جامعة قطر

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم الظاهري– اليهودية والمسيحية نموذجًا

إعداد

حمد محمد وحيد حسين

قُدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

الأديان وحوار الحضارات

يونيو 2022م/ ١٤٤٣هـ

2022©. حمد محمد وحيد حسين. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ة حمد محمد وحيد حسين بتاريخ 2022/5/17م، وَوُفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

د. سمير قدوري

المشرف على الرسالة

أ.د محمد عبد الحليم بيشي

مناقش

د. يوسف بنلمهدي

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

حمد محمد وحيد حسين، ماجستير في الأديان وحوار الحضارات:

يونيو 2022.

العنوان: إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم الظاهري– اليهودية والمسيحية نموذجًا

المشرف على الرسالة: د. سمير قدوري

تناولت هذه الدراسة إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم، وسعت إلى التعرف على الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم الظاهري لليهودية والنصرانية، وتحديد المنطلقات الدينية والعقلية التي بنى عليها حواره معهم، وبيان أهداف ذلك الحوار، وتحديد منهجه في الحوار معهم. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة؛ تعرضت في الفصل التمهيدي لمنهجه في دراسة اليهودية والنصرانية، وتناولت في الفصل الأول مناظراته مع أهل الكتاب، ثم تحدثت في الفصل الثاني عن منطلقات الحوار عند ابن حزم وتقييم منهجه، واعتمدت الدراسة على أربعة مناهج بحثية، هي: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن.

وانتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، من أبرزها: أن ابن حزم ركز في دراسته لليهودية والنصرانية على نقد كتبهم المقدسة، وأثبت أنها مُحرَّفة وليست من عند الله تعالى، وأن هدفه من حواره معهم دعوتهم للإسلام، وبينت الدراسة أن أصول منهجه في دراستهم تجلَّت في حرصه على الوقوف على مصادرهم، وانقطاع السند، وفساد متن الكتب المقدسة. كما أثبتت

الدراسة أن الموضوعية عنده تجلَّت في عرضه لوجهات النظر المختلفة دون إقصاء للآخرين، أما الذاتية فظهرت في خطابه المخلوط بعباراتٍ شديدةٍ في نقد اليهود أو النصارى.

Abstract

The problematic of Religious Dialogue by Imam Ibn Hazm Al Dhaheri -Judaism and Christianity

This study addressed the problematic of Religious Dialogue by Ibn Hazm. It sought to identify the objective and subjective aspects of the study by Imam Ibn Hazm of Judaism and Christianity. As it attempted to Identify the religious and mental perspectives on which his dialogue with them was based, and indicating the objectives of that dialogue, together with, defining his approach to dialogue with them.

This study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introductory chapter, I was exposed to his approach to studying Judaism and Christianity. In the first chapter, I discussed his debates with the People of the Book. Then, in the second chapter, I spoke about Ibn Hazm's dialogue principles and evaluation of his approach.The study relied on Four research approaches: The Historical Method, The Analytical descriptive Method, The Critical Method, The Comparative approaches Method.

The study concluded with a set of results; most notably that: Ibn Hazm, in his study of Judaism and Christianity, focused on criticism of the sacred books. And proved that they were distorted and not by Allah –The Almighty- . Also, the purpose of his dialogue with them was to invite them to Islam. The study showed that the origins of his curriculum in the study of Judaism and Christianity were determined for their sources, his focus on the critique of the broken chain narration and the corruption of actual text of the sacred Scriptures. The study proved that his objectivity was reflected in his presentation of different points of view without exclusion of others. But his subjectivity reflected in speech mixed with harsh phrases in criticism of Jews or Christians.

شكر وتقدير

أشكر الله تعالى وأحمده؛ فهو المنعِم والمتفضِّل قبل كل شيء، أشكره أن حقق لي ما أصبو إليه في استكمال درجة الماجستير في الأديان وحوار الحضارات.

وأتقدم بعظيم الشكر والتقدير للدكتور سمير قدوري لتفضله بالإشراف على رسالتي، وحُسن تعاونه؛ إذ أَمدَني بما احتجت إليه من مؤلفات وملاحظات قيِّمة كان لها أكبر الأثر في إنجاز هذه الدراسة على الوجه المطلوب.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر على طرحهم برامج أكاديمية قيِّمة ونافعة تُثير عقول طلبة العلم، وأخص بالشكر فضيلة الأستاذ الدكتور إبراهيم الأنصاري عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

وأتقدم بجزيل الشكر والامتنان والتقدير إلى جميع الأساتذة الأفاضل الذين درست وتتلمذت على أيديهم في مرحلتي البكالوريوس والماجستير، وأخص بالشكر الدكتور عبد القادر بخوش، والشكر موصول كذلك إلى الدكتور محمد خليفة حسن، والدكتور حسن عبيد الغرباوي، والدكتور عز الدين معميش، والدكتور أحمد محمد زايد، والدكتور علاء هيلات.

الإهداء

أُهدي هذه الدراسة إلى كل من علَّموني واستفدت منهم، وفي مقدمتهم الدكتور محمد خليفة حسن، والدكتور عبد القادر بخوش، والدكتور محمد أمزيان، والدكتور عز الدين معميش.

ويسرُّني ويسعدني أن أُهدي هذا العمل إلى الدكتور بسيوني حمادة – البروفيسور في قسم الإعلام بجامعة قطر.

حمد محمد وحيد

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... و

الإهداء ..... ز

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة النصرانية. ٢٣

المبحث الثاني: منهج ابن حزم في دراسة اليهودية: ٢٩

المبحث الثالث: منهج ابن حزم في دراسة النصرانية: ٤٦

الفصل الأول: مناظرات ابن حزم مع أهل الكتاب: ٦٤

المبحث الأول: مناظرات ابن حزم مع اليهود: ٦٤

المبحث الثاني: مناظرات ابن حزم مع النصارى: ٧٩

المبحث الأول: المنطلقات الدينية والعقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب: ٩٦

المبحث الثاني: تقييم منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية: ١٠٨

قائمة المصادر والمراجع ١١٥

المراجع باللغة العربية: ١١٥

المراجع باللغات الأجنبية: ١٢٤

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد – ﷺ– وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

يعد الإمام ابن حزم الظاهري من علماء المسلمين الذين أسهموا في بناء الحضارة الإسلامية والنهوض بها، خاصةً في مجال دراسة الأديان ونقدها، فابن حزم اهتم بدراسة الأديان الأخرى غير الإسلام، وكان من أوائل العلماء الذين ناقشوا مسألة نقد النصوص الدينية.

وقد عاش ابن حزم في الأندلس بين خليط من الأجناس، منهم اليهود والنصارى، وكان من الذين دافعوا عن الإسلام وتصدَّى لشبهات اليهود والنصارى.

وتناقش الدراسة إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم، وتبحث في إشكالية الموضوعية والذاتية في دراسته لليهودية والنصرانية، وتهدف إلى تجلية وبيان إسهاماته في الحوار الإسلامي مع أهل الكتاب في الأندلس.

كما تبحث أيضًا في أهم القواعد والمسلَّمات الدينية والعقلية التي بُني عليها حوار ابن حزم مع الآخر في تراثه النظري والعملي، المستخلصة من كتابه الفَصْل في الملل والآراء والنحل.

وتهدف الدراسة إلى تحديد منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية، وتقييم منهجه في ضوء مناقشة قضية الموضوعية والذاتية في دراسته تلك.

إشكالية البحث وأسئلته:

تتمثل إشكالية البحث في الإجابة عن التساؤل الرئيس التالي: ما الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم لليهودية والنصرانية؟ ويتفرع عن هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية:

١- ما المنطلقات الدينية والعقلية التي بُني عليها حوار ابن حزم مع أهل الكتاب؟

٢- ما أهداف الحوار الديني عند ابن حزم؟

٣- ما المصادر التي اعتمد عليها ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية؟

أهداف البحث:

تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. التعرف على طبيعة التعامل الإسلامي مع الآخر، وخاصةً في المجتمع الأندلسي الذي كان يعيش فيه ابن حزم.

٢. بيان المنطلقات الدينية والعقلية التي بُني عليها حوار ابن حزم مع أهل الكتاب.

٣. تحديد منهج ابن حزم في الحوار مع أهل الكتاب.

٤. الكشف عن الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم لليهودية والنصرانية.

أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه:

أولًا: الأهمية النظرية للبحث:

تأتي أهمية البحث من أهمية الشخصية محل الدراسة؛ لأن ابن حزم من أبرز علماء المسلمين، ولأن القيام بمثل هذه الدراسات يساعد في بيان إسهامات علماء المسلمين في ميدان الحوار بين الأديان، كما تتضح أهمية البحث النظرية من الكشف عن منهج ابن حزم في الحوار الإسلامي مع الآخر، وفي أنه يساعد على تحديد إشكالية الموضوعية والذاتية في دراسته لليهودية والنصرانية.

ثانيًا: الأهمية التطبيقية للبحث:

تكمن أهمية البحث التطبيقية في أنه يعرفنا بقواعد الحوار الديني عند ابن حزم، والتي ربما يستفيد منها الداعية المسلم المعاصر.

مناهج البحث:

تقتضي الدراسة استخدام مجموعة من المناهج البحثية للوصول إلى النتائج التي تجيب عن أسئلة الدراسة، وقد اعتمدت الدراسة على المناهج البحثية الآتية:

أولًا: المنهج التاريخي: حيث تتناول الدراسة فترة مهمة من تاريخ الحكم الإسلامي للأندلس، بالإضافة إلى الإشارة لبعض الجوانب التاريخية في دراسة اليهودية والنصرانية.

ثانيًا: المنهج الوصفي التحليلي: يفيد هذا المنهج في وصف وتحليل طبيعة الوجود الإسلامي في الأندلس، ووصف وتحليل طبيعة الجدل الديني بين ابن حزم وأهل الكتاب.

ثالثًا: المنهج النقدي: تعتمد الدراسة أيضًا على المنهج النقدي؛ لأهميته في تقييم منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية.

رابعًا: المنهج المقارن: كما تعتمد الدراسة على المنهج المقارن في تمييز المنهج الحزمي في دراسة اليهودية والنصرانية عن مناهج العلماء المسلمين الذين كان لهم بصمة في نقد هذه العقائد سواء ممن سبقوه مثل القاضي عبد الجبار أو اللاحقين له.

حدود البحث:

أولًا: الحدود الموضوعية: تتناول الدراسة موضوع إشكالية الحوار الديني عند ابن حزم، وبيان الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسته لليهودية والنصرانية، وتحديد منهجه في ذلك.

ثانيًا: الحدود المكانية: تحدد في شبه الجزيرة الأيبيريَّة "الأندلس"، وتقع في جنوب غرب قارة أوروبا، وتعرف اليوم بدولتي إسبانيا والبرتغال، ومنطقة جبل طارق، ولكنها تقتصر على إسبانيا؛ لوجود ابن حزم فيها.

ثالثًا: الحدود الزمانية: يمتد الإطار الزمني للدراسة من القرن الرابع الهجري إلى الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي فترة حياة الإمام ابن حزم.

مصطلحات البحث:

تعتمد الدراسة على مجموعةٍ من المفاهيم الأساسية التي لا بد أن نقف عندها لتوضيحها، وذلك على النحو الآتي:

أولًا- مفهوم الإشكالية:

١- الإشكالية في اللغة:

عند التعمق في مفهوم مصطلح معين ينبغي بداية البحث في الجذور اللغوية لهذا المصطلح للتعرف على الدلالات المعجمية وما يدور حوله المصطلح من مفاهيم وأطروحات قد تفيدنا في الحديث عن المعنى الاصطلاحي، وبالتالي تحديد ملامح المصطلح في ضوء موضوع الدراسة.

وقد جاء في محيط المحيط: "إشكالية جمع شكل وهي مصدر صناعي. طرح إشكالية على المناظرين أي قضية فكرية أو ثقافية أو اجتماعية تتضمن التباسًا وغموضًا وهي بحاجة إلى تفكير ونظر لإيجاد حل لها"[١].

وفي المعجم الوسيط: "شكل الأمر شكولاً: التبس. فهو شكلٌ وأشكلٌ. واشكل الأمر: التبس. واستشكل: التبس وأورد عليه إشكالاً، والإشكال: الأمر يوجب التباسًا في الفهم، والأشكل: ذو اللونين المختلطين، والشَّكْلُ: الأمر الملتبس المشكل، ويقال مسائل شكلية يهتم فيها بالشكل دون الجوهر. والمشكل: الملتبس وعند الأصوليين: ما لا يفهم حتى يدل عليه دليل من غيره.

---

[١] البستاني: بطرس، **قاموس محيط المحيط**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م)، ج١، ص١٩١.

وأشكل بمعنى التبس؛ كأن تكون قضية فكريةً أو ثقافيةً أو اجتماعية، تتضمن التباسًا وغموضًا، وهي بحاجةٍ إلى تفكيرٍ وتأملٍ ونظرٍ لإيجاد حلٍ لها"[٢].

٢- الإشكالية اصطلاحًا:

هي "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل- من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعًا. وبعبارة أخرى، الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"[٣].

والإشكالية من المصطلحات الفكرية تدل على "مجموعة الأفكار التي تختلف فيما بينها، ولكنها تشكل وحدة فكرية أو نظرية تتيح للباحث أن يناقشها باعتبارها قضية مستقلة"[٤]. وقد عرفها موريس أنجرس بأنها: "عبارة عن عرض الهدف من البحث على هيئة سؤال، والذي يجب أن يتضمن إمكانية التقصي والبحث حتى يصل الباحث إلى إجابة محددة من خلال بحثه"[٥].

---

[٢] أنيس: إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط٤، ٢٠٠٤م)، ص٤٩١.

[٣] الجابري: محمد عابد، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٣م)، ص٢٧.

[٤] عناني: محمد، **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي - عربي**، (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط٣، ٢٠٠٣م)، ص٣٠٧.

[٥] أنجرس: موريس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية**، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، (الجزائر: دار القصبة، ٢٠٠٦م)، ١٤٩.

وهكذا نفهم أن الإشكالية أعم من المشكلة بل يقع تحت مظلتها مجموعة من المشكلات التي قد تعيق النظر في مسألة أو مجموعة من المسائل الأخرى، أما الإشكالية فهي إطار عام أو نظرية متشابكة الأبعاد والزوايا لا يمكن التوصل إلى حل لها إلا بفهم واسع على جميع الأبعاد المرتبطة بها.

وتعني الإشكالية إجرائيًا: مجموعة المسائل التي طرحها الإمام ابن حزم في حواره مع أهل الكتاب، وهي مسائل تحتاج إلى تفكيرٍ ونظرٍ لإيجاد حلٍ لها، وتحديد منهجه في تحاوره معهم.

ثانيًا- مفهوم الحوار:

١- الحوار في اللغة:

"الحوار أصله من الحوْرُ، وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء"[٦]، "والمحاورة والحوار: المرادة في الكلام، ومنه التحاور"[٧]، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (سورة المجادلة:١). "وأحار عليه جوابه كلمته فما أحار جوابًا والمحاورة المجاوبة، والتحاور: التجاوب، وهم يتحارون أي يتراجعون الكلام والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"[٨].

---

[٦] ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، د. ط، ١٩٩٣م)، ج٤، مادة: حور، ص٢١٧.

[٧] الأصفهاني: الراغب الحسين بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: صفوان عدنان، (دمشق: دار القلم، ط٤، ٢٠٠٩م)، ص٢٦٢.

[٨] الجوهري: إسماعيل بن حماد، **الصحاح**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤م)، ج٢، مادة حور.

٢- الحوار اصطلاحًا:

ولم تبتعد تعريفات أهل الاصطلاح عن المعاني اللغوية السابقة، ولكنهم أضافوا معاني قيِّمية وأخلاقية ينبغي توافرها في الحوار؛ فقد اعتبر صالح بن حميد أن الحوار: "مناقشة بين طرفين أو أطراف، يُقصد بها تصحيح كلامٍ، وإظهار حجةٍ، وإثبات حقٍ، ودفع شبهةٍ، ورد الفاسد من القول والرأي"[٩].

والحوار: "نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب"[١٠]. وهو بمعنى المجاوبة والمراجعة في المسألة موضوع التخاطب[١١].

---

[٩] حميد: صالح بن عبدالله، **أصول الحوار وآدابه في الإسلام**، (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م)، ص٦.

[١٠] زمزمي: يحيى بن محمد، **الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث – رمادي للنشر، ط١، ١٩٩٤م)، ص٢٢.

[١١] العليان: عبد الله علي، **حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين رؤية إسلامية للحوار**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٩.

ثالثًا- مفهوم المنهج:

١- المنهج في اللغة:

بالنظر في قواميس اللغة نجد أن المنهج يدل على الطريق الواضح المستقيم، قال ابن فارس: "النون والهجاء والجيم أصلان متباينان: الأول النهج، الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه. وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضًا، والجمع مناهج..."[١٢].

٢- المنهج اصطلاحًا:

يعرف اصطلاحًا بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[١٣].

وبناءً على ما سبق، يمكن تعريف المنهج إجرائيًا على أنه: مجموعة الأسس والبراهين العقلية والنقلية التي استخدمها ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية، بهدف إثبات التحريف والتبديل الذي أصاب تلك الدياتنين، والانطلاق نحو تأسيس حوار ديني مشترك بين المسلمين وأهل الكتاب؛ لدعوتهم إلى الدخول في الإسلام.

---

[١٢] ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٩م)، ج٥، مادة: نهج، ص٣٦١.

[١٣] بدوي: عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧م)، ص٥.

رابعًا: مفهوم الموضوعية:

١- الموضوعية في اللغة:

ورد مصطلح الموضوعية في المعاجم اللغوية المعاصرة وفي المعنى الاصطلاحي في الفلسفة، أما في معجم اللغة العربية المعاصرة فقيل إن الموضوعية: "مصدر صناعي من موضوع: حيادية وعدم تحيز، والموضوعية (في الفلسفة): مذهب يرى أن المعرفة ترجع إلى حقيقة غير الذات المدُرْكَة، وعكسها الذاتية، واللاموضوعية: تحيز شخصي تجاه فكرة ما أو نحوها"[١٤].

٢- الموضوعية اصطلاحًا:

يدور معنى الموضوعية حول التجرد من الانفعالات والعواطف والتخلي عن أي عوامل نفسية أو اجتماعية عند إصدار الأحكام تجاه مسألة من المسائل التي تحتاج لإصدار حكم أو قرار، وتشير الموضوعية إلى ما هو حقيقي وموجود في الواقع دون تحيز، وتعني في عمومها فهم الموضوع كما هو دون تدخل من الباحث في سيره[١٥]، ويمكن تعريف الموضوعية بأنها النظر والحكم على الأشياء والأحداث والظواهر والأشخاص بنزاهة وتجرد وبعد عن الأهواء الذاتية والميول[١٦].

---

[١٤] عمر: أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م)، ص٢٤٥٨.

[١٥] عبد الله: عبد الرحمن بن صالح، **الموضوعية في العلوم التربوية**، (جدة: دار المنارة، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص١٦.

[١٦] طه: فرج عبد القادر وآخرون، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٣م)، ص٤٤٤.

"وقد استخدم مصطلح (الذاتية)، و(الموضوعية) في مناهج البحث العلمي للدلالة على منهجين متضادين أحدهما يعتمد على النظرة الشخصية للباحث (الذاتية)، والآخر يعتمد على الحقائق المجردة (الموضوعية)، وقد استخدم المسلمون ألفاظًا مثل (الأمانة والعدالة والصدق) للدلالة على الموضوعية، وهذه التعابير تؤدي المعنى المراد من الموضوعية، وتعبر عن الدلالة الشرعية"[١٧].

خامسًا: الذاتية:

١- الذاتية في اللغة:

ذاتية اسم مؤنث منسوب إلى ذات، وهو مصدر صناعي مشتق من ذات، وفي المعجم الوسيط، الذات: "النفس والشخص. ويقال في الأدب: نقدٌ ذاتي: يرجع إلى آراء الشخص وانفعالاته، وهو خلاف الموضوعي، وهي كلمة مُحدثة"[١٨].

ويرى الباحث أن كلمة "الذاتية" يعبر عما يختلج في النفس من أهواء وآراء وعواطف وانفعالات، وبالتالي فهي نزعة ترمي إلى تحكيم الذات في الحكم أو تكوين الآراء والانطباعات وعكسها الموضوعية.

---

[١٧] السلمي: محمد بن صامل، **منهج كتابة التاريخ الإسلامي: مع دراسةٍ لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٨م)، ص١٣٤.

[١٨] أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ص٣٠٧.

٢- الذاتية اصطلاحًا:

اصطلاحًا هي رد كل شيء إلى الذات، وهي الاستقلال الشخصي النابع من تفكير الشخص في حكمه على الأشياء وتكوينه للانطباعات والتصورات حول عالم الأشياء والموضوعات، ووصف إنسان ما بأنه ذاتي أو ذو نزعة ذاتية أي أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويطلق لفظ ذاتي على ما كل ما مصدره الفكر وليس الواقع[١٩].

ومما سبق، يمكن تعريف الموضوعية والذاتية عند ابن حزم إجرائيًا على النحو الآتي:

الموضوعية إجرائيًا: حرص ابن حزم على عرض القضايا المذكورة عند اليهود والنصارى، وتوضيح عقائدهم الدينية كما نصت عليها كتبهم المقدسة، ونقدها بناءً على ما ورد فيهم من أخطاء وتناقضات.

وتعني الذاتية إجرائيًا: بروز النوازع الشخصية في بعض الأحيان عند ابن حزم في نقده لليهودية والنصرانية، التي تمثلت في حِدة اللغة المستخدمة في نقده لهما.

---

[١٩] عوض: عادل، **الأبستمولوجيا**، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٤م)، ص١٢٠.

الدراسات السابقة:

وقفت على جُملة حسنة من الدراسات السابقة التي تناولت بالدراسة منهج ابن حزم في مقارنة دراسة الأديان، ولا شك أن هذه الدراسات تقدم فائدة كبيرة للباحث، وسنخص بالذكر منها أهم الدراسات ذات الصلة بدراستنا الحالية.

في عام ١٩٨٣م نشر محمود حماية دراسة عن ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان[٢٠]، وقد هدفت إلى بيان سيرة حياة ابن حزم، وأهم آثاره العلمية، وخاصةً كتابه: الفصْل في الملل والآراء والنحل، كما سعت إلى بيان مصادر ابن حزم في كتابه الفصْل، وبيان أسلوبه في نقد اليهودية والنصرانية، وتحديد منهجه في الجدل والمناظرة مع أهل الكتاب.

ولقد تناول الباحث المذكور في الباب الثاني من الدراسة بحث مسألة ظروف تأليف كتاب الفصْل، وبيَّن بعض مصادر ابن حزم في كتاب الفَصل، ثم أشار إلى الأسلوب الأدبي والعلمي الذي اتبعه ابن حزم في مناقشة الأديان الأخرى، وبين منهجه في كتاب الفصْل، وفي الباب الثالث ناقش منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية.

واستنتج الباحث المذكور أن ابن حزم كان من أوائل العلماء الذين أسسوا علم مقارنة الأديان، وأن احتكاك المسلمين باليهود والنصارى كان من أسباب حرصه على دراسة اليهودية والنصرانية، وأنه أظهر بطلان العقائد الأساسية التي يُدين بها النصارى كعقيدة التثليث وعقيدة الصلب، وأثبت تحريف أناجيلهم، كما أثبت التحريف والتبديل الذي أصاب توراة اليهود من خلال سرد مجموعة من الأدلة التي تؤكد أنها ليست من عند الله تعالى.

---

[٢٠] حماية: محمود علي، **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٣م).

وقد أجاد الباحث في عرض منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية، وبيان القواعد التي اتبعها في حواره مع أهل الكتاب.

وفي سنة ١٩٨٤م نشر إبراهيم الحردلو دراسة بعنوان: "التوراة واليهود في فكر ابن حزم"[٢١]، وهي عبارة عن ملخص باللغة العربية لرسالته التي أعدها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة كمبردج عام ١٩٦٨م. وقد هدفت الدراسة إلى بيان أخطاء المستشرقين –حسب رأي الباحث– حول كتاب الفَصْل، وتحديد أصل التحريف وتطوره في التوراة، وبيان موقف ابن حزم من اليهود وتوراتهم، وإبراز المؤثرات التي أثرت في منهج ابن حزم في نقده للتوراة، وتسليط الضوء على آثار المذهب الظاهري على منهج ابن حزم في دراسته لليهود، وبيان بعض المصادر التي اعتمد عليها في دراسته للديانة اليهودية.

وما يهمنا في هذه الدراسة هو تناول الباحث في الفصل الرابع من الدراسة مسألة المؤثرات التي أثرت في منهج ابن حزم في دراسته لليهود، وفي الفصل الخامس ناقش الباحث منهج ابن حزم في النقد، وفي الفصلين السادس والسابع تحدث عن مناقضات التوراة في الحسابات التاريخية، والجغرافية، والعددية الخاصة بأعداد خروج بني إسرائيل من مصر إلى أرض فلسطين، وردود اليهود على ابن حزم من خلال المناظرات الشهيرة مع ابن النغريلة، وإسماعيل بن يونس، وقد خصص الفصل الثامن لتأصيل منهج ابن حزم وفكره، أما الفصل التاسع فقد درس مسألة مصادر ابن حزم في دراسة اليهودية، وفي الفصل العاشر والأخير ناقش الباحث مسألة أخطاء المستشرقين حول كتاب الفصْل.

---

[٢١] الحاردلو، إبراهيم، **التوراة واليهود في فكر ابن حزم**، (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ط١، ١٩٨٤م).

وبينت الدراسة أن بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين كتبوا عن ابن حزم جاءت نتيجة اعتمادهم على نسخة غير محققة من كتاب الفَصل، كما أن نقد ابن حزم لليهود انطلق من مؤثرات أساسية، ومنها: زيادة النفوذ السياسي لليهود في الأندلس، ونفور بعض اليهود من حكم الإسلام، والغيرة الدينية عند ابن حزم التي دفعته للتصدي لشبهات اليهود.

وتوصلت الدراسة أيضًا إلى أن ظاهرية ابن حزم أدت إلى تقيُّده بنقد النص ومحاجاته بالتضارب الذي يحتويه، وبينت أيضًا أنه اعتمد على مصادر عديدة في دراسة الديانة اليهودية، منها: التوراة، والتلمود، والترجمات العربية للتوراة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية، وأن ابن حزم اتبع طريقة في الجدل ألزمته بأخذ الأدلة والبراهين من مصادر خصمه، والتي بينت تضارب كتب اليهود وتحريفها.

وتعد تلك الدراسة من أهم الدراسات التي اعتنت بدراسة منهج ابن حزم في دراسة الديانة اليهودية؛ لأنها قدمت صورة شاملة عن منهجه في نقده للديانة اليهودية واليهود، ولكن في هذه الدراسة أيضًا جُملة من نقاط الضعف بيَّنها الباحث سمير قدوري في كتابه[٢٢].

وفي عام ١٩٨٨م نشر عبد الحليم عويس دراسة حول جهود ابن حزم الأندلسي في البحث التاريخي والحضاري[٢٣]؛ حدد فيها جوانب من منهجه الفكري وتأثير الظاهرية في مجال البحث الديني عند ابن حزم، وبيّن أصول النقد التاريخي في دراساته، كما أظهرت الدراسة دور ابن حزم في إبراز علم مقارنة الأديان، ومنهجه في دراسة اليهودية والنصرانية.

---

[٢٢] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٣٦-٤٠.

[٢٣] عويس: عبدالحليم، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط٢، ١٩٨٨م).

واستنتج الباحث المذكور أن منهج ابن حزم في مجال البحث الديني تحدد في التزامه بالقرآن الكريم والسنة النبوية في حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الواضحة، والاعتراف بإجماع الصحابة – رضي الله عنهم– كمصدر للتشريع، ورفض القياس، وإيراد حجج الخصوم والرد عليها بطريقةٍ علميةٍ، وأن ابن حزم كان له السَّبق في القيام بالدراسات المقارنة النقدية بالرجوع إلى مصادر اليهودية والنصرانية، وأنه اتبع المنهج المتكامل الموضوعي في دراسة الفَرق والأديان، كما التزم بمنهجه الظاهري في نقد التوراة.

وتميزت هذه الدراسة بالتطرق إلى منهج ابن حزم في دراسة اليهود والنصرانية، لكنها لم تُفصل في بيان الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم لليهودية والنصرانية بصورة وافية.

وفي سنة ١٩٩٢م نشرت الباحثة الإسرائيلية حافا لازاروس يافيه كتابًا بعنوان: "Intertwined worlds: medieval Islam and Bible criticism"[٢٤]، وتُرجم إلى العربية بمركز الدراسات الشرقية التابع لجامعة القاهرة، وهدفت الدراسة إلى بيان جهود علماء المسلمين في العصر الوسيط في مجال نقد العهد القديم، وتحديد تاريخ نشأة الجدل بين المسيحية والإسلام، وبين اليهودية والمسيحية، وبين اليهودية والإسلام، وتتبع تاريخ نقد العهد القديم وكيفية انتقاله من العلماء المسلمين إلى العلماء الغربيين في العصر الحديث.

---

[٢٤] نشرت الباحثة حافا لازاروس يافيه النسخة الأصلية من الكتاب عام ١٩٩٢م، وقد استعنت بالنسخة المترجمة إلى العربية الصادرة عن مركز الدراسات الشرقية، ينظر: يافيه: حافا لازاروس، **الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط**، ترجمة: محمد طه عبدالحميد، (مصر: سلسة الدراسات الدينية والتاريخية– مركز الدراسات الشرقية، ط١، ٢٠٠٨م).

واحتوت الدراسة على ستة فصول؛ ناقش الفصل الأول نشأة الجدل بين الديانات التوحيدية الثلاث، أما الفصل الثاني فقد تطرق إلى مناقشة الحُجج الإسلامية ضد العهد القديم. وناقشت الباحثة في الفصل الثالث شخصية عزرا كمؤثر في الجدليات الإسلامية ضد التوراة، ودور ابن حزم في مناقشة تلك المسألة، ثم ناقشت في الفصل الرابع جهود العلماء المسلمين في مجال البحث عن البشارة بالنبي محمد- ﷺ- في أسفار العهد القديم. أما في الفصل الخامس فقد تناولت الباحثة إشكالية الترجمة العربية للعهد القديم، وتاريخ الترجمات العربية للعهد القديم، وفي الفصل السادس والأخير ناقشت موضوع نقد العهد القديم وكيفية انتقال مجال نقد العهد القديم من العلماء المسلمين إلى العلماء الغربيين في العصر الحديث، وجهود علماء المسلمين في مجال دراسة تاريخ الأديان.

وبينت الدراسة أن الجدل الديني بين الديانات عاملٌ مهم في التنافس المستمر بين الحضارات، وأن الحجج الإسلامية ضد العهد القديم تمحوَرت حول مناقشة قضايا التحريف والنسخ والنقص وفقدان التواتر، وهي حجج انطلقت من القرآن الكريم، ومن الحجج العلمية في نقد التوراة.

كما بينت الدراسة أن علماء المسلمين اعتمدوا على اقتباسات من العهد القديم وهي معظمها نقولٌ شفوية من الذين اعتنقوا الإسلام من اليهود والنصارى، وأوضحت أن ترجمة سعديا الفيومي للعهد القديم كانت هي المعروفة للكُتاب المسلمين في القرن العاشر الميلادي.

وأشارت الدراسة إلى أن ابن حزم وابن القيم الجوزية اقتربوا من النقد الأعلى والنقد النصي لأسفار العهد القديم، وأن علماء الغرب استفادوا من جهود العلماء المسلمين في دراسة التوراة، وأن الكُتاب غير المسلمين الذين نقلوا عن ابن حزم شكَّلوا حلقة وصل لنقد التوراة الإسلامي في

العصر الوسيط مع بداية الجهود البحثية الأوروبية في العصر الحديث، وأن ابن حزم كان أول كاتب إسلامي يستخدم اتجاهًا نقديًا علميًا منظمًا في دراسة التوراة.

ورغم أهمية الدراسة السابقة إلا أنها لم تتوسع في مناقشة مسألة الموضوعية والذاتية عند ابن حزم، ورغم إنصافها في عرض مناهج علماء المسلمين إلا أنها أرجعت سبب غياب الرد اليهودي على الجدليات الإسلامية تجاه الديانة اليهودية إلى وقوع اليهود تحت الاضطهاد، وهو حكم غير صحيح واستقراء خاطئ للواقع الإسلامي المتسامح مع أهل الكتاب. وقد تميزت هذه الدراسة بتركيزها على مناقشة منهج ابن حزم ومصادره في دراسة الديانة اليهودية.

وفي عام ٢٠٠٨م نشر عدنان المقراني دراسة حول نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي[٢٥]؛ سعت إلى وضع نقد ابن حزم للأديان ضمن سياقاته الفكرية والتاريخية والجغرافية في الأندلس، وترتيب القضايا المطروحة في ثنايا نقده للنصوص اليهودية والنصرانية ترتيبًا موضوعيًا، وبيان جهوده في نقد الأديان الأخرى غير الإسلام.

أما عن الجوانب التي ناقشها الباحث في هذه الدراسة، فهي مناقشته لنقد ابن حزم للعقائد النصرانية، وتعريفه بالنصوص الدينية النصرانية وترجمتها، وبيان منهجه في النقد الخارجي والداخلي للأناجيل، ثم ناقش الديانة اليهودية من حيث عقائدها، ونصوصها الدينية، وطبيعة نقد ابن حزم للنصوص الدينية اليهودية، وبيان التناقض والتحريف الذي أصابها.

---

[٢٥] المقراني: عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م).

وبينت الدراسة أن ابن حزم تميز بالموسوعية في مجال نقد الأديان التوحيدية والوضعية، وعلى الرغم من حدة الخطاب النقدي عند ابن حزم إلا أنه كان موضوعيًا في مناقشة الأفكار والمعتقدات الأخرى، كما بينت أن ظاهرية ابن حزم واجهت صعوبات حقيقية في فهم نصوص رمزية مرتبطة بسياقات ثقافية مختلفة ونقد تلك النصوص، وأن الإسلام كان هو الميزان في بيان الحق والباطل في دراسته لليهودية والنصرانية.

وفي عام ٢٠١٥م نشر الباحث سمير قدوري دراسة حول تاريخ نص الفصْل في الملل والنحل لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وبسط خطة تحقيقه[٢٦]. وسعى من خلالها إلى بحث مسألة تاريخ نص كتاب الفَصل، وتصميم خطة علمية لتحقيق الكتاب تأخذ في الحسبان الحقائق الجديدة التي توصل إليها الباحث بعد مراجعة عدد كبير من أصول كتاب الفَصل المخطوطة.

وترتبط هذه الدراسة مع الدراسة الحالية في أنها تناولت في الباب الثالث من الدراسة بيان مصادر كتاب الفصْل التي اعتمد عليها ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية.

وتوصلت الدراسة إلى أن ابن حزم حرص على تأليف كتابه لأمرين أساسيين: أولهما اطّلاعه الواسع على كتب الملل والنحل، والأمر الثاني كثرة المناظرات العلنية لابن حزم مع أهل الأديان الأخرى.

وأوضحت الدراسة جُملة من المصادر في دراسة اليهودية، هي النسخ المترجمة للتوراة كترجمة سعديا الفيومي، وسفر يوشع، وسفر نشيد الأنشاد، والترجمة الأندلسية العربية للمزامير، وهناك أسفار لم يقف عليها مباشرة ونقل منها بواسطة مصادر أخرى مثل سفر القضاة، وسفر

---

[٢٦] قدوري: سمير، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وبسط خطة تحقيقه،** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠١٥م).

الملوك الأول والثاني، وسفر صمويل الأول. أما أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن حزم في دراسة النصرانية فقد بينت الدراسة أنها تعود إلى تاريخ سعيد بن البطريق، والأناجيل الأربعة، ورسائل بولس.

وتعد الدراسة السابقة من الدراسات المتميزة التي ناقشت تاريخ تأليف كتاب الفصْل لابن حزم، وخطة تحقيقه، واختلاف نسخه، وأثَر ذلك على تطوير النقد الحزمي للديانة اليهودية، فقد حدد ابن حزم في الإبرازة الأخيرة من كتاب الفَصل في نقده ودراسته لليهودية، وعدل وغير وطور، ويمكن الوقوف على الشكل النهائي لهذا النقد محققًا تحقيقًا علميًا دقيقًا في القسم الملحق من كتاب تاريخ نص الفصْل[٢٧].

ويرى الباحث أن جميع هذه الدراسات اتفقت مع الدراسة الحالية في مناقشة مصادر المنهج الحزمي، وأهم المحددات التاريخية والظروف التي أنتجت هذه العقلية الموسوعية في محاورة أصحاب الأديان الأخرى. إلا أن كل دراسة من هذه البحوث ركزت على جانب واحد من جوانب المنهج الحزمية؛ فبعض الباحثين ركز على بحث أصول منهج ابن حزم في حواره مع أهل الكتاب ودراسة أهم المؤثرات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أثرت في منهج ابن حزم، والبعض الآخر ناقش دور ابن حزم في ظهور علم مقارنة الأديان وجهود العلماء المسلمين في نقد وترجمة العهد القديم.

ورغم تميز كل دراسة من هذه الدراسات بالتفرد بموضوع معين، إلا أن جميعها استفاد منها الباحث في تناول منهج ابن حزم في الحوار الديني مع اليهود والنصارى؛ حيث تحاول الدراسة الحالية الإحاطة بجميع جوانب الموضوع من خلال بحث منطلقات الحوار الديني عند ابن

---

[٢٧] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٣٠٣-٤٥٩.

حزم وأصول منهجه، وأهم المؤثرات والسياقات الفكرية التي تبلور فيها هذا المنهج، إضافة لمحاور هذا المنهج وأهم المصادر التاريخية التي استقى منها ابن حزم منهجه الفكري الذي ارتكز على جانبين مهمين في الحوار مع أهل الكتاب، وهما العقل والنص الديني الظاهر.

هيكل البحث:

الفصل التمهيدي: منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية:

المبحث الأول: ترجمة ابن حزم وأهداف الحوار الديني عنده:

المطلب الأول: ترجمة ابن حزم

المطلب الثاني: أهداف الحوار الديني عند ابن حزم

المبحث الثاني: منهج ابن حزم في دراسة اليهودية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة اليهودية.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة اليهودية.

المبحث الثالث: منهج ابن حزم في دراسة النصرانية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة النصرانية.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة النصرانية.

الفصل الأول: مناظرات ابن حزم مع أهل الكتاب:

المبحث الأول: مناظرات ابن حزم مع اليهود:

المطلب الأول: مناظرة ابن حزم مع ابن النغريلة اليهودي.

المطلب الثاني: مناظرة ابن حزم لإسماعيل بن يونس اليهودي القائل بتكافؤ الأدلة.

المبحث الثاني: مناظرات ابن حزم مع النصارى:

المطلب الأول: بيان ما في الأناجيل من تناقضٍ.

المطلب الثاني: رأيُ ابن حزم في تناقضات النصارى في قضية صلب المسيح.

الفصل الثاني: منطلقات الحوار عند ابن حزم وتقييم منهجه في دراسة أهل الكتاب:

المبحث الأول: المنطلقات الدينية والعقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب:

المطلب الأول: المنطلقات الدينية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب.

المطلب الثاني: المنطلقات العقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب.

المبحث الثاني: تقييم منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية.

الخاتمة.

الفصل التمهيدي:

منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية:

المبحث الأول: ترجمة ابن حزم وأهداف الحوار الديني عنده

المطلب الأول: ترجمة ابن حزم

المطلب الثاني: أهداف الحوار الديني عند ابن حزم

المبحث الثاني: منهج ابن حزم في دراسة اليهودية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة اليهودية.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة اليهودية.

المبحث الثالث: منهج ابن حزم في دراسة النصرانية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة النصرانية.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة النصرانية.

الفصل التمهيدي

منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية

يهدف هذا الفصل إلى التعرف على منهج ابن حزم في دراسته لليهودية والنصرانية، وبيان المصادر التي اعتمد عليها في نقده لهما. ويسعى هذا الفصل أيضًا إلى بيان الجوانب الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم تلك، كما يهدف إلى تقييم منهجه.

أما إشكالية الموضوعية والذاتية في دراسة ابن حزم لليهودية والنصرانية سندرسها بعرض المسائل التي تطرق إليها ابن حزم في كتابه الموسوم بالفَصل في الملل والأهواء والنحل، ثم التعقيب عليها، وتتبع حضور الذاتية والموضوعية أثناء تناوله لتلك المسائل.

وقبل أن أُعرج على هذه المسألة من الواجب أن نضع نُبذة بسيطة نُعرف من خلالها بالإمام ابن حزم الظاهري وحياته ومذهبه وآراءه ودوره في الحضارة الإسلامية.

المبحث الأول: ترجمة ابن حزم وأهداف الحوار الديني عنده:

المطلب الأول: ترجمة ابن حزم:

هو الإمام الفقيه أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن معدان بن سفيان بن يزيد، فارسي الأصل، ظاهري المذهب، أندلسي المولد والنشأة[٢٨]. ولد في قرطبة عاصمة الأندلس في رمضان سنة (٣٨٤هـ) ونشأ في بيت عز وثراء معروف بالعلم والأدب

---

[٢٨] الحموي: شهاب الدين أبو عيد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم الأدباء**، (الموسكي: مصر، طبعة مطبعة هندية، ١٩٢٨م)، ج١٢، ص٢٣٧.

والسياسة؛ فأبوه أحمد بن سعيد كان أحد وزراء المنصور بن أبي عامر حاكم الأندلس ثم ابنه المظفر من بعده[٢٩].

يعد ابن حزم أبرز أعلام الحضارة الإسلامية وأكبر علماء الإسلام والأندلس تأليفًا وتصنيفًا؛ فقد جمع بين الفقه والأدب والشعر والتاريخ ومقارنة الأديان والمنطق، كما كتب في الأخلاق، وكان شاعرًا أديبًا وذا حس مرهف[٣٠]، وأيضًا إمام حافظ وفقيه مُحدث وهو إمام المذهب الظاهري ومُجدده. "قال عنه الإمام أبو القاسم بن أحمد: كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر". وقال أبو عبد الله الحميدي كان ابن حزم حافظًا للحديث وفقهه[٣١]. وكان صاحب فنون فيه دين وتورع وتزهُّد وتحرٍّ للصدق[٣٢] على ما كان فيه من ترف ورفاهية وثراء.

عاش ابن حزم بالأندلس خلال القرنين الرابع والخامس الهجري، وبالتحديد في الفترة الواقعة بين سنتي ٣٨٤هـ و٤٥٦هـ، وكان العصر عصرَ اضطراب سياسي وتفكك اجتماعي وتنوع ثقافي ومذهبي، فرافق عالمنا بداية تفكك الدولة الإسلامية بالأندلس وشاهد بعينه استقلال ملوك الطوائف، وقد عاصر من هؤلاء بني جَهْور في قرطبة وبني عباد في إشبيلية، وشارك في

---

[٢٩] عثمان: عبد الكريم، **معالم الثقافة الإسلامية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٦، ١٩٩٢م)، ص٣٦٤.

[٣٠] طاهر: حامد، "منهج النقد التاريخي عند ابن حزم"، **حولية كلية الشرعية والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، ع٦، ١٩٨٨م، ص٦٠٥.

[٣١] الحميدي: محمد بن فتوح، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: بشار معروف، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م)، ص٤٤٩.

[٣٢] الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، (بيروت: دار الفكر العربي، مصورة عن طبعة المعلمي اليماني بالهند، د. ت)، ج٣، ص١١٤٦.

السياسة من أوسع أبوابها؛ فولى الوزارة مرتين، لكنه ضلَّ طريق الوزارة إلى السجن، فطلق المناصب السياسية وتفرغ للعلم والكتابة[٣٣]. وكان ابن حزم قد سعى إلى العلم في سن مبكرة؛ فبدأ بحفظ القرآن الكريم، ثم أخذ العلم عن كبار علماء ومشايخ عصره، فدرس الحديث وعلوم الكلام والنحو واللغة، ثم اتجه إلى دراسة الفقه؛ فدرس مذهب الإمام مالك مذهب أهل الأندلس ثم المذهب الشافعي، وتلقى العلم عن عدد من العلماء المشهورين كأبي القاسم عبد الرحمن بن يزيد، ويحيى بن مسعود بن وجه، وعبد الله ابن دحون الفقيه، وأبو الخيار اللغوي الذي لقنه أصول المذهب الظاهري، وأحمد بن سعيد المعروف بابن الجسور[٣٤]. أما تلامذة الإمام ابن حزم فمنهم ابنه رافع الفضل بن علي، ومحمد بن أبي نصر الحميدي، وشريح بن محمد بن شريح وغيرهم[٣٥].

ترك ابن حزم مصنفات جليلة في الفقه والأدب والحديث والمذاهب والفرق والطب وأصول الدين والتاريخ والأنساب؛ أكبرها كتاب "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال"، وكتاب "المحلى" في الفقه، وكتاب "الجامع في صحيح الحديث"، وكتاب "الإملاء في شرح الموطأ"، وكتاب "الفصل في الملل والنحل"، وكتاب "طوق الحمامة"، وجوامع السيرة وجمهرة الأنساب والمفاضلة بين

---

[٣٣] عبد الكريم عثمان، **معالم الثقافة الإسلامية**، ص٣٦٤.

[٣٤] شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج٣، ص١١٤٦.

[٣٥] الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة محققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م)، ج١٨، ص١٨٥.

الصحابة[٣٦]، وغيرها من الكتب والمصنفات التي بلغت الثمانين ألف كتاب كما ذكر ابنه أبو رافع [٣٧]، وذكر الذهبي في السير ستة وسبعين.

ومن أبرز ما يميز الإمام ابن حزم الظاهري أنه من القلائل الذين كتبوا في علم الأديان والعقائد والملل والنحل والكتب السماوية والرد على منكري الألوهية وأصحاب الديانات الأخرى المخالفة لشريعة الإسلام[٣٨].

وقد عانى ابن حزم من علة بالطحال طوال حياته، وتُوفي رحمه الله يوم الأحد في ليلتين بقيتا من شعبان سنة ٤٥٦هـ، وكان عمره إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يومًا[٣٩].

---

[٣٦] أبو صعيليك: محمد عبد الله، **الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس**، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٥م)، ص٢٩-٣١.

[٣٧] المقري التلمساني، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب**، تحقيق: يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٣٩.

[٣٨] ناجي: نسيلة، **ابن حزم آراءه ومنهجه ومذهبه الفقهي**، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر: جامعة آكلي محند أولحاج، ٢٠١٤- ٢٠١٥م)، ص٣١.

[٣٩] ابن بشكوال: خلف بن عبد الملك، **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدباءهم**، (القاهرة: مكتبة الخانكي، ط٢، ١٩٩٤م)، ص٣٩٦.

المطلب الثاني: أهداف الحوار الديني عند ابن حزم:

١- هدف دعوي تمثَّل في دعوة أهل الكتاب إلى الدخول في الإسلام، والاقتداء بهُدى القرآن الكريم، والسنة النبوية في تبليغ رسالة الإسلام إلى اليهود والنصارى[٤٠]، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ٦٤).

ويعد ذلك الهدف الرئيس من حوار ابن حزم مع أهل الكتاب، ودعوتهم إلى توحيد الله سبحانه وتعالى- وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وخاصةً أن الأندلس كانت تجمع بين مختلف الأعراق والأديان، وبالتالي كان هناك احتكاك ديني وثقافي بين المسلمين وأهل الكتاب، مما ساعد على تبليغ رسالة الإسلام إلى اليهود والنصارى، وخاصةً في ظل التسامح الإسلامي مع أهل الأديان الأخرى.

٢- هدف دفاعي تمثل في الدفاع عن الإسلام، وصدِّ شُبهات اليهود تجاه القرآن الكريم، وخاصةً أن اليهود عاشوا كأقلِّية في الأندلس في ظل التسامح الإسلامي معهم، لكن بعض اليهود استغلوا ذلك التسامح في تأليف كُتب جَدلِيَّة لتشكيك المسلمين في القرآن الكريم، وفي النبي- ﷺ.

---

[٤٠] السيوطي: خالد عبدالحليم، **الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم- الخزرجي)**، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٠٢.

٣- لإظهار الباطل الذي وقع فيه أهل الكتاب، وذلك عن طريق إثبات تحريفهم لكتبهم المقدسة، وشِركهم بالله – عز وجل [٤١].

فابن حزم سعى بحواره مع أهل الكتاب إلى دعوتهم للدخول في الإسلام، والرد على شُبهاتهم تجاه الإسلام، وتنبيه المسلمين إلى خطأ العقائد المسيحية واليهودية، وإثبات التحريف والتبديل الذي أصابهم، واعتماده على نصوصهم المقدسة لإثبات التناقض وعدم الاتساق في التوراة والإنجيل. ولا شك أن هذه الأهداف والمبررات التي دعت ابن حزم إلى محاورتهم تشكل أهمية كبيرة للدَّاعية المُسلِم في واقعنا المعاصر؛ لأنها تكشف لنا عن طبيعة العلاقات الإسلامية مع أهل الكتاب منذ الفتح الإسلامي للأندلس.

المبحث الثاني: منهج ابن حزم في دراسة اليهودية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة اليهودية:

يمكن تقسيم المصادر التي استعان بها ابن حزم في دراسته لليهودية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الكتب المقدسة:

أولًا: التوراة:

فقد حرص ابن حزم على الأخذ من الكتب الدينية المقدسة عند اليهود، ووصفَ توراتهم بدقة مما يؤكد اطِّلاعه على نسخة من التَّوراة[٤٢]؛ إذ قال في وصفها: "إنما هي مقدار مائة ورقة

---

[٤١] القاسم: خالد بن عبدالله، **الحوار مع أهل الكتاب: أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة**، (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣م)، ص١١٤.

[٤٢] التوراة: الكتاب المقدس لليهود وتتكون من الأسفار الخمسة المكونة لشريعة موسى عليه السلام، وتشمل (التكوين – الخروج – العدد– اللآويين – التثنية). وكلمة التوراة في أصلها العبري תורה مشتقة من الجذر العربي

وعشرة أوراق، في كل صفحة منها ثلاثة وعشرون سطرًا إلى نحو ذلك بخطٍ هو إلى الانفساح أقرب، يكون في السطر بضع عشرة كلمة"[٤٣].

ولكن ابن حزم لم يكن يُجيد اللغة العبرانية، ولذلك استعان بترجمات عربية للتَّوراة، وخاصةً ترجمة سعديا الفيومي[٤٤].

أر الذي يدل على إيقاد النار، ويقابله في العبرية אר أي النار أو النور. وتدل مجازًا على التعليم والشريعة. ينظر: الدومنكي: الأب أ.س. مرمرجي، **المعجمية العربية على ضوء الثنائية والألسنة السامية**، (القدس: مطبعة الآباء الفرنسيسيين، ١٩٣٧م)، ص٧٢.

[٤٣] ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٩٦م)، ج١، ص٢٨٥.

[٤٤] سعيد الفيومي (سعديا الغاؤون بالعبرية) مفكر يهودي مصري، ولد في الفيوم بمصر وتنقل بين فلسطين والعراق وسوريا، جمع بين علم الكلام والفلسفة وعاصر عهد ازدهار الفكر الإسلامي وتأثر بالمعتزلة الكلامية وبالفلاسفة المسلمين، كما تميز بالموسوعية ووفرة الاطلاع. ومن كتبه الأجرون أو أصول الشعر العبراني وقواعد اللغة العبرية، كما نقل الفيومي التوراة إلى العربية وله مؤلفات في التشريع والطقوس اليهودية، بالإضافة إلى كتاب الأمانات والاعتقادات. عرف عن الفيومي عدائه الشديد لأعداء اليهودية وقد سعى إلى تعليم اليهود معتقداتهم والدفاع عن عقيدة اليهود ضد العقائد الأخرى. وذكر ابن النديم أنه من أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ويزعم اليهود أنها لم تر مثله. ينظر: ابن النديم: محمد بن إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٩٧م)، ص٣٨. وناظم: سلوى، **المعاجم العبرية، دراسة مقارنة**، (القاهرة: د.ن، ط١، ١٩٨٨م)، ص٢٤-٣٢. الفيومي: سعديا بن جاؤون، **تفسير التوراة بالعربية**، أخرجه وصححه: يوسف دريتبورج، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م)، ص ص١٨-٢١.

Malter, Henry. Saadia Gaon: His Life and Works. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921.p.p25- 68.

ويرى الباحث أن ابن حزم تبحَّر في علوم هذه الأديان وكان واسع الاطلاع، ويظهر ذلك في عرضه ونقاشاته مع أهل هذه الفرق والملل؛ فهو لم يكن يكتفِ بدراسة عقائدهم أو الاطلاع عليها فقط بل يدرس جميع آراء أتباعها ومعرفة أدلتهم ويغوص في بواطن نفوسهم ليعرف البواعث النفسية والدوافع الاجتماعية التي أذهبتهم هذا المذهب أو ذاك الاعتقاد. ويؤكد ذلك أن كتابه "الفصل" على درجة كبيرة من الفهم والإحاطة والشمول لهذه العقائد؛ فهو دراسة عميقة مُتبحرة وعلامة على قدرة ابن حزم الفائقة على الجدال ومقارعة الحُجة بالحجة. حيث حلل ابن حزم في هذا الكتاب "التوراة" أو أسفار العهد القديم تحليلاً نقديًا تاريخيًا فتعامل مع هذه النصوص وكأنها وثيقة تاريخية وليست كتابًا مقدسًا.

ثانيًا: كتب الأنبياء والأسفار الشعرية:

فيشير الباحث سمير قدوري إلى أن ابن حزم اعتمد على مصادر أخرى في دراسة اليهودية، منها: سفر يوشع، وكتاب الزبور، وسفر نشيد الأنشاد[٤٥].

وهناك أسفار لم يقف عليها مباشرةً ونقل منها بواسطة مصادر أخرى، وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: سفر القضاة، وسفر الملوك الأول والثاني، وسفر أخبار الأيام الأول والثاني، فابن حزم استخرج بعض معلوماته منها بواسطة تاريخ سعيد بن البطريق الذي عنوانه: "نظم الجوهر"، حيث جمع معلوماته بشأن قضاة بني إسرائيل.

والقسم الثاني: هي أسفار نقل عنها ابن حزم نصوصًا قصيرة، وهي: سفر صمويل الأول، وسفر الأمثال، وسفر إشعياء، وسفر حزقيال، وسفر عاموص[٤٦].

---

[٤٥] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص١٨٢- ١٩٥.

ثالثًا: كتب الفقه عند اليهود:

فقد استعان ابن حزم بالتَّلمود[٤٧] في نقد كلام أحْبَارهم؛ فقال في وصف مكانته عندهم: "التَّلمود هو معولهم وعُمدتُهم في فقْههم وأحكام دينِهم وشريعتهم، وهو من أقوال أحبارهم بلا خلاف من أحد منهم"[٤٨].

القسم الثاني: كتب التاريخ اليهودية والنصرانية:

حرص ابن حزم على تتبع تاريخ بني إسرائيل؛ لدوره في بيان تأثرهم بالوثنية منذ عصر موسى – عليه السلام– والعصور التي تلَته؛ فقد استعان بتاريخ يوسف بن قريون[٤٩]، وتاريخ سعيد بن البطريق[٥٠] في نقْله عن قضاة بني إسرائيل، واعتمد أيضًا على تاريخ أوروسيوس[٥١] في كلامه عنهم[٥٢].

---

[٤٦] المصدر السابق، ص ص١٩٥–٢٠٨.

[٤٧] "التلمود هو مجموعة تفاسير وأخبار وأحكام وضعها حكماؤهم وربنيهم والمجتهدون منهم، وهو يتألف من المشنة والجمرة، والمشنة هي خلاصة الشريعة الشفاهية أو بمعنى آخر مجموعة قوانين اليهود السياسية والحقوقية والمدنية والدينية، أما الجمرة فهي عبارة عن تفسير للمشنة وضعه علماء فلسطين وبابل"، ينظر: مكاريوس: شاهين، **تاريخ الإسرائيليين**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧م)، ص٨٣.

[٤٨] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٤٥٥.

[٤٩] المصدر السابق، ص ص٢٠٩–٢٠١٢.

[٥٠] سعيد بن البطريق من أهل الفسطاط بمصر، ولد سنة ٢٦٣هـ/٨٧٧م، وكان طبيبًا نصرانيًا، وكانت له دراية بعلوم النصارى، وكان بطريركًا على الإسكندرية، وسمي أوثوشيوس، وكتب العديد من الكتب، ومنها: كتاب نظم الجوهر الذي استند إليه ابن حزم في الكلام على النصارى، ينظر: ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط١، د. ت)، ص ص٥٤٥–٥٤٦.

إذن نستنتج أن ابن حزم اعتمد على المصادر الدينية الأساسية عند اليهود، كما أنه استند إلى ترجمات عربية للتوراة بسبب عدم معرفته باللغة العبرية، ولم تقتصر مصادره على مصادر يهودية، بل اعتمد أيضًا على مؤلفات بعض مؤرخي النصارى كابن البطريق، وأوروسيوس.

وإن كان الباحث يتفق مع ابن حزم في أن كتاب "التلمود" هو عمدة الأحكام والشرائع عند اليهود، إلا أننا يجب أن نفرق بين نوعين من التلمود؛ فهناك التلمود البابلي الذي كُتب في نحو عام ٥٠٠ والتلمود المقدسي الأورشليمي الذي كُتب في القرن الرابع في الجليل؛ إذ يؤكد معظم الباحثين أن هذين النصين كُتب كل واحد منهما على حدة مستقلاً عن الآخر[٥٣]. ومن ثم يطرح الباحث تساؤلاً جديرًا بالملاحظة وهو أي التلموديين اعتمد عليه ابن حزم في دراسته لليهودية، وتكمن أهمية هذا التساؤل في أن العقلية اليهودية عقلية تلمودية؛ ذلك أن ممارسات اليهود تعكس الكثير من تعاليم التلمود ومن ثم يجب تحديد أي تلمود اعتمد عليه ابن حزم.

---

[٥١] بول أوروسيوس، ولد في مقاطعة جليقة في الشمال الغربي من إسبانيا، ويحتمل أنه ولد فيما بين سنة ٣٧٥ و ٣٨٠ ميلادية، وقد درس اللاهوت حتى تخرج قسيسًا، وبعد خراب روما على يد القوط الغربيون كلفه أوغسطين بمهمة الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين عزوا سبب انهيار روما إلى انتشار المسيحية، ينظر: أوروسيوس: بولوس، **تاريخ العالم القديم**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٢م)، ص ص٥-٦.

[٥٢] استعرض الباحث سمير قدوري جملة من النماذج النصية التي تؤكد استعانة ابن حزم بتاريخهم، ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص١٩٧-٢٠٤.

[٥٣] خان: ظفر الإسلام، **التلمود تاريخه وتعاليمه**، (بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٩٨٩م)، ص١١.

القسم الثالث: مصادر إسلامية:

لا شك أن ابن حزم اعتمد على القرآن الكريم، والسنة النبوية أثناء نقده للديانة اليهودية. ويذكر الباحث سمير قدوري أن ابن حزم تأثر بكتب المسعودي في نقله عنهم، وأنه تأثر بمناظرة جرَت بين نصراني قبطي ويهودي في مجلس ابن طولون، وقد دارت تلك المناظرة حول عقيدة الألوهية عند اليهود، وموقفهم من أنبياء الله – عز وجل [٥٤].

يظهر مما سبق أن ابن حزم قد اجتهد في البحث عن المصادر الأساسية لليهود؛ لأن الاستناد إلى مصادرهم يُعد أعلى درجات الموضوعية. ويرى الباحث أن اعتماده على مصادر مسيحية ثم مصادر إسلامية هو أيضًا دليل على موضوعية ابن حزم؛ لأنه عندما تعذَّر لديه الوقوف على مصادر مباشرة لليهود رجع إلى مصادر النصارى ثم أخيرًا إلى مصادر إسلامية.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة اليهودية:

بدأ ابن حزم الكلام على اليهود بذكر أشهر خمس فرق افترقوا عليها، وهي:

١- "السَّامِرية: وهم يقولون إن نابلس هي المدينة المقدسة، ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، ولا يؤمنون بأنبياء بني إسرائيل بعد موسى ويوشع عليهما السلام.

٢- والصدوقية: وهم فرقة يهودية تُنسب إلى رجل يُقال له: "صدوق"، وهم يقولون إن عزير ابن الله تعالى. وكانوا بجهة اليمن[٥٥].

---

[٥٤] ينظر: قدوري، "حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة"، **مجلة الفيصل**، الرياض، ع٣٤٧، ص ص٥٢-٥٣.

[٥٥] فرقة الصدوقيين لا يؤمنون بقيامة الأموات من القبور، ويرفضون الثواب والعقاب في الآخرة، وينكرون وجود الملائكة والشياطين، وينكرون القضاء والقدر، ويقولون إن الإنسان خالق أفعال نفسه. وللمزيد حول الفرق اليهودية

٣- والعنانية: وهم أصحاب "عانان" الداودي اليهودي، ويسمون بالقرَّابين والمين، ويؤمنون بالتوراة، وما جاء في كتب الأنبياء عليهم السلام، ولا يؤمنون بأقوال الأحبَار، وهذه الفرقة انتشرت في العراق، ومصر، والشام، وطُليطلة، وطَلبيرة.

٤- والربانية: وهم الأشعنية، وهم القائلون بأقوال الأحبار، وهم جمهور اليهود.

٥- والعيسوية: وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني، وهو رجل يهودي عاش في أصبهان، وهم يؤمنون بنبُوَّة عيسى - عليه السلام، ومحمد - ﷺ، ويقولون: إن عيسى بعثَه الله تعالى إلى بني إسرائيل، وأن محمدًا - ﷺ- نبي أرسله الله تعالى بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل -عليهم السلام، وإلى سائر العرب"[٥٦].

ومن وجهة نظري، أن ابن حزم لم يكن غَرضه التفصيل في بحث تاريخ الفرق اليهودية، وإنما قصده ذكر اختلاف اليهود في مسألة النَّسخ. وهذا من باب الإنصاف وقصد الوصول إلى الحق والموضوعية التي اتصف بها ابن حزم؛ فكان حريصًا على إنصاف خصومه وبحث الحجج والبراهين التي تؤكد وجهة نظره في هذه المسائل. ومن ثم يؤكد الباحث أن حرص ابن حزم على إيراد هذه الفرق اليهودية إنما جاء لتأكيد اختلافهم وزيف معتقدهم وسوء نية أحبارهم الذين أخذوا عنهم دينهم، والتعاليم التي جاءوا بها وضمنوها كتبهم وأسفارهم إنما هي مما صادفَ هواهم ويعبر عن مكنونات نفوسهم وليست منزلة من عند الله كما يدعي أحبارهم.

ومعتقداتهم ينظر: ظاظا: حسن، **الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه**، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، د. ط، ١٩٧١م)، ص ص٢٥٦-٣٢٢.

[٥٦] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص١٧٨-١٧٩.

ويمكن إبراز أصول منهج ابن حزم، وبعض محاور نقده للديانة اليهودية في النقاط الآتية:

أولًا: أصول منهج ابن حزم في نقد الديانة اليهودية:

انتقد ابن حزم النصوص الدينية اليهودية – كما يشير المقراني– وفقًا لطريقتين:

١– نقد مضمون النصوص الدينية اليهودية أو ما يعرف بالنقد الداخلي للنص: ففي النقد الداخلي، اتخذ النص الديني اليهودي محورًا أساسيًا للنقد؛ فكان يقارنه بنصوص أخرى من نفس السفر أو غيره، وذلك بالاعتماد على العقل ومرجعيَّته الإسلامية الظاهرية. ونظرًا لضخامة التراث الديني اليهودي؛ اضطر ابن حزم إلى الانتقاء والاختيار، وركز بصورة رئيسية على دراسة العهد القديم، وخاصةً الأسفار الخمسة للتوراة[٥٧].

٢– نقد تاريخ النصوص الدينية اليهودية أو ما يعرف بالنقد الخارجي للنص[٥٨]: يبين المقراني أن ابن حزم اعتمد في نقدِه على الأسفار التاريخية للعهد القديم، وأكد تحريفها بناءً على الأدلة التاريخية التي أكدت انقطاع التاريخ اليهودي من بعد وفاة النبي موسى– عليه السلام– إلى

---

[٥٧] المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، ص٢٣٧.

[٥٨] يندرج النقدين الداخلي والخارجي ضمن المنهج التاريخي، ويهدف النقد الخارجي إلى التأكد من صحة الوثيقة أو المخطوطة محل الدراسة، ويتطلب من الباحث أن يتوصل إلى تاريخ صدور الوثيقة، وسبب صدورها، ومن مؤلفها، وأما النقد الداخلي فيهتم بالتحقق من معاني المادة الموجودة في الوثيقة وصدقها، والتأكد من مصداقية العبارات التي كتبها المؤلف، ينظر: العزاوي: رحيم يونس، **مقدمة في منهج البحث العلمي**، (عمان: دار دجلة، ط١، ٢٠٠٨م)، ص ص٨٧–٩٠.

عهد تدوين التوراة مرة أخرى على يد عزرا الوراق بعد السَّبي البابلي بأربعين عامًا. وقد رأى ابن حزم أن توراة عزرا ليست هي التوراة التي نزلت على موسى – عليه السلام [٥٩].

فابن حزم نقد النصوص الدينية اليهودية؛ لأنه فحص مضمون التوراة، وتتبع ظروف تأليفها عبر التاريخ اليهودي، الذي أظهر كُفر بنى إسرائيل وابتعادهم عن التوحيد؛ ففي عصر القضاة ارتدُّوا سبع مرات، ثم في عصر الملوك كفروا وعبدوا الأوثان لعصور متصلة، وقاطعوا الأنبياء.

ويرى الباحث أن ابن حزم لا شك أنه تأثر بنظرية التحريف المستلهمة من القرآن الكريم، فهو عالم فقه وصاحب مذهب وعلى اطلاع بتفاسير القرآن العظيم وعلومه. وقد شهد الله بتحريف اليهود لكتابهم وهذه الشهادة موجودة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، وتشير إلى أنهم غيروا وبدلوا في تعاليم اليهودية. قال الله عز وجل: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: ٧٥). فهذه النظرية قد تكون أسهمت ولو بصورة بسيطة في بلورة حكم مسبق لدى ابن حزم على طبيعة اليهود وأهل الكتاب عمومًا، وهذا ظاهر – من وجهة نظري– في نقده اللاذع لهم، لكن هذا لا يقدح في موضوعية ابن حزم وأن نقده كان بناءً يبتغى وراءه قوله الحق وتحري الدقة.

وقد حدد ابن حزم أصول منهجه؛ فقال: "وليعلمَ كل من قرأ كتابنا هذا أننا لم نُخْرِج من الكتب المذكورة شيئًا يمكن أن يخرَّج على وجهٍ ما، وإن دقَّ وبعد، فالاعتراض بمثل هذا لا معنى له، وكذلك أيضًا لم نُخرِج منه كلامًا لا يفهم معناه، وإن كان ذلك موجودًا فيها؛ لأن للقائل أن

---

[٥٩] ينظر: المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، ص ص٢٧٠-٢٧٩.

يقول قد أصاب الله به ما أراد، وإنما أخرجنا ما لا حِيلة فيه ولا وجه أصلاً إلا الدَّعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها أصلاً لا مُحتملاً ولا خفيًا"[٦٠].

وقد أجمل محمود حماية معالم المنهج الحزمي في الآتي:

١- البعد عن تناول النصوص الغامضة، والتماس العذر لأصحابها؛ لذلك حرص دائمًا على تناول النصوص الواضحة التي يتبين منها الكذب والتحريف الوارد في الأسفار المقدسة عند اليهود، وابتعاده عن تناول النصوص التي تَحتمل التأويل، وتختلف فيها وجهات النظر، وذكر النصوص التي تبين التناقض بحيث لا تحتمل تأويلين، ولا يختلف اثنان على أنها كذب.

٢- إلمام ابن حزم بجميع الشُّبهات التي يمكن أن تُثار في الذهن، وعَمد إلى استعراضها والإجابة عليها.

٣- بيان الرؤية الإسلامية في الوقائع التي تناولها أثناء نقدِه للتوراة؛ ليبين الفرق بين كلام الله عز وجل- وكلام غيره من البشر، وتأكيده على استحالة صدورها عن المولى – عز وجل[٦١]. مثال ذلك: سَرْده لقصة سحرة فرعون مع موسى – عليه السلام- في التوراة، والتي تُقرُّ بأن السحرة قاموا بأفعالٍ كإعادة الماء دَمًا، وقلْبِ العصا حيَّة، وهي أعمال لا يقوم بها إلا أنبياء بتأييد من الله عز وجل [٦٢].

---

[٦٠] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص٢٠١-٢٠٢.

[٦١] حماية، **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، ص ص٢٤٨-٢٥٢.

[٦٢] وردت تلك القصة في **العهد القديم**، الخروج٧: ٩-٢٤/ ٩٨-٩٩.

ويُعقِّب ابن حزم على تلك المسألة بذكر الآيات الكريمة التي وردت في القرآن الكريم حول تلك الحادثة؛ ليؤكدَ بطلان أقوالهم، وأن عمل السحرة هو إفكٌ وكيدٌ[٦٣]، قال تعالى: :﴿ وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ* قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ* قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ* قَالَ أَلْقُوا ۖ فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ * وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ* فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانقَلَبُوا صَاغِرِينَ* وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ* قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ* رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١١٣-١٢٢).

ويمكن إجمال مناقضات ومخالفات الرواية التوراتية للعقل والواقع – بحسب رأي ابن حزم– في الأمور الآتية:

أولًا: ادِّعاؤهم أن سحرة فرعون استطاعوا تحويل العصا إلى حَيَّةٍ، وأنهم قلَّدوا فعل موسى عليه السلام– بتحويل مياه النيل إلى دَمًا، هو ادعاءٌ باطل؛ لأنهم إن فعلوا ذلك لما كان موسى نبيًا مُرسل من عند الله تعالى – بحسب روايتهم، فكيف يؤمن السحرةُ بنبوَّته عندما شاهدوا معجزات الله تعالى وهم فعلوا نفس الفعل كما يدعون؟

ثانيًا: قولهم إن سحرة فرعون قاموا بنفس فعل موسى، وهو تحويل مياه مصر إلى دَمًا دليل كذبهم، فأي ماءٍ بقي حتى يقلبه السحرة دمًا؟![٦٤]

---

[٦٣] ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص٢٤٧-٢٤٩.

[٦٤] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٣٥٩-٣٦٢.

ثانيًا: محاور نقد ابن حزم للديانة اليهودية:

يمكن تقسيم تلك الجزئية إلى محورين: الأول يتناول بعض مناقضات العهد القديم، والثاني يتناول نقده لسند التوراة.

المحور الأول: بعض مناقضات العهد القديم:

أولًا: نسبة البداء إلى الله عز وجل- تعالى الله عما يقولون:

ففي سفر الخروج، جاء أن الله عز وجل قال لموسى: "« دعني أغضبُ عليهم وأُهلكهم وأقدمك على أمة عظيمة»"[٦٥]. وأن موسى رغب إليه وقال له: "« تذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بذلك وقلت سأكثر ذريتك حتى يكونوا كنجوم السماء وأورثتهم جميع هذه الأرض التي وعدتَّهم بها ويملكونها أبدًا. فحن السيد ولم يتم ما أراد إنزاله من المكروه بأمته»"[٦٦].

فيرى ابن حزم أن تلك القصة الواردة في سفر الخروج تحتوي على ثلاث كذبات، يمكن إجمالها في الآتي:

١- "إخباره عن الله تعالى بأنه لم يتم ما أراد إنزاله من المكروه. فكيف يجوز أن يريد تعالى إهلاك قومٍ قد تقدم وعدُه لهم بأمور لم يتممها لهم بعدُ؟ وحاش لله من أن يريد إخلاف وعده فيريد الكذب"[٦٧].

---

[٦٥] **العهد القديم**، الخروج٣٢: ١٠/١٤٣.

[٦٦] **العهد القديم**، الخروج٣٢: ١٣-١٤/ ١٤٣-١٤٤.

[٦٧] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٣٦٩.

٢- أن قولهم يدل على نسبة البداء إلى الله تعالى. والمقصود منه أنهم يقولون إن الله يتراجع عن أفعاله، فهم نسبوا صفة المخلوقين إلى الله، لكن الخالق سبحانه وتعالى لا يخفى عليه شيء بعلمه الأزلي، كما أن نسْخَ الأحكام يختلف عن البداء؛ لأن النسخ هو إزالة الحكم الشرعي السابق بدليل شرعيٍ جديد، مثال ذلك: تحريم الخمر بالتدريج، والحكمة من ذلك التيسير على العباد، ومراعاة مصالحهم.

٣- قوله: ويملكونها في الأبد هو قول ظاهره الكذب؛ لأنهم ما ملكوا الأرض المقدسة إلا مدة وخرجوا منها إلى الأبد[٦٨].

نلاحظ أن ابن حزم انتقد ادعاءهم أن الله تعالى تراجع عن معاقبتهم لعبادتهم العِجْلَ، كما أن ابن حزم أثناء نقدِّه لتلك الرواية أثبت أن النسخ من عند الله تعالى، وأن البداء من صفات المخلوقين.

ثانيًا: مبالغة في أعداد جيش زارح ملك السودان:

جاء في سفر أخبار الأيام الثاني: "وَكَانَ لآسَا جَيْشٌ يَحْمِلُونَ أَتْرَاسًا وَرِمَاحًا مِنْ يَهُوذَا، ثَلاَثُ مِئَةِ أَلْفٍ، وَمِنْ بَنْيَامِينَ مِنَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الأَتْرَاسَ وَيَشُدُّونَ الْقِسِيَّ مِئَتَانِ وَثَمَانُونَ أَلْفًا. كُلُّ هؤُلاَءِ جَبَابِرَةُ بَأْسٍ* فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ زَارَحُ الْكُوشِيُّ بِجَيْشٍ أَلْفِ أَلْفٍ، وَبِمَرْكَبَاتٍ ثَلاَثِ مِئَةٍ، وَأَتَى إِلَى مَرِيشَةَ"[٦٩].

---

[٦٨] المصدر السابق، ص٣٧٠.

[٦٩] **العهد القديم**، سفر أخبار الأيام الثاني١٤: ٨-٩/ ١٣١٦-١٣١٧.

بين ابن حزم زيف هذه الرواية من خلال عرض مجموعة من الأسباب التي تُبين تناقضها مع طبيعة جغرافية تلك الأرض، منها:

"أولًا: أن من أقرب موضع من بلد السودان، وهم النوبة، إلى مسقط النيل في البحر نحو مسيرة ٣٠ يومًا، ومن مسقط النيل إلى بيت المقدس نحو عشرة أيام صحاري ومفاوز.

ثانيًا: أن عدد مليون مقاتل لا يحمله إلا البلاد المعمورة الواسعة، وأما الصحاري الجُرد فلا.

ثالثًا: بُعد تلك البلاد عن بلاد النوبة، كما أن بلد النوبة والحَبشة والبجاة أعدادهم قليلة في تلك الفترة"[٧٠].

إذن نستنتج أن ابن حزم في نقده لتلك الرواية أثبت جانبًا من جوانب مبالغات الأعداد في العهد القديم، مما يدل على معرفته الواسعة بجغرافية أرض فلسطين والبلدان المجاورة لها، كما أن بُعد المسافة بين بلاد السودان وبيت المقدس يتطلب الكثير من الإمدادات الغذائية وغيرها من الموارد؛ لتغطية احتياجات هذا العدد الكبير المذكور في روايتهم.

يظهر مما سبق أن منهج ابن حزم في نقده للديانة اليهودية لم يقتصر فقط على الجوانب الدينية، إنما أيضًا على إثبات الأخطاء الحسابية والعددية في أسفارهم المقدسة.

ويرى الباحث أن هذا استدلال منطقي يدل على امتلاك ابن حزم بديهة حاضرة وقدرة عجيبة على الاستدلال؛ فهو لم يحصر نفسه في الجوانب الدينية فقط، وإنما ارتكز بصورة كبيرة على المنطلقات العقلية والتدرج في نقد هذه الأحكام والتعاليم والتواريخ من المقدمات إلى نتائج

---

[٧٠] المصدر السابق، ص٤٥٥.

منطقية تناسب فهم جميع المتلقين؛ فالهدف عنده ليس الانتصار الشخصي بل الوصول للحق وإيراد الحجج الواقعية التي تناسب عقول العوام والخواص من معتنقي هذه الأديان.

ثالثًا: ادعاء التوراة أن الله يرسل إلى بني إسرائيل أنبياء كذابون لاختبار إيمانهم:

جاء في سفر التثنية: "« إن طلع فيكم نبيٌّ وادَّعى أنه رأى رؤيا وأتاكم بخبر ما يكون، وكان ما وصف، ثم قال لكم بعد ذلك اتبعوا بنا آلهة الأجناس، فلا تسمعوا له وإياه فاخذموا والجئوا إليه واقبلوا ذلك النبي الذي يحُول بينكم وبين الرب الذي يُخلِّصكم من مصر وأنقذكم من العبودية، وأراد أن يضلكم عن السراط الذي هداكم إليه إلهكم واذهِبوا رجسه عنكم»"[٧١].

رأى ابن حزم أن هذه الفقرات تتضمن مجموعة من التناقضات، يمكن إجمالها في الأمور الآتية:

أولًا: قولهم بظهور أنبياء كذَّابون مُعطِّل للنبوات كلها؛ لأنهم أثبتوا النبوَّة لهؤلاء، فكيف يبعث لهم الله تعالى أنبياء كذَّابون لاختبار إيمانهم ثم يأمرهم بعدم اتباعهم؟

ثانيًا: وعلى سبيل المجاز، إن كان ذلك النبيُّ صادقًا فيما يُنذِر به، وأن الله بعثه ليدعو إلى الكفر، فلم لا يكون موسى صاحب هذه الوصية من أهل هذه الصفة – بحسب قولهم، ومن الذي يؤمن من ذلك؟

ثالثًا: كيف يأمر الله بقتل النبي الكاذب وهو بعثه ليدعو إلى الكفر كما يدَّعون[٧٢].

---

[٧١] **العهد القديم**، سفر التثنية ١٣: ١-٣/ ٣١٠.

[٧٢] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٤٠٢.

يظهر مما سبق التناقض في تلك القصة؛ لأنه تارةً يأمرهم بتصديق النبي الكاذب، وتارة أخرى يأمرهم بقتله واتِّقاء شرِّه. ويستدل الباحث هنا على حرص ابن حزم على الالتزام بمنهجه في نقد خصومه من أتباع الأديان الأخرى منطلقًا في حواره الديني من المسلمات العقلية التي يؤمن بها؛ فيظهر هنا استخدام ابن حزم للبداهة العقلية وتوظيف العقل في فهم النصوص الدينية لبيان تناقض وضعف الرواية اليهودية؛ فلا يمكن أن تكون هذه النصوص التي توصف بالغرابة مُنزلةً من عند الله تعالى، بل هي من وضع أحبارهم لما فيها من ضعف وتناقض مع العقل والواقع.

المحور الثاني: نقده لسند التوراة:

حرص ابن حزم أيضًا على نقد التوراة وما يتبعها من الأسفار، من جهة النقل كما نقدها من جهة المتن؛ فبين انتشار عبادة الأوثان والكفر بين بني إسرائيل أثناء مناجاة موسى عليه السلام لربه، وبعد وفاته استمر اضطراب إيمانهم، مثال ذلك: تكرار حالات الرِّدة والشرك في عصر القضاة[٧٣]، وبعد انتهاء مرحلة القضاة "نصب شاؤول ملكًا – طالوت في القرآن الكريم– ثم تلاه الملك داود فابنه سليمان"، وبعد وفاة سليمان – عليه السلام– انقسمت مملكته إلى شمالية

---

[٧٣] فتح بنو إسرائيل الأرض المقدسة بقيادة يوشع بن نون – عليه السلام– بعد وفاة موسى – عليه السلام، وبعد وفاة يوشع عرف بعهد القضاة؛ لأن الذين تزعَّموا بني إسرائيل سموا "قضاة". ويحكي سيرة هذا العهد سفر القضاة، وبعض اصحاحات سفر صموئيل الأول، وتتراوح المدة الزمنية لهذا العهد بحوالي ٤٠٠ سنة بحسب السفر، ويبين محمد عزة أن هذا الرقم من مبالغات هذا السفر كشأن الأسفار الأخرى، ويبين هذا السفر أن بني إسرائيل كانوا ينحرفون انحرافات دينية وخلقية واجتماعية، وتأثروا بالعقائد الوثنية، وأنهم تعرضوا للعديد من الغارات والغزوات الداخلية والخارجية، ينظر: دروزة: محمد عزة، **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د. ط، د. ت)، ج١، ص ص١٤٧–١٤٩.

عُرفت باسم مملكة إسرائيل – مملكة الأسباط العشرة، أما المملكة الأخرى فهي مملكة يهوذا[٧٤] التي أُقيمت في جنوب فلسطين [٧٥].

ويمكن إجمال أهم النتائج التي توصل إليها ابن حزم بعد دراسته لتاريخ بني إسرائيل، في الأمور الآتية:

أولًا: ارتداد بني إسرائيل سبع رداتٍ، وعبادتهم الأوثان منذ دخولهم الأرض المقدسة، وبحساب فترات ابتعادهم عن التوحيد نجد أنها تزيد عن ١١٠ عامًا، فمن المحال مع تمادي كفرهم أن تبقى توراتهم دون تحريف أو تبديل[٧٦].

ثانيًا: يقول ابن حزم: "« جميع أسباط بني إسرائيل– حاشا سبط يهوذا وبنيامين ومن كان بينهم من بني هارون– بعد وفاة سليمان عليه السلام مدة ٢٧١ عامًا لم يظهر فيهم قطُّ إيمانٌ،

---

[٧٤] وقعت مملكة يهوذا الجنوبية تحت حكم رحبعام بن سليمان، وكانت عاصمتها (أورشليم)، أما مملكة (إسرائيل) الشمالية فكانت تحت حكم (يربعام) من سبط أفرايم، وعاصمتها السامرة ٩٢٢ ق. م، وقد سادت حالة من العداء والحروب المستمرة بين المملكتين، وهذا زاد من أطماع (شيشنق) فرعون مصر للاستيلاء على أورشليم، ونهب ما فيها من كنوز، وقد ازدادت دولة الآشوريين قوة بمرور الوقت، فتوجه سرجون –٧٢٢ ق.م– إلى السامرة، واستولى عليها، ونقل كثيرًا من سكانها إلى آشور، ثم قضى على دولة يهوذا الجنوبية، وانتشرت الوثنية في هذه الأثناء في بني إسرائيل مما أدى إلى ظهور عصر الأنبياء الرافضين للشرك والوثنية، وفي سنة ٥٩٨ ق.م، سقطت القدس على يد نبوخذ نصر ملك بابل، وأسر من فيها إلى بابل، وكان هذا الأسر البابلي الأول، وبعد ٣ سنوات ثارت مملكة (يهوذا) على تلك الأوضاع، فغضب نبوخذ نصر، ودمر أورشليم سنة ٥٨٦ ق.م، وسلب خزائن المدينة، ونقلها إلى بابل، وأخذ معه ٤٠ ألف أسير، ينظر: سعفان: كامل، **اليهود تاريخ وعقيدة**، (القاهرة: دار الاعتصام، ط١، ١٩٨١م)، ص ص١٨–١٩.

[٧٥] ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص٢٨٧–٢٩٨.

[٧٦] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٤٠٩–٤١٠.

وإنما كانوا عُباد أوثان، ولا كان للتوراة عندهم لا ذكر ولا رسم ولا أثَر، ولا كان عندهم شيء من شرائعها أصلًا»"[٧٧].

ثالثًا: أن ملوك بني إسرائيل كانوا عشرين ملكًا، ولم يؤمن منهم سوى خمسة[٧٨].

يظهر مما سبق أن ابن حزم اتسم بالموضوعية في دراسته للديانة اليهودية؛ لأنه أثبت أن كتبهم المقدسة تناقضُ ذاتها، وأن تاريخهم مليءٌ بمظاهر الكفر وعبادة الأوثان الذي يُصعِّب من بقاء شرائعهم دون تحريف أو تبديل. ورغم أن الباحث يتفق مع ابن حزم في أن التاريخ اليهودي مليء بالتناقض والغرابة إلا أنه من المنطقي أن توجد فرق يهودية تلتزم بلب التوراة وتعاليمها دون تحريف أو تبديل وهي على قلتها وندرتها إلا أن لها دورها في الحفاظ على هيبة العقيدة اليهودية الحقيقية، وإن كان هذا خارج غاية البحث في بيان منهج ابن حزم.

المبحث الثالث: منهج ابن حزم في دراسة النصرانية:

المطلب الأول: مصادر دراسة ابن حزم للديانة النصرانية:

يمكن تقسيم المصادر التي استعان بها ابن حزم في دراسته للنصرانية إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الكتب المقدسة:

أولًا: الأناجيل الأربعة:

لقد اعتمد ابن حزم على المصادر الرئيسية للنصارى، وخاصةً الأناجيل الأربعة، فبدأ كلامه عنهم بتعريف كتبهم المقدسة، ويمكن إجمال أقواله في الآتي:

---

[٧٧] المصدر السابق، ص٤٢٢.

[٧٨] المصدر السابق، ص٤٢٢.

١- "أن إنجيل متى، ألَّفه متى اللَّاواني، وهو تلميذ المسيح، وذلك بعد ٩ سنين من رفع المسيح.

٢- إنجيل مرقس، ألَّفه مرْقس الهاروني، وهو تلميذ شمعون بن يوحنا المُسمَّى باطرة، وذلك بعد ٢٢ عامًا من رفع المسيح.

٣- إنجيل لوقا، وألفه لوقا الطبيب الأنطاكي، وهو تلميذ شمعون باطرة.

٤- إنجيل يوحنا، وألفه يُوحنَّا بن سَبَذاي، وهو تلميذ المسيح، وذلك بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة"[٧٩].

ثانيًا: أعمال الرسل:

قال ابن حزم في بيان مكانته عند النصارى: "« ليس للنصارى كتاب قديم يُعظِّمونه بعد الأناجيل الأربعة إلا الأفْركسيس وهو كتاب ألَّفه لوقا الطبيب المذكور في أخبار الحواريين وأخبار صاحبه بُولشْ البَنْيَامِيني، وسِيرِهم وقتلهم. يكون نحو خمسين ورقة بخط مجموع»"[٨٠].

ثالثًا: الرسائل القانونية:

وهي عبارة عن سبع رسائل، ثلاث منها ليوحنا بن سبذاى، ورسالتان لباطرة، ورسالة ليعقوب بن يوسف النجار، والسابعة لأخيه يهوذا بن يوسف[٨١].

---

[٧٩] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٤٦٠-٤٦١.

[٨٠] المصدر السابق، ص٤٦١.

[٨١] المصدر السابق، ص٤٦١.

رابعًا: رسائل بولس:

نقل ابن حزم من رسائل بولس؛ إذ قال في وصفها: "« ورسائل بُولشْ، تلميذ شمعون باطْرُه، وهي خمس عشرة رسالة، تكون كلها نحو أربعين ورقة مملوءة حُمقًا ورعُونة وكفرًا»". ويبين الباحث سمير قدوري أن عدد رسائل بولس المتفق عليها بين فرق النصارى عددها أربع عشرة رسالة، وأن الرسالة الخامسة عشر قد تكون هي الرسالة إلى أهل لادوجية (اللاذقية) [٨٢].

خامسًا: كتاب يوحنا اللاهوتي:

قال عنه ابن حزم: "«كتاب الوحي والإعلان ألفه يوحنا بن سبذاى، وهو كتاب في غاية السخْفِ والركاكة»"[٨٣].

وهناك مصادر أخرى اعتمد عليها ابن حزم أثناء دراسته للنصرانية، منها كلام القساوسة، ومن الذين نقل عنهم يوحنا فم الذهب، بطرياك القسطنطينية[٨٤].

القسم الثاني: كتب التاريخ:

حرص ابن حزم أيضًا على تتبع تاريخ النصارى؛ فاستعان بتاريخ سعيد بن البطريق الذي استند إليه أيضًا أثناء نقدِه لليهود. وقد أثبت الباحث سمير قدوري أن نقُولَه حول مسألة أعمار الآباء من آدم إلى إبراهيم مأخوذة من تاريخ ابن البطريق[٨٥].

---

[٨٢] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٤٦١.

[٨٣] المصدر السابق، ص٤٦١.

[٨٤] المصدر السابق، ص٥٧٠.

[٨٥] المصدر السابق، ص ص٢١٣-٢١٥.

القسم الثالث: مصادر إسلامية:

اعتمد ابن حزم على القرآن الكريم، والسنة النبوية في إثبات مناقضات الأناجيل مع ما جاء في الإسلام، واستلهم منهجه النقدي من علم الحديث[٨٦].

إذن نستنتج أن ابن حزم استعان بمجموعة متنوعة من المصادر الدينية والتاريخية في نقده للنصارى، وهذا التنوع ساعد في ثراء نقده المُوجَّه إليهم، ويؤكد موضوعيته. إذ اعتمد بشكل رئيسي على كتبهم ومصنفاتهم؛ أي نقد معتقدات هذه الديانات من داخل نصوصهم عن طريق المقابلة وكشف المتناقضات وردع أصحاب هذه الأهواء من اليهود والنصارى، حيث إن هذه الأسفار والكتب تعكس بوضوح العقلية اليهودية والنصرانية، وهي صورة طبق الأصل لما يجول في خواطر هذه الشخصية ومواقفها تجاه الأديان الأخرى وغيرها من المعتقدات. وقد دعم ابن حزم هذه المكاشفات بنقولٍ من مصادر خارجية ليؤكد ما توصل إليه من نتائج مبنية على أسس منطقية ومدعومة بوقائع تاريخية من الكتب الأخرى.

ويرى الباحث أن مسعى ابن حزم في تنويع مصادر نقده للأديان الأخرى يشير بصورة واضحة إلى موسوعية ابن حزم ووفرة ثقافته واطلاعه الواسع على الثقافات الأخرى ويعبر عن الحيادية والنظرة الموضوعية التي ألزم نفسه بها طوال بحثه للفرق والملل والنحل المخالفة لشريعة الإسلام.

---

[٨٦] المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، ص١٤٣.

المطلب الثاني: محاور نقد ابن حزم للديانة النصرانية:

بدأ ابن حزم الكلام عن النصارى بالتعريف بأشهر الفرق النصرانية، وهي:

١- "أصحاب أريوس، وقد كان قسيسًا بالإسكندرية، وهو يقول بالتوحيد المجرد، وأن عيسى – عليه السلام– عبدٌ مخلوق، وأنه كلمة الله تعالى التي بها خلق السموات والأرض.

٢- ومنهم أصحاب بولس الشمشاطي[٨٧]، وكان بطريركًا بأنطاكية قبل ظهور النصرانية، وكان يقول بالتوحيد المجرد الصحيح، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء– عليهم السلام، وأن الله تعالى خلقه في بطن مريم من غير ذكَر، وأنه إنسان لا إلهية فيه البَتة.

٣- البربرانية: وهم يقولون إن عيسى وأمَّه إلهًا من دون الله – عز وجل، وهذه الفرقة قد بادت.

٤- الملكانية: وهي مذهب جميع ملوك النصارى، وينتشرون في النوبة، والحبشة، ويقولون إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أشياء: أب وابن، وروح القدس كلها لم تزل، وأن عيسى إله تام، وإنسان تام، وأن الإنسان هو الذي صُلب، وأن الإله لم ينله شيء من ذلك، وأن مريم– عليها

---

[٨٧] ولد بولس في طرسوس بآسيا الصغرى، وهو من أصل يهودي، ثم هاجر إلى القدس، وعمل شرطيًا مخبرًا عند الكاهن الأكبر الذي يعمل لحساب روما، وكان يطارد أتباع عيسى – عليه السلام–، ويعذبهم ويقتلهم، وسمع صوتًا وهو في طريقه إلى دمشق يستنكر عليه اضطهاده للمسيحيين، وادعى أن عيسى – عليه السلام– هو الذي أوحى إليه بذلك، وخلاصة ما زعم بولس بأنه تلقاه وحيًا فدين وثني جديد لا صلة له بما أنزل على بني إسرائيل، ينظر: ماكبي: هيم، **بولس وتحريف المسيحية**، ترجمة: سمير عزمي الزين، (بيروت: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د. ط، د. ت)، ص٨.

السلام- ولدت الإله والإنسان، وأنهما معًا شيء واحد ابن الله- تعالى الله عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا"[٨٨].

٥- "النسطورية: وهم يقولون إن مريم لم تلِد الإله، وإنما ولدت الإنسان، وأن الله تعالى لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله. وتنتشر هذه الفرقة في الموصل، وفارس، وخراسان، وينسبون إلى نسطور، وكان بطريركًا بالقسطنطينية.

٦- اليعقوبية: وهم يقولون إن المسيح هو الله تعالى نفسه، وأنه مات مصلوبًا، وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مُدبر، ثم قام ورجع كما كان، وأن الله تعالى عاد مُحدَثًا، وأن المحدث عاد قديمًا"[٨٩].

ويرى الباحث أن تقسيم ابن حزم للفرق المسيحية لم يكن دقيقًا إلى حد كبير؛ إذ المعلوم أن أكبر مذهبين في النصرانية هما المذهب الملكاني مذهب الروم الكاثوليك وهم أتباع الإمبراطور البيزنطي الذين يقولون بالطبيعة المزدوجة للسيد المسيح عليه السلام مقابل اليعاقبة الأقباط الأرثوذكس الذين يعتقدون أن للمسيح طبيعة واحدة وهو مذهب أهل مصر الأقباط والحبشة[٩٠]. أما الفرقة الأولى فتنتشر في بلاد الشام وهي ديانة الكنيسة الرومانية أيضًا. وقد انتشرت هذه المذاهب خلال انقسام الكنيسة الشرقية بعد مجمع خلقدونية عام ٤٥١م. ولا شك أن هذه الخارطة

---

[٨٨] ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص١٠٩-١١١.

[٨٩] المصدر السابق، ج١، ص ص١١١-١١٢.

[٩٠] بتلر: ألفريد.ج، **فتح العرب لمصر**، ترجمة: محمد فريد أبو حديد، (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، د.ط، ٢٠١٩م)، ص٩٩.

الدينية تغيرت بصورة كبيرة نتيجة لحركة الأتباع بين الشرق والغرب ودخول عوامل أخرى أثرت على خارطة توسيع هذه المذاهب وإن كان جميعها منضوي تحت لواء الديانة المسيحية.

ولم يكتف ابن حزم بعرض معتقدات فرق النصارى في طبيعة المسيح، وإنما انتقد ادعاءاتهم في شأنه– عليه السلام، ويمكن إجمال أهم أوجه نقده في الآتي:

١– استحالة التحول من حالٍ إلى حال عقلاً، فهم يقولون إن الله – تعالى– تحوَّل من صورة إلى صورة أخرى.

٢– أن المخلوق يقتضى مُحدِثًا خالقًا له، فقولهم من المحال والممتنع عقلاً؛ لأن الله سبحانه وتعالى– خالق لكل شيءٍ.

٣– أن قول اليعقوبية بأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مدبر يطرح سؤالًا مهمًا وهو أنه من دبَّر أمر الكون خلال تلك الأيام؟!

٤– أن القائلين بأن الله تعالى ثلاثة أشياء: أب وابن وروح القدس، يقولون إن تلك الأشياء واحدة، وأن الأب هو الابن، والابن هو الأب، وهما روح القدس[٩١]، ولكن إنجيلهم يُبطل ذلك لقوله: "سأقعد عن يمين أبي"[٩٢]، ولنص إنجيل متى على ذلك: "« إن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده، وأن الابن لا يعلمها»"[٩٣]. وعلى هذا لا يمكن القول بأن الابن – بحسب اعتقادهم إلهًا؛ لأن نص إنجيل متى يبين أنه لا يعلم موعد يوم القيامة إلا الأب، لذلك هو مخلوق فلا يعلم موعد

---

[٩١] المصدر السابق، ج١، ص ص١١١–١١٢.

[٩٢] **العهد الجديد**، لوقا٢٢: ٦٩/ ١٤٦.

[٩٣] **العهد الجديد**، متى٢٤: ٣٦/ ٤٦.

الساعة إلا رب العالمين- عز وجل، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة لقمان: ٣٤).

حرص ابن حزم على التعريف بالفرق النصرانية، وبيَّن مواقفهم من المسيح، والتي أوضحت أنهم يقولون بألوهية المسيح، ثم انتقد أقوالهم؛ لأنها تتعارض مع النصوص النقلية في الأناجيل، وتتعارض مع المنطق العقلي، كما أنه رفض استخدام المصطلحات المسيحية كمصطلح ثلاثة أقانيم واستبدلها "بأشياء"، مما يدل على رفضه لما يطرحه النصارى من ادعاءات، وعدم التسليم بأقوالهم حتى على مستوى المصطلحات المستخدمة في النقد[٩٤]. ويمكن القول إن ابن حزم حقق قدرًا من الموضوعية في ذكره لمعتقدات النصارى، وانتقد أقوالهم موضحًا تناقض الأناجيل التي تؤكد أن المسيح لا يعلم الغيب، وخاصةً أن علم الغيب لا يعلمه إلا الله- عز وجل، مما يؤكد بشرية المسيح – عليه السلام- بنص أناجيلهم.

وقد تطرق ابن حزم لتلك الفرق النصرانية؛ ليمهد لمحاور نقده للديانة النصرانية، ويمكن إبراز أصول منهجه، وبعض محاور نقده للديانة النصرانية في النقاط الآتية:

أولًا: أصول منهج ابن حزم في نقد الديانة النصرانية:

اتبع ابن حزم مجموعة من الأسس العلمية قبل وأثناء دراسته للديانة النصرانية، ويمكن إجمال أهم تلك الأسس في النقاط الآتية:

---

[٩٤] أوضح الباحث عدنان المقراني أن ابن حزم رفض المرجعية النصرانية في انتقاده لعقيدة التثليث حتى على مستوى استخدام المفاهيم النصرانية، ينظر: المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، ص٨١.

١- الموضوعية: فقد حرص في تأليفه لكتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل على مراعاة الأمانة في النقل عن النصارى، وبيان تناقضات أقوالهم استنادًا إلى أناجيلهم، وذلك عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المائدة: ٨).

٢- رجوعه إلى النصوص القطعية في كتب النصارى، وبُعده عن التأويل: حيث إنه حرص على الاحتجاج بالنصوص القطعية من الكتاب المقدس عند النصارى؛ أي مناقشته للنصوص الظاهرة التي لا تحتمل تفسيرات مختلفة ومتعددة؛ وذلك حتى يبتعد عن إشكالات فَهم معاني النص واختلاف وجهات النظر في تفسير النصوص الدينية المسيحية، وذلك بتأثير من مذاهبه الظاهري الذي يأخذ بظاهر النصوص[٩٥].

٣- تأكيده أن كل كتاب يوجد به الكذب- كالأناجيل- باطلاً وليس من عند الله – عز وجل.

٤- تركيزه على مناقشة العقائد النصرانية، وخاصةً عقيدة التثليث، وعقيدة الصلب والفداء.

٥- إقراره بأن التحريف والتبديل في ديانة النصارى مَنشؤه الأناجيل التي وضعها قساوسة النصارى[٩٦].

---

[٩٥] بلكا، "منهج ابن حزم في دراسة المسيحية"، **مجلة المشكاة**، جامعة الزيتونة، ع٨، ص ص٦٢-٦٤.

[٩٦] حماية، **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، ص ص٢٦٣-٢٦٤.

إذن اتبع ابن حزم نفس المنهج الذي اتبعه في دراسة الديانة اليهودية؛ فقد حرص على انتقاد النصوص الواضحة من أناجيل النصارى، وأشار إلى أن قول النصارى بالتثليث، وبألوهية المسيح – عليه السلام، واتحاد اللاهوت بالناسوت، إنما هي من تأليف رجال الدين [٩٧].

ويشير الباحث عدنان المقراني إلى أن ابن حزم استلهم منهجه النقدي من علم الحديث، وذلك في نقد الروايات النصرانية، ويمكن تحديد أوجه نقده وفقًا لطريقتين، وهما:

١– النقد الخارجي للديانة النصرانية، وارتكز نقده على بيان طرق ورود النصوص ونقلها زمن المسيح – عليه السلام، والعصور التي تلَته.

٢– أما النقد الداخلي، فقد ركز على بيان التناقضات الموجودة في أناجيل النصارى، وبيان التحريف والتبديل الذي أصاب الديانة النصرانية، وانتقاد عقائد النصارى، وخاصةً: عقيدة التثليث، وعقيدة الصلب[٩٨].

ثانيًا: محاور نقد ابن حزم للديانة النصرانية:

ولعله من المهم أن أشير إلى بعض جوانب نقده للديانة النصرانية، ويمكن تقسيم تلك الجزئية إلى محورين: الأول يتناول بعض مناقضات أناجيل النصارى، والثاني يتناول نقده لسند الأناجيل.

---

[٩٧] ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص١٨–١٩.

[٩٨] ينظر: المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، ص١٤٣.

المحور الأول: بعض مناقضات أناجيل النصارى:

أولًا: ادعاء النصارى أن المسيح دعا إلهَه ليغفرَ عن الذين صلبوه:

فقد جاء في إنجيل لوقا: "فما بلغوا إلى الموضع الذي يُدعَى الأجرَد صلبوه فيه، وصلبوا معه السارقين العابثين عن يمينه وعن شماله. فَقَالَ يَسُوعُ: «يَا أَبَتَاهُ، اغْفِرْ لَهُمْ، لأنهم يجهلون ما يصنعونه، ولا يدْرون فعلَهم»"[٩٩].

ويوضح ابن حزم أن نص لوقا يبين فساد دينهم. ويمكن إجمال أوجه نقده لتلك الرواية في الآتي:

١- كيف يكون المسيح - عليه السلام- إلهًا عندهم، ويدعو الله تعالى؟! "وإلى مَن دعَا، ورفع طلبته؟!".

٢- وإن دعا نفسه، فمن الحكمة أن يقول: قد غفرتُ لكم، وخاصةً أنهم يقولون في الأناجيل إنه يغفر ذنوب من شاء، فأين ذهبت صفة المغفرة عندما دعا إلهًا غيره؟

٣- وهل أُجيبت دعوته؟، فإن قالوا: لا، قلنا: "ليس من الخِزي أكثر من إلهٍ يدعو فلا يُستجاب له؟! وإن قالوا: نعم، أُجيبت دعوته، قلنا: فاعلموا أنكم وأسلافكم كلكم في سبكم الذين صلبوه ظالمون لهم، وكيف يستحلُّون سبَّ قومٍ قد غفر لهم إلههم"[١٠٠].

---

[٩٩] **العهد الجديد**، لوقا ٢٣: ٣٣-٣٤/ ١٤٧.

[١٠٠] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص١٥٥-١٥٦.

انتقد ابن حزم إنجيل لوقا الذي يُصرح بأن المسيح دعا ربه ليغفرَ عن الذين صلبوه، ونقده لإنجيل لوقا اعتمد على حُجة عقلية؛ لأنه من غير المعقول أن يدعو الإله نفسه أو غيره، ولأن الله تعالى قادرٌ على كل شيءٍ، وبيده مقادير الأمور كلها، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٠)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة البقرة: ١١٧).

ثانيًا: تناقض الأناجيل في قصة إحياء المسيح للموتى:

يُبين إنجيل متى أن رجلاً جاء إلى المسيح، فقال له: إن ابنتي تُوفيت، وأنه يريد أن يذهب إليها لتحيا، ثم انطلق المسيح مع تلاميذه إلى بيته، ورأى أن الناس يبكون على موتها، ولكن المسيح أكد لهم أن الصبيَّة نائمة ولم تمُت، فضحكوا منه، وبعد ذلك أخرج المسيح الجميع من البيت، وأمسك بيد الصبية، وقال لها: قومي، فقامت الصبية ومشت[١٠١]. ووردت تلك القصة أيضًا في إنجيل لوقا، فقد بيَّنت رواية لوقا أن المسيح قال لها: قومي، فقامت وأمرهم بإطعامها[١٠٢]. وفي إنجيل مرقس وردت تلك القصة أيضًا[١٠٣]. وتبين روايات إنجيلي مرقس ولوقا أن المسيح أوصى والديها بعدم إشاعة ما حصل.

يرى ابن حزم أن تلك الأناجيل موضوعة ومكذوبة؛ لأنها تنسب الكذب إلى المسيح – عليه السلام؛ لأن قولهم إن المسيح أخبرهم بأن الصبية راقدة ليست ميِّتة يدل على أنه لم يأتِ بآية أو معجزة تَدل على صدقه– وحاشاه أن يكذب، ثم بين ابن حزم أنهم لا يستطيعون أن يقولوا

---

[١٠١] **العهد الجديد**، متى٩: ١٨-٢٦/ ١٥-١٦.

[١٠٢] **العهد الجديد**، لوقا ٨: ٤١-٥٦/ ١١٣-١١٤.

[١٠٣] **العهد الجديد**، مرقس٥: ٣٥-٤٣/ ص٦٧.

بأن الآية تتعلق بإبرائها من الإغماء؛ لأن نص أناجيلهم يُقرُّ أنه قال لأبيها: "آمن فتحيا ابنتك"، كما أن رواية إنجيل متى تؤكد أن الصبية ماتت، ولكن رواية لوقا تبين أنها كانت مريضة ولم تمُت، ولذلك أحد الإِنجْيلييْنِ كاذب بلا شك[١٠٤].

ثم انتقد ابن حزم ادّعاء الأناجيل أن المسيح طلب من والد الصبية بأن لا يُخبر أحدًا بالأمر؛ لأن المعجزات والآيات يجب أن تكون في العلن لا في الخفاء؛ حتى يؤمن الناس، ولأن معجزات الأنبياء – عليهم السلام– هي تأييد من الله عز وجل [١٠٥].

ثالثًا: تناقض الأناجيل في نسبة السلام والدمار إلى المسيح:

صرَّحت الأناجيل أن المسيح جاء لأجل السلام والمحبة، وتارة أخرى نفَت الأناجيل ذلك، وقالت بل جاء للدمار والهلاك؛ فقد جاء في إنجيل متى: "«لا تحسبوا أني جئت لأُدخل بين أهل الأرض الصلح إلا السيف، وإنما قدِمتُ لأفرق بين المرء وزوجه وابنه، والابنة وأمها، وبين الكنَّة وختنتها، وأن يُعادي المرء أهل خاصته»"[١٠٦].

وفي إنجيل لوقا وردت رواية تبين أن المسيح جاء لإلقاء النار، والانقسام في الأرض: "«إنما قدمت لأُلقي في الأرض نارًا وإنما إرادتي إشعالها ولنغطس فيها جميعها، وأنا بذلك منتصبٌ إلى تمامه أتظنون أني أتيتُ لأصلح بين أهل الأرض؟ ولكن لأفرق بينهم..»"[١٠٧].

---

[١٠٤] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص٥٥-٥٦.

[١٠٥] المصدر السابق، ج٢، ص٥٦.

[١٠٦] **العهد الجديد**، متى١٠: ٣٤-٣٦/ ١٨.

[١٠٧] **العهد الجديد**، لوقا١٢: ٤٩-٥١/ ١٢٥.

وفي إنجيل لوقا أيضًا جاء أن المسيح أتى للخلاص وأنه لم يأت للهلاك: "« لم نبعث لتلف الأنفس لكن لسلامتها»"[١٠٨].

أما في إنجيل يوحنا فقد ورد أن المسيح لم يأت لإدانة من لا يؤمن به، وإنما جاء لخلاص العالم: "« من سمع كلامي ولم يحفظه فلست أحكم أنا عليه، فإني لم آت لأحكم على الدنيا، وأعاقبها لكن لأسلم أهل الدنيا»"[١٠٩].

ويبين ابن حزم أن هذا تناقض دال على وجود الكذب في أناجيل النصارى، وخاصةً أن التناقض ليس فيما بين الأناجيل الأربعة فقط، لكنه موجودٌ أيضًا في الإنجيل الواحد، كما جاء في إنجيل لوقا الذي صرَّح بأن المسيح – عليه السلام– جاء للانقسام والدمار في الأرض، وتارة أخرى ينفي ذلك ويبين أنه جاء للخلاص.

ثم عَلَّق على ذلك ابن حزم فقال إنهم قالوا: إن المقصود أنه جاء لخِلاص الأنفس التي آمنت به، قلنا: إن قولهم خاطئ؛ لأن المسيح عنَى كل نفس مؤمنة به وكافرة به، ولأن إنجيل لوقا يؤكد أن تلاميذ المسيح سألوه إلقاء النار من السماء وإحراق من لم يؤمن به، ولكن المسيح أنكر ذلك عليهم، وبين أنه إنما بُعث لسلامة الأنفس، ثم جاء في إنجيل لوقا أن المسيح – عليه السلام– إنما بُعث رسولًا إلى بني إسرائيل[١١٠].

---

[١٠٨] **العهد الجديد**، لوقا٩: ٥٦/ ١١٧.

[١٠٩] **العهد الجديد**، يوحنا١٢: ٤٧/ ١٨٢-١٨٣.

[١١٠] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص٦٣-٦٤.

نلاحظ هنا أن ابن حزم حقق الموضوعية في دراسة الديانة النصرانية، حيث حلل ونقد العقائد الأساسية للنصارى، فاستخرج التناقض الواضح في نصوص الأناجيل الأربعة فيما بينها، بل حتى ضمن الإنجيل الواحد والإصحاح الواحد، وهذا يثبت في نظره وقوع التحريف والتبديل في تلك الكتب، أما مسألة الذاتية فيمكن القول إن الذاتية عند ابن حزم إنما ظهرت في وجود بعض عبارات السَّب والشَّتم في كلامه في حق كتاب الأناجيل، فلا يمكن القول إن الذاتية عند ابن حزم يقصد بها الانتصار للذات؛ لأن مفهوم الذاتية يدل على الانحياز لأفكار شخصية أو الانتصار لمعتقدات معينة يؤمن بها الفرد ويدافع عنها باستماتة دون قبول الآراء الأخرى، وهذا لم يتحقق في دراسة ابن حزم للنصرانية، وإنما حرص ابن حزم على استعراض آراء النصارى، ثم نقد أقوالهم بالاعتماد على نصوص كتبهم المقدسة، وبين التناقض الذي يثبت التحريف والتبديل الواقع في كتبهم المقدسة، وهذا عين الموضوعية. وإن كنتُ أرى أن كثرة "السُّباب" قد تنفر المدعوين عند دعوتهم للدخول في الإسلام؛ إذ إن أسلوب اللِّين أنجح الأساليب في الدعوة إلى الله تعالى، وقد تختلف أساليب دعوة الآخرين من لين أو شدة، وذلك بحسب طبيعة المدعوين ومقدار استجابتهم للدعوة، لاختلاف طبائع البشر.

وعلى أي حال، فهذا السُّباب بلا شك قد أثر سلبًا على أسلوب ابن حزم، وجعل خصومه يكثرون من عيبه وشيْنه لأجل سلاطة لسانه. ولعل حملة العلماء عليه اشتدت بسبب قسوته في الجدال، إلا أنه من وجهة نظري على قساوته جدال ممدوح مبني على علم وفهم لحجج الخصوم، يبتغي الوصول إلى الحق.

المحور الثاني: نقده لسند أناجيل النصارى:

حرص ابن حزم أيضًا على نقد أناجيل النصارى من جهة النقل كما نقدها من جهة المتن، فيبين أن التواتر معدومٌ في نقل أناجيلهم، ثم عقد مقارنة بين نقل المسلمين ونقل النصارى لكتبهم المقدسة، ويمكن تناول ذلك كالآتي:

جاء في إنجيل مرقس أن المسيح– عليه السلام– قال لتلاميذه: "« اذهبوا إلى جميع الدنيا وبشِّروا جميع الخلائق بالإنجيل، فمن آمن وعمد، يكون سالمًا، ومن لم يؤمن يُعاقب، وهذه الآيات تُصحب الذين يؤمنون وهي سيماهم على اسمي، ينفون الجن، ويتكلمون باللغات الجديدة، ويقلعون الثعابين، وإن شربوا شربةً قاتلة لم تضرُّهم، ويضعون أيديهم على المرضى فينقَهون»"[١١١].

فاستدل ابن حزم من نص إنجيل مرقس على كذب مؤلفه؛ لأن "قوله: «بشروا بالإنجيل» يدل على أن المسيح أتاهم بإنجيل، وليس هو عندهم الآن، إنما عندهم أناجيل أربعة متغايرة من تأليف أربعة رجالٍ ليس منها إنجيل إلا ألف بعد رفع المسيح –عليه السلام– بأعوامٍ كثيرة"[١١٢].

ثم عقد ابن حزم مقارنة بين نقل المسلمين لمصادر دينهم، وطرق نقل النصارى للأناجيل؛ ليُبرهن على دقة نقل المسلمين، وفساد نقل النصارى لعدم اتصال الكافة إلى عيسى

---

[١١١] **العهد الجديد**، مرقس١٦: ١٥–١٨/ ٩١.

[١١٢] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٥٤٣.

عليه السلام، فإنما ينقلون عن خمسة رجال فقط، وقد وضح الكذب عليهم، وتحريفهم للأناجيل[١١٣].

إذن فابن حزم قارن بين نقل المسلمين في أمور دينهم، وبين نقل اليهود والنصارى في التوراة والأناجيل، وأكد أن نقل النصارى ليس فيه عندهم ما يقرب أو يماثل ثلاثة أنواع من النقل عند المسلمين وهي: التواتر، نقل حديث الآحاد الصحيح، والحديث المرسل، وأن غالبية نقل النصارى هو بمنزلة الأحاديث الضعيفة في نقل المسلمين[١١٤].

ولعله من المفيد من باب المقارنة بين كلام ابن حزم وغيره أن نشير إلى رأي أبو العباس القرطبي صاحب كتاب الإعلام، الذي ناقش مسألة فقدان تواتر أناجيل النصارى، إذ قال: "إن النصارى يتفقون على أن الأناجيل نُقلت بواسطة اثنين من الحواريين وهما: متى ويوحنا، واثنين من تلاميذ المسيح، وهما: مارقش ولوقا، وأن عيسى – عليه السلام– لم يشافههم بكتاب مكتوب من عند الله تعالى، وهذا ينفي وجود التواتر في تلك الأناجيل، وقال أيضًا: إن أناجيل النصارى كتبت بعد رفع المسيح، والذين كتبوا سيرته اعتمدوا على ذاكرتهم المعرضة للنسيان والسهو كأي إنسان، كما أنهم ليسوا معصومين من الخطأ"[١١٥].

---

[١١٣] المصدر السابق، ص٥٨٢.

[١١٤] المصدر السابق، ص ص٥٨١-٥٨٤.

[١١٥] ينظر: القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر، **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام**، تحقيق وتقديم: الدكتور سمير قدوري، (تونس: دار المالكية، ط١، ٢٠٢٠م)، ص ص٢٨٠-٢٨٥.

الفصل الأول: مناظرات ابن حزم مع أهل الكتاب:

المبحث الأول: مناظرات ابن حزم مع اليهود:

المطلب الأول: مناظرة ابن حزم مع ابن النغريلة اليهودي

المطلب الثاني: مناظرة ابن حزم لإسماعيل بن يونس اليهودي القائل بتكافؤ الأدلة

المبحث الثاني: مناظرات ابن حزم مع النصارى:

المطلب الأول: بيان ما في الأناجيل من تناقضٍ

المطلب الثاني: رأيُ ابن حزم في تناقضات النصارى في قضية صلب المسيح

الفصل الأول: مناظرات ابن حزم مع أهل الكتاب:

يهدف هذا الفصل إلى تتبُّع بعض المناظرات المشهورة لابن حزم مع أهل الكتاب، وخاصةً أن المناظرة يمكن تقسيمها بحسب الطريقة التي تجري بها إلى مناظرات عامة، وعادةً ما تجري في المساجد وقصور الخلفاء والأمراء، وهناك نوع آخر من المناظرات، وهي المناظرات غير المباشرة، والتي عادةً ما تكون بتأليف جديد للرد على تأليف سابق[١١٦]. وهذا النوع من المناظرات اشتهر في ردود ابن حزم على أهل الكتاب.

لذلك يركز هذا الفصل على دراسة بعض مناظرات ابن حزم مع اليهود والنصارى، وبيان مدى التزام ابن حزم بآداب وقواعد المناظرة التي وضعها في مؤلفاته.

المبحث الأول: مناظرات ابن حزم مع اليهود:

تضمَّنت مؤلفات ابن حزم العديد من المناظرات مع أهل الكتاب، وخاصةً كتاب الفصْل في الملل والأهواء والنِّحل، ورسائل ابن حزم، وبصفة خاصةً مع ابن النغريلة اليهودي. ولعل تلك المناظرة من أشهر المناظرات الكتابية لابن حزم مع اليهود، وهدفت إلى الرد على الشُّبهات التي أثارها تجاه القرآن الكريم. ويلي بيان ذلك في المطلب الأول:

---

[١١٦] الغزوي: سمير، **مناظرات ابن حزم: دراسة تحليلية**، رسالة دكتوراه، ص٥٤.

المطلب الأول: مناظرة ابن حزم مع ابن النغريلة اليهودي:

ابن النغريلة هو يوسف بن صموئيل بن إسماعيل وبالعبرية "هانغيد". كان وزيرًا لصاحب غرناطة حبوس [١١٧] ثم لابنه باديس[١١٨] [١١٩]. كان أعلم اليهود وأجدلهم في غرناطة وقد حمله بغضه الشديد للإسلام على ادعاء أن القرآن الكريم متناقض وقد كتب مؤلفًا يعرض فيه تلك الشبهات ورد عليه ابن حزم بتوضيح الأخطاء الواردة عنده كما انتقد التوراة في مختلف المسائل التي تطرق إليها ابن النغريلة وفند ما أثاره من شبهات حول القرآن الكريم [١٢٠].

رد ابن حزم على بعض شُبُهات ابن النغريلة حول القرآن الكريم:

الشُّبهة الأولى:

ادَّعى ابن النغريلة أن ما أصابهم من حسنةٍ هي من الله – عز وجل، وأن ما يصيبهم من سيئةٍ فهي من عند محمد – ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (سورة النساء: ٧٨)، ونفى الله – عز

---

[١١٧] حبوس بن ماكسن، ويلقب بالحاجب، وبسيف الدولة، وعندما رحل زاوي بن زيري إلى إفريقيا صفا له الجو لحكم غرناطة، وقد تولي الحكم في ٤١٠هـ/ ١٠١٩م، وأصبح من أعظم ملوك الطوائف في الأندلس، وتوفي سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٧م، ينظر: طويل: مريم قاسم، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٠٥.

[١١٨] باديس بن حبوس تسلم الحكم بعد وفاة أبيه وتنازل أخيه بلقين عن حكم غرناطة، ولقب بأبو مناد، وتسمى المظفر بالله، والناصر لدين الله، وتولي الحكم سنة (٤٢٩هـ-١٠٢٩م)، وفي عهده استبد ابن النغريلة اليهودي على الحكم، ينظر: ابن الخطيب: لسان الدين، **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق: ليفى بروفنسال، (لبنان، دار المكشوف، ط٢، ١٩٥٦م)، ص ص٢٣٠-٢٣١.

[١١٩] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص٧.

[١٢٠] ابن حزم، **الفصل**، ج١، ص١٥٢-١٥٣.

وجل- ذلك لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (سورة النساء: ٧٨)، وبذلك تنفي الآية الكريمة نسب السيئات إلى نبينا محمد ﷺ. وقد ظن ابن النغريلة أن الآية التالية تتناقض مع الآية (٧٨) من سورة النساء، قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ (سورة النساء: ٧٩).

فيبيّن ابن حزم في ردّه على اليهودي أن كفار قريش كانوا يقولون: إن الحسنات الواصلة إليهم هي من عند الله تعالى، وإن السيئات المصيبة إليهم في دُنْياهم هي من عند محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن الله عز وجل بيَّن كذبهم. وأكد ابن حزم أن الحسنات هي من عند الله تعالى بفضله، وأن السيئات تأتي بسبب تقصير الإنسان في أداء حق الله تعالى، وأن هذه السيئات هي تأديب من الله عز وجل للذي يقصِّر في أداء واجباته تجاه خالقه. كما يشير ابن حزم أيضًا إلى أن النبي ﷺ مُنَزَهًا عن تعمُّد المعصية سواءً كانت صغيرة أم كبيرة، وأن الإنسان مسؤولٌ مسؤوليةً فرديةً عن أعماله[١٢١]، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (سورة فاطر: ١٨).

وفي نهاية رده على تلك الشُّبهة أوردَ ابن حزم بعض نصوص التوراة التي تتناقض في مسألة مسؤولية الفرد عن أفعاله، فتارةً تؤكد المسؤولية الفردية للإنسان عن أفعاله، وتارةً تنفي ذلك، وتُلزِم الآخرين بتحمُّل عواقب سلوكياته[١٢٢]، فقد ورد في سفر التثنية: "لا تقتل الآباء لأجل الأبناء، ولا الأبناء لأجل الآباء، ألا كل واحدٍ يُقتل بذنبه"[١٢٣]. وفي سفر العدد، ورد جعْل ذنب

---

[١٢١] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص ص٤١-٤٤.

[١٢٢] المصدر السابق، ج٣، ص٤٥.

[١٢٣] **العهد القديم**، التثنية٢٤: ١٦/ ٣٢٧.

الآباء على الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع: "الرب وديع ذو حن عظيم يعفو عن الذنب والسيئة وليس ينسى شيئًا من المآثم، الذي يعاقب بذنب الوالد في الدرجة الثانية والرابعة"[١٢٤].

الشُّبهة الثانية:

اعترض ابن النغريلة اليهودي على قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء مُبَارَكًا﴾ (سورة ق: ٩)، وقال: كيف يكون المطر المنزَّل من السماء مباركًا وهو يهدِم البناء، ويُهلِك الحيوان؟

وجاء رد ابن حزم موضحًا أن الماء هو الأساس في حياة الإنسان، والحيوان، والنبات تصديقًا لقوله تعالى:﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (سورة الأنبياء: ٣٠)، وأن قلة سقوط الأمطار يؤدي إلى الجفاف، والذي يترتب عليه فقدان الغطاء النباتي، ولذلك الماء هو الذي يساعد في نمو النباتات، وأكد ابن حزم أن الماء يُعَدُ بركةً وخيرًا[١٢٥].

الشُّبهة الثالثة:

ادَّعى ابن النغريلة أيضًا أن آيات القرآن الكريم تتناقض في مسألة خلق السموات والأرض، وأنها استغرقت ثمانية أيام وليست ستة أيام، واستدل على بذلك بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (سورة فصلت: ٩) إلى منتهى قوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾ (سورة فصلت: ١٠).

---

[١٢٤] **العهد القديم**، العدد١٤: ١٧-١٨/ ٢٤١.

[١٢٥] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص٥٦.

فجاء رد ابن حزم موضحًا أن الله – سبحانه وتعالى– خلق الجميع من السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وخلق الأرض في يومين، وقدَّر أقوات الأرض في أربعة أيام، وأنه تعالى قضى السموات سبعًا في يومين، وأن اليومين اللذين خلق الله فيهما السموات من الأيام الأربعة التي قدر فيها تعالى أقوات الأرض، وبذلك يكون مجموع الأيام ستة أيام[١٢٦].

ثم انتقد ابن حزم توراة اليهود التي تصف الله – سبحانه وتعالى– بصفات إنسانية كالتَّعب؛ ففي سفر التكوين: "وَفَرَغَ اللهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. فَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ"[١٢٧]؛ فاستنكر ابن حزم هذا الوصف، ودعا ابن النغريلة إلى التوبة والدخول في دين الله تعالى – الإسلام [١٢٨].

ويرى الباحث أن ابن حزم عليه بعض المآخذ من حيث طبيعة اللغة المستخدمة في نقد ابن النغريلة؛ منها وصفه "بالخسيس الجاهل"[١٢٩]، وخصوصًا أن هذا الأسلوب الحاد في الانتقاد قد يؤدي إلى تنفير المدعوين ورفضهم للدخول في الإسلام، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ﴾ (سورة آل عمران: ١٥٩).

لم تقتصر مناظرات ابن حزم مع اليهود على تلك الردود الكتابية على ادَّعاءات ابن النغريلة؛ فقد ذكر الباحث سمير قدوري جُملة من المناظرات الشفَهية لابن حزم مع اليهود التي كشفت عنها الإبرازة الثانية من كتاب الفَصل، نستعرض بعضًا منها:

---

[١٢٦] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص ص٤٧–٤٨.

[١٢٧] **العهد القديم**، التكوين، ٢: ٢/ ٢.

[١٢٨] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص ص٤٨–٤٩.

[١٢٩] المصدر السابق، ج٣، ص٤٩.

أولًا: ادِّعاء التوراة أن إبراهيم قدَّم زوجته إلى فرعون مصر وأبيمالك:

ادَّعت التوراة أن إبراهيم – عليه السلام– قدَّم زوجته سارة إلى فرعون مصر وأبيمالك "ملك الفلسطينيين"، وأخفى عنهم أنها زوجته، وأخبرهم بأنها أخته؛ فيبين ابن حزم أن سارة – رضي الله عنها– تجاوزت التسعين سنة فكيف تفْتِنُ ملِكًا في هذا السن؟[١٣٠] كما أن التوراة بذلك تنسب إلى إبراهيم – عليه السلام– أنه تزوَّج أخته، وهو نبي بإقرارهم[١٣١]؛ ففي سفر التكوين: "فَدَعَا فِرْعَوْنُ أَبْرَامَ وَقَالَ: «مَا هذَا الَّذِي صَنَعْتَ بِي؟ لِمَاذَا لَمْ تُخْبِرْنِي أَنَّهَا امْرَأَتُكَ؟* لِمَاذَا قُلْتَ: هِيَ أُخْتِي، حَتَّى أَخَذْتُهَا لِي لِتَكُونَ زَوْجَتِي؟ وَالآنَ هُوَذَا امْرَأَتُكَ! خُذْهَا وَاذْهَبْ!»"[١٣٢].

وقد ناظر ابن حزم ابن النغريلة اليهودي في شأن تلك الرواية، فقال اليهودي: "«إن نص اللفظة [في التوراة أخت، وهي لفظة تقع في العبرانية على الأخت وعلى القريبة»؛ فقلت يمنع من صرف هذه اللفظة] إلى القريبة هاهنا قوله: لكن ليست من أمي وإنما هي بنت أبي"[١٣٣]. وهذا

---

[١٣٠] ويرى الباحث أن هذه القصة موجودة في كتب التراث وفي مواضع كثيرة من دواوين السنة وبخاصة في الصحيحين البخاري ومسلم في حديث كذبات إبراهيم عليه السلام. فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لم يكذب إبراهيم عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة، فإنه قد أرض جبار ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي، يغلبني عليك فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام؛ فإني لا أعلم في الأرض مسلمًا غيري وغيرك..." الحديث. رواه البخاري (٣٣٥٨)، مسلم (٢٣٧١)، واللفظ لمسلم. وابن حزم فقيه وصاحب مذهب ولا شك أنه قد اطلع على كتب السنة وأحاديث النبي ﷺ في قضية الشفاعة يوم القيامة فكيف يغفل هذه القصة؟، ينظر: أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم، ج٤، رقم (٢٣٧١)، ص١٨٤٠.

[١٣١] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٣٣١.

[١٣٢] **العهد القديم**، سفر التكوين، ١٢: ١٨-١٩/ ١٨.

[١٣٣] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٣٣١-٣٣٢.

إنما يدل على أن قصده أخته بنت الأب. وهذه الرواية توضح الاتهامات الخطيرة الموجهة إلى إبراهيم عليه السلام- وزوجته، والتي لا يجوز إطلاقها على الأنبياء.

ثانيًا: مناظرة ابن حزم لقاضي يهود قرطبة في شأن تقسيم أراضي كنعان على أسباط بني إسرائيل:

جاء في سفر العدد، أن عدد بني إسرائيل الذين خرجوا من مصر، القادرين على القتال كانوا ستمائة ألف وثلاثة آلاف وخمسمائة وخمسين مقاتلاً، خاصةً من كان يبلغ عشرين سنة فصاعدًا، ولم يدخل في هذا العدد من كان دون عشرين سنة، ومن لا يطيق القتال، ولا النساء جملة[١٣٤].

ومضمون هذه المناظرة يدور حول أن بني إسرائيل كانوا في حالة حرب دائمة مع المناطق المجاورة لهم، وخاصةً صور وصيدا، ودمشق، وموآب[١٣٥]، وهم يعترفون بأنهم لم يملكوا تلك الأراضي قطُ، ثم يبين ابن حزم أن مساحة بلاد بني إسرائيل: "من شرق إلى غرب من عقبة أفيق- وهي على أربعة وخمسين ميلًا من مدينة دمشق- إلى طبرية ثمانية أميال- وهي جبل إفرائيم- إلى الطور اثنا عشر ميلًا، وإلى اللجون اثني عشر ميلًا، إلى علمين- عندهما ينقطع

---

[١٣٤] **العهد القديم**، سفر العدد١: ٤٥-٤٦/ ٢١٥.

[١٣٥] مملكة "موآب" هو اسم مملكة قديمة تقع شرقي البحر الميت من الكرك شمالاً إلى مدينة الشوبك، وتقع اليوم بالأردن، وكانت هذه المملكة في صراع مستمر مع مملكة إسرائيل الواقعة جهة الغرب، و"موآب" اسم سامي معناه "من أبوه"، وتعني من الآب أيضًا. ينظر: عبد الملك: بطرس، وآخرون، **قاموس الكتاب المقدس**، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، (مصر: دار الثقافة، ط١٠، ١٩٩٥م)، ص٩٢٧.

عمل الأردن ويبدأ عمل فلسطين – ميل واحد، إلى الرملة نحو أربعين ميلًا، إلى عسقلان ثمانية عشر ميلاً، وموضع الرملة كان هو آخر عمل بني إسرائيل، فذلك نحو ٧٣ ميلًا"[١٣٦].

ويذكر ابن حزم أن الأسفار المقدسة لليهود تنصُّ على أن عدد المدن التي وقعت للأسباط الاثني عشر؛ كان نصيب ثلاثة أرباعهم يعدل ٣٠٠ مدينة، أما نصيب الربع الباقي فيعدل ١٠٠ مدينة، فيكون نصيبهم ٤٠٠ مدينة، فاستنكر ابن حزم ذلك؛ لأن مساحة بلاد بني إسرائيل المذكورة لا يستوعب عددهم المذكور، ولا يستوعب عدد المدن التي سيطروا عليها، فيذكر يوسف بن عبدالله قاضي يهود قرطبة: "كان الفدان الواحد يقوم بأهل البيت لعظيم البركة التي كان الله تعالى يصنع لهم فيما في أيديهم، وكانت اللقمة الواحدة تقوم بأهل البيت"، بينما رأى ابن حزم أن الأحداث التي مرت ببني إسرائيل تدل على تعرضهم للاضطهاد والتعذيب على أيدي بني موآب، وبني عيصاو، وأهل دمشق، وغيرهم[١٣٧].

فالشاهد من هذه المناظرة أن أسفار اليهود التي تناولت قضية خروج بني إسرائيل من مصر إلى أرض كنعان، وتوزيع نصيب الأسباط الاثني عشر لأرض كنعان لم تكن دقيقةً؛ لأن المساحة التي استولوا عليها لم تستوعب عددهم المذكور في سفر العدد وفي أسفارهم عمومًا. فالمساحة قليلة إذا ما قورنت بعدد الأسباط الذين ذكرتهم الأسفار، خاصة أن مساحة بلاد بني إسرائيل كانت تمتد بين دمشق وفلسطين والطور والأردن مع الأخذ في الاعتبار أنهم كانوا في حروب دائمة مع الأمم المجاورة ولم يتملكوا أرضًا قط. وبالتالي هناك تضارب بين ما ذكرته هذه

---

[١٣٦] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٣٧٢-٣٧٥.

[١٣٧] المصدر السابق، ص ص٣٧٦-٣٧٧.

الأسفار وبين الواقع التاريخي الذي كان يعيشه بنو إسرائيل. ومن ثم، وكما يرى ابن حزم، هذا يعد طعنًا في صدق وثبوتية هذه النصوص؛ فهي نصوص مغلوطة باطلة لا تمت للحقيقة بصلة.

ثالثًا: ادِّعاء التوراة أن يعقوب صارع الله– تعالى الله عما يقولون:

تنص التوراة على أن يعقوب قد صارع الله سبحانه وتعالى حتى قال له: "خلني لأنه قد أصبح... قال يعقوب لا أدعك حتى تبارك عليّ، فقال له كيف اسمك؟ قال يعقوب، قال له ليس تدعا من اليوم يعقوب إلا إسرائيلَ من أجل أنت كنت قويًا على الله فكيف على الناس... وبارك عليه في ذلك الموضع..."[١٣٨].

ويرى الباحث أن مثل هذه الأفعال، من لعْب الصراع وأخذ الصِّبطات، لا يفعلها سوى أهل البطالة، فكيف بالله سبحانه تعالى عما يقولون.

وهذا ما استدل به ابن حزم في الرد على المجادلين من أهل الكتاب كإسماعيل بن يوسف بن النغرال، وإسماعيل بن يونس الأعور الطبيب، وعباس بن يحيى الطبيب في هذه القضية. فيذكر أن في التوراة أن الله تعالى قال له (أي يعقوب): "كنت قويًا على الله فكيف على الناس". فلذلك سُمِّيَ إسرائيل. ومعناه أَسر الله، تذكيرًا بذلك الضبط الذي كان بعد المصارعة؛ إذ قال له: "دعني فقال له يعقوب لا أدعك حتى تبارك علي"[١٣٩].

---

[١٣٨] **العهد القديم**، سفر التكوين، ٣٢: ٢٢-٣١/ ٥٤-٥٥.

[١٣٩] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٣٤٠.

فثبتوا كلهم على أن نص التوراة أن يعقوب صارع ألوهيم، واتفقوا على أن لفظة ألوهيم يعبر بها عن الله ويعبر بها عن المَلِك. قالوا: فإنما صارع مَلِكًا من الملائكة"[١٤٠].

لكن ابن حزم رفض ادعاءهم أن يعقوب إنما صارع ملكًا من الملائكة؛ لأن سياق الكلام ونص التوراة واضح وفيه أنه قال له: «كنت قويًا على الله فكيف على الناس»، وفيه أن يعقوب قال: « رأيت الله مواجهة وسلمت نفسي». فلا يمكن أن يكون المقصود بلفظة "الله" في التوراة هو الملك على أساس تخريج المعنى "أن يعقوب قد صارع ملكًا". وعلى افتراض أنه كان مَلِكًا– كما يزعمون– لكان أيضًا من السخف تصارع ملك ونبي لغير معنى.

ويفند ابن حزم هذه الحجة فيقول: فإن قيل: قد رويتم أن نبيكم صارع رُكَانَةَ بن عبد يزيد بن هاشم، وأنه أمر سَمُرَةَ بنُ جُنْدب أن يصارع رافع بن خَدِيج– رضي الله عنهما. قلنا: نعم؛ لأن رُكانة كان من القوة بحيث لا يجد أحدًا يقاومه في جميع العرب، ولم يكن رسول الله– ﷺ– ممن يُوصَف بالقوة الخارجية، فدعاه إلى الإسلام. فقال له: إن صرعتني آمنتُ بك، ورأى هذا من المعجزات. فأمره– عليه السلام– بالتأهُّب لذلك ثم صرعه للوقت، وعدَّ ذلك رُكانةُ سِحْرًا، ثم أسلم بعد. فبين الأمرين فرقٌ كما بين العقل والحُمق"[١٤١].

إذن نستنتج أن ابن حزم انتقد ادعاء اليهود أن يعقوب عليه السلام صارع الله سبحانه وتعالى؛ لأن هذه الافتراءات تبين التجسيم والتشبيه عند اليهود، وعدم تأدُّبهم مع الله تعالى، ومع أنبيائه، فابن حزم حقق قدرًا من الموضوعية في مناظرة اليهود؛ لأنه استعان بكتبهم المقدسة وبيَّنَ تناقضها نقلًا وعقلاً.

---

[١٤٠] المصدر السابق، ص ص٣٤٠– ٣٤١.

[١٤١] المصدر السابق، ص٣٤١.

المطلب الثاني: مناظرة ابن حزم لإسماعيل بن يونس اليهودي القائل بتكافؤ الأدلة:

خصص ابن حزم بابًا سمَّاه "الكلام على مَن قال بتكافؤ الأدلة" في كتابه الفَصل، ناقش فيه معنى تكافؤ الأدلة، وحُجَج القائلين بالتكافؤ، ثم رد على أصحاب هذا المذهب معتمدًا على الأدلة العقلية التي تؤكد بطلان هذه الفكرة.

فتكافؤ الأدلة مذهبُ جماعةٍ من الناس قالوا "إنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة، وأن جميع المذاهب والملل والنِّحل متساوية في القوة، وأن ما يثبت بالجدل ينقض بالجدل أيضًا"[١٤٢]. ومعنى ذلك أنهم يقولون إن الأديان والمذاهب متساوية في قوة الأدلة التي تقدمها، لأجل ذلك فإن جميع هذه الأديان والمذاهب على حق – بحسب رأيهم؛ لأننا لا نستطيع أن نكشف مَنْ مِن هذه الأديان والمذاهب على باطلٍ ومن منها على الحق، فهي لذلك متكافئة ومتساوية من حيث القوة والأدلة.

ويقسم ابن حزم القائلين بتكافؤ الأدلة إلى أربع فئات:

الفئة الأولى: هم الطائفة التي قالت بتكافؤ الأدلة في كل ما أُختُلِفَ فيه، ولم تثبت أزلية العالم ولا حدوثه، ولم تثبت النُّبُوة ولا أبطلتها، ولم تثبت شيئًا من الأديان ولا أبطلته، ولكنهم يقولون إن هناك حقيقة واحدة، ولكننا لا نستطيع أن نصل إليها. ويشير ابن حزم إلى أن إسماعيل بن يونس الطبيب اليهودي يذهب إلى هذا القول؛ لأن مناظراته وأقواله تدل على ذلك.

---

[١٤٢] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٥، ص٢٥٣.

الفئة الثانية: هم الطائفة التي قالت إن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، ولكنهم لم يثبتوا النبوة ولم يبطلوها، ولم يثبتوا دين مِلةٍ دون مِلة ولا أبطلته. وقالت هذه الطائفة أيضًا إن هناك حقيقة واحدة بلا شك، ولكنها غير ظاهرة إلى أحد[١٤٣].

الفئة الثالثة: هم الطائفة التي قالت إن الله عز وجل هو الخالق لكل شيء، وإن النبوة حق، وأن محمدًا رسول الله – ﷺ– حقٌ، ولكنهم لم يغَلبوا قولاً من أقوال أهل القِبلة على قول، وقالوا إن هناك حقيقة واحدة بلا شك، ولكنها غير بيّنةٍ إلى أحد[١٤٤].

الفئة الرابعة: هم الطائفة التي قالت بضرورة أن يكون للمرء ديانةً يعتنقُها تبعده عن الظلم والقبائح، وقالوا إن مَن لا دين له يشكِّل خطورة حقيقة على البشرية؛ لأنه قد يتسبب في الإفساد، وقتل النفوس، وأخذ الأموال بالخيانة، وطالبت هذه الطائفة بضرورة أن يُسارع الناس إلى قتل هذه الفئة، وإراحة العالم من شرورهم[١٤٥]. وانقسم هؤلاء إلى طائفتين:

الطائفة الأولى هم الذين قالوا بضرورة أن يلتزم الإنسان بالديانة التي نشأ عليها؛ لأن الله عز وجل– تخيَّرها له في مبدأ خلقه، وأنه لا يحل للإنسان أن يخرج عمَّا رتَّبه الله تعالى وابتدأه عليه، وكان ذلك قول إسماعيل ابن القداد اليهودي الذي رأى أن خروج الإنسان من ديانته هو تلاعب بالأديان.

---

[١٤٣] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٥، ص ص٢٥٣–٢٥٤.

[١٤٤] المصدر السابق، ج٥، ص٢٥٤.

[١٤٥] المصدر السابق، ج٥، ص٢٥٤.

أما الطائفة الثانية فهي التي قالت إن الإنسان غير معذور في الالتزام بديانة أبيه أو جده أو جاره، وأن الواجب عليه أن يلتزم بما اجتمعت عليه الديانات والعقول، فلا يقتل أحد، ولا يسعى أحد إلى إفساد حُرمة الآخرين، ولا يسرق، ولا يظلم، ويؤدي الأمانات، ويؤمن الناس شره، وهذا هو الحق الذي اجتمعت عليه الديانات كلها[١٤٦].

رد ابن حزم على القائلين بتكافؤ الأدلة:

رفض ابن حزم هذه الحجج التي قدمها القائلون بتكافؤ الأدلة، وقولهم بأن الأديان متساوية في القوة، ولذلك لا يمكن الحكم عليها بأنها حقَّةٌ أو باطلة، ورأى أنه لا يمكن القول بأن جميع الأديان صحيحة؛ لأن التفكير العقلي السليم يصل بنا إلى الحقيقة، وذلك عن طريق النظر الصحيح بعيدًا عن الهوى، والذي يترتب عليه ظهور الحق، وبيان الباطل، ورأى أن عدم اعتراف بعض هذه الطوائف بالخالق – سبحانه وتعالى– أو بالنبوة يعني ابتعادهم عن بديهيات العقل الضرورية، وأن قول البعض بأزلية العالم وقول البعض الآخر أن العالم محدَثٌ؛ فهذان قولان متضادان، فلا شك أن أحدهما على حق والآخر قول باطل، ولا شك أن العالم حادث فهو مخلوق. وبَيَّنَ ابن حزم أن من قال بضرورة التزام الإنسان بالدين الذي نشأ عليه آباؤه وأجداده يكون على خطأ؛ لأن الله – عز وجل– أوجب على جميع عباده دينًا واحدًا، وأما إلزام المرء بدين آبائه وأجداده من دون الله تعالى فهو مخالفة لأوامر الله تعالى، ولأن الطاعة لا تكون إلا لله سبحانه وتعالى– وليس للعقل ولا غيره[١٤٧].

---

[١٤٦] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٥، ص ص٢٥٤–٢٥٥.

[١٤٧] المصدر السابق، ج٥، ص ص٢٥٨–٢٦٠.

ومن الردود التي أوردها ابن حزم في تفنيد دَعاوَى القائلين بتكافؤ الأدلة أنه لا يمكن القول بأن جميع الأديان على حق؛ لأن كل دين يُنكر الدين الآخر، وأهل كل دِين يرون أنهم على حق، وأن الأديان الأخرى على باطل، لذلك فالأديان تُبطل بعضها البعض، فلا يمكن أن يجتمع الحق والباطل في آن واحد من الناحية العقلية[١٤٨].

إذن فالقائلون بتكافؤ الأدلة اختلفوا في إثبات أن الله – سبحانه وتعالى– هو الخالق لكل شيء، وأيضًا اختلفوا في إثبات نبوة محمد – ﷺ، ورأوا أن جميع المذاهب والأديان على حق؛ لأننا لا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة الواحدة، ولكنهم اعترفوا بوجود حقيقة واحدة.

ويرى الباحث أن مسألة القول بتكافؤ الأدلة من المسائل المهمة التي تتطلب بحثًا ودراسة. وبالنظر في طبيعة الحجج المقدمة من قبل القائلين بتكافؤ الأدلة، فيمكن الرد عليهم بالآتي:

إن قولهم بوجود حقيقة واحدة هو اعتراف صريح بأن هناك ديانة واحدة صحيحة، أما قولهم بعدم قدرتنا على الوصول إلى تلك الحقيقة الواحدة فيتناقض مع المنطق؛ لأنه لا يمكن القول بتعدد الحقائق في تلك المسألة. وأرى أن الحقيقة قد تُوجد بمقدار ما قد يصغر وقد يكبر حسب الأديان؛ فالدين المُنزَّل من عند الله تعالى يؤكد التوحيد الخالص الذي يعترف به الإسلام، وأما اليهودية والمسيحية– على سبيل المثال– رغم تحريفهما إلا أنهما تحتويان على بعض المظاهر التي تؤكد جزءًا يسيرًا من الحقيقة؛ كاعتراف اليهود بالتوحيد في شكله العام، وأيضًا المسيحية تحتوي على جزء من الحقيقة، فهم يقولون بالتثليث؛ أي وجود ثلاثة آلهة ولكنهم يجتمعون على إله واحدٍ بحسب معتقدهم، وهذا يؤكد تحريف المسيحية، وبصورة عامة القول

---

[١٤٨] المصدر السابق، ج٥، ص٢٦٠–٢٦١.

بالتوحيد الخالص هو الحقيقة الواحدة والصادقة، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(٤)﴾ (سورة الإخلاص: ١-٤).

وقولهم بأن جميع الأديان صحيحة به تناقض واضح؛ لأنهم يقولون إن هناك حقيقة واحدة لا نستطيع أن نصل إليها، والصواب أن هناك حقيقة واحدة كما قالوا، لكن الوصول إليها يتطلب الاعتماد على الأدلة النقلية والعقلية السليمة التي تصل بنا إلى نتائج صادقة، كما أن الحقيقة الواحدة التي يؤمنون بوجودها تؤكد وجود أفضلية لدين على سائر الأديان الأخرى، وهي أفضلية الإسلام على سائر الأديان الأخرى، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة: ٤٨).

وعطفًا على ما سبق، فإن الحقيقة الواحدة قد تتوزع بين الأديان، وخصوصًا أن الأنبياء الذين دعوا أقوامهم كان يدعونهم إلى الإسلام، فالشرائع السابقة على دعوة محمد – ﷺ– كانت هي الإسلام بمفهومه العام، لكن التحريف والتبديل الذي أصاب تلك الشرائع أدى إلى ضياع الحقيقة وتزييفها، وجاءت دعوة نبينا محمد – ﷺ– الدعوة الخاتمة لتقر هذه الحقيقة الواحدة، وهي أن الإسلام هو الدين الحق، قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (سورة المائدة: ٣)، وقال الله – عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سورة آل عمران: ١٩).

المبحث الثاني: مناظرات ابن حزم مع النصارى:

في هذا المبحث، أتناولُ في المطلب الأول بيان ما في الأناجيل من تناقضٍ بالإشارة إلى بعض التناقضات التي أوردها ابن حزم في مناظرته للنصارى، وفي المطلب الثاني سأتناول رأيُ ابن حزم في تناقضات النصارى في قضية صلب المسيح– عليه السلام.

المطلب الأول: بيان ما في الأناجيل من تناقضٍ:

عرض ابن حزم جملة من التناقضات التي وردت في أناجيل النصارى، والتي تؤكد عدم اتساقها وتحريفها؛ بسبب اختلاف الروايات الواردة في تلك الأناجيل، وتناقضها نقلاً وعقلاً. ونستعرض هنا بعض تلك التناقضات على النحو الآتي:

أولًا: إبليس يقيس نفسه في المسيح:

انتقد ابن حزم قصة إبليس مع المسيح التي وردت في إنجيل متى وإنجيل لوقا بغض النظر عن اختلاف الروايتين. ومضمون رواية متى أن المسيح التقى بإبليس الذي قال له: "إن كنت ولد الله فترام من فوق، فإنه قد صار مكتوبًا بأنه سيبعث ملائكته يرفدونك، ويدفعون عنك، حتى لا يصيب قدمك مكروه، فأجابه يسوع وقال له: قد صار مكتوبًا أيضًا ألا يقيس أحد العبيد إلهه..."[١٤٩]. أما في رواية لوقا، فقد قال إبليس للمسيح: "إن كنت ابن الله فأمر هذا الحَجر أن يصير خبزًا فأجابه يسوع وقال له: قد صار مكتوبًا أنه ليس عيش الآدمي في الخبز وحده إلا في كل كلمة لله، ثم قاده إبليس إلى جبل منيف عالٍ، وعرض عليه ملك جميع الدنيا في وقته. وقال

---

[١٤٩] **العهد الجديد**، متى، ٤: ١-٦/٧.

له: سأملكك هذا السلطان، وأبرأ إليك بعظمته لأني قد ملكته وأنا أعطيه من وافقني، فإن سجدت لي كان لك أجمع. فأجابه يسوع: قد صار مكتوبًا أن تعْبد السيد إلهك، وتخدمه وحده..."[١٥٠].

فقد تعجَّب ابن حزم من أن متى ولوقا ذكَرَا أن إبليس قاد يسوع وانقاد له. ومعنى أن المسيح ينقاد لإبليس ويسمع له ويطيعه أنه في منزلة أحط وأرذل من إبليس لأنه ينقاد للشر ضد كلام الله تعالى. ومعلوم أن المسيح عليه السلام نبي من عند الله فكيف يتركه الله لإبليس يتحكم فيه ويصرعه. لذلك يتساءل ابن حزم: كيف يكون يسوع إلهًا وابنَ إلهٍ بحسب معتقدهم، وهم يقرون بأنه ينقاد لإبليس؟ ثم تعجب ابن حزم أيضًا من طمع إبليس في أن يسجد له خالقُه ويُعبده، وكيف يدعو إبليس ربَّه أن يعبده؟!. ورأى ابن حزم أن كفر إبليس لم يصل إلى هذا الحد، ويستنكر ابن حزم قولهم بأن إبليس سوف يُملِكُه زينةَ الدنيا، ثم عرض ما قد يعترض به النصارى في مناظرتهم، وهو أنهم إن قالوا إن إبليس دعا الناسوت وحده، فإننا نقول "بأن اللاهوت والناسوت مُتَّحدان عندكم، ويعني ذلك أنهما صارا شيئًا واحدًا، وأن إبليس دعا اللاهوت لأنه قال له: إن كنت ابن الله فافعل كذا"[١٥١].

فانتقد ابن حزم هذه الرواية من الناحيتين الدينية والعقلية. ويمكن إجمال هذه الانتقادات في النقاط الآتية:

١- إن كان المسيح – عليه السلام- إلهًا كما يدَّعي النصارى فكيف ينقاد لإبليس، ويذهب إلى الأماكن التي قاده إليها؟

---

[١٥٠] **العهد الجديد**، لوقا ٤: ١-١٢/ ١٠٢.

[١٥١] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص٣٥-٣٧.

٢- وكيف يطلب إبليس من ربِّه – المسيح بحسب معتقدهم- أن يسجد له، وكيف يعرض زينة الدنيا على إلهه الذي هوَ مالكُ كل شيء؟

٣- أن النصارى يؤمنون باتحاد اللاهوت بالناسوت[١٥٢]، ومعنى ذلك أنهم يقولون إن الطبيعة البشرية للمسيح متَّحدةٌ مع الطبيعة الإلهية له؛ لذلك إن قالوا إن إبليس دعا الناسوت، فإننا نرد عليهم، ونقول: إن الطبيعة الإلهية متحدة مع الطبيعة البشرية للمسيح بحسب اعتقادكم.

ويرى الباحث أن هناك خلافًا كبيرًا بين المذاهب المسيحية حول طبيعة المسيح؛ فليس جميع النصارى يؤمنون باتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح عليه السلام، ففي حين يعتقد النساطرة أن اللاهوت حلَّ في الناسوت ويرفضون اتحاد اللاهوت والناسوت. بمعنى أن شخصية المسيح بشرية محضة والاتحاد مع اللاهوت اتحادًا خارجيًا لا اتحادًا حقيقيًا؛ أي اعتبار العلاقة بينهما علاقة اتصال لا علاقة اتحاد. يرى الكاثوليك وبعض البروتستانت أن يسوع كاملاً في ناسوته ولاهوته، واللاهوت والناسوت متحدان اتحادًا تامًا في الصورة والجوهر من غير انفصال. وهؤلاء هم القائلون بالطبيعة المزدوجة للمسيح بخلاف القائلين بالطبيعة الواحدة الذين يؤمنون بلاهوت المسيح كما يؤمنون بناسوته في ذات الوقت، مثل الكنيسة الأرثوذكسية غير الخلقيدونية. وعلى هذا الأساس ينقسم القائلين بالاتحاد إلى قسمين: الأول يرى أن الاتحاد حقيقي

---

[١٥٢] ناقش تلك المسألة رحمت الله الهندي في إظهار الحق، وبيَّن زيف عقيدة ألوهية المسيح عند النصارى بالاعتماد على نصوص كتابهم المقدس. ومن الردود التي أوردها قوله بأن المسيح – عليه السلام- إن كان متحداً مع الإله فكيف سمح لليهود بقتله كما يدعون؟ وكيف لم يدافع عن نفسه؟ وكيف مات وبقي العالم دون إله؟ كما أن المسيح – عليه السلام- كان معروفًا عنه حرْصه على أداء العبادات، فكيف يعبد الإله نفسه؟! ينظر: رحمت الله الهندي: خليل الرحمن الكيرانوي، **إظهار الحق**، تحقيق: محمد أحمد محمد عبد القادر، (المملكة العربية السعودية: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط١، ١٩٨٩م)، ج٣، ص ص٧٥١-٧٧٢.

وهم الكاثوليك والبروتستانت والفريق الآخر يرى أن الاتحاد صوري دون اختلاط وتمازج وهم النساطرة والأرثوذكس[١٥٣].

ثانيًا: تناقض التشريع بين الأناجيل والتوراة:

بحث ابن حزم مسألة تناقض نصوص الأناجيل مع التوراة في القضايا التشريعية. ونستعرض هنا بعض تلك التناقضات في التشريعات بين الأناجيل والتوراة:

ورد في إنجيل متى أن المسيح – عليه السلام– يقول لتلاميذه: "لا تحسبوا أني أتيتُ لنقض التَّوراة وكتب الأنبياء، إنما أتيتُ لإتمامها"[١٥٤]. وقد أورد ابن حزم ردًا على ذلك النص، فرأى أنه يقتضي بقاء الأحكام كما هي، ويمنع من النَّسخ، واستشهد بما جاء في إنجيل متى حيث ذكر أن المسيح قال: "قد قيل من فارق امْرأَته فليكتب لها كتاب طلاق. قال: « وأنا أقول لكم: من فارق امرَأته إلا لزنا فقد جعل لها سبيلاً إلى الزِّنا، ومن تزوج مُطلقةً فهو فاسق»"[١٥٥].

وانتقد ابن حزم هذه الفقرات؛ لأن التوراة تُبيح الطلاق، ولكن القول المنسوب إلى المسيح عليه السلام– يُقرُّ الطلاق في حالة الزنا فقط، ويحظر الزواج بالمطلقة. وهذا القول يتناقض مع القول المنسوب إلى المسيح الذي قال فيه: « إنه لم يأت لينقض التوراة، وإنما لإتمامها» [١٥٦].

---

[١٥٣] عبد السيد: إبراهيم، **الفروق العقيدية بين المذاهب المسيحية**، (القاهرة: كنيسة مارجرجس بالمعادي، د.ت)، ص١٤.

[١٥٤] **العهد الجديد**، متى ٥: ١٧/ ٨.

[١٥٥] **العهد الجديد**، متى١٩: ٧-٩/ ٣٤-٣٥.

[١٥٦] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص٤٥-٤٦.

ثم بين ابن حزم أن بولس نهى عن الختان، لكن التوراة تؤكد عليه، وأن شَمْعُون بَاطرُة بطرس– أباح أكل الخنزير، وكل الطعام الذي حرَّمته التوراة؛ فالنصارى نقضوا شرائعَ التوراة كلها، مثال على ذلك أنهم نقضوا شريعة السَّبت، كما أن التوراة تبيح القِصَاص، ولكن القول المنسوب إلى المسيح – عليه السلام– ينهى عنه[١٥٧]. جاء في إنجيل متى: "قد قيل: العينُ بالعَين، والسِّنُ بالسن، وأنا أقول لا تكافؤوا أحدًا بسيئة، ولكن من لطَم خدك الأيمن فانصب له الآخر"[١٥٨].

ويرى الباحث أن المسيحية لم ترفض القصاص الذي جاءت به التوراة؛ بل هذه الشريعة كان معمول يها؛ فقد أشارت نصوص كثيرة في العهد القديم إلى عقوبة الإعدام والثأر ونصت صراحة على القصاص؛ ففي سفر العدد: "ولي الدم يقتل القاتل حين يصادفه"[١٥٩]، وفي سفر الخروج: "فمن عند مذبحي تأخذه للموت"[١٦٠]. وقول السيد المسيح عليه السلام: قيل: العينُ بالعَين، والسِّنُ بالسن... لا يعني نسخ حكم القصاص الذي أباحته التوراة ونقض شريعة موسى عليه السلام فيكفي فقط قوله: "أقول لكم إلى أن تبيد السماء والأرض لا تبيد باء واحدة ولا حرف واحد من التوراة". فهناك فرق بين العفو ومقابلة الإساءة بالإحسان.

إذن ابن ابن حزم انتقد تناقض الأناجيل مع أحكام التوراة، وخاصةً أنها ألغَت تشريعات رئيسية في التوراة، منها: ضرورة الختان، وإباحة الطلاق، وهذا التناقض والاختلاف الوارد بين

---

[١٥٧] المصدر السابق، ج٢، ص٤٦.

[١٥٨] **العهد الجديد**، متى ٥: ٣٨–٣٩/ ٩.

[١٥٩] **العهد الجديد**، العدد٣٥: ١٩.

[١٦٠] **العهد الجديد**، الخروج ٢١: ١٤.

الأناجيل والتوراة يؤكد تحريف الأناجيل. وقد اعتمد ابن حزم في بيان هذا التناقض على النصوص النقلية للأناجيل والتوراة، وأيضًا بالاعتماد على الأدلة العقلية.

وقد أكتفيتُ بعرض نماذج من تلك التناقضات، وإبراز ردود ابن حزم عليها، وفي نهاية هذا المطلب، ظهر اتِّباع ابن حزم منهجًا قائمًا على تتبُّع نصوص التوراة والأناجيل، وانتقدها بناءً على ما ورد فيها؛ فرجع إلى المصادر الأساسية في مناظرة أهل الكتاب، وحرص أيضًا على إضفاء الجانب الإسلامي في ردِّه على ادعاءات أهل الكتاب في مختلف القضايا التي ناظرهم فيها.

المطلب الثاني: رأيُ ابن حزم في تناقضات النصارى في قضية صلب المسيح:

حرص ابن حزم على تحديد غايته الأساسية من الرد على النصارى؛ فقد تحددت في بيان التناقض في أنَاجيلهم، وأثبت أن فساد تلك الديانة المحرَّفة لا يحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ بالمقارنة بالديانة اليهودية؛ ويرجع السبب في ذلك إلى أن اليهود زعموا أن التوراة والكتب المنسوبة إلى الأنبياء – عليهم السلام– منزَّلةٌ من عند الله – عز وجل، أما النصارى فلم يقولوا إن الأناجيل منزلة من الله تعالى على المسيح– عليه السلام، أو إن المسيح جاءهم بها – بحسب رأي ابن حزم[١٦١].

رد ابن حزم على ادعاءات النصارى حول قصة الصلب:

بدأ ابن حزم كلامه عن روايات الأناجيل وما تدَّعِيه من صلب المسيح بعرض جُمْلةً من النصوص المأخوذة من أناجيل النصارى؛ ليبين تناقض الأناجيل في مسألة صلب المسيح، ففي إنجيل متى ورد أنه: "صُلب معه لصَّان، أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وكانا يشتمانه، ويتناولانه محركين رءوسهما ويقولان: « يا من يهدم البيت ويبنيه في ثلاثٍ سلِّم نفسك إن كنت ابن الله فأنزل عن الصليب»"[١٦٢].

أما في إنجيل مرقس، فقد جاء أنه: "صُلب معه لصان، أحدهما عن يمينه، والثاني عن شماله، واللذان صلبا معه كانا يستعجزانه"[١٦٣].

---

[١٦١] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص١٣.

[١٦٢] **العهد الجديد**، متى٢٧: ٣٨-٤٠/ ٥٤.

[١٦٣] **العهد الجديد**، مرقس١٥: ٢٧-٣٠/ ٨٠.

وفي إنجيل لوقا: "وكان أحد اللِّصين المصلوبين معه يسبُّه ويقول: إن كنت أنت المسيح فسلِّم نفسك وسلِّمنا، فأجابه الآخر وكشر عليه وقال: أمَا تخاف الله وأنت في آخر عمرك؟ وفي هذه العقوبة؟ أما نحن فكوفئنا بما استوجبنا، وهذا لا ذنب له. ثم قال ليسوع: يا سيدي: اذكرني إذا نلْتَ ملكك، فقال له يسوع: آمين أقول لك. اليوم تكون معي في الجنة"[١٦٤].

فيرى ابن حزم أنه لا شك أن إحدى القضيَّتين كذب؛ لأن مرقس ومتى أخبرا بأن اللِّصين كانا يسبُّانه، في حين ذكر لوقا أن الذي كان على يمين المسيح – عليه السلام– كان يسبُّه، أما الآخر فقد أنكر عليه ذلك، وآمن به؛ لذلك يرى ابن حزم أنه لا يمكن اجتماع الصدق والكذب في تلك الأقوال الواردة في الأناجيل، فإما أن يكون لوقا هو الذي كذَب أو كذَب من أخبره بالواقعة، أو أن مارقش كَذَب أو كذب من أخبره بالواقعة، أو أن مَتى كذب[١٦٥].

ويورد ابن حزم اعتراضات اليهود والنصارى في قصة الصلب فقال: "إن قال قائلهم: قد نقلت اليهود والنصارى أن المسيح عليه السلام قد صُلِب وقُتل، وجاء القرآن بأنه – عليه السلام لم يقتل ولم يُصلب. فقولوا لنا كيف كان هذا؟ ويرد ابن حزم فيقول: فإن جوَّزتم على هذه الكواف العظام المختلفة الأهواء والأديان والأزمان، والبلدان والأجناس نقل الباطل، فليست بذلك أولى من كافتكم التي نقلت أعلام نبيكم وشرائعه وكتابه. فإن قلتم: اشتبه عليهم، فلم يتعمدوا نقل الباطل، فقد جوزتم التلبيس على الكواف، فلعل كافتكم أيضًا ملتبس عليها. فليس سائر الكواف أولى بذلك من كافتكم. وقولوا لنا: كيف فرض الإقرار بصلب المسيح عندكم قبل وورد الخبر عليكم ببطلان صلْبه وقتله. فإن قلتم كان الفرض على الناس الإقرار بصلبه – وجب من قولكم: الإقرار أن الله

---

[١٦٤] **العهد الجديد**، لوقا ٢٣: ٣٩-٤٣/ ١٤٨.

[١٦٥] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص ص١٢٥-١٢٦.

تعالى فرض على الناس الإقرار بالباطل، وأن الله تعالى فرض على الناس تصديق الباطل والتديُّن به"[١٦٦].

بيَّن ابن حزم أن قصة صلْب المسيح – عليه السلام– لم ينقلها قطُ كافَّةٌ؛ أي جماعة من الناس تتحقق فيهم شروط النقل المتواتر كالعدالة، واتفاقهم على رواية واحدة في تلك القصة[١٦٧]؛ فابن حزم حرص على عرض بعض النصوص من أناجيل النصارى المتعلقة بقضية صلب المسيح –عليه السلام– بحسب اعتقاد النصارى، ثم بين الاختلافات في الروايات الواردة في تلك الواقعة مما يدل على تناقض الأناجيل الأربعة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن القاضي عبد الجبار كان له السَّبقُ في بيان بطلان قصة الصلب التي يؤمن بها المسيحيون، فقد حرص على نقد ذلك بالاستناد إلى الأدلة النقلية والعقلية. ويمكن إبراز جانب من جوانب منهجه النقدي في الآتي:

نقد قصة الصلب عقلاً عند القاضي عبد الجبار:

ذكر القاضي عبد الجبار الرواية التي يستندون إليها في تأكيد صلب المسيح – عليه السلام، وهي أنهم لجأوا إلى الملك الروماني بيلاطس للتظلم من المسيح، وأن الملك الروماني سلَّمهم إياه، ومن ثم أخذوه وحملوه على حِمار، ووضعوا إكليلاً من الشوك على رأسه، وعندما عطش المسيح– عليه السلام– طلب الماء فقاموا بعَصر شجرٍ مُرٍ ليشربَه، وظلوا يعذبونه إلى اليوم التالي إلى أن صلب ومات ثم دفنوه.

---

[١٦٦] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص١٢١.

[١٦٧] المصدر السابق، ج١، ص ص١٢٣– ١٢٥.

واعترض القاضي عبد الجبار على ادعاء اليهود والنصارى العلم والمعاينة لتلك الواقعة، وأنهم تلَقُّوها بطريق الجمهور عن الجمهور، والأمم عن الأمم، ويثبت بالأدلة أن تلك الأقوال باطلة؛ لأن تلك القصة ليست من قبيل العلم اليقيني المبني على الشواهد والنقل المتواتر، كما أنها لا تتوافق مع المسلمات العقلية؛ لأن هذه الجماعات لو رأت الواقعة لأصبحت علمًا يقينيًا، وفي هذه الحالة لابد أن يكون كل من لقيَهم وسمع منهم في مثل حالهم من العلم به[١٦٨].

ويعرض القاضي عبد الجبار دليلاً آخر على زيف تلك القصة، وهي أنه لو كانت وقعت حادثة صلب المسيح – عليه السلام، والعلم بها قد شاع بين الأمم [لكان] رسول الله – صلى الله عليه وسلم– ذكرها إلى المدعوين، وخاصةً أنه كان في أشد الحاجة إلى تصديقهم له وأتِّباعه.

ويطرح القاضي عبد الجبار سؤالاً مشروعًا، وهو سبب عدم اعتراض النصارى في زمن الرسول ﷺ– على الذين آمنوا بدعوته، فيقول لماذا لم يقولوا: "لقد أكفرتم آباءكم، وضللتم أسلافكم، وأنفقتم أموالكم، وعاديتهم ملوك الأرض، وسفكتم دماءكم في طاعة كذَّاب يقول إن المسيح لم يُصلب ولم يقتل وقد صُلِب وقُتل؟"[١٦٩].

---

[١٦٨] القاضي عبد الجبار: أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٦٧م)، ج١، ص ص١٢١–١٢٤.

[١٦٩] المصدر السابق، ج١، ص١٣٢.

تفنيد قصة الصلب عند أحمد بن عبد الصمد الخزرجي:

يعود سبب تأليف كتاب "مقامع الصلبان" إلى توجيه قسٍّ نصراني من طُليطِلة رسالة تدعو صبيًّا من آل عبد الحق الخزرجي إلى اعتناق المسيحية، كما أنه وجَّه إساءات إلى الإسلام ونبيه – ﷺ، وجاء ذلك الكتاب جوابًا على تلك الرسالة[١٧٠]. ويمكن إجمال أهم أوجه نقد الخزرجي لقصة الصلب في الآتي:

١– إن اليهود يُقرّون أنهم قتلوا رجلاً غير المسيح – عليه السلام– بإقرار كتابهم؛ فقد رأى الخزرجي أنه من غير المعقول عقليًا أن يتم بناء العقائد الإيمانية على الأحلام، لذلك اعتمد على التاريخ لإثبات زَيف قصة الصلب؛ حيث رأى أن القول بالصلب "إنما قيل لكم بعد زهاء ثلاثمائة وثلاثين من السنين أنه قد كان في سالف الدهر رجل من أمره كذا وكذا، وبأضغاث أحلام من امرأة اسمها ألانة ادعت أنها رأت في منامها هذيانات فقبلتم أقوالها، وتشرعتم بها من غير يقين ولا توتر متصل"[١٧١].

٢– ويذكر الخزرجي: "إن في الإنجيل الذي بأيديكم أن الصلوبية إنما لحِقت جسم عيسى المتخذ من آدم، وأن النصف اللاهوتي لم تلحقه الصلوبية، ومخالفة ذلك كفرٌ عندكم. وهذا يعني أن الإله انتقم من إنسان من نسل آدم فكيف ينبغي لله أن يظلم إنسانًا فيعاقبه بذنب جده؟!"[١٧٢].

---

[١٧٠] الخزرجي: أحمد بن عبد الصمد، **مقامع الصلبان**، تحقيق: عبد المجيد الشرفي، (تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ط١، ١٩٧٥م)، ص١٤.

[١٧١] ينظر: المصدر السابق، ص٧٣.

[١٧٢] المصدر السابق، ص٧٨.

٣- ثم ختم الخزرجي نقده لتلك القصة بقوله: "أخبرني أيها المغرور عن رجل أخطأ عليه عبده، فبقى بعد مدة غاضبًا عليه بانيًا على معاقبته، حتى ولد لنفسه ولداً فعمَد إليه وقتلَه بذنب العبد الذي كان أذنب له، أكنت ترى ذلك من قتله يشفى نفسه على ذلك العبد أم يكون ذلك زائدًا في كربه وداعيًا إلى دوام حزنه"[١٧٣].

إذن نستنتج أن الخزرجي بيَّن فقدان التواتر في روايات التوراة والأناجيل التي تحدثت عن قصة الصلب، كما أن إيمانهم بتلك العقيدة اعتمد على أحلام وخرافات، فيستنكر الخزرجي ادعاء النصارى أن الله عز وجل صلب الإله الابن – بحسب معتقدهم؛ لأنها دلالة على توريث الخطيئة في نسل آدم –عليه السلام، وهذه الأدلة التي استدل بها الخزرجي في نقده لقصة الصلب تدل على تأثره بمنهج ابن حزم في نقده للمسألة؛ لأن ابن حزم أثبت أن روايات قصة الصلب في الأناجيل تفتقد للتواتر الصحيح، ومن المُحال أن تقع عقلاً.

وقد أجرى ابن حزم أيضًا جُملة من المناظرات مع النصارى، نستعرض بعضًا منها:

أولًا: مناظرتهم في مسألة شك المسيح في إيمان تلاميذه:

جاء في سفر متى أن المسيح قال لتلاميذه: "« لئن كان لكم إيمان على قدر حَبَّة الخَرْدل لتقولن للجبل ارحل من هنا فيرحل ولا يتعَاصى عليكم شيء»"[١٧٤]. وفي إنجيل متى أيضًا ورد أن أن المسيح دعا على شجرة تِيْنٍ خضراء: "فيبست من وَقتها فَعجب التلاميذ فقال لهم المسيح: «أمين أقول لكم، لئن آمنتم ولم تَشكُّوا ليس تفعلون هذا في التِينة وحدَها، لكن متى قلتُم لهذا

---

[١٧٣] الخزرجي، **مقامع الصلبان**، ص ص٧٨-٧٩.

[١٧٤] **العهد الجديد**، متى١٧: ٢٠/ ٣٢.

الجبل: انقلع واطَّرح في البحر تم لكم»"[١٧٥]. أما في إنجيل يوحنا فجاء فيه أن المسيح قال لتلاميذه: "« من آمن بي سيفعل الأفاعيل التي أفعلها أنا وسيفعل أعظم منها»"[١٧٦].

فبين ابن حزم أن أقوالهم كذب وافتراء على المسيح فقال: "« لا يخلو التلاميذ المذكورون ثم هؤلاء الأشقياء بعدهم إلى اليوم من أن يكونوا مؤمنين بالمسيح أو غير مؤمنين، ولا سبيل إلى قسم ثالث، فإن كانوا مؤمنين فقد كذب المسيح فيما وعدهم به في هذه الفصول جهارًا- وحاشى له من الكذب- وما منهم أحد قطُ قدر أن تأتَمِر له ورقةٌ، فكيف على قلْع جبلٍ وإلقائه في البحر؟»"[١٧٧].

"وإن كانوا غير مؤمنين به فهم - بإقرارهم هذا- كفارٌ، ولا خير في كافر، ولا يجوز أن يصدق كافر، ولا أن يُؤخذ الدين عن كافر. ولا بد لهم من أن يجيبوا إذا سألناهم: أفي قلوبهم مقدارُ حبَّةِ خَردل من إيمانٍ أم لا؟ وتؤمنون بالمسيح أم لا؟"[١٧٨].

فإن قالوا: "« نعم. نحن مؤمنون به، والإيمان في قلوبنا»، قلنا: « فقد كذب المسيح يقينًا فيما أخبر به من أن مَن في قلبه مقدار خرْدلٍ من إيمان يأمر الجبل بأن ينقلع فينقلع، ووالله ما منكم أحد يقدر على تيبيس شجرة بدُعائه، ولا على قلعِ جبلٍ من موضعه»"[١٧٩].

---

[١٧٥] **العهد الجديد**، متى٢١: ١٩-٢٠/ ٣٩.

[١٧٦] **العهد الجديد**، يوحنا ١٤: ١٢/ ١٨٥.

[١٧٧] ينظر: قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٥١٨.

[١٧٨] المصدر السابق، ص٥١٩.

[١٧٩] المصدر السابق، ص٥١٩.

وإن قالوا: "ليس في قلوبنا قدْر حَبة خردَل من إيمان، ولا نحن مؤمنون به قلنا: صدقتم والله حقًا. وشهدا على أنفسهم ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾(سورة الأعراف: ٥٣)، صدق الله عز وجل، وأنبياؤه، وكذَب متى وباطره ويوحنا ومارقش ولوقا، وسائر النصارى الكذابون"[١٨٠].

ويضيف ابن حزم: "ولقد قلت هذا لبعض علمائهم فقال لي: إنما عنَى شجرة الخردل التي تعلو جميع الزراريع حتى يسكن الطير فيها. فقلت له: لم يقل في الإنجيل مثل شجرة الخردل، إنما قال: «مثل حَبَّة الخردلِ»، وقد وصفها المسيح بإقرارهم بأنها أصغر الزرايع"[١٨١].

فابن حزم انتقد نسب هذه الادعاءات الباطلة إلى المسيح – عليه السلام. ونستنتج أن ابن حزم يُكثر من مناظرته مع علماء أهل الكتاب في مسائل تخص دينهم، ورجوعه إلى علمائهم هو نوع من الدراسة الموضوعية؛ لأنهم الأعلم بمضمون كتبهم المقدسة.

ثانيًا: تناقض الأناجيل حول يحيى عليه السلام:

جاء في إنجيل متى أن المسيح قال عن يحيى بن زكريا– عليهما السلام: «أنا أقول لكم أنه أكثر من نَبِي وهو الذي قيل فيه وأنا باعث مَلَكِي بين يَديك ليعد لك طريقك»[١٨٢].

فانتقد ابن حزم هذه الفقرة فقال: في هذا الفصل كذب في موضعين:

"أحدهما: قوله في يحيى أنه أكثر من نبي، وهذا مُحال؛ لأنه لا يخلو يحيى وغيره من الناس من أن يكون أُوحي إليه أو لم يوح إليه، ولا سبيل إلى قسم ثالث. فإن كان أوحي إليه فهو

---

[١٨٠] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٥١٩.

[١٨١] المصدر السابق، ص٥١٩.

[١٨٢] **العهد الجديد**، متى١١: ٩-١٠/ ١٩.

نبي، ولا أكثر من نبي في الناس، إلا أن يكون نبيًا رسولًا ويحيى رسولٌ بإجماعهم. وإن كان لم يوح إليه، فهذه منزلةٌ يستوي فيها الكافر والمؤمن، ولا يجوز أن يكون مَن لا يوحي الله تعالى إليه مثل من استخصه الله عز وجل بالوحي إليه، فكيف أن يكون أكثر منه؟

والكذبة الثانية: قوله أن يحيى هو الذي قيل فيه: وأنا باعث ملكي بين يديك؛ لأن يحيى على هذا القول مَلَك، وهذا كذب بحت؛ لأنه إنسان ابن رجل وابن امرأة عاش إلى أن قُتل، وليس هذا صفة المَلَك، ويحيى لم يكن مَلَكًا"[١٨٣].

وفي إنجيل متى أيضًا، جاء أن المسيح قال لهم: « أتاكم يحيى وهو لا يأكل، ولا يشرب، فقلتم هو مجنون، ثم أتاكم ابن الإنسان- يعني نفسه- فقلتم: هذا جواف شروب للخمر، خليع صديق المستخرجين والمذنبين»[١٨٤].

ويرى ابن حزم أن هذا كذب وخلافٌ لقول النصارى، أما الكذب: "فإنه قال ها هنا إن يحيى كان لا يأكل ولا يشرب حتى قيل فيه إنه مجنون من أجل ذلك، وفي الباب الأول من إنجيل مارقش، أن يحيى بن زكريا هذا كان طعامه الجراد والعسل الصحراوي[١٨٥]، وهذا تناقض. وأحد الخبرين كذب بلا شك"[١٨٦].

---

[١٨٣] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٥٠٣.

[١٨٤] **العهد الجديد**، متى١١: ١٨-١٩/ ١٩.

[١٨٥] **العهد الجديد**، مرقس١: ٦/ ٥٨.

[١٨٦] قدوري، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص٥٠٥-٥٠٦.

"**وأما خلاف قول النصارى:** فإنه ذكر أن يحيى كان لا يأكل ولا يشرب، وأن المسيح كان يأكل ويشرب، وبلا شك إن من أغناه الله عز وجل عن الأكل والشرب من الناس، فقد أبانه ورفع درجته على من لم يغْنِه عن الأكل والشرب منهم، فيحيى أفضل من المسيح بلا شك في هذا"[١٨٧].

"**وقصة ثالثة:** وهي اعتراف المسيح على نفسه بأنه يأكل ويشرب، وهو عندهم إله، فكيف إله ويشرب؟ ما في الهوس أكثر من هذا. فإن قالوا: إن الناسوت منه هو الذي كان يأكل ويشرب، قلنا: وهذا كذب منكم على كل حال؛ لأنه إذا كان المسيح عندكم لاهوتًا وناسوتًا معًا، فهو شيئان. فإن كان إنما يأكل الناسوت وحده، فإنما أكل الشيء الواحد من جملة الشيئين ولم يأكل الآخر"[١٨٨].

إذن فروايات الأناجيل بشأن يحيى عليه السلام تُقرُّ بنبوَّته، كما أن ابن حزم اغتنم تلك الروايات في نفي ألوهية المسيح وبيَّن زَيف أفكارهم.

---

[١٨٧] المصدر السابق، ص٥٠٦.

[١٨٨] المصدر السابق، ص٥٠٦.

الفصل الثاني

منطلقات الحوار عند ابن حزم وتقييم منهجه في دراسة أهل الكتاب:

المبحث الأول: المنطلقات الدينية والعقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب

المطلب الأول: المنطلقات الدينية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب.

المطلب الثاني: المنطلقات العقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب.

المبحث الثاني: تقييم منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية.

الفصل الثاني

منطلقات الحوار عند ابن حزم وتقييم منهجه في دراسة أهل الكتاب

يهدف هذا الفصل إلى تحديد المنطلقات الدينية والعقلية التي اعتمد عليها ابن حزم في الحوار مع أهل الكتاب، وبيان أهداف هذا الحوار. ولا شك أن الحوار الهادف والناجح هو الذي يستهدف الوصول إلى الحق وإقراره عن طريق البراهين العقلية السليمة، واعتماده على المنهج القرآني في محاورة الآخرين؛ الذي دعا إلى ضرورة مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٦).

ويعتمد هذا الفصل على استقراء بعض ما كتبه الباحثون حول منطلقات الحوار مع أهل الكتاب والأهداف المرجوة منه، وما صرح به ابن حزم في مؤلفاته، وإبداء وجهة النظر الشخصية في تلك المسألة.

المبحث الأول: المنطلقات الدينية والعقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب:

يعد الإمام ابن حزم من أوائل العلماء الذين حرصوا على وضع مجموعةٍ من القواعد المنهجية في دراسة الملل والأهواء والنحل، وذلك قبل ظهور علم مقارنة الأديان في الغرب في العصر الحديث. ويرى الباحث محمد خليفة حسن أن الإسلام له الفضل والسبق في توجيه النقد الديني للأديان الأخرى؛ فقد استفاد يهود العصر الوسيط من النقد الإسلامي للديانة اليهودية، وتحددت هذه الاستفادة في وضع نظام للديانة اليهودية يبرز البنية العقدية للديانة، وإنشاء علم

كلام يهودي. فقد تأثر الكثير من علماء اليهود بالفلسفة الإسلامية والمدارس الكلامية في العالم الإسلامي، على رأسهم "سعديا الفيومي" الذي تأثر بمدرسة المعتزلة الكلامية وتبنَّى أصولها الخمسة محاولاً التوفيق بين براهين علم الكلام الجدلية واليهودية التلمودية النقلية، مما أسهم في صياغة العقيدة اليهودية على أسس عقلانية منظمة[١٨٩].

أيضًا "موسى بن ميمون[١٩٠]" الذي كان له دور بارز في تجديد الفكر الديني اليهودي وإحياء اليهودية على أسس تشريعية إسلامية؛ حيث يظهر من مؤلفاته تشبعه بالبيئة الثقافية والفكرية في العالم الإسلامي؛ فقد عاش في قرطبة بالأندلس في العصور الوسطى ودرس على يد ثلاثة من أعظم فلاسفة الإسلام، هم ابن الأفلح وابن رشد وابن الصائغ، وشارك بصورة كبيرة في إثراء ونقل الفكر الإسلامي إلى اليهودية والمسيحية، فكانت مصنفاته المكتوبة بالعبرانية صدىً لأفكار فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام. وامتد تأثير أفكاره ذات الصبغة الإسلامية إلى الغرب النصراني بعد أن أسهمت مؤلفاته الدينية في صياغة العقيدة اليهودية[١٩١].

---

[١٨٩] ينظر: ذكري: يحيى، **علم الكلام اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجًا**، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٤م)، ص١٠-١١.

[١٩٠] موسى بن ميمون بن يوسف أبو عمران القرطبي، طبيب فيلسوف يهودي. ولد وتعلم في قرطبة. وتنقل مع أبيه في مدن الأندلس، وتظاهر بالإسلام، وقيل: أُكره عليه، فحفظ القرآن وتفقه بالمالكية. ودخل مصر، فعاد إلى يهوديته، وأقام في القاهرة ٣٧ عامًا كان فيها زعيمًا روحيا لليهود. كما عمل طبيبًا في البلاط الأيوبي. ومات بها ودفن في طبرية بفلسطين. له مؤلفات كثيرة بالعربية والعبرية منها دلائل الحائرين، ينظر: الزركلي: خير الدين، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م)، ج٧، ص٣٢٩ – ٣٣٠.

[١٩١] ولفنسون: إسرائيل، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٣٦م)، ص٤.

فقد ترأس هذان اليهوديان حركة علمية ولغوية يهودية، وكان لهما دورًا بارزًا في نشأة النحو العبري من خلال الاحتكاك بالثقافة العربية وآدابها والانكباب على دراسة القرآن الكريم ومعرفة ألفاظه وعباراته وفهم العلوم العربية على اختلاف أنواعها، وهذا أسهم في وضع قواعد للغتهم متبعين في ذلك الطرق التي اتبعها علماء النحو العربي على مستوى الألفاظ والمواضيع والمصطلحات وقواعد التنظير والتطبيق. وكان أول عالم نحوي برز من اليهود هو مناحيم بن سروق صاحب كتاب "الكراسة" ويهودا بن حيوج اللذين عاشا في الأندلس ومثلت مؤلفاتهما مرحلة ازدهار النحو العبري[١٩٢].

كما أن المسيحيين استفادوا أيضًا من النقد الإسلامي للمسيحية، وتمثل ذلك في ظهور اتجاهات إصلاحية كالإصلاح البروتستانتي الذي ظهرت بوادره في الأندلس؛ حيث تأثر كبار المفكرين والمستشرقين الأوروبيين بأفكار علماء الإسلام خلال عصر النهضة واتصال الغرب بالشرق وخاصة أفكار ابن رشد والغزالي وابن سينا وأيضًا المذهب الظاهري لابن حزم في دراسة النص الديني نتيجة لقرب الأندلس من إسبانيا، ومن ثم انتقل هذا المذهب إلى الغرب الأوروربي بعد أن تشبعت به الثقافة الغربية فوجد صدى واسعًا على يد الإصلاحيين في أوروبا وتحديدًا ألمانيا التي كانت معقل الثورة البروتسانتية والإصلاح اللوثري خلال القرن السادس عشر[١٩٣].

---

[١٩٢] هنداوي: إبراهيم موسى، **الأثر العربي في الفكر اليهودي**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص٥-١٠.

[١٩٣] الإصلاح البروتستانتي هي حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي على يد الألماني مارتن لوثر، وهدفت إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية، وتقويض السيطرة الكنسية على مجريات الحياة الدينية والسياسية في أوروبا، ورأت أحقية الإنسان المسيحي بأن يفسر الكتاب المقدس، وقد ناقش أمين الخولي آثار الإسلام على حركة الإصلاح البروتستانتي والغرب عمومًا، ومن أهم هذه الآثار تأثرهم بفكر ابن حزم،

وقد أسهمت هذه المناهج الإسلامية أيضًا في تطور علم نقد الكتاب المقدس على يد يوليوس فلهاوزن[١٩٤] الذي تأثر بابن حزم في دراسته لليهودية[١٩٥].

وبالنظر في طبيعة الجهود المُقدَّمة من قِبل ابن حزم في دراسة الأديان الأخرى، نجد من المهم التعرف على المنطلقات الدينية التي اعتمد عليها ابن حزم في حواره مع أهل الكتاب.

المطلب الأول: المنطلقات الدينية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب:

عرض ابن حزم الأسباب التي دعتُه إلى تأليف كتابه "الفَصل في الملل والأهواء والنِّحل"، والتي تمثلت في دفاعه عن الدين الإسلامي ضد المخالفين، والرد على كتابات السابقين عليه في ذلك المجال. وقد استند ابن حزم إلى القرآن الكريم والسنة النبوية تحقيقًا لقوله – سبحانه وتعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة الأعراف:٣)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (سورة النساء:٥٩)، وحدد ابن حزم المنطلقات الأساسية التي اتَّبعها في التحاور مع أهل الكتاب ودراسة الفِرق والأديان الأخرى؛ فقال: "وقصدنا به إيراد البراهين المُنتِجة عن المقدمات الحسِّية أو الراجِعة

وخاصةً في مسألة الأخذ بظاهر النصوص الدينية، ينظر: الخولي: أمين، **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، ١٩٩٣م)، ص٤٩.

[١٩٤] أسس يوليوس فلهاوزن نظرية في نقد التوراة، وأثبتت أبحاثه أن التشريع الموسوي لم يكن نقطة البداية في تاريخ اليهودية، وأن البداية جاءت متأخرة بعد عصر السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، ينظر: حسن: محمد خليفة، **علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٨٨م)، ص ص٢٠-٢٢.

[١٩٥] حسن: محمد خليفة، **تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د. ط، ٢٠٠٢م)، ص ص٢٩١-٢٩٢.

إلى الحسّ من قرب أو من بعدٍ على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرَّجة إلى ما أخرجت له، وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط"[١٩٦].

ويعتمد منهج ابن حزم على البرهان العقلي الذي يستند إلى المقدمات العقلية السليمة؛ فيؤكد "وديع واصف" أن منهج ابن حزم يتميز بمجموعة من السمات، منها: ضرورة التمسك بالنص القرآني، والالتزام بالسنة النبوية، والاعتماد على البراهين العقلية[١٩٧].

ويرى الباحث أن تمسك ابن حزم بالنص الديني لا يعني أنه أهمل العقل، بل أكد على أن ثمة حيزًا يمارس فيه العقل دوره إلى جانب النص والإجماع انطلاقًا من عمليتي الفهم والاستنتاج المنصبتين على النص الديني.

إن تأثر ابن حزم بالمذهب الظاهري كان له آثار بارزة على تحاوره مع أهل الكتاب، فالبحث في المنطلقات الدينية يتطلب بيان بعض قواعد المذهب الظاهري:

أولاً: المذهب الظاهري ومرتكزاته عند ابن حزم:

من المعلوم أن الفقيه داود بن علي بن خَلف، الشهير بداود الظاهري (٢٠٠هـ- ٢٧٠هـ)، كان أول من أظهرَ القول بظاهرية الشريعة، واعتماده على ظواهر النصوص من الكتاب والسنة؛ دون تأويلٍ أو بحثٍ أو تعليلٍ"[١٩٨]، إلا أن ابن حزم انطلق من نفس الأصول التي اعتمد عليها

---

[١٩٦] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٣٦.

[١٩٧] مصطفى: وديع واصف، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، (أبوظبي: المجمع الثقافي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص ص١١٥-١١٦.

[١٩٨] الإدريسي: توفيق بن أحمد، **المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: نشأتها- أعلامها- أصولها- وأثرها**، (الرياض: مكتبة ودار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٦م)، ص ص٦٢-٦٤.

داود بن علي، "وجعل الظاهرية مذهبًا فكريًا له نسَقه المتكامل بعد أن كان مذهبًا فقهيًا فحسب"[١٩٩].

أما عن المرتكزات الأساسية للمذهب الظاهري عند ابن حزم فهي- كما بينه مجيد مخلف طراد كالآتي:

١- التفسير الظاهري للقرآن الكريم والسنة النبوية؛ حيث يرى ابن حزم أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تُبين ذاتها بذاتها، ولذلك لا تحتاج إلى تأويل، فهو يرى وجوب الالتزام بالنص وفهْمه كما جاء.

٢- رفض التقليد والقياس، وهذا نتيجة التزامه بالنص الظاهر؛ ولأنه يرى أن اختلاف الفقهاء يؤدي إلى اختلاف الأحكام في المسألة موضع الدراسة.

٣- اتخاذ الشك وسيلة لإثبات الحقائق وإقامة الحجة على الصحيح منها[٢٠٠].

٤- أنه يربط بين المنهج الظاهري والمنهج التجريبي؛ حيث يؤكد أهمية التجربة والمشاهدة في الوصول إلى الحقيقة.

٥- اعتماده على الحواس الخمسة وبديهيات العقل؛ حيث يرى أنها تُعد أوائل الحس، أما العقل فيقصد به الأَوَّليَّات التي تُوجد في عقلية الإنسان بالفطرة دون تعلُّم كقولنا: الجزء أقل من الكل[٢٠١].

---

[١٩٩] المرجع السابق، ص٥٤٤-٥٤٥.

[٢٠٠] ينظر: ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧م)، ج٤، ص ص٣٢١.

ويلخص ابن حزم أهم أصول مذهبه؛ فيقول: "إن كلام الله تعالى واجب أن يحمَل على ظاهره، ولا يُحال عن ظاهره البَتَّة إلا أن يأتي نصٌ أو إجماع أو ضرورة حس"[٢٠٢].

إذن اتبع ابن حزم المنهج الظاهري في دراسة الفِرق والأديان الأخرى، ولذلك يُلقَّب بالظاهري نسبةٍ إلى مذهبه الفقهي الذي اتَّبعه في دراساته، كما أن سعيَه إلى إثبات الحقائق عن طريق التجربة والبراهين الصادقة تعد من الطرق العلمية الرصينة.

ثانيًا: طبيعة المنهج الجدلي عند ابن حزم:

تميز منهج ابن حزم الجدلي بالبساطة والوضوح من خلال الانتقال في مناظراته من المقدمات الحسية المنطقية التي تتناسب مع أوليات العقل والبداهة إلى نتائج يدركها العقل وتتفق مع طبيعة النقول التاريخية والدينية التي عادةً تتصف بالأصالة والموثوقية. لذلك اتصف جداله بالصرامة وعرض حجج الخصوم عرضًا وافيًا مجردًا، ثم الرد عليها ونقدها واحدةً تلو الأخرى اعتمادًا على العقل والنقل مع الالتزام بالوضوح والابتعاد عن الغموض. فقد كان يستبعد من النصوص والحجج التي يعرضها على المخالفين ما كان محتملاً أو غامضًا حتى لا يكون هناك مجالًا للاعتراض والرد.

ويرى الباحث أن مرد منهج ابن حزم في حواره مع اليهود والنصارى هو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ فقد حرص على الالتزام بالمنهج القرآني في دعوة المخالفين من خلال إقامة الحُجَّة والجدال بالتي هي أحسن؛ لذلك قسم ابن حزم في معرض حديثه عن هذه القضية

---

[٢٠١] طراد: مجيد مخلف، "**دراسة نقدية للمنهج عند ابن حزم الظاهري**"، **مجلة التراث العلمي العربي**، م١١، ع١، ٢٠١٠، ص ص١٤٣-١٤٥.

[٢٠٢] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج٢، ص٣٠٠.

الجدال إلى قسمين: الأول محمودٌ وهو ما قال عنه الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٦). وجدال مذموم وهو المجادلة بغير علمٍ ولا حُجة، أو الجدال بعدَ ظهور الحق نُصرةً للباطل [٢٠٣]، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾(سورة الحج: ٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾(سورة الحج: ٩).

كما أن قواعد منهج ابن حزم الجدلي استقاها من القرآن الكريم كالآتي:

١- أن يكون الجدال بالحُسنى تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٦).

٢- ضرورة أن يكون المتناظران على معرفة بموضوع المُناظَرة.

٣- لا يجوز أن يكون الجدال حُبًا بالجدال والإصرار على الخطأ، وإنما يجب أن يهدف إلى الوصول إلى الحق.

٤- تأييد حُجج المتناظرين بالبراهين العقلية والنقلية، وقبولهم بالنتيجة التي انتهت إليها المناظرة؛ حتى لا تكون المناظرة عَبثًا[٢٠٤].

---

[٢٠٣] ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣م)، ج١، ص٢٣.

[٢٠٤] فروخ: عمر، **ابن حزم الكبير**، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ابن حزم الكبير، ط١، ١٩٨٠م)، ص١٨٥.

المطلب الثاني: المنطلقات العقلية في حوار ابن حزم مع أهل الكتاب:

يرى الباحث أن تأثير مذهب ابن حزم "الظاهري" يظهر في نقاشه مع أصحاب هذه الأديان؛ فهو يرفض نظريات التأويل والتحوير التي تعج بها كتب التوراة والأناجيل عند اليهود والنصارى، فدين الله تعالى ظاهرٌ ولا يحتاج إلى واسطة أو تبطين أو ترميز، وليس سرًا ولا حكرًا على أحد، وهذا أمر مفهوم بداهة؛ لأن جميع الشرائع السماوية موجهة للناس كافة، لا فرق بين غني وفقير أو جاهل وعالم؛ لذلك لم تكن شريعة الرسول ﷺ سرًا، بل كانت دعوة عامة. لذلك يرجع ابن حزم تفاوت الناس في فهم النص الديني إلى اختلاف الإدراك لديهم وليس إلى كونه له ظاهر وباطن، يفهم الأول عامتهم بينما لا يفهم الثاني إلا خاصتهم. فكلام الله مُنزهٌ عن أن يكون له ظاهر غير باطنه[٢٠٥].

"ومن ثم اعتمد حوار ابن حزم مع أهل الكتاب على ركنين أصيلين هما: المبادئ العقلية المقررة بالحس والبداهة، والنصوص الدينية الظاهرة دون تأويل"[٢٠٦].

فالعقل مهمته الانقياد للأوامر الإلهية وإلزامه بالأحكام الشرعية والسمعية، كما يستعمل للطاعات والفضائل؛ لذلك فإن وظيفته هي الاقتصار على سماع النص الديني واستثماره بما لا يتجاوز ظاهره كما يرى ابن حزم، لكنه أيضًا له دور العقل في تمييز الأشياء؛ فيقول في تحديد وظيفته: "أن العقل إنما هو مُمِيز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقِفٌ للمستدِل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المَحال منها"[٢٠٧].

---

[٢٠٥] عبد الكريم عثمان، **معالم الثقافة الإسلامية**، ص ص١٢٩-١٣٢.

[٢٠٦] ينظر: المرجع السابق، ص٣٦٧.

[٢٠٧] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص ص٢٧-٢٨.

فابن حزم يميل إلى التوفيق بين دور العقل في تمييز الأشياء وفهم النص الديني؛ فوظيفة العقل عنده تقتصر على فهم النص الديني المنزل من عند الله – سبحانه وتعالى، والانقياد للأوامر الإلهية، وهي نظرة منطقية لوظيفة العقل؛ حيث إن النقل مقدَّم على العقل، فقد أمر الله – سبحانه وتعالى– باتِّباع الوحي المنزَّل ونَهَى عن مخالَفته، قال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة الأعراف: ٣).

ويرى الباحث أنه من وجهة ابن حزم ثمة حيزٌ يمارس فيه العقل نفسه انطلاقًا من عمليتي الفهم والتمييز بين النصوص الدينية واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريغ الأدلة بالتدريج، مما يجعل الأحكام المستخرجة تتسم باليقين والضبط ولا تتعدى حدود النص، بل بفهم النص ذاته من خلال فاعلية العقل التي تنصب على النص[٢٠٨]. وهذا يقتضي تأسيس الفقه والشريعة لا على التعليل والقياس– حسب سالم يفوت، بل على قواعد منطقية دقيقة يكون فيها الانتقال من المقدمات إلى النتيجة، وهو انتقال منطقي لا ظني.

وعلى هذا الأساس يرى ابن حزم أنه لا تضاد بين المعقول والمنقول. وقد انعكست هذه النظرة على مواقفه الأصولية مع أهل الكتاب [٢٠٩].

فقد كان يناقش نصوص التوراة والإنجيل معتمدًا على الأوليات العقلية والمقدمات البديهية، وذلك عن طريق سرد الآيات أو القصص ثم يبدأ بتفنِيدها، وإظهار التناقض فيها، وهدف من ذلك إلى الدفاع عن الإسلام، وصدِّ افتراءات اليهود والنصارى، واستخدامه للعقل يأتي

---

[٢٠٨] يفوت: سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م)، ص١٢٥.

[٢٠٩] المرجع السابق، ص١٢٣.

لأهميته في مناقشة من يؤمن بالعقل من أهل الكتاب، وخاصةً أنهم لا يؤمنون بالإسلام وبعقائده، وبالتالي من الطبيعي أن يتم استخدام المنهج العقلي في مناظرتهم؛ لما له أهمية في إدراك الحقائق وفهمها، وبيان التناقض والرد عليها من خلال ما وردَ في كتبهم وأقوالهم [٢١٠].

فمن وجهة نظر ابن حزم، إدراك الحقائق وتحصيل المعارف لا يكون إلا بإحدى طريقتين: إما بالحواس الخمس وفي هذه الحالة يلعب العقل دورًا مهمًا في تصويب وتصحيح هذه المعارف والتعرف على الأشياء المحسوسة، والتي لا يمكن أن تصل إلى مرتبة اليقين إلا إذا اعتمدت على العقل. أو بالبداهة وهي – كما يعدها ابن حزم– الحاسة السادسة للإنسان، وتعني قدرة الإنسان العاقل على إدراك بعض الأمور ببداهةٍ دون حاجة للبرهنة عليها، كإدراك الإنسان أن الجزء أقل من الكل، وعدم اجتماع المتضادان[٢١١]، وعِلْمِه باستحالة العلم بالغيب[٢١٢].

ويرى الباحث أن منهج ابن حزم الجدلي في مناظرة أهل الكتاب اعتمد على بعض الأسس المنهجية منها:

١– ضرورة الاستقلال في طلب الحقائق.

٢– البعد عن الهوى، ومراقبة النفس، والبعد عن التقليد.

٣– ضرورة الالتزام بالموضوعية في دراسة الآراء والدَّعاوى، والأمانة في عرض تلك الآراء دون استثناء أي رأي منها.

---

[٢١٠] الدوكالي، "المنهج العقلي عند ابن حزم الأندلسي"، **مجلة الجامعة الأسمرية: العلوم الشرعية والإنسانية**، م٣١، ع١، ص٢٨٩.

[٢١١] مسعودة: بكري، **مكانة العقل عند ابن حزم**، رسالة ماجستير، ص ص٥٨–٦٢.

[٢١٢] سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص ص١٢١–١٢٢.

٤- ضرورة النظر في الحجج المقدَّمة من الأطراف الأخرى، وتفنيدها؛ لتبيان ما هو حق مما ليس بحق[٢١٣].

مما سلف ذكره نستنتج أن ثمة منطلقات عقلية اعتمد عليها ابن حزم في حواره مع أهل الكتاب وقد وردت هذه المنطلقات ضمن مصنفاته وخاصةً كتاب الفصْل، ورسائل ابن حزم، فقد بيَّن أن العقل يقتصر على الانقياد للأوامر الإلهية، وله بديهيات ضرورية للاستدلال، وأن من الأسس العقلية والمنهجية في مناظرة أهل الكتاب عدم معارضة الخطأ بالخطأ، وإثبات البراهين بناءً على الشواهد المتوفرة، وذلك يتطلب النظر في المسائل موضع المناظرة، وضرورة طلب العلم المؤدِّي إلى معرفة البراهين الصحيحة والصادقة، وأن المنهج العقلي من أنسب المناهج في مناظرة أهل الكتاب؛ لأنهم لا يؤمنون بالقرآن الكريم، والسنة النبوية[٢١٤].

كما أن الغاية من مناظرة ابن حزم لأهل الكتاب هي طلب الحق، والبعد عن الهوى، والالتزام بالموضوعية في دراسة الآراء والدعاوى المقدمة من أهل الكتاب، كما أنه كان يعطي الفرصة الكاملة أمام طرح أفكارهم وحُجَجِهم ثم يبدأ بتفنيد تلك الحُجَج، ويقدم حُجَجه التي تكشف ضعف حجج أهل الكتاب أمام نقده للتوراة والإنجيل.

---

[٢١٣] الزغبي: أنور خالد، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث**، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م)، ص ص٤١-٤٣.

[٢١٤] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص ص٣٣٢-٣٣٦.

المبحث الثاني: تقييم منهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية:

يهدف هذا المبحث إلى تقييم منهج ابن حزم في دراسته لليهودية والنصرانية، وذلك في ضوء مناقشة الدراسة الحالية لقضية إشكالية الموضوعية والذاتية في حواره مع أهل الكتاب، لذا يركز هذا المبحث على تقييم منهجه بإبداء الرأي الشخصي للباحث، وبيان ريادة ابن حزم في مجال الدراسات الدينية المقارنة، ويمكن إجمال جوانب التقييم في الأمور الآتية:

أولا: تقييم الموضوعية عند ابن حزم في دراسته لليهودية والنصرانية:

لقد حقق ابن حزم قدرًا من الموضوعية في نقد اليهودية والنصرانية؛ لأنه اعتمد على الكتب المقدسة التي يؤمنون بها، وركز على النقدين الداخلي والخارجي للنصوص، فاستدل على أن كتبهم المقدسة تناقض ذاتها، فهو فقط سلّط الضوء على تلك التناقضات. على سبيل المثال، أثبت ابن حزم أن التوراة لم تكن منتشرة في بني إسرائيل وهو ما صرحت به التوراة نفسها، فلم يكن متاحًا حتى لملوكهم الاطلاع على نسخة التوراة كاملة بل هي أجزاء يعطيها الكاهن الأكبر لهم. إضافة إلى أن الأسفار احتوت على تناقضات وأكاذيب وتطاول على الله وقد ورد أحد نصوصها "فتوفى موسى بذلك الموضع... ولم يعرف آدمي موضع قبره إلى اليوم"[٢١٥]. فجميع هذه الظروف فقدان التوراة وتحريفها كليًا.

---

[٢١٥] ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٢٨٤.

وقد عقد ابن حزم بعض المناظرات الجدلية بطرح مسائل على علماء اليهود والنصارى، وطلب منهم الجواب عن تلك التناقضات الواردة في كتبهم المقدسة، وأيضًا ناظر علماءهم بالعقل الذي كشف تصادم كتبهم المقدسة، مثال ذلك: أن كتبهم المقدسة مملؤةٌ بعبارات التجسيم، والإساءة إلى الأنبياء.

فمنهج ابن حزم في دراسة اليهودية والنصرانية كان منهجًا جدليًا يستهدف بحث الشبهات والحقائق التي يثيرها أصحاب هذه الديانات، ومن ثم يحاول تفنيد هذه الشبهات والرد عليها بالأدلة والبراهين العقلية والحجج القوية النابعة من الفهم الصحيح لنصوصهم الدينية وكتبهم.

ويلاحظ الباحث أن منهج الجدل الحزمي يقوم على ثلاث خطوات رئيسية تستهدف في النهاية الوصول إلى الحق وإنصاف المعترضين له من اليهود والنصارى، وأولى هذه الخطوات تتمحور حول حرص ابن حزم قدر المستطاع على نقل الصورة الكاملة لما يؤمنون به، دون إضفاء أي مظاهر شخصية قد تُغير من المفاهيم والتصورات التي يؤمن بها أهل الكتاب، وهذا أعلى سمات الموضوعية في منهج دراسته للأديان المذكورة.

وفي الخطوة الثانية يقوم بتفنيد وتحليل ما وقع عليه من نصوص ووقائع في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، وتحليل الظروف التاريخية التي مر بها أهل الكتاب، وبيان كيف أسهمت تلك الظروف في تحريف كتبهم المقدسة، على سبيل المثال: أن اليهود وقعوا في الأسر الآشوري، والأسر البابلي، وأيضًا سادت ظاهرة الشتات اليهودي على تاريخهم، وذلك ساعد في تبديل التوراة نتيجة عدم استقرارهم، واختلاطهم بالشعوب الوثنية التي تأثر بها اليهود. كما أن النصارى يفتقدون للدقة في نقل أناجيلهم؛ لأنها كتبت بعد أعوامٍ عديدة من رفع المسيح عليه السلام.

فابن حزم اتبع رؤية تحليلية لظروف أهل الكتاب من جهة النصوص النقلية أو من جهة تاريخهم الذي يمتلئ بالنكَبات والصراعات، وهذا التحليل اتصف أيضًا بالموضوعية؛ لأنه انطلق من مصادر تاريخ اليهود وتاريخ النصارى[٢١٦].

أما السمة الثالثة التي يتصف بها المنهج الجدلي عند ابن حزم، فهي النقد الجدلي وهي سمة غالبة وسائدة في كافة مناظرات ابن حزم وحواراته الدينية مع أهل الكتاب وفي دراسته للأديان الأخرى المخالفة للإسلام، فبعد تحليل النصوص وتفنيد ما جاء فيها من آراء وبحث ردود المجادلين يرد هذه النصوص على أصحابها وينتقدها نقدًا حادًا وموضوعيًا مستندًا في ذلك إلى فهمه الصحيح للنصوص المقدسة لدى هؤلاء المخالفين. لذلك ابن حزم لم يكن يجادل لمجرد الجدال، فقد كانت غايته الوصول إلى الحقيقة بموضوعية وإنصاف؛ فلم يكن يكتفي بنقد المعتقدات الخاطئة عند أهل الكتاب، بل كان يحاول أن يبين هذه الأخطاء بوجهة نظر واقعية معتمدًا في ذلك على العقل والبراهين البديهية وبيان تناقض النصوص التي يتخذونها حججًا على ادعاءاتهم. لذلك كان منهجه يقوم على أسس وقواعد وخطوات منهجية مرتبة، ولعل هذا يتضح من أن تحليله لأسفار العهد القديم كان تحليلاً فلسفيًا نقديًا وفق إطار من النقد والتمحيص.

ومما يؤكد موضوعية ابن حزم أنه التزم منهج الجدال والمحاورة والتي جاءت إما على شكل مناظرات حية أو مكتوبة بينه وبين علماء أهل الكتاب وأصحاب الملل الأخرى، فرغم علم ابن حزم ببطلان مذهب هذه الملل بناءً على نظرية التحريف المستلهمة من مواضع عديدة من القرآن الكريم إلا أنه رضي أن يجادل هؤلاء المخالفين ويصبر على عنادهم. كما أنه لم يسلك

---

[٢١٦] كتاريخ يوسف بن قريون اليهودي، وتاريخ سعيد بن البطريق النصراني، وتاريخ هروشيوش، ينظر: قدوري: **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل**، ص ص٢٠٩-٢١٥.

طريقًا وعرًا في حواره معهم بل كان أسلوبه بسيطًا بناءً ومنطقيًا فلم ينحاز لطرف دون آخر ولم يحرف كلامه ويشنع على هذه الفئات بالسفسطة والحيل مثلما فعل غيره من علماء اليهود كابن كمونة اليهودي في كتابه تنقيح الأبحاث للملل الثلاث[٢١٧].

ثانيًا: تقييم الذاتية عند ابن حزم في دراسته لليهودية والنصرانية:

أما الجوانب الذاتية عند ابن حزم فقد اقتصرت على السَّب واللعن والسخرية اللاذعة التي استخدمها في نقده، وهذه الحِدة في اللسان كانت ضد بعض الشخصيات اليهودية والنصرانية، وأيضًا ضد المعتقدات اليهودية والنصرانية.

لكن مع ذلك حرص ابن حزم على بيان وعرض معتقداتهم بموضوعية وصدق، وذكر أقوالهم دون إضافة أو تبديل، ولعل ما يثبت ذلك تعامل ابن حزم مع النصوص مباشرة؛ فلم يتزيد أو يتعسف أو يُأوِّل هذه النصوص على هواه ويسوق الكلام بحجج واهية ثم يرد عليها بحجج أقوى أو يتحيز لمنهجه على حساب ردود المخالفين والنيل من كتبهم ونصوصهم أو يستنطقها ما ليس فيها؛ لذلك يقول: "وقرأت ورأيت ونصف إن شاء الله حال كون التوراة..."[٢١٨].

وقد جاء نقد ابن حزم لليهود والنصارى في معرض التصدي لأهل البدع والضلال ممن كانوا يظهرون الإسلام ويدعون حسن معتقدهم ومذهبهم بإثارة الشبهات حول القرآن وادعاء تناقض الآيات، فهو لم يبتدع نقد الكتاب المقدس بل اندفع إلى تمحيص هذه النصوص بعد أن رأى حقد اليهود على المسلمين وتعمد إثارة البلبلة حول الروايات الإسلامية لذلك يقول: "وقد كان

---

[٢١٧] ينظر: ابن كمونة: عز الدولة سعد بن منصور، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث دراسة مقارنة بين الأديان**، تحقيق: سعيد الغانمي، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٣م).

[٢١٨] ابن حزم، **الفصل**، ج١، ص١٩٤-١٩٧.

في الكهنة.. ما كان في غيرهم من الكفر والفسوق.. ونحن إن شاء الله تعالى نذكر طرفًا يسيرًا من كثير جدًا من كلام أحبارهم.. أنهم كانوا كذابين مستخفين بالدين"[٢١٩]،

إذن غاية ابن حزم لم تكن الانتصار للذات ونصرة مذهبه على حساب الملل الأخرى، وإنما قصد الوصول إلى الحق.

وأيضًا فإن اللغة المستخدمة في منهجه في دراسة اليهودية والنصرانية اتصفت بالوضوح والسلاسة، والسهولة، وبصورة عامة كانت الأفكار المطروحة في كتابه الفَصل واضحة وسهلة الاستيعاب.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى مجموعة متنوعة من النتائج التي تجيب عن إشكالية الدراسة وتساؤلاتها الفرعية، وتحقق أهداف البحث وتبرز أهميته، ويمكن إجمال أهمها في الآتي:

أولًا: بينت الدراسة أن ابن حزم من الرواد المؤسسين لعلم مقارنة الأديان، وأهمية كتابه الفَصل في التأسيس لهذا العلم من خلال وضعه للضوابط الضرورية لإخضاع هذه النصوص للدراسة والتمحيص.

ثانيًا: تمثلت أسس المنهج العقلي في مناظرة ابن حزم لأهل الكتاب في ضرورة النظر في الحجج المقدمة من قبلهم، ووجوب إثبات ما يثبته البرهان، ونفي ما ينفيه، وعدم معارضة الخطأ بالخطأ.

---

[٢١٩] ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص٣٢٠.

ثالثًا: أكدت الدراسة أن ابن حزم هدف من حواره مع أهل الكتاب إلى دعوتهم للإسلام، والدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإثبات تحريف الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى.

رابعًا: أوضحت الدراسة أن ظاهرية ابن حزم أدت إلى تقيُّده بالنصوص الدينية الواضحة التي لا تحتمل التأويل عند اليهود أو النصارى، وهي من أبرز معالم منهجه في دراسة الأديان والفِرق الأخرى.

خامسًا: تنوعت مجالات مناظرات ابن حزم مع أهل الكتاب، فشملت القضايا العقدية، والتشريعية، وما يتصل بتاريخهم المليء بمظاهر الكفر وعبادة الأوثان، وهذا التنوع في مجالات حواره معهم أسهم في ثراء نقده المُوجه لهم.

سادسًا: بينت الدراسة أن أصول منهج ابن حزم في دراسته اليهودية والنصرانية تجلَّت في حرصه على الوقوف على مصادرهم، وبيان انقطاع السند، وفساد المتن لكتبهم المقدسة.

سابعًا: أكدت الدراسة أن من مظاهر موضوعية ابن حزم اعتماده على جملة من المصادر الدينية والتاريخية، سواءً كانت تلك المصادر يهودية أم نصرانية أم إسلامية.

ثامنًا: ظهرت الذاتية عند ابن حزم في خطابه المخلوط بعباراتٍ شديدةٍ في نقد اليهود أو النصارى.

تاسعًا: ذكر ابن حزم مجموعة كبيرة من نصوص العهدين القديم والجديد التي تختلف مع النسخ الحالية، وهذا مؤشر دال على عدم وجود نص ديني ثابت عند اليهود والنصارى، ودليل على التحريف والتبديل في تلك الديانتين.

عاشرًا: أثبت ابن حزم وجود جملة من التناقضات النقلية في التوراة والأناجيل الأربعة، ومخالفتها للعقل والواقع، وحرص أيضًا على إثبات الأخطاء الحسابية والجغرافية الواردة في كتبهم.

حادي عشر: أوضحت الدراسة أن ابن حزم استعمل عدد كبير من المناهج العلمية في نقده لأهل الكتاب، منها المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن، والمنهج الاستنباطي، وغيرها من المناهج. وهذا الثراء دال على موضوعية ابن حزم في دراسته لليهودية أو النصرانية.

التوصيات:

بناءً على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، فإنني أوصي بالآتي:

١- إعداد مزيد من الدراسات البحثية حول مناهج علماء المسلمين في دراسة الآخر، وخصوصًا عبد الصمد الخزرجي، والقاضي عبد الجبار، وتحويل هذه المناهج الإسلامية إلى مشاريع عملية تطبق على أرض الواقع في الحوار بين الأديان، وضرورة سد القصور الموجود في الدراسات الدينية المقارنة عند المسلمين، وخصوصًا أن علم "مقارنة الأديان" من العلوم الإسلامية الأصيلة.

٢- إنشاء مركز ابن حزم للحوار والتعايش بين الأديان.

٣- زيادة اهتمام المدارس والجامعات القطرية بتدريس تاريخ المسلمين في الأندلس، وإبراز إسهاماتهم في مجال الحوار والتعايش بين الأديان، وخصوصًا ابن حزم.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

أولاً: الكتب:

- القرآن الكريم.
- **العهد القديم العبري**، ترجمة: الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر، (لبنان: الجامعة الأنطونية، ط١، ٢٠٠٧م).
- **العهد الجديد**، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د. ط، ١٩٥١م).

الإدريسي: توفيق بن أحمد، **المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس: نشأتها- أعلامها- أصولها- وأثرها**، (الرياض: مكتبة ودار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٦م).

ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط١، د. ت).

أبو صعيليك: محمد عبد الله، **الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس**، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٥م).

الأصفهاني: الراغب الحسين بن محمد بن فضل، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ط٤، ٢٠٠٩م).

البستاني: بطرس، **قاموس محيط المحيط**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م).

ابن بشكوال: خلف بن عبد الملك، **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدباءهم**، (القاهرة: مكتبة الخانكي، ط٢، ١٩٩٤م).

أنجرس: موريس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية**، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، (الجزائر: دار القصبة، ٢٠٠٦م).

أنيس: إبراهيم وآخرون، وأحمد: محمد خلف، **المعجم الوسيط**، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط٤، ٢٠٠٤م).

بتلر: ألفريد.ج، **فتح العرب لمصر**، ترجمة: محمد فريد أبو حديد،(بيروت: الدار المصرية اللبنانية، د.ط، ٢٠١٩م).

بدوي: عبدالرحمن، **مناهج البحث العلمي**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧م).

بولوس: أوروسيوس، **تاريخ العالم القديم**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٢م).

الجابري: محمد عابد، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٣م).

الجوهري: إسماعيل بن حماد، **الصحاح**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٤م).

ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣م)، ج١.

ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٩٦م).

ابن حزم: محمد بن علي بن أحمد، **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧م).

حسن: محمد خليفة، **تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د. ط، ٢٠٠٢م).

حسن: محمد خليفة، **علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٨٨م).

حماية: محمود علي، **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**، (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٣م).

حميد: صالح بن عبدالله، **أصول الحوار وآدابه في الإسلام**، (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م).

الحموي: شهاب الدين أبو عيد الله ياقوت بن عبد الله، **معجم الأدباء**، (الموسكي: مصر، طبعة مطبعة هندية، ١٩٢٨م).

الحميدي: محمد بن فتوح، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: بشار معروف، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م).

الحاردلو، إبراهيم، **التوراة واليهود في فكر ابن حزم**، (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ط١، ١٩٨٤م).

خان: ظفر الإسلام، **التلمود تاريخه وتعاليمه**، (بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٩٨٩م)

الخزرجي: أحمد بن عبد الصمد، **مقامع الصلبان**، تحقيق: عبد المجيد الشرفي، (تونس: الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ط١، ١٩٧٥م).

الخولي: أمين، **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، ١٩٩٣م).

ابن الخطيب: لسان الدين، **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق: ليفى بروفنسال، (لبنان، دار المكشوف، ط٢، ١٩٥٦م).

دروزة: محمد عزة، **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د. ط، د. ت)، ج١.

الدومنكي: الأب أ.س. مرمرجي، **المعجمية العربية على ضوء الثنائية والألسنة السامية**، (القدس: مطبعة الآباء الفرنسيسيين، ١٩٣٧م).

ذكري: يحيى، **علم الكلام اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي "سعديا جاءون" نموذجًا**، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٤م).

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، (بيروت: دار الفكر العربي، مصورة عن طبعة المعلمي اليماني بالهند، د. ت).

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة محققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م).

رحمت الله الهندي: خليل الرحمن الكيرانوي، **إظهار الحق**، تحقيق: محمد أحمد محمد عبد القادر، (المملكة العربية السعودية: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط١، ١٩٨٩م).

الزركلي: خير الدين، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م).

الزغبي: أنور خالد، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث**، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م).

زمزمي: يحيى بن محمد، **الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث – رمادي للنشر، ط١، ١٩٩٤م).

سعفان: كامل، **اليهود تاريخ وعقيدة**، (القاهرة: دار الاعتصام، ط١، ١٩٨١م).

السلمي: محمد بن صامل، **منهج كتابة التاريخ الإسلامي: مع دراسةٍ لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٨م).

السيوطي: خالد عبدالحليم، **الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم–الخزرجي)**، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١م).

طه: فرج عبد القادر وآخرون، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط١، ١٩٩٣م).

طويل: مريم قاسم، **مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م).

ظاظا: حسن، **الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه**، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، د. ط، ١٩٧١م).

عبد الملك: بطرس، وآخرون، **قاموس الكتاب المقدس**، دائرة المعارف الكتابية المسيحية، (مصر: دار الثقافة، ط١٠، ١٩٩٥م).

العزاوي: رحيم يونس، **مقدمة في منهج البحث العلمي**، (عمان: دار دجلة، ط١، ٢٠٠٨م).

عبد الله: عبد الرحمن بن صالح، **الموضوعية في العلوم التربوية**، (جدة: دار المنارة، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

عبد السيد: إبراهيم، **الفروق العقيدية بين المذاهب المسيحية**، (القاهرة: كنيسة مارجرجس بالمعادي، د.ت).

عثمان: عبد الكريم، **معالم الثقافة الإسلامية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٦، ١٩٩٢م).

عمر: أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م).

عوض: عادل، **الأبستمولوجيا**، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٤م).

فروخ: عمر، **ابن حزم الكبير**، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ابن حزم الكبير، ط١، ١٩٨٠م).

العليان: عبد الله علي، **حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين رؤية إسلامية للحوار**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ٢٠٠٤م).

عناني: محمد، **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي- عربي**، (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط٣، ٢٠٠٣م).

عويس: عبدالحليم، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط٢، ١٩٨٨م).

ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٩م)، ج٥.

الفيومي: سعديا بن جاؤون، **تفسير التوراة بالعربية**، أخرجه وصححه: يوسف دريتبورج، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م).

القاسم: خالد بن عبدالله، **الحوار مع أهل الكتاب: أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة**، (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣م).

القاضي عبد الجبار: أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٦٧م).

القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر، **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام**، تحقيق وتقديم: الدكتور سمير قدوري، (تونس: دار المالكية، ط١، ٢٠٢٠م).

قدوري: سمير، **تاريخ نص الفصل في الملل والنحل لابن حزم وسبب اختلاف نسخه وبسط خطة تحقيقه**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠١٥م).

ماكبي: هيم، **بولس وتحريف المسيحية**، ترجمة: سمير عزمي الزين، (بيروت: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د. ط، د. ت).

مسلم: الحجاج بن مسلم القشيري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م).

مصطفى: وديع واصف، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، (أبوظبي: المجمع الثقافي، ط١، ٢٠٠٠م).

المقراني: عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م).

المقري التلمساني، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب**، تحقيق: يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م).

مكاريوس: شاهين، **تاريخ الإسرائيليين**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٧م).

ابن كمونة: عز الدولة سعد بن منصور، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث دراسة مقارنة بين الأديان**، تحقيق: سعيد الغانمي، (ألمانيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٣م).

ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، د. ط، ١٩٩٣م)، ج٤.

ناظم: سلوى، **المعاجم العبرية، دراسة مقارنة**، (القاهرة: د.ن، ط١، ١٩٨٨م).

ابن النديم: محمد بن إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٩٧م).

هنداوي: إبراهيم موسى، **الأثر العربي في الفكر اليهودي**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت).

ولفنسون: إسرائيل، **موسى بن ميمون حياته ومصنفاته**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٣٦م).

يافيه: حافا لازاروس، **الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط**، ترجمة: محمد طه عبدالحميد، (مصر: سلسة الدراسات الدينية والتاريخية- مركز الدراسات الشرقية، ط١، ٢٠٠٨م).

يفوت: سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م).

ثانيًا: الدوريات:

بلكا: إلياس محمد، "منهج ابن حزم في دراسة المسيحية"، **مجلة المشكاة**، جامعة الزيتونة، العدد الثامن، ٢٠١٠م، ص ص٦١-٧٢.

الدوكالي: نور الدين، "المنهج العقلي عند ابن حزم الأندلسي"، **مجلة الجامعة الأسمرية: العلوم الشرعية والإنسانية**، المجلد الواحد والثلاثون، العدد الأول، يونيو ٢٠١٨م، ص ص٢٦١-٢٩٥.

طراد: مجيد مخلف، "دراسة نقدية للمنهج عند ابن حزم الظاهري"، **مجلة التراث العلمي العربي**، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ٢٠١٠م، ص ص١٤١-١٤٨.

قدوري: سمير، "حقائق جديدة بشأن نقد ابن حزم لأسفار التوراة"، **مجلة الفيصل**، الرياض، العدد ثلاثمائة وسبعة وأربعون، ٢٠٠٥م، ص ص٤٢-٥٥.

طاهر: حامد، "منهج النقد التاريخي عند ابن حزم"، **حولية كلية الشرعية والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، العدد السادس، ١٩٨٨م.

ثالثًا: رسائل الماجستير والدكتوراه:

الغزوي: سمير، **مناظرات ابن حزم: دراسة تحليلية**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، (الأردن: جامعة اليرموك، ٢٠١٤م).

مسعودة: بكري، **مكانة العقل عند ابن حزم**، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر: جامعة محمد بوضياف، ٢٠١٩-٢٠٢٠م).

ناجي: نسيلة، **ابن حزم آراءه ومنهجه ومذهبه الفقهي**، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (الجزائر: جامعة آكلي محند أولحاج، ٢٠١٤- ٢٠١٥م).

المراجع باللغات الأجنبية:

Malter, Henry. Saadia Gaon: His Life and Works. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921.p.p25- 68.