

العنوان: منهج ابن حزم في قراءة نصوص الكتاب المقدس " المسيحي " : كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل " نموذجاً

المصدر: دراسات أندلسية

الناشر: جمعة شيعة

المؤلف الرئيسي: بن مبارك، علي

المجلد/العدد: ع 38

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 2007

الشهر: ديسمبر / ذو الحجة

الصفحات: 34 - 5

رقم MD: 511954

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

قواعد المعلومات: HumanIndex

مواضيع: الملل و النحل ، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، 384-456 هـ، كتاب : الفصل في الملل و الأهواء و النحل، النصرانية ، النصارى ، العصور الوسطى ، العهد القديم ، العهد الجديد ، الفقه الظاهري ، الفقهاء المسلمون

رابط: <http://search.mandumah.com/Record/511954>

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

بن مبارك، علي. (2007). منهج ابن حزم في قراءة نصوص الكتاب المقدس " المسيحي ": كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل " نموذجاً.دراسات أندلسية، ع 38، 5 - 34. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/511954>

إسلوب MLA

بن مبارك، علي. "منهج ابن حزم في قراءة نصوص الكتاب المقدس " المسيحي ": كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل " نموذجاً."دراسات أندلسية ع 38 (2007): 5 - 34. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/511954>

منهج ابن حزم في قراءة نصوص
الكتاب المقدس (المسيحي) :
كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل " نموذجاً

"ونحن نوصي طالب العلم بأن لا يذمّ ما جهل منها
فهو دليل على نقصه وقوله بغير معرفة.." ابن حزم⁽¹⁾

أ. علي بن مبارك
باحث في الأديان والحضارات
(كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية)

تندرج هذه الدراسة ضمن مبحث يشغل بالنا يتعلق بنظرة المسلمين
القدامى إلى الآخر المسيحي، وهي نظرة تعكس مواقف متباينة وآراء مختلفة
تتطور بتطور السياقات الزمنية والمكانية وتتغير بتغير نمط الكتابة وجنس
الخطاب. ولقد حاول بعض الباحثين تتبع صورة الآخر المسيحي من خلال
نصوص أدب الرحلة وتفسير القرآن وكتب الملل وعلم الكلام والتراجم
وغيرها من المعارف الإسلامية. ويمكن أن ندرج هذا المشروع ضمن مشروع
أعمّ يتمثل في دعوة⁽²⁾ مارك كوهين (Mark, Kohin)، أستاذ دراسات الشرق
الأدنى والتاريخ اليهودي في جامعة برنستن في الولايات المتحدة الأميركية

⁽¹⁾ رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، رسالة مراتب العلوم، تحقيق إحسان عباس، ط1 بيروت 1983 ص 81.

⁽²⁾ وذلك في مقاله "الأندلس تعايش الأديان في الماضي"، نشره باللغة الألمانية في صحيفة فرانكفورت
الألمانية تسابتونغ بتاريخ 25.10.2003 واضطلع بترجمتها عن الإنكليزية كامل الزبيدي. وتحصلنا على

نسخة منها من خلال موقع القنطرة: <http://www.qantara.de>

المسلمين واليهود والمسيحيين إلى إعادة اكتشاف الثقافة المشتركة التي كانت تجمعهم في العصور الوسطى. ولا نبالغ إذا اعتبرنا الأندلس الفضاء المناسب لدراسة هذه الثقافة المشتركة، وآية ذلك أنّ الحياة الفكرية والدينية في الأندلس كانت تقوم أساساً على التنوع والاختلاف. ولكنّ هذا التنوع كان متغيّراً بتغيّر الظروف السياسية ووضع المسلمين. ونتج عن هذا التطور تبدل في صورة المسيحي⁽¹⁾ سواء أكان في دار الإسلام أم في دار الحرب.

ولقد اخترنا البحث في مواقف ابن حزم الأندلسي⁽²⁾ نظراً إلى خصوصية عصره. وتميّزه بانقلاب موازين القوى الإسلامية والمسيحية: ففي مراحل حياته الأولى كثّف الحاجب المنصور بن أبي عامر (976/366-1002/392) من غزواته للممالك المسيحية في الشمال وظفر بعدّة مدن⁽³⁾ وقرى وسار ابنه عبد الله المظفر (1002/392-1008/399) الذي ورث عنه الحجابة على نهجه. ولكنّ وضع المسلمين تغيّر باندلاع "الفتنة البربرية"⁽⁴⁾ التي امتدّت قرابة ربع قرن من

(1) يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من المسيحيين في الفضاء الأندلسي في عصر ابن حزم :
 - المسيحيون الذميون المقيمون بدار الإسلام وهم الذين جالسهم ابن حزم وناظرهم وشاركهم العيش .
 - المسيحيون المحاربون : الذين أعلنوا الحرب على المسلمين .
 - المسيحيون المعاهدون : الذين عقدوا عهود صلح مع الممالك والإمارات العربية .
 وفي زمن ابن حزم توجه أغلب المسيحيين إلى الحرب في إطار مشروع استرداد الأندلس من المسلمين .

(2) هو أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي (الظاهري)، ولد بقرطبة في 384/994 وتوفي 456/1063 .

(3) من ذلك دخوله مدينة سانتياغو Santiago سنة 387 هـ / 997 م .

(4) تولّى الحجابة بعد المظفر عبد الرحمان شنجول الناصر الذي أراد أن يتنزع ولاية العهد فخرج عليه محمد بن هشام بن عبد الجبار وخلع هشام المؤيد ونصب نفسه خليفة وبذلك اندلعت ما سميت بالفتنة البربرية .

الزمن فزادت المسلمين ضعفاً وتشّتتاً. وفي المقابل زادت المسيحيين في الشمال توخّداً و قوّةً كما أصبح مسيحيو الأندلس أكثر تحمّساً من ذي قبل لمشروع الاسترداد الذي تبنته ممالك الشمال بعد توخّدها تحت راية الملك سانشو Sancho (391-426 هـ / 1034-1065 م). وعمل هذا الأخير على إعادة العلاقات بين الكنيسة الإسبانية وكنيسة روما الرّسولية. وفي هذا الإطار شارك في حملة بابوية لطرد المسلمين من جزيرة سردينية سنة 406 هـ / 1016 م. ونتج عن هذا التقارب تبني الكرسي الرّسولي بروما مشروع استرداد شبه الجزيرة الإيبيرية. ولقد عكس ابن حزم هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الأندلس فعبر - خاصة في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" - عن تيّار من الردود⁽¹⁾ الإسلامية حاول أن ينقد المسيحية ويظهر تناقضاتها، وبالمقابل يدافع عن الإسلام في عصر أصبح فيه بعض المسيحيين الذميين يتحكمون على الإسلام رغبة في الشهادة والخلاص⁽²⁾.

والملاحظ أنّ ابن حزم لقي اهتماماً من القدامى والمحدثين على حدّ سواء فترجموا⁽³⁾ له واهتمّوا بأدبه وكتبه في الفقه وأصوله وعلم الكلام وغيرها من المعارف الإسلامية التي ألّف فيها.

(1) من ذلك :

- أبو القاسم القيسي : الردّ على النصارى.
- ابن أبي عبيدة : في الردّ على النصارى .
- ابن أبي عبيدة الخزرجي : مقامع هامات الصلّبان ومراتع روضات الإيمان.

- محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي : الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام.

(2) انظر : المقراني (عدنان)، نقد الأديان عند ابن حزم ، شهادة دكتوراه مرحلة ثالثة ، المعهد الأعلى لأصول الدين ، جامعة الزيتونة، 1994-1995 (إشراف : صالح خليفة) ص21.

كذلك يمكن الاستفادة من كتاب «الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس» لخالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي. وقد صدر عن دار قباء في القاهرة سنة 2001.

(3) من أهمّ من ترجم له من القدامى :

ولئن اهتم بعض الباحثين^(١) بنقد ابن حزم للأديان بصفة عامة وللمسيحية بصفة أخص، فإنهم لم يتعمقوا في الحديث عن الخلفيات المعرفية والمذهبية والحضارية التاريخية المحددة لمواقفه. ولذلك سنحاول الاهتمام في هذه الدراسة بمنهج ابن حزم في قراءة نصوص الكتاب المقدس المسيحي. وسنحاول الإجابة عن سؤال إشكالي محوري نصّه: إلى أي مدى استطاع ابن حزم أن يتحرّر من قيود ذاكرته التاريخية والدينية والمذهبية في قراءته للكتاب المقدس المسيحي؟ وهذا السؤال يثير بدوره أسئلة أخرى هامة: ما هي مرجعيات ابن حزم المعلنة والخفية في قراءته؟ وكيف قدّم هذه النصوص للقارئ المسلم؟ إلى أي حدّ كان موضوعيا في ذلك؟ هل أثر المذهب الظاهري الذي تبنّاه في قراءته لنصوص المسيحيين؟ وإلى حدّ وُفق في توظيف المنطق وقواعده في نقد مدوّنتهم؟

* ابن الأثير (محمد بن عبد الله) ت 658هـ / 1260م، كتاب الحلة السراء، الشركة العربية للطباعة والنشر ط ١، القاهرة، 1963، تحقيق: حسين مؤنس، ج I ص 18، 126، 128، 203، 206، 221، 238، 255، 271، 275 - ج II، 8، 13، 71، 128، 366.

* ابن بتمام (أبو الحسن علي) ت 542هـ / 1146م، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الدار العربية للكتاب، تونس طرابلس، 1978، (تحقيق إحسان عباس)، القسم I، مجلدا، ص ص 167-175.

* الحميدي (محمد بن أبي نصر) ت 488هـ / 1095م، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص ص 308-311.

^(١) نادرا ما نجد من الباحثين من اهتم بهذا المشغل ولعلّ أهم ما أنجز في هذا الإطار:

* محمد على حمية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعارف، القاهرة، ط ١، 1983.

* عدنان المقراني، انظر التعليق رقم 2 ص 7.

* Abdellilah Ljamai, Ibn Hazm et la polémique Islamo-Chrétienne dans l'histoire de l'Islam, B.R.I.L.L., Paris, 2003.

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وعن غيرها ممّا لم نذكر من خلال تتبع منهجه في القراءة الذي يخضع إلى مخطط محكم حاول ابن حزم الالتزام به.

أولاً: قراءة النصوص المسيحية وفق مخطّط : في استراتيجية القراءة إنّ المتمعن في كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل " (1) يلاحظ أنّ صاحبه أدرك أهمية قراءة نصوص بقية الأديان وفق مخطّط محكم ومنهج دقيق، يتدرّج فيه من العام إلى الخاص ويضبط أهدافه ومواقفه من قراءات القدامى ومناهجهم في دراسة الأديان وأهلها. وهذا يعني أنّ القراءة الاعتبارية التي لا تقوم على أسس منهجية واضحة لا تحقّق الأهداف المزمع إنجازها. ولعلّ أولى خطوات هذا التمشّي المنهجي يكمن أساساً في نقد القدامى ومناهجهم.

1/ نقد مناهج القدامى

لقد أدرك ابن حزم أنّ المعرفة تواصل بين الأجيال ولذلك عمل على استثمار مجهودات القدامى فوقف عند نقائصهم علّه يتداركها في كتابه. وهذا المنزع النقدي نتجسسه منذ مطلع خطبة كتاب الفصل حيث قال : "أما بعد فإنّ كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً فبعض أطال وأسهب وأكثر وهجر⁽²⁾ واستعمل الأغاليط والشغب فكان ذلك شاغلاً عن الفهم وقاطعاً دون العلم، وبعض حذف وقصر وقلّل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير

(1) اعتمدنا طبعة دار الجيل، بيروت، 1996 ط2 (تحقيق محمد إبراهيم نصير، عبد الرحمان غميرة).

(2) جاء في اللسان، الهجر من الكلام البذيء الفاحش.

منصف لنفسه في أن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في أن لم يوفّه حقّ اعتراضه" ⁽¹⁾.

ولئن كانت خطبة الكتاب قصيرة فإنّ ابن حزم حمّلها من المعاني ما جعلها تؤسّس لمنزع يبشّر بدراسة الأديان بطريقة جديدة لم يتنبّه إليها القدامى على كثرة مؤلفاتهم. وكأنّ الأمر لا يتعلّق - عند ابن حزم - بكثرة ما ألّف في مجال الديانات ومقالاتها بقدر ما يتطلّب إنتاجا نوعيا لمعرفة تهتمّ بدراسة المنظومات الدينية من داخل نصوصها. وعلى هذا الأساس قسّم صاحب الفصل من سبقه من العلماء إلى قسمين جانب كلاهما منهج الصواب فأضّرّا بالإسلام وبقية الأديان في الآن ذاته.

ويبدو من الشاهد النصّي الذي اعتمدناه أنّ الفريق الأوّل من علماء المسلمون جعلوا من مؤلفاتهم فضاء للتخيّل فابتدعوا القصص وأطالوا في أحداثها وتفنّنوا في نقل الغريب والعجيب ⁽²⁾ وهذا ما نلاحظه بجلاء في كتب قصص الأنبياء ⁽³⁾. وتفاسير القرآن ⁽⁴⁾ التي نقلت أخبارا كثيرة ومتناقضة دون تمحيص أو نقد. لقد تنبّه ابن حزم إلى أن الإسهاب والإكثار حالا دون معرفة حقيقة الآخر المسيحي فتغيّرت صورته وتبدّلت معالمه فكان ذلك "شاغلا

⁽¹⁾ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 35، (خطبة الكتاب).

⁽²⁾ يمكن الاستفادة في هذا المجال من أطروحة وحيد السعفي "العجيب والغريب في كتب تفاسير القرآن".

⁽³⁾ من قبيل كتاب التعلي "قصص الأنبياء" المسمّى "عرائس المجالس".

⁽⁴⁾ كانت التفاسير المدوّنة الأولى فضاء للعجيب والغريب من الحكايات والأساطير واعتمد فيها المفسرون أساسا على المخيال في بعده الفردي والجماعي وعلى كتب اليهود والمسيحيين وهذا ما أكده ابن خلدون عندما قال متحدّثا عن أصحاب التفاسير الأولى "منقولاتهم تشتمل الغث والسمين والمقبول والمردود والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداءة والأمية وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء... فإنّما يسألون عنه أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى" (ابن خلدون، المقدمة، ص 249).

عن الفهم وقاطعا دون العلم"⁽¹⁾. وهذا يعني أنّ الفهم الحقيقي للآخر مرتبط بالعلم ومناهجه، ولذلك حال منهج القدامى هذا دون تمثّل المسيحية وكتبها وتقاليدها وطقوسها. وعطلّ تحوّل اهتمام المسلمين ببقية الأديان إلى علم واضح الأركان على غرار بقية العلوم. ولقد نتج عن هذا المنهج الانطباعي التخيلي انتشار الأغاليط والأكاذيب التي لا تمتّ بواقع الديانة المدروسة بصلة. ولعلّ هذا ما كرّس وجود صورة نمطية تخصّ المسيحيّ لم تقف عند عصر ابن حزم بل تواصلت حتى اليوم لتسكن مخيلنا الإسلامي الجماعي. وكما نفهم من شاهد الانطلاق فإنّ القدامى قاربوا مسألة الأديان بطريقة ثانية لا يعتمدون فيها الإسهاب ولكنها لا تقلّ سلبية - حسب ابن حزم - عن منهج الفريق الأوّل. وتتمثّل هذه الطريقة الثانية في التقصير إلى حدّ المبالغة، والتقليل من الكلام إلى حدّ الإيهام ويكون ذلك من خلال الحذف والتقصير والاختصار والإضراب عن إيراد حجج أصحاب المقالات وبراهينهم المدروسة، ويؤدّي هذا كلّ إلى ضرب من الاستصفاء والانتقاء يشوّه بدوره صورة الآخر المسيحي ويقدمها في صيغة مبهمّة وشكل غامض أقرب إلى الخرافة منه إلى الواقع التاريخي. وليس من باب المبالغة أن يعتبر ابن حزم كلّ من يتتهج هذا المنهج "غير منصف لنفسه... وظالما لخصمه في آن".

ولئن اختلف الفريقان في طريقة تقديم المسيحية وكتبها المقدّسة فإنّهم يشتركون في أسلوب كتابتهم المعقّد الذي يجعل من الكلام صعبا "يتعذّر فهمه على كثير من أهل الفهم"⁽²⁾. وإذا كان كلام العلماء في الأديان لا يستسيغه أهل الفهم من الخاصة وخاصّة الخاصة فكيف سيكون الأمر مع العامّة وسواد

(1) الفصل، ص 35.

(2) المصدر السابق: ص 35.

القوم. والملاحظ أنّ ابن حزم كان صارماً أكثر من اللزوم في نقد القدامى ومناهجهم، وهذا ما يتجلى بوضوح في قوله "فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله وآجله"⁽¹⁾. أليس من المبالغة أن يدرج ابن حزم ما أنجزه سابقوه⁽²⁾ ضمن المذموم من الأعمال؟ ثم هل أنصف ابن حزم القدامى بهذا التعميم والحال أنّهم يمثلون تجارب مختلفة تعكس كلّ تجربة منها شكلاً من أشكال الوعي بالآخر وتمثلاً لطبيعة العصر وتطور معارفه؟

نعتقد أنّ نقد الآخرين وتجاربهم لا معنى له إذا لم يكن نقداً بناءً يهدف إلى التأسيس المعرفي والبناء الحضاري من خلال ما ألفه السابقون وإن تبين تواضعه بحكم تقدّم الزمن. ومما لا شكّ فيه أنّ ابن حزم استفاد من سابقيه ممّن اهتموا بالملل والنحل والديانات، كما أنّه أثر في لاحقيه فواصلوا بناءه وطوّروا منهجه. ويبدو أنّه كشف لنا من خلال نقده اللاذع للقدامى ومنهجهم عن سبب رئيسيّ حال - وما زال يحول - دون ظهور علم إسلامي يهتم بدراسة الأديان وفق منهج علمي يقوم على المعاينة⁽³⁾ والتدبّر⁽⁴⁾ ويتمثّل في قطع كلّ عالم مع سابقيه وربّما مع معاصريه، فكلّ من تحدّث عن علم ادّعى ريادته وهمّش ما أنجزه غيره فيتعذّر بذلك تطوّر المعارف وتحولها إلى علم متأسّس.

(1) م.س، ص 35-36.

(2) نجد ممّن سبق ابن حزم من أظهر قدرة على دراسة الأديان الأخرى فحلّل نصوصهم ودرس تقاليدهم وطقوسهم من ذلك ما كتبه ابن النديم في فهرسته إذ أكّد على ضرورة اعتماد "لغة العبرانية واليونانية والصابئة" في فهم أهل الكتاب وتقاليدهم" (الفنّ الثاني من المقالة الأولى، في أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها، ص 37).

(3) اقترح البيروني في مقدمة كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة" منهج "المعاينة" لدراسة معتقدات الشعوب وثقافتها.

(4) التدبّر بما هو إعمال للعقل ولقد وردت في القرآن عدة آيات تدعو إلى التدبّر.

نستنتج أنّ صاحب "الفصل" لم يدرس كتب المسيحيين المقدّسة بطريقة اعتباطية بل اعتمد مخطّطاً محكماً استهله - كما يتجلّى في خطبة الكتاب - بنقد سابقه دون ذكرهم أو التصريح بكتبهم. ولقد ركّز على مراجعة الأهداف التي يزمع الباحث في الأديان تحقيقها من خلال دراسته لها.

2/ أهداف دراسة المنظومة المسيحية

يتحدّد منهج دراسة الأديان بحسب الأغراض المعلّنة أو الضمنية التي يتبنّاها الدّارس. وعلى هذا الأساس أعلن ابن حزم في خطبة كتابه عن أهدافه من تأليف كتابه ودراسة بقية النحل والملل قائلاً: "وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدّمات الحسية أو الرّاجعة إلى الحسّ من قريب أو من بعيد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرّجة إلى ما أخرجت له، وألاّ يصح منه إلاّ ما صححت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق إلاّ ذلك، وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد راجين من الله عزّ وجلّ على ذلك الأجر الجزيل"⁽¹⁾

ونلاحظ من خلال هذا الشاهد أنّ حديث ابن حزم عن مقاصده من كتابه "الفصل" تواصل لنقد القدامى وتصوّراتهم لمسألة دراسة الأديان، ويتجلّى ذلك خاصّة في آخر نصّه حيث أكّد اعترامه "بيان اللفظ وترك التعقيد". وكأنّه أراد أن يتحاشى ما وقع فيه سابقوه من أخطاء ونقائص. فماذا يقصد ببيان اللفظ وماذا يعني عنده ترك التعقيد؟ لا يمكن لنا في هذا الإطار أن نتوقّف عند مفهوم البيان عند ابن حزم فالأمر يتطلّب تبخّراً. ويبدو أنّ

(1) الفصل، ص 36.

صاحب الفصل قصد بيان اللفظ وضوحه. وهذا يعني أن الباحث في الملل والأديان لا بد أن يقدم لقراء بني ملته مادة معرفية سهلة الفهم واضحة المعالم بعيدة عن كل غموض وتعقيد. وهذا ما عمل ابن حزم على تحقيقه ببسط المفاهيم وأعاد صياغتها وتعريبها بما يتماشى مع ثقافة المتقبل ويستجيب لذاكرته الدينية. ولكنه بالغ -والعبارة له- في ذلك فغيّر في معاني المصطلحات وتصرّف في نصوص المسيحيين بالزيادة والحذف والاختصار. وستعرض إلى كل هذه الوجوه عندما نتحدّث عن كيفية قراءته لنصوص الكتاب المقدس المسيحي في موضع آخر من هذا المقال.

لقد هدف ابن حزم من خلال "الفصل" إلى تعريف المسلمين بالمسيحية كتباً وعقيدة ورفقاً بأسلوب سهل وعبارة واضحة. وهذا الهدف نبيل في حدّ ذاته لأنّ المتقبل ليس متجانساً من حيث مدارك الفهم والنقد وتحصيل المعارف، ولذلك لا بدّ من توضيح المقاصد ولكن دون أن يُمسّ مضمون الديانة المقصودة بالدّرس ودون أن تُحرّف تعاليمها. فالتبسيط لا ينبغي أن يتحوّل تحريفاً وإعادة إنتاج ديانة افتراضية جديدة لا علاقة لها بالمنظومة الأصلية في بعدها التاريخي.

والملاحظ من خلال ما ورد في خطبة الكتاب أنّ صاحب "الفصل" قرن أهدافه بالمنطق ومقولاته. وهذا المدخل المنطقي يعكس بعداً حجاجيّاً جدلياً واضحاً هيمن على كلّ فصول الكتاب، فالحقيقة واحدة ومسلكتها واحد ولا "يصحّ منه إلاّ ما صححت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق إلاّ ذلك".

ونظرا إلى أهمية هذا المبتغى تعرّض ابن حزم إلى المقدمات الحسية في مقدّمة خطبة الكتاب وأكّد على ضرورة اعتمادها للوصول إلى الحقّ ناصحا من رغب في التوسّع أن يعود إلى كتابه "التقريب لحدّ المنطق"^(١). ولقد خصّص صاحب "الفصل" فصلا استهلاليا عنوانه المحققان بـ "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحقّ"^(٢). وفي هذا الفصل تقدّم بـ "مختصر جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحقّ في كلّ ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها"^(٣) وكأنّه أراد أن يجنب القارئ تعقيد المنطق وتفرّعاته. ويبدو من خلال المشروع الذي اقترحه ابن حزم في إطار دراسته الأديان أنّه كان يبحث عن خطاب كوني يشمل كلّ الخلق ويعالج "كلّ ما اختلف فيه الناس" فلم يجد غير المنطق وبراهينه العقلية يؤمّن له هذا الهدف المعرفي. ولعلّ هذا الاختيار يعكس تطوّر المعرفة في عصره (في بلاد الأندلس بصفة خاصّة) حيث ازدهرت فلسفة أرسطو، واقتحم المنطق بقياساته وبراهينه علم الكلام والأصول وعلوم اللّسان وغيرها من العلوم الإسلامية. والملاحظ أنّ هاجس الكونية هاجس مشروع في دراسة الأديان وآية ذلك أنّ الدراسات المقارنة للظواهر الدينية تتطلّب خطابا علميا قادرا على فهم تلك الظواهر وتفكيك رموزها واستخراج القوانين المتحكّمة فيها، ولا نبالغ إذا ذهبنا أنّ آليّة البرهان المنطقي وما يقوم عليه من بديهيات^(٤)

(١) الفصل، ج ١، ص 38 وهذا الكتاب "التقريب لحدّ المنطق" صدر ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، بيروت، ط 2، ص ص 185-294 (تحقيق: إحسان عباس).

(٢) الفصل، ص 38.

(٣) عنوان باب من أبواب هذا الفصل، الفصل، ص 38.

(٤) تقوم البراهين عند ابن حزم على مجموعة من البديهيات وهي كما وردت في "الفصل" صص 40-41 :

- الجزء أقلّ من الكلّ .

- لا يجتمع المتضادان .

أقصى ما يمكن للعقل الإسلامي أن يقترحه في عصر ابن حزم من وسائل علمية لدراسة الأديان قصد نقدها والردّ على مقولاتها ودحض أفكارها ومعتقداتها.

وهكذا نلاحظ أنّ ابن حزم أردا أن يؤسّس منهجا وفق مخطط محكم اعتمده لنقده بقية الأديان وخاصة المسيحية منها. وحتى يضع القارئ في إطار مواقفه الحجاجية وردوده على "النصارى" ومعتقداتهم، عمل في إطار مخطّطه على تنزيل مقولاتهم في سياق حضاري عام يجنبه التعميم والتسرّع في إطلاق الأحكام.

3/ وضع نصوص الكتاب المقدّس في سياقها المسيحي.

لقد أظهر ابن حزم في "الفصل" وعيا بخصوصيات المنظومة المسيحية فأكد أنّ "النصارى" فرق ونحل ومن الجهل التعامل مع الآخر المسيحي على أساس أنّه متجانس في أفكاره ومواقفه. كما اجتهد في عرض الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد منبّها إلى أهمية المجامع المسكونية في مادة الوحي المسيحي.

أ/ "النصارى" فرق ونحل :

- لا يكون الجسم الواحد في مكانين ولا يكون الجسمان في مكان واحد.
- لا يكون شيء إلا في الزمان.
- للأشياء طبائع وماهيات لا تتجاوزها .
- لا يكون فعل إلا من فاعل.
- لا احد يعلم الغيب إلا عن طريق الخبر الصادق .
- الخبر إما صادق أو كاذب أو متوقف فيه .

من الخطأ أن نتعامل مع ديانة ما تعاملنا شمولياً، والحال أن كلّ منظومة عقديّة تتفرّع إلى منظومات فرعية تمثّل فرقاً أو مذاهب، وربّما تفرّعت المواقف داخل المذهب الواحد ، ولذلك أصرّ ابن حزم على تقسيم المسيحيين إلى فرق ، ولكنه قبل أن يقسّم حاول أن ييؤّب المسيحية ضمن تبويب عام استهلّ به كتاب "الفصل" تحت عنوان "رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست". ونستنتج من خلال تقسيمه أن المسيحيين يندرجون ضمن فريقين من الفرق المخالفة للإسلام : الفريق السادس والفريق الرّابع.

أمّا "سادسها" ، القائلون بإثبات الحقائق وأنّ العالم محدث وأنّ له خالقاً واحداً لم يزل وأثبتوا النبوات إلّا أنّهم خالفوا في بعضها فأقروا ببعض الأنبياء عليهم السّلام وأنكروا بعضهم⁽¹⁾. ويبدو هذا الفريق قريباً من الإسلام في توحيده وعدم القول بالتثليث ، لذلك تحدّث ابن حزم في مستهلّ حديثه عن فرق "النصارى" عن أصحاب "أريوس"⁽²⁾ وأصحاب "بولس الشمساطي"⁽³⁾.

(1) الفصل، ص37.

(2) عرّفه ابن حزم (ج1/ص109) "كان قسيساً بالإسكندرية"، وحسب فهرست ابن النديم يعتبر أريوس (Aruis) تـ 272 م) من أهمّ علماء المسيحيين الروم وله عدّة كتب من قبيل : الاستهلاكات والأفعال ، (طبعة المكتبة التجارية، القاهرة ، ص445).

(3) عرّفه ابن حزم في "الفصل" (ج1/ص109) بأنّه "كان بطريقاً بأنطاكية قبل ظهور النصرانية"، ويبدو أنّ المحققين خلطوا بين بولس الذي قصده ابن حزم (Paul de samosate تـ 272م) والذي أدين وحوكم من قبل مجمع "أنتيوش" سنة 269 م (Concile d'Antioche) لأفكاره ، وبين بولس القديس، ويبدو أنّ المحققين لم يفهما مقصود قول ابن حزم "كان بطريقاً بأنطاكية قبل ظهور النصرانية" فظنوا أن صاحب "الفصل" قصد المرحلة التاريخية التي سبقت تأسيس المسيحية ديناً ، ولكننا نعتقد أن ابن حزم قصد فحسب بظهور النصرانية انتشارها بعد اعتناق قسطنطين المسيحية، ولعلّ ما يؤكّد ما ذهبنا إليه حديثه عن "ظهور النصرانية أيام قسطنطين بن قسطنطين" (الفصل ج1/ص110). (راجع تعريف المحققين لبولس القديس، هامش صفحة 109).

وأصحاب "مقدونيوس"^(١) وكلها تنكر التثليث وتقول بوحدانية الله وبأنّ عيسى عليه السلام عبد مخلوق^(٢) و"إنسان نبّي" ، رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام^(٣)، وهو من هذا المنطلق روح القدس وكلمته (أي الله) و"روح القدس والكلمة مخلوقان"^(٤).

وإذا كان هذا حال المندرجين في الفريق السادس من المسيحيين فإنّ رابع الفرق المخالفة لدين الإسلام هم "القائلون بإثبات الحقائق وقال بعضهم: إنّ العالم لم يزل ، وقال بعضهم بل هو محدث، واتفقوا على أنّ له مدبرين لم يزالوا وأنّهم أكثر من واحد واختلفوا في عددهم"^(٥). وهذا الصنف من المخالفين يشمل المسيحيين القائلين بعقيدة التثليث وألوهية المسيح وهم كثر ولكنّ عمدتهم -والعبارة لابن حزم - ثلاثة فرق: "الملكانية"^(٦)

(١) عزّفه ابن حزم في "الفصل" (ج ١/ص ١١٠) بأنّه "كان بطريقا في القسطنطينية" ويبدو أنّ ابن حزم قصد مقدونيوس الأوّل (Macédonius I) الذي توفي سنة ٣٦٤ م ، وعين أسقفا على القسطنطينية مرتين من سنة ٣٤٢ إلى ٣٤٦ م ثمّ من سنة ٣٥١ إلى ٣٦٠ م ولا يقصد القديس مقدونيوس الثاني (Saint Macédonius II) الذي توفي سنة ٥١٦ م ، واضطلع بمهمة أسقف القسطنطينية بين ٤٩٦ و ٥١١ م. وحجتنا في ذلك ضبطه للإطار الزمني إذ قال : "بعد ظهور النصرانية أيام قسطنطين" ولقد تولّى قسطنطين مقاليد الحكم سنة ٣٠٦ م.

(٢) ابن حزم ، ن، م، ص ١٠٩.

(٣) م. س، ص ١١٠.

(٤) م. س، ص ١١٠.

(٥) م. س، ص ٣٧.

(٦) عرفها ابن حزم، في "الفصل" (ج ١/ص ١١٠) بأنّها "مذهب ملوك النصارى" وهتقوا بالملكيين لأنّهم أيدوا القرار الذي اتخذه مجمع خلقدونية (Concile de Chalcédoine) سنة ٤٥١ م والذي دعا إليه الإمبراطور البيزنطي مرقياوس (Marcien)، ضدّ القائلين بطبيعة واحدة للمسيح. وتسمّى هذه الكنيسة أيضا بكنيسة الروم ومنها اليوم : كنيسة الروم الملكي الكاثوليك وهي كنيسة كاثوليكية شرقية مستقلة مرتبطة في شركة تامة مع الكنيسة الكاثوليكية في روما بشخص رئيسها البابا . والموطن الأصلي لهذه الكنيسة هو الشرق الأوسط وأصول أتباعها تنقسم بين اليونانيين الذين سكنوا المدن الهلينية في المنطقة والعرب والسريان والأقباط .

و"اليقوبية"⁽¹⁾ و"النسطورية"⁽²⁾. وتقول الفرق المسيحية كلها بالتثليث لذلك انتقدها صاحب "الفصل" انتقادا لاذعا ونعتها بأقبح النعوت فهم "الشناعة" و"السمع"⁽³⁾ و"السخف" و"الجنون"⁽⁴⁾ وكلما ذكر إحدى هذه الفرق أردف كلامه بتعويدة نصّها "تعالى الله عن كفرهم".

إنّ حديث ابن حزم عن فرق المسيحية يدلّ دون شكّ على وعي تاريخي بتنوّع المنظومات المسيحية. وهذا الوعي لا نجده عند عدد كبير من معاصريه وربّما من معاصرينا، إذ يفضّل أغلب المسلمين الحديث عن المسيحية في إطلاقيتها وكأنّها واحد غير متعدّد. وهذا الوعي بتاريخية الفكر الديني نجده أيضا عند صاحب "الفصل" عند تطرّقه إلى الكتاب المقدّس فعرف بكتبه من أناجيل وغيرها.

ب/ الكتاب المقدّس المسيحي : متعدّد رغم وحدته
لقد حاول ابن حزم أن يتمثّل الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، وانطلق في عمله من مسلمة تقول "لسنا نحتاج إلى تكلف وبرهان في أنّ الأناجيل وسائر كتب النصارى ليست من عند الله عزّ وجلّ ولا من عند المسيح"⁽⁵⁾. ولقد بيّن صاحب "الفصل" أنّ "النصارى لا يدعون أنّ الأناجيل منزلة من عند الله تعالى على المسيح، ولا أنّ المسيح عليه السلام أتاهم بها

(1) وهي فرقة مسيحية تنسب إلى يعقوب البردعي (Jacques Baradée ou Jacobus Baradaeus). ت 578 م) وذكر ابن حزم (الفصل: ج 1، ص 111) أنّهم كانوا يتواجدون في الحبشة والنوبة.

(2) وهم حسب ابن حزم (الفصل: ج 1، ص 111): "منسوبون إلى نسطور وكان بطريقا بالقسطنطينية"، ورفض نسطور (Nestorios ou Nestorius ت 451)، وهو أسقف القسطنطينية من 10 أبريل 428 إلى 11 جويلية 431، القول بأنّ مريم أم الله وأسّس أتباعه النسطورية (Nestorianisme).

(3) السمع: الخبيث الريح.

(4) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 112.

(5) ابن حزم، الفصل، ج 2، ص 13.

بل كلهم أولهم عن آخرهم ... لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة^(١). ويبدو من خلال ما تقدم أن الرجل كان واعيا بخصوصيات العهد الجديد الذي استهل به الجزء الثاني من كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل". والملاحظ أن ابن حزم أدرك أهمية الأناجيل وبقية كتب العهد الجديد عند المسيحيين فاستهل بها حديثه وأجل الحديث عن العهد القديم. ولقد فصل في القول فتحدث عن كل إنجيل أو "تاريخ"^(٢) كما يسميه بداية من متى وصولا إلى يوحنا مروراً بمارقس^(٣) ولوقا. وبالإضافة إلى الأناجيل ذكر ابن حزم الأفرسيس^(٤) وكتاب "الوحي والإعلان"^(٥) و"الرسائل القانونية"^(٦) و"رسائل بولس"^(٧).

وبالإضافة إلى الكتب المحورية المكونة للعهد الجديد ذكر صاحب الفصل كتاب قوانين "ذكريد": وهو كتاب يعتمد على سكان الأندلس من المسيحيين ويعكس اجتهادهم في تطوير المنظومة المسيحية وعقائدها بما يتلاءم مع وضعهم المخصوص في ظل الدولة الإسلامية.

ج/ المجامع الكنسية

تحدث^(٨) ابن حزم في إطار تناوله لكتب العهد الجديد عن كتاب لم يذكر عنوانه، جمعت في أعمال المجامع المحلية والمسكونية. وهذا يدل عن

(١) م.س، ص 13.

(٢) لعل ابن حزم يقصد بالتاريخ السيرة المقدسة.

(٣) يقصد به ابن حزم مرقس م.س، ص 14.

(٤) ويقصد به أعمال الرسل، م.س، ص 14-15.

(٥) ويقصد: رؤيا يوحنا وقال عنه: "في غاية السخف والزكافة" م.س، ص 15.

(٦) وهي سبع رسائل، م.س، ص 15.

(٧) يقصد رسائل بولس وهي خمسة عشر رسالة قال عنها: "مملوءة حمقا ورعونة وكفرا" م.س، ص 15.

(٨) ابن حزم، الفصل، ج 2، ص 15.

وعى ابن حزم بأهمية المجامع في مادة الوحي المسيحي. وهذا إنجاز معرفي خطير قلما تفتن إليه عالم من علمائنا في الفضاء الإسلامي^(١). فأغلب المسلمين قدامى ومعاصرين ممن كتبوا في المسيحية ونقدوها لم ينتبهوا إلى علاقة المجامع المسكونية بالوحي والكتاب المقدس المسيحيين.

ولقد تفتن ابن حزم إلى أهمية قرارات المجمع المسكوني الأول نيقية (Concile de Nicée I)^(٢) الذي انعقد سنة 325 م. فتناول بالدرس والتحليل والنقد "نص الأمانة" الصادر عن آباء المجمع. وتحتوي هذه الوثيقة المجمعية على مواقف لاهوتية خطيرة أثرت لاحقاً في الفكر المسيحي وأكدت عقيدة التثليث وألزم كل فرق المسيحية من ملكانية ونسطورية ويعقوبية ومارونية "باعتقادها وإلا فهو كافر بالنصرانية قطعاً"^(٣). وفي إطار دحضه لعقيدة التثليث انتقد ابن حزم قرارات هذا المجمع وحاول أن يفسر بعض المعاني اللاهوتية فقارن بين القول ببنوة المسيح^(٤) وبالقول بأنه كلمة^(٥). واجتهد في بيان تناقض

(١) من هؤلاء الذين تفتنوا إلى أهمية المجامع وخاصة المجمع المسكوني الأول (مجمع نيقية) نذكر القاضي عبد الجبار الذي أورد بدوره نص الأمانة كاملاً مع اختلافات بسيطة تحت عنوان "تسيحة الإيمان"، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص 94، ..

(٢) انعقد مجمع نيقية (Concile de Nicée I) سنة 325 م في عهد الملك قسطنطين (Constantin) ضد آريوس (Arius) وأصدر 20 قانوناً، وهو المجمع "المسكوني" الأول وليس المجمع الأول على العموم، ذلك أن مجامع كنسية عدة التأمّت في القرون الثلاثة الأولى لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معنية تهتم الجميع. غير أن ما يميز مجمع "نيقية" (اسم المدينة التي عُقد فيها المجمع المسكوني الأول) عما قبله هو أن المجامع الأولى "كانت أحداثاً أكثر منها مؤسسة"، وكان مجمع نيقية، نموذجاً للمجامع اللاحقة، وذلك لأن دخول الامبراطورية الرومانية في المسيحية جعل الظروف تتغير عما قبل، فاستلزم وضع الكنيسة الجديد عملاً مسكونياً.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 197.

(٤) كما جاء في الفقرة الأولى من "نص الأمانة".

(٥) كما جاء في إنجيل يوحنا: ١-١.

الأسس اللاهوتية التي تأسست عليها مقررات المجمع متسلّحاً بالبرهان الأرسطي^(١).

نستنتج أنّ ما قدّمه ابن حزم من معطيات تتعلّق بالكتاب المقدّس المسيحي لا تختلف كثيراً عن المعطيات التاريخية، ولكنّ الرّجل - ورغم نبل إنجازاته - لم يستطع أن يتخلّص من أسر الذاكرة الإسلامية فتحدّث عن علاقة "النصارى" بأعمال الرّسل (الأفركسيس) قائلاً: "ليس للنصارى كتاب قديم يعظّمونه بعد الإنجيل إلّا الأفركسيس"^(٢). وحديثه عن الإنجيل في صيغة المفرد في إطار تصنيفه لكتب العهد الجديد دليل على أنّ الذاكرة الدينية الإسلامية هيمنت عليه لأنّ الإسلام يرى أنّ الإنجيل واحد نزّله الله على عيسى^(٣). ولعلّ من قرائن حضور الذاكرة الإسلامية وتوجيهها لرؤى الكاتب نعتة لكتب المسيحيين وأعلامها بأقبح النعوت، وعلى هذا الأساس اعتبر "باطرة ومثى ويوحنا ويعقوب ويهوذا" وكذلك "بولس ومارقس ولوقا" من "أكذب البرية وأخبثهم"^(٤).

ويبدو أنّ انتقاد ابن حزم اللاّذع لكتب المسيحيين ومصادرها "المقدّسة" يعود أساساً إلى هيمنة البعد الجدلي الحجاجي على مؤلّفه. ولذلك نجده يخصّص فصلاً في "ذكر الأناجيل الأربعة والكذب الظاهر الموجود

(١) الفصل، ج ١، ص 28.

(٢) م.س، ص 14-15.

(٣) وذلك تأويلاً لما جاء في عدّة آيات منها:

- آل عمران، 3: "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ".
- آل عمران، 65: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ".

(٤) الفصل، ج ١، ص 15.

فيها"⁽¹⁾. ولا نبالغ إذا ذهبنا أنّ هذا البعد الجدلي حال دون تطوّر نظرية ابن حزم في دراسة الأديان لأنّ مواقف الانفعال والتعاطف المبالغ فيه والإقصاء لا تدفع بالمعرفة نحو التقدّم والتأسّس على عكس مواقف العقل والتدبّر والعدل⁽²⁾.

ثانيا: قراءة النصوص المسيحية من داخلها: في ممارسة القراءة

ليس من باب المبالغة أن نقرّ بقدرة ابن حزم على تمثّل النصوص المسيحية التأسيسية من داخل المنظومة المسيحية ذاتها، وآية ذلك أنّه استطاع في جلّ فصول كتابه "الفصل" أن يستغني عن وساطة المتوسّطين فعاد مباشرة إلى نصوص الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد. ولا يبدو من خلال نصوص "الفصل" أنّ صاحبه اعتمد من سبقه من علماء المسلمين بل اكتفى بنقدهم نقدا لاذعّا في خطبة الكتاب. ونرجّح أنّ صاحب الفصل وظّف مؤلّفات سابقه دون أن يصرح بأسمائهم ودون أن يكشف عن مرجعياته، وكأنّه أراد القطع وتأسيس نظرية حزمية في نقد الأديان ودراساتها.

لقد بيّن ابن حزم من خلال قرائن نصّية كثيرة أنّه عاد إلى النصوص المسيحية التأسيسية في لغتها الأصلية، فشكك في بعض الترجمات واقترح أحيانا أخرى ترجمات بديلة، وقارن بين النصوص واضعّا إياها في سياقها التاريخي متتبّعا تناقضاتها وأخطاءها. ولم يكتف صاحب "الفصل" بمقارنة النصوص من داخل المنظومة المسيحية بل تعدّاها ليقارن من جهة بين

(1) م.س، ج2، ص26-87.

(2) لا بدّ للباحث في الأديان أن يكون عادلا وهذا العدل لن يتحقّق إلّا بالموضوعية وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه.

نصوص العهد القديم المسيحية ونصوص التوراة اليهودية ، ومن جهة أخرى بين رواية المسلمين ورواية النصارى، وخُصص لذلك مبحثاً مستقلاً عنونه بـ " كيف تمّ نقل القرآن وأُمور الدين"^(١). ولعلّه أراد من خلال هذه المقارنة أن يحقّق هدفين: أن يبرز من جهة مكانة مصادر المسلمين وهشاشة مصادر غيرهم من المسيحيين، وأن يبيّن من جهة ثانية أهمية وعي الخصوصيات المميّزة لكل منظومة دينية مقارنة ببقية المنظومات. وهذا الهدف الأخير ضروريّ في مجال الدراسات المقارنة للأديان لأنّ المقارنات تمكّننا من فهم الآخر على حقيقته و تيسّر لنا استخراج القوانين المتحكّمة في الظواهر الدينيّة في بعدها الكونيّ. وفي هذا الإطار يطرح مسألة الانتماء ودوره في توجيه قراءة كتب الآخرين الدينيّة ومقولاتهم العقديّة.

1/ قراءة الانتماء دون انتماء

لقد استطاع ابن حزم في مواضع مختلفة من كتاب "الفصل" أن يتقمّص شخصية صاحب المقالات التي يعرضها وأن يتبنّى أفكار المخالف المسيحي التي يطرحها قصد نقدها ودحضها. ونلاحظ هذا التقمّص خاصة في باب "الكلام على النصارى" وفرقهم. وفي هذا الإطار حاول صاحب "الفصل" عند حديثه عن فرقة الملكانية أن يمثل المسيحية من خلال مقولاتهم فتحدّث عن عيسى بما هو "إله تام كلّهُ وإنسان تام كلّهُ"^(٢). وبعد عرض أهمّ مقالات الملكانية لبس لبوس اليعقوبية وتكلّم بلسانها فتحدّث عن المسيح بما هو الله وذهب إلى "أنّ الله مات وصلب وقتل... وأنّ

(١) الفصل، ج 2، ص 219-223.

(٢) الفصل، ج 1، ص 111.

الله تعالى عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما وأنه تعالى هو الذي كان في بطن مريم محمولا به^(١). ولكنه كلما ذكر الله (الأب) أرفقه بعبارة "تعالى" وكلما انتهى من ذكر فرقة من فرق المسيحية القائلة بعقيدة التثليث ختم حديثه باستغفار وتعويد من قبيل "تعالى الله عن عظيم كفرهم"^(٢). وهذا يعني أن ابن حزم لم يقدر على قراءة الانتماء دون انتماء. وهذا الأمر قد يبدو بديها لأن الموضوعية المطلقة لا وجود لها، ومهما حاول الباحث أن يتجرد من ذاته الثقافية وأن يتحرر من ذاكرته الدينية فإنها حتما ستترك بعض بصماتها. إن قراءة الانتماء دون انتماء لا تعني بالضرورة أن يتخلص الإنسان من انتماءاته الفكرية والدينية والإيديولوجية، ولكنها تعني - في نظرنا - تجنب دراسة الآخر من خلال أفكار مسبقة ووضعه في قفص الاتهام لتوجيه الانتقادات له وبيان فسادة ورشقه بأخبث النعوت وأسوأ الألقاب.

مما لا شك فيه أن ابن حزم كما حاول غيره من المسلمين قبله أن يصوغ عبارات تقتضيها عقائد المنظومات المسيحية المقصودة بالدرس ولكنه في أغلب الحالات لا يحافظ على خياراته المنهجية نظرا إلى حضور ذاكرتين في الآن ذاته : ذاكرة إسلامية وأخرى مسيحية.

ولعل ما حال أيضا دون تحقيق قراءة انتماء دون غلبة البعد الجدلي الذي يعكس نمطا من الحوار الديني ساد في القرون الوسطى وفشل في وصل الثقافات بعضها ببعض مما جعل المسيحيين الأندلسيين المستعربين يتحمسون لحركة استرداد شبه الجزيرة الإيبيرية ويشاركون في عمليات استفزازية تمس الإسلام ورموزه رغبة في الاستشهاد والتطهر.

(١) م.س، ج ١، ص ١١١.

(٢) م.س، ج ١، ص ١١١.

إنَّ الجدل الذي اعتمده ابن حزم وغيره من أصحاب الردود لا يمكن أن يطور المعارف المتعلقة بدراسة الأديان حتَّى تتحوَّل إلى علم قائم الذات . ولذلك لم يستطع الخطاب الإسلامي المتعلِّق بالأديان أن يتطور إلَّا متى تخلص من الجدل في حالات نادرة تشرف الإسلام والمسلمين^(١). ولقد أدرك محمد الطالبي خطورة هذه المسألة في كتابه "الإسلام والحوار" فدعا إلى ضرورة تجاوز عقلية الجدل التي "أحدثت في القرون الوسطى خسارات لا تُحصى مادية وفكرية وأخلاقية وذلك أنَّها ساعدت على التشويه الكاريكاتوري وعلى التزييف وقلة التفاهم وأذاعت الأباطيل على أنَّها حقائق"^(٢).

2/ نقد مصادر الكتب المقدسة

نلاحظ أن ابن حزم تعامل أساسا مع الكتب المسيحية التأسيسية في نصوصها الأولى وأثار إشكالا خطيرا يتعلَّق بمدى صحَّة تواترها وكيفية تناقلها عبر أجيال الرواة. ويبدو أنَّه وظَّف آليات الخبر العربي ومناهج المسلمين في نقد الأسانيد والمتون لبيان تحريف هذه الكتب وزيفها. ولذلك نجده يطرح إشكالية "الكافة"^(٣) ويعرض في هذا الإطار مسلمتين، ترى المسلمة الأولى أنَّ "المجموعة التي تتألَّف من راويين أو أكثر لم يلتقوا لا يمكن تواطؤهم على

(١) لعلَّ خير مثال يعتبر عن هذا التوجُّه الرافض لعقلية الجدل الباحث عن تأسيس معرفي في مجال دراسة الأديان ما كتبه أبو الريحان البيروني في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" وفيه اعتمد منهج "المعينة" ونقل لنا الظاهرات الدينية الهندوسية كما هي دون تقبيح أو ثلب أو تكفير.

(٢) الطالبي (محمد)، الإسلام والحوار : أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد 4، ص 8.

(٣) تلقى الكافة عن الكافة.

الكذب"⁽¹⁾، بينما تذهب المسلمة الثانية أن "العدد الكبير من الناس يعسر اتفاقه على الكذب وحتى لو حصل ذلك لا يمكن لهم التماذي فيه فالسر إذا شاع ذاع"⁽²⁾. ويبدو أن صاحب "الفصل" أراد من خلال هاتين المسلمتين أن يدافع عن تراث الإسلام الديني وعن ثبوت نصوصه وأن يثبت زيف نصوص المسيحيين التأسيسية، إذ ابتدعها ثلثة من القدامى وصدقها اللاحقون وأعطوها بعدا قدسيا فتواترت عبر سلسلة من الرواة اكتفت بنقل ما ابتكره القدامى. لذلك اعتبر ابن حزم هذه الطبقة اللاحقة من الرواة "صادقة بلا شك في نقلها جيلا بعد جيل"⁽³⁾.

وكما نلاحظ قام موقف ابن حزم من الكتب الدينية المقدسة المسيحية وتناقلها عبر الأجيال على تمييز واضح بين القرآن والكتاب المقدس المسيحي. وهذا التمييز يقوم أساسا على الأفضلية وحصانة الإسلام وكتابه المنزل من كل تحريف أو تزوير. ولكن المتمعن في المسلمتين اللتين اشترطهما صاحب "الفصل" للتأكد من قطعية النصوص وثباتها يلاحظ أنها تستجيب أيضا لطبيعة الكتاب المقدس المسيحي. ف"المجموعة التي تتألف من راويين أو أكثر لم يلتقوا لا يمكن تواطؤهم على الكذب". ولقد بين ابن حزم عند حديثه عن الأناجيل ومقارنته بين نصوصها أن أصحابها ينتمون إلى سياقات مكانية وزمانية مختلفة فمتى ألف إنجيله بعد تسع سنوات من رفع يسوع في بلد "يهودا" بالشام⁽⁴⁾، بينما ألف يوحنا إنجيله بعد رفع المسيح ببضع

(1) الفصل، ج 1، ص 123.

(2) م.س، ج 1، ص 123.

(3) م.س، ج 1، ص 123.

(4) م.س، ج 2، ص 13.

وستين سنة في مدينة "أستية"^(١). فهل يعني تباعد المؤلفين في الزمان والمكان دليلاً - من منظور ابن حزم - على صدق ما روي؟ ثم ألا يؤكد اعتراف ابن حزم بأن المسيحيين في عصره يعتمدون نسخة واحدة من العهد الجديد مسلمته الثانية القائلة بأن "العدد الكبير من الناس يعسر اتفاقه على الكذب وحتى لو حصل ذلك لا يمكن لهم التماس فيهِ فالسر إذا شاع ذاع"^(٢)؟

ويبدو أن صاحب "الفصل" اعتمد في حديثه عن كتب المسيحية المقدسة الترجمات الأندلسية. وهي نصوص قرينة من الثقافة الإسلامية من حيث مصطلحاتها وبنيتها، ولعل أهم هذه النصوص ترجمة إسحاق بن بلشك القرطبي^(٣) للعهد الجديد. ولئن رجح فان كوينثس^(٤) اعتماد ابن حزم على هذه الترجمة فإن عدنان المقراني^(٥) تعامل مع هذه الفرضية باحتراز ورجح أن يكون صاحب "الفصل" متقناً للغة اليونانية ومن خلالها تعرّف على نصوص العهد الجديد في صيغتها الأصلية.

لقد اجتهد صاحب "الفصل" في تتبع تاريخية نصوص الكتاب المقدس المسيحي وتعامل معها من منظور نقدي انتقادي ولكنه أهمل حقيقة مفادها أن المنظومات الدينية وإن تباينت في عقائدها ونصوصها وطقوسها فإنها تشترك في قوانين ومبادئ عامة تتعلق بعضها بتطور نصوص التأسيس ونظريات الوحي والإلهام. وكان بإمكان ابن حزم أن يدرس المسألة من هذا المنظور والحال أنه مولع بالفلسفة والكلام ولكن خطاب التناظر والجدل

(١) م.س، ج ٢، ص ١٥.

(٢) م.س، ج ١، ص ١٢٣.

(٣) Isaac de Velasco

(٤) Van Konings, the latin Arabic glossary, University library, Leiden, 1977, pp54

(٥) المقراني (عدنان)، م.س، ص ١١١-١١٢.

الذي هيمن على كتابه وحال دون تأسيس معرفة تتعلق بدراسة الأديان. ولعلّ من أبرز مظاهر هذه الهيمنة ما نلاحظه من منزع نحو أسلمة النصوص المسيحية .

3/ أسلمة النصوص المسيحية

يمكن لكلّ دارس أن يلاحظ اجتهاد ابن حزم في أسلمة بعض المصطلحات الأساسية في المنظومة المسيحية تيسيراً للقارئ. ونتج عن هذا التيسير انزياح خطر عن الدلالات الدينية التأسيسية التي تعكسها نصوص الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد. ويبدو أنّ صاحب "الفصل" أراد أن يدرس نصوص التأسيس المسيحية دون أن يتخلّى عن ذاكرته الدينية وتوجيهاتها. وهذا ما نلاحظه في مواضع كثيرة من الكتاب في أشكال مختلفة سنهتم بثلاثة منها: قراءة النصوص على ضوء مقولات المذهب الظاهري الذي يتبناه ابن حزم وتأثير الفقه في قراءته، والاجتهاد في ترجمة بعض المصطلحات.

أ/ قراءة النصوص على ضوء مقولات المذهب الظاهري

لا يعنينا في هذا المقام المذهب الظاهري في حدّ ذاته من حيث أطروحاته وتاريخه ورجاله، بل ما يهتمنا حضوره منهجاً عند ابن حزم الظاهري في قراءة النصوص المسيحية. ويبدو أنّ صاحبنا استطاع أن يقرأ النصوص المسيحية من خلال آليات المنهج الظاهري فوصف النصوص وفسرها من خلال دلالاتها الظاهرة وقارن بينها من داخل المنظومة المسيحية ومن خارجها. وهدفه من ذلك بيان تناقضها وإثبات تحريفها وتزييفها.

والملاحظ أنّ هذا الفهم الظاهري لم يتعلّق بقراءة النصوص فحسب بل تجاوزها ليشمل فرق المسيحية. ولقد شدّ انتباهنا حديث ابن حزم عن فرقة

"نصرانية" تسمى "البربرانية" وهم يقولون إن عيسى وأمه إلهين من دون الله عز وجل وهذه الفرقة قد بادت⁽¹⁾. ولو دققنا في معاني هذه الجملة الحزمية للاحظنا أنها تستحضر آية قرآنية بتفسيرها الظاهري نضها ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽²⁾.

وهكذا نلاحظ دور ثقافة ابن حزم الدينية في توجيه قراءته لنصوص "النصارى" وتمثله لفرقهم وعقائدهم . وهذا ما نلاحظه بجلاء في تأثير الفقه، والرجل عُرف فقيها من خلال كتابه "المحلى" الذي سنقف عنده في خاتمة هذا العمل.

ب/ تأثير العلوم الإسلامية : الفقه نموذج

سنعتمد الفقه نموذجا فحسب على حضور العلوم الإسلامية في مقاربة ابن حزم النقدية. ولقد تعرّضنا سابقا إلى اعتماد صاحب "الفصل" على علوم الرجال والأخبار لنقد نصوص المسيحيين المقدّسة من حيث سلاسل الرواة ومتون الأخبار. ولقد أثار هذا التوظيف عدّة إشكاليات نظرا إلى خصوصية الثقافة الإسلامية من حيث مناهجها وجهازها الاصطلاحي.

ولقد لاحظنا في مواضع مختلفة من "الفصل" أنّ صاحبه فضّل استعمال مصطلحات فقهية عوض بها عبارات مسيحية ذات دلالات لاهوتية عميقة ، وفي إطار حديثه عن تلاميذ يسوع أورد ابن حزم نصّا من إنجيل متى توجّه فيه يسوع بخطاب لحواريه جاء فيه "كُلّ ما حرّمتموه على الأرض يكون محرّما في السماء وكلّ ما حلّتموه على الأرض يكون محلّلا في السماء"⁽³⁾.

(1) الفصل، ج 1، ص 110.

(2) المائدة : 116 .

(3) الفصل، ج 2، ص 46-47 وأخذت هذه الفقرة من : متى /الأصحاح 18 ، الآية 18 .

وبالعودة إلى نص الكتاب المقدس في ترجمة دار الكتاب المقدس نلاحظ وجود تغيير في بعض المصطلحات إذ جاء فيه " الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَرْبِطُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطاً فِي السَّمَاءِ وَكُلُّ مَا تَحُلُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولاً فِي السَّمَاءِ"^(١). والفرق واضح بين الربط والتحریم وبين الحل والتحليل. وهذا يعكس في حقيقة الأمر استحضارا لمقولات الفقه في مجال لا علاقة له بالأحكام والتشريع. وهكذا يبدو أن ابن حزم لا يقنع أحيانا بما ورد في ترجمات الكتاب المقدس فيلجأ إلى الاجتهاد في تعريب المصطلحات.

ج/ الاجتهاد في ترجمة المصطلحات

يتجنب ابن حزم أحيانا استعمال مصطلحات بعينها كما هو حال "الأقنوم" إذ نجده يفضل استعمال "الشيء" للدلالة على هذا المفهوم المسيحي الدقيق. فالتصاري عنده يقولون بـ"ثلاثة أشياء: أب وابن وروح القدس"^(٢). وربما أراد من خلال ذلك تيسير الفهم والإفهام وتبسيط المفاهيم المسيحية .

هذا التبسيط نلاحظه أيضا عند حديثه عن تناقض النصوص المسيحية المتعلقة بيوحنا المعمدان ، إذ أورد نصا من إنجيل يوحنا^(٣) ردّ فيه المعمدان على كهنة اليهود عندما ظنّوه المسيح فنفي ذلك فاستفسروه " أترأك إلياس ؟ قال: لا. قالوا أفأنت نبي ؟ قال لا "^(٤). ونلاحظ حضورا كبيرا لابن حزم وفكره في هذه الترجمة، فصاحب "المقال" غيّر الاسم كما ورد في المدونة المسيحية (إيليا) بما يماثله - إن صحّت المماثلة - في المدونة الإسلامية

(١) متى ١٨: ١٨.

(٢) الفصل، ج ١، ص ١١١.

(٣) يوحنا، الأصحاح ١، الآية ٢١.

(٤) الفصل، ج ٢، ١٦٩.

(إلياس)، وكأنه بذلك أراد أن يجمع بين ذاكرتين يصعب أحيانا الجمع بينهما. والطريف أن ابن حزم استعمل مصطلح "نبي" في محل تنكير والحال أنه في الأصل معرّفا حيث جاء في الكتاب المقدس "فقالوا من أنت إذا؟ هل أنت إيليا؟ قال "ولا إيليا" قالوا: "هل أنت النبي؟" أجاب "لا"؟" وشتان بين التنكير والتعريف. إن سؤال اليهود عن "النبي" يعني فيما يعني أن المقصود شخص بعينه لم يحدده الكتاب المقدس ونفي يوحنا لذلك لا يعني تبرؤه من النبوة ومن ثمة سقوط نصوص التأسيس المسيحية في التناقض.

نستنتج أن ابن حزم حاول الاجتهاد في تعريب نصوص الكتاب المقدس فغيّر وحذف وأضاف علّه بذلك يسهّل العسير ويبلغ المقصود ويرضي ذمته في سياق حجاجي جدلي. ونخلص بالقول أن ابن حزم الأندلسي الظاهري عكس لنا خطابا إسلاميا جدليا يقوم أساسا على انتقاد المسيحيين وبيان جهلهم وضعف عقيدتهم وهشاشة مدوّنتهم. وهذا التوجّه نلاحظه بجلاء من خلال كثرة النعوت القبيحة التي ألحقها صاحب "الفصل" بالمسيحيين وكتبهم. ولئن أظهر ابن حزم قدرة على عرض نصوص الآخر المسيحي فإنه لم يستطع أن يؤسّس منهجا علميا وموضوعيا في دراستها، واكتفى بتوظيف المنطق وبراينه الأرسطية في مناظرة المسيحيين وإقناعهم وربما في ثلبهم والسخرية منهم. وهذا لا يتماشى مع ما ذهب إليه خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي حينما اعتبر في كتابه "الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس"⁽¹⁾ جدل علماء المسلمين لليهود والمسيحيين ضربا من روح التسامح الديني ودليلا على احترام الإسلام للرأي الآخر.

(1) صدر الكتاب عن دار قباء في القاهرة سنة 2001.

إنّ مقالات ابن حزم في "النصارى" وكتبهم جاءت في مرحلة خطيرة من تاريخ الأندلس شرع فيها المسيحيون في استرجاع شبه الجزيرة الأيبيرية فأعدّوا لذلك العدة ودعوا المسيحيين مستعربين ومحاربين إلى الاستعداد ومجابهة المسلمين. وتحول بذلك المسيحي إلى عدوّ حقيقي يهدّد البلد والعباد. وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نفهم شدّة انتقاد ابن حزم للمسيحيين ونعتهم بأبشع النعوت والحال أنّه عالم أصولي وفيلسوف حكيم وأديب بارع. وقد لا حظنا هذه المفارقة عندما عدنا إلى كتاب المحلّي فوجدنا الرّجل معتدلاً ومتسامحاً في بعض أحكامه المتعلّقة بالمسيحيين ومتشدّداً في أحكام أخرى. وربّما مال أكثر إلى التشدّد في أغلب الأحكام المتعلّقة بأهل الذمّة. وهذا التشدّد يمكن ملاحظته في مسائل الحدود ، إذ نجده في كتابه "المحلّي" ينتقد القدامى⁽¹⁾ القائلين بإعفاء أهل الذمّة من بعض الحدود.

ويبدو أنّ هذا التشدّد مع أهل الكتاب وخاصة مع النصارى يعكس موقفاً من الآخر المسيحيّ في زمن جمع فيه المسيحيّون شتاتهم وأعلنوا الحرب على المسلمين قصد استرداد "فردوسهم المفقود". ولذلك نجد صاحب "المحلّي" يخصّص باباً⁽²⁾ للحديث عن نصارى أهل الحرب والأحكام المتعلّقة بهم ويتعمّق في حديث الجهاد⁽³⁾ فحثّ عليه ورأى أنّ "من غزا فليقتل الكفار وليفسد زروعهم وثمارهم وليجلب النّساء والصبيان"⁽⁴⁾.

(1) ذكر ابن حزم في مسألة : هل تقام الحدود على أهل الذمّة (ص 158-160) مواقف بعض الصحابة والعلماء. فشكك في حديث علي بن أبي طالب "لا حدّ على أهل الذمّة في الزنا" كما جرح حديث ابن عباس "لا حدّ على أهل الذمّة في السرقة". كذلك انتقد أبا حنيفة ومالكا لأنهما ذهبا إلى أنّ "لا حدّ على أهل الذمّة في زنا ولا في شرب خمر".

(2) ورد تحت عنوان "كتاب المحاربين"، المجلد 11 ، ص 300-318 .

(3) في "كتاب الجهاد".

(4) ابن حزم ، المحلّي ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د،ت)، المجلد السابع، المسألة 930 ، ص 300 .

إن قارئ نصوص ابن حزم المتعلقة بالأديان يدرك رغبة الرجل الملحة في تمثّل نصوص الكتاب المقدّس التأسيسية وتبسيطها لقراء عصره. ووضعها في سياقها الثقافي واللاهوتي. والطريف أنّ قراءة ابن حزم لهذه النصوص - رغم تقدّمها الزمني - بدت لنا أكثر تقدّما وأعمق فهما من بعض القراءات المعاصرة التي تعكس جهلا حقيقيا خطيرا بخصائص الوحي المسيحي. ويبدو أنّ هيمنة الجدلي من جهة وتأثير الظرف التاريخي في بلاد الأندلس الموسوم بالتوتر بين المسلمين والمسيحيين من جهة ثانية، حال دون تطوّر قراءة ابن حزم لتصبح علما يفكّك النصوص ويفهمها وينقدها بعيدا عن تدخّل الذاكرة الإسلامية ووصاية ممثليها. وهذا المطمح يظلّ منشودا ومشروعا مادام الإنسان في حاجة إلى التواصل مع غيره ممّن يخالفه الثقافة والمعتقد.