

## تقديم

### ابن حزم أو جدل التراث والحاضر

د. احميدة النيفر

«من لم يَعر تاريخه يجذ نفسه مرغماً  
على الوقوع ثانية في أخطاء الماضي».

تبرز هذه الفكرة بقوة عند الوقوف على هذه الدراسة المتميزة عن سواها من الدراسات عن ابن حزم الأندلسي ونقده للأديان، فعلى الرغم من أن الدراسة هي من نوع الأعمال العلمية المتخصصة التي لا تتجاوز حدود إشكالية وإطار محددين، ولا تحرص صراحة على تقديم خطاب نقدي تاريخي عام، رغم هذا فإن مكنن القوة الأول في هذا العمل، هو أنه يلتزم بتلك الحدود، دون أن يظل منحسراً فيها.

هذه الدراسة، بما أولته من اهتمام بأحد أعلام التراث العربي الإسلامي القديم، وبما حوته من عرض علمي لأفكار ابن حزم في مجال نقده للأديان تقوم بحركة مزدوجة. هي تضيء من جهة الرؤية المتكاملة للرجل وتبين الوحدة التي ربطت منظومته الفكرية، لكنها انطلاقاً من تحليل هذا المجال المحدد في الزمان والموضوع فإن الدراسة تحيلنا بصورة غير مباشرة من جهة ثانية إلى معاناة الفكر الإسلامي المعاصر وهو يطرح في ظروف تاريخية ومعرفية مغايرة معضليته الكبيرتين: معضلة الحقيقة والتاريخ ومعضلة الذات والآخر.

تقدّم هذه الدراسة ابن حزم، بصفته ذلك الأندلسي الشاهد الذي يخوض بكل قواه وملكاته مأساة الغرب الإسلامي، في عصر تفككه السياسي وبداية انهياره الاجتماعي، وما ستستلزمه مأساة ذلك الإقليم النائي، والغالي، من أهوال التطاحن والتآمر، ومصائب التعصّب والضيّق بالرأي. أهمية شهادة ذلك الأندلسي الذي يدرس الأديان الكتابية الكبرى في عصره، والأديان الشرقية المعروفة، مفككاً عقائدها ورؤيتها للعالم، في أنه كان يقوم بذلك النقد منطلقاً من مبدأ تعالي الحقيقة فوق كل الصياغات التاريخية التالية. لذلك لم يكن همّه معالجتها من الخارج لاستصدار حكم سهل عليها يثبت زيفها وبطلانها؛ بل كان حرصه ينصبّ على استيعابها من داخلها للاقترب أكثر ما يمكن إلى الحقيقة التي كثيراً ما تتدأري وراء الوقائع التي يستحدثها الإنسان موجّهاً من خلالها النصوص الدينية الوجهة التي يريدّها. لقد عمل ابن حزم، ذلك الأديب المؤرخ والفقيه المتكلم والسياسي الفيلسوف وهو يدرس النصرانية واليهودية والشنوية والبرهمية بمنهج الخاص الذي يولي النص الديني وتحليله الأولوية الأساسية، عمل بعيداً من الروح السجالية المتعالية. كان بذلك ينقد «الثقافات الدينية» وما تحمله من معتقدات هي في الغالب طمس للحقيقة الأزلية؛ كان يفعل ذلك، وهو في نفس الوقت يردّ على توجّه عدد من فقهاء المسلمين ومتكلميهم، في عصره ومصره. بذلك كانت منهجية ابن حزم، في تركيزه على النصوص الدينية المختلفة للأديان الكتابية والشرقية، وضرورة تقويمها، إنما يؤكد أن ثقته الكاملة في الحقيقة هي أهم من أي مذهب أو طائفة أو تأويل. هذه الثقة غير المحدودة؛ هي التي تجعله يرى أن العقيدة الإسلامية السليمة هي المعيار الأساسي لحياة إنسانية قويمة، هذا بالنسبة إلى الآخر وهي التي تتيح له موقفاً نقدياً تتجاوزياً داخل المجال الإسلامي نفسه. من ثم كان نقده للأديان تعرية لتلك الحجج الشكلية، وذاك التماسك المتظاهر بالصرامة الذي يعتدّ به عدد من أبناء ملته، والذي تخفي وراءه نزوات و دوافع ذاتية متهافئة تسيء إلى مصداقية الرسالة الخاتمة.

لذلك فإذا كانت هذه الدراسة معالجة للأفكار الحزمية والمنهجية التي تعتمدّها، فإنها من خلال سعيها المقارن مع علماء مسلمين آخرين خاضوا هذا

المجال، من مداخل فكرية أخرى، تبين أن القيمة الكبرى لشهادة ابن حزم تتضح في نقده المثنى، إذ كان نقداً للأديان ومناهج أصحابها، و نقداً لمنهج عدد من علماء المسلمين في فهمهم لدينهم.

من هنا تكون شهادة ابن حزم، في نقده للأديان، هي شهادة على أن فوضى عصره وتفكك مجتمعه يحتاجان إلى منهج بديل، يتعلّق بالحقيقة التي لا يمكن السعي إليها، إلاّ برؤية فكرية متناسقة، وروح نقدية تتجاوز أهواء التمثّل على النصوص التأسيسية.

من هنا جاز لنا أن نعتبر الفكر الحزمي معاصراً، لأنّ في ذلك التمشّي المتعلق بالأندلس، وملله ونحله، ما يمكن أن يفيد هذا العصر، حيث توشك أن تتدارى الحقيقة لدى المسلمين، تحت ركام أهواء تأويلات بعيدة من مقاصد النص المؤسس. ثم إن هذه الدراسة عن نقد ابن حزم للأديان، وارتباطها بإشكالية الحقيقة والنص في خضم التاريخ وما يتلبس بهما ضرورة، من إضافات وتعديلات وأفهام، فإنها تفضي إلى تساؤل آخر، لا يقل أهمية وخطورة: تساؤل الذات في علاقتها بالآخر. هذا التساؤل الذي لاحق ابن حزم في حرصه على نقد الأديان الأخرى، وهو اليوم يظل يلاحق النخب المسلمة، في علاقاتها مع معتقدات وإيديولوجيات، لم يعد مجدياً تجاهلها أو مواجهتها بالدحض السهل أو السجال. طرافة تراث ابن حزم في هذا المجال، حين تقع إضاءته عبر تساؤلات هذا العصر، في إلحاحه على ضرورة مراجعة مناهج التفكير الخاصة، وطرق الاستدلال والأسس العقلية المعتمدة في التعامل مع الذات، ومكوناتها الأساسية. بعبارة واحدة تلخص الإضافة الحزمية في أنه ليس مجدياً أن يُسعى إلى الحقيقة اليوم في عالم المسلمين بدون رؤية فكرية فاعلة ومبدعة، ذلك أن خصوصية المفكر الأنديسي تكمن في جوهرها في إثبات أن التراث هو ذلك الماضي الذي يحدث الحاضر عن المستقبل.

باردو - تونس

## مقدمة

### نحو نظرة إسلامية جديدة للأديان

إن المتأمل في نظرات المسلمين للأديان عبر تاريخهم وتراثهم، يجد تنوعاً وتبايناً في الرؤى والمناهج، فلكل نظرة محدّداتها وخلفياتها الشخصية والتاريخية والجغرافية والمذهبية. وبصفة عامة يمكن تمييز أربعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، تتقاطع وتتعاقد فيما بينها أحياناً، وتتباين وتتناقض أحياناً أخرى:

1 - **الاتجاه النقدي الجدلي**، وهو ينقسم إلى فرعين متحدّين في الغاية، ومختلفين في المنهج ومركز الاهتمام؛ ويمكن اعتبارهما وجهين لاتجاه واحد، نظراً لتداخلهما في الأعمال النقدية:

أ - **الاتجاه الكلامي**، الذي بدأه المعتزلة واستمر فيه الأشاعرة والماتريدية، وظلّ تقليداً راسخاً في عصور ازدهار علم الكلام، كجزء لا يتجزأ من مباحثه. يُعنى هذا الاتجاه بالأديان في أبعادها العقديّة والفلسفية والفكرية بالدرجة الأولى، وفي جوانبها التي تتعارض والعقيدة الإسلامية مثلما يفهمها الناقد ضمن إطار مدرسته الكلامية.

ب - **الاتجاه النصّي**، الذي يُعنى بتطبيق معايير تصوّر الإسلاميين للنص الديني على نصوص الأديان الأخرى، الكتابية منها بصفة خاصة. وهي المعايير التي طوّرها علماء القرآن وبشكل خاص علماء الحديث. والغاية من هذا الجدل هو البحث عن المثالب والتناقضات

الموجودة، أو المفترضة في النصوص الأخرى، لإثبات عدم حجيتها وعدم الاعتداد بها دينياً.

2 - **الاتجاه الفقهي**، وهو يُعنى بالتقنين للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، من خلال تفصيل منظومة أهل الذمة، أو تمديدها لتشمل ملأً أخرى غير المنصوص عليها. يتميز هذا الاتجاه بغلبة الصبغة القانونية العملية، مع اختلاف الاجتهادات توسيعاً وتضييقاً، حسب المدارس الفقهية والسياقات التاريخية والجغرافية.

3 - **الاتجاه التاريخي الوصفي**، وإن كان الوصف يحتوي أحياناً مواقف نقدية مبطنّة، من خلال التركيز على بعض النواحي أو إغفال بعضها، أو التعبير عنها بمصطلح غير مناسب، أو تصنيفها... إلا أنّ هذا الاتجاه يتميز، عموماً، بشيء من البرود والحياد مقارنةً بالاتجاه الجدلي.

4 - **الاتجاه الصوفي**، الذي يبحث عن مواطن الالتقاء والوحدة من وراء اختلاف الظواهر والأشكال، فهو أكثر الاتجاهات تفهماً للآخر الديني، وبعداً من النزعة الجدلية التسلّطية، وإن كانت بعض أفكاره غامضة ومثارة للجدل بين المسلمين أنفسهم نظراً لصياغتها بلغة رمزية، يصعب استيعابها على غير المتمرس.

على الرغم من هذا التنوّع في الرؤى والاتجاهات، ظلّ التوجّه الجدلي هو الغالب عند تناول الباحثين المعاصرين للمواقف الإسلامية من الأديان. حتى صوّر أحياناً أنه «الموقف» الإسلامي الوحيد. ولذلك ما يبرّره جزئياً: فمن حيث الكم يحتلّ الجدل، أو ما يُعرف بأدبيات «الردود»، مساحة هامة في المكتبة التراثية. كما أنه تصدّى للموضوع تعدّياً مباشراً، وخصّص له العناوين البارزة في المصنّفات والأبواب، مما سهّل تحديده ودراسته. في حين ظلّت المباحث المتعلقة بالأديان، في الاتجاهات الأخرى متداخلة في معظمها مع غيرها من الموضوعات، مما يتطلّب جهداً خاصاً لفصلها، والكشف عن مضامينها. هذا بالإضافة إلى كون الاتجاه الجدلي هو الغالب اليوم على «الرأي العام» الإسلامي، خاصةً في ظلّ تصاعد الشعور بالتهديد إزاء إمبريالية زاحفة وعولمة قاهرة.

في التجربة التاريخية الإسلامية، نشأ علم الكلام عند اختلاط المسلمين بالشعوب والثقافات الأخرى، ودخول أعداد غفيرة من أبناء تلك الشعوب في الدين الجديد محمّلين بإرثهم الديني والحضاري. فكان هذا العلم استجابةً لتحديات المرحلة الجديدة عبر إعادة صياغة الفكر الإسلامي، مستفيداً من التفاعل والتلاقح الحضاريين اللذين ميّزا تلك المرحلة، ومصطبغاً في الوقت نفسه بصبغة دفاعية هجومية؛ لأجل إثبات الذات وتبرير وجودها وبقيائها، ولإبراز تفوّقها وهيمنتها.

أما اليوم فقد تعيّن الحاجة إلى «كلام جديد»، وإلى نظرة إسلامية جديدة للأديان استجابةً للتحديات المعاصرة. ولكن هل يقتضي «الكلام الجديد» بالضرورة «جدلاً جديداً»؟

الجدل من الناحية التاريخية ليس إلا مكوّناً من مكونات علم الكلام، ومنهجاً من مناهجه. ومهما تعدّدت أسماء هذا العلم من «أصول الدين»، و«علم التوحيد»، و«علم العقيدة»، فإن موضوعه ووظيفته بناء العقائد الإسلامية على أسس عقلية نظرية استدلالية، بيانية وبرهانية، والدفاع عنها إزاء الشبهات والتشكّكات، والردّ على المذاهب والأديان الأخرى، قصد بيان تهافتها وتفوّق الإسلام عليها، وفق المذهب الذي يتبنّاه الناقد.

والدليل على ارتباط نقد الأديان بالجوانب العقيدية الإسلامية، هو أنه يُؤخذ بعين الاعتبار - عند صياغتها والاستدلال عليها - الموقف من الأديان الأخرى، قصد سدّ الثغرات التي يمكن أن يحتج بها المخالفون، والحفاظ على الانسجام الفكري الداخلي للناقد. وهذا يعني أن دراسة نقد الأديان تلقي أضواء كاشفة على المنظومة الفكرية للناقد، في مختلف القضايا الأخرى، بما فيها تلك التي تبدو بعيدة من موضوع الأديان.

ومن الناحية المنهجية ينبغي التفريق بين النقد والجدل على الرغم من التداخل بينهما إلى حدّ الالتباس. فالنقد وظيفة عقلية أساسية، يمارس من خلالها العقل سلطته الرقابية والتفكيكية على المعطيات قبل تركيبها مجدداً في معان ومفاهيم. النقد يتوجّه إلى الذات مثلما يتوجّه إلى الآخر، كما يمكن نقد

الذات في ضوء نقد الآخر والعكس، باعتبار الآخر عاملاً هاماً في تحديد الهوية وصياغتها. والنقد المتوازن هو الذي ينظر إلى نقاط الاختلاف ولا يهمل نقاط الاشتراك، وإلا فإنه يتحوّل إلى جدل. والجدل يمكن بدوره أن يتحوّل إلى مجرد نزعة تسلّطية لا ترضى سوى بتدمير الآخر وإلغائه وتعريضه من كل مصداقية وخيرية، وتحويله إلى مسخ ما هو في الحقيقة إلا صورة مشوّهة للذات. هذا الجانب السلبي من النقد ومن الجدل، الذي يحول دون معرفة تفهّمية مبنية على حسن الاستماع<sup>(1)</sup>، غير مطلوب ولا مرغوب فيه اليوم، لا فقط لتناقضه ومقتضيات الأخلاق المعرفية من عدل وموضوعية، ولكن أيضاً لأن المسلمين أنفسهم عانوا كثيراً من الإسقاطات والتصورات المشوّهة الناجمة عن نزعات الهيمنة والتسلّط. فالعودة إلى العنف الجدلي هو استسلام لحلقة مفرغة من ردود الأفعال الدفاعية والهجومية، لا تخدم التعارف ولا السلام بين الأمم وداخلها.

دراسة تاريخ الجدل الديني لا تعني إحياء النزعة الجدلية، أو النبش في التاريخ عن أسلحة قديمة لتلميعها وإعادة استعمالها أو تسويقها. لكنها محاولة لفك العقد التاريخي المزمّنة بمواجهتها وتجاوزها، عوض الهرب منها أو إخفائها والسكوت عنها، حتى لا تبقى أشباحاً، تسكن مخيلاتنا، تخرج عند الأزمات لتلهب العواطف بالعداوات القديمة.

دراسة تاريخ الجدل - وفق هذا الاعتبار - هي جزء من مشروع نظرة إسلامية جديدة للأديان، ضمن مشروع أكبر هو التجديد الكلي للفكر الديني الإسلامي. فالتراط عضوي وتكاملي بين المشروعين، بل يمكن القول إن جدية

(1) الجدل في الأصل هو فنّ الحوار والمناقشة من طريق تبادل الأسئلة والأجوبة، ثم أخذ معنى المحاجة والمناظرة وإلزام الخصم بنتائج لا يقرّ بصحتها انطلاقاً من مقدمات يسلم بها. فهو يُعنى بالنقاط الخلافية أساساً لا بالبحث عن معرفة متكاملة ومتفهمة للآخر. هذا المعنى الخصامي للجدل هو الذي يحذّر القرآن الكريم من مزالقه الأخلاقية: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت 46]. ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر 18]. ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة 8]. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية 21 - 22].

التجديد العام رهينة نظرنا للآخر الديني، للتلازم بين النظرة للآخر والنظرة للذات، ولتداخل النظرة للأديان مع مختلف مناحي المعرفة الإسلامية من: فلسفة، وعلم كلام، وتاريخ، وفقه، وتصوّف... كما مرّ بنا عند استعراض الاتجاهات الرئيسية في هذا المجال.

يتفاعل مشروع نظرة إسلامية جديدة للأديان ويتكامل، ومشاريع نقدية عربية وعالمية مماثلة في الأديان الأخرى، تسعى لمراجعة الذات في نظرتها للآخر، ونقد النظرات التاريخية والمعاصرة المتبادلة بين الأديان، ومن ثمة بناء ذات متجدّدة ومنفتحة ومحاورة<sup>(2)</sup>. التواصل مع هذه التجارب مهمّ قصد الاستفادة والتفكير ضمن إطار أرحب، فلا يمكن اليوم التفكير جدياً في ظلّ فرضية غياب الآخر.

يتطلّب المشروع النقدي التجديدي للنظرة الإسلامية للأديان إعادة النظر في التيارات والتوجّهات التراثية من حيث المناهج والأولويات والعلاقات التركيبية فيما بينها:

أ - الانطلاق من معرفة تاريخية عميقة منفتحة على اللغات والثقافات، ومبنية على خبرة عملية في التعايش مع الآخر، لأجل تكوين وعي تاريخي عالمي متواصل مع الشعوب في تنوّعها واختلافها، يتحوّل بدوره إلى مسؤولية جماعية - من دون نزعة تسلّطية معلّنة أو مبطنّة - تُترجم إلى تعاون مثمر على الخير العام والمصلحة المشتركة. فمن دون هذا الوعي

---

(2) المكتبة المسيحية المعاصرة غنية بالدراسات والمراجعات النقدية القيّمة لتاريخ النظرة المسيحية للأديان، لا يتّسع المجال لذكرها هنا، تكفي الإشارة لاسمين جريئين هما: جاك ديبوي Jacques Dupuis وبول نيتير Paul Knitter. ومن الأعمال الهامة دراسة عادل تيودور خوري للجدل البيزنطي ضد الإسلام، صدرها بتنبؤٍ يحتوي اعتذاراً لطيفاً عمّا احتواه الكتاب من عبارات جارحة دونها لا عن سوء نية ولكن وفاء لمتطلبات التحليل العلمي. فعمله لا يعتبر إحياء ل«الجدل البيزنطي» بل تجاوزاً له بدراسته ووضع ضمن إطاره التاريخي. انظر:

Adel Théodore Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> S.)*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

يتحوّل شعار «الإسلام دعوة عالمية» إلى مجرد «دعوى» محلية غير واعية بمحدوديتها.

ب - اعتماد منهج نقدي متوازن يرى الإيجابيات ولا يهمل السلبيات، يعتبر التوافقات ولا يغفل الاختلافات، مع أخلاق معرفية تحترم الإنسان وتتوقع منه الذكاء والفهم والانفتاح على الحقيقة، ولا تستغيبه لمجرد أنه آخر مختلف. هذا التعاطف ضروري في سبيل معرفة دينية واثقة مؤمنة بالحقيقة وتسعى إليها بصدق، لا مرتبكة ومتفوقة على ذاتها تخشى المفاجآت وتستعدي كل مختلف وترى فيه خطراً بالقوة.

ج - هذا الموقف التفهّمي التعاطفي نحو الآخر تحقّق بصورة أوضح في التوجّه الصوفي المتحرّر، نسبياً، من نزعات التسلّط على الآخر والخوف منه. التصوّف سلوك أخلاقي ومعرفي ورؤية فلسفية وجودية لله والإنسان والعالم، لعلّها الأقدر على مدّ جسور التواصل بين الأديان. هذا الجانب كثيراً ما يُقصى من ورشات التجديد الديني، بل يُحمّل التصوّف مسؤولية انحطاط الحضارة الإسلامية وتخلّف التدين الشعبي، على الرغم من أن المسؤولية مركّبة وجماعية؛ ومع الإشارة إلى أن التوليف بين التوجّه الصوفي والتوجّهات النقدية والتاريخية من شأنه أن يحدّ من التصورات الطوباوية الحالمة التي قد يشطح فيها الخيال الصوفي؛ فتعدّد المناهج وتكاملها ضماناً لموضوعية المقاربة.

د - تجديد المنظومة الفقهية بالاجتهاد في موضوع الحريات الدينية والسياسية، والتخلّص من ثنائية دار الإسلام ودار الحرب، المرتبطة بظروف جغرافية سياسية تمّ تجاوزها، خاصة في ظلّ اختلاط الشعوب والأديان في كل مكان. وذلك بالاستفادة من التجربة التاريخية، من دون الاحتجاب بها أو اعتبارها نهائية أو مقدّسة. وبإعطاء الأولوية لعقيدة الإنسان المبنية على المساواة والحرية ووحدة المأثى والمآل. والعمل على بناء عقد اجتماعي جديد ديمقراطي، يتساوى فيه المواطنون ولا تتعسف فيه الأغلبية على الأقلية، ولا تسحق فيه الجماعة المبادرة الفردية.

وبعبارة أخرى، أليس سبيل التوازن والاعتدال والموضوعية المطلوبين في مثل هذه المقاربة، هو التوجّه الإنساني نحو التعارف والتعاون والبحث عن مواطن اللقاء بناءً على قاعدة معرفية وعلمية وتاريخية متينة، من دون إغفال الروح النقدية في جميع الاتجاهات وأولها نقد الذات قبل نقد الآخر، أو نقد الذات في ضوء نقد الآخر والعكس.

لُبُّ إشكالية التجديد هو الوعي بالعلاقة الجدلية بين الفكر الديني والتجربة التاريخية، الوعي بالضرورة التاريخية للفكر في أشكالها المتعدّدة، لاستخلاص ما يملك وينفع الناس من الزبد الذي يذهب جُفاءً. فلكي يكون التراث مفهوماً ومعاصراً لنا، لا بدّ من أن يكون معاصراً لنفسه، أي مرتبطاً في وعينا بظروفه وحيثياته التاريخية<sup>(3)</sup>. وإلا وقعنا في النسخ التكراري وفي نوع من عبادة التاريخ، باعتبار ما هو نسبي ومتحوّل مطلقاً.

المهمة أكثر صعوبةً وتعقيداً بالنسبة للباحث في مجال الأديان، إذ يجد نفسه بين تراثين ضخمين تراكما عبر القرون والأجيال، تراثه الخاص الذي تربّى عليه وتلقّى منه رؤيته الكونية والدينية، وتراث الآخر الذي كثيراً ما يكون محدّداً لماهية الذات بالتقابل. التحديّ الأكبر هو استسهال الوقوع في الإسقاط والانتقائية:

أ - إسقاط مفاهيم الذات ومعاييرها على الآخر، بسحب المرجعية الخاصة، وتطبيقها، تلقائياً وآلياً، على عقائد الآخر ونصوصه، باعتبار أن ما لدى الباحث هو الأفضل والأنقى. هذا هو المدخل الواسع للجدل، عوض المقاربة التفهّمية والداخلية لما لدى الآخر في حدود المستطاع النسبي.

ب - انتقاء القضايا والمفاهيم الأكثر تعارضاً ودين الناقد، وانتقاء التأويلات الأسوأ للنصوص، أو تشويهها عمداً، حتى يظهر الآخر كأنه مسخّ أبله لا يكاد يفقه شيئاً. يدخل الناقد الجدلي بعدوانية على النص، باستعلاء

(3) يُلخّص د. محمد عابد الجابري هذه الفكرة بقوله: «جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا... وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا...» نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط6، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993، ص12.

المنتصر لبحث عن العورات والنقائص ليدين الآخر من لسانه، مغفلاً تماماً مواطن الحق والخير والجمال. في حين يدخل المؤمن على نصوصه المقدسة وهو يحمل ضمناً تعاطفاً تفسيرياً، أو ما يسمّى بـ«المحبة التأويلية» hermeneutical charit، فيعتبر أن وراء تلك النصوص حكمة متعالية تفترض فيها التناسق والانسجام، وهي في كل الأحوال تتجاوز الشرط البشري وتحيط به، ولا يمكن للإنسان استنفاد أسرارها واستنطاق كل خباياها. هذا التواضع أمام النص، يجعل النص مفسراً لقارئه وممدداً إياه بالمعنى.

تصبح معرفة الآخر مهمة صعبة ومعقدة، عندما تتربط خيوطها بإرادة الهيمنة والتسلط، باستصغار الآخر وتغفله ما لديه. هذه النزعة الاستعلائية والتسلطية، والتي صارت تُعرف حديثاً بالإقصائية exclusivism، تأخذ مظاهر معرفية ودينية وسياسية متعددة. ولكنها في الأساس مشكلة نفسية روحية، مشكلة الأنا المتضخمة، سواء في شكلها الفردي أو في شكلها الجماعي. ومن هنا تبرز أهمية أخلاق المعرفة، بل «روحانية» المعرفة في بعدها الصوفي الزاهد في الخصومات والنزاعات الأنانية والعصبية. هذا التطهر الداخلي هو سلوك وتجربة إنسانية، ونضوج تدريجي للذات في انفتاحها على الآخر بثقة وتواضع، بلا خوف أو استكبار.

ما أريد تأكيده في هذا السياق، هو أن معرفتنا للآخر، أو بعبارة أدق القريب المختلف، ليست مسألة هامشية يمكن نسيانها أو إغفالها، في ركن من وعينا الديني، بل هي مسألة مركزية بتناولها لب الدين وجوهره. كما أنها مسألة متشعبة تتداخل مع موروثنا الحضاري، في تفاصيل لا يمكن حصرها في باب دون آخر. وأية مراجعة جدية للتراث لا يمكنها إغفال هذا الممر الإجباري، نظراً للتلازم الضروري والعلاقة الجدلية والتبادلية بين النظرة للذات والنظرة للآخر.

أين ابن حزم من كل هذا؟

دراسة فكر ابن حزم ما هي إلا خطوة أولية في هذا المشروع الكبير، وهي عينة تطبيقية تكتسب أهميتها من عدة اعتبارات:

يمثل ابن حزم لحظة نقد ومراجعة أندلسية، لاحقة للحظة التأسيس والتكوين والازدهار المشرقية. جاء ابن حزم في مرحلة تاريخية أخذ فيها الأندلس، البؤرة الثقافية للغرب الإسلامي، يشعر باستقلاله السياسي والفكري إزاء المشرق الإسلامي، وهو شعور أقرب إلى التنافس والخصومة في ندبة وتطلع للتفوق. تبلورت هذه الشخصية الحضارية المتميزة إبان ازدهار الدولة الأموية الأندلسية، وكان ابن حزم أحد أبرز وجوه هذه النهضة.

في ظلّ هذا الازدهار الفكري والحضاري، تميّزت التجربة التاريخية الأندلسية بتعايش سلمي وتبادل ثقافي مخصب بين الرسائل الإبراهيمية التوحيدية الثلاث: الإسلام والنصرانية واليهودية. مما سمح للآخر الديني لا فقط أن يعيش في سلام، بل أن يبدع ويعبر عن هويته الدينية. هذا ما أدى إلى نشوء نصرانية لاتينية عربية أندلسية بأدبياتها وليتورجيتها الخاصة، وإلى ازدهار الثقافة اليهودية والأدب العبري ازدهاراً لا تزال آثاره باقية إلى اليوم. بل لقي اليهود دعماً سياسياً ومادياً من الخلفاء الأمويين ليحولوا الأندلس إلى مركز ثقافي وديني يهودي ينافس المشرق ويخلفه. إنها نهضة حضارية شملت المجتمع الأندلسي بمختلف مكوناته ودياناته. يُفترض في هذا الاختلاط والتشاقف أن يهيئ لابن حزم فرصة أكبر للإطلاع على الرسائل الكتابية، وبالتالي نقدها نقد العارف بها وبأهلها.

حتى لا تتحوّل مآثر ذلك الزمان إلى رؤية مثالية للتاريخ أو إلى «أيديولوجية» معاصرة لها أهدافها الخاصة، لابد من التذكير بالصراعات المريرة والحروب الداخلية والخارجية التي عرفت تلك الحقبة، خاصة إثر تحلل الدولة الأموية وظهور دويلات الطوائف. فقد شهد عصر ابن حزم بداية «حروب الاسترداد» la reconquista، أي زحف الممالك النصرانية الشمالية على الأندلس، بالإضافة إلى تزايد النفوذ السياسي اليهودي في بعض دويلات الطوائف. كلّ هذه العوامل زادت من الحدة الجدلية في خطاب ابن حزم من حيث كونه شخصية فاعلة في الساحة السياسية لعصرها.

ضمن هذا السياق الحضاري الذي تميّز بمراجعات فكرية وتنافس ثقافي مع المشرق، فإن «الظاهرة» الحزمية ليست مجرد موقف فقهي من القياس،

مثلاً كانت أصولها المشرقية، بل هي نظام معرفي عام مترابط الأركان ومنضبط القواعد، له مواقفه من شتى مجالات المعرفة الإسلامية، بما فيها علم الكلام والفلسفة.

تميّز الفكر الحزمي أساساً بالنقد الموسوعي في أعماله الكبيرة، هذا ناهيك من كتبه الأخرى ورسائله التي يعدّ بعضها تلخيصاً لتلك الموسوعات، حيث:

- نقد المدارس والمذاهب الفقهية في «المحلّى».
- نقد الآراء والاجتهادات الأصولية في «الإحكام في أصول الأحكام».
- نقد المدارس والمذاهب الكلامية والفلسفية الإسلامية والأديان الأخرى في «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

وتجلّت موسوعية ابن حزم في مجال نقد الأديان من حيث الموضوع في تناوله جلّ الأديان المعروفة في عصره: النصرانيّة واليهودية بمختلف فرقهما، والأديان الثنوية (المجوسية، والصابئية، والمزدكية، والمانوية، والمريونية، والديسانية)، والديانة البرهمية (الهندوسية)، مع إشارات إلى بعض الديانات الأخرى.

على الرغم من حدّة الخطاب النقدي عند ابن حزم، إلى درجة العنف القولي وسلطة اللسان أحياناً، فإن من أهمّ خصائصه الصرامة المنهجية والانطلاق من منظومة فكرية واعية بذاتها وبمحيطها وبأسسها المعرفية. وهو نقد يتوجّه مباشرة إلى الأسس التي سمحت بصدور الأفكار والمعتقدات، فلا يكتفي بنقدها من الخارج. هذا «الحفر» عن الأسس والآليات المعرفية، هو الذي وسم نقد ابن حزم للأديان بشيء من العمق. وسواء أوافقنا الناقد على نتائج نقده أم لا، ف«الظاهرة» لا تعني بالضرورة «السطحية».

لم يخض ابن حزم في علم الكلام بصفته متكلماً، بل كونه ناقداً لهذا العلم ولأسسه المعرفية. ولكنه - من حيث لا يدري - كان يؤسّس لعلم كلامه الخاص، ذي الخصائص الظاهرية التي انعكست على نقده للأديان، وتبادلاً فيما بينهما التأثير والتأثر. ولا شك أن دراسة التأثير المتبادل بين النظام الفكري

والمذهبي للناقد وعملية النقد، تسمح بتتبع تنوع دراسات نقد الأديان في التراث الإسلامي، وتلونها بلون المدرسة التي صدرت عنها، وفي ربط النقد بسياقه التاريخي والجغرافي.

النقطة النوعية التي حقّقها ابن حزم الأندلسي كونه ناقداً جديلاً من الغرب الإسلامي، ليست في نقده الكلامي للعقائد بل في نقده النصوص الدينية النصرانية واليهودية، في حين ظلّ النقد النصي هامشياً إلى حدّ ما لدى المتكلمين المشاركة. ومن هنا تبرز الأهمية التاريخية لابن حزم، التي تتجاوز الإطار الإسلامي إلى الإطار العالمي من طريق تأثيره - ولو بشكل غير مباشر - في تطوّر الدراسات الكتابية<sup>(4)</sup>.

ما حدا ابن حزم على أن يتوسّع في نقد النصوص النصرانية واليهودية هو ظاهريته التي تولي أهمية كبرى للنص الديني، وتعتمد أساساً على فحواه والدلالات القريبة لألفاظه، من دون الخوض في تأويلات معقّدة مستمدة أحياناً من تراث فكري من خارج النص. هذا النقد المباشر والمحاور للنصوص في ذاتها، فتح مجالاً جديداً في البحث، وجعل ابن حزم رائداً من حيث منهجه وإحاطته في نقد النصوص اليهودية والنصرانية. ولكن ظاهريته ابن حزم واجهت صعوبات حقيقية في فهم نصوص رمزية مرتبطة بسياقات ثقافية مختلفة ونقد تلك النصوص؛ فلامست «الظاهريّة» حدود «السطحية». ولعلّ عذره في ذلك أن فهم الآخر الديني ليس بالأمر السهل، وإشكالياته لا تزال مطروحة بحدّة إلى اليوم، على الرغم من تطوّر الوسائل المعرفية.

بشكل عام، يمكن تلخيص أهداف هذه الدراسة ورؤيتها المنهجية في

---

(4) توجد عدة دلائل على تأثير ابن حزم في الفكر اليهودي، إما بالردّ عليه أو بالاقتباس منه. كما يُلاحظ بعض التشابه بين نقد ابن حزم للكتاب المقدّس ونقد كلّ من سبينوزا Spinoza (1632 - 1677م) وفولتير Voltaire (1694 - 1778م). وهي مسائل ما زالت تحتاج إلى مزيد من البحث، لم يتسع لها المجال في هذه الدراسة. عن بعض ملامح تأثير ابن حزم في الفكر اليهودي، انظر مثلاً:

Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain, Cooperation and Conflict*, Leiden-New York-Kln: E.J. Brill, 1994, pp. 224-226.

## النقاط الآتية:

- 1 - وضع نقد ابن حزم للأديان ضمن سياقه التاريخي والجغرافي، وهو ظروف الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين العاشر والحادي عشر الميلاديين.
- 2 - وضع هذا النقد ضمن سياقه الفكري، بربطه بفكر ابن حزم، وبيان الوحدة التي ربطت أطراف هذه المنظومة الفكرية، وإلى أي مدى كان ابن حزم منسجماً مع ذاته - أو مناقضاً لها - في نقده للأديان.
- 3 - المقارنة بين عمل ابن حزم وأعمال غيره من العلماء المسلمين، في مجال دراسة الأديان، أمثال: المسعودي، والقاضي عبد الجبار، والشهرستاني... قصد إبراز خصائص عمل ابن حزم، والبحث عن مصادره المحتملة، خاصة، وأنه كان ضئيلاً بذكرها.
- 4 - المقارنة بين عمل ابن حزم والمعطيات والدراسات الحديثة في مجال الأديان، لاستخلاص قيمة جهوده، ومعرفة مدى مطابقتها لموضوع النقد. وذلك من دون تحامل أو تعسف في الحكم على عمل ابن حزم، من خلال المقاييس الحديثة؛ فلكل عصر أطره وحدوده المعرفية الخاصة.
- 5 - إعادة ترتيب الأديان التي نقدها ابن حزم ترتيباً منهجياً، حسب أهمية كل دين في نظر ابن حزم، ومدى استيعابه في تناول جوانبه النقدية. وإعادة ترتيب قضايا النقد النصي موضوعياً بعدما كانت مبعثرة لورودها بمناسبة النص الخاضع للنقد.
- 6 - جرى الحفاظ على المصطلح التراثي الذي استعمله ابن حزم، مع وضع مقابله الأكثر تداولاً اليوم بين قوسين عند اللزوم. واستعمل مصطلح «نصراني»، «نصرانية»، للدلالة على «مسيحي»، «مسيحية»، لتجنب ازدواجية المصطلح، والمعنى واحد في الدراسة<sup>(5)</sup>.

(5) مصطلح «نصراني» - نسبة إلى يسوع الناصري أي من مدينة الناصرة بفلسطين - هو الاسم الأول الذي أطلق على أتباع المسيح من قبل اليهود، أعمال الرسل (24: 5)، قبل =

وفق هذه الأهداف والخطوات المنهجية، يمكن اعتبار موضوع الكتاب في الحقيقة هو: «نقد نقد ابن حزم للأديان»، بتلخيص آرائه في هذا الصدد وربطها بسياقها التاريخي والجغرافي والفكري، من دون أن نطلب من ابن حزم أن يقوم بدورنا ولا أن نتقمّص لاشعورياً شخصيته ومواقفه. وهذا العمل هو حلقة ضمن الجهود المبذولة في سبيل صياغة نظرة إسلامية جديدة للأديان، تستفيد من التراث، ولا تقف عنده أو تنحبس وراءه.

عدنان المقراني

روما

---

= تسميتهم بـ«المسيحيين» لأول مرة في مدينة أنطاكية حوالي سنة 50م، أعمال الرسل (11): 26). ورد لفظ «نصراني، نصاري» خمس عشرة مرة في القرآن الكريم، واستعمل من قبل المسيحيين العرب قديماً في وصف أنفسهم، وإن تراجع استعماله اليوم، وله شواهد في اللغة الأرمنية القديمة وفي بعض لهجات مسيحيي الهند. ويُقصد بالمصطلح في هذه الدراسة جميع المسيحيين، وليس فرقة يهودية مسيحية قديمة عُرفت بهذا الاسم أيضاً. انظر:

J.M. Fiey, Nasara, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, EI<sup>2</sup>, Leiden: Brill, vol. VII, pp. 970-973.

## ابن حزم: عصره وحياته وفكره

### أولاً: عصره

تقاسمت الأندلس في عصر ابن حزم ثلاث ديانات: الإسلام والنصرانية واليهودية. فكيف كانت أحوال أتباع كل ملة من هذه الملل؟ وكيف كانت العلاقات فيما بينهم؟

#### 1 - أحوال المسلمين:

عصر ابن حزم هو عصر التناقضات، جمع بين تدهور سياسيٍ مريعٍ وازدهار ثقافيٍ بديعٍ في آنٍ معاً.

كان الازدهار الثقافي الثمرة المتأخرة لجهود الاستقرار السياسي والبناء الحضاري، في ظل الدولة الأموية الأندلسية، وبصفة خاصة في عهدَي:

- عبد الرحمن الثالث الناصر، أعظم خلفاء بني أمية وأدومهم حكماً (300 - 350هـ/ 912 - 961م)<sup>(1)</sup>.

(1) انظر عنه: ابن حزم، ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس، ملحق رقم (1)، مأخوذ عن الحميدي. جذوة المقتبس، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس. ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م، ج2، ص193 - 194. الحميدي، محمد (ت 488هـ/ 1095م). جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ص12 - 13. الضبي، أحمد (ت 599هـ/ 1203م). بغية الملتبس =

- وابنه الحكم الثاني المستنصر (350 - 366هـ/ 961 - 976م)، الذي عرف بجهوده العلمية ومكتبته الضخمة<sup>(2)</sup>.

وبدأ الضعف يأخذ طريقه إلى الخلافة الأموية مع ولاية هشام الثاني المؤيد ابن المستنصر، الذي كان عند اعتلائه العرش صبيّاً قاصراً، مما أتاح الفرصة لحاجبه المنصور ابن أبي عامر ليسيّط على مقاليد الحكم الفعلي، ولم يترك للخليفة سوى الرسوم والأشكال. وهكذا بدأ عهد الحجابة العامرية.

كان عهد المنصور (366 - 392هـ - 976 - 1002م) عهد قوة وازدهار، وقد عرف بكثرة غزواته ضد الممالك النصرانية الشمالية، وأشهر غزواته تلك التي دخل فيها مدينة «سنت ياقب» Santiago سنة 387هـ/ 997م. وفي عهد المنصور

---

= في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: ف. قوديرة F. Codera، ج. ريبيرا J. Ribera. مجريط: مطبع [هكذا] روخس، 1884م، ص 17 - 18. ابن الأبار، محمد (ت 658هـ/ 1260م). كتاب الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1963، ج1، ص 197 - 200. ابن عذاري المراكشي (ت 697هـ/ 1295م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال E. Lévi-Provençal. بيروت: دار الثقافة، د.ت.، ج2، ص 156 - 233. لسان الدين ابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م). تاريخ إسبانيا الإسلامية، أو كتاب أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: ليفي بروفنسال. ط2، بيروت: دار المكشوف، 1956م، ص 28 - 30. ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ/ 1406م). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الملك الأكبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1958، ج 4، ص 298 - 312. عنان، محمد عبد الله. دولة الإسلام في الأندلس. ط3، القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1380هـ/ 1960م، ج2، ص 367 421.

Levi-Provençal *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris: G.P. Maisonneuve et C<sup>ie</sup>, Leiden: E.J. Brill, 1950, 1953, t. II, pp. 1-164.

(2) انظر عنه: ابن حزم، ذكر أوقات، ضمن رسائله، ج2، ص 194 - 195. الحميدي، الجذوة، ص 13 - 16. الضبي، البغية، ص 18 - 19. ابن الأبار، الحلة، ج1، ص 200 - 205. ابن عذاري، البيان، ج2، ص 233 - 253. ابن الخطيب، الأعمال، ص 41 - 43. ابن خلدون، العبر، ج4، ص 312 - 318. عنان، دولة الإسلام، ج2، ص 440 - 465.

LÉVI-Provençal, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 165-196.

ولد ابن حزم، وكان والده آنذاك وزيراً مرموقاً<sup>(3)</sup>.

بعد وفاة المنصور تولى الحجابة ابنه عبد الملك المظفر (392 - 399هـ/ 1002 - 1008م)، الذي سار على سَنَةِ أبيه<sup>(4)</sup>. ثم تولى بعده ابنه عبد الرحمن شنجول الناصر (399هـ/ 1008 - 1009م)<sup>(5)</sup>، الذي لم يقنع بحدود الحجابة، وأثار طموحه الزائد لنيل ولاية العهد حفيظة الأمراء الأمويين المتربصين بالحكم، فخرج عليه محمد بن هشام بن عبد الجبار وخلع هشام المؤيد، ونصّب نفسه خليفة بلقب «المهدي بالله». وبذلك انقذت شرارة الفتنة، التي عرفت باسم «الفتنة البربرية»، ودامت زهاء ربع قرن (399 - 422هـ/ 1008 - 1031م).

يمكن تلخيص الأسباب العميقة لهذه الفتنة في سببين أساسيين:

**السبب الأول:** هو انخراط التوازن الاجتماعي والسياسي نتيجة استكثار خلفاء بني أمية من البربر، لكي يوازنوا بهم العصبية العربية المؤهلة - حسب التقاليد السياسية لذلك العصر - لأن يصدر منها الخصماء المنافسون.

---

(3) انظر عن الحاجب المنصور: الفتح بن خاقان (ت 529هـ/ 1135م)، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق: محمد علي شوابكة، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403 - 1983م، ص388 - 397. ابن الأبار، **الحلة**، ج1، ص268 - 277. ابن عذاري، **البيان**، ج2، ص256 - 301. ابن الخطيب، **الأعمال**، ص59 - 83، 98 - 103. ابن خلدون، **العبر**، ج4، ص318 - 321. الصوفي، خالد. **تاريخ العرب في إسبانيا، عصر المنصور الأندلسي**، دار الكاتب العربي، د.م.ت. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص482 - 534.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 196- 272.

(4) انظر عنه: ابن الأبار. **الحلة**، ج1، ص269 - 270. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص3 - 37. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص83 - 89. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص554 - 568.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 273- 290.

(5) انظر عنه: ابن الأبار. **الحلة**، ج1، ص270 - 272. ابن عذاري. **البيان**، ج3، ص38 - 50، 66 - 74. ابن الخطيب. **الأعمال**، ص89 - 98. ابن خلدون. **العبر**، ج4، ص321 - 324. عنان. **دولة الإسلام**، ج2، ص569 - 586.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 291- 304.

وقد تفاقم أمر البربر في عهد - الحجابة العامرية، مما أثار حفيظة الفئة الأندلسية الأصيلة. وتشكّلت هذه الفئة في العهود الأولى التالية للفتح، في فترات البناء الحضاري المتسارع، فانصهرت في بوتقة واحدة، على الرغم من تعدد أصولها من عرب وبربر ومولدين وإيبيريين مسلمين. إلا أن البربر المنتمين إلى العصبية الأندلسية، والمعتزين بتقاليدها، يختلفون عن البربر حديثي العهد بالمغرب، وبصفة خاصة الذين استكثر منهم المنصور ابن أبي عامر.

ويمكن القول إن الفتنة البربرية كانت محاولة من العصبية الأندلسية لإعادة التوازن لصالحها، ومحاولة من البربر للحفاظ على مصالحهم ونفوذهم وتوسيعهما. أمّا فئة «الصقالبة» فقد كانت مذبذبة الولاء بين طرفي الصراع، تميل إلى الجانب الأقوى حسب الظروف<sup>(6)</sup>.

**السبب الثاني:** هو فقدان الخلافة الأموية هيبتها وسلطانها نتيجة استئثار الحجاب بالحكم، وغياب الخليفة في دهاليز قصره فاقداً لكل سلطة، بعد أن كان في عهود الازدهار رمز القوة والوحدة الذي تلتف حوله الأندلس كلها. وهكذا مهّد عصر الحجابة لتجرؤ الطامعين في الحكم على التمرد، وبالتالي انفرط عقد الوحدة الأندلسية تدريجياً، وظهرت فسيفساء ملوك الطوائف<sup>(7)</sup> وسقطت الخلافة نهائياً.

(6) انظر تحليلاً جيداً لعناصر المجتمع الأندلسي في عصر ابن حزم ولكيفية تطوره في: مكّي، الطاهر أحمد. دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة. ط 4، القاهرة: دار المعارف، 1993م، ص 15 - 61. وأيضاً:

LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane aux X<sup>eme</sup> Siècle, institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932, pp. 5-31. *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t. I, pp. 71-89, t. III, pp. 167-188.

الصقالبة في الأصل هم الأسرى السلاف لدى الجرمان، كانوا يباعون إلى مسلمي الأندلس من طريق اليهود غالباً. ثم صار هذا المصطلح - بداية من منتصف القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي على الأقل - يطلق على العبيد الأوروبيين عامة. وكان يخصى منهم المخصّصون لخدمة القصور. وقد ارتقى بعضهم إلى أعلى السلم الاجتماعي، مثل خيران الصقلبي أمير ألمرية ومعاشر ابن حزم.

(7) انظر عنهم: ابن حزم. ذكر أوقات...، ضمن رسائله ج 2، ص 203 - 208. الحميدي. الجذوة، ص 28 - 36. الضبي. البغية، ص 25 - 31، ابن عذاري. البيان، ج 3، =

وكان الصراع - إبان الفتنة - في حقيقته الاجتماعية بين العصبيتين الأندلسية والبربرية، إلا أنه اتخذ صورة صراع بين العديد من الأمراء الأمويين، أدعى كل واحد منهم أحقيته بالخلافة دون غيره، فكانوا بالفعل وقود الفتنة وخطبها في نفس الوقت. وفيما يلي قائمة خلفاء الفتنة مع مدد حكمهم<sup>(8)</sup>:

- هشام الثاني المؤيد: كان محجوراً عليه من قبل الحجاب (366 - 399هـ/ 976 - 1009م). ثم حكم خلال الفتنة (400 - 403هـ/ 1009 - 1013م).
- محمد الثاني المهدي: حكم مرتين (399 - 400هـ/ 1009م)، (400هـ/ 1010م).
- سليمان المستعين: حكم مرتين (400هـ/ 1009م)، (403 - 407هـ/ 1013 - 1016م).
- عبد الرحمن الرابع المرتضى (408هـ/ 1018م).
- عبد الرحمن الخامس المستظهر (414هـ/ 1023 - 1024م).
- محمد الثالث المستكفي (414 - 416هـ/ 1024 - 1025م).
- هشام الثالث المعتد بالله (418 - 422هـ/ 1027 - 1031م).

ومما زاد في حدة الصراع على الحكم دخول الأدارسة الحموديين طرفاً فيه، إذ أتوا لنصرة إخوانهم من البربر. وقد استطاعوا أن يستولوا على قرطبة ويحكموها مدة من الزمن<sup>(9)</sup>:

= ص 155 - 316. ابن الخطيب. الأعمال، ص 144 - 246. ابن خلدون. العبر، ج 4، ص 336 - 356. ر. دوزي R. Dozy. ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة: كامل كيلاني، ط 1، القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، 351 - 1933م، خاصة ص 6 - 324. عنان. دول الطوائف، منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1389هـ/ 1969م، خاصة ص 20 - 296.

(8) انظر عنهم: ابن حزم. ذكر أوقات...، ضمن رسائله، ج 2، ص 196 - 199، 201 - 203. الحميدي. الجذوة، ص 17 - 22، 5 - 28. الضبي. البغية، ص 19 - 25. ابن الأبار. الحلة، ج 2، ص 5 - 17. ابن عذاري. البيان، ج 3، ص 50 - 119، 125 - 127، 135 - 143، 145 - 152. ابن الخطيب. الأعمال، ص 109 - 128، 130 - 132، 134 - 136، 138 - 140. ابن خلدون. العبر، ج 4، ص 323 - 330. عنان. دولة الإسلام، ج 2، ص 588 - 615. مكّي، دراسات، ص 89 - 114، وهذه الدراسة الأخيرة تحتوي تحليلاً جيداً للفتنة البربرية.

LÈVI-PROVENÇAL, *Hist, Esp. mus.*, op. cit., t. II, pp. 297 - 341.

(9) عن الأدارسة الحموديين انظر: ابن حزم. ذكر أوقات...، ضمن رسائله، ج 2، =

- علي بن حمّود (407 - 408هـ/ 1016 - 1018م).
- القاسم بن حمّود (408 - 412هـ/ 1018 - 1021م).
- يحيى بن علي بن حمّود (412 - 413هـ/ 1021 - 1023م).
- القاسم بن حمّود للمرة الثانية (413 - 414هـ/ 1023م).
- يحيى بن علي بن حمّود للمرة الثانية (416هـ/ 1025م).

وقد يعجب المرء - أمام هذا الاضطراب السياسي - من وجود حركة علمية مزدهرة، يمكن اعتبارها الثمرة الطيبة لعصور القوة والازدهار ظلت تؤتي أكلها حتى بعد أن أخذ نجم الخلافة يأفل، بل وبعد زوالها أيضاً. ذلك أن النواميس التي تحكم الفكر وحركيته تختلف عن التي تحكم السياسية والاجتماع، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانبين، فحركة الفكر أبطأ إلا أنها أدوم عموماً.

ومما ساعد على ازدهار الثقافة حرص الخلفاء الأمويين على إحاطة أنفسهم بالعلماء والفقهاء والأدباء، بل كان بعض الخلفاء عالماً، له مكانته ورأيه، كالحكم المستنصر، الذي كانت مكتبته تحتوي على نحو أربعمئة ألف مجلد، بلغت فهارسها أربعاً وأربعين فهرساً، يحتوى كل واحد منها على خمسين ورقة كتبت عليها عناوين الكتب لا غير<sup>(10)</sup>. وظلت هذه المكتبة منهلاً للعلماء إلى حين تبعثرها في بداية الفتنة.

وسار ملوك الطوائف بعد ذلك وفق نفس الطريقة في استجلاب العلماء، وعقد مجالس العلم، باعتبارهما من مظاهر السلطة وأبهة الملك، ومجالاً

---

= ص 199 - 201. الحميدي. الجدوة، ص 22 - 25. ابن عذاري. البيان، ج 3، ص 119 - 135. ابن الخطيب. الأعمال، ص 128 - 130، 133 - 134، 136 - 137، 140 - 143. ابن خلدون. العبر، ج 4، ص 328 - 336. عنان. دولة الإسلام، ج 2، ص 602 - 623.

LÉVI-PROVENÇAL, *Hist. Esp. mus.*, op. cit., t.II, pp. 326 - 337.

(10) انظر: ابن حزم. *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. 5، القاهرة: دار المعارف، 1982م. ص 100. انظر عن أخبار هذه المكتبة ومصيرها: ابن خلدون. *العبر*، ج 4، ص 316 - 317.

للتنافس بين البلاطات. ولا يعني هذا أن الفتنة لم تنل من العلماء، بل عانوا بسببها الكثير تشريداً وسجناً وتقتيلاً.

ومن الناحية المذهبية، ساد المذهب المالكي في الفقه. أما في العقيدة، فكانت الغلبة لمذهب أهل الحديث ذي الصلة الوثيقة بموقف الإمام مالك من المسائل الكلامية الشائكة، إذ كان يفضل الابتعاد منها وعدم الخوض فيها.

ولهذه الخصوصية المالكية «السلفية» أبعادها السياسية، فالأندلس الأموية كانت دوماً في صراع سياسي - مذهبي (أيديولوجي) ضد الدولة العباسية في المشرق المتبينة للمذهبين الحنفي أو الشافعي في الفقه، ولمذاهب المتكلمين من معتزلة فأشاعرة في العقيدة، وضد الدولة الفاطمية في المغرب ومصر، التي قامت على التشيع ودعت إليه. فكانت هذه الخصوصية المذهبية تحفظ للأندلس فرادتها الحضارية ووحدتها واستقلالها السياسيين.

إلا أن هذا لا يعني عدم وجود تيارات فكرية ومذهبية على هامش مذهب الدول والمجتمع، مثل المذهبين الشافعي والظاهري في الفقه، وبعض التيارات ذات الصلة بالتشيع والباطنية.

ومن بواكير الفكر الفلسفي الأندلسي، المدرسة المسرية نسبة إلى مؤسسها أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (ت 319هـ/931م)، الذي جمع في فلسفته بين نزعات اعتزالية تنسب إلى الإنسان القدرة على أفعاله وأخرى «باطنية» تصوفية تقول بنوع من وحدة الوجود، مع التزام سلوكي بحياة الزهد والانعزال. وكان «إمام» المسرية في أيام ابن حزم هو: إسماعيل بن عبد الله الرعيني.

ولقد لاقت المدرسة المسرية اضطهاداً وحصاراً كبيرين من قبل خلفاء بني أمية بالأندلس، حيث طُرد أتباعها وأُحرقت كتبها علناً. وما يفسّر ذلك هو جمع هذه المدرسة وإدماجها بين مذاهب خصمَي الأمويين الدولة العباسية والدولة الفاطمية.

ويعتبر ابن حزم شاهداً مهماً على المسرية في عصره، وإن لم يلق إمامهم

الرعيني فقد لقي العديد من أتباعه بألمرية وغيرها<sup>(11)</sup>.

وستتضح أهمية هذه المدرسة لاحقاً عند دراسة نقد ابن حزم للديانات الشرقية القديمة.

## 2 - أحوال النصارى:

دخلت الديانة النصرانية شبه الجزيرة الإيبيرية بداية من القرن الثالث الميلادي. وعند الفتح الإسلامي (92هـ/711م) كان معظم أهل البلاد من النصارى، ثم تناقصت أعدادهم تدريجياً لازيد أفواج القادمين الجدد وانتشار الإسلام في تلك الربوع. وظل النصارى رغم ذلك أقلية كبيرة لها وزنهما واعتبارهما.

---

(11) عن المذاهب عموماً بالأندلس، انظر مثلاً: بروفنسال، ليفي. الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة: الطاهر أحمد مكي. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1405هـ/1985م، ص149 - 176. يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986م، ص93 - 111، 251 - 278. وعن المسيحية خصوصاً انظر: ابن الفريسي، عبد الله (ت. 403هـ/1013م). تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تصحيح: عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/1954م، ج2، ص41 - 42. ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1405هـ/1985م، ج2، ص293، ج4، ص138، ج5، ص65 - 67. حيان بن حيان (ت. 429هـ/1076م). المقتبس، ج5، نشر: ب. شالميتا P. Chalmeta وآخرين. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، الرباط: كلية الآداب، 1979م، ص20 - 36. الحميدي. الجدوة، ترجمة رقم 83، ص63. ابن خاقان. المطمح، ص286 - 287. الضبي. البغية، ترجمة رقم 163، ص78 النباهي، علي (ت بعد 793هـ/1390م). تاريخ قضاة الأندلس، وهو كتاب: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر: ليفي بروفنسال. ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري 1948م، ص78. المقرئ، أحمد (ت. 1041هـ/1631م). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1388هـ/1968م، ج3، ص556. أنخل جنثالث بالنشيا A. Gonzalez Palencia. تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس. ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص326 - 332. كوربان H. Corbin. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، حسين قبيسي. ط1، بيروت: منشورات عويدات، 1966م، ص329 - 335.

ينقسم النصارى، عموماً، في شبه الجزيرة الإيبيرية إلى صنفين أساسيين حسب النظرة الفقهية لذلك العصر:

- النصارى الذميون المقيمون بـ«دار الإسلام»، الذين عايشهم ابن حزم طيلة حياته وراقب أحوالهم عن كثب.

- النصارى المحاربون في أزمنة الحرب والمعاهدون في أوقات السلم، وإن كانت حالة الحرب هي الغالبة في عصر ابن حزم. وهؤلاء يعيشون تحت سلطة الممالك النصرانية شمالي الأندلس.

هذا التقسيم ليس تقسيماً فقهياً - سياسياً فحسب، بل له أبعاده الاجتماعية والثقافية والدينية المتعددة، على الرغم من وجود روابط متينة تربط بين الصنفين.

من هذه الروابط انتمائهم جميعاً للكنيسة الكاثوليكية وتشبثهم بها. وهذا لا يعني عدم معرفتهم لتيارات دينية أخرى، حيث كان القوط الغربيون - الذين حكموا البلاد منذ القرن الخامس الميلادي - أريوسيين. إلا أن هذا المذهب ظل خاصاً بالحكام كأقلية ضمن شعب كاثوليكي. لذا لم يجد القوط من وسيلة لتعميق نفوذهم وسيطرتهم من اعتناق الإيمان الكاثوليكي، وكان ذلك على يد الملك «ريكاريدو» Recaredo سنة 587م.

ولم تمت الأريوسية بتحوّل القوط عنها، إذا بقي لها جيوب في الخفاء،

---

M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*. Mrid: Imprenta Ibérica. E. Maestre, 1914. LÈVI-PROVENÇAL À propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue, in: *Orientalia Suecana*, Uppsala: 1954, vol. III, Fasc. 2/4, pp. 75-83. S.M. Stern, Ibn Masarra, follower of pseudo- Empedocles - an allusion, in: *Actas do IV congresso de estudos arabes e islamicos*, Coimbra - Lisboa, 1968. Leiden: E.J. Brill, 1971, pp. 325 - 337. D. Urvoy, Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1984, vol. II, pp. 707-717. Lenn E. Goodman, Ibn Masarra, in: *History of Islamic Philosophy*, Part I, Seyyed Hossein Nasr and Olivier Leaman (ed.s), Routledge: London-New York, 1999, pp. 277-293.

حتى جاء المسلمون إلى الأندلس، فشجع مقدمهم بعض الأريوسيين على إعلان عقائدهم القريبة من عقائد المسلمين، حيث صرح مطران طليطلة إلباندوس Elipandus سنة 164هـ/780م بنظرية «التبني»، التي تقول بأن المسيح إنسان امتلاً بالروح القدس، لذلك تبناه الله واصطفاه، مما يخالف عقيدتي الثالوث والتجسد لدى الكاثوليك.

ولم تكن هذا الآراء منتشرة بالأراضي التي يسيطر عليها المسلمون فقط، بل لها أنصار أيضاً داخل الممالك النصرانية نفسها، حيث كان لمطران طليطلة صديق يشاطره الرأي، يدعى فليكس Felix أسقف مدينة أورجل Urgel بإمارة قطلونية.

إن وجود بقايا للأريوسية بالأندلس، يفسّر نقد ابن حزم لها كفرقة منكرة لنبوة محمد ﷺ، لا كفرقة بائدة تشهد على الأصل التوحيدي للنصرانية، مثلما فعل غيره من الجدليين<sup>(12)</sup>. كما ركّز ابن حزم على نقد عقيدتي الثالوث والتجسد اللتين يؤمن بهما معظم النصارى<sup>(13)</sup>.

وفيما يلي استعراض لأحوال طرفي التقسيم النصراني - المذكور أعلاه - في عصر ابن حزم:

#### أ - النصارى الذميون:

سمح عهد الذمة لهؤلاء النصارى بالاحتفاظ بثلاث سلطات:

أ - السلطة المدنية: التي يمثلها القومس Comes المختار من قبل أعيان القرى

---

(12) عن الأريوسية في إسبانيا، انظر: عبد الحليم، رجب محمد. العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف. بيروت - القاهرة: دار الكتب الإسلامية وآخرون، - 1400هـ/1980م، ص 107 - 449 - 450. كحيلة، عبادة. تاريخ النصارى في الأندلس. ط1، القاهرة: نشر المؤلف، المطبعة الإسلامية الحديثة 1414هـ/1993م، ص 12، 14.

E. Cothenet, Arianisme, in: *Dictionnaire des Religions*, Paris: P.U.F, 1984, p. 95.

(13) استخدم ابن حزم مصطلح «تثليث» كمقابل اشتقاقي وعقدي لمصطلح «توحيد» (على وزن تفعيل). ولم يستعمل «ثالوث» الذي يقابله مصطلح «وحدانية».

والمدن والأقاليم لنيابتهم أمام السلطات الإسلامية، ولإدارة شؤونهم الخاصة وجمع الضرائب الخ.. ولم يكن المسلمون يعينون سوى «قومس الأندلس»، الذي كان يشرف على بقية القوامس، ويمثل الحاكم المدني العام للنصارى الذميين.

ب - **السلطة الدينية:** وهي من صلاحيات رجال الكهنوت، الذين يشرفون على الكنائس والأديرة، ويقومون بشئون العبادة والأعياد الدينية الخ.. وأعظم منصبين كنسيين بالأندلس كانا لأسقف قرطبة ومطران طليطلة.

ج - **السلطة القضائية:** وهي تتدخل عندما يكون كلا الخصمين نصرانياً؛ أما إذا كان أحدهما مسلماً فهنا يرجع الأمر إلى القضاء الإسلامي<sup>(14)</sup>.

ولقد ولدت هذه السلطات شعوراً لدى النصارى بنوع من السيادة والحرية والتسامح، مما سهّل عملية اندماجهم في المجتمع الكبير الذي يعيشون فيه وغدوا ينتمون إليه ثقافياً وحضارياً.

وليس أدلّ على هذا الاندماج من تولّي بعض النصارى مناصب سياسة هامة، فكانوا كتبة ومستشارين في البلاطات، وسفراء إلى الممالك النصرانية.. وكان عدد المستعربين من النصارى في تزايد مستمر، ينهلون من معين الآداب والعلوم العربية، حتى اصطبغوا بالصبغة العامة للمجتمع الأندلسي في شتى مجالات حياتهم: في لغة تخاطبهم وصلواتهم وأسمائهم وألبستهم وعاداتهم...<sup>(15)</sup>.

(14) انظر: مؤنس، حسين. فجر الأندلس. ط1، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959م، ص446 - 447، 461. عبد الحليم. العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية، ص70 - 71، 74 - 75. كحيلة. تاريخ النصارى، ص84 - 100. للتوسّع في أحوال النصارى المستعربين في الأندلس، انظر:

Mikel De Epalza, Mozarabs: an emblematic Christian minority in Islamic al-Andalus, in: *The Legacy of Muslim Spain*, edited by: Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York-Kln: E.J. Brill, 1994, pp. 149-170.

(15) انظر: عبد الحليم. العلاقات...، ص69 - 77، 414 - 415، 418 - 422. كحيلة. تاريخ النصارى، مرجع سابق، ص141 - 194.

أثار ازدهار الحضارة الإسلامية والتفاف المستعربين حولها حفيظة فئة من النصارى، قليلة العدد إلا أنها واسعة النشاط والحركة، دفعها التعصب والخوف من الذوبان في جسم المجتمع الأندلسي ودعم الممالك النصرانية الشمالية إلى اتخاذ أنماط من المقاومة، أكثرها غرابة واستعراضية ما عرف بـ«حركة الاستشهاد». حيث كان أتباع هذه الحركة يقومون بشتم الإسلام ونبيه محمد ﷺ طلباً لعقوبة الإعدام، التي كانت تطبق في مثل هذه الحالات. دامت هذه الفتنة منذ أواخر عهد الإمارة الأموية، ولم تنته إلا في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، الذي كان عهده المديد أزهى أيام الأندلس<sup>(16)</sup>.

وفي الحقيقة، لم تكن حركة الاستشهاد إلا واحدة من القلائل التي شهدت الأندلس في أواخر عصر الإمارة الأموية، وكان من ورائها دعم وتحريض الممالك النصرانية الشمالية.

#### ب - النصارى المحاربون (الممالك النصرانية الشمالية):

اكتفى المسلمون عند فتحهم شبه الجزيرة الإيبيرية بحيازتهم معظم البلاد، تاركين للنصارى الشريط الساحلي في أقصى الشمال، وبعض مناطق الشمال الشرقي عند تخوم بلاد الفرنجة.

سادت في هذه المناطق النائية ممالك نصرانية، تنكش وتتقلص حدودها في عصور ازدهار المسلمين وقوتهم، وتتمدد وتتوسع إذا ما دبّت الخلافات والفتن عند جيرانهم الجنوبيين. وهكذا كانت أحوال المسلمين والنصارى في ضعفهم وقوتهم ككفتي الميزان، لا تنزل إحداهما إلا إذا ارتفعت الثانية. وقد شهد عصر ابن حزم رجحان كفة المسلمين وارتفاعها عالياً، ثم هبوطها وارتفاع

LÉVI-PROVENÇAL, *l'Esp. mus. au X<sup>eme</sup> s.*, op. cit., pp. 31 - 37.

عن الطقس (الليتورجية) المستعرب تاريخاً وحاضراً، انظر:

Angel Cortabarría Beitia O.P., la liturgia mozarabe, in: *Encuentro islamo-cristiano*, N°264, Madrid, Abril 1994.

(16) انظر مثلاً: عبد الحليم. *العلاقات...*، مرجع سابق، ص 68 - 88. كحيلة. *تاريخ النصارى*، مرجع سابق، ص 199 - 211.

كفة النصارى في المقابل. فكيف جرى هذا التحول وحدث هذا الانقلاب؟ وما الأسباب والعوامل التي أدت إليه؟

### العامل السياسي :

كان النصارى الشماليون في القرن الرابع الهجري هـ/ العاشر الميلادي تحت حكم أربع أسر متناحرة، في نبرة وليون وقشتالة؛ في حين كان المسلمون متحدين تحت حكم الخليفين الناصر فالمستنصر، ثم الحاجبين المنصور والمظفر.

أما في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فقد صار المسلمون ستاً وعشرين دويلة طائفية متناحرة فيما بينها، وتمكن النصارى من الاتحاد تحت راية أسرة واحدة من أصل نبري قشتالي، كمحصلة لعلاقات المصاهرة المتشابكة بين الممالك النصرانية. وبرز من هذه الأسرة ثلاثة ملوك كبار :

- شانجة Sancho الثالث الكبير (391 - 426هـ/ 1000 - 1035م).
- ابنه فرديناندو Ferdinando الملقب بالقيصر (426 - 457هـ/ 1034 - 1065م). وبلغت المملكة في عهده أوج قوتها.
- ابنه ألفونش (ألفونسو) Alfonso السادس (457 - 502 هـ/ 1065 - 1109م)، الذي سار على طريقة سابقه وحافظ على إنجازاتهما. ولقد شكّل هؤلاء الملوك خطراً حقيقياً على جيرانهم المسلمين بالأندلس.

### العامل الديني :

انفتحت الكنيسة الإسبانية - بعد الفتح الإسلامي - إلى وضعها الجديد. أما الكنيسة الأم بروما، فقد انشغلت بصراعاتها مع ملوك أوروبا. وما إن حلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حتى أخذت عرى العلاقة بين الكنيستين الإسبانية والرومانية تتجدد وتتقوى، وبرز العامل الديني - أكثر من أي وقت مضى - عامل توحيد واستنفار للجهة الشمالية.

وقد حرص الملوك الثلاثة الكبار - السالف ذكرهم - على مد جسور التقارب والتعاون مع الكرسي الرسولي بروما. ومن ثمرات هذا التقارب مشاركة شانجة الكبير في حملة بابوية فرنجية لطرد المسلمين من جزيرة سردينية سنة 406هـ/1016م. وفي المقابل شاركت الكنيسة الرومانية الإيبان في حروبهم ضد المسلمين الأندلسيين، من ذلك على سبيل المثال دخول مدينتي بريشتير سنة 456هـ/1064م، وطليلة سنة 478هـ/1085م. وكانت وفود المتطوعين تصل إلى الأندلس من كافة أنحاء أوروبا للمشاركة فيما عرف بـ«حروب الاسترداد» La Reconquista. وهذا قبل أن تبدأ الحروب الصليبية في فلسطين.

### العامل الاجتماعي:

قطبان رئيسيان كانا يتجاذبان النفوذ والسلطة في الممالك النصرانية الإسبانية: النبلاء والكنيسة، بما لديهما من أموال طائلة، وأراض واسعة. حتى العلم، أيضاً احتكره رجال الإكليروس وفئة قليلة من النبلاء. أما عامة الشعب فكان ترزح تحت نير الجهل والامية والفقر والضرائب الباهضة...

وما أن حلّ القرن الخامس الهجري هـ/الحادي عشر الميلادي بتطوراته السياسية التي أدت إلى تشتت المسلمين وضعفهم واتحاد النصارى وقوتهم، حتى أخذت أحوال عامة الشعب في التحسن تدريجياً، بسبب الحاجة إليهم جنوداً في حروب الاسترداد، ولكثرة الغنائم التي صار يحوّل جزء منها للمصالح والمرافق العامة.

وهكذا تمكن عوام الإيبان من الحصول على بعض حقوقهم الاجتماعية والقانونية، وصاروا ينظرون - مثل حكامهم وكهنتهم - إلى حروب الاسترداد كمصدر للخير والازدهار، مما أدى إلى توحيد الطبقات الاجتماعية ضمن هدف استراتيجي كبير<sup>(17)</sup>.

---

(17) العمدة هنا في دراسة التحولات التي طرأت على الممالك النصرانية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد: عبد الحليم. العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية، مرجع سابق، خاصة ص303-404. مع المقارنة ب: عنان. دولة الإسلام، =

أمام وحدة الجبهة الشمالية وتكتلها سياسياً ودينياً واجتماعياً، كانت غفلة خلفاء الفتنة وملوك الطوائف عما يحدث بهم من خطر جسيم مثيرة للدهشة، إلى درجة استعانة بعضهم بالنصارى ضد خصومهم من المسلمين. وصف ابن حزم هذا الوضع بطريقته الخاصة:

«والله لو علموا (أي ملوك الفتنة) أن في عبادة الصليبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم يحملونهم أسارى إلى بلادهم.. وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه»<sup>(18)</sup>.

هذا «السيف» الذي تمناه ابن حزم ولم يعيش ليره، حمله يوسف بن تاشفين قائد المرابطين، إذ كان لانتصارهم في موقعة الزلاقة سنة 479هـ/1086م دور كبير في صدّ الهجمة الشمالية وتوحيد الأندلس مجدداً إلى حين.

### 3 - أحوال اليهود:

قد يرجع الوجود اليهودي في إسبانيا إلى ما بعد خراب الهيكل الثاني بأورشليم على يد الإمبراطور الروماني تيتوس Titus سنة 70م. إلا أنه من الثابت وجودهم قبل مقدم القوط.

عاش اليهود في سلام نسبي تحت حكم القوط الأريوسيين، ولم تبدأ معاناتهم إلا بعد دخول القوط في الكنيسة الكاثوليكية - كنيسة معظم سكان البلاد - سنة 587م. وبلغ الاضطهاد ذروته في نهاية القرن السابع الميلادي. هذا ما أدى باليهود إلى الاستبشار بمقدم المسلمين سنة 92هـ/711م، والتعاون مع الفاتحين ضد القوط جلاّديهم.

نال اليهود تحت حكم المسلمين وبعهد الذمة ما ناله النصارى من حقوق،

---

= مرجع سابق، ج 2، ص 535 - 553. دول الطوائف، مرجع سابق، ص 376 - 408. ولكحيلة تحليل جيد لعناصر المجتمع في هذا الممالك. تاريخ النصارى، مرجع سابق، ص 57 - 74. (18) ابن حزم. رسالة التلخيص لوجوه التلخيص، ضمن رسائله، مرجع سابق، ج 3، ص 176.

وفرت لهم نوعاً من السيادة والحكم الذاتي. وقد سبق الكلام على السلطات الثلاث التي كان يتمتع بها أهل الذمة في الإسلام.

وتجدر الملاحظة أن وظيفة «النجيد» הנגיד<sup>(19)</sup> أو «رأس الجالوت» ראש הגלות<sup>(20)</sup> لدى اليهود تقابل وظيفة «القومس» لدى النصارى. ويعرّب الأندلسيون لفظ «النجيد» بـ«المدير»<sup>(21)</sup> وهو المسؤول عن اليهود أمام الحكام المسلمين.

اندمج اليهود اندماجاً كبيراً في المجتمع العربي الإسلامي، فصاروا - مثلهم مثل النصارى المستعربين - يلبسون ويتكلمون ويتسمّون كبقية أهل الأندلس. وبرع اليهود في التجارة، وبصفة خاصة في تجارة الرقيق الذي كانوا يجلبونه من أوروبا. وتقلّد بعض اليهود مناصب عالية في الدولة فكانوا أطباء وكتبة ومستشارين وسفراء ومترجمين<sup>(22)</sup>.

وما كانت أحوال يهود الأندلس - في عصر ابن حزم - لتختلف عموماً عن أحوال اليهود في بقية أصقاع العالم الإسلامي، لولا بروز عاملين استجدّا في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، واستمرّا بعده، جعلاً للحالة الأندلسية

(19) تعني لغة: حاكم، آمر، قائد، أمير.

(20) بمعنى: رئيس الجالية اليهودية، ذكر ابن حزم هذا المصطلح في: الفصل، ج 1، ص 245.

(21) انظر مثلاً: الطليطلي، صاعد بن أحمد (ت 462هـ/1070م). طبقات الأمم، نشر: الأب

لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م، ص 90. ابن بسام الشنتريني

(ت 542هـ/1146م). الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس. ليبيا -

تونس: الدار العربية للكتاب، 1395هـ/1975م، 1398هـ/1978م. قسم 1، مج 2، ص 767.

ويطلق ابن حزم لفظ «مدبرون» على قضاة بني إسرائيل، وهم حكاهم في الفترة 1250 -

1050ق.م، انظر مثلاً: الفصل، ج 1، ص 273.

(22) انظر مثلاً:

LÈVI-PROVENÇAL, *l'Esp. mus. au X<sup>eme</sup> s.*, op. cit., pp. 37-39. *Hist Esp. mus.*, op. cit., t. III. pp. 226-232.

ولمزيد الإطلاع على أحوال اليهود في الأندلس، انظر:

Rymond P. Scheindlin, the Jews in Muslim Spain, in: *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., pp. 188-200.

خصوصية وفردة، ودفعنا بابن حزم إلى إيلاء الديانة اليهودية أهمية خاصة فاقت اهتمام المشاركة بها.

تمثل العامل الأول في تحوّل الأندلس إلى مركز ديني وثقافي يهودي هام. فقد كان يهود الأندلس قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عالة في علمهم وفقه دينهم على يهود المشرق بالعراق وفلسطين، وبصفة خاصة على مدرسة بغداد. وبعد اضمحلال هذه المدرسة، أخذت مدارس أخرى في البروز، كمدرسة القيروان بإفريقية. إلا أن الأندلس هي التي ورثت بحق المدارس المشرقية، فصارت قبلة العلماء اليهود، يأتونها من كافة أنحاء المشرق والمغرب.

ويرجع الفضل في هذا التحول إلى أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شفروط (أو شبروط)، طبيب الخليفة العالم الحَكَم المستنصر (350 - 366هـ/ 961 - 976م)، الذي عرفت الأندلس في عهده أوج قوتها وحضارتها. فاستطاع حسداي بحكم حظوته لدى الحَكَم أن يجعل نصيب الثقافة اليهودية تنال نصيبها من الازدهار الذي عمّ الأندلس كلها، حيث شعرت الأندلس - آنذاك - بمسلميها ويهودها بأنها قد بلغت سن رشدتها الفكري. وفي الحقيقة، ما كان لحسداي أن يقوم بهذا الدور لولا سماحة الإسلام والاستعداد اليهودي العام بالأندلس للاضطلاع بهذه المهمة الجديدة.

يصف تلميذ ابن حزم ومؤرخ العلوم صاعد الطليطلي (ت 462/ 1070م) هذا التحوّل في تاريخ الثقافة اليهودية بقوله:

«فمن عني بصناعة الطب حسداي بن إسحاق خادم الحَكَم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، فكان متقنياً بصناعة الطب متقدماً في علم شريعة اليهود، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك، وكانوا قبله يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنتهم؛ فلما اتصل حسداي بالحَكَم ونال عنده نهاية الخطوة بفضل دربته ونهاية براعته وأدبه، وتوصل به إلى استحلال ما شاء من

تواليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبلاً يجهلونه واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه»<sup>(23)</sup>.

ولم تلبث البذرة التي زرعها حسداي بن شفروط طويلاً حتى أينعت وآت أكلها: فتحوّلت اللغة العبرية من لغة ميتة ومحدودة الاستعمال، في الطقوس والنصوص الدينية، إلى لغة حية لها استعمالاتها الأدبية في النثر والشعر وفي شتى مناحي المعرفة، مستفيدة في ذلك من حيوية العربية شقيقتها اللغوية. وظهر في هذا العصر الذهبي للثقافة اليهودية العديد من الأعلام الكبار، الذين ظلت آثارهم إلى اليوم تحظى بالعناية والاهتمام، وقد كتب معظمها باللغة العربية. وفيما يلي بعض الأسماء اللامعة التي عاصرها ابن حزم:

- أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي (ت 441هـ/1050م)، شيخ النحاة اليهود بالأندلس<sup>(24)</sup>.
- سلومون (شلومو) بن يهوذا بن جبيرول (ت على الأرجح 450هـ/1058م)، ويعرف لدى المسلمين بسليمان بن يحيى، ويسمى باللاتينية Avicembrol. شاعر عبري كبير، وفيلسوف متأثر بالأفلاطونية المحدثة والمدرسة المسرية<sup>(25)</sup>.
- بحيا بن يوسف بن قودا (أو فاقودا) (ت بعد 473هـ/1080م). تلمودي عرف

(23) صاعد. طبقات الأمم، مرجع سابق، ص 88 - 89.

(24) المرجع السابق، ص 89. قنديل، عبد الرازق أحمد. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. القاهرة: جامعة عين شمس، مركز بحوث الشرق الأوسط، دار التراث، 1404هـ/1984م، ص 215 - 221. بالنثيا، جونثال. تاريخ الفكر الأندلسي، ص 489 - 492. ولابن جناح كتب ورسائل باللغة العربية في النحو العبري، منها: كتاب المستلحق، رسالة التنبيه، كتاب التقريب والتسهيل، كتاب التسوية. وهي منشورة مجموعة مع ترجمة لها إلى اللغة الفرنسية في:

Ibn Djanah, *Opusculs et traités*, trad. Joseph et Hartwig Derenbourg. Paris: l'Imprimerie Nationale, 1880.

(25) انظر عنه: صاعد. طبقات الأمم، مرجع سابق، ص 89. بالنثيا، جونثال. تاريخ الفكر الأندلسي، مرجع سابق، ص 493 - 494.

Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*. Paris: J. Vrin, 1947, pp. 75-83. S. Munk, *Mélanges de philosophie Juive et arabe*. Paris: J. Vrin, 1955, pp. 151-306, 481-482. Colette Sirat, *La Philosophie Juive médiévale en terre*

أساساً كعالم في العقيدة والأخلاق<sup>(26)</sup>.

- ومن أشهر علماء هذه الحقبة: أبو إبراهيم صموئيل (إسماعيل أو أشموال) بن يوسف اللاوي (هليفي) بن النغيلة<sup>(27)</sup>، الملقب بـ«هتجيد» (ت 448هـ/1056م). التلمودي الشاعر النحوي المشارك في العديد من العلوم كالرياضيات والهندسة والجدل. نشأ بقرطبة وغادها مع ابن حزم وابن جناح بعد اندلاع فتنة البربر. ذكر ابن حزم أنه لقيه سنة 404هـ/1014م، واصفاً إياه بأنه: «أعلمهم وأجدهم»<sup>(28)</sup>. كما وصفه صاعد بأن «عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها، ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس»<sup>(29)</sup>.

---

*d'Islam*. Paris: Presses du CNRS, 1988, pp. 88-104.

والكتاب الذي عرف به ابن جبيرول فيلسوفاً هو **ينبوع الحياة**، الذي ألفه بالعربية في شكل محاورات، إلا أنه لم يصلنا إلا في ترجمته اللاتينية *Fons Vitae*، أما ترجمته الفرنسية فهي:

Ibn Gabirol, *Livre de la source de vie*, trad. J. Schianger. Paris: Aubier Montaigne, 1970.

- (26) انظر عنه: بالنشأ، جونثال. **تاريخ الفكر الأندلسي**، مرجع سابق، ص 494 - 497. قنديل. **الأثر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 242 - 246.

Vajda, *Intro la pensée juive*, op. cit., pp. 85-94. Munk. *Mélanges*, op. cit., pp. 482-483. Sirat, *La Philosophie Juive*, op. cit., pp. 73-74.

والكتاب الذي اشتهر به ابن قودا هو «الهداية إلى فرائض القلوب»، وهو كتاب تأملات عقديّة وتصوفيّة، يقارن عادة بكتاب «الحكمة في مخلوقات الله» لأبي حامد الغزالي. ألف ابن قودا كتابه هذا باللغة العربية، وترجمته الفرنسية:

Ibn Paquda, *Les devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

- (27) اختلف في ضبط اسمه، ذكره ابن حزم في «الفصل» في صيغتين: «إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغالي»، «أشموال بن يوسف اللاوي الكاتب المعروف بابن النغال» ج1، ص 225، 245. وذكر إحسان عباس الاختلافات في ضبط اسم «ابن النغيلة» في مقدمة تحقيقه لـ«رسالة في الرد على ابن النغيلة اليهودي»، ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص 7 - 8. وقد رجّح الكتابة بالغين لا بالفاء كما هو وارد في أصل عنوان الرسالة. وظل اختيار عباس هو الرائج.

- (28) ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، ج1، ص 245.

- (29) صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 90.

وتتمثل أهمية صموئيل بن النغريلة لا في مكانته العلمية ولقائه بابن حزم ومناظراتهما فحسب، بل أيضاً في المنصب السياسي الهام الذي تولاه بغرناطة، وهو ما يشكل ثاني العاملين المشار إليهما سابقاً، وهو العامل السياسي.

تولى صموئيل بن النغريلة الوزارة وجباية الأموال لحبّوس بن ماكسن وابنه باديس أمير الدولة الزيرية الصنهاجية، فاستطاع بحسن تصرفه أن ينال ثقة أرباب الدولة، ويمنع عنهم العديد من المزالم والمؤامرات. كما حظي لدى اليهود - في كافة أنحاء الأندلس - بتقدير واحترام كبيرين لما جلبه لهم من نفع عميم.

أما ابنه أبو الحسين يوسف (ت 459هـ/1066م)، الذي ورث أباه في الوزارة لباديس، فعلى الرغم من علمه، لم تكن له حكمة أبيه وحنكته، فورط نفسه في أحابيل المؤتمرات والدسائس، وأكثر من حوله الأعداء المتربصين به. وكانت آخر المؤامرات التي أودت بحياته، تحالفه مع ابن صمادح صاحب ألمرية للقضاء على باديس ودولته. وبعدما انكشفت المؤامرة صلب يوسف وقتل أزيد من أربعة آلاف يهودي على يد صنهاجة<sup>(30)</sup>.

في الحقيقة، ما كان لابني النغريلة أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من مكانة ودور، لولا الظروف الأندلسية العامة التي تميزت بالتشرذم وانعدام الثقة، مما جعل بعض الأمراء يفضل تقريب اليهود على المسلمين، لظنهم أن اليهود أقلية ضعيفة لا يخشى خطرهما. كما سمحت الظروف الخاصة بإمارة غرناطة، المتمثلة

---

(30) عن أخبار ابني النغريلة بغرناطة انظر: الأمير عبد الله بن بلقين بن باديس (ت 489هـ/1096م)، مذكراته المسماة بكتاب «التبيان»، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال: دار المعارف 1955م، ص 30 - 55. وهو الرواية التاريخية الأوثق. ابن بسام. الذخيرة، القسم 1، مج 2، ص 766 - 769. علي بن سعيد (ت 685هـ/1274م). المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف 1953م، ج 2، ص 114 - 115. ابن عذاري. البيان، ج 3، ص 264 - 266. ابن الخطيب. الأعمال، ص 230 - 233. الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان. ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1393هـ/1973م، ج 1، ص 437 - 440. دوزي. ملوك الطوائف، ص 39 - 74، 50 - 53. عنان. دولة الطوائف ص 133 - 138. مقدمة إحسان عباس ل«رسالة في الرد على ابن النغريلة»، ضمن رسائل ابن حزم، ج 3، ص 7 - 15.

في ضعف أميرها باديس وانشغاله بالخمر واللهو، بتجاوز اليهود للحدود المعهودة وتجرئهم على القرآن والإسلام، مما أعطى لأحداث غرناطة بعداً دينياً سياسياً خطيراً استفز مشاعر المسلمين. وسنعود إلى هذا الجدل اليهودي الإسلامي لاحقاً عند الكلام على رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغيلة.

## ثانياً: حياته (31)

لا داعي - في هذه العجالة - للخوض في الخلاف الدائر حول نسب ابن

(31) يعتبر كتاب ابن حزم «طوق الحمامة في الألفة والألف» أفضل المصادر للترجمة لصاحبه. ضمن رسائله، ج1، ص84 - 310. وفيما يلي قائمة بمن ترجم لابن حزم مرتبة ترتيباً تاريخياً: صاعد. طبقات الأمم، ص75 - 77. الحميدي. الجذوة، ترجمة رقم 708، ص308 - 311. ابن خاقان. المطمح، ص279 - 282. ابن بسام. الذخيرة، القسم1، مج1، ص167 - 175. ابن بشكوال (ت 578هـ/1182م). الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلماهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، نشر وتصحيح: السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374هـ/1955م، ج2، ترجمة رقم 891، ص395 - 396. الضبي. البغية، ترجمة رقم 1204، ص403 - 405. ياقوت الحموي (ت 266هـ/1229م). معجم الأدباء. بيروت: دار المستشرق د.ت.، ج12، ترجمة رقم 62، ص235 - 257. القفطي، جمال الدين (ت 646هـ/1248م). إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الآثار، د.ت.، ص156. عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/1249م). المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط1، القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1368هـ/1949م، ص46 - 49. ابن سعيد. المغرب، ج1، ص354 - 357. ابن خلكان، شمس الدين (ت 681هـ/1282م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.، ج3، ترجمة رقم 448، ص325 - 330. الذهبي، شمس الدين (ت 748هـ/1348م). سير أعلام النبلاء، جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي، تحقيق: سعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر، 1389هـ/1969م. تذكرة الحفاظ، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374هـ، مج2، ج3، ص1146 - 1155. ابن كثير، إسماعيل (ت 774هـ/1373م). البداية والنهاية. بيروت: دار الفكر، د.ت.، مج6، ج12، ص91 - 92. ابن حجر، شهاب الدين أحمد (ت 852هـ/1449م). لسان الميزان. ط2، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ/1971م، ج4، ص198 - 202. السيوطي، جلال الدين (ت 911هـ/1505م). طبقات الحفاظ، تحقيق: علي محمد عمر. ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1393هـ/1973، ترجمة 983، ص436 - 437. المقرئ. النفح، ج2، ص77 - 84، ج3، ص555 - 556. ابن العماد، عبد الحي (ت 1089هـ/1679م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت: المكتب =

حزم: هل هو فارسي الأصل أم أسباني الأرومة<sup>(32)</sup>؟ فهذه مسألة يصعب الوصول فيها إلى الخبر اليقين، ولا تأثير لها على نقده للأديان، التي عاملها كلها بنفس الشدة والصرامة، سواء بالنسبة للنصرانية أو الملل الإيرانية. وعلى الرغم من هذا الخلاف، فإنه من الثابت الذي لا يرقى إليه الشك، ولاء ابن حزم لأندلسه وشدة اعتزازه وتمسكه بهذا الانتماء.

والحد الأدنى من نسب ابن حزم الذي يمكن الركون إليه هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فحزم هو رأس العائلة الذي به عرفت. ويكنى ابن حزم بـ«أبي محمد»، فإذا ما قال في أحد مؤلفاته: «قال أبو محمد»، فإنما يقصد نفسه.

ولد ابن حزم بقرطبة في آخر يوم من رمضان سنة 384هـ، الموافق للسابع من نوفمبر سنة 994م. ويدل هذا التقييد الدقيق على مكانة أسرته، التي برز منها أعلام في العلم والسياسة، على رأسهم والد ابن حزم، الذي كان وزيراً للحاجبين المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر.

تلقى ابن حزم تربيته وتعليمه الأولي في قصر والده على يد النساء. ومن سن الخامسة عشرة إلى العشرين من عمره (399 - 404هـ/1009 - 1013م)، بدأ مرحلة جديدة من التحصيل أكثر تنظيماً في مجالس العلماء، وكان معظمهم من المحدثين.

ولم يتلمذ ابن حزم على أساتذة في علم الكلام والفلسفة إلا على القليل أمثال:

- أبي القاسم المصري (ت 410هـ/1019م)، الذي كان يدرس في مجالسه -

---

= التجاري، د.ت.، مج2، ج3، ص 299 - 300. ومن الترجمات الحديثة الجيدة لابن حزم: محمد طه الحاجري. ابن حزم صورة أندلسية، بيروت: دار النهضة العربية: 1982م. وتكاد لا تخلو دراسة عن ابن حزم من ترجمة له.

(32) يرجع إلى ابن حيان (ت 469هـ/1076م)، معاصر ابن حزم، القول بانتسابه إلى «عجم لبله» أي سكانها الأصليين. وقد نقل هذه الرواية عن ابن حيان: ابن بسام. الذخيرة، القسم 1 مج1، ص 170. الحموي. معجم الأدباء، ج12، ص 250. ابن سعيد. المغرب، ج1، ص 355.

بالإضافة إلى الحديث - علم الكلام والجدل<sup>(33)</sup>.

- ابن الكتاني (ت 420هـ/1029م) الطبيب الفيلسوف، الذي كان طبيباً للحاجبين المنصور وابنه<sup>(34)</sup>.

ويبدو أن ابن حزم لم يتعلم المنطق إلا بعد خروجه من قرطبة<sup>(35)</sup>. أما بالنسبة للأديان، فالأرجح أنه كان عصامياً في دراستها، حيث استفاد استفادة خاصة من مخالطته النصارى واليهود الأندلسيين. وقد يكون لأساتذته - المشار إليهم أعلاه - دور في إطلاعه على جهود المتكلمين المشاركة في نقد الأديان. لم يهنأ ابن حزم طويلاً بالعيش الرغيد وحياة الترف بقرطبة، فمع نشوب الفتنة البربرية بدأت الأوضاع تتدهور، وأخذت المحن والنكبات تترى على آل حزم، مما دفع ابن حزم إلى مغادرة مدينته الحزينة إلى ألمرية.

مكث ابن حزم بألمرية ثلاث سنين (404 - 407هـ/1013 - 1016م). وهي محطة هامة في حياته العلمية، حيث تعرف بها بعمق على الديانة اليهودية وأهلها، عن طريق إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي<sup>(36)</sup>، الذي كان دكانه

---

(33) وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد خالد الأزدي العنكي المصري. انظر عنه: ابن حزم. طوق الحمامة، ضمن رسائله، ج1، ص196، 260. ابن بشكوال. الصلة، ج1، ترجمة رقم 756، ص337. المنوني، محمد. شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته. دورية المناهل، الرباط: السنة 3، العدد7، ذو القعدة 1396هـ/نوفمبر 1976م، ص247 - 248. وهذه المقالة هامة جداً في دراسة شيوخ ابن حزم ومحاولة حصر عددهم والترجمة لهم.

(34) وهو محمد بن الحسن المذحجي القرطبي. انظر عنه: الحميدي. الجذوة، ترجمة رقم 35، ص49 - 50. الضبي، البغية، ترجمة رقم 81، ص57. ابن خلكان. وفيات الأعيان، ج3، ص326. الصفدي، صلاح الدين. (ت 764هـ/1263م). الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ S. Dederig. ط2، فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، 1394هـ/1974م، ج2، ص348 - 349، ج3، ص16. المنوني، شيوخ ابن حزم، ص256.

(35) يرجح إحسان عباس أن دراسة ابن حزم للمنطق قد تمت بين سنتي 414 - 422هـ/1023 - 1031م، وأنه ألف كتابه «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية» قبل سنة 425هـ/1033. انظر: مقدمة عباس ل«التقريب» ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص33. ويرى سالم يفوت أن تأليف «التقريب» يقع بين سنتي 416 - 420هـ/1025 - 1029م. ابن حزم والفكر الفلسفي، ص58.

(36) وصف ابن حزم هذا الطبيب بأنه «كان بصيراً بالفراصة محسناً لها»، طوق الحمامة، =

منتدى علمياً يلتقي فيه علماء اليهود ورجالهم. فدرس ابن حزم، عن كتب، معتقدات اليهود وآراءهم، حتى استطاع أن يناظرهم ويجادلهم، مثلما فعل مع صموئيل بن النغيلة سنة 404هـ/1014م<sup>(37)</sup>. كما كانت إقامة ابن حزم بالمرية فرصة له للتعرف أكثر على المذهب المسري، الذي كان له أتباع بتلك المنطقة.

إن الذي دفع بابن حزم إلى اختيار المرية ملجأً له توسمه خيراً في صاحبها خيران الصقلبي لسابق ولأئه للأمويين والعامريين. إلا أن خيران سرعان ما تحوّل إلى جانب الأدارسة الحموديين، وزجّ بابن حزم في السجن لعدة أشهر، ثم طرده من المرية لعلمه بالولاء الأموي الثابت لابن حزم.

انضم ابن حزم - بعد ذلك - إلى المرتضى الأموي ببلنسية قصد استعادة السيادة الأموية الضائعة، ولكن هذا الأمل تبدّد مع تحطّم جيش المرتضى بالقرب من غرناطة، وهو في طريقه إلى قرطبة.

إثر هزيمة المرتضى على يد البربر الموالين للأدارسة الحموديين أدخل ابن حزم السجن بغرناطة لمدة قصيرة، ثم أطلق سراحه، ليعود لاحقاً إلى قرطبة، التي كانت لا تزال تحت حكم الحموديين سنة 409هـ/1019م. وهناك تفرّغ للعلم والاتصال بالعلماء.

ولم يلبث الحنين الأموي أن عاود ابن حزم عند قيام المستظهر واستعادته قرطبة، فصار ابن حزم وزيراً لديه مع ثلة من العلماء. إلا أن هذا الحلم سرعان ما تبدّد كسابقه، إذا لم تدم ولاية المستظهر سوى شهرين فقط من سنة 414هـ/1023 - 1024م. فقد خلعه ابن عمه المستكفي، وألقى بوزراء سلفه في السجن، ومن بينهم ابن حزم الذي لم يفرج عنه، إلا عند ثورة أهل قرطبة على المستكفي سنة 416هـ/1026م.

يئس ابن حزم - بعد كل هذه التطورات المأسوية - من تحقيق حلمه السياسي في عودة المجد الأموي الغابر، الذي أعطى الأندلس وحدتها

---

= ضمن رسائله، ج1، ص 114. كما نسب إليه القول بتكافؤ أدلة المذاهب والأديان من دون الجهر بهذا الرأي. انظر: ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج5، ص 253.  
(37) انظر: ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص 245.

وازدهارها، فانكبَّ على التأليف والتدريس والتجوال بين المدن الأندلسية، فحطت به عصا الترحال بشاطبة، فقلعة البونت، وجزيرة ميورقة، وإشبيلية، ينعم تارة بالأمان والاستقرار ومجالس العلم، وتارة أخرى تطارده المكائد والدسائس، حتى استقر به المقام في نهاية المطاف ببلدة أجداده بعيداً من مشاكل المجتمع الأندلسي ومآسيه. فظلَّ متفرغاً للعلم تأليفاً وتدریساً، حتى وافته المنية لليلتين بقيتا من شعبان سنة 456هـ، الموافق لـ 15 يوليو/تموز 1063م.

## ثالثاً: فكره

### 1 - مذهبه (38):

نشأ ابن حزم مالِكياً كمعظم أهل الأندلس، وعندما بدأت ملكة النقد تنمو لديه انتقل إلى المذهب الشافعي، ثم استقر به الرأي على المذهب الظاهري،

(38) فيما يلي قائمة مختصرة لأهم الدراسات حول فكر ابن حزم، ولم تذكر المقالات لضيق المجال. من أهم الدراسات الاستشراقية السبّاقة:

Ignaz Goldziher, *The Zahiris, their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology*. Trans. Wolfgang Behn. Leiden: E.J. Brill, 1971, pp.109-157. Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*. Madrid: tip. de la «rev. de archivos, bibliotecas y museos», 1927-28, t. I, II, pp. 9-79. Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris: J. Vrin, 1956.

أما المراجع العربية أو المترجمة إليها، فأهمها: الأفغاني، سعيد. *نظرات في اللغة عند ابن حزم*. دمشق: جامعة دمشق، 1963م. التركي، عبد المجيد. *مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي*، ترجمة وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م. جلوب، فرحان محمد. *الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي*. بغداد: مكتبة بسام، 1988م. الحمد، أحمد بن ناصر. *ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد*. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406هـ. أبو زهرة، محمد. *ابن حزم، حياته وعصره - وآرؤه وفقهه*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1954م. عويس، عبد الحليم. *ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري*. ط2، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م. يفوت، سالم. *ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس*. ومن أهم هذه الدراسات أطروحة يفوت، فقد تميزت بربطها المحكم بين مختلف جوانب فكر ابن حزم، مع تحديد عميق للإشكالية =

فصار إماماً مجتهداً في هذا المذهب، له آراؤه الخاصة وإضافاته.

إن الظاهرية الحزمية ليست فقط موقفاً فقهياً رافضاً للقياس كمصدر رابع للتشريع، مثل الظاهرية الدوادية<sup>(39)</sup>، بل هي رؤية نقدية شمولية ترفض القياس في جميع أشكاله: في الفقه، وعلم الكلام، واللغة.

ذلك أن ما يدعى قياساً في هذه المجالات، ليس قياساً في نظر ابن حزم بل هو مجرد «تشبيه»، يتألف من مشبه، ومشبه به، ووجه الشبه بينهما، الهدف منه إلحاق أحد الطرفين بالآخر في الحكم. وبما أن تحديد وجه الشبه أمر ظني، فإن هذا الإلحاق غير قائم على أساس من اليقين. وبالتالي فإن القياس من شأنه أن يدخل في الدين ما ليس منه، وينسب إلى الله تعالى ما لم يقله.

ففي مجال الفقه، رأى ابن حزم فقهاء عصره يفرطون في توسيع دائرة الأحكام الشرعية من طريق علل ظنية، ورأى بعض فقهاء البلاطات يتخذون من القياس وسيلة لتسوية أوضاع مزرية، وتبرير أهواء ملوكهم وانحرافاتهم.

أما في مجال العقيدة، فالأمر أشد خطورة؛ لأن في قياس الغائب (الله تعالى) على الشاهد (العالم) فيه تشبيه للخالق بخلقه، في حين أن المفارقة تامة بين عالمي الغيب والشهادة، فالله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]

= المعرفة التي أسست لهذا الفكر، وهي إنكار القياس في كافة أشكاله. وعلى الرغم من تركيز هذه الدراسة على الجوانب الأصولية والكلامية الفلسفية، وعدم تناولها لجانب نقد الأديان، فإنها أفادت في هذا الجانب بطريقة غير مباشرة نظراً للترابط والوحدة اللذين ميزا فكر ابن حزم. وما هذا التلخيص أعلاه إلا محاولة لإبراز هذه الوحدة، أما الأمثلة التطبيقية والتوضيحية وبقية التفصيلات فمتوفرة في ثنايا الكتاب.

(39) أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني (ت 270هـ/883م)، نشأ ببغداد، وكان شافعياً قبل تأسيسه للمذهب الظاهري، انظر عنه في: الخطيب البغدادي (ت 463هـ/1071م). تاريخ بغداد أو مدينة السلام. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ج 8، ص 369 - 375. ابن خلكان. الوفيات، ج 2، ص 255 - 257. الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي. ط 1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1382، ج 2، ص 14 - 16. محمود، أحمد بكير. المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب. ط 1، بيروت - دمشق: دار قتيبة، 1411م، ص 16 - 20.

Goldziher, *The Zahiris*, op. cit., pp.27-39.

وقد أوقع هذا القياس التشبيهي - في نظر ابن حزم - العديد من الفرق والديانات في الانحراف والضلال.

وأما اللغة - عند ابن حزم - فهي شديدة الارتباط بالدين؛ ذلك أنها ليست نتاج مواضعة عرفية بشرية تخضع للتطور والتغيير، بل هي منزلة من قبل الله تعالى على البشر محددة الألفاظ والمعاني. فاللغة مقدسة باعتبارها الواسطة بين الله وعباده لإدراك أوامره ونواهيه، لذا فهي ليست مجالاً للقياس الظني.

هذا التشدد في طلب اليقين والابتعاد عن الظنون والتخمينات، أعطى للنص الديني أهمية قصوى باعتباره مصدراً وحيداً لفهم مراد الله تعالى. لذا لجأ ابن حزم إلى القياس الأرسطي، الذي يتألف من مقدمتين كبرى وصغرى، وحد أوسط يفضي إلى النتيجة. فهذا القياس - في نظر ابن حزم - هو القياس الحقيقي المقبول، لأنه يضمن الحفاظ على فحوى النص، ولا يأتي إلا بما في مقدماته.

أما القياس التشبيهي (الفقهي والكلامي واللغوي) فهو في حقيقته استقراء وليس قياساً، ومجال تطبيقه الطبيعة لا الدين؛ لانعدام المحاذير المانعة، ولا طراد الحوادث الطبيعية وقابليتها للنظر العقلي والتجريب.

ويتبنى ابن حزم الفيزياء والكوسمولوجيا الأرسطيتين، اللتين تنسجمان مع «ظاهر» الطبيعة. فكان يقبل بمعطيات الحس، ويحكم بدائه العقل والمنطق، ويؤمن بثبات طبائع الأشياء وسنن الكون، التي لا يغيرها الله إلا لأنبيائه تأييداً وتصديقاً لهم. وهكذا ربط ابن حزم بين الدين والطبيعة في موضوع النبوة، مثلما جمعها في موضوع الألوهية، فالطبيعة هي الدليل على وجود الخالق ووحدانيته.

كخلاصة، يمكن وصف الظاهرية الحزمية بأنها مذهب يتوخى بناء المعارف على اليقين والوضوح، وفق نظرة نقدية منهجية شمولية، تعطى أهمية كبرى لـ«ظاهر» النص الديني، مع الأخذ بالحسبان معطيات الحس والبديهيّات العقلية والمنطق ومجريات العادة. وإن الأداة النقدية الأساسية لدى ابن حزم، هي رفض القياس في علم الكلام والفقه واللغة، حتى صار هذا الموقف السمة المميزة لمذهبه ككل.

وما كان لهذا التوجّه النقدي عند ابن حزم أن يكون شمولياً بالفعل، إن لم يتناول الأديان العالمية المعروفة في عصره، حيث طبّق في نقدها نفس منهجه الظاهري بمختلف جوانبه المشار إليها أعلاه. وسيتم تناول هذه الوحدة المنهجية وتطبيقاتها المتنوعة بالتفصيل في ثانيا الكتاب.

لا يتسع المجال لتقييم المذهب الظاهري في مجمله، وإنما سأكتفي قدر الإمكان بتوجيه النقد إلى تطبيقاته في مجال الأديان، لمعرفة إلى أي مدى كان ابن حزم منسجماً مع مبادئه، وإلى أي حد كان موفقاً في تطبيقاتها. بعبارة أخرى: العناية بالمصادقية الداخلية لفكر ابن حزم من حيث انسجامه وتسانده، ومصادقته الخارجية من حيث وعيه بالإشكالات التطبيقية المطروحة للبحث.

## 2 - مؤلفاته في نقد الأديان:

ليس من مهمّة هذا البحث تعداد مؤلفات ابن حزم وحصر عناوينها، فتلك مسألة قد أوفاهما حقّها بعض من ترجم لابن حزم من القدامى والمحدثين. ومن الثابت أن ابن حزم كان سيّال القلم كثير التأليف، حيث يُذكر أنه ألف نحو أربعمئة مجلد تحتوي على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة<sup>(40)</sup>، ضاع جلّها نتيجة الاضطهاد والحصار الفكريين<sup>(41)</sup>.

ولا يهمنا هنا من مؤلفات ابن حزم سوى ما تعلق منها بموضوع البحث

---

(40) هذا الإحصاء نقله صاعد عن أبي رافع الفضل في وصف ما اجتمع لديه من كتب بخط أبيه ابن حزم، انظر: صاعد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص 76. ونقل عنه كثير: ابن بشكوال. **الصلة**، ج 2، ص 395. **معجم الأدباء**، ج 12، ص 239، **الفطحي**. **إخبار العلماء**، ص 156. **المراكشي**. **المعجب**، ص 47. **ابن خلكان**. **الوفيات**، ج 3، ص 326. **الذهبي**. **التذكرة**، مج 2، ج 3، ص 1147. **السير**، ص 25. **ابن كثير**. **البداية**، مج 6، ج 12، ص 92. **المقري**. **الفتح**، ج 2، ص 83.

(41) قال ابن حيان معاصر ابن حزم: «... كمل من مصنفاته (في فنون العلم) وقر بعير، لم يعد أكثرها عتبة بابه (بيته، باديته)، لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها (لزهد الفقهاء فيها)، حتى لأحرق بعضها بإشبيلية ومزقت علانية...»، وذلك على يد المعتضد بن عباد. نقل هذه الرواية مع بعض الاختلافات البسيطة: ابن بسام، **الذخيرة**، القسم 1، مج 1، ص 169. **الحموي**. **معجم الأدباء**، ج 12، ص 249. **الذهبي**. **التذكرة**، مج 2، ج 3، ص 1152. =

مباشرة، وهو نقد الأديان. ويمكن ترتيب هذه المؤلفات حسب الأهمية كما يلي:

## أ - الفصل في الملل والأهواء والنحل:

اختلف في ضبط كلمة «الفصل» إلى رأيين:

أ - «الفَصْل» بكسر ففتح، جمع «فَصْلَة» بفتح فسكون، وهي الفسيلة من النخيل المنقولة من مكان إلى مكان آخر لكي تثمر وتنتج. وهذه التسمية هي الأكثر شيوعاً واستعمالاً.

ب - «الفُصْل» بفتح فسكون، وهو الحكم بالحق في قضية ما بصفة نهائية وقاطعة.

وفي الحقيقة، إن لكلا التسميتين مسوغاتها الموضوعية المقبولة. فبالنسبة للتسمية الأولى «الفَصْل»، فهي تمثل نظرة خارجية للكتاب من حيث أصله وتاريخه. فهذا الكتاب كان في أصله رسائل وأجزاء كتبت متفرقة، ثم جمعت ونقلت في سياق جديد، فصارت مصنفات واحداً. والدلائل على ذلك كثيرة:

أ - إن التواريخ المتباعدة المذكورة في ثنايا الكتاب - التي يمكن من خلالها التأريخ له - تدل على أصله المتفرق، إلا أن يكون بعض أجزائه قد نقح أو أعيدت كتابته في فترات متأخرة من تأليفه الأصلي، وهذه التواريخ هي:

- «... وقت ولاية هشام المعتد بالله...»<sup>(42)</sup>، الذي حكم ما بين 418 - 422هـ/ 1027 - 1031م.

- «... منذ أربعمئة عام وعشرين عاماً...»<sup>(43)</sup>.

---

= السير، ص 39. وأكمل القوائم في مؤلفات ابن حزم ما ذكره الذهبي في: السير، ص 31 - 36، 40، حيث ذكر 76 عنواناً. انظر أيضاً قائمة: حماية، محمود علي. ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ط 1، القاهرة: دار المعارف، 1983م، ص 70 - 92.

(42) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج 1، ص 59.

(43) المرجع السابق، ج 1 ص 187.

- «... منذ أربعمئة عام وأربعين عاماً...»<sup>(44)</sup>.
- «... مذ أربعمئة عام وخمسين عاماً...»<sup>(45)</sup>.
- «... أربعمئة عام ونيفاً وخمسين عاماً...»<sup>(46)</sup>.

يمكن تقدير مدة تأليف «الفصل» - من خلال هذه التواريخ - بأزيد من ثلاثين عاماً، أي من نحو سنة 418هـ/1027م إلى ما بعد سنة 450هـ/1058م. وخلال هذه المدة الطويلة ألف ابن حزم كتباً أخرى، أحال فيها إلى «الفصل»، كما أحال فيه إليها<sup>(47)</sup>. إلا أن هذا التأريخ لا ينبئ عن الجذور الأولى للكتاب وأصل فكرته، فهي بالتأكيد أقدم بكثير من زمن تأليفه، إذ يذكر ابن حزم خبر مناظرته لصموئيل بن النغيلة اليهودي «في سنة أربع وأربعمئة»<sup>(48)</sup> (1014م). ولا شك في أن هذه المناظرة وغيرها كانت النواة الأولى التي انبنى عليها كتاب «الفصل» لاحقاً.

ب - إن المتأمل في الخطة الأصلية للكتاب المثبتة في مقدمته، والمقارن بينها وبين محتويات الكتاب ومنهجه، يفتن إلى وجود زيادات هامة أقحمت على الكتاب الأصلي، مثل نقد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، الذي دعاه ابن حزم: «فصل في مناقضات ظاهرة وتكاذيب واضحة في الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة وفي سائر كتبهم، وفي الأناجيل الأربعة، يتيقن بذلك تحريفها وتبديلها وأنها غير الذي أنزله الله عز وجل»<sup>(49)</sup>.

(44) المرجع السابق، ج3، ص 31.

(45) المرجع السابق، ج2، ص 221.

(46) المرجع السابق، ج2، ص 205.

(47) أشار ابن حزم في «الفصل» إلى «التقريب» في: ج1، ص 38، ج5، ص 263. وأشار إلى «الإحكام في أصول الأحكام» في: ج5، ص 263. والطبعة المعتمدة هنا من «الإحكام»: من تحقيق مقابل على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر. ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة (1403م)، وأشار فيه إلى «الفصل» مثلاً في: مج1، ج4 ص17. كما أشار في «التقريب» إلى «الفصل»، ضمن رسائله، ج4، ص 123، 169، 318، 349.

(48) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص 245.

(49) المرجع السابق، ج1، ص 201.

ج - ومما يؤكد تفرق تأليف «الفصل» وإقحام نقد الكتاب المقدس عليه، وأنه حقيقة قررها القدامى وليست مجرد تحليل ظني، هو ذكر أجزاء من «الفصل» ككتب مستقلة عنه ضمن قوائم مؤلفات ابن حزم، مثل:

- «كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل»<sup>(50)</sup>.

- ومن العناوين التي ذكرها الذهبي «تأليف في الرد على أناجيل النصارى»<sup>(51)</sup>.

أما التسمية الثانية، فهي تنظر إلى الكتاب نظرة داخلية من حيث موضوعه وفحواه والغاية منه. فهو مؤلف ينصب محكمة للحكم والفصل - وفقاً للمعايير الحزمية - بين الملل والأهواء والنحل. فمثلما نصب ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» محكمة لمحاكمة آراء الأصوليين، ونصب محكمة في «المحلى»<sup>(52)</sup> لمحاكمة مذاهب الفقهاء. نجده في «الفصل» يحاكم العقائد والأديان والفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، فهذا التوجه النقدي الموسوعي لدى ابن حزم.

ومما يسوغ هذه التسمية كتابة العنوان بالصيغتين الآتيتين في بعض المؤلفات التي ترجمت لابن حزم.

- «الفصل بين أهل الآراء والنحل»<sup>(53)</sup>.

- «الفصل بين أهل الأهواء والنحل»<sup>(54)</sup>.

---

(50) الحميدي. الجذوة، ص 309. الضبي. البغية، ص 403. ابن خلكان. الوفيات، ج 3، ص 326. الذهبي. التذكرة، مج 2، ج 3، ص 1147. السير، ص 40. ابن العماد. الشذرات، مج 2، ج 3، ص 300. ومما يدعم استقلالية هذا الكتاب، ذكره مع «الفصل» بعنوان خاص. الذهبي. السير، مرجع سابق، ص 35.

(52) طبعة مصححة ومقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر، د.م.ت.

(53) ذكر ذلك نقلاً عن ابن حيان: ابن بسام. الذخيرة، القسم 1، مج 1، ص 170. الحموي. معجم الأدباء، ج 12، ص 251.

(54) المقري. نفع الطبيب، ج 2، ص 79. يرجح محمود حماية كتابة عنوان هذا الكتاب: =

فلفظة «بين» تؤكد التسمية الثانية بمعنى الحكم.

وتجدر الملاحظة أن ابن حزم يقصد بـ«الملل» الديانات عموماً بغض النظر عن صحتها أو بطلانها، أما «النحل» فهي لديه الفرق المنبثقة عن الديانات، فهي الفروع من تلك الأصول. أما الأهواء فهي الآراء الضالة من دون بينة أو دليل.

تتركز موضوعات نقد الأديان في «الفصل» في الجزأين الأولين من أجزاء الخمسة. وهذا لا يعني إهمال بقية الكتاب عند بحث آراء ابن حزم؛ فالفكر كل متكامل، لا تفهم أجزأه إلا بربطها بإطارها الشمولي. والطبعة المعتمدة هنا هي طبعة دار الجيل. ولقد وقع محققاها: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة في أخطاء في: ضبط النصوص، والترجيح بين المخطوطات، والترجمة للأعلام والأماكن، وتخريج النصوص الكتابية، وضبط الفهارس، وسنشير إلى بعض هذه الأخطاء في ثنايا البحث.

## ب - الأصول والفروع:

وهو كتاب يقع في جزأين صغيري الحجم (كراستين بتعبير القدامى)، يمكن اعتبارهما كتاباً واحداً ينطبق عليه وصف الذهبي: «مختصر في الملل والنحل مجلد»<sup>(55)</sup>، فهو تلخيص لـ«الفصل» في مرحلته الأخيرة على الأرجح، لاحتوائه على تلخيصات من الأجزاء المتعلقة بالخطبة الأصلية لـ«الفصل»، وأخرى من الملحقات المضافة إليه.

وكتاب «الأصول والفروع» ليس مجرد تلخيص عادي من دون إضافات، حيث نجد به بعض المعلومات المعتبرة - وإن قلت - غير موجودة في «الفصل»، لذلك فإنه يحتل المرتبة الثانية من حيث الأهمية.

---

= «الفصل بين الملل والأهواء والنحل»، ومن بين حججه اعتباره أن كلمة «فَصْلَة» - وهي الفسيلة المنقولة من النخيل - إنما جمعها فِصَال وفَصَلَات لا فِصْل. انظر مناقشته لعنوان الكتاب في: ابن حزم، ص 97 - 103.

(55) الذهبي. السير، مرجع سابق، ص 34.

وموضوعات هذا الكتاب - سواء المتعلقة منها بنقد الأديان أو غيرها - مبعثرة بين دفتيه من دون توزيع معروف أو خطة واضحة، ويبدو أن المقصود بعنوانه «الأصول والفروع»، أنه مجموع فصول وأبواب تعالج مسائل أساسية ومهمة تتعلق بصُلب الإيمان تمثل «الأصول»، وأخرى فرعية وجزئية لا ترقى إلى أهمية الأولى من حيث أثرها الديني. ويتمشى هذا الفهم مع التعريف الأصولي لكلمتي «الأصل» و«الفرع» عند ابن حزم، ف«الأصل: هو ما أدرك بأول العقل وبالحس... والفرع: كل ما عرف بمقدمة راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو من بعد، وقد يكون ذلك الفرع أصلاً لما انتج منه أيضاً»<sup>(56)</sup>. فالأصول العقديّة والإيمانية تتميز بمعقوليتها ومطابقتها لمعطيات الحس، وهي أسس ومقدمات لما يبنى عليها من مسائل فرعية سواء أكانت نظرية أم عملية.

والطبعة المعتمدة هنا بتحقيق محمد عاطف العراقي، وسهير فضل الله أبو وافية، وإبراهيم إبراهيم هلال<sup>(57)</sup>. ولم يخل هذا التحقيق من هفوات.

### ج - رسالة في الرد على ابن النغيلة اليهودي:

لم يذكر ابن حزم من يقصده في عنوان رسالته بابن النغيلة، هل هو صموئيل أم ابنه يوسف؟ ولا يوجد في نص الرسالة ما يفصل في المسألة. ففي مقدمتها لأم ابن حزم ملوك عصره على تفريطهم في أمر دينهم وأخراهم، ولانشغالهم بالدنيا وجمع الأموال، فأدى ذلك إلى عكس مرادهم، لانطوائهم على الخطر المهدد لملكهم، إذ جراً أهل الذمة على التطاول بكفرهم، وسمح لأحد اليهود - أطغاه وأبطره ثراؤه - أن يؤلف كتاباً في الطعن في القرآن وادعاء تناقضه. وذكر ابن حزم أنه لم يطلع مباشرة على هذا الكتاب، بل استخلص أفكاره من خلال رد أحد المسلمين عليه، ولم يسم صاحب هذا الرد<sup>(58)</sup>.

(56) ابن حزم. الإحكام، مج1، ج1، ص 41. تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول،

ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 414.

(57) ط1، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م.

(58) انظر: ضمن رسائله، ج3، ص 41 - 43.

ويرجح إحسان عباس أن المقصود برد ابن حزم هو يوسف، مستدلاً بما يلي<sup>(59)</sup>:

أ - إجماع المؤرخين على حكمة صموئيل وبعد نظره، وعلى تهوور ابنه وتورطه فيما يوغر الصدور عليه. مما يرجح أن ما نسبته ابن بسام وابن سعيد إلى صموئيل (إسماعيل) من المجاهرة في الطعن على ملة الإسلام<sup>(60)</sup>، ونظم القرآن في أشعار وموشحات<sup>(61)</sup>، إنما ينطبق على ابنه يوسف.

ب - أما وصف ابن حزم للمردود عليه بـ«ضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم على ما عهدناه عليه قديماً»<sup>(62)</sup>، فيرجع - في غالب الظن - إلى لقاء سابق له بيوسف، لم يذكره في مؤلفاته، ولم يسجله مترجموه. ولا يعود هذا الوصف إلى صموئيل، الذي لقيه سنة 404هـ/1014م<sup>(63)</sup>.

ج - وعلى الرغم من اعتبار عباس لكلام ابن بسام عن صموئيل منصرفاً إلى ابنه والعكس، فإنه لا يستبعد أن يكون صحيحاً ما نسب فيه صموئيل من تأليف كتاب في الرد على «الفصل»<sup>(64)</sup>، معتبراً إياه دفاعاً عن التوراة.

(59) انظر: مقدمته لهذه الرسالة، المرجع السابق، ج3، ص18 - 19.

(60) ابن بسام. الذخيرة، القسم1، مج2، ص 766.

(61) ابن سعيد. المغرب، ج2، ص 114.

(62) ابن حزم. الرد على ابن النغيلة، ضمن رسائله، مرجع سابق، ج3، ص 43.

(63) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص 245.

(64) انظر: الذخيرة، القسم 1، مج2، ص 766. وجدير بالذكر أنه يوجد رد على ابن حزم، أتى متأخراً عنه بحوالي قرنين، ألفه الربى سلومون (شلومو) بن أبراهام المعروف بـ«أدرت» Adret ويقال له أيضاً «راشبا» (633 - 710هـ/1235 - 1310م). عاش بـيرشلونة وتولى رئاسة حاخاميتها طيلة أربعين عاماً، وكان أشهر تلمودي عصره، واستمر تأثيره في اليهود إلى اليوم. وعرف بالتزامه بحرفية التوراة ورفض التأويلات المجازية والتفسيرات الإشارية، وهذا ما يفسر اهتمامه بالرد على ابن حزم في نقده الظاهري للنصوص اليهودية. وحسب الموسوعة اليهودية، نشر هذا الرد ج. بيرلس J. Perles سنة 1873، انظر:

Simha Assaf, Adret, in: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. Keter publishing house, Jerusalem. vol.2, col. 305-308.

د - وبناءً على ما سبق يؤرخ عباس لكتاب ابن النغيلة بداية من سنة تولي يوسف الوزارة 450هـ/1058م، إلى غاية سنة قبل وفاة ابن حزم 455هـ/1062م، فهذه الفترة تمثل شموخ يوسف وسطوته، كما أنها تسمح بظهور رد على كتابه، وإطلاع ابن حزم على هذا الرد. كما يرجح أن ابن حزم قد كتب رسالته ما بين سنتي 453 - 455هـ/1061 - 1063م.

لا ينكر روجيه أرنالديز R.Arnaldez قيمة حجج عباس، ومن دون أن يحسم هذا الخلاف، يرجح أن المردود عليه هو صموئيل وليس ابنه يوسف<sup>(65)</sup>:

أ - مستدلاً ما عرف به صموئيل من نزعة جدلية قوية ضد بعض النحاة اليهود بالأندلس، وضد أتباع المذهب القرائي. فلا يستبعد أن يوجه نقده إلى القرآن، إذا ما علم بوجود حماية سياسية كافية له، وخصوصاً أن رؤساء كانوا منشغلين بمصالحهم الدنيوية الضيقة، كما ذكر ابن حزم.

ب - وعرف ابن حزم بقسوة ألفاظه وغلظة شتائمه إزاء خصومه، في مختلف تصانيفه كـ«الفصل» و«المحلى». إلا أن شتائمه في هذه الرسالة قد فاقت الجميع، مما يوحي بأهمية الشخصية المردود عليها، ولا ينطبق هذا إلا على صموئيل الذي عرف بعلمه، ومكانته العالية بين اليهود.

ج - ويستخلص أرنالديز - من خلال استقراء أفكار ابن النغيلة المردود عليها في هذه الرسالة - مشابهة منهج ابن النغيلة لمنهج ابن حزم في نقد النصوص المقدسة، مما يوحي بأن كتاب ابن النغيلة كان رداً على نقد ابن حزم للتوراة في «الفصل» بنفس منهجه، ومما يفسر أيضاً شدة غضب ابن حزم وقسوة ألفاظه في هذه الرسالة، وكأن الأمر أخذ طابعاً شخصياً. ومما يدعم ما ذهب إليه أرنالديز - وإن لم يذكره - ما نسبته ابن بسام إلى

(65) انظر استدلالاته في:

Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif, in: *Revue de l'occident musulman et la méditerranée* (R.O.M.M). Aix-en-provence, No 13-14, 01/09/1973, pp. 41-42.

صموئيل من كتابته ردّاً على ابن حزم<sup>(66)</sup>. كما ذكر الذهبي أن لابن حزم «كتاب الرد على من اعترض على الفصل»<sup>(67)</sup>.

وبالتمعن في رأى أرنالديز، لا يمكن تصور اقتران التهجم على القرآن والإسلام بما عرف به صموئيل من علم وفطنة وحذر، فمهما يكن من أمره فهو يعيش بين المسلمين. وشتان بين نقد اليهود بعضهم بعضاً، ونقدهم للإسلام؛ إلا أن يكون هذا النقد - على سبيل الاحتمال - مخصصاً للتداول الداخلي بين اليهود خوفاً عليهم من تأثير نقد ابن حزم لليهودية، ثم افتضح أمره وشاع تداوله بين المسلمين.

أما كثرة شتائم ابن حزم في هذه الرسالة، فترجع في رأيي إلى قصرها مقارنة بضخامة كتبه الأخرى، فجاءت شتائمها مركزة هنا مبعثرة هناك، بل جاء في شتم اليهود في «الفصل» ما هو أفدع مما ورد في هذه الرسالة<sup>(68)</sup>. فالشتيم عند ابن حزم أخذ شكل طبع، نال خصومه من المسلمين نصيبهم من قبل اليهود وغيرهم.

وجاء على لسان ابن حزم في «الفصل» في وصف صموئيل ابن النغيلة عند لقائه به سنة 404هـ/1014م، بأنه «أعلمهم وأجدلهم»<sup>(69)</sup>، وهذا وصف إيجابي عموماً، ويدعم ما ذكره المؤرخون وأكده عباس عن حكمة صموئيل من ناحية، وإن كان يدعم - من ناحية ثانية - ما ذهب إليه أرنالديز من قوة النزعة الجدلية عند صموئيل. كما يلاحظ أن وصف صموئيل في «الفصل» يتماشى مع وصف اليهودي في هذه الرسالة بأنه «عميد اليهود وعالمهم وكبيرهم»<sup>(70)</sup>.

ولا يؤاخذ عباس على أخذه بنسبة ابن بسّام إلى صموئيل تأليف كتاب في

---

(66) انظر: الذخيرة، القسم 1، مج2، ص 766. وما يدعم هذا وصف صاعد لصموئيل بالمعرفة بالانتصار للشرعية اليهودية، والذب عنها، أكثر من يهود الأندلس كلهم، انظر: صاعد. طبقات الأمم، مرجع سابق، ص 90.

(67) الذهبي. السير، مرجع سابق، ص33.

(68) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص216، 218، 276.

(69) المرجع السابق، ج1، ص 245.

(70) ضمن رسائله، ج3، ص 56.

الرد على ابن حزم، على الرغم من معرفته المسبقة بالاضطراب الذي وقع فيه ابن بسّام في نسبته أفعال الأب إلى الابن والعكس، مما أدى إلى رفض عباس لما نسبته ابن بسّام إلى صموئيل من المجاهرة بالطعن في الإسلام، ورجح أن ذلك من فعل يوسف لتهوره. والسبب في تغيير موقف عباس من رواية ابن بسّام، هو أخذه بمرجعية معيارية، وزن من خلالها الروايات التاريخية المختلفة؛ وتتمثل هذه المرجعية في اعتباره شهادة الأمير عبد الله - آخر أمراء بني زيري بغرناطة - في كتابه «التبيان»، هي الشهادة الموثوق بها، لأنها صادرة عن حفيد باديس، الذي استوزر ابني النغيلة، كما أنها مدعمة من قبل روايات تاريخية أخرى. كما اعتمد عباس على خصائص شخصية كل من الأب والابن مستخلصة من الروايات المعتمدة، وبنى على هذه الخصائص ما يمكن أن يصدر عن أحدهما دون الآخر.

وهذا منهج تاريخي نقدي معتبر، إلا أن التوسّع فيه لا يخلو من مزالق، فالتاريخ ليس علماً دقيقاً قواعده مطردة لا تتخلف، والبشر ليسوا إما أغبياء لا يفقهون أو أذكىء حذقون، فليس بالضرورة أن يمنع يوسف غباؤه السياسي من تأليف رد على ابن حزم فهو تلميذ أبيه ووارث سره.

وعلى أية حال، تبقى لرأي عباس وجاهته وقيمتها، وإن لم يرق إلى مرتبة القطع واليقين.

تتألف هذه الرسالة من قسمين: قسم رد فيه ابن حزم على مطاعن ابن النغيلة على القرآن<sup>(71)</sup>، وقسم ثان - وهو الذي يهمنا - يورد فيه ابن حزم نُتْقاً مما جاء في «الفصل» في نقد اليهودية. وأتى القسم الثاني متخللاً - في جزء منه - القسم الأول، وجاءت بقيته في نهاية الرسالة في شكل رد على «الطوام» الواردة في كتب اليهود<sup>(72)</sup>، من باب «من بيته من زجاج لا يقذف الناس بالحجارة!»

(71) المرجع السابق، ج3، ص43 - 56.

(72) المرجع السابق، ج3، ص56 - 70.

من ناحية نقد اليهودية لم تأت الرسالة بجديد<sup>(73)</sup>، ولعل قيمتها التاريخية من حيث شهادتها على الوضع السياسي والديني في عصر ابن حزم تفوق قيمتها الذاتية من حيث فحواها.

أما من الناحية المنهجية، فتبرز هذه الرسالة قدرة ابن حزم على التلخيص، فهي تمثل تلخيصاً لما جاء عن اليهودية في «الفصل»، يختلف عما جاء في التلخيص الوارد في «الأصول والفروع» بخصوص الديانة نفسها. ويمكن اعتبار هذه الرسالة إلى حد ما بمنزلة تلخيص للتلخيص.

هذه هي مؤلفات ابن حزم في نقد الأديان، ولا يعني هذا خلو بقية كتبه من إشارات مفيدة في هذا الصدد، تم الرجوع إليها في المواضع المناسبة.

### 3 - منهجه العام في نقد الأديان:

يعتبر «الفصل» الكتاب الأساسي الذي ألفه ابن حزم في نقد الأديان، ليس فقط لاستيعابه وتوسّعه، بل أيضاً لمنهجه وخطته، فهو خاضع في مجمله إلى خطة محكمة، فصلها ابن حزم في مقدمة شرح فيها منهجه العام في نقد الأديان وتصنيفه لها.

#### أ - تصنيف الأديان والفلسفات:

يقول ابن حزم: رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست...»<sup>(74)</sup> هي:

- 1 - منكرو الحقائق جملة وهم «السوفسطائية».
- 2 - مثبتو الحقائق، مع القول بقدّم العالم وعدم وجود خالق له ولا مدبّر.
- 3 - مثبتو الحقائق، مع القول بقدّم العالم ووجود مدبر له لم يزل.
- 4 - مثبتو الحقائق، مع الاتفاق على تعدد مدبري العالم، واختلاف بينهم على قدّم العالم أو حدوثه وعدد مدبريه.

(73) هذا مقارنة بما جاء في «الفصل» و«الأصول والفروع».

(74) ابن حزم. الفصل، ج1، ص 36. ويمتد هذا التصنيف بفرقه الست وتفرعاته إلى غاية ص 38.

5 - مثبتو الحقائق، مع القول بحدوث العالم ووحداية خالقه، إلا أنهم ينكرون النبوات جملة.

6 - مثبتو الحقائق، مع القول بحدوث العالم والتوحيد، إلا أنهم يثبتون بعض النبوات دون بعضها الآخر.

وبعد ذكر هذه الفرق الرئيسية، ألمح ابن حزم إلى وجود فرق متفرعة عنها أو مركبة منها. فهذا التصنيف ليس نهائياً جامداً، فهو بمثابة أنهار كبرى تتقاطع أحياناً، وتتوازي أحياناً أخرى، أو تتفرع إلى جداول ومجار، إلا أنها تبقى ممثلة أبرز التيارات وأهمها. وما يميز هذا التصنيف:

أ - كون أساسه هو الموقف من «الحقيقة»، فهو تصنيف لمواقف البشر - بمختلف دياناتهم وفلسفاتهم - من المعرفة عموماً ومن المعرفة الدينية خصوصاً.

يبدأ ابن حزم بالسوفسطائية، الذين ينكرون إمكان المعرفة وقدرة الإنسان على الحصول عليها، فلا حقيقة ولا يقين لديهم وراء الكلمات.

فيما عدا هؤلاء، يختلف الناس في اعتبار القدر القابل للمعرفة من الوجود، فمنهم الدهريون الذين لا يؤمنون إلا بالحقيقة المادية الحسية لهذا العالم الأزلي في نظرهم، وينكرون ما عداه من حقائق غيبية.

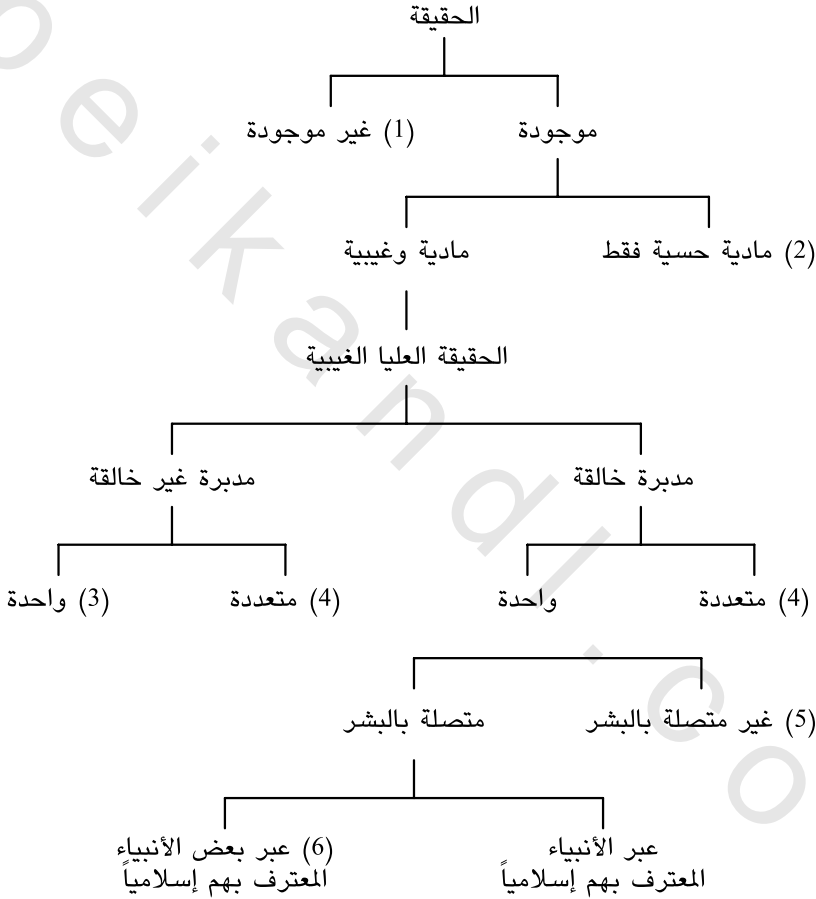
أما المؤمنون بوجود حقيقة أو حقائق غيبية غير هذا العالم المحس، فمنهم من يعتبر هذه الحقيقة العليا غير خالقة، فما هي إلا مدبرة لشؤون العالم القديم، فثمة وجودان قديمان يؤثر أحدهما في الآخر. ويبدو أن هذا الرأي قول فلسفي وليس ديناً من الأديان.

ومنهم القائلون بتعدد مدبري العالم، مع الاختلاف في عدد هؤلاء المدبرين وخالقيتهم. وهذه أول مرة يشير فيها ابن حزم إلى الأديان المعروفة، ويدخل في هذا الإطار كل الأديان الشريكية: الثنوية منها وغيرها. ويعتبر ابن حزم الديانة النصرانية ضمن هذا الصنف لقولها بالتثليث.

ثم ينظر ابن حزم إلى الأديان من زاوية أخرى، من حيث موقفها من العلاقة بين الحقيقة العليا والبشر: أهى متصلة بهم أم لا؟ فالبرهمية - على

الرغم من إيمانها بوحداية الخالق - تنكر النبوة جملة. أما اليهودية وبعض الديانات الأخرى فهي تؤمن بوجود هذا الاتصال، إلا أنها تختلف مع الإسلام في تحديد قنواته، فأنكرت بعض النبوات، وعلى رأسها نبوة محمد ﷺ<sup>(75)</sup>.

ويمكن تلخيص هذا التحليل في الجدول التالي:



(75) تجدر الملاحظة أن ابن حزم لم يسم هذه الأديان والفلسفات إلا أنها تستنتج من خلال ردوده اللاحقة.

يتضح من خلال الجدول أن الفرقة الرابعة من الفرق الست التي ذكرها ابن حزم لا تمثل فرقة قائمة الذات، بل هي تتألف من فرعين أساسيين يقول أحدهما بحدوث العالم ويقول الثاني بقدمه.

ب - يلاحظ أن المرجعية المعيارية لهذا التصنيف هي الإسلام كما فهمه ابن حزم، فهو ميزان الخطأ والصواب والحق والباطل، الذي يعرض عليه كل ما خالفه من آراء ومعتقدات. فعلى الطرف النقيض للإسلام، تقف السوفسطائية المنكرة للحقائق جملة، فهي الخطأ المحض العاري من كل حقيقة. أما بقية الفرق، فما هي إلا تركيبات متفاوتة ومتدرّجة من الحق والباطل، من الإسلام والكفر. وقد حرص ابن حزم - في هذا التصنيف وعند النقد لاحقاً - على ترتيب الآراء والمعتقدات بداية من أبعداها من الإسلام، وصولاً إلى أقربها منه.

ويعترف هذا التصنيف بوجود قيمة لتدوين الآخرين، فهم لا يدينون بالباطل المحض، بل في تدينهم شيء من الحقيقة وجزء من الإسلام، يتفاوتان من دين إلى آخر. ولا عجب أن يصدر هذا الموقف من ابن حزم، وهو القائل في إحدى حكمه:

«ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك»<sup>(76)</sup>.

ولعل هذا الموقف الإنساني يخفف شيئاً ما من الطبع الحاد الذي لازم ابن حزم، وحمله على تجريح مخالفيه وإمطارهم من حين إلى آخر بوابل من الشتائم!

كما يسهّل هذا التصنيف بمنهجه التحليلي عملية النقد، ويحدد أهدافها بدقة. ويمكن اعتباره في حد ذاته - على الرغم من صبغته الوصفية - نقداً عاماً للأديان والفلسفات، يقوم على المرجعية الإسلامية الحزمية والمنهج المقارن، مع الوعي بالإشكالية المعرفية (الإبستمولوجية) التي جعلت مواقف البشر إزاء الدين تختلف وتتباين.

---

(76) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، ضمن رسائله، ج1، ص 350.

## ب - معايير النقد:

واضح من خلال التصنيف المذكور أن ابن حزم قد اتخذ من مرجعيته الإسلامية الخاصة معياراً عاماً لكل ما خالفها من آراء ومعتقدات. إلا أنه لم يصرح بهذه المرجعية، وفضل أن يحدد معايير النقد بطريقة تبدو محايدة أمام مخالفه، وأدعى إلى القبول والأخذ بها.

وقبل أن يخوض ابن حزم في تحديد معايير النقد لديه، عرج على نقد أعمال سابقه في نقد الأديان والمذاهب، مبيناً أنه على الرغم من كثرة التأليف في هذا المجال، فإن النزر اليسير منه فقط اتبع الطريقة السوية في النقد. أما معظم التأليف فهي: إما مطولة مسهبة، استعملت الأغاليط والشغب، وإما مختصرة مخللة إلى درجة الإلغاز، فأنت غير محيطة بكافة وجوه النقد.

بين هذين السبيلين اختار ابن حزم طريقاً ثالثة، تتميز من منطلقه بالوضوح والبساطة، والرجوع إلى البرهان القائم على المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قريب أو من بعيد. فابن حزم يعتبر الجدل وحده من دون برهان يبين الصواب وي طرح البديل، إنما هو مجرد شغب لا طائل منه، كثيراً ما وقع فيه المتكلمون<sup>(77)</sup>.

لخص ابن حزم «البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق» في مقدمة «الفصل»، مشيراً لمن أراد التوسع بالرجوع إلى كتابه «التقريب لحد المنطق»<sup>(78)</sup>. وتقوم هذه البراهين على معطيات الحواس الخمس، وعلى أوليات العقل وبديهيته. ومن هذه البديهيّات التي ذكرها ابن حزم<sup>(79)</sup>:

- الجزء أقل من الكل.
- لا يجتمع المتضادان.
- لا يكون الجسم الواحد في مكانين، ولا يكون الجسمان في مكان واحد.

(77) ابن حزم. الفصل، مرجع سابق، ج1، ص35 - 36.

(78) المرجع السابق، ضمن رسائله، ج1، ص285 - 294.

(79) المرجع السابق، ج1، ص38 - 42.

- لا يكون شيء إلا في زمان.
- للأشياء طبائع وماهيات لا تتجاوزها.
- لا يكون فعل إلا من فاعل (مبدأ السببية).
- لا أحد يعلم الغيب إلا من طريق الخبر الصادق.
- الخبر إما صادق أو كاذب أو متوقف فيه.

وما يميز هذه المعرفة الحسية والعقلية الأولية هو كونها:

أ - **عالمية**: طبعها الله في نفوس البشر جميعاً، والدليل على ذلك أنها مغروسة في نفس الطفل، الذي يمثل الإنسان في أصل براءته وطهره.

ب - **حدسية إلهامية**: يستدل بها ولا يستدل عليها، فهي تصلح مقدمات لغيرها، وكلما كانت النتائج أقرب إليها، كانت أوضح للذهن وأسهل للفهم.

ج - **صحيحة**: لا يشك فيها إلا مريض: إما بمرض جسماني كالجنون، أو بعض الأمراض التي تفسد الحواس. وإما بمرض فكري كالجهل والآراء الفاسدة...

بسبب هذه الخصائص، تصلح هذه المعرفة حكماً بين البشر فيما يختلفون فيه من أفكار ومعتقدات، فهي الأرضية المشتركة التي يقف عليها الجميع، ولا ينكرها إلا جاحد.

ومع ذلك، فإن المتمعن في ردود ابن حزم ونقده للأديان، يدرك أهمية المرجعية الإسلامية لديه. فما الذي جعله يكتّم أمرها عند استعراضه لمعايير النقد؟

إن الجواب عن هذا السؤال متضمّن فيما سبق ذكره من كون المعارف الأولية تمثل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية عموماً، ويحتكم إليه في اختلافات البشر. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن المرجعية الإسلامية - في نظر ابن حزم - تمثل أقرب المذاهب إلى هذا الأساس المعرفي وأكثرها انسجاماً معه، فهو يمثل «الظاهرية» في حدها الأدنى، الذي يقبل بظواهر الطبيعة

ومعطيات الحس ويثق بها. هذا بالإضافة إلى مراعاة ابن حزم للجانب النفسي في الجدل، ففضّل تأجيل التصريح بمرجعيته إلى حين. ويا ليتّه استمر في هذه المراعاة لاحقاً وقلّ من شتائمه!

وعلى أية حال، سيتضح من خلال الأبواب والفصول القادمة إلى أي مدى التزم ابن حزم بهذه المعايير النقدية. وجدير بالذكر أنه قد ذكر في ثنايا ردوده بعض المعايير الأخرى الخاصة بمجالات معينة من النقد، سيجري تناولها في مواضعها.