

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:	http://search.mandumah.com/Record/857659

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>

الباب الثالث

نقد الأديان الشرقية

الفصل الأول : التعريف بالأديان الشرقية .

الفصل الثاني : نقد العقائد الشرقية .

الفصل الأول

التعريف بالأديان الشرقية

نمهيّد :

كان نقد ابن حزم للأديان الشرقية القديمة ضئيلا من حيث الكم مقارنة بنقده للديانتين النصرانية واليهودية ، ومقارنة أيضا بأعمال المتكلمين المشاركة : فالواقع - بأولوياته وتحدياته - يفرض على الناقد اختياراته وتوجهاته .

لقد أولى المتكلمون المشاركة اهتماما خاصا بنقد الديانة النصرانية والأديان الشرقية ، الثنوية منها بصفة خاصة ⁽¹⁾ : ويرجع ذلك إلى الدور الحضاري الذي قام به علم الكلام في المشرق حين تصدى للتركة الفكرية لأكبر حضارتين سادت العالم قبل الفتح الإسلامي : الحضارة الفارسية الجوسية ، والحضارة البيزنطية النصرانية .

ولكن أليس من الأولى أن يغفل ابن حزم ذكر هذه الديانات القديمة ما دام لا يوجد لها أتباع في الأندلس يجادلون بالحجة والبرهان كيما يكتشفوا ضلالات دياناتهم ويهتدوا إلى الدين الإسلامي الحنيف ؟ أليس من الأولى بابن حزم أن يكتفي بنقد النصرانية واليهودية اللتين يعيش أتباعهما بين ظهرائي المسلمين في الأندلس ، ويشكل بعضهم خطرا أنيا على مستقبل الإسلام في تلك البلاد ، ما دام الواقع هو الذي يحدد أولويات الناقد ؟ .

إن الذي رجح كفة نقد الأديان الشرقية على كفة إغفالها ، هو أن المخاطب الحقيقي بالنقد هو بعض التيارات الفكرية الأندلسية المتأثرة بالباطنية الإسماعيلية أو بعلم الكلام المشرقي المعتزلي أو الأشعري . فقد كان ابن حزم

(1) - على سبيل المثال ، خصص القاضي عبد الجبار سبعين صفحة لنقد الأديان الثنوية ، المغني ، ج 5 ، ص ص 9 - 79 . مقابل تسع وسبعين صفحة لنقد الديانة النصرانية ، ص ص 80 - 159 .

يحاول أن يحدد من تأثيرات هذه التيارات والفرق في حوسبة الفكري والعقدي الأندلسي ، من خلال ربطها وأصولها القريبة خارج الأندلس بأصولهما الأولى المتمثلة في الأديان الشرقية القديمة .

وهكذا تصير المقارنة بين هذه الفرق وتنتج استنتاجات مهمة للأولى ، ودليلا على انحرافها وضلالها . وهكذا أيضا يصبح نقد تلك الأديان - التي لم يسمع بها الأندلسيون إلا عن طريق كتب التاريخ والمفلات والعقائد - نقد ذا جدوى واقعية في صراع فكري تحكمه خلفية جغرافية جغرافية . فقد نشرنا سابقا إلى الصراع والتنافس اللذين سادا العلاقات بين الأندلس من جهة ، و مفسدين والعباسيين من جهة ثانية . فالواقع يفرض أولوياته دائما على ناقد ادعي بعصره ، وإن تبرقع ببرقع شفاف .

إلا أن الواقع ليس العمل الوحيد الذي يحدد سائر التقييمات ، فثمة عامل آخر لا يقل أهمية ، وهو يتمثل في تقيد رأي الناقد بتكوينه في المشرق . ونضج عبر قرون ازدهار علم الكلام ، حيث كان الإسلام بحضارته مهيمنا على جميع الأديان والحضارات . يجمع هذا التقيد بين علماء العقائد الإسلامية على أسس عقلية استدلالية والدفاع عنها ، وبين نقد الأديان وبين تفتيح وتناقضها . والهدف من هذا العمل المتكامل هو الإجابة على سؤال جوهري لماذا أنا مسلم ، ولست نصرانيا أو يهوديا أو مجوسيا الخ . وقد كنت أجيب على هذا السؤال تتخذ شكلا موسوعيا في إطار الأديان التي تعرف عبد المسلمين وفي حدود واقع المتكلم . فنقد الأديان - وفق هذا التصور - كان جزءا لا يتجزأ من نقد الكلام .

وابن حزم - على الرغم من موقفه النقدي من نقد الكلام - قد سار على خطى السنة الحميدة التي سنّها بالفقه ، وهذا دليل على أن نقده عند الكلام كان نقدا واعيا يأخذ من القول أحسنه ، ومن المناهج أفضلها .



خصّص هذا الفصل لتقييم المعلومات التاريخية والدينيّة التي قدمها ابن حزم حول الأديان الشرقيّة ، من خلال المقارنة بما كان رانجا من معلومات لدى العلماء المسلمين الآخرين ، وبما توفره لنا البحوث والدراسات الحديثة .

ويعتبر هذا الفصل خير دليل على الأثر السلبي للبعد الجغرافي وانعدام الاتصال المباشر على مصداقية النقد وموضوعيته . وسيتم تناول مضامين النقد في الفصل اللاحق .

وتجنباً لأيّ التباس ، تجدر الإشارة إلى أن المقصود بالأديان الشرقيّة الأديان الإيرانية والأديان الهندية وما دار في فلكيهما .

أولاً - الأديان الثنوية :

إذا كان التوحيد سمة الإسلام ، والتثليث سمة النصرانيّة الخ ... فإن سمة الأديان الإيرانية وما دار في فلكها هي " التثنوية " . فكل ديانة أو مجموعة من الأديان المتقاربة حضارياً خاصيتها الأساسية التي تميزها عن بقية الأديان وتمثل جوهرها ولبها .

و " التثنوية " هي القول بوجود أصلين إلهيين للعالم : الأصل الأول هو النور الذي يتميز بكل صفات الخيريّة والحكمة والجمال ، والأصل الثاني هو الظلمة مصدر الشرور والردائل والقبح في العالم .

وتدخل الأديان الثنوية ضمن القسم الرابع (الفرقة الرابعة) من التقسيم السداسي الذي ذكره ابن حزم في مقدمة " الفصل " (2) . ويضم هذا القسم الأديان الشركيّة التي تقول بتعدد الآلهة . وفي هذا القسم يبدو ابن حزم بذكر الأديان المعروفة لأول مرة . ثم يلي نقدّه للثنوية نقدّه للنصرانيّة مباشرة وكلاهما يدخل ضمن نفس القسم .

قسّم ابن حزم الأديان الثنوية إلى مجموعتين :

(2) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 37 .

- الأديان التي تمايز بين العالم ومدبريه .

- الأديان التي تماهي بين العالم ومدبريه .

I - الأديان التي تمايز بين العالم ومدبريه :

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

1 - المجوسية⁽³⁾ :

أ - التعريف بالمجوسية :

(3) - أصل كلمة " مجوس " من الكلمة الفارسية (magush) ، التي لا يعرف بالضبط معناها اللغوي - الاشتقاقي . أما اصطلاحاً فهي تعني طبقة الكهنة الزرادشتيين ، وإن كانت أصولهم سابقة لظهور الديانة الزرادشتية . وهذا المعنى الاصطلاحي هو الذي انتقل إلى اللغات الأوروبية القديمة والحية (في اليونانية μάγος ، والفرنسية mage ، والإنكليزية magi) . أما في اللغة العربية ، فيقصد بـ " المجوس " كل المنتسبين إلى الديانة الزرادشتية لا كهنتها فحسب . والاسم الأصلي لاتباع هذه الديانة " مزدايسنا " (mazdayasna) ، بمعنى " عابد مزدا " . ومزدا هو الإله أهورامزدا . انظر Guy MONNOT , *Penseurs musulmans et religions iraniennes* , 'Abd-al-Jabbar et ses devanciers . Paris : librairie philosophique j. VRIN , 1974 , pp. 80 - 81 . Mircea ELIADE , *Histoire des croyances et des idées religieuses* . Paris: Payot, 1976-78-86 , t. I , pp. 335-336 . M. MORONY , 1^{er} Art. Madjus , ds. E.I.N.E. , op. cit. , t. V , pp. 1105-1106 . J. DUCHESNE - GUILLEMIN , Art. Mazdéisme , ds. D.R. , op. cit. , p. 1068 .

كما يقصد بلفظة " مجوس " أيضاً - لدى الأندلسيين والمغاربية - البرابرة النورمانديين الشماليين المعروفين بـ " الفيكينغ " (Vikings) . وقد كانوا يشنون الغارات البحرية على السواحل الأندلسية بداية من سنة 230هـ/844 م . وسموا بالمجوس من قبل المسلمين لتعظيمهم النيران ، وذلك قبل تنصرهم في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . ويحتمل أن تكون غارات النورمانديين هي السبب في انتقال أسلاف ابن حزم من قريتهم " لبلة " إلى قرطبة . إلا أن المقصودين بالنقد - عند ابن حزم - هم المجوس الأيرانيون فقط . عن البرابرة النورمانديين ، انظر: الحاجري ، ابن حزم . ص ص 23 - 27 . A. MELVINGER , 2^{ème} Art. Madjus , ds. E.I.N.E. , op.cit. , t. V , pp. 1114 - 1118 .

في "الأصول والفروع" ، نسب ابن حزم إلى المجوس القول بأن "أهرمن" (إبليس) قد نشأ عن فكرة سوء خطرت ببال الله تعالى لما طالت وحدته واستوحش⁽⁴⁾ . ونجد ابن حزم في "الفصل" ينفي نسبة هذه النظرية إلى المجوس ويعد ذلك من أخطاء المتكلمين ، ويستبدلها بنظرية القدماء الخمسة ، وهم:

1 - أورمن (الله) .

2 - أهرمن (إبليس) .

3 - كام (الزمان) .

4 - جام (المكان ، الخلاء) .

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

والعنصران الفعالان هما أصلاً الخليقة أورمن (الله) فاعل الخيرات ، وأهرمن (إبليس) فاعل الشرور . أما توم (الهيولى) فمفعول فيه الخير والشر⁽⁵⁾ . وقدم الهيولى يفهم منه أن مفهوم الخلق - وفق هذه النظرية - يتمثل في إعطاء صور الأشياء لا الخلق من عدم . أما الزمان والمكان فهما ظرفان لعملية الخلق (إعطاء الصور) ، والمكان ما هو إلا خلاء مطلق حاو وليس بمادة .

ومن شعائر المجوس تعظيم الأنوار والنيران والمياه ، وكراهية الظلمة والأرض⁽⁶⁾ .

وهم يقولون بنبوة زرادشت فقط ، وإليه ينسبون شرائعهم

(4) - انظر : الأصول والفروع ، ص 360 - 361 .

(5) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 86 - 87 .

(6) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 87 ، الأصول والفروع ، ص 361 .

القديمة¹⁷ التي ضاعت مع ثلثي كتابهم المقدس ، الذي أحرقه الإسكندر المقدوني¹⁸ لما فتح فارس وقتل ملكها دارا بن دارا¹⁹ . وبعد ذلك استحدث أردشير بن بابك²⁰ شرائع أخرى²¹ .

وما كان لجل كتاب المجوس أن يضيع لو لا احتكاره من قبل فئة قليلة من رجال الدين ، تتألف من ثلاثة وعشرين هربذا على عدد أسفار الكتاب ، يختصر كل

(7) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 87 ، 182 ، الأصول والفروع ، ص 361 . زرادشت هو مؤسس الديانة المجوسية . اسمه الأصلي " زراثوسترا " (Zarathustra) ، ويقال له في اللغات الأوروبية (Zoroastre) . لم يتفق الباحثون على تحديد زمانه ومكانه . فالتواريخ المقترحة تتراوح ما بين القرنين 6 - 17 ق . هـ . أما بالنسبة لمنطقته . فالأماكن المقترحة تشمل ميديا ومختلف أنحاء إيران الشرقية بالمعنى الواسع للكلمة . بما في ذلك أفغانستان وحوض بحر آرال . كما اختلف الباحثون في تحديد دور زرادشت وأهميته في تطور الأديان الإيرانية ، بل ذهب بعضهم إلى حد إنكار وجوده أصلا واعتباره مجرد شخصية أسطورية . انظر : G. WIDENGREN , les Religions de l'Iran , trad. L.JOSPIN . Paris : Payot , 1968 , p. 80 . M. ELIADE , Histoire des croyances , op. cit. , t. I , pp. 317-321 . J. DUCHESNE - GUILLEMIN , Art. Mazdéisme , ds. D.R. . op. cit. , pp. 1068-1069 .

(8) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 197 . حيث ذكر أن المقدار الضائع من كتاب المجوس هو الثلث ، وهذا خطأ من الناسخ على الأرجح ، لأنه لم يتكرر في المواضع الأخرى ، حيث نجد أن المقدار الضائع هو الثلثان . انظر : رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق ، ضمن رسائل ابن حزم ، ج 3 ، ص 138 . رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم ، ج 4 ، ص 75 . وقد ذكر القاضي عبد الجبار طرفا من الشرائع المجوسية في تثبيت دلائل النبوة ، ج 2 ، ص 331 - 333 . وينسب د. علي عبيد الواحد وأفي عملية إعادة كتابة الأبستاق من حواظ رجال الدين إلى الملك البارثي بلاش الأول في القرن الأول الميلادي (51 - 87 م) ، ثم أكمل عمله هذا الملك أردشير مؤسس الدولة الساسانية في القرن الثالث الميلادي . انظر : الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام . القاهرة : دار نهضة مصر ، 1971 ، ص 136 . ويحدد تاريخ غزو الإسكندر المقدوني لإيران بسنة 330 ق . م .

واحد منهم بحفظ سفر واحد لا يتعداه ، ويشرف عليهم موبذ موبذان⁽⁹⁾ .

ولم يكن تداول الكتاب المقدس لدى المجوس وحده محتكرا من قبل فئة قليلة من رجال الدين ، بل التعليم الديني بصفة عامة كان محصورا في مدن معينة لا يخرج منها إلا بأمر ملكي ، كما فعل " أنوشروان " لما حوّل مركز التعليم الديني من " اصطخر " إلى " أزدشير حره " و " فشا " من " داتجرد " . وذكر ذلك في كتاب معظم لدى المجوس يدعى " خدائي نامه " ⁽¹⁰⁾ .

أدت كل هذه الأمور - المشار إليها - إلى ضياع معظم كتاب المجوس ودخول الانحرافات على دينهم . ومن بين هذه الانحرافات الدخيلة أسطورة ظهور شخص يدعى " بهرام هماوند " تؤازره مدينة كاملة تهبط إلى الأرض بعد أن كانت معلقة في السماء ، بناها " بيروان سياوش بن كيفاوش " وأسكنها ثمانين ألف رجل من أهل البيوتات العريقة ، كل هؤلاء سينزلون لنصرة بهرام مهدي المجوس وللنار لدينهم ودولتهم . ومن الأساطير المجوسية أيضا ، الأسطورة التي تقول إن أصل

(9) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 197 ، 199 . يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر الكتاب المجوسي المقدس باسمه - الذي كان معروفا لدى مسلمي عصره - وهو الأبستاق . والأبستاق (Avesta) من اللغة الفارسية الوسيطة (Apastak) من الجذر (Stha) الذي يعني : الأساس ، المبدأ ، التعريف ، المعرفة ... وكان يتألف الأبستاق الأصلي - قبل أن يضيع ثلاثة أرباعه تقريبا - من واحد وعشرين سفرا يدعى كل واحد منها بـ " نك " (Nask) . وأهم الأسفار المتبقية اليسنا (Yasna) ، الذي يحتوي على الجاتها (Gathas) ترنيمات زرادشت ، التي تعتبر أقدم نصوص الأبستاق ، وينسبها بعض الباحثين إلى زرادشت نفسه . وللأبستاق شرح يدعى الزند وشرح للشرح يدعى انبازند ، وشرح لشرح الشرح يدعى الإياردة . ولم يذكر ابن حزم شيئا عن هذه الشروح . انظر : وافي ، الأسفار المقدسة ، ص 135 - 141 .

WIDENGREN , les Religions de l'Iran , op. cit. , pp. 18-19 . DUCHESNE-GUILLEMIN , Art. Avesta , ds. D.R. , op. cit. , p. 131 .

(10) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 199 . نسب ابن النديم في " الفهرست " كتاب " خدائي نامه " إلى « الكتب التي ألّفها الفرس في السير والأسمار الصحيحة التي ملوكهم » . (ص 364) . والمقصود بالأسمار هنا الخرافات والأساطير ، ويفهم من هذا أنه كتاب يعنى بالتاريخ الأسطوري لملاك الفرس . كما ذكر ابن النديم أن عبد الله بن المقفع (ت. 142 أو 145 هـ / 759 أو 762 م) قد نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية ، (ص 132) .

البشرية هو نبتة الريباس أو الشرالية⁽¹¹⁾ .

وعلى الرغم من هذه الانحرافات ، فإن ابن حزم يرجح أن المجوسية ديانة كتابية في الأصل ، أنزلها الله على زرادشت ثم انحرفت بعده⁽¹²⁾ .

ب - نقد التعريف بالمجوسية :

إن مقارنة عمل ابن حزم بنتائج الدراسات الحديثة ، ليس الغرض منه تقييم وسائل ابن حزم ومنهجه ، فلكل عصر وسائله ومنهجه . وإنما المقصود من المقارنة هو التثبت من مصداقية المعلومات التي قدمها ابن حزم ، ومعرفة مدى مطابقتها للواقع التاريخي للديانة المجوسية . ولا شك أن المقاربة الحديثة والمعاصرة للديانة المجوسية - بحكم تطور وسائلها ومنهجها - هي الأقرب إلى سببر أغوار هذه الديانة . إلا أن هذا لا يعني بالضرورة مطابقة كل ما أتت به الدراسات الحديثة والمعاصرة للواقع التاريخي ، فهي لا تعدو مجرد مقاربات نسبية : فالديانة المجوسية ديانة متحركة ومتقلبة عبر العصور ، سبحت فيها تيارات عقدية مختلفة ، برز بعضها حيناً على السطح ودوّنه التاريخ ، وغاب بعضها الآخر في الأعماق ، ولم تدوّنه الكتب أو ضاع ما دوّن منه . هذا بالإضافة إلى صعوبات فهم النصوص الأبستاقية ، نظراً لأسلوبها الخاص الذي لم تكتنه كل أسرارها . فهذه كلها عوائق منهجية تمنع تحول المقاربة إلى مطابقة .

لذا لا يمكن اعتبار كل اختلاف بين ما قدمه النقاد المسلمون والمعطييات

(11) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 199 . المخلص الذي بشر به زرادشت يدعى " ساوشياننت " (Saoshyant) ، ولعله هو المقصود - عند ابن حزم - بـ " بيروان سياوش " . ولقد تطورت الأسطورة الزرادشتية لتجعل من المخلصين ثلاثة ، يأتي الواحد منهم كل ألف عام عندما يستفحش الشر ويستبد الظلم . انظر :

ELIADE , Histoire des croyances , op. cit. , t. I , pp. 341-343 , 347 , t. II , pp. 307-308 . DUCHESNE-GUILLEMIN , Art. Mazdéisme , ds. D.R. , op. cit. , p. 1074.

وعن أسطورة الأصل النباتي للبشرية في النصوص المجوسية ، انظر : ELIADE , Histoire des croyances , op. cit. , t. II , p. 305 .

(12) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص ص 197 - 198 . الأصول والفروع ، ص 205 .

الحديث خطأ أو تناقضاً أو سوء فهم من قبل المتقدمين ، فالتشكيك في القيمة التاريخية للنصادر بهذه الطريقة العجلى ليس من الموضوعية في شيء ، إذ يجوز أن يكون بعض المصادر الإسلامية الشاهد الوحيد المتبقي على عقائد وآراء لم يكتب لها أن تصلنا من طرق أخرى . إلا أنه توجد في بعض الحالات اختلافات لا يمكن تبريرها ، فهي ترجع حتماً إلى أخطاء يمكن تحديدها بدقة .

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

وبما أن ابن حزم ضمنين بذكر مصادره ، ولم يستق معلوماته مباشرة عن الجوس ، إذ لم يكن لهم وجود بالأندلس ، فبالضرورة أن يكون قد استقى معلوماته من مصادر مسكوت عنها ، يمكن اكتشاف بعضها عن طريق المقارنة بين النصوص ، وبعضها الآخر لا يعرف إليه سبيل .

يجدر بنا - في البدء - استعراض تطور نظرية الألوهية في الديانة الجوسية في خطوطه العريضة ، كما حددت مساره الدراسات الحديثة قبل الخوض في المقارنات المركبة ومتعددة الأطراف .

(13) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 197 . لم أعثر له بشير الناسك على ترجمة .

(14) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 86 - 87 انظر ترجمة الرازي الطبيب - الذي كان يلقب بجالينوس العرب لعبقريته الطبية - في : ابن أبي أصيبعة (ت . 668هـ / 1270 م) ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء . بيروت : دار الفكر ، 1377 هـ - 1957 م ، ج 2 ، ص 343 - 361 .

إذا ما رجعنا إلى نصوص الأيستا ، وبصفة خاصة إلى سفر اليستا (Yasna) وبصفة أخص إلى ترانيم الجاتها (Gathas) المنسوبة إلى زرادشت . لوجدنا مزيجاً من المعتقدات تتراوح بين الاعتقاد في تعدد الآلهة إلى التوحيد مروراً بالتثنوية . إلا أنه ثمة تيار عقدي رئيسي في الجاتها خصوصاً ، يمكن اعتباره - وفقاً لما هو متاح لدينا - المعبر الأفضل عن توجهات زرادشت ، وهو تيار ينزع نحو التوحيد ، وإن كانت تحيط به شوائب عديدة :

لم يطلق زرادشت لفظ إله إلا على إله واحد هو أهورامزدا ، الذي يعني اسمه " الرب الحكيم " . تحيط به مجموعة من الجواهر أو الكائنات الإلهية أو الملائكة ، هي الحاشية المقدسة لأهورامزدا ، فهو في بعض النصوص أبوها ، وفي البعض الآخر مالكاها ، من خلالها يفعل ويتجلى . وهذه الكائنات المقدسة هي :

1 - فوهو ماناه Vohu Manah : الفكر الجيد ، وهو سيد الثور (لهذا الثور دور كبير في أسطورة نشأة الكون لدى المجوس) .

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

3 - خشاثرا فايريا Khshathra Vairya : الملكة ، السلطة ، سيد السماء .

4 - هاورقاتات Haurvatat : الصحة ، سيد المياه .

5 - أميريتات Ameretat : الخلود ، سيد النباتات .

ويمكن إلحاق أراماتي أو أرمائتي Armaiti ، Aramati بهؤلاء الخمسة ، وهو يمثل التقوى والورع .

وتدعى هذه الكائنات المقدسة مجتمعة بـ " الأميشا سپنتا " Amesha

Spenta أي القديسون الخالدون . وكل واحد منهم - كما سبق الإشارة - يمثل قيمة أخلاقية ، ويبسط سيادته على قسم من العالم ⁽¹⁵⁾ .

(15) - أنظر : ELIADE ، Histoire des religions ، op.cit. ، p.86 . WIDENGREN ، les Religions de l'Iran ، op.cit. ، t. I ، pp. 323 - 324 ، 328 . DUCHESNE-GUILLEMIN ، Art. Mazdéisme ، ds. D.R. ، op. cit. ، p. 1070 .

وأهورامزدا هو أب للأخوين التوأمين سپنتا ماينيو Spenta Mainyu

الروح القدس ، وأنغرا ماينيو Angra Mainyu الروح الشرير⁽¹⁶⁾ .

وتقول الأسطورة ، إنه في البدء اختار سپنتا ماينيو طريق الخير في الفكر والقول والعمل ، واختار أنغرا ماينيو طريق الشر في شتى صوره . وهذا الاختيار البدني هو نموذج الاختيار الذي ينبغي على كل إنسان أن يقوم به في حياته . ولا يكفي أن يختار المرء طريق الخير ، بل عليه أيضا أن يحارب الشر ويقاومه ، حتى ينال جزيل الثواب يوم الحساب⁽¹⁷⁾ .

وهكذا نرى أن أهورامزدا لا يخوض بنفسه المعركة ضد قوى الشر ، بل ينوبه ابنه سپنتا ماينيو ، مما يعبر عن نزعة نحو تصور الإله مفارقا ومتعاليا عن الصراعات . إلا أن هذه النزعة نحو التجريد والتسامي والتوحيد لم تبلغ مداها ، ولم تستطع أن تخفي نزعة أخرى تستبطنها نحو الثنائية ، وتتجلى من خلال التقابل الخفي بين أهورامزدا وأنغرا ماينيو ، ففي بعض النصوص يتماهى أهورامزدا مع سپنتا ماينيو . كما أن الحاشية الملائكية لأهورامزدا بما تمثله من قيم أخلاقية نبيلة تقابلها وتعاكسها الحاشية الشيطانية لأنغرا ماينيو بقيمها السلبية المضادة⁽¹⁸⁾ . إن هذا النزوع المبطن نحو الاستقطاب الثنائي بين إله للخير وإله للشر ، هو ما سيبرز لاحقا في نصوص متأخرة في شكل عقيدة ثنوية صريحة .

ولا يستبعد أن تكون الجاتها وغيرها من النصوص الأبستاقية قراءة ثنوية لتراث توحيدي سابق لها ، ومحاولة توفيقية (أو تلفيقية بالأحرى) بين مذهبين متناقضين . وما يدعم وجهة النظر هذه ما نجده في الأسفار الجوسية المقدسة بما فيها الجاتها من آثار لعبادات هندية - إيرانية ... على الرغم من شدة رفض

(16) - انظر : ELIDE , Histoire des croyances , op. cit. , t.I , p. 324 .

(17) - انظر : DUCHESNE - GUILLEMIN , Art. Ibid . t. I , pp. 324 , 327 - 328 .

Mazdéisme , ds D.R. , op. cit. , p. 1070 .

(18) - انظر : DUCHESNE - GUILLEMIN , Art. Mazdéisme , ds. D.R. , op. cit. , p. 1070 .

زرادشت لتلك الالهة القديمة - التي تدعى ديڤا deiva - واعتباره لها شياطين يجب محاربتها¹⁹. وهذا التعايش من معتقدات مختلفة : توحيدية وثنوية وتعددية داخل نص قديم مستمد من تراث شفوي تناقلته الأجيال عبر عصور طويلة ، وتعرض لألوان من التبديل والزيادة والنقصان ، لا يعدم له نظائر في الديانات القديمة ، والتوراة خير مثال على ذلك .

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

تقول الأسطورة الزروانية إن الإله زروان قدم قربانا لأجل أن يكون له ولد . وبعد انتظار طويل جدا ، شك زروان في جدوى قربانه ، فحمل بولدين : أهرمزد Ohrmazd بفضل القربان المقدم ، وأهريمن Ahriman نتيجة الشك الذي خامره . وقرر زروان أن يجعل ابنه البكر ملكا ، فعرف أهرمزد بنية أبيه وأخبر أخاه أهريمن ، الذي بادر بتمزيق الرحم وخرج ليكون بكر أبيه وينال الملك . ولما قدم نفسه لأبيه ، أنكره زروان وقال له : « ابني معطر نير وأنت مظلم منتن ؟ ! » . وعندما ولد أهرمزد نيرا معطرا ، أراد زروان أن ينصبه ملكا ، إلا أن أهريمن ذكر والده بقسمه ، مما اضطر زروان إلى تسليم الملك إلى أهريمن لمدة تسعة آلاف سنة ، يحكم بعدها أهرمزد . وهذا ما يفسر سيطرة الشر على العالم ، مع الأمل في الخلاص المستقبلي لما يحكم الخير . وتردف الأسطورة قائلة إن أهرمزد وأهريمن قد شرعا في خلق العالم كل واحد منهما خلق ما يشاكله²⁰ .

(19) - انظر : ELIDE , Histoire des croyances , op. cit . , t. I , pp. 325 , 328-330 , 336-340, 396-400 .

(20) - انظر : ELIADE , les Religions de l'Iran , op. cit . pp. 314-315 . ELIADE , Histoire des croyances , op.cit. , t. II , pp. 299-300 .

يلاحظ في هذه الأسطورة ، حلول زروان محل أهورامزدا ، الذي صار يدعى
أهرمزد وحل بدوره محل سپنتا مايديو . أما أهريمن - أنغرا مايديو سابقا - فقد
حافظ على دوره المعهود كزعيم لقوى الشر . إلا أن الجديد في هذا التصور هو
نزول أهورامزدا / أهرمزد إلى حلبة الصراع بنفسه ، أما زروان فهو إله الزمان
الذي تجرى فيه أحداث ووقائع الصراع المصيري بين الخير والشر . وسنرى لاحقا
أهمية هذه الأسطورة فيما نحن بصدده .

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

وهكذا نرى أنه من خلال التيارين الأخيرين ، ابتعدت المجوسية عن التصور
الأول ، الذي يبوؤ أهورامزدا المكانة العليا كرب حكيم خلق السماء والأرض
والنور والظلمة ، فبرزت العناصر الثنوية الكامنة في النظرية الأولى بشكل
واضح .

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

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الترتيب التاريخي لهذه التيارات العقيدية ،
لفهمنا لماذا كانت مؤلفات النقاد المسلمين - في حدود ما وصلنا منها - خلوا من
ذكر النظرية الأولى التي نسبها الباحثون المحدثون إلى زرادشت ، على الرغم مما
فيها من نزعة توحيدية تدعم ما يذهب إليه بعض العلماء المسلمين من كتابية

(21) - انظر : . DUCHESNE - GUILLEMIN , Art . Mazdéisme , ds. D.R., op. cit. p. 1072 .

M. MORONY , 1^{er} Art. Madjus , ds. E.I.N.E. , op. cit. , t.V , p. 1106 .

حيث يرجع الباحث الأول العقيدة الزروانية إلى نصوص فهلوية من القرن التاسع الميلادي في
معظمها . وترجع هذه النصوص - حسب الباحث الثاني - إلى القرنين الثالث والتاسع الميلاديين .
مما يؤكد أن هذه العقيدة تمثل المجوسية في صورتها المتأخرة . كما عرفها المسلمون عند فتحهم
لإيران .

المجوسية . فهذه النظرية هي أقدم النظريات الثلاثة ، ولما تراجع نفوذها فسخ المجال للتيارين المتأخرين ، اللذين كانا رائجين عندما فتح المسلمون إيران وتعرفوا على ديانات أهلها . لذا نجد الزروانية والتيار المضاد لها بارزين في أعمال النقّاد المسلمين ، مع تفاوت في درجة وضوح الرؤية لدى كل واحد منهم . وفيما يلي المقارنة بين ثلاثة أطراف : المعلومات التي قدمها ابن حزم عن المجوسية من ناحية ، والمعلومات المتوفرة لدى النقّاد المسلمين الآخرين من ناحية ثانية ، ونتائج الدراسات الحديثة من ناحية ثالثة .

نجد في النظرية الأولى - التي رفضها ابن حزم وخطأ المتكلمين في نسبتهم لها إلى المجوس⁽²²⁾ - شبهها بالأسطورة الزروانية ، حيث نشأ أهريمن في كليهما عن فكرة سيئة خامرت الإله الأول الذي كان وحيدا في البدء ، وهو زروان بالنسبة للعقيدة الزروانية . أما بالنسبة للنظرية التي ذكرها المتكلمون فهو أورمن (أهرمزد) .

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

أما الشهرستاني (ت. 548 هـ / 1153 م) فيفرّق بين ما ذكره المتكلمون السابقون - وينسبه إلى فرقة مجوسية تدعى الكيومرثية - وبين الأسطورة

(22) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 86 .

(23) - انظر : المغني ، ج 5 ، ص 71 .

(24) - انظر : التمهيد ، ص ص 70 - 74 .

(25) - انظر : الشامل في أصول الدين ، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول ، تحقيق :

هلموت كلوبفر (H. KLOPFER) . القاهرة : دار العرب ، د.ت . ، ص 118 . لمزيد من التفاصيل ،

انظر : Guy MONNOT , Pour le dossier arabe du mazdéisme zurvanien . Journal Asiatique , t. CCLXVIII , 1980 , Fasc. 3 , 4 . pp. 233 - 242 .

الزروانية في شكلها المعروف ، وينسبها إلى فرقة مجوسية تدعى الزروانية ⁽²⁶⁾ .
كما نجد إشارات إلى الأسطورة الزروانية - من دون ذكر لزروان - في
تفسير ابن جرير الطبري (ت . 310 هـ / 922 م) وفخر الدين الرازي
(ت . 606 هـ / 1209 م) ، بمناسبة قوله تعالى : « وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ
نَسَبًا » ⁽²⁷⁾ ونصر الفخر الرازي أكثر وضوحا وتفصيلا .

وهكذا نرى أن ابن حزم ، وإن كان قد أصاب حينما ذكر أن نظرية صدور
أهرمن عن أورمن (أهرمزد) هي الرانجة لدى المتكلمين ، إلا أنه قد جانب
الصواب عندما خطأهم ، ورفض نسبة النظرية إلى المجوس . فبغض النظر إن
كانت هذه النظرية تمثل فعلا تطويرا وتعديلا من قبل التيار المضاد للزروانية
للأسطورة الزروانية ، أم لا ! فهذه النظرية تحمل بالفعل بعض ملامح التيارين
المتصارعين في آن معا . ولذلك لا يستبعد - كما سبقنا الإشارة - أن تكون
محاولة توفيقية (أو تلفيقية بالأحرى) بينهما ، كعادة التيارات المتصارعة عندما
تريد أن تصل إلى حلول وسط .

أما بالنسبة لنظرية القدماء الخمسة ، التي اعتبرها ابن حزم من عقائد
المجوس ، ودافع عن نسبتها لهم ضد ما ذكره المتكلمون ، فلأجل تقييمها يجدر بنا
أولا أن نبحث عن مصدرها ؟!

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

(26) - انظر : الملل والنحل ، ج 1 ، ص ص 233-236 .

(27) - الصافات : 158 . الطبري ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن . بيروت : دار الكتب
العلمية ، ج 10 ، ص ص 535 - 536 . الرازي ، التفسير الكبير ، ج 26 ، ص 168 .

(28) - الفصل : ج 1 ، ص ص 86-87 .

(29) - ص 81 . العلامتان (أ) و (ب) تشيران إلى ترتيب النصوص .

ابن حزم	المسعودي
(أ) « فإن المتكلمين ذكروا عنهم (أي الجوس) أنهم يقولون: إن الباري عز وجل لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستحالت ظلمة ، فحدث منها "أهرمن" وهو إبليس ، فرام الباري تعالى إبعاده عن نفسه فلم يستطع، فتحرز منه بخلق الخيرات ، وشرع أهرمن في خلق الشر ، ولهم في ذلك تخطيط كثير . » « قال أبو محمد (أي ابن حزم) - رضي الله عنه - وهذا أمر لا تعرفه الجوس.. »	(ب) « ومتكلمو الإسلام من أصحاب الكتب والمقالات ، ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم ممن سلف وخلف يحكون عنهم أنهم (أي الجوس) يزعمون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وأنه الشيطان ، وأنه صالحه وأمهله مدة من الزمان يفتنه فيها ، وغير ذلك من مذاهبهم مما تأباه الجوس ، ولا تنقاد إليه ، ولا تقر به » « وأرى أن ذلك حكاية عن بعض عوامهم ممن سمع يعتقد ذلك فنسب إلى الجميع. »
(ب) « ...بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى ، وهو "أورمن" ، وإبليس وهو "أهرمن" ، و"كام" وهو الزمان ، و"جام" وهو المكان ، وهو الخلاء أيضا ، و"توم" وهو الجوهر ، وهو أيضا الهيولى ، وهو أيضا الطينة والخميرة ، خمسة لم تزل . وأن "أهرمن" هو فاعل الشرور . وأن "أورمن" فاعل الخيرات . وأن "توم" هو المفعول فيه كل ذلك . »	(أ) « وما يذهبون إليه في القدماء الخمسة عندهم : "أورمزد" وهو الله عز وجل ، و"أهرمن" وهو الشيطان الشرير ، و"كاه" وهو الزمان ، و"جاي" وهو المكان ، و"هوم" وهو الطينة والخميرة ، وحجاجهم لذلك.. »

إن التشابه بين النصين لا يصل إلى درجة التطابق بينهما ، فهما يختلفان في بعض الجزئيات ، إلا أن جوهرهما واحد . وعلى الرغم من أن ابن حزم ضنين - كعادته - بذكر مصادره ، ولم يذكر المسعودي ، إلا أنه يحتمل أن يكون قد نقل عن المسعودي - السابق زمنيا - من كتابه "التنبية والإشراف" - سالف الذكر -

أو من إحدى كتبه المفقودة المتعلقة بالديانات ، مثل : كتاب المقالات في أصول الديانات وكتاب " خزان الدين وسر العالمين " ⁽³⁰⁾ . ويتدعم هذا الاحتمال ، إذا علمنا أن هذه ليست المرة الوحيدة التي تتشابه فيها نصوص الرجلين في موضوع الأديان .

يوجد احتمال آخر ، وهو أن يكون ابن حزم والمسعودي كلاهما قد نقل عن مصدر مشترك . فما هو هذا المصدر يا ترى ؟ .

يميل ب . كراوس (P. KRAUS) إلى أن هذا المصدر المشترك هو كتاب " العلم الإلهي " لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت. 311هـ/ 923م) ، الذي « حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للمجوس » ⁽³¹⁾ وقد استند كراوس فيما ذهب إليه ، إلى معرفة كل من ابن حزم والمسعودي بكتاب العلم الإلهي .

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

1 - فابن حزم لم يصرح بأن معرفته بعقائد المجوس قد تحصل عليها عن طريق الرازي الطبيب ، بل اكتفى بالإشارة إلى أن رده على الرازي ينطبق أيضا على المجوس ، نظرا للتشابه بين معتقديهما ⁽³²⁾ . وابن حزم يعلم أن هذا التشابه لا يعني التطابق ، فالقدماء الخمسة عند الرازي - وهم : الله والنفس الكلية والهيولى والزمان والمكان - يختلفون في العنصرين الأولين عن القدماء الخمسة لدى المجوس (حسب ابن حزم) .

2 - أما المسعودي ، فلم يأت على ذكر كتاب " العلم الإلهي " في ثنايا سرده لعقيدة القدماء الخمسة التي نسبها إلى المجوس . أما إشارته إلى كتاب " العلم

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

(31) - رسائل فلسفية مع قطع بقيت من كتبه المفقودة ، جمع وتصحيح : ب . كراوس ، القاهرة .

جامعة فؤاد الأول - كنية الآداب ، 1939 م ، ج 1 ، ص 184 .

(32) - انظر : الفصل . ج 1 ، ص 87 .

الإلهي " فتقع في سياق آخر ، على إثر ذكره المناظرة بين فورفوروريوس الصوري وأنابو الكاهن المصري ، حيث لم يذكر كتاب " العلم الإلهي " باسمه ، ولكن وصفه بأنه كتاب يتألف من ثلاث مقالات صنّف على مذاهب الفيثاغوريين ⁽³²⁾ ، ولم يقل على مذاهب المجوس !! .

3 - كما إنه لا يوجد إجماع من قبل العلماء المسلمين على نسبة نظرية القدماء الخمسة للرازي الطبيب إلى فلسفة أو ديانة معينة : فبعضهم ينسبها إلى الصابئة الحرائين ، والبعض الآخر ينسبها إلى الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين . وهاتان النسبتان هما الراجحتان لدى من تعرض إلى الرازي بالذكر ⁽³⁴⁾ .

4 - ويرى بعض الباحثين المحدثين أن نظرية الرازي ما هي إلا توليفة خاصة به ، حاول من خلالها الجمع بين الفلسفة الطبيعية اليونانية والإسلام ⁽³⁵⁾ . ويرى ب . كراوس أن نسبة الرازي آراءه إلى الصابئة الحرائية ، هو من باب البحث عن سند تاريخي لأفكاره ، مستدلا بأن نسبة هذه النظرية للصابئة الحرائية لم ترد في أي كتاب سابق للرازي ⁽³⁶⁾ .

وهكذا بفقدان كتاب " العلم الإلهي " تبقى عدة أسئلة بلا إجابة : هل فعلا نقل المسعودي وابن حزم عن الرازي ؟ هل نسب الرازي نظريته إلى المجوس ، أم إلى الصابئة الحرائية ، أم إلى الفلاسفة الطبيعيين ، أم نسبها إليهم جميعا من

(33) - انظر : التنبيه والإشراف ، ص 138 ، وأيضا ص 106 .

(34) - انظر : أبو بكر الرازي ، رسائل فلسفية ، ص 195 - 216 . حيث أورد كراوس العديد من النصوص لمؤلفين مسلمين قدامى حول أصل نظرية القدماء الخمسة عند الرازي .

(35) - انظر : A.S. Bazmee ANSARI , Philosophical and religious views of Muhammad : Ibn Zakariyya al-RAZI . Islamic studies , vol. XVI , n°3 , Autumn 1977 , Islamabad , pp. 157-177 .

(36) - انظر : أبو بكر الرازي ، رسائل فلسفية ، ص 192 ، عموما ص 191 - 194 . ويميل كراوس إلى أن هذه النظرية من وضع الرازي نفسه . متأثرا فيها بآراء الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين .

أجل تدعيم نظريته وإثبات أن لها أصولاً دينية وفلسفية قديمة ١٩ .
وبغض النظر عما إذا كان ابن حزم والمسعودي قد نقلوا عن الرازي أم لا ، فهل
ما ذكرناه له علاقة بعقائد المجوس ، كما وصلتنا ؟ .

من الواضح أن ما ذكره ابن حزم والمسعودي لا يتفق مع ما جاء في الجاهات
من أن أهورامزدا هو خالق السماء والأرض والنور والظلمة عن طريق الفكر .
كما أنه لا علاقة للأميشا سينتا بالزمان والمكان المطلقين والهيولى الأزلية ،
فالقديسون الخالدون يمثلون مثلاً أخلاقية سامية ، ويبسطون سيادتهم على أجزاء
من العالم (النار ، السماء ، المياه) .

ويلاحظ أيضاً أن الزمان ضمن القدماء الخمسة يميل إلى التجريد وخال من
كل فعالية وخالقية مقارنة بزروان إله الزمان في الأسطورة الزروانية ، حيث
يتبو مكانة عالية كآب لأهرمزد وأهريمن . كما أنه لا يمكن الربط بين نظرية
القدماء الخمسة والتيار المضاد للزروانية ، إذ لا نجد فيه ذكراً لبقية عناصر
المجموعة (الزمان ، المكان ، الهيولى) .

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

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

2 - المزدكية - التعريف بها ونقده :

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

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

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

(37) - انظر : الفصل . ج 1 . ص 87 . ج 2 . ص 274 ، الأصول والفروع . ص 361 . وفي الأصول والفروع ورد مزدق والمزدكية بالثقاف بدل الكاف .

(38) - انظر : المغني . ج 5 ، ص 16 . الملل والنحل . ج 1 . ص 249 - 250 . أبو عيسى محمد ابن هارون الوراق ، ألف العديد من الكتب في الرد على الثنوية وأهل الكتاب عندما كان على مذهب الاعتزال ، ثم صار ثنويًا في ظروف غامضة ، انظر عنه : ابن النديم ، الفهرست ، ص 216 . G. MONNOT , Penseurs musulmans ... , op. cit. , pp. 60 - 61 .

(39) - لمزيد الاطلاع على المزدكية ، انظر : J. DUCHESNE - GUILLEMIN , art. Mazdacisme , ds. D.R.. op. cit. , p . 1068 . G. MONNOT , Penseurs musulmans ... , op. cit., pp. 75-76 .

أ - التعريف بالصابئة :

لم يوضح ابن حزم تفاصيل التصور الثنوي للصابئة ، واكتفى بقوله إنهم يؤمنون بالأصليين مثلهم مثل المجوس⁽⁴⁰⁾ ، من دون تحديد إن كانوا يؤمنون بالقدماء الخمسة أم لا ؟ وركز بالخصوص على عبادة الصابئة للكواكب . يرى ابن حزم أن دين الصابئة هو أقدم الأديان وأعمها على وجه الأرض . وقد كان صحيحا في الأصل قبل أن تدخل عليه عبادة الكواكب وتبدل شرائعه . وقد أرسل الله تعالى إبراهيم الخليل - عليه السلام - إلى الصابئة لتصحيح ما أفسدوه ، فلقى منهم ما هو مذكور في القرآن الكريم . ويدعى الصابئة بالحنفاء ، وسموا بهذه التسمية في عهد إبراهيم وبعده ، ومنهم بقية باقية في حرّان⁽⁴¹⁾ لا يتجاوز عددها الأربعين شخصا⁽⁴²⁾ .

(40) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 363 .

(41) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 - 89 ، ج 4 ، ص 17 ، الأصول والفروع ، ص 364 . أما الآيات القرآنية التي تروي قصة إبراهيم مع قومه ، فمنها : الانعام : 74-83 ، الانبياء : 51-70 . وأما مدينة حرّان ، فتدعى باليونانية Καρράν ، وباللاتينية Carrhae ، ويسمونها أبناء الكنيسة بالمدينة الوثنية (حرفيا الإغريقية) هنيوبوليس Ἡλιούπολις . تقع هذه المدينة شمالي بلاد الرافدين ، عند نهر صغير يدعى الجلاب ، عند مفترق طرق القوافل بين آسيا الصغرى والشام والعراق ، وهي تقع اليوم في الأراضي التركية . ولهذه المدينة تاريخ عريق يرجع إلى عهد الميتانيين ، وقد اشتهرت باحتوائها لمعبود الإله البابلي سن (القمر) . فتحت صلحا في عهد عمر ابن الخطاب سنة 18هـ / 639 م ، ودمرها هولاكو المغولي سنة 657 م ، ونقل أهلها إلى الموصل ومردين ، وبقيت حرّان بعد ذلك خرائب مهجورة . انظر : ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مج 2 ، مادة : حرّان ، ص 235 - 236 . البلاذري ، فتوح البلدان ، تحقيق : عبد الله أنيس الطباع ، وعمر أنيس الطباع ، بيروت : دار النشر للجامعيين ، 1377 هـ - 1957 م ، ص 236 - 241 .

G. FEHÉRVARI , Art. Harran , ds. E.I.N.E. , t. III , pp. 234-235 . Michel TARDIEU , Sabiens coraniques et " Sabiens " de Harran . Journal asiatique , t. CCLXXIV , n° 1-2 , 1986 , p.1 .

(42) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 199 . هذا الإحصاء مبالغ فيه بلا شك إن لم يقع خطأ من قبل الناسخ .

يعبد الصابئة الكواكب السبعة - ويقولون بقدمها - والبروج الاثني عشر التي أولها الكبش فالثور⁽⁴³⁾ ، معتقدين بأن الكواكب « تعقل وتدبر وتضر وتنفع ، ويقيمون لكل كوكب منها شريعة محدودة »⁽⁴⁴⁾ أي أنهم يقيمون لكل كوكب صناعات سرية لاستنزال قواه⁽⁴⁵⁾ . وهم يصورون الكواكب في شكل أصنام يقدسونها في هياكلهم ، حيث يعدون لها الأعياد ، ويتقربون إليها بالقرابين والذباتح والدخن⁽⁴⁶⁾ ... وقد كانت الأصنام في البدء رموزا للكواكب قبل أن تعبد معها⁽⁴⁷⁾ .

وذكر ابن حزم مشابهة الصابئة للمسلمين في بعض عباداتهم وتشريعاتهم : فهم يصلون خمس صلوات في اليوم والليلة مستقبليين مكة المكرمة والكعبة الشريفة ، ويصومون شهر رمضان ، ولا يأكلون الميتة والدم ولحم الخنزير ، ويحرمون نكاح المحارم⁽⁴⁸⁾ .

لم يعلق ابن حزم على هذه التشابهات ، ولم يحاول إرجاعها إلى بقايا دعوة إبراهيم عليه السلام ، أو إلى إدريس أو نوح - عليهما السلام - اللذين يعترف الصابئة بنبوتهما ، ويدعون إدريس بهرمس ونوحا بإيلون⁽⁴⁹⁾ .

(43) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 363 . والكواكب السبعة هي : زحل ، الزهرة ، المشتري ، عطارد ، المريخ ، القمر ، الشمس . وقد اشتهرت الديانات الرافدية القديمة بعبادة الكواكب منذ عصر السومريين . وترمز الطبقات السبعة للزقورة (معبد على شكل برج مدرّج) إلى الافلاك السبعة . انظر : ول ديورانت (W. DURANT) ، قصة الحضارة ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، ط 4 ، القاهرة : جامعة الدول العربية ، 1973 ، مج 1 ، ج 2 (الشرق الأدنى) ، ص 247 .

(44) - الفصل ، ج 4 ، ص 17 .

(45) انظر : الأصول والفروع ، ص 303 .

(46) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، ج 4 ، ص 17 .

(47) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 363 - 364 .

(48) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 363 .

(49) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 90 ، 182 ، 199 . أما في الأصول والفروع ، ص 366 ،

الأصول فنجد آسلون بدل أيلون .

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

أما بقية أنبياء الصابئة ، الذين لا يعترف بهم اليهود والنصارى والمسلمون ، فهم اسفلانيوس صاحب الهيكل الموصوف ، وعازيمون ، ويوداسف وغيرهم⁽⁵⁰⁾ .

وينسب ابن حزم إلى الصابئة اعتقادهم بعودة المهدي المنتظر⁽⁵¹⁾ ، من دون أن يبين هوية هذا المهدي والظروف التاريخية التي أدت إلى انتظاره . أما بخصوص كتب الصابئة ، فلم يذكر ابن حزم عنها شيئا سوى أنه لا يعتقد بها لقلة عدد الصابئة ، فنقلهم لذلك لا تقام به حجة⁽⁵²⁾ .

ب - نقد التعريف بالصابئة :

إن التحديد والصرامة اللذين تميز بهما تعريف ابن حزم بالصابئة ، لا نجدهما لدى العديد من المؤلفين المسلمين القدامى ، فموضوع الصابئة لغز حير القدامى ، ولا يزال يحير المحدثين والمعاصرين ، ينتظر الإجابة على أسئلته العديدة المتداخلة والمتشابكة .

(50) - انظر : الفصل . ج 1 ، ص 90 ، أما في ص 199 ، فقد ورد « عادمون » و « اسقلابيوس » .
وأما يوداسف (ص 90) ، فهو تصنيف لبوداسف ، وهو بوذا مؤسس الديانة البوذية في الهند في القرن السادس ق . م . ويعرف بوذا أيضا - في التراث الإسلامي - ببوداسف ، والبدي وجمعه البددة ، التي يقصد بها - في الأغلب - أصنام بوذا . انظر : المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق : شارل پلأ (Ch. PELLAT) . بيروت : منشورات الجامعة اللبنانية . قسم الدراسات التاريخية . 1973 م . ج 1 . ص 263 . ج 2 . ص 380 . ابن النديم ، الفهرست ، ص 411 . الشهرستاني ، الملل والنحل . ج 2 ، ص 252 - 253 . انظر أيضا :
ELIADE , Histoire des croyances , op. cit. , t. II , pp. 74 - 83 , 92-107 , 204-219 .
Pierre MASSEIN , Art.Bouddha ,Art. Bouddhisme (Histoire du) , ds. D.R. , op. cit. , pp. 196-197 , 198-202 .

(51) - انظر : الفصل . ج 1 ، ص 229 .

(52) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 199 .

ويرجع تعقيد موضوع الصابنة إلى عاملين :

1 - كونه لم يرد في القرآن الكريم ما يحدد هويتهم وديانتهم ، حيث لا نجد سوى ذكر اسمهم فقط في ثلاثة مواضع ، هي : قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ »⁽⁵³⁾ وقوله أيضا : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ »⁽⁵⁴⁾ وقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »⁽⁵⁵⁾ .

2 - هذا بالإضافة إلى كون اسم " الصابنة " قد أطلق على أكثر من طائفة دينية ، مما أحدث نوعا من الارتباك في الربط بين الصابنة المذكورين في القرآن الكريم والصابنة الموجودين في الواقع .

ويجدر بنا أن نستعرض أهم الآراء التي دارت حول هوية الصابنة في التراث الإسلامي ، قبل تحديد رأي ابن حزم فيما بينها .

1 - لقد توسع المسعودي (ت . 345 هـ / 956 م) كثيرا في تعميم اسم " الصابنة " فجعله يشمل العديد من الديانات الوثنية القديمة . فعند من الصابنة :
أ - الحرانيين ، الذين اعتبرهم امتدادا للصابنة المصريين ، فالأقباط كانوا صابنة قبل أن يعتنقوا النصرانية⁽⁵⁶⁾ . وربط بينهما وبين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أمثال تاليس (ت . 546 ق م) وفيثاغورس (ت . 497 ق م) وبين

(53) - المائدة : 69

(54) - البقرة : 62 .

(55) - الحج : 17 .

(56) - انظر : التنبيه والإشراف ، ص ص 18 ، 137 ، 138 .

معتقدات عوام اليونانيين⁽⁵⁷⁾ .

ب - ملوك الروم قبل تنصر قسطنطين بن هيلاني⁽⁵⁸⁾ .

ج - ملوك الفرس قبل ظهور زرادشت⁽⁵⁹⁾ .

د - السمنية (البوذية) بالصين⁽⁶⁰⁾ .

أما صابئة البطائح (المغتسلة) ، فلم ينعتهم المسعودي بالصابئة ، بل سماهم الكلدانيين والبابليين ، وذكر أنهم يتواجدون - في عصره - بين واسط والبصرة بالعراق⁽⁶¹⁾ .

2 - أما ابن النديم (أَلَف الفهرست سنة 377 هـ / 987 م) فذكر صنفين من

الصابئة :

أ - الصابئة الحرانية الكلدانيين بحران . ويعتبر ابن النديم الوحيد - فيمن وصلتنا أعمالهم - من فصل القول في قصة اتخاذ وثنيي حران اسم الصابئة . فيروى أن الخليفة المأمون العباسي قد خيرهم بين الدخول في الإسلام أو إحدى الديانات الكتابية وبين القتل . فاختر بعضهم الإسلام والبعض الآخر النصرانية تظاهرا وادعاء . وبعيد وفاة المأمون أشار عليهم أحد شيوخهم باتخاذ اسم الصابئة مع البقاء على ديانتهم القديمة ، فرجع من ادعى التنصر إلى دينه الوثني ، أما من تظاهروا بالإسلام فما استطاعوا الارتداد عنه خوفا من القتل ، إلا أنهم ظلوا على ديانتهم القديمة في السر⁽⁶²⁾ . ويسهب ابن النديم في وصف

(57) - انظر : المصدر نفسه ، ص 101 . لمزيد من الاطلاع على تاليس وفلسفته ، انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، بيروت : دار القلم ، د.ت. ص ص 12 - 14 . أما عن فيثاغورس فانظر : ص ص 20 - 26 . ولقد تأثر هذان الفيلسوفان بالحضارات الشرقية القديمة : البابلية والمصرية بصفة خاصة .

(58) - انظر : التنبيه والإشراف ، ص ص 4 ، 106 ، 115 ، 118 ، 119 ، 150 ، 225 .

(59) - انظر : المصدر نفسه ، ص 79 .

(60) - انظر : المصدر نفسه ، ص 138 .

(61) - انظر : المصدر نفسه ، ص 137 .

(62) - انظر : الفهرست ، ص 385 .

معتقدات أهل حرّان وعباداتهم وطقوسهم وأعيادهم الخ⁽⁶³⁾ ...

ب - صابنة البطائح ، ويسمّيهـم " صابة البطائح " و " المغتسلة " . ويذكر شيئا من طقوسهم وأساطيرهم باختصار⁽⁶⁴⁾ .

يبيد ابن النديم ترددا في وصف العلاقة بين هذين الصنفين من الصابنة فيقول عن صابنة البطائح : « وهم عامة الصابة المعروفين بالحرنانيين ، وقد قيل إنهم غيرهم جملة وتفصيلا »⁽⁶⁵⁾ .

ويرد ابن النديم قائلا إن شيلي زعيم الشيليين كان من المغتسلة ، « إلا أنه كان يخالفها ... وكان يميل إلى مذهب اليهود ويأخذ به »⁽⁶⁶⁾ .

وفي الحقيقة إن المعلومات عن فرقة الشيليين غير كافية لتحديد هويتهم الدينية وتاريخهم بدقة .

3 - نظر القاضي عبد الجبار (ت . 415 هـ / 1025 م) إلى صابنة عصره ،

فوجدهم صنفين :

أ - أهل حرّان ، وقد فصل نسبيا القول في عقاندهم .

ب - وصابنة آخرين - لم يحدد أماكن تواجدهم - ينسبون أنفسهم إلى دين شيث بن آدم ، ويدعون أن له كتابا منزلا عليه من قبل الله تعالى ، حفظه من بعده نوح .

ثم يتساءل القاضي - في تردد وحيرة - أي الصنفين مقصود من قبل الفقهاء في كتبهم ، حيث ذكروا الصابنة كصنف من النصاري تؤخذ منهم الجزية ١٩ .

ثمة حد أدنى من الحقيقة يؤكد القاضي ، وهو أنه لا علاقة لعقائد الحرانية بالنصرانية . إلا أنه يجوز أخذ الجزية منهم - إن ورد الشرع بذلك - حتى لو لم

(63) - انظر : المصدر نفسه ، ص 383 - 391 .

(64) - انظر : المصدر نفسه ، ص 403 - 404 .

(65) - المصدر نفسه ، ص 404 .

(66) - المصدر نفسه ، ص 404 .

يكونوا من أهل الكتاب .

ويحتمل - حسب القاضي عبد الجبار - أن يكون الذين ينتسبون إلى شيث هم المقصودون من قبل الفقهاء دون غيرهم .

ثم يورد القاضي - بصيغة التمریض - قصة انتحال أهل حرّان صفة صنف من النصاری لكي ينجوا من القتل في أيام بعض الخلفاء .

ثم يضيف احتمالا آخر ، وهو أن يكون الصابئة المقصودون من قبل الفقهاء قد انقرضوا ، وأن الصابئة الذين يعاصرهم القاضي قد ادعوا أنهم موافقون لهم قصد النجاة من القتل . وهكذا يكون كلا صنفی الصابئة مزيفين .

ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يتناول بالرد - في المغني - إلا عقائد الصابئة الحرائية ، وإن كان رده موجزا ويحيل إلى أجزاء أخرى من كتابه مفقودة⁽⁶⁷⁾ .

ويعتبر نص " المغني " هو النص الوحيد الذي أشار فيه القاضي عبد الجبار إلى الصابئة المنتسبين إلى دين شيث بن آدم . حيث لم يذكر في كتابيه " المجموع في المحيط بالتكليف " ⁽⁶⁸⁾ و " تثبيت دلائل النبوة " ⁽⁶⁹⁾ إلا صابئة حرّان .

4 - يرى البيروني (ت . 440 هـ / 1048 م) أن الصابئة الحقيقيين هم بقايا السبي البابلي من اليهود الذين نقلهم بختنصر (نبوخذنصر) من بيت المقدس إلى بابل ، فالفوا العيش هناك ، وصبوا (أي مالوا) إلى دين المجوس ، فصارت معتقداتهم خليطا من اليهودية والمجوسية . وهم ينسبون أنفسهم إلى أنوش بن شيث بن آدم . ولما سمح لهم الملك الفارسي كورش بالعودة إلى

(67) - انظره ، ج 5 ، ص ص 152 - 154 .

(68) - انظره ، جمع أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق : الأب جين يوسف هوين اليسوعي . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، 1965 ، ج 1 ، ص ص 225 - 226 . لم يسم الحرائيين ، ولكن يستنتج من كلامه أنه يقصدهم .

(69) - انظر خاصة : ج 1 ، ص ص 108 - 109 ، 162 - 164 ، 166 . لمزيد الاطلاع ، انظر :

G. MONNOT , Islam et religions . Paris: Maisonneuves et Larose, 1986, pp.222-225.

فلسطين، أبوا ذلك وفضلوا البقاء ببابل . وبقاياهم - في عصر البيروني -
بواسط وسواد العراق بناحية جعفر والجامدة ونهري الصلة .

أما الحراينيون ، فليسوا بالصابئة الحقيقيين ، وإن كانوا قد اشتهروا بهذا
الاسم أكثر من غيرهم ، إذ أن أسماءهم الأصلية هي : الحنفاء والوثنية والحرائية،
ولم يتسموا باسم الصابئة إلا في عهد الدولة العباسية سنة 228 هـ ليدخلوا في
عهد الذمة ⁽⁷⁰⁾ .

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

- فقد أشار البيروني إلى أن مانوية سمرقند كانوا يدعون بالصابئة ⁽⁷¹⁾ .
- وذكر أن بوذاسف (بوذا) - الذي ظهر في عهد الملك طهمورث بالهند وأتى
بالكتابة الفارسية - قد « دعا إلى ملة الصابئين » ⁽⁷²⁾ .
- كما ربط البيروني بين ديانة المجوس الأقدمين قبل زرادشت وديانة قدماء
الحرائية ، من دون أن ينعت أولئك المجوس بالصابئة ⁽⁷³⁾ ، مثلما فعل المسعودي ⁽⁷⁴⁾ .

(70) - انظر : الآثار الباقية عن تقيون الخالية ، ص 206 . 318 Chronologie.
orientalischer völker von ALBERUNI , herausgegeben von dr. Edouard SACHAU .
Leipzig: Deutsche Morgenl . Gesellschaft F.A. Brockhaus , Otto harrassowitz , 1923 .
(71) - انظر : المصدر نفسه ، ص 209 . كما ذكر ابن النديم في : الفهرست ، ص 401 ، أن صاحب
خراسان أراد القضاء على مانوية سمرقند ، فهدده ملك الصين صاحب التغزغز بقتل المسلمين
الذين يقيمون بمملكته وتخريب مساجدهم إن قتل واحد من المانوية في سمرقند ، مما اضطر
صاحب خراسان إلى أخذ الجزية منهم . ولم يذكر ابن النديم أنهم تسموا بالصابئة ، ويبدو أن
تسميتهم تلك - التي ذكرها البيروني - هي من باب الحيل الفقهية لأجل تبرير تغيير موقف
صاحب خراسان .

(72) - الآثار الباقية ، ص 204 .

(73) - انظر : المصدر نفسه ، ص 318 .

(74) - انظر : التنبيه والإشراف ، ص 79 .

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

5 - لم يحدد الشهرستاني (548 هـ / 1153 م) أماكن تواجد الصابئة ، بل اكتفى بذكر معتقداتهم بشيء من التفصيل والإسهاب⁽⁷⁵⁾ . وقد قسمهم إلى أربع فرق مرتبة ترتيباً تنازلياً حسب درجة تنزيه معبوداتهم ، وهي :
أ - أصحاب الروحانيات ، الذين يعبدون الأرواح القدسية التي تسكن الكواكب السبعة .

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

ج - أصحاب الأشخاص ، وهم عبدة الأوثان التي ترمز إلى الكواكب .
د - الحرانية ، وهم يؤمنون - بالإضافة إلى تعظيمهم للكواكب والعناصر الأربعة - بعقيدتي الحلول وتناسخ الأرواح . ولم يذكر الشهرستاني إن كانت الحرانية سميت كذلك نسبة إلى مدينة حران أم لا ! إلا أن ما ذكره - بخصوص هذه الفرق الأربعة - لا يخرج عن الإطار العام الذي توضع فيه عقائد صابئة حران عادة .

وجدير بالذكر أن الشهرستاني قد نسب عقيدة القدماء الخمسة (الله تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلاء) إلى عازيمون أحد أنبياء الصابئة .
والشهرستاني - على عكس المسعودي وابن النديم والبيروني وابن حزم الذين ماهوا بين الصابئة الحرانية والحنفاء - نجده يمايز بين الصابئة عموماً والحنفاء إلى درجة التقابل والتناقض ، وفي نفس يطابق بين الحنيفية

(75) - انظر : الملل والنحل ، ج 2 ، ص 5-57 .

6 - ويمكن إدراج ضمن هذه القائمة من العلماء موسى بن ميمون (ت . 603 هـ / 1205 م) الذي وإن كان يهوديا فهو ينتمي إلى الإسلام ثقافة وحضارة .
ومما يزيد في أهمية شهادة ابن ميمون كونه أندلسيا قرطبيا كابن حزم ، لذلك لا عجب إن تقاربت آرائهما في موضوع الصابئة ، فابن ميمون لا يرى في الصابئة إلا الحرانيين عبدة الكواكب والأوثان ، ويعتبرهم قوم إبراهيم الخليل الذين كفروا به ، كما سبق وأن ذكر ابن حزم .

وجدير بالذكر أن ابن ميمون قد أتى بتفصيلات هامة حول عقائد الصابئة الحرانيين وعباداتهم وسحرهم ، لا يتسع المجال لذكرها هنا⁽⁷⁷⁾ .

7 - وفي ختام هذا الاستعراض المقصود منه التمثيل لا الحصر والاستيعاب ، إليكم رأي فخر الدين الرازي (ت . 606 هـ / 1210 م) في موضوع هوية الصابئة .

ذكر الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » الصبائية (هكذا) ، فوصفهم بأنهم عبدة الكواكب السبعة ، وقال إن الناس

(76) - سَمَّى الحرانيون أنفسهم بالحنفاء ، وهي كلمة سريانية ، كما أشار إلى ذلك المسعودي ، التنبيه والإشراف ، ص 79 . ومصطح " حنفاء " - لدى المسعودي - يرادف مصطح " وثنيون " من حيث الاستعمال ، ص ص 79 - 80 ، 106 ، 125 . وحنفاء من السريانية " حنپي " (hanpe) ، أي " وثنيون " ، ورثة " الوثنية القديمة " حنپوتا " (hanputa) . وقد أتاحت هذه التسمية للحرانيين فرصة الحفاظ على هويتهم الأصلية ، مع تبرير عهد الذمة الذي حصلوا عليه ، بربط الصلة بينهم وبين قوم إبراهيم ، فالحنيفية من صفات إبراهيم وملته ، انظر : البقرة : 135 ، آل عمران : 67 ، 95 ، النساء : 125 ، الأنعام : 161 ، النحل : 120 ، 123 . انظر أيضا : M. TARDIEU , Sabiens : coraniques ... , op. cit. , pp. 8-9 .

أما الشهرستاني ، فلم يسم الصابئة بالحنفاء ، بل جعلهما ملتين متضادتين تماما ، ذكر ذلك في مقارنة عريضة بينهما ، انظر : الملل والنحل ، ج 2 ، ص ص 9 - 44 .

(77) - انظر : دلالة الحائرين ، عارضه بأصوله العربية والعبرية : د. حسين آتاي . مكتبة الثقافة الدينية ، د.ت . ، خاصة ص ص 580 - 589 ، وعموما : ص ص 157 ، 175 ، 414 ، 591 ، 612 ، 615 ، 622 ، 658 ، 670 ، 683 ، 710 .

كانوا على دين الصبائية لما بعث الله تعالى نبيه إبراهيم عليه السلام . ولم يحدد الرازي مكان هؤلاء الصبائية ، ولا ذكر حرّان ولا الحرانية . وإن كان مضمون كلامه لا يختلف عما نسبته ابن حزم وابن ميمون وغيرهما إلى عقائد الحرانية⁽⁷⁸⁾ .

إلا أن اقتصار الرازي - في كتابه سالف الذكر - على وصف عقائد عبدة الكواكب ، لا يعني أنه كان غافلاً عن الآراء الأخرى في الموضوع ، إذ نجده في تفسيره الكبير^٢ يذكر ثلاثة أقوال :

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

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

وثالثها وهو الأقرب : أنهم قوم يعبدون الكواكب ... »⁽⁷⁹⁾ . وهكذا يتضح أن الرأي الذي ذكره الفخر الرازي في كتاب^٣ الاعتقادات^٤ هو الرأي الراجح عنده ، واكتفى بذكره قصد الاختصار .

كخلاصة لما سبق ، يمكن الخروج بالملاحظات والنتائج التالية :

1 - لقد سميت باسم^٥ الصابئة^٦ العديد من الطوائف الدينية المختلفة، وبصفة خاصة صابئة حرّان الأكثر شهرة ، وصابئة (صابة) البطانج (المغتسلة ، بقايا السبي البابلي الخ ...) .

2 - وفي بعض الحالات ، تم تعميم اسم (مصطلح)^٧ الصابئة^٨ - كما في حالتها صابئة حرّان وصابئة سمرقند مثلاً - لغرض إدخال فئات غير كتابية في

(78) - انظره : ضبط وتعليق : محمد المعتصم بالله البغدادي . ط 1 ، بيروت : دار الكتاب العربي ،

1407 هـ - 1986 م ، ص ص 125 - 136 .

(79) - ج 3 ، ص 105 .

عهد الذمة . ويعبر هذا الموقف من ناحية عن روح التسامح الإسلامي ، ومن ناحية ثانية يعبر عن رغبة بعض الطوائف الدينية في الحفاظ على وجودها تحت غطاء الشرعية الإسلامية ، شرعية الحضارة المهيمنة آنذاك . كما يسمح هذا الموقف بعلاقات سلام وحسن جوار مع بعض الممالك الوثنية المجاورة لأرض الإسلام .

3 - إلا أن توسيع استعمال مصطلح " الصابئة " قد شمل أيضا بعض الديانات البائدة في مصر والصين والهند واليونان وإيران ... ما لا يمكن تفسيره بروح التسامح الإسلامي . وفي الحقيقة يمكن أن نستشف من هذا العمل نظرة ثاقبة مقارنة بين الأديان غير الكتابية ، فكاد مصطلح " صابئة " أن يصير مرادفا للوثنية ، أو لنقل لنوع من الوثنية المرتبطة بعبادة الأجرام السماوية . نلاحظ هذه النظرة بارزة بشكل واضح عند المسعودي ، وبدرجة أقل نسبيا عند البيروني ، كما يمكن ملاحظتها أيضا عند ابن حزم ، وإن كان قد تحفظ في تعميم المصطلح ، واكتفى بالإشارة إلى التشابه بين ديانة الصابئة والعديد من الديانات الوثنية الأخرى في السودان والهند وغيرهما ⁽⁸⁰⁾ ، إلا أنه لم يسم هذه الأخيرة بالصابئة ، وهذا ينسجم مع المذهب الظاهري عند ابن حزم ، حيث يعتبر الأسماء مرتبطة بمعان محددة لا تتعداها ، فالتشابه بين دينين لا يسمح بنقل اسم أحدهما إلى الآخر . ومعلوم أن القياس نوع من التشبيه ، والقياس مرفوض عند ابن حزم في الكلام والفقه واللغة كما سبقت الإشارة ، إذ لا يمكن إعطاء حكم الأصل إلى الفرع لمجرد اشتراكهما (تشابههما) في العلة .

4 - يلاحظ أن الوصف والنقد - عند ابن حزم وغيره - قد انصبا وتركزا على صابئة حران دون غيرهم . ويمكن إرجاع ذلك إلى الدور الهام الذي قام به الحرانيون في الحركة العلمية عموما وحركة الترجمة خصوصا ، فقد كانوا من أهم الجسور التي مرت عبرها الفلسفة اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية .

(80) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 .

بحكم امتلاك الحرانين لثلاث لغات حضارية: اليونانية والسريانية والعربية⁽⁸¹⁾. ويرى بعض الباحثين المحدثين أن للحرانيين دورا هاما في نقل الغنوص (العرفان) إلى الحضارة الإسلامية⁽⁸²⁾.

فهذا الدور المميز الذي لعبه الصابئة الحرايون جعلهم بجدارة طرفا هاما في الجدل الديني مع المسلمين ، فالجدل لا يكون إلا مع الأطراف المتحضرة العالة التي يخشى نفوذها وتأثيرها الدينيان والثقافيان . وهذا يفسر أيضا لماذا لم يجادل المسلمون صابئة جنوبي العراق (المغتسلة) لطابعهم البدوي الشعبي وعدم اضطلاعهم بدور علمي في الحضارة الإسلامية .

أما بالنسبة لمن عرفوا باسم الصابئة من دون الحرائية والمغتسلة ، فمعلوم أن تسميتهم بالصابئة إنما هي من باب التجوُّز والتوسع في استعمال المصطلح ، كما أن جل تلك الديانات قد بعدت شقته أو باد .

5 - يلاحظ ابتداءً من ابن حزم ، الاقتصار على ذكر صابئة حرّان أو اعتبارهم دون غيرهم الصابئة الحقيقيين ، مع الإغفال التام لقصة انتحال الحرانين اسم الصابئة . فهل يمكن اعتبار هذا الإغفال علامة إنكار لصحتها أم أنها لم تصلهم ، أم أن تركيز الجدل الإسلامي على الحرانين قد أنسى المتأخرين في حمأة الجدل أنه ثمة طوائف دينية أخرى تحمل اسم الصابئة أيضا !!! .

وإذا نظرنا إلى هذه القصة من حيث ورودها ، لوجدنا أن ابن النديم هو الوحيد الذي ذكرها بالتفصيل - في حدود ما وصلنا من مؤلفات - أما القاضي عبد الجبار فقد أشار إليها بصيغة التمرّض (وقيل) ضمن احتمالات أخرى ، وقد

(81) - انظر : ماكس مايرهوف (Max MEYERHOF) ، من الإسكندرية إلى بغداد ، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب ، في : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي . ط 4 ، الكويت : وكالة المطبوعة ، بيروت : دار القلم ، 1980 ، ص ص 37 - 100 . انظر نقد ميسشال تارديو (M. TARDIEU) لنظرية مايرهوف في : Sabiens coraniques..., op. cit., pp. 19-29 .

(82) - انظر د. محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي . ط 4 ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1991 ، ص ص 162 - 185 .

أشار البيروني - بصيغة ثبوتية - إلى هذه القصة ، ولكن باختصار .

6 - ويمكن اعتبار ربط ابن حزم والرازي وغيرهما بين صابنة حرّان وقوم إبراهيم ، يمثل بالنسبة لهم - كمسلمين - حلا لمشكلة ذات وجهين : فتسمية قوم إبراهيم بالصابئة يعطي اسما لديانة بدون اسم ، ومضمونا لاسم بدون مضمون في القرآن الكريم .

وهذا الربط تسمح به عدة علامات منها محاوراة إبراهيم لقومه بخصوص عبادة الكواكب في القرآن الكريم⁽⁸³⁾ . أما التوراة فتذكر أن مسقط رأس إبراهيم هو مدينة أور الكلدانيين ، وهي ليست بعيدة جغرافيا عن مدينة حرّان فكلاهما يقع في بلاد الرافدين ، كما تذكر التوراة أن إبراهيم لما رحل من أور ذهب إلى حاران التي يراها مفسرو التوراة أنها حران نفسها⁽⁸⁴⁾ . وثمة دليل آخر من التاريخ وعلم الآثار - له أهميته - وهو أن مدينة حرّان كانت عاصمة لعبادة إله القمر (سن) وهو إله بابلي قديم ، وما زالت آثار هذا المعبد إلى اليوم⁽⁸⁵⁾ . فحران كانت تدور في فلك الحضارة البابلية وديانتها ، التي من سماتها الأساسية عبادة الكواكب والأجرام السماوية ، وهذا ينسجم مع ما جاء به القرآن الكريم من مقاومة إبراهيم الخليل لهذا اللون من الشرك والوثنية ، وإن كان لم يرد نص صريح يربط بين قوم إبراهيم والصابئة .

وهذا الربط ينسجم أيضا مع اعتبار ابن حزم الكلمات لها معان محددة لا تتعداها ، واعتباره أن القرآن الكريم كله محكم غير متشابه باستثناء فواتح السور (الحروف المقطعة) .

7 - يمكن إضافة احتمال خاص بابن حزم وابن ميمون ، يفسر اقتصارهما

(83) - انظر : الأنعام : 75 - 79 .

(84) - انظر : تكوين (11 : 28 - 32) ، (12 : 1 - 5) ، (15 : 7) . وانظر : مجموعة ، قاموس الكتاب المقدس ، مادتي : أور الكلدانيين ، وحاران ، ص ص 128 - 129 ، 281 .

(85) - انظر : البيروني ، الآثار الباقية ، ص 205 .

G. FEHERVARI , Art. Harran , ds. E.I.N.E , op. cit. , t. III , pp. 234-235 .

على ذكر الحرانية ، وهو بعد وطنهما لاندلس عن المشرق موطن تلك الريانات القديمة ، لذا سجلا أشهر ما وصلها من آراء .

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

بهذه الملاحظات - سألقة الذكر - مكن تحديد موقع ابن حزم ضمن زخم الآراء المختلفة حول هوية الصابئة . فابن حزم لم يأت بجديد ، فالرأي الذي ذهب إليه كان متداولاً في عصره ضمن آراء أخرى ، أما وجه جدة عند ابن حزم فيتمثل في اقتصاره على ذكر صابئة حران دون غيرهم . كما يمكن ملاحظة أن ما ذهب إليه ابن حزم ينسجم مع مذهبه الظاهري .

وفي الحقيقة لا يمكن أن نطلب من ابن حزم أن يحل إشكالية عريضة ما زالت مطروحة أمام الباحثين المعاصرين ، على الرغم من تطور المناهج والوسائل ، فالآراء ما زالت متضاربة ومتناقضة حول الموضوع : فمنها من يعتبر أن المندانيين - الذين ما زالت بقاياهم إلى اليوم في جنوبي العراق - هم الصابئة . ومنها من يقول إن لصابئة هم الغنوصيون بمعنى الواسع . ومنها من يرى أنهم الغنوصيون بالمعنى الضيق للكلمة . كما كشفت عنه المخطوطات الغنوصية بنجع حمادي بمصر . ومن الباحثين من يستدل بالمخطوطات المانوية بمدينة معادي بمصر أيضاً على الرأي لأول (الصابئة = المندانيون) . وتوجد آراء ما هي إلا مجرد تخريصات تبحث عن أصول للإسلام في الصابئة !! ويوجد من الباحثين من يعتبر شهادات العلماء المسلمين في موضوع الصابئة موثوقاً بها وذات مصداقية تاريخية . ومنهم من يعتبرها مجرد خيالات أدبية مستمدة من الجدل النصراني - الوثني ... هذا ناهيك عن الجدل الذي ما زال قائماً حول أصل المندانيين وعلاقاتهم بالريانات

في الحقيقة ، ليست من مهمة هذا البحث البت في جملة هذه الآراء والنظر في أدلتها ، وإنما هي مجرد إشارة إلى الطبيعة المعقدة للموضوع الذي تناوله ابن حزم ، حتى لا يغمط حقه ولا يعاتب عن أمر خارج عن نطاق قدرته .

II – الأديان التي نهاهي بين العالم ومديريه :

تؤمن هذه المجموعة من الأديان – وهي المانية (المانية ، المانوية) والديسانية والمركيونية – بنوع من وحدة الوجود ، حيث الآلهة هي العالم ، وهو هي .

وتتمثل العقائد المشتركة بين هذه الأديان في – التثنائية – أي القول بأصلين أزليين هما النور والظلمة ، والقول بأزلية الطبائع الأربعة والهيولى . أما بالنسبة لنشأة العالم ، فكلام ابن حزم غير دقيق حول محل إجماع هذه الأديان : فمرة ينسب إليها القول بأن الطبائع الأربعة كانت بسانط غير ممتزجة ثم حدث العالم نتيجة امتزاجها ⁽⁸⁷⁾ . ومرة يذكر مع الطبائع الهيولى قانلا إن هذه الأصول الأزلية هي العالم ، ولا تحدث سوى صور الأشياء فقط ⁽⁸⁸⁾ . ومرة أخرى يقول إن صور العالم كله قد حدثت من استحالة أبعاد تلك الأصول بما فيها النور والظلمة ، فالعالم ليس شيئاً غيرها ⁽⁸⁹⁾ . كما أنه لم يوضح العلاقة بين

(86) – انظر مثلاً : D. CHWOLSOHN , die Ssabier und der Ssabismus . Saint-Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademik der Wissenschaften , 1856 . New-York , London : Johnson reprint , 1965 . J. HJÄRPE , analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens , Uppsala : Skriv Service AB , 1972 . J. D. Mc AULIFFE , exegetical identification of the şabi'un . The muslim world , vol. LXXII , 1982 , pp. 95-106 . C . BUCK , the identity of the Şabi'un , an historical quest. The muslim world , vol. LXXIV , 1984 , pp. 172 - 186 . M. TARDIEU , Sabiens coraniques ... , op.cit. , pp. 1-44 . C. PERROT , Art . Mandéisme , ds. D.R , op.cit.,pp.1020 -1021.

(87) – انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 90-91 .

(88) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 102 .

(89) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 91 .

النور والظلمة وبين الطبائع الأربعة والهيولى .

وذكر ابن حزم أن هذه الأديان كلها متفقة في الإقرار بنبوة زرادشت نبي

المجوسية ، وينسبون أنفسهم إليه ⁽⁹⁰⁾ .

وفيما يلي التعريف بكل دين على حدة :

1- المانوية :

أ - التعريف بالمانوية :

تعتقد المانوية أن للعالم أصليين النور والظلمة ، كلاهما جرم حي ، حيث يعلو النور إلى ما لا نهاية وتسفل الظلمة إلى ما لا نهاية ، إلا أنهما متناهيان من جهة التقائهما ، غير محدودين من بقية جهاتهما الخمسة . ويقولون إن اللذة خاصة بالنور ، والأذى خاص بالظلمة . وإن العالم حدث نتيجة امتزاج النور والظلمة ، اللذين يتواجدان في كل جسد . وللمانوية خرافات في وصف هذا الامتزاج وكيفيته ⁽⁹¹⁾ .

وخلص العالم في نظر المانوية ، يتمثل في تخليص النور من الظلمة ، ورجوع كل شكل إلى شكله الأصلي ، ويتم ذلك بترك الزواج وقطع النسل ، لكي يعجل فناء العالم . ومن شعائريهم أيضا منع القتل ، وعدم أكل الحيوان ولا إيلاهم ⁽⁹²⁾ .

وتقول المانوية بنبوة زرادشت وعيسى وماني ⁽⁹³⁾ . وماني هو مؤسس هذه

الديانة ، وقد كان راهبا بخران ⁽⁹⁴⁾ ، وتنسب إليه المعجزات والخوارق ⁽⁹⁵⁾ .

(90) - انظر : الأصول والفروع ، ص ص 205 - 206 .

(91) - هذه خلاصة ما ورد في العرض والرد : الفصل ، ج 1 ، ص ص 91 ، 97 - 98 .

(92) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 91 ، 100 - 101 .

(93) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 91 ، 182 .

(94) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 91 .

(95) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص ص 17 - 18 ، 207 .

وكانت نهاية ماني على يد الملك الفارسي بهرام بن بهرام الذي مكر بماني وأظهر إيمانه به ، فاستدعاه وجميع أتباعه بعد ثلاثة أشهر من ظهور دعوته . فلما ظفر الملك بهم ، أذن لموبذ موبدان أذرباذ بن ماركسفند أن يناظر ماني . فآفحم ماني بمقتضى عقيدته القائلة بوجوب تخلص النور من الظلمة بقطع النسل ، مما يعني أن في قتل ماني تخلصا لنوره من ظلمته . وهكذا أمر الملك بصلب ماني وجميع أصحابه ⁽⁹⁶⁾ .

ولقد لاقى أتباع هذه الديانة اضطهادا كبيرا طوال تاريخهم ، حتى إذا ما اعترف قسطنطين بالديانة النصرانية ، دخلوا فيها طلبا للنجاة من القتل . فدخلوا على النصرانية انحرافاتهم وضلالاتهم ⁽⁹⁷⁾ .

ب - نقد التعريف بالمانيوية :

إن ما ذكره ابن حزم عن المانيوية يعد قليلا ومختصرا مقارنة بما قدمه العلماء المشاركة أمثال : ابن النديم ⁽⁹⁸⁾ (ألف فهرسته سنة 377هـ / 987م) . والقاضي عبد الجبار ⁽⁹⁹⁾ (ت 415 هـ / 1025 م) ، والبيروني ⁽¹⁰⁰⁾ (ت 440 هـ / 1048م) . فثمة موضوعات لم يتطرق إليها ابن حزم مطلقا ، مثل الكتب المانيوية

(96) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 91 ، ج 2 ، ص 18 ، 207 ، في حين نجد في الأصول والفروع ، ص 367 ، أن الذي ناظر ماني هو : إذرباذ بن ماركسفند وموبذين بذان . أما في : رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم ، ج 4 ، ص 291 ، فنجد : أذرباذ بن ماركسفند ، تصحيحا من المحقق على " الفصل " .

(97) - انظر : الفصل ، ج 2 ، ص 17 .

(98) - انظر : الفهرست ، ص 391 - 402 . حيث نجد عرضا وافيا لعقائد المانيوية وتاريخهم .

(99) - انظر مثالا : المغني ، ج 5 ، ص 10 - 15 ، حيث عرّف بالمانيوية . ونقدمهم بتوسع في : ص 22 - 69 . وشمل هذا النقد المرقيونية والديسانية .

(100) - انظر : الآثار الباقية ، ص 207 - 209 ، حيث نجد عرضا دقيقا متكاملا لتاريخ

المانيوية وعقائدهم ، وانظر أيضا : ص 23 ، 118 ، 237 ، 331 .

وفي الحقيقة إن الاهتمام المشرقي الزائد بالمانوية له ما يسوغه : فالمشرق هو وارث المهد الذي ولدت به المانوية وركزت فيه دعوتها . ولقد وجد المانويون في ظل الدولة الأموية متنفسا لهم ، بعدما عانوه من اضطهاد كبير تحت حكم البيزنطيين النصارى والساسانيين المجوس .

وبما أن المانوية تعتبر ذاتها ديانة عالمية تبشيرية كتابية (ذات كتاب مقدس) من واجبها نشر الدعوة في كل أصقاع العالم لأجل تخليص الإنسانية جمعاء ، فإنها وجدت في التسامح (أو لنقل غرض الطرف) الأموي فرصة لاستئناف نشاطها التبشيري من جديد .

وجدير بالذكر ، أن التسامح النسبي الذي عومل به المانويون في العهد الأموي ، لا يعني أنهم كانوا يتمتعون باعتراف الدولة بهم ، ودخولهم في عهد الزمة مثل اليهود والنصارى والمجوس ، وإنما المقصود بتسامح الدولة معهم هو السكوت عن تحركاتهم وعدم مطاردتهم (102) .

أما الدولة العباسية - فعلى النقيض من سابقتها - فقد شنت حربا شعواء ضد المانوية الزنادقة بالسيف والقلم (103) .

وفي الحقيقة ، إن تزايد النشاط المانوي في العهد الأموي وبدايات العهد العباسي ، والحملة العباسية المضادة للزندقة ، كلاهما هيا الظروف وشجعا

(101) - انظر : ابن النديم ، الفهرست ، ص 399 - 400 ، حيث ذكر سبعة كتب لمانى ، وذكر أسماء أبواب بعضها ، كما ذكر ستة وسبعين عنوانا من الرسائل المانوية . انظر أيضا : البيروني ، الآثار الباقية ، ص 23 ، 118 ، 207 - 208 . للمزيد من الاطلاع على الكتب المانوية انظر :

J. RIES , Art . Manichéennes (écritures) . ds . D.R. , op. cit. , pp. 1024 - 1026 .

(102) - انظر : G. MONNOT , Penseurs musulmans ..., op.cit. , pp. 96-97 .

(103) - انظر : Ibid, pp.97-101 .

يرى المسعودي أن أصل كلمة " زنديق " من كلمة " زند " الفارسية التي تعني التأويل ، وبما أن المانوية تأولوا الأستاق بما يخالف ما عليه موابذة المجوس ، فسموا لذلك بـ " الزنديقين " ، ومن هذه التسمية أخذ العرب كلمة " زنديق " . انظر : مروج الذهب ، ج 1 ، ص 292 .

المتكلمين - المعتزلة خصوصا فقد ظهر الأشاعرة في فترة لاحقة - على مجادلة المانويين والرد عليهم .

وأول من أَلَف في الرد على المانوية هو واصل بن عطاء (ت . 131 هـ / 748 م) مؤسس الاعتزال في كتابه « الألف مسألة في الرد على المانوية » ، وكان عمره آنذاك لا يتجاوز الثلاثين عاما ، أي حوالي سنة 110 هـ / 728 م ⁽¹⁰⁴⁾ .
وبدل إحصاء عناوين المؤلفات التي تصدت - كليا أو جزئيا - سواء للرد على المانوية أم مجرد التأريخ لها ، على ضخامة الجهود التي بذلها العلماء المشاركة في هذا المضمار ، ولكن - وللأسف الشديد - فإن جل هذا التراث الضخم قد ضاعت أعيانه ، ولم تبق إلا عناوينه ⁽¹⁰⁵⁾ .

وقد ساهم هذا الجهد الفكري بالإضافة إلى حد السيف في القضاء على أتباع الديانة المانوية رويدا رويدا في المشرق الإسلامي ، خصوصا في المراكز الحضارية الكبرى كبغداد مثلا ، حيث ذكر ابن النديم أنه لم يبق بها من المانوية في وقته - إلا خمسة أفراد ، في حين أنهم كانوا يعدون في عهد معز الدولة البويهية (303 - 356 هـ / 915 - 967 م) نحو ثلاثمائة نسمة ⁽¹⁰⁶⁾ . وقد أدى هذا التناقص العددي - الناتج عن المطاردات والتعقبات - بالمانوية إلى تحويل مقر رئاستهم الدينية من بابل إلى سمرقند ⁽¹⁰⁷⁾ .

أما الأندلس فقد كانت بعيدة كل البعد عن هذه المعركة المشرقية حامية الوطنيس ضد المانوية ، إذ لم تعرف المانوية إلا في فترة وجيزة من تاريخها

(104) - انظر : القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لساير المخالفين ، تحقيق : فؤاد سيد . تونس : الدار التونسية للنشر ، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1406 هـ - 1986 م ، ص 241 . وانظر ترجمة واصل بن عطاء : ص ص 234 - 241 .

(105) - انظر : Islam et : G. MONNOT . Penseurs musulmans ... , op. cit., pp. 101-118 . religions , op.cit. , pp. 49-79 .

(106) - انظر : الفهرست ، ص 401 .

(107) - انظر : المصدر نفسه ، ص 402 .

وبشكل محدود للغاية قبل الفتح الإسلامي⁽¹⁰⁸⁾ ، أما بعد الفتح فلا أثر لها بالأندلس على الإطلاق . لذا فإن الإيجاز الذي طبع تعريف ابن حزم ورده على المانوية (وعلى مجمل الديانات الشرقية القديمة) تسوغه الظروف التاريخية الخاصة بالأندلس وطن ابن حزم ، كما أن هذه الظروف تبرر إلى حد ما الأخطاء التي وقع فيها ابن حزم بخصوص هذه الديانة ، وتجعلنا نلتمس له الأعذار . وهذه الأخطاء نوعان : أخطاء تتعلق بالتاريخ ، وخطأ واحد يتعلق بالعقيدة⁽¹⁰⁹⁾ :

أ - ذكر ابن حزم أن ماني كان راهبا بخران⁽¹¹⁰⁾ . وهذا لا يتفق مع المصادر المانوية التي تذكر أن ماني كان على دين المغتسلة ، ولم يكن راهبا ولا حتى مجرد نصراني ولا عاش في حرّان . وقد اعتنق فاتك (فاتق) والد ماني⁽¹¹¹⁾ دين المغتسلة بعدما هاجر من وطنه همذان بميديا إلى شمال بابل ، حيث ولد

(108) - توجد دلائل تثبت وجود المانوية بإسبانيا خلال القرن الخامس الميلادي ، وقد نزح المانويون إلى هناك هروبا من الاضطهاد الذي لا قوه في شمال إفريقيا فواجهوا نفس المصير . انظر : J. RIES, Art. Manichéisme (routes missionnaires du), ds. D.R., op.cit., p. 1038 .
(109) - الأخطاء التي تتعلق بالتاريخ هي (أ ، ب ، ج ، د) ، أما الخطأ المتعلق بالعقيدة المانوية فهو (هـ) . وقد تمت المقارنة - في هذه الفقرات - بين عمل ابن حزم من ناحية ، وأعمال غيره من المؤرخين والنقاد المسلمين من ناحية ثانية ، ومن ناحية ثالثة المصادر المانوية : مخطوطات مدينة المعادي بمصر التي اكتشفت سنة 1930 ، وبدرجة أقل أهمية نسبيا مخطوطات منطقة تورفان بتركستان الصينية ، التي اكتشفت في نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين . ومن هذه المصادر استمد Julien RIES تلخيصاته الجيدة المشار إليها سابقا والآتي ذكرها من D.R. .

(110) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 . وفي الأصول والفروع ، ص 367 ، فورد خطأ بخران . أما في رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن : رسائل ابن حزم ، ج 4 ، ص 291 . فنجد أن ابن حزم يلقب ماني بـ " الموبذ " وهو لقب رجال الكهنوت المجوسي . وقد ذهب الشهرستاني - في الملل والنحل ، ج 1 ، ص 244 - إلى مثل هذا الرأي عندما ذكر أن ماني كان مجوسيا في الأصل .

(111) - اشتهر والد ماني باسم فاتك أو فاتق أو پاتك (Patek , Patékios , Patecius) أما ابن حزم فقد سمّاه مرة بـ " حيان " في : الأصول والفروع ، ص 367 ، ومرة " حماني " ، في : رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن : رسالة ابن حزم ، ج 4 ، ص 291 .

ماني بمدينة ماردينو سنة 216 م . وظل على دين أبيه إلى حين نزول الوحي عليه لأول مرة وعمره اثنا عشر عاما . ثم نزل عليه الوحي مرة ثانية وعمره أربعة وعشرون عاما سنة 240 م . وأمره بأن يصدق بالدعوة⁽¹¹²⁾ .

وهذه هي الرواية التي اعتمدها ابن النديم في فهرسته وفصل القول فيها⁽¹¹³⁾ . وقد ظل ابن النديم - إلى حين اكتشاف المخطوطات المانوية - المصدر الوحيد الذي تحدث عن نشأة ماني . أما الرواية التي ذكرها ابن حزم ، فقد ورد ما يشبهها في الفهرست بإيجاز وفي صيغة التمریض ، حيث قال ابن النديم : « وقيل إن ماني كان أسقف قنى والعربات »⁽¹¹⁴⁾ .

أما البيروني فيحيل إلى كتاب ماني - الشابورقان - في باب - مجيء الرسول - ، ويكتفي بذكر تاريخ ميلاد ماني ومكانه ، والمرتين اللتين نزل فيهما الوحي عليه ، من دون ذكر شيء عن ديانة ماني قبل تنبئه⁽¹¹⁵⁾ .

وربما ما أدى بالبعض إلى القول بأن ماني كان نصرانيا قبل دعوته إلى ديانته الخاصة ، هو ما احتوت عليه هذه الديانة من عناصر نصرانية ، كاعترافها بنبوة المسيح عليه السلام ، واعتبارها لذاتها كمفسرة لأسرار النصرانية فمعرفة كهذه بالديانة النصرانية لا تتأتى إلا لذوي المراتب الكهنوتية ؛ وربما كان الظن أن ماني كان على شاكلة سابقه برديسان ومرقيون اللذين كانا من رجال الكنيسة قبل خروجهما بمذهبيهما الثنويين .

(112) - انظر : J.RIES . Mani , ds. D.R. , op. cit. , p. 1023 . G.MONNOT , Penseurs : muslimans, op. cit. , p. 82.

والمغتسل فرقة دينية من أهم شعائرها الاغتسال ، ما زال لها بقايا إلى اليوم في العراق يدعون بالمندائيين . وما زالت الآراء متضاربة حول أصل هذه الفرقة وعلاقاتها بالجوسية واليهودية والنصرانية . انظر : J. RIES , Art. Alchasaïsme , C. PERROT , Art.Mandéisme , ds. D.R. , op. cit. , pp. 512-513 , 1020-1021 .

(113) - انظر : الفهرست ، ص 391 - 392 .

(114) - المصدر نفسه ، ص 391 .

(115) - انظر : الآثار الباقية ، ص 118 ، 208 .

ب - ذكر ابن حزم أن ماني لم يدع إلى دينه سوى ثلاثة أشهر⁽¹¹⁶⁾ . في حين تذكر المصادر المانوية أنه قد بدأ دعوته سنة 240 م ، ومات سنة 277 م ، مما يعني أن قيامه بالدعوة قد استمر ما يناهز سبعة وثلاثين عاما⁽¹¹⁷⁾ .

أما ابن النديم فذكر رقما مقاربا ، وهو أربعون عاما ، قام خلالها ماني بالدعوة في الهند والصين وخراسان ، قبل لقائه بسابور بن أردشير الملك الساساني الذي اعتنق المانوية⁽¹¹⁸⁾ .

أما البيروني فلم يذكر رقما محددا ، بل اكتفى بالإشارة إلى أن أمر ماني كان أخذا في الازدياد طيلة أربعة عقود ملكية من أردشير إلى بهرام⁽¹¹⁹⁾ .

ج - ذكر ابن حزم بأن الملك الفارسي الذي قتل ماني هو بهرام⁽¹²⁰⁾ ابن بهرام . وهذا غير صحيح ، لأن الذي قام بذلك هو والده بهرام بن سابور⁽¹²¹⁾ . وهذا ما ذكره ابن النديم⁽¹²²⁾ .

أما المسعودي والبيروني والشهرستاني فذكروا أنه بهرام بن هرمز⁽¹²³⁾ . ولفهم سبب هذا الخلط نرجع إلى قائمة الملوك الساسانيين ، فلدينا :

1 - أردشير بن بابك ، مؤسس الدولة .

(116) - انظر : الفصل ، ج 2 ، ص 18 .

(117) - انظر : J. RIES , Art . Mani , Art. Manichéisme (routes missionnaires du) , ds. D.R. , op. cit. , pp. 1023, 1036 .

(118) - انظر : الفهرست ، ص 392 .

(119) - انظر : الآثار الباقية ، ص 208 . الثابت أن ماني بدأ دعوته في بداية عهد سابور الأول ابن أردشير .

(120) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 ، ج 2 ، ص 18 . والموبذ موبذان الذي قام بمحاكمة ماني ، والذي سماه ابن حزم " أنرياذ بن ماركسفند " (انظر : هامش 96) ، نجده في المصادر المانوية يدعى " كرتير " (Kartir) .

(121) - انظر : J. RIES , Art . Mani , ds. D.R. , op. cit. , p. 1023 .

(122) - انظر : الفهرست ، ص 398 .

(123) - انظر : المسعودي ، التنبيه والإشراف ، ص 87 ، مروج الذهب ، ج 1 ، ص 191 - 292 . والبيروني : الآثار الباقية ، ص 208 ، وإلى نفس هذا الرأي ذهب الشهرستاني في : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 244 .

- 2 - سابور بن أردشير الذي ناصر المانوية .
- 3 - هرمز (هرمزد) بن سابور الذي واصل سياسة أبيه تجاه المانوية .
- 4 - بهرام الأول بن سابور الذي رفض سياسة أخيه وأبيه وقتل ماني بإشارة من موبذ موبذان كرتير ، الذي أراد أن يعيد للمجوسية اعتبارها .
- 5 - بهرام الثاني بن بهرام .
- 6 - بهرام الثالث بن بهرام بن بهرام ... الخ ، ولم يتسم باسم بهرام في سلسلة الملوك الساسانيين غير هؤلاء الثلاثة ⁽¹²⁴⁾ .

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

د - ذكر ابن حزم أن بهرام قد أمر بقتل ماني مباشرة بعد محاكمته ⁽¹²⁵⁾ . أما الرواية المانوية لنهاية ماني ، فتذكر أن بهرام قد زج بماني في سجن جنديسابور ، حيث أطلق ماني أنفاسه الأخيرة يوم 26 فيفري (احتمالاً) من سنة 277 م ، بعد ستة وعشرين يوماً من العذاب ، ثم قطعت رأسه وعلقت على إحدى بوابات المدينة ⁽¹²⁶⁾ .

وقد أورد كل من ابن النديم والبيروني كلا من الرواية المانوية والرواية التي ذكرها ابن حزم ، وأرجع البيروني الرواية المانوية إلى أحد تلاميذ ماني ، وذلك عن طريق لاهوتي نصراني ⁽¹²⁷⁾ .

ويمكن اعتبار اقتصار ابن حزم على ذكر رواية واحدة يرجع إلى رغبته في الاختصار ، ما دامت نتيجة كلا الروايتين واحدة وهي موت ماني شر ميتة . وابن

(124) - انظر مثلاً : المسعودي ، التنبيه والإشراف ، ص 87 - 88 .

(125) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 ، ج 2 ، ص 18 .

(126) - انظر : J. RIES , Art. Mani , ds. D.R. op. cit. p. 1023 .

(127) - انظر : ابن النديم ، الفهرست ، ص 398 ، والبيروني ، الآثار الباقية ، ص 208 .

حزم - على أية حال - ليس في مقام التاريخ كابن النديم والبيروني ، بل همه الأكبر هو نقد العقائد والأفكار .

هـ - لم يذكر ابن حزم ممن اعتبرهم ماني أنبياء سوى زرادشت والمسيح وماني نفسه⁽¹²⁸⁾ . أما الكتب المانوية المقدسة المكتشفة حديثا ، فتذكر الأسماء التالية : شيث بن آدم ، وأنوش⁽¹²⁹⁾ ، وحنوك⁽¹³⁰⁾ ، وسام بن نوح ، وإبراهيم ، وبوذا ، وزرادشت ، والمسيح ، وماني وهو خاتم النبيين والفارقليط الذي بشر به المسيح⁽¹³¹⁾ .

ولعل أقرب القوائم إلى الأصول المانوية في التراث الإسلامي ، هي التي ذكرها الشهرستاني⁽¹³²⁾ ، ثم تليها - من حيث الشمول - قائمة القاضي عبد الجبار⁽¹³³⁾ ، أما البيروني⁽¹³⁴⁾ ، فلم يذكر زيادة عما ذكره ابن حزم سوى اسم البد (بوداسف ، بوذا) .

هذا ما يتعلق بماني ، فهل كان ابن حزم أخير بابن ديسان ومريقيون ، اللذين كانا مع ماني ثلاثة من أبرز الشخصيات التي حاولت ربط الصلة بين العقائد الثنوية والنصرانية ؟ .

2 - الديسانية والمرقيونية - التعريف بهما ونقده :

الديسانية ديانة ثنوية لا تختلف عن المانوية في شيء سوى في قولها بأن الظلمة موات ، في حين أن المانوية تعتقد بأن الظلمة حية مثلها مثل النور⁽¹³⁵⁾ .

(128) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 ، 182 .

(129) - أنوش هو ابن شيث بن آدم ، تكوين (4 : 26) ، (5 : 6 - 11) .

(130) - حنوك هو ابن قايين (قابيل) ، تكوين (4 : 17) .

(131) - انظر : J.RIES, Art.Mani, Manichéennes(études),ds.D.R.,op.cit.,pp.1023,1031

(132) - انظر : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 248 .

(133) - انظر : المغني ، ج 5 ، ص 15 . الجدير بالذكر أن عبد الجبار والشهرستاني قد أضافا آدم ، وذكرنا نوحا بدل ابنه سام ، ولم يذكرنا أنوش ولا حنوك ، واختلافا قليلا في بعض الأسماء .

(134) - انظر : الآثار الباقية ، ص 207 .

(135) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 .

و "ديصان" هو مؤسس هذه الديانة وهو سابق زمنيا لماني ،
بدليل أن ماني قد ذكره في كتبه⁽¹³⁶⁾ . ووصف ابن حزم ديصان بأنه كان
لقيطا⁽¹³⁷⁾ .

أما المرقيونية فتؤمن بوجود إله ثالث بين الأصلين يشاركهما
الأزلية⁽¹³⁸⁾ ، وهم يقرون بنبوة زرادشت - مثلهم مثل الديسانية - ويؤمنون
بالمسيح⁽¹³⁹⁾ .

(136) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 91 .
(137) - انظر : رسالة نقط العروس ، ضمن : رسائل ابن حزم ، ج 2 ، ص 95 . ويقال لديصان
أيضا ابن ديصان وبرديسان (Bardesane) ، عاش ما بين عامي 154م - 222م ب " الرها " Edesse ، وهي تسمى حاليا بـ " أورفا " (Urfa) وتقع بتركيا . وقد قضى أواخر عمره منفيا
بأرمينية . وكان لمذهبه دور في التمهيد لظهور المانوية لاحقا . وتتواجد الديسانية في عصر ابن
النديم (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) بالصين وخراسان . ولعل ما جعل ابن حزم يصف
ابن ديصان بأنه كان لقيطا ، هو تسميته " برديسان " التي تعني بالسريانية - كما ذكر
المسعودي - " ابن النهر " ، مما يوحي أنه سمي بذلك الاسم لكونه التقط من على ضفة النهر ،
وعلى أية حال فإن هذه التسمية لم تثر مثل هذه الظنون لدى المسعودي وابن النديم مثلا .
لمزيد الاطلاع على الديسانية انظر : المسعودي ، التنبيه والإشراف ، ص 113 .
ابن النديم ، الفهرست ، ص 402 . عبيد الجبار ، المغني ، ج 5 ، ص 16 - 17 .
البيروني ، الآثار الباقية ، ص 207 . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، ص 250 - 251 .
G. MONNOT , Penseurs musulmans ..., op. cit. , pp. 71-75 .

(138) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 91 .
(139) - انظر المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 196 ، الأصول والفروع ، ص 206 . الغريب
أن ابن حزم قد ذكر اعتراف المرقيونية بنبوة المسيح ، ولم يذكر ذلك بالنسبة
لليسانية .

ولم يذكر ابن حزم شيئا عن مرقيون مؤسس هذه الديانة⁽¹⁴⁰⁾ .

وواضح جلي أن ابن حزم من شدة اختصاره وقلة المعلومات التي قدمها عن

الديصانية والمرقيونية قد تجنب الأخطاء وآثر السلامة منها .

ويمكن تسجيل فيما يلي ملاحظتين :

أ - تتعلق الأولى بوجود تشابه بين نصين للمسعودي وابن حزم ينبهان

فيهما إلى خطأ وقع فيه البعض في الترتيب الزمني لظهور مرقيون وابن

ديصان ومانى .

ابن حزم	المسعودي
" وقال المتكلمون : إن ديصان كان تلميذ ماني وهذا خطأ ، بل كان أقدم من ماني : لأن ماني ذكره في كتبه وردّ عليه " (141) .	" وقد ذكر ماني في كثير من كتبه المرقيونية والديصانية ، وأفرد للمرقيونية بابا في كتابه المترجم بالكنز ، وللديصانية بابا في كتابه سفر الأسفار وغير ذلك من كتبه . وإنما ذكرنا ذلك للدلالة على أنهما كانا قبله ، إذ كثير ممن لا علم له بأرباب الآراء والنحل والمذاهب والملل يعتقد أنهما كانا بعده " . (142)

(140) - ولد مرقيون في أواخر القرن الميلادي الأول ، بمدينة سينوب (Sinope) على الساحل الجنوبي للبحر الأسود . رحل إلى روما سنة 137 م ، حيث تتلمذ على أحد الغنوصيين يدعى سردون (Cerdon) . وفي سنة 144 م ، تم طرده من كنيسة روما لمخالفته التاويل الرسمي لبعض النصوص الإنجيلية ، وتوفي بعد سنة 160 م . تقوم العقيدة المرقيونية على التفريق بين إله العهد القديم ، وإله العهد الجديد : فالأول عوان بين الخير والشر ، خالق ومشرّع ، يطالب الإنسان الضعيف بالطاعة المطلقة ويمنعه من فعل الخير . بينما الثاني ، إله طيب كله خير ومحبة ، أرسل بابنه المسيح ليعرّف البشرية بوجوده وبحبه لها . إلا أن الإله الخالق يتسبب في صلب المسيح ، الذي يفدي بذلك البشر ، إلا أنهم يظلون في العذاب والألم تحت هيمنة الإله الخالق ، إلى حين الانتصار النهائي للإله الطيب . ويعتبر مرقيون أن المادة هي أصل الشر . وتتميز الأخلاق المرقيونية باحتقار الجسد وإدانة الجنس . وقد ذكر ابن النديم أن المرقيونية موجودة منهم كثيرون في خراسان . للمزيد من الاطلاع ، انظر : ابن النديم ، الفهرست ، ص 402 . عبد الجبار ، المغني ، ج 5 ، ص 17 - 18 . البيروني ، الآثار الباقية ، ص 207 . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 2 ، ص 252 - 253 . الشرفي ، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى ، ص 70 .

G. MONNOT , Penseurs musulmans ..., op. cit. , pp. 68-71 .

(141) - الفصل ، ج 1 ، ص 91 .

(142) - التنبيه والإشراف ، ص 117 .

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

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

ب - وصف ابن حزم - في رسالة نقط العروس - ابن ديسان بـ « صاحب الروحانية »⁽¹⁴³⁾ وهو وصف مبهم ، لأنه لم يوضح مقصوده بالروحانية ، ولعل ما يفسر ذلك ما ذكره ابن النديم من أن لابن ديسان كتابا يدعى بـ « كتاب روحانية الحق »⁽¹⁴⁴⁾ . وربما قصد ابن حزم بالروحانية صفة لمذهب ابن ديسان . ولكن ما المقصود بالضبط بالروحانية ؟!

لقد رأينا - فيما سبق - كيف ابتعد ابن حزم عن دقته المعهودة في دراسته لليهودية والنصرانية اللتين عايشهما في الأندلس . وهذا مفهوم إذ أخذ بعين الاعتبار كون الديانات الشرقية - سالفه الذكر - بعيدة الشقة عن الأندلس ، وبعيدة زمنيا أيضا عن عصر ابن حزم . فإلى أي مدى - يا ترى - وفق ابن حزم (أم أخفق ؟) في دراسته لأديان الهند ، التي تعد أكثر وغولا في البعد عن ابن حزم وأندلسه من حيث التاريخ والجغرافيا ؟!

(143) - ضمن : رسائل ابن حزم ، ج 2 ، ص 95 .

(144) - الفهرست ، ص 402 . ذكر المسعودي أن كهراء اليونانيين كانوا ينعتون طائفة الكهنة مدعي الاطلاع على الغيب بـ « الروحانية » ، انظر : مروج الذهب ، ج 2 ، ص 312 .

ثانيا : الديانة البرهمية :

I - التعريف بالبرهمية :

يعترف ابن حزم بشح المعلومات حول الهند ، فهي بلاد بعيدة جدا عن الأندلس ، فلا يصل من أخبارها إلا النزر القليل⁽¹⁴⁵⁾ ، وأثر شح المعلومات هذا واضح من خلال عرض ابن حزم للديانات الهندية ، ونقده لواحدة منها وهي الديانة البرهمية .

عرّف ابن حزم البراهمة بأنهم « قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ، ويقولون إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم ، ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف »⁽¹⁴⁶⁾ .

أما عن عقائد البراهمة ، فهم يقولون بأن العالم محدث له خالق واحد قديم⁽¹⁴⁷⁾ . إلا أنهم يقولون باستحالة النبوة ، لكونها تتنافى - في نظرهم - مع حكمة الله تعالى ، إذ ليس من الحكمة أن يرسل الله رسلا إلى من يعلم مسبقا أنهم سيكذبونهم⁽¹⁴⁸⁾ . كما أنه ليس من العدل في شيء أن يعذب الله المكذبين وهو يعلم قبل إرساله الرسل أنهم سيفشلون في الامتحان⁽¹⁴⁹⁾ ، وكان الأولى بالحكيم أن يضطر العقول إلى الإيمان به ، فيعرفه كل إنسان بلا حاجة إلى هداية المرسلين⁽¹⁵⁰⁾ .

(145) - انظر : رسالة مراتب العلوم ، ضمن : رسائل ابن حزم ، ج 4 ، ص ص 70 ، 79 .

(146) - الفصل ، ج 1 ، ص 137 . لا يزال المحافظون على التقاليد البرهمية يربطون مثل هذا الخيط إلى اليوم .

(147) - انظر : الأصول والفروع ، ص 326 .

(148) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 137 .

(149) - انظر : المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 139 .

(150) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 137 . قارن الشهرستاني ، المل وانحل ، ج 2 ، ص ص 251 - 252 .

أما بالنسبة لعقيدة تناسخ الأرواح التي تعتبر إحدى ركائز الأديان الهندية عموماً وعلى رأسها البرهمنية (الهندوسية) ، فلم يذكرها ابن حزم إطلاقاً أثناء تعريفه بالبرهمنية أو نقده لها ، إذ اقتصر نقده على قضية إنكارهم للنبوة .

وقد خصص ابن حزم فصلاً كاملاً لنقد عقيدة التناسخ⁽¹⁵¹⁾ ، حيث نسبها إلى العديد من الفرق الإسلامية المنحرفة ، ولم يذكر من غير المنتسبين إلى الإسلام إلا الدهرية من دون تحديد لهويتهم⁽¹⁵²⁾ . ومعلوم أن الدهرية يقولون بقدوم العالم وأزليته⁽¹⁵³⁾ ، وهذا يعني أنه من المستحيل أن يقصد بهم البراهمة الذين يقولون بحدوث العالم ، كما سلف وأن ذكر⁽¹⁵⁴⁾ .

وفي ثنايا نقد ابن حزم لعقيدة التناسخ نجد العبارة التالية : « وقد تكلمنا على إبطال هذا الأصل الفاسد في غير هذا المكان في باب الكلام على البراهمة في كتابنا هذا بما يكفي »⁽¹⁵⁵⁾ ، فلا يظن أحد أن ابن حزم ينسب هذه العقيدة إلى البراهمة ، فقد سبقت الإشارة إلى خلو تعريفه ونقده لهذه الديانة من أية إشارة إلى عقيدة التناسخ ، ولكن المقصود بـ « الأصل الفاسد » في النص ، هو محاولة أصحاب التناسخ تعليل التفاوت بين الأنواع بالثواب والعقاب ، فالله تعالى لم يفرض العذاب على بعض أنواع الحيوان إلا عقاباً لأرواح العصاة التي تسكن الأجساد الحيوانية ، وهذا التعليل لأفعال الله تعالى هو نفسه « الأصل الفاسد » الذي جعل البراهمة ينكرون النبوات ، وقد رد ابن حزم على استدلالاتهم الفاسدة قبل أن يتطرق إلى موضوع تناسخ الأرواح ، فأراد في النص أعلاه أن يشير إلى الأساس المنهجي الخاطيء الذي أدى بكلا الفريقين إلى الكفر والضلال ، ولم يكن قصده بتاتا نسبة عقيدة التناسخ إلى البراهمة .

(151) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 165 - 169 ، « الكلام على من قال بتناسخ الأرواح » .

(152) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 .

(153) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 47 .

(154) - انظر : الأصول والفروع ، ص 326 .

(155) - الفصل ، ج 1 ، ص 168 .

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

- تصوير أهل الهند البددة على أسماء الكواكب وتعظيمهم لها ⁽¹⁵⁶⁾ .

- إيمان بعض الهنود بالنبوة - على عكس البراهمة - وبأن أول البشر ذكر وأنثى ⁽¹⁵⁷⁾ .

- عبّاد الهند الذين « لا يمشون إلا عراة ، ولا يلتبسون من الدنيا بشيء أصلا » ⁽¹⁵⁸⁾ .

فما نسبة الحقيقة من الخيال فيما نسبته ابن حزم إلى أهل الهند ، تلك البلاد التي بعدت شقتها عن الأندلس وأهلها ؟ .

II - نقد التعريف بالبرهمية :

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

أ - إن تعريف ابن حزم بالبراهمة بأنهم قبيلة فيه إسقاط لمفهوم متداول

(156) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 88 . البددة جمع البد ، وهو اسم يطلق على بوذا وصنمه . والجدير بالذكر أن ابن حزم لم يربط بين البددة وبوذاسف ، الذي أشار إليه كخدا أنبياء الصابنة . انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 90 .

(157) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 134 . ولا يعلم من المقصود بهؤلاء . وقد ورد ذكرهم في الرد على القائلين بأن الله خلق العالم جملة .

(158) - المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 208 . ربما المقصود بهم الرهبان الجاينيون والجاينية ديانة هندية تنسب إلى "مهاغيرا" ، الذي لقب بـ "جاينا" أي المنتصر (على شقواته) . عاش في القرن السادس ق.م. ورهبان هذه الديانة يعيشون عراة . انظر : د. أحمد شلبي ، أديان الهند الكبرى (سلسلة مقارنة الأديان 4) . ط 2 ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1966 ، ص ص 107 - 129 ، وخاصة ص ص 119 - 120 . عبد العزيز الزكي ، نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة . بيروت : عالم الفكر ، مج 1 ، عدد 3 ، ص ص 257 - 262 .

ELIADE ، Histoire des croyances ، op. cit. ، t. II ، pp. 86-89 ، 220-224 . Michel DELAHOUTRE ، Art . Jāinisme ، ds. D.R. ، op. cit. ، pp. 825-828 .

ومعروف في الحضارة العربية الإسلامية على واقع اجتماعي هندي مختلف تماما. فالقبيلة أساسها النسب والولاء ، في حين أن " الطبقة " في الفكر والمجتمع الهندوسيين أساسها وظيفي تراتبي ديني بالدرجة الأولى ، أما القرابة فتأتي بالدرجة الثانية ، لكون الطبقة نظاما وظيفيا يورث ، فالآلهة هي التي وضعت أسس هذا النظام ووزعت الوظائف ورسمت الحدود الصارمة بين كل طبقة وأخرى ، وقسمت واجبات كل واحدة منها إزاء البقية ، حيث نجد أربع طبقات :

- 1 - طبقة البراهمة ، وهم الكهنة ، وقد خلقوا من وجه الإله براهيم .
- 2 - طبقة الكشاتريا ، وهم الملوك والمحاربون ، وقد خلقوا من ذراعي براهيم .
- 3 - طبقة الفيشيا ، وهم التجار والزراع والصناع ، وقد خلقوا من فخذي براهيم .

4 - طبقة الشودرا ، وهم الخدم والعبيد . وقد خلقوا من رجلي براهيم⁽¹⁵⁹⁾ .
وخارج هذه الطبقات الأربعة يوجد المنبوذون في الدرك الأسفل من الذل والمهانة والمعاناة الإنسانية .

وفي الحقيقة إن مصطلح " طبقة " ليس من وضع علم الاجتماع الحديث ، ولكنه قديم قدم الطبقات الاجتماعية الهندية ، وقد استعمله أبو الريحان البيروني - الأسبق عهدا من ابن حزم - عند ذكره لأصناف الطبقات الهندية وأسطورة خلقها من أجزاء براهيم (براهيم) ، وهو عنده كناية عن القوة المسماة " طبيعة " ⁽¹⁶⁰⁾ .

ب - أما عن أصل تسمية البراهمة ونسبتهم إلى ملك هندي قديم يدعى " برهمي " ، فيتعارضان ومفاهيم الديانة الهندوسية ونظمها وتاريخها ،

(159) - انظر : منوسمرتي ، كتاب الهندوس المقدس ، ترجمة : إحسان حقي . بيروت : دار اليقظة العربية ، د.ت. ، ص 37 ، بند 93 ، ويرجع تاريخ هذا الكتاب إلى ما بين القرنين العاشر والسادس ق. م ، ومواضيعه تشريعية أساسا .

(160) - انظر : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، ط 2 ، بيروت : عالم الكتب ، 1403 هـ - 1983 م ، ص ص 70-73 مثلا .

فالتشريع الهندوسي قد وضع حدوداً صارمة وأسواراً عالية بين الطبقات إلى درجة منع التزاوج فيما بينها⁽¹⁶¹⁾. والتاريخ الهندي القديم شاهد على صراع مرير بين طبقتي البراهمة (الكهنة) والكشاتريا (الأمراء والجند)، فالأولون كانوا يرون أنفسهم رأس الهرم الاجتماعي وقادته الروحيين وضمانة رضا الآلهة عنه. أما الملوك فيرون أن لهم الفضل الأكبر في استقرار المجتمع وأمنه وازدهاره. وكدليل على خطورة هذا الصراع بين "القصر" و "المعبد"، هو كون مؤسسي أكبر ديانتين انشقتا عن الأثوذكسية الهندوسية البرهمنية، كانا من طبقة الملوك والأمراء وهما بوذا وجاينا، وإن كان هذا لم يمنع - على أية حال - من وجود ملوك ظلوا أوفياء للتقاليد البرهمنية، أو أسروا ما اختلجت به صدورهم ولم يظهره عملياً.

أما من حيث أصل الطبقات، فالأسطورة البرهمنية - التي تخدم مصالح البراهمة - تذكر أن الطبقات كلها قد نشأت من الإله براهما. فبراهما إله وليس ملكاً، إلا إذا أخذنا كلمة إله بمعنى ملك الآلهة والعالم، فبراهما هو كبير الآلهة خصوصاً في بعض الأسفار الهندية المقدسة. فمن أين - يا ترى - أتى ابن حزم بالرأي القائل بأن البراهمة ينتسبون إلى ملك قديم يدعى برهمي؟

في التراث الإسلامي، نجد المسعودي يتبنى الرأي نفسه الذي ذكره بعده ابن حزم، ولكن بشكل مفصل أكثر، واسم هذا الملك هو "البرهمن الأكبر"، وهو أول ملوك الهند، دام ملكه ثلاثمائة وستا وستين سنة، قام خلالها بوضع أسس الحضارة الهندية في شتى المجالات⁽¹⁶²⁾. وفي الحقيقة لم يقتصر المسعودي على ذكر هذا الرأي - كما فعل ابن حزم - بل ذكر رأياً آخر مفاده أن برهمن هو "آدم" وأنه رسول الله إلى الهند⁽¹⁶³⁾، إلا أنه اعتبر الرأي القائل بأنه كان ملكاً هو

(161) - انظر: منوسمري، ص 573-578، البنود 314-337، ص 583-611، البنود 1-131.

(162) - انظر: مروج الذهب، ج 1، ص 84، 86، 87.

(163) - المصدر نفسه، ج 1، ص 88.

الأشهر والمعتمد . فهل نقل ابن حزم - مرة أخرى - عن المسعودي ؟ ! .

ج - إن الاستدلالات التي نسبها ابن حزم إلى البراهمة في إنكارهم للنبوة ليست بالضرورة خاطئة ، فليس لدينا ما يثبت وجودها أو ينفيه . ولكن الخطأ الحقيقي يتمثل في عدم معرفة ابن حزم بأن عقيدة تناسخ الأرواح تشكل ركنا أساسيا في الديانة البرهمية ، وبالتالي فاته أن يعرف دور هذه العقيدة في خلو تاريخ الديانة البرهمية من ظاهرة النبوة .

تقوم عقيدة التناسخ على مبدأ انتقال الروح من جسد إلى آخر ، ومن مرتبة وجودية إلى أخرى ، صعودا ونزولا ، وثوبا وعقابا ، فكلما تطهر الروح بالمعاناة في جسد ما ، إلا وتاهل - بعد موت ذلك الجسد الفاني - لتقمص جسد أطهر ورتبة أرفع وطبقة أعلى . وأعلى درجات سلم التناسخ - على المستوى البشري - هي طبقة البراهمة . وعضو هذه الطبقة إذا مات ، يتحد روحه بالإله (براهما) ، وبالتالي ينال النعيم والخلود كإله حقيقي ، فالألوهية هي المحطة الأخيرة في رحلة الروح ، وهكذا يفتح التناسخ الباب لإمكانية تأله الإنسان . كما لم يمنع الفكر الديني الهندي - مثله مثل بقية الميثولوجيات القديمة - من الاعتقاد في التحول المعاكس وهو تجسد الإله وحلوله في البشر والحيوان والنبات والجماد . فلا داعي - والحال هذه - من جسر النبوة بين الله والبشر ، ما دام بمقدرة الإنسان أن يتأله والإله أن يتأنس .

ومما يدعم ما سبق ، أن ارتباط الشريعة بالنبوة في الإسلام ، لا مكان له في العقائد البرهمية ، ولقد وضّح ذلك البيروني - بشكل جيد - عندما ذكر أن التشريع من وضع الحكماء الملقبين بـ " رشين " . أما من يقوم بدور الرسل - نسبيا - فيدعون " نارايين " ، وهم يجيئون في صورة الإنس (إلهة متجسدون) ، لأجل نصره الخير عندما يستفحش الشر والفساد على الأرض ، ولا علاقة لهؤلاء

وجدير بالذكر أن المسعودي - كمصدر محتمل لابن حزم - قد نسب عقيدة التناسخ إلى أكثر أهل الهند⁽¹⁶⁵⁾ .

د - ذكر ابن حزم أن البراهمة موحدون ، وهذا وصف غير دقيق لواقع ديانة هي أقرب ما تكون إلى مفهوم الثقافة الدينية الواسعة التي تجمع بين العديد من التيارات والعبادات والآلهة المختلفة . وعلى الرغم من هذا التنوع الشديد إلا أنه يظل محكوماً بأسس مشتركة مرنة للغاية . ومن بين هذه الأسس عقيدة تناسخ الأرواح سالفه الذكر والتي أغفل ابن حزم ذكرها ، إلا أنه ليس من بينها - على مر التاريخ الهندوسي المعروف - عقيدة التوحيد ، فالسمة الأبرز للبيان في الديانة البرهمنية هي التعدد والشرك . إلا أن هذا لم يمنع من وجود نزعات توحيدية : تمثل بعضها في تعظيم إله معين على حساب بقية الآلهة ، ونسبة أكثرية الظواهر الطبيعية إلى قدرته العظيمة⁽¹⁶⁶⁾ . وتمثل البعض الآخر ، في الاعتقاد في نوع من وحدة الوجود⁽¹⁶⁷⁾ . ولكن هذه النزعات التوحيدية لم تلغ تعدد الآلهة ، بل تعايشت معه ، ولم تفعل سوى أنها همشته قليلاً .

وللبيروني رأي في الموضوع ، يتلخص في أن التوحيد هو عقيدة الخواص

(164) - انظر : تحقيق ما للهند ... ، ص 75 .

(165) - انظر : مروج الذهب ، ج 1 ، ص 91 .

(166) - يتجلى ذلك خصوصاً في بعض النصوص الفيدية . انظر ترجمات مختارة منها في : د. سرفبالي راداكشنا ، ود. شارلز مور ، الفكر الفلسفي الهندي ، ترجمة : ندره النيازجي . بيروت : دار اليقظة العربية ، 1967 م ، ص ص 44 - 55 . والفيدا هي أقدم الأسفار البرهمنية ، وتجسد ديانة الغزاة الآريين ، ويغلب عليها الطابع الكهنوتي والطقوسي ، وتتميز بكثرة آلهتها . ولا يمكن تحديد تاريخ لبدايات هذه الأسفار ، ويرجعها بعض الباحثين إلى الألف الثاني ق . م ، أما تدوينها فلم يبدأ إلا في القرن الثالث ق . م .

(167) - المقصود هنا بوحدة الوجود تماهي العالم مع حقيقة إلهية مطلقة ، بحيث يمكن اعتبار بقية الآلهة ومظاهر الكون تجليات لهذه الحقيقة الواحدة . وتجلى هذا المذهب - بصفة خاصة - في أسفار اليوپانيشاد ، التي ظهرت بعد الفيدا (حوالي القرون 8-5 ق . م) . وإن كانت أصولها أقدم من ذلك . وهي تتميز بطابعها الروحاني العرفاني . انظر نصوصاً مختارة من اليوپانيشاد في : راداكشنا ومور ، الفكر الفلسفي الهندي ، ص ص 75 - 148 .

من الهنود ، أما الشرك فهو عقيدة العوام منهم ، الذين ينزعون دوما نحو التجسيم والتشبيه ، وتقصر بهم عقولهم عن التنزيه المطلق⁽¹⁶⁸⁾ .

أما المسعودي ، فقد ذكر نفس الرأي الذي ذكره بعده البيروني ، إلا أنه نسب هذا التفاوت في الاعتقاد بين الخواص والعوام إلى المنهج التربوي التعليمي للملك " البرهمن الأكبر " ، الذي قرّب إلى عقول العوام فهم الأسباب المباشرة الفاعلة في الكون ، وهي الكواكب ، وغرس في نفوس الخواص معرفة ما هو أسمى من ذلك كله ، وهو المبدأ الأول وسبب الأسباب⁽¹⁶⁹⁾ .

وفي الحقيقة ، إن هذا التفريق الصارم بين عقائد النخبة وعقائد العامة غير موجود في تاريخ الديانة البرهمنية .

هذه هي أهم المسائل التي جانب فيها ابن حزم الصواب . أما فيما يخص مصادره ، فقد تمت الإشارة - سابقا - إلى احتمال أن يكون المسعودي مصدرا لابن حزم ، أو أنهما قد نقلتا عن مصدر مشترك . وقد أشار الأستاذ فضل الرحمن إلى احتمال نقل ابن حزم والشهرستاني عن مصدر مشترك ، نظرا لتشابههما في ذكر الاستدلال العقلي على إنكار النبوة المنسوب إلى البراهمة⁽¹⁷⁰⁾ .

وليس هذا محل التشابه الوحيد بين الرجلين ، فالشهرستاني - مثله مثل ابن حزم والمسعودي - يرجح نسبة البراهمة « إلى رجل منهم يقال له براهيم ، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلا ، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ... »⁽¹⁷¹⁾ . إلا أن عرض الشهرستاني للأديان الهندية⁽¹⁷²⁾ ، جاء أطول بكثير من عرض ابن حزم ، وأثرى منه من حيث المعلومات ، وذلك بغض النظر عن نسبة الخطأ والصواب فيهما .

(168) - انظر : تحقيق ما للهند ... ، ص 25 - 26 .

(169) - انظر : مروج الذهب ، ج 1 ، ص 84 .

(170) - انظر : F. RAHMAN , Art. Barahima , ds . E.I.N.E. , op. cit. , t.I , p. 1062 .

(171) - الملل والنحل ، ج 2 ، ص 251 .

(172) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 250 - 265 .

الفصل الثاني

نقد العقائد الشرقية

تمهيد :

بعد نقد تعريف ابن حزم بالأديان الشرقية ، والتأكد من هزالة المعلومات التي قدمها إلى حد ما ، لا يمكن أن نتطلع إلى قيمة علمية كبيرة لنقده لهذه الأديان . ولكن - على الأقل - تبقى القيمة التاريخية للنقد ، وبصفة خاصة في علاقته بالمذهب الظاهري الحزمي وبظروفه التاريخية . فقد كان ابن حزم شديد الالتزام بمبادئه وأفكاره ، حريصا كل الحرص على الانضباط بمنطقه الداخلي الصارم ، وجعل النظرية وتطبيقاتها منسجمين .

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

أولا - التثنية :

بعد أن عرّف ابن حزم بالأديان الثنوية ، ذكّر بمنهجه في الرد الذي يعتمد على الاختصار وترك التطويل والشغب . ثم بيّن الخطوات الثلاثة التي قام عليها رده ، وهي :

أ - يبدو " بإيراد عمدة ما موهوا به في إثبات أن الفاعل أكثر من واحد ⁽¹⁾ .

ب - ثم ينقضه « بالبراهين الواضحة » ⁽²⁾ .

ج - ثم يشرع " في إثبات أنه تعالى واحد بما لا سبيل إلى رده ، ولا

اعتراض فيه » ⁽³⁾ .

وواضح أن (أ) و (ب) يمثلان القسم الجدلي من الرد . أما (ج) فيمثل

القسم البرهاني منه : فالجدل وحده غير كاف لتوضيح الحقائق وإنجاح الردود .

ومن الناحية المنهجية ، أشار ابن حزم إلى عزوفه عن نقد الشرائع ، فهي لا

تدرك بالعقل لديه ، لذلك لا يمكن نقدها من حيث الإمكان العقلي . بل هي ترجع

في صحتها إلى صحة الوحي الأمر بها ، لذلك فإن النقد ينبغي أن ينصب على

الأصل لا على الفرع ⁽⁴⁾ .

وفي الحقيقة - بمقارنة عمل ابن حزم بأعمال سابقيه - فإن لنقد الشرائع

أهمية قصوى :

فهذا مثلاً أبو الحسن العامري (ت . 381هـ / 992م) ، قد بيّن - من خلال

مقارنته بين الشريعة الإسلامية والشرائع الأخرى - أفضلية الإسلام وتفوقه

وهيمنته على بقية الأديان والحضارات ⁽⁵⁾ .

ونجد أيضاً القاضي عبد الجبار (ت . 415هـ / 1025م) قد برهن - من خلال

مقارنة طريفة بين الشرائع النصرانية والشرائع الوثنية الرومية (البيزنطية) -

(1) - الفصل ، ج 1 ، ص 92 .

(2) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 92 .

(3) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 92 .

(4) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 92 .

(5) - انظر : كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ، تحقيق ودراسة : د. أحمد عبد الحميد غراب . القاهرة :

دار الكتاب العربي ، 1387 هـ - 1967 م . ص 139 - 150 . ومؤلف هذا الكتاب هو : أبو

الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري من أعلام الفلسفة الإسلامية . انظر ترجمته في

المقدمة القيمة التي قدم بها د. غراب لكتاب " الإعلام " ، ص 5 - 21 .

أن النصرانية هي التي ترومت ، ولم يتنصر الروم في حقيقة الأمر .⁽⁶⁾
إن نقد الشرائع لا يقل في أهميته عن نقد العقائد ، فهو يهتم بالدين في جانبه العملي التطبيقي . والعقيدة والشريعة تشكلان كلاً متكاملًا ، يحيل بعضه إلى بعض ، ويصعب - في الكثير من الأحيان - الفصل بينهما ، لذلك وجد ابن حزم نفسه مضطراً إلى نقد بعض شرائع المانوية المتعلقة بتحريم النكاح والتعجيل بقطع النسل ، لعلاقتها الوثيقة بالعقائد المانوية حول الخلاص ومصير العالم .⁽⁷⁾
أما التصنيف العام لردود ابن حزم على الأديان الثنوية ، فيمكن اعتباره ثلاثياً :

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

أ - الردود العامة :

وهي تفند استدلالين اثنين استند إليهما الثنوية لتبرير عقائدهم .
صرّح ابن حزم بنسبة الاستدلال الأول إلى كل من « المانية ، والديسانية ، والمجوس ، والصابئة ، والمزدكية ، ومن ذهب مذاهبهم »⁽⁸⁾ .

(6) - انظر : تثبيت دلائل النبوة ، مثلاً : ج 1 ، ص 156 - 173 .

(7) - انظر : الفصل ج 1 ، ص 100 - 101 .

(8) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 93 .

أما الاستدلال الثاني ، فلم يسم ابن حزم الأديان التي قالت به ، واكتفى بالإشارة إلى بعض العقائد ، التي يمكن الاستدلال منها على هوية أصحابها ، بالعودة إلى تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية . وهذه العقائد هي : القول بتدبير الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر ، والقول بأزلية الطبائع الأربعة⁽⁹⁾ .

وحسب تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية ، نعلم أن المجوس يقولون بتدبير الكواكب السبعة⁽¹⁰⁾ ، والصابئة يقولون - بالإضافة إلى ذلك - بتدبير البروج الإثني عشر⁽¹¹⁾ . أما العناصر الأربعة وأزليتها ، فتقول بها الأديان المماهية بين العالم وألهته ، وهي المانوية والديسانية والمرقيونية⁽¹²⁾ .

وعلى الرغم من أن ابن حزم لم يوضح العلاقة بين الهيولى (توم)⁽¹³⁾ - إحدى القدماء الخمسة لدى المجوس - والطبائع الأربعة ، إلا أنه يمكن اعتبار الاعتقادين متقاربين ، لاشتراكهما في القول بأزلية مادة العالم . وهكذا نرى أن كل الأديان الثنوية التي ذكرها ابن حزم تشترك في الاستدلالين المذكورين . فهل هذا صحيح ؟ هذا ما سيتضح لاحقا .

1 - الرد على الاستدلال الأول :

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

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

(9) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 93 .

(10) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 86 .

(11) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 88 .

(12) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 90 .

(13) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 86 - 87 .

(14) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 93 .

أ - من حيث مصدر الحكم الأخلاقي : فابن حزم يرى أن الحكم على الأفعال بأن بعضها خير وبعضها شرير ، وبعضها حكيم وبعضها عبثي . إنما يرجع لله تعالى وحده ، فهو بأمره ونهيه وشرعه يحكم على أفعال عباده بتلك الأحكام ، وما على العباد إلا الامتثال لأمر ربهم ، من دون السؤال عن علل أمره ونهيه ، فالله تعالى « فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ » ⁽¹⁵⁾ ، « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ » ⁽¹⁶⁾ . والعقل لا دخل له في الأحكام الأخلاقية ، فهو لا يقبّح ولا يحسّن ، بل مجاله ما كان على شاكلته في باب الكيفيات وما يخضع للزمان والمكان ، ولا يمكن للعقل أن يستدل في مجال الدين إلا في نطاق محدود ، وهو معرفة أن الله تعالى هو الواحد الحق الخالق ، أما فيما عدا ذلك فمصدر الدين والأخلاق هو السمع والنقل فقط ⁽¹⁷⁾ .

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

فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه الحكيم عن فعل الشر والعبث . إلا أنه - في الحقيقة - يلحق به العجز والعبث معا : فالحكيم إما أن يكون قادرا على تغيير الشر ومنعه ولم يفعل ، فهو عايب ظالم ، وإما أن يكون عاجزا عن ذلك ، والعجز والضعف لا يليقان بالإله ⁽¹⁸⁾ .

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

(15) - هود : 107 ، البروج : 16 .

(16) - الأنبياء : 23 .

(17) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص ص 94 - 97 .

(18) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 97 .

2 - الرد على الاستدلال الثاني :

يرى أصحاب هذا الاستدلال أن الذي يفعل أفعالا متعددة لا يكون إلا محدثا ،
أو على الأقل تنتفي عنه صفة الخالقية :

ذلك أنه إما أن يخلق بقوى مختلفة ، فهو مركب منها ، وكل مركب محدث .
وإما يفعل بالاستحالة ، فهو مفعول به محتاج إلى من يحيله . وإما أن يفعل
بواسطة آلات أو في أشياء ، وبالتالي فإن تلك الآلات والأشياء أزلية معه ⁽¹⁹⁾ .
وهكذا يعلم بأن للعالم فاعلين كثيرين ، يفعل كل واحد منهم ما يشاكله .

وبالتمعن في هذا الاستدلال ، يستبعد أن يكون محل إجماع الأديان الثنوية ،
كما يوحي لنا كلام ابن حزم في بداية استعراضه للاستدلال ، فهو يتعارض وعقائد
أصحاب الطبائع الأربعة والمجوس .

فالقائلون بالطبائع الأربعة (وهم المانوية والديسانية والمرقيونية) يماهون
بين العالم وألته ، فالنور والظلمة لديهم جسمان أزليان نتج عن تمازجهما
العالم. والعالم بطبائعه الأربعة الأزلية لم تحدث فيه إلا صور الأشياء فقط ⁽²⁰⁾ .
ويمكن فهم معتقداتهم بأن النور والظلمة بامتزاجهما قد استحالا إلى العالم ،
فالعالم هو جسم ألته ، وهم هو ، والفاعل مفعول به في آن معا ، والكل أزلي
باستثناء الصور والأشكال الظاهرية ⁽²¹⁾ .

أما المجوس فعلى الرغم من أنهم يفرقون بين العالم ومدبريه ، إلا أنهم
يجعلون لهما - حسب ابن حزم - ثلاثة شركاء في الأزلية (نظرية القدماء الخمسة):
ظرفا الزمان والمكان المفعول فيهما ، والهيولى المفعول بها ، حيث يفعل بها أورمن
(الله) الخير ، ويقعل بها أهرمن (إبليس) الشر ⁽²²⁾ . وبما أن الهيولى أزلية

(19)- انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 93 - 94 .

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

(21) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص ص 90 - 91 ، 102 .

(22)- انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 86 - 87 .

مثلهما ، فإنهما لا يعطيانها إلا الصور فقط . وهكذا فإن المجوس يعتقدون بأن مدبري العالم يفعلان بـ/في أشياء أزلية معهما . وهذا ما يتعارض مع الاستدلال الثاني .

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الأديان الثنوية تتفق مع ما ذهب إليه الاستدلال من أن الفاعل (الخالق) لا يفعل إلا ما يشاكله . فعلاقة الخالق بخلقه - لديهم - هي علاقة علة بمعلول : فالعلة لا تنتج إلا مثلها⁽²³⁾ : إله الخير لا يفعل إلا الخير ، وإله الشر لا يفعل إلا الشر ، والتراب لا ينتج إلا ترابا يابساً بارداً ... أما التنوع فيأتي بالتمازج والتركيب . أما الواحد الذي ينتج الكثرة فلا يمكن أن يكون واحداً حقيقياً ، لأنه مركب وبالتالي مفعول به قبل أن يكون فاعلاً . لذا فإن العلل الأولية لابد أن تكون بسيطة وكثيرة لكي تنتج عنها كثرة مثلها . فالغرض من هذا الاستدلال هو تنزيه العلل الأولية تنزيهاً وجودياً عن المخلوقية والمعلولية .

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

أما بالنسبة للرد على هذا الاستدلال ، فقد بين ابن حزم بطلان الأساس المنهجي الذي قام عليه ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فاقسام من يفعل أفعالا مختلفة الواردة في الاستدلال من « الأقسام الموجودة في العالم »⁽²⁴⁾ .

وبنفس الطريقة التي طبقها ابن حزم في العديد من ردوده ، يساير خصومه ليريهم بأن في العالم نفسه - الذي استدلووا به وقاسوا عليه ألتهتهم المزعومة - يوجد ما يفعل فعلاً واحداً بطبعه مثل فعل الإحراق بالنسبة للنار ، وهو

(23) - تجدر الملاحظة أن ابن حزم قد نقد الكندي (ت . 252هـ/866م) في وصفه الله تعالى بأنه العلة الأولى . انظر : رسالة الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن : رسائل ابن حزم ، ج 4 ، ص ص 369 - 377 . انظر خاصة قوله : « فالخالق ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة » ، ص 377 .

(24) - الفصل ، ج 1 ، ص 101 .

أما الله تعالى فيفعل ما يشاء من مختلف ومتفق كما يشاء وحين يشاء ، مختاراً من دون علة موجبة عليه فعل شيء من ذلك ، ولا يفعل بقوة هي غيره⁽²⁶⁾ . ويؤكد ابن حزم بذلك المفارقة والمفاصلة التامة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، بين الخالق وخلقه .

II – الردود الخاصة بقسمي الأديان الثنوية :

1 – الرد على الأديان المماهية بين العالم ومدبريه :

يحيل ابن حزم في الرد على هؤلاء إلى البراهين على حدوث العالم ، التي ذكرها في ثنايا رده على الدهرية⁽²⁷⁾ . مع إضافة برهانين آخرين على تناهي الأصليين ، اللذين يعتبران – لدى أصحابهما – لا نهائين ويشكلان بامتزاجهما العالم .

أ – برهان الحركة : ومفاده أن نوعي الحركة يتناقضان مع نهائية الأصليين النور والظلمة . فالأجسام اللانهائية لا تتحرك حركة دائرية ، لأنه ليس لديها قطر أو مركز وأبعادها لا نهائية⁽²⁸⁾ . ولا يمكن أيضاً أن تتحرك حركة نقلة ، لأن اللامتناهي موجود في كل مكان⁽²⁹⁾ .

ب – برهان السكون : وهو يقوم على افتراض اقتطاع قطعة وهمية من أحد الأصليين ، وهما بطبيعتهما الجسمانية قابلان للاقتطاع ، فينتج عن ذلك أن

(25) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 101 . الطبيعة عند ابن حزم : « هي القوة التي تكون في الشيء ، فتجري بها كصفات ذلك الشيء على ما هي عليه » ، المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 58 .

(26) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 101 – 102 .

(27) – الدهرية هي الفرقة الثانية من الفرق الستة ، التي ذكرها ابن حزم ضمن المخطط الأصلي للفصل . وردت البراهين على حدوث العالم في : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 57 – 69 .

(28) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 102 .

(29) – انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 103 .

الأصل المقتطع منه قد كان مساويا لنفسه قبل الاقتطاع ثم صغر ، وبالتالي فهو يقع تحت القياس (يساوي . أكبر . أصغر) والعدد والمساحة ، وما كان كذلك فهو متناه بالضرورة⁽³⁰⁾ .

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

ولكي يكون ابن حزم منطقيًا مع ذاته ، بيّن أنه لا يقول بلا نهائية الجنة والنار من حيث الزمان والمكان ، فهما عنده خلق مستأنف ومتجدد ، ومساحتهما متناهية محدودة⁽³¹⁾ .

2 - الرد على الأديان الممايزة بين العالم ومدبريه :

للرد على هؤلاء ، قدّم ابن حزم دليلين . أساسهما الاستدلال بالتركيب على الحدوث ، والحدوث - بطبيعة الحال - صفة للمخلوق لا للخالق في التصور الإسلامي⁽³²⁾ :

أ - يقول الدليل الأول إن تعدد الآلهة يعني أن عددها هو نوع من أنواع العدد ، مركب من جنس عام هو جنس العدد الذي يشمل جميع أنواع العدد ، ومن فصل خاص يميزه كنوع . فهذا النوع مركب من موضوع (جنس) ومحمول (فصل).

(30) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 103 .

(31) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 107 ، ج 4 ، ص 146 .

(32) - ينزه التصور الإسلامي الله تعالى عن الحدوث ، أما التصورات الأسطورية التعددية القديمة ، فلا تمنع لديها بين الألوهية والحدوث ، فيمكن أن تولد الآلهة أو تموت ، أو ينبثق بعضها من بعض... لذلك فإن مجرد التأكيد على الحدوث في الرد على هذه الأديان غير كاف ، فالأولى البرهنة على صحة مفهوم للألوهية يقوم على التوحيد والتنزيه ونفي الحدوث عن الخالق ، ويختلف جذريا عن التصورات الأسطورية . وهذا يتطلب مستوى أعمق من الحفر المعرفي والنقدي ، فلا بد أولا من البرهنة على التمنع التام بين الألوهية والحدوث ، قبل الخوض في الردود التي ذكرها ابن حزم . لمزيد الاطلاع على التصورات الأسطورية القديمة للإله ، انظر : فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الأسطورة - سورية وبلاد الرافدين - ط 8 ، دمشق : دار الكندي ، 1989 م . وفي هذا الكتاب دراسة قيمة لأساطير نشأة الآلهة والكون ، ص ص 25 - 150 .

والمركب محتاج (تحتاج أجزاؤه إلى بعضها البعض لتتم هويته ، وتحتاج إلى مركّب) ، والمحتاج محدث ⁽³³⁾ .

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

فإن حاول أصحاب هذه الديانات إنكار كل وجوه التشابه والاختلاف بين آلهتهم ، فإن قولهم يؤدي إلى انعدام هذه الآلهة ، لأن انعدام الصفة (المحمول) يعني انعدام الموصوف (الموضوع ، الحامل) ، نظرا للتلازم الوجودي بينهما ⁽³⁴⁾ .
أما إذا ما أثبتوا التشابه والاختلاف في حديهما الأدنىين ، كالتشابه في الوجود والأزلية والفعل ، والاختلاف فيما به التمايز بينهم ، فقد أثبتوا - في هذه الحالة - التركيب لهذه الآلهة بين ما به الاختلاف وما به التشابه ، والتركيب يعني الحدوث ⁽³⁵⁾ كما سلف .

ولكي يكون ابن حزم منطقيًا ومنسجمًا مع نفسه ، ولكيلا تنقلب ردوده عليه ، بيّن أن الله تعالى ليس بحامل ولا محمول ، ولا يقع تحت جنس العدد ، فالواحد الحق ليس عددا ⁽³⁶⁾ .

وفي مواضع أخرى ، قام ابن حزم بالرد على قول الصابئة والمجوس بتدبير الكواكب . ويتلخص رده في أن تأثير الكواكب على الأرض لا ينكر ، من دون أن يعني ذلك أن لها عقلا وإرادة ، فهي تؤثر بطبيعتها ، فالقمر مثلا يؤثر بطبيعته بالمد والجزر ، مثلما تؤثر النار بطبيعتها بالإحراق الخ ... والله - سبحانه وتعالى - هو الذي خلق الطبائع والسنن الكونية جمعا ، فهو مدبر الكون وخالقه ⁽³⁷⁾ .

(33) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 104 - 105 .

(34) - يقول ابن حزم : « ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه ، وأعراضا محمولة في الجوهر ، لا سبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر » ، المصدر نفسه ، ج 5 ، ص 196 .

(35) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 105 - 106 .

(36) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 106 - 107 .

(37) - انظر : الأصول والفروع ، ص 221 ، وأيضا : الفصل ، ج 4 ، ص 16 .

ويلاحظ - في ثنايا هذه الردود - التمسك المبالغ فيه لابن حزم بالمرجعية الأرسطية في تصور الكون (الكسمولوجيا) ، إلى درجة اعتبار القول بحركة النجوم الثابتة كفرا بالله تعالى ⁽³⁸⁾ !!! .

ولقد كان النقد - أعلاه - المتعلق بتدبير الكواكب موجهها بالأساس إلى معاصري ابن حزم ، وهو يصرح بنسبة آرائهم إلى « بعض قدماء الصابئين » ⁽³⁹⁾ . ويعلل ابن حزم انحراف بعض معاصريه إلى مثل هذه الضلالات ، باكتفائهم بالاطلاع على علوم الأوائل من عدد وهيئة الخ ... من دون نظرة نقدية تفرق بين الغث والسمين ، ومن دون باع طويل في علوم الدين التي تحصن صاحبها من الوقوع في الزلل . ومما زاد الطين بلة اصطدام هؤلاء المشتغلين بعلوم الأوائل بطائفة من أدعياء الفقه في الدين ، الذين شوّهوا صورة الإسلام ، وادعوا معارضة الدين لعلوم الطبيعة والفلسفة ، مما نفّر المشتغلين بعلوم الأوائل من الدين الصحيح ⁽⁴⁰⁾ .

III - الردود الخاصة بأديان معينة :

أفرد ابن حزم ردا خاصا لكل من المانوية والمجوسية ، لشهرتهما بين الأديان الشرقية ، وللتحدي الذي شكلته في تاريخ الحضارة الإسلامية في المشرق ، ولتأثيراتهما اللاحقة في الفرق الإسلامية ...

وفي البدء هذا نقد ابن حزم للديانة المانوية ، يضاف إلى رصيد ردوده عليها بصفة مشتركة مع بقية الأديان الثنوية عموما ، ومع الأديان المماهية بين العالم وألته سالف الذكر .

وتجدر الملاحظة إلى أن رد ابن حزم على المانوية كان مباشرا وواضحا مقارنة

(38) - انظر : الأصول والفروع ، ص 221 . تقع النجوم الثابتة - حسب التصور القديم - على الطبقة العليا لكرة الفلك (الكون) .

(39) - المصدر نفسه ، ص 221 .

(40) - انظر : المصدر نفسه ، ص ص 215 - 220 .

برده على المجوسية كما سيتضح لاحقا ، لذلك تم تقديم ذكر المانوية في هذا العرض.

1 - الرد على المانوية :

تخلل النقدُ الخاص بالمانوية الردَّ العام على الأديان الثنوية . وهو يتمثل في النقاط التالية :

أ - بدأ ابن حزم بنقد التصور الديني المانوي للكون (الكوسموثيولوجيا المانوية) ، محيلا إلى براهين حدوث العالم⁽⁴¹⁾ ، وردوده على القائلين بمطلقية المكان⁽⁴²⁾ ، وذلك كعادته حرصا منه على تجنب التكرار والتطويل.

ثم أضاف دليلا آخر خاصا بالمانوية ، لتفنيد ادعائهم بأن النور يعلو إلى ما لا نهاية ، والظلمة تسفل إلى ما لا نهاية . فبيّن أن العلو والسفل نسبيان ولا يكونان إلا بالإضافة إلى شيء . أما بالنسبة لكرة الفلك ، فالعلو الأقصى فيها هو الصفحة العليا من الفلك الأعلى ، والسفل الأدنى هو مركز الفلك والأرض معا . وهكذا يعتبر ابن حزم الكسمولوجيا الأرسطية ملزمة للمانوية لأنهم يقرون بها حسبا ذكر⁽⁴³⁾ . ولكن المعن النظر في العقائد الكونية المانوية يدرك أن تصورهم للكون أكبر من أن ينحصر في كرة الفلك .

ب - أما بالنسبة لاعتقاد المانوية بأن اللذة خاصة بالنور ، والأذى (الألم) خاص بالظلمة ، فيرد عليه ابن حزم بأن اللذة والأذى نسبيان ولا يكونان إلا مضافين ، ويختلفان باختلاف المضاف إليه ، فلذة الإنسان مثلا تختلف عن لذة الحمار⁽⁴⁴⁾

ج - ونقد ابن حزم اعتقاد المانوية بأن الإنسان مكوّن من مزيج من النور

(41) - وردت هذه البراهين في : الفصل ، ج 1 ، ص ص 57 - 69 .

(42) - وردت هذه الردود في : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 73 - 86 .

(43) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 97 - 98 .

(44) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 98 .

والظلمة ، بحيث تكون أفعاله الخيرة نابعة من النور . وأفعاله الشريرة ناجمة عن الظلمة ، فهذا يتعارض مع التكليف الأخلاقي والدعوة الدينية ، لأنه لا فائدة من تكليف الناس أو دعوتهم ما دام كل أصل فيهم لا يفعل إلا طبعه ويستحيل أن يفعل غيره ⁽⁴⁵⁾ .

كما أن هذا الاعتقاد يغلق أبواب التوبة ، لأن من لا يفعل إلا طبعه لا يعتبر مذنباً وليس عليه توبة . وتجوز التوبة في هذه الحالة تجوز أن يستحيل النور إلى ظلمة والعكس ، لأن إذئاب النور يعني تحوُّله إلى ظلمة ، ثم توبتها تعني تحوُّلها إلى نور ⁽⁴⁶⁾ .

ثم يذكر ابن حزم بما رد به على الاستدلال الأول في الردود العامة ، وهو أن وجود النور والظلمة ممتزجين في الإنسان ، من دون أن يمنع النور شرور الظلمة - سواء أكان ذلك نتيجة ظلم وذواط أو عجز وضعف - يقدح في إلهية النور ⁽⁴⁷⁾ . ولكي يكون ابن حزم منسجماً مع نفسه ، رد على شبهة مفادها أنه لا معنى لدعوة المسلمين إلى الخير « وقد سبق علم الله فيمن يعمله (أي الخير) ومن لا يعمله » ⁽⁴⁸⁾ . فرد ابن حزم بأن جواب بعض المسلمين عن هذه الشبهة ، هو أن علم الله تعالى لا يجبر أحداً على أي فعل ولكنه يكشف مسبقاً ما سيفعله العبد . أما الجواب المختار لدى ابن حزم ، فهو أن الله هو خالق أفعال عباده ولا معقب على فعله تعالى ⁽⁴⁹⁾ .

(45) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 98 - 99 .

(46) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 99 . نفس الرد نجده عند القاضي عبد الجبار ، المغني ، ج 5 ، ص 38 .

(47) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 99 .

(48) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 100 . في الطبعة المعتمدة « فيمن يعلمه ومن لا يعلمه » ، والصحيح هو المثبت أعلاه .

(49) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 100 . لا يفهم من كلام ابن حزم قوله بالجبر ، بل قصده هو أن الله تعالى حتى لو - جدلاً - أجبر عباده ، فإن ذلك لا يتنافى مع ألوهيته ، فهو تعالى فوق الحكم الأخلاقي ، لأنه خالقه ، ولا يمكن قياس علم الله وفعله على علم عباده وأفعالهم .

د - ثم يناقش ابن حزم المانوية في تعظيمهم لماني والمسيح وزرادشت ، واعتقادهم بأن النور فيهم هو مصدر معجزاتهم ، والظلمة هي مصدر صفاتهم الإنسانية من جوع وخوف ... فيرد عليهم بأن وجود الظلمة في هؤلاء الأنبياء يعني أن المانوية يعظمون ظلمة مسخوطة . كما يلزم عن قولهم إن النور هو مصدر المعجزات أن يأتي كل أحد بمعجزات على قدر النور الذي في تركيبه ، وهذا ما لم يحدث ⁽⁵⁰⁾ .

هـ - ثم ينقد ابن حزم النظرية المانوية في الخلاص ، متسائلا عن جدوى تخليص النور من الظلمة بترك التزاوج بين البشر ، إذ لا طاقة لهم على منع الحيوان من التناسل ، بل على النقيض من مرادهم يمنعون قتل الحيوان ، مما يعني استحالة خلاص النور . كما يدل هذا : إما على عجز النور عن تخليص نفسه ، وإما على عدم رغبته في الخلاص في حال قدرته عليه ، وهذا عبث لا يليق بإله حكيم ⁽⁵¹⁾ .

وهكذا نرى أن رد ابن حزم على المانوية كان أشمل ردوده على الأديان الشرقية ، وقد تميز أيضا بإيجاز العبارة ودقتها ، وبشدة الالتزام المذهبي .

2 - الرد على المجوسية :

إن العلاقة بين نقد ابن حزم للأديان الثنوية والواقع الأندلسي تبدو بشكل واضح من خلال نقد الديانة المجوسية ، إذ نص ابن حزم على مخاطبيه الأندلسيين المتأثرين بفلسفة الرازي الطبيب (ت. 311 هـ/ 923 م) .

ذكر ابن حزم ثلاثة أسماء من معاصريه ، ممن لقيهم وناظرهم ⁽⁵²⁾ ، واعتبر آراءهم كالفالغالب على ملحي عصره ⁽⁵³⁾ ، وهم :

(50) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 100 .

(51) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 100 - 101 .

(52) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 37 - 38 .

(53) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 73 .

- عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري .

- عبد الله بن محمد السلمي الكاتب .

- محمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحي الطبيب⁽⁵⁴⁾ .

فكانت مناظرات ابن حزم لهؤلاء النواة التي بنى عليها ردوده اللاحقة على الرازي الطبيب وعلى المجوس بخصوص عقيدة القدماء الخمسة ، حيث قال : « فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه تزييف قولهم »⁽⁵⁵⁾ . واعتبر ابن حزم نفسه أول من تصدى للرد على مثل هذه الآراء .

أما الرازي الطبيب ، فقد أفرد له ابن حزم مؤلفا مستقلا للرد على كتابه المعروف بـ " كتاب العلم الإلهي " ⁽⁵⁶⁾ . إلا أنه - للأسف - لم يصلنا الكتابان كلاهما لا الرد ولا المردود عليه . ولحسن الحظ ، حفظ لنا " الفصل " بعض الشذرات من الرد على الرازي⁽⁵⁷⁾ . كما يمكن اعتبار رد ابن حزم على معاصريه ردا على الرازي في نفس الوقت .

(54) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 37 - 38 . لم أعثر على ترجمة لهؤلاء الثلاثة . وظنّ أسين پلاثيوس (Asin Palacios) في : Abenhazam, op.cit.,t.II,p.85,n.1 ، أن ثاني الأشخاص الذين ذكرهم ابن حزم هو : " أبو محمد عبد الله بن محمد بن إدريس السلمي القرطبي " (ت . ٩٠) ، الذي ذكره ابن بشكوال في الصلة . ط . السيد عزت العطار الحسيني ، القاهرة : 1374 هـ - 1955 م ، ج 1 ، ترجمة 567 ، ص 245 . ولقد اعتمد أسين پلاثيوس ط . مجريط : مطبع روخس ، 1882 م ، ج 1 ، ترجمة 563 ، ص 247 . وهذا الاحتمال مرجوح : لأن الذي ترجم له ابن بشكوال من أهل الحديث ، فيستبعد أن تصدر منه مثل هذه الأفكار . ويستبعد أيضا أن يقصد ابن حزم " أبا محمد عبد الله بن محمد بن نصر الأسلمي (وليس السلمي) القرطبي " ، المعروف بـ " ابن الحديث " (ت . 395 هـ) ، وهو من نسل الصحابي بريدة بن الحصيبي ، انظر : الصلة (ط . العطار) ، ج 1 ، ترجمة 558 ، ص 242 . لا فقط لأنه من أهل الحديث واسمه يختلف قليلا ، بل أيضا - وهذا هو الأهم - لأنه توفي و ابن حزم في سن صغيرة (حوالي 11 سنة) . و ذكر حاجي خليفة : " عبد الله بن محمد الأسلمي " (ت . 410 هـ) ، صاحب كتاب " تفقيه الطالب " ، من دون ذكر تفاصيل أخرى ، انظر : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . أوفست ، بغداد : مكتبة المثنى ، ص 463 . (55) - الفصل ، ج 1 ، ص 73 ، وامتدت الردود على هؤلاء على ص 73 - 86 ، كفرع من الفرقة الرابعة من التصنيف العام للأديان . وهي الفرقة التي تقول بتعدد مدبري العالم .

(56) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 38 ، 87 ، ج 5 ، ص 197 .

(57) - انظر : المصدر نفسه ، ج 5 ، ص 197 - 198 .

ولكن هل يمكن اعتبار تلك الردود جميعا تنسحب على المجوس أيضا ؟
تجدر الملاحظة - في البدء - أن مقارنة ابن حزم بين عقائد المجوس وآراء من
تأثر بهم - في نظره - من متفلسفي المسلمين ، لم يكن يقصد منها المطابقة التامة
بينهما ، بل مجرد التشابه والالتقاء في بعض المسائل . فابن حزم كان مدركا أن
الرازي لم يكن يؤمن بإله للخير وآخر للشر ، فالقدماء عنده - كما عند أتباعه -
هم : الله ، والنفوس ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق⁽⁵⁸⁾ . ولم يذكر ابن حزم
الهيولى ليكتمل العدد خمسا ، وإن كان قد رد على القول بقدم الهيولى ، من دون
أن ينسب هذا القول لأحد بعينه⁽⁵⁹⁾ .

ومن خلال ما سبق ، يمكن اعتبار نقد ابن حزم للقول بمطلقية المكان والزمان
لدى الرازي وأتباعه الأندلسيين نقدا أيضا للمجوسية ، فهو يمثل القسط المشترك
بينهم . كما يمكن إلحاق نقد ابن حزم للقول بقدم الهيولى بنقده للمجوسية .

وتصلح هذه الردود كنموذج جيد للتشابه بين نقد الأديان الشرقية البعيدة
جغرافيا وتاريخيا وبين الواقع الأندلسي الذي عاشه ابن حزم . ففي هذه الحالة
انسحب نقد الواقع على نقد الأديان الشرقية . وفي مناسبات أخرى ، كان العكس
هو الذي يحدث ، فينسحب نقد الأديان الشرقية على الواقع . وفي معظم الحالات
كان الواقع الأندلسي يمثل المصيب النهائي لجل الردود .

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

فالمفهوم العام للمكان عند ابن حزم « هو المحيط بالمتمكّن فيه من [كل]
جهاته أو من بعضها »⁽⁶⁰⁾ ، وأكبر مكان هو الفلك ، وهو كرة مصمّنة لا تخلخل

(58) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 37-38 .

(59) - انظر : المصدر نفسه ، ج 5 ص 200-201 .

(60) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 73 .

فيها ولا خلاء ، فالطبيعة تنفر من الفراغ (الخلاء) ⁽⁶¹⁾ .

أما الزمان فـ « هو مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا ، أو مدة وجود العرض في الجسم » ⁽⁶²⁾ ، وبعبارة أخرى : « الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان إلى مكان ، أو مدة بقاءه ساكنا في مكان واحد » ⁽⁶³⁾ ، وهكذا يتبين أن الترابط بين الزمان والمكان إنما هو ترابط وجودي لا انفكك منه . أما الزمان الكلي في علاقته بالمكان الكلي ، فما هو إلا « مدة أحدث الله [فيها] الفلك بما فيه... » ⁽⁶⁴⁾ ، فالله تعالى هو خالق الزمان والمكان كليهما ، فهما محدودان منتهيان حادثان .

إن تصورا كهذا للمكان والزمان يتناقض جذريا مع تصور آخر يرى أنهما منفصلان ومتمايزان تماما ، وأن كليهما مطلق لا نهائي من الأزل إلى الأبد ، وأنه يوجد خلاء محض بلا حدود ، مكان لا متمكن فيه ⁽⁶⁵⁾ .

قام ابن حزم - من خلال سلسلة طويلة من الردود ⁽⁶⁶⁾ - بالبرهنة على تناهي المكان والزمان ، وبالتالي حدوثهما ، وذلك وفق التعريف الذي وضعه خصومه لهما . ناسبا إليهم - في كل مرة - التناقض والتهاافت ، ليخرج بنتيجة مفادها أن تصور مكان وزمان مطلقيين ، إنما هو مجرد وهم لا يمت إلى الواقع بصلة ، وأن لا علاقة لهما بالمكان والزمان المعهودين لدى جميع الناس . لذا فإنه لا يمكن إطلاق لفظي " مكان " و " زمان " على المفاهيم التي نسبها إليهما

(61) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 84 - 85 ، ج 5 ، ص 197 . التقريب لحد المنطق ضمن الرسائل ، ج 4 ، ص 167 - 170 .

(62) - الفصل ، ج 1 ، ص 74 .

(63) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 62 .

(64) - المصدر نفسه ، ج 5 ، ص 197 . عن مفهوم الزمان عند ابن حزم انظر أيضا : التقريب لحد المنطق ، ضمن الرسائل ، ج 4 ، ص 165 - 167 .

(65) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 76 ، 84 .

(66) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 73 - 86 ، ج 5 ، ص 197 - 198 .

القائلون بأزليتهما ومطلقيتيهما ، فابن حزم يؤمن بثبات - بل قدسية - العلاقة بين الألفاظ ومعانيها .

وقد ركّز ابن حزم بصفة خاصة على مقولة المكان المطلق ، وبصفة أخص على العلاقة بين الخلاء وكرة الفلك (العالم ، الكون) ، سابرا لجميع الحالات الممكنة للعلاقة بينهما ، مفندا لمقولة خصومه بأن الخلاء لم يبطل ولم ينتقل مع حدوث الفلك . وكانت مرجعية ابن حزم في العديد من ردوده هذه المبدأ العقلي القائل : « لا يكون الجسمان في مكان واحد »⁽⁶⁷⁾ .

أما بالنسبة للهيولى ، فيعرفها ابن حزم بأنها « الجسم الحامل لأعراضه كلها » ، بحيث « لا سبيل إلى أن يوجد خاليا عن أعراضه ولا متعريا منها أصلا »⁽⁶⁸⁾ . فالهيولى لا توجد في الواقع إلا في شكل أجسام عينية حاملة لأعراضها . والخطأ الذي وقع فيه القائلون بقدم الهيولى هو عدم تفريقهم بين " الهيولى " كمفهوم ذهني مجرد ، وبين " الهيولى " ، كواقع عيني . ومثل ذلك لفظ " الإنسان " الذي يعني النوع البشري في عموميه ، إلا أنه لا يوجد في الواقع إلا زيد وعمرو وفلان وعلان الخ ... فالواقع هو المرجع والحكم ، فلا يجدر بنا أن نحلق مع المفاهيم المجردة بعيدا ، فنغفل عما تراه أعيننا وتلمسه أيدينا من هذا العالم المتناهي الفاني⁽⁶⁹⁾ .

(67) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 40 ، ذكر ابن حزم هذا المبدأ ضمن « البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق » ، من بين « البديهيات » . وقد صدّر ابن حزم كتابه بتلك البراهين كمرجعية عامة للنقد .

(68) - المصدر نفسه ، ج 5 ، ص 200 .

(69) - انظر : المصدر نفسه ، ج 5 ، ص 200 .

ثانياً - النبوة :

I - مفهوم النبوة :

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

النبوة عند ابن حزم هي « بعثة قوم خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعلّة إلا أنه شاء ذلك ، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلّم ، ولا تنقل في مراتبه ، ولا طلب له »⁽⁷⁰⁾ . وسنرى في الردود أهمية عدم تعليل ابن حزم للنبوة ، وهو تصور عام يشمل كل أفعال الله تعالى .

والنبوة ممكنة قبل بعثة الرسل : لأن الله تعالى فعّال لما يريد . وهي واجبة بعد بعثة الرسل وقبل ختم الرسالات : لأنها وقعت فعلاً ولا يمكن إنكارها . أما بعد بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - فالنبوة ممتنعة : لأنه ثبت بالنص أنه خاتم المرسلين والنبیین⁽⁷¹⁾ .

ويقوم استدلال ابن حزم على وقوع النبوات فعلاً على وجود الصناعات والحرف والعلوم واللغات الخ ... فهذه الأمور لا يكفي لظهورها التراكم المعرفي والتطور الحضاري والعمراني ، فلا بد من تعليم إلهي أولي ، ولا بد من أنبياء أوحى الله إليهم كيف يعلمون الناس ما فيه صلاح معاشهم ودنياهم ، زيادة على

(70) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 140 .

(71) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 137 .

الوظيفة الأساسية للنبوّة وهي هداية الناس إلى ربهم سبحانه⁽⁷²⁾.

لم يذكر ابن حزم مستنداته النصيّة فيما ذهب إليه . إلا أنه يمكن أن يكون هذا الاستدلال تعميماً لبعض أي القرآن ، التي تفيد تعليم الله بعض أنبيائه بعض الصناعات ، كقوله تعالى مخاطباً نوحاً عليه السلام : « وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا »⁽⁷³⁾ ، وقوله تعالى في شأن داود عليه السلام : « وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لَتُحْسِنُكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ »⁽⁷⁴⁾ ، وقوله سبحانه : « أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرُ فِي السَّرْدِ »⁽⁷⁵⁾. ولكن ألا يحتاج هذا التعميم إلى دليل نصي لدى فقيه ظاهري ينكر القياس ؟!

وعلى أية حال ، فإن المهمة الأساسية للأنبياء في القرآن الكريم هي هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور . قال الله تعالى : « وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ »⁽⁷⁶⁾ . كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمر دنياكم »⁽⁷⁷⁾ .

ويلاحظ أن ما ذهب إليه ابن حزم يلتقي مع العديد من الديانات القديمة ، التي تقول بالأصل الإلهي للكتابة والعلوم والصناعات والفنون⁽⁷⁸⁾ الخ ...

(72) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 140 - 142 .

(73) - هود : 37 ، وفي المؤمنون : 27 ، بلفظ مقارب .

(74) - الانبياء : 80 .

(75) - سبأ : 11 .

(76) - الأنعام : 48 ، الكهف : 56 ، وانظر أيضاً البقرة : 213 ، النساء : 165 ...

(77) - مسلم ، كتاب الفضائل ، حديث 141 . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذه القولة ، عندما تبين له أن نصيحته بعدم تأييد التخلي في غير محلها .

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

وتتمثل علامة صدق النبي في المعجزة ، التي يظهرها الله على يديه مخالفة لطبائع الأشياء وسنن الكون ، فمدبر الكون وخالقه هو وحده القادر على تغيير الطبائع تأييدا لنبي من أنبيائه ، ولا تظهر المعجزات على يدي أحد غيرهم . والمعجزات لا يتيقن حدوثها إلا بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر ⁽⁷⁹⁾ .

II - الرد على منكري النبوة جملة (البراهمة) :

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

أما قول البراهمة بأن في الخلق دليلا كافيا للعباد لمعرفة ربهم يغنيهم عن دليل النبوة ، فيرد عليه ابن حزم بنفس منطقهم ، وهو أنه يوجد من الناس من ينكر دليل الخلق ، مثلما ينكر بعضهم دليل النبوة ، فترجيح الأول على الثاني ، ترجيح بلا مرجح .

فإن قالوا : إن دليل الخلق قد استدل به كثير من الناس ، فيرد عليهم : وكذلك دليل النبوة ، فالدليلان متكاملان وليس متناقضين .

أما قولهم بأنه من الأولى بالحكيم تعالى أن يضطر العقول إلى الإيمان به بدل أن يرسل الرسل ، فيصدق منهم من يصدق ويكذب من يكذب ، فمردود بقولهم إن الله خلق الخلق ليدل الناس إليه ، فلم لا يضطرهم - والحال هذه - إلى الإيمان به جبرا ، فيسقط البراهمة في التناقض مرة أخرى ⁽⁸⁰⁾ .

وإذا ما تأملنا رد ابن حزم جيدا لوجدناه نموذجا واضحا على الارتباط الوثيق بين النقد والأصول المرجعية للناقد . وهذا ما يفسر البون الواسع بين رد

(79) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 142 - 146 .

(80) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 138 .

أبن حزم على البراهمة ورد المعتزلة عليهم

فالقاضي عبد الجبار - كذا - أبرز أعلام الاعتزال - يعتبر بعثة الرسل واجبة على الله ، لوجوب فعل الأصلح عليه تعالى ، ولأن النبوة من مقتضيات اللطف والعدل الإلهيين . فلم ينكر القاضي على البراهمة تعليل أفعال الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد كمنهج مشترك بينهما ، بل كان الخلاف في كيفية تطبيق المنهج⁽⁸¹⁾ .

وإلى حد ما ، يمكن أن نقول إن الخلاف بين المعتزلة والبراهمة كان على النتائج لا على مقدماتها : فكل طرفين متفق على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين ، وعلى أن معرفة الله من مبدء عقل وحده . إلا أن البراهمة يجعلون من هذه النزعة العقلية المتشددة بديلا عن النبوة . في حين أن القاضي عبد الجبار - كمعتزلي معتدل - يرى أن للنبوة وظيفة تكميلية حيناً وتأسيسية حيناً آخر لا غنى للبشرية عنها . فالنبوة تأتي إما لتأكيد ما قرره العقل أو تفصيله ، أو لبيان أوجه التعبد التي لا دخل للعقل فيها . وفي جميع الحالات لا تأتي النبوات بما تأباه العقول⁽⁸²⁾ .

وهكذا نرى أن نقد ابن حزم لبراهمة كان أكثر جذرية وعمقا من نقد المعتزلة ، لأنه ذهب إلى الأساس منهجي الذي سمح بآراء البراهمة وأتى على المقدمات قبل نتائجها . كما يمكن اعتبار نقد ابن حزم للبراهمة - في بعض جوانبه - نقدا للمعتزلة أيضا .

(81) - انظر رد القاضي عبد الجبار على براهمة مفصلا في : المغني ، ج 15 : التنبؤات والمعجزات ، تحقيق : د. محمود الخضيرى و . . محمود محمد قاسم . القاهرة : دار المصرية للتأليف والترجمة ، 1385 هـ - 1965 م . ص ص 109 - 146 . وانظر رده مختصرا في : المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل عمل و توحيد ، تحقيق : د. محمد عمارة . ط 2 ، بيروت : دار الشروق ، 1408 هـ - 1988 م . ج 1 . ص ص 263 - 265 . وانظر تحليل د . عبد الستار الراوي لهذه الردود في : العقل و حرية ، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . ط 1 ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر . 1980 م - 1400 هـ ، ص ص 323 - 325 .

(82) - انظر مثالا : المغني ، ج 15 ، ص ص 26 - 29 .

III - الرد على منكري بعض النبوات :

جاء هذا الرد في " الفصل " في باب « الكلام على اليهود وعلى من أنكر التثليث من النصارى ، ومذهب الصابئين ، وعلى من أقر بنبوة زرادشت من المجوس وأنكر من سواه من الأنبياء عليهم السلام »⁽⁸³⁾ . ومحور نقد هذه الأديان هو إنكارها لنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - بصفة خاصة ، ولنبوة بعض الأنبياء المعترف بهم في الإسلام عموماً . وقد تم في فصل سابق تحليل الجانب الخاص بنقد اليهودية واليهودية النصرانية ، أما هذا الفصل فيعنى بالأديان الثنوية ، التي خصّ منها ابن حزم بالذكر في عنوان الباب الصابئة والمجوس ، ثم ألحق بهما - في النقد - المانوية .

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

1 - النبوة قبل محمد - صلى الله عليه وسلم - خاتم النبيين جائزة لمن ثبتت له معجزة . وقد تناقلت كواف المجوس معجزات زرادشت ، كتفريغ الصفر المذاب على صدره من دون أن يضره ، وكإخراجه قوائم فرس غاصت في بطنه⁽⁸⁴⁾ .

2 - إن ما نسب من أباطيل إلى زرادشت من قبل المجوس ، لا يقل خطورة عما نسب إلى المسيح - عليه السلام - من قبل الفرق النصرانية المنحرفة والمانوية والديصانية والمرقيونية ، وعما ادعته غالبية الباطنية من أباطيل على القرآن الكريم الخ .. كما أن تضارب الأقاويل حول زرادشت دليل تهافتها⁽⁸⁵⁾ .

3 - أخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الجزية من المجوس ، والجزية لا (83) - الفصل ، ج 1 ، ص 177 .

(84) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 197 . وقارن : واغي ، الأسفار المقدسة ، ص 133 . وبفضل هذه المعجزات آمن كشتاسب ملك إيران بزرادشت .

(85) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 196 . الأصول والفروع ، ص ص 205 - 206 .

تؤخذ إلا من كتابي⁽⁸⁶⁾ .

4 - تصريح عدد من الصحابة - رضوان الله عليهم - منهم علي بن أبي

طالب وحذيفة بن اليمان ، بأن المجوس من أهل الكتاب . وقد تبعهم في ذلك

سعيد بن المسيب وقتادة والشافعي وأبو ثور وجمهور أهل الظاهر⁽⁸⁷⁾ .

أما الصابئة فيقولون بنبوة إدريس ونوح عليهما السلام ، وهما نبيان

مُعترف بهما في الدين الإسلامي ، والإسلام هنا هو الحجة في نبوتهما⁽⁸⁸⁾ ، نظرا

لضياع نقل الصابئة وقلة عددهم⁽⁸⁹⁾ . أما بقية أنبياء الصابئة - وقد ذكر منهم

ابن حزم : اسفلانيوس وعازيمون ويوداسف - فيتوقف عندهم فلا يوقن بنبوتهم

ولا تنكر ، فهي جائزة لكونها قبل بعثة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه

وسلم⁽⁹⁰⁾ .

أما المانوية فيؤمنون بنبوة كل من ماني والمسيح وزرادشت . وابن حزم

يرى أن ماني كذاب وليس بنبي⁽⁹¹⁾ .

ويتمثل الرد الأساسي الذي وجهه ابن حزم إلى كل هذه الأديان المنكرة لنبوة

محمد صلى الله عليه وسلم ، في أن الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعضهم ، مع

أن الدليل على نبوتهم جميعا هو المعجزة ، هو مجرد تحكم وخضوع للهوى يرفضه

المنطق السليم⁽⁹²⁾ . فالمفروض الإيمان بكل من ثبتت أعلام نبوته ، وبصفة خاصة

محمد صلى الله عليه وسلم لأن نقل دلائل نبوته أصح النقول ، ولكثرة أتباعه

(86) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 198 . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بخصوص المجوس :

« ستؤا بهم سنة أهل الكتاب » . الموطأ ، كتاب الزكاة ، حديث 42 .

(87) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 197 ، الأصول والفروع ، ص 207 .

(88) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 184 .

(89) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 199 .

(90) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 199 . وجاء في ص 184 ، ما يوضح موقف ابن حزم من

الأنبياء غير المنصوص عليهم إسلاميا بصفة عامة .

(91) - انظر مثلا : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 91 .

(92) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 182 .

وقرب عهده بنا ، مقارنة بالأديان الأخرى التي ضاعت كتبها كالمجوسية والصابئة .
(أو حرفت كتبها كاليهودية والنصرانية) ، أو تضائل عدد أتباعها كالصابئة⁽⁹³⁾ .

ثالثا - تناسخ الأرواح :

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

I - تصنيف القائلين بالتناسخ :

قدّم ابن حزم تصنيفين مختلفين للقائلين بتناسخ الأرواح ، ذكر الأول خلال
التعريف بهم ، والثاني عند الرد عليهم :

أما التصنيف الأول⁽⁹⁴⁾ ، فيقسمهم إلى فريقين :

1 - القائلون بوقوع التناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة . منهم فرق

وشخصيات ترتسم برسم الإسلام - على حد تعبير ابن حزم - وهم :

- أحمد بن حابط (ت.232هـ / 846م) تلميذ النظام (ت.231هـ / 845م) .

- أحمد بن نانوس (ت.؟) تلميذ أحمد بن حابط⁽⁹⁵⁾ .

(93) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 199 . ما وضع بين قوسين لم ينص عليه ابن حزم هنا ،
ولكنه استنتاج له ما يسوغه في نصوص أخرى .

(94) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 165 - 166 .

(95) - ذكر الشهرستاني أن أحمد بن حابط (بالخاء المعجمة) وأحمد بن أيوب بن مانوس
(بالميم) كانا من تلامذة النظام ، وأنهما طانعا كتب الفلاسفة ، فضا إلى مذهب شيخهما ثلاث
بدع منها القول بتناسخ الأرواح . انظر : الملل والنحل ، ج 1 ، ص 60 - 63 . أما النظام فهو
أبو إسحاق إبراهيم بن سيار ، أحد الأعلام الكبار للاعتزال من الطبقة السادسة ،
له باع في نقد الأديان ، حيث ذكر القاضي عبد الجبار أنه « قد حفظ القرآن والتوراة
والإنجيل والزبور وتفسيرها » . انظر ترجمته في : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،
ص 264 - 265 .

- أبو مسلم الخراساني (ت. 137هـ/754 م)⁽⁹⁶⁾ .
 - أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب (ت. 311هـ/923 م) .
 - القرامطة⁽⁹⁷⁾ من الإسماعيلية ، وغالية الرافضة .
 ومن هذا الفريق من صرح بعدم انتمائه إلى الإسلام .
 2 - القائلون بوقوع التناسخ ضمن دائرة أفراد النوع الواحد لا يتعداهم .
 وهم من الدهرية ، ولا يقولون بالشرائع .
 وعند النقد نجد تصنيفا ثلاثيا للقائلين بتناسخ الأرواح⁽⁹⁸⁾ ، يمكن إرجاعه
 إلى فريقين :

- 1 - المنتسبون إلى الإسلام .
 - 2 - الدهرية القائلون بالتناسخ بين الأنواع
 - 3 - القائلون بالتناسخ بين أفراد النوع الواحد
- غير مسلمين

ويلاحظ - على الرغم من أن التصنيف مجرد عمل إجرائي - أن ابن حزم في
 التعريف نسب الدهرية إلى القائلين بالتناسخ داخل أفراد النوع الواحد . ثم

(96) - هو أحد كبار القادة الذين أسهموا بدور هام في قيام الدولة العباسية ، قتله
 أبو جعفر المنصور . ويبدو - من خلال كلام المسعودي وابن النديم - أن فرقة
 المسلمية ذات الميول المزدكية والجوسية ، والتي انتسبت إلى أبي مسلم وقالت
 بإمامته ورجعته ، ظهرت بعد وفاته . انظر : مروج الذهب ، ج 4 ، ص 114 - 115 . الفهرست ،
 ص 408 .

(97) - القرامطة فرقة من الإسماعلية ، تنسب إلى حمدان قرمط ، انتشرت بداية من القرن
 الثالث الهجري / التاسع الميلادي ، بصفة خاصة في سواد الكوفة ثم في البحرين ، بين أوساط
 الطبقات الدنيا من المجتمع . ولقد أشار ابن حزم إلى علاقة القرامطة بالمزدكية ، انظر : الفصل ،
 ج 1 ، ص 87 . الأصول والفروع ، ص 362 . ويرجع ذلك - على الأرجح - إلى نزعة قرمطية نحو
 الملكية الجماعية والمشاركة في المكاسب . انظر : برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية والفاطمية
 والقرمطية ، ترجمة : حكمت تلحوق . ط 1 ، بيروت : دار الحداثة ، د.ت ، ص 156 - 161 .
 عارف تامر ، القرامطة ، أصلهم نشأتهم تاريخهم حروبهم . بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ،
 د.ت ، ص 76 - 92 . د. محمود إسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام ، رؤية معاصرة . ط 1 ،
 بيروت : دار القلم ، 1973 م ، ص 109 - 147 .

(98) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 166 - 169 ، وهو تصنيف متخلل للنقد .

نجدّه في ثنايا النقد يلحق الدهرية بالقائلين - من غير المسلمين - بالتناسخ بين الأنواع! ولكن من هم هؤلاء الدهرية ؟ وهل يشكّلون ديانة حقيقية مستقلة بذاتها ؟ أم مذهباً فلسفياً خاصاً ؟ وأين كانوا يتواجدون ومتى ؟ كل هذه الأسئلة لم يجب عنها ابن حزم . وهذا دليل على أن معلوماته عن القائلين بالتناسخ من غير المسلمين ضئيلة وغامضة ، على عكس معرفته بالقائلين بالتناسخ من المنتسبين إلى الدين الإسلامي .

II - الرد العام :

أما من حيث النقد ، فقد وجّه ابن حزم رداً عاماً شمل كل القائلين بتناسخ الأرواح بمختلف أصنافهم ، يتمثل في أن دعاويهم يعوزها الدليل ، سواء أكان نصياً أم عقلياً أم حسياً ⁽⁹⁸⁾ مكرر .

وثمة رد عام آخر ، وإن كان قد تخلل الردود الخاصة ، يتمثل في أن التشابه المطلق بين الأشياء في العالم لا وجود له ، فمهما بلغت درجة التشابه ، فإنه توجد - لا محالة - نسبة من الاختلاف يقع بها التمايز ، مما يدل على أن النفوس لا تتطابق في أوصافها حتى يحكم بجواز تناسخها ، سواء أعلق الأمر بأفراد النوع الواحد أم بأفراد الأنواع المختلفة ⁽⁹⁹⁾ .

III - الردود الخاصة :

وتتمثل الردود الخاصة بكل فرقة على حدة ، فيما يلي :

1 - الرد على المنتسبين إلى الإسلام :

بالنسبة للقائلين بالتناسخ من « الفرقة المرتسمة باسم الإسلام » ⁽¹⁰⁰⁾ . فقد

(98) مكرر - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 ، 167 .

(99) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 168 .

(100) - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 .

فَضَّلَ ابن حزم أن يرد عليهم ردا نصيا خالصا ، على الرغم من أنهم يقولون بالتناسخ بين أفراد الأنواع المختلفة الذي سيأتي الرد عليه عقليا لاحقا . فبين لهم أن ما ذهبوا إليه يخالف ما جاء به نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - وما عليه إجماع المسلمين من عقائد متعلقة بالآخرة والبعث والجزاء والثواب . وقد احتج هؤلاء ببعض آي القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ » ⁽¹⁰¹⁾ . وقوله أيضا : « جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوَكُمْ فِيهِ » ⁽¹⁰²⁾ . فرد عليهم بأن احتجاجهم لا قيمة له ، ما دام مخالفا لما أجمعت عليه الأمة في فهمها للآيتين المذكورتين ⁽¹⁰³⁾ .

وثمة رد آخر يمكن اعتباره خاصا بالمنتسبين إلى الإسلام أيضا وإن كان قد أتى متأخرا في سياق الرد على القائلين بالتناسخ بين أجساد النوع الواحد ، يحيل فيه ابن حزم إلى البراهين على إثبات النبوة التي ذكرها بعد الرد على البراهمة ⁽¹⁰⁴⁾ ، واحتج بإجماع الأنبياء كلهم على خلاف عقيدة التناسخ ⁽¹⁰⁵⁾ . ويمكن صياغة هذا الرد في القياس التالي :

النبوة حق
كل الأنبياء لا يقولون بالتناسخ

التناسخ باطل

وهذا الرد يمثل مستوى أعلى وأشمل من الرد الأول ، فهو انتقال من إجماع الأمة إلى إجماع الأنبياء عليهم السلام ، ومن الإسلام في حلقة الخاتمة إلى

(101) - الانفطار : 6 - 8 .

(102) - الشورى : 11 .

(103) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 167 .

(104) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 139 - 146 .

(105) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 168 .

الإسلام في جميع حلقاته عبر التاريخ الطويل للرسالة . لذا فإن هذا الرد يناسب المعترفين بحقانية النبوة قبل غيرهم . أما الذين لا يؤمنون بالنبوة ، فعليهم أن يقتنعوا أولاً ببراهين ابن حزم في إثباتها ، قبل أن ينتقلوا إلى ما يترتب عنها ، وبهذا الاعتبار يمكن تعميم دائرة الخطاب بهذا الرد الأخير لتشمل كل القائلين بالتناسخ ، لا المنتسبين منهم إلى الإسلام ، كما يوحي بذلك سياق النصوص .

2 - الرد على القائلين بالتناسخ بين الأنواع :

أما بالنسبة للدهرية القائلين بالتناسخ بين الأنواع ، فرد عليهم ابن حزم بأن الأنواع ثابتة لا تستحيل إلى بعضها البعض ، فلكل نوع فصل خاص بأرواحه لا يتعداه ⁽¹⁰⁶⁾ .

وثمة استدلال استدل به القائلون بالتناسخ بين الأنواع ، جاء في شكل تعليل أو تبرير لآلام الحيوان ، ويصور ذلك كتكفير عن ذنوب ارتكبت في حيوات سابقة من قبل الأرواح الساكنة الأجساد الحيوانية . فالتناسخ هنا يمثل نوعاً من الجزاء الإلهي الأرضي ⁽¹⁰⁷⁾ .

نجد أصول هذا الاستدلال في الكتب الهندوسية المقدسة ، في صيغة تقريرية، كما هي عادة النصوص الدينية في عرض عقائدها ، حيث جاء مثلاً في كتاب "أوپانيشاد شانودجيا" : " ... لكن من يتمتعون بسلوك شائن هنا ، سيدخلون رحماً منحطاً ، إما رحم كلب ، أو رحم خنزير ، أو رحم أحد المنبوذين (كاندالا) " ⁽¹⁰⁸⁾ .

كما نجد في "قوانين مانو" تفاصيل التجسّدات الحيوانية للروح الأثم ، بحيث يقابل كل نوع من الذنوب تجسد حيواني معين . فورد مثلاً " وسارق الغزال أو الفيل يخلق ذنباً ، وسارق الفرس يخلق نمراً ، وسارق الفواكه

(106) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 167 .

(107) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 168 .

(108) - راداكشنا ومور ، الفكر الفلسفي الهندي ، ص 114 .

والجذور يخلق قردا ، وسارق المرأة يخلق دبا ، وسارق الماء يخلق عصفورا ، وسارق المركبة يخلق جملا ، وسارق الماشية يخلق تيسا «⁽¹⁰⁹⁾ .

ومن المؤكد أن ابن حزم لم يطلع على مثل هذا الاستدلال في أصوله الهندية، فهو لم ينسب إلى البراهمة أو الهنود عموما عقيدة التناسخ ، كما مرّ سابقا ، لذا فإن المصدر المحتمل في هذا الاستدلال هو الرازي الطبيب ، الذي سبق وأن ذكره ابن حزم ضمن القائلين بالتناسخ بين الأنواع ممن ارتسموا باسم الإسلام⁽¹¹⁰⁾ ، كما سبقت الإشارة - في هذا البحث - إلى اطلاع ابن حزم على فكر الرازي الطبيب ، ورده على " كتاب العلم الإلهي " في مؤلف مستقل⁽¹¹¹⁾ . فقد كان ابن حزم خبيرا بفكر الرازي الطبيب لأثره في الحياة الفكرية والدينية الأندلسية والإسلامية عموما .

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

« فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيها بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعا ، وجب إبادة ما أمكن ، لأن في ذلك تقليلا من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح »⁽¹¹²⁾ . والوجهان المقصودان في النص هما : تخليص الروح من تجسده الحيواني - الذي يمثل في حد ذاته عقوبة - من ناحية ، ومن ناحية ثانية تخليص الروح من أذى الناس لذلك الجسد ، خصوصا إذا كان الحيوان لاحما .

(109) - منوسميرتي ، بند 67 ، ص 692 ، وعموما : ص ص 679 - 694 .

(110) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 165 .

(111) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 38 ، 87 ، ج 5 ، ص 197 .

(112) - رسائل فلسفية ، ج 1 ، ص 165 .

ويرد ابن حزم على هذا الاستدلال بأن الله تعالى لا تعلل أفعاله - كما مرّ في ثنايا الرد على البراهمة والمعتزلة - فلا يسأل الله لماذا خلق الحيوانات هكذا بهذه الصفة التي خلقهم عليها . أما إذا أراد المرء مسايرة الاستدلال - وفق منهجه - فإنه من الأولى على الله ألا يخلق من يعصيه ليعذبه على صنيعه ، فمن الأولى أن يستحق كل الناس النعيم !! أليس هذا أفضل لو قسنا أفعال الله على أفعال آدميين ، الذين يمكن تعليل أفعالهم وتصرفاتهم وإخضاعها للمعايير الأخلاقية ؟! (113) .

3 - الرد على القائلين بالتناسخ داخل النوع الواحد :

أما بالنسبة للقائلين بالتناسخ ضمن أفراد النوع الواحد ، والذين سماهم ابن حزم - في التعريف - بالدهرية ، وقال إنهم لا يؤمنون بالشرائع (114) . فقد أحال - في رده عليهم - إلى البراهين على تناهي العالم وحدوثه (115) . لأن هؤلاء قد استدلوا على صحة مذهبهم بلا تناهي العالم زمانيا ، حيث تظل الأرواح خلال هذا الزمان السرمدية تتنقل بين أجساد النوع الواحد (116) .

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

وفي الحقيقة إن هذا الاستدلال والرد عليه لا يمكن اعتبارهما خاصين فقط بالقائلين بالتناسخ ضمن دائرة النوع الواحد ، كما يوحي بذلك كلام ابن حزم ، إذ لا يوجد ما يمنع أن يتعلق أيضا بأصحاب التناسخ بين الأنواع ، فقد نسب ابن

(113) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 168 - 169 .

(114) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 .

(115) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 168 . والبراهين المحال إليها وردت في : ص 57 - 69 .

(116) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 .

حزم - في التعريف - إلى غير المنتمين منهم إلى الإسلام القول بلا تناهي مدة العالم وخلود الأرواح واطراد تنقلها بين الأجساد⁽¹¹⁷⁾ . فهنا - مرة أخرى - فقد ابن حزم صرامته ودقته المعهودتين في تصنيف الردود حسب الآراء والفرق .

4 - التناسخ بين ابن حزم والقاضي عبد الجبار :

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

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

أما في الرد على عقيدة التناسخ فالأدوار معكوسة ، إذ نجد ابن حزم يتفق مع أهل التناسخ في الإيمان بوجود ثنوية صميمة في الذات الإنسانية تتمثل في الروح والجسد ، وبأن الروح هو المسؤول على كل ما يجترحه الجسد ، فما الجسد إلا آلة وهيكل فان للروح⁽¹¹⁸⁾ .

وإذا ما تتبعنا تصور ابن حزم للروح خارج نقده لعقيدة التناسخ ، لوجدنا أن التقارب بين ابن حزم وخصومه من أصحاب التناسخ هو أكبر مما يظن عند

(117) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 166 .

(118) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 167 .

الوهلة الأولى ، كما تدل على ذلك النصوص التالية ⁽¹¹⁹⁾ . يقول ابن حزم :

أ - « فصَحَّ أن المدرك للأمور المدبَّر جسد خفَّوْل مَيَّنَ الحَيَّ هو شيء غير الجسد ، وهو الذي يسمَّى نفساً ⁽¹²⁰⁾ . وصَحَّ أن لجسد مؤدَّ لنفس ، وأنها مذ حَلَّت في الجسد فكأنها وقعت في طين غمر فأنساها شغفها به كر ما سلف لها » ⁽¹²¹⁾ .

ب - « ومن البرهان على أن النفس لا تتغذى ولا تنسى : أن البرهان قد قاده على أنها كانت قبل تركيب الجسد على آباد الدهور ، وأنها باقية بعد انحلاله . وليس هنالك في ذينك العالمين غذاء يولد نماء أصلاً ... » ثم يعلِّق ابن حزم على قوله تعالى : « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » ، وقوله : « وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ » ، قائلاً : « فصَحَّ أن الحياة المذكورة هنا هي ضم الجسد إلى النفس . وهو نفخ الروح فيه ، وأن الموت المذكور إنما هو التفريق بين جسد والنفس فقط . وليس موت النفس مما يظنه أهل الجهل وأهل الإحاد من أنها تعدم جملة . بل هي موجودة قائمة ، كما كانت قبل الموت وقبل حياة الأولى . ولا أنها يذهب حسبها وعلمها ، بل حسبها بعد الموت أصبح ما كان . وعسب أتعس كان ، وحياتها التي هي الحس والحركة الإرادية باقية بحسبها كمر ما كنت قط ... » وتظل النفس بعد الموت في البرزخ « إلى أن تحيد ثانية بالجمع بينها وبين جسدها يوم القيامة ... » ⁽¹²²⁾ .

ج - ويعرّف ابن حزم الحبّ بقوله : « إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة

(119) - للتوسع انظر : المصدر نفسه ، ج 5 ، ص ص 191 - 192 ، 201 - 221 . رسالة في حكم من

قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين ، ضمن رسائل : ج 3 ، ص ص 219 - 222 .

(120) - النفس والروح شيء واحد عند ابن حزم ، انظر مثلاً : رسالة في حكم من قال ... ضمن

الرسائل ، ج 3 ، ص 221 . والنفس عنده جسم خفيف جد . ويستكي - روحياً محضاً ذا صبيعة غير مادية ، انظر : الفصل ، ج 5 ، ص ص 206 - 210 .

(121) - الفصل ، ج 5 ، ص 203 . في الطبعة المعتمدة : « شغفها بها » والصحيح هو ما ثبت أعلاه .

(122) - المصدر نفسه ، ج 5 ، ص ص 216 - 217 ، الآيات المذكورة : آل عمران ، 185 .
الأنبياء : 35 ، العنكبوت : 57 ، ثم البقرة : 28 .

في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع « (123) .

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

والمبدأ الثاني الهام والمشارك بين ابن حزم وخصومه ، فهو نسيان الروح لماضيه عند لقائه الجسد (أ) . فبهذا المبدأ برّر أصحاب التناسخ اعتقادهم اكتساب الروح لذاكرة خاصة بكل دورة حياتية وجسد معين ، وسرعان ما تنحّي تلك الذاكرة ببداية دورة جديدة عبر جسد جديد . أما ابن حزم فيقصد بهذا المبدأ أن الجسد يمثل حاجزا أو عقبة دون المعرفة الحقيقية ، وأنه بمجرد الموت ينكشف الحجاب ، وتظهر للإنسان الحقائق التي طالما جحدها وأنكرها .

كما نجد ابن حزم يتفق مع أصحاب التناسخ في أن للروح وجودا مستقلا عن الجسد قبله وبعده ، وأن الروح كان في مكان ما قبل اتصاله بالجسد . إلا أن ابن حزم لم يجعل من هذا الوجود الممتد للروح مبررا للتناسخ ، فالروح لا يعرف إلا الجسد الدنيوي والجسد الذي يبعث فيه ، وهما في الحقيقة جسد واحد لا جسدان لأنهما مرتبطان بماهية روح وحيد . وهكذا نرى ابن حزم يتفق مع خصومه في بعض المقدمات الهامة ، ويختلف معهم في النتائج .

(123) - طوق الحمامة ، ضمن الرسائل ، ج 1 ، ص 93 . علق د. إحسان عباس على عبارة « ... في أصلها الرفيع » بقوله : « كانه تعبير آخر عن القول في عالم المثل » ، معتبرا أن ابن حزم كان متأثرا بأفلاطون ، هامش (5) من الصفحة نفسها .

ويظل الخلاف الأساسي بين ابن حزم وخصومه يتمثل في اعتباره أن لكل فرد - من أي نوع كان - روحه الخاص الذي يحمل ما به يتميز الفرد ونوعه ، فزيد مثلا ، يحمل روحه ماهيته كزيد وكإنسان ، ولا يمكن أن ينتقل إلى غيره . أما أصحاب التناسخ فيقولون بجواز هذا التنقل ، مع اختلاف بينهم في تحديد مساره ، هل هو داخل النوع الواحد أم يتعداه . فالأولون يرفضون الماهية الفردية الخاصة ، والآخرين يرفضون معها الماهية النوعية (فصل النوع) ، فلا ماهية لديهم إلا الماهية الروحانية التي تعلو فوق الأفراد والأنواع . وبعبارة أقل تطرفا ، فإن الماهية الثابتة هي الماهية الروحانية أما بقية الماهيات الأخرى النوعية والفردية فهي عابرة ومتغيرة وأقل رتبة .

وعلى أساس هذا الخلاف ، نفهم لماذا انصب نقد ابن حزم على قضية انتقال الروح ، لا على وجوده في حد ذاته .

مقارنة بابن حزم . كان موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي من تناسخ الأرواح أكثر جذرية وحسما ، حيث رفض تعريف الإنسان بأنه الروح الحال في الجسد ، أو الروح والجسد كلاهما ، وغيرهما من التعريفات المختلفة ، معتبرا الروح « النَّفْسُ المتردد »⁽¹²⁴⁾ . فالإنسان لديه « هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة »⁽¹²⁵⁾ ، فاسم الإشارة هذا هو أوضح تعريف للإنسان . ويدرك الإنسان ذاته بالضرورة (أي إدراكا حدسيا مباشرا) من دون استدلال ، حيث يقول القاضي عبد الجبار : « ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان ، كما قصدوا بوصف الشجرة إلى هذه الصورة المخصوصة ، وما علم من حالهم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل »⁽¹²⁶⁾ .

(124) - المغني ، ج 11 : التكليف ، تحقيق : محمد علي النجار وعبد الحليم النجار . القاهرة : الدار

المصرية للتأليف والترجمة ، 1385 هـ - 1965 م ، ص 334 ، 336 .

(125) - المصدر نفسه ، ج 11 ، ص 321 . انظر أيضا : ص 312 ، 358 .

(126) - المصدر نفسه ، ج 11 ، ص 359 .

وكان القاضي عبد الجبار مدركا للتأثير المباشر لتعريف الإنسان على القول بتناسخ الأرواح والرد عليه ، حيث يقول : « ونحن نذكر جملة من الخلاف في الإنسان والكلام فيه : لأنه ... يحتاج إليه في الرد على أهل التناسخ ... » ⁽¹²⁷⁾ . كما كان مدركا لإمكان تبرير النصارى اعتقادهم حلول اللاهوت في الناسوت بالنسبة للمسيح بالقول بحلول الروح في الجسد بالنسبة لسائر الناس ⁽¹²⁸⁾ .

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

رابعاً- تطبيقات المنهج المقارن:

لقد تم - أعلاه - تناول تعريف ابن حزم بالأديان الشرقية ثم نقده لها ، وفق المنهج الأحادي (غير المقارن) ، إلا أن ابن حزم لم يطبق هذا المنهج وحده ، إذ تخللت تعريفاته وردوده بعض المقارنات الطريفة ، حان الأوان لدراستها .

مقارنة بدراسة ابن حزم للنصرانية واليهودية ، يلاحظ كثافة المقارنات خلال دراسته للأديان الشرقية عموماً ، وللأديان الثنوية خصوصاً ولا شك أن لهذا الأمر مسوغاته الموضوعية :

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

كما أن المقارنة بين الأديان الشرقية وبعض الفرق الإسلامية - التي لها امتداداتها داخل الأندلس وبجوارها - يجعل القارئ الأندلسي أقدر على فهم طرفي

(127) - المصدر نفسه ، ج 11 ، ص 309 - 310 .

(128) - انظر : المصدر نفسه ، ج 11 ، ص 327 .

المقارنة سواء القريب منهما أم البعيد ، ويمكن القول إن لطرف القريب المتراجح بين ظهراني أهل الأندلس وعلى التخوم الجنوبية لبلادهم ، هو مقصود الحقيقي من وراء نقد الأديان الشرقية بعيدة الشقة ، والتي لم تكن تشكل تهديدا حقيقيا ضد الأندلس ، فلتحول المقارنة - في هذه الحالة - إلى إداة لبثه الفرق والمذاهب الإسلامية ، التي يرى ابن حزم أنها قد انحرفت عن جادة لإسلام ، واستقت أصولها من مصادر غريبة عن دين الله الحق ! .

ويمكن تقسيم المقارنات التي عقدها ابن حزم إلى نوعين رئيسيين ، نوع عني بالمقارنة بين الأديان عموما ، ونوع عني بالمقارنة بين لأديان الشرقية - بصفة خاصة - وبعض الفرق الإسلامية .

I - المقارنة بين الأديان :

يتجلى هذا النوع من المقارنة في الأشكال التالية

1 - التصنيف الموضوعي للأديان :

هذا التصنيف هو المنهج العام الذي طبعه فخر منذ مقدمته المنهجية⁽¹²⁹⁾ . ويتضح هذا التصنيف أيضا بصفة جلية عن تعريف ابن حزم بالأديان الثنوية⁽¹³⁰⁾ . والتصنيف عمل منهجي دقيق يساعده القارئ على ربط الأفكار ضمن أنساق محكمة ، حيث يعطي الأولوية للأفكار على الأشخاص ، وللعقائد على التاريخ . لذلك فإن ابن حزم لم يتبع التصنيف التاريخي أو الجغرافي للأديان ، على سبيل المثال ، ونجده قد ترجم لمؤسسي الأديان بقتضاب ، وأحيانا أغفل ذكر بعضهم تماما ، مثلما فعل مع المرقيونية .

2 - التوافقات بين الأديان :

لأن كان التصنيف الموضوعي للأديان يتميز بالعمومية ويتعلق بالهيكل العام

(129) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 36 - 37 .

(130) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 86 - 91 .

للأديان وعقائدها الأساسية ، لأجل منهجية الدراسة وتأطيرها ، فإنه توجد مقارنات أخرى تهتم ببيان أوجه التشابه والعلاقة بين الأديان في جزئياتها الصغيرة وتفصيلاتها الدقيقة . كما توضح الأمثلة التالية :

أ - قارن ابن حزم بين الصابئة وعباد البددة بالهند ووثنيي العرب في الجاهلية⁽¹³¹⁾ ودقاقة السودان⁽¹³²⁾ ، من حيث عبادتهم للكواكب وتصويرهم لها في شكل أصنام وأوثان ، مبيناً كيف تحولت العبادة - في هذه الأديان - من المرموز إلى الرمز . كما أشار ابن حزم إلى كون الصابئة هم أول من أحدث عبادة الكواكب ، ومنهم انتقلت هذه العبادة إلى غيرهم⁽¹³³⁾ . فهذه المقارنة تمثل نوعاً من التحليل للمسار التطوري للأديان الوثنية على مستوى التاريخ والجغرافيا ، وعلى مستوى فحوى الدين ورموزه ، وذلك طبعاً في حدود ما كانت تسمح به إمكانيات عصر ابن حزم .

(131) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 364 . ولم يتوجه ابن حزم بنقد مباشر إلى الوثنية العربية ، مثلما فعل القاضي عبد الجبار في : المغني ، ج 5 ، ص 156 - 159 .

(132) - لم يتوجه ابن حزم بنقد مباشر إلى الأديان الإفريقية ، واكتفى بهذه الإشارة العابرة في : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 364 . وهو يعتبر السودانيون ليسوا أهل علم وصناعة ، انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 136 ، 141 . والسودان - عند ابن حزم - هو إفريقيا السوداء بشرقيها وغربيها ، انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 324 ، جوامع السيرة ، ضمن : جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم ، تحقيق : د. إحسان عباس ود. ناصر الدين الأسد . القاهرة : دار المعارف ، د. ت . ، ص 55 ، جمل فتوح الإسلام ، ضمن : نفس المجموعة ، ص 345 . في حين يعتبر بعض الجغرافيين المسلمين القدامى - كأبي عبيد البكري - أن السودان هو إفريقيا الغربية فقط ، انظر : المسالك والممالك ، تحقيق : أدريان فان ليفن وأندري فيرتي . تونس : الدار العربية للكتاب ، بيت الحكمة ، 1992 م ، ج 2 ، ص 868 - 871 . أما « الدقاقة » أو « الدقرة » ، ومفردتها « دقور » ، فهي أصنام أهل السودان . انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 364 (ورد خطأ « الدنافرة ») ، جمل فتوح الإسلام ، ضمن : جوامع السيرة وخمس رسائل ... ص 345 . وتدعى هذه الأصنام - عند البكري - بـ « الدكاكير » ، ومفردتها « الدكور » ، وهي غير « تكرور » التي تطلق على مدينة وأهلها على نهر نيل السودان (نهر السنغال) ، انظر : المسالك والممالك ، ج 2 ، ص 868 .

(133) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 88 ، الأصول والفروع ، ص 363 - 364 .

ب - ونجد أيضا المقارنة بين البرهمية والمناوية (كمثل من الأديان الثنوية) ، من حيث وقوعهما في خطأ قياس الغائب (الله) على الشاهد (العالم) . مما أدى بالأولى إلى إنكار النبوة وبالثنائية إلى القول بالثنائية⁽¹³⁴⁾ . وهذه المقارنة ذات صبغة نقدية ، تنم عن بعد نظر الناقد ، فابن حزم لم يكتفي بنقد الأفكار في ذاتها وتطبيقاتها فحسب ، بل ذهب حتى إلى نقد جذورها المعرفية التي تؤسسها وتسمح بها .

3 - المقارنة بالمرجعية الإسلامية :

وهي مقارنات يمثل الإسلام ميزانها ومرجعية الصواب فيها ومعيار الحقيقة .

أ - من بينها مقارنة النصرانية بالصابئة وبقية الأديان الثنوية⁽¹³⁵⁾ ، فالنصرانية قد أوغلت في الشرك أكثر من الأديان الثنوية لقولها بالتثليث . والمقارنة المضمرة هي بين هذه الأديان جميعا وبين التوحيد الإسلامي الخالص ، الذي يمثل الشرك نقيضا له .

ب - ويظهر الإسلام - بشكل واضح - كأحد أطراف المقارنة عند تناول موضوع النبوة ، حيث نجد أديانا اعترفت بنبوة بعض الأنبياء دون البعض منهم ، أو ادعت النبوة لغير أصحابها ، مع إنكارها لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن المعيار المعتمد في قبول النبوات واحد ، وهو المعجزات والنقل الثابت لحدوثها ، مما يعني اعتباطية مواقف تلك الأديان من النبوات وتحيزها التحكيمي⁽¹³⁶⁾ .

ج - كما قارن ابن حزم بين النقل الإسلامي المحفوظ من قبل الله تعالى ، ونقل الأديان الأخرى كالنصرانية واليهودية والمجوسية والصابئة ، التي

(134) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 138 .

(135) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 89 - 90 .

(136) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 182 - 183 .

دخل عليها التحريف والضياع وانقطعت أسانيدُها الخ ...⁽¹³⁷⁾ .
د - وجدير بالذكر أن المعيارية الإسلامية لا تتناغم مع التسامح الديني الذي لا يعني أبدا الميوعة في المواقف الدينية ، وضياع الهوية الخاصة بكل دين ، التي على أساسها يعتبر معتنقو كل دين أن دينهم هو الحق المبين والصراط المستقيم . إلا أن التسامح الديني يظهر في مواقف إيجابية تجاه الأديان الأخرى مثل اعتبار ابن حزم لكل من الإسلام واليهودية والنصرانية الموحدة بمثابة جبهة واحدة تقر بالتوحيد ، وتتفق حول مفهوم النبوة ، وتعترف معا بنبوة العديد من الأنبياء وبمعجزاتهم وكتبهم ...⁽¹³⁸⁾ .

هـ - وفي مناسبة أخرى ، نجد ابن حزم يحتج باتفاق المسلمين ومن يؤمن بالنبوة من أهل الهند والمجوس والصابئة واليهود والنصارى على أن أول البشر كانا ذكرا وأنثى ، وذلك ضد القائلين بنظرية الخلق الجماعي⁽¹³⁹⁾ . وهكذا نرى أن التسامح يأتي لخدمة المبادئ الأساسية لا لهدمها وتقويضها .

II - المقارنة بين الأديان الشرقية والفرق الإسلامية :

تخللت نقد ابن حزم للأديان والفرق على حد سواء ، عدة مقارنات طريفة كان القصد منها إدانة هذه الفرق بنسبة أفكارها وعقائدها إلى مصادر غير إسلامية .
يرجع ابن حزم أصل انحراف العديد من الفرق الإسلامية وضلالها ، إلى محاولات الفرس الدرس في الإسلام ، إثر هزيمتهم على أيدي العرب الفاتحين⁽¹⁴⁰⁾ ، وفشلهم في الانتقام السياسي والعسكري . فقد باءت كل المحاولات الفارسية للتمرد

(137) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 196 - 197 .

(138) انظر مثلا : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 177 .

(139) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 134 .

(140) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 273 .

المعلن والصريح بالغسل الذريع ، مثل محاولة بابك الخرمي الذي كان مزدكي الديانة⁽¹⁴¹⁾ . لذا لم يجد الفرس الحاقدين من فرصة سوى التدثر برداء الإسلام ، ورفع شعاراته ، وتمير دسانسهم باسم الله تعالى .

لذا نرى ابن حزم ينسب آراء القرامطة والإسماعيلية إلى الجوسية المحضة⁽¹⁴²⁾ ، وإلى المزدكية⁽¹⁴³⁾ . كما اعتبر أن الفرس هم الذين أوحوا إلى الشيعة وغيرهم بفكرة المهديّة⁽¹⁴⁴⁾ ، وهم الذين استقى منهم أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي الطبيب نظريته في القدماء الخمسة⁽¹⁴⁵⁾ .

كما يعزو ابن حزم نفي المعتزلة فعل الشرور عن الله تعالى ، واعتبارهم ذلك من مقتضيات العدل والحكمة الإلهيين ، وقولهم باللفظ الإلهي ووجوب فعل الأصلح على الله تعالى ، إلى تأثر المعتزلة بالديانات الثنوية التي جعلت للخبر إلهها وللشر إلهها آخر ، ظنا منهم بأن في ذلك تنزيه الباري تعالى . في حين أنهم -

(141) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 273 و أيضا ، ج 1 ، ص 87 . الأصول والفروع ، ص 362 . وبابك هو آخر زعماء الخرمية ذات الأصول المزدكية . خرج على المأمون العباسي ، ودام تمرده حوالي عقدين من الزمن ، إلى حين القضاء عليه في عهد المعتصم سنة 223 هـ . انظر : أحمد ابن أبي يعقوب اليعقوبي (ت . 284 هـ / 897 م) ، تاريخ اليعقوبي . بيروت : دار صادر ، 1970 م - 1390 هـ ، ج 2 ، ص ص 462 - 463 ، 473 - 475 . المسعودي ، مروج الذهب ، ج 4 ، ص ص 352 - 357 . مطهر بن طاهر المقدسي (ت . 355 هـ / 966 م) ، كتاب البدء والتاريخ . نشر : كتمان هوار ، بآريز : 1907 م . ج 6 ، ص ص 114 - 118 . ابن النديم ، الفهرست ، ص ص 405 - 407 . د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط 7 ، القاهرة : دار المعارف ، 1977 م . ج 1 ، ص ص 205 - 210 .

(142) - انظر : الفصل ، ج 2 ، ص 274 . تتمثل التثنوية في الفلسفة الإسماعيلية - حسب د . سالم يفوت - في قولهم بـ « إلهين : إله متعال ، لا يوصف بشيء ، لأن كل وصف تنقيص ونقصان ، وإله خالق فاعل صانع للعالم ، يباشر الإيجاد والخلق والتحريك ... » . ابن حزم ... ، ص 363 . ويرى الإسماعيليون أن الله تعالى قد أبدع العقل الأول ، ولم يفض عنه كما تقول نظرية الفيض . انظر : الداعي أحمد حميد الدين الكرمانلي (ت . بعد 408 هـ / 1017 م) ، راحة العقل ، تحقيق : د . محمد كامل حسين و د . محمد مصطفى حلمي . القاهرة : دار الفكر العربي ، 1952 م . ص ص 35 - 94 .

(143) - انظر : الفصل ، ج 1 ، ص 87 .

(144) - انظر : المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 273 ، و أيضا : ج 1 ، ص 229 .

(145) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 86 - 87 .

معتزلة وثنوية - قد وقعوا جميعاً في خطأ قياس الغائب على الشاهد ، الذي يمثل في جوهره تشبيها وليس تنزيها (146) .

وفي الحقيقة ، إن الصراع الفكري الخفي بين الفرس المهزومين والعرب الفاتحين ، الذي علل به ابن حزم ظهور الفرق والبدع بين المسلمين ، لا يخفي وراءه الصراع السياسي والفكري (الأيديولوجي) ، الذي كان ابن حزم منخرطاً فيه كأحد أبرز منظري الدولة الأموية الأندلسية والمنافحين عن مجدها وشرعيتها .

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

وقد انتقل هذا الصراع الفكري - السياسي بين الأندلس ومنافسيتها إلى داخل الأندلس ذاتها ، من خلال الحركة المسرية ، التي أسسها محمد بن عبد الله ابن مسرة (ت . 319 هـ / 931 م) . وطوّرها بعده إسماعيل بن عبد الله الرعيني معاصر ابن حزم . وهي حركة جمعت بين نزعات اعتزالية وأخرى باطنية زهدية . وهكذا يمكن أن نفهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية ، كنقد ليس مقصوداً لذاته بالدرجة الأولى ، كما هو الحال بالنسبة لنقده لليهودية والنصرانية . فالأديان الشرقية ليس لها أتباع بالأندلس ، فنقدها يمثل - في الحقيقة - نقداً غير مباشر لخصمي الدولة الأموية الأندلسية ، ولبعض التيارات الفلسفية الشرقية ولامتداداتهم داخل الأندلس .

لقد عاش ابن حزم عصراً أخذ فيه الأندلسيون يشعرون بتميز شخصيتهم وباستقلالهم الفكري ، وبدأوا يتحولون من مجرد تلاميذ ومقلدين لشييوخهم

(146) - انظر : المصدر نفسه ، ج 3 ، ص 138 - 139 ، 189 ، 199 ، 217 .

المشاركة إلى مجتهدين يراجعون وينقدون كل ما يفقد إليهم من أفكار وآراء ، بل ويبدعون أيضا . ولقد رعت الدولة الأموية الأندلسية هذا التحول ودعمته .

وكان ابن حزم - كمنظر لهذا التوجه الحضاري التجديدي - مدركا لصعوبات التمييز بين ما هو فكري محض وما هو سياسي محض ، فكثيرا ما كان الأول مدخلا للثاني . أو العكس ، وفي هذا الإطار يمكن فهم نقد ابن حزم للأديان الشرقية كنوع من الدفاع عن أندلسه الحبيبة واستقلالها السياسي والفكري .

III - منزلة المنهج المقارن عند ابن حزم :

يلاحظ عموما أن المنهج المقارن عند ابن حزم لم يكن يمثل المنهج الأساسي في عمله ، فباستثناء التصنيف العام للأديان في " الفصل " ، لم تكن المقارنات سوى شذرات قليلة يستعان بها لدعم المنهج الأحادي في التعريف والنقد .

في حين تجد العامري (ت . 381هـ / 992م) في كتابه " الإعلام بمناقب الإسلام " ، والقاضي عبد الجبار (ت . 415هـ / 1025م) في كتابه " تثبيت دلائل النبوة " ، قد توسعا كثيرا في اعتماد المنهج المقارن ، بحيث صار أساس عمليهما وعلامتهما المميزة ، وبصفة خاصة عمل أبي الحسن العامري .

وكانت غاية العامري من مقارنته بين الأديان الستة (الإسلام . واليهودية والنصرانية . ودين الصابئة ، والمجوسية ، والشرك) ، هي بيان أفضلية الإسلام وصحته كدين الله الحق ⁽¹⁴⁷⁾ .

أما القاضي عبد الجبار ، فكانت غايته من المقارنة بين النصرانية والوثنية الرومية (البيزنطية) ، هي بيان انحراف النصرانية عن المنهاج السوي ، وتأثرها بالوثنية . وقد شملت مقارنات القاضي الجوانب العقدية والتشريعية والرموز

(147) - قارن العامري بين الأديان الستة المذكورة في القرآن الكريم (البقرة : 62 ، المائدة : 69 ، الحج : 17) ، وقد أغفل عمليا الصابئة . وشملت المقارنة النواحي العقدية والعبادية والسياسية والحضارية ... انظر : الإعلام بمناقب الإسلام ، ص ص 123 - 183 .

الدينيّة الخ ... (148). كما توجد في " التثبيات " مقارنة طريفة بين ماني وبولس ، حيث حاول كلاهما تقريب النصرانية إلى الحضارة المهيمنة في منطقته . الحضارة البيزنطية الوثنية بالنسبة لبولس ، والحضارة الفارسية المجوسية بالنسبة لماني . وكانت النصرانية الحقّة هي الضحية في كلا الحالتين (149) .

ويمكن القول إن العامري والقاضي عبد الجبار قد وفقا في تحقيق غايتيهما ، وفي توظيف تقنيات المقارنة ببراعة . وكانا بذلك رائدين في تأسيس علم مقارنة الأديان . إلا أن هذا لا يقلل من قيمة عمل ابن حزم ، فلكل ناقد رؤيته الخاصة للموضوع ، واختياراته المنهجية التي يراها أنسب لأغراضه ومراميه .

(148) - انظر : تثبيات دلائل النبوة ، ج 1 ، ص ص 156 - 173 . وأهميّة عمل عبد الجبار تتمثل في طرافته لا في حجمه .

(149) - انظر : المصدر نفسه ، ج 1 ، ص ص 169 - 170 .