولا طلب له»⁽⁶⁸⁾. وسنرى في الردود أهمية عدم تعليل ابن حزم للنبوة، وهو تصوّر عام يشمل كل أفعال الله تعالى.

والنبوة ممكنة قبل بعثة الرسل؛ لأن الله تعالى فعّال لما يريد. وهي واجبة بعد بعثة الرسل، وقبل ختم الرسالات؛ لأنها وقعت فعلاً ولا يمكن إنكارها. أما بعد بعثة محمد ﷺ فالنبوة ممتنعة؛ لأنه ثبت بالنص أنه خاتم المرسلين والنبیین⁽⁶⁹⁾.

ويقوم استدلال ابن حزم على وقوع النبوات فعلاً على وجود الصناعات والحرف والعلوم واللغات... فهذه الأمور لا يكفي لظهورها التراكم المعرفي والتطور الحضاري والعمراني، فلا بد من تعليم إلهي أولي، ولا بد من أنبياء أوحى الله إليهم كيف يعلمون الناس ما فيه صلاح معاشهم ودنياهم، زيادةً على الوظيفة الأساسية للنبوة، وهي هداية الناس إلى ربهم سبحانه⁽⁷⁰⁾.

لم يذكر ابن حزم مستنداته النصية فيما ذهب إليه، إلا أنه يمكن أن يكون هذا الاستدلال تعميماً لبعض آي القرآن، التي تفيد تعليم الله بعض أنبيائه بعض الصناعات، كقوله تعالى مخاطباً نوحاً عليه السلام: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: 37]، وقوله تعالى في شأن داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُؤْسٍ لَكُمْ لِنُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾ [الأنبياء: 80]، وقوله سبحانه: ﴿إِنْ أَعْمَلَ سَبَّغْتَ وَفَدَّرَ فِي السَّرِّ﴾ [سبأ: 11]. ولكن ألا يحتاج هذا التعميم إلى دليل نصي لدى فقيه ظاهري ينكر القياس؟

وعلى أية حال، فإن المهمة الأساسية للأنبياء في القرآن الكريم هي هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [الأنعام: 48]. كما قال رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»⁽⁷¹⁾.

(68) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 140.

(69) المرجع السابق، ج 1، ص 137.

(70) المرجع السابق، ج 1، ص 140 - 142.

(71) مسلم. صحيح مسلم، كتاب الفضائل، حديث 141. قال رسول الله ﷺ هذه القولة، عندما تبين له أن نصيحته بعدم تأييد النخيل في غير محلها.

ويلاحظ أن ما ذهب إليه ابن حزم يلتقي مع العديد من الديانات القديمة، التي تقول بالأصل الإلهي للكتابة والعلوم والصناعات والفنون⁽⁷²⁾...

وعلاوة صدق النبي هي المعجزة التي يظهرها الله على يديه مخالفة لطبائع الأشياء وسنن الكون، فمدبر الكون وخالقه هو وحده القادر على تغيير الطبائع تأييداً لنبي من أنبيائه، ولا تظهر المعجزات على يدي أحد غيرهم. والمعجزات لا يُتيقن حدوثها إلا بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر⁽⁷³⁾.

2 - الرد على منكري النبوة جملة (البراهمة)

شبه ابن حزم قول البراهمة بأن بعثة الرسل تتنافى مع حكمة الله تعالى، لأنه يرسل من يكذب بهم بعض الناس فلا يحققون بذلك الغاية من بعثتهم، بقول المانوية (وغيرهم من الثنوية) بأن الله لا يخلق من يعصيه، فكلا الفريقين حاول أن يعلل أفعال الخالق قياساً على الشاهد والمعهود لدى الناس، وهذا خطأ منهجي، ما انفك ابن حزم يؤكد بطلانه.

أما قول البراهمة بأن في الخلق دليلاً كافياً للعباد لمعرفة ربهم يغنيهم عن دليل النبوة، فيرد عليه ابن حزم بنفس منطقهم، وهو أنه يوجد من الناس من ينكر دليل الخلق، مثلما ينكر بعضهم دليل النبوة، فترجيح الأول على الثاني ترجيح بلا مرجح. فإن قالوا: إن دليل الخلق قد استدل به كثير من الناس، فيرد عليهم: وكذلك دليل النبوة، فالدليلان متكاملان وليسا متناقضين.

أما قولهم بأنه من الأولى بالحكيم تعالى أن يضطرّ العقول إلى الإيمان به بدل أن يرسل الرسل، فيصدق منهم من يصدق ويكذب من يكذب، فمردود

(72) اعتقدت ديانات قديمة عديدة أن لكل علم أو صنعة أو فن إلهاً خاصاً، يوحى بأسرار العلم إلى عباده، ويحمي الصناعات وبارك إبداعاتهم. بالنسبة للأديان الرافدية القديمة، انظر: روتن، مرغريت. علوم البابليين، ترجمة: يوسف حبي. بغداد: دار الرشيد، 1980م، خاصة ص 37، 73. بالنسبة لمصر القديمة: أدولف إرمان وهرمان رانكه. مصر والحياة المصرية القديمة. ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دت: خاصة ص 354، 359، 382 - 383، 389.

(73) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 142 - 146.

بقولهم إنّ الله خلق الخلق ليدل الناس إليه، فلم لا يضطرّهم والحال هذه إلى الإيمان به جبراً، فيسقط البراهمة في التناقض مرة أخرى⁽⁷⁴⁾.

وإذا ما تأملنا ردّ ابن حزم لوجدناه نموذجاً واضحاً على الارتباط الوثيق بين النقد والأصول المرجعية للنقاد. وهذا ما يفسّر الاختلاف بين رد ابن حزم على البراهمة ورد المعتزلة عليهم:

فالقاضي عبد الجبار - أحد أبرز أعلام الاعتزال - يعتبر بعثة الرسل واجبة على الله، لوجوب فعل الأصلح عليه تعالى، ولأن النبوة من مقتضيات اللطف والعدل الإلهيين. فلم ينكر القاضي على البراهمة تعليل أفعال الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد منهجاً مشتركاً بينهما، بل كان الخلاف في كيفية تطبيق المنهج⁽⁷⁵⁾.

يمكن القول - إلى حد ما - إن الخلاف بين المعتزلة والبراهمة كان على النتائج لا على مقدّماتها: فكلا الطرفين متفق على مبدأ التحسين والتقيح العقليين، وعلى أن معرفة الله من مهمة العقل وحده. إلا أن البراهمة يجعلون من هذه النزعة العقلية المتشدّدة بديلاً من النبوة. في حين أن القاضي عبد الجبار - المعتزلي المعتدل - يرى أن للنبوة وظيفة تكميلية حيناً وتأسيسية حيناً آخر، لا غنى للبشرية عنها. فالنبوة تأتي إما لتأكيد ما قرّره العقل أو تفصيله، أو لبيان أوجه التعبّد التي لا دخل للعقل فيها. وفي جميع الحالات لا تأتي النبوات بما تأباه العقول⁽⁷⁶⁾.

(74) المرجع السابق، ج1، ص138.

(75) انظر رد القاضي عبد الجبار على البراهمة مفصلاً في: القاضي عبد الجبار. المغني، مرجع سابق، ج15: التنبؤات والمعجزات، تحقيق: محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385م، ص109 - 146. وانظر رده مختصراً في: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة. ط2، بيروت: دار الشروق، 1408م، ج1، ص263 - 265. وانظر تحليل عبد الستار الراوي لهذه الردود في: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م - 1400، ص323 - 325.

(76) انظر مثلاً: المغني، مرجع سابق، ج15، ص26 - 29.

وهكذا نرى أن نقد ابن حزم للبراهمة كان أكثر جذرية من نقد المعتزلة، لأنه ذهب إلى الأساس المنهجي الذي سمح بآراء البراهمة. كما يمكن اعتبار نقد ابن حزم للبراهمة في بعض جوانبه نقداً للمعتزلة أيضاً.

3 - الرد على منكري بعض النبوات

جاء هذا الردّ في «الفصل» في باب «الكلام على اليهود وعلى من أنكر التثليث من النصارى، ومذهب الصابئين، وعلى من أقرّ بنبوة زرادشت من المجوس وأنكر من سواه من الأنبياء عليهم السلام»⁽⁷⁷⁾. ومحور نقد هذه الأديان هو إنكارها لنبوة محمد ﷺ بصفة خاصة، ولنبوة بعض الأنبياء المعترف بهم في الإسلام عموماً. وقد جرى في فصل سابق تحليل الجانب الخاص بنقد اليهودية واليهودية النصرانية، أما هذا الفصل فيعنى بالأديان الثنوية، التي خصّ منها ابن حزم بالذكر في عنوان الباب الصابئة والمجوس، ثم ألحق بهما في النقد المانوية.

بالنسبة إلى المجوسية، فإن ابن حزم يعترف بنبوة زرادشت مستنداً بما يلي:

- 1 - النبوة قبل محمد ﷺ خاتم النبيين جائزة لمن ثبتت له معجزة. وقد تناقلت كواف المجوس معجزات زرادشت، كتفريغ الصفر المذاب على صدره من دون أن يضرّه، وكإخراجه قوائم فرس غاصت في بطنه⁽⁷⁸⁾.
- 2 - إن ما نسبته المجوس من أباطيل إلى زرادشت، لا يقل خطورة عما نسبته إلى المسيح عليه السلام الفرق النصرانية والمانوية والديسانية والمريونية، وعما ادعاه غلاة الباطنية من أباطيل على القرآن الكريم... كما أن تضارب الأقاويل حول زرادشت دليل تهافتها⁽⁷⁹⁾.

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

(78) المرجع السابق، ج1، ص197. قارن: وافي، الأسفار المقدسة، ص133. وبفضل هذه المعجزات آمن كشتاسب ملك إيران بزرادشت.

(79) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص196. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص205 - 206.

3 - أخذ رسول الله ﷺ الجزية من المجوس، والجزية لا تؤخذ إلا من كتابي⁽⁸⁰⁾.

4 - تصريح عدد من الصحابة - رضوان الله عليهم - منهم علي بن أبي طالب وحذيفة بن اليمان، بأن المجوس من أهل الكتاب. وقد تبعهم في ذلك سعيد بن المسيب، وقتادة، والشافعي، وأبو ثور، وجمهور أهل الظاهر⁽⁸¹⁾.

أما الصابئة فيقولون بنوة إدريس ونوح عليهما السلام، وهما نبيان معترف بهما في الدين الإسلامي، والإسلام هنا هو الحجة في نبوتهما⁽⁸²⁾، نظراً لضياع نقل الصابئة وقلة عددهم⁽⁸³⁾. أما بقية أنبياء الصابئة - ذكر منهم ابن حزم: اسفلانيوس وعازيمون ويوداسف - فيتوقف عندهم فلا يوقن بنبوتهم ولا ينكر، فهي جائزة لكونها قبل بعثة خاتم المرسلين محمد ﷺ⁽⁸⁴⁾.

أما المانوية فيؤمنون بنوة ماني والمسيح وزرادشت. وابن حزم يرى أن ماني كذاب وليس بنبي⁽⁸⁵⁾.

ويتمثل الرد الأساسي الذي وجهه ابن حزم إلى كل هذه الأديان المنكرة لنبوة محمد ﷺ، في أن الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعضهم، مع أن الدليل على نبوتهم جميعاً هو المعجزة، هو مجرد تحكّم وخضوع للهوى يرفضه المنطق السليم⁽⁸⁶⁾. فالمفروض الإيمان بكل من ثبتت أعلام نبوته، وبصفة خاصة محمد ﷺ لأن نقل دلائل نبوته أصحّ النقول؛ ولكثرة أتباعه وقرب عهده

(80) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص198. قال رسول الله ﷺ بخصوص المجوس: «سئوا بهم سنة أهل الكتاب»؛ مالك. الموطأ. كتاب الزكاة، حديث 42.

(81) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص197. الأصول والفروع، ص207.

(82) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص184.

(83) المرجع السابق، ج1، ص199.

(84) المرجع السابق، ج1، ص199. وجاء في ص184، ما يوضح موقف ابن حزم من الأنبياء غير المنصوص عليهم إسلامياً بصفة عامة.

(85) المرجع السابق، ج1، ص91.

(86) المرجع السابق، ج1، ص182.

بنا، مقارنةً بالأديان الأخرى التي ضاعت كتبها كالمجوسية والصابئة، أو حرّفت كتبها كاليهودية والنصرانية، أو تضاعل عدد أتباعها كالصابئة⁽⁸⁷⁾.

ثالثاً: تناسخ الأرواح

كان ابن حزم في الردود السابقة مدركاً لمن يتوجّه إليهم بالنقد. أما نقده لعقيدة تناسخ الأرواح، فيمكن اعتباره نقداً غير واع بذاته للأديان الهندية، فابن حزم لم يكن يعرف - كما يظهر من خلال كتبه - أن عقيدة التناسخ تمثل ركناً أساسياً وخاصة مميزة للفكر الديني الهندي بمختلف تياراته.

1 - تصنيف القائلين بالتناسخ

قدّم ابن حزم تصنيفين مختلفين للقائلين بتناسخ الأرواح، ذكر الأول خلال تعريفهم، والثاني عند الردّ عليهم. فيقسّمهم في التصنيف الأول⁽⁸⁸⁾ فريقين هما:

- 1 - القائلون بوقوع التناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة. منهم فرق وشخصيات ترتسم برسم الإسلام على حدّ تعبير ابن حزم، وهم:
 - أحمد بن حابط (ت 232هـ/846م) تلميذ النّظام (ت 231هـ/845م).
 - أحمد بن نانوس (ت؟) تلميذ أحمد بن حابط⁽⁸⁹⁾.
 - أبو مسلم الخراساني (ت 137هـ/754م)⁽⁹⁰⁾.

(87) المرجع السابق، ج1، ص199. لم يذكر ابن حزم النصوص اليهودية والنصرانية في هذا السياق، ولكنه ذكر ذلك في مواضع كثيرة أخرى كما مرّ بنا في الفصول السابقة.

(88) المرجع السابق، ج1، ص165 - 166.

(89) ذكر الشهرستاني أن أحمد بن حابط (بالخاء المعجمة) وأحمد بن أيوب بن مانوس (بالميم) كانا من تلامذة النّظام، وأنهما طالعا كتب الفلاسفة، فضمّا إلى مذهب شيخهما ثلاث بدع منها القول بتناسخ الأرواح. انظر: الملل والنحل، ج1، ص60 - 63. أما النّظام فهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار، أحد الأعلام الكبار للاعتزال من الطبقة السادسة، له باع في نقد الأديان، حيث ذكر القاضي عبد الجبار أنه «قد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها». انظر ترجمته في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص264 - 265.

(90) هو أحد كبار القادة الذين أسهموا في قيام الدولة العباسية، قتله أبو جعفر المنصور. =

- أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطيب (ت 311هـ/923م).

- القرامطة⁽⁹¹⁾ من الإسماعيلية، وغالية الرافضة.

ومن هذا الفريق من صرح بعدم انتمائه إلى الإسلام.

2 - القائلون بوقوع التناسخ ضمن دائرة أفراد النوع الواحد لا يتعداهم. وهم من الدهرية، ولا يقولون بالشرائع.

وعند النقد نجد تصنيفاً ثلاثياً للقائلين بتناسخ الأرواح⁽⁹²⁾، يمكن إرجاعه إلى فريقين:

1 - المنتسبون إلى الإسلام.

2 - غير المنتسبين إلى الإسلام، وهم:

أ - الدهرية القائلون بالتناسخ بين الأنواع.

ب - القائلون بالتناسخ بين أفراد النوع الواحد.

ويلاحظ - على الرغم من أن التصنيف مجرد عمل إجرائي - أن ابن حزم، في التعريف، نسب الدهرية إلى القائلين بالتناسخ داخل أفراد النوع الواحد. ثم نجده في ثنايا النقد يلحق الدهرية بالقائلين من غير المسلمين بالتناسخ بين الأنواع ! ولكن من هم هؤلاء الدهرية؟ وهل يشكّلون ديانة حقيقية مستقلة

= ويبدو - من خلال كلام المسعودي وابن النديم - أن فرقة المسلمية ذات الميول المزدكية والمجوسية، والتي انتسبت إلى أبي مسلم وقالت بإمامته ورجعته، ظهرت بعد وفاته. انظر: المسعودي. مروج الذهب، مرجع سابق، ج4، ص114 - 115. ابن النديم. الفهرست، مرجع سابق، ص408.

(91) القرامطة فرقة من الإسماعيلية، تنسب إلى حمدان قرمط، انتشرت بداية من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، بصفة خاصة في سواد الكوفة ثم في البحرين، بين أوساط الطبقات الدنيا من المجتمع. ولقد أشار ابن حزم إلى علاقة القرامطة بالمزدكية، انظر: الفصل، مرجع سابق، ج1، ص87. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص362. ويرجع ذلك - على الأرجح - إلى نزعة قرمطية نحو الملكية الجماعية والمشاركة في المكاسب. انظر: لويس، برنارد. أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة: حكمت تلحوق، ط1، بيروت: دار الحداثة، د.ت، ص156 - 161. تامر، عارف. القرامطة، أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ت، ص76 - 92.

(92) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص166 - 169، وهو تصنيف متخلل للنقد.

بذاتها، أو مذهباً فلسفياً خاصاً؟ وأين كانوا يوجودون ومتى؟ كل هذه الأسئلة لم يجب عنها ابن حزم. وهذا دليل على أن معلوماته عن القائلين بالتناسخ من غير المسلمين ضئيلة وغامضة، على عكس معرفته بالقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الدين الإسلامي.

2 - الرد العام

أما من حيث النقد، فقد وجّه ابن حزم رداً عاماً شمل كل القائلين بتناسخ الأرواح بمختلف أصنافهم، يتمثل في أن دعاويهم يعوزها الدليل، سواء أكان نصياً أم عقلياً أم حسياً⁽⁹³⁾.

وثمة ردّ عام آخر، وإن كان قد تخلّل الردود الخاصة، يتمثل في أن التشابه المطلق بين الأشياء في العالم لا وجود له، فمهما بلغت درجة التشابه، فإنه توجد لا محالة نسبة من الاختلاف يقع بها التمايز، مما يدلّ على أن النفوس لا تتطابق في أوصافها حتى يحكم بجواز تناسخها، سواء أعلق الأمر بأفراد النوع الواحد أم بأفراد الأنواع المختلفة⁽⁹⁴⁾.

3 - الردود الخاصة

وتتمثل الردود الخاصة بكل فرقة على حدة فيما يلي:

أ - الرد على المنتسبين إلى الإسلام

بالنسبة للقائلين بالتناسخ من «الفرقة المرتسمة باسم الإسلام»⁽⁹⁵⁾، فضّل ابن حزم أن يرد عليهم رداً نصياً خالصاً، على الرغم من أنهم يقولون بالتناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة الذي سيأتي الرد عليه عقلياً لاحقاً. فبيّن لهم أن ما ذهبوا إليه يخالف ما جاء به نبي الإسلام محمد ﷺ، وما عليه إجماع المسلمين من عقائد متعلّقة بالآخرة والبعث والجزاء والثواب.

(93) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص166 - 167.

(94) المرجع السابق: ج1، ص168.

(95) المرجع السابق، ج1 ص166.

واحْتَجَّ هؤلاء ببعض آي القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسُنُ مَا غَرَكَ رَبُّكَ الْكَرِيمَ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّنَكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 6-8]. وقوله أيضاً: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: 11]. فردّ عليهم بأن احتجاجهم لا قيمة له، مادام مخالفاً لما أجمعت عليه الأمة في فهمها للآيات المذكورة⁽⁹⁶⁾.

وشمة ردّ آخر يمكن اعتباره خاصاً بالمنتسبين إلى الإسلام أيضاً، وإن كان قد أتى متأخراً في سياق الردّ على القائلين بالتناسخ بين أجساد النوع الواحد، يحيل فيه ابن حزم إلى البراهين على إثبات النبوة التي ذكرها بعد الرد على البراهمة⁽⁹⁷⁾، واحتج بإجماع الأنبياء كلهم على خلاف عقيدة التناسخ⁽⁹⁸⁾. ويمكن صياغة هذا الردّ في القياس التالي:

النبوة حق

كل الأنبياء لا يقولون بالتناسخ

التناسخ باطل

وهذا الردّ أشمل من الردّ الأول، فهو انتقال من إجماع الأمة إلى إجماع الأنبياء، ومن الإسلام في حلقاته الخاتمة إلى الإسلام في جميع حلقاته عبر التاريخ الطويل للرسالة. لذا فإن هذا الردّ يناسب المعترفين بحقانية النبوة، أما الذين لا يؤمنون بالنبوة فعليهم أن يقتنعوا أولاً ببراهين ابن حزم في إثباتها، قبل أن ينتقلوا إلى ما يترتب عنها. وبهذا الاعتبار يمكن تعميم دائرة الخطاب بهذا الردّ الأخير لتشمل كل القائلين بالتناسخ، لا المنتسبين منهم إلى الإسلام، كما يوحي بذلك سياق النصوص.

ب - الرد على القائلين بالتناسخ بين الأنواع

أما بالنسبة للدهرية القائلين بالتناسخ بين الأنواع، فردّ عليهم ابن حزم بأن

(96) المرجع السابق، ج1، ص 167.

(97) المرجع السابق، ج1، ص 139 - 146.

(98) المرجع السابق، ج1، ص 168.

الأنواع ثابتة لا تستحيل بعضها إلى بعض، فلكل نوع فصل خاص بأرواحه لا يتعداه⁽⁹⁹⁾.

وثمة استدلال استدل به القائلون بالتناسخ بين الأنواع، جاء في شكل تعليل أو تبرير لآلام الحيوان، ويصوّر ذلك تكفيراً عن ذنوب ارتكبت في حيوات سابقة من قبل الأرواح الساكنة الأجساد الحيوانية. فالتناسخ هنا يمثل نوعاً من الجزاء الإلهي الأرضي⁽¹⁰⁰⁾.

نجد أصول هذا الاستدلال في الكتب الهندوسية المقدسة، في صيغة تقريرية كما هي عادة النصوص الدينية في عرض عقائدها، حيث جاء مثلاً في كتاب «أوبانيشاد شانودجيا» «...لكن من يتمتعون بسلوك شائن هنا، سيدخلون رحماً منحطاً، إما رحم كلب، أو رحم خنزير، أو رحم أحد المنبوذين (كاندالا)»⁽¹⁰¹⁾.

كما نجد في «قوانين مانو» تفاصيل التجسّدات الحيوانية للروح الآثم، بحيث يقابل كل نوع من الذنوب تجسّد حيواني معين. فورد مثلاً «وسارق الغزال أو الفيل يُخلق ذئباً، وسارق الفرس يخلق نمرأ، وسارق الفواكه والجذور يخلق قرداً، وسارق المرأة يخلق دّباً، وسارق الماء يخلق عصفوراً، وسارق المركبة يخلق جملأ، وسارق الماشية يخلق تيسأ»⁽¹⁰²⁾.

ومن المؤكّد أن ابن حزم لم يطلع على مثل هذا الاستدلال في أصوله الهندية، فهو لم ينسب إلى البراهمة أو الهندو عموماً عقيدة التناسخ، كما مرّ سابقاً. لذا فإن المصدر المحتمل في هذا الاستدلال هو الرازي الطبيب، الذي سبق أن ذكره ابن حزم ضمن القائلين بالتناسخ بين الأنواع ممن ارتسموا باسم الإسلام⁽¹⁰³⁾، كما سبقت الإشارة في هذا البحث إلى إطلاع ابن حزم على فكر

(99) المرجع السابق، ج1، ص167.

(100) المرجع السابق، ج1، ص168.

(101) رادكرشنا ومور. الفكر الفلسفي الهندي، مرجع سابق، ص114.

(102) منوسمرت. كتاب الهندوس المقدس. بند 67، ص692، وعموماً: ص679 - 694.

(103) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص165.

الرازي الطبيب، ورده على «كتاب العلم الإلهي» في مؤلف مستقل.⁽¹⁰⁴⁾ فقد كان ابن حزم خبيراً بفكر الرازي الطبيب، لأثره في الحياة الفكرية والدينية الأندلسية والإسلامية عموماً.

ويدعم هذا الرأي ما جاء في كتاب «السيرة الفلسفية» للرازي الطبيب من كلام قريب جداً في فحواه من الاستدلال الذي أورده ابن حزم، حيث يقول الرازي:

«فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط. وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من جثتها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً، وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك قليلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح»⁽¹⁰⁵⁾. والوجهان المقصودان في النص هما: تخلص الروح من تجسده الحيواني - الذي يمثل في حد ذاته عقوبة - من ناحية، ومن ناحية ثانية تخلص الروح من أذى الناس لذلك الجسد، خصوصاً إذا كان الحيوان لاحماً.

ويردّ ابن حزم على هذا الاستدلال بأن الله تعالى لا تعلّل أفعاله - كما مرّ في ثنايا الردّ على البراهمة والمعتزلة - فلا يُسأل الله لماذا خلق الحيوانات هكذا بهذه الصفة التي خلقهم عليها. أما إذا أراد المرء مسايرة الاستدلال في منهجه، فإنه من الأولى على الله ألا يخلق من يعصيه ليعذّبه على صنيعه، فمن الأولى أن يستحق كل الناس النعيم. أليس هذا أفضل لو قسنا أفعال الله على أفعال الآدميين، الذين يمكن تعليل أفعالهم وتصرفاتهم وإخضاعها للمعايير الأخلاقية⁽¹⁰⁶⁾؟

(104) المرجع السابق، ج 1، ص 38، 87، ج 5، ص 197.

(105) رسائل فلسفية، ج 1، ص 165.

(106) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 168 - 169.

ج - الرد على القائلين بالتناسخ داخل النوع الواحد

أما بالنسبة للقائلين بالتناسخ ضمن أفراد النوع الواحد، والذين سماهم ابن حزم في التعريف بالدهرية، وقال إنهم لا يؤمنون بالشرائع⁽¹⁰⁷⁾. فقد أحال - في رده عليهم - إلى البراهين على تناهي العالم وحدوثه⁽¹⁰⁸⁾، لأن هؤلاء استدلوا على صحة مذهبهم بلاتناهي العالم زمانياً، حيث تظلّ الأرواح خلال هذا الزمان السرمدي تنتقل بين أجساد النوع الواحد⁽¹⁰⁹⁾.

والشيء الذي لم يشر إليه ابن حزم - أو ربما لم ينتبه إليه - في هذا الاستدلال، هو اعتبار الأرواح محدودة العدد على مدى الزمان، مما يقتضي إعادة تجسدها عبر حيوات متعاقبة في أجساد كثيرة، فعدم التكافؤ العددي بين الأرواح القليلة والأجساد الكثيرة، هو أحد أسباب التناسخ.

وفي الحقيقة إن هذا الاستدلال والردّ عليه لا يمكن اعتبارهما خاصين فقط بالقائلين بالتناسخ ضمن دائرة النوع الواحد، كما يوحي بذلك كلام ابن حزم، إذ لا يوجد ما يمنع أن يتعلّق أيضاً بأصحاب التناسخ بين الأنواع، فقد نسب ابن حزم في التعريف إلى غير المتتمين منهم إلى الإسلام القول بلا تناهي مدة العالم وخلود الأرواح واطراد تنقلها بين الأجساد⁽¹¹⁰⁾. فهنا مرة أخرى فقد ابن حزم صرامته ودقته المعهودتين في تصنيف الردود، حسب الآراء والفرق.

4 - التناسخ بين ابن حزم والقاضي عبد الجبار

بعد استعراض ردود ابن حزم على عقيدة التناسخ، يمكن طرح السؤال التالي: هل كان ابن حزم جذرياً وحاسماً في نقده هذا، كما عهدناه في العديد من ردوده الأخرى؟

في مقارنات سابقة بين ردود ابن حزم وردود غيره من المسلمين،

(107) المرجع السابق، ج1، ص166.

(108) المرجع السابق، ج1، ص168. والبراهين المحال إليها وردت في: ص57 - 69.

(109) المرجع السابق، ج1، ص166.

(110) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص166.

كالمعتزلة مثلاً، رأينا كيف كان ابن حزم أكثر جذرية في نقده من غيره في العديد من المناسبات، فهو يذهب مباشرة إلى الأساس المنهجي أو المبدئي الذي يسمح بالانحراف أو يؤدي إليه، مثل قياس الشاهد على الغائب، وتعليل أفعال الله تعالى اللذين بُنيت عليهما العقائد الثنوية والبرهمية. في حين كان نقد المعتزلة لهذه العقائد مركّزاً على النتائج، لا على مقدماتها، لاشتراكهم مع خصومهم في الأساس المنهجي.

أما في الردّ على عقيدة التناسخ فالأدوار معكوسة، إذ نجد أن ابن حزم يتفق مع أهل التناسخ في الإيمان بوجود ثنوية صميمة في الذات الإنسانية تتمثل في الروح والجسد، وبأن الروح هو المسؤول عن كل ما يجترحه الجسد، فما الجسد إلا آلة وهيكّل فان للروح⁽¹¹¹⁾.

وإذا ما تتبعنا تصوّر ابن حزم للروح خارج نقده لعقيدة التناسخ، لوجدنا أن التقارب بين ابن حزم وخصومه من أصحاب التناسخ هو أكبر مما يظنّ عند الوهلة الأولى، كما تدلّ على ذلك النصوص التالية⁽¹¹²⁾، يقول ابن حزم:

أ - «فصّح أن المدرك للأُمور المدبّر للجسد الفعّال المميّز الحيّ هو شيء غير الجسد، وهو الذي يسمّى نفساً⁽¹¹³⁾. وصّح أن الجسد مؤدّ للنفس، وأنها مذ حلّت في الجسد فكأنها وقعت في طين غمر فأنساها شغلها به كلّ ما سلف لها»⁽¹¹⁴⁾.

ب - «ومن البرهان على أن النفس لا تتغذّى ولا تنمّى: أن البرهان قد قام على أنها كانت قبل تركيب الجسد على آباء الدهور، وأنها باقية بعد انحلاله، وليس هناك في ذينك العالمين غذاء يولّد نماء أصلاً...». ثم يعلّق ابن

(111) المرجع السابق، ج1، ص167.

(112) للتوسّع انظر: المرجع السابق، ج5، ص191 - 192، 201 - 221. رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذّبة إلى يوم الدين، ضمن: الرسائل، ج3، ص219 - 222.

(113) النفس والروح شيء واحد عند ابن حزم، انظر مثلاً: رسالة في حكم من قال...، ضمن: الرسائل، ج3، ص221. والنفس عنده جسم خفيف جدّاً وليس كيّناً روحياً محضاً ذا طبيعة غير مادية، انظر: الفصل، مرجع سابق، ج5، ص206 - 210.

(114) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج5، ص203. في الطبعة المعتمدة: «... شغلها بها»، والصحيح هو المثبت أعلاه.

حزم على قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، وقوله: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾، قائلاً: «فصح أن الحياة المذكورة إنما هي ضم الجسد إلى النفس، وهو نفخ الروح فيه، وأن الموت المذكور إنما هو التفريق بين الجسد والنفس فقط، وليس موت النفس مما يظنه أهل الجهل وأهل الإلحاد من أنها تعدم جملةً، بل هي موجودة قائمة، كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى، ولا أنها يذهب حسها وعلمها، بل حسها بعد الموت أصبح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها - التي هي الحس والحركة الإرادية - باقية بحسبها أكمل ما كانت قط...». وتظل النفس بعد الموت في البرزخ «إلى أن تحيا ثانية بالجمع بينها وبين جسدها يوم القيامة...»⁽¹¹⁵⁾.

ج - ويعرف ابن حزم الحب بقوله: «إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»⁽¹¹⁶⁾.

في (أ) نجد مبدأ أساسياً قامت عليه عقيدة التناسخ، وهو إيذاء الجسد للروح، فوفق هذا المبدأ برّر أصحاب التناسخ اعتقادهم أن الأرواح تُعاقب باتصالها بالأجساد. إلا أن ابن حزم قد ذهب بهذا المبدأ مذهباً آخر، إذ فسّر من خلاله وجود نزعات خيرة في الإنسان ترجع إلى الأصل الرفيع للأرواح (ج)، ووجود نزعات شريرة ترجع إلى طينة الجسد، من بينها النسيان والجهل... (أ، ب).

والمبدأ الثاني الهام والمشارك بين ابن حزم وخصومه، فهو نسيان الروح لماضيها عند لقاءه الجسد (أ). فبهذا المبدأ برّر أصحاب التناسخ اعتقادهم اكتساب الروح لذاكرة خاصة بكل دورة حياتية وجسد معين، وسرعان ما تمحى تلك الذاكرة ببداية دورة جديدة عبر جسد جديد. أما ابن حزم فيقصد بهذا

(115) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 5، ص 216 - 217، الآيات المذكورة: آل عمران 3: 185، الأنبياء (21: 35)، العنكبوت (29: 57)، ثم البقرة (2: 28).

(116) ابن حزم. طوق الحمامة، ضمن الرسائل، ج 1، ص 93. علّق إحسان عباس على عبارة «في أصلها الرفيع» بقوله: «كأنه تعبير آخر عن القول في عالم المثل»، معتبراً ابن حزم متأثراً بأفلاطون، هامش (5) من الصفحة نفسها.

المبدأ أن الجسد يمثل حاجزاً أو عقبة دون المعرفة الحقيقية، وأنه بمجرد الموت ينكشف الحجاب، وتظهر للإنسان الحقائق التي طالما جحدتها وأنكرها.

كما نجد ابن حزم يتفق مع أصحاب التناسخ في أن للروح وجوداً مستقلاً عن الجسد قبله وبعده، وأن الروح كان في مكان ما قبل اتصاله بالجسد. إلا أن ابن حزم لم يجعل من هذا الوجود الممتد للروح مبرراً للتناسخ، فالروح لا يعرف إلا الجسد الدنيوي والجسد الذي يُبعث فيه، وهما في الحقيقة جسد واحد لا جسدان لأنهما مرتبطان بماهية روح وحيد.

وهكذا نرى ابن حزم يتفق مع خصومه في بعض المقدمات الهامة، ويختلف معهم في النتائج. ويظل الخلاف الأساسي بين ابن حزم وخصومه يتمثل في اعتباره أن لكل فرد - من أي نوع كان - روحه الخاص الذي يحمل ما به يتميز الفرد ونوعه. فزيد مثلاً، يحمل روحه ماهيته باعتباره زيداً وإنساناً، ولا يمكن أن ينتقل إلى غيره. أما أصحاب التناسخ فيقولون بجواز هذا التنقل مع اختلاف بينهم في تحديد مساره، هل هو داخل النوع الواحد أم يتعداه. فالأولون يرفضون الماهية الفردية الخاصة، والآخرين يرفضون معها الماهية النوعية (فصل النوع)، فلا ماهية لديهم إلا الماهية الروحانية التي تعلو فوق الأفراد والأنواع. وبعبارة أخرى فإن الماهية الثابتة هي الماهية الروحانية، أما بقية الماهيات الأخرى النوعية والفردية، فهي عابرة ومتغيرة وأقل رتبة. وعلى أساس هذا الخلاف، نفهم لماذا انصبّ نقد ابن حزم على قضية انتقال الروح، لا على وجوده في حد ذاته.

مقارنةً بابن حزم، كان موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي من تناسخ الأرواح أكثر جذرية وحسماً، حيث رفض تعريف الإنسان بأنه الروح الحال في الجسد، أو الروح والجسد كلاهما، وغيرهما من التعريفات المختلفة، معتبراً الروح «النفس المتردد»⁽¹¹⁷⁾. فالإنسان لديه «هو هذا الشخص المبني هذه البنية

(117) القاضي عبد الجبار. المغني، ج11: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ/1965م، ص334، 336.

المخصصة»⁽¹¹⁸⁾، فاسم الإشارة «هذا» هو أوضح تعريف للإنسان. ويدرك الإنسان ذاته بالضرورة، أي إدراكاً حدسياً مباشراً من دون استدلال، حيث يقول القاضي عبد الجبار: «ونحن نعلم باضطراب أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان، كما قصدوا بوصف الشجرة إلى هذه الصورة المخصصة، وما عُلم من حالهم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل»⁽¹¹⁹⁾.

وكان القاضي عبد الجبار مدركاً للتأثير المباشر لتعريف الإنسان على القول بتناسخ الأرواح والردّ عليه، حيث يقول: «ونحن نذكر جملة من الخلاف في الإنسان والكلام فيه؛ لأنه... يحتاج إليه في الردّ على أهل التناسخ...»⁽¹²⁰⁾. كما كان مدركاً لإمكان تبرير النصارى اعتقادهم حلول اللاهوت في الناسوت، بالنسبة للمسيح، بالقول بحلول الروح في الجسد بالنسبة لسائر الناس⁽¹²¹⁾.

وتجدر الملاحظة أنه ليس من مهمة هذا البحث البتّ في قضية وجود الروح، وإنما مهمته تتبع تأثيرات الخلفية الفكرية للناقد في عملية النقد. والمقارنة هي إحدى الوسائل المنهجية الناجعة للوصول إلى هذه الغاية.

رابعاً: تطبيقات المنهج المقارن

جرى أعلاه تناول تعريف ابن حزم للأديان الشرقية ثم نقده لها، وفق المنهج الأحادي غير المقارن، إلا أن ابن حزم لم يطبق هذا المنهج وحده، إذ تخلّلت تعريفاته وردوده بعض المقارنات حان الأوان لدراستها.

مقارنةً بدراسة ابن حزم للنصرانية واليهودية، يلاحظ كثافة المقارنات خلال دراسته للأديان الشرقية عموماً وللأديان الثنوية خصوصاً، ولاشك في أن

(118) المرجع السابق، ج 11، ص 321، انظر أيضاً: ص 312، 358.

(119) المرجع السابق، ج 11، ص 359.

(120) المرجع السابق، ج 11، ص 309 - 310.

(121) المرجع السابق، ج 11، ص 327.

لهذا الأمر مسوّغاتة الموضوعية :

فلهذه المقارنات دور توضيحي هام، فهي تقرب فهم تلك الأديان إلى أذهان الأندلسيين، الذين لم يعيشوا أتباعها، لبعد الشقة مثلما عايشوا النصارى واليهود عن كذب. لذا فإن اليهودية والنصرانية لم تكونا في حاجة إلى مقارنات توضيحية.

كما أن المقارنة بين الأديان الشرقية وبعض الفرق الإسلامية التي لها امتداداتها داخل الأندلس وبجوارها، تجعل القارئ الأندلسي أقدر على فهم طرفي المقارنة سواء القريب منهما أو البعيد. ويمكن القول إن الطرف القريب الموجود بين ظهرائي أهل الأندلس وعلى التخوم الجنوبية لبلادهم، هو المقصود الحقيقي من وراء نقد الأديان الشرقية بعيدة الشقة. فتحوّل المقارنة في هذه الحالة إلى إدانة لهذه الفرق والمذاهب الإسلامية التي يرى ابن حزم أنها قد انحرفت عن جادة الإسلام، واستقت أصولها من مصادر غريبة عن دين الله الحق.

ويمكن تقسيم المقارنات التي عقدها ابن حزم إلى نوعين رئيسيين، نوع عنياً بالمقارنة بين الأديان عموماً، ونوعاً عنى بالمقارنة بين الأديان الشرقية بصفة خاصة وبعض الفرق الإسلامية.

1 - المقارنة بين الأديان

يتجلى هذا النوع من المقارنة في الأشكال التالية :

أ - التصنيف الموضوعي للأديان

هذا التصنيف هو المنهج العام الذي طبع «الفصل» منذ مقدمته المنهجية⁽¹²²⁾. ويتضح هذا التصنيف أيضاً بصفة جلية عند تعريف ابن حزم للأديان الثنوية⁽¹²³⁾. والتصنيف عمل منهجي دقيق يساعد القارئ على ربط

(122) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص36 - 37.

(123) المرجع السابق، ج1، ص86 - 91.

الأفكار ضمن أنساق محكمة، حيث يعطي الأولوية للأفكار على الأشخاص، وللعقائد على التاريخ. لذلك فإن ابن حزم لم يتبع التصنيف التاريخي أو الجغرافي للأديان، على سبيل المثال، ونجده قد ترجم لمؤسسي الأديان باقتضاب، وأحياناً أغفل ذكر بعضهم، تماماً، مثلما فعل مع المرقونية.

ب - التوافقات بين الأديان

إن كان التصنيف الموضوعي للأديان يتميز بالعمومية، ويتعلق بالهيكل العام للأديان وعقائدها الأساسية، لأجل منهجة الدراسة وتأطيرها، فإنه توجد مقارنات أخرى تهتم ببيان أوجه التشابه، والعلاقة بين الأديان في جزئياتها الصغيرة، وتفصيلاتها الدقيقة. كما توضح الأمثلة التالية:

أ - قارن ابن حزم بين الصابئة وعباد البددة بالهند ووثنيي العرب في الجاهلية⁽¹²⁴⁾ ودقاقة السودان⁽¹²⁵⁾، من حيث عبادتهم للكواكب وتصويرهم لها في شكل أصنام وأوثان، مبيّناً كيف تحوّلت العبادة في

(124) المرجع السابق، ج1، ص88. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص364. ولم يتوجّه ابن حزم بنقد مباشر إلى الوثنية العربية، مثلما فعل القاضي عبد الجبار في: المغني، ج5، ص156 - 159.

(125) لم يتوجّه ابن حزم بنقد مباشر للأديان الأفريقية، واكتفى بهذه الإشارة العابرة في: الفصل، ج1، مرجع سابق، ص88. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص364. وهو يعتبر السودانين ليسوا أهل علم وصناعة، انظر: الفصل، ج1، ص136، 141. والسودان عند ابن حزم هو إفريقيا السوداء بشرقيها وغربيها. انظر: الفصل، ج1، ص324. جوامع السيرة، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأس القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص55. جمل فتوح الإسلام، ضمن: المجموعة نفسها، ص345. في حين يعتبر بعض الجغرافيين المسلمين القدامى كأبي عبيد البكري أن السودان هو إفريقيا الغربية فقط. انظر: المسالك والممالك، تحقيق: أدريان فان ليوفن وأندري فيرتي. تونس: الدار العربية للكتاب، بيت الحكمة، 1992م، ج2، ص868 - 871. أما «الدقاقة» أو «الدقرة»، ومفردها «دقور» فهي أصنام أهل السودان. انظر: الفصل، ج1، ص88. الأصول والفروع، ص364 (ورد خطأ «الذنافرة»). جمل فتوح الإسلام، ضمن: جوامع السيرة وخمس رسائل، ص345. وتدعى هذه الأصنام عند البكري بـ«الدكاكير»، ومفردها «الدكور». وهي غير «تكور» التي تطلق على مدينة وأهلها على نهر نيل السودان (نهر السنغال). انظر: الكبري. المسالك والممالك، ج2، ص868.

تلك الأديان من المرموز إلى الرمز. كما أشار ابن حزم إلى كون الصابئة هم أول من أحدث عبادة الكواكب، ومنهم انتقلت هذه العبادة إلى غيرهم⁽¹²⁶⁾. فهذه المقارنة تمثل نوعاً من التحليل للمسار التطوري للأديان الوثنية على مستوى التاريخ والجغرافيا، وعلى مستوى فحوى الدين ورموزه. وذلك طبعاً في حدود ما كانت تسمح به إمكانات عصر ابن حزم.

ب - ونجد أيضاً المقارنة بين البرهمية والمانوية (كمثال من الأديان الثنوية)، من حيث وقوعهما في خطأ قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم)، مما أدى بالأولى إلى إنكار النبوة وبالثانية إلى القول بالثنوية⁽¹²⁷⁾. فابن حزم لم يكتف بنقد الأفكار في ذاتها وتطبيقاتها فحسب، بل ذهب إلى نقد جذورها المعرفية التي تؤسسها وتسمح بها.

ج - المقارنة بالمرجعية الإسلامية

وهي مقارنات يمثل الإسلام «الظاهري» ميزانها ومرجعية الصواب فيها:

أ - من بينها مقارنة النصرانية بالصابئة وبقية الأديان الثنوية⁽¹²⁸⁾، فالنصرانية قد أوغلت في الشرك أكثر من الأديان الثنوية لقولها بالتثليث. والمقارنة المضمرة هي بين هذه الأديان جميعاً والتوحيد الإسلامي الذي يمثل الشرك نقضاً له.

ب - ويظهر الإسلام بشكل واضح أحد أطراف المقارنة عند تناول موضوع النبوة، حيث اعترفت أديان نبوة بعض الأنبياء دون بعض، أو ادعت النبوة لغير أصحابها، مع إنكارها لنبوة محمد ﷺ، مع أن المعيار المعتمد في قبول النبوات واحد، وهو المعجزات والنقل الثابت لحدوثها، مما يعني اعتباطية مواقف تلك الأديان من النبوات⁽¹²⁹⁾.

(126) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص88. الأصول والفروع، ص363 - 364.

(127) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص138.

(128) المرجع السابق، ج1، ص89 - 90.

(129) المرجع السابق، ج1، ص182 - 183.

ج - كما قارن ابن حزم بين النقل الإسلامي المحفوظ من قبل الله تعالى، ونقل الأديان الأخرى كالنصرانية واليهودية والمجوسية والصابئة التي دخل عليها التحريف والضياع وانقطعت أسانيدھا...⁽¹³⁰⁾.

د - ولكن الموقف النقدي الجدلي لابن حزم لم يمنعہ - في حالات نادرة - من النظر في مواطن الاتفاق، ومن اعتبار كل من الإسلام واليهودية والنصرانية الموحدة بمثابة جبهة واحدة تقر بالتوحيد، وتتفق حول مفهوم النبوة، وتعترف معاً بنبوة العديد من الأنبياء وبمعجزاتهم وكتبهم...⁽¹³¹⁾. وفي مناسبة أخرى، نجد ابن حزم يحتج باتفاق المسلمين ومن يؤمن بالنبوة من أهل الهند والمجوس والصابئة واليهود والنصارى على أن أول البشر كانا ذكراً وأنثى، وذلك ضد القائلين بنظرية الخلق الجماعي⁽¹³²⁾.

2 - المقارنة بين الأديان الشرقية والفرق الإسلامية

تخللت نقد ابن حزم للأديان والفرق على حد سواء، عدة مقارنات كان القصد منها إدانة هذه الفرق بنسبة أفكارها وعقائدها إلى مصادر غير إسلامية.

يرجع ابن حزم أصل انحراف العديد من الفرق الإسلامية وضلالها، إلى محاولات الفرس الدس في الإسلام، إثر هزيمتهم على أيدي العرب الفاتحين⁽¹³³⁾، وفشلهم في الانتقام السياسي والعسكري. فقد باءت كل المحاولات الفارسية للتمرد المعلن والصريح بالفشل الذريع، مثل محاولة بابك الخرمي الذي كان مزدكي الديانة⁽¹³⁴⁾. لذا لم يجد الفرس الحاقدين من فرصة

(130) المرجع السابق، ج1، ص196 - 197.

(131) انظر مثلاً: المرجع السابق، ج1، ص177.

(132) المرجع السابق، ج2، ص134.

(133) المرجع السابق، ج2، ص273.

(134) المرجع السابق، ج2، ص273. وأيضاً، ج1، ص87. الأصول والفروع، مرجع سابق، ص362. وبابك هو آخر زعماء الخرمية ذات الأصول المزدكية. خرج على المأمون العباسي، ودام تمردہ حوالي عقدين من الزمن، إلى حين القضاء عليه في عهد المعتصم سنة 223هـ. انظر: أحمد ابن أبي يعقوب اليعقوبي (ت 284هـ/897م). تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر، 1970م - 1390هـ، ج2، ص462 - 463، 473 - 475. المسعودي. مروج الذهب، =

سوى التدثر برداء الإسلام، ورفع شعاراته، وتمير دسائسهم باسم الله تعالى.

لذا نرى ابن حزم ينسب آراء القرامطة والإسماعيلية إلى المجوسية المحضة⁽¹³⁵⁾، وإلى المزدكية⁽¹³⁶⁾. كما اعتبر أن الفرس هم الذين أوحوا إلى الشيعة، وغيرهم، بفكرة المهدية⁽¹³⁷⁾، وهم الذين استقى منهم أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب نظريته في القدماء الخمسة⁽¹³⁸⁾.

كما يعزو ابن حزم نفي المعتزلة فعل الشرور عن الله تعالى، واعتبارهم ذلك من مقتضيات العدل والحكمة الإلهيين، وقولهم باللفظ الإلهي ووجوب فعل الأصلح على الله تعالى، إلى تأثر المعتزلة بالديانات الثنوية التي جعلت للخير إلهاً وللشر إلهاً آخر، ظناً منهم بأن في ذلك تنزيه الباري تعالى. في حين أنهم - معتزلة وثنوية - قد وقعوا جميعاً في خطأ قياس الغائب على الشاهد، الذي يمثل في جوهره تشبيهاً وليس تنزيهاً⁽¹³⁹⁾.

وفي الحقيقة، إن الصراع الفكري الخفي بين الفرس المهزومين والعرب الفاتحين، الذي علل به ابن حزم ظهور الفرق والبدع بين المسلمين، لا يخفي وراءه الصراع السياسي والفكري (الأيديولوجي)، الذي كان ابن حزم منخرطاً

= ج4، ص352 - 357. المقدسي، مطهر بن طاهر المقدسي (ت 355هـ/966م). كتاب البدء والتاريخ. نشر: كلمان هوار، باريز: 1907م، ج6، ص114 - 118. ابن النديم. الفهرست، ص405 - 407. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط7، القاهرة: دار المعارف، 1977م، ج1، ص205 - 210.

(135) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج2، ص274. تتمثل الثنية في الفلسفة الإسماعيلية - حسب سالم يفوت - في قولهم بـ«إلهين»: إله متعال، لا يوصف بشيء، لأن كل وصف تنقيص ونقصان، وإله خالق فاعل صانع للعالم، يباشر الإيجاد والخلق والتحريك...»، ابن حزم، ص363. ويرى الإسماعيليون أن الله تعالى قد أبدع العقل الأول، ولم يفض عنه كما تقول نظرية الفيض. انظر: الكرمانلي، الداعي أحمد حميد الدين (ت بعد 408هـ/1017م). راحة العقل، تحقيق: محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1952م، ص35 - 94.

(136) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص87.

(137) المرجع السابق، ج2، ص273، وأيضاً: ج1، ص229.

(138) المرجع السابق، ج1، ص86 - 87.

(139) المرجع السابق، ج3، ص138 - 139، 189، 199، 217.

فيه بوصفه أحد أبرز منظري الدولة الأموية الأندلسية والمنافحين عن مجدها وشرعيتها.

ولقد كان التنافس على أشده بين الدولة الأموية الأندلسية من ناحية، والدولة العباسية في المشرق، التي كان علم الكلام المعتزلي ثم الأشعري يمثلان بعدها المذهبي والأيدولوجي، والدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب ومصر، التي كانت تتبنى المذهب الباطني الإسماعيلي. والعلاقة بين الإسماعيليين والقرامطة في البحرين معروفة سواء على مستوى التعاون الاستراتيجي، أو على مستوى الأصول النظرية والعقدية.

وانتقل هذا الصراع الفكري السياسي بين الأندلس ومنافستها إلى داخل الأندلس ذاتها، من خلال الحركة المسرية، التي أسسها محمد بن عبد الله بن مسرة (ت 319هـ/931م)، وطورها بعده إسماعيل بن عبد الله الرعيني معاصر ابن حزم. وهي حركة جمعت بين نزعات اعتزالية وأخرى باطنية زهدية.

وهكذا يمكن أن نفهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية، نقداً ليس مقصوداً لذاته بالدرجة الأولى، كما هو الحال بالنسبة لنقده لليهودية والنصرانية. فالأديان الشرقية ليس لها أتباع بالأندلس، فنقدها يمثل في الحقيقة نقداً غير مباشر لخصمي الدولة الأموية الأندلسية، ولبعض التيارات الفلسفية الشرقية ولامتداداتهم داخل الأندلس.

عاش ابن حزم عصراً أخذ فيه الأندلسيون يشعرون بتميز شخصيتهم وباستقلالهم الفكري، وبدأوا يتحولون من مجرد تلاميذ ومقلدين لشيخوهم المشاركة إلى مجتهدين يراجعون وينقدون كل ما يفد إليهم من أفكار وآراء، بل ويبدعون أيضاً. ولقد رعت الدولة الأموية الأندلسية هذا التحول ودعمته.

وكان ابن حزم - المنظر لهذا التوجه التجديدي - مدركاً لصعوبات التمييز بين ما هو فكري محض وما هو سياسي محض، فكثيراً ما كان الأول مدخلاً للثاني، أو العكس. وفي هذا الإطار يمكن فهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية نوعاً من الدفاع عن أندلسه واستقلالها السياسي والفكري.

3 - منزلة المنهج المقارن عند ابن حزم

يُلاحظ عموماً أن المنهج المقارن عند ابن حزم لم يكن يمثل المنهج الأساسي في عمله، فباستثناء التصنيف العام للأديان في «الفصل»، لم تكن المقارنات سوى شذرات قليلة، يُستعان بها لدعم المنهج الأحادي في التعريف والنقد.

في حين نجد العامري (ت 381هـ/992م) في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»، والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ/1025م) في كتابه «تثبيت دلائل النبوة»، قد توسّعا كثيراً في اعتماد المنهج المقارن، بحيث صار أساس عمليهما وعلاتهما المميزة، وبصفة خاصة عمل أبي الحسن العامري.

وكانت غاية العامري من مقارنته بين الأديان الستة (الإسلام، واليهودية والنصرانية، ودين الصابئة، والمجوسية، والشرك)، هي بيان أفضلية الإسلام وصحته لأنه دين الله الحق⁽¹⁴⁰⁾.

أما القاضي عبد الجبار، فكانت غايته من المقارنة بين النصرانية والوثنية الرومية (البيزنطية)، هي بيان انحراف النصرانية عن المنهاج السوي وتأثرها بالوثنية. وقد شملت مقارنات القاضي الجوانب العقدية والتشريعية والرموز الدينية...⁽¹⁴¹⁾. كما يوجد في «التثبيت» مقارنة بين ماني وبولس، حيث حاول كلاهما تقريب النصرانية إلى الحضارة المهيمنة في منطقته: الحضارة البيزنطية الوثنية بالنسبة لبولس، والحضارة الفارسية المجوسية بالنسبة لماني⁽¹⁴²⁾.

توسّع العامري وعبد الجبار في توظيف المنهج المقارن يجعل منهما رائدين في تاريخ علم مقارنة الأديان. إلا أن هذا الأمر لا يقلل من قيمة عمل ابن حزم، فلكل ناقد رؤيته الخاصة للموضوع، واختياراته المنهجية التي يراها أنسب لأغراضه ومراميه.

(140) قارن العامري بين الأديان الستة المذكورة في القرآن الكريم، البقرة (2: 62)، المائدة (5: 69)، الحج (22: 17)، وقد أغفل عملياً الصابئة. وشملت المقارنة النواحي العقدية والعبادية والسياسية والحضارية. انظر: «الإعلام بمناقب الإسلام»، مرجع سابق، ص 123 - 183.

(141) القاضي عبد الجبار. تثبيت دلائل النبوة، مرجع سابق، ج 1، ص 156 - 173.

(142) المرجع السابق، ج 1، ص 169 - 170.