

العنوان:	نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي (384 - 456 هـ / 994 - 1063م)
المؤلف الرئيسي:	المقراني، عدنان
مؤلفين آخرين:	خليفة، صالح(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1995
موقع:	تونس
الصفحات:	1 - 449
رقم MD:	857659
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة دكتوراه
الجامعة:	جامعة الزيتونة
الكلية:	المعهد الأعلى لأصول الدين
الدولة:	تونس
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط:	<a href="http://search.mandumah.com/Record/857659">http://search.mandumah.com/Record/857659</a>

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

المقراني، عدنان، و خليفة، صالح، (1995). نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي (384 - 456 هـ / 994 - 1063م)  
(رسالة دكتوراه غير منشورة). جامعة الزيتونة، تونس. مسترجع من  
<http://search.mandumah.com/Record/857659>

إسلوب MLA

المقراني، عدنان، و صالح خليفة. "نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي (384 - 456 هـ / 994 - 1063م)" رسالة  
دكتوراه. جامعة الزيتونة، تونس، 1995. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/857659>

## مدخل عام

### ابن حزم : عصره وحياته وفكره

#### أولاً - عصره :

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

#### I - أحوال المسلمين :

عصر ابن حزم هو عصر المتناقضات : تدهور سياسي مريع وازدهار ثقافي بديع في آن معا .  
لقد كان الازدهار الثقافي الثمرة المتأخرة لعهود الاستقرار السياسي والبناء الحضاري في ظل الدولة الأموية الأندلسية ، وبصفة خاصة في عهدي :  
- عبد الرحمن الثالث الناصر أعظم خلفاء بني أمية وأدومهم حكما ( 300-

- وابنه الحكم الثاني المستنصر ( 350-366هـ/961-976م ) ، الذي عرف

بجهوده العلمية ومكتبته الضخمة (2) .

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

- (1) - انظر عنه : ابن حزم ، ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس ، ملحق رقم (1) ، مأخوذ عن جذوة المقتبس للحميدي ، ضمن رسائل ابن حزم ، تحقيق : د. إحسان عباس . ط2 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1987م ، ج 2 ، ص ص 193-194 . محمد الحميدي ( ت. 488هـ/1095م ) ، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس . القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966م ، ص ص 12-13 . أحمد الضبي ( ت. 599هـ/1203م ) ، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، تحقيق : ف. قوديرة F. CODERA ، ج . ريبيرة J. RIBERA . مجريط : مطبع روخس ، 1884م ، ص ص 17-18 . محمد بن الأَبَّار ( ت. 658هـ/1260م ) ، كتاب الحلة السيرة ، تحقيق : حسين مؤنس . ط1 ، القاهرة : الشركة العربية للطباعة والنشر ، 1963 ، ج 1 ، ص 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. ، ج 2 ، ص ص 156 - 233 . لسان الدين ابن الخطيب ( ت. 776هـ/1374م ) ، تاريخ إسبانيا الإسلامية ، أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام ، تحقيق : ليفي بروفنسال . ط2 ، بيروت : دار المكشوف ، 1956م ، ص ص 28 - 30 . عبد الرحمن بن خلدون ( ت. 808هـ/1406م ) ، تاريخ العلامة ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الملك الأكبر . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1958 ، ج 4 ، ص ص 298-312 . محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس . ط3 ، القاهرة : مؤسسة الخانجي ، 1380هـ-1960م ، ج 2 ، ص ص 367 - 421 .
- LÉVI-PROVENÇAL , Histoire de l'Espagne musulmane . Paris : Ed. G.P. Maisonneuve et Cie , Leiden : Ed. E.J. Brill , 1950 , 1953 , t. II , pp. 1-164 .
- (2) - انظر عنه : ابن حزم ، ذكر أوقات ... ، ضمن رسائله ، ج 2 ، ص ص 194-195 . الحميدي ، الجذوة ، ص ص 13-16 . الضبي ، بغية ، ص ص 18-19 . ابن الأَبَّار ، الحلة ، ج 1 ، ص ص 200-205 . ابن عذاري ، البيان ، ج 2 ، ص ص 233-253 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 41-43 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 312-318 . عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص ص 440-465 .
- LÉVI-PROVENÇAL , Hist. Esp. Mus. , op. cit. , t. II , pp. 165-196 .

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

(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 : دار عمّار ، مؤسسة الرسالة ، 1403هـ-1983م ، ص ص 388-397 . ابن الأبار ، الحلة ، ج 1 ، ص ص 268-277 . ابن عذاري ، البيان ، ج 2 ، 256-301 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 59-83 ، 98-103 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 318-321 . د. خالد الصوفي ، تاريخ العرب في إسبانيا ، عصر المنصور الأندلسي ، دار الكاتب العربي ، د.م.ت. ، عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص ص 482-534 .

LÉVI-PROVENÇAL , Hist. Esp. Mus. , op. cit. , t. II , pp. 196 - 272 .  
(4) - انظر عنه : ابن الأبار ، الحلة ، ج 1 ، ص ص 269-270 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 37-38 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 83-89 . عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص ص 554-568 .

LÉVI-PROVENÇAL , Hist. Esp. Mus. , op. cit. , t. II , pp. 273-290 .  
(5) - انظر عنه : ابن الأبار ، الحلة ، ج 1 ، ص ص 270-272 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 38-50 ، 66-74 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 89-98 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 321-324 . عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص ص 569 - 586 .

LÉVI-PROVENÇAL , Hist. Esp. Mus. , op. cit. , t. II , pp. 291-304 .

التقاليد السياسية لذلك العصر - لأن يصدر منها الخصماء المنافسون .  
وقد تفاقم أمر البربر في عهد الحجابة العامرية ، مما أثار حفيظة الفئة  
الأندلسية الأصيلة . وتشكلت هذه الفئة في العهود الأولى بعد الفتح ، في فترات  
البناء الحضاري المتسارع ، فانصهرت في بوتقة واحدة على الرغم من تعدد أصولها  
من عرب وبربر ومولدين وإسبان 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 وسلطتها نتيجة استئثار  
الحجّاب بالحكم وغياب الخليفة في دهاليز قصره فاقدًا لكل سلطة ، بعد أن كان في  
عهود الازدهار رمز القوة والوحدة ، الذي تلتف حوله الأندلس كلها . وهكذا مهد  
عصر الحجابة لتجرؤ الطامعين في الحكم على التمرد ، وبالتالي انفرط عقد الوحدة

---

(6) - انظر تحليلًا جيدًا لعناصر المجتمع الأندلسي في عصر ابن حزم ولكيفية تطوره في : د. الطاهر  
أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة . ط4 ، القاهرة : دار المعارف ، 1413هـ - 1993  
م ، ص ص 15-61 .

LÉVI-PROVENÇAL , l'Espagne musulmane aux Xème 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 .

والصقالبة - في الأصل - أسرى الجرمان في حروبهم ضد السلاف ، كانوا يبيعونهم إلى مسلمي  
الأندلس عن طريق اليهود غالبًا . ثم صار هذا المصطلح - بداية من منتصف القرن 4هـ/10م على  
الأقل - يطلق على العبيد الأوروبيين عامة . وكان يخصى منهم المخصّصون لخدمة القصور . وقد  
ارتقى بعضهم إلى أعلى السلم الاجتماعي ، مثل خيران الصقلبي أمير المرية ومعاصر ابن حزم .

الأندلسية تدريجيا ، وظهرت فسيفساء ملوك الطوائف <sup>(7)</sup> وسقطت الخلافة نهائيا .  
 وكان الصراع - إبان الفتنة - في حقيقته الاجتماعية بين العصبيتين  
 الأندلسية والبربرية ، إلا أنه اتخذ كمظهر خارجي صورة صراع بين العديد من  
 الأمراء الأمويين ، ادعى 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 محجورا عليه من قبل الحجاب ( 366-399هـ /  
 976-1009م ) . ثم حكم خلال الفتنة ( 400-403 هـ / 1009-1013م ) .
- محمد الثاني المهدي : حكم مرتين ( 399-400 هـ / 1009م ) ، ( 400 هـ /  
 1010م ) .
- سليمان المستعين : حكم مرتين ( 400 هـ / 1009م ) ، ( 403-407 هـ / 1013-  
 1016م ) .
- عبد الرحمن الرابع المرتضى ( 408 هـ / 1018م ) .
- عبد الرحمن الخامس المستظهر ( 414 هـ / 1023-1024م ) .
- محمد الثالث المستكفي ( 414-416 هـ / 1024-1025م ) .

(7) - انظر عنهم : ابن حزم ، ذكر أوقات ... ، ضمن رسائله ج 2 ، ص ص 203-208 . الحميدي ، الجذوة ،  
 ص ص 28-36 . الضبي ، البغية ، ص ص 25-31 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 155 - 316 .  
 ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 144-246 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 336-356 . ر. دوزي R. DOZY ،  
 ملوك الطوائف ونظرات في تاريخ الإسلام ، ترجمة : كامل كيلاني . ط 1 ، القاهرة : مكتبة  
 عيسى البابي الحلبي ، 1351هـ-1933م ، خاصة ص ص 6-324 . عنان ، دول الطوائف ، منذ قيامها  
 حتى الفتح المرابطي . ط 2 ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1389هـ-1969م ، خاصة ص ص 20-296 .  
 (8) - انظر عنهم : ابن حزم ، ذكر أوقات ... ، ضمن رسائله ج 2 ، ص ص 196-199 ، 201-203 .  
 الحميدي ، الجذوة ، ص ص 17-22 ، 25-28 . الضبي ، البغية ، ص ص 19-25 . ابن الأبار ، الحلة ، ج 2 ،  
 ص ص 5-17 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 50-119 ، 125-127 ، 135-143 ، 145-152 . ابن  
 الخطيب ، الأعمال ، ص ص 109-128 ، 130-132 ، 134-136 ، 138-140 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ،  
 ص ص 323-330 . عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص ص 588-615 . مكّي ، دراسات ، ص ص 89-114 ،  
 وهذه الدراسة الأخيرة تحتوي تحليلا جيدا للفتنة البربرية .

LÉVI-PROVENÇAL , Hist. Esp. Mus. , op. cit. , t. II , pp. 297-341 .

- هشام الثالث المعتد بالله ( 418-422هـ/1027-1031م ) .

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

- علي بن حمّود ( 407-408 هـ/1016-1018م )

- القاسم بن حمّود ( 408-412 هـ/1018-1021م )

- يحيى بن علي بن حمّود ( 412-413 هـ/1021-1023م )

- القاسم بن حمّود للمرة الثانية ( 413-414 هـ/1023م )

- يحيى بن علي بن حمّود للمرة الثانية ( 416 هـ/1025م )

قد يعجب المرؤ - أمام هذا الاضطراب السياسي - من وجود حركة علمية مزدهرة ، يمكن اعتبارها الثمرة الحلوة لعصور القوة والازدهار ظلت تؤتي أكلها كل حين ، حتى بعد أن أخذ نجم الخلافة في الأفول ، بل وبعد زوالها أيضا . ذلك أن النواميس التي تحكم الفكر وحركيته تختلف عن التي تحكم السياسة والاجتماع ، على الرغم من العلاقة الجدلية بين الجانبين ، فحركة الفكر أبطأ إلا أنها أدوم عموما . ومما ساعد على ازدهار الثقافة حرص الخلفاء الأمويين على إحاطة أنفسهم بالعلماء والفقهاء والأدباء ... بل كان بعض الخلفاء عالما له مكانته ورأيه كالحكم المستنصر ، الذي كانت مكتبته تحتوي على نحو أربعمئة ألف مجلد ، بلغت فهارسها أربعا وأربعين فهرسة ، يحتوي كل واحد منها على خمسين ورقة كتبت عليها عناوين الكتب لا غير<sup>(10)</sup> . وظلّت هذه المكتبة منهلا للعلماء إلى حين تبعثرها

(9) - عن الأدراسة الحمّوديين انظر : ابن حزم ، ذكر أوقات ... ، ضمن رسائله ، ج 2 ، ص ص 199-201 . الحميدي ، الجذوة ، ص ص 22-25 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 119-135 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 128-130 ، 133-134 ، 136-137 ، 140-143 . ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 328-336 . عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص 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 . ط 5 ، القاهرة : دار المعارف ، 1982 م ، ص 100 . انظر عن أخبار هذه المكتبة ومصيرها : ابن خلدون ، العبر ، ج 4 ، ص ص 316-317 .



في بداية الفتنة .

وسار ملوك الطوائف - بعد ذلك - على نفس الطريقة في استجلاب العلماء وعقد مجالس العلم ، كأحد مظاهر السلطة وأبهة الملك ، ومجال للتنافس بين البلاطات . ولا يعني هذا أن الفتنة لم تنل من العلماء ، بل عانوا منها الكثير تشريدا وسجنا وقتلا .

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 عنها وعدم الخوض فيها .

ولهذه الخصوصية المالكية السلفية أبعادها السياسية : فالأندلس الأموية كانت دوما في صراع سياسي - مذهبي ( أيديولوجي ) ضد الدولة العباسية في المشرق المتبنية للمذهبين الحنفي أو الشافعي في الفقه ، ولما ذهب 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 الدولة والمجتمع ، مثل المذهبين الشافعي والظاهرية 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 متأثرة بالأفلاطونية المحدثة 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 اضطهادا وحصارا كبيرين من قبل خلفاء بني

أمية بالأندلس ، حيث طورد أتباعها وحرقت كتبها علنا . وما يفسر ذلك هو جمع هذه المدرسة وإدماجها بين مذاهب خصمي الأمويين الدولة العباسية والدولة الفاطمية .

ويعتبر ابن حزم شاهدا مهما على المسرية في عصره ، وإن لم يلق إمامهم الرعيني ، فقد لقي العديد من أتباعه بألمرية وغيرها <sup>(11)</sup> .

(11) - عن المذاهب عموما بالأندلس ، انظر مثلا : ليفي بروفنسال ، الحضارة العربية في إسبانيا ، ترجمة : د. الطاهر أحمد مكي . ط 2 ، القاهرة : دار المعارف ، 1405 هـ - 1985 م ، ص ص 149-176 .  
د. سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس . ط 1 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1986 م ، ص ص 93-111 ، 251-278 . وعن المسرية خصوصا انظر : عبد الله بن الفرزي (ت. 403 هـ / 1013 م) ، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس ، تصحيح : السيد عزت العطار الحسيني . القاهرة : مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، 1374 هـ - 1954 م ، ج 2 ، ص ص 41-42 . ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق : د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، بيروت : دار الجيل ، 1405 هـ - 1985 م ، ج 2 ، ص 293 ، ج 4 ، ص 138 ، ج 5 ، ص ص 65-67 . حيان بن حيان ( ت. 469 هـ / 1076 م ) ، المقتبس ، ج 5 ، نشر : ب . شاليتا P. CHALMETA وآخرين . مدريد : المعهد الإسباني العربي للثقافة ، الرباط : كلية الآداب ، 1979 م ، ص ص 20-36 . الحميدي ، الجذوة ، ترجمة رقم 83 ، ص 63 . ابن خاقان ، المطمح ، ص ص 286-287 . الضبي ، البغية ، ترجمة رقم 163 ، ص 78 . علي النباهي ( ت. بعد 793 هـ / 1390 م ) ، تاريخ قضاة الأندلس ، وهو كتاب : المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، نشر : ليفي بروفنسال . ط 1 ، القاهرة : دار الكاتب المصري ، 1948 م ، ص 78 . أحمد المقرئ ( ت. 1041 هـ / 1631 م ) ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق : د. إحسان عباس . بيروت : دار صادر ، 1388 هـ - 1968 م ، ج 3 ، ص 556 . أنخل جنثالث بالنتيا A. GONZALEZ PALENCIA ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة : حسين مؤنس . ط 1 ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1955 م ، ص ص 326-332 هـ . كوربان H. CORBIN ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : نصير مروة ، حسين قببسي . ط 1 ، بيروت : منشورات عويدات ، 1966 م ، ص ص 329-335 . إبراهيم القادري بوتشيش ، الدور السياسي للمثقفين في الغرب الإسلامي ، حركة ابن مسرة نموذجا . مجلة دراسات عربية ، بيروت : السنة 25 ، العدد 1 ، نوفمبر 1988 م ، ص ص 55-66 . وهي مقالة تصور ابن مسرة كثائر طبقي ضد البورجوازية القرطبية ؟ !

M. ASIN PALACIOS , Abenmasarra y su escuela , origenes de la filosofia hispano-musulmana. Madrid : Imprenta Ibérica. E. Maestre , 1914.  
LÉVI-PROVENÇAL , Art. à propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue. ds. Orientalia Suecana , Uppsala : 1954 , vol. III , Fasc. 2/4 pp. 75-83.  
S.M. STERN , Art. Ibn Masarra , follower of Pseudo-Empedocles - an allusion. ds. Actas do IV congresso de estudos arabes e islamicos , Coimbra-Lisboa , 1968 .  
Leiden : E.J. Brill , 1971 , pp. 325-337. D. URVOY , Art. sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus . ds. Mélanges de l'Université Saint-Joseph. t. L. ( vol. II ) , Beyrouth : Dar el-Machreq Sarl , 1984 , pp. 707-717 .

وستتضح أهمية هذه المدرسة - لاحقا - عند دراسة نقد ابن حزم للديانات الشرقية القديمة<sup>(12)</sup> .

## II - أحوال النصارى :

دخلت الديانة النصرانية شبه الجزيرة الإيبيرية بداية من القرن الثالث الميلادي . وعند الفتح الإسلامي ( 92هـ / 711م ) كان معظم أهل البلاد من النصارى . وبانتشار الإسلام في تلك الربوع ، صارت النصرانية في المرتبة الثانية من حيث عدد الأتباع .

يمكن تقسيم النصارى إلى صنفين :

- النصارى الذميين المقيمين بدار الإسلام ، الذين عايشهم ابن حزم طيلة حياته وراقب أحوالهم عن كثب .

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

وهذا التقسيم ليس تقسيما سياسيا فحسب ، بل له أبعاده الاجتماعية والثقافية والدينية المتعددة ، على الرغم من وجود روابط متينة تربط بين الجانبين.

من هذه الروابط بين النصارى الذميين ونصارى الممالك الشمالية اعتناقهم جميعا للمذهب الكاثوليكي وتشبثهم به . وهذا لا يعني عدم معرفتهم لمذاهب أخرى ، حيث كان القوط الغربيون - الذين حكموا البلاد منذ القرن الخامس الميلادي - أريوسيين . إلا أن هذا المذهب ظل خاصا بالحكام كأقلية ضمن شعب كاثوليكي . لذا لم يجد القوط من وسيلة لتعميق نفوذهم وسيطرتهم من اعتناق المذهب الكاثوليكي ، وكان ذلك على يد الملك " ريكاردو " Recaredo سنة 587 م .

(12) - انظر : الباب الثالث من الأطروحة ، وخاصة الفصل الثاني منه .

ولم تمت الأريوسية بتحول القوط عنها ، إذ بقيت لها جيوب في الخفاء ، حتى جاء المسلمون إلى الأندلس ، فشجع مقدمهم بعض الأريوسيين على إعلان عقائدهم القريبة من عقائد المسلمين ، حيث صرّح مطران طليطلة إليبانوس Elipandus سنة 164هـ/780م بنظرية " التبني " ، التي تقول بأن المسيح إنسان امتلأ بالروح القدس ، لذلك تبناه الله واصطفاه ، مما يناقض عقيدتي التثليث وألوهية المسيح لدى الكاثوليك .

ولم تكن هذه الآراء متواجدة بالأراضي التي يسيطر عليها المسلمون فقط ، بل لها أنصار أيضا 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 ، يفسر نقد ابن حزم لها كفرقة منكرة لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لا كفرقة بائدة تشهد على الأصل التوحيدي للنصرانية<sup>(13)</sup> . كما ركّز ابن حزم على نقد عقيدتي التثليث والتجسد اللتين يؤمن بهما معظم النصارى<sup>(14)</sup> .

وفيما يلي استعراض لأحوال طرفي التقسيم النصراني - المذكور أعلاه - في

عصر ابن حزم :

## 1 - النصارى الذميون :

سمح عهد الذمة لهؤلاء النصارى بالاحتفاظ بثلاث سلطات :

(13) - الأريوسية فرقة نصرانية موحدة ، سيقع التعريف بها - لاحقا - في الأطروحة ، ص ص 59 ، 204 - 205 . أما عن الأريوسية في إسبانيا ، فانظر : د. رجب محمد عبد الحليم ، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف . بيروت - القاهرة : دار الكتب الإسلامية وآخران ، 1400هـ - 1980م (؟) ، ص ص 107-449-450 . د. عبادة كحيلة ، تاريخ النصارى في الأندلس . ط1 ، القاهرة : نشر المؤلف ، المطبعة الإسلامية الحديثة ، 1414هـ - 1993م ، ص ص 12 ، 14 .

E. COTHENET , Art. Arianisme, ds. Dictionnaire des Religions , Paris: P.U.F,1984 , p. 95.

سيرمز لهذا القاموس - لاحقا - برمز ( D.R. ) .

(14) - انظر : الأطروحة ، الفصل الأول من الباب الأول .

أ - السلطة المدنية : التي يمثلها القومس Comes المختار من قبل أعيان القرى والمدن والأقاليم لنيابتهم أمام السلط 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 بشؤون العبادة والأعياد الدينية الخ ... وأعظم منصبين كنسيين بالأندلس هما ل : أسقف قرطبة ومطران طليطلة .

ج - السلطة القضائية : وهي تتدخل عندما يكون الخصمان كلاهما نصرانيين ، أما إذا كان أحدهما مسلما ، فهنا يرجع الأمر إلى القضاء الإسلامي <sup>(15)</sup> . ولقد ولد وجود هذه السلطات الخاصة بالنصارى شعورا لديهم بالسيادة والحرية والتسامح ، مما سهّل عملية اندماجهم في المجتمع الكبير الذي يعيشون بين ظهرانيه وينتمون إليه ثقافيا وحضاريا .

وليس أدل على هذا الاندماج من تولّي بعض النصارى لمناصب سياسية هامة ، ككتبة ومستشارين في البلاطات ، وكسفراء إلى الممالك النصرانية الخ ... وكان عدد المستعربين من النصارى في تزايد مستمر ، ينهلون من معين الآداب والتقاليد العربية ، حتى اصطبغوا بالصبغة العامة للمجتمع الأندلسي في شتى مجالات حياتهم : في لغة تخاطبهم وصلواتهم ، وفي أسمائهم وألبستهم وعاداتهم الخ ... ولا شك أن " الاستعراب " كان القنطرة التي عبر منها العديد من النصارى نحو

اعتناق الإسلام والاندماج التام في أمته <sup>(16)</sup> .

(15) - انظر : د. حسين مؤنس ، فجر الأندلس . ط1 ، القاهرة : الشركة العربية للطباعة والنشر ، 1959 م ، ص ص 446-447 ، 461 . عبد الحليم ، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية ،

ص ص 70-71 ، 74-75 . كحيلة ، تاريخ النصارى ، ص ص 84-100 .

(16) - انظر : عبد الحليم ، العلاقات ... ، ص ص 69-77 ، 414-415 ، 418-422 . كحيلة ، تاريخ

النصارى ، ص ص 141-194 .

LÉVI-PROVENÇAL , l' Esp. Mus. au X s. , op. cit. , pp. 31-37 .

أثار إشعاع الحضارة الإسلامية والتفاف المستعربين حولها حفيظة فتنة من النصارى ، قليلة العدد إلا أنها واسعة النشاط والحركة ، دفعها التعصب والخوف من الذوبان في جسم المجتمع الإسلامي ودعم الممالك النصرانية الشمالية إلى اتخاذ أنماط من المقاومة ، أكثرها غرابة واستعراضية ما عرف بـ " حركة الاستشهاد " .

كان أتباع هذه الحركة يقومون بشتم الإسلام ونبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - طلبا لعقوبة الإعدام ، التي كانت تطبق في مثل هذه الحالات . فهي حركة انتحارية يائسة ، الغرض منها اصطناع الضحايا والشهداء وتكليف الاضطهاد ، وبث الفتنة والكراهية بين المسلمين والنصارى لوقف حركة الاستعراب واعتناق الإسلام .

دامت هذه الفتنة منذ أواخر عهد الإمارة الأموية ، ولم تنته إلا في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر . ولا عجب في ذلك ، فعنده هو أزهى أيام الأندلس ، تغلب فيه روح التسامح والقوة الحضارية على أراجيف التعصب وأباطيله<sup>(17)</sup> .

وفي الحقيقة ، لم تكن حركة الاستشهاد إلا واحدة من القلائق التي شهدتها الأندلس في أواخر عصر الإمارة الأموية ، وكان من ورائها دعم وتحريض الممالك النصرانية الشمالية ، التي سنعرض لأحوالها في الصفحات التالية .

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

اكتفى المسلمون عند فتحهم الأندلس بحيازتهم لمعظم البلاد ، تاركين للنصارى الشريط الساحلي في أقصى الشمال ، وبعض المناطق في الشمال الشرقي عند تخوم بلاد الفرنجة .

سادت في هذه المناطق النائية ممالك نصرانية ، تنكمش وتتقلص حدودها في عصور ازدهار المسلمين وقوتهم ، وتمدد وتتوسع إذا ما دبّت الخلافات والفتن عند

---

(17) - انظر مثلا : عبد الحليم ، العلاقات ... ، ص 68-88 . كحيلة ، تاريخ النصارى ، ص 199-

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 عاليا ، ثم هبوطها وارتفاع كفة النصارى في المقابل . فكيف تم هذا التحول وحدث هذا الانقلاب ؟ وما هي الأسباب والعوامل التي أدّت إليه ؟ .

#### أ - العامل السياسي :

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

أمّا في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ، فقد صار المسلمون ستمائة 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 :

- سانچة Sancho الثالث الكبير ( 391-426هـ / 1000-1035م )

- ابنه فرديناندو Ferdinando الملقب بالقيصر ( 426-457هـ / 1034-

1065م ) . وقد بلغت المملكة في عهده أوج قوتها .

- ابنه ألفونش ( ألفونسو ) Alfonso السادس ( 457 - 502 هـ / 1065-

1109م ) ، الذي سار على طريقة سابقه وحافظ على إنجازاتهما . ولقد شكل

هؤلاء الملوك خطرا حقيقيا على مصير الإسلام بالأندلس .

#### ب - العامل الديني :

التفتت الكنيسة الإسبانية - بعد الفتح الإسلامي - إلى وضعها الجديد . أما

الكنيسة الأم بروما ، فقد انشغلت بصراعاتها مع ملوك أوروبا .

وما أن 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 - كعامل توحيد واستنفار للجبهة  
النصرانية .

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 406 هـ/  
1016م . وفي المقابل شاركت الكنيسة الرومانية الإسبان في حروبهم ضد المسلمين  
الأندلسيين ، وعلى سبيل المثال في دخول مدينتي بريشتير سنة 456 هـ/ 1064م ،  
وطليطلة سنة 478 هـ/ 1085م . وكانت وفود الرهبان وغيرهم من المتطوعين  
تصل إلى الأندلس من كافة أنحاء أوروبا للمشاركة فيما عرف بـ " حروب  
الاسترداد " La Reconquista ، وكان قتلى هذه الحروب يعدّون في أوروبا كلها  
شهداء وقديسين . وهكذا يمكن القول إنّ الحروب الصليبية قد بدأت في الأندلس  
قبل فلسطين .

### ج - العامل الاجتماعي :

لقد كان يتجاذب النفوذ والسلطة في الممالك النصرانية الإسبانية قطبان  
رئيسيان : النبلاء والكنيسة بما لديهما من أموال طائلة وأراض واسعة . بل العلم  
أيضا كان محتكرا من قبل رجال الإكليروس وفئة قليلة من النبلاء . أما عامة  
الشعب فكان يرزح تحت نير الجهل والامية والفقر والضرائب الباهضة والقوانين  
الجائرة ...

وما أن حلّ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي بتطوراتهِ  
السياسية التي أدت إلى تشتت المسلمين وضعفهم واتحاد النصارى وقوتهم ، حتى  
أخذت أحوال عامة الشعب في التحسن تدريجيا ؛ بسبب الحاجة إليهم كجنود في



حروب الاسترداد ، وكثرة الغنائم ، التي صار يحول جزء منها للمصالح والمرافق العامة .

وهكذا تمكن عوام الإشبانية من الحصول على بعض حقوقهم الاجتماعية والقانونية ، وصاروا ينظرون - مثل حكامهم وكهنتهم - إلى محاربة المسلمين كمصدر للخير والازدهار ، مما أدى إلى توحيد الطبقات الاجتماعية ضمن هدف استراتيجي كبير هو حروب الاسترداد <sup>(18)</sup> .

أمام وحدة الجبهة النصرانية وتكتلها سياسيا ودينيا واجتماعيا ، كانت غفلة خلفاء الفتنة وملوك الطوائف عما يحدث بهم من خطر جسيم مثارة للدهشة ، إلى درجة استعانة بعضهم بالنصارى ضد إخوانهم من المسلمين ، يقول ابن حزم في وصف هذه الوضعية المزرية : « 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 طوعا فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس ، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه » <sup>(19)</sup> .

وبالفعل استجاب الله لدعاء ابن حزم ، وقبض للأندلس سيفاً من سيوفه ، وهو يوسف بن تاشفين قائد المرابطين ، فأنقذ الإسلام بتلك الديار في موقعة الزلاقة سنة 479هـ / 1086م .

---

(18) - العقدة هنا في دراسة التحولات التي طرأت على الممالك النصرانية في القرن 5هـ / 11م : عبد الحليم ، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية ، خاصة ص 303-404 . مع المقارنة ب : عنان ، دولة الإسلام ، ج 2 ، ص 535-553 . دول الطوائف ، ص 376-408 . ولكحيلة تحليل جيد لعناصر المجتمع في هذه الممالك ، تاريخ النصارى ، ص 57-74 .

(19) - رسالة التخليص لوجوه التخليص ، ضمن رسائله ، ج 3 ، ص 176 .

### III - أحوال اليهود :

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

عاش اليهود في سلام نسبي تحت حكم القوط الأريوسيين ، ولم تبدأ معاناتهم إلا بعد اعتناق القوط المذهب الكاثوليكي - مذهب معظم سكان البلاد - سنة 587 م . 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 ، وفرت لهم نوعا من السيادة والحكم الذاتي . وقد سبق الكلام عن السلط الثلاث التي كان يتمتع بها أهل الذمة في الإسلام .

وتجدر الملاحظة أن وظيفة " النجيد " ( נגיד )<sup>(20)</sup> أو " رأس الجالوت " ( ראש גלות )<sup>(21)</sup> لدى اليهود تقابل وظيفة " القومس " لدى النصارى . ويعرّب الأندلسيون لفظ " النجيد " بـ " المدبر " <sup>(22)</sup> ، وهو المسؤول على اليهود أمام الحكام المسلمين .

اندمج اليهود اندماجا كبيرا في المجتمع العربي الإسلامي ، فصاروا - مثلهم

---

(20) - تعني لغة : حاكم ، أمر ، قائد ، أمير .

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

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

لويس شيخو . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، 1912 م ، ص 90 . ابن بسام الشنتريني ( ت. 542هـ/

1146م ) ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق : د. إحسان عباس . ليبيا - تونس : الدار

العربية للكتاب ، 1395هـ/1975م ، 1398هـ-1978 م . قسم 1 ، مج 2 ، ص 767 . ويطلق ابن حزم لفظ

" مدبرون " على قضاة بني إسرائيل ، وهم حكامهم في الفترة 1050-1250 ق.م ، انظر : الفصل ، ج

1 ، ص 273 مثلا .

مثل النصارى المستعربين - يلبسون ويتكلمون ويتسمّون الخ ... كبقية أهل الأندلس . وبرع اليهود في التجارة ، وبصفة خاصة في تجارة الرقيق ، حيث كانوا يجلبونه من أوروبا . وتقلّد بعض اليهود مناصب عالية في الدولة كأطباء وكتبة ومستشارين وسفراء ومترجمين الخ<sup>(23)</sup> ...

وما كانت أحوال يهود الأندلس - في عصر ابن حزم - لتختلف عموماً عن أحوال بني دينهم في بقية أصقاع العالم الإسلامي ، لولا بروز عاملين ، استجداً في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي واستمررا بعده ، جعلاً للحالة الأندلسية خصوصية وفريدة ، 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 ابن شفروط ( أو شبروط ) ، طبيب الخليفة العالم الحكّم المستنصر ( 350-366هـ / 961-976م ) ، الذي عرفت الأندلس في عهده أوج قوتها وحضارتها . فاستطاع حسداي بحكم حظوته لدى الحكّم أن ينال نصيب الثقافة اليهودية من الازدهار الذي عمّ الأندلس كلها ، حيث شعرت الأندلس - آنذاك - بمسلميها ويهودها بأنها قد بلغت سن رشحاً فكري . وفي الحقيقة ، ما كان لحسداي أن يقوم بهذا الدور لولا سماحة الإسلام والاستعداد اليهودي العام بالأندلس للاضطلاع بهذه المهمة الجديدة .

(23) - انظر مثلاً : Hist. . pp. 37-39 . op. cit. , LÉVI-PROVENÇAL , l'Esp. Mus. au X s. , pp. 226-232 . t. III , op. cit. , Esp. Mus. .

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

« ... فممن عني بصناعة الطب حسداي بن إسحاق خادم الحكم بن عبد الرحمن  
الناصر لدين الله ، فكان متقنيا بصناعة الطب متقدما 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  
ومبادي سنتهم ، فلما اتصل حسداي بالحكم ونال عنده نهاية الحظوة بفضل دربته  
ونهاية براعته وأدبه ، وتوصل به إلى استحلال ما شاء من توالييف اليهود  
بالمشرق ، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبلا يجهلون ، واستغنوا عما كانوا  
يتجشمون الكلفة فيه » <sup>(24)</sup> .

ولم تلبث البذرة التي زرعها حسداي بن شفروط طويلا حتى أينعت وأتت  
أكلها ، فظهر - 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>(25)</sup> .

(24) - طبقات الأمم ، ص 88-89 .

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

IBN DJANAH , Opuscles et traités , trad. Joseph et Hartwig DERENBOURG . Paris :  
l'Imprimerie Nationale , 1880 .

- 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 (26) .

- بحيا بن يوسف بن باقوذا ( أو فاقوذا ) ( ت. بعد 473هـ/1080م ) .  
تلمودي عرف أساسا كعالم في العقيدة والأخلاق (27) .  
- ومن أشهر علماء هذه الحقبة : أبو إبراهيم صموئيل ( إسماعيل أو أشموال )  
ابن يوسف اللاوي ( هليفي ) ابن النغيلة (28) ، الملقب بـ "هنجيد" (ت. 448هـ/

(26) - انظر عنه : صاعد ، طبقات الأمم ، ص 89 . جونثال بالنتيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ص  
493-494 .

Georges VAJDA , Introduction à la pensée juive du moyen age . 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  
d'Islam . Paris : Presses du CNRS , 1988 , pp. 88-104 .

والكتاب الذي عرف به ابن جبيرول كفيلسوف 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 .

(27) - انظر عنه : جونثال بالنتيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ص 494 - 497 . قنديل ، الأثر  
الإسلامي ، ص ص 242 - 246 .

VAJDA , Intro. à 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 باقوذا هو " الهداية إلى فرائض القلوب " ، وهو كتاب تأملات عقديّة  
وتصوفية ، يقارن عادة بكتاب " الحكمة في مخلوقات الله " لأبي حامد الغزالي . ألف ابن باقوذا  
كتابه هذا باللغة العربية، وترجمته الفرنسية هي :

IBN PAQUIDA , Les devoirs du coeur. trad. A. CHOURAQUI. Paris : Desclée de Brouwer ,  
1972 .

(28) - 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 » ، ج 1 ،  
ص ص 225 ، 245 . وذكر د. إحسان عباس الاختلافات في ضبط اسم ابن النغيلة في مقدمة  
تحقيقه لـ "رسالة في الرد على ابن النغيلة اليهودي" ، ضمن رسائل ابن حزم، ج 3، ص ص 7-8. وقد  
رجّح الكتابة بالغلين لا بالفاء كما هو وارد في أصل عنوان الرسالة . وظل اختيار د. عباس هو الراجح .

1056م) . التلمودي الشاعر النحوي المشارك في العديد من العلوم كالرياضيات والهندسة والجدل . نشأ بقرطبة وغادرها مع ابن حزم وابن جناح بعد اندلاع فتنة البربر . ذكر ابن حزم أنه لقيه سنة 404هـ/1014م ، واصفا إياه بأنه : « أعلمهم وأجدلهم »<sup>(29)</sup> . كما وصفه صاعد بأنه : « ... عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها ، ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس »<sup>(30)</sup> .

وتتمثل أهمية صموئيل ابن النغيلة لا في مكانته العلمية ولقائه بابن حزم ومناظراتهما فحسب ، بل تتمثل أيضا في الدور السياسي الخطير الذي لعبه بغرناطة ، وهو ما يشكل ثاني العاملين المشار إليهما سابقا ، وهو العامل السياسي.

تولى صموئيل بن النغيلة الوزارة وجباية الأموال لحبّوس بن ماكسن وابنه باديس أمير الدولة الزيرية الصنهاجية ، فاستطاع بحسن تصرفه ووافر دهائه أن ينال ثقة أرباب الدولة ، ويمنع عنهم العديد من المزالق 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 المؤامرات 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

---

(29) - الفصل ، ج 1 ، ص 245 .

(30) - طبقات الأمم ، ص 90 .

أربعة آلاف يهودي على يد صنهاجة<sup>(31)</sup> .

في الحقيقة ، ما كان لابني النغريلة أن يصلوا إلى ما وصلا إليه من مكانة سياسية عالية وتحكم في شؤون المسلمين ، لولا الظروف الأندلسية العامة التي تميزت بالتشردم وانعدام الثقة ، مما جعل بعض الأمراء المسلمين يفضل تقريب اليهود على بني دينه . كما سمحت الظروف الخاصة بإمارة غرناطة ، المتمثلة في ضعف أميرها باديس وانشغاله بالخمير واللهو ، باستعلاء اليهود وتجاوزهم الحدود وتجربتهم على القرآن والإسلام ، مما أعطى لأحداث غرناطة بعدا دينيا - سياسيا خطيرا ، استفز مشاعر المسلمين ، وأوقفهم على عورات تفرقهم وتدهور أحوالهم . وسنعود إلى هذا التحدي الفكري اليهودي لاحقا عند الكلام عن رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة .

---

(31) - عن أخبار ابني النغريلة بغرناطة انظر : الأمير عبد الله بن بلقين بن باديس ( ت. 489هـ / 1096 م ) ، مذكراته المسماة بكتاب " التبيان " ، تحقيق : إ. ليفي بروقنسال : دار المعارف ، 1955 م ، ص ص 30-55 . وهو الرواية التاريخية الأوثق . ابن بسام ، الذخيرة ، القسم 1 ، مج 2 ، ص ص 769-766 . علي بن سعيد ( ت. 685هـ / 1274 م ) ، المغرب في حلى المغرب ، تحقيق : د. شوقي ضيف . القاهرة : دار المعارف ، 1953 م ، ج 2 ، ص ص 114-115 . ابن عذاري ، البيان ، ج 3 ، ص ص 264-266 . ابن الخطيب ، الأعمال ، ص ص 230-233 . الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق : محمد عبد الله عنان . ط 2 ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1393هـ - 1973 م ، ج 1 ، ص ص 437-440 . دوزي ، ملوك الطوائف ، ص ص 39-47 ، 50-53 . عنان ، دول الطوائف ، ص ص 133-138 . مقدمة د. إحسان عباس لرسالة في الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم ، ج 3 ، ص ص 7-15 .

## ثانيا - حياته : (32)

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

هل هو فارسي الأصل أم إسباني الأرومة (33) ؟ فهذه مسألة يصعب الوصول فيها

- (32) - يعتبر كتاب ابن حزم " طوق الحمامة في الألفة والآلاف " ، أفضل المصادر للترجمة لصاحبه ، ضمن رسائله ، ج 1 ، ص ص 84-310 . وفيما يلي قائمة بمن ترجم لابن حزم مرتبة ترتيبا تاريخيا :  
صاعد ، طبقات الأمم ، ص ص 75-77 . الحميدي ، الجذوة ، ترجمة رقم 708 ، ص ص 308-311 . ابن خاقان ، المطمح ، ص ص 279-282 . ابن بسام ، الذخيرة ، القسم 1 ، مج 1 ، ص ص 167-175 .  
خلف بن بشكوال ( ت. 578هـ/1182م ) ، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم ، نشر وتصحيح : السيد عزت العطار الحسيني ، القاهرة : مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، 1374هـ - 1955م ، ج 2 ، ترجمة رقم 891 ، ص ص 395-396 . الضبي ، البغية ، ترجمة رقم 1204 ، ص ص 403-405 . ياقوت الحموي ( ت. 626هـ/1229م ) ، معجم الأدباء . بيروت : دار المستشرق ، د.ت. ، ج 12 ، ترجمة رقم 62 ، ص ص 235-257 . جمال الدين القفطي ( ت. 646هـ/1248م ) ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، بيروت : دار الآثار ، د.ت. ، ص 156 . عبد الواحد المراكشي ( ت. 647هـ/1249م ) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق : محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، ط 1 ، القاهرة : مطبعة الاستقامة ، 1368هـ - 1949م ، ص ص 46-49 . ابن سعيد ، المغرب ، ج 1 ، ص ص 354-357 . شمس الدين بن خلكان ( ت. 681هـ/1282م ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : إحسان عباس . بيروت : دار صادر ، د.ت. ، ج 3 ، ترجمة رقم 448 ، ص ص 325-330 . شمس الدين الذهبي ( 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 العلمي . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1374هـ ، مج 2 ، ج 3 ، ص ص 1146-1155 . إسماعيل بن كثير ( ت. 774هـ/1373م ) ، البداية والنهاية . بيروت : دار الفكر ، د.ت. ، مج 6 ، ج 12 ، ص ص 91-92 . شهاب الدين أحمد ابن حجر ( ت. 852هـ/1449م ) ، لسان الميزان . ط 2 . بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، 1390هـ - 1971م ، ج 4 ، ص ص 198-202 . جلال الدين السيوطي ( 911هـ/1505م ) ، طبقات الحفاظ ، تحقيق : علي محمد عمر . ط 1 ، القاهرة : مكتبة وهبة ، 1393هـ - 1973م ، ترجمة 983 ، ص ص 436-437 . المقرئ ، النفح ، ج 2 ، ص ص 77-84 ، ج 3 ، ص ص 555-556 . عبد الحي بن العماد ( ت. 1089هـ/1679م ) ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب . بيروت : المكتب التجاري ، د.ت. ، مج 2 ، ج 3 ، ص ص 299-300 . ومن الترجمات الحديثة الجيدة لابن حزم : د. محمد طه الحاجري ، ابن حزم صورة أندلسية ، بيروت : دار النهضة العربية ، 1982م . وتكاد لا تخلو دراسة عن ابن حزم من ترجمة له .
- (33) - يرجع إلى ابن حيان ( ت. 469هـ/1076م ) معاصر ابن حزم ، القول بانتسابه إلى « عجم لبلة » أي سكانها الأصليين . وقد نقل هذه الرواية عن ابن حيان : ابن بسام ، الذخيرة ، القسم 1 ، مج 1 ، ص 170 . الحموي ، معجم الأدباء ، ج 12 ، ص 250 . ابن سعيد ، المغرب ، ج 1 ، ص 355 .



إلى الخبر اليقين ، ولا تأثير لها على نقده للأديان ، التي عاملها كلها بنفس الشدة والصرامة ، سواء بالنسبة للدين النصراني أو الأديان الإيرانية . وعلى الرغم من هذا الخلاف ، فإنه من الثابت الذي لا يرقى إليه الشك ، ولأبن حزم لأندلسه وشدة اعتزازه وتمسكه بهذا الانتماء .

والحد الأدنى من نسب ابن حزم الذي يمكن الركون إليه هو : علي بن أحمد ابن 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 . وبداية من 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 يتعلم ابن حزم على أساتذة في علم الكلام والفلسفة إلا على القليل

أمثال :

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

- بالإضافة إلى الحديث - علم الكلام والجدل<sup>(34)</sup> .

- ابن الكتاني ( ت. 420هـ / 1029م ) الطبيب الفيلسوف ، الذي كان طبيباً

(34) - وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد خالد الأزدي العتكي المصري . انظر عنه: ابن حزم ، طوق الحمامة ، ضمن رسائله ، ج 1 ، ص 196 ، 260 . ابن بشكوال ، الصلة ، ج 1 ، ترجمة رقم 756 ، ص 337 . محمد المنوني ، شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته . دورية المناهل . الرباط : السنة 3 ، العدد 7 ، ذو القعدة 1396هـ - نوفمبر 1976م ، ص 247-248 . وهذه المقالة جد هامة في دراسة شيوخ ابن حزم ومحاولة حصر عددهم والترجمة لهم .

ويبدو أن ابن حزم لم يتعلم المنطق إلا بعد خروجه من قرطبة<sup>(36)</sup>. أما بالنسبة للأديان، فالأرجح أنه كان عصامياً في دراستها، حيث استفاد خاصة من مخالطته النصارى واليهود الأندلسيين. وقد يكون لأساتذته - المشار إليهم أعلاه - دور في اطلاعه على جهود المتكلمين المشاركة في نقد الأديان.

لم يهنا ابن حزم طويلاً بالعيش الرغيد وحياة الترف بقرطبة، فمع نشوب الفتنة البربرية بدأت الأوضاع في التدهور، 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 تعرّف بها بعمق على الديانة اليهودية وأهلها، عن طريق إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي<sup>(37)</sup>، الذي كان دكانه منتدًى علمياً يلتقي فيه علماء اليهود ورجالاتهم. فدرس ابن حزم عن كثب معتقدات اليهود وآراءهم، حتى استطاع أن يناظرهم ويجادلهم من موقع العالم المتمكن، مثلما فعل مع صموئيل بن النغريلة سنة 404هـ/1014م<sup>(38)</sup>. كما كانت إقامة ابن حزم

(35) - وهو محمد بن الحسن المذحجي القرطبي. انظر عنه: الحميدي، الجذوة، ترجمة رقم 35، ص 49-50. الضبي، البيغية، ترجمة رقم 81، ص 57. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 326. صلاح الدين الصفدي (ت. 764هـ/1263م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: س. ديدرينغ. S. DEDERING. ط 2، فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، 1394هـ-1974م، ج 2، ص 348-349، ج 3، ص 16. المنوني، شيوخ ابن حزم، ص 256.

(36) - يرجع د. إحسان عباس أن دراسة ابن حزم للمنطق قد تمت بين سنتي 414-422هـ/1023-1031م، وأنه ألف كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" قبل سنة 425هـ/1033م، انظر مقدمة د. عباس لـ "التقريب"، ضمن رسائل ابن حزم، ج 4، ص 33، ويمتد هذا الكتاب ص 93-356. ويرى د. سالم يفوت أن تأليف "التقريب" يقع بين سنتي 416-420هـ/1025-1029م، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 58.

(37) - وصف ابن حزم هذا الطبيب بأنه «كان بصيراً بالفراسة محسناً لها» الطوق، ضمن رسائله، ج 1، ص 114. كما نسب إليه القول بتكافؤ أدلة المذاهب والأديان... من دون الجهر بهذا

الرأي، انظر الفصل، ج 5، ص 253.

(38) - انظر: الفصل، ج 1، ص 245.

بالمرية فرصة له للتعرف أكثر على المذهب المسري ، الذي كان له أتباع بتلك المنطقة .

إنّ الذي دفع بابن حزم إلى اختيار المرية ملجأ له توسمه خيرا في صاحبها خيران الصقلبي لسابق ولاته للأمويين والعامريين . إلا أن خيران سرعان ما تحول إلى جانب الأدارسة الحمّوديين ، 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 الحمّوديين أدخل ابن حزم السجن بغرناطة لمدة قصيرة ، ثم أطلق سراحه ، ليعود لاحقا إلى قرطبة ، التي لا تزال تحت حكم الحمّوديين سنة 409هـ/1019م . وهناك تفرّغ للعلم والاتصال بالعلماء .

ولم يلبث الحنين الأموي أن عاود ابن حزم عند قيام المستظهر واستعادته قرطبة ، فصار ابن حزم وزيرا لديه مع ثلة من العلماء . إلا أن هذا الحلم سرعان ما تبدّد كسابقه ، إذ لم تدم ولاية المستظهر سوى شهرين فقط من سنة 414هـ/1023م - 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 المساوية - من تحقيق حلمه السياسي في عودة المجد الأموي الغابر ، الذي أعطى الأندلس وحدتها وسؤدها ، فانكب على التأليف والتدريس والتجوال بين المدن الأندلسية ، فحطت به عصا الترحال بشاطبة ، فقلعة البوننت ، وجزيرة ميورقة ، وإشبيلية ، ينعم تارة بالأمان والاستقرار ومجالس العلم ، وتارة أخرى تطارده المكائد والدسائس ، حتى استقر

به المقام - في نهاية المطاف - ببلبة بلدة أجداده بعيدا عن مشاكل المجتمع الأندلسي ومآسيه . فظل متفرغا للعلم تأليفا وتدريسا ، حتى وافته المنية لليلتين بقيتا من شعبان سنة 456هـ ( 15 جويلية 1063 ) .

## ثالثا - فكره :

### I - مذهبه<sup>(39)</sup> :

نشأ ابن حزم مالكيا كمعظم أهل الأندلس ، وعندما بدأت ملكة النقد تنمو

(39) - لقد كان فكر ابن حزم ومذهبه مدار اهتمام العديد من الباحثين ، تناولوه من مختلف جوانبه ، باستثناء جانب نقد الأديان ، الذي لم يلق إلا القليل من العناية مقارنة بغيره ، ولعل أكثر أعمال ابن حزم جذبا للاهتمام والترجمة كتاب " طوق الحمامة " . وفيما يلي قائمة مختصرة لأهم الدراسات حول فكر ابن حزم ، ولم تذكر المقالات لضيق المجال . ومن أهم الدراسات الاستشراقية السباقة في هذا المجال : Ignaz GOLDZIHNER , The Zahiris , their doctrine and their history , a contribution to the history of islamic theologie . Trans. Wolfgang BEHN . Leiden : E.J. Brill , 1971 , pp. 109-157 .

والأصل الألماني لهذه الترجمة صدر بليبزيغ ( Leipzig ) سنة 1884 م .  
M. ASIN PALACIOS , ABENHAZAM , op. cit. t. I , t. 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 : سعيد الأفغاني ، نظرات في اللغة عند ابن حزم . دمشق : جامعة دمشق ، 1963 م . عبد المجيد التركي ، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباقي ، ترجمة وتحقيق وتعليق : عبد الصبور شاهين . بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1986 م .  
فرحان محمد جلوب ، الفكر المنطقي الإسلامي : دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي . بغداد : مكتبة بسلام ، 1988 م . أحمد بن ناصر الحمد ، ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، عرض ونقد . مكة المكرمة : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، 1406 هـ . محمد أبو زهرة ، ابن حزم ، حياته وعصره - آراؤه وفقهه . القاهرة : دار الفكر العربي ، 1954 م . عبد الطليم عويس ، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري . ط2 ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، 1988 م . سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس . ومن أهم هذه الدراسات أطروحة د. يفوت ، فقد تميزت بربطها المحكم بين مختلف جوانب فكر ابن حزم ، مع تحديد عميق للإشكالية المعرفية 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 نظرا 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 الأطروحة .

لديه انتقل إلى المذهب الشافعي ، ثم استقر به الرأي على المذهب الظاهري . فصار إماما مجتهدا في هذا المذهب ، له آراؤه الخاصة وإضافاته .

إن الظاهرية الحزمية ليست فقط موقفا فقهيا رافضا للقياس كمصدر رابع للتشريع ، مثل الظاهرية الداودية<sup>(40)</sup> ، بل هي رؤية نقدية شمولية ترفض القياس في جميع أشكاله : في الفقه ، وعلم الكلام ، واللغة .

ذلك أن ما يدعى قياسا في هذه المجالات ، ليس قياسا في الحقيقة - في نظر ابن حزم - بل هو مجرد " تشبيه " ، يتألف من مشبّه ، ومشبّه 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 عن طريق علل ظنية ، ورأى بعض فقهاء البلاطات يتخذون من القياس وسيلة لتسويغ 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 « كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »<sup>(40)</sup> مكرر . وقد أوقع هذا القياس التشبيهي - في نظر ابن حزم - العديد من الفرق والديانات في الانحراف والضلال .

(40) - أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني ( ت. 270هـ/883م ) ، نشأ ببغداد ، وكان شافعيًا 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 ص 369-375 . ابن خلكان ، الوفيات ، ج 2 ، ص ص 255-257 . الذهبي ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق : علي محمد البجاوي . ط 1 ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1382هـ-1963م ، ج 2 ، ص ص 14-16 . د. أحمد بكير محمود ، المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب . ط 1 ، بيروت - دمشق : دار قتيبة ، 1411هـ-1990م ، ص ص 16-20 .

GOLDZIER , The Zāhiris , op. cit. , pp. 27-39 .

(40) مكرر - الشورى : 11.

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 كمصدر وحيد لفهم مراد الله تعالى . لذا لجأ ابن حزم إلى القياس الأرسطي ، الذي يتألف من مقدمتين كبيرى 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 ... ) فهو في حقيقته استقراء وليس قياساً ، ومجال تطبيقه الطبيعة لا الدين ؛ لا نعدام المحاذير المانعة ، ولا طراد الحوادث الطبيعية وقابليتها للنظر العقلي والتجريب .

ويتبنّى 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 جمع بينهما 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 ، تعطي أهمية كبيرى لـ " ظاهر " النص الديني ، مع الأخذ بعين الاعتبار 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 التوجه النقدي عند ابن حزم أن يكون شموليا بالفعل ، إن لم يتناول الأديان العالمية المعروفة في عصره ، حيث طبق في نقدها نفس منهجه الظاهري بمختلف جوانبه المشار إليها أعلاه . وسيتم تناول هذه الوحدة المنهجية وتطبيقاتها المتنوعة بالتفصيل في ثنايا الأطروحة .

ولا يتسع المجال في هذه الأطروحة لتقييم المذهب الظاهري في مجمله ، وإنما أكتفي بتوجيه النقد إلى تطبيقاته في مجال الأديان لمعرفة إلى أي مدى كان ابن حزم منسجما مع مبادئه ، وإلى أي حد وفق في مهمته .

## II – مؤلفاته في نقد الأديان :

ليس من مهمة هذه الأطروحة البحث في عدد مؤلفات ابن حزم وحصص عناوينها ، فتلك مسألة قد أوفاهها حقها بعض من ترجم لابن حزم من القدامى والمحدثين . ومن الثابت أن ابن حزم كان سيال القلم كثير التأليف ، حيث يذكر أنه ألف نحو أربعمئة مجلد تحتوي على ما يقرب من ثمانين ألف ورقة<sup>(41)</sup> ، ضاع جلها نتيجة الاضطهاد والحصار الفكريين<sup>(42)</sup> .

ولا يهمنا هنا من مؤلفات ابن حزم سوى ما تعلق منها بموضوع الأطروحة مباشرة ، وهو نقد الأديان . ويمكن ترتيب هذه المؤلفات حسب الأهمية كما يلي :

- (41) - هذا الإحصاء نقله صاعد عن أبي رافع الفضل في وصف ما اجتمع لديه من كتب بخط أبيه ابن حزم ، انظر : طبقات الأمم ، ص 76 . ونقل عنه كثير : ابن بشكوال ، الصلة ، ج 2 ، ص 395 . الحموي ، معجم الأدباء ، ج 12 ، ص 239 ، القفطي ، 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 ، النفع ، ج 2 ، ص 83 .
- (42) - قال ابن حيان معاصر ابن حزم : « ... كمل من مصنفاته ( في فنون العلم ) وقربيع ، لم يعد أكثرها عتبة بابيه ( بيته ، باديته ) ، لتزهد 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 . السير ، ص 39 . وأكمل القوائم في مؤلفات ابن حزم ما ذكره الذهبي في السير ، ص 31-36 ، 40 ، حيث ذكر 76 عنوانا . انظر أيضا قائمة د. حمادة ، ابن حزم ، ص 70-92 .

## 1 - الفصل في الملل والأهواء والنحل :

اختلف في ضبط كلمة " الفصل " إلى رأيين :

أ - " الفِصْل " بكسر ففتح ، جمع " فِصْلَة " بفتح فسكون ، وهي الفسيلة من النخيل المنقولة من مكان إلى مكان آخر لكي تثمر وتنتج . وهذه التسمية

هي الأكثر شيوعا واستعمالا .

ب - " الفَصْل " بفتح فسكون ، وهو الحكم بالحق في قضية ما بصفة نهائية

وقاطعة .

وفي الحقيقة ، إن لكلا التسميتين مسوغاتها الموضوعية المقبولة . فبالنسبة

للتسمية الأولى " الفِصْل " ، 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 مصنفا واحدا . 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>(43)</sup> ، الذي حكم ما بين 418-422

هـ/1027-1031 م .

- « ... منذ أربعمئة عام وعشرين عاما ... » <sup>(44)</sup> .

- « ... منذ أربعمئة عام وأربعين عاما ... » <sup>(45)</sup> .

- « ... مذ أربعمئة عام وخمسين عاما ... » <sup>(46)</sup> .

- « ... أربعمئة عام ونيفا وخمسين عاما ... » <sup>(47)</sup> .

(43) - الفصل ، ج 1 ، ص 59 .

(44) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 187 .

(45) - المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 31 .

(46) - المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 221 .

(47) - المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 205 .



يمكن تقدير مدة تأليف " الفصل " - من خلال هذه التواريخ - بأزيد من ثلاثين عاما ، أي من نحو سنة 418هـ/1027م إلى ما بعد سنة 450هـ/1058م . وخلال هذه المدة الطويلة ألّف ابن حزم كتباً أخرى ، أحال فيها إلى " الفصل " ، كما أحال فيه إليها <sup>(48)</sup> . إلا أن هذا التاريخ لا ينبؤ عن الجذور الأولى للكتاب وأصل فكرته . فهي بالتأكيد أقدم بكثير من زمن تأليفه ، إذ يذكر ابن حزم خبر مناظرته لصموئيل بن النغريلة اليهودي « في سنة أربع وأربعمائة » <sup>(49)</sup> ( 1014 م ) . ولا شك 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 ككل 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 عزّ وجلّ » <sup>(50)</sup> .

ج - ومما يؤكد تفرق تأليف " الفصل " وإقحام نقد الكتاب المقدس عليه ، وأنه حقيقة قرّرها 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

---

(48) - أشار ابن حزم في " الفصل " إلى " التقريب " في : ج 1 ، ص 38 ، ج 5 ، ص 263 . وأشار إلى " الإحكام في أصول الأحكام " في : ج 5 ، ص 263 . والطبعة المعتمدة في الأطروحة من " الإحكام " من تحقيق مقابل على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر . ط 2 ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1403هـ-1983م . وأشار فيه إلى " الفصل " في مثلاً : مج 1 ، ج 4 ، ص 67 . كما أشار في " التقريب " إلى " الفصل " في : ضمن رسائله ، ج 4 ، ص 123 ، 169 ، 349،318 .

(49) - الفصل ، ج 1 ، ص 245 .

(50) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 201 .

ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل «<sup>(51)</sup> .

– ومن العناوين التي ذكرها الذهبي « تأليف في الرد على أناجيل

النصارى »<sup>(52)</sup> .

كما تسمية الثانية ، فهي تنظر إلى الكتاب نظرة داخلية من حيث موضوعه ونحوه وغية منه . فهو مؤلف ينصب محكمة للحكم والفصل بين الملل والأهواء والنحر ، بين من اتبع الحق ومن ضلّ السبيل واتبع هواه . فمثلاً نصب ابن حزم في كتابه " إحكام في أصول الأحكام " محكمة لمحاكمة آراء الأصوليين ، ونصب محكمة في المحلى " (53) لمحاكمة مذاهب الفقهاء ، نجده في " الفصل " يحاكم العقائد والأديان ويفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية ، فهذا التوجه النقدي الموسوعي متجذر لدى ابن حزم .

ومما يسوغ هذه التسمية كتابة العنوان بالصيغتين الآتيتين في بعض

المؤلفات التي ترجمت لابن حزم :

– « الفصل بين أهل الآراء والنحل »<sup>(54)</sup> .

– « الفصل بين أهل الأهواء والنحل »<sup>(55)</sup> .

فلفظة « بين » تؤكد التسمية الثانية بمعنى الحكم .

(51) – الحميني ، الجدوة ، 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 .

(52) – السير ، ص 35 .

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

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

(55) – المقرئ ، نفع الطيب ، ج 2 ، ص 79 . يرجع د. محمود حمادة كتابه عنوان هذا الكتاب : " الفصل بين الملل والأهواء والنحل " ، ومن بين حججه اعتباره أن كلمة " فَصْلَة " – وهي الفسيلة المنقولة من النخيل – إنما جمعها فَصَال وفَصَلَات لافْصَل . انظر مناقشته لعنوان الكتاب في : ابن حزم ، ص ص 97-103 .

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 أجزاؤه إلا بربطها بإطارها الشمولي . والطبعة المعتمدة في الأطروحة هي طبعة دار الجيل . ولقد وقع محققاها : الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة في أخطاء ما كان ينبغي الوقوع فيها في : ضبط النصوص ، والترجيح بين المخطوطات ، والترجمة للأعلام والأماكن ، وتخريج النصوص الكتابية ، وضبط الفهارس . وستتم الإشارة إلى بعض هذه الأخطاء في ثنايا الأطروحة .

## 2 - 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>(56)</sup> ، فهو تلخيص لـ " الفصل " في مرحلته الأخيرة على الأرجح ، لا حتوائه على تلخيصات من الأجزاء المتعلقة بالخطة 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 .

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

(56) - السير ، ص 34 .

ومهمة تتعلق بصلب 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 أنتج منه أيضاً » <sup>(57)</sup> . فالأصول العقدية والإيمانية تتميز بمعقوليتها ومطابقتها لمعطيات الحس ، وهي أسس ومقدمات لما يبنى عليها من مسائل فرعية سواء أكانت نظرية أم عملية .

والطبعة المعتمدة في هذه الأطروحة بتحقيق دكتور محمد عاطف العراقي ، ودكتورة سهير فضل الله أبو وافية ، ودكتور إبراهيم إبراهيم هلال <sup>(58)</sup> . ولم يخل هذا التحقيق من هفوات .

### 3 - 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 لام ابن حزم على ملوك عصره لتفريطهم في أمر دينهم وأخراهم ، ولانشغالهم بالدنيا وجمع الأموال ، فأدى ذلك إلى عكس مرادهم ، لانطوائهم على الخطر المهدد لملكهم ، إذ جرّأ أهل الذمة على التناول بكفرهم ، وسمح لأحد اليهود - أطفاه 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>(59)</sup> .

(57) - الإحكام ، مج 1 ، ج 1 ، ص 41 . تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول ، ضمن رسائل

ابن حزم ، ج 4 ، ص 414 .

(58) - ط 1 ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 1978 م .

(59) - انظر : ضمن رسائله ، ج 3 ، ص ص 41-43 .

ويرجّح د. إحسان عباس أن المقصود برد ابن حزم هو يوسف ، مستدلا بما

يلي<sup>(60)</sup> :

أ - إجماع المؤرخين على حكمة صموئيل وبعد نظره ، وعلى تهور 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>(61)</sup> ، ونظم القرآن في أشعار وموشحات<sup>(62)</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 قديما »<sup>(63)</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>(64)</sup> .

ج - وعلى الرغم من اعتبار د. عباس لكلام ابن بسام عن صموئيل منصرفا إلى ابنه والعكس ، فإنه لا يستبعد أن يكون صحيحا ما نسب فيه إلى صموئيل من تأليف كتاب في الرد على " الفصل " <sup>(65)</sup> ، معتبرا إياه دفاعا عن التوراة .

د - وبناء على ما سبق يؤرخ د. عباس لكتاب ابن النغيلة بداية من سنة

(60) - انظر : مقدمته لهذه الرسالة ، المصدر نفسه ، ج 3 ، ص ص 18-19 .

(61) - ابن بسام ، الذخيرة ، القسم 1 ، مج 2 ، ص 766 .

(62) - ابن سعيد ، المغرب ، ج 2 ، ص 114 .

(63) - الرد على ابن النغيلة ، ضمن رسائله ، ج 3 ، ص 43 .

(64) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 245 .

(65) - انظر : الذخيرة ، القسم 1 ، مج 2 ، ص 766 . وجدير بالذكر أنه يوجد رد على ابن حزم ، أتى متأخرا عنه بحوالي قرنين ، ألفه الربيع سلومون ( شلومو ) بن أبراهام المعروف بـ " أدريت " ADRET ، ويقال له أيضا " راشبا " ( 633-710هـ/1235-1310م ) . عاش ببيروشونة وتولى رئاسة حاخاميتها طيلة أربعين عاما ، وكان أشهر تلمودي عصره ، واستمر تأثيره بين 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 ، وللأسف لم أحصل عليه ! انظر : Simha ASSAF , Art. ADRET , ds. Encyclopaedia Judaica Jerusalem . Keter publishing house Jerusalem . vol. 2 , col . 305-308 .

تولي يوسف الوزارة 450 هـ/1058 م ، إلى غاية سنة قبل وفاة ابن حزم 455 هـ/1063 م ، فهذه الفترة تمثل شموخ يوسف وسطوته ، كما أنها تسمح بظهور رد على كتابه ، واطلاع ابن حزم على هذا الرد . كما يرجح أن ابن حزم قد كتب رسالته ما بين سنتي 453-455 هـ/1061-1063 م .

لا ينكر روجيه أرنالديز R. Arnaldez قيمة حجج د. عباس ، ومن دون أن يحسم هذا الخلاف ، يرجح أن المردود عليه هو صموئيل وليس ابنه يوسف<sup>(66)</sup> :  
أ - مستدلا بما 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 ، خصوصا وأن رؤسائه 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 ر. أرنالديز - من خلال استقراء أفكار ابن النغريلة المردود عليها في هذه الرسالة - مشابهة منهج ابن النغريلة لمنهج ابن حزم في نقد النصوص المقدسة ، مما يوحي بأن كتاب ابن النغريلة كان ردا على نقد ابن حزم للتوراة في " الفصل " بنفس منهجه ، ومما يفسر أيضا شدة غضب ابن حزم وقسوة ألفاظه في هذه الرسالة ، وكأن الأمر أخذ طابعا شخصيا .

ومما يدعم ما ذهب إليه أرنالديز - وإن لم يذكره - ما نسبته ابن بسام إلى

---

(66) - انظر استدلالاته في :

Art. Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif. ds. Revue de l'occident musulman et la méditerranée ( R.O.M.M ) . Aix-en-provence , n° 13-14 , 01/09/1973 , pp. 41-42 ....

صموئيل من كتابته ردا على ابن حزم<sup>(67)</sup>. كما ذكر الذهبي أن لابن حزم « كتاب الرد على من اعترض على الفصل »<sup>(68)</sup>.

وبالتمعن في رأي أرنالديز ، لا يمكن تصور اقتران التهجم على القرآن والإسلام بما عرف به صموئيل من علم وفطنة وحذر ، فمهما يكن من أمره فهو يعيش بين ظهرائي المسلمين في بلد مسلم . وشتان بين نقد اليهود بعضهم بعضا وبين نقدهم للإسلام ، إلا أن يكون هذا النقد مخصصا للتداول الداخلي بين اليهود خوفا عليهم من التشكك في دينهم واعتناقهم للإسلام إثر نقد ابن حزم لليهودية ، ثم افترض 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 أقذع مما ورد في هذه الرسالة<sup>(69)</sup> . فالشتيم - عند ابن حزم - أخذ شكل طبع نال خصومه من المسلمين نصيبهم منه قبل اليهود وغيرهم .

وجاء على لسان ابن حزم في " الفصل " في وصف صموئيل ابن النفريلة عند لقائه به سنة 404هـ/1014م ، بأنه « أعلمهم وأجدلهم »<sup>(70)</sup> ، وهذا وصف إيجابي عموما ، ويدعم ما ذكره المؤرخون وأكدوه د. عباس من 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 " يتمشى مع وصف اليهودي في هذه الرسالة بأنه « عميد اليهود وعالمهم وكبيرهم »<sup>(71)</sup> .

(67) - انظر : الذخيرة ، القسم 1 ، مج 2 ، ص 766 . وما يدعم هذا وصف صاعد لصموئيل بالمعرفة بالانتصار للشريعة اليهودية ، والذب عنها ، أكثر من يهود الأندلس كلهم ، انظر : طبقات الأمم ، ص 90 .

(68) - السير ، ص 33 .

(69) - انظر : مثلا : الفصل ، ج 1 ، ص ص 216 ، 218 ، 276 ...

(70) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 245 .

(71) - ضمن رسائله ، ج 3 ، ص 56 .

ولا يؤخذ د. عباس على أخذه بنسبة ابن بسّام إلى صموئيل تأليف كتاب في 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 د. عباس لما نسبته ابن بسّام إلى صموئيل من المجاهرة بالطعن في الإسلام ، ورجح أن ذلك من فعل يوسف لتهوره . والسبب في تغير موقف د. 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 النغريلة ، كما أنها مدعمة من قبل روايات تاريخية أخرى . كما اعتمد د. 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 ذكي ، إلا أن التوسع فيه لا يخلو من مزالق ، فالتاريخ ليس علما دقيقا قواعده مضطردة 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 د. عباس وجاهته وقيمته ، وإن لم يرق إلى مرتبة القطع واليقين .

تتألف هذه الرسالة من قسمين : قسم رد فيه ابن حزم على مطاعن ابن النغريلة على القرآن <sup>(72)</sup> ، وقسم ثان - وهو الذي يهمنا - يورد فيه ابن حزم نتفا مما جاء في " الفصل " في نقد اليهودية . وأتى القسم الثاني متخللا - في جزء منه - القسم الأول ، وجاءت بقيته في نهاية الرسالة في شكل رد على « الطوام »

(72) - انظر : المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 43-56 .



الواردة في كتب اليهود <sup>(73)</sup> . من باب " من بيته من زجاج لا يقذف الناس بالحجارة! " .

ومن ناحية نقد اليهودية لم تأت الرسالة بجديد <sup>(74)</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 تلخيصا لما جاء عن اليهودية في " الفصل " ، يختلف عما جاء في التلخيص الوارد في " الأصول والفروع " بخصوص نفس الديانة . ويمكن اعتبار هذه الرسالة - إلى حد ما - بمثابة 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 .

### III - منهجه العام في نقد الأديان :

يعتبر " الفصل " الكتاب الأساسي الذي ألفه ابن حزم في نقد الأديان ؛ لا فقط لاستيعابه وتوسعه ، بل أيضا لمنهجه وخطته ، فهو خاضع - في مجمله - إلى خطة محكمة ، فصلها ابن حزم في مقدمة شرح فيها منهجه العام في نقد الأديان وتصنيفه لها .

#### 1 - تصنيف الأديان والفلسفات :

يقول ابن حزم : « رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست ... » <sup>(75)</sup> ، هي :

- 1 - منكرو الحقائق جملة وهم " السوفسطائية " .
- 2 - مثبتو الحقائق ، مع القول بقدوم العالم وعدم وجود خالق له ولا مدبر .

(73) - انظر : المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 56 - 70 .

(74) - هذا مقارنة بما جاء في " الفصل " و " الأصول والفروع " .

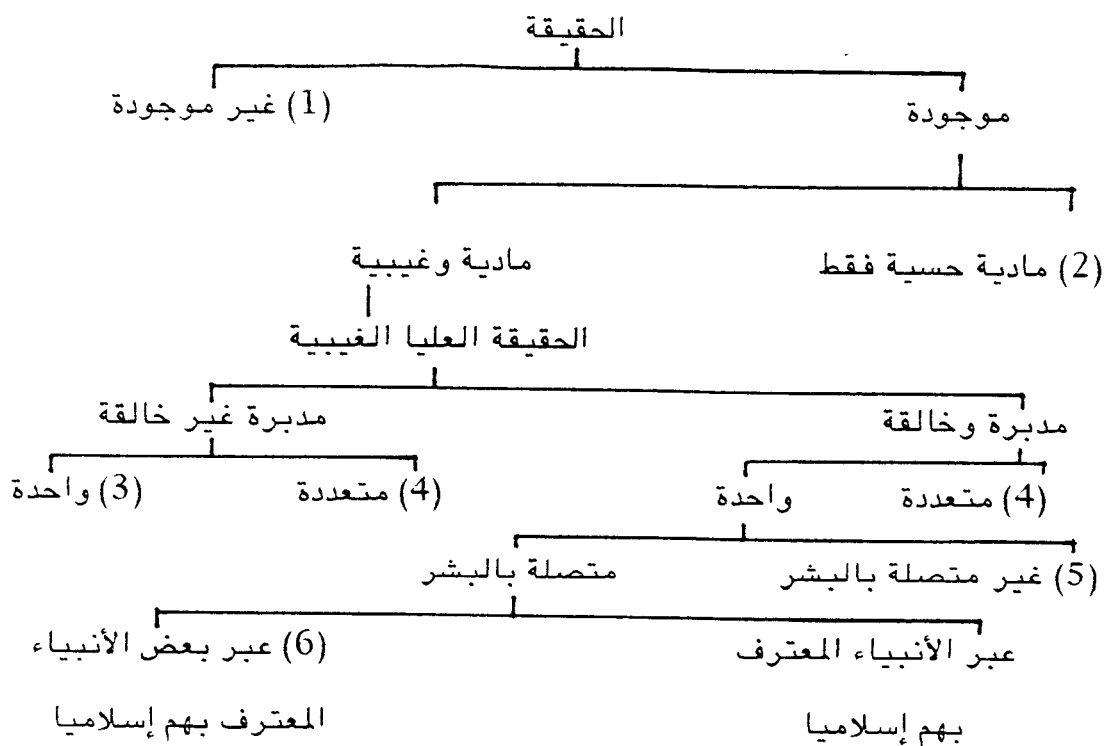
(75) - الفصل ، ج 1 ، ص 36 . ويمتد هذا التصنيف بفرقه الست وتفريعاته إلى غاية ص 38 .

- 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 أم حدوثه وعدد مدبريه .
- 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 الرئيسيّة ، ألح ابن حزم إلى وجود فرق متفرعة عنها أو مركبة منها ، ذكر أمثلة منها . فهذا التصنيف ليس نهائيا جامدا ، فهو بمثابة أنهار كبرى تتقاطع أحيانا ، وتتوازي أحيانا أخرى ، أو تتفرع إلى جداول ومجار ، إلا أنها تبقى تمثل أبرز التيارات وأهمها . وأهم ما يميز هذا التصنيف هو ما يلي:
- أ - كون أساسه هو الموقف من الحقيقة ، فهو تصنيف لمواقف البشر - بمختلف دياناتهم وفلسفاتهم - من المعرفة عموما ومن المعرفة الدينية بصفة خاصة.
- يبدو ابن حزم بالسوفسطائية ، الذين ينكرون إمكان المعرفة وقدرة الإنسان على الحصول عليها ، فلا حقيقة ولا يقين لديهم .
- 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 على الآخر . ويبدو أن هذا الرأي قول فلسفي وليس دينا 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 الشركية : الثنوية منها وغيرها . ويعتبر ابن حزم الديانة النصرانية داخلة في هذا الصنف لقولها بالتثليث .

ثم ينظر ابن حزم إلى الأديان من زاوية أخرى ، من حيث موقفها من العلاقة بين الحقيقة العليا والبشر: هل هي متصلة بهم أم لا ؟ فالبرهمية - على الرغم من إيمانها بوحدانية 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 صلى الله عليه وسلم <sup>(76)</sup> .

ويمكن تلخيص هذا التحليل في الجدول التالي :



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 .

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

ب - يلاحظ أن المرجعية المعيارية لهذا التصنيف هي الإسلام ، 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 ومتدرجة من الحق والباطل ، من الإسلام والكفر . وقد حرص ابن حزم - في هذا التصنيف وعند النقد لاحقا - على ترتيب الآراء والمعتقدات بداية من أبعدھا عن الإسلام ، ووصولاً إلى أقربھا منه .

ويعترف هذا التصنيف بوجود قيمة لتدين 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>(77)</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 يسمح هذا التصنيف بتحديد مواطن الخطأ بدقة ، فيسهل بذلك توجيه النقد<sup>(78)</sup> . ويمكن اعتبار هذا التصنيف في حد ذاته وعلى الرغم من صبغته الوصفية التحليلية - نقداً عاماً للأديان والفلسفات ، يقوم على المرجعية الإسلامية والمنهج المقارن ، مع وعي عميق بالإشكالية المعرفية ( الإبستمولوجية ) التي جعلت مواقف البشر إزاء الدين تختلف وتتباين .

---

(77) - رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل ، ضمن رسائله ، ج 1 ، ص 350 .

(78) - استمد هذا التحليل لتصنيف ابن حزم للأديان والفلسفات في جزء منه من :  
R. ARNALDEZ , *Gammaire et théologie ...* , op. cit. , pp. 196-198 .

## 2 - معايير النقد :

واضح من خلال التصنيف المذكور أن ابن حزم قد اتخذ من مرجعيته الإسلامية الخاصة معيارا عاما 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 ، عرّج على نقد أعمال سابقه في نقد الأديان والمذاهب ، مبينا 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 مخلة إلى درجة الإلغاز ، فأتت غير محيطة بكافة وجوه النقد .

بين هذين السبيلين اختار ابن حزم طريقا ثالثا ، يتميز بالتوضوح 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 ويطرح البديل ، إنما هو مجرد شغب لا طائل منه ، كثيرا ما وقع فيه المتكلمون .<sup>(79)</sup>

لخص ابن حزم « البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق » في مقدمة « الفصل » ، مشيرا لمن أراد التوسع بالرجوع إلى كتابه « التقريب لحد المنطق »<sup>(80)</sup> . وتقوم هذه البراهين على معطيات الحواس الخمس ، وعلى أوليات العقل وبديهياته . ومن هذه البديهيات التي ذكرها ابن حزم<sup>(81)</sup> :

- الجزء أقل من الكل .

- لا يجتمع المتضادان .

- لا يكون الجسم الواحد في مكانين ، ولا يكون الجسمان في مكان واحد

(79) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص ص 35-36 .

(80) - انظر منه : ضمن رسائله ، ج 1 ، ص ص 285-294 .

(81) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص ص 38-42 .

- لا يكون شيء إلا في زمان .

- للأشياء طبائع وماهيات لا تتجاوزها .

- لا يكون فعل إلا من فاعل ( مبدأ السببية ) .

- لا أحد يعلم الغيب إلا عن 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 جميعا ، والدليل على ذلك أنها مفروسة في نفس الطفل ، الذي يمثل الإنسان في أصل براءته وصفاته .

ب - حدسية إلهامية : يستدل بها ولا يستدل عليها ، فهي تصلح كمقدمات لغيرها ، وكلما كانت النتائج أقرب إليها ، إلا وكانت 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 كحكم 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 يكتم أمرها عند استعراضه لمعايير النقد؟ .

إن الجواب على هذا السؤال متضمن فيما سبق ذكره من كون المعارف الأولية تمثل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية عموما ، وإليه يحتكم في اختلافات البشر ، هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية ، فإن المرجعية الإسلامية - في نظر ابن حزم - تمثل أقرب المذاهب إلى هذا الأساس المعرفي ، والأكثر انسجاما وتطابقا

معه، فهو يمثل " الظاهرية " في حدها الأدنى<sup>(82)</sup> . هذا بالإضافة إلى مراعاة ابن حزم للجانب النفسي في الجدل ، ففضل تأجيل التصريح بمرجعيته إلى حين . ويا ليتة استمر في هذه المراعاة لاحقا وقتل من شتانمه !! .

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 ببعض مجالات النقد ، سيتم تناولها في مواضعها .

---

(82) - إن الظاهرية الحزمية - في إحدى مستوياتها - تمثل موقف الإنسان العادي ، الذي يقبل بظواهر الطبيعة ومعطيات الحس ويثق بها .