الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة علي لونيسي -البليدة 2-
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

الجدل والمناظرات في الأندلس
[ما بين القرنين 4- 7هـ/ 10- 13م].

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل. م. د) في التاريخ الوسيط
تخصص: العلم والمجتمع والاقتصاد في المغرب الأوسط في العصر الوسيط.

إعداد الطالبة:
خيرة بوصوار

إشراف الأستاذة الدكتورة:
مليكة حميدي

اللجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
مراد تجنانت	أستاذ التعليم العالي	جامعة علي لونيسي –البليدة 2–	رئيسا
مليكة حميدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة علي لونيسي –البليدة 2–	مشرفا ومقررا
عبد القادر بوعقادة	أستاذ التعليم العالي	جامعة علي لونيسي –البليدة 2–	ممتحنا
لخضر بن نيلي	أستاذ محاضر أ	جامعة علي لونيسي –البليدة 2–	ممتحنا
مصطفى مغزاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة حسيبة بن بوعلي –شلف–	ممتحنا
المنور عواد	أستاذ محاضر أ	جامعة بن يوسف بن خدة –الجزائر 1–	ممتحنا

السنة الجامعية: 1446– 1447هـ/ 2025– 2026م.

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

قـال الله تعـالى:
﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي
هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن
ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ ۚ (124)﴾.
[سورة النحل، الآية: 124].

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله أولا وآخرا أن يسّر لي سبيل طلب العلم، ووفّقني للسير في دروبه، هذه المسيرة التي كانت مزيجا من التعثّرات والتحدّيات يحدوها طموح متّقد، وإن من تمام الوفاء الاعتراف لأصحاب الفضل بفضلهم، وتثمين جهود الذين الذين وهبوني من ذواتهم، ومنحوني من أوقاتهم ما لا يقدّر بثمن في سبيل خوض معترك الطريق والوصول إلى المبتغى.

وفي مقدمة من أخصّهم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان الأستاذة المحترمة "مليكة حميدي" التي قبلت الإشراف على الموضوع، وكان لتوجيهها الدقيق، ومتابعتها المتواصلة، ونصحها الرشيد زادا لي في إخراج هذا البحث وصقله منهجيا ومعرفيا، كما أتوجّه بخالص الشكر والعرفات إلى الأستاذ القدير "عبد القادر بوعقادة"، لما أسداه لي من توجيه علمي أسهم في تعميق فهم أبعاد الموضوع، ودعم بين الفينة والأخرى أكسبني الثقة والقدرة على حلّ منغلقات الموضوع .

ولا أنسى من القائمة الأستاذين الكريمين زميلي العمل؛ "خالد وارت" و"منصور دحمور" اللذين كان لتوجيهاتهما المتواصلة الأثر الملموس في المضي قدما، ومواصلة الطريق بثقة ويقين.

كما لا يفوتني أن أعبّر عن امتناني لجميع الأصدقاء من داخل الوطن وخارجه الذين بذلوا وسعهم في خدمة مختلف جوانب الموضوع، وفي طليعتهم الدكتور "منور عواد" الذي ساهم بتوجيهاته المستمرة في إضاءة جوانب معتّمة بالموضوع .

وأخيرا أتوجّه ببالغ الشكر والعرفان إلى جميع أساتذة الجامعة في قسم التاريخ، كل باسمه ومقامه. وإلى كل أساتذتي الذين ساهموا في تكويني العلمي منذ مراحل التعليم الأولي إلى التعليم العالي في طور التدرّج أو ما بعد التدرّج.

فلكم مني جميعا أسمى آيات الشكر وعبارات التقدير.

الإهـــــداء

أتقدّم إلى من كانوا لي بعد الله –عز وجلّ- نبراسا أضاء دربي، وعلّموني كيف يكون الإصرار سبيلا في الوصول إلى المبتغى.

إلى من علّمني أن الحِلْم أساس العلم، والخلق زينة الفهم، والثبات على الصبر حين يطول الطريق؛ والدي الحبيب الذي شاء الله أن يفرح بأول النجاح ولم ير آخره، رحمه الله تعالى وطيّب ثراه، وأسكنه فسيح جنات الخلد. إلى من كان قلبها مكمن الدعاء الذي لا ينضب، ونبع العطاء الذي لا يجفّ؛ أمي الغالية التي قاسمتني مشاقّ الطريق دون انتظار مقابل. إلى التي كلّفت نفسها أن تشاركني البحث بما وسعت؛ أختي العزيزة "فوزية"، التي كانت لي خير سند وأقرب معين. إلى أخواي الكريمين "مومن" و"العيد" اللذين ظلّا سندي وساعدي، وكانت خطاهما دافعا لمسيرتي.

إلى من كان لهم في دربي بصمة لا تمحى، وكان وجودهم سببا في أن تخطّ أسماؤهم في صفحاتي؛ خالي "عبد القادر" بحضوره الدائم ودعواته الصادقة، وأعمامي "الناصر" و"عبد الله" اللذان كانا ظلّي وعضدي بعد رحيل والدي.

إلى من كان لحضورهن أثر لا يزول؛ جميع صديقاتي الفضليات اللواتي كان حقّا أن تخلّد أسماؤهنّ في ذاكرتي.

إلى كل الطاقم الإداري والتربوي بمدرسة العمل "عبد الحميد بن باديس" فردا فردا، وفي طليعتهم السيد المدير "عبد القادر خنفوس" الذي لولا معروفه لما تيسّر لي الجمع بين العلم والعمل. إلى روح الأخ الذي لم تلده أمي "صديق بيت" الذي طالما انتظر فرحة النجاح، لكن شاء القدر أن يرحل قبل أن يرى ثمرة الجهد، رحمه الله تعالى وجعل قبره روضة من رياض الجنة.

وإلى كل مسلمي الأندلس الذين كانوا ذخرا لنا، وكانوا نقطة انتشار الإسلام والحضارة في مختلف ربوع أروبا.

إلى كل باحث أو قارئ مهتم بالتاريخ الإسلامي والأندلسي.

إلى كلّ من وسعهم فكري ولم يسعهم قلمي...

إليكم جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المختصرات:

الدلالة	الرمز	الدلالة	الرمز
توفي	ت	دون دار النشر	(د. د. ن)
تحقيق	تح	دون مكان النشر	(د. م. ن)
تعليق	تع	طبعة	ط
تقديم	تق	دون طبعة	(د. ط)
ترجمة	تر	دون تاريخ الطبع	(د. ت. ط)
إعداد	إع	مجلّد	مج
إشراف	إش	جزء	ج
مراجعة	مر	ق	قسم
دراسة	در	عصر	عص
تخريج	تخ	سِفْر	سف
اختصار	اخ	العدد	ع
تحرير	تحر	Volume	Vol
شرح	شر	Opere citato	Op. cit
ضبط	ضب	Ibidem	Ibid
تدقيق	تد	page	p
نشر	نش	pages	p p
تذييل	تذ		
فهرسة	فه		

مقدمة

مقدمة:

شهدت الأندلس خلال فترة العصور الوسطى تحولات عميقة في بنيتها الحضارية، حيث انتقل الاهتمام من مقتضيات الفتح وتوسيع المجال الجغرافي إلى بناء منظومة فكرية متعددة الروافد، وتميز هذا الفضاء بتعايش ديانات مختلفة شملت المسلمين بمذاهبهم الفقهية والعقدية، إلى جانب كل من اليهود والنصارى بتنوعاتهم العقدية، وقد أفرز هذا التعدد المذهبي والديني حالة من التفاعل الفكري المستمر، تجلّت في بروز الجدل والمناظرات بوصفهما آليتين مركزيتين ذوي دلالة على الاختلاف والتعبير عنه، ولم يقتصر هذا التفاعل على المواجهة بين الأديان فحسب، بل شمل أيضا جدلا داخل الفكر الإسلامي جسدته طبيعة اختلاف المعارف وتداخلها بين مختلف العلوم من جهة، وتطور مناهجها من جهة أخرى، مما أسهم في بلورة مفاهيم الحجاج والبرهان وأساليب الإقناع.

ومن هنا تنبع أهمية الموضوع من كونه يعالج ظاهرة الجدل والمناظرات ضمن فضاء حضاري يتسم بكل ما تحمله الأندلس من خصوصيات تميزها عن الحضارات الأخرى، والتي من أبرزها السياق الإسلامي في قبالة الديانات التي سبق لها وأن تواجدت بالمنطقة من طرف اليهود أو النصارى، ثم ما يطال كل من هاته الأديان من اختلافات فرعية داخلية، بما يجعله مدخلا لفهم آليات إنتاج المعرفة وتنظيم الاختلاف في المجتمع الأندلسي، حيث أن إبراز الديناميات داخل الفكر الإسلامي تكشف بذاتها عن تطور المدارس الفقهية والكلامية والفلسفية، وكذا علاقتها بعلوم أخرى كالأصول والمنطق وعلوم اللغة، هذا كله تجلّى في حراك فكري واسع شمل المعارف وعلاقتها بالأدوات والمناهج عبر محطات مفصلية كبرى.

وحيث يبرز دور المؤسسات السياسية (السلطة والقضاء) إلى جانب النخب العلمية في تأطير الحلق العلمية وتحديد مسائلها الجدلية، فإن الموضوع يكتسي أهمية بالغة بما يتيحه من مقاربة تسعى إلى فهم كيفية تنظيم هذه المجالس العلمية وتوجيه غاياتها، ومن ثم تدوين موضوعاتها، وكذا الانتقال إلى دراسة آليات بناء الخطاب الحجاجي، وتوظيفه في تثبيت المرجعيات المذهبية والعقدية في حدود العلاقة بين السلطة والمعرفة، يكمن في رصد ميول وثقل التوازنات السياسية والمذهبية في توجيه النقاشات العلمية، وضبطها ضمن إطار الاختلاف المذهبي والديني.

ثم إن التركيز على فهم التفاعل الأكبر بين المذاهب الإسلامية من جهة، وبين الإسلام والملل الكتابية الأخرى من جهة ثانية، يتجلّى أساسا في تتبع أثر المناظرات الأندلسية في تطور المدارس الفكرية، وتشكّل بعض ملامح الثقافة الوسيطية، سواء داخل المجال الإسلامي ذاته أو خارجه، من خلال الوقوف على أثر التحولات التي مست آليات إنتاج المعرفة وتدوالها بين مختلف الجماعات الدينية والفكرية، وما رافق ذلك من تطور في التفكير عموما والخطاب الحجاجي على وجه الخصوص، وذلك في إطار يخدم الحوار والتواصل الحضاري.

دوافع اختيار الموضوع:

كان اختيارنا للموضوع استجابة لرغبات ذاتية واعتبارات أخرى موضوعية، فحيث نسعى –كباحث مسلم– انطلاقا من اهتمام شخصي ذا علاقة بما يميز الجدل الأندلسي كبحث في التاريخ وصلته بالعلوم الشرعية، تحدوه رغبة ملحة في فهم الديناميات المحركة التي كان لها فاعلية في إرساء بعضا من التوجهات الفكرية دون الأخرى، وتفسيرها في إطار التنوع الثقافي والتعدد الطائفي، إلى جانب التمايز الديني– العقدي الأكبر، وذلك بغية الوقوف على حقيقة الشرع كما ارتضاه لنا الله –عز وجل–.

لتأتي الأسباب الموضوعية تركّز على دواخل ومفاصل هذا اللقاء المتشابك ومدى الالتزام بالموضوعية في إدارة التنوع المختلف، من خلال تتبع سيرورة المناظرات في إطار علمي يتجلّى فيه موقعها من حيث التزام آداب المناظرة وأحكامها، ومن ثم التقيد بقواعدها وتوفّر شروطها، لتمثّل بذلك أنموذجا تاريخيا لفهم آليات التفاعل الديني والمذهبي في ظل التنافس السياسي والتعايش الاجتماعي والاندماج الفكري، بما يمكن أن يفهم في تأصيله المنهجي بين كونه وسيلة لإقصاء الآخر، أو غاية في حدّ ذاته أساسها التفاهم والارتقاء الفكري.

وما إن وقعنا –طيلة مسيرتنا البحثية– على دراسة تمتّ إلى الموضوع بصلة من قريب أو بعيد، إلا وكان أملنا في العثور على ضالّتنا المنشودة، ألا وهو البعد الغائي من وراء الجدل والمناظرات في حضارة كالأندلس لا تقل عن مثيلاتها من الحضارات، ولكن ما انتهى إلى علمنا –في حدود اطّلاعنا– أن الموضوع يعاني ثغرة منهجية خلت منها المدونات ممثّلة في انبعاث الفاعلية والتأثير –بإجابياتها وسلبياتها– المتبادل بين المختلف داخل الإسلام خصوصا، والأديان السماوية على وجه أعم وأعمق –

سواء ممن سبقنا إلى دراسة الموضوع أو ممن تناوله كجانب من الحياة الفكرية– ما جعلنا نعقد العزم على التركيز في مساحة معتبرة من الدراسة خصصت لدراسة النتائج التفاعلية لحركة الجدل في الأندلس، خاصة وإذا وجدنا نصوص العديد من هذه المناظرات تتوفّر على تصريحات متكررة حريصة على تأكيد كل من الطرفين على صحة طرحه، أو كسب خصمه إلى صفّه.

الدراسات السابقة:

رغم أن موضوع "الجدل والمناظرات في الأندلس" قد حظي بالاهتمام في بعض الدراسات السابقة، غير أن أغلب التي وصلتنا كانت موزّعة بين التخصصات الشرعية أو الأدبية، كل يتناوله من زاويته الخاصة، فقد انشغلت الدراسات الشرعية بتفاصيلها دونما ربطه في الغالب بسياقها التاريخي أو الجغرافي، بل تناولت الجدل من خلال زاوية محكومة بخصوصية أكثر جزئية تتعلّق سواء بالناحية الفقهية أو العقدية، أو انصب تركيزها على شخصيات بعينها، كما هو الأمر في الدراسات في مجال الفقه والأصول مثلما جاء عند عبد المجيد تركي: "مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي"، والوظيفي المصطفى في "المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي)"، أو التركيز على المجال الديني كما هو في كتاب: "الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب (ابن حزم– الخزرجي)" لصاحبه عبد الحليم السيوطي. في حين انصرف أهل الأدب في المقام الأول إلى تحليل البنية الأسلوبية لنصوص المناظرات، وتقفّي دقائقها البلاغية والتركيبية، كالدراسة التي قام بها الدكتور المغربي محمد أبحير بعنوان: "خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي".

هذا التناول المتعدّد الاتجاهات جعل العلاقة الجدلية في بنيتها التكاملية بين هذه العلوم –الفقه وأصوله، الكلام، المنطق والنحو والفلسفة، والتي انفردت كل منها بدراسات مستوفية– من جهة، وبين الأديان والمذاهب من جهة أخرى، فالموضوع على غنى تراثه العلمي لا زال يعاني من عتمات تتمثّل في غياب المقاربة التاريخية التي تنتشل تداخل هذه الحقول المعرفية في الإطار الأندلسي خصوصا، وتُعالَج كأي ظاهرة إنسانية خاضعة من دون ريب لمراحل ومحطّات ميزت سابقه عن لاحقه، وقد حاول الباحث محمد صابة في دراسته: "الجدل الفكري في الأندلس وأثره على حركة التأليف بالأندلس (ق 4– 6هـ/ 10– 12م)" أن يلامس جانبا من هذا التطّور، غير أن اقتصار اهتمامه على الأثر التأليفي بالذات، وفي

مجال يخدم الفكر الإسلامي بمعزل عن الأديان الأخرى جعلت الموضوع في حاجة إلى طرح أكثر شمولية في إطار حضاري تميزه التعدّدية الدينية.

وأما الدراسات الأجنبية التي خاضت في موضوع الجدل والمناظرات الأندلسية بين الأديان، فمن أبرزها نجد باللغة الإنجليزية كتاب: "Religious Encounters in Interfaith Dialogue between Christians, Jews and Muslims in Iberia and Beyond (اللقاءات الدينية في الجدل بين المسيحيين واليهود والمسلمين في شبه الجزيرة الإيبيرية وخارجها)" المؤلّف من طرف Nirenberg David (ديفيد نيرنبرغ)، هذا الكتاب الذي يبدو من خلال عنوانه أنه يتناول الجدل الديني والفكري بين أتباع الديانات الثلاث، مركّزا على فترة العصور الوسطى في المجال الأندلسي، ولا شك أنه من المراجع الأساسية في طرق الموضوع، إلا أنه لم يتسن لنا الحصول عليه لنتمكّن من استكمال التصور البحثي في الموضوع، وخصوصا وأنه يخصص جزئية منه لما عدّت لدينا كفراغ بحثي، تمثّلت في اقتفاء آثار هذا الحوار في فضاءات ثقافية أخرى خارج الأندلس.

وفي الموضوع ذاته يبرز الكتاب الجماعي المعنون باللغة الإسبانية: "Diálog filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica (الحوار الفلسفي الديني بين المسيحية واليهودية والإسلام خلال العصور الوسطى في شبه الجزيرة الإيبيرية)"، والذي قام على تحريره وترتيب أعماله: "Horacio Santiago-Otero (هوراثيو سانتياغو–أوتيرو)"، ويتضّمن الكتاب مجموعة من الأعمال القيمة التي تعالج الجدل بين الأديان في حضارة الأندلس من عدّة زوايا، فمنها التي تناولت الظاهرة في بعدها النظري للموضوع، ومنها ما يركّز على رموز بعينها كانت شخصيات –مسيحية تحديدا– فاعلة في هذا الحقل، كما تبرز فيها أوراقا بحثية تعالج حضور الخلفية الإسلامية في الثقافات الأوربية لاحقا، تجلّت من خلال الجدل الفلسفي بينهما، ورغم ما يحويه الكتاب من مادة علمية بإمكانها أن تثري الموضوع، إلا أنه من المؤسف لم نتمكن من الاطّلاع عليه، مما حال من الإفادة منه بالقدر المنشود.

الإشكالية:

استنادا إلى هذه الجهود البحثية السباقة لدراسة وتحليل الموضوع في مختلف التخصصات، وارتكازا على المادة العلمية المتوفّرة، تسعى هذه الدراسة إلى إعادة فحص الظاهرة بالتركيز على بعض الزوايا التي لازال يكتنفها الغموض، أو لم تنل حظّها الكافي من البحث. وعليه تكون معالجة الموضوع في ظل الالتقاء بين المذاهب الإسلامية والنصرانية واليهودية، وخلال فترة زمنية شارفت الأربعة قرون– بشكلٍ يطرح إشكالية الخصوصية: كيف أسهمت حركة الجدل والمناظرات في بلورة الحياة الفكرية والعلمية بالأندلس؟ وما هي الإضافات النوعية التي عرفتها هذه الظاهرة خلال العصر الإسلامي في الأندلس؟

وتتفرع عن الإشكالية الرئيسية تساؤلات جزئية يمكن أن تشكّل جزئيات البحث، أو علاقة هذه الجزئيات بعضها ببعض، منها أن بلاد المشرق كانت بمثابة البيئة الجغرافية الأسبق في تشكّل بذور الخلافات المذهبية داخل الملل الكتابية، وكذلك في الجدل بين الأديان. فهل مثّل الجدل الفكري بالأندلس تقليدا للتجربة المشرقية، أم تمكّن من إنتاج صياغات ذات خصوصية أندلسية ميزتها طبيعة الطابع المحلّي؟

وحيث تعتبر الأندلس كبيئة فكرية خصبة تنوعت فيها العلوم بين مختلف الميادين (النقلية والعقلية واللغوية)، إلى جانب علوم تجريبية تطبيقية، وأخرى وصفية اعتنت بتدوين الأخبار والرحلات وأحوال البلدان. فإن هذا التنوع العلمي يثير تساؤلا حول انخراط هذه العلوم داخل مجال الجدل الأندلسي؟ وهل كانت طبيعة المناظرات بها تفرض التزاما منهجيا بقواعد كل علم من هذه العلوم، أم أن الظاهرة تجلّت في صورة حركية علمية مركّبة تداخلت فيها المناهج والمعارف؟

وإذا كان التعدّد المذهبي الداخلي الذي نشأ مع منشأ كل ملة من هذه الملل الكتابية قد أسهم في إذكاء الجدل بينها، فأي من هذه الجدالات الداخلية قد امتلك أدوات منهجية ومنظومة معرفية ألقت بظلالها على الآخر المختلف دينيا في أوروبا خلال العصر الوسيط؟ وما حظّ الحضارة الأندلسية من إنتاج المعرفة المذهبية والعقدية داخل الإسلام وخارجه؟ وهل قدّمت مساهمة جديدة في ضبط المنظومة الجدلية وتوجيهها نحو غايات تتجاوز الظرفية الزمانية والمكانية للمسألة المطروحة، أم كانت مجرد صراع فكري انتهى بانتهاء المسألة محل الخلاف؟

المنهج المتّبع:

لا مندوح في أن طبيعة التخصص تفرض على الباحث اتّباع المنهج الذي ينتمي إليه، إذ تنطلق الدراسة من اعتماد المنهج التاريخي بوصفه الإطار الرئيس لتناول موضوع الجدل والمناظرات في البيئة الأندلسية طيلة الأربعة قرون، وحيث أن الموضوع ذو منحى تداخلي مركّب جمع بين التاريخ والعلوم الشرعية، إلى جانب اللغوية منها والفلسفية، فإن مهمتنا كباحث في التاريخ الإسلامي هو دراسة هذه العلوم في إطارها التاريخي، هذا الذي ظهر في وصف الجدل كظاهرة تاريخية عرفتها الأندلس ضمن سيرورتها الفكرية. كما لا غنى لنا عن التحليل الذي لا ينضب كمنهج يرافق مجلس المناظرة بالذات، هذا الذي رافقنا طيلة التعامل مع مواقف المتناظرين، تركيزا على كيفية بناء الحجة، ومدى قوة طرائق الاستدلال أو ضعفها، وكذا توظيف النصوص النقلية والآليات العقلية، ثم استنتاج مقاصدهم ومآلاتهم الحجاجية، وقراءة القيم الضمنية من وراء الخطاب الجدلي كالدفاع عن الدين أو الانتصار للمذهب والسياسة، وكذا الوقوف على المتوخّى من وراء ذلك، أهو الدفاع عن الحق أم تحيزا ذاتيا ليس غايته إلا إقصاء الآخر.

كما أن الغوص في تفاصيل جزئيات الموضوع تستوجب حضور مناهج أخرى تساعد في تفسير الظاهرة التاريخية، بحيث تجلى منهج الاستنباط في تتبع نصوص المناظرات من مدونات الفقه والعقيدة والفلسفة واللغة، واستخراج مادتها العلمية من خلال تقفّي البنى الحجاجية والاعتراضات والردود الجدلية. و من أكثر المناهج الذي لازمنا طيلة جزئيات الموضوع وكلياته هو المنهج المقارن الذي كان ولا بدّ منه في أثناء المقارنة بين طرفي الجدل وموقفيهما من الموضوع، كما يظهر بصورة أكبر عند وضع المناظرات الأندلسية في قالبها الأوربي الأوسع، ثم استجلاء أوجه التشابه والتماثل بينهما.

خطّة البحث:

استدعت منا طبيعة الموضوع واستجلاء أبعاده الفكرية والتاريخية أن تكون خطانا في هيكلة الخطة المنهجية العامة قائمة على أساس تجزئة مرحلية لبنية نص المناظرة، وذلك وفق تراتبية تراعي خصائص الخطاب الجدلي يبنى على محطات أسياسية، بما يتيح لنا إمكانية فهم المناظرة لا نصا ساكنا، بل إحدى المقومات الأساسية لفهم الفكر الديني المقارن، وعليه قسمت الدراسة إلى فصل تمهيدي وأربعة فصول رئيسية تعالج المحاور الكبرى للبحث.

– الفصل التمهيدي بعنوان: "الجدل والمناظرة في الحضارة الإسلامية" كمدخل مفاهيمي للجدل والمناظرة وما يلحقهما من مصطلحات، وكذا بداية النشأة الأولى للجدل، ثم التطور والتنظيم الذي صاحبه في الإسلام، وما يلزم المناظرة من شروط وآداب وضعها الإسلام ليتقيد بها طرفا الجدال.

– الفصل الأول يركّز على ظاهرة الجدل والمناظرات في الأندلس "نشأتها وتطورها في الملل الثلاث" كوصف للجدل والمناظرات الأندلسية كظاهرة علمية خاضعة للتطور التاريخي في وسط مختلف الظروف السياسية والثقافية والاجتماعية، ويندرج تحته ثلاث مباحث رئيسية، خصصنا المبحث الأول منه لسرد مجموعة العوامل التي كانت بمثابة أسبابا رئيسية في انبعاث حركة الجدل في الأندلس بين المذاهب والأديان. وكان المبحث الثاني عبارة عن رصد لأهم المجالس العلمية التي أقيمت للجدل من حيث الإشراف عليها، والتركيز على الإطار الزماني والمكاني لها. ويتناول المبحث الثالث الجدل كظاهرة علمية خضعت لتطورات مرحلية، سواء كان ذلك في الإسلام أو عند النصارى واليهود، محاولين التركيز على التفرعات المذهبية داخل كل ملّة من هذه الملل، ومدى إسهاماتها في تطور الجدل.

– الفصل الثاني تضمن دراسة معمقة لـ"المناظرات في الأندلس "أشكالها ومضامينها الخلافية"، وذلك من خلال الغوص في متن النص محور الجدل والحجاج بين الطرفين، حيث تحلّل المسائل تركيزا على جزئياتها التركيبية، من حيث عرض مراحل الحجاج وكذا توظيف المرجعيات النقلية والعقلية، والكشف عن الآليات الحجاجية المستخدمة لدى الطرفين، ومدى دور ذلك في نجاح أو فشل الحوار، ويتضمن هو الآخر ثلاث مباحث بحسب أشكال المناظرة جاءت استقراء وتحليلا لنصوص المناظرات التي جمعت سواء بين المسلمين فيما بينهم أو بينهم وبين أهل الكتاب النصارى منهم أو اليهود، خصصنا المبحث الأول منها للمناظرات الشفوية الحضورية التي أقيمت مجالسها بالأندلس، ومنها ما دارت بين الفرق الإسلامية وجمعت بين الفقه والعقيدة، كما انصرفت بعضها إلى المسائل اللغوية أو النظر في الفلسفة. ويستتبع الحديث في المطلب الموالي عن المناظرات الإسلامية– النصرانية التي تنوعت موضوعاتها بين مسائل من داخل عقيدة النصارى، وأخرى من داخل عقيدة الإسلام ومسائل مشتركة بينهما، والأمر نفسه يتّبع لما يتّصل بالمناظرات الإسلامية اليهودية كقضايا داخل اليهودية وأخرى من داخل الإسلام وأخرى مشتركة، مع بروز اتّجاه آخر ينحو أصحابه منحى الفلاسفة وعلماء الكلام في طرح القضايا. ويكون المبحث الثاني في معالجة المناظرات بطريقة المراسلات، ومنها المناظرة الأدبية الشهيرة التي جمعت بين شعوبية ابن غرسية وأدباء العرب، ثم إلى المناظرة النصرانية– الإسلامية التي تجسدت في

رسالتين متبادلتين بينهما، الأولى من أحد الرهبان النصارى إلى المسلمين ثم ردّ أبي الوليد الباجي عليها، ومنها الجدل– اليهودي الذي انتحاه ابن حزم الظاهري في ردّه على ابن النغريلة اليهودي، وعلى المنوال نفسه جاء المبحث الثالث ليتناول المناظرات بطريق التأليف، والذي كان خصيصا للمدونات ذات المنحى الجدلي التي جمعت بين كتابي: "مقامع الصلبان" للخزرجي، و"الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام" للقرطبي، هذان اللّذان يمثّلان نماذج موسعة من الردود العقدية الأندلسية على المكتوبات من بعض قساوسة النصارى.

– الفصل الثالث بعنوان: "أثر المناظرات الأندلسية على حركة التأليف بأوروبا العصور الوسطى"، وعدّ كزبدة البحث في جانبه التأليفي، والذي رصدناه في مناهج تأليفية مقسمة على ثلاثة مباحث جمعت بين البعدين النظري والتطبيقي، خصّص الأول منه لبيان دور المنهج الإسلامي في صقل فن الجدل وإحكام صناعة المناظرة ، وقوفا عند تنوع المناهج بين الجانبين الفقهي والعقدي، إذ برز دور التقعيد الأصولي في بناء الجدل الفقهي كما صاغه أبو الوليد الباجي في كتابه المنهاج، وجاء عبارة عن خطوات لضبط مسار الحجاج، كما أُحكم دور المنطق والبرهان الفلسفي في صناعة المناظرة، تجلّت في المعالجة المنطقية في كتاب "التقريب" لابن حزم ممثّلة في ضبط الاستدلال الفقهي والعقدي، والمعالجة الفلسفية في كتاب "فصل المقال" لابن رشد الحفيد، من خلال التوظيف الفلسفي في تأسيس قواعد فن الحوار بعيدا عن التأويل الكلامي، ويمثّل المبحث الثاني قراءة لمخطوط "الدرة الوسطى" كرصد لمظاهر الجدل الكلامي في الإشكالات العقدية وفق منهج الأشاعرة التأويلي، وانتقلنا في المبحث الثالث إلى تمثّلات المنهج الجدل الإسلامي في تآليف أهل الكتاب معالجة –نظرية وتطبيقية– في نموذجين يتعلّق أحدهما باليهود والثاني بالنصارى ، توقّف الأول عند كتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون، الذي قام من خلاله بإعادة صقل الجدل يجمع بين الصياغة النظرية ثم إعادة تطبيقها في تبرير مسائل العقيدة وكذا الفقه كما هي في اليهودية، وعلى نفس النسق جاءت دراسة كتاب "الخلاصة اللاهوتية" لتوما الأكويني، سعيا إلى إعادة تكييف عقيدة المسيحية وفق أسس نظرية وتطبيقية تستبطن روح المنهج العقلي الإسلامي.

– الفصل الرابع المعنون بـ: "أثر المنهج الإسلامي في الوعي الديني الأوربي مع اختلاف المقاصد" الذي هو عبارة عن نتائج تفاعلية لمختلف مباحث الدراسة التي تستجلي المناظرة في بعدها الحضاري، سواء من حيث التأثير المباشر من إحدى الطرفين على الآخر أو إعادة إنتاج المفاهيم، وتخص الجدل الإسلامي كمحور رئيس لتفاعلات دينية ومذهبية في أوروبا الوسيطة، يخص المبحث الأول دور المنهج

الجدلي الإسلامي في إعادة بناء الخطاب اللاهوتي المسيحي، بغية الكشف عن صور تجلّي المنهج الجدلي لدى مختلف الشخصيات المسيحية وما مثّله هذا المنهج من أداة فاعلة في ازدهار الجدل اللاهوتي من جهة، وما صاحب ذلك من مظاهر التصدّع الداخلي في العقيدة الكاثوليكية وتأثيراتها على الهوية المسيحية، ويمثل المبحث الثاني دور المنهج نفسه في إعادة تكوين الهوية اليهودية من خلال تجلّي فاعلية المنهج في ازدهار الخطاب الديني اليهودي، الذي اقتضى بدوره إعادة صياغة مقاربات عقدية جديدة، والمبحث الثالث جاء كدراسة معمقة رصدا للتفاعل الفكري بين المذاهب والأديان في أبعد صوره، تركيزا على أهم التحولات التي كانت نتيجة من نتائج الجدل والمناظرات، سواء في تغيير الانتماء المذهبي داخل الإسلام، أو جدل الأديان وإعادة تغيير الانتماء الديني.

هذ ا وكانت الخاتمة عبارة عن جملة من النتائج التي توصلت إليها الدراسة، إلى جانب مجموعة من التوصيات التي تفتح آفاقا جديدة لمزيد من التعمق في مختلف جزئيات الموضوع، بما يسهم في تطوير البحث في ذات الموضوع. كما ألحقنا بالبحث عددا من الملاحق التوضيحية لأجل إغناء المحتوى، سواء كانت شرحا مجملا لبِنْية الموضوع أو تفاصيل تطْرق الجوانب الفنية أو التطبيقية التي قدّمتها الدراسة.

نقد وتقييم المصادر والمراجع:

لا يمكن لباحث التاريخ البتّة أن يباشر ما مضى من أحداث وأفكار بمعزل عمن سبقه إلى تناول الموضوع من أي زاوية لها علاقة بالبحث، حيث تمثّل الكتابات السابقة اللبنة الأساس في بناء المعرفة التاريخية، يعدّ على أساسها استقاء المعلومة والوقوف عند مضامينها من لوازم البحث العلمي، وفي أثناء التعامل مع المصدر تتجلّى للباحث قيمته في بناء التصور العام للموضوع من خلال إبراز مواطن الإفادة منه، والتنبيه في نفس الوقت على مواطن القصور والنقص فيها، ومن المدونات التي أولت عناية بالمناظرات في الأندلس:

مصنّفات ذات الصلة بالموضوع:

إضافة إلى الكتابات المستوفاة تحليلها كقراءات معمقة للنصوص الجدلية المركزية في متن البحث، من الضروري استحضار مصادر موازية لتوسيع الرؤية، وتقديم إضاءات حول مختلف جوانب الموضوع.

وتعدّ كتابات ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) من أبرز المصادر الأكثر اتّصالا بموضوع "الجدل والمناظرة في الأندلس"، من حيث أن صاحبها رجلا دوخ أرض الأندلس بمنهجه الجدلي، وعلى رأسها: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" الذي لا غنى عنه لباحث متخصص في الجدل، لما يزخر به من نصوص تمثّل انعكاسا حيا لمجالس الجدل الأندلسية التي جمعت بينه وبين مخالفيه، سواء من داخل الدائرة الإسلامية في الفقه والعقيدة أو من خارجها مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. هذا إضافة إلى كتابه: "الإحكام في أصول الأحكام" الذي يبرز الجانب الأصولي على طريقة التفسير الظاهري للنصوص الشرعية، وبالتالي يعدّ توثيقا لقضايا فقهية منها التي طُرقت كمسائل جدلية جمعت بينه وبين فقهاء المالكية، وكذا: " الصادع في الردّ على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان" الذي كانت وجه إفادته في توثيق جدلية أصول الفقه النظرية وانعكاساتها التطبيقية على المسائل. ولو أن نزعته الانتصارية خلت معها هذه النصوص من البعد الغائي ومنزع التأثير والتأثّر من أحد أطراف المناظرة على الآخر الذي هو من دون شك جزئية مهمة من المناظرة.

كما تعتبر المصنّفات الأندلسية التي تعالج المسائل على المذهبية المالكية من أهم المصادر التي تخدم الموضوع، وعلى رأسها أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) الذي يمكن أن يعدّ في مرتبة أعلام المشرق، نظرا لعلو همته البحثية التي تنم عن نظرة موسوعية تجمع بين الفقه والأصول والكلام، ومنها كتاب: "إحكام الفصول في أحكام الأصول" الذي كان بمثابة نظرة معاكسة لابن حزم في كتابه المشار إليه بـ"الإحكام"، فكانا الاثنان تمثيلا لعلم الأصول في الجدل بين مدرستي الرأي والأثر في الأندلس.

وإذا كان الباجي ممن ساهم بكاتباته في إثراء الموضوع في جانب الفقه الأصولي، فإن أبا بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م) يعتبر من أهم رواد المدرسة الأشعرية الذي كانت مساهمته فيما يتعلّق بالجانب العقدي الكلامي، ومن مؤلّفاته نجد: "العواصم من القواصم"، وإن كان أقرب لأن يصنّف ضمن المصادر التاريخية أكثر منها إلى الكلامية– من خلال ملامحه النقدية لحال الأندلس العلمية، مما يقدّمه في وصف الجمود على مدارسة كتب الفروع الفقهية المالكية والتقوقع داخل إطار التقليد المذهبي، كذلك كتاب: "قانون التأويل" الذي يقدّم معالجة لمفهوم التأويل وضبط شروطه، ثم دوره في الرد على مختلف الاتّجاهات التي يراها متطرفة (الظاهرية، المعتزلة والفلاسفة)، فكان أن ساعدنا على تفكيك الإشكالات

المطروحة لدى الألبيري في "الدرة الوسطى". وعليه تكمن قيمة كتاباته بوصفها مصادر ناقدة للمدرسة الفقهية الأندلسية، إلا أن حدود الاستفادة منها تبقى معلّقة على هذا الوصف العام، دون تقديم مناظرات دقيقة ومكتملة توثّق لسجال حثيث بين أطراف متباينة.

كتب التراجم والطبقات:

لا غنى لباحث يشتغل على موضوع الجدل –كظاهرة علمية برزت في حاضرة الأندلس لها أعلامها– عن الاستعانة بكتب التراجم والسير، لما تمثله من مادة مصدرية مهمة في توثيق أعلام الظاهرة، وترصد مساراتهم الثقافية المختلفة المشارب، فالجدل بكونه حراكا علميا متجذّرا في المشهد الأندلسي لا يفهم إلا من الشخصيات التي تجسد حضوره، وهو ما تجعل من الرجوع إلى التراجم ضرورة منهجية لا يمكن أن ينفكّ عنها.

ومن أهم هذه المصادر كتابات القاضي عياض (ت 544هـ/ 1149م)، وعلى رأسها: "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك"، إلى جانب: "الغنية"، والتي هي من المصادر الأساسية في تدوين أعلام المذهب المالكي، لا سيما الذين كان لهم حضورا في ساحة المناظرة، سواء في إطار الفقه الفروعي داخل المذهب، أو في مجال النظر الأصولي الذي شهد انفتاحا ملحوظا لدى بعض المالكية، وتزداد قيمة الكتاب من حيث كان صاحبه شاهدا عاين العصر، والتقى كثيرا من الأعلام الذين ترجم لهم، فإن هذه القيمة العلمية –على ما تحمله من أهمية– تترك الباحث يعاني أمام كثرة الأعلام في مقابل نقص وأحيانا ندرة المواضيع التي كانت محل خلاف وجدل وخصوصا إذا تعلق الأمر بالفروع، ما جعل من إمكانية الاستفادة من الكتاب تقل عند تناول الجدل كظاهرة فكرية.

أما ابن الفرضي (ت 403هـ/ 1012م) في كتابه: "تاريخ علماء الأندلس" فأهميته تتضاعف قيمتها عند التعريف بسير أعلام الاعتزال وخصوصا المنتمين إلى المدرسة المسرية، ما أمكن في أخذ فكرة عن الجدل العقدي الذي شهدته الأندلس داخل الفكر الإسلامي. كما كان لكل من الحميدي (ت 488هـ/ 1095م) في مؤلّفه: "جذوة المقتبس"، والضبي (ت 599هـ/ 1203م) في: "بغية الملتمس" أن ساهما في حفظ الذاكرة العمية للأندلس، وقد تأثر كل منهما بخلفيته المذهبية في التوثيق، ففي حين يعنى الحميدي كظاهري المذهب بتدوين أعلام الظاهرية وأهل الحديث، يكون الضبي كمالكي أكثر ميلا إلى

الاهتمام بأصحاب الفقه التقليدي والأدبي، وإن كان يبرز الضبي في كثير من الأحيان مستفيدا من جهود الحميدي في كتابة تراجم المدارس الفقهية والعقدية.

كما يعتبر كتاب: "الصلة" لابن بشكوال (ت 578هـ/ 1083م) مصدرا مهما في دراسة الحياة العلمية للأندلس، كون صاحبه عاش خلال ق 6هـ/ 12م، وحيث شهدت هذه الفترة انفتاحا تدريجيا على علم الأصول، فإن عين اهتمامه بتدوين فقهاء المالكية الذين كانوا طرفا في الجدالات الفقهية، مما أتاح لنا كباحثين من كشف ملامح هذا التطور في الذهنية الأندلسية. وضمن المسار نفسه من التوثيق للحياة الفكرية بالأندلس يواصل ابن الأبار (ت 685هـ/ 1260م) جهده العلمي في مؤلفيه: "التكملة لكتاب الصلة" و"الحلة السيراء" في تدوين حياة أعلام قُدّمت كشخصيات ملحوظة في النزعة الاجتهادية التي صاحبت التحولات على الساحة الفقهية، حيث كان لهذين المؤلفين الدور المهم في كشف العلاقة المتداخلة بطريقة غير مباشرة بين علم الفروع وعلم الأصول في الأندلس، حيث كانت العناية بتدوين أخبار العلماء الذين ناظروا في الفقه الفروعي، ثم في تتبع ردود الفعل لهؤلاء الفقهاء تجاه الطابع الظاهري لفقه ابن حزم، مما ساعدنا في فهم الخلاف بين التيارات الفقهية في الأندلس. ليتواصل هذا المجهود مع المراكشي (ت 703هـ/ 1303م) صاحب كتاب: "الذيل والتكملة" الذي تمكّنا من خلاله من رصد الجانب المهمل إلى حدّ ما فيما يخص تواجد المذهب الشافعي في الأندلس في بيئة يغلب عليها المالكية، هذا المذهب الذي تكمن مساهمته الأصولية في مجال الجدل والمناظرة إضافة جزئية في الجدل المذهبي بالأندلس.

أما عن كتب الطبقات من أمثال: "طبقات الأمم" لابن صاعد الأندلسي (ت 462هـ/ 1070م)، و"عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي أصبيعة (ت 668هـ/ 1269م)، فتكتسي قيمة علمية تكمن فيما قد خصصته من مساحة معتبرة لمن أخذ بعلوم الأوائل كالمنطق والفلسفة، سواء المسلمين منهم الممثّلين في التيار العقلي تداخلت فيه مسائل الاعتزال والفلسفة، أو أهل الكتاب وخصوصا اليهود كشريحة اجتماعية تنامى دورها مبكّرا على الساحة الإسلامية، وتزداد هذه القيمة أكثر حين تفتح نافذة يلمح من خلالها إلى بعض التحولات الدينية التي وقعت في صفوف اليهود. هذه الإشارات على أهميتها تبقى تعاني كثيرا من الإيجاز، يغيب معها موقع الشخصية ضمن منظومة جدلية، أو كطرف مجادل في

مجلس جدلي تضْمن فاعليته، إلى جانب قلة المعطيات المتعلّقة بالظروف التي صاحبت التحول الديني المشار إليه، وهو ما يجعل الفائدة منه جزئية ومحدودة.

كتب النوازل:

رغم الطابع الفقهي الذي تمتاز به كتب النوازل، مما يجعل الاستفادة منها محدودة في ميدان الجدل، إلا أن التداخل الوثيق بين قضايا الفقه والعقيدة تحت سلطة الفتوى أمكننا من اقتباس بعض النصوص التي تنطوي على أبعاد جدلية.

وفي طليعة الكتب النوازلية يبرز كتاب: "ثلاث وثائق الأحكام" لصاحبه ابن سهل (ت 486هـ/ 1093م)، حيث تظهر قوة النص حين يظهر صاحبها كعَلَمٍ عاين الأحداث، من خلال وصفه المفصل لحالة عقدية متوتّرة عن إحدى الشخصيات لم تُنال بها المصادر الأخرى، والتي يمكن أن توفّر لنا مشهدا جدليا، إلا أن هذه الأهمية تتراجع حين لا توثّق الشخصية كشخصية لها أهميتها في مجال الجدل الذي يتبدّى وضوحا من خلال الوصف المصدري، مما ينبئ عن حالة تفاعلية يحتمل أن تضم إلى قائمة التحولات المذهبية بل الدينية. أما عن كتاب: "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب" للونشريسي أحمد أبي العباس (ت 914هـ/ 1508م) الذي –مع تأخّره النسبي عن العصر الوسيط– يوافينا بنص غني بدنامياته الحجاجية بين المسلمين والنصارى كطرفي جدل، وتتعزز قيمته أكثر كونه يسجل حضورا مكتملا لشروط الجدل.

فتكون هذه المادة المصدرية ككل ركيزة يعتمدها الباحث في رصد جوانب الموضوع، وإن كان مع غياب الأثر الملموس كنتيجة لهذا الخطاب، ما يحول دون قياس فعاليته الدعوية، وإن كان ذلك لا يقلّص من قيمتها المعرفية، بل يطرح الموضوع أكثر عمقا كمرآة لحوار حي ذا فعالية في حقل التواصل المعرفي.

المراجع:

وإذا كانت أهمية المادة المصدرية بالنسبة للموضوع في كونها تزود صاحبه بالمادة الخام التي تمثل منطلقا له في عمله البحثي، فإن أهمية المراجع والدراسات التي تناولت الحدث التاريخي ضمن سياقات

مختلفة ومن جوانب متعدّدة، تكمن أساسا في المقاربات التحليلية التي تمكّن الباحث أن يستند عليها لتكوين رؤية مجملة أو مفصلة عن الموضوع قيد الدراسة، والجدل الأندلسي كموضوع حظي باهتمام العديد من الدارسين في ثنايا كتاباتهم، التي تنوعت بين دراسات خصت جزئيات الموضوع، وبين من تناوله في معالجة أوسع شملت آلياته من علم الكلام والمنطق والفلسفة ودور كل منها في تبلور ظاهرة الجدل.

ومن أبرز المصنّفات الحديثة التي تناولت تاريخ العصور الوسطى الأندلسية بمقاربات تحليلية معمقة، نجد عبد الله عنان في مؤلّفه: "دولة الإسلام في الأندلس"، والذي أفادنا خصوصا بتلك المراسلات الدبلوماسية التي تبودلَت بين الخلفاء المسلمين ونظرائهم الملوك المسيحيين يخص العلاقات بين الطرفين وموازين القوى، والتي حملت في مظانّها مسحة جدلية مضمرة تهدف كسب الآخر دينيا، وإن كان في البعد السياسي الذي بدا عند المؤلف في تحليله، جعل من الإفادة منها في يخص الخطاب الجدلي جدّ محدود لا يتعدى طابعها الدعوي على أكثر تقدير.

وأبو زهرة محمد في كتاباته التي جمعت بين الفقه والعقيدة والجدل، ومنها كتابه: "ابن حزم (حياته وعصره– أراؤه وفقهه)"، وهو من أبرز الدراسات التي حاولت الإلمام بشخصية ابن حزم الأندلسي من خلال تتبع تطور المذهب الظاهري الحزمي وأثره في البيئة الأندلسية، وكتاب آخر بعنوان: "محاضرات في النصرانية" الذي كان له الفضل في سدّ فراغ معرفي في تاريخ نشأة الفرق المسيحية، بما أتاحه للقارئ المسلم من الإلمام بتطور العقيدة النصرانية ومراحل تشكّلها الأساسية، فتمكّنا من خلاله من فهم السياقات العقائدية وأثرها على الجدل الديني مع المسلمين في الأندلس، من خلال فهم المكونات اللاهوتية التي شكّلت أرضية الخلاف بين المسلمين وأتباع الطوائف المسيحية.

كما أن ثمة فائدة كبرى لأصحاب الدراسات الأصولية في رصد مكامن التطور التاريخي لظاهرة الجدل في ردّه إلى علاقته بعلم الأصول، ومن أبرز هؤلاء فلوسي مسعود في كتابه: "الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق" الذي تتجلّى أهميته في إبراز الدور المعرفي الذي أسداه علم أصول الفقه في انبثاق الجدل العقلي، كما تبرز أهميته أيضا في إبراز التفاعل بين المدارس الأصولية بين المشرق والمغرب، مبينا كيف استثمر علماء الغرب الإسلامي التراث المشرقي في إعادة صياغة خصوصياتهم الأصولية، والتي كانت بمثابة ركيزة في إنماء الجدل كظاهرة علمية.

ويتقاطع الباحثان عبد الرزاق أحمد قنديل بكتابه: "الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي"، وإبراهيم بن موسى هنداوي في كتاب: "الأثر العربي في الفكر اليهودي"، من حيث الاهتمام بالأثر العميق الذي تركته الحضارة الإسلامية على النتاج الفكري لدى مفكّري اليهود خلال الفترة الوسيطة، مما ساعدنا في استجلاء أبعاد الجدل الإسلامي– اليهودي في الأندلس خصوصا وفي أوروبا عموما، ففي حين ركّز قنديل على إعادة صياغة العقيدة اليهودية على نمط المنهج العقدي للمتكلّمين المسلمين، ركّز هنداوي من جهته على أسلوب اللغة والنحو التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من الجدل اليهودي لاحقا، ليس بينهم وبين الملل الأخرى، بل حتى داخليا مذهبيا فيما بينهم.

الدراسات الاستشراقية:

تبرز الدراسات الاستشراقية أكثر صلة بالموضوع، خاصة إذا تعلّق الأمر باهتمامهم بالجدل كآداة دفاعية عن الدين، وممن كانت فائدتهم جليلة بالنسبة للموضوع قيد الدراسة نجد آنخل جنثالث يالنثيا في مؤلفه: "تاريخ الفكر الأندلسي"، وأليكسي جورافسكي: "الإسلام والمسيحية"، أفاد الأول من حيث هو موسوعة فكرية يزاوج في متناوله بين الفقه والعقيدة واللغة وملحقاتها، نلامس من خلال الاطّلاع عليه محطّات تطور الفكر الأندلسي، كما تبدو أهميته البالغة أيضا في معالجة انعكاسات الفكر الإسلامي بكل خلفياته في الأوساط غير المسلمة، والذي تبنّته شخصيات بارزة سواء من النصارى أو اليهود. أما الكتاب الثاني فيعكس تخصص صاحبه في دراسة العلاقة العميقة بين الديانتين المسيحية والإسلام، حيث لم يقتصر على مظاهر الجدل التقليدي، بل كان أكثر عمقا في تفكيك مقومات الحوار الحضاري المشترك التي تشكّلت عبر قرون من التفاعل الفكري، إذ بين ما لأدوات الجدل الإسلامي –الفلسفة والمنطق خصوصا– من كبير أثر في انفتاح الجدل اللاهوتي عند علماء الغرب الأوربي في النهل من التراث الإسلامي، الذي لاحت فيه شخصيات تقمصت هذه المناهج، وأسهمت في تعميق الحوار الحضاري من جهة، والدفاع عن العقيدة من جهة أخرى.

مؤلفات أهل الكتاب:

اعتمدت الدراسة إلى جانب المدونات الإسلامية مؤلفات أهل الكتاب أنفسهم، بهدف الوقوف على تصوراتهم من داخل مرجعياتهم الدينية والتاريخية، وتمثيل الخطاب العقدي كما يقدّمه أصحابه، ونظرا لندرة المؤلفات الصادرة من طرف اليهود، اقتصر الاعتماد على ما تيسر لنا منها عن طريق الدراسات

الإسلامية، في حين كانت المؤلفات المسيحية أكثر حضورا للاعتماد عليها، حيث تمت الاستفادة من كتاب: "الطرفة النقية من تاريخ الكنيسة" للخوري أسعد، فيما يتعلّق بعرضه لبعض الشخصيات والتيارات التي تبنّت الحركة الإصلاحية من داخل الكنيسة، كما أُفيد من كتاب لوريمر جون: "تاريخ الكنيسة" في التعريف ببعض الحركات الهرطقية التي انشقّت عن الكنيسة الكاثوليكية، فكانت مادة تاريخية قوية للبحث.

وإن كانت المدونات بصفة عامة تتناول الموضوع في جزئياته، بما جعل الاستفادة منها وفق متطلّبات الظاهرة المدروسة، والتي لا تظهر إلا بعد فحص قدرتها على الإسهام في رسم ملامح الجدل، وإبراز المسكوت عنه في خطابها، خصوصا ما يتعلق بتمثيل الآخر أو حضور الحجاج أو غياب التوصيف الدقيق للمجادلات.

صعوبات البحث:

إن موضوع الجدل والمناظرات عموما وفي الأندلس خصوصا يعدّ من الأبحاث الشيقة في طرقها، وخاصة أنها تضع الباحث أمام تصورات مختلفة وآراء متباينة، والتي لا تكاد تطغى ميزتها الجدلية حتى ترى تفاعلاتها تسهم في إنماء الظاهرة بطريقة أو بأخرى، هذا ولكنه في ذات الوقت صعب المورد يشكّل تحديا كبيرا للباحث، نظرا لتعدّد جوانبه المعرفية من جهة وعمقه الفكري من جهة أخرى، فالخوض فيه ليس سهلا يسيرا، بل مثقلا وعسيرا، ومردّ هذه العواصة إلى جملة من الأسباب، من أهمها:

– شساعة الموضوع وشموليته لمختلف العلوم، والتي تجعل من الصعب تحديد حدودا للبحث، إذ يتداخل كل منهما بالآخر بشكل معقّد، مما يثقل من عملية التقسيم المنهجي بصورة واضحة، ثم من عملية التحليل والبناء والتركيب.

– كما أن التراث الجدلي في هذه المنطقة تعرض أغلبه للضياع على مر العصور، وهو ما يزيد من مشقّة العثور على مصادر أصيلة تخص الموضوع.

– قلة الموضوعية في التدوين التي صاحبت الموضوع، فلا يكاد يخلو نص أو كتاب من الانتصار الذاتي والنظر بعين الازدراء للآخر المختلف عنه، في جو يغلب عليه هوى التعصب الديني والمذهبي والسياسي والطائفي أو العرقي، متناسين أن الله سبحانه وتعالى قد جعل الاختلاف أساس التواجد الكوني، فأعطى لكل منا خصوصيته وخول له الدفاع عن رأيه وأفكاره بطرق مشروعة منصوص عليها في الوحي.

– كما أن الوضعية الدينية في صورتها التفصيلية للمنطقة غائبة في المشهد التاريخي، والذي يعتبر لا محالة جزءا مهما من فهم الواقع، كون هذه الأوضاع هي التي دعت إلى ضرورة الكتابة والرد، ما تجعل من الضرورة المنهجية –التعامل مع الخصمين كطرفي نزاع أمام المقاضاة– غائبة نوعا ما عند الباحث، يفقد معها عنصر التوازن في تمثّل الرؤية النصرانية أو اليهودية كما وردت عند صاحبها.

– عدم الاسترسال في التوصيف الدقيق للمناظرات من داخل المجلس العلمي ذاته، بدءا من موضوعها وشخصياتها، ومرورا بمراحل الحجاج وتفاصيلها، وصولا إلى نتائجها، لذلك نجد جل المناظرات تفتقر لأغلب الشروط الواجب توفّرها فيها، حتّى أنها أحيانا لا تتعدّى الإشارة إليها، مما يترك الباحث أمام فراغ منهجي في معالجتها كإشكاليات جدلية نابعة من هذا الواقع الفكري المعاش، مما يضعف من تقديمها في صورة متكاملة تعبر عن المشهد الفكري للعصر.

– التداخل المتشابك بين علم الجدل والعلوم التي أشرنا إليها من حيث التداخل الاصطلاحي الذي جعل من التركيز على المقصود من المبحث فيه مشقة كبيرة تلوح فيها ضرورة الاستشهادات المتعلّقة بخصوصية كل موضوع، ما جعلها في بعض جوانبها أقرب –إلى حدّ ما– إلى دراسات في تخصصاتها أكثر منها دراسة تاريخية.

– افتقار أغلبية النصوص الجدلية المتوفّرة إلى تحديد الخلفية المذهبية الدقيقة للمجادل الديني وخصوصا فيما يتعلق بالطرف النصراني، ما تفقدها بعضا من قيمتها التراثية في رسم خريطة للظاهرة الجدلية بصورة أكثر دقة.

إلا أن هذه الصعوبات لم تثن من عزمنا في سبيل البحث والمحاولة الجادّة في الوصول إلى الحقيقة التاريخية.

وآخر الأمر نتوجه بالشكر الخالص إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهد في سبيل مراجعة هذا العمل وتقويم جوانبه، وكما لنا أن نعرب أيضا عن امتناننا الوافر للأساتذة الأفاضل من مختلف جامعات الوطن، الذين لم يبخلوا علي بما في جعبتهم في تعزيز الرصيد المعرفي، فكانت مفتاحا لنا على الغوص في أعماق الموضوع، وكل من ساهم من قريب أو من بعيد في إخراج البحث بهذه الصورة.

الفصل التمهيدي:

الجدل والمناظرة في الحضارة الإسلامية.

أولا: الجدل والمناظرة "المصطلح والدلالة".

ثانيا: الجدل والمناظرة عبر العصور التاريخية.

ثالثا: طريقة سير المناظرات.

يحتل الجدل والمناظرة موقعا متميزا في مختلف الحضارات، من حيث هو وسيلة للتواصل الفكري بين الأفراد، وأداة لبناء التصورات، ولم يأت وجوده طفرة واحدة وبصورة معزولة عن الواقع المعاش، بل كان ثمرة تراكم معرفي ارتبط بالأوضاع الدينية والسياسية والفكرية لكل حضارة، واختلفت موضوعاته وأساليبه باختلاف البيئة، ولكنه ظل في جوهره نشاطا معرفيا يستهدف إقناع الآخر أو تفنيد حجته. وإذا كانت المناظرة ظاهرة معرفية تولّدت مع مختلف الحضارات، فإن حضورها في الحضارة الإسلامية يطرح إشكالية الإضافة النوعية: كيف ساهمت المرتكزات الدينية في تنظيم المناظرات في إطار حوار فكري وتواصل حضاري؟

أولا: الجدل والمناظرة "المصطلح والدلالة":

اتّخذ المفهوم الدلالي للمناظرة والجدل، وما يقاربهما من مرادفات مفهوما واسعا، تنوعت بتنوع العلوم والمعارف، واختلفت باختلاف اختصاصات الباحثين. كما أنه اتصل بهذين المصطلحين الكثير من المفاهيم، والتي كثيرا ما تطلق الواحدة منها على موضع الأخرى، لذلك سوف نقف على إيضاح ما يتّصل بالمقام.

1. مفهوم الجدل:

1.1. لغة:

جاء معنى الجدل في "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس (ت 395هـ/ 1004م): "الجيم والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام"[1]. كما يعرفه ابن منظور (ت 711هـ/ 1311م) على أنه اللّدد في الخصومة والقدرة عليها، فيقال: جادلت الرجل فجدلته جدلا؛ أي غلبته، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام، وجادله أي خاصمه مجادلة وجدالا، والاسم الجدل؛ وهو شدة الخصومة، كما أنه مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة؛ المناظرة والمخاصمة على أساس طلب المغالبة، لا لإظهار الحق، وقيل للصريع مجدل لأنه يصرع على الجدالة، والجدَالة الأرض لشدّتها، يقال طعنه فجدله أي رماه بالأرض فانجدل سقط[2].

---

[1]– أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس (ت 395هـ/ 1004م): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د. م. ن)، 1399هـ/ 1979م، ج1، ص: 434.

[2]– أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري بن منظور (ت 711هـ/ 1311م): لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، مج11، ص ص: 104، 105.

وكلمة جدل Dialectique كما وردت عند الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) يونانية الأصل، تتكون من شقّين: Dia أي تجاوز، Logos أي العقل. فتدل على تبادل الكلام أو الخطاب والحجة، من حيث أن Dia تأخذ معنى المحادثة أو المناقشة، وLogos على ما تختص به المناقشة عن طريق الحوار، ومن هنا كانت الكلمة تدل على فن المناقشة[1].

2.1. اصطلاحا:

لا يخرج معنى الجدل هنا عن مدلوله اللغوي المتعلّق بالمغالبة والمخاصمة، من حيث هو رفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، والجدال مراء يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها، أو بقصد تصحيح كلامه على حدّ تعريف الجرجاني (ت 816هـ/ 1413م)[2]. هذا ما هو وارد أيضا عند الباجي (ت 474هـ/ 1081م): "تردّد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه"[3]. أما ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) فيجمع الجدل والجدال بالحجاج، من حيث هو إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدّر أنها حجته، فقد يكون كلاهما مبطلا أو أحدهما، ولا سبيل أن يكونا معا محقّين[4].

كما يبدو أنه أخذ مفهوما جديدا عند المحدثين من العلماء يكمن في ارتباطه بالحوار، فيرى حنبكة الميداني أنه حوار كلامي بين فريقين، يتفهم فيه كل طرف وجهة نظر الطرف الآخر، يعرض كل منهما أدلّته، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الآخر، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه[5].

---

[1]– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م): المنتخل في الجدل، تح: علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، دار الوراق دار النيربين، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2004م، ص: 32.

[2]– علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت 816هـ/ 1413م): معجم التعريفات، تح ودر: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د. ط)، 2004م، ص: 67.

[3]– أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474هـ/ 1081م): كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2001م، ص: 11.

[4]– أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ/ 1064م): الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، (د. د. ن)، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1، ص: 45.

[5]– عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/ 1993م، ق5، ص: 361.

وبالموافقة بين التعاريف اللغوية والاصطلاحية نستنتج أن الجدل مشدود بالمغالبة وشدة المخاصمة بين طرفين؛ قصد كل واحد منهما الدفاع عن رأيه، ومحاولة إقناع خصمه أو إلحاق الهزيمة به عن طريق الحجج والبينات، كما أخذ تطورا في مفهومه عبر العصور يكمن في ارتباطه بالحوار.

2. مفهوم المناظرة:

1.2. لغة:

لم يأت لفظ المناظرة في القرآن الكريم بالمعنى الصريح، ولكن ورد ضمن معانى النظر والتدّبر، وهي مشتقة في أصلها من الفعل "نظر"، كما يمكن أن تأتي بمعنى المماثلة والندية بين نظيرين متكافئين، ومنها اشتق العلماء تعاريفهم.

فقد ارتبط التناظر لغويا بمعنى التقابل كما ورد عند الفيروزآبادي، فناظره بمعنى: صار نظيرا له[1]. وعند الزمخشري (ت 538هـ/ 1144م): نظيره بمعنى مناظره أي مقابله ومماثله[2]. ويقاربه الشنقيطي في كونه المقابلة بين اثنين كل منهما ينظر إلى الآخر[3]. كما جاء في "لسان العرب" أن المناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه، والتناظر هو التراوض في الشيء، وناظر من المناظرة، والنظير هو المثل أو الند، فناظرت فلانا؛ صرت له نظيرا في المخاطبة[4].

2.2. اصطلاحا:

يستمدُّ تعريفها الاصطلاحي من المعنى اللغوي المرتبط أساسا بالمواجهة بين نظيرين، مصيب ومخطئ؛ يقول الخطيب البغدادي (ت 462هـ/ 1071م): "ولو كان كل واحد منهم مصيبا كانت المناظرة خطأ ولغوا لا فائدة فيها، فإن المخالف إنما يناظر أحد الخصمين الآخر حتى يغلب على ظنه ما

---

[1]– مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ/ 1414م): القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إش: محمد نعيم الوقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ/ 2005م، ص: 484.

[2]– أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت 538هـ/ 1144م): أساس البلاغة، تح: محمد باس عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م، ج2، ص: 283.

[3]– محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: آداب البحث والمناظرة، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، إش: بكر بن عبد الله بوزيد، ق2، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ، ق2، ص: 139.

[4]– ابن منظور، المصدر السابق، مج5، ص ص: 217– 219.

أدى اجتهاده إليه فيرجع إلى قوله"[1]. ما يؤكده الجرجاني من حيث هو النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب[2].

كما ارتبطت في الأبحاث الحديثة هي الأخرى بالحوار، فأخذت معنى المشاورة عند بعض العلماء، قال طاش كبرى زاده: "فإن المناظرة مشاورة، والمشاورة لاستخراج الصواب"[3]. أما الشنقيطي فيرى أنها المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر، مع رغبة كل منهما في إظهار الحق[4]. ويوافقه حنبكة الميداني ويجعلها مرافقة للجدل، غير أنها أعم منه في كونها المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر تخالف وجهة نظر الآخر، فيحاول كل منهما إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع الرغبة الصادقة بظهور الحق والاعتراف به[5]. فالمناظرة إذن تقوم على الحوار، وبتحققه واكتماله يتحقق الحجاج ويثمر[6]، فيقدّمها طه عبد الرحمان على أنها ممارسة حوارية مشتركة الغرض في الوصول إلى الحق، أما بشأن ارتباطها بالدليل والحجة فلها علاقة الحجاج الفلسفي، من حيث هي كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة[7].

كما أن ما جاء في تعريفها عند أحد الأدباء قد شمل مختلف الميادين من جهة، وخص به المناظرة عند العرب من جهة أخرى، ذلك ما ورد في "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب": "وهي تبادل الكلام والآراء المتعارضة في موضوع ما يثير الجدل، كبعض الموضوعات السياسية أو الأدبية. والمناظرة عند العرب controverversy نوع من المحاورات التي احتدمت بين النحاة والمناطقة والمتكلمين والفقهاء وأصحاب الملل والنحل حول مسائل عقيدية وغير عقيدية"[8].

---

[1]– أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 462هـ/ 1071م): كتاب الفقيه والمتفقه، تح: أبو عبد الرحمان عادل بن يوسف الغرازي، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، (د. م. ن)، (د. ط)، 1428هـ/ 2007م، مج2، ص: 121.

[2]– الجرجاني، المصدر السابق، ص: 195.

[3]– أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده (ت 968هـ/ 1561م): مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، مج1، ص: 34.

[4]– الشنقيطي، المرجع السابق، ص: 139.

[5]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص: 371.

[6]– وليد مزهر: المناظرة والحجاج "دراسة في النثر الأندلسي"، شهريار، القاهرة، ط1، 2020م، ص: 166.

[7]– طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000م، ص: 22، 66.

[8]– مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص: 390.

وإن المتوصَّل إليه بعد هذا العرض هو أن أكثر ما أخذت المناظرة من مفاهيمها كان مرتبطا بالهدف منها في الوصول إلى الحق، مع اختلاف الحجج التي يتكّئ عليها كل طرف لإثبات صحة دعواه.

3. الفرق بين الجدل والمناظرة:

نظرا لما ورد من التداخل بين مصطلحي الجدل والمناظرة لدرجة التطابق، حتى إن القارئ ليتيه في تحديد العلاقة بينهما، ويتساءل عن ماهيتهما اتفاقا أو اختلافا؟ لذلك وجب علينا إعطاء لمحة مقتضبة توضّح ما التبس بشأن ذلك.

وبناء على ما تقدّم عرضه من جملة التعريفات – بعد أن أخذ كل منهما حيزا كبيرا خاصة عند علماء الأصول والكلام– يفهم أن الفرق بينهما متعلّق بالهدف الغائي لكل منهما، إذ المناظرة مباحثة هدفها الوصول إلى الصواب، بينما الجدل هو أداة لكسر الخصم وإلزامه، دون أدنى اعتبار لذلك، هذا ما يفسر عند البعض أن الجدل أعم من المناظرة، إذ أن هذه الأخيرة هي ما يجري بين النظيرين فقط، بينما الجدل هو ما يجري بين اثنين سواء كانا نظيرين أم لا[1]، كما ورد عند حاجي خليفة: "لأنا نقول الغرض في المناظرة إظهار الصواب، والغرض من الجدل والخلاف الإلزام"[2].

إلا أن مما يفهم من سياق تعريفه لكليهما أن علم المناظرة هو علم آداب البحث، إذ "هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين... والغرض منه تحصيل طرق المناظرة لئلا يقع الخبط في البحث ليتضح الصواب"، أما الجدل فلا يبعد أن يقال: "هو علم المناظرة، لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه"[3]، فالجدل إذا جزء من المناظرة، لا تقوم إلا على أساسه، خاصة إذا وقعت بين شخصين متواجهين مختلفين في المذهب والاتجاه، تعتبر على أساسها المجادلة طريقة من طرق المناظرة، على أن الطريقة الثانية –وهي الطريقة المثلى– التي تأخذها هي المشاورة، والفرق بينهما معقود بالمقصد، فالمتشاوران لم يجتمعا لقصد المناظرة ابتداء، وإنما حصل ذلك حين تم الالتقاء في المجلس الذي جمعهما اتفاقا، أما المتجادلان فالقصد من اجتماعهما منعقد ابتداء للمناظرة. كما يحدّد الفرق بينهما على

---

[1]– مسعود بن موسى فلوسي: الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص: 154.

[2]– مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، مج1، ص: 11.

[3]– المرجع نفسه، ص: 38، 580.

أساس المسألة المتناظر فيها، ففي المجادلة يتم تعيينها ابتداء بخلاف المشاورة لم تكن مقصودة وإنما بحثت لداعٍ هيّجها في المجلس[1].

بينما هناك من المؤرخين من قدّمهما على أنّهما شيئا واحدا ولا فرق بينهما، فالجدل عند ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) هو معرفة آداب المناظرة، سواء التي تجري بين المذاهب الفقهية أو غيرهم[2]، كما يصرح الجويني (ت 478هـ/ 1185م) بأنه لا اختلاف بينهما إلا في الاشتقاق اللغوي، ما مقصوده في قوله: "لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فُرِّق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة: وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر"[3]. ما يؤكّده الطوفي (ت 716هـ/ 1316م) أيضا في خضم تعريفه للمناظرة بما تجمعه من المعنيين: "المقصود من المناظرة إما أن يكون قطع الخصم فقط وإظهار الغلبة كيف كان أو إظهار الحق فقط كيف كان أو هما جميعا، أعني قطع الخصم وإظهار الحق"[4].

وما يبدو أقرب إلى الصواب هو ما وضّحه صاحب كتاب "تاريخ الجدل"، من حيث أنه قد تشتمل المناقشة الواحدة عليهما معا وقد تزيد؛ فقد يبتدئ المتناظران طالبين للحق، فيثبت أحدهما على رأي ويلزم خصمه، فتنقلب بذلك المناظرة جدلا، وقد تأخذه العزة فتبدو له الحجج واضحة على نقيض رأيه، ومع ذلك يستمر في اللجاج، فيصبح الجدل مكابرة لا غرض منها سوى اجتياز المجلس وكسب الشهرة[5].

وما يمكن قوله بعد الوقوف على ما بين أيدينا من المفاهيم هو أنه من الصعب جدا أن نجزم أنهما منطبقان أو مختلفان، خاصة وأن كلاهما ورد باسم الجدل أو المجادلة في آي الذكر الحكيم، فحتى وإن حدّدنا الفرق بينهما من ناحية المفهوم أو شروط كل منهما، فإننا نرى أنه يصعب على الدارس في أثناء

---

[1]– حمد بن إبراهيم العثمان: أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1425هـ/ 2004م، ص: 323، 325.

[2]– عبد الرحمان بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت 808هـ/ 1406م): مقدمة ابن خلدون، ضب: خليل شحاذة، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د. ط)، 1421هـ/ 2001م، ص ص: 578، 579.

[3]– أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني (ت 478هـ/ 1185م): الكافية في الجدل، تق وتح وتع: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الباجي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د. ط)، 1399هـ/ 1979م، ص: 44.

[4]– سليمان بن عبد القوي نجم الدين الحنبلي الطوفي (ت 716هـ/ 1316م): علم الجذل في علم الجدل، تح: فولفهارت هاينريشس، فرائز شتاينر بفيسبان، عمان، (د. ط)، 1408هـ/ 1987م، ص: 7.

[5]– محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، (د. م. ن)، ط1، 1934م، ص: 5.

دراسة النماذج التطبيقية أن يميز بينهما، إلا ما يمكننا أن نرجح به أن الجدل يبقى مفهوم أوسع يدل على تداول الآراء وتدافع الحجج بين طرفين أو أكثر، سواء كان ذلك في إطار منظم أو سياق عفوي، أما المناظرة فهي صورة مخصوصة من الجدل، تتسم بطابع منهجي منظبط، كونها تقوم على جملة من الشروط والإجراءات، وبالتالي فإن كل مناظرة تعد جدلا من حيث الأصل، في حين لا يرقى كل جدل إلى مرتبة المناظرة لافتقاره إلى الضبط المنهجي والتنظيم الإجرائي، وهو ما يفسر صعوبة التمييز بينهما.

وهكذا يكون الجدل أو المناظرة نوعا من المشادّات الكلامية التي تنشأ بين شخصين أو فريقين مختلفين في التفكير والاتّجاه بغض النظر عن الموضوع المتجادَل حوله. وكثيرة هي الألفاظ المقاربة لهذين المصطلحين محل الدراسة، وإن لم تكن واحدة في المفهوم فهي متقاطعة في المعنى، وهي: الحجاج، المحاورة، المناقشة، المباحثة، المعارضة، النقد وغيرها كثير، باعتبار أن كلها تعتمد على البيان والحجة.

ثانيا: الجدل والمناظرة عبر العصور التاريخية:

ترتبط المناظرة في أصلها بطبيعة الإنسان المجبول على الجدل؛ دفاعا عن آرائه، إذ يشير القرآن الكريم في عدة مواضع منه إلى الاستعداد الفطري للإنسان في الإفصاح عما يختلجه من آراء وأفكار، ومع تفاوت العقول واختلاف المشارب والأذواق تقع المجادلات بين بني البشر.

1. نشأة علم الجدل والمناظرة وتطوره الحضاري:

إذا كان الجدل سجية فطرية عند الإنسان نشأت انطلاقا من تواصله مع بني جنسه، فإن ما نصبو إلى دراسته هو ما ورد كمصطلح في صورته المدونة عند مختلف الحضارات.

1.1. عند اليونان:

ساهمت الثقافة اليونانية في إثراء هذا الفن، حيث أبدع اليونانيون في التنظير لفنون الجدل والخطابة، فتركوا للبشرية تراثا من النظريات[1]، وتحديدا مع ظهور الحركة السوفسطائية[2] التي حاولت تلبيس الحق

[1]– رشيد الراضي: الحجاج والمغالطة "من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2010م، ص: 73.

[2]– وهي –حسب الغزالي– جدل يستخدم المرء فيه المنطق لإرضاء مآربه دون أي اهتمام بالحقيقة، أو ما يعرف بالجدل السالب، من حيث أن أنصاره لم يبرهنوا على صحة نظرية ما وإنما اقتصروا على هدم نظريات الخصم.

بالباطل، فتصدى لها الفلاسفة؛ أفلاطون Plato وبعده أرسطو Aristotles فخفّت خطورتها، وبهذا بدأت تأخذ تطورا تدريجيا مع من تقدموا بعد من الفلاسفة، بحيث أصبح الجدل عند سقراط Socrates (ت 399 ق. م) ثم عند أفلاطون (ت 374 ق. م)؛ بمثابة منهج فلسفي يعني فن الحوار أو البحث عن الحقيقة، ثم أصبح خلال العصور الوسطى من الفنون الحرة شملت دراسته البلاغة والنحو. أما عند فلاسفة العصر الحديث، فيستعمل عند ديكارت Descartes (ت 1650م) كمرادف لكلمة منطق. كما يسوق كنط kant (ت 1804م) تعريفه مستبعدا علاقته بالمعرفة، ويحصره في الخداع واستعراض الأغاليط الكامنة، فيما نحا هيجل Hegel (ت 1831م) به منحى جديدا يظهر في التأليف بين الطرفين[1].

1. 2. عند علماء الإسلام:

مع انتشار الإسلام وتوسُّع رقعته الجغرافية صارت مباحث المناظرة والمباحثة من الفنون التي تحتل موقعا متميزا في حقل الدراسات الإسلامية، فبرزت فيه مدارس مختلفة ووضعت مبادئ لضبطه، كما سنت آدابا وأصولا تعصم كل من درج في سلكه عن السقوط في بعض الآفات التي تنال من قيمته، وتقلّل من إنتاجيته، وبهذا كانت المناظرات التي أبدعها المسلمون نماذج باهرة للحوار المتأدب، أصبحت معينا ينهل منه العلماء والباحثون على مدار القرون، وتوجِّه بقواعدها المنهجية وقيمها الخلقية كل الراغبين في جعل المحادثة والحوار أرضية تقوم عليها علاقة تشارك بين الأفراد والجماعات، بدل الخضوع لنوازع الإكراه والإقصاء والعنف[2]، فإذا كانت المناظرة شكلا آخرا من أشكال الصراع مع الآخر، فإن الحوار فيها هو مواجهة مباشرة بين الذات والآخر[3].

وهذا التطور الذي طرأ عليها هو ما اتضح أمره عند من عكفوا على الكتابة والتصنيف في الموضوع، بهدف فضّ النزاعات بين مختلف المذاهب، بعد أن أصبح كل ينتصر لمذهبه بأي طريقة كانت، فصعب الوصول إلى الحق[4]، بحيث كان هذا الفن –كما يرى حنبكة الميداني– عبارة عن أبحاث متفرقة غير منسقة شملت مختلف العلوم التي يدخل فيها الجدل؛ كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه،

[1]– الغزالي: المنتخل في الجدل، ص ص: 39– 51.

[2]– رشيد الراضي، المرجع السابق، ص ص: 73، 74.

[3]– وليد مزهر، المرجع السابق، ص: 186.

[4]– عثمان علي حسن: منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، دار إشبيليا، الرياض، (د. ط)، 1420هـ، ج1، ص: 34.

وعلم الفقه واختلاف المذاهب فيه، وبعد ضبطه وفق قواعد وآداب أصبح يسمى "آداب البحث والمناظرة"[1]، وأخذ التعبير عنها أشكالا متعدّدة، ما جاء موضّحا في قول طه عبد الرحمان: "وظهرت صنوف من الخطابات تقر بالمناظرة منهجا فكريا مثل "خطاب التهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرد" و"خطاب النقض" وما إليها؛ بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (النقائض)، ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضا التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة"[2].

إذن تعتبر المناظرة من الفنون العلمية التي تساجل فيها الخصوم، وأبدع فيها المتخصصون، واستفاد منها المجتهدون، وتمرس فيها الأقران، ارتبطت في بداية أمرها بالغلبة وكسر شوكة الآخر، ثم أصبحت مع انتشار الإسلام بمثابة علم قائم وفق مناهج وأسس، حل فيها الانتصار إلى الحق محل الانتصار للذاتية.

2. موقع الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي:

تباينت أراء العلماء –القدماء منهم والمحدَثون– حول المناظرة وصلتها بمفهومي الاجتهاد والتقليد من جهة، وبين علم الأصول والفروع من جهة أخرى، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن المناظرة هي أداة اجتهادية في أصلها، تفسح المجال لإعمال النظر العقلي ضمن أطر الأدلة النقلية المعتمدة (الكتاب والسنة)، غير أن هذا التصور نفسه لم يخل من تباينات أخرى داخلية مردّها إلى الاجتهاد في الدين والاجتهاد في الفقه، يتعلق الأول منها بالأمور الاعتقادية، والثاني بالأمور العملية[3]، وفي هذا الإطار يبين الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) في كتابه "الإحياء" أسبقية المجادلة والمناظرة في العقائد، والذب عن الدين وقمع المبتدعة عن طريق علم الكلام عن المناظرة في مسائل الفقه الخلافية[4]، نشأ الأول مع منشأ الجدل العقدي، بينما ينتظر الجدل الفقهي إلى نشأة المذاهب الأربعة، ثم تأسيس علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي (ت 204هـ/ 820م).

---

[1]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص: 370.

[2]– طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص ص: 68، 69.

[3]– علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1415هـ/ 1995م، ص: 13.

[4]– للتفصيل في الموضوع. ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م): إحياء علوم الدين،كتاب العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص ص: 52، 53.

وحسب الرؤية التحليلية التي يراها خالد ترغي أن الجدل الفقهي هو تطبيق عملي للاجتهاد الأصولي، إذ أن غرض الأصولي هو استثمار الأدلة للوصول إلى الحكم، بينما غاية الجدل هو تمحيص هذه الأدلة، من حيث قوتها أو ضعفها في الاستدلال، ومن هنا فإن الخلاف الفقهي هو خلاف أصولي في جوهره، من حيث ارتباط نتائجه بتفاوت المنهجية الأصولية وخصوصا الظنية منها، من حيث أن غاية الأصول استثمار الأدلة وغاية الجدل القصد إلى إبطالها، ويزداد وضوح مجال التناظر الأصولي في تطبيق حجية أصول الفقه الظنية، كما ينصب على المنهجية الأصولية في التعامل مع الأدلة الظنية أو القطعية، سواء من حيث ترتيبها أو أوجه الاستدلال بها[1]، فتكون المناظرة بهذا المعنى مناقضة للتقليد الذي يقوم على التسليم بآراء الغير دون تمحيص، ليكون بذلك الخلاف داخل المذهب أركن إلى التقليد، لما ينطوي عليه من جهل بالأصول الفقهية، ويفرق ابن عبد البر (ت 463هـ/ 1071م) في كتابه "التمهيد" بين المناظرة والمذاكرة على أن المناظرة هي "ما كان عليه القوم من البصر بالاحتجاج والاعتراضات والإدخال والإلزامات في المناظرة، وهذا سبيل أهل الفقه أجمع، إلا طائفة من العلماء أعرقوا في التقليد، وأزاحوا أنفسهم من المناظرة والتفهم، وسموا المذاكرة مناظرة جهلا منهم بالأصول التي منها ينزع أهل النظر، وإليها يفزع أولوا البصر"[2].

ومن زاوية تحليلية مغايرة يرى عبد المجيد تركي أن الكتابة الفقهية في ميدان الجدل الفقهي على ثلاثة أنواع: الخلافيات، الجدل وآداب البحث، تتعلق الخلافيات بفروع الفقه، بينما يخص الجدل أصوله، فيما تجمع آداب البحث بينهما، وكلها داخلة ضمن الفنون الجدلية[3]، وذلك وقوفا منه على رأي ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م)، فالخلافيات مقصورة على تقليد المجتهدين من الأئمة الأربعة، حيث قامت المناظرات بين هؤلاء المقلّدين، كل في نصرة مذهب إمامه، والفرق بين صاحب الخلافيات والمجتهد أن هذا الأخير يحتاج لمعرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، بينما يحتاج إليها

[1]– خالد ترغي: المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م، ص ص: 47–66.

[2]– أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت 463هـ/ 1071م): التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: سعيد أحمد أعراب، (د. د. ن)، (د. م. ن)، 1411هـ/ 1991م، ج23، ص: 50.

[3]– عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تر وتح: عبد الصبور شاهين، تع: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1986م، ص: 38.

صاحب الخلافيات لحفظ تلك المسائل المستنبطة حتى لا يهدمها المخالف بأدلته، وأما ما يتعلّق بالجدل فيراه نفسه هو آداب المناظرة[1].

وعلى العكس من ذلك من يرى أنها موازية له تماما، كمثل ما قدّمه محمود قاسم في تحقيقه لكتاب "مناهج الأدلة" في رؤية حول نقد المدارس الكلامية، إذ يرى أن سيطرة الفقهاء على العقلية الإسلامية سببه الغلّو في التفريع والجدل والتشدّد وفرض أنفسهم وآرائهم على ضمائر الآخرين، فانصرفوا إلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم، فكان هذا التقليد والانتصار للذات هو سبب التفرقة بين قلوب المسلمين، فأصبحت فرقا وشيعا ، وانصرفت كل منها إلى الجدل واللجج والتظاهر بالمعرفة، وانتهى ذلك بأن فرح كل بما لديه، وظن أنه على الحق وحده، فأخذ يكفّر غيره، واستخدم أصحابه مسألة الإيمان سلاحا يوجَّه إلى صدر كل من دعا إلى التفكير الإسلامي الصحيح، ذلك قوله: "فلا نكاد نرى مصلحا يدعو إلى ترك الخلاف الجدل إلا رمي بالكفر أو الزندقة، وإلا أثارها حربا عوانا على نفسه"[2]، فيكون بهذا المفهوم مجرد الاستدلال بقول صاحب المذهب تقليدا له، بغض النظر عن التقيد بقواعد الاستنباط أم لا.

ومما سبق إليه الحديث نستنتج أن الجدل المذهبي نوعان: جدل فقهي (المسائل الخلافية)، وجدل أصولي كلامي، وسوف نقف على توضيح ذلك في موضعه.

وإزّاء هذا الاختلاف في الرؤى والتعدّد في التصورات يغدو من العسير جدا الحسم في المناظرة والجدل وعلاقتها بالتقليد والاجتهاد، إلا من منظور تاريخي يعيد تقييم هذا التباين المفاهيمي، لا بوصفه تناقضا موضوعيا، بل تطورا في طرائق الاستدلال ووسائل الدفاع عن الرأي، إذ يلاحظ المتأمل في مسار الفكر الإسلامي أن كل مرحلة معرفية كانت ترى في منهجها –بما توفّر لها من آليات جديدة– في بلوغ الحقيقة أكثر نضجا وصرامة مما كان عليه الشأن في مراحل سابقة، إذ أن تصنيف بعض أنماط المناظرة على أساس التقليد والاجتهاد –حسب رأينا– ليس اختلافا في الماهية، بقدر ما هو وعي جديد يقيِّم المنهج وصلاحيته تماشيا مع العصر.

[1]– ابن خلدون: المقدمة، ص ص: 577– 579.

[2]– محمود قاسم: مقدمة كتاب "مناهج الأدلة" لابن رشد، ص ص: 6– 8.

ثالثا: طريقة سير المناظرات:

إذا كانت المناظرة تتم بين شخصين أو بين فريقين مختلفين فر آرائهما، فإن ما يلزمها أن يكون ذلك ممنهجا وفق طرق وأحكام، بحيث يتشارك فيها الطرفان في الخوض في الموضوع، وتمر في سيرها بمراحل تختلف الواحدة عن الأخرى في تقديم الموضوع والأدلة.

1. أركان المناظرة:

للمناظرة ركنان أساسيان؛ الأول: موضوع مختلف فيه تجري حوله المناظرة، والثاني: طرفا التناظر، أحدهما مدّعٍ، والآخر معترض عليه، وقال الطوفي (ت 716هـ/ 1316م) محددا هذه الأركان وفق اعتبارين: هي بالاعتبار الأول: "السؤال والجواب والاستدلال والاعتراضات ووجه التخلّص منها"، وحيث أن الاستدلال جزء من الجواب فقد ينعكس الأمر ضمن المناظرة، فيتحول المستدل إلى معترض والمعترض مستدلا، وبالاعتبار الثاني وفق أحكام الشريعة الإسلامية: "الدّالّ والدليل والمستدلّ والمستَدَلّ عليه والمستَدَل له"[1]. وهذا التقسيم يستنتج على ضوئه أن الاعتبار الأول يعنى بالجانب العمَلي للمناظرة، أي حركة سير المناظرة وأدوارها بين الطرفين، أما الاعتبار الثاني فيدرس البنية النظرية للمناظرة والمفاهيم التي تقوم عليها.

ومن هنا يفضي بنا القول إلى أن الحوار يرتبط بالمناظرة ارتباطا وثيقا، فلا مناظرة من دون حوار، ولا إقناع بلا حجاج، ولا حجاج من دون حضور الآخر في قبالة الأنا، فتتشكّل الهوية متى ما حضر الآخر في حياة الأنا، وتظل غائبة متى ما غاب الآخر، إذ يدفع حضور الآخر الذات إلى البحث عن هويتها من خلال الانتماء الذي يشكّل إجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟[2].

2. آداب المناظرة وقواعدها:

بناء على ما تم التوصل إليه من أن الجدل أخذ معنى جديدا مع ظهور الإسلام، واستنادا إلى الاختلاف بين العلماء حول العلاقة بين الجدل والمناظرة، يجدر بنا أن نوضّح حكمه في الشرع

---

[1]– الدّالّ: يطلق بالأصالة على الله –عز وجل–، لأنه ناصب الأدلة في الكون، وبالجملة على كل من يقيم دليلا على أمر. الدليلُ: المعنى المرشد إلى المطلوب، سواء كان علما أو ظنا. المستدلّ: ذاكر الدليل يطلب به الوصول إلى المطلوب. المستَدَلّ عليه: هو الحكَم المطلوب بالدليل، بمعنى ما يراد إثباته بالدليل. المستَدَل له: ويطلق على السائل المعترض، من حيث إظهار الحكم له إن كان مسترشدا، أو لإفحامه إن كان معاندا، كما يطلق على علّة الاستدلال التي هي مبدؤه في مسألة معينة. ينظر: الطوفي، المصدر السابق، ص: 19 وما بعدها.

[2]– وليد مزهر، المرجع السابق، ص: 163، 164، 185.

الإسلامي، فإذا ما تأملناه وجدناه في مواضع منه يحثّ عليه، وفي أخرى ينبذه ويحذّر منه، وعلى هذا الأساس صنِّف الجدل من طرف العلماء إلى صنفين هما: جدل محمود مشروع بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة –رضوان الله عليهم–، وآخر مذموم جاءت النصوص صريحة على التحذير منه، وذلك ما جاء مبيِّنا عند الطوفي: "وأما ذم الشرع للجدل حيث ذمه فإنّما ذم منه ما كان عنادا لا يقصد به إظهار الحقّ أو سفسطة تنكر فيه القواطع، أو مستعملا فيما لا مجال للعقل فيه كالأحكام الإلهية التي لم يجعل للبشر طريق إلى الوقوف عليها، أما ما قصد به إظهار الحق وإعلاء كلمته فقد أمر الشرع به"[1]، وما ورد أيضا عند ابن عبد البر: "وتناظر القوم وتجادلوا في الفقه، ونهوا عن الجدال في الاعتقاد، لأنه يؤول إلى الانسلاخ من الدين"[2].

ومن أجل الابتعاد عن السقوط في مهاوي العصبيات والأهواء أفرغ العلماء طاقاتهم وبذلوا جهودهم، فألفّوا فيها مؤلفّات وتصانيف أصبحت بها المناظرة علما قائما بذاته عرف باسم "آداب البحث"، وهي كما قال حنبكة: "واقتضى الأمر ضبط المحاورة بين المتجادلين، ووضع قواعد وآداب لها... ودعت الحاجة إلى تمييز هذه القواعد والآداب ووضعها في فن مستقل يدرس ويتبع... وأخذ العلماء بعد ذلك يضبطون مناظراتهم وجدلياتهم وفق قواعد هذا الفن، في مناظراتهم المكتوبة وغير المكتوبة"[3]، فمنها ما يشترك فيه الطرفان، ومنها ما يختص به كل منهما على حدى.

وهي ما اجتمعت فيما سبق وأن حدّدناه في الجدال المحمود، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ۚ (124)﴾[4]، فإن كانت الآية قد حثّت على الجدال، فقد أرفقته بآداب يتقيد بها المجادل، جاءت مفصلة عند ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) في عرضه لأهم الأسباب التي دعت إلى ذلك: "فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج. ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ

[1]– الطوفي، المصدر السابق، ص: 10.

[2]– أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت 463هـ/ 1071م): جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار الحرمين للطباعة، القاهرة، ج2، ص: 948.

[3]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص ص: 370، 371.

[4]– سورة النحل، الآية: 124.

فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يصوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوصا منقطعا ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"[1].

ولقد عقد الجويني (ت 478هـ/ 1185م) فصلا بشأن ما يتأدّب به المناظر، وخصّص الباجي (ت 474هـ/ 1081م) هو الآخر بابا كاملا فصّل فيه بشأن ذلك، وتتقاطع هذه الآداب فيما يقدّمه حنبكة الميداني في قواعد تسعة[2]، وغيرهم ممن صنّفوا في هذا الموضوع، مما يأتي استرسالا في شكل جملة من الأوامر والنواهي، كلّها جاءت موضّحة الطريقة المنهجية والسليمة في الجدل. وإن ما نورده بشأن هذه الآداب مرجعيته دائما في هويتنا الإسلامية، وإلا –وبحكم تعدّد الملل والنحل– كان كل ينسج لذلك وفق ما يوافق مذهبه أو ديانته أو اتجاهه على وجه العموم. وهي على ما ورد فيها من تفصيل عند العلماء في مصنّفاتهم، قسمناها وفق التماشي وأركان الجدل من حيث علاقتها المباشرة به، فإن كان ذلك مرتبط بطرفي ا لجدل والموضوع المتجادل فيه، فإن ذلك يقتضي أيضا دراسة الأسلوب المتّبع في الجدل، وذلك كله متعلق بالهدف الغائي من ورائه.

فإذا كان من المتّفق عليه بداية أن المناظرة تُبنى في الأساس على الهدف إلى نصر الحق على الباطل مهما تكلّف الأمر، فإن ذلك معقود لا محالة بنيل مرضاة الله –عز وجل–، ما كانت بنظر الأصوليين لأجل طلب الحق لا لأجل المباهاة والمفاخرة، اعتبارا بأنها وجه من وجوه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فـ"يبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق وإبطال الباطل. ويتقي الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه، والتكسب والمماراة، والمحك والرياء، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه. ولا يكن قصد الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر، فإنه من دأب الأنعام الفحولة، كالكباش والديكة..."[3]. وفي ذلك التزام لطرفي الجدال بما سوف نأتي على تفصيله في عناصر ثلاثة هي:

---

[1]– ابن خلدون: المقدمة، ص: 579.

[2]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص ص: 363– 369.

[3]– الجويني، المصدر السابق، ص: 529.

1.2. ما يخص العلاقة بين الطرفين:

لا يمكن للعملية الجدلية أن تسير سيرا سليما في أطوارها إلا إذا توافرت على جملة من الأخلاقيات المتبادلة بين الطرفين، وهي أن يكونا خصمين في الموضوع لا خصمين على الحقيقة، يأخذ كل منهما بيد الآخر إلى الحقيقة دونما إحراج، ومن أولوياتها عدم الاستصغار من قدر النظير كائنا من كان، فليحرصا قدر استطاعتهما على الملاينة والملاطفة، وقبول رأي الآخر قبولا حسنا مهما يقع فيه من الخطأ في مذهب أو دلالة أو غير ذلك، ومن مقتضيات هذا الاحترام المتبادل، أن يصبر كل منهما على الآخر حتى ينهي كلامه في المسألة المتنازع فيها، من حيث أنهما متساويان في حقّ المناوبة[1].

وفي عدم التعصب للأهواء الذاتية علاقة طردية والاتجاه بالحوار وفق أسس سليمة مبنية على "استخدام الحوار البريء من التعصب الخالي من العنف والانفعال، المتمشّي وفق الأصول العامة للحوار الذي يهدف فيه كل من الفريقين المتحاورين أن يصل إلى الحقيقة... سواء أكانت هي وجهة نظره السابقة، أو وجهة نظر من يحاوره في المناظرة، أو وجهة نظر أخرى"[2]، حتى أنه لا يبالي أقامت الحجة له أم عليه، امتثالا بأدب الإمام الشافعي –رضي الله عنه– مع خصمه[3]، فإن الانتصار للأهواء يحول دون قبول النفس للحق، وبالتالي تتحول المناظرة إلى جدل عقيم.

2.2. ما يتعلّق بموضوع الجدل:

يعتبر الموضوع المختلَف فيه أساس النقاش ينبغي أن يتقيدا به طرفا الجدل، حيث أن المعرفة بالفكرة المراد إثباتها أو نفيها تخول لصاحبها ما ينبغي عليه من السير وفق منهج قويم في الحوار، قال محمد حسين فضل الله: "بينما تجعل المعرفة كلا منهما واعيا لما يطرح من فكر، ولما يستقبل من فكر، مما يجعله يعرف كيف يبدأ الحوار، وكيف يخوض فيه، وكيف ينتهي منه، في وضوح الرؤية، وهدوء الفكر، وقوة الحجة، ووداعة الكلمة"[4]، وفي ذلك علاقة لما أكده الجويني بشأن التيقّظ لكلام المخالف وتفهّم

[1]– الجويني، المصدر السابق، ص ص: 531– 541.

[2]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص ص: 362، 363.

[3]– الطوفي، المصدر السابق، ص: 13.

[4]– محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن "قواعده– أساليبه– معطياته"، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1996م/ 1417هـ، ص: 81.

معانيه، مما يسهل من ترتيب فصول الكلام، ووضع كل منها موضعها، كما يمكنه ذلك من كشف تلبيسات الخصم إذا ما حاد عن الحق[1].

3.2. ما يتعلّق بمنهجية المجادل:

في أثناء الخوض في غمار الجدل على المجادل أن يدرك أن الجدل ليس غاية، بل وسيلة لنصرة الحق في المسألة المتنازع فيها[2]، ولا شك أن المناظرة ترتبط ارتباطا وثيقا بالحجاج، إذ يقدِّم كل من المدعي والمعترض أدلة يثبت بها ما هما بصدد الوصول إليه من صدق الدعوى، ومما له دور في علو صوت الجدل ونجاحه في سوق الحجاج الاستدلال بأقوى الأدلة، مما يكون حسبما يراه الجويني سببا في تأخير الخصم عن تقوية بدعته[3].

وفي مقابل الالتزام بهذه الآداب حذّر هؤلاء العلماء من الابتعاد عن التحايل، والتزام الطرق المشروعة، مع الاستعداد إلى الاعتراف بالحق عند ظهوره.

ومما نستنتجه أن المجادلة بالحسنى هي تلك المقيدة بالآداب الموصى بها عند جمهور العلماء، هذه التي قال عنها الباجي (ت 474هـ/ 1081م): "ومتى أخذ المناظر نفسه بما وصفناه وتأدب بما ذكرناه انتفع بجدله وبورك له في نظره"[4]، أما الجدل العقيم فهو الذي خرج به أصحابه عن هذه الآداب ودركوا باب الحيلة لأجل بلوغ مبتغاهم. وكل ما في الأمر إذن هو أن ذلك معقود بحكمه في الإسلام، فما أقره هو الذي تحدّد في مفهوم العلماء باسم "المناظرة" من حيث علاقتها المباشرة بآدابها، وما نهى عنه هو المعروف بـ"الجدل العقيم" الذي لا طائل منه، ولا فائدة ترجى من ورائه.

3. مراحل المناظرة:

تمر المناظرة السليمة بمراحل ثلاث: مرحلة المبادئ؛ وفيها يتم تعيين محل النزاع، حتى لا يتشتّت الفريقان، ولا يتكلّم كل منهما في واد غير الوادي الذي يتكلم فيه مناظره. ثم مرحلة الأواسط؛ بحيث تُقدَّم الدلائل التي يظهر فيها لزوم المطلوب. وأخيرا مرحلة المقاطع؛ ينتهى البحث إليها وينقطع إذا انتهى

---

[1]– الجويني، المصدر السابق، ص: 535.

[2]– مسعود فلوسي، المرجع السابق، ص: 314.

[3]– الجويني، المصدر السابق، ص ص: 534، 535.

[4]– الباجي: المنهاج، ص: 10.

إلى الضروري؛ أي اليقين الذي يجب التسليم به بالضرورة العقلية، أو الظنّي الذي يسلّم به الخصم، وبها تنتهي المناظرة إلى نتيجة حتمية، فإذا عجز المعلّل عن رد اعتراض السائل كان مفحما، وإذا عجز السائل عن تصحيح اعتراضه كان ملزما[1].

وإن طرح الأسئلة وتلقّي الإجابة عنها لهو عمود المناظرة الرئيسي، بل إن هناك من أسماها علم "المسألة والجواب"[2]، ويقول الشاطبي (ت 790هـ/ 1388م) معلّلا ذلك: "إنما قلنا إن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين، لأنهم إنما سألوا بعدما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أُشكل عليهم الأمر... كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق"[3].

ويتّفق الطرفان ابتداء في المناظرة على تحديد من يكون السائل ومن يكون المجيب، والتي ذهب بعض العلماء في أمرها إلى ترك المسألة اختيارية من الخصم إلى خصمه، كأن يعبر ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) عن ذلك: "وأما نحن فطريقتنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسؤولا، فأيهما تخير أجبناه إليه، فإن ردّ الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل... فمن تخير أن يكون سائلا وأذن له خصمه في ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكّم فيترك ذلك وينتقل إلى أن يكون مسؤولا؛ فإن فعل فهذا عجز أو خَرقٌ في حكم المناظرة... ومن أذن لخصمه في أن يكون السائل فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب، فإن لم يفعل فعن ظلم أو عجز وخرق في حكم المناظرة..."[4].

هذا وكما يدخل فيها أيضا تلك المناظرات التي تفيد المجادلة والمرواغة بين طرفين حول موضوع معين، وإن كان يغيب فيها شرط التقابل في مكان أو زمان واحد[5].

---

[1]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص: 376.

[2]– شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المقري التلمساني (ت 1041هـ/ 1631م): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ/ 1988م، مج2، ص: 234.

[3]– أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي (ت 790هـ/ 1388م): الموافقات، تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، ضب: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، السعودي، ط1، 1417هـ/ 1997م، مج5، ص: 410.

[4]– أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت 456هـ/ 1064م): التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص: 173.

[5]– أبو أسامة شفيق عبد القادر محمد لامة: مجالس العلم والمناظرة بالمغرب والأندلس على عهد المرابطين والموحدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435هـ/ 2014م، ص: 25.

4. شروط المناظرة وأحكامها:

لقد دُوّنت في باب المناظرة الكثير من المؤلّفات، كما أُفرِدت لها العديد من الأبواب والفصول في جوامع العلوم، فيجب أن تتوفّر على شروط حتى يمكن أن تكون مناظرة وليس فيما يشبهها مما سبق التطرق إليه من مرادفات، يحصرها حنبكة الميداني في أربعة شروط أساسية هي: معرفة المتناظرين بقوانين المناظرة حول الموضوع المتناظر فيه. والمعرفة بالموضوع الذي يتنازعان فيه، حتى يتكلّم كل منهما ضمن الوظيفة المأذون له بها في قواعد المناظرة، فإذا تكلّم لم يخبط خبط عشواء، ولم يناقش في البدهيات بغير علم، وإذا أُلزِم بالحق التزم به دون مكابرة. وأن يكون هذا الموضوع مما يجب أن تجري فيه المناظرة ضمن قواعد هذا الفن وضوابطه. وأن تجري المناظرة بين الطرفين على عرف واحد، فإذا كان كلام المعلّل جاريا على عرف الفقهاء، فليس للسائل أن يعترض عليه استنادا إلى عرف النحاة أو الفلاسفة أو نحو ذلك[1].

ويوضّحها صاحب كتاب "منهج الجدل والمناظرة" كالآتي: أن تكون المسألة المتناظر حولها خلافية، فالمتّفق عليه –كما أقر العلماء– من غير المعقول أن يكون محلّا للنزاع. ثم تساوي الرتبة العلمية بين المتناظرين. إضافة إلى استواء المتناظرين في أسباب القيام بالحجة، فإذا انفرد بها أحدهما دون الآخر، فربما أوجب له رجحانا على خصمه، وإن لم يكن محقا. وكذلك اتفاق الطرفين في الكليات التي يردّ إليها التنازع، فالمسائل الجزئية لابد أن تُردّ إلى كليات متَّفق عليها، وإلا تعطّلت المناظرة وصارت شغبا. ونصب الحاكم، ذلك أنه إذا استرسل المتناظران في اللجاج والمكابرة، وأصرّ كل منهما على استرجاع حجته، فليتدخّل الحاكم لقطع الشجار، ويوقف من صادر حق مخالفه، ومن حاد في الجواب، أو أدلى بدليل في غير موضع النزاع، ويزجر من أساء الأدب، ويسكّن من استشاط غضبا[2].

على أن هذه الشروط التي قدّمناها لا تتوفّر دائما وفي كل مناظرة، فقد تتوفر كلّها أو بعضها، وأحيانا لا تتوفّر، وذلك إنما راجع إما إلى طبيعة المناظرة وطبائع طرفيها، أو إلى مدونها فقد يذكرها وقد يتغاضى عنها.

[1]– حنبكة الميداني، المرجع السابق، ص ص: 374، 375.

[2]– حمد بن إبراهيم العثمان، المرجع السابق، ص ص: 314– 322.

وهكذا نستنتج أنه إذا تأكّد أن الجدل والمناظرات عَرفت كظاهرة فكرية مع مختلف الحضارات، فإن الحضارة الإسلامية لم تلغ هذا الإرث الحضاري، كما لم تتلقّه كمعطى جامد، بل أعادت صقله بناء على المرجعيات المستندة في أصلها إلى القرآن والسنة، وتلتزم بضوابط الشريعة وأخلاقياتها، بما يهدف إلى احتواء الآخر واستيعاب فكره، وإعادة توجيه مقصده بأسلوب منهجي رصين، وبهذا الشكل تعتبر المناظرات من أحد أبرز مظاهر ازدهار الفكر الإسلامي، حيث أسهمت بدورها في ترسيخ ثقافة الحوار، وإعمال العقل والدفاع عن القيم الدينية والفكرية بالحجة والبرهان، بعيدا عن التعصب الأعمى.

الفصل الأول:

ظاهرة الجدل والمناظرات في الأندلس "نشأتها وتطورها في الملل الثلاث".

المبحث الأول: عوامل نشأة فن الجدل وتطوره في الأندلس.

أولا: التدافع السياسي وحدود الحرية.

ثانيا: مبدأ الوازع الديني والانتصار للتوجّه.

ثالثا: التعدد المذهبي في الملل الكتابية واختلاف مناهج الاستنباط.

رابعا: الاندماج اللغوي "التأثير والتأثر".

المبحث الثاني: مجالس المناظرات الأندلسية.

أولا: إشراف السلطات الحاكمة.

ثانيا: إشراف العلماء.

المبحث الثالث: التيارات الفكرية في الملل الكتابية وأثرها في نشأة وتطوّر المناظرات بالأندلس.

أولا: المذاهب والفرق الإسلامية وفاعليتها الجدلية في الفكر الأندلسي.

ثانيا: الخلفيات المذهبية لأهل الكتاب والتفاعل الجدلي مع الفكر الإسلامي في الأندلس.

نتطرق في هذا الفصل إلى تاريخ المناظرات الأندلسية تحت إشكالية: كيف تفاعلت الملل والنحل مع السياق الأندلسي المختلف؟ وما أثر هذا التعدّد والتحول في بلورة خطاب جدلي ذي خصوصية أندلسية؟ فكون الموضوع فقهي وعقدي بالأساس، عرف نشأته زمانيا مع نشأة الملل الكتابية، وظهور بذور الخلاف بتشكّل النحل داخل كل ملة منها، والدراسة تخص فترة متأخرة نسبيا، التي كانت بمثابة مرحلة متقدّمة من التطور الذاتي لكل منها. وأما مكانيا فحيث يعتبر الشرق القديم مهبط الوحي ومركز الرسالات السماوية، والأندلس تمثّل إطارا جغرافيا له معطياته وخصائصه التي تختلف عن البيئة المشرقية، إذ تحكم بدورها العوامل المتحكّمة في توزيع المناظرات جغرافيا على مختلف الحواضر بها[1]. وعليه يصبح تطور هذه الظاهرة يستجيب لاعتبارات ونتاجا لتحولات فرضها الزمان والمكان معا.

[1]– ينظر: الملحق رقم (02): خريطة توزيع المناظرات في الأندلس (المناظرات المعروضة في البحث)، ص: 372.

المبحث الأول:

عوامل نشأة فن الجدل وتطوره في الأندلس:

يجدر بنا قبل أن نتناول موضوع الجدل ونغوص في ثناياه، أن نعرج على أهم البواعث الكبرى التي كانت وراء هذا الشكل من الصراع، إذ لا يمكن بحال تحليل موضوع دون الوقوف على الأسباب والدوافع التي كانت وراء انبعاثه والحامل على هيجانه، ذلك أن التنوع والتعدّد في ظل التمايز والاختلاف يفضي تلقائيا إلى التدافع الفكري، يصبح منطلَقا بهدف فرض الذات والسعي إلى إثبات المشروعية، مما يستدعي تقصي الأسباب العميقة التي لامست مختلف الجوانب: الدينية، السياسية، الاجتماعية والثقافية، كمحركات أساسية ساهمت في ترسيخ الظاهرة كوسيلة هجومية ودفاعية في آن واحد، وهنا يحسن بنا أن نقف على قول رسول الله –عليه وسلم–: «افْتَرقَت اليهودَ عَلَى إحْدَى أَو ثنْتَيْن وسبعين فرقَةً، وتَفَرَّقَتْ النَّصارى عَلَى إحْدَى أَو ثنْتَيْن وَسَبْعين فرْقَةً، وتَفْتَرق أُمَّتي عَلَى ثَلَاث وسبْعين فرْقَةً»[1]، مما يوفّر خلفية فكرية تساعد على تفسير طبيعة الخلافات التي سيتناولها البحث، ويتيح للقارئ الربط بين الموضوع كظاهرة ذات جذور تاريخية أعمق والتطورات اللاحقة، بل والربط بين الواقع الأندلسي والظاهرة المختلف فيها عموما.

والشيء الملاحظ أنه رغم تعدّد الأبحاث التي خصت موضوع الجدل بدراسات مفردة، سواء داخل الفكر الإسلامي أو بين الأديان، وأن منها التي اهتمت بمعالجة أسبابه بين الفرق والمذاهب، فإننا بالمقابل لم نقف على دراسة منهجية أعطت حيزا معتبرا تعنى بأسباب الجدل العقدي، هذا ما سوف نحاول جاهدين عرضه وفق ما تمليه علينا الطبيعة الجغرافية للمنطقة، وكذلك الظروف التاريخية، والتطورات المذهبية.

أولا: التدافع السياسي وحدود الحرية:

يعتبر البعد السياسي الذي يرتبط بالسيادة على المجال الجغرافي أهم عوامل نشأة الجدل الديني، إذ أن قضية الدفاع عن الأرض هو ما آمن به الأندلسيون –على اختلاف مللهم–، كان انعكاسا للصراع بين

---

[1]– أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت 275هـ/ 889م): سنن أبي داود، إع وتع: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1997م، ج5، كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم: 4596، أخرجه الترمذي وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، ص: 7.

قوتين سياسيتين كانتا تتقاسمان السيادة في الجانب الغربي من العالم، وهما الإسلام والنصرانية، حيث كان كل منهما يحمل مشروعية سياسية تخول له التفوق على الآخر، باستثناء اليهود الذين ظلّوا طبقة اجتماعية، لم يتح لهم موقعا متميزا ضمن دوائر الحكم يتجاوز أفق العيش ضمن الشروط المسموح بها.

فلم يكفّ النصارى بطبيعتهم طيلة تواجد المسلمين بها عن المحاولات المتكررة في استرجاع ما يعتقدون أنها بلادهم، هذه ما وردت عند المؤرخين باسم "حروب الاسترداد"، وإن ما ورد على لسان المستشرق خوان مانويل Johannes Emmanuel من أن الحرب سوف تستمر حتى يتمكّن المسيحيون من استرداد الأراضي التي استولى عليها المسلمون[1] لأصدق تعبير عن هذا الوضع، ونجد على سبيل المثال أن البابا أوربان الثاني Urbanus II (1088– 1099م) قد أذكى حماسة الأمم النصرانية كلها لخوض الحروب الصليبية خلال النصف الثاني من ق 5هـ/ 11م، حتى أنه منعهم من المشاركة في الحروب التي كانت قائمة بالمشرق، بل كفاهم فخرا أن يقاتلوا المسلمين في الغرب، لأن أعداءهم هؤلاء يهدّدونهم في عقر دارهم[2].

هذه الحرب لم تكن ذات أبعاد سياسية وعسكرية فحسب، بل اقترنت بحرب فكرية تتجلّى بوضوح في توالي سقوط المدن الأندلسية، بداية من مدينة طليطلة[3]، فحيث تأرجح ميزان القوة السياسية لصالح النصارى، وأصبحت عاصمة لقشتالة بداية من سنة 478هـ/ 1185م، تم توظيفها كمركز استراتيجي يستهدف الهيمنة المزدوجة السياسية والثقافية، والذي اقترن أساسا بتعليم فن المناظرة، والتدريب على تقنيات الحجاج في مواجهة المسلمين واليهود على حدّ السواء. كما تظهر ظاهرة الاندماج السكاني في استغلال الأوضاع لبثّ العقيدة وسط الوعي الجمعي، واستمر ذلك خلال القرنين 6هـ/ 12م و7هـ/

---

[1]– أميركو كاسترو: إسبانيا في تاريخها "المسيحيون والمسلمون واليهود"، تر: علي إبراهيم منوفي، مر: حامد أبو أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص: 240.

[2]– يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تر وتع: محمد عبد الله عنان، تق وتن: سليمان العطار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م، ج1، ص ص: 130، 131.

[3]– وفي هذا المقام يصدق الشاعر ابن العسال في معرض حديثه عن مسقط رأسه هذا، فيحذر أهلها من البقاء بها، وكأني به يستشرف ضياع الأندلس كلها بضياعها، فيترحم عليها من يومها، ذلك قوله:

يا أَهْل أَنْدَلُس حثُّوا مطيكُم ... فَما المقَامُ بهَا إلا من الغَلَط

الثَّوْبُ يُنْسَلُ من أَطْرَافِهِ وأَرى ... ثَوْبَ الْجَزِيرَة مَنْسُولاً من الوَسَط

ونَحن بين عَدُوٍّ لَا يُفَارِقُنَا ... كَيفَ الْحَيَاةُ مَعَ الْحَيَّاتِ في سَفَط

ينظر: المقري: نفح الطيب، مج4، ص: 352.

13م، حيث كانت الدولة الموحدية تلفظ أنفاسها الأخيرة، وكان ذلك إيذانا بازدياد فرص الاحتكاك بين المسلمين والنصارى، بحيث شن زعماء الممالك حروبا ضارية على الأراضي الإسلامية، مستغلين في ذلك تضعضع الأحوال السياسية، فكانت المناظرة خلفية لهذا الصراع بينهما[1].

وبالمقابل اعتبر المسلمون الدفاع عن الأرض التي بحوزتهم واجب ديني خوله لهم الإسلام، وأمام الضعف الذي بدأ يأخذ بالممالك الإسلامية خلال ق 5هـ/ 11م، وتقاعس الملوك عن دورهم في الدفاع عن أرض الإسلام، بادر العلماء بأنفسهم إلى استلام هذا الدور، وهو ما عبر عنه ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في غاية الدقة: "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم، وبجمع أموال ربما كانت سببا إلى انقراض أعمارهم وعونا لأعدائهم عليهم، عن حياطة ملتهم التي بها عزوا في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك... ثم هم بعد متردون بما يؤول إليه إهمال هذه الحال من فساد سياستهم والقدح في رياستهم..."[2].

وهنا يفصح دارِسو فاعلية ابن حزم في حركة الجدل عن الدور الغالب للسياسة في الالتحام الجدلي، ذلك أن الاحتكاك الذي عرفه المجتمع الأندلسي مسلمييهم ونصرانييهم أثناء الحروب كان سببا في جدل العقائد[3]، فحتى أن هناك من يفسر مشروعه هذا الذي قاده هو بمثابة مشروع سياسي صيغ صياغة فقهية، اعتمادا منه على نصوص شرعية[4]. وبغضّ النظر عن موقف ابن حزم هذا، فإن كلامه هو بمثابة صورة تعكس المآل الخطير الذي آل إليه الوجود الإسلامي بالمنطقة، فهو قد عايش الأحداث، ورأى دولة بني أمية –الخلافة الشرعية في رأيه– ينحدر سلطانها، والناس بها في مضطَرب من أمرهم.

---

[1]– محمد أبحير: خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى نهاية القرن الثامن الهجري، كنوز المعرفة، عمان، ط1، 1436هـ/ 2015م، ص: 155.

[2]– أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ/ 1064م): رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحان عباس، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1987م، ج3، ص: 45.

[3]– محمد أبو زهرة: ابن حزم "حياته وعصره– أراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1978م، ص: 105.

[4]– سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986م، ص: 64.

وهو نفس الرأي يدلي به بعض العلماء، فيحملونهم المسؤولية في تمادي ابن غرسية Ibn Garçia كشعوبي متحامل على العرب أهل الملة الإسلامية، ويتعجب لذلك البلوي قائلا: "والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن وأقروا هذا المجتري على هذا الاجترا وما جاء به من الافترا أم كيف أبلعوه ريقه وأوسعوه طريقه ولم يهلكوه وفريقه"[1].

فالهوية المكانية تعبر عن نفسها هنا، إذ استبدل فيها السيف بالقلم واللسان، فكان لهما واقع الأثر في نفوس الأندلسيين، وبالغ الأهمية في حماية هذه الرقعة الجغرافية من التهديد المتكرر عليها لفترة معتبرة من الزمن.

ثانيا: مبدأ الوازع الديني والانتصار للتوجه:

من المعلوم أن الأندلس تجاورت على أرضها مختلف الأجناس من الديانات الثلاث (مسلمين، نصارى ويهود)، فدخول المسلمين إلى الأندلس يحملون الدين ويعملون على نشره، كان في قبالتها الديانتان المسيحية واليهودية راسخة وأسبق منها زمانيا، خاصة وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الديانات كلها ذات أصل سماوي، ومؤيدة بدليل الوحي الرباني –حسب المفهوم الذاتي–، فيحاول كل منها الدفاع عن أصالته الدينية.

وإن ما كفله الإسلام للآخر المختلف عنه من التسامح الديني، نعم على إثره أهل الذمة –مسيحيون ويهود– بالحرية الدينية في ممارسة شعائرهم رصدتها لنا المصادر لا سما الاستشراقية منها، فهذا أميركو كاسترو Américo Castro يضرب لنا مثالا عن واحدة من المدن الأندلسية، وهي قرطبة التي كان سكانها خليطا من المسيحيين واليهود والعبيد السلاف، إلى جانب المسلمين، حيث ترك المسلمون رعاياهم الذين يتركون ذويهم في سلام منذ دخولهم إسبانيا حتى ق 5هـ/ 11م، اللهم إلا استثناءات قليلة[2] من أعمال العنف[3]، ما جعل هذه الظاهرة تأخذ بعدا دينيا لدى كل منهم.

---

[1]– أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي: ألف باء، (د. د. ن)، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1، ص: 353.

[2]– يعتبرون –حسب رأي صاحب الكتاب– فترة حكم المرابطين هي فترة التعصب الديني استثناء من التسامح، منع منه المسيحيون واليهود وطائفة الأحرار المسلمين الذين نادوا بحرية الفكر كالفلاسفة والشعراء ورجال الأدب.

[3]– وإن ما يدلي به من أن هذا التسامح اعتراه التفكك مع نهاية ق 14م، وسادت عقيدة واحدة في اسبانيا اعتبارا من ق 15م امتصت ما في العقيدتين الأخريين، ما يؤكد وبصورة جلية أن فكرة التسامح جاءت مع مبادئ الإسلام، وزالت بزواله. ينظر: أميركو كاسترو، المرجع السابق، ص ص: 241– 244.

فإذا كان الحوار بمفهومه الأوسع أمرا طبيعيا، فإنه في الإسلام مسؤولية مفادها تبليغ الإسلام والدعوة إليه، عملا بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿63﴾﴾[1]، وهنا نرى ابن حزم يؤكد على ضرورة تبليغ الدين الإسلامي: "فقد يصادق الإنسان المسلم اليهودي والنصراني لمعرفة تقدمت، أو لطلب يعانيه، أو لبعض ما شاء الله عز وجل... وإن أمكنه وعظه فليعظه"[2].

كما أنه ونتيجة للهجمات الفكرية المتكررة على الإسلام لم يجد أهله بدّا من الانتصاب للذب عن دينهم، والتصدّي لشبهات هؤلاء، ومن نافلة القول التأكيد على أن العلماء وطلاب العلم هم القادرون على تحمل هذه المسؤولية، وعن هؤلاء يقول ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م)، ومن الأندلسيين يذكّرنا بالباجي وابن العربي: "ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وإنصاف"[3]، ويعضّد قوله ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) بأن هؤلاء المقصود بهم علماء الأصول الذين ذبوا عن دين الله في مآزق الضلال[4].

فالاعتداء على الدين إذن أضر من الاعتداء على النفس والمال، وهنا يرى ابن تيمية إمكانية الجمع بين الجدال والقتال المأمور، حيث ينفع أحدهما حين لا ينفع الآخر[5]، حتى إن أحدهم حين تطاول نصراني بكتاباته على الإسلام خلال العصر الموحدي، جعل الرد عليه وكشف زيفه مسؤولية مناطة بهم، وذلك هو صاحب كتاب "الإعلام" الذي عبر عن الوضع قائلا: "فصار ذلك علي كأنه من فروض الأعيان،

---

[1]– سورة آل عمران، الآية: 63.

[2]– ابن حزم: رسالة التلخيص لوجوه التخليص، الرسائل، ج3، ص: 174.

[3]– أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ/ 1328م): درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، جيزة، ط2، 1411هـ/ 1991م، ج2، ص: 102.

[4]– أبو بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م): العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1394هـ/ 1974م، ص: 318.

[5]– أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـ/ 1328م): الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، ط2، 1411هـ/ 1999م، مج1، ص: 219.

فاغتنمتها فرصة، وسررت بها قصة، لعلمي: أن النكاية في العدو بالبرهان واللسان، أوقع من نكاية السيف واللسان"[1].

وبالمقابل استرعت هذه العملية اهتماما كبيرا لدى النصارى، من منطلق التعرف على الآخر حتى يمكن التصدّي له، إلا أن الشيء الذي يثير العجب والاستغراب أن دعواهم هذه ما كانت خالصة لدينهم، بل كانت مهنة يتقاضون عليها أجورا من كبرائهم، ويحصلون من ورائها المناصب العالية، وابن رشيق (كان حيا سنة 674هـ/ 1275م)[2] شاهد عيان عما كان يقوم به هؤلاء في مدينة مرسية بعد سقوطها في قبضة النصارى، وذلك ما يعبر عنه الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م) على لسانه: "وكان قد ورد عليها من قبل طاغية الروم، جماعة من قسيسيهم ورهبانهم شأنهم الانقطاع في العبادة بزعمهم، ونظر العلوم مشرئبون للنظر في علوم المسلمين وترجمتها بلسانهم برسم النقد... ولهم حرص على مناظرة المسلمين، وقصد ذميم في استمالة الضعفاء، يأكلون على ذلك مال طاغيتهم، ويستمدّون به الجاه من أهل ملّتهم..."[3]، هذا وكما سلك بعض القساوسة الإغراء المادي في الدعوة إلى الدين، كمثل الطبيب الفيلسوف محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي الذي أكسبته سعة علمه بتمكّنه في العلوم القديمة مكانة لدى النصارى، مما أهّله لأن يتصدّر إقراء الأمم بألسنتهم وفنونهم، فحاول أحدهم مرغّبا إياه في التنصير قائلا: "لو تنصرت وحصلت الكمال كان لك عندي كذا، وكنت كذا"[4].

أما الدفاع عن الدين في الفكر اليهودي، فإنه كثيرا ما يتجاوز إثبات صحة العقيدة التوراتية إلى إثبات مركزية الانتماء العرقي، من منطلق خلفية تاريخية تؤيدها رسالة إلهية –بالمفهوم اليهودي– تخول له الدعوة والاستمرار.

---

[1]– القرطبي: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تق وتح وتع: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، (د. ط)، (د. م. ط)، ج1، ص ص: 45، 46.

[2]– هو الحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق التغلبي، يكنى أبا علي، مرسي الأصل سبتي الاستيطان، عرف بالمشاركة في كثير من الفنون اللسانية والتعليمية. ينظر: لسان الدين بن الخطيب ذي الوزارتين (ت 776هـ/ 1374م): الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1393هـ/1937م، مج1، ص ص: 472– 476.

[3]– أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م): المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، إش: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د. ط)، 1401هـ/ 1981م، ج11، ص: 155.

[4]– المقري: نفح الطيب، مج4، ص: 130.

وهكذا كان الدفاع عن الدين هو المحرك الأساسي والأعمق للاحتدام الجدلي، حيث أصبح ضرورة ملحة أملتها الحاجة إلى إثبات العقيدة، وحماية الهوية وسط فضاء ديني يتنازع الشرعية.

ثالثا: التعدّد المذهبي في الملل الكتابية واختلاف مناهج الاستنباط:

تعتبر الأندلس كإطار جغرافي عرف احتواء أهل الشرائع السماوية الثلاث، والتي لا يختلف اثنان في كونها تتفق في أصلها على مبدأ الإيمان بالوحي الإلهي كمصدر أساسي في التشريع، ولكن هذا الاتفاق في الظاهر يختلف اختلافا جوهريا في مصدر الوحي ذاته، ومن هنا تبرز الحاجة إلى تأطير هذا الجدل ضمن التباين الجذري في مفهوم الوحي، وما يتبعها من أسس الإيمان داخل كل من هذه الشرائع.

وقبل الخوض في مجال التعدّد المذهبي ينبغي علينا التمييز بدقة بين مصطلحي "الشرائع" و"الأديان" عند دراسة الملل والنحل، نظرا لما بينهما من اختلاف في الدلالة الشرعية والتاريخية، فالشرائع تحيل إلى التشريعات السماوية التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه لكل أمة كما هو في قوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾[1]، وهي مرتبطة بالإسلام والغاية التوحيدية، وتعبير عن التدرج في الوحي الإلهي في هداية الإنسان. أما الأديان فهي تشمل ما اتّبعه الناس من نُظم خاصة بهم في الاعتقاد وممارسة العبادة –بغض النظر عن صحتها أو خطئها، وكونها كتابية أو وضعية– وهو ما أشير إليه في قول الله تعالى: ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾[2]، ومن خلال هذا التمييز يتّضح أن ما ورد في الآية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[3]، هو الدين الحقّ الجامع للشرائع السابقة والمهيمن عليها، وعليه يبقى النظر إلى الشرائع كأطر تشريعية سماوية أصيلة، في مقابل الأديان التي تعكس تقبل البشر لهذه الشرائع أو الانحراف عنها. فالإسلام وإن لا ينكر أسبقية النبوة عن محمد –صلى الله عليه وسلم– إلا أنه ينظر إليها كشرائع طالها التحريف والتبديل عبر الزمن، أشار إليها القرآن في مواضع عدة، منها ما ورد في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[4]، لتأتي الرسالة المحمدية لا كرافضة لها، بل مصحِّحة

[1]– سورة المائدة، الآية: 50.

[2]– سورة الكافرون، الآية: 6.

[3]– سورة آل عمران، الآية: 19.

[4]– سورة النساء، الآية: 45. سورة المائدة، الآية: 14.

لمواضع التحريف بها، ذلك قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[1].

وإن التركيز على التباين المذهبي الذي عرفه الفكر الإسلامي، فهي على ما اختلفت فيه من فروع فقهية، كما تجاوزت بعضها إلى الأصول العقدية، فإنها لم تختلف في مركزية القرآن كخاتم الرسالات السماوية واعتباره أساس المرجعية الدينية، وبالتالي فلا يؤثّر في الموقف من هذه الشرائع، بل يتركّز في أساليب تأويل العلاقة مع هذه الشرائع، فكان لهذه المذاهب التي اتجهت إلى الخوض في الغيبيات دور في نشأة ما يسمى بـ"علم المناظرة العقدي" الذي قام على تواجه العقائد، إذ لا يمكن إنكار دوره في مواجهة التيارات الفكرية غير الإسلامية[2]، وتجلّت في ثنائية أهل الأثر وأهل الرأي، وكانت الأندلس نموذجا فريدا اتّسم بتداخل كبير بينهما، مما أفضى إلى بروز توجهات جديدة مزجت بين العقل والنقل، والتي ولئن اختلفت في المنهج، لم تستغن عن مركزية النص في بناء العقيدة ومواجهة المخالف.

هذا التصور يختلف في اليهودية، من حيث اعتماد التوراة كسلطة عليا لا تعترف بما عداها من الكتب المنزلة، كما يأتي الإيمان بالله كإله قومي خاص ببني إسرائيل، وبصفات أقرب إلى صفات البشر[3]، كمثل ما عبرت عنه إحدى نصوص التوراة: "ورأَوا إلَه إسرائيل، وتَحتَ رِجلَيه شبه صنْعة من العقيقِ الأَزرق النَّقِيِّ..."[4]، وهو ما شكّل نقطة مركزية في المواجهة العقدية مع الآخر المختلف عنها. كما تعتبر قضية النسخ في الشرائع الربانية –الذي عبر عنه الوحي القرآني في وضوح تام– من أكثر القضايا المثيرة للجدل، كونها من أبرز المسائل الخلافية داخل الفكر اليهودي نفسه كما يتضح عند الآمدي (ت

---

[1]– سورة المائدة، الآية: 50.

[2]– طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص ص: 70، 71.

[3]– توجد أسماء كثيرة للإله في اليهودية تبلغ نحو تسعين (90)، بعضها أسماء أعلام وأشير إليها في التوراة، ومنها التي ستعترضنا في تحليل جزئيات الموضوع، وهي: إيل **El**: الاسم السامي للإله، وهي مفرد كلمة "إيليم" الكنعانية التي يراد بها الجمع والتعدد، وهي من فعل بمعنى "يقود أو يكون قويا". إلوهيم **Elhim**: كلمة من أصل كنعاني، صيغة الجمع لكلمة إلواه (الآلهة الوثنية)، وصفاته مختلفة عن صفات يهوه، فهو رحيم يراعي في أعماله القواعد الأخلاقية، وهو خالق السماوات والأرض. يهوه **Yahweh** (يهوفاه **Jehovah**): الكلمة العبرية "يهوفاه" هي كلمة سامية قديمة مشتقة من مصدر الكينونة في العبرية، أو من الفهل "هوى" بمعنى سقط، أي مسقط المطر والصواعق، وهو أكثر الأسماء شيوعا وقداسة، نسبت إليه صورا عديدة من الوحشية. ينظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، نصر (مصر)، ط1، 1999م، مج5، ج2، ص ص: 68– 70.

[4]– سفر الخروج، 24/ 10.

631هـ/ 1233م)[1]، فإن منها التي ترى برفض النسخ رفضا قاطعا –لا سمعا ولا عقلا– ما يستلزم رفض أي رسالة لاحقة، كما أن من تجيزه على نحو معين –عقلا أو سمعا– وتنكره على النحو الآخر، هذه التي على اعتراف بعضها بالأنبياء الموحى إليهم بعد موسى –عليه السلام– فإنها تقدّم صورة مغايرة لنبوة عيسى أو محمد –عليهما السلام– وطبيعة الوحي لديهما. هذا الذي سيعدّ من أبرز مظاهر الاختلاف في السياق الأندلسي، والذي يتّضح في تنوع طرائق الاستدلال والدفاع عن الرأي، مما شكّل أرضية خصبة للمناظرات.

أما الإيمان في المسيحية فيتجاوز التصديق بالكتب السماوية والأنبياء، ليرتكز أساسا حول طبيعة العلاقة بين الله والإنسان الذي يتشّمل في هوية المسيح ذاته كإله متجسد جاء مخلّصا للبشرية، وهو المعبَّر عنه في نص الإنجيل: "في الْبَدْء كَانَ الكَلمَةَ، وَالْكَلمَةُ كَانَ عنْدَ الله، وَكَانَ الْكَلمَةُ الله... وَالْكَلمَةُ صَارَ جسدًا وحلَّ بيننَا"[2]، وإن كان النص يقولَ: "لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ... بَلْ لأُكْمِلَ"[3]، فإنه بحسب التفسير المسيحي ما جاء لتطبيق الشريعة الموسوية، بل لتحقيق الخلاص، ولم يتوقّف عند هذا الحد، بل أفضى إلى تطورات لاهوتية متباينة ومعقّدة عبر الزمن، ولكن وحيث تتركّز دراستنا على المسيحية الغربية، إذ لم يكن تعدّد مذهبي بقدر ما هو نتاجا لتطور وتحول داخل الإطار الواحد (المذهب الملكاني)، ومن هذا المنطلق يتركّز الإيمان بالوحي الذي يجمع بين نصوص العهدين القديم (التوراة) بوصفها كمبشّر بالمسيح، والعهد الجديد (الإنجيل) كركيزة في المعتقد والتشريع، هذا التباين المذهبي داخل المسيحية لا ينعكس في موقفها من الإسلام كشريعة ناسخة، بل يتجلّى في تنوع الأساليب التي بها تُبرَّر بها العقيدة في مواجهة الإسلام، باعتباره نقضا في الوحي لا متمِّما له.

وأما عن الجدل الداخلي بين المذاهب الإسلامية، فحيث اتّبعت الأندلس في بدايتها مع العصر الأموي سياسة المذهب الواحد، بحيث حسم أهل الأندلس –الخلفاء منهم والفقهاء– أمر اختيار المذهب، فلم يرضوا بمالك ومذهبه بديلا، ولم يعد بالإمكان السماح لغيره بالتطبيق في شؤون الناس وقضاياهم، وإن أكّدت المصادر أن المنطقة كانت ذات طابع مذهبي متنوع، ووجد بها من الفقهاء خرجوا

[1]– سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت 631هـ/ 1233م): الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، ج3، ص ص: 106، 107.

[2]– الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، 1/ 1، 14.

[3]– الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 5/ 17.

عن إطار المذهب المالكي فقها أو عقيدة، فإن ذلك كان في غالب الأمر لا يتجاوز حياتهم الشخصية، وهو ما سينعكس على المناظرة الداخلية في إطار ترسيخ المذهب السائد.

وحيث أن الفكر الأندلسي عرف تطورا ملحوظا يرجعها أغلب الدارسين إلى ق 4هـ/ 10م، إذ هي مرحلة إرساء المذاهب الفقهية وظهور المدارس الكلامية من جهة، واختلاف التيارات الفكرية الإسلامية فيما بينها من جهة أخرى[1]، بل يعود بها ألوزاد إلى ق 3هـ/ 9م، حيث تباين الاتجاهات، وهي: اتجاه تقليدي: متمسِّك بالتقاليد المالكية في الميدان التشريعي والعقائدي. اتجاه أهل الحديث: يؤمن بالاجتهاد الفردي في الميدان التشريعي عن طريق علم الحديث والتفسير وأصول الفقه، وهو اتجاه معتدل يعبر عن الاستنارة بين الفقهاء. اتجاه كلامي: ينكر التقليد العقائدي لأهل السنة، تمثّلت في التشيع والاعتزال. اتجاه طبيعي: ارتبط بممارسة العلوم القديمة التي تتماشى والمستجدات[2]. ولن نجانب الصواب إذا قلنا أن الأندلس شهدت تبلورا وتجديدا على مستوى الحياة المذهبية خلال هذه القرون الثلاثة، والتي تدرجت من ق 3هـ 9م إلى 5هـ/ 11م، واستمر وهجها إلى القرنين 6هـ/ 12م و7هـ/ 13م.

فكان بذلك المذهب المالكي بمثابة الدائرة المحورية التي تحوم حولها مختلف المذاهب الأخرى، وتبعا لهذا الاختلاف المذهبي تنوعت موضوعات المناظرات التشريعية بين مدرستي الرأي والحديث، وهذا الاختلاف أوجد بدوره اختلافا بين العلماء في مجموعة من الضوابط التي حكمت الاجتهاد الفقهي، ومن ذلك اختلافهم في مدى اعتماد الدليل العقلي أو النقلي[3]، ذلك أن تلمذة الأندلسيين على المالكية بالمشرق كان من أسباب نشاط الدرس الخلافي، مما حرك الهمم إلى العناية بالخلاف والمشاركة فيه، إذ أدخلوا مصنّفاتهم، وتأثّروا بهم وناظروا على منوالهم، وذبوا عن المذهب، وبنوا على ما أخذوه وأضافوا عليه وتجاوزوه[4]، وهذا ما يمكن تفسيره على أنه انعكاس للأوضاع المشرقية، وهو ما يعبر عنه أحمد أمين: "وسبب آخر لهذا الجدل وهو كثرته في المشرق، حتى ألف المشارقة علما سموه علم المناظرة أو أدب

---

[1]– المصطفى الوظيفي: المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي)، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، (د. ط)، 1419هـ/ 1998م، ص ص: 14، 15.

[2]– محمد إبراهيم ألوزداد: الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، المنظومة، 1981م، مج4، ع5، ص ص: 152، 153.

[3]– شفيق محمد لامة، المرجع السابق، ص ص: 305، 306.

[4]– محمد العلمي: المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، الرابطة المحمدية للعلماء، لوداية (الرباط)، ط1، 1431هـ/ 2010م، ج2، ص: 595.

البحث، وألفوا علما سموه علم الخلافيات، وقد نقل ذلك إلى الأندلس فازداد نشاطهم في البحث والمناظرة"[1].

وعليه كانت الانقسامات الداخلية التي طالت هذه الشرائع، واختلافها حول سلطة العقل في تفسير النص، بمثابة قاعدة انطلق الكل فيها لأجل إثبات الرأي ودحض المخالف الذي انعكس في الجدل بينها، وكان ظهور علم الكلام وعلم المنطق منطلقا ضافيا ساهم في التطور المنهجي في تبنّي وسائل الدفاع، تمثّل داخل الفكر الإسلامي كما هو داخل النصرانية واليهودية أيضا.

رابعا: الاندماج اللغوي "التأثير والتأثر":

ارتبط انتشار اللغات في شبه الجزيرة الإيبيرية عموما بانتشار الديانات التي استوطنت المنطقة، حيث سادت اللاتينية في الأوساط النصرانية، والعبرية في المجتمعات اليهودية، والعربية لغة المسلمين. مما تدعو الباحث إلى مساءلة حدود التأثير والتأثّر بين هذه اللغات؟

إن الملاحظ أن دخول المسلمين يحملون الدين الجديد لم يكن مجرد حدث سياسي أوديني، بل أحدث تغيرا جذريا كذلك على المشهد الثقافي بالمنطقة، حيث أخذ الإقبال على دراسة اللغة العربية –لغة الدين– من قبل الكتابيين، فـ"كان في الأندلس، إلى جانب المسلمين، يهود ونصارى أخذوا، في عهد عبد الرحمان الثالث، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربى"[2].

كان هذا الحضور اللغوي للعربية ما فتئ حتى أخذ محل اللغة اللاتينية التي أصابها الإهمال والنسيان، الأمر الذي أثار مخاوف حقيقية لدى النخب النصرانية، إذ رأوا فيها تهديدا تدريجيا يقصف بلغتهم المحلية، وهو كما يعبَّر عنه على لسان أحد كتّاب الإسبان (لم يذكر اسمه) عن امتعاضه الشديد لهذا الأمر، فيعبر عن الوضع سنة 240هـ/ 854م: "...وإن شبابنا المسيحيين... نراهم يتناولون كتب الكلدانيين (يعني المسلمين) منهم، ويطالعونها بلهف ويناقشونها في حماسة وغيرة، ويشيدون بذكرها، ويمتدحونها بكل مضرب التنميق في اللفظ وحسن البيان، وعلى حين أنهم لا يفقهون شيئا من جمال الأدب الكنسي... فوا أسفاه! لقد جهل المسيحيون نظُم شريعتهم، وأصبحت الأمم اللاتينية لا تُعير لغتها

[1]– أحمد أمين: ظهر الإسلام، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، ط1، 1430هـ/ 2009م، ج3، ص: 72.

[2]– ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر وتع: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م، ص: 362.

اهتماما..."[1]، وهو –فيما يبدو– نفس الشخصية المذكورة عند صاحب "تاريخ الفكر الأندلسي" باسم "بطرس ألفارو Petrus Alvarus" الذي عبر عن شكواه الصريحة في الموضوع نفسه[2].

وإذا كان ذلك في بادئ الأمر مجرد اهتمام فردي مدفوع ربما برغبة شخصية، فإن الشيء الملاحظ أن ذلك ما لبث بمرور الزمن أن أصبح مشروعا محكم التنظيم استرعى اهتمام السلطة ذاتها، والذي تجسد في برامج تعليمية ممنهجة وضعت لها موارد مالية مخصصة، وأسندت إلى شخصيات ذات كفاءات علمية تشرف على تنفيذها، هذا الذي سوف نراه يأخذ أبعادا كبرى دينية وسياسية مشتركة، وتعتبر طليطلة من أكبر المدن التي عرفت ميدانا مكثّفا لهذا النشاط، حيث كان سقوطها المبكر نقطة تحول للمدينة إلى مركز زاوج بين تعليم اللغة العربية وترجمة مختلف الإنتاجات العلمية لعلماء الإسلام من الشرق والغرب.

هذا الإعجاب المتزايد باللغة العربية قد وجد صداه الواسع في الأوساط اليهودية هي الأخرى، ويعود ذلك فيما يبدو إلى ق 2هـ/ 8م حيث كان التعامل مع العربية كلغة تواصل، إلا أن اكتسابها كلغة ثقافة لم يبرز إلا مع منتصف ق 4هـ/ 10م توازيا واكب تبوُّؤهم مراكز حساسة بدولة الأمويين الإسلامية، سوف نلاحظها لاحقا كلغة رسمية في جل كتاباتهم، هذا إضافة إلى لغتهم العبرية، حتى أنهم مثّلوا دور الوسيط في الترجمة ونقل الفكر الإسلامي إلى الغرب اللاتيني[3]، وهو ما أثار سخط كبراء أحبار اليهود كمثل ما عبر به يهودا الجزيري بن شلومون (سليمان) Yehuda al-Jaziri ben Shelomoh، وذلك إزاء انصراف أهل ملّته عن لغتهم الأصلية العبرية إلى العربية، وذلك في مقارنة أبداها بينهما من خلال ترجمته لمقامات الحريري إلى العبرية، وتأليفه لقصة على منوالها، في محاولة منه في إثبات أن العبرية لا تقل بيانا وأسلوبا عن العربية[4]. ومع ذلك فإن الاقتباس ذاته يعدّ إقرارا ضمنيا بتفوق العربية التي سعى إلى مجاراتها.

---

[1]– أرلوند توماس و. سير: الدعوة إلى الإسلام (بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية)، تر وتع: حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د. ط)، 1971م، ص ص: 160، 161.

[2]– آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ط)، 1955م، ص ص: 485، 486.

[3]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer: **Jewish Factor in Medieval Thought,** The Legacy of ISRAEL, Edwyn R. Bevan and Chales Singer, At the Clarendon Press, Oxford, First Edition, 1927, Printed, Great Britain, Corrected Impression, 1928, p: 185.

[4]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 501.

وعليه فإن ما أورده علي سامي النشار بشأن الحضور المزدوج للغتين العربية واللاتينية بقوله: "قد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس، سواء بالعربية أو باللاتينية"[1]، لا يمكن التسليم بها دون توفر –بحسب ما تفحصناه من مصادر أرخت للجدل الأندلسي– شواهد نصية صريحة أو مصادر موثوق بها، فلم يثبت لدينا وجود علماء مسلمين خاضوا نقاشات عقدية مع نظرائهم النصارى بلغة غير العربية، اللهم إن تم تفسيره على أساس الاستشهاد بنصوص الإنجيل والتوراة من علماء الإسلام، فإن ذلك –حسب ما نعتقده– تم من خلال نسخ مترجمة إلى العربية كانت متداولة حينها، يمكن على أساسها أن نحكم أن العربية كانت هي لغة السيادة الثقافية والعلمية، بينما يظل الحديث عن مناقشات ثنائية اللغة محل نظر يحتاج دلائل تثبته أو تنفيه.

وهكذا يصبح الوازع الثقافي له من الأهمية بمكان في النفوس، حيث أن اللغة العربية عرفت تزايدا مستمرا في الإقبال على دراستها والتفقّه فيها، وبغض النظر عن الهدف المتوخّى من ذلك، فإن ما سوف نتطرق إليه مما دُوِّن من كتب ورسائل، سواء في مناقضة الإسلام ومقارعة المسلمين، ثم ما تم بين الطرفين من مجادلات متكررة إثر الاحتكاك المباشر بينهما تعتبر دلائل كافية في ذلك.

هذه أهم العوامل التي أسهمت في انبعاث حركة الجدل بالأندلس، كما أنه إذا تم تناول الموضوع من جهة أخرى يمكن أن يظهر مثلا الموضوع المختلف وطبيعة عقلية المجادل، ثم الاحتكاك الثقافي مع الحضارات الأخرى، وكذا ظهور الفرق والتيارات الفكرية المختلفة، كلها عوامل كان دور فعال في تبلور الجدل كعلم خضع لتطورات مرحلية، أصبح بمرور الوقت نقطة انتقال الحضارة الأندلسية إلى أوربا بأكملها. وعليه فإن المناظرة وإن كانت في الظاهر صراعا بين شخصين، ولكنها تعبر في حقيقتها عن صراع بين هويتين لكل منها خصائص تميزها عن الأخرى. وهكذا يكون الاحتكاك الحضاري المباشر بين الأجناس بمثابة عنوانا لتطور الحركة الجدلية في الأندلس التي تعبر بمختلف أوجهها وكل أشكالها عن الصراع بين الديانات الثلاث، وكان للظروف التي مرت بها الدور الفعال في طبعها بطابع خاص ميزها عن تلك التي تختلف عنها زمانا أو مكانا.

[1]– علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1397هـ/ 1977م، ج1، ص: 93.

المبحث الثاني:

مجالس المناظرات الأندلسية:

لم تكن المناظرات وليدة العصر الوسيط، ولا البيئة الأندلسية، إلا أنها اختلفت باختلاف البيئات والأزمان، فاتخذت في بداية أمرها شكل مجالس بسيطة بساطة الوسط الاجتماعي، ثم تدخلت في بلورتها عوامل ساهمت في تطورها.

والمجالس العلمية عامة، بما فيها مجالس المناظرة نوعان: مجالس عفوية لا إعداد مسبق لها، ومجالس تتم في أماكن معينة، وفي أوقات محددة، وبتنظيم محكم، هذه الأخيرة يمكن تصنيفها وفق ما أملته علينا المصادر من إشارات حول من كان له الفضل في تسييرها، أو الإطار الزماني وكذا المكاني لها.

وعلى كثرة هذه المجالس العلمية وفاعليتها في الحياة الفكرية، فإن توثيقها ظل محدودا، لا يتعدّى مدونات السير والتراجم، أو بعض المؤلفات التي اهتمت بالتأليف في الموضوع، ويمكن تصنيفها تبعا للجهة التي تقوم بالإشراف عليها، والتي تكون إما ممن يمتلك ناصية الحكم أو حاشيته، أو ممن لهم مكانة علمية مرموقة في المجتمع.

أولا: إشراف السلطات الحاكمة:

نظرا للمكانة الروحية والاجتماعية المتميزة التي تبوأها العلماء، سعت السلطة من جهتها إلى احتوائهم ضمن البيئة السلطوية، حيث كانت هذه المجالس ولا سيما تلك التي تُطرح فيها مواضيع للنقاش العلمي تأخذ مجراها برعاية سلطانية، وانطلاقا من كون السلطة السياسية في إسبانيا كان يتقاسمها المسلمون والنصارى فلقد حظيت باهتمام كلا الجانبين، وإن كانت الكتابات التاريخية أو العقدية —حتى الغربية منها– لا تمدّنا بتفاصيل الاهتمام النصراني خصوصا، ولعل ذلك يعود إلى الاهتمام الداخلي أكثر من الاهتمام بأمر عقد مجالس للحوار العلمي بين الأديان.

وعليه فقد عرفت الأندلس على غرار الأمصار الإسلامية العديد من المناظرات بملأى من السلاطين والأمراء وكذا الوزراء، إذ اتّخذوها كمعول لنصرة مذاهبهم وقضاياهم الفكرية والسياسية، لذا لم يتوان حكّامها كغيرهم في الاهتمام بحركة المناظرة العلمية، وتوفير الجو المناسب للعلماء لعقد مجالسهم، وشهد العصر الأموي بداية الاهتمام بهذه المجالس العلمية منذ فترة الإمارة خلال عهد الأمير محمد بن

عبد الرحمان الأوسط (238– 273هـ/ 852– 886م)، هذا الذي أتاح لبقي بن مخلد (ت 276هـ/ 889م)[1] مواجهة خصومه من التيار المحافظ في مناظرة علنية بين يديه، ومكّنه من نشر علمه والرفع من منزلته[2]، كما سعى الخليفة الأموي الحكم المستنصر بالله (350– 366هـ/ 961– 976م) إلى عقد "المجمع العلمي الأندلسي" في قرطبة لاجتماع كبار العلماء، والذي صار فيما بعد مركزا للتفاعل بين المشرق والمغرب عامة، فضلا عما ساهم به بين طبقات المجتمع الأندلسي[3]، كما أنه أتاح الفرصة لأصحاب العلوم العقلية من حضور مجالسه، من ذلك مثلا ابن صلى الله القرطبي (أحمد بن عبد الوهاب بن يونس) المعروف بآرائه المعتزلية بسبب ما كان يذهب إليه من تحكيم العقل في مسائل الشرع والعقيدة[4].

ومن أشهر مجالس المناظرات آنذاك مجلس الحاجب المنصور بن أبي عامر (ت 392هـ/ 1002م) بقرطبة، والذي اكتسب شهرة واسعة من حيث التنظيم المحكم وكذا انفتاحه على مختلف مجالات المعرفة، وكان يعقد على مدار أيام محدّدة من الأسبوع[5]، وكان من أولوياتها الفقه بما عُرف عنه من الاهتمام بالعلم والعلماء وخاصة فقهاء المذهب، وكان الفقيه المالكي ابن المكوي (ت 401هـ/ 1010م)[6]، شيخ الأندلس آنذاك من أشهر جلسائه، يخصص يوما بعينه لكل كتاب من كتب المذهب المالكي، الاثنين للموطأ وما شاكله، والثلاثاء للمدونة والمستخرجة وما جانسهما[7].

---

[1]– من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق ولقي جماعة من المحدثين، منهم أحمد بن حنبل، وسمع بالقيروان من سحنون بن سعيد، أنكر عليه الأندلسيون ما أدخله من كتب الاختلاف وغرائب الحديث، فأغروا به السلطان، إلا أن الله أظهره عليهم، فمن يومئذ انتشر الحديث بالأندلس. ينظر: عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر بن الفرضي الأزدي القرطبي (ت 403هـ/ 1013م): تاريخ علماء الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989م، ج2، تر: 281، ص ص: 169– 171.

[2]– أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (كان حيا سنة 712هـ/ 1312م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح ومر: ج. س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1982م، ج2، ص ص: 109، 110.

[3]– محمد أبحير، المرجع السابق، ص: 78.

[4]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 11.

[5]– أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي (ت 599هـ/ 1203م): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج1، تر: 243، ص: 153.

[6]– هو أبو عمر أحمد بن عبد الملك الإشبيلي، المعروف بان المكوي، ولد سنة 324هـ، مولى بني أمية، شيخ فقهاء الأندلسيين في وقته، إليه انتهت رئاسة الفقه بالأندلس، واعتلى على جميع الفقهاء، ونفّذت الأحكام برأيه، أحفظ الناس لمذهب مالك واختلاف أصحابه، توفي في أول انبعاث الفتنة البربرية بقرطبة. ينظر: عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت 543هـ/ 1148م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: سعد أحمد أعراب، مطابع الشؤون، تطوان، (د. ط)، 1402هـ/ 1982م، ج7، ص ص: 123– 135.

[7]– المصدر نفسه، ج7، ص: 129.

وإضافة إلى الفقه كان المجال الأدبي أيضا من اهتمامات المجلس، حيث كان ساحة يتبارز فيها الأقران في مجال العلم والأدب، ليس الأندلسيين فحسب، بل حتى المشارقة منهم، وتقص علينا المصادر الكثير مما دار في هذه المجالس، حيث كان له فتى يسمى فاتنا (ت 402هـ/ 1011م) أوحد لا نظير له في علم كلام العرب، واسع المعرفة، فصيح اللسان، حاضر الجواب، فناظر صاعد بن الحسن الربعي (ت 417هـ/ 1026م)[1] بين يديه وظهر عليه، وبكّته حتى أسكته، فازداد المنصور به عجبا[2]، وأما ما نسب إليه –أي إلى الحاجب المنصور– من الأخذ بترك الجدل والخلاف والتشغّب[3]، فيتعلق بمجال الخوض في مباحث العقليات من الفلسفة وعلم الكلام التي كان غير مسموح لأصحابهما سياسيا وفقهيا بإفشاء آرائهم.

وخضعت هذه المجالس لتوجيهات السلطة، حيث كان المذهب الرسمي للدولة هو مدار المناقشات، فحيث ساد التوجه المالكي مع العصر الأموي انعكس ذلك على محتوى هذه المجالس، فضيِّقت دائرة المناظرات لتدور حول مسائل المذهب، مع استثناءات جدّ محدودة أُفسح فيها الاجتهاد من طرف المذاهب المخالفة.

ويختلف المشهد مع بداية عصر الطوائف، فناهيك عن الحالة السياسية المهترئة التي كانت تعيشها البلاد، تسابق جل أمرائها في جذب العلماء إلى حضور مجالسهم العلمية، وذلك لا شك من سمة التنافس بينهم، فغنى المجلس بمشاهير العلماء يكسب المملكة رفعة بين نظيراتها، وهنا بدا التغير السياسي والطائفي قد أخذ يعكس التنوع المذهبي، وهو ما انعكس في مضامين مجالس المناظرات، وإن كانت المادة العلمية المتاحة لا تسعفنا بما يكفي لتأكيد هذا التصور بصورة قاطعة، إلا شذرات تضمنت تراجم العلماء تفصح تلميحا إلى توجُّه بعضا من هذه الممالك نحو ترجيح مذهب بعينه والميل إلى نصرته.

---

[1]– هو أبو العلاء صاعد بن الحسن الربعي اللغوي، دخل الأندلس في أيام هشام المؤيد، يقال أصله من ديار الموصل، كان عالما باللغة والآداب والأخبار، فأكرمه المنصور بن أبي عامر، له مؤلفات في الأدب منها كتاب "الفصوص". ينظر: الضبي، المصدر السابق، ج2، تر: 854، ص ص: 413– 417.

[2]– أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت 542هـ/ 1147م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د. ط)، 1417هـ/ 1997م، ق4، مج1، ص: 34.

[3]– ابن الخطيب، المصدر السابق، مج2، ص: 104.

وكانت جزر البليار من بين الممالك المشهورة بالعلم، وعلى رأسها مدينة ميورقة التي كان لها من الدور في دعم المذهب الظاهري، لما عرف عن أميرها أبو العباس أحمد بن رشيق (426هـ/ 1035م- ما بعد 440هـ/ 1048م)[1] الذي كان يجمع العلماء ويؤثرهم، وهو من آوى الفقيه الظاهري أبا محمد بن حزم حين نعي عليه بقرطبة وغيرها خلاف مذهب مالك، و"بين يديه تناظر هو والفقيه أبو الوليد الباجي"[2]، فإلى جانب ما كان يمتلكه ابن حزم من سعة العلم، وقوة الحجة، كان للسلطان دور في نصرته على نظرائه، حيث اكتسب شعبية بميورقة، حتى قصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته[3]، إلا أن عدم تدوين هذه المناظرات، أو ضياعها ضمن ما ضاع من التراث الأندلسي، ما يجعل هذا الدور لا يتجلّى لنا بوضوح، إلا أنه وأمام ما تقدّم من وصف لأحدها يمكننا استجلاء بعض منها، ذلك هو المجلس الذي اجتمع فيه بأبي الوليد بن البارية[4]، وكان تعصبه للمذهب المالكي، ثم معارضته للحاكم سبب سجنه واستهانته[5]، يحملنا على تفسير انتصار نظيره المالكي أن المالكية اكتسبت قوة بضعفه ووهنه، لا بوفاته مثل ما هو متداول عند بعض الدارسين، إذ أنه كان كبير السن آنذاك، فاستنجدوا بمن عرفوا فيه من يستطيع مقارعته بالحجة والبيان، وهو الباجي الذي لم يكتف بإفحامه فحسب، بل إنه لم يرتض مكوثه في ميورقة بين ظهرانييهم[6].

وأما مملكة ألمرية فكانت تمثّل آنذاك مركزا نشطا لتيار أهل الحديث، حيث يشار إلى صاحبها المعتصم بن صمادح (433هـ/ 1041م- 484هـ/ 1091م) الذي لم تخْل أيامه من مناظرة، ولا عمرت

---

[1]- نشأ بمرسية، وانتقل إلى قرطبة، شارك في سائر العلوم، ومال إلى الفقه والحديث قدمه الأمير أبو الجيش مجاهد العامري على كل من في دولته، وولاه جزيرة ميورقة، فكان ينظر فيها نظر العدل والسياسة، مات بعيد 440هـ. ينظر: أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت 488هـ/ 1095م): جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تح: بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1429هـ/ 2008م، تر: 208، ص ص: 178، 179.

[2]- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار القضاعي (ت 685هـ/ 1260م): كتاب الحلة السيراء، تح وتع: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م، ج2، ص: 128.

[3]- المقري: نفح الطيب، مج2، ص ص: 67، 68.

[4]- من أهل ميورقة، كان فقيها على مذهب مالك، من أحفظ قرنائه للمسائل وأفهمها، زج في السجن من طرف واليها أبي العباس أحمد بن رشيق بسبب مناظرته لابن حزم، وبعد أن سرِّح خرج من الجزيرة برسم الحج فتوفي في وجهته. ينظر: أبو عبد الله بن أبي بكر بن الأبار القضاعي البلنسي (ت 685هـ/ 1260م): التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر، (د. ط)، 1415هـ/ 1995م، ج4، تر: 450، ص ص: 154، 155.

[5]- القاضي عياض: المدارك، ج8، ص: 158.

[6]- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي الأنصاري الأوسي (ت 703هـ/ 1303م): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: محمد بنشريفة وإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973م، س6، تر: 625، ص: 216.

إلا بمذاكرة أو محاضرة[1]، وجعل قصره بمثابة ناديا للمناقشات الدينية تعقد فيه المناظرة كل جمعة في كتب الحديث والتفسير[2].

وكما كانت سرقسطة أيضا من الحواضر التي عرف عنها الاهتمام بالعلم واستقطاب العلماء، وانتظام عقد مجالسهم العلمية، وخاصة أولئك الذين كان لهم باع في الجدل الكلامي والمناقشات العقلية، وهو ما يظهر في سياسة أميرها المقتدر بن هود (438هـ/ 1046م- 474هـ/ 1081م)[3] الذي أبدى افتخارا واضحا بأبي الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م)[4]، والمباهاة بانضمامه إلى سلطانه، وإيثاره لحضرته باستيطانه، وذلك بعد عودته من رحلته المشرقية[5]. ولا شك أن حرص المقتدر على كسب رموز العلم والمناظرة يعكس تعزيز البنية الفكرية، وخاصة في مواجهة التحديات العقدية القادمة من ممالك النصارى، حيث كانت سرقسطة من أكثر الممالك مصاقبة لها.

هذا ولم يتوان أمراء المرابطين عن الرعاية بمثل هذه المجالس العلمية، لا سيما مجالس النقاش والجدل، فهذا تاشفين بن علي (537هـ/ 1143م- 539هـ/ 1145م) بغرناطة قد أكرم الفقهاء والطلبة، وأقام لنفسه مسجدا بالقصر وخصص يوم الجمعة للتفرغ للمناظرة[6]. إلا أن طبيعة هذه المجالس غير متاح لنا التفصيل فيها بشأن مضمونها، إلا من خلال ما يشار إليه أنها كانت فقهية بالأساس، إما في إطار ترسيخ الفروع المالكية أخذا بقول الروايات التقليدية، أو جنوحا إلى الانفتاح الأصولي ميلا إلى توسيع دائرة النظر الفقهي خارج التقليد المحض.

---

[1]- أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان القيسي الإشبيلي (ت 529هـ/ 1134م): قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تح وتع: حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء (الأردن)، ط1، 1409هـ/ 1989م، ج1، ق1، ص: 146.

[2]- ابن الأبار: الحلة السيراء، ج2، تر: 125، ص ص: 82- 84.

[3]- هو أحمد بن سليمان بن محمد بن هود، هو ثاني ملوك آل هود، كان أبوه قد قسم البلاد على أبنائه في حياته، وجعل العاصمة سرقسطة من نصيبه، وبويع بها بعد وفاة والده سنة 438 هـ، واستقل أخويه أحدهما بلاردة وأحدهما بقلعة أيوب، ولكنه لم يلبث حتى ثار أحمد على إخوته وعظمت مملكته وتلقّب بالمقتدر بالله، واستولى على طرطوشة، وفي أيامه استولى الروم على بشتر سنة 457هـ. ينظر: الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج1، ص: 132.

[4]- وقد عاد إلى الأندلس مملوء الوطاب، بحرا لا تخاض لججه وفجرا لا يطمس منهجه، فتهادته الدول وتلقته الخيل والخول. ينظر: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت 685هـ/ 1286م): المغرب في حلى المغرب، تح وتع: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1964م، ج1، ص ص: 404، 405.

[5]- المقري: نفح الطيب، مج2، ص: 74.

[6]- ابن الخطيب، المصدر السابق، مج1، ص ص: 449، 450.

وكانت الفترة الموحدية من أكثر الفترات اهتماما بالعلم والعلماء على مختلف مشاربهم الفكرية وتوجهاتهم المعرفية، إذ كانت بلاطاتها مجالس أقرب إلى فضاء علمي يستوعب التعدّدية الفكرية، جمعت بين الفقهاء وأهل الكلام وحتى أصحاب النظر الفلسفي، سواء فيما يتعلق بالتمذهب الإسلامي في الفقه والعقيدة، أو في الإطار الديني الأوسع بين أتباع الديانات، وانعكس هذا التوجه في تراجم الخلفاء، إذ وصف أولهم عبد المؤمن بن علي (524هـ/ 1130م- 558هـ/ 1163م) على كونه عالما موسوعيا يجمع بين الفقه والحديث والأصول، محبا لأهل العلم، ومكرما لوفادتهم[1]، وعلى دربه سار ابنه يوسف (558هـ/ 1163م- 580هـ/ 1184م) بما أبداه من حرص على جمع الكتب واستقدام العلماء، وخاصة أهل النظر[2]، فيما كان حفيده المنصور (580هـ/ 1184م- 595هـ/ 1199م) أكثر اهتماما بعقد مجالس المناظرات خاصة التي كان لها اهتمامات فلسفية[3].

إلا أن هذا الاهتمام المشار إليه تكرارا في المدونات -القديمة والحديثة- لا تدعمه الأدلة تفصيلا، لتمكّن الباحث من تأكيد هذه المعطيات، فما قيل عن عبد المؤمن أنه أقام في عام 553هـ/ 1158م مجالس للديانات السماوية الثلاث[4]، وإن كان تنقصه الشواهد التفصيلية، فإن ما سوف نفصل فيه لاحقا من تتبع لمظاهر التفاعل الفكري المتبادل بين شخصيات من خلفيات دينية متباينة، ربما يمكن أن يعتبر قرينة دالة تسهم في سدّ جزء من الفجوة التوثيقية.

وأما على الصعيد الفقهي وتبعا لما هو متداول من تأكيد النزعة الظاهرية للموحدين كما يذكر المنوني، وأن خلفاءها أقاموا مجالس للجدل ترجيحا للمذهب الظاهري على المالكي[5]، فإنه يظل بحاجة إلى دقّة أكثر من حيث ضبط المشاركين فيها والمسائل الخلافية المطروحة، خاصة وأن تلك الفترة كانت عامرة بأنصار الفقه من كلا المذهبين.

---

[1]- أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبي زرع الفاسي (ت بعد 731هـ/ 1331م): الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة، الرباط، (د. ط)، 1972م، ص: 203.

[2]- عبد الواحد بن علي بن محمد المراكشي (ت 647هـ/ 1249م): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، (د. د. ن)، القاهرة، (د. ط)، 1383هـ/ 1963م، ص: 311.

[3]- أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي (ت 592هـ/ 1196م): كتاب الرد على النحاة، تح: شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1366هـ/ 1947م، ص: 6.

[4]- عبد الهادي التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، (د. ط)، 1408هـ/ 1986م، مج2، ص: 255.

[5]- محمد المنوني: حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1989م، ص: 83.

ومن المهم أن نشير إلى الاختلاف في طبيعة هذه المجالس السلطانية عن غيرها من المجالس العلمية الأخرى، من حيث تميزها بالتنظيم المحكم، فإن المناظرات فيها كثيرا ما اكتنفتها الرهبة وأخذت طابعا ذا دواعي سلطوية، فكثيرا ما يكون مسار المناظرة فيها محكوما من أوله، محسوما لصالح أنصار التوجه الذي تسعى السلطة إلى تغليبه، مما يدخل للشكّ بابا فيها، لا من حيث الموضوعية ولا من حيث الهدف المرجو منها.

ثانيا: إشراف العلماء:

لم يكن اهتمام العلماء بعقد المجالس العلمية أقل شأنا من اهتمام أصحاب السلطة، بل يمكن القول إن كثيرا من أعلام الأندلس اضطلعوا بدور محوري في تنظيم مجالس للمناظرات في شتّى ضروب العلم، وتوزعت هذه المجالس على مختلف المراكز التعليمية.

من أهم من حرص على إقامة المناظرات هم فقهاء المالكية أصحاب المذهب الغالب، ومنها ما جاء في ترجمة بعض الفقهاء، وعلى رأسهم محمد بن سعيد العصفري (ت 363هـ/ 973م أو 364هـ/ 974م) أحد مفتي قرطبة، الذي كان يجتمع إليه للمناظرة في الجامع[1]، كذلك الفقيه عبد الرحمان بن سعيد المرواني (ت 455هـ/ 1063م) الذي كان يجتمع إليه في مسجده للمناظرة[2]، ومجلس الفقيه أبو عمر أحمد بن رشيق بألمرية، والذي كان وجهة الطلبة والفقهاء للمناظرة والمذاكرة[3]، وكذلك محمد بن أحمد الجبلي (ت 313هـ/ 925م) الذي لزم بيته يجتمع إليه للمناظرة بسبب ريح أخذته[4]، كما أن القرطبي المالكي أبا عيسى يحيى بن عبد الله (ت 361هـ/ 977م) هو الآخر فتح بيته للمناظرة، وهو ما يفهم من سياق الحديث عنه من أنه كان إذا تم مجلس مناظرته يطعم الطلبة من ثمار بستانه[5]. وكانت معظم هذه المجالس تقام إما في المساجد، باعتبارها مراكز اجتماع الطلبة والفقهاء، أو في البيوت عندما تحيل ظروف معينة صاحبها عن مشاركة المجامع العامة.

---

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج7، ص: 8.

[2]– المصدر نفسه، ج8، ص: 144.

[3]– هو شيخ فقهاء المرية وكبير مفتيها، وكان من أهل العلم والنظر، مقدما في جودة الفتيا، أخذ عنه حجاج المأموني وغيره من فقهاء المرية. ينظر: القاضي عياض: المدارك، ج8، ص: 154.

[4]– عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر بن الفرضي الأزدي القرطبي (ت 403هـ/ 1013م): تاريخ علماء الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989م، ج2، تر: 1185م، ص: 35.

[5]– القاضي عياض: المدارك، ج6، ص ص: 108– 110.

وأكثر ما تظهر فيه الاهتمام بمثل هذه المجالس كذلك عند تلبية الحاجة في الحوار بين مختلف التوجهات المذهبية التي كانت منبوذة، فتكون هذه المجالس بعيدة عن أعين السلطة ومناصريها من التيار التقليدي المحافظ، فهناك الكثير من الدلائل المصدرية التي تؤكد أن من العلماء من قاموا بذلك تعبيرا عن نوع من الاستقلال العلمي، حيث لم يجد صاحبه إلا أن يتخذ لنفسه مجمعا خاصا يقصده طلبته وأنصاره، كالمحدث إمام وقته أبو عمر أحمد بن خالد بن سالم القرطبي (ت 322هـ/ 934م) كان مجلسه في المناظرة من أجل مجالس علماء قرطبة[1]، كما يبدو أن القاضي عبد الرحمان بن أحمد بن بشر (ت 422هـ/ 1031م)[2] كان له مجلسا خاصا به يجتمع إليه العلماء به، وهو الذي شهد مناظرة حادّة بين ابن حريش العبدري (ت 428هـ/ 1037م) وابن حزم[3].

كما أن هناك من المجالس التي إلى جانب مسائل الفقه كانت كمنابر في أصول الدين والمجادلات في مختلف أبواب العقيدة، كمثل ما ورد عن مجلس الفقيه المشهور بقي بن مخلد (ت 276هـ/ 889م) الذي استقطب حضورا متنوعا حتى من أصحاب المذاهب المخالفة في العقيدة، إذ وردت مناظرة ذكرها ابن الفرضي (ت 403هـ/ 1012م)، والتي جرت في مجلس القاضي بينه وبين أحد المعتزلة، والتي انتهت بطرد المعتزلي[4].

وأما تلك التي تخص الحوار بين الأديان فكانت الدكاكين أيضا تتيح انفتاحا أكثر تمكّن لحضور أصحاب الملل المخالفة، مثلما ورد عن مجلس ابن حزم (456هـ/ 1064م) بقرطبة الذي كان مقصدا لمختلف العلماء حتى من غير المسلمين، مثلما يظهر من خلال تصريحه عن أحد النصارى الذي كان

---

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج5، ص ص: 174– 178.

[2]– هو عبد الرحمان بن أحمد بن سعيد بن محمد بن بشر بن عرسيه قاضي الجماعة، أخذ عن أبي عمر الإشبيلي وأبي محمد الأصيلي، تولى القضاء سنة 407هـ، ثم جمع له معها الصلاة والخطبة، وعزل عن ذلك سنة 419هـ. ينظر: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال (ت 578هـ/ 1083م): الصلة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج2، تر: 704، ص ص: 485– 487.

[3]– ابن حزم: الإحكام، ج2، ص: 122.

[4]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 417، ص ص: 253، 254.

قاضيا على طائفته بقرطبة[1]، كما كان هو أيضا يتردّد على مجلس اليهودي إسماعيل بن يونس الأعور Ismail bin Yunus في دكانه بألمرية إلى حيث يخوضان الحديث في مجال العقائد[2].

كما وجدت أماكن أخرى أكثر شعبية تتيح لأصحاب الملل فرصة أكثر حضّا لإبداء آرائهم، وإن كانت الإشارات المصدرية إليها محدودة جدا، نجد على رأسها الكنائس التي تعدّ بحكم خصوصيتها الدينية بيئة ملائمة لانعقاد مجالس الجدل بين الأديان، مثلما يذكر عند الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م) الذي يوثق لمناظرة بين ابن رشيق (كان حيا سنة 674هـ/ 1275م) وأحد قساوسة الروم بإحدى الكنائس بمدينة مرسية[3]، كما كانت المدارس التي إلى جانب مهمتها التعليمية اعتبرت كفضاءات حوارية بين الأديان، وخاصة تلك التي شُيِّدت خصِّيصا لاجتماع أتباع أهل الأديان، كما ورد الحديث عن الطبيب الفيلسوف محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي الذي أكسبته سعة علمه بتمكّنه في العلوم القديمة مكانة لدى النصارى، جعلته محل اهتمام من قبل طاغية الروم، هذا بعد أن تغلّب على مرسية ابتنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين واليهود والنصارى[4].

وهكذا اتّسمت هذه المجالس بقدر أكثر من الحرية والانفتاح، لا من حيث تنوع الحضور الذي تجاوز المذهب الواحد بل والدين الواحد، ولا من حيث طبيعة النقاش التي لم تكن خاضعة لإملاءات السلطة، الأمر الذي ساعد على إيجاد فضاء علمي يسمح لأطراف المناظرة بإبداء آرائهم بجرأة في جو مفعم بالنقاش الحر، ويغلب عليه طابع الحوار العميق.

وكما يبرز دور مختلف أماكن الاجتماعات الدورية كالأسواق والحمامات وغيرها التي تعتبر منتديات شعبية، وأما من جهة الإطار الزماني فيظهر أن يوم الجمعة كان من أكثر الأوقات المناسبة لعقد المناظرات الفقهية تحديدا، حيث تُستثمر المناسبة الدينية الأسبوعية لإثارة قضايا متنوعة بين الفقهاء والطلبة عقب الانتهاء من الصلاة، كما يمكن أن نضيف استنتاجا أن المناسبات الدينية والاجتماعية كالأعياد مثلا ومواسم الحج والولائم كانت كفرص دورية لانعقاد نقاشات علمية، بل يروى أنهم كانوا كثيرا ما يتجادلون

---

[1]– أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (456هـ/ 1064م): الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م، ج2، ص: 261.

[2]– ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والآلاف، الرسائل، ج1، ص: 114.

[3]– الونشريسي، المصدر السابق، ج11، ص: 155.

[4]– المقري: نفح الطيب، مج4، ص: 130.

حتى في مجلس العزاء[1]، هذه المجالس على أنواعها كان الحوار فيها كثيرا ما يتجاوز طبيعة المجلس الاجتماعية.

ومقارنة بالأندلس كحضارة عرفت تواصلا فكريا بين الملل والنحل دام قرونا، وما يفترض عليه من حراك جدلي واسع، فإن المدونات المتوفّرة لا تسعف في توثيقه في مجالس علمية منتظمة، إذ وردت إليها إشارات عابرة ضمن تراجم العالم أو الفقيه المشرف على المجلس، والتي لا تعدو تحديد زمان المجلس أو مكانه، دون أن تحظى بتفاصيل ما ساد في المجلس من مجريات المناظرة، هذا إذا تحدّثنا عما جاءت منها في سياق التفاعل بين الفرق الإسلامية، أما التي تخص العلاقات بين الملل فيكاد يكون غائبا لا يتجاوز الاقتباس من نص المناظرة في المدونات الإسلامية، بينما ظل في الدراسات الغربية يطاله التهميش، على الرغم من اهتمامها ببعض آليات الجدل الإسلامي، فانصب ذلك على البعد النظري دون الإطار التنظيمي، ليظل هذا الجانب بوصفه ظاهرة علمية ذات طابع مؤسساتي لا يزال مطلبا بحثيا يحتاج مزيدا من الاهتمام.

[1]– أحمد أمين، المرجع السابق، ص: 72.

المبحث الثالث:

التيارات الفكرية في الملل الكتابية وأثرها في نشأة وتطور المناظرات بالأندلس:

انطلاقا من الواقع الأندلسي الذي شهد تعدّدا فكريا ملحوظا، تنوعت فيها المذاهب والعقائد داخل كل ملة كتابية، يصبح تقصي المسار التاريخي لكل منها والتمعن في العلاقات المتداخلة بينها، هو ما يبرز كيف كان هذا الانقسام الداخلي عاملا محوريا ساهم في تكوين معرفي ذاتي يفضي إلى تشكيل خطاب جدلي متميز يمكّنها من الاستعداد لمواجهة الآخر داخليا في إطار الشريعة الواحدة أو خارجيا في التصدي للمخالف له في الملة.

أولا: المذاهب والفرق الإسلامية وفاعليتها الجدلية في الفكر الأندلسي:

شهدت الأندلس تطورا تدريجيا في البنية الفقهية تجلّى في انتقالها من مرحلة التقليد الفقهي الصارم إلى مرحلة الاجتهاد الأصولي، وهو ما انعكس على تطور الجدل وتنوعه من فقهي إلى عقدي وفلسفي، فشهدت المنطقة بذلك نهضة أصولية جدلية[1]، وذلك عبر مسار تاريخي معقّد تخلّلته مرحلة انتقالية تمثّلت في بروز الاجتهاد الفردي، ولكن في ظل رقابة فقهية وسياسية مشدّدة من قبل التيار المحافظ.

1. الاتجاه الفروعي في المذهب المالكي بالأندلس:

على الرغم من أن موضوع الجدل في الأندلس قد تم معالجته من الجانب الأصولي والعقدي، فإن مجالس الفقه الفروعي ظلّت أقرب إلى الغياب أو التهميش، فعلى كثرة الأسماء المشار إليها ضمن كتب التراجم كشخصيات بارزة في هذا المجال، فإن غياب التفصيل في طبيعة المسائل المطروحة حال دون رصدها بدقة، وقيد من إمكانية تتبعها كظاهرة علمية تابعت مسيرتها خلال العصر الوسيط، وهو ما يبرز ضرورة إسقاط العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية على هذه الظاهرة، ما من شأنها أن تُظهر بعض أوجه التمايز فيها، لا من حيث طبيعة المسائل المطروحة، بل من حيث توظيفها كأداة ترسيم المذهب من خلال التكيف مع معطيات التحولات المحيطة في كل عصر.

[1]– محمد صابة: الجدل الفكري في الأندلس وأثره على حركة التأليف بالأندلس (ق 4– 6هـ/ 10– 12م)، أطروحة دكتوراه في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، إش: شرف عبد الحق، جامعة ابن خلدون– تيارت، 1444هـ/ 2022م، ص: 34.

لقد بات المذهب المالكي هو المذهب المعتمد بالأندلس بعد انحصار فقه الأوزاعي، بحيث وجد فيه الأمويون سندا شرعيا يعضّد سلطانهم السياسي كإمارة خارجة عن الخلافة العباسية، وكان ذلك منذ عهد هشام الرضا بن عبد الرحمان (172هـ/ 788م- 180هـ/ 796م) الذي طابت نفسه للثناء الذي خصه به الإمام مالك بن أنس (ت 189هـ/ 796م)، فرفع من قدر تلامذته الذين وفدوا عليه من الأندلس، مما أدى إلى تأييد متبادل بين الإمارة الأموية والفقهاء المالكية، وقد سيطر بدوره على الحياة العلمية والاجتماعية، وهيمن على الدرس الفقهي والقضاء والفتيا منذ حياة مالك نفسه، فكانت أحكام المذهب تُحفظ وتُدرس وتُتداول بمسالك التقليد، بعيدة كل البعد عن العناية بالحديث والآثار، فضاقت دائرة الاتصال بالمقارنات الفقهية التي برز فيها خلال المرحلة نفسها علماء المشرق من شتّى المذاهب[1]. وهنا يمكن التساؤل: إلى أي مدى استطاع المذهب المالكي الحفاظ على مكانته في وسط سادت فيه مختلف التوجهات الفقهية والعقدية؟

وإن كان هناك من الأبحاث التي أشرنا إلى كونها تميل إلى إقصاء هذا النوع من النقاش من البعد الجدلي، وإن كنا لا ننكر ذلك كونها أشبه بالمذاكرة منها بالمناظرة، كونها تقوم على تقليد صاحب المذهب، إلا أن توفّر أركان المناظرة وشروطها، من وجود الطرفين والموضوع المختلف فيه. ألا يمكن أن نعتبره نوعا من المناظرة تفتقر إلى طريقة الاستدلال الصحيح؟

ولعل التجربة التعليمية تعتبر وسيلة ناجعة وفعالة لتنمية مدارك العقل وترسيخ المهارات العلمية، وخاصة إذا كان القائم عليها عالم متمكن يتقن إدارة الحوار العلمي، وهو ما يفسح المجال للطلبة بالمساءلة والنقاش بل والاعتراض تعبيرا عن الرأي الشخصي، ما يسمح ليس بحفظ المسائل فحسب، بل بالتعمق فيها وهي ما تزيد من رغبة الطالب في زيادة البحث والاجتهاد، وهو ما يؤدي تدريجيا إلى تشكيل عقول واعية تصبح بالتمرن قادرة على البناء والتحليل، ويحسن بنا الوقوف على قول البغدادي (ت 462هـ/ 1071م): "وإذا علت منزلة الحدَث في الفقه، فينبغي للفقيه أن يأذن له في الكلام مع المتكلمين، ويجعله من جملة المتناظرين"[2]، فبلوغ الطالب مستوى معين من التمكّن الفقهي يخول له الإذن في المشاركة في مختلف مجالس المناظرات ليس فقط في الفقه، بل في الكلام والعقيدة، ثم من

[1]- محمد العلمي، المرجع السابق، ج2، ص ص: 563- 568.

[2]- الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ص: 277.

الجدير أن تؤتي المناظرات نضجا في الفكر وعمقا في التأليف في البيئات التي تكون فيها المناظرة من وسائل التدريس، إذا قورنت بتلك التي يغيب فيها هذا النقاش العلمي الجماعي، وتقتصر على الأدوات التقليدية في التدريس[1].

لقد انكب فقهاء المالكية خلال القرنين 3هـ/ 9م و4هـ/ 10م على المناظرة في كتب المالكية الرئيسية، وفي مقدّمتها الموطّأ والمدونة والمستخرجة، إضافة إلى الشروح والاختصارات، والأمثلة في ذلك كثيرة لا يمكن حصرها، ولكن يمكن القول أنها عمت مختلف المدن الأندلسية، وتنوعت بين من تولّى مناصب رسمية في السلطة كالقضاة وأصحاب الشورى في الفتاوى، وكذا من لم يعرف عنهم الاشتغال في الوظائف السلطوية، والذين لم يكن دورهم أقل تأثيرا في ترسيخ معالم الفقه، ومن هؤلاء فرج بن سلمة القرطبي الباجي (ت 345هـ/ 956م)، الذي تولى قضاء مدينة رية[2]، وكان حافظا للرأي على مذهب مالك، وغلب عليه التفقّه والمناظرة[3]، كذلك إسحاق بن إبراهيم بن مسرة القرطبي (ت 352هـ/ 963م)، وأصله من طليطلة، من أهل الفتيا والمشورة في الأحكام، الذي عرف بمكانته البارزة في الفقه المالكي والمناظرة فيه[4]، كذلك القاضي أبو بكر محمد بن زرب القرطبي (ت 381هـ/ 991م)، كان ممن عني بالرأي وتقدَّم فيه، من أحفظ أهل زمانه لمسائل المذهب، حافظا للأصول، وعليه كان طلبته في المناظرة[5].

حتى أن الاهتمام بالمناظرة في الفروع لدى المالكية بلغ منهم أن تخصصوا أكثر في المناظرة حول كتاب بعينه، وخصوصا "مدونة سحنون" التي عرفت ذيوعا وانتشارا كبيرا، واعتبرت مرجعا أساسيا في المباحثات الفقهية، نظرا لكونها تمثّل صلب المذهب في تناول المسائل، وتحتفظ لنا المصادر في ذلك بأمثلة ممن عرفوا بذلك ، ومنها أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سماك العاملي (ت 540هـ/ 1145م)، من فقهاء غرناطة، تولى خطة الشورى ومنها خطة القضاء، عرف بتدريس الفقه والمناظرة على المدونة[6]،

---

[1]– محمد أبحير، المرجع السابق، ص: 45 وما بعدها.

[2]– هي كورة واسعة بالأندلس، متصلة بالجزيرة الخضراء، وهي قبلي قرطبة، ولها من الأقاليم نحو الثلاثين كورة. ينظر: ياقوت بن عبد الله شهاب الدين أبو عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت 626هـ/ 1229م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، (د. ط)، 1397هـ/ 1977م، مج3، ص: 116.

[3]– القاضي عياض: المدارك، ج6، ص: 126.

[4]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 223، ص ص: 143، 144.

[5]– القاضي عياض: المدارك، ج7، ص: 114.

[6]– ابن الأبار: التكملة، ج2، تر: 749، ص ص: 258، 259.

وكذلك مفتي بلنسية أبو القاسم خلف المعروف بالبربلي (ت 444هـ/ 1052م) الذي ألّف كتاب "التقريب" في شرح المدونة، استعمله الطلبة في المناظرة[1]. فالملاحظ أن قرطبة مركز الخلافة الأموية وملتقى الفقهاء كانت مركزا علميا متقدما في المناظرات الفقهية ذات الطابع الفروعي، إذ عرفت أعلاما في الفقه عرفوا ببراعتهم في طرح مسائل المذهب، كما شاركتها مختلف المدن الأخرى لهذه المجالس، بما يعبر عن وحدة جغرافية وسياسية واحدة.

هذه المكانة التي تراجعت فيها مركزية قرطبة عن الصدارة، بما هو انعكاس طبيعي لما عرفته الأندلس خلال ق 5هـ/ 11م من التعدّد المذهبي الذي رافق التفكك السياسي والتعدّد الطائفي، وأصبحت المناظرة الفروعية في مختلف الحواضر الأندلسية على نحو من التوازي تقريبا، واتخذت ليس كأداة تعليمية لحفظ المسائل فحسب، بل كانت أكثر كوسيلة دفاعية في وجه التحدّيات التي ظهرت على مستوى الساحة الدينية سواء في الفقه أو العقيدة، وممن عرف آنذاك بالمناظرة مثلا نجد أبو عمر أحمد بن سعيد بن بلاط (ت 441هـ/ 1049م)، من أهل قرطبة[2]، وأحمد بن رشيق التغلبي (ت 446هـ/ 1054م) في المرية، الذي كان يناظَر عليه في الفقه[3]، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن رزق الأموي (ت 477هـ/ 1055م)، من فقهاء قرطبة، عرف ببصيرته في النوازل، متصدّرا الفتيا، حافظا للرأي على مذهب مالك، مدار طلبة الفقه في المناظرة والمدارسة، لما تميز به من الذكاء في علم المسائل[4].

وما يمكن أن نسجله خلال العصر المرابطي الذي رغم ما تؤكّده المصادر من سيادة الطابع الفروعي في المجال الفقهي، فما كان ليسترجع مكانته التي كان عليها في السابق، حيث أصبح المشهد الثقافي أكثر تنوعا وتعقيدا نتيجة مختلف التوجهات التي بدأت تفرض نفسها على الساحة المذهبية يتزاحمان فيها الفقه والعقيدة، ومن أبرزهم أبو محمد عبد الله الخشني المعروف بابن أبي جعفر (ت 526هـ/ 1132م)، أحد كبار الفقهاء في شرق الأندلس، من شيوخ القاضي عياض الذين أخذ عنهم، وحضر مجالسهم وخاصة

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج8، ص: 164.
[2]– ابن الأبار: التكملة، ج1، تر: 54، ص: 24.
[3]– ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، تر: 114، ص ص: 95، 96.
[4]– المصدر نفسه، ج1، تر: 140، ص: 115.

تلك التي خصِّصت للمناظرة في المدونة[1]. لنستنتج أن حضور الفروع ما عادت كمباحث تُهيمن على مجالس المناظرات، بل كمسائل تكميلية أو تفسيرية لقضايا الأصول.

ورغم أن ق 6هـ/ 12م عرف اتّساعا في دائرة المناظرات أكثر تحديدا في مسائل الفقه الأصولي والعقدي، فإن الطابع الفروعي لم يقْص بالتّمام من المجالس العلمية، وإنما ظل يسجِّل حضوره مثله مثل بقية مشارب العلم الأخرى، وذلك لا شك دلالة على تأقلم البيئة الثقافية والاجتماعية هناك مع بنية المذهب، ومن الذين كان لهم دورا في ترسيخ الجدل الفقهي للمذهب آنذاك، نجد أبو القاسم خليفة بن أبي بكر القروي بدانية الذي درّس الفقه المالكي بها ونوظر عليه[2]، وعبد الله بن محمد بن ذي النون الحجري الألميري (ت 591هـ/ 1194م)، صاحب المناظَرة في المدونة على أبي الحسن بن نافع[3]، وممن ناظر في المدونة أيضا ابن عائشة أبو إبراهيم إسحاق بن محمد العبدري (ت قريبا من 585هـ/ 1189م)[4].

وعليه نستنتج أن هذا النوع من المجالس عرفت التزاما داخليا محكوما بأطر المذهب، حيث عدَّت هذه الشروحات مرجعية كافية تغني صاحبها في الاستدلال، دون الحاجة إلى مقاربات بين بقية المذاهب، أو حتى الاطّلاع المباشر على نصوص الكتاب والسنة، إلا أنها فيما يبدو كانت مع توالي الزمن أكثر مرونة في التفاعل مع الواقع المتغير الذي فرضه العصر.

* ظاهرة التقليد الفقهي وأثرها على مسار الجدل:

إذا تأكد لدينا أن الأندلس كانت ذات طابع علمي مذهبي متنوع، مع غلبة المذهب المالكي، وإذا سبقت الإشارة إلى التأييد المتبادل بين السلطة والفقهاء. فما أثر ذلك كله على المسار الجدلي؟

والإجابة على السؤال واضحة إذا ما وقفنا على اتفاق بين المصادر التاريخية والنوازلية وأصحاب الطبقات على اجتياح موجة التقليد وبقوة، وهنا يقف ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) عند بعض الأسئلة

[1]– عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت 543هـ/ 1148م): الغنية، تح: ماهر زهير جراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1402هـ/ 1982م، تر: 56، ص ص: 153، 154.

[2]– ابن الأبار: التكملة، ج1، ص: 251.

[3]– ابن الأبار: التكملة، ج2، تر: 809، ص ص: 278– 280.

[4]– المصدر نفسه، ج1، تر: 512، ص: 161.

التي وجِّهت إلى مشاهيرهم كدليل قوي يثبت عدم بلوغهم المستوى المطلوب، منها السؤال المطروح على إبراهيم الأصيلي (ت 392هـ/ 1001م): كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس؟ فقال: يقرأ المدونة وربما المستخرجة فإذا حفظ أفتى، وهو نفس السؤال الموجَّه على وجه التقريب إلى ابن المكوي (ت 401هـ/ 1010م) في أحد الجنائز من حادثة الربض، فقال السائل: ما القدر الذي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي؟ فأجابه: إذا عرف موضع المسألة من الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي، ومنها الحادثة التي وقعت أيام الفتنة البربرية، أين كان الناس في فزع من هجوم البربر عليهم بقرطبة، فاستفتوا فقهاءهم في الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء لئلا يتعرض لهم متلصصة البربر في الدروب المضلمة، فما استطاعوا ذلك[1]، فكان جمودهم هذا هو سبب عدم قدرتهم على الإجابة على المستجدات من النوازل، وحيث تزامن الوضع وأواخر عصر الخلافة، فإن ذلك حيث اشتدّت قبضة المالكية على الحياة الثقافية من جديد خلال حجابة المنصور بن أبي عامر، إذ حاول كسب الفقهاء إلى جنبه حتى ينال بهم السيطرة السياسية.

وحتى وإن رجحنا أن ما وصفوا به من طرف ابن حزم يعود إلى الاختلاف المذهبي بينهما، فإن المالكية أنفسهم عابوا على أبناء مذهبهم ما وقفوا عليه من حدّ التقليد، وإليها يعزو الانتصار الذي حققه ابن حزم عليهم أول الأمر، ويعترفون له بالمبلغ الذي بلغه، إذ عَلَا شأنه، وسلّموا الكلام له، فيما قَصرت ألسنة الفقهاء عن مناظرته لقلة استعمالهم النظر، واقتصارهم على المسائل[2].

وهو ما كان له أثرا رجعيا على مواكبة التطورات من وجهة نظر الأصوليين، وأثّر سلبيا على طرق التحصيل والمناظرة كما يعبر ابن عبد البر (ت 463هـ/ 1070م)، بناء على ما يتقدّم به في مقارنة الغرب الإسلامي عامة بأمثاله من الأمصار الإسلامية من هذه الناحية، ذلك قوله: "واعلم أنه لم تكن مناظرة بين اثنين أو جماعة من السلف إلا لتفهم وجه الصواب فيصار إليه ويعرف أصل القول وعلته فيجري عليه أمثلته ونظائره، وعلى هذا الناس في كل بلد إلا عندنا كما شاء ربنا، وعند من سلك سبيلنا من أهل المغرب، فإنهم لا يقيمون علة ولا يعرفون للقول وجها، وحسب أحدهم أن يقول: فيها رواية لفلان ورواية لفلان، ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها فكأنه قد خالف نص

[1]– ابن حزم: رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، الرسائل، ج3، ص ص: 21، 22.

[2]– القاضي عياض: المدارك، ج8، ص: 122. ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 249، 250. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748هـ/ 1374م): سير أعلام النبلاء، تح وتع: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417هـ/ 1996م، ج18، تر: 99، ص: 189.

الكتاب وثابت السنة، ويجيزون حمل الروايات المتضادة في الحلال والحرام، وذلك خلاف مذهبهم... ولتقصيرهم عن علم أصول مذهبهم صار أحدهم إذا لقي مخالفا ممن يقول بقول أبي حنيفة أو الشافعي أو داود بن علي أو غيرهم من الفقهاء وخالفه في أصل قوله بقي متحيرا ولم يكن عنده أكثر من حكاية قول صاحبه"[1]، وهو يدعو بدوره إلى العودة إلى القرآن والسنة والنظر في أقاويل الفقهاء، وتلك هي مفتاح طرائق النظر وعونا على الاجتهاد.

ويوافقه ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) الرأي، بل إن ما يقدّمه يوحي بتأزّم الوضع أكثر، حتى أصبح في تقليد التقليد، فماتت العلوم إلا عند آحاد الناس، حتى آل الحال إلى أن لا ينظر في قول مالك نفسه، وأصبحت المسألة الواحدة مختلَف فيها بين علماء الأندلس أنفسهم، وذلك راجع –في رأيه– إلى الطريقة التعليمية الخاطئة، حيث صار الصبي إذا عقل عندهم قصروه على تعلّم المبادئ الأولية، ومنها يتوجه إلى حفظ كتاب الله تعالى، وبعدها ينكب مباشرة على دراسة أمهات المذهب، وهذه تعتبر في نظره مصائب نزلت بالعلماء، وهم في غفلة من أمرهم[2]، وإننا لنرى في هذا الوصف بعضا من القسوة والمبالغة، خاصة وإذا وضعنا الفترة الزمنية هنا صوب الاهتمام، والتي واكبت التفكك السياسي الذي شهدته الأندلس، وما صحبه من تفكك مذهبي خلال ق 5هـ/ 11م، عرف معه الجدل الفروعي نوعا من التراجع، إذ حدث ما يسمى بالثورة الفقهية التي غيرت مجرى الأحداث لما كانت تدعو إليه من الاجتهاد والخروج من دائرة التقليد.

وبالوصول إلى العصر المرابطي نجد أن أمر الحياة الفقهية يكاد يكون غامضا، بحيث رسم جل الباحثين صورة قاتمة للحياة العلمية آنذاك، أخذا بقول المراكشي (ت 647هـ/ 1249م) بأن المرابطين كانوا بعيدين كل البعد عن الخوض في علم الكلام –اتفاقا بين الأمراء والفقهاء– حتى قالوا بتكفير من ظهر منه ذلك، وكان لا يحظى عند أميرهم علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ/ 1106م– 537هـ/ 1143م) إلا من علم علم الفروع، حتى نسي النظر في كتاب الله وسنة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، ويضربون المثل بما أصدره من أمر حول إحراق كتاب الإحياء[3]، وحذا حذوه المستشرق

[1]– ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص ص: 1137– 1139.

[2]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 366، 367.

[3]– عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ص: 235– 237.

يوسف أشباخ Joseph Ritter von Aschbach في نفي صفة التحضّر عنهم، ونعت حكومتهم بمثل ريح الصحراء اللافح تعمل على تحطيم العلوم والفنون والصنائع بمطاردة العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم، وحرق كتبهم[1].

وإن كان هذا الحكم يؤخذ بكثير من التحفّظ، فإن الشيء المؤكد هو أن الفقهاء استعادوا مكانتهم التي افتقدوها نوعا ما أيام الطوائف، وصار للفقه عندهم رونق ووجاهة، وسمة الفقيه عندهم جليلة حسب ما جاء عند المقري (ت 1041هـ/ 1631م)[2]، واستمرت المناظرة الفقهية على ديْدَنها، بل إذا اعتمدنا رأي ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) فإنه يصل بها إلى نهاية ق 5هـ/ 11م عندَ عودته من رحلته المشرقية سنة 491هـ/ 1097م، بأنه لم يجد هناك من العلماء من يتملك ناصية الجدل ويقف على حد المناظرة في نصرة الحق وإظهار الصدق[3].

إذن بقدر ما حقّقته عملية التركيز على الفروع من حفظ التماسك الديني والسياسي في وجه التيارات المخالفة، التي كانت في كثير من الأحيان مصدر تهديد قد تصيب العقيدة أو الاستقرار السياسي، إلا أن المبالغة في اتّقاء المخالف كانت على حساب العناية بالأصول، مما أضعف من قدرة المدرسة الفقهية على إنتاج خطاب قادر على التفاعل مع الآخر، ومجابهة المخالف بالحجة والبرهان.

2. الاتجاه الأصولي (أصول الفقه وأصول الدين):

تتّسم خارطة الاجتهاد الأصولي في الأندلس بتداخل معقّد بين المنظومات الفقهية والعقدية، وبين أدوات النظر الأصولي من الكلام والمنطق والفلسفة، وهو ما تشير إليه كاميلا أدانغ Camilla Adang في استقصاء المسار التاريخي لتطور الفكر الإسلامي في الأندلس، تركيزا منها على التفاعل بين مختلف العلوم النقلية والعقلية من الفقه والكلام والفلسفة والمنطق، وتُبرز الدور الذي لعبته المذاهب وخاصة الظاهرية في مواجهة المالكية مع حضور معتبر للشافعية[4]، إلى جانب التداخل بين الامتداد المشرقي والخصوصية الأندلسية، هذا التشابك في المناهج والاتجاهات يجعل من تصنيف هذه التيارات الفكرية

[1]– يوسف أشباخ، المرجع السابق، ج2، ص ص: 250، 251.

[2]– المقري: نفح الطيب، مج1، ص: 221.

[3]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص: 250.

[4]- Camilla Adang: **Religious Sciences,** Routledge Handbook of Muslim Iberia, Maribel Fierro, Routledge, United Kingdom, First Edition, 2020, Vol3, p p: 374- 388.

كاتجاهات متباينة متعدّد منهجيا، مما جعلنا نعتمد التصنيف بحسب التيارات الكبرى، اختصارا على تمثّل المناهج بين أهل الأثر وأهل النظر، مع التركيز على مناطق الالتقاء بينهما، ومواضع التداخل وكذا التأثير والتأثر.

1.1. الاتّجاهات العقلية والباطنية وسياق الجدل العقدي بالأندلس:

نظرا للتداخل الفكري بين الفكر الاعتزالي والتصوف والفلسفة والتشيع في طرح القضايا العقدية، إلى درجة يصعب معها الفصل بينها بدقة، وخصوصا إذا تعلّق الأمر بسياق الجدل في الأندلس بينها وبين الاتجاه السني، ولا سيما في ظل ندرة أو بالأحرى غياب التدوين من داخل هذه التيارات نفسها، والتي تعرضت –في ظل الرقابة السياسية والفقهية المشدّدة– للمصادرة إما بحرقها أو إتلافها وقمع أصحابها، فلم يتسن لنا رصد آرائها إلا من روايات الخصوم.

وإن كان هناك من الكتابات التي أرخت لبعض هذه الفرق بمعزل عن الأخرى، فلقد تضاربت الآراء في الحكم على التواجد الاعتزالي بالأندلس من عدمه، فيرى المستشرق دي بور De Boer من جهته أن الأندلس كانت موحدة تحت لواء المذهب المالكي، مع نفي وجود معتزلة يعكّرون سلامة العقيدة[1]، وإن يدرج البعض تجربة ابن مسرة (ت 319هـ/ 931م) فيجعلها ضمن النسق الفلسفي لا الاعتزالي، وأنه خلال عصر الخلافة الأموية طوى الصمت مذهب المعتزلة الكلامي خشية الاختلاط بمذهب ابن مسرة الفلسفي[2]. وإذا كان التقارب والتداخل بين آراء هذه الفرق فلعله يمكن الجمع بينها، فالزهد وما يصاحبه من الانعزال عن الناس، نجد له علاقة تقاطع مع التعمق في فلسفة الكون والوجود، وكذا الخوض في الغيبيات وقياسها بالعقل عند المعتزلة، على أنك تجد اختلافا جوهريا إذا ما تعمقت في دقائق الأمور.

ويبقى القول بنفي الحضور الاعتزالي في بيئة الأندلس أو الفصل بينه وبين الطروحات الفلسفية مرهونا بندرة التدوين، وخاصة أنك تجد في المعطيات المتوفرة شخصيات من ق 3هـ/ 9م اشتغلت على قضايا من لب مقولات الاعتزال، حيث لعب المشارقة –سواء منهم الداخلين إلى الأندلس أو من خلال الرحلات الأندلسية– دورا في نقل بعض أفكارهم، وهو كما أشار بالنثيا **Palencia** إلى التأثّر المبكّر

---

[1]– دي بور، المرجع السابق، ص: 362.

[2]– ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، تر: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1414هـ/ 1994م، ص ص: 168–175.

للوسط الأندلسي بأفكار الجاحظ عبر كتبه التي أُدخلت إلى الأندلس، ومن أبرز الوجوه التي مثّلت الاعتزال آنذاك وجادلت فيه خليل الفضلة أو الغفلة وتلميذه يحيى بن السمينة، والذين مزجوا بين عقيدة الاعتزال والفكر الباطني ومقولات الفلاسفة والاجتهادات الفقهية[1].

كما تؤكّد التراجم العربية التواجد الاعتزالي بالأندلس، والذي وإن لم يحظ بحضور واسع فقد تسلّل في ظل بلورة المنهج الأصولي، كما تجلّى عند مختلف المذاهب الفقهية التي أعطت للعقل مكانة في الاجتهاد الفقهي، وعلى رأسها الشافعية والظاهرية، كأحمد بن عبد الوهاب بن يونس المعروف بـ"ابن صلى الله" (ت 399هـ/ 1008م) الذي جمع بين الانتماء الفقهي الشافعي وعقيدة الاعتزال[2]، كما يتناول أبو بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م) في إشارة نقدية إلى بعض الرحالة إلى بلاد المشرق الذين كانوا سببا في بث أفكار الاعتزال، كابن مسرة (ت 319هـ/ 931م) والبلوطي، هذا الأخير الذي جمع بين النحلة الداودية في الأعمال والميل إلى القدرية تأثّرا بالجبائي[3].

ومثّلت قرطبة مع مطلع ق 4هـ/ 10م بؤرة للاعتزال، بما أثاره المسري محمد هذا من قضايا جدلية، حيث تجمع المصادر على علو همته الجدلية، حتى صنِّف عند مدوني أخباره –على اختلافات تمذهبهم الفكري والسياسي– في خانة الزنادقة والملحدين، فرغم كونه متصوفا عاكفا على مجاهدة نفسه في العبادة، فإن مجالسته لأهل الاعتزال والجدل مغربا ثم مشرقا أثرت فيه مبلغ التأثر[4].

وبينما هناك من يرى أنه جمع بين الأفكار الاعتزالية في نفي الصفات والفلسفة الباطنية[5]، وهو ما يقول به المستشرق آسين بلاسيوس Asin Palacios –أبرز من خص ابن مسرة بدراسة معمقة– الذي يقدّمه في قراءة فلسفية متأثرة بالفلسفة الأفلاطونية المتأخّرة والتصوف الباطني، من خلال تحليل مفاهيم وحدة الوجود وتنزيه الذات الإلهية عن الصفات والأفعال على نحو يقارب أصول المعتزلة، كما أن تركيزه على البنية الرمزية للكون من خلال الأعداد والعرش والعقل الكوني يكشف عن بنية باطنية متماسكة ذات

---

[1]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 324، 325.

[2]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 152، ص ص: 102، 103.

[3]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص: 368.

[4]– الحميدي، المصدر السابق، تر: 83، ص: 98. الضبي، المصدر السابق، ج1، تر: 164، ص: 120.

[5]– أبو القاسم بن أحمد بن صاعد التجيبي الأندلسي (ت 462هـ/ 1070م): كتاب طبقات الأمم، نش وتذ وفه: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، (د. ط)، 1912م، ص ص: 21، 22.

أصول غنوصية واضحة متأثرة بفلسفة أفلوطين وأمبيذقليس[1]. ورغم كثرة الكتابات عن ابن مسرة وربطه بالفكر العقلاني، وشهرة مجلسه بقرطبة الذي كان محل ريبة وازدراء من الخصوم، فإن ندرة التفصيل بشأن القضايا المتداولة أو علماء تصدّوا لفكره، ما يجعل هذا المجلس أقرب إلى طابع التعليم والتلقين منه إلى الطابع الجدلي المعروف لدى المتكلمين. ولكن السؤال الذي يطرح: علام تدلّ ما شدِّد من الرقابة السياسية وكذا الفقهية على المسرية اللاحقة ما لم تشدَّد عليهم في حياة شيخهم هذا؟

والإجابة عليه متداولة في صدى الدراسات الحديثة، تم تفسيره في جلّها في إطار الإديولوجية السياسية، بما اكتشف من مشاركة بعض أعضائها من أسرة البلوطي عام 368هـ/ 979م في مؤامرة ضد الخلافة القرطبية[2]، خاصة وأنها تطورت أكثر لتصبح مع الرعيني خلال ق 5هـ/ 11م أمرا تخشى عاقبته على الدولة، حيث أصبح إماما تؤدى إليه الزكاة، ثم ميله نحو الأفكار الشيعية، وبالتالي فهو رفض للباطنية الإسماعيلية لدولة الفاطميين الخصوم السياسيين والعقائديين[3].

ولا يمكن بحال إغفال تفسير ذلك من وجهة نظرنا في إطار التطور المرحلي الذي طرأ تدريجيا على الفكر الجدلي في المدرسة، إذ اقترن أول الأمر بالكلام في الاعتزال التي ارتضاه البعض كونه يميل إلى تحكيم العقل في التفكير والدفاع عن الرأي، إلا أن ذلك بلغ مبلغ الخطر مع انتشار أفكار التشيع الذي تغلغل لدى أصحاب المدرسة، حيث بالغوا في التجرُّؤ على الاستهزاء بالإسلام.

وما يمكن قوله هو أن أصحاب الكلام قد شغلوا مساحة معتبرة في المذهبية العقدية الأندلسية، وكان ذلك مزيجا بين الاعتزالية والباطنية والفلسفة والتصوف، ولكن بنسب متفاوتة، وعلى فترات زمنية متلاحقة، وإن كان ذلك فلم نعثر منها إلا على مقتطفات مبثوثة في طي المصادر وكتب السير لا تعدو أن تكون إشارة إلى أعلامه، تغيب معها تقريبا وجهة نظر العلماء الذين وقفوا لها بالمرصاد بالرد والمناظرة، وذلك لعدة اعتبارات سياسية ومذهبية، أولها أن الدولة كانت تتولى بنفسها معاقبة من عرف عنهم الخوض في مجال الغيبيات، وثانيها انغلاق المالكية على أنفسهم ورفضهم لأهل الكلام والفلسفة.

---

[1]- Micuel Asin Palacios: **Abn Masarra y Su Escuela "Orighns de La Filosofia Hispano-Musulmana",** Imprenta Ibérica- E. Maestre, Madrid, 1914, p p: 67- 75.

[2]– ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ص ص: **175**، **176**.

[3]– سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، **1986**م، ص: **108**.

2.2. الاجتهاد الأصولي في سياق الجدل "بين الفقه والعقيدة":

شكّل الاجتهاد الأصولي في الأندلس لحظة فارقة في مسار تشكّل الوعي الفقهي، لا سيما بعد أن بدت ملامح التنوع الفكري تفرض نفسها رغم هيمنة الفقه المالكي، إذ انتقلت البيئة الأندلسية تدريجيا نحو الاجتهاد، والذي وإن كان يمثّل انعكاسا للبيئة المشرقية من حيث التأثر الواضح بالأدوات والمصادر، وخصوصا بعد انتقال كتب الأصول، إلا أنها تختلف عنها من حيث السياق التاريخي، هذا الانفتاح مثلته اتجاهات فكرية متباينة حاولت أن تجد لنفسها موقعا ضمن فضاء علمي يتّسم بالانغلاق المذهبي، وهي كما يعبر ابن حزم (456هـ/ 1064م) بأنه ليس أكثر من غلبة مذهب مالك، وكان طوائف العلماء مخالفون له جملة، منهم القائلون بالحديث وأصحاب الظاهر وكذا الشافعية[1]، هؤلاء الذين كثيرا ما قيدتهم كتب السير والتراجم الأندلسية باسم "الغرباء" في إشارة إلى هامشيتهم وسط المذهبية الفقهية السائدة.

وإذا كان عياض (ت 544هـ/ 1149م) قد لاحظ أن من هذه المذاهب ما أثمر وأينع، ومنها ما ماتت لموت أصحابها[2] . فإن هذه الملاحظة تدفع إلى التساؤل: ما هي العوامل التي أسهمت في تقدّم بعض هذه الاتجاهات دون الأخرى؟ ثم إذا كانت العناصر الثلاث: الحديث والخلاف والأصول بمثابة المفسرات العلمية لتاريخ الخلاف العالي بالأندلس، من حيث أصبحت هذه المذاهب تتملّك آليات الجدل قادرة على مواجهة الآخر المختلف عنها[3]. فإلى أي مدى يمكن اعتمادها كمداخل كافية لفهم بنية الجدل المذهبي والعقدي؟

وتسلّط ماربل فيرو Maribel Fierro الضوء على التطور التاريخي للمذاهب الفقهية في الأندلس من زاوية أصولية ومنهجية، مع إبراز الدور الجدلي الذي أدّاه كل من الشافعية والظاهرية في زعزعة النمط التقليدي المالكي، حيث مثّل الشافعية تحديا واضحا للمالكية والحنفية، أما الظاهرية فقد كانت أكثر تشدّدا من خلال حصرها للتشريع في النصوص، فإن هذا التوتّر الذي نشأ بين المالكية وهذه الاتجاهات المنافسة من جهة، وبين المالكية بين الاتجاه الإصلاحي والاتجاه التقليدي من جهة أخرى، ساهمت كلها

---

[1]– ابن حزم: الإحكام، ج4، ص: 183.

[2]– القاضي عياض: المدارك، ج1، ص: 16.

[3]– محمد العلمي، المرجع السابق، ج2، ص ص: 600– 611.

في نضج المنظومة الجدلية في الفقه الأندلسي[1]. وهو ما ينعكس في التنافس بين أهل الأثر في انتهاج سبيل الاجتهاد –مع المحافظة على مركزية الاحتجاج بالكتاب والسنة– وأهل الرأي الذين يعطون للعقل مكانة معتبرة في الاجتهاد دون إهمال النص، مع الإشارة إلى أن التداخل الكبير بين الفقه والعقيدة من حيث اعتماد أدوات الاجتهاد، والتطورات اللاحقة تأثيرا وتأثّرا، كلها أشكلت على المؤرخين في عملية تصنيف المذاهب بدقّة ضمن هذين الاتّجاهين، وبينما نعمدُ نحن من خلال هذا التصنيف إلى تسليط الضوء على ظاهرة الجدل، ومدى حضورها في كليهما.

1.2.2. أهل الأثر:

تمثّل مدرسة الحديث باكورة الاجتهاد الفقهي مع بداية ق 4هـ/ 10م، لما عرفته من شخصيات تجاوزت التقليد وآثرت البحث في الأصول، إما لما حصلته في رحلتها المشرقية، أو الاطّلاع على ما ورد من مؤلفاتهم إلى الأندلس والمغرب، وهناك منهم وإن لم يؤثروا مذهبا معينا فإنه عرف عنهم الاجتهاد واتّباع السنة في الاحتجاج، ومن هؤلاء مثلا أبو عمر أحمد بن خالد بن يزيد بن محمد بن سالم القرطبي (ت 322هـ/ 934م)، إمام وقته بالأندلس والذي كان مجلسه في مناظرته من أجل مجالس علماء قرطبة[2]، وعن أحمد بن بشر بن الأغبس (ت 327هـ/ 939م) كان يتحلّى بعلم النظر ويلهج بالكتاب والسنة[3]، وابن الحوات عبد الرحمان بن خلف (ت قريبا من 450هـ/ 1058م)، الذي كان صاحب فقه وحديث لا يتكلم إلا بالحجة[4].

إلا أن تبلور التيار الحديثي كتيار جدلي واضح المعالم كان مع تشكّل المذهب الظاهري[5]، والذي كان بمثابة امتداد للاتجاه الداودي في الفقه، وذلك مع أعلام تعود إلى أواسط ق 4هـ/ 10م، وكان من أبرزهم منذر بن سعيد البلوطي (ت 355هـ/ 966م) الذي كان يميل إلى الاحتجاج على مذهب داود (ت

---

[1]- Maribel Fierro: **Scholars, Jurists and the Legal System,** Routledge Handbook of Muslim Iberia, Maribel Fierro, Routledge, United Kingdom, First Edition, 2020, Vol$_2$, p: 299.

[2]– القاضي عياض: المدارك، ج5، ص ص: 174– 178.

[3]– محمد بن حارث الخشني (ت 361هـ/ 971م): أخبار الفقهاء والمحدثين، در وتح: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، (د. ط)، 1991م، تر: 16، ص ص: 19، 20.

[4]– الحميدي، المصدر السابق، تر: 591، ص: 389.

[5]– وكان دخول المذهب الظاهري مبكرا إلى الأندلس على يد عبد الله بن قاسم بن هلال بن يزيد بن عمران القيسي (ت 292هـ/ 904م). ينظر: توفيق بن أحمد الغلبزوري الإدريسي: المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، تص: إبراهيم بن الصديق الغماري، تق: محمد بن الأمين بوخبزة وحسن بن عبد الكريم الوراكلي، مكتبة ودار ابن حزم، الرياض، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص: 191.

270هـ/ 884م)[1]. إلا أن قوة المذهب تعود إلى اكتسابها طابعا أصوليا مكتملا مع ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) خلال ق 5هـ/ 11م، حيث أعاد تشكيل المذهب في منهجية تجمع بين التمسك الحرفي بالنصوص الشرعية من جهة، والانفتاح على أدوات النظر العقلي المنطقي من جهة ثانية، فكان بذلك أن صاغ نموذجا فريدا في التعامل مع أصول الفقه والعقيدة، فمنح بذلك تيار الأثر بعدا تجديديا غير مسبوق في الفكر الأندلسي.

ففي المجال الفقهي وفي الوقت الذي كان الأندلسيون قد وضعوا أنفسهم في أفق محدود لا يعدونه هو مذهب الإمام مالك، واعتبروا الخروج عنه خروج عن الحق، وجد هو ذلك تربة صالحة لزرع أفكاره، ولا ريب أنه كان يدرك تمام الإدراك من فشو ظاهرة التقليد في الوسط المالكي، لهذا دعاهم صراحة إلى المواجهة الفكرية قائلا: "فمن استطاع إنكارا فليبرز صفحته وليناظر مناظرة العلماء، فمن عجز عن ذلك فليسأل سؤال المتعلمين، أو ليسكت سكوت أهل الجهل الخبير بجهلهم، فإن أبوا إلا الرابعة... فتلك خطة عائدة على أهلها بالخزي والدمار في الدنيا والآخرة"[2]، فخاض حربا فكرية جريئة مع رموز المالكية، والتي كانت سببا في علو نجمه وفشلا ذريعا للمالكية.

وأما في العقيدة فقد برز في مواجهة مختلف الاتّجاهات العقدية دون نصوصها في كتابه "الفصل"، سواء التي تنتمي إلى الفرق الإسلامية كالمعتزلة وبعض رؤوس التشيع والأشاعرة لاحقا، وكذا تلك التي تمثّل الديانات الأخرى، حيث خاض مناظرات مطولة مع أهل الكتاب، أظهر فيها تزاوجا بين التمسك بظاهرية النصوص والمقارعة العقلية المنطقية على نحو يقيم الحجة العقلية بما يوافق النص الشرعي. وبهذا التفوق المنهجي في ساحة المناظرة يطرح سؤال: استمرارية المذهب ودوره الجدلي بعد مؤسسه؟

وهنا تتجلّى أهمية ما أشار إليه كارل بروكلمان Carl Brockelmenn بتأخيره عن منزع النجاح في التمكين لمذهبه، فيما كانت للمذهب آثارا مستنهضة وسط التحجر الذي عرفته الحياة الدينية بالأندلس[3]، ذلك أن ابن حزم لم يؤسس مدرسة مستدامة من حيث التلقّي والتأثير، إلا أن نزعته النقدية

[1]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج2، تر: 1452، ص ص: 845– 847.

[2]– ابن حزم: رسالتان له أجاب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، الرسائل، ج3، ص: 108.

[3]–كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس ومنيرا البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968م، ص: 314.

والجدلية أثمرت منهجا جديدا كان سببا في تفكيك الأسس التقليدية المؤسَّس عليها المذهب المالكي، وبناء نسق جديد ينطلق من النص كأساس متين في الاجتهاد.

ولعل هذا التشخيص ما يظهر جلّيا عند الوقوف على الامتداد التاريخي في الفترات التالية، فإذا تجاوزنا عصر الدولة المرابطية التي كانت مالكية التوجه، فإن العصر الموحدي يطرح إشكالية: المذهب الرسمي للدولة، ومدى حضور المذهب الظاهري منه؟ فحيث أشار بعض الباحثين على سبيل التأكيد بل والجزم أحيانا، بأن الدولة كانت ظاهرية المذهب، حتى قيل بأنها تبنّت المذهب رسميا وانتصرت له، وإن كان ما أشار إليه عبد المجيد النجار بخصوص المناخ الجدلي، بأن المالكية في مقابلة الحزمية قد وجدت تشجيعا لها في العهد الموحدي[1]، يشير ربما إلى بروز كليهما كاتّجاهين قابلين للنقاش في الإطار الأصولي المنفتح، وإن كان الأخذ بهذا الرأي يتراجع نسبيا إذا وجدنا المذهب لا تمثّله إلا أصواتا فردية، من أبرزهم حفيده أحمد بن سعيد بن حزم الذي كان ظاهريا على مذهب جدّه عارفا به، صليبا فيه مجادلا عنه[2]، وغيره من الشخصيات التي ما كانت لتبلغ من التمكّن الجدلي، وإتقان أساليب الحجاج التي نظّر لها صاحب المذهب، بل ظلّت مجرد آراء فردية مفتقرة إلى التنظيم الذي يضمن له البقاء.

ومستخلص القول أنه إذا نظرنا إلى المذهبية الظاهرية وجدناها نقطة انعطاف مهمة في تاريخ البحث الجدلي بالأندلس، كان فيه المنهج الحزمي التفاتة هامة إلى استعادة مركزية النصوص وإحياء دلالتها بمنهج مختلف يجمع بين أصول أهل الأثر في الاستناد إلى ظاهر الكتاب والسنة، واستثمار أدوات النظر العقلي والمنطقي في بناء الحجاج، وبهذا فإن لم يرسم كمذهب متداول على نطاق واسع، فإن أهميته الحقيقية تكمن في إعادة ترتيب العلاقة بين العقل والنقل، فكان لهذا النهج أن فتح –ولو بغير قصد مباشر– أفقا جديدة استثمرت من قبل توجهات لاحقة توازن بين المعطى النصي والمعالجة العقلية، وإن اختلفت عنها في الأسلوب والمضمون.

2.2.2. أهل النظر:

إن الحكم بغلبة طابع الفروع على المدرسة الأندلسية لا يعني انعدام الاجتهاد، بل إنها ظهرت في خطٍّ مواز تقريبا لظاهرة التقليد أو متأخّرة عنه قليلا، حيث وجدت شخصيات آثرت البحث في الأصول

[1]– عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م، ص: 474.

[2]– ابن الأبار: التكملة، ج1، تر: 145، ص: 49.

على طريقة النظر العقلي، ولكنها كانت لا تعدو أن تكون اجتهادات فردية قلّما تظهر، وإن ظهرت فسرعان ما تضمر لتشدّد الرقابة السياسية والفقهية لصالح المالكية.

وتزامنا مع تشكّل المذاهب السنية الأربعة في المشرق مع منتصف ق 3هـ/ 9م، بدأت ملامحها تتسرب تدريجيا إلى أقاليم الغرب الإسلامي، حيث ظهرت شخصيات تميل إلى الاجتهاد الفقهي على طريقة الأصول، والتي تبنّت طرق وأساليب المشارقة، تراوحت بين الميل إلى الأحناف في طرائق استنباط المسائل العملية والاحتجاج لها بطريق النظر والقياس، ومع أسلوب الشافعية في بناء الأدلة الأصولية والانتصار للرأي بالحجة، وأحيانا في المزج بين الأسلوبين، دون التخلّي عن مركزية الحديث.

هذا ما نلاحظه مع الشخصيات التي مثّلت المبادرات الاجتهادية الأولى، التي وإن سعت إلى الاجتهاد ووسعت من أدوات النظر والحجاج، فإنها ظلّت في الغالب تتأقلم مع البيئة الفقهية في مجال القضاء والفتوى لصالح المذهب المالكي كمذهب رسمي، ومن ذلك على سبيل المثال قاسم بن محمد بن سيار (ت 278هـ/ 891م) الذي جمع بين التمذهب الشافعي في مجال الحجاج وطرائق النظر والاختلاف، بينما ظل ملتزما المالكية مذهبا في الإفتاء[1]، وكذلك الفقيه القرطبي محمد بن عيسى بن أصبغ الذي كان فقيها نظارا مجتهدا مائلا إلى للشافعية ومناظرا عليه[2].

ومع منتصف ق 4هـ/ 10م على وجه التقريب بدأ المذهب الشافعي يفقد مكانته لصالح اتّساع النفوذ المالكي كمذهب سائد، إلا أن هذا الانحصار في التوجه المذهبي لم ينعكس على حضوره عبر قنوات التأثير المنهجي في مجالي أصول الفقه وكذا علم الكلام، هذا الذي مكّن أعلام المذهب من صياغة اتّجاه جديد داخل المالكية نفسها، ويمثّل أبو محمد عبد الله المعروف بالأصيلي (ت 392هـ/ 1001م) نموذجا في الجمع بين التكوين الأندلسي والنهج المشرقي في الاجتهاد، كما هو واضح في كتابه "في فقه الاختلاف بين مالك والشافعي وأبي حنيفة"، وكان يجادل فيه على طريقة البغداديين، حيث عرف بتضلّعه في الكلام والنظر[3].

---

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج4، ص ص: 446– 448.

[2]– عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، سف8، ق1، تر: 134، ص ص: 345، 346.

[3]– القاضي عياض: المدارك، ج7، ص ص: 135– 143.

ومع منتصف ق 5هـ/ 11م بلغ المذهب المالكي –كتيار اجتهادي– قوة التجذّر في الغرب الإسلامي، خاصة مع بروز شخصيات كبرى مثل أبي الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) الذي منح المذهب قوة أصولية من خلال رحلته المشرقية، بما اطّلع عليه من مناهج النظر الأصولي وعلم الكلام، إلى جانب استثمار أدوات الجدل والمناظرة[1]، هذا ما مكّنه من بناء خطاب علمي متماسك، استطاع به الوقوف في وجه الظاهرية الحزمية التي كانت قد أحكمت قبضتها على الأندلس لفترة من الزمن.

وفي مسار التطور بدت ملامح التقاطع في التنظير المالكي مع أصول المذهب الشافعي[2]، وعلى طريقتهم أيضا في الأخذ بعلم الكلام على النسق الأشعري الذي تجلّى أولا عند الشافعية بالمشرق، وهو ما منح المذهب نفسا جدليا في العقيدة، وتواصل هذا المسار مع شخصيات بارزة من أمثال أبي بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م)[3] الذي يمثّل امتدادا للجمع بين مسائل الخلاف والأصول والكلام والتفسير[4]، وهي كما أشار مترجموه إلى مناظراته الفقهية من خلال مجالساته مع علماء عصره، ومنها ذلك المجلس العلمي الذي جمعه بالمفتي أبي المطرف عبد الرحمان بن قاسم الشعبي (ت 499هـ/ 1057م) عند اجتيازه على مالقة، الذي جمع بين مختلف ضروب من العلوم –لم تفصَّل مضامينها–[5]، والمجلس الثاني هو الذي تقابل فيه مع المالكي أحمد بن محمد بن عمر بن يوسف بن إدريس بن عبد الله والمعروف بابن ورد التميمي (ت 540هـ/ 1145م) ، من جلّة الفقهاء والمحدّثين بألمرية، والمتقدّمين في علم الأصول والتفسير، حيث اجتمعا ليلة فكانا أعجوبتي دهرِهما، ما يتكلّم أحدهما إلا ويظن السامع أنه

---

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج8، ص ص: 117– 125.

[2]– من خلال تقصي التداخل المنهجي في مجال التنظير الفقهي بين الشافعية والمالكية يبرز الإمام الشافعي كمؤسس لعلم الأصول بصيغة منهجية مدونة في كتابيه "الرسالة" و"الأم"، حيث برز تأثُر المالكية جليا ممثلا عند الباجي في كتاب "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، وذلك في إطار ضبط الأدلة وترتيب أولوياتها في الاستدلال، وكذا العلاقة بين الأصل والفرع، هذا مع المحافظة على خصوصيات المذهب المالكي من الاحتكام إلى عمل أهل المدينة وغيرها من طرق الاجتهاد، هذا التنظير الأصولي سينعكس على منهجه في كتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج" كتنظير خاص يعنى ببناء علم الجدل على قواعد أصولية منهجية.

[3]– هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري، من أهل إشبيلية، رحل إلى المشرق سنة 485هـ وتجول بالشام وبغداد والحجاز ولقي جماعة من المحدثين والعلماء ومنهم الطرطوشي، ثم عاد إلى الأندلس سنة 493هـ، ودخل بلده إشبيلية ونشر بها علمه، واستقضي هناك ثم عزل. ينظر: ينظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، تر: 1305، ص ص: 855– 857.

[4]– القاضي عياض: الغنية، تر: 10، ص ص: 66– 72.

[5]– أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي (ت 792هـ/ 1390م): تاريخ قضاة الأندلس "كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1403هـ/ 1983م، ص ص: 107– 109.

ما ترك شيئا إلا أتى به[1]. أما اهتماماته الكلامية فتتجلى في أكثر صورة في تآليفه التي كانت ردّا على ما رآه بمثابة انحرافات عقدية ومنها التي سادت في بيئته الأندلس.

وحيث تتجلّى لمسة التطور المنهجي في المدرسة المالكية من خلال التعاطي مع الأصول والكلام، تنعكس بصورة واضحة على الجانب السياسي في الخلافة الموحدية، وهو ما دونته المصادر من أن خلفاءها قد أحدثوا ثورة على المالكية بلغت حدّ الأمر بحرق كتب المذهب[2]، وما تبنّته بعض الدراسات من تفسير ساد في الاعتقاد برفض المالكية والتَّمكين للظاهرية. ما كان مدعاة للتساؤل: أهو رفض للمنظومة المالكية ككل أم لهيمنة الطابع الفروعي منه؟ وهذا ما خَصِّص له من الدراسات ما يغنينا نحن عن الخوض فيه.

وإذا صح القول بهذا الاعتقاد. فكيف نفسر تألّق الفكر المالكي الأشعري بالتوازي، وهما على طرفي نقيض؟ وعلى كلٍّ كانت السياسة الموحدية خطوة جريئة ردّت الاعتبار للأصول إلى واجهة الاجتهاد، إذ اعتَبرت فسحة مكّنت لأصحاب التحرر من الدعوة والنشاط الذي شمل تيارات مختلفة التي كانت من قبل إما مهمَّشة أو مغيَّبة، بما فيها الظاهرية والمالكية الأشعرية، والتي وإن اختلفت مناهجها فإن التقاءها من حيث المضمون في معالجة مختلف القضايا، كان ذلك بمثابة دفعا قويا في تطور حركة الجدل.

وبهذا الشكل تبلور تيار النظر عبر محطّات عرفت تقاطعا تدريجيا بين آليات الاجتهاد، مما ساهم في تعزيز مكانة المذهب ليس كمذهب يظهر على مستوى الحياة العملية فحسب، بل أصبح إطارا معرفيا

---

[1]– أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي (ت 799هـ/ 1397م): الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح وتع: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، (د. ط)، (د. ت. ط)، تر: 62، ص ص: 185، 186.

[2]– اختلفت الروايات التاريخية في ذلك، حيث أورد ابن أبي زرع وتبعه السلاوي بأن الخليفة عبد المؤمن بن علي أمر في سنة 550هـ بتحريق كتب الفروع ورد الناس إلى قراءة الحديث. وانفرد النويري برأيه حول عبد المؤمن الذي جمع الناس على مذهب الإمام مالك في الفروع ومذهب أبي الحسن الأشعري في الأصول. فيما يظهر تناقضا في كلام المراكشي، من حيث أن هذا الأمر قد تأخر إلى فترة الخليفة يعقوب المنصور، إذ انقطع في أيامه علم الفروع وأمر بحرق كتب المذهب، ورد الاعتبار لكتب السنن والموطأ، ثم ما يلبث أن يقول: كان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته نهائيا من المغرب، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وأنه حقق الهدف الذي كان مقصد أبيه وجده. ينظر: ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، ص: 195. أبو العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي: الاستقصا في الأخبار دول المغرب الأقصى، تح وتع: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، (د. ط)، 1954م، ج2، ص: 112. شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733هـ/ 1333م): نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج24، ص: 175. عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ص: 354، 355.

له من الأدوات التي تؤهّله لأن يكون قادرا على الذود على حمى العقيدة مما يتهدّدها، سواء من الفرق المخالفة من داخل الدائرة الإسلامية، أو في ردّ الحملات الفكرية المتكررة التي خاضها أهل الكتاب.

3.2. أهل النظر الفلسفي:

يعتبر الخوض في مجال الفلسفة من أشدّ القضايا الجدلية تعقيدا، حيث تطرح إشكالية العلاقة بين الإلهيات التي تبحث في وجود الله والطبيعيات التي تركّز على العالم المخلوق وفق مبادئ المنطق والبرهان، ويكمن التوتّر في محاولة إسقاط هذه الأدوات العقلية على مسائل الغيب، ومن هنا تبرز إشكالية حدود العقل دون الإخلال بمبادئ العقيدة، وهو المعبَّر عنه عند طه عبد الرحمان بما يعني الدقة المنهجية، إذ "لا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره"[1].

من هذا المنطلق كان التوجس من مشروعية الفلسفة كمثل ما هو عليه الحال في الأندلس، إذ يعدّ العصر الأموي محل اختلاف بين المؤرخين في نفي أو وجود الفلسفة، وذلك في مناخ ديني محافظ لا يسمح بالخوض في مجال الغيبيات والقضايا الميتافيزيقية، كونها من العلوم التي ارتبطت في الوعي العام بالزندقة والخروج عن الملة الإسلامية، لذلك لم تدخل الفلسفة إلى الأندلس بوجه مسفر، وإنما في صحبة العلوم التطبيقية كالطب والفلك والرياضة، أو متخفية في ثنايا الاعتزال والباطنية[2]، وحسب هذا الرأي تظهر متابعة أهم الشخصيات التي سبق وأن أشرنا إليها في الحديث عن الاعتزال، ومعدوديتهم ضمن الفلاسفة.

فيما ذهب آخرون إلى أن عهد الحكم المستنصر (350- 366هـ/ 961- 976م) كان عصر استنارة فكرية، حيث شجع العلوم العقلية، فكان له أن هيأ الجو لدخول "رسائل إخوان الصفا[3]" إلى الأندلس[4]، وتجاوز الأمر حتى قيل أن الأندلس أصبحت حضارة مشتركة بين أهل الملل الثلاث، وغدت

---

[1]- طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص: 67.

[2]- آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 325، 325

[3]- هي موسوعة علمية- فلسفية، تم تأليفها من طرف جماعة سرية في البصرة، في حدود ق 4هـ/ 10 م، تعرف بـ"إخوان الصفا وخلّان الوفا"، تشمل موضوعات في الرياضيات، المنطق، الطبيعيات والإلهيات، إ لى جانب السياسة، وحاول أصحابها المزج بين الفلسفة اليونانية والتصور الإسلامي.

[4]- آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 11.

على إثره مساجد قرطبة مراكز فعالة للدراسات العلمية والفلسفية[1]. فكانت هذه إحدى أهم مداخل بلورة الخطاب الجدلي الفلسفي.

ومردّ هذا الخلاف بين الفريقين أولا إلى المذهب المالكي الذي عرف بتشدّده في مجال الخوض في باب الغيبيات، ثم إلى النّكبة التي تعرضت لها الفلسفة على يد المنصور بن أبي عامر (ت 392هـ/ 1002م)، بما أقدم عليه من حرق لكتب الفلاسفة والدهريين التي كانت تحتوي عليها مكتبة الخليفة الحكم[2]، وهو بلا شك ضربة قاصمة قضت على الموروث الفلسفي، ولم يعد لها حضورا ضمن مجالس المباحثات الفكرية، وإن وجدت فما كانت لتتجاوز الرأي الشخصي لصاحبها، أو النخبة الخاصة التي كانت فيما يظهر تطرح المواضيع في مجالس خفيَّة بعيدة عن أعين السلطة والفقهاء، ولعل ذلك يعد مبررا لأصحاب الرأي القائل بأن ظاهرة التأمل الفلسفي تأخرت بالمنطقة، فيما تسلّلت إلى الوسط اليهودي – وهو ما أكدّته كتب الطبقات التي ترجمت لليهود– إلا أن ما ذهب إليه ليفي بروفنسال Lévi Provençal بأن علماء اليهود كان لهم دورا مؤثرا في المجال الفلسفي، وأنهم كانوا أسبق من المسلمين في طرح مسألة التوفيق بين الإيمان والعقل[3]، هو قول لا يمكن أن يعتدّ به، من حيث لا يستند إلى شواهد تاريخية واضحة، فلم تذكر الدراسات –العربية ولا اليهودية– وجود شخصيات يهودية متقدّمة طرحت الإشكالية في مقاربة منهجية، بل إن ذلك تأخّر إلى ق 6هـ/ 12م مع أبرز شخصية هو موسى بن ميمون Moses Maimonides (ت 603هـ/ 1204م)[4]، الذي قدّم مسألة "التوفيق"، متأثّرا بالمنظومة الرشدية، وهو ما سوف نخصه بدراسة مفصلة في العنصر المخصص للتأليف.

والعودة إلى مسار الفلسفة الأندلسية وفق المعطيات التاريخية نجد أن الفلسفة بدأت تجد طريقها مجدّدا عند بعض النخب مع صدر المائة الخامسة، من خلال إعادة تداول الكتب التي تناولت العلوم

---

[1]– إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د. ط)، 1957م، ص: 25.

[2]– ابن صاعد الأندلسي، المصدر السابق، ص ص: 62– 67.

[3]– ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، تر: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص: 68.

[4]– يهودي النحلة، قرأ علم الأوائل بالأندلس، قيل أنه أظهر الإسلام وأسر الكفر مخافة من عبد المؤمن إلى أن مكّنته الفرصة من الرحلة خرج مع أهله إلى مصر ونزل بالفسطاط بين يهودها فأظهر دينه، قرأ علوم الأوائل في أواخر الدولة المصرية العلوية، كان عالما بشريعة اليهود وأسرارها، وصنّف شرحا للتلمود، ورسالة في إبطال المعاد الشرعي أنكرها عليه مقدمو اليهود، وذكر أنه توفي سنة 650هـ. ينظر: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت 646هـ/ 1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م، تر: 288، ص ص: 238– 240. إلا أن جل من ترجموا له ذكروا أن وفاته كانت في السنوات الأولى من المائة السابعة.

القديمة، والتي أفلتت من محارق المنصور وبيعت في الأسواق بأوكس الأثمان، كما أظهر من الرعية من كان عنده شيء منها[1]، وإن كان إلى ذلك الوقت لا يزال حضورها محدودا نسبيا، وهذا ما يفسر ندرة المجالس الفلسفية التي أشار إليها المستشرق الهولندي دي بور De Boer، بل وتلك الوحشة التي كان يعانيها أصحاب الفكر المستقل[2]، وإن وجدت فلم تتّخذ شكل حلقات علمية تُطرح فيها القضايا مثلما كانت عليه في المشرق، بل غالبا ما اقتصر على التمثّل بمناهج العقل والمنطق التي أُحييج إليها العلماء للدفاع عن الإسلام –وإن ظل ذلك مستنكرا من غالبية الفقهاء–، وهو ما يوضّح عند الباحث عبد المجيد النجار في كتابه "المهدي بن تومرت"، حينما يقول بأن الأندلس كانت أكثر انفتاحا للتيارات الفلسفية، بما تهيأ فيها من مناخ جدلي فرضه الاحتكاك بين المذاهب والأديان التي تعايشت هناك وقامت بينها المناظرات، واضطر كل طرف للاقتباس من الفلسفة ما يقوّي به الحجاج والرد، الشيء الذي لم يكن متوفرا بالمغرب فتأخّر ذلك إلى الفترة الموحدية، فكان أن عرفت الأندلس ذلك مع ابن حزم، والمغرب مع ابن تومرت (ت 524هـ/ 1130م)[3].

وتوالى الانتاج الفكري في مجال الفلسفة مع بداية ق 6هـ/ 12م ببروز أعلام أسهموا في إعادة بعض الاعتبار للبحث الفلسفي الذي ظل مهضوما من قبل –رغم استمرارية المضايقات–، تجلّى في بداية الانشغال على شرح الفلسفة اليونانية، وتفسير قضاياها بما يوافق النّمط الإسلامي، وإعادة بنائها على ضوء إشكالات العصر المطروحة، حيث تعتبر فلسفة ابن السيد البطليوسي (ت 521هـ/ 1127م)[4] كما عبر عنها في كتاب "الحدائق" بمثابة إرهاصا كبيرا في تاريخ الفكر الأندلسي، بما قام به من بحث للمشكلات الميتافيزيقية التي دار حولها الجدل بين مختلف الفرق الكلامية[5]، فكان بهذا رائدا لمن جاء

---

[1]– ابن صاعد الأندلسي، المصدر السابق، ص: 67.

[2]– دي بور، المرجع السابق، ص: 364.

[3]– عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص: 465، 466، 473.

[4]– هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي النحوي، سكن مدينة بلنسية، كان الناس يجتمعون إليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه، حسن التعليم جيد التفهيم، ومولده سنة 444هـ بمدينة بطليوس، وتوفي 521هـ ببلنسية، له مؤلفات جمعت بين الفلسفة والنحو. ينظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خليكان (ت 681هـ/ 1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د. ط)، 1970م، مج3، تر: 347، ص ص: 96– 98.

[5]– حسن عبد الرحمان علقم: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير، عمان، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص: 63 وما بعدها.

بعده من الفلاسفة، وعلى شاكلته كان معاصره ابن باجة (ت 533هـ/ 1138م)[1]، هذا الذي انصب اهتمامه على مؤلفات المشارقة وعلى رأسها أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، ولكن لم يقتصر دوره على مجرد النقل، بل تجاوز إلى تقديم نقد جدلي له حول مصادر المعرفة في تلبيته النظرة الصوفية على حساب النظرة الفلسفية، وارتأى أن النظرة الصوفية تحجب الحقيقة أكثر ما تكشفها[2]. فإذا عدمنا المؤلفات التي توثّق المباحثات الفلسفية على نحو جدلي، فإن مؤلفات مثل هذه لا يمكن إغفال دورها كإضافة كبيرة مهدّت الطريق للفكر الفلسفي في العصور التالية.

ووصولا إلى العصر الموحدي لم تعد الأبحاث الفلسفية تقتصر على النخبة المثقفة، بل انعكس ذلك في سياسة الخلفاء أنفسهم في الاهتمام بل والانفتاح على العلوم والمعارف العقلية، مما انعكس إيجابا على تطور الدراسات الفلسفية بشكل لم يسبق له نظير، كما هو واضح عند أبي بكر بن طفيل (ت 581هـ/ 1185م) الذي كان الخليفة يوسف بن عبد المؤمن (558هـ/ 1163م- 580هـ/ 1184م) كثيرا ما يجالسه ويستفيد منه، والذي أشرف في مباحثه الفلسفية على الطبيعيات وكذا الإلهيات من منطلق الجمع بين الحكمة والشريعة[3]، كما أن ما قدّمه ابن رشد الحفيد (ت 595هـ/ 1198م)[4] للفلسفة، إذ جمعته بالخليفة المنصور (580هـ/ 1184م- 595هـ/ 1199م) بعض المناقشات الفلسفية -بمحضر ابن طفيل- التي احتج بها علماء الإسلام على قدماء الفلاسفة[5]. هذا وإن كانت هذه المجالس لم تتجاوز التلميح التاريخي، دون أن تحظى بتفصيل دقيق يوثّق لطبيعة المسائل المتداولة فيها.

---

[1]- هو أبو بكر بن يحيى بن الصائغ، ويعرف أيضا بابن باجة، كان متميزا في العربية، حافظا للقرآن، ومن الأفاضل في صناعة الطب والموسيقى، عرف عنه النظر في كتب الأوائل، ثم أضرب عنها لما لحقه من المطالبات في دمه. ينظر: موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس بن أبي أصبيعة السعدي الخزرجي (ت 668هـ/ 1269م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شر وتح: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص ص: 515- 517.

[2]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م، ص ص: 334، 335.

[3]- عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ص: 311، 312. ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، تر: 403، ص ص: 85، 86.

[4]- هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، مولده ومنشؤه بقرطبة، اعتنى بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف، كان متميزا في الطب، وله عدة مؤلفات تنوعت بين الفقه والأصول والعقيدة والطب والمنطق والفلسفة. ينظر: ابن أبي أصبيعة، المصدر السابق، ص: 530.

[5]- عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ص: 314، 315.

غير أن مشروع ابن رشد يمكن أن يعدّ مشروعا جدليا متكاملا، جمع فيه بين التنظير للفلسفة كمنهج في الحوار والدفاع عن العقيدة، وبين التطبيق العملي الذي يتّضح في الرد على الفرق الكلامية وتفنيد مقولاتهم، كما لا يمكن تجاهل الفكر العميق الذي سيتجلّى لاحقا في استيعاب مناهجه عند أهل الكتاب، كل هذه النقاط ستفرد لها الدراسة حيزا مستقلا من البحث في دراسات تأليفية تحليلية. وبهذا يكون ابن رشد قد أعطى الفلسفة مكانة جدّ معتبرة، ولكنّه لم ينج من وشاية الفقهاء، حيث قوبلت آراؤه بالرفض، واتُّهم فيها بالمروق والخروج على أحكام الشريعة، فانتهى الأمر بإدانته من طرف الخليفة، ثم ما هي حتى عُفي عنه[1].

وإن كانت هذه المضايقات التي تعرضوا لها لا تنفي دورهم كعلماء تمثلوا بمناهج الفلسفة والمنطق، وكانوا رموزا لامعة في الجدل الفلسفي، ولا سيما وقد كان لهم باعٌ مشهود له في إطار الحوار والمناظرة مع أهل الكتاب تحتفظ لنا المصادر التاريخية بأمثلة منه، مثلما أشير إليه بتاريخ 553هـ/ 1158م عن أبي محمد عبد الله بن سهل الغرناطي المعروف بتمكّنه في مختلف العلوم القديمة بما فيها علم المنطق، وكان له صيت عال بشهادة العلماء من الملل الثلاث: "وكانت النصارى تقصده من طليطلة، تتعلم منه أيام كان ببياسة، وله مع قسيسهم مجالس في التناظر، حاز فيها قصب السبق"[2].

ورغم ندرة المعلومات عن مجالس المناظرات الفلسفية، فإن تآليفهم المتوفرة ترصد محل الإضافة في تاريخ الفكر الإسلامي عموما والأندلسي خصوصا، حيث تكشف الصيغة المعتمدة التي تقوم على التوفيق بين الفلسفة والشريعة عن قراءة عقلية للنصوص الشرعية تتوسل أدوات الفلسفة والمنطق، بعيدا عن مرجعية السلف في عملية الاستشهاد، وهو عين التقليد –حسب نظرتهم– الذي أعابوه على بقية الفرق الإسلامية، فتأخذ المناظرة معه بعدا تأسيسيا جديدا.

3. التماثل البنيوي بين الجدل المذهبي والجدل النحوي في المدرسة الأندلسية:

كان انتقا ل التراث النحوي المشرقي إلى الأندلس جزءا من منظومة فكرية استقرت فيها المرجعيات الأولى وتبلورت فيها المذاهب في مختلف الجوانب العلمية، إلا أن هذه الحقول المعرفية لم تكن في

---

[1]– أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (كان حيا سنة 712هـ/ 1312م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب –قسم الموحدين–، تح: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1985م، ص: 226.

[2]– ابن الخطيب، المصدر السابق، مج3، ص ص: 404، 405.

قطيعة عن بعضها البعض، وإذا علمنا أن النحو الأندلسي ارتسمت معالمه الأولى مع المدرسة الكوفية عند علي بن حمزة الكسائي (ت 189هـ/ 805م)[1]، والتي ما لبثت أن تركت مكانها للمدرسة البصرية مع دخول كتاب سيبويه (ت 180هـ/ 796م)[2] مع مطلع ق 3هـ/ 9م[3]، وإذا كانت المراحل الأول بمثابة تمثّل للحضور المشرقي. فما هي أبرز المؤثّرات المعرفية التي أسهمت في تشكيل مدرسة أندلسية؟

1.3. ظاهرة التقليد النحوي في المدرسة البصرية:

تميز المذهب البصري منذ نشأته الأولى في المشرق بمنهجية اتّخذت من المذاكرة والمناظرة أداة من أدوات ترسيخ قواعد المذهب، وهو ما لم يتوفّر لدى أصحاب المذهب الكوفي، الشيء الذي أضعف حضوره لاحقا بالأندلس، وحيث عرفت ازدهارا خاصة مع ق 4هـ/ 10م، مما يلاحظ تقاطعا زمانيا ومنهجيا مع المدرسة الفقهية التي اتّخذت خلال الفترة نفسها من المناظرة التعليمية أداة في ترسيم المذهب المالكي على النموذج المشرقي.

هذا ما يظهر في التداول الواسع لكتاب سيبويه بوصفه المرجعية الأولى في النحو، بما أقدم عليه أدباء من أمثال أبي علي القالي (ت 356هـ/ 967م) عند دخوله إلى قرطبة، حيث أعطى الجانب النحوي دفعا قويا، وكان من أعلم اللغويين بعلل النحو على المذهب البصري[4]، واستمر الأمر كذلك في مختلف حواضر الأندلس، مع أعلام القرنين 5هـ/ 11م و6هـ/ 12م، وعلى رأسهم أبو محمد عبد الجبار بن موسى المرسي الشمنتاني (كان حيا سنة 505هـ/ 1111م)، من أهل مرسية، كان على معرفة بالقراءات واشتغل على المناظرة في كتاب سيبويه[5]، وأبو عثمان سعيد بن عبد الله القرطبي الشنتريني (ت 549هـ/

---

[1]– هو أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، دخل الكوفة وهو غلام، واشتهر بالمناظرة، توفي 189هـ وقيل سنة 193هـ. ينظر: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (ت 379هـ/ 989م): طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1392هـ/ 1973م، تر: 59، ص ص: 127– 130.

[2]– هو عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث بن كعب بن عمرو بن علة بن جلْد بن مالك بن أدد، ولد بقرية من قرى شيراز يقال لها البيضاء من عمل فارس، ثم قدم إلى البصرة ليكتب الحديث، فلزم حلقة حماد بن سلمة، كان يتكلّم ويناظر في النحو، كانت له مجالس علمية مع الكسائي، توفي سنة 180هـ. ينظر: المصدر نفسه، تر: 22، ص ص: 66– 72.

[3]– محمد الطنطاوي: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995م، ص: 226.

[4]– الزبيدي، المصدر السابق، تر: 111، ص ص: 186، 187. الحميدي، المصدر السابق، تر: 304، ص ص: 231– 235.

[5]– ابن الأبار: التكملة، ج3، تر: 255، ص: 103. جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (ت 911هـ/ 1505م): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، (د. م. ن)، ط2، 1399هـ/ 1979م، ج2، تر: 1467، ص: 72.

1154م) الذي جمع بين علوم اللغة والأدب، وكان نحويا مناظرا على الكتاب نفسه[1]، ومن أهل لرية يحيى بن عبد الله بن أبي إسحاق الأنصاري (ت 563هـ/ 1167م)، كان خطيبا مقرئا القرآن، ونحويا مناظرا على الكتاب أيضا[2].

وإن ما يظهر عند هذه الشخصيات وأمثالها هو الاهتمام المزدوج بين علوم الفقه واللغة، وخصوصا علم القراءات، وتبرز المناظرة كأداة مشتركة احتكم إليها في مجال الفقه واللغة بشكل يوحي بتداخل في التكوين العلمي توازيا بينهما.

2.3. الجدل النحوي بين مقولات علم الكلام وعلم المنطق:

لم يكن النحو الأندلسي بمنأى عن الحركيّة الفكرية التي وسعت مختلف جوانب المعرفة، بل شهدت تفاعلا كبيرا مع النهضة الأصولية، وخاصة مع بروز شخصيات امتلكت جرأة النقد والخروج عن سلطة التقليد، تجلّى في الانفتاح على المناهج العقلية بما وفّرته من أدوات تحليلية استطاع من خلالها النحويون إعادة النظر في النحو، والذي تجلّى في التأطير لهذه الثروة المعرفية في البناء والاستدلال. فكيف ساهم التداخل الجدلي بين علم الكلام والمنطق في التجديد النحوي بالأندلس؟

لقد سجل علم الكلام حضورا مبكّرا في بنية التفكير النحوي تجلّت مع مثول النموذج المشرقي مع منتصف ق 4هـ/ 10م في الفقه والنحو على حدّ السواء، كان من أبرز رموزها العالم المشهور محمد بن يحيى المهلبي الرباحي (ت 358هـ/ 969م)، وإن كان ليس بالمعنى الذي قد يفهم منه الخروج على المذهب، وإنما تأصيله على قواعد منهجية على طريقة المتكلمين المشارقة في التحليل والتعليل والاستنباط، فجمع بين المناظرة في المذهب، والخبرة الجدلية المستقاة من إقدامه على مناظرة أهل الفقه والطب والتنجيم وغيرهم[3]، فكرمت منزلته عند الحكم المستنصر (350– 366هـ/ 961– 976م)[4].

كانت هذه المرحلة إيذانا لفكر نحوي أكثر تركيبا سيشهد تطورات متجدّدة، فمع مطلع ق 5هـ/ 11م دخل النحو الأندلسي طورا آخر يعبر عن حضور متزايد لعلم الكلام، بما أقدم عليه النحاة من

[1]– السيوطي: بغية الوعاة، ج1، تر: 1227، ص: 584.
[2]– ابن الأبار: التكملة، ج4، تر: 511، ص: 174.
[3]– الزبيدي، المصدر السابق، تر: 296، ص ص: 310– 314.
[4]– محمد الطنطاوي، المرجع السابق، ص: 227.

المبالغة في نظرية العوامل[1] وفلسفتها، ويعتبر الأعلم الشنتمري (ت 476هـ/ 1083م) أول من نهج في هذا الاتّجاه بقوة، فكان لا يكتفي في الأحكام بالعلل الأولى كأن يقال مثلا: مبتدأ مرفوع، بل كان يطلب علة ثانية يوضّح بها لماذا رفع المبتدأ ولم ينصب، مع اجتهاده في الأخذ بما يناسبه من آراء المدارس النحوية[2]، وكان كلما استنبط منها شيئا ظن أنه ظفر بطائل[3]، وهي المرحلة التي تمثّل التجلّي الأندلسي للنحو البغدادي الذي مزج بين آراء المدرستين الكوفية والبصرية[4].

ورغم أن الثورة على هذه العلل والتفريعات النحوية كانت جزءا من المشروع النقدي الذي تبنّاه ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في مواجهة أصحاب القياس على الفقه والنحو على حدّ السواء، من خلال ما يعبر به من أن العلل التي جاء بها النحويون كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة[5]. ما يطرح سؤال: تأخّر حضوره كأسلوب جدلي وتأليفي إلى حدود القرن 6هـ/ 12م؟ وخاصة وأنه كان تأطيرا منهجيا لعلم المنطق، كان بالإمكان أن يأخذ جادّته كأسلوب قائم بذاته، كان مؤهلا لبروز مدرسة نحوية بديلة في وقت سابق، فإن ذلك ربما يأخذ عدة احتمالات التي تعود إلى انحسار المدّ الظاهري بعد مؤسسه، وكذا غياب منهج نحوي مكتمل نضجا على طريقة الحزمية، ومن هذا المنطلق يفسَّر عودته ضمن المشروع الفكري الذي باشرته الدولة الموحدية الذي أطلقت العنان للبحث الأصولي، وجد فيه الظاهرية ميدانا للبحث والتأليف امتدّ أثره إلى النحو، مما سمح في بروز شخصيات مثل ابن مضاء (ت 592هـ/ 1196م)، الذي أعاد طرح المقولات الحزمية ضمن سياق التأليف النحوي، وكان من أكثر من تأثّر بالمنهج الظاهري، من خلال انتفاضته على قدماء النحاة ومناهجهم في المشرق والمغرب، والتي تمحورت حول إلغاء نظرية العوامل، وعليه فلم تقتصر ثورة الموحدين على كتب الفروع الفقهية، وإنما تعدّتها إلى الثورة على تقليد علم النحو المشرقي، فكانت هذه الثورة النحوية شبيهة بثورة يعقوب المنصور وأبيه على كتب الفروع[6].

---

[1]– العامل في العربية هو ما أحدث نوعا إعرابيا من رفع أو نصب أو جزم. ينظر: ابن منظور، المصدر السابق، مج11، ص: 476.

[2]– شوقي ضيف: المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1986م، ص: 293.

[3]– ابن مضاء القرطبي، المصدر السابق، ص: 160.

[4]– سعيد الأفغاني: في أصول النحو، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، (د. ط)، 1370هـ/ 1951م، ص: 229.

[5]– ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص: 157.

[6]– توفيق بن أحمد الغلبزوري، المرجع السابق، ص ص: 748، 749.

وهكذا فإن نحاة الأندلس لم يكتفوا بنقل النحو المشرقي، بل عملوا على إعادة تشكيله وفق ما أملته البيئة الأندلسية، حيث كانت مسائل النحو محور نقاش بين أهل المنطق وأهل الكلام، وأسس التفاعل بينهما لنحو أندلسي أصيل، ويتبدى في هذا المجال توازٍ معرفي بين الفقه والنحو لا اعتبار أحدهما تابعا للآخر، وإنما تعبيرا عن تحول وتطور من التقليد والاتباع إلى التجديد والاجتهاد.

واقتصارنا على دراسة المناظرة على هذه المذاهب ليس تقصيرا ولا إجحافا في حق الأخرى منها، وإن عرفت الأندلس تواجد مذاهب أخرى كالأوزاعي والحنفي والحنبلي، ولكن ما كانت بالتي تجذّرت في المنطقة وعرفت أفرادا اشتهروا بالدفاع عن مذهبهم، فكانت غالبيتها اجتهادات فردية لا تطبَّق أحكامهم إلا في حياتهم الخاصة. كما أن التي جمعت بين الفقه والكلام كالخوارج، فإنه لم يكن لها حيزا ضمن دراستنا هذه، وإن كانت الروايات التاريخية لا تستثنيها في تدوين الأخبار العامة، إلا أنها ضئيلة لا تفيدنا بشيء، فإن تسرب الإباضية إلى هناك، فلم يجاهروا بنزعة خارجية صريحة، وبالتالي فتواجدها كان سطحيا لم نجد فيه من الحوار الفكري مع مخالفيهم، مما يقف حاجزا أمامنا في استجلاء النقاش من الفعل وردّة الفعل التي يتلازم وجودها وجود الاختلاف.

ثانيا: الخلفيات المذهبية لأهل الكتاب والتفاعل الجدلي مع الفكر الإسلامي في الأندلس:

شهدت اليهودية والمسيحية تطورات وتحولات لاهوتية عميقة، تشكّلت في ظروف تاريخية شديدة التعقيد، تداخلت فيها الجوانب السياسية والثقافية والاجتماعية، وقد عرفت أوروبا استقرارا مبكّرا لأهل الكتاب، هذا الاستقرار الجغرافي لم يكن ذا توجه عقدي وسياسي متماسك، بل شهدت كلا منهما صراعات داخلية أسفرت عن تفرّعات مذهبية تختلف في رؤيتها في طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، ومن قلب هذا التعدّد المذهبي جاءت المواجهة مع الإسلام الذي مثل رؤية دينية جديدة تحمل الفكر التوحيدي عبر عن حضوره في الأندلس، ومن هذا المنطلق سيركّز هذا المحور بالذات على الوقوف على الخلفيات المذهبية عند كل من نصارى ويهود أوروبا، بالتركيز على العصر الوسيط، ثم تحديد أهم الأسس الفكرية لهذا التباين المذهبي في تشكيل خطاب عقدي قادر على مواجهة الإسلام في الأندلس. فكيف انعكست هذه الخلفيات المذهبية في مضامين المناظرات الأندلسية؟

وحيث أن ذلك متوقّف على التنوع المذهبي الذي ساد الجانب الغربي من العالم، وأسهم بدوره في تشكيل بنية الفكر الديني المسيحي وكذا اليهودي، فإنه على الرغم من كثرة التآليف عن أوروبا الوسيطة ولا سيما عن شبه الجزيرة الإيبيرية، لم تُفرد هذه الفرق–على حدّ علمنا– بدراسات مستقلة ترصد نشأتها وتطوراتها في السياق الأوربي، بل غالبا ما تُعرض في إطارها العام المرتبط بالانقسام الأكبر (السياسي والعقدي) الذي حدث بين الشرق والغرب، أو بالتطور التاريخي للفكر الديني في العالم المسيحي أو اليهودي عموما، ومن هنا يكون معتمدَنا الأساسي في الدراسة إعادة قراءة هذه الدراسات، مع التركيز على ما تحمله من إشارات تفيد حضورها المحلّي، علّها تسعفنا في سدّ الهوة التي تربط هذا التكوين المذهبي بطبيعة الجدل العقدي بين هذه الأديان.

1. التيارات المسيحية وتطور الجدل المسيحي– الإسلامي بالأندلس:

يشكّل الحضور المسيحي في الغرب اللاتيني ولا سيما في الأندلس امتدادا لتحولات جوهرية عرفتها النصرانية منذ نشأتها الأولى، حيث كانت وسط بيئة مركّبة تداخلت فيها اليهودية المشرقية والوثنية الرومانية، إلى جانب الفلسفة اليونانية، مما كان له بالغ الأثر في بلورة فكر لاهوتي تشرب مختلف هذه الاتجاهات.

وقبل أن نتطرق إلى أهم الفرق المسيحية يلزمنا أن نفرق بين كلمتي "نصارى" و"مسيحيون"، إذ تتعلّق الأولى بأتباع عيسى –عليه السلام– سواء من ناصروه في حياته (الحواريون) أو من اعتقدوا فيما بعد بصلبه وألوهيته، وهذه التسمية هي التي خاطبهم بها القرآن، أما المسيحيون فهي تسمية لاحقة مرتبطة بثقافتهم وتمثّلهم بالمسيح. وحيث سوف يستخدم المصطلحان على سبيل الترادف، فإنما ذلك في سياق الجدل الديني مع المسلمين الذين خاطبوهم بما خاطبهم الإسلام، أما إذا تعلّق الأمر بتحليل عقائدهم ومناهجهم سواء من منطلق وصفي أو تاريخي، فالأفضل أن يعتمد المصطلح كما وصفوا به أنفسهم.

ونحن وإن لم نُعن بكافة التفصيلات التي تشكّلت على أساسها هذه العقيدة، فإن ما يهمنا منها هو ما كان له حضورا فاعلا في السياق الغربي وعلاقته اللاحقة بالإسلام، وخصوصا في بيئة الأندلس، ففي ظل هذه التطورات لم تكن منها التي استقرت داخل المجال الأوربي لها توجها موحدّا، بل حسب ما انتهت إليه المجامع المسكونية الكبرى التي جمعت بين الكنيستين الشرقية والغربية، وأخرى داخلية حاولت حسم الخلافات داخل الكنيسة الغربية ذاتها.

ولكن رغم كثرة التآليف التي أرخت للعقيدة المسيحية في أوروبا الوسيطة، والتي وقفت على العلاقات الإسلامية المسيحية، فإن علاقة هذا التطور بالمواجهات الفكرية بينهم وبين المسلمين يعدّ نادرا إن لم نقل منعدما، ما يشكّل تحدّيا يواجه الباحث في استقراء التيارات اللاهوتية التي كانت حاضرة في المشهد الأندلسي والأوربي عموما حول الخلفية المذهبية للمجادل المسيحي.

لذا فإن استقصاء هذه الخلفيات يصبح مرهونا بما تتيحه لنا نصوص المناظرات ومحاولة إسقاطها على قرارات تلك المجامع، والتي غالبا ما تشكّل نافذتنا الوحيدة على هذا الحقل المعرفي، رغم ما تضمنته هذه النصوص من تغييب للانتماء العقدي المباشر، أو تصريح أقرب إلى العمومية.

1.1. تبلور التيار الكاثوليكي ومواجهة الإسلام:

يتأسس فهم ملامح تشكّل التيار الكاثوليكي Catholicus على لحظة مفصلية في تاريخ الكنيسة، إثر الانقسام السياسي والعقائدي بين الشرق والغرب، كان مبتدأ أمره الطريقة التي خلق بها سيدنا عيسى – عليه السلام–، وما صاحبه من خرق للنواميس الطبيعية، مدعاة لتساؤلات عميقة سعت إلى إخضاع هذا السر الإلهي لمقولات العقل البشري، هذا الذي أغفل أن عظمة الله تعالى وقدرته تتجاوز منطق العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، الأمر الذي يستوجب تسليما عقليا دون تفكير ولا تساؤل، وهو ما ينبئنا به القرآن في قول الله –عز وجل–: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝58﴾[1].

كانت هذه التساؤلات بمثابة المهد الأول الذي نشأت فيه النصرانية المبكّرة، فكان ما رافقه من توتّر مع التيارات اليهودية السائدة آنذاك، أن مهد إلى ظهور تصورات عقدية متباينة، حيث كان القول بألوهية المسيح مع دخول أفكار بولس (شاول اليهودي) Paulus (ت 66 أو 67م)[2]، بما أعلنه من

[1]– سورة آل عمران، الآية: 58.

[2]– ا سمه الحقيقي شاول، وتسمى باسم بولس في سفر أعمال الرسل، أي "بلوس الرسول"، وهو فريسي من سبط بنيامين، ولد بطرسوس وتربى في أورشليم، قيل أنه رأى رؤيا أن المسيح يلومه على اضطهاد أصحابه، فخرج يكرز في المجامع بيسوع ابن الله، وطالب من اتبعوه بأن يمتثلوا بالمسيح فلا يتزوجون، وألغى النجس والمحرم، وأباح شرب الخمر، وأفتى بعدم لزوم للختان، وأخذ يطوف في آسيا وأوروبا ينشئ الكنائس ويخط الرسائل، فكانت رسائله الأربع عشرة بمثابة الرسائل التعليمية والشرائع العملية، وهو من جاء بفكرة الخلاص والفداء في شخص المسيح، ونفى أن يكون الله إله اليهود فقط، بل هو إله واحد للأمم جميعا هو المسيح، وبهذا المذهب انفصل بولس عن اليهودية. ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1400هـ/ 1980م، ص ص: 74– 77.

تحـول مفاجئ من عدو للنصارى، منكّل بأتباع المسيح إلى أبرز المنظّرين لـ"النصرانية البولسية"، بما قدّمه من قراءة تأويلية جديدة جمعت بين ميلاد المسيح المعجزة ونهايته المؤلمة على الصليب –وفق المنظور المسيحي–، ليبني من هذا التصور منظومة لاهوتية تعلي من الجانب الإلهي في شخص المسيح، مؤسِّسا على مفهوم الفداء والخلاص، لتأخذ تعاليم العقيدة بعدا سياسيا مع الإمبراطور الروماني قسنطين Constantinus (ت 337م)، والذي مثّل لحظة فارقة في تاريخ المسيحية –رغم أن تعميده لم يتم إلا قبيل وفاته– إذ تحولت من دين مضطهد إلى دين دولة، بدأت بالإعلان عن الإيمان بالصليب كخطوة رسمية لشرعية العقيدة، بما أحاط به نفسه من رؤية رآها في السماء على هيئة صليب تتوسطه عبارة "بهذا تنتصر"، وانتهت بالإعلان الرسمي لألوهية المسيح في مجمعِ نيقية سنة 325م كعقيدة محورية في المسيحية التي طَرحت تساؤل: تحديد العلاقة بين الآب والابن؟ بين اثنين من رجال الكنيسة بالإسكندرية هما: أريوس Arius (ت 336م) وأثناسيوس Athanasius (ت 373م)، قال هذا الأخير بأن فكرة الثالوث المقدس تحتّم مساواة الابن للآب في كل شيء، بينما ثبت الأول بأن الابن مخلوق لا يعادل الإله الآب في المستوى والقدرة[1].

وتعدّ العلاقة المعقّدة بين اليهودية والنصرانية المبكّرة إحدى محطّات النشأة، ولا سيما وأن تطور العقيدة النصرانية بدأت من رحم اليهودية، حيث يلاحظ الدارس أن مفهوم الأبوة في دين النصارى له امتداد تاريخي عميق في اليهودية، إلا أنه اقترن بإعادة صياغة لاهوتية لفكرة البنوة، وهذا التحول الدلالي رغم حضوره في الخطاب القرآني من عزير إلى المسيح –عليهما السلام–، فقد أغفل عند كثير من دارسي الأديان، وهي ملاحظة تَلقى لفتة ذكية لدى إحدى الباحثين، في إشارة بأن هذا التحول هو الذي شكّل القطيعة الفعلية بين اليهودية والنصرانية[2]، فرغم ما يذكر كإشارة تاريخية بأن فرقة اليهود المعروفة

[1]– محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط4، 1404هـ، ص ص: 149– 161. وديع أحمد فتحي: تطور العقيدة النصرانية في المجامع الكنسية وأسرار الكنيسة السبعة، دار التوحيد للتراث، الإسكندرية، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص ص: 31– 38.

[2]- F. C. Buritt: **The Debt of Christianity to Judaism,** The Legacy of Israel, Edwyn R. Bevan and Chales Singer, At the Clarendon Press, Oxford, First Edition, 1927, Printed, Great Britain, Corrected Impression, 1928, p p: 72, 73.

باسم "الصدوقية" باليمن هي –من بين سائر اليهود– التي تبنّت فكرة "العزير بن الله"[1]، إلا أن هذه المحطّة تغفل تماما في تاريخ النصارى.

إذن ففي إطار ما أقر به المجمع النيقاوي من عقيدة التأليه دانت الكنيسة الغربية في صورتها الكاثوليكية، بحيث غدت هي المكّون العقدي الغالب في أوروبا، وإن كان ذلك فإن ثمة مدونات تعطينا بعض الإشارات بسيادة المذهب الأريوسي هناك أيضا[2]، خاصة وأنها في فترة تالية مع النصف الثاني من ق 4م علا أمر التوحيد الذي قال به هؤلاء، وامتدّ إلى حيث تواجد الكاثوليك[3]، ولكنها بقيت في موقف الضعف نتيجة ما تعرضت له من الملاحقة والتهميش.

ومن هنا يمكن أن نفسر أن الخطاب الجدلي في مواجهة أعدائهم، ولا سيما المسلمين لاحقا كان صادرا في غالبه عن التيار الكاثوليكي المنتصر سياسيا، في حين لم يذكَر لأصاحب أريوس مواجهة تذكر في تلك المواجهات، حيث اقتصر انشغالهم على الصراع الداخلي لتثبيت وجودهم[4].

وعلى ما أقره هذا المجمع –أي نيقية– من القول بالتأليه والصلب، ودون التطرق صراحة إلى عقيدة التثليث بصيغتها المتأخّرة التي تبلورت في المجامع التالية، تتجلى الرسالة التنصيرية الموجهة إلى أحد المسلمين، والذي ذُكر أن صاحبها الراهب الفرنسي الذي –على اختلاف المستشرقين الذي قاموا بدراسة الرسالتين في اسمه– يذكر المستشرق دنلوب Dunlop بأنه القديس هيو St Hugh كبير رهبان دير كلوني، والذي توسد سدّة الدير ما بين سنتي (1049م– 1109م)[5]، مما يلفت النظر أن الرسالة تتجاهل عناصر محورية في العقيدة تتعلق بالتثليث وما صاحبه فيما بعد من تطور في المفهوم. مما يطرح تساؤلا

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص: 178.

[2]– توماس وأرنولد و. سير، المرجع السابق، ص ص: 155– 157. وللتفصيل عن حضور المذهب الأريوسي في الغرب. ينظر:
Adolf Helfferich: **Der Westgothische Arianismus die Spanische Ketzer Geschichte,** Verag von Julius Springer, Berlin, 1860.

[3]– محمد حسني يوسف: موسوعة الفرق والمذاهب المسيحية، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، ط1، 2011م، ص ص: 109– 114.

[4]– لورنس يوحنا فان موسهم: تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة والحديثة، تر: أنس هنري هرس، المطبعة الأمريكانية، بيروت، (د. ط)، 1875م، ص: 302.
Charles L. Tieszen: **Christian Identity amid Islam in Medival Spain,** Brill, Leiden (Boston), 2013, p p: 150- 154.

[5]– رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، در وتح: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة، القاهرة، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص: 33 وما بعدها.

حول: طبيعة المرجعية التي يتّكئ عليها صاحب الخطاب التبشيري: أهو تعبير عن وعي عقدي ملتزم بثوابت نيقية بمعزل عن تطوراتها في المجامع اللاحقة، أم انتقاء يختزل المفصل في المجمل استجلابا لقبول المخاطب المسلم؟

2.1. الملكانية الكاثوليكية وتأسيس خطاب جدلي في مجابهة الإسلام:

ازدادت العقيدة المسيحية أكثر تعقيدا عبر المجامع المسكونية التالية، فبعد مجمع نيقية الذي أقر بألوهية المسيح ردّا على العقيدة الأريوسية، يأتي مجمع القسطنطينية سنة 381م الذي استكمل البناء الثالوثي بتقرير ألوهية الروح القدس ومواجهة المقدونية[1]، ليتوسع الجدل اللاهوتي لاحقا حول طبيعة المسيح عندما يتقرر في مجمع خلقدونية 451م عقيدة الطبيعتين (الإلهية والإنسانية) في أقنوم واحد، وهو الذي تبنّته الفرقة الملكانية[2].

وعلى إجماع المؤرخين بسيادة فرقة الملكانية Melchitae في معظم مدن الغرب اللاتيني، فإن التحولات التي عرفتها نتيجة المجامع الكنسية تبعا لاختلاف السياقات الجغرافية والثقافية بين الشرق والغرب، ثم ما بين المجالين اللاتيني والإسلامي، كلها خلفيات تظهر جلية فيما ورد من اختلاف في الخطابات الجدلية فيما بعد مع المسلمين، فما جاء موثّقا في الخطاب الموجه إلى عوامِّ المسلمين بطليطلة على حد تعبير الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) في كتابه "مقامع الصلبان"، والذي يظهر فيه بعض التقاطع مع ما أشار إليه ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في تعريفه لهذه الفرقة، إلا أن المقارنة بينهما استنادا إلى المجامع يظهر بعض الفروقات، فابن حزم في وصفه لمن أسماهم "ملكانيين" في القول بالطبيعتين في شخص المسيح، فيما أن الصلب وقع على الناسوت دون أن يمس اللاهوت[3]، هذه الرؤية وإن كانت تقر بازدواج الطبيعتين، فإنها تُظهر فصلا ضمنيا بينهما تقارب في مضمونها الرؤية النسطورية التي تفْصل بين الطبيعتين في شخص المسيح[4]، في مقابل ذلك يظهر الخطاب المتضمَّن كتاب الخزرجي

[1]– هو مقدونيوس أسقف القسطنطينية، من المعتدلة من الأريوسية الذين وإن قالوا بالتشبيه بين الله والمسيح إلا أنهم أنكروا إلهية روح القدس، في مقابل فئة الغلاة التي حافظت على رأيها في عدم الاعتراف بإلهية بالمسيح ونفي التشبيه.

[2]– وديع أحمد فتحي، المرجع السابق، ص ص: 19– 21. للتفصيل أكثر. ينظر: محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ص: 162– 173.

[3]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص ص: 110، 111.

[4]– وهي التي أُدينت في مجمع أفسس سنة 431م.

(ت 582هـ/ 1186م)[1] استيعابا أكثر عمقا ودقة للعقيدة كما صيغت في مجمع خلقدونية خلال منتصف ق 5م، من الاتّحاد بين الطبيعتين في أقنوم واحد، وأن الصلب وقع على المسيح بأكمله لا على طبيعته الناسوتية. ويثير هذا التباين عن تساؤلات حول طبيعة الخطاب العقدي الذي مثّله نصارى الغرب ولا سيما في الأندلس. فما مدى انتقال اللاهوت الخلقدوني إلى البيئة الأندلسية؟ وهل عبر عن صيغته الأصلية أم تداخلت فيه آثار الفرق الشرقية كالنسطورية؟

3.1. التحولات اللاهوتية اللاتينية في مرآة المناظرات الأندلسية:

شهدت المسيحية الغربية خلال العصر الوسيط تحولات لاهوتية عميقة، والتي لم تنشأ من فراغ نظري، بل نتيجة تراكمات جدلية مركّبة فرضتها عدة أطراف خارجية وداخلية، أولها وأهمها التوتّرات المتواصلة بين الكنيسة الشرقية والغربية، ثم ما شكّلته اليهودية والإسلام من تحدّيات حقيقية للعقيدة، هذا إلى جانب الانشقاقات الداخلية في لب العقيدة الكاثوليكية ذاتها، الأمر الذي اضطرت لأجله الكنيسة الغربية إلى عقد مجامع داخلية تسعى إلى تثبيت أركان إضافية في العقيدة، إما جديدة لم تُتداول من قبل، أو صيغت بمفاهيم ترى فيها أكثر دقّة، وذلك بهدف توحيد الصفّ العقدي داخل الكاثوليكية، ومواجهة التحدّيات المتزايدة. فما هي أبرز هذه القضايا التي تعتبر وليدة العصر الأوربي الوسيط؟ وهل ظلّت حبيسة الجدل المسيحي الداخلي أم تجلّى حضورها في الخطاب الجدلي مع مسلمي الأندلس؟ وكيف أسهمت هذه التطورات في تشكيل معالم العقيدة الكاثوليكية لاحقا؟

إذن لم يلبث أن انشقّ أصحاب الثالوث على ما تقرر في مجمع خلقدونية خلال ق 5م في القول بالطبيعتين، حتى اختلفوا حول المشيئة: هل وجود طبيعتين يعني مشيئتين أم مشيئة واحدة؟ هذا الذي حسم أمره في مجمع القسطنطينية الثالث سنة 681م لصالح القول بالمشيئتين، وتراكَم هذا الخلاف حتى بلغ ذُروته خلال ق 9م، حين نشب الخلاف حول انبثاق الروح القدس: أَمِن الآب وحده أم من الآب والابن معا؟ انتهى بإقرار الكنيسة الغربية رسميا بالانبثاق رسميا من الآب والابن معا، ما شكّل أبرز أسباب الانشقاق بين الكنيستين الشرقية والغربية سنة 879م[2]، ومستندَهم في إثبات التثليث النص الإنجيلي

[1]– أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبيدة الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م): مقامع الصلبان، تح: عبد المجيد الشرفي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية (الجامعة التونسية)، تونس، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص ص: 30– 34.

[2]– محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ص ص: 168– 179.

القائل: "فَاذْهَبوا وتَلْمِذُوا جميع الْأُمم وعَمِّدُوهم باسم الْآب والْابن والرُّوح الْقُدُس"[1]، والمشايعون لهذه الكنيسة أكثرهم في بلاد الغرب، ومنهم اسبانيا والبرتغال، وحتى في البلاد التي يتبع أغلبها كنيسة الأرتوذكس[2].

ورغم أن المجمع الغربي خلال ق 11م قد أقر عقيدة الثالوث بصيغتها الأقنومية: الآب، الابن ورح القدس، فإن ما ورد في فترات لاحقة يعكس تعبيرا لاهوتيا يتجاوز الإطار الرسمي، والتي التقطها ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) خلال ق 5هـ/ 11م كدليل على تشتت النصارى عموما قولا في المسيح[3]، ولكنه لا يستخدم كلمة "أقنوم" كما يستخدم فيما بعد عند الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) في تعريفه لعقيدة الملكانية، هؤلاء الذين فسروا الكلمة بأقنوم العلم، وروح القدس بأقنوم الحياة، وأن الكلمة لم تدع ابنا إلا بعد اتحادها بجسد المسيح[4]، وهو ما يمكن إسقاطه على ما تبناه أحد قساوسة طليطلة صاحب كتاب "تثليث الوحدانية" حسب نص القرطبي[5] هذا الذي يحتمل أن يكون هو ذاته المشار إليه عند المستشرق الألماني تايزن Thysen باسم "ألفونسو Alphonsus" مؤلف كتاب "التعليمة الوحدانية"[6]، وذلك استنادا إلى جملة من القرائن التي تدعم هذا الاحتمال، أولها التقاطع اللاهوتي بين النصين الذي يمثل تصورا متقاربا بشأن الثالوث القائم على أسماء أفعال الله في مسعى عقلاني لتأصيل التثليث، يضاف إليها الترابط الزمني بين تاريخ كتابة النص المسيحي المرجوحة بمطلع ق 6هـ/ 12م، وهي التي تزامنت مع فترة حكم ألفونسو السادس (1065– 1109م)، وإن كان مما يضعفه بعض الشيء أن ألفونسو هذا لم يكن قسيسا كما ورد من صاحب الرد، ولم يتولّ أي منصب كنسي، بل كان إمبراطورا (منصب سياسي)، وربما يعود ذلك إلى الالتباس الذي يكتنف المصادر الإسلامية حول الوظائف الدينية والدنيوية في المسيحية، أو خطأ لم ينتبه إليه النساخ، لذلك فإن هذا الترجيح يظل في دائرة الفرضية المعقولة، دون أن ترقى إلى مرتبة التأكيد نظرا لغياب نص صريح يسندها بشكل قاطع.

---

[1]– الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 28/ 19.

[2]– علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مصر، ط1، 1384هـ/ 1964م، ص ص: 111– 114.

[3]– ابن حزم: الفصل، ج2، ص: 200.

[4]– أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م): الملل والنحل، تص وتع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ/ 1992م، ج2، ص ص: 248– 250.

[5]– القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص: 47.

[6]- Charles L. Tieszen, Op. cit, p p: 200- 207.

كما شهدت العقيدة الكاثوليكية تحولات متزايدة تمس مسألة "العشاء الرباني" في النصرانية الأولى أو كما عرف بـ"الأفخاريستا"، هذا التطور الذي واكبت القرنين 12 و13م، وذلك حين بدأت الكنيسة الغربية تضفي على هذا الطقس الطابع الإلهي، هذا الذي بات يعرف بـ"الاستحالة الجوهرية Transubstantiation"، حيث كانت من بين كبرى المسائل التي ناقشتها الكنيسة، وأقرت بها رسميا في مجمع لاتيران الرابع عام 1215م، إذ أعلنت رسميا أن الخبز والخمر يتحولان فعليا إلى جسد المسيح ودمه عندما ينطق الكاهن بكلمات التقديس في القداس[1]، هذا الذي يبدو أنه تم مناقشته في مجمع روما عام 1079م، مثلما ورد وصفها في الكتابات ذات الخلفية البروتستانية، من منظور إصلاحي بروتستانتي أن العشاء الرباني تطورت وتشوهت بزيادة تراتيب مختلفة[2].

وعليه تكو ن هذه الأسس العقائدية أخذت مفهوما جديدا إن لم تكن استحدثت لاحقا، والتي لم تجد حضورها ضمن الجدل مع المسلمين، بما يفهم أنها مرحلة انتقالية لم يستوعب فيها قرار المجمع بالوعي الكامل في الخطاب المسيحي، أو على الأقل لم تكن قد انتشرت كفاية في أوساط المجتمع، لتشكّل موضوعا جدليا فعليا في مقابلة الخطاب الإسلامي.

ومما يستفاد من التفاوت الزمني أن العقيدة المسيحية تم امتصاصها في صيغة فلسفية، أخذ طابعا دفاعيا عقليا في مقابل عدم قدرة اللاهوت التقليدي على مجابهة الخصوم، لا سيما ما تميز به الخطاب الإسلامي من قدرة عقلية ونقلية.

وبهذا فإن كان الوقوف على التطور التاريخي لمفاهيم العقيدة الكاثوليكية وعلاقتها بالمجامع الكبرى، قد أتاح لنا في مقاربة منهجية نسبة بعض القضايا المطروحة إلى مذاهب بعينها، أو مقرَّرات مجمعية –وإن كان ذلك محل ترجيح لا يقين– فيما تظل أغلب القضايا لا تحمل من المؤشّرات إلا ما تشترك فيه معظم الفرق المسيحية، والتي يصعب من خلالها تحديد خلفيتها المذهبية بدقة، وهو ما يترك للبحث المستقبلي معلّقا على كشف المجهول.

[1]– وديع أحمد فتحي، المرجع السابق، ص ص: 67– 69.

[2]– لورنس يوحنا فان موسهم، المرجع السابق، ص ص: 398، 399.

2. الفرق اليهودية في أوروبا مدخل إلى دراسة المناظرات الإسلامية– اليهودية بالأندلس:

شهدت العصور القديمة والوسيطة تحولات جذرية في الخريطة الديموغرافية لليهود، إذ دفع بهم الشتات إلى هجرة عدة موجات يهودية باتّجاه مختلف أراضي العالم، وعلى رأسها الإمبراطورية الرومانية الغربية (أوروبا لاحقا)، وإذا كان التمييز بين الفرق اليهودية حينذاك قائما على وجهين: أولها الانقسام الديني إلى ربانيين (تلموديين) وقرائين، وثانيها التقسيم الجغرافي الذي عُرف مع استقرار ثم تطور الوضع لليهود في المجال الأوربي: سفَارد (يهود إسبانيا)، وأَشْكْناز (يهود بقية أوروبا)، وإن كان تناوله في موضوع الدراسة سيكون على أساس الناحية الدينية لا الجغرافية، إذ لا يستحضر المجال الجغرافي إلا من باب الإشارة التاريخية غَنِيٌّ عنها البحث في مسار الجدل الأندلسي، وامتداده اللاحق إلى أوروبا.

وحيث أن المقام هنا لا يتّسع للتفصيل في الوضع اليهودي في الفضاء الأوربي، فإن هذا المحور سيكتفي بعرض تاريخي مجمل لأهم الجماعات التي عرفت استقرارها هناك، مع التركيز على وضعها في الأندلس، وإن كان الاستقرار الأول لليهود في أوروبا يعود إلى وقت مبكّر ضاربا بجذوره إلى العصر الروماني أو ما قبله[1]، إلا أن حضورهم في المدونات التاريخية غالبا ما يعبر بوضوح عن العصر الوسيط، اللهم بعض الإشارات التمهيدية في فصول دراسية تُعنى بالتأريخ لهم تجعل من اضطهادهم على يد الرومان ثم الممالك النصرانية عاملا مهما في مساندتهم الفتح الإسلامي للأندلس، وأما ما تمت الإشارة إليه من بعض الدراسات إلى أن التقسيمات الطائفية للجماعات اليهودية بالمدن الأندلسية كان وِفقا لأصولهم، أو للبلدان التي قدموا منها إلى طليطلة، كيهود قرطبة على سبيل المثال ويهود برشلونة ويهود الخزر وغيرها[2]، بما قد يوحي إلى تباين مذهبي داخلي أو جغرافي، فلا يوجد ما يؤيده من وثائق مصدرية –إسلامية أو يهودية–، بل يمكن أن تُرجَّح على أساس العلاقات العامة التي تحكم أهل الذمة في المجتمع المسلم، والتعامل معهم كشريحة اجتماعية فاعلة في ميادين متعدّدة إدارية وثقافية واقتصادية، هذا الذي كان له دورا في توجيه استقرارهم حيث تتوفر الوظيفة التي يزاولونها، كقرطبة مثلا عاصمة سياسية وثقافية، طليطلة مركزا للترجمة والتفاعل الثقافي، غرناطة عاصمة سياسية خاصة في عصر الطوائف، مدن الشرق الأندلسي

[1]– تقول الروايات أنه يعود إلى السبي الثاني على يد الرومان سنة 132م وطردهم من مدينة أورشليم، حيث تشتتوا بين مختلف أقطار الأرض. ينظر: يوسف رشاد: اليهود المتخفون وأثرهم في المسيحية والإسلام قديما وحديثا، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2010م، ص ص: 97– 99.

[2]– خالد يونس الخالدي: اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس (92– 897هـ/ 711– 1492م)، (د. د. ن)، (د. م. ن)، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص: 68.

كبلنسية ومرسية كمراكز تجارية مزدهرة، كما عرفوا استقرارهم في لوسيانا (جنوب قرطبة) التي عرفت في التاريخ باسم "مدينة اليهود"، حيث كانوا يعيشون بها في شبه مجتمع منغلق إلى حدّ ما ومتطور في دراساتهم.

وقبل أن نخوض في دراسة مظاهر التنوع المذهبي داخل الجماعات اليهودية كمنطلق لفهم طبيعة الجدل الديني في الأندلس، تستوقفنا بعض الدراسات الأجنبية بما تحمله من تفسير للتوتّر الإسلامي– اليهودي النابعة من كراهية المسلمين لليهود، من زاوية تأثّر بعضا منهم بالتوراة تبلغ حدّ الاستشهاد بنصوصها، وكذا اتّباعهم لبعض العادات اليهودية، وهو ما اعتبر نوعا من "التيهود"[1]. ويبدو أن الكاتبة هنا تلمح إلى ما وصف في بعض المصادر الإسلامية بمحاولات الاقتباس من النصوص التوراتية على شاكلة ما فعل ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) وغيره، ولربما يكون هذا التحليل استشفافا من طبيعة الردود التي تبادلتها الفرق الإسلامية تجاه بعضها وصل حد التفسيق بل والتكفير.

وبالتالي يمكن القول أن هذا الطرح يحمل بعضا من الوجاهة المنهجية، وخاصة تأطيره ضمن إطار علمي رصدا لبعض الخلل الذي طال بعض الفرق الإسلامية التي بالغت في الحجاج العقلي وما رافقه من ردّة فعل قاسية، إلا أن وصف ذلك بحد يبلغ "التيهود" كما قيل، يحمل حكما ثقيلا وتفسيرا فيه حمولة زائدة، لأن الاقتباس كان من باب النقد والتفسير والردود الجدلية، لا من باب التماهي أو التفاعل مع الموروث اليهودي، كما أن التوصيف الذي يختزل علاقة المسلمين باليهود في الحقد والكراهية، قد أثبت القرآن الكريم عكسه، مشيرا إلى العدوانية اليهودية ضد المسلمين في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَالذِينَ أَشْرَكُواْ﴾[2]، كما أنه إسقاط عسري يغفل ما ورد في جل الكتابات –بما فيها غير الإسلامية– التي تقترن فيها الأندلس على سبيل المثال بالعصر الذهبي لليهود.

[1]- Mònica Colominas Aparicios: **The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Christian Iberia,** Brill, Leiden (Boston), 2021, Vol_{64}, p: 137.

[2]– سورة المائدة، الآية: **84**.

1.2. التيار الرباني والتصدّي للإسلام:

من الضروري قبل أن نلج إلى استقراء ملامح الجدل العقدي الذي خاضه الربانيون Rabbinites[1] مع مسلمي الأندلس، أن نعرج على الجذور التاريخية لتشكّل هذا التيار الضاربة بجذورها إلى الشرق القديم، قبل أن يمتدّ إلى أنحاء متفرقة من أوروبا، ومنها شبه الجزيرة الإيبيرية.

يعتبر التيار الرباني امتدادا تاريخيا لفرقة الفريسيين القديمة، والذي مثّل جمهور اليهود منذ ق 2 ق. م، اعترف بالتشريعات الشفوية التي جمعت بعد ذلك فيما يعرف بـ"التلمود"، وتبنّت منظومة عقدية تقوم على الإيمان بالقضاء والقدر، وناقشوا قضايا الخير والشر وخلود الروح والحشر، مع الاعتراف بالمسؤولية الإنسانية عن الأفعال، وهم على عكس الصدوقيين آمنوا بالحياة بعد الموت وببعث الموتى وقدوم المسيح وبيوم الحساب[2].

وبعدما عرفت أوروبا استقرار جماعات يهودية مثّلها الفريسيون غالبا، فإنها شهدت تحولّا في التركيبة المذهبية لليهود خلال العصر الوسيط، وذلك عقب فترة من هيمنة التيار الجاءوني[3] القادم من العراق، غير أن سلسلة الاضطرابات المتوالية التي أصابت الشرق من الغزو المغولي والحروب الصليبية، إلى جانب الانشقاقات الداخلية في صفوف اليهود نتيجة ظهور فرقة القرائين المناهضة لسلطة التلمود، هذه العوامل مجتمعة ساهمت في انتقال مركز الثقل العلمي للربانية إلى أوروبا بما فيها الأندلس خلال أواسط ق 4هـ/ 10م. كما يشار إلى يهود الخزر –الوثنيون الذين تهودوا خلال ق 2هـ/ 8م في مملكة الخزر، هؤلاء الذين كان المدّ التتري المغولي كذلك سببا في نزوحهم نحو بعض مناطق الغرب الأوربي، ونضجت الدراسات التلمودية في عهدهم. وإلى جانب هؤلاء عرف مع بدايات ق 6هـ/ 12م تيار الكبالا الذي كان

---

[1]– وتنسب إلى "الـ رَّبَّان" وهو الحبر وهو أيضا الحاخَام، وكتابهم "التلمود"، يعتبرونه الشريعة غير المنزلة، والمكملة لشريعة موسى المحفوظة في التوراة، وهو التعاليم والفتاوى التي تناقلوها عن السلف، قال أغلبهم أنه أعلى منزلة من التوراة، وقالوا أن الله يستشيرهم ويقر بصوابهم – تعالى الله عن قولهم–. ينظر: عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص: 107.

[2]– محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م، ص ص: 222– 224.

[3]– نسبة إلى الجاءونيم، وهي كلمة عبرية تقابلها كلمة الفقهاء في العربية ، ومفردها "جاءون" وتعني الأفْخَم أو المعَظَّم أو تعني نياقة أو سموّ، كما هي إمام أو فقيه في العربية، وتستخدم الكلمة للإشارة إلى رؤساء الحلقات الفقهية التلمودية الأساسية منذ أواخر ق 6 حتى أوخر ق 13 م، ويتم اختيار الجاءون بالانتخاب، انصب اهتمامهم على تفسير الشريعة، ساهموا في تطوير القانون التلمودي عن طريق إصدار فتاوى يستفيد منها اليهود خارج بابل، تأثرا منهم بالفتاوى والتصنيفات الإسلامية، وكان ثمة تنافس بين جاءون فلسطين وجاءون بابل، لكن حلقات العراق الفقهية هي التي أحرزت قصب السبق في النهاية، وأصبحت هي المعترف بها، ولكن مكانتها تدهورت بعد ظهرت حلقات فقهية تخدم حاجات الجماعات اليهودية المختلفة في العالم. ينظر: عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج5، ج2، ص ص: 155، 156.

أكثر ميولا إلى الصوفية، حيث أسسوا لنزعة تأملية باطنية داخل اليهودية الربانية[1]. ورغم هذا التنوع المذهبي الذي عرِف عن التيار الرباني، إلا أنه ظل يمثّل في مجمله الإطار التفسيري الذي يعتدّ بالتلمود إلى جانب التوراة كمصدرين أساسين في التشريع اليهودي.

وتعدّ رواية أبراهام بن داود Abraham ibn Daud (ت 1180م) نقلا عن محمد الهواري شاهدا مصدريا قويا عند اليهود، كدليل على متانة التيار الرباني بالأندلس في ثمانية وثلاثين (38) جيلا كامتداد تسلسلي لم ينقطع منذ عصر النبوة (حجي وزكريا وملاخي) حتى راب يوسف اللاوي Rabbi Yousef Halevi[2]، ورغم عدم حصولنا على الكتاب كوثيقة رسمية يمكن الاطّلاع عليها، فإن عدد الأجيال تثير سؤالا نقديا يركّز على علاقة الربانية بنشأة التلمود البابلي (وهو الأكثر شهرة عندهم) الذي كان بعد قرون من عصر النبوة، إضافة إلى كون ذلك إقصاء للتنوع الذي طبع اليهودية مبكرا قبل تشكّل السلطة التلمودية، رصدا لأهم الفرق اليهودية الكبرى كالسامرية والأسينية وغيرها، مما يجعل الراوي يستحضر امتداد الأجيال كإطار شرعي للسلطة الربانية في وجه القرائين.

إلا أن الشيء الملاحظ من خلال نصوص المناظرات التي وصلتنا –عبر المصادر الإسلامية خاصة– الذي بإمكاننا أن نصنّفه ضمن الجدل الرباني– الإسلامي –الذي سنتناوله على نحو تفصيلي في تحليل المسائل– نجد أنه قد تمحور حول نصوص التوراة دون التلمود، والذي لا يمكن تفسيره إلا ترجيحا إلى التحقيب الزمني في تطور خطّ التيار الرباني بالمنطقة الذي يتأخّر إلى القرنين 4هـ/ 10م و5هـ/ 11م، حيث لم يتبلور التلمود بعد كمرجعية ناضجة بإمكانه أن يواجه المسلم كمختلف عنه دينيا، لذلك لم يسجل حضوره في ساحة الجدل الخارجي، وظلّت التوراة هي المعتمد الأساسي للربانيين، هذا إضافة إلى أن التلمود كونه سلطة داخلية لم تتم ترجمته ليتاح للمسلمين الاطّلاع عليه والاحتجاج به مثل التوراة، هذا إلا أنه –فيما يظهر لنا– رغم غيابه الحجاجي من حيث التوظيف المباشر، فإن حضوره ظل حضورا ضمنيا من حيث التوافق لنصوص الأسفار التوراتية مع المتن التلمودي، بما يعكس سلطته الباطنية في تشكيل الخطاب الدفاعي عن العقيدة.

---

[1]– عبد المجيد همو: الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مر وتد: إسماعيل الكردي، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط2، 1425هـ/ 2004م، ص ص: 117– 135.

[2]– محمد الهواري: الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، دار الزهراء للنشر، القاهرة، (د. ط)، 1414هـ/ 1994م، ص: 34.

وانطلاقا من هذه الثنائية التفسيرية (التوراة والتلمود) تبرز أهمية رصد النماذج الجدلية في الأندلس، والتي تكشف في مضمونها عن البنية الداخلية التي ينطلق منها المجادل اليهودي ذو الخلفية المذهبية الربانية، وتتجلّى ملامح هذا التيار في الشخصيات التي عُرفت بمنافحتها عن السرديات الحرفية للأحداث التاريخية لبني إسرائيل، استحضرت فيها السلالة النبوية الإبراهيمية بداية من إبراهيم نفسه وولده إسحاق وحفيده يعقوب –عليهم السلام– كدلالة على الاصطفاء الإلهي، مما يجعل من نبوة موسى –عليه السلام– تُقرأ بوصفها امتدادا لهذا النسب الشرعي الأصيل، بينما لا تُستدعى شخصيات ذات الصلة بالأصل العربي كإسماعيل وحفيده محمد –صلى الله عليه وسلم– إلا لنفي أهلية العرب لحمل الرسالة، أو الطعن والتجريح في مبادئ الإسلام، وهو ما سيتّضح تفصيلا في المسائل المطروحة خاصة بين ابن النغريلة[1] وابن حزم.

وإن هذا الحضور لأنبياء العهد يتبين معه لفتة انتباه إلى تغييب تام لشخصية محورية في التاريخ اليهودي هو موسى –عليه السلام–، مما يستدعي إغفاله في مقابل الاستشهاد بمنصوص التوراة المنسوبة إليه– تساؤلات غير مبررة لتهميش دوره كناقل للوحي الإلهي، والذي لا يمكن تفسيره كغفلة أو نسيان، بل ربما يبدو تحاشيا مقصودا، خشية أن إقحامه في المقابلات الفكرية الإسلامية تلفت انتباه الخصم إلى الاحتجاج به كشخصية هامة في سلسلة النبوة التوحيدية التي تنتهي بمحمد –صلى الله عليه وسلم–، وإن كانت هي الأخرى حجة غير كافية لتبرير الإقصاء التام الذي ربما يمكن أن يعود أيضا إلى محدودية نصوص المناظرات أو ضياعها.

[1]– وقعت بعض المغالطات بين اسماعيل بن النغريلة وابنه يوسف بخصوص الخصم الذي واجه ابن حزم جدلا، وهناك من يقول أنه ناظر الاثنين، وذلك أن كليهما تجرأ على الطعن في الإسلام، لولا أن القرائن تدل على أن إسماعيل هو من التقى بابن حزم وناظره، كونه يجمع بين التبحر في شريعة اليهود والقدرة على الانتصار لها، بما يملكه من التضلّع في أساليب الجدل والمناظرة، وكانت لقاءاتهما المتكررة مع بداية ق 5هـ/ 11م، وبعد استيلاء بربر سليمان على قرطبة انتقل اليهودي منها إلى مالقة أين اشتغل بحانوت عطارة، ثم إن النضج الفكري ليوسف الابن فتقترن بفترة عصيبة في حياة ابن حزم بعد انهزامه الداخلي أمام الباجي وإحراق كتبه. أما يوسف الابن فإليه يمكن أن نصرف كلام ابن بسام وابن سعيد – لا إلى اسماعيل مثلما يذكر– بأنه كان يتمدح بالطعن على الملل، مجاهرا بذلك على الإسلام، وأقسم بنظم القرآن في أشعار وموشحات يغنّى بها. ينظر: ابن صاعد الأندلسي، المصدر السابق، ص: 90. ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج2، ص ص: 766– 769. ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، تر: 426، ص: 114. ابن الخطيب، المصدر السابق، مج1، ص ص: 434– 438. رينهرت دوزي: المسلمون في الأندلس، تر وتع وتق: حسن حبشى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط)، 1995م، ج3، ص: 21. محمد أبو زهرة: ابن حزم، ص ص: 21– 47.

2.2. الفكر القرائي في مواجهة الفكر الإسلامي:

تعد فرقة القرائين Karaites[1] من أبرز الفرق اليهودية التي ظهرت في ظل التحولات الكبرى التي شهدها المشرق الإسلامي خلال ق 2هـ/ 8م، وإن كان هناك من ينظر إليها كامتداد تاريخي لاتجاه فكري قديم داخل اليهودية، والذي تعود جذوره إلى ما قبل الميلاد كما تمثّل مع الصدوقيين والأسينيين الذين عرفوا برفض التقليد الشفوي، أما تسميتها بمصطلح "القرائين" فقد تبلور أساسا مع فرقة "العنانية" التي نشأت خلال ق 3هـ/ 9م، وتمسكت بحرفية نصوص العهد القديم[2]، كما استوعبت تيارات يهودية تأثّرت سابقا بالإسلام[3]. ولقد تبنّت هذه الفرق مجتمعة تفكيرا بديلا لأصحاب التلمود، والذي إضافة إلى التمسك بالمنصوص تستند إلى حرية التأويل الفردي، وتستبطن في ذلك منهجية مستمدّة من تعاليم الفكر الأصولي للإسلام كالإجماع والقياس على مذهب أبي حنيفة (ت 150هـ/ 767م)، وعلى عقيدة الاعتزال في الكلام[4]، ومن أوجه هذا التأثّر البارزة الهجوم على التصور اليهودي القديم الذي يقول بالتجسيم الإلهي.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الفرق الأكثر بروزا في تشكيل القرائية هما فرقتي العنانية والعيسوية، إلا أنه رغم ما يظهر من وضوح نسبي في تطور الفكر القرائي بالمشرق، يظل في الغرب يشوبه كثيرا من الغموض، وتعتريه بعض الفجوات التاريخية، فحيث تُقدّم لنا الملامح العامة التي ولد فيها التيار في المشرق، في بلاد فارس تحديدا خلال ق 3هـ/ 9م في الوقت الذي انتشرت دعوته في مصر فالأندلس، لينتقل مركز الثّقل مع أواسط ق 4هـ/ 10م من العراق إلى الغرب الإسلامي، إلا أن الشيء الذي لا يزال معتَّما في المسيرة التاريخية له هو كيفية هذا الانتقال: هل كان ذلك بفعل هجرات جماعية؟ أم عن طريق التواصل العلمي والتأثير الثقافي بين يهود الشرق ويهود الغرب في مجالات تتنازعه القرائية والربانية؟

---

[1]– جاءت نسبة إلى "المقرا" وهي التوراة، ومفردها "قراء" وهو الداعية الديني، لأنهم حملة دعوة التوراة دون التلمود، قيل أن ظهورهم واكب ظهور المسيح وآمنوا به مخالفين سائر اليهود، ولكن ليس باعتباره نبيا مرسلا ناسخا لشريعة موسى، بل وليا من أولياء الله المخلصين والعارفين لأحكام التوراة. ينظر: عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص ص: 172، 173.

[2]– محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق، ص ص: 227– 233.

[3]– أهمها: العيسوية: تنسب إلى أبي عيسى الأصفهاني، الذي ادعى النبوة زمن الخليفة المنصور العباسي. اليوذعانية: نسبة إلى يوذعان، الذي خالف بتأويلاته عامة اليهود، وقال أن للتوراة ظاهرا وباطنا. الموشكانية: تفرعت عن اليوذعانية، التي أقرت برسالة محمد –صلى الله عليه وسلم– ولكن للعرب ولسائر الناس سوى اليهود. بينما لا يذكر ابن حزم إلا العيسوية، وبأنها آمنت بنبوة عيسى –عليه السلام– ومحمد –صلى الله عليه وسلم– إلى العرب. ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ج2، ص ص: 238– 242. ابن حزم: الفصل، ج1، ص: 179.

[4]– عبد المجيد همو، المرجع السابق، ص ص: 111– 114.

ويزداد الإشكال أكثر غموضا عند النظر في الموازنة بين التيار القرائي كفكر موحد أم تمايز فكري بين العنانية والعيسوية داخل المجال الأندلسي، خاصة وأننا نجد في تصريحات ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) من خلال اللقاءات اليهودية المتكررة والتواصل الفكري، إذ يتحدث عنهما ككيانين منفصلين فكريا[1]، بما يوحي بأن الأندلس عرفت استقبالا للتيار قبل أن يكتمل نضجه، وهو ما نرجِّح به احتمال الانتقال المتقطِّع للأفكار كآراء مستقلّة لم تُستوعب بعد داخل إطار تنظيمي.

لهذا سيكون هذا التمييز من جهة والتداخل من جهة أخرى –غير المحسوم أمره تاريخيا– عائقا يعترض الباحث في عملية تصنيف الخصوم في سجلّات الجدل العقدي مع المسلمين، لذا سنعمد إلى الاجتهاد في مقاربة بين السياق الفكري لهذه الفرق، ومحاولة إسقاطها على المنطلقات العقائدية لنصوص المناظرات، والذي قد يفضي بنا إلى رصد نماذج دالة على المواجهة الفكرية بين التيار القرائي –بمفهومه الواسع أو الضيق– والطرح الإسلامي.

ذلك أن استقراء القرائية في الخطاب الجدلي الموجه إلى المسلمين مع كونه يعالج قضايا دينية كفكرة "الأوامر الإلهية"، "تكافؤ الأدلة"[2] أو نفي "نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم–" أو على الأقل حصرها في العرب، فإن الشيء الذي ينبغي التنويه عليه هو أنه في بنيتها الحجاجية تَحيد عن الاستدلال بالتوراة رغم الإقرار بها، بل سعت إلى توظيف المقولات الفلسفية والأدوات الكلامية عند المعتزلة خاصة، والتي لا تؤسس لخصوصية دينية غايتها الدفاع عن اليهودية وحجيتها كشريعة موحى بها، مما تنْأى عن توظيف الدين والتاريخ لإثبات الشرعية –كما رأينا مع خصومهم الربانيين–. هذا التوظيف العقلي مع محدودية الاستدلال النصي إن لم نقل استبعاده تماما، هو ما يسائل اليهودية ذاتها: هل اللجوء إلى العقل يمثّل بديلا واعيا لبرهنة الشرعية اليهودية؟ أم عجز الشريعة نفسها عن إثبات الذات دون وحي جديد؟

وهنا تبرز التوجهات القرائية التي مالت إلى مقولة "التكافؤ"، والتي عَرف أصحابها بالتوقّف في القضايا العقدية الكبرى، وعلى أساس ذلك عُرفوا باسم "اللا أدريون"، وحيث يصنّفها ابن حزم (ت

[1]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص ص: 178، 179.

[2]– القول بـ"تكافؤ الأدلة" معناه عدم نصر مقالة على أخرى، حتى يلوح الحق من الباطل، بل الأدلة عند سائرها متكافئة، مع الاعتقاد بصحة أحد هذه الأقوال دون معرفته، بل الغلبة والنصر مرجعيتها إلى المعيار الجدلي، فما ثبت بالجدل ينقض بالجدل. ينظر: ابن حزم: الفصل، ج5، ص: 253.

456هـ/ 1064م) ضمن أصحاب المقولات السوفساطائية، فهي فيما نظن تنحو منحى بعض تلك التي رصدها في موضع آخر من كتاب "الفصل"، والقائلون بمبدأ الشكّ في الحقائق، أي لا يجزمون بإثبات شيء ولا بنفيه[1]، حيث لا يهدف أصحابه إلى إثبات الذات بقدر ما يهمُّه تحييد الخصم –المسلم–، مما يرجَّح أن يكون تهرُّبا من مأزق إثبات الشرعية، ما يفتح له باب الحضور ضمن ساحة التعدّد العقدي، أو تأزُّم في شرعية ثبات المرء على دين السلف.

وإن كان من هذه المسائل ما يمكن أن تُدرج خصيصا ضمن فرقة العيسوية، تلك التي تقر بالنسخ والاعتراف بنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– مع حصرها في العرب، والتي يبدو أنها كانت حينذاك تعاني اضطرابات فكرية داخلية، تتأرجح بين تمسكها بالهوية اليهودية انخراطا داخل الفكر القرائي، والانفتاح على الفكر الإسلامي الأندلسي –وهو ما سيتضح مع تحليل المسألة–، وعليه فإن المقارنة بين القرائية عموما والعيسوية خصوصا يظهر أن هذه الأخيرة فقدت مكانتها بالأندلس، حيث كانت –في نظرنا– في موقف مرتبك ومتناقض أمام الخصم –داخليا أو خارجيا– مما أضعف مكانتها داخل الأوساط اليهودية، أمام تصاعد الفكر القرائي الذي تميز بمواقف تبدو أكثر تماسكا، وعليه فإضافة إلى ما تُفسر به عند جل الباحثين بامتصاصها التدريجي داخل القرائية، يمكن أن نُضيف وجهة نظر أخرى تطرح احتمال الاعتراف بالإسلام، وإن كان هذا الرأي يظل في دائرة الفرضيات التي تفتقر إلى أدلّة صريحة، فإنها تستند إلى معطيات جزئية ومتفرقة تربط بين شذرات مصدرية تفيد إقبال بعض اليهود على الإسلام، والتقارب العقائدي الكبير بينها وبين مبادئ الفكر الإسلامي فقها وعقيدة.

كما أن مسألة "التعديل والتجويز" بالذات هي من المسائل التي يشكَل على الباحث تعيين انتمائها العقدي الدقيق، بين كونها من لب الفكر القرائي أو الرباني، وقد ارتأينا –استنادا إلى طبيعة المعالجة العقلية للمسألة وتهميش النص الذي تميز به الربانيون–، هذا الترجيح وإن يبدو متكئا على حجة قوية، إلا أنه لا يقصي احتماله كنموذج متأخر –إلى حدّ ما– من التيار الرباني، فيكون بذلك التناقض المزعوم بين "عدل الله" وبعض الأوامر الخارجة عن حدود المعقول ذات منزع هادف إلى نفي النسخ وإثبات أبدية الشريعة الموسوية، وإن كان هذا يظل فرضية لا تدعمها أي أدلّة أو نماذج مماثلة.

[1]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص ص: 43– 45.

نستنتج أن تعدّد النحل داخل الملّة الكتابية كما لوحظ في الأندلس، لم يكن ليعبر عن مجرد تفكّك مذهبي حيني ، بل هو محطّة من المحطّات الكبرى في التكوين الذاتي، والذي كان بمثابة الهوية التي يعبر عنها في بناء حجاجه تجاه الخصم، فالاختلاف بين الاتّجاهات العقائدية داخل اليهودية وكذلك المسيحية، توفّر للمجادل المسلم المرتكزات التي ينطلق منها المدّعي في بناء حجاجه، مما مكّنه من رصد الآلية المناسبة في الردّ، وتفكيك مقولاته من داخلها، وهو ما سنقف عليه من سر التنوع في الأدوات التي استخدمها المسلمون من الاحتجاج بالنص ومختلف الأدوات العقلية من علم الكلام والمنطق والفلسفة.

الفصل الثاني:

المناظرات في الأندلس "أشكالها ومضامينها الخلافية".

المبحث الأول: المناظرات الحضورية في المجالس العلمية الأندلسية.

أولا: المسائل الجدلية بين المدارس الإسلامية في الأندلس.

ثانيا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام والنصارى.

ثالثا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام واليهود في الأندلس.

المبحث الثاني: المناظرات عن طريق المرسلة "قراءة في الخطاب والنقد".

أولا: الشعوبية الأندلسية بين التوتر العرقي والجدل العقدي.

ثانيا: المسيح –عليه السلام- بين الألوهية والنبوة.

ثالثا: القرآن والتوراة وسؤال التناقض داخل النص.

المبحث الثالث: المناظرات بطريق التأليف.

أولا: الردود الكتابية بين الفرق الإسلامية.

ثانيا: الردود الإسلامية على المدونات المسيحية.

إذا كان قد سبق وأن تطرقنا في الفصل الأول إلى تاريخ الجدل وتطوره بين النحل والملل، فإن تركيزنا هنا سينصب على دراسة القضايا التي يدور حولها الجدل بناء على تحليل النصوص، وإن كانت تلامس في جوانبها حقولا معرفية متعدّدة، وهي أقرب إلى ميادين مختلف التخصصات –من الشريعة، الأدب والفلسفة و ما يتّصل بمختلف هذه التخصصات وتفرعاتها المعرفية– أكثر منها إلى ميدان التاريخ[1]، فإن طبيعة الموضوع تفرض هذا التداخل، إذ لا يمكن بتاتا فهم تاريخ الجدل إلا بدراسة قضاياه المطروحة، وإن كان ذلك فإن الشيء الذي يمكن أن تضيفه إلى ميدان التاريخ هو تسليطنا الضوء على جزئية هامة من تراث الفكر الأندلسي إبان العصور الوسطى. فما هي أهم القضايا المطروحة على جادّة النقاش؟

وقد يصعب علينا تقسيم المناظرات وفق المسائل المعروضة فيها، لأن ذلك لا يخص طبيعة المسائل فقط، بل الأطراف المشاركة فيها من حيث الانتماء الديني والمذهبي، وحيث اتّخذت هذه المناظرات أشكالا وطرقا متعدّدة في هذا الصدام الفكري، ارتأينا تقسيمها تبعا للظروف التي أحاطت بالطرفين، من إمكانية التقائهما والمناظرة حضوريا، أو كتابيا مراسلة أو تأليفا. كما أن هناك من المواضيع التي لم يتم التفصيل في مواضيعها، إما لأن تناولها في المصادر كان جدّ محدود، أو تجنبا لتكرار موضوعاتها[2].

[1]– لأخذ نظرة أكثر تفصيلا عن طبيعة المسائل من حيث استيفاء شروط المناظرة من عدمها، والإطار الزماني والمكاني، وانتماءاتها المذهبية التفصيلية، ونتائجها، والتداخل بين المسألة في ميدان تخصصها ومجال التاريخ. ينظر: الملحق رقم (01): جدول إحصاء لمسائل المناظرات الأندلسية، ص ص: 364– 371.

[2]– ينظر: الملحق رقم (04): مناظرات أندلسية لم يفصل في موضوعاتها، ص: 374.

المبحث الأول:

المناظرات الحضورية في المجالس العلمية الأندلسية:

تعتبر المناظرات الشفوية شكلا من أشكال المناظرات التي تساجل فيها الأقران عن طريق المشافهة والتقابل بين طرفيها ندّا بندّ، حيث يتم اللقاء في مجلس واحد، فتطرح الآراء وتناقش الحجج وجها لوجه، والتي نروم من خلالها تحليل الطرح والرد من قبل المتناظرين، بناء على تشريح هذه النصوص، وتكتسي هذه المناظرات أهمية خاصة، من كونها تظهر المهارات البلاغية والتفاعل الحجاجي حينا، ومن خلالها يستطيع الباحث تتبع سيرورتها وآليات الأخذ والرد في البناء الحجاجي.

أولا: المسائل الجدلية بين المدارس الإسلامية في الأندلس:

كانت الحركية المذهبية التي عرفتها الأندلس، وما صاحبها من لقاءات متواصلة في مجالس العلم والتعليم، إلى تباين الآراء بين العلماء والفقهاء، وما نتج عنها من جدل علمي أتاحت تبادل الحجج ومناقشة الأدلة بشكل مباشر.

1. مسائل الجدل الفقهي بين المالكية والظاهرية:

رغم التعدّد المذهبي الذي عرفته الأندلس بين أهل الرأي وأهل الحديث، فإن التي مثّلت لحظة الصدام الجدلي الفقهي قد تركّز خصيصا بين الظاهرية والمالكية، حيث اعتبر ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) مؤسس المذهب في مواجهة التيار المالكي مجالا خصبا للمناظرات.

1.1. دلالة النص الشرعي في المقاصد "مسألة الأحرف السبعة":

شغل الحديث المأثور عن النبي –صلى الله عليه وسلم–: «...إِنَّ هَذَا القُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ»[1] العلماء في تفاسيرهم، واختلفوا في ذلك وتجادلوا حول الموضوع، ذلكَ ما وقَع في قرطبة الأندلسَ بين إمام الظاهرية المشهور ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) والمالكي المقرئ مكّي

[1]– أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الإمام الجعفي (ت 256هـ/ 870م): صحيح البخاري، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 1433هـ/ 2012م، مج6، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم: 4979، صحيح، ص ص: 536، 537.

بن أبي طالب (ت 437هـ/ 1045م)[1]، ذلك أن الله –عز وجل– لم يشأ أن يشقّ على عباده في الدين، فكان أن أنزل عليهم القرآن بلغات مختلفة اختلاف قبائلهم آنذاك، ليقرأ كل قوم على لغتهم، فقوم جرت عادتهم بالهمز وقوم بالتخفيف وقوم بالفتح وآخرون بالإمالة وكذلك الإعراب، وبعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم– تفرق الصحابة في الأمصار لإقراء الناس، فاختلفت القراءات في الأمصار حسب قراءات الصحابة[2]، فما كان من عثمان –رضي الله عنه– إلا أن جمع الناس في القراءة على مصحف واحد، مغبة اختلافهم في ذلك اختلاف اليهود والنصارى، وأمر أن تُحرق الباقية –وهو الأمر المشهور والمتَّفق عليه فيما نعلم–، إلا أن المختلَف فيه هو هذا العمل الذي قام به عثمان –رضي الله عنه– الذي أخذ تفاسير متعدّدة عند جمهور العلماء، فقيل أن هذا المعترِض على ابن حزم خالف فيه كثيرا من الأئمة[3]، وذهب إلى أن عثمان قد جمع الناس على حرف واحد –بمعنى على لغة واحدة– هي لغة قريش، وأسقط الأحرف الستّة الباقية، الأمر الذي أنكره عليه ابن حزم، متسائلا: كيف يكون عثمان وقد أسقط الأحرف الستة من جملة السبعة التي أُنزل بها القرآن من عند الله –عز وجل–؟ وقد أعاذه الله من الردّة بعد الإسلام[4]، فكانت مخالفته لما جاء في الحديث بما لا نص فيه سبب تبكيته من خصمه، وتقلّب فيها بين الأخذ برأي ابن حزم –حسب نصه–، وثبوته على رأيه. مما يجعل التساؤل لا يزال قائما عما ذهب إليه مكّي ومن نحا نحوه عن إسقاط الأحرف؟ ثم هل الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي نفسها القراءات السبع المتداولة؟ ونظرا لكثرة الاختلافات في التفسير يحسن بنا أن نكتفي بهذا دون الحسم في الموضوع، ونترك ذلك لذوي الاختصاص للبتّ فيها.

---

[1]– اسمه محمد ويقال له حموش بن مختار القيرواني، كان فقيها ومقرئا وأديبا، أخذ عن جملة من المحدثين والفقهاء، تجول في بلاد المشرق ثم انتقل إلى الأندلس سنة 393هـ، وجلس للتدريس في عدد من مساجد قرطبة، وتوفي بها سنة 437هـ، كان حسن الفهم والخلق، كثير التواليف في علوم القرآن، مجودا للقراءات السبع عالما بمعانيها. ينظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، تر: 1401، ص ص: 910، 911.

[2]– مكي بن أبي طالب حموش القيسي (ت 437هـ/ 1045م): الإبانة عن معاني القراءات، تح: عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار نهضة، مصر، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص: 46 وما بعدها.

[3]– محي الدين رمضان: مقدمة كتاب "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها"، تح: محي الدين رمضان، تح: محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1404هـ/ 1984م، ص: 19. وللتفصيل في الموضوع. ينظر: مكي بن أبي طالب، المصدر السابق، ص: 33 وما بعدها.

[4]– ابن حزم: الإحكام، ج4، ص ص: 162– 168.

2.1. وظيفة العالم ومسؤوليته في البلاغ "الإمام مالك –رضي الله عنه– بين إذاعة العلم أو كتمانه":

من بين القضايا التي كانت مدار النقاش أيضا بين ابن حزم وخصومه من المالكية، ذلك المجلس الذي جمعه باللّيث بن حرفش العبدي (ت 428هـ/ 1037م)[1] في جمع من المالكية، وكان موضوعها يدور حول "كتمان الإمام مالك –رضي الله عنه– لبعض العلم وإذاعة بعضه الآخر"، كان اعتراض ابن حزم عليه فيما نسبه –حسب قوله– إليه بأنه أبدى إلى الناس المعلول والمتروك والمنسوخ من رواية، وكتمهم المستعمل والسالم والناسخ حتى مات ولم يبده لأحد[2].

وحيث لا يتوفّر تفسير فقهي دقيق لأغلب هذه المصطلحات كما وردت في سياق النص الجدلي، فلا يسعنا إلا الاجتهاد في تأويلها ضمن عموم الفهم اللغوي، فإذ يظهر تقسيما بين ما لا يجب الاستدلال به –كالمعلول، المتروك والمنسوخ–، وما هو صالح منها –كالمستعمل، السالم والناسخ–، وهو ما يفهم من كلام الليث اتّهامه للإمام مالك بإظهار المضعَّف من الروايات، وكتمانه الصحيحة منها، وهو طعن خطير ردّه عليه ابن حزم في حدّة جدلية، نافيا عن مالك كتمان العلم كعالم مجتهد (مصيب ومخطئ)، وهي الحجة التي انقطع عليها المالكية، حيث لاذ أغلبهم بالصمت، فيما أجاب القليل منهم بالتصديق له.

وحيث لا نملك نص المناظرة من لسان صاحبه مباشرة –الذي لا يتوفر عند غير خصمه المعروف بأمانته في نقل آراء الخصوم– فلا يمكننا إلا التساؤل: كيف لفقيه محدّث كمثل الليث أن يجهل حديث رسول الله عن مصير كاتم العلم؟[3] وهو ما يجعل الترجيح قائما على عدّة فرضيات، فلربما يكون ذلك سوء تأويل لطريقته في انتقائه لروايات "الموطأ"، وخاصة عند استحضار حجية عمل أهل المدينة التي تعتبر نقطة ضعف المذهب حسب المفهوم الظاهري، أو عن جدل متوتِّر في الاحتجاج، خاصة وأن فقهاء المالكية آنذاك كانوا يفتقدون إلى طريقة أصولية ممنهجة تمكّن صاحبها من الدفاع عن الرأي.

---

[1]– ذكر أيضا باسم "ابن حريش العبدري"، قرطبي الأصل، ولد سنة 305هـ، كان في عداد المشاورين، وكان عالما بالرأي، وذا نصيب وافر من علم الحديث، واسع الرواية له، روى عن القاضي ابن مفرج وغيره، واستقضي بالمرية. ينظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، تر: 1035، ص ص: 697، 698.

[2]– ابن حزم: الإحكام، ج2، ص: 122.

[3]– قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». ينظر: أبو داود السجستاني، المصدر السابق، ج4، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، رقم: 3658، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن، ص: 45.

3.1. تحديد المقادير في الدِّية "دية الأصابع":

من المعلوم أن الشرع الإسلامي قد جعل الدية[1] تخفيفا للضرر عن عباده في القصاص، وذلك عندما يكون الفعل عن خطأ لا عن عمد، ومسألة الدية كغيرها من المسائل التي تجادل حولها العلماء، وهي على وجه التحديد هنا دية الأصابع، والمبيَّة على حديث روي عن ابن عباس –رضي الله عنه–: أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: «الأَصَابِعُ سَوَاءٌ، وَالأَسْنَانُ سَوَاءٌ، الثَّنِيَّةُ وَالضِّرْسُ سَوَاءٌ، هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ»[2]، أي أن الأصابع سواء في الدية وإن اختلفت حالُها ومنافعها ومبلغ فعلها، وكذلك الأسنان ديتها سواء، وإن كان نفْع بعضها أقوى من بعض[3]، وهو المشهور عند أصوليي المالكية[4]، وإن يكن ذلك اختلفت مفاهيم النص بين متأخّريهم والفقيه الظاهري، حيث ورد الرأي عند الباجي (ت 474هـ/ 1081م) من أحد كبراء المالكية –الرأي الذي يأخذ به الباجي أيضا– بما يرى فيها مسألة أنْسب إلى توظيف القياس، من خلال ما قاله من وجوب تسوية الأسنان[5] ومقارنتها بالأصابع، معتمدا قول الإمام مالك: «لَوْ لَمْ تَعْتَبِرْ ذَلِكَ إِلَّا بِالأَصَابِعِ، عَقْلُهَا سَوَاءٌ»[6]، وهي التي يرى فيها الظاهري لا مجال لتوظيف القياس في حضور الدليل النقلي في هذه وتلك، هذه التي كانت حجته انقطع المالكي على ذكرها[7]. ومع ترجيح الأخذ بظاهر الحديث، حيث ورد النص الصريح، فالمقاربة بين الرأيين ذات أهمية أيضا، من حيث أن حضور الدليل السنّي رواية عن الصحابة والتابعين، ثم توظيفه في القياس ليزيد من قوة الحكم لا من ضعفه.

---

[1]– هي المال الذي هو بدل النفس. ينظر: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي: التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص: 97.

[2]– أبو داود السجستاني، المصدر السابق، ج4، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم: 4559، أخرجه الترمذي في باب "الديات" وقال: حديث حسن صحيح غريب، ص: 448.

[3]– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م): فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج12، كتاب الديات، باب دية الأصابع، رقم: 6895، ص ص: 225، 226.

[4]– ينظر: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179هـ/ 795م): الموطّأ، تح وتع: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1417هـ/ 1997م، مج2، كتاب العقول، ما جاء في عقل الأصابع رقم: 2508، ص ص: 430، 431. وأيضا: العمل في عقل الأسنان، رقم: 2515، ص: 432.

[5]– الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 474هـ/ 1081م): إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح وتق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1415هـ/ 1995م، مج2، ص: 570.

[6]– مالك بن أنس، المصدر السابق، مج2، كتاب العقول، رقم: 2513، أثر صحيح عن ابن عباس –رضي الله عنه–، ص ص: 430–432.

[7]– ابن حزم: الإحكام، ج7، ص: 78.

ومما يستفاد من تحليل هذه المسائل الجدلية أن ابن حزم قدّم معالجة دقيقة في تصوره للمواضيع، تميزت بالصرامة والتمسك بظاهر النص، في مقابل توجه المالكية نحو القياس في وقت كانت فيه المدونة الأصولية لم تشهد بعدُ نضجا نظريا مكتملا لديهم، وهو ما يفسر التفاوت في توظيف الأدلة أثناء الاحتجاج التطبيقي، ومع ذلك فإن اقتصار رواية المناظرات على مدونات ابن حزم، بينما لا تتوافر لدينا أغلب هذه الآراء عند المالكية، مما يفرض علينا التحفّظ في الحكم، وخاصة إذا وضعنا في الحسبان مؤهلاته الجدلية التي تجمع بين قوة الحجة والدليل في الاستشهاد، وسلاطة اللسان والتهجم على المناظر بألوان مختلفة من التسفيه بل والتكفير أحيانا.

2. الجدل في قضايا أصول الدين:

إذا تحدّثنا عن الجدل العقدي عند مسلمي الأندلس نجدها ممثّلة في فرق المعتزلة والأشاعرة والفلسفة، تداخلت بين المناهج العقلية كما هي عند المتكلّمين وأصحاب المنطق والفلسفة، وهو ما يصدُق في وصفه ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) بقوله: "بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبؤة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك"[1]، مما أثمر الجدل بينهما عن منظومة معرفية معقّدة في تفسير قضايا العقيدة.

1.2. المسائل الكلامية بين المعتزلة وأهل السنة:

ينبغي الإشارة هنا إلى أن المعتزلة في أقوالهم هذه أرادوا تنزيه الله –سبحانه وتعالى– ردّا على النحل وكذا الملل التي قالت بذلك، إلا أن إفراطهم في استخدام المنهج العقلي قد زاغ بهم عن الطريق، فأخطأوا من حيث ظنّوا أنفسهم أصابوا، وكان عمدة كلامهم الأصول الخمسة[2]، وفي هذا يقول ابن حزم

[1]– ابن خلدون: المقدمة، ص: 582.

[2]– جاءت الأصول الخمسة عند المعتزلة ردا على التيارات الدينية المتناحرة، وهي: التوحيد: أرادت المعتزلة من خلاله أن ترد وتفند آراء الملاحدة والمعطّلة والدهرية والمشبهة والثنوية وغيرها. العدل: جاء للرد على كل طوائف المجبرة، مسلمين كانوا أو غير مسلمين. الوعد والوعيد: لتفنيد آراء المرجئة فيما زعمته أنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة. المنزلة بين المنزلتين: للرد على الخوارج التي كفّرت مرتكب الكبيرة. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: لتفنيد آراء الشيعة الإمامية الذين قالوا الخروج عن الإمام هو خروج عن

(ت 456هـ/ 1064م): "وأما المعتزلة: فعمدتهم التي يتمسكون بها: الكلام في التوحيد، وما يوصف به الباري تعالى، ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق والإيمان والوعيد"[1]، وأخذا بالقول أن الاعتزال قد استهوى بعض أفئدة الأندلسيين. فما أهم الموضوعات المطروحة في ظل الخناق السياسي والفقهي؟

وسنأخذ نماذج من الشخصيات لتحليل المسائل الجدلية، وعلى رأسهم خليل الفضلة الذي كان يتردّد على مجلس الفقيه أحمد بن بقي (ت 324هـ/ 937م)[2]، والذي لم يوضّح لنا المدون أكثر من أقوال المعتزلي، لكن مما يظهر من تفحص النص أن صاحب المجلس قد تبين له ملمحا في الرجل يزيغ به إلى الاعتزال، لذلك ارتأى أن يستجوبه ويعرف رأيه في المسائل المعروفة لديهم، هذا إضافة إلى نماذج من المدرسة المسرية كونها النموذج البارز للاعتزال في الأندلس.

1.1.2. الصفات الإلهية وطبيعة القرآن الكريم:

يرتبط أصل "التوحيد" عند المعتزلة بنفي الصفات عن الذات الإلهية، حيث أن القول بها يستوجب التعدّد، وهو ما نجده عند محمد بن مسرة (ت 319هـ/ 931م) حسب صاحب "طبقات الأمم"، بما خاض فيه عند تمييز الصفات كالعلم والقدرة وغيرها عن ذاته تعالى[3]، كما يفسر لنا ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) ذلك من جهته –ولو أنه مصدر متأخّر نوعا ما– ما مفاده من قوله بأن علم الله تعالى وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان، وأنه تعالى له علمين: علم الكلّيات أو ما يسميه بعلم الغيب الذي أحدثه تعالى جملة كنحو علمه أنه سيكون كفار ومؤمنون، والقيامة والجزاء وغيرها. والثاني علم الجزئيات: وهو علم الشهادة، والله لا علم له من ذلك شيئا حتى يكون –بمفهوم ابن مسرة– كمثل كفر زيد وإيمان عمرو

الدين. ينظر: عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت 415هـ/ 1025م): الأصول الخمسة، تح وتق: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1998م، ص ص: 18، 19.

[1]– ابن حزم: الفصل، ج2، ص: 269.

[2]– هو أحمد بن بقي بن مخلد، يكنى أبا عبد الله، من أهل قرطبة، سمع من أبيه، وكان زاهدا فاضلا مشاورا في الأحكام، ولي قضاء الجماعة مع الصلاة والخطبة، كان حافظا للقرآن، عارفا بتفسيره وعلومه، توفي سنة 324هـ. ينظر: ابن فرحون، المصدر السابق، تر: 41، ص: 170.

[3]– ابن صاعد الأندلسي، المصدر السابق، ص ص: 21، 22.

ونحو ذلك، ثم يردّ ابن حزم في السياق العام بأن علم الله شامل لما كان وما يكون وما هو كائن، لا يخفى عليه شيء[1].

واستمر القول بالاعتزال عند أحد دعاة المسرية عاصر ابن حزم والتقاه وناظره في نفي صفة العلم عن الله تعالى، والذي يرى فيه محدَثا مخلوقا، هذه العبارة التي جاءت مبتورة لشروط المناظرة، لا من حيث عدم توفّر نصها وعدم ذكر الطرف المناظر له، بل من حيث ردّه كطرف هو أيضا، الذي لم يأت إلا نقدا عاما لأفكارهم كما عرف عنه[2]، وربما يكون نفسه هو المذكور عند صاحب "الصلة" باسم أبي العاصم عبد الوهاب بن منذر (ت 436هـ/ 1044م) من أسرة البلوطي الذين دافعوا عن المذهب المسري آنذاك[3].

وتبعا لنفي الصفات جاء القول بخلق القرآن الذي يعتبر من أكبر المسائل التي احتدم فيها الصراع بين علماء السنة وعلماء المعتزلة مشرقا ومغربا، وهي من جملة المسائل التي دارت بين خليل الغفلة وأحمد بن بقي، لما سأله هذا الأخير عن موقفه من القرآن، فلجلج وتردد في الكلام، ما أوحى بميله نحو القول بأنه مخلوق[4]، كما نراه أيضا عند ابن حيان (ت 469هـ/ 1076م) في وصفه المدرسة المسرية[5] – وإن كان يظهر تحاملا واضحا عليهم، وخاصة وأن رأيه هذا جاء في إطار إصدار مرسوم سلطاني–، وتفصيلها محاولتهم قياس المسائل الغيبية بواسطة العقل؛ كالقول بخلق القرآن، والجدال في آيات الله، فنالوا محكم التنزيل وغامض متشابه التأويل، وذلك أن المعتزلة حاولوا في أصل "التوحيد" إثبات أن القرآن مخلوق استنكارا لقول السنة: كلام الله، بحجة أن ذلك يثبت صفة الكلام لله –سبحانه وتعالى–.

2.1.2. الوعد والوعيد في ميزان العدل الإلهي:

تعتبر مسألة الجزئيات التي تطرق إليها ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) ذات علاقة طردية بمسؤولية الفرد وحريته في اكتساب أفعاله، والقول بها عند محمد المسري تجعلنا أمام التحليل والمقارنة بين كلام

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص ص: 65، 66.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص ص: 293– 295.

[3]– ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، تر: 818، ص: 555.

[4]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 417، ص: 253.

[5]– أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان القرطبي (ت 469هـ/ 1076م): المقتبس، تح: شالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، (د. ط)، 1979م، ج5، ص: 27.

المصادر التي وصفته بالاستطاعة وكذا إنفاذ الوعد والوعيد[1]، وما أضافه ابن حيان واصفا إياه مضعِّفا لأحاديث الشفاعة ومباعدا للتجاوز والرحمة[2]، فذلك كلّه ما يستوجب على الإنسان تحمله لنتائج أفعاله، كما أن الوعد والوعيد يقتضي أن الله تعالى سينفّذ وعده ثوابا وعقابا –بهذا المفهوم–، فكما يهيب الطائع جزاء إحسانه عليه أن يعذّب العاصي جزاء عصيانه، ما يجعل من الشفاعة المنصوص عليها في القرآن والسنة مقصورة على المؤمنين دون الفاسقين. فأين هم إذن من الآية التي تقول: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (129)﴾؟[3].

3.1.2. القدر ومصير الإنسان:

يعتبر القضاء والقدر الركن السادس من أركان الإيمان عند أهل السنة، ويشمل الإيمان بأن الله تعالى خالق كل شيء من خير وشر، وأن أفعال العباد داخلة في مشيئته وقَدَره، مع إثبات مسؤولية الفرد في القيام بالعمل، بينما تنمُّ إجابة خليل: "إن الخير من عند الله، والشر من عند الرجل"[4] عن العدل الإلهي بالمفهوم المعتزلي، الذي يرفُض إسناد الشر إلى الله، بمعنى أن الله قد بيّن لنا في وضوح تام اتّباع طريق الخير، ونهانا عن طريق الشر، وبالتالي فارتكابه الخطيئة لم يكن إلا عن بينة، ولم تكن إلا من نفسه ليس إلا.

4.1.2. صورة اليوم الآخر والجزاء:

يتحدّد موقف المعتزلة من اليوم الآخر عبر تبنّيهم مواقف عقلية صارمة فيما يتعلّق بالجزاء مثلما أجاب خليل، يظهر في قوله عن الميزان بـ"عدل الله" التزاما منهم بأصل العدل، أي أن الله عادل كما حكى عن نفسه في القرآن: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[5]، هذا مع نفي أن تكون له كفّتين، والصراط بـ"الطريق" أي طريق الإسلام، من استقام عليه في الدنيا نجا في الآخرة[6]، وذلك في تأويل يخالف ظاهر النصوص كما أُثبت عند أهل السنة في وصف الميزان كأداة حقيقية توزن بها الأعمال يوم القيامة، والصراط كجسر

---

[1]– الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين، تر: 209، ص: 178. ابن الفرضي، المصدر السابق، ج2، تر: 1202، ص ص: 687، 688.

[2]– ابن حيان القرطبي، المصدر السابق، ص: 21.

[3]– سورة آل عمران، الآية: 129.

[4]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 417، ص ص: 253، 254.

[5]– سورة الكهف، الآية: 48.

[6]– ابن الفرضي، المصدر السابق، ج1، تر: 417، ص ص: 253، 254.

ممدود على ظهر جهنم يمر عليه الناس يوم القيامة، وما ورد في قول رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عن الصراط: «ثُمَّ يضْرب الْجِسر عَلَى جهَنَّم، وتَحِلُّ الشَّفَاعَةَ...»[1]، واحد من الأدلّة التي يثبت الجانب الحسي في الآخرة الذي أنكرته المعتزلة.

وأما بخصوص ما تفردت بعض الدراسات عن ابن مسرة، عما أفصح به لتلامذته عن مضامين رمزية وتأويلات باطنية تمس قضايا عقدية كبرى كإنكاره لعقوبة الجحيم[2]، فيظهر أنها لا توافق أصول المعتزلة الذين وإن قدّموا تصورا عقلانيا للعقيدة، فإنهم بالمقابل لم ينكروا المعاد الأخروي، بل ذهبوا في تفسيره بما يتوافق عقليا ومسألة العدل الإلهي في الجزاء، ما يجعله في هذا الجانب –إن صح القول به– أقرب إلى المنحى الفلسفي الغنوصي منه إلى منحى الاعتزال.

ويبدو أن مجالس المناظرة التي جمعت بين المعتزلة ومخالفيهم لم تُطرح فيها كل المسائل في الأصول التي وضعها كبراؤهم، وبالتالي فاعتزالهم ليس متكاملا كالذي ظهر بالمشرق، وتفسير ذلك واضحا هو أن المشارقة منهم كانت مؤيدة سياسيا، وأصبح مذهبا رسميا أخذت به الدولة العباسية في فترة من الفترات، على عكس المغاربة الذي كان اعتزالهم محاربا من السلطة السياسية والفقهية، لذلك ما كاد يظهر حتى استأصلت جذوره.

2.2. المسائل الكلامية بين الشيعة وأهل السنة:

سبق القول أن إسماعيل الرعيني جاء بتفسير جديد لأقوال شيخه محمد بن مسرة، هذه التي لم تلْق استنكارا من قبل مخالفيه فحسب بل من قبل أصحابه أيضا، وحيث لم تأت ترجمته في المصادر الأندلسية إلا عند معاصره ابن حزم (456هـ/ 1064م)، وعنه نقل العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م) في "لسان الميزان"[3]، فكان بإنكاره لمسألة البعث والفناء قد خالف أصحابه، منها قوله عن الأرواح تبعث من دون الأجساد، ومنها يكون مصيره الجنة أو النار، وهكذا يكون الأمر من دون فناء العالم، وهو قول

[1]– أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ/ 875م): صحيح مسلم، اعت: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، (د. ط)، 1419هـ/ 1998م، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم: 183، صحيح، ص: 101.

[2]- Micuel Asin Palacios, Op. cit, p: 38.

[3]– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م): لسان الميزان، إع: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج2، تر: 1192، ص ص: 143، 144.

مخالف لصريح المنقول الذي يؤكد قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1]، كما أن ما قال به – حسب الرؤية النقدية لابن حزم– حول فكرة العرش من كونه هو المدبِّر للعالم، وأن الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلا[2]، تدلّ أيضا على فهم مخالف لما دلّ عليه القرآن صراحة بأن الله هو المدبِّر للعالم.

هذا إلا أن الدلائل التي جاءت بها كتب النوازل تعطينا إشارات جديدة حول التشيع في الأندلس، فإذا أخذنا شهادة ابن سهل (ت 486هـ/ 1093م) الذي كان معايشا للأحداث، إضافة إلى كونها مؤيدة بسماعات وشهادات كثير من علماء العصر، نجد أن ما جاء به أبو الخير الذي عاش في فترة حكم الخليفة الحكم المستنصر (350– 366هـ/ 961– 976م)، من حيث أنه سب الدين جهارا، وأنكر الانتساب للإسلام، بل وأكثر من ذلك تجرأ بكلامه على سب الله تعالى، وأما ما يؤكد ميوله أكثر إلى التشيع فهو استهزاؤه بالصحابة–رضوان الله عليهم– ما عدا علي، هذا الذي كان يرى أوليته بأحقّية النبوة من محمد–صلى الله عليه وسلم– ، كما يرى الخروج على الأئمة وكذا السلطان، ويرى أنهم ظلَمة وواجب جهادهم، وكان يطعن في خلافة أمير المؤمنين الحكم، ويرى أن الخمر حلال في كتاب الله محتجا بقوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً﴾[3].

وشهادة العلماء هذه فائدتها ذات قيمة كونها شاهد عيان على مرأى الفعل، إلا أنها بالمقابل لا تذكر رأي الطرف الثاني في الردّ، إلا المناظرة التي أقيمت بينه وبين محمد بن أيوب بن سليمان بن ربيع[4]، هذا الذي شهد عنه قوله: إنما الناس كالعشب رطب ويابس ثم لا حساب عليهم ولا عقاب، وإذ سئل منه: أين قول الله –عز وجل–: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ (50)﴾[5]؟ وقوله: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (5)﴾[6]؟ فقال: بعض القرآن خرافة، وبعضه لا شيء، وإنما السيف يضم

[1]– سورة القصص، الآية: 88.

[2]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص: 66.

[3]– سورة النحل، الآية: 67.

[4]– هو محمد بن أيوب بن سليمان بن حجاج، من أهل قرطبة، علما باللغة وحبصيرا بالنحو والشعر، روى عن أحمد بن خالد وأحمد بن بشر الأغبس وقاسم بن أصبغ، ولي قضاء تدمير. ينظر: ابن الفرضي، المصدر السابق، ج2، تر: 1311، ص: 745.

[5]– سورة يس، الآية: 50.

[6]– سورة الشورى، الآية: 5.

الناس إلى الإقرار بهذا، ولهذا لقّبوه بأبي الشر، وأصدر الخليفة أمرا بمعيَّة الفقهاء بصلبه[1]، ولأجل هذا شدّد في الأخذ بالمذهب المالكي[2]. وكما أثبت هذا النوازلي تهمة الزندقة على عبد الله بن أحمد بن حاتم الأزدي الطليطلي، وشهد عليه غير واحد من العلماء بأنواع من التعطيل والاستخفاف بحق النبي –صلى الله عليه وسلم– وعائشة وعمر وعلي –رضي الله عنهم–، وقال لا يجب من الجنابة غسل، وأنكر القدر، وأشياء أخرى[3]، إلا أنها لا توفينا بأحد من العلماء ردّوا عليه أو ناظروه إنكارا منهم لبدعته.

ورغم محدودية هذه الآراء في البيئة الأندلسية، فإنها تشهد عن انزياح عن العقيدة الإسلامية السليمة، وتعكس مقولات التشيع التي لم تلق القبول والرواج الكبير.

3.2. المسائل الكلامية بين الظاهرية ومجتهدي المالكية:

يتأتّى هنا في مقابلة الظاهري ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) المالكية الأشاعرة، وأكثر ما كان ذلك بينه وبين الباجي أبي الوليد (ت 478هـ/ 1185م)، ولا شك أن ابن حزم هنا قد لقي خصما من طراز رفيع، لا يقل عنه قوة في المراس الجدلي، ولا في براعة الاستشهاد التي جمعت بين النقل والعقل، مما جعل من المناظرات ناهيك عن المسائل الفقهية تتناول قضايا العقيدة، بما يعكس التفسير بين المنطق الحزمي والتأويل الأشعري.

1.3.2. الصفات الإلهية:

يثبت الأشاعرة عددا من الصفات على أنها قائمة بذات الله تعالى –ردّا على الطرح المعتزلي القائل بالنفي– مما اعتبره ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) ضربا من التعدّد لا يختلف عن القول بالتثليث عند النصارى في قوله: "ما الذي أنكرتم عليهم إذ قالوا إن الله ثالث ثلاثة؟ فقالوا لي: إنكارنا عليهم هو جعلهم معه شيئين لا أكثر"[4]، هذه الصيغة الأشعرية –كما وردت عند الخصم– تفتقر إلى الدقّة في التعبير، وهو ما يفهم منه صحة المعتقد موافقة النصارى، وليس الخلاف بينهما إلا في التعدّد، وهو ما يوقع القائل به

---

[1]– ابن سهل أبو الأصبغ عيسى (ت 486هـ/ 1093م): ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس "مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى"، در وتح: محمد عبد الوهاب خلاف، مر: محمود علي مكي ومصطفى كامل إسماعيل، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ط1، 1981م، ص ص: 57– 100.

[2]– وتعتبر رسالته –حسب ما يدلي به صاحب الكتاب– شهادة منه على نقاء المذهب المالكي من البدع والنحل الخارجية والرافضة وغيرها، على عكس المذاهب الفقهية الأخرى التي كانت تشوبها مثل هذه النحل العقائدية.

[3]– ابن سهل، المصدر السابق، ص ص: 104– 108. 111 وما بعدها.

[4]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص: 77.

في الشرك، والذي يبدو فيه تكفيرها في الحكم من طرف الخصم، وإن كان الالتباس يتّضح مع استمرار المناظرة، بما قال به بعضهم بأن اسم الله تعالى عبارة تقع على ذات الباري بجميع صفاته، لا على ذاته دون صفاته، إلا أن الصرامة المنطقية عند ابن حزم تحمِّله ما لا يحتمل، وذلك قوله: فإنما تعبد إذن بإقرارك الخالق وغيره معه، إلا أن نفوره المتكرر وتأكيده على عبادة الله وحده، تعبر عن انزعاجه من سوء فهم رأيه. وهو ما يجعل المناظرة نموذجا صداميا بين المنطق والتأويل أكثر مما هي خلافا في أصل التوحيد.

ومما يظهر من كلام ابن حزم أنه لم يتفحّص كلام خصومه، هؤلاء الذين لا يبدو من كلامهم ما يخالفون به السنة، ويجعلون من صفاته –سبحانه وتعالى– كصفات غيره قائمة بذاتها، فتساوى مع النصارى في إشراكهم مع الله آلهة أخرى، كما أنه لم يذكر أحد ممن كتب عن الفرق والمذاهب بأن الكرامية انتشرت في الأندلس عدا ابن حزم. فهو يزعم أن الأشاعرة بقولهم: "إن علم الله غير ذاته" وقعوا في الشرك، لأنهم جعلوا من العلم الإلهي حقيقة أزلية قائمة إلى جوار الله، والأشاعرة لم يقولوا بحال أن لله شريكا، إذ الشريك ذات مغايرة لله اتصفت بالألوهية مثله، بل قد نزهوا الله عن الشريك، مقررين أن الله تعالى ذات تتّصف بصفات، دون أن يقولوا أن هذه الصفات مساوية له في الجوهر.

2.3.2. أفضلية الخلق بعد الملائكة والنبيئين:

تعتبر مسألة المفاضلة بين الصحابة من المسائل التي نوقشت بين العلماء، ولا يخفى على أي دارس لتاريخ المذاهب أن هذه المسألة قد ثارت من قبل بين فرقتي السنة والشيعة، كما لا يخفى عليه أيضا أن الشيعة يفضّلون عليا على سائر الصحابة –رضي الله عنهم–، ومن هذا الوجه ترى أن الإمامة مقصورة عليه وعلى بنيه من بعده، هذه المسألة التي نرى صداها عكسيا في الأندلس، بما هو واضح في مناظرة وردت على لسان ابن حزم، بما اعترض به على مكي بن أبي طالب (ت 437هـ/ 1045م) الذي يقول بأفضلية زوجة أبي بكر على علي بن أبي طالب –رضي الله عنهم– بحكم أنها مع زوجها في درجة واحدة في الجنة، أما ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) فنراه ينقض حجته كما يفنّد دعوى الشيعة أيضا، من حيث لا وجود لنص قطعي يقول بأحد الرأيين، إلا حديث رسول الله –صلى الل عليه وسلم–: «خَير النّاس قَرني،

ثُمَّ الذين يلُونَهم، ثُمَّ الذين يَلُونَهُمْ...»[1] ذو الدلالة الواضحة في أفضلية الصحابة على التابعين لذلك يترك المسألة مفتوحة دونَ حكم فيها[2]، وهكذا ينتهي ابن حزم –معترضا على خصومه– أن التفاضل لا يكون إلا وفقا لأسس ومعايير تخضع للزمان والمكان والأعمال، بدءا من الصحابة فالتابعين فتابعي التابعين وهكذا تراتُبيا.

وفي نفس الموضوع وعلى نفس النهج يسير الطرفان في احتجاجهما حول المفاضلة بين نساء النبي –صلى الله عليه وسلم– وبقية الأنبياء والرسل –عليهم السلام–، إذ يرى مكي أفضلية نساء النبي على سائر الأنبياء، قياسا منه في أفضلية النبي عليهم، وأن نساءه معه في الجنة في درجة واحدة، أما ابن حزم من جهته فيرى أن كل من الملائكة والرسل والأنبياء والصحابة طبقات، وكل من هؤلاء حسب درجته، والتفاضل لا يكون إلا بين أصحاب الطبقة الواحدة، وأعلاهم منزلة من الآخر أفضلهم، ونساء النبي – صلى الله عليه وسلم– هن في طبقة واحدة مع الصحابة، وحيث هم مع النبي في الجنة، فهن إذن أعلى درجة من الصحابة، وبالتالي فهن أفضل منهم، ومن جميع الخلق عدا الأنبياء[3].

وتحليل نصي المناظرتين يتيح لنا أن وجوه الاختلاف بين طرفيها يكمن في إعمال القياس والرأي إلى أبعد الحدود من طرف المالكي، كانت الأولى ردة فعل واضحة على الشيعة في تفضيلهم علي على باقي الصحابة، وإن لم نجد ما يؤيد رأينا من أنه كانت له مصادمة مع أنصار الشيعة، أما وقد يحتج على تفضيل نساء النبي –صلى الل عليه وسلم– على الأنبياء جميعهم، فلم نجد لها تفسيرا لدى المالكي، أما عن المعترض عليه فإن التزامه بحرفية النصوص الشرعية نراه يسوِّغ ذلك وفق ما ورد حكمه شرعا بأن المفاضلة تتم على أساس الطبقات مثلما تقدّم.

3.3.2. صغائر الذنوب:

أثبت ابن حزم عن الأشاعرة مخالفتهم لقول الله تعالى وردّ لحكمه بلا كلفة بإنكارهم أن في الذنوب صغائر[4]، والأشاعرة لا اختلاف لهم مع بقية المسلمين في أن مرتكب الكبيرة مؤمن عاصٍ أو فاسق، إلا أن

---

[1]– البخاري، المصدر السابق، مج5، باب فضائل أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم–، رقم: 3642، صحيح، ص: 6.

[2]– ابن حزم: الفصل، ج4، ص ص: 199– 201.

[3]– المصدر نفسه، ج4، ص ص: 201– 210.

[4]– المصدر نفسه، ج5، ص ص: 88، 89.

مكمن الاختلاف عندهم هو تفسيرهم بأنه لا وجود لذنوب بعينها تسمى كبائر وأخرى تسمى صغائر، أي أنه لا كبائر إلا بالإضافة إلى ما هو أصغر منها، وأن صغرها يكمن في إلحاق الضرر بالمفعول مقارنة بالكبائر منها، إلا أننا نلتمس الصواب في استدلال ابن حزم بقوله تعالى: ﴿**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُم**﴾[1] بأن الصغائر من السيئات مغفورة باجتناب الكبائر منها، وكانت هذه حجته التي أفحم بها مناظره، كما أن قوله تعالى: ﴿**وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ**﴾[2] دليل يستوقف كل ذي فهم في التّنديد بالابتعاد عن الكبائر.

4.3.2. نظرية الأحوال:

اشتدّ إنكار ابن حزم (ت **456**هـ/ **1064**م) على الأشعرية إثباتهم للأحوال بقولهم: "إن الناس أحوالا ومعاني لا معدومة، ولا موجودة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا أزلية ولا محدثة، ولا حق ولا باطل، وهي علم العالم بأن له علما، ووجود الواجد لوجوده كل ما يجد"، ويثبت ذلك في شخص الباجي (**474**هـ/ **1081**م) كبيرهم، وبأنهما تحاورا حول هذه المسألة في مجلس حافل، غير أن ابن حزم لم يذكر لنا من استدلالاته المعهودة، إلا ما جاء من قول العامة: "عثب لا من كرم ولا من دالية"[3]، فإن ما يسمونه بـ"الأحوال" أو ما يعرف بـ"الصفات المعنوية" يمكن أن تكون واسطة بين الوجود والعدم، استخدمها المتكلمون لتفسير كيفية اتّصاف الذات الإلهية بصفات أزلية دون الوقوع في التجسيم أو التعدّد، وهو ما عدّه ابن حزم ضربا من التناقض المنطقي، وهذه نفحة اعتزالية قال بها أبو هاشم الجبائي، ثم تسربت إلى بعض علماء الأشاعرة كالباقلاني والجويني، وأخذا بقول ابن حزم قال بها الباجي.

وإذا كان مقصد الأشاعرة من هذا المفهوم إثبات صفات الله تعالى مع التنزيه عن التجسيم، فإن المسلك الذي صاغ هذه النظرية في قالب عقلي يحمل كثيرا من التكلّف، ما يمكن أن ينأى به عن المفهوم الشرعي السليم، وهو ما وجده الخصم فجوة مكّنته من الاعتراض، نظرا للتناقض بين بديهيات العقل أو التلاعب بدلالة الألفاظ.

---

[1]– سورة النساء، الآية: **31**.

[2]– سورة الحجرات، الآية: **7**.

[3]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص: **77**.

5.3.2. مبدأ السببية:

يفتخر ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) بانتصاره في مناظرة لبعض مقدّميهم حول إنكارهم لمبدأ "السببية"، في زعمهم عن القائل بأن "النار تحرق أو تلفح، أو أن الأرض تهتز أو تنبت شيئا، أو أن الخمر تسكر، أو أن الخبز يشبع، أو أن الماء يروي أو أن الله تعالى ينبت الزرع والشجر بالماء"، فهو ملحد مفتر على الله تعالى، وذلك كون القائل بذلك –حسب الأشاعرة– ينسب التأثير الحقيقي لغير الله تعالى، بما يمكن أن يكون تَعدٍّ على مفهوم الوحدانية، وهو ما اعتبره ابن حزم من منظور نقدي كتكذيب منهم لله – عز وجل– ولرسوله –صلى الله عليه وسلم–، بما جاء من نصوص صريحة. وفي مناظرة أخرى بينهما تخص نفس الموضوع، في قولهم: "إنه لا حر في النار، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة"، وإنما هي أفعال تُخلق منه تعالى كل مرة عند اللمس والذوق[1].

وإنكار الأشاعرة ليس للسببية كمبدأ عقلي، بل للضرورة المنطقية القائمة بين السبب والمسبب، فلا حدوث للفعل إلا بالاقتران، والذي لا يكون إلا بمشيئته الإلهية، وذلك حيث جعلوا الفاعلية كلها له – سبحانه وتعالى–، وهو غلوٌّ مبالَغ فيه ضد المعتزلة، مما جرهم إلى تعطيل الحس والعقل، وهو ما يعطي لابن حزم الأحقية شرعا وعقلا التي تُعيد النظر فيما أودعه الله من قوانين في الأشياء تؤثّر بها، ليس استقلالا عنه تعالى، بل بإرادته ومشيئته، وهو مبالغة في الاتهامات المتبادلة بينهما، مما يقرِّب مواقفهم أكثر مما يفرقها، حيث لا تعدو المسألة أكثر من تأويل عقلي تختلف في منهجها في إثبات الخلق لله تعالى.

وإن وجدنا ابن حزم هو المنتصر في جل هاته المناظرات، عكس ما هو متعارف عليه في المدونات التاريخية، من أن الباجي الأشعري قد وضع حدّا لصولات ابن حزم الجدلية، فذلك طبيعي إذا رأيناه هو المدون لنصوصها، فهو يدون ذلك على سبيل الفخر، على عكس إن كان منهزما فليس منطقيا أن يذكر انهزامه. والشيء الملاحظ في مناظرات ابن حزم لهذه الفرق هو أنه قد شدّد عليهم، وضيق عليهم الخناق بحصرهم داخل المنطوق من القرآن والسنة، لذلك لا يمكن أن نأخذها على وجه اليقين كونها من خصم،

[1]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص ص: 87– 89.

كما أننا لا نملك معلومات كافية بالقدر الذي يمكننا أن نكون منها رأيا واضحا عن صدى الأشعرية ووقوفها لصدّ المخالف.

3. النظر في الفلسفة "بين المشروعية والإنكار":

بدأت المناظرة الفلسفية تفرض نفسها على الضمير الإسلامي، ولكن كانت لا تزال في بدايتها، فباطّلاعنا على تاريخ الفلسفة في الأندلس نجد أن الأندلسيين قد أثبتوا حضورا معتبرا في مجال الفلسفة والمنطق رغم القيود التي سلّطت عليها، إلا أن تفحص المدون من القضايا الفلسفية في ذلك الوقت لا تدلّ على كبير عناية، وذلك من خلال مواضيعها التي تمحورت في نقاش سطحي لم يتجاوز الاختلاف والجدل حول مشروعية الاطّلاع على كتب الفلاسفة والأوائل أم لا؟

جمع المجلس الأول بين ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) وأحد المالكية لم يذكر اسمه، ويجسد هذا المجلس أجواء فكرية مشحونة بتوتّر واضح بين النزعة التي تدافع عن مشروعية النظر في كتب الفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل، والموقف التقليدي الذي يرى فيها مدخلا إلى الإلحاد[1]، وتبرز الحدّة بينهما عندما يسائل ابن حزم –كمناصر للفلسفة– خصمه: من حيث يصدر موقفه هذا، إن كان قرأها، فكيف ينكر ما عرف؟ وتعيين مواضع الإلحاد، وإن كان لم يطالعها، فكيف يحكم على ما لم يعرف من دون علم؟ مستشهدا عليه بقول الله عز وجل: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾[2]، وقوله: ﴿وَتَحْسِبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ (15)﴾[3].

وفي نفس الموضوع يحدّثنا ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) عن مجلس آخر تناقل أخباره ممن حضروه، والتي جرت في باجة بحضرة الأمير أحمد بن هود (438هـ/ 1046م– 474هـ/ 1081م) في أثناء مروره بباجة هو وابنه المؤتمن (ت 478هـ/ 1085م)، والتي جمعت بين المؤتمن وفقيه الأندلس المشهور أبي الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م)[4]، كان هذا الأخير بمثابة المجيب على سؤال

[1]– ابن حزم: رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، الرسائل، ج3، ص: 122.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 65.

[3]– سورة النور، الآية: 15.

[4]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 107، 108.

المؤتمن: هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ بقوله: إنما قرأت أدب النفس لمحمد –صلى الله عليه وسلم–.

ما يستنتج من هذه المسائل المطروحة على طاولة النقاش أنها تعكس صراعا بين تيار محافظ يتوجس من التيارات الفلسفية الوافدة، ويرى أن كتب الشرع الإسلامي تكفي صاحبها وتغنيه عن مثل هذه العلوم، وتيار يرى إمكانية الانفتاح والاستفادة من الفكر الفلسفي، ما يمكن القول أن المسائل الفلسفية إلى ذلك الوقت لا زالت غضّا طريا لم تبلغ حدّ النضج بعد.

4. المسائل اللغوية:

أخذ البحث في ميدان اللغة وعلومها هو الآخر حيزا كبيرا من اهتمامات الأدباء، بل شملت أهل العلم أجمع بما فيهم الفقهاء وأهل الكلام والمنطق، وطبيعي ذلك من حيث أن تفسير النص القرآني أو الحديثي قائم لا محالة على تفسيره اللغوي.

1.4. إعراب كلمة "قائما" في سورة آل عمران:

كانت الآية في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[1]، مدار نقاش نحوي بين ابن السيد البطليوسي (ت 521هـ/ 1127م) كنحوي وفيلسوف من أصحاب العلل النحوية وفيلسوف يوظّف المبادئ الفلسفية يرجح أنه ابن باجة[2]، ومختلف أمرها إعراب كلمة "قائما" في الآية، إذ ارتأى ابن السيد إعرابها "منصوبة على الحال"، هذه التي كانت محل الاعتراض عند خصمه، منكرا عليه إعرابها "حالا"، وأن أصحاب هذا الرأي كفّروا القائل بذلك[3]، كونها تُجوِّز الانتقال والحركة على الله تعالى، وبالتالي فهو إثبات لصفة الجسمية، في حين خاض البطليوسي في تفسير الآية على تأويلها من جهة وإعراب الكلمة على التعليل، فكان رده بأن القيام الذي وصف الله به

[1]– سورة آل عمران، الآية: 18.

[2]– وثمة مناظرات تُنسب إلى ابن السيد البطليوسي (ت 521هـ/ 1127 م) مع ندٍّ له لم يذكر اسمه عند المدون، إلا أن بعض الدراسات تذكر أن خصمه في تلك القضايا هو ابن باجة الذي انتقل إلى سرقسطة وأقام بها زمانا إلى أن خرج منها سنة 512/ 1118م، أين كان لهما عدة مسائل نحوية جدلية جمعها ابن السيد في كتاب "المسائل". ينظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، مر وتق: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998م، ص ص: 349، 350. حسن عبد الرحمان علقم، المرجع السابق، ص ص: 132– 135.

[3]– جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/ 1505م): الأشباه والنظائر في النحو، تح: أحمد مختار الشريف، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1407هـ/ 19887م، ج3، ص: 569 وما بعدها.

نفسه، لا يراد به المثول والانتصاب الذي هو من صفة الأجسام، إنما القيام بالأمور والمحافظة عليها كما جاء عند ابن كثير(ت 774هـ/ 1373م)[1]. ولذلك يبدو الحوار في ظاهره حوارا لغويا مختلف أمره إعراب الكلمة، غير أن جوهره عقدي فلسفي يمس الصفات الإلهية.

ولقد وفّق ابن السيد إلى حدّ بعيد في تفسيره، إلا أنه يبقى تفسيرا لغويا، ولم يستوعب أبعادا عقدية كما تقرر عند ابن جرير الطبري (ت 310هـ/ 923م) الذي حمل القيام بالقسط على عدل الله بين عباده[2]. وإن كان هذا ليس قصورا في منهجه التفسيري، خاصة إذا كان الدفاع عن صحتها في ضوء الصناعة النحوية كافيا في تفنيد مزاعم خصمه.

2.4. إعراب في عَجز البيت الشعري "قصَارَ الخَطَا شَرُّ النِّسَاء البُحَاتِرُ":

يروى عن البطليوسي أيضا ما نقله عنه الإمام السيوطي (ت 911هـ/ 1505م) من كتابه "المسائل والأجوبة" اجتماعه في مجلس علمي بأحد الأدباء –الذي هو أيضا فيما يبدو ابن باجة–، واختلافهما حول مسألة معينة من مسائل النحو، وتفصيل ذلك أن نحويي سرقسطة اختلفوا حول إعراب عجز البيت الشعري:

عَنَيتَ قَصيرات الحجال ولَم أُرِدَّ قِصَار الخَطَا شَرُّ النِّساء البحاتِر

فقال البعض: "البحاتر"[3] مبتدأ، خبره "شر النساء"، بينما ذهب الفريق الثاني إلى عكس ذلك، وقالوا: "شر النساء" هو المبتدأ، و"البحاتر" خبره[4]، ويظهر أن المناظرة تكررت مرتين، جمعت في المرة الأولى بين نحويي سرقسطة، بينما كان هو أحد أطرافها في المرة الثانية، إذ اجتمع براوي المناظرة للمرة الأولى، هذا الذي كانت إجابته مناصرة للفريق الأول، بينما ذهب البطليوسي إلى إمكانية تجويز إجابتا الفريقين، مقدّما الرأي الذي ارتضاه خصمه، وفي نفس الوقت لا يبطل الرأي الآخر، ولما أبى خصمه إلا

---

[1]– أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ/ 1373م): تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص: 357.

[2]– أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/ 923م): تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1422هـ/ 2001م، مج2، ص: 231.

[3]– البَحْتَر هو القصير المجتمع الخَلْق، وكذلك الحَبْتَر، وهو مقلوب منه، والأنثى بَحْتَرة والجمع البَحَاتِر. ينظر: ابن منظور، المصدر السابق، مج4، ص: 47.

[4]– السيوطي: الأشباه والنظائر، ج3، ص ص: 171– 178.

رأيه، اعتبر منه ذلك إدخالا لصناعة المنطق في صناعة النحو، في حين أن ما يجوز لأهل النحو من المجازات والمساحات لا يجوز لأهل المنطق، بل وباعتراف الفلاسفة أنه يجب أن تُحمل كل صناعة على القوانين المتعارف عليها بين أهلها، وما إدخال بعض الصناعات في بعض إلا من جهل المتكلّم، أو قصد المغالطة بالانتقال من صناعة إلى أخرى.

ويبدو أن كليهما قدّم تفسيرا وجيها، إلا أن التفسير النحوي بما يتّسم به من مرونة تتناسب والمجاز اللغوي المتعدّد الإسناد يظل التوجه الأكثر دقة منهجيا، بعكس التفسير المنطقي الذي –على دقّته– قد يقصي بعض الأوجه الصحيحة لغويا.

3.4. خطاب الجنس في اللغة العربية:

هي من جملة المناظرات التي جرت بين عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي (ت 581هـ/ 1185م)[1] وعلي بن محمد بن علي المعرف بابن خروف (ت 609هـ/ 1212م)[2]، والتي وردت عند السيوطي (ت 911هـ/ 1505م) في "الأشباه والنظائر" بعنوان: "المسائل التي جرت بين السهيلي وابن خروف رحمهما الله منقولة من تذكرة الشيخ تاج الدين بن مكتوم"[3]، حول ما ذكر من جواز تركيب "إحدى المحجورين[4]" على المذكر والمؤنث، الأمر الذي أنكر السهيلي صحته، بدعوى أن لفظ "إحدى" مؤنث، ولا يمكن إسنادها إلى "المحجورين" كجمع مذكّر، محتجا بأن الأصل في المطابقة يمنع من الإسناد في مثل هذه الحالة، ويستشهد بقوله –صلى الله عليه وسلم–: «اللهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَحدَكُما كَاذِبٌ فَهَل مِنْكُما تَائِب؟»[5]، في دلالة أن لفظ "أحد" تُذكّر إذا لم يقصد بها مؤنّث بعينه، وإذا أريد بها المؤنث أضيفت عبارة: "أحدهم امرأة"، بينما يميل ابن خروف إلى شمولية التذكير للتأنيث، كمثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَحَدُهُمَآ أَوْ

---

[1]– هو عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن أصبغ بن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثعمي السهيلي، من أهل مالقة، ولد سنة 509هـ، كان عالما بالقراءات، سمع على عدة علماء منهم من أبي بكر بن العربي، ناظر على ابن الطراوة في كتاب سيبويه، كان من أهل الرواية والدراية، استدعي إلى مراكش وتوفي بها سنة 581هـ. ينظر: ابن الأبار: التكملة، ج3، تر: 89، ص: 32، 33.

[2]– هو علي بن محمد بن علي بن محمد الحضرمي، يعرف بابن خروف، من أهل إشبيلية، كان إماما في صناعة العربية، مشاركا في علم الكلام وأصول الفقه، ردّ على السهيلي وابن مضاء وأبي المعالي الجويني، أُخذ عنه وأقرأ العربية بإشبيلية وفاس ومراكش، توفي بإشبيلية سنة 609هـ. ينظر: ابن الأبار: التكملة، ج3، تر: 566، ص: 226.

[3]– السيوطي: الأشباه والنظائر، ج3، ص ص: 219– 228.

[4]– يبدو أنها جمع كلمة "محجور"، وحجر عليه حجرا، أي منعه شرعا من التصرف في ماله، وعليه الأمر: منعه منه. ينظر: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4، 1425هـ/ 2004م، ص: 157.

[5]– البخاري، المصدر السابق، مج7، كتاب الطلاق، باب صداق الملاعنة، رقم: 5303، صحيح، ص: 152.

كِلَاهُمَا﴾[1] من غير تعيين للجنس. وهكذا استمر السجال بينهما أخذا وردا في جو علمي مفعم من المراوغة في الاستشهاد بين النصوص الشرعية تارة والبلاغات اللغوية تارة أخرى، يظهر فيها السهيلي ميله إلى العلل النحوية، وتحقيق التطابق الدقيق بين اللفظ والمعنى، بينما ينحو ابن خروف إلى تأويل أكثر مرونة دلالية، يسعى فيها إلى إمكانات توسيع مدارك الفهم اللغوي.

وإذا تم التعليق على المناظرة من طرف ابن الحاج –ناقل المناظرة– بترجيح كفّة السهيلي، وأن ردود ابن خروف جاءت بما لا يشفي، حيث بدا منه قصورا في فهم مقاصد الخصم، إلا أن الراجح في رأيينا هو أن الصحيح في الأمر يكون في الجمع بين التغليب والتخصيص، إذ أن رأي ابن خروف صحيح في تغليب المذكّر على المؤنّث وهو الاستعمال الشائع عند النحاة، غير أن المطابقة اللغوية في المؤنث على المذكر يشْكِل في الاستعمال اللغوي، وهو ما أنكره السهيلي بحق، بل الأولى أن يقال: "أحد المحجورين"، وذلك سواء كان المعني ذكرا أم أنثى، فيما يفضَّل العدول إلى "إحدى المحجورات" إذا أريد به تخصيص المؤنث لفظا ومعنى.

وعلى المجمل ارتبط البحث اللغوي بالبحث الفقهي والعقدي ضمن إطار جوامع العلوم الشرعية وآلياتها الأصولية، إذ استخدمت أدوات المنطق والفلسفة والكلام في تحليل مسائل النحو والصرف، مما أدى إلى تباينات منهجية بين أصحابها في طرائق الاستدلال، وهو ما أسهم في إثراء النحو العربي وتعميق النظر فيه.

ثانيا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام والنصارى:

مثّلت الأندلس فضاء واسعا من المواجهة الفكرية بين علماء الإسلام والنصارى، والتي جاءت المسائل بينهما ضمن ثلاثة أقسام رئيسية، منها ما تناول جوهر العقيدة النصرانية، ومنها ما اتّصل بأصول العقيدة الإسلامية، وأخرى مشتركة تمس الموقف من تأويل المسألة.

[1]– سورة الإسراء، الآية: 23.

1. مسائل من صلب عقيدة النصارى:

1.1. مسألة الصلب:

تعدّ هذه المسألة ركنا أساسيا من أركان العقيدة النصرانية، حيث سعى أصحابها جاهدين لإثباتها أمام خصومهم بمختلف الوسائل، ولذلك كانت محورا دائم الحضور في اللقاءات المتكررة بينهم وبين المسلمين.

وحيث كانت موضع جدل بين القاضي أسلم بن عبد العزيز (300– 309هـ)[1] وأحد النصارى، إذ أراد هذا الأخير محاكاة العقيدة في تمثيل واقعي يريد به قتل نفسه، وإذ وبخه المسلم ادّعى أنه لن يقتل فعليا، بل سيلقى شبهه على جسد آخر فيقتل بينما يرفع هو حينها إلى السماء، فحاول الخصم تفنيد حجته من أن هذه الدعوى غيبية لا سبيل لإثباتها، ثم التجأ إلى التجربة الحسية، حيث أمر بضرب النصراني ليثبت واقعيا أن الألم لا يصيب إلا الجسد نفسه، فكذلك لا يقع السيف إلا على عنقه، مفندا بذلك دعواه في إلقاء الشَّبه من منظور واقعي[2]. وإذ تبدو المسألة غامضة من حيث السياق والمقصد، فلا يمكن تحليلها إلا عبر جملة من الفرضيات التأويلية، فالنصراني في دعواه حول مفهوم "إلقاء الشبه" على غيره في حال قتله تفتح احتمالا قد يكون تمثيلا إيمانيا لمفهوم الفداء، كما قد يكون محاكاة ساخرة للتفسير الإسلامي الذي يرفض الصلب ويفسره بإلقاء الشبه، في المقابل يسعى الطرف المسلم إلى تفكيك التصور الغيبي عبر الإحساس، مقرًّا بأن الألم واقع على ذات الشخص لا على شبيه له، فحيث أن إلقاء الشبه في المخيال الإسلامي معجزة إلهية لا تجوز إلا في حق المسيح وحده لا في غيره كما توهم النصراني. وإن خرجت المناظرة في طابعها الحجاجي عن نسق المناظرات المنظّمة، فإنها تعكس تصورا صداميا لتصوِّر الحدث بين الطرفين.

---

[1]– هو المالكي أبو الجعد، صحب بقي بن مخلد، رحل إلى المشرق سنة 260هـ، ولقي بمصر المزني الشافعي، ومحمد بن عبد الحكم ويونس عبد الأعلى والربيع بن سليمان وغيره، ولي قضاء الأندلس فكان محمود السيرة في إيثار الحق، وكان صارما لا هوادة عنده، رفيع الدرجة في العلم، وعلو الهمة في الدراية وبعد الرواية، توفي سنة 319هـ. ينظر: ابن فرحون، المصدر السابق، تر: 5، ص: 308.

[2]– أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد القروي الخشني (ت 361هـ/ 971م): قضاة قرطبة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1410هـ/ 1989م، ص ص: 215، 216.

2.1. خشبة الصلب:

دارت مناظرة أخرى بين ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) وأحد النصارى حول مسألة جزئية من عقيدة الصلب المزعومة، تتعلّق أساسا باسم الشخص الذي حمل خشبة الصلب[1]، ولا نعلم مبدأ الخلاف بين الطرفين في طرح القضية، إلا أنه استدْعي التوقّف عند أحد مفاصلها الإشكالية، ومدى مصداقية الروايات الإنجيلية ذات الصلة[2]، وحيث ذكره ابن حزم بالاختلاف الوارد حول ما إذا كان المسيح نفسه هو من حمل الخشبة، أم أن سمعان القيرواني هو من تولى أمر حملها، حيث استثمر التناقض دليلا نصيا يشكّك في موثوقية سرد الحدث، وإذ وقع النصراني في مأزق الحجاج حاول تجاوز الإشكال باللجوء إلى تأويل عقلي ذا منزع توفيقي بين المختلف فيه، يقوم على افتراض منطقي من منظوره، فاحتج بأن الخشبة كانت طويلة جدا فحملها الاثنان معا، غير أن ابن حزم سرعان ما يعيد توجيه الخصم إلى ميدان الاستدلال النصي، محاولا الاستفسار منه عن مصدر حجته هذه؟ ثم يعقّب بقوله: "لو كان قولك أنهما تقاسما الطريق في حملها لكان أدخل في سياق الخبر". ولا شكّ أن قوة ابن حزم وانتصاره على الخصم تظهر في إلزامه بالمأثور –وهي منهجيته المعروفة في الجدال–، وأما حجته المنطقية فتبقى غير محسومة، فلا يكاد يتصوَّر تفاوت في تقييم الحجة في تبرير المسألة الحجاجية، بل في هدمها من أساسها.

وإذا كانت قضية الصلب حقيقة دينية وتاريخية مشتركة لا تنزع إلى الشك، فإن هوية الشخص المصلوب هو ما يمثّل جوهر الخلاف بين النصارى والمسلمين –كما تكشف عنه مثل هذه اللقاءات الجدلية المتكررة مع الخصم المسلم– تنوع الأساليب الحجاجية التي يلجأ إليها مجادلو النصارى في إثبات مسألة الصلب في حق المسيح نفسه، يكشف في كثير منها عن اضطراب واضح في بناء الرواية، وهو ما يفتح الباب لتساؤلات نقدية حول مدى ثبوت القضّية ومصداقيتها.

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج2، ص: 123.

[2]– يتّفق متى ومرقس ولوقا أنهم كلّفوا رجلا لحملها اسمه سمعان القيرواني، بينما ينفرد يوحنا بقوله أن يسوع نفسه هو الذي حمله. ينظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 27/ 32. إنجيل لوقا، 23/ 26. إنجيل مرقس، 15/ 21. إنجيل يوحنا، 19/ 17.

2. مسائل من صلب عقيدة الإسلام:

1.2. النعيم الحسي في الجنة:

اعترضت طائفة من النصارى على ما تضمنّته العقيدة الإسلامية من التمتّع بالملذّات الحسية في الجنة، من الأكل والشرب والنكاح، كونها من الفوائد التي لا تليق بالدار الآخرة، وهو ما بدا في اعتراض أحد نصارى قرطبة على ابن حزم[1]، هذا الذي وجه خصمه مباشرة إلى التنصيص الإنجيلي، استدلالا بكلام يسوع المسيح نفسه –المزعوم عندهم– قائلا لتلاميذه وقد أخذ معهم كأس خمر: "وأَقُولَ لَكُم: إنِّي من الآنَ لَا أَشْرب من نِتاجِ الْكَرمةِ هذَا إلَى ذلِكَ الْيوم حِينَما أَشْربه معكُم جديدًا في ملَكُوت أَبِي"[2]، ثم يعزز موقفه بما أورده بشأن القصة الواردة بخصوص الشخص الغني وذلك الفقير المسمى لعَازَر[3]، في تصوير واقعي لعناصر حسية تتجلّى في الجنة والنار، وهي حجة يراها المسلم كفيلة بأن في الجنة شرابا من ماء وخمر، هذه التي سكت على ذكرها النصراني وانقطع.

فحيث حذّرت الشريعة من الإقبال على المحرم من الشهوات في الدنيا، ثم أقرت به في الحياة الأخروية، رأى فيها النصراني تناقضا غير مستصاغٍ، هذه الدعوى التي سرعان ما تنهار أمام تعدّد النصوص الإنجيلية في إقرارها.

2.2. نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– وإعجاز القرآن الكريم:

مثّلت القضايا العقدية في الإسلام محاور أساسية في اعتراضات النصارى، وفي مقدّمتها القرآن الكريم الذي حاولوا التشكيك في مصداقيته، من خلال الطعن المتكرر في ختم النبوة ومكانة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، ويتجلّى ذلك في عرض مجريات المناظرة التي دارت رحاها بين ابن رشيق (كان حيا سنة 674هـ/ 1275م) وأحد قساوسة النصارى[4]، حيث حاول هذا الأخير استدراج خصمه، سعيا منه في نفي الإعجاز عن القرآن الكريم، من خلال المقارنة التي أبداها بين الحريري وكتابه المقامات والنبي

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج2، ص ص: 258– 261.

[2]– الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 26/ 29.

[3]– حيث كان الغني في الدنيا يتنعم بالمأدوبات الفاخرة والملابس الناعمة، وكان العازر ملقى عند بابه يشتهي الفتاة من مائدته، وكانت الكلاب تلحس قروحه، ثم التقيا في الآخرة كان العازر في الجنة متكئا في حجر إبراهيم –عليه السلام–، فناداه الغني وهو في النار طالبا من النبي إبراهيم أن يرسل إليه العازر بشيء من الماء يبل به لسانه. ينظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، 16/ 19– 25.

[4]– الونشريسي، المصدر السابق، ج11، ص ص: 155– 158.

محمدا والقرآن، مدّعيا أن بلاغة المقامات لا تقل عن بلاغة القرآن، دون دعوى النبوة لصاحبها، مستشهدا بما هو مصرَّح به نفي الإتيان بمثله، وذلك قوله في البيتين اللذين أسكتا كل نافث، وأمنا أن يعززا بثالث، فأنشده:

سِـم سِمـــةً يحسـن آثَارهـــا واشْكُر لِمن أَعْطَى ولَو سِمسِمة
والْمكْر مهْما استَطَعتَ لَا تَاتِه لِتَنْتَقِي السَّـــودَدَ والْمكْـرمـــة

ثم يتساءل: ما الفرق بينه وبين ما كنّا بسبيله أوَّلا؟ اللهم إلا أن نستعين بقرينة أخرى أو بقرائن من غير القرآن، متجاهلا الإعجاز الإلهي، ومحاولا إخضاع الأمر إلى معيار لغوي لا يتجاوز منطوق اللفظ، وحيث أدرك ابن رشيق عنه هذا المأخذ، واجهه بطرائف البراهين الأصولية والأقاويل العلمية التي تقيِّم القرآن كمعجزة إلهية لا كصناعة بلاغية، الشيء الذي أقر النصراني بصحته، وأنه على دراية به من خلال مناظرات جمعته بشخصيات لم يفصِّل في أمرها، وكان ابن رشيق وهو يسترسل في الحجاج المنطقي في نفسه من الرغبة في الزيادة علي البيتين المحتج بهما في العجز عن الزيادة عليهما، إلى أن يسر الله له في زيادة بيت واحد، الذي لم يشأ نسبته إلى نفسه خشية أن لا يقع منه موقعا مؤثّرا، ثم أنشد:

والْمهْر مهْر الْحورِ وهو التُّقَى بادِر الْبِـكْـــرةَ والْمهْـــرمـــة

وإن ما بدا على النصراني من الانكسار على ذكر الحجة البلاغية ربما تبيِّن مبلغ الحجج البلاغية هي الأخرى وأثرها في تحقيق الإقناع الذي لم يتحقّق عند سماع الحجج العقلية والمآخذ الأصولية، ما جعله يثني على خصمه، بل حرص هو وأتباعه على شرح البيت وتقييده، الذي بدا لهم –من دون شك– يلائم البيتين شكلا ومضمونا[1]، وكان هذا سبب انقطاع شبهتهم، وهو ما يمكن اعتباره انهيارا لمنطقه الجدلي أمام قوة الحجة الإسلامية.

والمناظرة مثيرة للقارئ كونها ساهمت في زيادة اجتهاد حيني عند ابن رشيق، فأتى له بما يفحمه على طلب منه، فصحيح أن المنطق آلة عقلية تقاس به المسائل، ولكن إذا أسيء استخدامه لا يؤدّي بصاحبه إلى مخرج لسؤاله، حيث لا يمكن المطابقة بين شيئين بالنظر إلى اشتراكهما في صفة واحدة واختلافهما

[1]– يقصد من استشهاد النصراني بقول الحريري ما مفاده: سن سنَّةً حميدة تبقى آثارها حسنة، والشكر لمن أعطى ولو القليل، ولا تأت المكْر تكن سيدا يكرمك الناس. أما ما يرد به ابن رشيق فالمقصد منه: وجاهد نفسك على التقى منذ الصغر، يكن جزاءك نيل الحور العين. فيكون معنى الأبيات ثلاثتها تصب في معنى: من يفعل الخير يجازى بمثله في الدنيا والآخرة.

في الكثير، وهو ما عايناه في هذا النص، إلا أنه وحيث لم يذكر مدونها أهم الحجج التي قدّمها المسلم من جهة، والحجج التي صرح النصراني بأنه تلقّاها ممن سبق وأن جادلوه، ما تجد فيها موضع تشويق لمعرفة تفاصيلها.

3. مسائل ذات طابع مشترك:

* هوية المسيح:

تكشف مناظرة حول عيسى –عليه السلام– كان طرفاها ابن الطلّاع القرطبي (ت 497هـ/ 1104م)[1] وأحد النصارى ورد قرطبة وطلب المناظرة، فقال له النصراني: ما تقول في عيسى؟ فأجابه ابن الطلاع: لعلّك تريد المبشّر بمحمد؟[2] عن مفْصلٍ حاسم في بنْية التصديق، إذ انقطع النصراني من حيث أجاب المسلم بأن عيسى هو المبشر بمحمد–صلى الله عليه وسلم–، مما يعكس تصورا إسلاميا يتّسم بالتماسك العقلي في البناء العقدي، لا عبر نسف الشرائع السابقة وإلغائها، وإنما بتكميلها وتصحيح ما اعتراها من تحريف.

والمتأمِّل لكلام النصراني في سؤاله عن عيسى، فهو سؤال واضح لا تخفى إجابته عليهم ولا على المسلمين، إلا أن التطرق إليه ربما يهدف من ورائه إثارة حمِّية المسلم والكشف عن مدى قوة إيمانه وحجته، علّه يستطيع إقناعه من حيث لا يدري، كما أنه من المحتمل أن يكون ذلك بغية رفعة ذكر ينال بها مكانة عند كبرائهم بالمساهمة في التنصير، وإلا كيف نفسر سكوته من أول إجابة؟ إذا لم يكن تأكّده من أن صاحبه هذا ضليعا في طريقة الحجاج والقوة في الاستدلال، لا يستطيع أن يتمكّن من قلبه، فتنحطّ مرتبته بدل ما ترتفع.

وما يستفاد من تحليل هذه النماذج الجدلية في ضوء تطور المسار التاريخي لكل من العقيدتين الإسلامية والمسيحية أن الخطاب الإسلامي الأندلسي كان في بداية طور التشكّل الأصولي يسعى إلى

---

[1]– هو أبو عبد الله محمد بن فرج مولى ابن الطلاع، أخذ عن ابن مغيث القاضي وأبي محمد مكي وابن رشد وابن الحاج وغيره، له مؤلّفات منها كتاب أحكام النبي –صلى الله عليه وسلم–، ولد سنة 404هـ وتوفي 497هـ. ينظر: محمد بن محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349هـ، ج1، تر: 354، ص: 123.

[2]– أبو علي عمر السكوني (ت 717هـ/ 1317م): عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د. ط)، 1976م، ص: 298.

تقعيد مبادئ العقيدة وبناء أدواته الجدلية محكمة تمكّنه من مواجهة الآخر عقديا، بينما مثّل الخطاب المسيحي امتدادا لاهوتيا أكثر تقليدا واستقرارا، على أساسها تمحورت أكثر الإشكالات المثارة حول القضايا العقدية الكبرى لم تتجاوز هوية المسيح وتفنيد النبوة في الإسلام.

ثالثا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام واليهود في الأندلس:

تنوعت قضايا الجدل في الأندلس بين علماء الإسلام وأحبار اليهود، وانقسمت في دوائر مشتركة ومتشابكة، فإلى جانب تلك التي تنوعت بين مسلّمات في جوهر العقيدتين، برزت مسائل لها تأصيل مشترك بينهما كان مردّ أمرها إلى الاختلاف في قراءة النصوص وتأويل مفاهيمها، في مقابل أخرى عبرت عن مقاربات متأثرة بتأويلات عقلية أكثر منها دينية.

1. مسائل من صلب عقيدة اليهود:

1.1. المصارعة بين يعقوب والإله:

تجادل ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) مع جماعة من اليهود –استنادا إلى ما جاء في نص التوراة– حول مصارعة يعقوب والإله، إذ يروى أن يعقوب صارع رجلا حتى طلوع الفجر، وأن مصارعه هذا باركه وغير اسمه إلى "إسرائيل"[1]، وهو بلا شك مما يعتز به اليهود كرفعة ليعقوب وعلو منزلته، هذا القول الذي ردّ فيه عليهم ابن حزم باستنكار شديد، لما رأى فيه من تعدٍّ واضح على جلال الله ونسب ما لا يليق إليه من أفعال البشر كالمصارعة والغلبة، مستندا إلى ما عرفه من أهل اللغة العبرانية من أن "إيل" تعني الله، فتفسير "إسرائيل" يعود إلى تفكيك الكلمة "إسر إيل" أي "إسر الله"، وهو ما يعدّ ضربا من الكفر الصريح مثلما أكد المسلم، فيحمل عليهم لتجرؤهم على الله –عز وجل– من نسبة الضعف والعجز إليه تعالى، ويعبر عن ذلك: "ولقد ضربت بهذا الفصل وجوه المتعرِّضين للجدال في كل محفل"، إلا أن المجادل اليهودي حاول دفع هذا الإشكال بأن "الوهيم" في النص لا تعني الله بذاته، بل تعني ملكا من الملائكة، هذا التأويل الذي يرفض من الخصم، مؤكدا بأن مضمون النص لا يحتمل هذا التأويل، وأن نص التوراة نفسه يقول: "لأَنَّكَ جاهَدْتَ مع الله والنَّاسِ وقَدَرتَ"، وأن يعقوب نفسه قال: "لأَنِّي نَظَرْتُ الله وجهًا لوجه، ونَجَّيتَ نَفْسي"، حيث أن مصارع يعقوب –بدلالة ظاهر النص التوراتي– لا يحمل إلا سلطة إلهية، وأن

[1]– سفر التكوين، 32/ 24– 32.

إظهاره في صورة المصارع الضعيف طعن صريح في كمال الله وتنزيهه، وهو ما لا يقبله العقل السليم ولا يمكن أن يخضع للتأويل المجازي كما يدعّي اليهود، وكما أنه حتّى مع التسليم جدلا بأن المصارع هو ملك من الملائكة فإنه لمن الخطأ على حدّ تعبير الخصم[1]، وتفسير ذلك أنه من غير المعقول أن تقع المصارعة الجسدية بين النبي ككائن مادّي والملَك ككائن نوراني.

وعليه فإن الدلالات اللفظية المتداخلة بين الإله والملك السماوي وملك الحكم، يجعل من الطبيعي –في حدود الفهم اليهودي– أن تصوِّر هذه المصارعة الأرضية بين يعقوب كنبي مع كائن مخلوق، إلا أن هذا التداخل المربك لا تستقيم معه سلطة التأويل التي لا ترفع الإشكال بقدر ما تزيده تعقيدا.

2.1. مفهوم القيادة في التوراة:

تُعدّ مسألة الاصطفاء الديني والقيادة في نسل بني إسرائيل أمرا محسوما في الفكر اليهودي، كما ورد في "سفر التكوين": "لَا يَزُولُ قَضِيبُ مِنْ يَهُوذَا وَمُشْتَرِعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُونْ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعُ شُعُوب"[2]، في إشارة دالة على اَستمرارَ القيادة في نسلَ داود إلى أنَ يأتي شيلونَ –المسيح المنتظر–، فكانت بذلك محور جدل عميق بين الإسلام واليهودية، كما تَمثَّل بين ابن حزم وإسماعيل بن النغريلة[3].

ويبدو أن الخلاف بينهما ابتدأ من حيث حاول ابن حزم تفنيد دعوى صحة النص، مسندا إلى معطيات تاريخية تثبت أن المخْصرة –بمعنى الحكم والسلطان– انقطعت فعليا منذ عهد "بختنصر"، وهو الشيء الذي أثار ابن النغريلة Ibn Naghrila (ت 448هـ/ 1056م) الذي استند إلى أن رؤوس الجواليت تمثّل قرينة دالّة على امتداد الملك والرياسة في بني يهوذا –أي يهوذا بن يعقوب –عليه السلام–، محاولة منه سدّ الفراغ التاريخي وتجاوز الإشكال الذي أبانه المستدلّ المسلم، هذا الذي عَدّ حجته عليه كمدّعي لا له، إذ أن رأس الجالوت مجرد تسمية لا حقيقة لها، وليس له أي سلطة حقيقية، وبالتالي فهي لا ترقى إلى مستوى الاستدلال بها على استمرار الملك والرياسة.

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص ص: 232، 233.

[2]– سفر التكوين، 49/ 10.

[3]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص ص: 245، 246.

وإذا كان التعليق على الآراء يستدعي منا الوقوف على مفهوم "رأس الجالوت" الذي كان بمثابة السلطان الدنيوي للطائفة اليهودية في بغداد يمثّلها أمام الخلافة الإسلامية، ويشارك الجاءونيم –كسلطة دينية– في صور لتعيين القضاة الشرعيين[1]، فيبدو أن اليهود أضفوا عليه سلطة دينية تتجاوز الواقع السياسي، وهو الشرخ الذي يقع فيه ابن النغريلة الذي خلط بين السلطة السياسية والسلطة الفقهية، بل أكثر من ذلك جعلها في مقام النبوة، ومن هنا يوجه ابن حزم انتقاده الذي وإن حاد نوعا ما عن الحقيقة فيما يرى، من حيث اختزل رأس الجالوت في مجرد لَقَبٍ شَرَفِيٍّ ليس بيده سلطة، فإن تماسكه يبدو محكما في كشف دعوى استمرار القيادة، كما أن ما يزيد من قوة موقفه هو ما يقدّمه على افتراض أن رئاسة الجالوت تمثّل شكلا من أشكال القيادة، فقد آلت إلى الزوال تماما منذ أن استلم الهارونيون مقاليد الحكم، والذين هم من غير بني يهوذا، بل إن ما هو متداول عند بعض المؤرخين من أن هيرودوس الكبير وأبناؤه هم من نسل يهوذا، ما يتوهَّم به استمرار القيادة، فإن المجمع عليه تاريخيا أن هؤلاء ذوي أصول رومية لا من بني إسرائيل.

2. مسائل من صلب عقيدة الإسلام:

❖ بشارة التوراة بالنبي الموعود:

أثارت البشارة التي تضمنتها التوراة بشأن النبي الموعود به توتّرا عميقا بين الأديان الثلاثة، إذ حاول كل منهم التمسك بتفسير على نحو يقصد به مؤسس عقيدته، ومنها ما نحن بصدده فيما بين المسلمين واليهود، وهو كما ينعكس في جدل حادٍّ بين الخزرجي وأحد أحبار اليهود[2]، وذلك في نص التثنية: "أُقِيم لَهم نَبيًّا من وَسَط إخْوتهم مثْلَكَ، وأَجْعَلُ كَلَامي في فَمه، فَيكَلّمهم بكُلِّ ما أُوصيه به"[3].

وحيث يسترسل الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) في تفسير نصوص التوراة، مستبقا خصمه إلى عرض احتمالات متوقّعة منه، وإن كان ظاهر النص كافيا في استبعاد بني إسرائيل من النبوة المنتظَرة، فإنه يتعمَّد إقحامهم في إمكانية هذه الفرضيات، والتي يستثنى منها يوشع بن نون، بناء على نص في موضع

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج5، ج2، ص ص: 155، 156.

[2]– الخزرجي، المصدر السابق، ص ص: 119– 122.

[3]– سفر التثنية، 18/ 18. هذا النص طبقه بطرس في تفسيره على المسيح. ينظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، 3/ 22.

آخر من التوراة ينفي من بني إسرائيل نبي مثل موسى –عليه السلام–[1]، لا ما يفيد نفي نبوة يوشع –عليه السلام–، ولكن على أساس التفرقة بينهما في نزول الوحي وحمل الرسالة، وحيث يستبعدون هم يتجلّى في المقام إخوتهم من العرب والروم، فالروم لم يكن منهم نبي سوى أيوب وهو أسبق من موسى بزمان، لتنحصر الدلالة في العرب، فهو لا محالة محمد –صلى الله عليه وسلم–، والذي يدعمه النص التوراتي عن إسماعيل جد العرب: "وَأَمَّا إِسْمَاعِيلُ فَقَدْ سَمِعْتَ لَكَ فِيهِ. هَا أَنَا أُبَارِكُهُ وَأُثْمِرُهُ، وَأُكَثِّرُهُ كَثِيرًا جِدًّا. اثْنَي عَشَرَ رَئِيسًا يَلِدُ، وَأَجْعَلُهُ أُمَّةً كَبِيرَةً"[2].

وبينما لا يظهر موقع اليهودي في أول الحجاج إلا في مقام المتلقّي أو المقر، إلا أنه يراجع تفسيره في مفارقة ظاهرية بين مدلول النص في بني إسرائيل، ودعوى المسلم في نسبتها إلى العرب –متوهما أنه يرجح به كفّته–، إلا أن هذا التصور لم يصمد أمام استثمار مقام النبوة نفسها من الدلالة النصية الإسلامية، ففضلا عن المضمنة كتاب القرآن يظهر تصريحه –صلى الله عليه وسلم– بشمولية رسالة الإسلام، قوله: «إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً أَحْمَرِهِم وَأَسْوَدِهِمْ، وَكَانَ النَّبِيُّ قَبْلِي يُبْعَثُ إِلَى أَهْلِ بَيْته أَوْ إِلَى أَهْلِ قَرْيَته»[3]، ثم يعقّب على قوله بأنه لو كان القول بادّعائه البعثة لكان له مدخلا للحجاج، ما يستفاد منه أن هذا الادّعاء ليس جهلا، بل إنكارا متعمِّدا، فعاد الحبر إلى الإقرار أن ذلك متداول عند سلفهم عرفوه منهم، لا تنكره إلا فرقة العيسوية التي لا يعبأ بمذهبها، هذا القول الذي يستلزم إعادة نظر تحليلية، فإذا كانت النصوص التاريخية –كما تقدّم تناوله في التأريخ للفرق اليهودية– تُجمع على أن هذه الفرقة هي الوحيدة التي أقرت بالنبوة على هذا النحو –والتي يبدو أنه ينتمي إليها–، فإن اليهودي يظهر لديه تناقضا داخليا لا يمكن تفسيره، إلا من منظور إدراكه بأن المسلم ليس على علم بالتفريعات داخل اليهودية وموقفها من الإسلام والنبوة، فحينما وجد نفسه بين موروث عقدي راسخ وحجة باتت تلزمه الإقرار على لسانه، لم يجد إلا أن آثر الانسحاب من المواجهة تحت تأثير تعصُّب عرقي لا عن قناعة استدلالية.

---

[1]– ورد في موضع آخر من التوراة: "وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِوَجْهٍ". ينظر: سفر التثنية، 34/ 10.

[2]– ينظر: سفر التكوين، 17/ 20.

[3]– أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت 321هـ/ 933م): شرح مشكل الآثار، تح وضب وتع: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط3، 1431هـ/ 2010م، ج4، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فيما كان من قوله وأبو هريرة حاضره...، رقم: 1662، قيل أن الحديث مروي عن أبي ذر الغفاري –رضي الله عنه– وحكم الطحاوي بصحته، ص ص: 351، 352.

3. مسائل ذات طابع مشترك:

❖ علاقة إبراهيم –عليه السلام– بسارة:

تُعالج هـذه المناظـرة بين ابن حـزم (ت 456هـ/ 1064م) واليهـودي إسماعيـل بن النغريلة Ismail ibn Naghrila (ت 448هـ/ 1056م) إشكالا نصيا ورد في التـوراة يتعلّـق أساسـا بشخصية النبي إبراهيم –عليه السلام– وزوجته سارة[1]، حيث تفيد الرواية كما ورد نصها في سفر التكوين أن سارة تم أسرها مرتين[2]، مرة على يد فرعون ملك مصر[3]، والمرة الثانية على يد أبيمالك ملك جرار، وأن إبراهيم قال في كل مرة لما سئل عنها: "هي أختي"، وإذ اكتشف أبيمالك أنه بعلها وسأله عن سبب هذا الادّعاء منه، أجاب: "وَبالْحَقِيقَة أَيْضًا هي أُخْتي ابْنَةُ أَبي، غَيْرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ ابْنَةُ أُمِّي، فَصَارَتْ لي زَوْجَةً"[4]، وحيث لا تفيدنا الرواية الإسلامية بتفاصيل القصة إلا ما ورد في الحديث المروي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– الذي يكتفي بذكر الأسر مرة واحدة، والذي تم من طرف إحدى الملوك الجبابرة –دونما إشارة إلى المكان أو اسم الملك– ثم إجابة الخليل بأنها أخته[5]، ما نفهم منه بالمقارنة مع نص التوراة أن إبراهيم قال ذلك لتفادي أذى الملك لزوجته، وهو ما تذهب إليه التفاسير الإسلامية[6]، ولكنه يبدو من كلامه أنه قصد الأخت في الدين لا الأخت على الحقيقة.

---

[1]– ابن حزم: الفصل، ج1، ص: 225.

[2]– سفر التكوين، 12/ 12– 20.

[3]– ينبغي الإشارة إلى أن ملك مصر هذا هو غير فرعون موسى المذكور في القرآن الكريم تفصيلا، إذ يفصل بين القصتين زمن طويل، وتذكر بعض كتب التاريخ الإسلامي أنه من الفراعنة، واسمه سنان بن علوان بن عبيد بن عويج بن عملاق بن لاود بن سام بن نوح –عليه السلام–، كان أخا للضحاك الملك المشهور بالظلم، وعاملا لأخيه على مصر، ولكن تبقى من الرويايات المأخوذة عن الإسرائيليات، مما يؤكد أن اسمه يبقى اجتهادا تاريخيا لا يقوم على دليل قطعي. ينظر: أبو الفداء الحافظ بن كثير الدمشقي (ت 774هـ): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ط)، 1410هـ/ 1990م، ج1، ص: 152.

[4]– سفر التكوين، 20/ 2– 12.

[5]– روى أبو هريرة –رضى الله عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: « لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلاَّ ثَلاَثَ كَذْبَات... وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلاً مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يا سَارَةُ، لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرُكِ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكِ أُخْتِي فَلَا تُكَذِّبِينِي...». ينظر: البخاري، المصدر السابق، مج1، كتاب بدء الخلق، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾، رقم: 3360 و3361، صحيح، ص ص: 371، 372.

[6]– أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (671هـ/ 1272م): الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1467هـ/ 2006م، ج14، ص: 223.

وإن كان ابن حزم لا يذكر مبدأ الخلاف بينهما، فإن الظاهر أن موضع الزيادة في التوراة هو نسبة زواج إبراهيم –عليه السلام– من سارة وهي أختٌ له، وهو الذي يبدو مدخل الاعتراض من طرف ابن حزم على إسماعيل اليهودي، والذي حاول الخروج من الإشكال بتفسير لغوي لكلمة "أخت" في العبرية التي تقع على الأخت كما أنها قد تعني "القريبة"، إلا أن ابن حزم يحاصره من كون أن ظاهر النص يقَيِّد المعنى في الأخوة.

وإنه لمن المهم أن يستوقف ابن حزم خصمه في إشكال منهجي، حتى مع التسليم له جدلا بصحة نص التوراة حول زواج الأقارب، يقع –من حيث لا يدري– في الإقرار الضمني بالنسخ الذي ينكرونه، وهي ضربة قاضية ينقطع عليها اليهودي، وإن كانت رواية ابن حزم نفسها لا يتّضح معها الإشكال، إلا مع التفتيش في أسفار التوراة الأخرى، وهو ما ورد نصه في "اللاويين": "عَورةُ أُخْيكَ بِنْت أَبِيكَ أَو بِنْت أُمِّكَ... لَا تَكْشِفُ عَورتَهَا"[1]، هذا ما كان يمكن أن يستثمر منه أمام خصمه، والذي يحمل دلالة واضحة –إقرارا بكتابهم– على تحول داخل التوراة نفسها التي أحلّت أول الأمر زواج الأقارب ثم حرمته لاحقا، وهو وقوع النسخ الذي طالما أنكره اليهود.

4. مسائل فلسفية وكلامية:

1.4. تكافؤ الأدلة:

في معرض نقد ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) لمختلف الفرق العقدية والفلسفات الشكوكية يفكّك البنية التي قامت عليها فكرة "تكافؤ الأدلة"، هؤلاء الذي انقسموا إلى طوائف تتّفق في القول بالأصل، وتختلف في بعض النقاط الأخرى الفرعية، واصطدم بهذا الفكر عند فئات من يهود الأندلس وناظرهم في أقوالهم، ومنهم إسماعيل بن يونس الأعور الطبيب Ismail bin Yunus وإسماعيل بن القداد Ismail bin al-Qaddad[2]، وهو ما وقفت عليه بعض الأبحاث الاستشراقية الحديثة من خلال رصد نماذج يهودية ذات منحى دهري كانت تنكر الجزم بالحقيقة الدينية، ومنها هذه الشخصيات

[1]– سفر اللاويين، 18/ 9.

[2]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص ص: 253– 270.

اليهودية[1]، ولربما تعود رؤاهم في القول بتكافؤ الأديان من باب الردّ على فرقة الربانيين الذين عَرفوا بالانغلاق الطائفي، بما يرون به أنفسهم ورثة النبوة من موسى –عليه السلام–.

إلا أنه حيث يواجه ابن حزم هذه الأقوال بوصفها اتجاهات فكرية كبرى لا مجرد آراء فردية، مما يغيب معه التشخيص الفردي في المناظرات، وعليه نعمد إلى إعادة تشكيل المعطيات الجدلية من خلال استقراء موقفه النقدي العام.

كان إسماعيل بن يونس من الطائفة التي تبنّت نظرة التكافؤ في صورتها المطلقة، إذ علّق الحكم في جميع القضايا العقدية، بداية من الخالق وكذا خلق العالم ثم الانتهاء إلى مسائل النبوة –دون ترجيح بين النفي والإثبات– وثمة بين المتناقضين الحقيقة موجودة، ولكن ليس للعقل سبيل للوصول إليها، وهو ما عدّه ابن حزم ضربا من السوفسطائية المنكرة لملَكَة العقل في التمييز بين الحق والباطل، لأنه يقوم على نفي البداهة العقلية التي لا تقبل تساوي المتناقض من الأدلة دون أن يتبين الخلل في أحدها، بل إنه من البديهي أن يكون وجود الحق يستدعي إمكان معرفته.

وأما إسماعيل بن القداد فيمثّل طائفة تقول بتكافؤ الأدلة لكن ليس على صفة الإطلاق، بل تستثني الخالق وترى قطعية وجوده، بينما تقف موقف الشكّ في بقية القضايا العقدية الأخرى كخلق العالم والنبوة، هذا التوجه الذي أفرز عن مبدأ خطير يسمى بـ"الملة الكلية" كما تقرر عند ابن القداد، أي الأديان بهذا المفهوم متساوية من حيث هي تَعبُّد للخالق، من منطلق مؤدَّاه أنه حتى مع وجود القول الصادق فإن الله لم يظهره، مما يجعل الالتزام به ليس مطلوبا شرعا، ومن ثم يكون دين المنشأ والولادة هو اختيار إلهي، وهو ما يلزمه الثبات عليه، وعلى هذا القول كان يعترض إذا دعي إلى الإسلام قائلا: "الانتقال في الملل تلاعَب"، وهذا ما يعدّ ضربا من التعطيل عند التسليم بوجود الله والإيمان به، ثم إنكار طرق معرفته عن طريق النبوة، وأن مجرد التعبد ليس مبرِّرا كافيا في الوقوف على دين السلف، بل إن هذا القول إنما يعكس نشأةً لا قناعةً، وتدريباً لا تمييزاً، بل يدعو إلى ضرورة الانفتاح على إمكانات التحول، متى ما كان ذلك

[1]- Maribel Fierro: **Ibn hazm et le Zindiq juif,** Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, 1992, N° 63- 64, p: 83.

مبني على النظر في الحجج وتمييزها، أما من كان ليس وِكْدُه إلا نصر المسألة الحاضرة أو المذهب الذي قد أَلِفَهُ، دون النظر في أدلة غيره، فبعيد عن معرفة الحق من الباطل[1].

والتعقيب يستدعي القول أنه إذا كان الحق ظاهرا في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنَ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۚ﴾[2]، فلا حجة لمن يدعّي أن الأدلة متكافئة، أو أنه لا يمكن الوصول إلى الحق.

2.4. التعديل والتجويز:

جاءت مسألة "التعديل والتجويز" كمثال على الجدل العقلي الحادّ بين الإسلام واليهودية، والذي يتّصل بمفهوم الإرادة الإلهية، حيث واجه أحد متكلمي المسلمين هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير (ت 520هـ/ 1126م) السرقسطي[3]، ومبتدأ المناظرة بينهما أن هذا اليهودي تكلّم في المسألة وجاء بتخليط كثير، ومنها رفضه أن يكون الله تعالى يأمر بشيء ولا يريد كونه على نحو ما قالت به المعتزلة -كما يذهب صاحب النص- بمقياس ينحو إلى تطويع الأوامر الإلهية لمقتضيات العقل المجرد، لتستحضر حجة الخليل إبراهيم -الذي أُمِر من الله تعالى بذبح ابنه- من طرف أبي الحجاج، مستفهما إياه: هل أراد ذبحه؟ قال: لا[4]، هذه التي كانت حجة أبانت عجزه عن الردّ، وساهمت في تفكيك بنيته العقدية من الداخل، مما يسقط التلازم العقلي في حق الإرادة الإلهية.

تظهر هذه النماذج إذن من الجدل اليهودي- الإسلامي في الأندلس في تمايز أساليب الدفاع عند كليهما، فحيث كان التيار الأصولي عند المسلمين يوازن في الاستدلال بالمنصوص والحجج العقلية، فكذلك تنوعت عند اليهود أيضا بتنوعهم داخل ملتهم كما أشرنا سابقا، بين الربانيين الذين كان أكثر معتمدهم على النص، والقراؤون الذين مالوا إلى توظيف أدوات الكلام والمنطق، تأثرا بالبيئة الإسلامية.

---

[1]- ابن حزم: الفصل، ج5، ص: 253 وما بعدها.

[2]- سورة الأنعام، الآية: 104.

[3]- تردّد بين الأندلس والمغرب، تقر المصادر بتقدّمه في علم التوحيد، وباشتغاله بعلم الكلام على مذهب الأشعرية ونظار أهل السنة، والشديد على أهل البدع. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ج2، تر: 2198، ص: 362. القاضي عياض: الغنية، تر: 97، ص: 226. الذهبي، المصدر السابق، ج19، ص: 200.

[4]- السكوني، المصدر السابق، ص ص: 290، 291.

المبحث الثاني:

المناظرات عن طريق المرسلة "قراءة في الخطاب والنقد":

يعتبر هذا الشكل من المناظرات من الجهود الدعوية التي قادها العلماء على اختلاف مللهم عن طريق القرطاس والقلم، وذلك في حالة تعذّر وقوعها بالحضور والمقابلة لسبب معين، كما تدخل في بابها أيضا التي يتولى فيها أحد ما جواب السائل بالنيابة عن آخر، ولعل مقولة ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م): "القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك"[1]، تنطبق على هذا النوع من المناظرات، فحتى وإن تُوجَّه إلى شخص بعينه، إلا أن الغيرة والنّخوة تلعب دورها فتحرك العجلَة بين الأقران بعضهم عن بعض للدفاع عن الهوية التي تمثّلهم.

أولا: الشعوبية الأندلسية بين التوتّر العرقي والجدل العقدي:

لم تصلنا من النصوص الجدلية في إطار الردود المدونة داخل السياق الإسلامي الأندلسي، إلا ما تداولته الأقلام في التوتّر العرقي بين العرب والعجم، ورغم أن الشعوبية لم تتحول إلى تيار صريح في الأدب الأندلسي، فإن ابن غرسية Ibn Garçia –الذي سبي وتربى في كنف مجاهد العامري (ت 436هـ/ 1044م)[2]– في رسالته يمثّل نموذجا فريدا يطفو فيها هذا التوتّر بعمق، هذا الذي قد يبدو في ظاهره مجرد تعصب عرقي بين العرب والعجم، فإن تحليل الخطاب يكشف عن تداخل عميق يتجاوز الفخر القومي، لتطرح تساؤلات تمس قضايا دينية تتعلّق في جوهرها بالعلاقة بين الإسلام والنصرانية، ما يربك في تصنيفها: هل هي جدل داخلي ضمن الفضاء الإسلامي، أم أقرب إلى المقارنة بين الأديان؟

فرغم أن الشريعة الإسلامية قد أرست مبدأ المساواة بين الأجناس على أساس الانتماء إلى الإسلام، فقد نص القرآن الكريم على ذلك في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)﴾[3]، كما أن الحديث النبوي يؤكّد هذا المبدأ إذ قال رسوله –صلى الله عليه وسلم–: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَّ رَبَّكُم

---

[1]– ابن خلدون: المقدمة، ص: 160.

[2]– ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، ص ص: 406، 407. وعن ترجمة مجاهد ينظر: الحميدي، المصدر السابق، ص ص: 522– 524.

[3]– سورة الحجرات، الآية: 13.

وَاحدٌ وَإِنَّ أَبَاكُم وَاحدٌ أَلَا لَا فَضْل لعَرَبيٍّ عَلَى عَجَميٍّ وَلَا لعَجَميٍّ عَلَى عَرَبيٍّ وَلَا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَد وَلاَ أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلا بالتَّقْوَى...»[1]، إلا أن التفاخر بالأصل والهوية ظل حاضرا في النفس البشرية، وعلى أساسها طرحت إشكالية: "التفاخر بين الأمم"؟ وهو ما عرف بـ"الشعوبية"، والتي اتخذت من السجال الأدبي وسيلة لإثبات الذات، وهو ما يظهر في تعريفها عند الجاحظ: "ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية، ومن يتحلى باسم التسوية، وبمطاعنهم على خطباء العرب... ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفّى، والمنثور الذي لم يقفّ... وفي نفس المجادلة والمحاورة، وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة..."[2].

ومن حيث كونها حركة عنصرية أعجمية ظهرت عند الموالي من غير العرب، فقد تجلّت في عدة مظاهر بالأندلس عند الصقالبة ومواليهم من المسالمة والمولدين، وبلغت ذروتها عند البشكنسي أحمد بن غرسية خلال ق 5هـ/ 11م، من خلال رسالة أرسل بها إلى صديقه ابن الحداد (ت 480هـ/ 1087م)[3] –على أرجح الأقوال–، والتي اعتبرت كتحدٍّ واضح للثقافة العربية، فقد تصدّى لها عدد من الأدباء العرب في ردود سجالية، والتي تم تناول البعض منها على نحو تفصيلي في دراسة سابقة.

ولابد من الإشارة إلى أن ابن غرسية لا يهاجم الإسلام، بل يطعن في مركزية العروبة، كما أنه لا يجاهر بالفخر بدينه الأصلي (النصرانية)، بل يسعى إلى الرفع من قيمة الأعاجم وإظهار مكانتهم في الحضارة الإسلامية. ومن هنا يبرز التساؤل: كيف يمكن لخطاب إثبات الهوية أن ينزاح تدريجيا إلى ساحة الجدل العقدي بين الأديان؟

1. الأحساب والأنساب بين إثبات الانتماء وسؤال المرجعية العرقية:

إن أكثر ما يثير الفخر عند الشعوبيين مسألة النسب، إذ يعتبرها البشكنسي ابن غرسية Ibn Garçia العلامة الفارقة على فضل قومه العجم على العرب، من خلال المقارنة بين بني إسحاق وبني إسماعيل،

---

[1]– أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ/ 1066م): شعب الإيمان، تح: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج4، باب في حفظ اللسان، فصل في حفظ اللسان عن الفخر بالآباء، رقم: 5137، إسناده ضعيف وشواهده صحيحة في روايات أخرى، ص: 289.

[2]– أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ/ 869م): البيان والتبيين "كتاب العصا"، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ/ 1998م، ج3، ص: 5 وما بعدها.

[3]– الذهبي، المصدر السابق، ج18، تر: 318، ص ص: 601، 602.

مفاضلة بين زوجتي إبراهيم –عليه السلام– السيدة سارة التي حازت الجمال والكمال ربة الإياة، بينما تُقدَّم هاجر كجارية اكتسبت حريتها بفضل إبراهيم –عليه السلام– الذي تزوجها[1]، هذا الذي يأخذ تحليلا في المفهوم الاستشراقي يصوِّر إبراهيم ذا قيمة هجينة وقع ضحية إغواء غير متكافئ عرقيا[2]. وعليه تستثمر مكانة سارة كسيدة رمزا على الإعلاء من شأن الأعاجم، في مقابل هاجر الجارية إشارة إلى الأصل العربي المشحون بكثير من الإحاءات السفلية.

غير أن ما يقدّم عند الأعجمي تغنيا وتعاليا بأصله، يظهر في اتّجاه معاكس عند العربي، والذي يعبِّر عنه ابن الدودين البلنسي[3] بنَفَسِ نداء حادّ: "فيا ليتها حين ولدتكم ثكلتكم، فلقد سربلتموها عارا مجدّدا، وعصبتم بها شنّارا مخلّدا"[4]، فتراه وكأنه يتمنّى تغيير مجرى الأحداث، لينتفي عنهم هذا الأصل الأصيل. إلا أن الموقف الأعجمي الذي يصور النسب الإسحاقي الشريف دليلا على تفوق الأعاجم على العرب، سرعان ما ينقلب في آخر الرسالة إلى مدح للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– وقبيلته بني هاشم، ثم إقراره برسالته النبوية، وكذا الصحابة الكرام –عليهم أفضل السلام–، فخرا بصلة القرابة التي تجمع بينهما في أبناء العمومة في النسب الإبراهيمي[5].

هذه المفارقة في الطرح تثير تساؤلا جوهريا يفتح احتمالات متناقضة تعتبر موضع الالتباس الذي تقدّم ذكره، فإما أن يكون تقديم إسحاق على إسماعيل بهدف الطعن غير المباشر في المرجعية النبوية العربية، أم تضمين الأعاجم كشركاء في حمل الشرف النبوي. وتبعا لهذا التناقض في الطرح تباينت مواقف الباحثين من شخصية ابن غرسية وعلاقته بالدين الإسلامي، هذه القراءات التي فصّلناها فيما تم تناوله في دراسة معمقة حول المناظرة بينه وبين ابن الدودين البلنسي[6]، حيث تأرجحت بين من ينفي عنه صفة الإسلام، ويرى أن مهاجمته العروبة هي استبطان مهاجمة الإسلام، وبين من يرى فيه هجوما على العرب في

---

[1]– ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص ص: **707**، **708**.

[2]- James T. Monroe: **The Shu'ubiyya in Al-Andalus "The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations",** University of california Press Berkely, Los Angeles (London), 1970, p: 24, 39.

[3]– يذكر ابن بسام بأنه التقاه سنة **477**هـ/ **1084**م بالاشبونة، وأملى عليه نظمه ونثره. ينظر: ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص ص: **703**، **704**.

[4]– المصدر نفسه، ص: **718**.

[5]– المصدر نفسه، ص ص: **712**، **713**.

[6]– خيرة بوصوار ومليكة حميدي: فن المناظرة في التراث الأندلسي خلال عصر الطوائف –قراءة في رسالتي ابن غرسية وابن الدودين البلنسي–، مجلة البحوث التاريخية، مج7، ع1، جوان **2023**م، ص ص: **233**– **235**.

الجاهلية، بينما جاءت الرسالة النبوية بشمولية الدين، لا فضل فيه للعرب على غيرهم من الشعوب، وموقف ثالث اختار الحياد ولم يحكُم عليه من جانب الانتماء الديني.

2. البداوة والحضارة من إثبات التفوق إلى مساءلة الانتماء الديني:

ينطلق ابن غرسية Ibn Garçia من مفاضلة حادّة تستعلي من شأن الأعاجم، كونهم ورثة الحضارات الكبرى من الفارسية والرومانية، فمن هم؟ هم الروم القياصرة الأكاسرة الذين شغلوا أنفسهم بتشييد القصور والمسارح، ناهيك عن العرب البدو رعيان الماشية وسكنى بيوت القصب والشعر، وإذ يرى من أصله وفصله الروم أهل صولة وجولة، شغلوا أنفسهم بالحروب والانتصارات، وفي المقابل اشتهر العرب بالرذائل كالبغي والزنا ومعاقرة الخمر[1].

هذه المعطيات التي تُستخدم لإثبات التفوق الحضاري للأعاجم، يعاد توظيفها في منطق الآخر كرموز للفخر العربي، فيظهر من خلال التعبير: والعرب هم من كسروا أكاسرتكم وأخمدوا نار صولتكم وسفكوا دماءكم ومحوا آثار دولتكم وطهروا أرض القدس من أنجاسكم، ولم تقم لبني ساسان وكاسان قائمة بعدها[2]، حيث يستحضر الفتح الإسلامي كلحظة مفصلية في التاريخ، والتي قلبت الموازين لصالح العرب الذين أعادوا احتواء الحضارات السابقة وإلحاقها إلى منظومة دينية وسياسية واحدة.

كما يعمد العربي من جهته إلى توظيف قضية السبي كمنقصة من شأن الأعجمي، وإيحاء على التفوق السياسي للعرب، وهو كما يعبَّر عنه: أن العرب هم من سلكوا بلادكم، واستعبدوا أولادكم، كما أنه يستخدم في توظيف عكسي يقصد به البلنسي ابن الدودين المولّدين عامة، إذ أن أصلهم من إماء العرب المسبيات[3]. مما يتعين على الأعجمي إعادة التعريف بنفسه من خلال أصله من السبي العربي.

كما طال الجدل بين الطرفين كذلك مظاهر الحياة الاجتماعية، فلم ينس الأعجمي أن يتعالى على العرب بما يليق بهم من الفاخر من الثياب من السندس والاستبرق، بينما يستهجن العرب في الاكتفاء باللباس الصوفي الخشن، وشراب در اللقاح (لقاح النحل)، والتغذّي على الحيات والأحناش[4]، فيقابله

[1]– ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص ص: 706– 709

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 707– 709. 724، 725.

[3]– المصدر نفسه، ص: 716، 717، 728، 730.

[4]– المصدر نفسه، ص: 710.

صاحب الردّ العربي بحجة انتهاك المحرمات الشرعية بالوقوف عند مسألة التهوين من الزنا والبغي، وكذا أكل الميتة والدم. فإذا كان الأعجمي يتّخذ من المظاهر الدنيوية من المأكل والملبس كل مفخرة، فإنه يتحول عند العربي –كما هو عند البلنسي– ليطال أسس الدين، وهو ما يعكس انزياح التوتّر العرقي نحو سجال ديني يوظّف أدوات الشريعة لتقويض خصمه.

3. المرجعيات الأولى بين الدين والتاريخ في الجدل الشعوبي الأندلسي:

شهد الخطاب الشعوبي على لسان ابن غرسية Ibn Garçia تحدّيا عميقا تجاوز إلى مساءلة رموز الهوية الدينية للعرب المسلمين، محاولة في استدعاء نماذج من الواقع التاريخي تُضعف من قيمة المقدَّسات الدينية في الوعي الإسلامي، كأن يصور قداسة الكعبة كرمز ديني لا يتّسق تماما مع ما اقترفه بعض سفاسفة العرب من انتهاك لحرمتها، على سبيل ما فعل كل من أبي رغال الذي دلّ أبرهة الحبشي على الطريق إليها، وأبي غبشان الذي سلّم مفاتيحها لقاء مكسب زهيد[1]، ولا ريب في أن هذه المسألة تطرح تشكيكا في أهلية العرب في حمل الأمانة الدينية والأخلاقية، هذا الموقف النقدي استدعى فيه خصومه مقابلة لموقف أكثر حيرة واستغرابا في تاريخ العجم، تظهر في المقارنة بين من باع مفاتيح الكعبة وموقعها من قصة يهوذا الحواري الذي باع نبيه –بزعمهم– لأعدائه من اليهود بزهيد الثمن؟ وإن كان ذلك فإن الله قد حفظ نبيه من كيد الأعداء[2]، وهو مصداق قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَابَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ (32)﴾[3]، وهو الذي لا يبرأ منه أحدا منهم عند علماء الإسلام، سواء من العرب أو من غيرهم.

وإن كان ذلك يأخذ موقع الفخر مع الموقف العربي، إذ يربط صاحب الرد بين قدسية البيت الحرام وصلته التاريخية بمهبط آدم وحواء، ثم إبراهيم وإسماعيل –عليهما السلام– وما صاحب المكان فيما بعد من استقبال الوحي بواسطة جبريل –عليه السلام–، ما يعلي من الإسلام ومكانته الروحية، عكس بيوت النيران وشعار الصليب[4]، فالعرب ليسوا قبيلة مجهولة، بل امتدادا تاريخيا للنبوة، وحملة اسم خاتم رسالة

[1]– ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص: 712.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 720، 721.

[3]– سورة التوبة، الآية: 32.

[4]– نوادر المخطوطات، تح: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1370هـ/ 1951م، ص: 298.

التوحيد[1]. فيتحول الذم إلى فخر يتجاوز الانتماء العرقي إلى مركزية القيادة الدينية مع مهد التاريخ الإنساني.

وحيث يحتج الشعوبيون بالتفوق الثقافي على العرب، على سبيل ما اعتبر ميزة فخر حازه العجم دون العرب على قول البشكنسي، ذلك من حيث الجمع بين علوم الأوائل وعلم الشرائع وعلم الأبدان، مقابل اختزال الاهتمام العربي على الشرعية منها والبدنية[2]، وعلى التسليم بفضل الأعاجم في الاهتمام ببعضها، فإنه في نفس الوقت لا يمكن إقصاء العرب منها إقصاء كاملا، وإن أكثر ما يلفت الانتباه في هذه المقابلة الجدلية هو ما اتخذ من الشرعية الدينية أساسا يبرر انصراف العرب عن البعض منها كالكهانة والموسيقي وعلوم الطبيعيات من الدهرية والفلسفة كان استجابة لمقتضيات الدين الإسلامي، والذي أعاد ضبط المسار العلمي بما يتوافق مع المقصد الشرعي[3]، حيث أن نصوص الوحي تلغي من شأن التكهن نظرا لارتباطه بالكشف عن الغيبيات، وفي علم الموسيقى واللحون بالعجمية فلعجز طباعهم –أي العجم– عن الأوزان، بل هو مرتبط في نظر العرب بإبليس اللعين، فهو أول من غنى وناح حين أكل آدم من الشجرة، بل إن لغتهم العربية غنية بالشعر الموزون والنثر المكنون، كما لا فخر عندهم بتناول علوم الطبيعيات بالدراسة والاهتمام، نظرا لميلها إلى التفسير العقلي المجرد، مما قد تثير الريبة والتشكيك –بمنظورهم– في مبادئ الدين.

وفي فخر الأعجمي بعلم الشرائع تستدعى في المنظور العربي تساؤلات جوهرية تمس العقيدة في المسيحية دين الأعاجم، بداية من مصدر التلقّي في إشارة صريحة إلى ما طال نصوص الوحي من التحريف، الذي يظهر في تعبير البلنسي: لم تأخذوه عن نبي ولا نقلتموه عن حواري، ولم يزالوا يتعاورون أصلهم الإنجيل بالزيادة والنقصان حتى أصاروه في حيِّز الهذيان[4]، وصولا إلى تناقضات صارخة عند عبد المنعم القروي (ت 493هـ/ 1098م)[5]، والتي تعتقد بألوهية المسيح وأمه مريم وتؤمن بالتجسد والتثليث،

---

[1]- James T. Monroe, Op. cit, p: 67.

[2]– ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص ص: 710، 711.

[3]– المصدر نفسه، ص ص: 737– 739.

[4]– المصدر نفسه، ص ص: 719، 720.

[5]– هو أبو الطيب عبد المنعم بن من الله بن أبي بحر الهو اري القيرواني، قدم الأندلس وحدّث بشرقيها عن أبي بكر محمد بن علي بن الحسن بن عبد البر التميمي وغيره، كان أديبا شاعرا، توفي سنة 493هـ. ينظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، تر: 844، ص ص: 571، 572.

ثم تؤمن بصلبه على يد اليهود، وفي مقارنة ذلك بالعرب التي عبدت الأصنام، فلا يحمد دينها، وإن منهم من قال بالإشراك فذاك قصور منهم بالإدراك، وإن كانوا يقرّون بخلقها من الله تعالى، ويعتقدون بالبعث والجزاء، ويعترفون بالحشر واللقاء، وكان منهم من رغبوا عن عبادة الأوثان وتفرقوا في الأديان، في دين موسى ودين عيسى –عليهما السلام–، كما وجد فيهم من كان على الديانة الحنيفية الإبراهيمية، وحين دعوا دخلوا في الدين أفواجا إلا من فضّل الرياسة والنخوة[1]، وناهيك عن دحض عقيدة التثليث وما طرأ على الأناجيل من التحريف يعزز أبو يحيى محمد بن مسعدة[2] نقده بإبراز الانقسام العقدي الداخلي بين الفرق النصرانية ذاتها، كالاختلاف الواقع بين الملكانية والنسطورية[3].

وبهذا يكون السجال الذي دار بين العرب والعجم، محدّدا في شخص ابن غرسية وأصحاب الموقف العربي، ليس مجرد مفاخرة أدبية كما تبدو في ظاهرها، بل جدلا معرفيا عميقا تجاوز رموز الهوية نحو خطاب لامس المفاهيم الدينية، فما حاول أن يؤسس عنده مفارقة بين الانتماء العربي والانتماء الإسلامي، في محاولة تبرز مدى التفوق الأعجمي، يفتح الباب في الردود العربية للتشكيك الديني في الخصم قد تخرجه من دائرة الإسلام، من حيث لا يصرح هو بذلك، ما يمكن القول أنها مجازفة فكرية بالغة الخطورة، فيكون الرأي أن يبقى الحكم عليه وتياره الشعوبي معلّقا في انتظار ترجمة وافية، أو تحقيق علمي دقيق لنصوصها الخطابية، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن الإسلام كمرجعية دينية تتنازعها الأعراق في أولوية الانتماء، ما يستدعي إعادة نظر في قراءة المضامين الخطابية.

ثانيا: المسيح –عليه السلام– بين الألوهية والنبوة:

مثّلت رسالة الراهب الفرنسي إلى المقتدر بالله (438هـ/ 1046م– 475هـ/ 1082م) صورة واضحة من صور التبشير المسيحي المبكّر في العالم الإسلامي، إذ استخدمت صيغة المراسلات وسيلة لتبليغ العقيدة المسيحية والطعن في أصول الإسلام، والذي يعدّ انعكاسا طبيعيا للتجاذبات العقدية بين الهويتين، تسعى كل منهما إلى فرض هيمنتها العقدية في فضاء متعدِّد ومتنازع عليه، هذه التي نهض أبو

[1]– ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص ص: 742– 743.

[2]– هو أبو يحيى محمد بن علي بن محمد بن علي بن سعيد بن مسعدة العامري القيسي، أصله من غرناطة، روى عن أبي حفص بن سهل وغيره، أديبا بارعا حسن النظم والنثر. ينظر: عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، سف6، تر: 1261، ص: 488.

[3]– نوادر المخطوطات، ص ص: 261– 264.

الوليد الباجي (ت 478هـ/ 1185م) في الرد عليها نيابة عن الموجهة إليه، مستعينا بنفس جدلي متهافت على نفس النهج الذي تضمن رسالة الراهب، وإن اختلفت المقاصد.

ينطلق الراهب في خطابه من مبدأ عقدي موحَّد بين المسيحية والإسلام يتمثّل في الإيمان بالله، الذي وإن كان صحيحا فهو غير مكتمل –من منظوره– كون المسلم لم يدرك أساسيات هذا الإيمان بالمسيح كإله متجسد اتّخذ صورة بشرية ليخلّص البشرية بدمه الطاهر من قبضة إبليس، وفي عرض المعتقد عبر لاهوت التجسد والفداء ينفي قدرة العقل البشري عن إدراك كنه الإله أو بلوغ الحقيقة توسلا بأساليب علم الكلام، واقترنت عقيدة التأليه عند صاحبها في نفي مباشر لنبوة محمد، بل والطعن الصريح لم يتورع عن وصفه مجرد ادّعاء باطل ساقه إبليس لتضليل الناس، فإذ فشل في بلوغ مناه –أي إبليس– في إعادة الناس إلى الوثنية وجد ضالّته في ابتداع دين جديد نَجتْ منه سائر الأمم، فيما وقع أثره على بني إسماعيل، فكانت فتنته إلى هلاكهم[1].

هذه الدعوة المزعومة للمسيح لم تَستدع من الباجي سوى تفكيك تاريخي يستحضر فيه تسلسل النبوات، وما خص به أصحابها من معجزات تشهد على صدق نبوتهم لا على رفعهم إلى مقام الألوهية، لم يستثن منها عيسى –عليه السلام– كبقية الأنبياء الذي لا يعدو أن يكون بشرا مخلوقا[2]، ولو كانت المعجزة دليل الألوهية، لجاز لسائر الأنبياء بما ظهر على أيديهم، ولكان آدم أولى بها إذ خلق من التراب ولم تحمل به أنثى ولا ذكر، فكيف بعيسى وقد حملت به أم من دون أب؟ بل إن الشريعة التي جاء بها النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– هي نسخ لجميع الشرائع كما أرسلها الله، نظرا لما أصابها من تبديل وتغيير، وجعل ملّته باقية إلى يوم الدين[3]، فيرجو أن يمنَّ الله عليه بالإسلام الذي أنار به قلوب المسلمين باتّباع الدين الإسلامي، وخصهم به بكتابه القرآن الذي ﴿لَّا يَاتِيهِ اِلْبَٰطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ

[1]– رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين، ص: 50 وما بعدها.

[2]– وعلى عدم اعتراف الكنيسة بإنجيل برنابا، إليك دليلا واضحا فيه عن البشارة التي تلقتها السيدة مريم عن حملها بالمسيح، وما سوف يكون له من شأن في تبليغ أمر ربه إلى بني إسرائيل. ينظر: الفصل الأول والثاني من إنجيل برنابا، تر: خليل سعادة، مطبعة المنار، تق: محمد رشيد رضا، دار البشير للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 1908م، ص ص: 94، 95. وهو ما يؤيده النص القرآني في عدة مواضع منه.

[3]– رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين، ص: 64 وما بعدها.

خَلْفِهِ﴾[1]، ثم مبيِّنا له ما حضّ عليه الإسلام من اتّباع الهدى والحق، وما نهى عنه من اتّباع الضلالة والأهواء، فتحول الباجي بذلك من مدعوٍّ إلى داعٍ.

ومن المفارقات اللاهوتية التي تضمنت الرسالة ولم يعلّق عليها الباجي، والتي تستوقف الباحث متسائلا على التسليم: كيف تُفسَّر وقوع أمة بأكملها في ضلال الإسلام بسبب تبليس إبليس في ضوء تحقّق الفداء الخلاصي المزعوم؟ ثم هل تُستمد دعواه هذه من نص كتابي صريح، أم أنها دعوة طارئة وظّفت لغرض جدلي تُظهر الآخر بمظهر المضلِّ؟

وإذا كان الراهب يتوسم في نفسه الحامل لأمانة الذود عن عقيدته، فإن الباجي يتكفّل الردّ لا من موقع الإقصاء العنيف، بل من مرصد النقد البصير، إذ بدا له حاله لا يخرج عن حال من جهل على قلّة العلم والمحايدة عن مقاصد المناظرة عزوفا عن المدارسة والمحاورة، لذا يتوجه بالدعاء الخالص أن يهتدي عن ترك سبل التّمويه والمغالطة، وأن يتوسل مقاصد العلم وآداب المناظرة التي لا يتأخّر بها عن فهم مقاصد الشرائع، حتى إنه ليحمل نفسه تفسير أهم البواعث التي دفعته إلى تفضيل الباطل على الحق، وهما سببين على التوالي؛ أولها: نشأته في بيئة عقدية مغلقة، ما لم يتح له الاطّلاع على غير دينه النصراني، فحكم بفساد وبطلان ما عداها من الملل، وثانيها: أن المنزلة السامية التي وصل إليها بين أهل ملّته، فَقَدَها من دون شكّ إن ترك دينه، فيما لو كانت هذه المنزلة مدخلا إلى دعوتهم إلى الاهتداء إلى الإسلام –لو ابتدأها بنفسه– لأثمرت يانعا.

ومما يلاحظ أن كلا الطرفين التزما إلى حدّ بعيد بآداب المناظرة التي تستلزم الرفق واللين كشرط أساسي فيها، تنمُّ عن قناعة راسخة وإخلاص شديد من كليهما لعقيدته، ثم الحرص لكل منهما أن يتألّف الآخر إلى ما يراه حقا، فيومئ النصراني بكلامه بالحرص على نجاة مخاطبه، كما حرص المسلم من جهته على عرض الإسلام عليه متلطّفا معه ومفاوضا إياه، مستبعدا استخدام الألفاظ القاسية التي لا تستعمل إلا مع المعاند المصر على رأيه، كما أمرنا الله به على ألسنة رسله –عليهم السلام–.

وأما ما التفت إليه الباجي بخصوص الأقانيم المعروفة لدى النصارى فلم تُطرح عند الراهب، وإن كانت تنبو عن فهم عميق لبنية التصور اللاهوتي لعقيدة النصارى، مما يكشف عن مواجهة بين تيار أصولي

[1]– سورة فصلت، الآية: 41.

في الإسلام يتوسل آليات الخطاب الكلامية في الصيغة الأشعرية، فيما يظهر من خطاب الراهب أنه يمثّل التوجه اللاهوتي التقليدي الذي بدأ آنذاك يلامس الأدوات العقلية على طريقة المنهج الإسلامي الذي عرف به دير كلوني الذي ترجح انتماءه إليه، وإن كان يفتقر إلى الرد العقلاني المنظّم الذي ميز جدليات المدرسة الكلونية في مواجهة الإسلام.

ثالثا: القرآن والتوراة وسؤال التناقض داخل النص:

من أبرز صور المناظرات التي تبرز فيها الرسائل المتبادلة بين الإسلام واليهودية في الأندلس نجد ابن حزم (456هـ/ 1064م) في مقابلـة الوزير اليهودي إسماعيـل بن النغريلـة Ismail ibn Naghrila (ت 448هـ/ 1056م)[1]، حيث أقدم هذا الأخير على تأليف رسالة قصد فيها إلى إبانة ما يبدو متناقضا من آي القرآن، والذي يمكن أن يرجح تفسيره كنتيجة عملية لمناظراته حول إنكاره النسخ، فكان من ابن حزم أن سطّر صحيفة آثر فيها إلى تفنيد مزاعم اليهودي جملة وتفصيلا، لا من حيث إظهار تناسق آيات الذكر الحكيم، بل إظهار ما تضمنته التوراة من تناقضات كثيرة، وتفسيرا لما يبدو متناقضا في نظر غير المتأمل، مستندا إلى الأدوات المنطقية واللغوية.

1. الخير والشر في حياة الإنسان:

كان ما يعترض الإنسان من مختلف أوجه الخير والشر موضع اعتراض من طرف اليهودي، زاعما بها تناقضا في الخطاب القرآني في ذكر المصائب والنعم[2]، مستندا إلى قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾[3]، وكذا قوله: ﴿۞مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[4]، وتفصيل ذلك أن الكفّار كانوا إن ينلهم رخاء وظفر ويصيبوا غنيمة يقولوا هذا من عند الله ومن تقديره، وإن تنلهم شدّة من عيش وهزيمة من عدوٍّ وجراحٍ وألم، يقولوا هذه من عندك يا محمد بخطئك في التدبير، فأكْذبهم الله تعالى بما هو في تمام الآية الأولى: ﴿قُلْ كُلّٞ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾،

---

[1]– تفيد تحليل المعطيات بأنه هو المؤلف للكتاب الذي ذكره ابن حزم بخصوص إبانة تناقض القرآن، هذا الذي رد عليه ابن حزم من خلال نسخة رد فيها عليه أحد علماء المسلمين، لا من خلال كتابه مباشرة، والتي تقترن بالفترة التي كان فيها ابن حزم في أوج نشاطه العلمي. ينظر: ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 42، 43.

[2]– المصدر نفسه، ج3، ص ص: 43– 46.

[3]– سورة النساء، الآية: 77.

[4]– سورة النساء، الآية: 78.

أي قل يا محمد لهؤلاء كل ذلك من عند الله، من عنده الرخاء والشدة، ومنه النصر والظفر، ومن عنده الفل والهزيمة[1]، أما وقد وجه كلامه تعالى إلى نبيه في الآية الثانية بضمير المخاطب، فمقصوده أن ما يصيبك يا محمد من رخاء ونعمة وعافية وسلامة فمن فضل الله وإحسانه عليك، وما أصابك من شدّة ومشقة وأذى ومكروه فمن نفسك، أي بذنب استوجبتها به، اكتسبته نفسك[2].

ولا شكّ أن ظاهر الآيتين يتكلّف عن كل تأويل كما هو في أسلوب ابن حزم، حيث يكشف عن المقصود في كل منهما، فالأولى تبين افتراء المشركين الذين ما فتئوا ينسبون إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كل ما يعترضهم من مصائب وكشف زيفيهم، في حين تعدّ الثانية في مقام التوجيه والإرشاد للمؤمنين ينبه إلى أن الحسن من فضل الله والسيء مما تكسبه النفس.

ولم يكتف ابن حزم (456هـ/ 1064م) عند حدود تفسير ما اعترض عليه اليهودي في إثارة الشبهة حول القرآن الكريم، بل تجاوز ذلك إلى نقد مضادّ طال به التناقضات المضمنة أسفار التوراة المحرفة، وعمد إلى عرض ما نسب إلى الله: "الرَّبُّ طَوِيل الرُّوحِ كَبِير الْإِحْسان يغْفِرُ الذَّنْب والسَّيِّئَةَ، ولَكِنَّه لَا يبرِئ. بل يجعل ذَنْب الْآبَاءَ على الْأَبْنَاء إِلَى الْجِيلِ الثَّالث والرَّابِعِ"[3]، وفي موضع آخر ينهى موسى عن ذلك قائلا: "لَا يقْتَل الْآباء عَن الْأَوْلَاد، وَلَا يقْتَل الْأَوْلَاد عَن الْآباء، كُلُّ إِنْسَان بِخَطِيئَته يقْتَل"[4]. إلا أن ابن حزم في محاولة تقصيه لأوجه التناقض في عقيدة اليهود لم يقتصر على النصوص، بل أثار موضع التناقض بين مقصد هذه النصوص حول الجزاء الأخروي، وما نقل عن اليهود من إنكارهم لذلك أصلا، هذا القول الذي لا يسقط على الفرقة الربانية التي ينتمي إليها اليهودي، وهي –كما عرضنا تاريخها– تؤمن بالحساب والعقاب وبالحياة بعد الموت، هذا إلى جانب أنه لا يوجد في النصوص المستدَّل بها تصريحا ما يدلّ على العقاب بعد الموت، بل إنها تتحدث عن العقوبة الدنيوية الموروثة عبر الأجيال، وعليه فإن احتجاج ابن حزم هنا لا ينبني على تصريح من الخصم ولا تلميح، وهو ما يعدّ سقطات ناتجة عن تفسير متحامل على الآخر.

---

[1]– الطبري، المصدر السابق، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مج2، ص ص: 509، 510.

[2]– المصدر نفسه، ص: 510.

[3]– سفر العدد، 14/ 18.

[4]– سفر التثنية، 24/ 16.

2. خلق الله –تعالى– السموات والأرض:

يعترض اليهودي على ما يراه من تعارض بين الآيتين في قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا (27) رَفَعَ سَمۡكَهَا فَسَوَّىٰهَا (28) وَأَغۡطَشَ لَيۡلَهَا وَأَخۡرَجَ ضُحَىٰهَا (29) وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ (30) أَخۡرَجَ مِنۡهَا مَآءَهَا وَمَرۡعَىٰهَا (31) وَٱلۡجِبَالَ أَرۡسَىٰهَا (32)﴾[1]، ثم قوله في موضع أخر: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ (28)﴾[2]، في دلالة على القصور القرآني في ترتيب الخلق، ففي الأولى يرى أن دحو الأرض وإخراج الماء والمرعى منها كان بعد رفع سمك السماء وبعد بنائها وتسويتها وإحكام ليلها ونهارها، ثم ما يناقضها في الثانية من أن تسويته للسماء كانت بعد خلق ما في الأرض[3].

وحيث أن ابن حزم (456هـ/ 1064م) لا يكلّف نفسه أكثر من الاكتفاء بظاهر اللفظ، فإنه يفرق بدقة بين "خلق الأرض" في سورة البقرة، و"دحوِّ الأرض" في سورة النازعات، وأن الدَحوَّ كان لاحقا للخلق، وهذا يتّضح أكثر في المقاربة بين الآيتين من خلال كتب التفاسير، إذ أن التركيز منه تعالى كان حول العدد، وذلك أن الله تعالى بعد أن أيبس الماء منها الذي جعله أرضا، ثم جعل الدخّان الذي ثار منها سماء وسواهن سبعا، ثم دحى الأرض إذ كانت أول الخلق لها غير مدْحوَّة[4].

كما لا يخرج اليهودي في شبهة أخرى عن اعتراضه عن خلق السموات والأرض، إلا أنه تركيزه في هذه المرة ينصبُّ على عدد الأيام التي تم فيها الخلق، فالآيات متعارضة –حسب زعمه– فيما بينها حول ذلك[5]، ففي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ (28)﴾[6]، فهي ستة أيام، ثم ذكر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ

---

[1]– سورة النازعات، الآيات: 27– 32.

[2]– سورة البقرة، الآية: 28.

[3]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 46، 47.

[4]– أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/ 923م): تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح وتع: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م، مج1، ص ص: 158– 160. أبو عبد الله القرطبي، المصدر السابق، ج22، ص ص: 57– 59. ج1، ص: 383.

[5]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 47– 49.

[6]– سورة البقرة، الآية: 28.

﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ...(10) فَقَضٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِے يَوْمَيْنِ﴾[1]، وبالجمع بينها يكون عدد الأيام التي خلق فيها الكون ثمانية، وهي ما يتوهّم أنها عكس ما يصرِّح به في موضع آخر من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمٰوٰتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِے سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[2].

ويردّ ابن حزم (456هـ/ 1064م) زعمه هذا من داخل النصوص ذاتها، موضّحا أن اليومين اللذين خلق الله تعالى فيهما السماوات والأرض هما جزء من الأربعة (4) أيام التي قدّر فيها الأقوات، وفي العودة إلى كتب التفاسير ما يبسط الأمر، ويوضّح العلاقة القائمة بين آي الذكر الحكيم، فالأولى منها ترصد خلق السماوات والأرض في يومين: الأحد والاثنين، وقدّر فيها أقواتها في تتمة أربعة (4) أيام، ثم استوى إلى السماء وهي دخان (وكانت حينئذ سماء واحدة)، ففتقها سبع (7) سماوات في يومين: الخميس والجمعة، وإنما سمي يوم الجمعة لأنه جمع فيه خلق السماوات والأرض[3].

وبهذا يتكلّف ابن حزم (456هـ/ 1064م) توضيح الغموض الذي عدّه الخصم ثغرة انطلق منها، هذا وإن كان المدّعي لم يصرِّح بهدف يتجاوز إثارة التناقض في القرآن كما درج في جميع المسائل التي تضمنت رسالته، إلا أن ابن حزم يشير إلى مقصد خفي من وراء اعتراضه، فيرى أن ما يثيره حول عدد الأيام يريد منها التأكيد المشار إليه في التورة: "وفَرِغَ الله في الْيوم السَّابِع من عَمله الَّذي عَمِل. فَاستَراح في الْيَوْم السَّابِع منْ جَميعِ عَمَله الَّذي عَمِل"[4]، وهذا باطل في حقّ الله تعالى، فلا تكون الراحة إلا لمن تَعب وخَارت قَواه، فرغمَ أن هذاَ الكَلام غيَر مصرَّح به، إلا أن المستدلّ يرصد الخلفية العقدية التي ينطلق منها صاحب الشبهة، حيث أن تقديس يوم السبت عندهم شريعة دينية.

[1]– سورة فصلت، الآيتين: 10، 11.

[2]– سورة ق، الآية: 38.

[3]– أبو عبد الله القرطبي، المصدر السابق، ج18، ص ص: 394– 396.

[4]– سفر التكوين، 2/ 2.

3. مساءلة الإنسان يوم القيامة:

ينطلق المعترض من تناقض ظاهر القرآن حول موقف الكافرين يوم القيامة، من ذلك قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ (35) وَلَا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ (36)﴾[1]، ويتعارض مع قوله في أخرى: ﴿يَوْمَ تَاتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾[2]، وهذا تناقض عظيم يقول ابن النغريلة[3].

ويردّ ابن حزم (456هـ/ 1064م) بأن هذا الاعتراض مردُّه إلى الخلط بين مواقف متعدّدة تقع في أثناء البعث والحساب، والمبيَّة على قراءة سطحية لا تميِّز بين هذه المواقف، ذلك أن الكلام الذي يمنع منه الكافرون في وقت قد يتاح لهم في وقت آخر، فالتي تدلّ على نفي الكلام هي لحظة إدخالهم النار، أما الجدال عن النفس فتكون قبل يوم القيامة (يوم الحساب)، بمعنى أن الناس كل يجادل الآخر جدل طلب حقّ لمن ظلمه.

وهذا ما يقارب استجلاء الفرق بين الآيتين المشار إليه في كتب التفاسير، فالكلام في الأولى منها موجه إلى الكفار الذين لا يتكلّمون ولا يؤذن لهم في الاعتذار[4]، والثانية كل نفس تأتي تخاصم وتُحاجُّ عن نفسها من شدّة هول يوم القيامة، بما أسلفت في الدنيا من خير أو شر، أو إيمان أو كفر، حتى إن الروح والجسد لَيتخاصمان فيما قيل[5]. إلا أنه لا يوجد بالرجوع إلى التفاسير السنية ما يوافق ابن حزم من التفريق بين يوم القيامة ويوم الحساب، وكذلك جدال النفس بمعنى طلب الناس مظالمهم بعضهم من بعض، ويمكن أن يكون ما استدلّ به ابن حزم في أن هذا الاعتراض يوحي به –حسب المروي عنهم في توراتهم– إنكار مجازاة المحسن بعد الموت وكذلك عقاب المسيء في الدنيا.

ومصداقا للشبهة السابقة يأتي تأكيد الاعتراض بين الآيتين، الأولى قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ (38)﴾[6]، والثانية قوله: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ

---

[1]– سورة المرسلات، الآيتين: 35، 36.

[2]– سورة النحل، الآية: 111.

[3]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 49، 50.

[4]– القرطبي أبو عبد الله، المصدر السابق، ج21، ص ص: 513، 514.

[5]– الطبري، المصدر السابق، ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج14، ص: 381. أبو عبد الله القرطبي، المصدر السابق، ج12، ص ص: 450، 451. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ص: 1078.

[6]– سورة الرحمان، الآية: 38.

﴿ٱلْمُرْسَلِينَ (5)﴾[1]، وعلى نفس النسق التفسيري الذي اتّبعه ابن حزم فيما سبق يوضّح موضع الالتباس هنا، محافظا على مشاهد يوم القيامة، فالأولى منها تظهر –مع متابعة قراءة الآية– إشارة إلى وقت إيرادهم جهنم، فيساقون ولا يسألون، أما الثانية فتخص مقام البعث والحساب[2].

وهو لا يختلف كثيرا على التفسير الذي رسمه الطبري (ت 310هـ/ 923م) والقرطبي، وإن كانت هذه أكثر توضيحا في التي تتعلّق منها بالإثبات، حين تُسأل الأمم إذا امتثلوا لأوامر ربهم فيما جاءتهم به الرسل، كما تُسأل الرسل هي الأخرى عن أمر البلاغ[3].

4. الدعوة النبوية:

يستند اليهودي اعتراضا على دعوة محمد –صلى الله عليه وسلم– إلى قراءة حرفية لقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِے شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[4]، وذلك حيث وردت كلمة "شكّ" في صيغة الشرط يثبت التردّد في النفس بشأن ما هو بصدد تبليغه، وهذا مما يخالف أصول البلاغة العربية، واستعمال الشرط في الخطاب القرآني، إذ أن الشرط لا يتقيد دائما بتحقُّق المضمون[5]، بل كثيرا ما يأتي في صيغة دلالية تفيد التحدّي أو وقوع النفي، بل هي على وجه التأكيد موافقة بين الوحي الختامي وما ورد في الكتب السماوية السابقة، وهي شهادة من أهل الكتاب –ولو خصوما– على صدق الرسالة، وعلى هذا يعمد ابن حزم إلى ردّ دعوى الشك من وجهين، الأول عقلي يتمثّل في استحالة أن يتصوَّر نبيٌّ يدعو الناس إلى دين ويقاتل عليه الأمم، وهو في نفس الوقت في موضع شك وريبة منه، والثاني نقلي لغوي مماثل في الصياغة لطريقة المدّعي، حيث أن القرآن غني بنظائر مثلها من صيغ الشرط جاءت ليس إثباتا للشك بل لتقوية النفي، كمثل قوله تعالى:

[1]– سورة الأعراف، الآية: 5.

[2]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 50– 53.

[3]– الطبري، المصدر السابق، ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج10، ص: 65. ج22، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص: 230. أبو عبد الله القرطبي، المصدر السابق، ج20، ص: 145.

[4]– سورة يونس، الآية: 94.

[5]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص ص: 53– 55.

﴿قُلِ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ (81)﴾[1]، والتي جاءت على سبيل التعليق على استحالة وقوع الولد في حق الله –عز وجل–، فأكون بذلك أول الجاحدين.

كما أن ابن حزم يلتقط مفارقة دقيقة من خلال توظيف مضامين التوراة من روايات تفيد الشكّ والتردّد بشأن الدعوة، والتي هي أليق بموسى من موقع ما نسبوه إليه في التوراة –وهو ما لا يمكن الاستدلال به إلا على وجه التحريف– على سبيل ما ورد عنه حين رفض الامتثال للأمر الإلهي حين أرد إرساله إلى فرعون، فيظهر مترددّا في العزم مما جعله أدعى لغضب الله عليه، وهو ما لا يليق بمقام الأنبياء جميعهم الذين لا يظهرون جزعا يغضب الله ولا يترددون في تنفيذ أوامره[2].

5. مخلوقات الله –تعالى– بين المنفعة والضرر:

إذا كان الله –سبحانه وتعالى– قد خلق بعض المخلوقات وسخّرها للإنسان لتجاوز مصاعب الحياة، فإن البحث عن مواطن الضّرر يشكّل حجة يراها إسماعيل بن النغريلة كافية على عدم صدق القرآن بما أشار إليه من منافعها، كما هو الشأن فيما زعم به عن العسل والماء، لينتصب له ابن حزم داحضا لشبهته[3].

فحيث يأتي القرآن واصفا العسل: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾[4]، يتساءل ابن النغريلة Ibn Naghrila (ت 448هـ/ 1056م): وكيف وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟ وتفسير الآية توضيح لسؤاله بأن ذلك على الخصوص، ولا يقتضي العموم في كل علّة وفي كل إنسان، فهو يشفي كما يشفي غيره من الأدوية في بعض، وعلى حال دون حال، بل قد كثر الشفاء به، وصار خليطا ومعينا للأدوية في الأشربة والمعاجين[5].

وهو ما يوافق تفسير ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) الذي نراه قد أعطى خصمه حججا قوية عقلية ونقلية، من خلال ما عاينه في كتب الأوائل في استخدامه عند أطباء اليونان في طبخ الأشربة، ثم يتساءل

[1]– سورة الزخرف، الآية: 81.

[2]– ينظر: سفر الخروج، 3/ 11. 4/ 14.

[3]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص: 55، 56.

[4]– سورة النحل، الآية: 69.

[5]– أبو عبد الله القرطبي، المصدر السابق، ج12، ص: 369.

من موضعٍ مشابه: إذا كان في التِّين شفاء –كما أنبأت به نصوص القرآن وكذلك التوراة– حيث استشفى به أحد أنبيائهم. فكيف ينكر أن يكون في العسل أشفية كثيرة؟

وما قيل عن العسل قيل عن الماء أيضا، فحيث يقول تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكاً﴾[1]، يتساءل اليهودي: كيف يكون مباركا وهو يهدم البناء، ويهلك كثيرا من الحيوان؟[2]، فالتوقّف عند لفظة "مباركا" من المعترِض ومحاولة نقضها بضدّها مردود عليه لا محالة، فبالتخمين العقلي كما يذهب المستدلّ تجد أنه لا وجود لكائن حي من دون الماء، فالمطر هو المصدر لتغذية كل موارد المياه في الأرض من الأنهار والآبار والبحيرات وغيرها، فإذا كثر أخصبت الأرض وإذا انحسر أصيبت البيئة بالجدب والتلوث، وبهذا فالماء من شروط دوام الحياة، وهو ما نراه متضمِّنا إذا ما واصلنا تلاوة النص القرآني المعترض عليه في قوله تعالى: ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ (9) وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ (10) رِّزْقاً لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتاً كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ (11)﴾[3].

وفي احتمال الانسياق وراء التفسير العقلي كما جاء عند المعترض –الذي لا يمكن إنكاره– فهل يمكننا الاستغناء عن منافع المخلوقات فقط لأجل مضارِّها؟ ولإبطال دعواه لم يكْتف ابن حزم بإثبات صحة النصوص القرآنية المعترَض عليها، بل وجه كلامه إلى صميم التوراة، هذه التي ميزت "الأرض المقدسة" عن غيرها من مختلف بقاع الأرض بأنها: "أَرض تَفيضُ لَبَناً وَعَسَلاً... هي أَرض جبال وبِقَاعٍ من مطَرِ السَّماءِ تَشْرب ماء..."[4]. أفترى إذ ليس في العسل شفاء، إنما وعدهم تعالى بما فيه الداء والبلاء؟ أم تراه من عليهم في وصفها لا تُسقى من النيل كأرض مصر، بل تعتمد بالدرجة الأولى على ماء السماء، إنما من عليهم بضدّ البركة؟ وعليه فإن ما قد يحدث من أضرار عرضية من هذه المخلوقات وأمثالها لا يلغي أساس بركتها ومنافعها.

وما يستنتج مما أتى به الطرفان نجد أنه مثلما يظهر المعترض محتجا على إبراز القرآن كمتناقض، يقوم المستدلّ هو الآخر بعملية إسقاط مباشرة للمسائل على نصوص التوراة ليصوِّر أبرز مواضع التناقض

---

[1]– سورة ق، الآية: 9.

[2]– ابن حزم: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3، ص: 56.

[3]– سورة ق، الآيات: 9– 11.

[4]– سفر التثنية، 11/ 8– 12.

والدحض لكلامه، وأما ما وصف به ابن حزم خصمه أكثر من مرة بـ"المستير باليهودية والمستبطن بالدهرية" التي تخّللت مواضع المسائل خلال الرد، فهي قراءة عقدية وسياسية تعبر عن كثير من التحامل التي تُخرِج اليهودي إلى ملّة وضعية لا تستند إلى وحي أو شريعة سماوية، وهو ما لا يسقط على الربانية المحافظة –الخلفية المذهبية لإسماعيل–، مما يجعل من تصنيفه أقرب إلى نزعة جدلية لا إلى تحليل محايد.

وهكذا تكون المناظرات ذات الطابع الإرسالي أكثر فرصة من حيث حرية في التعبير عن الرأي، تمثّل كل من الأديان والمذاهب نماذج عَليا للتواصل الإنساني، فمن واجبك أن تقبل الآخر كأخ لك في الدين أو نظير لك في المذهب، والواقع الأندلسي كما تبينته المناظرات كان على درجة عالية من التواصل، وإن وجدت ذات الدلالة الواضحة على قسوة الحياة الأندلسية، ولكنها نماذج قليلة لا تهدم القاعدة.

المبحث الثالث:

المنـاظـرات بطريـق التـأليـف:

ليس مهمتنا هنا أن نطرق جميع المؤلّفات ذات الطبيعة الجدلية المخالفة التي كُتبت ردّا من مذهب على آخر، أو من دين على آخر، فذاك باب واسع مجاله يلزمه دراسة بعينها، ثم إن الكثير من هذه الردود والردود المضادة لا نعرف عن الكثير منها إلا عناوينها التي جاءت مبثوثة في كتب التراجم للأعلام والفهارس، وإن وجدت فلا زالت حبيسة دور المخطوطات ولم يتسن لنا الحصول عليها، لذلك سيكفينا منها الإشارة إلى بعضها في ملحق توضيحي[1]، وكذا إحالة القارئ على من سبقنا إليها كمحمد صابة صاحب أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ"الجدل الفكري وأثره على حركة التأليف بالأندلس"، و"خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي" لصاحبه محمد أبحير وغيرها من المؤلفات، بينما سنقتصر نحن على التي عرضت مواضيع الجدل طرحا تفصيليا، كما أننا ارتأينا أن نعرضها وفق المواضيع، من حيث أننا وجدنا من سبقنا في عرضها عن طريق المؤلفات، وخاصة أن ذلك سيساعدنا على الاختصار في حالة ما إذا تكرر موضوع المناظرة في أكثر من واحد فيها، وكذلك المقارنة بينهما عند عدة أطراف.

أولا: الردود الكتابية بين الفرق الإسلامية:

إذا أقررنا سابقا بأن الأندلس عرفت تنوعا مذهبيا أثمر جدلا خصبا، وكان الحضور المبكر للمذهب الشافعي –وقد استكمل أركانه الأصولية– ما مكّن المذاهب المحلية من صياغة آليات جديدة في إعادة ضبط قواعد الاستدلال داخل مذاهبهم، وذلك في بلورة المذهب الظاهري كردّ فعل على توسع المالكية في القياس[2]، كما كان أثره باديا في التجديد الأصولي لدى المالكية، هذا الذي سيجد في الفلسفة سبيلا أخرا للاجتهاد، استخدمت كمنهج منطقي في تبرير الأحكام الشرعية في الإسلام، وذلك بعد أن اكتسبت تسويغا نظريا ذو صبغة إسلامية.

[1]– ينظر: الملحق رقم (05): نماذج من المؤلفات ذات طابع الرد الجدلي، ص ص: 375– 377.

[2]– طه الجابري: ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربي، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص: 120.

1. الجدل الفقهي بين المالكية والظاهرية:

إن تشكّل الجدل بين المدرستين لم يقتصر فقط على الاختلاف الفقهي بينهما، بل تجاوز إلى صراع حول حجية الأدلة نفسها، ومختلف أوجه تطبيقاتها على المسائل العملية.

1.1. حجية الأدلة:

عالج عبد المجيد التركي في كتابه "مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية" أصول الأدلة الاستدلالية، وأخذ منه الإجماع والقياس –إشارة منه– الحظّ الأوفر من الدراسة مقارنة بالقرآن والسنة، حيث أن هذين المصدرين الأساسيين للشريعة لا يؤديا إلى إثارة مناظرات أو منازعات ذات أهمية، أما تطبيق الإجماع والقياس فقد استتبع عملا إنشائيا من طرف المتخصصين من العلماء، يقصد به علاج صمت الشريعة المنزلة بوساطة العقل البشري، مما يدخل في مفهوم الاجتهاد في التشريع.

فإذا علمنا بأن الاختلاف في مبادئ الفقه الإسلامي بين الفرق الإسلامية أساسه اعتماد الأدلة الأصولية منها، والتي كانت محل بحث عند العلماء على اختلافهم المذهبي والعقدي، وإذا أقحمنا أنفسنا في جزء من هذا البحث الذي يخص الجدل منه، محاولين التركيز على طرائق الاستدلال بها وميزانها في الشرع الإسلامي، وأي من المذاهب قد وفّق في ذلك إلى حدّ بعيد. ولا نريد أن نتوقف طويلا عند هذه الأصول تعريفا وظهورا ثم تطورا، فذلك سيأخذ منا مساحة في غير موضعها، خاصة وأن بينها من التداخل وعلاقتها بالاجتهاد والرأي، فكثيرا ما تقع بعض هذه المفاهيم الواحدة في موضع الأخرى، فمن قائل القياس هو الاجتهاد، ومن قائل الاجتهاد أوسع، وكذلك الأمر بالنسبة لمصادر الشريعة الأخرى من الاستحسان واستصحاب الحال وغيرها، بل إن كل ما يهمنا منها في موضوع البحث هو ما اهتزت له الأندلس فكريا من الجدل والسجال بين علمائها، وسيكون رائدانا في عرض هذا الجزء الظاهري ابن حزم والطرف المالكي الأصولي.

فلقد أشرنا سابق الأمر بأن المذهب الظاهري قام على أسس خرج به مؤسسه ابن حزم الأندلسي عن المذاهب السنية المعروفة، وخاض به حربا فكرية شعواء على فقهاء المالكية، بسبب ما أقروه من الاحتكام إلى القياس والرأي والتقليد في تبرير المسائل، وهو ما فصله في مؤلفاته الأصولية، وأفرد لها من كتاباته عناوين خاصة، ومنها المعروف بـ"الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل"، و"ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل"، نكتفي بالأول عن الثاني، كونه

ملخّصا يطرق نفس المواضيع، فتراه مناقضا آراءهم بنفَس المجادل بألفاظ قاسية ومنهج لاذع، ومتّهما لهم بالتفسيق بل والتكفير وإخراجهم من الملة في مواضع عدة.

وإن صنيع ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) هذا فيما رامه من إعادة الشرع الإسلامي إلى مبادئه الأصلية والسليمة، يكون قد أحدث زلزلة قوية في الفقه الإسلامي الذي شيد بناءه في قرابة الخمسة قرون، الأمر الذي حزّ في نفوس المالكية الذين رأوا فيه هدْما لمبادئ الإسلام لا بناء متينا تُحمد عاقبته، إلا أننا لم نتوصل إلى مؤلفات بعينها جاءت عن طريق الرد عليه، بل عثرنا عمن تناولوا فكره في مؤلفاتهم الأصولية الجامعة، حيث انتفض عليه خصومه هؤلاء بزعامة سليمان بن خلف الباجي (ت 474هـ/ 1081م) الذي يعتبر كتابه "إحكام الفصول في أحكام الأصول" بمثابة إعادة تقْنين للأحكام أصولا وفروعا تقنينا محكما، وكذلك الأمر بالنسبة لأبي بكر بن العربي –وإن يكن فارق الزمن بينهما قرابة القرن– فإنه قد جاء مشنِّعا عليه وعلى أتباعه في منهج وأسلوب لم يبتعد به عن أسلوب الظاهري من التبديع والتسخيف، فهذان أبرز من تحصلنا على متونهم كتآليف نظرية، ناهيك عن تلك الردود التي لم نحصل إلا على عناوينها مبثوثة في تراجم العلماء وكتب الفهارس، أو التي جاءت في ضمن المؤلفات التي عرضت شرح المسائل الفقهية، شنّت في مجملها حربا فكرية تفوق تلك التي ثار بها على سابقيهم.

لقد تفرد الظاهرية في نظرتهم إلى الشريعة الإسلامية، فهي حسب ابن حزم أحكاما كاملة مستوفاة في وحيها، كتابا وسنة وإجماع الصحابة –رضوان الله عليهم– بدليل قوله تعالى: ﴿**اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ اْلإِسْلَٰمَ دِيناً**﴾[1]، بل إن سكوت الله –عز وجل– عن بعض الأمور هو رحمة منه لعباده وليس تفريطا منه تعالى، ذلك قوله: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي اْلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ**﴾[2]، وإذا بالباجي يردّ عليه واضعا إياه أمام وقائع تستدعي كيفية الحكم في المعفو عنه الذي يتحدث عنه، والذي لا يمنع صاحبه عن الحكم بالهوى والشهوة، وإلا أدّى ذلك إلى إبطال الأحكام، ووقوع الحرب في

[1]– سورة المائدة، الآية: 4.

[2]– سورة الأنعام، الآية: 39.

استخراج الحقوق[1]، على العكس من القياس الذي عِلَلُه شرعية مبنية على ما بنيت عليه أصول الشريعة ودلّت عليه النصوص، فيحمل المسكوت عنه على المنطوق به على ما قرره الشرع[2].

أما ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) فناقش الأمر من جهته على أنه كلاما تلقّفوه –أي أهل الظاهر– من أفواه الخوارج المعروفين بقولتهم الشهيرة "لا حكم إلا لله"، وأن استقلاله برأيه وخلعه للمذاهب التي نشأ عليها الشافعي ثم الداودي، تَسوُّر على الدين ونسب إليه ما ليس فيه[3]، وهنا يعلّق الذهبي (748هـ/ 1374م) –متعاطفا مع ابن حزم– بأن المالكي هذا لم ينصف شيخ أبيه، وهو على عظمته في العلم لم يبلغ رتبة ابن حزم[4]. ونودّ الإشارة بدورنا إلى أن الحكم هذا الذي قال به ابن العربي في العلاقة بين مذهبي الظاهرية والخوارج فيه بعضا من المجازفة، فشتّان بين مذهب الظاهرية الذي يتقيد بحرفية النصوص، ومذهب الخوارج الذي خرج أصحابه عن الإمام علي –رضي الله عنه–، إضافة إلى أن ابن حزم لم يخرج في تكوينه العلمي عن البيئة الأندلسية التي لم تكن للخوارج بها شأن يذكر، يمكن أن يأخذ عنهم أو يطّلع على مؤلفات تتداول آراءهم يمكن تضاف إلى زاده المعرفي، كما أن الردّ على هذه الخوارج قد أخذ منه الصفحات العديدة من كتابه "الفصل"، وهي بالتقريب نفس الملاحظة التي ينتقد عليها –أي ابن العربي– من طرف أحد الباحثين المتخصصين في المذهب الظاهري[5]، وهو تعليق جدّ مفيد، وإن كان فيه من التحامل الواضح عليه ومقلدي المالكية، والتضامن مع ابن حزم والظاهرية عموما.

وما دامت الأمور واضحة –بالمفهوم الحزمي– فلا تحتاج إلى زيادة اجتهاد يقوم على القياس والاستحسان وغيرها من ضروب الرأي، التي هي من المحدثات في الإسلام على توالي القرون، تُركت لأجله أحكام القرآن والسنة، حتى عاد المنكر معروفا والمعروف منكرا[6]، فإذا كان ابن حزم هنا يقدّم تبريرا نراه مقنعا، كون الإقدام على الحكم به لا يؤمِّن صاحبه من الوقوع في الخطأ، فالإجابة عند الباجي أكثر

---

[1]– الباجي: إحكام الفصول، مج2، ص: 576.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 551، 552.

[3]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 248– 250.

[4]– الذهبي، المصدر السابق، ج18، تر: 99، ص: 190.

[5]– عبد الباقي السيد عبد الهادي: الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، الآفاق العربية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ط. ت)، ص ص: 394– 369.

[6]– أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت 456هـ/ 1064م): الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، الدار الأثرية للطباعة والنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص: 404.

إقناعا، وهي أن صاحب القياس غير متعمِّد للخطأ، وإنما يقصد الإصابة ويجتهد في طلب الحق[1]، ويوافقه الرأي الأصولي ابن العربي فيما يزمع به من الإشارة إلى ما جاء ردّا منه على خصمه الظاهري في مؤلّفيه "النواهي على الدواهي"، و"الغرة على الدرة"، واللذان لازال أمرهما مغمورا بعد، ولم تتح لنا الفرصة في العثور عليهما، لذلك كان اعتمادنا إياهم بناء على ما جاء في "العواصم"، فالقياس لا مناص لنا في الهروب منه، حيث إن ما لم يأت فيه حكم لا نتركه دون ذلك، بل نحكم فيه بما يقتضيه النظر في أمثال أحكامه وأشباهها، وعلى العكس من قولهم: بأن الله لم يأمرنا بالاقتداء بأحد والاهتداء بغيره، فهو كذب على الله ورسوله –صلى الله عليه وسلم– المعروف بوصيته في الاقتداء بسنته وسنة الخلفاء الراشدين بعده، وهذا إذا تفحصنا الأمر وجدناه موضع اتفاق بينهما لا اختلاف، إذا ما تأكد لدينا أن الظاهري يقر بصحة إجماع الصحابة، أما وجه الدقة عند المالكي –وهو موضع الاختلاف– فالتنصيص منه فيما سار عليه التابعون من أصحاب المذاهب السنية، فليصبح الاقتداء بهم كونهم كانوا حريصين على الدين[2].

وما دامت الشريعة –حسب المعتقد الظاهري– خطابا إلهيا فلا ينبغي التعامل مع نصوصها تعاملا تعليليا تأويليا الذي يعتبر حكما في الدين بالظن، وملخّص رأيه هو مقولته في "الإحكام": "فإن من ناظر خصمه في مسألة من مسائل الديانة وأحكامها التي أمرنا بالتفقّه فيها فدعاه خصمه إلى ما أنزل الله تعالى وإلى كلام الرسول فصدّه عنهما ودعاه إلى قياس أو إلى قول فلان وفلان فليعلم أن الله عز وجل قد سماه منافقا"[3]، فيرد عليه الباجي (ت 474هـ/ 1081م) شارحا له طريقة تطبيق القياس في استخراج حكم المسألة، وذلك قوله: "...وهو أننا لسنا نناظركم في عين قياس وعلة فتقولوا لنا: "نحمل الفرع على الأصل في أن لا نثبت فيه حكما إلا بنص، وإنما نناظركم في وجوب حمل الفرع على الأصل في الجملة. فإن سلمتم ذلك انتقلنا إلى أعيان المسائل وكنتم مسلمين للقياس في الجملة ومنكرين لأنواع منه. ونحن فلا نقول بصحة جميع القياس وإنما نصحح منه ما دل الدليل على صحته"[4]، وكما يتّضح عند كبير فقهاء قرطبة ابن رشد الجد (ت 520هـ/ 1126م) عن القياس بأن التعبُّد به جائز عقلا وواجب شرعا، وفي نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة ما يدل على أنه أصلا من أصول الشرع، وبالتالي فلا يمكن أن

[1]– الباجي: إحكام الفصول، مج2، ص: 549.

[2]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 250– 257.

[3]– ابن حزم: الإحكام، ج1، ص: 101.

[4]– الباجي: إحكام الفصول، مج2، ص: 569.

يستغني عنه المكلّف في استنباط الأحكام التي لم يرد بها نص صريح، وأن إنكاره هو تعطيل لكثير من معاني الشرع[1].

ومستخلص القول هو أنه وبعد عرض رأي الطرفين على محكّ الغربلة نجد أن الاختلاف بينهما في كثير من الأمور اختلاف اصطلاحي أو لفظي لا أكثر، فلا يمكن إنكار دور ابن حزم من خلال سعيه الحثيث لإحياء فقه الدليل والابتعاد بالدين عن التأويلات والتعليلات العارية من الحجة، خشية لما قد ينطوي عليه من تعدٍّ على حرمة النصوص الشرعية أو استهانة بأصول الكتاب والسنة، إلا أن ما يعاب عليه وقد تشدّد في الأمر فضيق باب الاجتهاد إن لم نقل أغلقه، كما في تشنيعه على أصحاب القياس لم يتوان إلى اللجوء إليه في كثير من الأحيان ولو بصورة غير مباشرة، كما أن الحكم بالرأي الذي قال به المالكية وجل المذاهب السنية –على تفاوت واختلاف بينها في ذلك– ليس حكما ظنّيا تبلغ درجة الوضع في الدين، والافتراء على الله بما لم يقله مثلما زعم أصحاب الظاهر، بل هو اجتهاد يرمي إلى محاولة التوفيق فيما لم يخرج عن أحكام الشرع، وفي نفس الوقت تيسير الدين في أعين أصحابه، وليس كل مجتهد مصيب، بل هي محاولة تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ، ولكليهما –المصيب والمخطئ– أجر الاجتهاد، ولا شك حسب درجة اجتهاده.

2.1. في المسائل التطبيقية (العملية):

أسفر الجدل في أدلة الفقه بين الظاهرية والمالكية عن مادة دسمة تُرجمت في مناظرات دبِّجت في مؤلفاتهم، ومن أهمها:

1.2.1. الأوامر على الفور أم على التراخي؟

يقصد بالأوامر هنا "الأوامر الإلهية"، وهي بلا شكّ من أمس القضايا الفقهية، كونها تخص العبادات، فتؤخذ الأوامر على الفور من منظور ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م)، مستدلا بقول الله تعالى: ﴿سَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[2]، و﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾[3]، ففعل الأمر هنا يقتضي المسارعة

[1]– ينظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ/ 1126م): المقدمات الممهدات، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص ص: 341– 344.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 133.

[3]– سورة البقرة، الآية: 147.

والبدار إلى ما أُمرنا به دون تأخّر أو تردّد، كالصلاة والزكاة والصوم وسائر الطاعات، كلها لازمة على العبد في أول أوقات القدرة على أدائها، وإلا فهو عاصٍ بتأخيرها[1]. وعلى العكس من ذلك يأتي الباجي (474هـ/ 1081م) في تفسيرها على أن الزمان يتبع المكان والحال، فإذا ثبت وتقرر له أن يفعل المأمور به على الإطلاق في أي مكان شاء وعلى أية حال شاء، فكذلك له أن يفعله في أي زمان شاء، وأن الأخذ بهذا الرأي –أي رأي ابن حزم– تضييق الوقت وقد وسعه الله لرفع الحرج عن عباده، وإلزامهم ترك متصر فاتهم ومعاشهم بمراعاة أول الوقت، ونكتفي بمثال واحد من جملة الأمثلة التي استدلّ بها المتعلّق بقضاء رمضان والكفارة، فإنه لا يأثم بتأخيرها عن أول وقت الإمكان[2].

ودون الميل إلى قبول رأي ونفي آخر بالتمام، فإن كلا الطرفين لم يحد عن الصواب، إلا ما تقتضي الموازنة بينهما، وذلك إذا أمعنا النظر في مضمون الموضوع المتحدَّث عنه يخص طاعة المؤمن لربه تعالى، فليلتزم العبد قدر استطاعته في تأدية الفرائض، فربما في كلام ابن حزم نوعا من التشدد في الدين، بينما نجده أكثر يسرا عند الباجي.

2.2.1. أقل الجمع في العربية:

يبدو أن المسألة طُرحت بينه وبين المالكية الذين سبقوا الباجي، فلسوف نرى الفقيه الظاهري يعترض فيها على القائلين بأن أقل الجمع اثنان ويفضّل أن يكون أقله ثلاثة –وهو قول الشافعي يقول ابن حزم–، والمالكية ترى في الاستناد إلى التفسير اللغوي بموجب تقسيم الكلم من أهل اللسان إلى أنواع ثلاثة: إفراد وتثنية وجمع، واحتجوا فيها بعدّة آيات ينقضها ابن حزم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾[3]، من أن الطائفة تقع على الواحد وعلى الاثنين كما قد تقع على الأكثر، فإذا أخبر عنهما بلفظ الجمع فالمراد بهما الجمع، والمراد بالطائفتين في أول الآية المذكورة الإصلاح بين الجماعتين المقتتلتين، ثم علمنا تعالى وجوب الإصلاح بين الاثنين كوجوبه بين الكثيرين[4]، وربما ينكر الباجي هذا الرأي أو على الأقل يقبله بتفسير آخر، فبعد خوضه في تأويلات كثيرة يسوق لنا

[1]– ابن حزم: الإحكام، ج3، ص: 45 وما بعدها.

[2]– الباجي: إحكام الفصول، مج1، ص ص: 218– 223.

[3]– سورة الحجرات، الآية: 9.

[4]– ابن حزم: الإحكام، ج4، ص: 3 وما بعدها.

أدلة من البيان القرآني[1]، والتي نراها الأقرب إلى توضيح موقفه، والتي حرص فيها كل الحرص على تأخير رأي خصمه أو نصرة رأي أصحابه، ومنها قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ (77)﴾[2]، و﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ (20) إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[3]، وفي هذا احتجاجهم بإجماع أهل اللغة على صحة الجمع وكنايته على الاثنين كإطلاقه على الثلاثة.

2. المسائل العقدية بين الفلاسفة وعلماء الكلام:

لقد مثّلت الأندلس نموذجا فريدا في مثل هذا التوظيف المعرفي للفلسفة، فإذا أعرضنا صفحا عن روادها الأوائل من أمثال ابن السيد البطليوسي وابن باجة –اعتبارا بأن كتاباتهم لم تكن أكثر من التركيز على شرح الفلسفة الأرسطية– وجدنا ابن رشد الحفيد يمثّل مواجهة جدلية صريحة مع المتكلمين، وخصوصا أصحاب الفكر الأشعري الذي كان هو الغالب في الوسط المذهبي في عصره، وإن كان ذلك فإنه شهد محدودية من حيث الحضور التأليفي، وعلى أساس ذلك جاء كتاب ابن رشد "مناهج الأدلة في عقائد الملة" ردا على أكابر أشاعرة المشرق كالغزالي والجويني، دونما تركيز منه على أعلامها بالأندلس أو المغرب، وعلى هذا الأساس نلقى في كتاب ابن العربي "المتوسط في الاعتقاد" تُمثّلا واعيا للرؤية الأشعرية في قالبها الأندلسي، وإزّاء هذا التقابل يمكن أن اعتبارهما نموذجا جدليا بين الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية هناك، يجسدان نوعا من صراع المرجعيات العقلية والنقلية في تأويل العقيدة.

ولا شكّ أن التحليل الجدلي هنا من خلال الكتابين يقتضي من الباحث المقارنة بين ثلاثة مواقف، فابن العربي حاول الرد على المذاهب الكلامية السابقة له من غلاة المعتزلة والمجسمة (الذين يثبتون الجسمية لله –عز وجل–) والجهمية وغيرهم من الذين ذهلت عقولهم من خلال الخوض في قضايا العقيدة عقليا مع كبير إغفال للنص الموحى به، هذا الذي وجد حضورا لدى متكلمي الأشاعرة إضافة إلى الدليل العقلي، ليأتي ابن رشد وفق الفلسفة الأرسطية بمنهج برهاني يواجه به هذه الفرق جميعا.

[1]– الباجي: إحكام الفصول، مج1، ص: 247 وما بعدها.

[2]– سورة الأنبياء، الآية: 77.

[3]– سورة ص، الآيتين: 20، 21.

1.2. التوحيد والصفات الإلهية:

يحاول المتكلمون الأشاعرة أن يثبتوا الوحدانية لله –عز وجل– في إثر ردّهم على أهل البدع من المعتزلة والمشبهة وغيرهم، وذلك من خلال الأدلة العقلية التي تقول: "لو تعدّدت الآلهة لتعدّدت أفعالها"، هذه الحجة التي تعرف بـ"دليل التمانع"، والذي لم يخرج فيه الأشاعرة عن خصومهم من المعتزلة، ولكن مع اختلاف بينهما في منهجية الاستدلال، ووجه الدليل عند الطرفين هنا الآية القائلة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[1]، هذه التي تأخذ عند ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) تفسيرها خصوصا من خلال صفتي القدرة والعلم، إذ يبين أن القول بوجود إلهين يعني بالضرورة أن تكون قدرة كل منهما مخصوصة بجزء معين من أفعال العالم، وذلك تفاديا للتضادّ والتزاحم، ما يستلزم كون قدرتهما متناهية، وينطبق هذا أيضا على صفة العلم، فإذا كان علم الإله محدودا، فذلك نقص لا محالة، والنقص دلالة على الحدوث لا على القدم، هذا ما يتنافى مع صفات الإله الحق[2].

وعليه فإن كان المعتزلة مع غُلوهم في اعتماد العقل، فالأشاعرة لم يبتعدوا عنهم كثيرا، ولو بميولهم إلى تبريرها النقلي، ما يجعل من الانسياق وراء التفسير العقلي المبالغ فيه تسمح بانتقادهم، إذ يحكم ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) عليهم بضعف الدليل، وأن ذلك يحتمل تفسيرات غير تلك التي قالوا بها، فكما يجوز عقلا في حقهما الاختلاف يجوز الاتّفاق أيضا وهو أليق بالآلهة، ولو اتّفقا كانت تتعاون لورودهما على محل واحد، ولعلهما يفعلان على المداولة، بل الأحرى في نظر ابن رشد أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع الجزء يقدر على اختراع الكل، فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجد ألا يكون هنالك إلا إله واحد[3]، وإذا كانت الآية واضحة من ظاهرها فلا تحتاج في نظرنا إلى تأويل أو تعمق فلسفي –كما وردت عند الطرفين– تبعد العقل كثيرا إلى تعقيد ما بدا بينا واضحا بالفطرة السليمة.

---

[1]– سورة الأنبياء، الآية: 22.

[2]– أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري الإشبيلي (ت 543هـ/ 1148م): الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة وذوي البدع والإلحاد، ضب: عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، المملكة المغربية (طنجة)، الجمهورية اللبنانية (بيروت)، ط1، 1436هـ/ 2015م، ص: 131– 149. 445.

[3]– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت 595هـ/ 1198م): مناهج الأدلة في عقائد الملة، تق وتح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ص: 158 وما بعدها.

وفي إطار القول بالتوحيد تُناقَش مسألة الصفات الإلهية بين الطرفين ردّا على الطرح المعتزلي القائل بالنفي تحصينا لتوحيد الله –عز وجل–، ليأتي ابن العربي كأشعري مثبتا الصفات الوجودية كالحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر والكلام إثباتا حقيقيا، ولكن على النحو الذي يليق بجلاله، وتنزيها له عن مشابهة المخلوقات، معتمدا في ذلك على التلازم الضروري بين الصفة والفعل، فالميت مثلا لا يمكن أن يكون عالما أو مريدا، والعاجز ليس بقادر على إنجاز شيء ما، وبذلك فإن إثبات الفعل الإلهي تقتضي بالضرورة إثبات الصفات التي تقتضيه[1]، هذا التصنيف الذي قال به الأشاعرة في الصفات يراه ابن رشد أمرا غير مقنع، حيث إن إفراطهم في التأويل يؤدي إلى إبعاد النصوص عن ظاهرها بطريقة تفقدها معناها البسيط، بل إن البديل الذي قدّمه أن كل صفات الله يجب أن تُفهم ضمن كماله المطلق، وبعيدا عن التمييزات التي تُضعف التصور الإلهي[2]. والرأي فيما نرى أن القصور ليس في التصنيف، بل هو في طريقة التأويل، وخاصة إذا رأينا أن هذه الصفات تصرِّح عن معناها من دلالتها اللفظية، وعليه فحتى ابن رشد رغم نقده لغلاة المتكلّمين، إلا أنه لا يخرج عنهم في تفسير النصوص الشرعية وفق منظور فلسفي تأويلي على نحو من الإفراط العقلي.

ولا نأتي على التفصيل في الموضوع شرحا لجميع الصفات أخذا وردا بينهما، بل نضرب أمثلة في ذلك نراها كفيلة بتوضيح المعنى المراد، فالعلم عند المعتزلة مثلا مخلوق حادث، كونه مرتبط بأمور حادثة الزمن، ليحرص ابن العربي من جهته على تأويل العلم كصفة له تعالى مجردة عن كل ما يشعر بالحاجة أو الحدث أو التغير أو المماثلة، إذ يرفض كونه "علم ضرورة"، لما يحمله لفظ الضرورة من الاضطرار والافتقار، كما ينفي كذلك كونه "علما كَسبيا"، لأن الكسب يدل على الحدوث، كما لا يرى في وصفه بأنه "اعتقاد"، لأن الاعتقاد في اصطلاح المتكلّمين يفترض وجود افتعال وتكلف تربط المعنى بالنفس، كما يرفض كذلك بأن العلم "حالّ به"، لأن الحلول من صفات الأجسام[3]، والقول بالحدوث يفضي إلى القول بأن الله كان جاهلا –تعالى الله عن قولهم– قبل خلقه للعلم، وهو ما يتنافى مع الكمال الإلهي، بل هو قائم بذاته تعالى، دون أن يستلزم ذلك بأنه شيء مغاير للذات، أو الوقوع في التعدّد كما توهّم المعتزلة،

[1]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص ص: 182– 189.

[2]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 165– 167.

[3]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص ص: 190، 191.

وفي هذا يرى ابن رشد أن منهج كلا الفريقين يفتقر إلى البرهان المنطقي[1]، وأنهم قدّموا فهما قاصرا في محاولتهم تفسير الصفات، خاصة وأن الشرع قد صرح بأن علمه تعالى وسع كل شيء، وهو يعلم المحدثات حين حدوثها، كما جاء قوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِـے ظُلُمٰتِ اَلَارْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِـے كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ (60)﴾[2]، ويقف على تفسير الآية لفظيا، إذ ينبغي أن يوضح أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وإذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف على أنه تلف في وقت تلفه.

كما تُعالج مسألة الكلام الإلهي عند ابن العربي من منظور أشعري يقرر أن كلام الله قديم أزلي قائم بذاته، لا يمكن أن يتصوَّر فيه حدوث ولا خلق، ويبني هذا الإثبات على قاعدة عقلية صارمة مفادها أن "الحادث لا يقوم إلا في محل حادث"، فإن فُرض أن الكلام مخلوق لم يخْل من أحد احتمالين، إما أن يقوم بذات الله فيلزم كون قيام الحوادث بذات القديم، وهو باطل بالنقل والعقل، وإما أن يكون في غير محل، والمخلوق لا يوجد بغير محل، كما يعقّب على شبهة المعتزلة الذين حصروا الكلام الإلهي في الحروف والأصوات التي زعموا أنها مخلوقة، مما اقتضى ذلك أن يكون كلام الله حادثا[3]، ومن هذا المنطلق أثيرت جدالات واسعة حول مسألة القرآن، والتي تعتبر من أكثر المسائل العقدية التي دوَّت أرض المشارق والمغارب، فحيث تبنى عند المعتزلة اعتمادا على أن كلام الله تعالى حادث ومنفصل عن الذات، يحاول الأشاعرة حماية الدين من منزلقات التعطيل الذي وقعت في المعتزلة، فيتقرر أن الكلام صفة أزلية قائمة بالذات الإلهية وليست مستقلة بذاتها، والتي لا تُحدُّ بالحروف ولا تُقاس بالأصوات، بل هو كلام نفسي يفهم على أساس المعنى والدلالة، فيميز ابن العربي بدقة بين اللفظ الحادث المتلو والمكتوب وهو المخلوق بلا شك، وبين الكلام الإلهي الحقيقي القائم بالذات الإلهية القديم غير مخلوق[4]، ما جعل ابن رشد يحكم على أن الخلاف بين الفريقين لا يتعدّى كونه خلافا لفظيا في كثير من جوانبه، فيقرر أن الكلام الإلهي يتحقّق عبر أطوار ثلاثة، مستندا في تأصيله هذا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ

[1]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 160، 161.

[2]– سورة الأنعام، الآية: 60.

[3]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص ص: 215– 217.

[4]– المصدر نفسه، ص ص: 212– 233.

﴿إِلَّا وَحْياً اَوْ مِنْ وَّرَآءِۦ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلُ رَسُولاً فَيُوحِۦ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[1]، فالوحي المباشر يكون بإلقاء المعنى في النفس، أو من وراء حجاب بما يكشف عن المعنى من غير صوت، أو بواسطة رسول كما هو ممثّل في نزوله على الرسول –صلى الله عليه وسلم– إذ اعتبر أن الأشاعرة وقعوا في تناقض حين أثبتوا أن الكلام صفة ذاتية قديمة، ثم اعترفوا بحدوث ألفاظه وأصواته عند التلاوة، كما ينتقد المعتزلة حين أنكروا أن يكون الله متكلما بذاته، وجعلوا الكلام مخلوقا منفصلا عنه[2].

ونرى من جهتنا أن ابن رشد وإن كان يحاول من جهته أن يقدّم رؤية عقلانية منسجمة مع منصوص الشرع، فإنه هو نفسه ينساق في نفس خطّ المتكلمين في طريقة التأويل وخصوصا الأشاعرة، وأنه لم يستند في هذا إلى أدلة قطعية واضحة من القرآن أو من السنة، وخاصة إذا كانت مسألة القدم أو الحدوث ليست محل تركيز من نصوص الوحي.

2.2. العدل الإلهي:

العدل الإلهي من أهم المسائل التي نوقشت بين المتكلّمين والفلاسفة، ويرتبط بمفهوم "التعديل والتجوير" أو بمفهوم آخر "التحسين والتقبيح"، وفي هذا علاقة واضحة بمسألة "الجبر والاختيار"، فبين الرؤى المعتزلية التي تجعل من العقل معيارا لفهم العدل الإلهي وحرية الإنسان، وقادرا على إدراك الأفعال– الحسن منها والقبيح، والجبرية (الجهمية) الذين أنكروا قدرة العبد واختياره جملة، يقدم ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) كأشعري إرادة الله المطلقة مع إعطاء الإنسان دورا محدودا فيها، فأفعال العباد مخلوقة من الله، لكن مسؤوليتهم عنها تفسَّر بقدرتهم على كسبها، وبالتالي فالإنسان مسؤول عن أفعاله لأنها صادرة عن اختياره، مما يصون أصل التكليف ويبرر الوعد والوعيد، دون إخلال بعدل الله أو مشيئته[3].

ليعلّق ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) من جهته على مفهوم الكسب هذا الذي تقول به الأشاعرة على أنه غامض، وليس حلّا للإشكالية المطروحة، وأنه إذا كان الاكتساب والمكتَسب مخلوقان لله، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه، فحاول تجاوز هذا الخلاف عبر تفسير يعتمد على الفلسفة الأرسطية، قولا منه

[1]– سورة الشورى، الآية: 48.

[2]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص: 162– 164.

[3]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص: 202– 211. 246. 294– 300. 270– 274.

بأن أفعال الإنسان لا تخرج عن الأسباب التي وضعها الله في الكون، ولكنه منح الإنسان الإرادة والقدرة على اختياره[1].

كما نرى أن موقفه من قضية العدل الإلهي في إطار الردود المتبادلة بين الأشاعرة والمعتزلة، بحيث يقدّم رؤية نقدية لكلا الطرفين، ويرى أن مفهوم الكسب عند الأشاعرة يحصر تفسير العدل في الإطار العقائدي الضيِّق، من حيث أنهم بالغوا في نفي السببية التي تُضعف قدرة العقل على فهم العالم، وربط الشريعة بالواقع، ويؤدي في نظره إلى إنكار القوانين الطبيعية التي جعلها الله جزءا من نظام الكون، ومما يجعل ربط الأحكام الشرعية بمقاصدها أمرا مستحيلا، ويفقدها المعنى العقلاني، لذلك يرى في النص القرآني يوحي بأنه تعالى يضل ويهدي، قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيٰهَا﴾[2]، وفي مقابلها ما يؤكد أن في قوله: ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[3]، كما أن منها التي جاءت تأكيدا عن وصفه لنفسه بالعدل والقسط مثل: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنَ اَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (117)﴾[4]، ومن حيث وجد التعارض وجب الجمع بينها على نحو ما يوجبه العقل، وإن الآية التي تقول: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيراً وَيَهْدِے بِهِۦ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا الْفَٰسِقِينَ (25)﴾[5]، وغيرها من الآيات ذات الدلالة الواضحة أن ما وجد الشر الأقل إلا لأجل الخير الكثير[6].

وهكذا يكون ابن رشد بهذه الرؤية الفلسفية لا يبتعد كثيرا عن موقف الأشاعرة، مستبدلا للفظ "الكسب" بلفظ "الاختيار"، وكما أنه وعلى نسق واحد في طريقة التأويل يركّز على ارتباط الأسباب بالمسببات، وأن كلاهما يرى أن ذلك راجع إلى مشيئة الله وقدرته المطلقة إذا تصفحنا القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

---

[1]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 223– 233.

[2]– سورة السجدة، الآية: 13.

[3]– سورة الزمر، الآية: 8.

[4]– سورة آل عمران، الآية: 117.

[5]– سورة البقرة، الآية: 25.

[6]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 234– 239. ينظر: محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص ص: 131، 132.

3.2. رؤية الله –عز وجل–:

تعتبر مسألة رؤية الله –عز وجل– من إحدى القضايا الكبرى التي تجادل حولها المعتزلة والأشاعرة، والتي ناقشها ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) كإمام من أئمة الأشاعرة في هذا السياق، حيث أنكر المعتزلة إمكانية رؤية الله في الآخرة تنزيها له عن التشبيه، كون ذلك يتطلّب جهة ومكانا، واعتبروا الآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْاَبْصَٰرُ﴾[1] دليلا قطعيا على استحالة الرؤية، بينما يرد الأشعري على هؤلاء بأن العقل لا يحيل على رؤية موجود قائم بذاته، استدلالا بأدلة قطعية تثبت الرؤية كما ورد في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (21) اِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (22)﴾[2]، تفيد على وجه الرؤية البصرية لا المجاز، وأن نفي الإدراك في الآية المتقدّمة لا يعني نفى الرؤية من غير أن يرتبط ذلك بالجهة أو المكان، فهذا عن الرؤية في الآخرة التي خص بها الله –عز وجل– المؤمنين من دون الكفار، أما رؤيته في الدنيا على نحو ما ورد في رؤيته ليلة المعراج، استنادا إلى ما جاء في قول الرسول –صلى الله عليه وسلم–: «رأَيتَ نُورا»[3]، فيرجِّح أنها رؤية قلبيه[4].

بينما يرى الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) أن لجوء المتكلّمين عامة إلى التأويل المفرط، وإغفالهم ظواهر النصوص أوقعهم في تناقض منطقي، فناهيك عن المعتزلة الذين ينفون الرؤية مطلقا بحجة التنزيه عن الجهة والجسم، فإن رد الأشاعرة عليهم في إثبات الرؤية الأخروية مع نفي الجهة والمقابلة أوقعهم في تناقض –بحسب رأيه– حين أثبتوها في مقابل نفي لوازمها العقلية[5]. وإذا كانت النصوص الشرعية لم تبين أكثر من تأكيد الرؤية في الآخرة، من دون خوض في كيفيتها، فإن ابن رشد على أحقّيته في نقد المتكلّمين، فإنه في الوقت ذاته ينساق في نفس الإطار التأويلي الذي سلكته الأشعرية، منحازا إلى منحى فلسفي موازٍ قائم على تأويل يبتعد به عن ظاهر النص إلى قراءة عقلية لطبيعة الرؤية.

---

[1]– سورة الأنعام، الآية: 104.

[2]– سورة القيامة، الآيتين: 21، 22.

[3]– عن أبي ذر قال: سألت رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: هل رأيت ربك؟ قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»، وفي رواية: «رأَيتَ نُوراً». ينظر: أبو الحسين مسلم النيسابوري، المصدر السابق، كتاب الإيمان، باب في قوله –صلى الله عليه وسلم–: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ» وفي قوله: «رأَيتَ نُوراً»، رقم: 178، صحيح، ص: 98.

[4]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص ص: 170– 182.

[5]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 158– 191.

3.3. مسألة النبوة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تُطرق مسألة إثبات النبوة بين الفرق الإسلامية من وجهة تتضمن ضرورة توجيه الناس إلى الخير، ودفع عنهم المفاسد، وهو ما له صلة وطيدة بوظيفة الأنبياء في إبلاغ الرسالة الإلهية، من هذا المنطلق يباشر الأشاعرة ردّهم على من سبقهم من المتكلمين من المعتزلة والقدرية والكرامية وغيرها، هؤلاء الذين وإن كانوا على المجمل لم يلغوا النبوة، ولكنهم أعلوا من شأن العقل فيها، وجعلوه الحكَم الأساسي في قبول أو رفض الرسالات الإلهية، مما أدى إلى تقليل التركيز على بعض جوانب النبوة كوحي إلهي، كالحاجة إلى المعجزات أو الاعتماد على الوحي في التشريع، لتعالَج عند ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) على نحو تفصيلي مهم عبر ثلاث مستويات هي: التمييز بين النبوة باعتبارها اصطفاء إلهيا يوحى، ورسالة تخص أمر تبليغ الوحي إلى عباده، أما فيما يخص ارتباط النبوة بالمعجزة فهي شرط ملازم لها، كعلامة فارقة على صدق دعواه على نحو يفيد التصديق اعتراضا على المعتزلة الذي حاولوا إخضاعها إلى قوانين عقلية، ومفرِدا حيزا مهما للردّ على من يخلط بين المعجزة والسحر أو الكهانة، من حيث أن المعجزة مقرونة بالتحدّي والإعجاز والإصلاح، والردّ على الشبهات العقدية –من متكلّمي الفرق الإسلامية وأهل الكتاب على حدّ السواء–، بخلاف الشعوذة التي تقترن بالفساد، وعليه فحتى وإن كان العقل ضروريا لفهم العالم، فهو ليس كافيا فيما يتعلق بالتكاليف الشرعية والأمور الغيبية[1].

بينما يرى ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) أن المعجزات كما قدّمه الأشاعرة دليلا حصريا، وأن بعث الرسل ضروري لمعرفة ما لا يدركه العقل البشري، وأن صلاح الشريعة التي يأتي بها النبي هو أعظم دليل على صدق نبوته، وتنظيم المجتمع بطريقة مثالية، وذلك لا شك دليل على مصدرها الإلهي، وإنه لمن الأهمية أن يضرب مثالا مقارنا أن المعجزات قد تكون مقنعة بالنسبة للجيل الذي شاهدها، لكنها أقل تأثيرا على من لم يعايشها مباشرة[2].

وبهذا تكون النبوة وسيلة لتحقيق العدل الإلهي من خلال إقامة الحجة على الناس، إذ يرسل الله الأنبياء ليبلغّوا رسالاته ويهتدي بهم البشر، إلا أن تفسير هذه الوظيفة يختلف باختلاف الرؤى الكلامية والفلسفية من خلال العلاقة بين الإنسان والعقل والدين.

---

[1]– ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص ص: 319– 371.

[2]– ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ص: 208– 222.

وعليه فإن ما يميز النموذج الفلسفي الإسلامي في الأندلس هو انفتاحه أثناء الاستدلال العقلي على طريقة البرهان المنطقي، في قبالة الاستشهاد بالدليل النقلي المأثور عن الصحابة والسلف الصالح، والسعي إلى إيجاد طابع مشترك بينهما، وهو ما يميز طابع الحوار بينهما، إذ يكون النموذج المتقدِّم دراسته مثالا تجسد فيه النقد الفلسفي اللاذع لمناهج المتكلمين، بما ذلك الأشاعرة في الاستدلال على العقائد الدينية، من حيث أن منهجهم يفتقر إلى القوة البرهانية الفلسفية، فيكون البديل في الارتكاز على مقدّمات يقينية بدل الظنية تضيف منهجا استدلاليا جديدا في تبرير أسس العقيدة الإسلامية.

ثانيا: الردود الإسلامية على المدونات المسيحية:

تعدّ المؤلفات المسيحية التي عمد بها نصارى الأندلس مناصرة العقيدة تحدّيا في وجه الإسلام، من التي واجهها علماء الإسلام بسلسلة من الردود الفكرية على طريقة النقد الجدلي، ومن أبرز هذه الردود يتجلّى كتابا "مقامع الصلبان" للخزرجي، و"الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام" للقرطبي[1]، ونظرا للتقارب بين موضوعاتهما –مع الاختلاف في طرق المعالجة وحدّة الرد– ارتأينا تفاديا للتكرار من جهة، ومن جهة أخرى الكشف عن حدود الاتّفاق والاختلاف في الخطاب الجدلي بين الإسلام والمسيحية آنذاك، مما يتيح استيعاب المشهد الجدلي في دقّة أكثر من حيث المنهج والمضمون.

1. الألوهية بين المعتقد النصراني والمعتقد الإسلامي:

1.1. الكلام الإلهي في مخاطبة موسى –عليه السلام–:

كانت الآية في قول الله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً (164)**﴾[2] موضع تحليل ونقاش عقلي من طرف النصراني الذي رد عليه القرطبي[3]، حيث يعتبر ذلك بمثابة إعجاز لجميع الحواس عن إدراك الخالق، باعتباره لا يمكن أن يشبه بشيء مما يتصوَّر في الأوهام، وعليه فالآية تأخذ تأويلين –في تفكير النصارى– لا ثالث لهما، فإما القول بأنه كلّمه بذاته وهو إثبات لجارحة النطق له، وبالتالي الوقوع في التجسيم، أو أن الله خلق لنفسه كلاما عرف بالصدى، هذا هو الذي كلّم موسى قائلا: ﴿**إِنَّنِيَ أَنَا ٱللَّهُ لَآ**

[1]– والذي من المحتمل أن يكون الفقيه المحدّث أبو العباس الأنصاري، الأندلسي القرطبي المالكي الفقيه، عرف بابن مزين، مولده سنة 578هـ، كان من الأئمة المشاورين، جمع بين علم الحديث والفقه والعربية، سمع من عدة علماء بالمشرق والمغرب منهم عبد الحق الخزرجي بسبتة، توفي سنة 626هـ وقيل سنة 650هـ. ينظر: ابن فرحون، المصدر السابق، تر: 126، ص ص: 240– 242.

[2]– سورة النساء، الآية: 164.

[3]– القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص ص: 105، 106.

﴿إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا فَاعْبُدْنِى﴾[1]، فاعترف موسى لهذا الصدى بالربوبية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرِ إِلَيْكَ﴾[2] وسجد له.

هذا الرأي الذي يستدعي عقلا واعيا يمكنه استيعاب هذا السؤال التأويلي ثم الإجابة عليه، فموجب الاعتقاد باعتراف موسى بربوبية الصدى تخْلُص إلى القول بأن: موسى رسول الصدى لا رسول الله، مما تستوجب حتمية تعدّد الآلهة، ليس تثليثا كما يدعّون، وإنما تربيعا أو تخميسا وربما أكثر، بل إن هذا الصدى هو بمثابة عاملا في مسامع موسى كلّمه وأجابه –حسب التحليل العقلاني من طرف القرطبي–[3]، هذا ومع مواصلة الكلام التحليلي –حسب تفكير النصراني– الذي يستنتج منه السؤال عن الكيف: كيف سمع موسى كلام الله؟ تقتضي المقارنة بين الخالق والمخلوق، ومحاولة التخيل والفهم عن الحالة التي سمع عليها موسى كلام الله، كونها من الأحوال التي يكون عليها البشر حين سماعهم من بعضهم البعض؟ وحيث تستحيل المقارنة يستحيل الإدراك، فعلى نفس الشاكلة التي لا تَصحُّ منّا في التساؤل عن كيفية سماع الله تعالى عباده في تكليمهم إياه، لا تَصحُّ أيضا في التساؤل عن الكيفية التي بها يكلّم هو –عز وجل– الخلْق، وكذلك الأمر في الرؤية بينه وبين عبده، فكما لا يقال: كيف يرى الله الخلق؟ لا يقال كذلك: كيف يراه الخلق؟ وأما الأخذ بالاحتما ل القائل بإثبات جارحة النطق لله تعالى، ومن ثم إثبات الجسمية له، فذلك لو تم وصف كلامه بحرفه وصوته ومخرجه، وإنما القول بذلك بأنه تعالى متكلّم بكلام هو وصف قائم بذاته –سبحانه وتعالى– فما يلزمنا إلا أن نقر بالربوبية له تعالى مثلما أقرها موسى –عليه السلام–.

إن اعتماد هذا التفسير الذي يقول به النصراني ليس له صلة باللاهوت المسيحي، فلا هو مؤسَّس على نصوص العهد القديم، ولا على تفسيرات الآباء المسيحيين، بل أشبه بتأويل عقلاني ذا نزعة فلسفية تكلّفت التوفيق من منطلق الدفاع، وسدّ الثغرات الفكرية، مما يضعف من موقفه أكثر مما يدعمه.

---

[1]– سورة طه، الآية: 13.

[2]– سورة الأعراف، الآية: 143.

[3]– القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص ص: 106– 114.

2.1. السيد المسيح –عليه السلام–:

1.2.1. التثليث والتوحيد:

يفتتح القس رسالته إلى الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) كعادتهم: باسم "الأب والابن والروح القدس إله واحد" ثلاثة أقانيم أقنوم واحد، ذلك أن المسيح هو إلهنا خالق السموات والأرض، وكفى بذلك دليلا إفصاح صاحب شريعتك بأنه روح الله وكلمته، هذا ويأتي بحجج من واقع المسيح المعاش يراها كافية على أنه هو الله، وهي ما عرف عنه من إحياء الموتى، وكذا تأييد بعض الحواريين لهذا الفعل[1]، فحتى وإن كان الإسلام حسنة عقائده وفيه عدل كثير وخير شامل، إلا أن هذا الإيمان ينقصه القول بإلهية المسيح، وفي شواهد التوراة والزبور عبرة لمن يعتبر، لذلك تكون دعواه رجاء هداهم إلى الحق.

وإن في نَدْب مسلم إلى الإيمان بعيسى كإله لمثير للعجب في رأي الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م)، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، فإن كان ذلك من حيث هو من الله روح ففيه ظلم لآدم أول المخصوص بالنفخ فيه من روحه تعالى، وإن كان ذلك بإحيائه الموتى فهل كل من أحيى ميتا من الحواريين هو الله؟ وفي تخصيص ذلك لعيسى دون إلياس واليسع اللذين عرفا عنهما إحياء الموتى بإجماع الملل فيه ظلم لبعض دون بعض؟ ثم كيف يمكن الإيمان بتأليه عيسى، وهو عبد الله ورسوله أن يتميز بكامل الصفات البشرية الدنية التي ابتلى بها بنو آدم، وهو تعالى المختص بالكمال والموصوف بالعظمة والجلال؟[2].

والأدلة النقلية تؤيد العقلية منها بأن كل هاته الحجج هي بموجب الإشراك بالله أولا، والغلّو في الاعتقاد في عيسى نبيه –عليه السلام– ثانيا، وفي الأناجيل منها ما تطول بنا الصفحات إذا استرسلنا الحديث عنها، ذكرها صاحب الكتاب لنقض مزاعم القس، نكتفي بواحد منها مما جاء في انجيل يوحنا قول عيسى لليهود: "أَنَا لَا أَقْدِر أَنْ أَفْعل من نَفْسي شَيئًا كَما أَسمع أَدين ودَينونَتي عادِلَةٌ لأَنِّي لَا أَطْلُب مشيئَتي بل مشيئَةُ الآب الذي أَرسلَني"[3]، فعلام يدل هذا إن لم يكن عن كون عيسى نبيٌّ مرسل ينفّذ ما يسمع من ربه؟ وكما أن في القرآن ما يؤكد من أنه سيأتي –عليه السلام– يوم يحشر بين يدي الله معتذرا ومتبرئا من اعتقادهم فيه، ذلك قول الله تعالى مخاطبا نبيه: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ

[1]– الخزرجي، المصدر السابق، ص ص: 30– 33.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 44– 47.

[3]– الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، 5/ 30.

قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ (116)﴾[1].

2.2.1. الصلب والفداء:

تقوم العقيدة النصرانية بخصوص مفهوم الخلاص على ترابط وثيق بين التجسد الإلهي ووقوع الصلب والفداء كما أوردها الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) على لسان خصمه، وذلك أن الله بعد أن أرسل أنبياءه إلى خلقه ليعلّموهم الإقرار بربوبيته، ويشرعوا لهم ترك عبادة الأوثان والأصنام، قرر أن ينزل بنفسه من السماء إلى الأرض ليكلّم الناس بذاته، ملتحما في بطن مريم العذراء التي خلقها –فكانت قبله بالناسوت وكان قبلها باللاهوت– ثم شاء رحمة منه على الناس أن يقدّم نفسه ذبيحة فداء للبشرية بدمه المقدس، ورفع الخطيئة التي كانت معلّقة في أعناق بني آدم بسبب أكله من الشجرة التي نُهي عنها، حيث مكّن اليهود أعداءه من نفسه فأخذوه وصلبوه، ومن هذا المنطلق يتساءل: واليهود تقر أنها صلبته وأنتم تنكرون ذلك؟ فيصبح الإقرار به من لوازم الإيمان، وإنكاره كفر[2].

وقد تحمل العقيدة كإيمان بالله بهذا المفهوم من الدعاوى ما يثير من الاستغراب دون الحاجة إلى ردٍّ مفصلٍ، إلا أن ذلك ربما يعدّ ضربا من التَّسفيه أكثر مما هي نقد علمي رصين قائم على شواهد وبينات، لذلك لم يكتف علماء مثل الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) إلى هذا الركون الصامت، بل يسعى إلى الردّ عليها من منطلق العقل الإسلامي، مبتدرا ذلك بطرح تساؤلات: هل إن الله بنزوله من السماء إلى الأرض ليكلّم الناس بذاته أن علمه لم يحط بما فعل أنبياؤه؟ أم أنها متّهمة بمخالفة أمره؟ أو كانت لا تقو على بيان ما جاءت به من الإيمان بالله، وعجزت عن إظهاره في العالم، وضعفت عن إظهار المعجزات؟ وعجبا لتوهّمكم في الصلب خطيئة اليهود إضراما لقلوب عوامكم ضغْنا عليهم، ثم اختلافكم فيه كمثل الاختلاف في صنع خشبة الصلب؛ من السَّرول أو من الأرز أم أطروشا من نبيط؟ وإن العرب –شر الكفّار عبادة وأشنعهم إلحادا– أزفوا مما أنتم عليه حين اتّخذوا من أوثانهم وأصنامهم واسطة تقربهم من الله، فما أبين فضل هؤلاء على من اعتقد أن الله تبارك نزل من السماء عن كرسي عظمته، ودخل بطن امرأة يتخبط

[1]– سورة المائدة، الآية: 118.

[2]– الخزرجي، المصدر السابق، ص ص: 30– 33.

بين نجس ودم وطمث، ثم خرج بعد ذلك إلى اللطم والصلب، وما ذلك إلا مؤامرة دبرها قسطنطين اتّفاقا مع اليهود.

ثم إن القول بأن الصلب هو فداء عيسى لإنقاذ البشرية من خطيئة آدم، فالأبعد عنه –عز وجل– أن يعاقب أحدا بذنب غيره، فكيف بالولد بذنب جدّه؟ بل إن رحمته تسع العفو عن الذنب والتوبة عن المذنب، وهذا نسب إلى الله ما ينسب إلى أشرار الآدميين من الحقد والغائلة، ونفي عنه ما يليق به تعالى من العفو والصفح، وإن كانت الصلوبية لحقت الجزء الناسوتي دون اللاهوتي –على قولكم–، فإلى الآن لم ينتقم الله من إله مثله، وإنما كان الانتصاف من إنسان من نسل آدم.

والتعليق على الحادثة يحتاج إلى دليل يحتكَم فيه إلى العقل والمنطق، فلو كان الاعتقاد ببشرية الشخص المصلوب بل وحتى نبوته ثم صلبه، لكان الأمر أدعى إلى المناقشة، وخاصة إذا ارتبط ذلك باليهود المعروف عنهم الكراهية والغدر بالأنبياء الذين أُرسلوا إليهم، ولكن الإيمان بألوهيته ثم ما نُفّذ عليه من الصلب وما صاحبه من إهانة تقتضي كبير تناقض في العقول، مختصرة في قوله تعالى: ﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (156) بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (157)**﴾[1]، ويشير انجيل برنابا تفصيلا بأن هذا الذي وقع عليه الشبه وتم صلبه هو أحد أتباعه –المشترك مع اليهود في التدبير لقتله– والمدعو يهوذا الإسخريوطي[2].

ثم إن القرآن الكريم قد عرض لنا في أكثر من سورة مما سطّره الله من تدبير محكم لابتداء الخليقة، ففصل في قصة خلق آدم وحواء، وأكلهما من الشجرة، ثم توبته تعالى عليهما، ثم خروجهما من الجنة ونزولهما إلى الأرض، ثم لقصة خلق عيسى –عليه السلام– وإرساله كنبي إلى بني إسرائيل، دون أن يكتنف ذلك غموضا أو تعارضا مع كمال علم الله وقدرته.

[1]– سورة النساء، الآيتين: 156، 157.

[2]– إنجيل برنابا، الفصل: 215– 222، ص ص: 301– 309.

3.2.1. الأقانيم الثلاثة:

إذا كان الموضوع قد طرح عند الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) وخصمه في علاقته بالصلب والفداء، فإنه طرح عند القرطبي وخصمه على أساس الأقانيم وتفسير معناها، فإن الفكرة أخذت تغيرا في المفهوم لا كما هو مدون في أناجيلهم، بل هي في رأي المجيب قسم آخر هو أسماء الصفات[1].

فالأقانيم الثلاثة في معتقد المسيحيين ليست أسماء لذات الله صونا له عن التجسيم، بل أسماء أفعال بها خلق الخلق وهي: القدرة، العلم والإرادة[2]، فقد خلق الجميع بيد سماها أبا وأضافها إلى القدرة، وأضاف قضية وعظ المسيح للناس إلى العلم وسماه ابنا، وأضاف قضية فناء الدنيا ومكافأة أهلها بأعمالهم إلى الإرادة وسماها روح القدس. وهنا يتساءل القرطبي: لما لا تكتفون باسم: القادر، العالم، المريد، عن: باسم "الآب والابن وروح القدس"؟ وإن العلاقة بين الأب والابن حيوان ولد من نطفة حيوان هو من نوعه، وذلك محالان على القدرة والعلم، وبالتالي يستحيل الجمع بينها حقيقة أو مجازا.

وإذا كان عدد هذه الأسماء أكثر من ثلاثة كمثل: عزيز وقوي وسميع... فهي –من وجهة نظرهم– لا تخرج في مجملها عن هذه الثلاثة، فبعضها داخل في القدرة، وبعضها في العلم وبعضها الآخر في الإرادة، وإذا كانت نفس الإنسان لا يقوم لها فعل إلا عن ثلاثة، وإن نقص أو زاد لم يتم لها ذلك، وأن هذه الثلاثة هي خواص قائمة لذاتنا الواحدة، وكذلك التثليث في الله واحد، والتي عليها يتساءل المسلم: ما الذي يدلّك على أن أسماء مختلفة المفهومات والحقائق راجعة إلى معنى واحد، وإن الواحد منا لا يكون يتميز بهذه الصفات إلا أن يكون سليم الحواس، هذه التي لا تُخرِج الباري تعالى عن التجسيم، وإذا كانت هذه الثلاث خواص أزليات، جوهرات غير متباينات، ولا متفرقات في الجوهر القديم الأزلي، لا يتبعض ولا يتجزأ بعينه وكماله، فهي خلاف للقول بأن الأقانيم آلهة ثلاثة وأنها إله واحد، فأي شيء يجمع بين الخاصية والإلهية؟

[1]– القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص ص: 57– 61.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 63– 78.

2. الشريعة الصحيحة والملّة الباقية "دين الصليب أم دين الإسلام"؟

1.2. سارة وهاجر زوجتا إبراهيم –عليه السلام– ونسلاهما:

لم يكن السرد التاريخي حول زوجتي إبراهيم مجرد تفصيل قصصي في تاريخ النبوة، بل أخذ مركّزا مهما في الجدل بين الإسلام والنصرانية وكذا اليهودية، إذ أخذ كل منها يتأول نسل إبراهيم على نسق يؤسِّس شرعيتها في حمل البركة من النبوة والاختيار الإلهي.

ذلك أن ما نُقل عن العلاقة بين إبراهيم وزوجتيه في الشرائع السماوية، كما تداولته كتب الأخبار والسير كنموذج لاختبار الله لعباده، إلا أن سردية التوراة لهاجر كآمة طريدة وابنها إلى الصحراء المقفرة، لكناية عن المباركة لإسحاق ولد سارة، والذي يتجلّى في الخطاب الرباني –بمفهومهم– للنبي إبراهيم: "لأَنَّه بإسحق يدْعَى لَكَ نَسل"[1]، أما اسماعيل المذكور فهو الذي تناسلت منه هذه الأمة[2]، التي قال فيها قرآنكم: ﴿اَلاعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً﴾[3].

وما يحتجُّ به القس فيما يخص الأعراب، فالمقصود بهم –حسب كتب التفسير– عرب البوادي الذين هم أشدّ جحودا لتوحيد الله، وأشدّ نفاقا من أهل الحضر في القرى والأمصار[4]، فلا يظن الظّانّ كما ظن النصراني أنها تفضيل العجم على العرب، لا ترقى إلى مستوى المقارنة على حدّ قول القرطبي[5]، كما نضيف من جهتنا بعض التعليقات المبني على أدلة بيانية، ومنها أن هذا الوعد الذي يعتقد بأنه أُعطي لإسحاق لم يستثن منه أخاه إسماعيل، هذا الذي يخصه الله في أكثر من موضع من التوراة بالرزق والنسل العظيم، ولو أن ذلك بمفهومهم ليس إلا انتقاصا من قدره، كونه صورة مشوهة لأبيه ولن يكون نورا للأمم[6]، كما أن ثمة دليل قرآني يلخّص دعاء إسماعيل لربه تعالى، قوله: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيَ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَاجْعَلَ أَفْئِدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِيٓ إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (39)﴾[7]، هذه الآية التي تفيدنا بأن هذه الهجرة ليست أكثر

[1]– الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، 21/ 12.

[2]– القرطبي، المصدر السابق، ج2، ص ص: 215– 217.

[3]– سورة التوبة، الآية: 98.

[4]– الطبري، المصدر السابق، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج11، ص: 632.

[5]– القرطبي، المصدر السابق، ج2، ص ص: 230– 236.

[6]– ينظر: الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، 16/ 10– 12. 21/ 16.

[7]– سورة إبراهيم، الآية: 39.

من إشارة ربانية من الله تعالى إلى نبيه إبراهيم –عليه السلام– فتؤكد الدليل التوراتي فيما يخص المباركة من جهة، وتنفي الأقاويل المفتعلة حول تفضيل إبراهيم لأحد أبنائه على الآخر من جهة أخرى.

2.2. آية القتال:

تعدّ آية القتال بناء ما ورد عنها من نص القرآن قوله تعالى: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۖ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾[1]، مخالفة لوعيد الله لعباده في التوراة من أن القاتل والمقتول في النار[2]، وإذا كان ذلك فإن نصوص التوراة نفسها فيها من الدلالات التي تقول بعكس ذلك، وإذا كان النبي موسى هو صاحب التوراة، فكيف استجاز –عليه السلام– ذلك بعدما أنزل الله عليه هذا أن يحارب أعداءه[3] للعمالقة والمدنيين؟[4].

3.2. انتشار الدين النصراني والدين الإسلامي:

إن ما نسب في الخطاب النصراني على سبيل ما يحتج به القس الذي ردّ عليه الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م)، من أن الدين الإسلامي ظهر بالسيف والقهر، وأن نبيه قاتل الأمم وغالبهم، وأحدث التغيير بالقوة، به دخلت العرب واستضعفتنا، بينما فشا دين الصليب في الأرض باللين والتسليم، جاء به المسيح مهينا ضعيفا لم يرفع سيفا على أحد، بل إنه رضي بصلب نفسه طواعية في مرضاتنا، وهو بذلك الإله المعبود المتّصف بصفات الربوبية يخلق ويرزق، ويميت ويحيي، ويغفر الذنوب[5].

وما ذكر عن عيسى في كونه مستضعفا في قومه أمرا واقعيا لا يمكن نكرانه، بل تعطينا أمارات أخرى مفادها أن هذا دأب الأقوام مع رسلهم، إذ يصطدم الوحي وما يتبعه من إصلاح بالموروثات الجاهلية، وهو مثلما يرد عليه الخزرجي أمر لم يستثن منه محمد –صلى الله عليه وسلم– خاتمهم من قومه ومن غيرهم. ولكن أن يكون هذا مهان أمره ثم يتحول إلى إله يعبد ويقدّس، فذلك مما تنبو عنه الأفهام وتأباه العقول السليمة.

---

[1]– سورة التوبة، الآية: 112.

[2]– يعلّق صاحب الرد بأن هذا النص لم نعثر عليه في أسفار التوراة. ينظر: الخزرجي، المصدر السابق، ص: 36.

[3]– الخزرجي، المصدر السابق، ص: 169، 170.

[4]– الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج، 17/ 8– 13. سفر العدد، 25/ 6– 17.

[5]– الخزرجي، المصدر السابق، ص: 38.

وإن ثمة فائدة تاريخية ينوه عليها الخزرجي، وهو أنه لم يكن لدين الصليب أن يعلى أمره، لولا أن جعله قسطنطين ذريعة لبسط نفوذه في ظل السياسة، ثم لم يلبث بعد ذلك سوى أربعين (40) سنة مغمورا ومستضعفون أهله إلى أن اختل أمره، ثم إنه مع التسليم بأن الإسلام دين سيف وقتال، فإن البشارات التي وردت في الكتب على لسان الأنبياء تنطق بأن المسيح أمر تلاميذه بشراء سيوف[1]، لعلمه أن محمدا – صلى الله عليه وسلم– سيبعث بعده بالسيف يقول الخزرجي[2]. ويظهر من حجة الخزرجي التسليم المؤقت لحجة الخصم، لتَقلَب عليه ويظهر تهافتها في تناقضها.

ولا شك أن الله –سبحانه وتعالى– من وراء تشريعه القتال لا بهدف أن يكون وسيلة للعدوان، بل لدرء الفتنة ورفع الظلم، وهذا الذي لم تخص به الشريعة الإسلامية استثناء من غيرها، بل هو متجدِّر في الرسالات السماوية السابقة.

4.2. احتجاج أصحاب الملل:

يعالَج الموضوع هنا بطريقة مغايرة بين طرفي الجدل على ما هو أشبه بقصة تأخذ البعد الرمزي، وهو لمن الأهمية العقدية معالجته، ويتمثّل في احتجاج أصحاب الملل، كل لملّته على حد قول هذا القس الذي يردّ عليه القرطبي، وذلك لاختلافهم في معرفة الباري تعالى لعدم إدراكه بالحواس، وأن جميع الملل متكافئون في ادّ عاء الإيمان، تقليدا لسلفهم دون أدنى مبالاة بدليل المخالف، وعليه أصبح الكل يقتحم ميدان المناظرة دفاعا عن دينه، فترى مجوسيا طارئا وجد نفسه بين هذه الملل الثلاث، وتحير أيتها الأفضل فيخرج إليها، ووجد كل قوم يدّعَون لأنفسهم الإيمان ولغيرهم الكفر، وأن بيِّنة دينهم على آيات قامت وبراهين ظهرت، وإن كان عبدا حبشيا ما تراه إلا صار في دين من يقع مرقُوقاً بين يديه، فيتمكّن منه بما يورد عليه من أخبار سلفه، فيسهل عليه ادّعاء الفضل لها وانتقاص أهل غيرها والطعن عليهم، ولكن الذي يجب أن يكون هو التوقُّف وحسن النظر واستعمال العقل في دعواهم، فإذا كانت كل واحدة أقرَّت بالسابقة لها، وادّعت أن كتابها نسخ الشريعة السابقة لها، فالبينة تجب لمن يأتي بها من الكتب المقر له

[1]– ينظر: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، 36/ 22.

[2]– الخزرجي، المصدر السابق، ص ص: 189– 193.

بها، إن كان فيها مسيحاً منتظراً يرجى صلاح الحال، وإلا فلا حجة له عليه[1]. وهنا يتبدّى القس وكأنه متجرِّدا من الانتماء الديني، عارضا الأديان السماوية على ميزان نظري قائم على الأدلة.

ومن الموضوعية أن نقول ونتأسف بأن هذا الادّعاء واقع لا محيد عنه في ادّعاء الكل الفضل لنفسه ليس إلا، وهو سر افتراق الملل ولا سيما النحل –على أي ملة كانت–، وهنا يعمد القرطبي إلى صياغة أجوبته، مصحِّحا اعتقاد خصمه في زعمه أن التقليد دأَب كل الأقوام، بل من العدل أن نُقسِّم الناس قسمين: قسم إيمانهم برهاني وقسم اعتقادهم تقليدي، وأمور الاعتقاد والإيمان لا ينبغي لأحد من الفضلاء الخنوع لها بالتقليد من غير برهان، ولهذا حرم الله علينا الرُكون إلى التقليد، وذم من عول في ذلك على اتّباع السلف دون تحقّق[2]، فجاء قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ (21)﴾[3].

والتعقيب على حجة القس في إشارة غير مباشرة إلى عيسى كونه المسيح المنتظر كحجة قوية كافية لإقناع العقل المتحير باعتناق دينه، فإن الشريعة الإسلامية لا تنكر المسيح المنتظر في شخص عيسى – عليه السلام–، كما أنها في نفس الوقت لم تنسب ذلك لمحمد –صلى الله عليه وسلم– الذي يعد بقوله: «والذي نَفْسي بيَده لَيُوشَكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فيكُم ابْنُ مَرْيَمَ حَكَماً عَدْلاً، فَيَكْسِر الصَّليبَ وَيَقْتُلَ الْخنْزِيرَ...»[4]، إقراراً به كعلامة من علامات الساعة، بل إن الشيء الذي ننوِّه به هو أن مجيئه سيكون إعلانا هادما لدين الصليب، لا إقرارا له، ويأتي تابعا لشريعة محمد وحاكما بها، وليس كمشرِّعٍ جديد أو ناسخٍ لها.

3. أحكام الحياة الاجتماعية في التشريع النصراني والتشريع الإسلامي:

لا شك أن الشرائع جاءت تؤيد بعضها في أن الله –عز وجل– سن التزاوج لجميع المخلوقات، وجعله سرها في البقاء والتكاثر إلى حيث يأمر بالفناء، إلا أنه عند بني البشر قيده بقوانين تنظِّم العلاقات الزوجية، كما جعل الطلاق حلّا في حالة تعذُّر إتمام الحياة الزوجية بين الطرفين، وهذا الاتّفاق في المبدأ يختلف في الأمور الفرعية بين النصرانية والإسلام.

---

[1]– القرطبي، المصدر السابق، ج2، ص ص: 163– 165.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص ص: 165– 172.

[3]– سورة الزخرف، الآية: 21.

[4]– البخاري، المصدر السابق، مج4، كتاب بدء الخلق، باب نزول عيسى –عليه السلام–، رقم: 3448، صحيح، ص ص: 446، 447.

كانت مسألة تعدّد الزوجات من المسائل التي أخذت حظّها من الجدال بين مسلمي ونصارى الأندلس، كمثل ما أثاره القس الذي ردّ عليه الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م)[1]، فحيث شرع الإسلام للرجل أن يتّخذ أكثر من زوجة إلى حدود الأربع بقوله: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[2]، فهي إشارة دالّة عند النصارى على تكذيب القرآن لما جاءت به الكتب السابقة من الاكتفاء بواحدة اقتداء بآدم وزوجته، وترى في اكتفاء آدم بزوجة واحدة ردّا عقليا منطقيا من الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) هو ضرورة العدم عند بدء البشر، لذلك تزاوج أبناؤه[3]، ولا يخفى على أحد مما كان عليه سلف الأمم من اتّخاذ أكثر من واحدة، وهناك من الشواهد النقلية الدالة على ذلك، كالجمع بين الأختين مثلا، مما تنبّئنا به التوراة من أن يعقوب (إسرائيل) جمع بين أختين هما راحيل ولينة[4]، إلى غير ذلك من الأمثلة الحية، فذلك حيث أباح الله لسالف الأمم ما لم يبحه لمتأخّريها.

وأخذت المسألة تفصيلات أكثر طرحت عند المتأخّرين فضلا عن المتقدّمين، كمثل ما يأتي به المستشرق تايزن Thysen، مستشهدا بزواج النبي –صلى الله عليه وسلم– من زينب بنت جحش (زوج ابن عمه زيدا)، مصوِّرا إياه كرجل تحركه الشهوة غير المنضبطة، مستمدًّا إياها من قوة إلهية، هذا في مقابل الزواج المثالي عن النصارى[5]، فهو بلا شك تحليل قاصر عن فهم المقصد من الغاية في إصلاح مسألة الزواج، الذي كان إيذانا بإبطال عادة جاهلية كانت تحرِّم الزواج من مطلّقة المتبنِّي، فجاء قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُومِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً (37)﴾[6]، دالّا على أن المسألة تشريع لا هوى. وإذا صح القول بأن ذلك نابع من سلطة إلهية. فمن المهم أن يعرف من الإله المقصود هنا؟ أهو المسيح المعبود الذي نص إنجيله عن تحريم التعدّد، أم إلها آخر لا تعترف به النصارى أصلا؟

---

[1]– الخزرجي، المصدر السابق، ص: 35.

[2]– سورة النساء، الآية: 3.

[3]– الخزرجي، المصدر السابق، ص ص: 167– 172

[4]– الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، 29/ 1– 32.

[5]- Charles L. Tieszen, Op. cit, p p: 255- 257.

[6]– سورة الأحزاب، الآية: 37.

وكما جاء الطلاق كذلك يتماشى وهذا الطرح، فإذ اشترط الإسلام للرجل إذا طلّق امرأته ثلاثا، قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ (228)﴾[1]، والله قال في التوراة: "من طَلّق امرأَته ثُمَّ أَحبَّ مراجعتها فَهِيَّ تَحِلُّ لَه ما لَم يمسَّها رجل آخَر"[2]، فتراه ردّا محكما من القرطبي على خصمه، هذا الذي أقر بعدم قبوله الاستشهاد بالأدلة المنصوص عليها في الرواية الإسلامية التي بدل أن تنهى عن الزنى تأمر بها –تفسيرا منه بأن من طلق امرأته دون سبب فقد جعل لها سبيلا إلى الزنى، ومن زوج مطلقة فهو فاسق بها[3]، فإلى جانب الأدلة الكتابية التي يستدلّ بها بأن الله تعالى قد أحل في الشرائع الأوائل ما حرمه بعدها كنكاح الأخوات مثلا، لا يصح الاستدلال إلا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝ (23)﴾[4].

ثم إنه لمن الأهمية أن يدعم الأدلة النقلية تفسيرا عقليا يقوم على المقارنة بين الحلال والحرام فيما تضمنته الشريعة الإسلامية من أحكام الزواج والطلاق[5]، فكيف تصح المقارنة بين نكاح على وفق شريعة صحيحة، المعلن عنه وفق الشروط المعلومة من الولي والمهر والشهود بنكاح الزنا العري عن هذه الشروط؟ وإذا كان كما هو معروف الطلاق هو أبغض الحلال إلى الله، فإنه لمن المفيد أن يكون ذلك لحكمة ربانية –يضيفها المستدلّ– مفادها أن الزوج إذا علم أنه إذا أكثر من التلفّظ بهذا المكروه زاد به عن المرتين عوقب بتفويت زوجته عليه، فلا تحل له إلا أن يتملّكها غيره امتنع عن ذلك. ولا يعني هذا أبدا تجويز أن يتزوجها الثاني ليحلّلها للأول، بل إن هذا نكاحا فاسدا.

وإن المقارنة الدقيقة بين الكتابين فضلا عن أنها مواجهة بين النصرانية والإسلام، فإنها تكشف عن بنية داخلية تشير إلى نمطين من الفكر من طرف المدّعي، تستدعي إسقاط المسيرة التاريخية للعقيدة الكاثولكية التي أشرنا لها في تفصيل سابق، وهو أن القس الذي ردّ عليه الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م) يمثّل شكلا من أشكال التيار اللاهوتي التقليدي، والذي أكثر ما يلجأ إلى التصور الموروث عن عقيدة تؤمن بالتجسد والفداء، وعلى أساسها يلجأ المستدلّ إلى نقل نصوصه الاستشهادية ثم تفكيك

[1]– سورة البقرة، الآية: 228.

[2]– سفر التثنية، 24/ 1– 4.

[3]– القرطبي، المصدر السابق، ج2، ص ص: 215، 216.

[4]– سورة الأنبياء، الآية: 23.

[5]– القرطبي، المصدر السابق، ج2، ص ص: 220– 225.

مدلولاتها وهدمها نقلا وعقلا. وأما القس الذي ردّ عليه القرطبي فاتّخذ مسارا أقرب إلى المنزع الفلسفي منه إلى العقيدة الإيمانية، فكان قليل الاعتماد على المنصوص، ويتجاوز المبادئ الإيمانية كثيرا، حتى لتجد خصمه كثيرا ما يصِمه بالمنحرف عن مذاهب النصارى التي لو علم أصحابها بأقواله لكانوا من أولى المتبرِّئين منه، لذلك تجد المستدلّ لا يكتفي بنقض ظاهر الأقوال، بل تحليل منطلقاتها العقلية ومآلاتها الكلامية.

نستنتج أن المناظرات ذات الردود الكتابية كانت من أبرز الأشكال المتّبعة في الساحة الفكرية بالأندلس، إذ أعطى العلماء أهمية كبيرة لتدوين الرأي المخالف والرد عليه بطريقة أقرب إلى الموضوعية، من كونها تتيح لصاحبها مساحة لتأمل النصوص، واستحضار الأدلة النقلية والعقلية الملازمة لتفنيد الرأي بأكثر دقة، ثم إن طابعها الكتابي جعلها قابلة للحفظ والتداول، والذي لا يتوفّر دائما في المناظرات المباشرة، مما ساهم في إثراء المكتبة الأندلسية وتوسيع مجال تداول الفكر بين العلماء.

وعليه نستنتج من خلال دراسة هذه النماذج من المناظرات في الأندلس أنها تنوعت وتفاوتت بين مسائل الفقه وقضايا العقيدة، وتجاوزت أيضا إلى مسائل النحو والفلسفة[1]، في مشهد يعبر عن حراك فكري واسع متداخل بين هذه العلوم. بل ارتبطت بالظروف السياسية والاجتماعية لكل مدينة، وكذا تطور الحياة الثقافية فيها، كلها عوامل قد تهيئ أو تحدّ من فرص الجدل حيث الاحتكاك في أبرز صوره.

[1]– ينظر: الملحق رقم (03): التوزيع الموضوعي للمناظرات الأندلسية بحسب مجالاتها (المناظرات المعروضة في البحث)، ص: 373.

الفصل الثالث:

أثر المناظرات الأندلسية على حركة التأليف بأروبا العصور الوسطى.

المبحث الأول: قواعد المنهج الإسلامي في فن الجدل وصناعة المناظرة.

أولا: التقعيد الأصولي وإسهاماته في بناء الجدل الفقهي.

ثانيا: صناعة المناظرة "مقاربة أصولية بين المنطق والبرهان".

المبحث الثاني: مظاهر الجدل الكلامي في التفكير الأندلسي "قراءة في مخطوط الدرة الوسطى في مشكل الموطأ".

أولا: البعد التنظيري لنشأة التأويل في الفكر الإسلامي "من تأسيس المفهوم إلى تأويل المتشابه".

ثانيا: التطبيقات العملية في قضايا التأويل العقدي "الأشاعرة في مواجهة الانحرافات العقدية".

المبحث الثالث: تمثلات الجدل الإسلامي في تآليف علماء أهل الكتاب في أروبا العصر الوسيط.

أولا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر اليهودي "كتاب دلالة الحائرين أنموذجا".

ثانيا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر المسيحي "كتاب الخلاصة اللاهوتية أنموذجا".

لقد كانت حركة الجدل والمناظرات من العوامل المؤثرة بشكل كبير في ازدهار حركة التأليف في مختلف العلوم، إذ حفّزت العلماء على إنتاج أعمال جديدة ومبتكرة، استجابة لقضايا مطروحة أو لتوثيق مواقف فكرية معينة، وشكّلت المناظرات الأندلسية إحدى أبرز صور التفاعل الفكري، فبرزت أكثر من مجرد مواجهة فكرية، فمثّلت مختبرا معرفيا أسهم في تطوير أدوات الحجاج وتوسيع أفق الجدل، ومن وسط هذا المناخ الجدلي الخصب برزت حركة تأليف واسعة شملت المذاهب والفرق الإسلامية خاصة والأديان الأخرى عامة.

وقد يتسا ءل البعض: لماذا كانت المناظرات في المجال الديني محل تأليف أكثر من غيرها؟ فذلك أن ما عداها من الفلسفة والنحو وغيرها عَدَّ من توابعها، أو بالأحرى اعتبرت كل منها بمثابة آليات اجتهادية استعملت في تفسير المسائل الدينية عقيدة وفقها، وعليه يعنى هذا الفصل بتحري جذور هذا التلاقح الجدلي بمختلف مناهجه، وعلى مختلف الأصعدة داخل الفكر الإسلامي ذاته من التنظير إلى التطبيق، ثم على مستوى الفكر الآخر –اليهودي والمسيحي– تنظيرا وتطبيقا. فإلى أي حدّ أسهمت المناظرات الأندلسية في إنتاج مدونات منهجية تعكس صور التفاعل بين الثقافات والعلوم في أوروبا العصر الوسيط؟ وكيف ساهمت الأطر التنظيرية الدقيقة في صياغة متون تنوعت بين الفقه والأصول والعقيدة كآليات عملية فاعلة في معالجة الإشكالات الواقعية؟ وهل حافظ التطبيق الفعلي على دقّة البناء النظري؟ أم أن ضرورات الجدل قد فرضت تحويرات منهجية تجاوزت بها الممارسة التطبيقية المستوى التنظيري؟

المبحث الأول:

قواعد المنهج الإسلامي في فن الجدل وصناعة المناظرة:

لقد أصبح علم الجدل نفسه موضوعا للكتابة والتأليف فيه، وأدى هذا إلى إنتاج كتب تحتوي على ترتيبات منهجية للمناظرة والحوار، من خلال تشجيع العلماء على صياغة أفكارهم وتطوير مناهجهم في التعامل مع القضايا، وإذا تأملنا حركة الجدل في الأندلس وجدناها قد مرت بمراحل شهدت تطوُّرا ملحوظا (كما وكيفا)، وأن هذا التطور قد ألقى بظلاله على حركة التنظير. ولعل هناك من يشير بأن هذا العنصر في أساسه يكون في مبتدأ البحث، ليكون ما يليه من أجزاء البحث كتطبيق له، وهو قول يمكن الأخذ به، إلا أن النظرة الأعمق تكشف لنا أن التطبيق نفسه كان قوة دافعة أعادت تشكيل معالم التنظير، وهو ما يفرض تصورا تراكميا لا يمكن فهمه إلا في إطار التدرج المرحلي، فتغدو كل مرحلة بمثابة حصيلة لما قبلها، وقاعدة تأسيسية لما بعدها، حيث تُمثّل نقطة انطلاق يعتمد عليها اللاحق إما في البناء عليها أو مخالفتها. فكيف ساهمت الخصوصية الأندلسية في وضع معالم التنظير الجدلي من حيث صياغة مناهج المناظرة وتطوير الأدوات الحجاجية؟ وهل انعكست على مستوى التطبيق العملي، أم بقيت في حدود التصور النظري؟

أولا: التقعيد الأصولي وإسهاماته في بناء الجدل الفقهي:

يعدّ أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) من أبرز أصوليي الأندلس الذين ساهموا في ضبط آليات الحجاج من خلال علم أصول الفقه، حيث ركّز من خلال كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج"، هذا الذي اختصره على طريقة الحجاج التي قوامها الاختلاف المذهبي، فسعى إلى إرساء قواعد وأسسٍ تساعد الفقيه على بناء القضية الجدلية وفق معايير منطقية بما يتوافق ومبادئ الشريعة. فكيف ساهم هذا التنظير في تقعيد عملية الحجاج الفقهي لدى مالكية الأندلس؟

وقبل أن يتعرض الباجي إلى المناظرة بكل معاني الأخذ والرد بين الطرفين، يبدأ بما يسبق البدء كمرحلة تهْيئَة نفسية وعقلية وعلمية لمواجهة الخصم، هذه التي تشمل عرضه لأخلاقيات الحوار[1]، وقد تعرضّنا إلى التفصيل في أمرها في أول البحث، فلا داعي لإعادة التفرد بها وفْق ما ورد عند صاحب

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 9، 10.

الكتاب هذا، حيث لم يخرج عن مقصد علماء أهل السنة في مبتغاهم من وراء ذلك إلى نيل رضى الله – عز وجل– في نصرة الحق.

1. أسس تنظيم الاستدلال في الحجاج:

اهتم أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) بتنظيم الاستدلال الفقهي وفق منهج علمي صارم، والذي تجلّى من خلال تصنيفه لعناصر المناظرة التي شمل بها: "دلالة المصطلحات"، "الأدلة الشرعية" و"الأسئلة والأجوبة"، وذلك لأنها تُشكّل البناء الأساسي للمناظرة، ولا غنى للمناظر عنها. فما هي الأسس التي يقدّمها الباجي لتنظيم الاستدلال في الحجاج؟ وما فائدة هذه التصنيفات في المناظرة؟

1.1. تصنيف المصطلحات الحجاجية:

يشير عنوان "بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين"[1] إلى المفاهيم التي يلتقي فيها المتناظران، وتعتبر هذه المصطلحات بمثابة نواة الفكر الأصولي، جاء تصنيفها في منهاج الباجي ضمن سياق الحجاج الفقهي والأصولي يتّبع خطوات بناء الحجاج في المناظرة، نعرضها مع أمثلة لكل منها وملحقاتها من حيث الترادف والتضادّ: وهي: المفاهيم العقلية: ما تعلّق منها بالعلم والعقل والاستدلال... والتعرف على مفهومها من متطلّبات أي حوار كان. دلالة الألفاظ في النصوص الشرعية: النص وما تعلّق بدلالته التفسيرية مثل: المجمل، المحكم، التأويل، الخطاب، الحقيقة... الأحكام الشرعية: الأمر، الواجب، المباح، الصحيح، الشرط.... الأخبار بالسند: الصدق، التواتر، المرسل، المسنَد، الصحابي... أدوات الاجتهاد: الإجماع، الاجتهاد، القياس، الأصل، العلّة، النقْض، الكسر، القَلْب، المعارضة... الخ.

هذا وتُصنّف عند أحد دارسي الكتاب بما يفهم منه ثلاث مستويات: من حيث الانتماء إلى العلوم الأخرى (المنطق أو الشريعة)، ومن حيث المادة اللغوية المحاج بها (النص، ناقله وطريقة نقله)، ومن حيث ما وراء المادة اللغوية التي تتعلق بطريقة التعامل مع هذ المادة نفسها[2]. كما يمكن أيضا عرضها على عدة أوجه أخرى، يحسن بنا تناولها على أساس من المهم جدا التنبيه عليه، ألا وهو الانتماء إلى الحقول المعرفية المرتبطة بعلم الجدل والمناظرة، وهي: أصول الفقه: المجمل، المحكم، المتشابه، القياس،

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 10– 14.

[2]– عبد الرحمان حسن البارقي: المبادئ الأخلاقية وتقنيات الحجاج عند الباجي في كتاب "المنهاج"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع2، أكتوبر 2020م، ص: 31.

التأويل، النسخ، الأصل، الفرع... علم الفقه: الواجب، المندوب، الطاعة، المعصية، الصحيح، الفاسد... علم الحديث: التواتر، الآحاد، الموقوف، المسند... اللغة: الحقيقة، المجاز، النص، الظاهر... علم الكلام والفلسفة: العقل، الجور، الحسن، القبح... علم الجدل والمناظرة: الجدل، المعارضة، الترجيح، الكسر، الانقطاع... الخ.

إن الاتّفاق حول تصنيف هذه المصطلحات هو ما يشكّل أرضية مشتركة لفهم الموضوع المتنازع عليه، هذه الألفاظ تكون حاسمة في أثناء الحجاج، إذ يتحاور حولها المتناظران لإثبات أو دحض الحجج، من خلال تجنّب المغالطات في المفاهيم التي قد يقع فيها الطرفان، سواء اللغوية أو الفقهية أو ما يتبعها من العلوم، وهو ما يسهم في فعالية المناظرة، وسيرها في دقة وموضوعية.

2.1. تصنيف الأدلة الشرعية:

ما جاء عند الباجي (ت 474هـ/ 1081م) بعنوان "باب أقسام أدلة الشرع"، يقصد به العلم بتصنيف الأدلة الشرعية التي يعتمد عليها الفقيه في أثناء الحجاج، وذلك ضمن ثلاثة أقسام رئيسية[1]: الأصل، معقول الأصل واستصحاب حال، ولا داعي لتكرار التفصيلات لكل منها، بل هي على المجمل: الأولى منها (الأصل) تخص النص الشرعي من الكتاب، السنة أو الإجماع، وهي الأدلة القطعية على التوالي من حيث الثُّبوت والدلا لة، والتي لا تحتاج إلى إعمال قرائن أخرى لتفسير مدلولها. وتتعلّق الثانية (معقول الأصل) بما يستنبط بالعقل من الأصل، وهو ما تعلّق في بالخطاب، وأهم عنصر فيه هو القياس. وأما استصحاب الحال فهو مبدأ يعتمد البقاء في الحالة الأصلية حتى يثْبت ما يغيِّرها، وهو ما يتماشى مع القاعدة العامة التي تقول بأن "الأصل في الأشياء هو البراءة"، أي أن المسألة تقرر حكمها في السابق، ولم يظهر ما يعارض ذلك أو يغير حكمه من نص شرعي أو من اجتهاد فقهاء آخرين، ويتوافق هذا مع الإجماع كمثل الإجماع على حكمٍ في مسألة ما، فيستمرُّ استصحاب ذلك الإجماع حتى يظهر حكما آخر يخصها، ونفس الأمر بالنسبة للقياس.

والرؤية التحليلية العامة التي تتجلّى لنا من خلال هذا التصنيف هو أن الفقيه لا يحتاج أثناء الاستدلال بالأصل إلى قرائن أخرى لاستخراج الحكم، في حين يعتمد في معقول الأصل على الأصل

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 15– 33.

كمرجعية أساسية في استخراج الحكم، ويعتبر القياس العنصر الأساسي في بناء معقول الأصل، باعتباره أداة توسُّعية للاستنباط قوامها الأساسي فهم مدلول الخطاب.

ولا شكّ أن هذه التصنيفات تُوقّر لصاحبها ترتيبا منطقيا للأدلة تُؤخذ بعين الاعتبار في أثناء الحجاج، فيبدأ بالأدلة الأقوى فالأضعف، ويتجنّب الوقوع في المغالطات كالمساواة مثلا بين نص صريح وحكم اجتهادي. وأما من حيث ربط هذا التصنيف بالبيئة الأندلسية، فكونها كانت موطنا لتيارات فكرية متباينة، كما كان صراعا كبيرا قائما بين النقل والعقل دون ضوابط يحتكم إليها، فكان عمله هذا بمثابة تعزيز لأصول الفقه في إطار المذهب المالكي الذي كان يخْشَى عليه بالزوال، فساعد على ضبط المنهج الاجتهادي داخل المدرسة المالكية، وأسهم في تطوير علم الجدل الفقهي، حيث أصبح تصنيف الأدلة جزءا مهما من منهجية الحجاج الأصولي.

وإذا كان هذا التقسيم يأخذ معنى ترتيب الأدلة بحسب قوتها، فيمكننا أن نستنتج تقسيمات أخرى يمكن أن تُؤخذ على أساس النقل والعقل، أو بحسب قوة الدلالة؛ قطعية تفيد اليقين مثل النصوص الصريحة من القرآن والسنة والإجماع، أو ظنية تَعتمد على الظن والتخمين باستعمال أدوات أخرى وفق نصوص نقلية وحجج عقلية، والتي تأخذ معنى الاجتهاد بمفهومه الاصطلاحي.

3.1. تصنيف الأسئلة والأجوبة:

يعتمد المؤلّف في عملية التصنيف هنا على التدرُّج المرحلي في الحجاج من خلال الانتقال من سؤال إلى آخر، وتتركّز أساسا على شيئين رئيسيين: المذهب والدليل[1]، يشمل "إثبات المذهب" و"ماهية المذهب"، ويتعلّق ذلك بكيفية تأكيد مذهب المسؤول، ويرتبط بالحوار الذي يقوم به الفقيه بالاستدلال على صحة مذهبه، إذ يشير بأنه لابد عليه الاستناد إلى أصول مذهبه، وفي حالة اختلاف المذاهب عليه أن يثبت صحة المذهب من خلال المقارنة بين الأدلة التي يعرضها كل مذهب، مما يستلزم عليه إلماما كاملا بالأدلة التي يعتمد عليها المذهب في المسألة المطروحة في المناظرة، كما عليه أن يكون ذا قدرة على ما عرضناه من تصنيف الأدلة والتمييز بين الأصلية (الكتاب، السنة والإجماع)، والفرعية (القياس،

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 34– 41.

الاستحسان وما شابه)، ليكون السؤال عن ماهية المذهب انتقالا من إثبات المذهب إلى إثبات خصائصه، ويقوم ذلك على كيفية استنباط الأحكام، وتفسير الأدلة الشرعية في المذهب المعني.

وحيث يعتبر الدليل الركيزة الأساسية التي تُبنى عليها القضية الجدلية، فمنه يمكن للطرفين أن يواصلا الحوار أم لا، وهنا يتعلّق الأمر بكيفية التعامل مع الأدلة الشرعية، وذلك تدرُّجا من "الدليل" إلى "الجواب عنه" ثم إلى "القدح فيه" و"الجواب عنه"، وهو باصطلاح أدقّ كيفية بناء الفرع على الأصل في الاستدلال، يعنى الأول بالدليل الذي يستند إليه في إثبات حكم معين بمدى صحة هذا الأصل وثبوته، وكذا دلالته على الحكم، بمعنى كيفية استنباط الحكم الفقهي من الدليل المعروض موضِّحا آلية الاستدلال، فيما يتعلّق القدح بالاعتراض على بيان ضعف الدليل، إما من حيث ثبوته أو من حيث استنباط الفرع منه، ويتعين على الفقيه وهو في إثبات قوة رأيه أن يكون على استعداد تام للرد على الاعتراض وتقديم الردود المدعومة بالتحليل العقلي والنقد الشرعي، مع مراعاة ترتيب الأدلة من الأقوى إلى الأضعف، وإذا واجه الفقيهان أدلّة متعارضة فعليه أيضا أن يبحث في تفضيل أحد الأدلة على الآخر بحسب درجة القوة أو التوافق مع المقاصد الشرعية.

إذن قدّم لنا الـ باجي رؤية علمية مرتّبة تعكس كيفية التعامل مع الأسئلة والأجوبة بطريقة منهجية تسهم في ضبط أرضية النقاش على أسسٍ قويمة، قائمة على أساس الترتيب المنطقي للأدلة من خلال الاهتمام بكيفية بناء السؤال وتوجيهه بشكل دقيق، إذن يمكن القول أن هذا التصنيف قائما على منهج أصولي صارم، مستوحى من طبيعة المناظرات الفقهية، فكل سؤال يعبر عن مرحلة معينة من مراحل الحجاج، ويؤدّي إلى المرحلة التي تليه، كما أنه يمكن التمييز بين الأسئلة الهادفة التي تؤدي إلى بيان الحقيقة وتلك التي تهدف إلى التشويش وقلب الحقائق، وهو ما يضْمن نقاشا جادا ومثمرا، مع الأخذ بعين الاعتبار مختلف جوانب القضية المطروحة.

2. كيفية بناء الحجاج في المناظرة وإدارة الحوار:

يقدّم أبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) من خلال كتابه هذا طريقة دقيقة في كيفية بناء الحجاج في المناظرة الفقهية، والذي يعتمد أساسا على الاستدلال بالمصادر الشرعية، والتي يمكن تصنيفها إلى مصادر أصلية وغير أصلية، إذ يلجأ في عرضها على طريقة السؤال والجواب، مع إعطاء أمثلة

توضّح المعنى، ولا يخفى علينا ما وقع من اختلاف بين المذاهب السنية المعروفة في اعتماد هذه المصادر، وعلى أساسها وقع الاختلاف في طريقة الاستدلال، وبناء الفروع على الأصول.

وهنا يعلّق أحد الباحثين بأن الباجي كان يولي احتجاج المناظر المالكي بنفس الأهمية التي يوليها للخصم الحنفي أو الشافعي[1] ، إذ يرى أن المتجادل ينبغي أن يحظى بنفس الأهمية التي تُعطى له كصاحب المذهب، إذ لا يقيم حجج المتناظرين وفق انتماءاتهم الفقهية، بل وفق قوة الحجاج وبناء الأدلة بطريقة تعكس وعيا بالأصول.

1.2. المصادر الشرعية المتّفَقَ عليها (الأصلية):

كما هو الحال عند جميع المذاهب الإسلامية يعتبر القرآن، السنة والإجماع –على التوالي– بمثابة المرجعية الأساسية في استنباط الأحكام الفقهية، من هذا الباب يولي الباجي (474هـ/ 1081م) –كفقيه أصولي مالكي المذهب– هاته المصادر بموفور الأهمية، من حيث هي المستند الذي يعتمد عليه الفقيه في بناء الحجاج في المناظرات والنقاشات الفقهية، ويخصص الحديث هنا على اعتراضات الفقهاء على الاستدلال بها في بناء الحجج الفقهية، ويعرض الاعتراضات الواقعة من مختلف المذاهب، ثم يردّ عليها بطريقة منهجية أقرب إلى الموضوعية، وليس من تخصصنا عرض هذه الأمثلة إلا من باب توضيح مكْمن الاختلاف في عملية الحجاج.

يعتبر القرآن الكريم كمصدر أول يرجع إليه في عملية الاستنباط، فقد وقع الاعتراض على الاستدلال به على سبعة أضرب حسب نظرية الباجي[2] ، تتركّز في مجملها على النص في حدّ ذاته أو الفهم السياقي لدلالة الآية القرآنية، يمكن أن تصنّف في ثلاثة جوانب[3]: إما في المتن أو في التفسير أو أن يحتمل

---

[1]– محمد رضا مغربي: الجدل والمناظرة في التراث الأندلسي "المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ رحمه الله"، التعليمية، مج10، ع2، جويلية 2020م، ص: 75.

[2]– الباجي: المنهاج، ص ص: 42– 75.

[3]– أولا: الاعتراض على المتن: "بأن المستدل لا يستدل به"، من حيث عدم التزام المستدل بها في مواضع أخرى، وكذا "بدعوى النسخ" باعتبار أن النسخ يسقط حجية النص الأول. ثانيا: الاعتراض على التفسير: "القول بموجب الدليل من الكتاب والمنازعة في مقتضاه": يقوم على ما إذا كان النص يدل فعلا على الحكم الذي يستدل به المستدل أم لا، كالاختلاف في دلالة الأمر أو النهي، العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد. "بدعوى المشاركة فيه": بمعنى أن النص لا يختص بمعنى واحد، بل معاني متعددة يمكن أن يعارض بها الخصم. "من جهة التأويل": يتم التشكيك في الفهم المستنبط من النص. ثالثا: المتن والتفسير: "باختلاف القراءات": المتن: في أصل القراءة في حد ذاتها

الاثنين، يخص الأول دلالة الآية وحجِّيَّتها، والإشارة إلى الاختلاف في المتن لا يعني الشكّ فيها من ناحية قطعية الثبوت، إذ أن القرآن متواترٌ لا مجال للنزاع فيه قطعا، بل في إمكانية الاستدلال به في المسألة العارضة أم لا؟ بينما يتعلّق الثاني بكيفية فهم الفقيه للنص وتفسيره، وضمن هذين الجانبين يمكن أن نصنِّف تلك التي أوردها الباجي.

ومن باب الإيضاح لنا أن نستطرد بعض الأمثلة على الفروقات التي يمكن أن يبدو فيها تداخُلا في المعاني الفقهية، وكمثال على ما يخص المتن منه لنا أن نعرض ما يتعلّق بالناسخ والمنسوخ، إذ يعطينا الباجي فريضة الصوم[1] كمسألة مختلف فيها بين المالكية والحنفية، فحيث أن قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾[2] تقتضي التَّخْيير بين الصوم والفدية مع القدرة على الصوم، وقوله تعالى عن الصوم: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[3] توجب الصيام على كل من شهد الهلال، فإن يتّفق الطرفان على القول بالنسخ، إلا أن الاختلاف بينهما في كون النسخ كليا أم جزئيا؟ إذ يرى الحنفية بأن الآية منسوخة بالثانية، إذ كان الناس أول الأمر مخيَّرين بين الصوم والفدية، ولما نزلت الثانية أصبح الصوم فريضة واجبة على كل مسلم مستطيع، ويعترض المالكية على هذا بأن النسخ لم يقع كليا، بل إن هناك حالات يبقى فيها دفع الفدية واجبا على المفطر، منها على سبيل المثال الحامل والمرضع. ويمكن أن ندرج هذا النقاش الفقهي وفق ما قمنا بتصنيفه ضمن الوجه الثالث، إذ يمكن أن نأخذها على المعنيين: اعتراض على المتن على قول الحنفية على فرض النسخ الكلي، أو على التفسير على فرض بالنسخ الجزئي على رأي المالكية، حيث تبقى الأولى منها تخص الفدية في حق غير المستطيع، ويبقى النص الأول صالحا للاعتماد عليه، وبالتالي فجوهر الاختلاف هنا يعود إلى الحالة الصحية للشخص، وهذا النوع من الجدل الذي يمكن أنه يتأرجح النقاش فيه بين الطرفين بين الأصول والفروع.

أما ما يخص جانب التفسير منه، فكالاعتراض على الكتاب بدعوى المشاركة فيه، حيث يكون النص القرآني عُرْضَةً لفهمٍ مختلفٍ بسبب تعدّد التفاسير بسبب اشتراك أو تداخل المعاني في القرآن، فقد يشار

(متواترة أم شاذة)، التفسير: في مدلول القراءة اللغوية والفقهية. "بالمعارضة": المتن: استدلال الطرفين بآيتين في نفس المسألة يبدو بينهما تعارضا ظاهريا، التفسير: حمل النص من قبل الطرفين على معنيين متعارضين في الحكم.

[1]– الباجي: المنهاج، ص: 65.

[2]– سورة البقرة، الآية: 183.

[3]– سورة البقرة، الآية: 184.

إلى أن القرآن قد يحتوي على نصوص متشابهة أو متعارضة ظاهريا، أو يكون الفهم النسبي للنصوص مختلفا في التفسير، وكلام الباجي (ت 474هـ/ 1081م) من خلال ما أورده مثلا عما يخرجه قاتل الصيد[1]، إذ يحتج المالكية بأنه كفّارة، بناء على قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْياً بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامِ مَسَٰكِينَ﴾[2]، على أن الكفّارة تشمل أمورا متعدّدة منها طعام المساكين، لكن الشافعية يعترضون على هذا الاستدلال، ويرون أن الآية دليلا على الجزاء المقابل لما قتل من النَّعم وليس على الكفّارة، اعتمادا على ما سبق من الآية: ﴿فَجَزَآءٌ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[3]، ويقوم الجدل هنا على أساس الاختلاف في تفسير اللفظ. كما تأخذ هذه المسألة مجراها من النقاش من جهة المنازعة في مقتضى الدليل بين المالكية والداودية[4]، وذلك في مسألة جزاء قاتل الصيد في الحرم، فيستدلّ المالكي على وجوبه بالآية: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَآءٌ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[5]، ليردّ الداودي منازعا إياه في ظاهر الآية من خلال تفسير كلمة "حرم" لا تعني الحرم المكّي، وإنما المحرِم بالحج أو العمرة، مما يعني عدم انطباق الحكم على القاتل داخل حدود الحرم إذا لم يكن محرِما.

وتعتبر السنّة النبوية ثاني المصادر الإسلامية بعد الكتاب، وحيث تنقسم السنة إلى فعل وقول وإقرار، فإن الباجي (ت 474هـ/ 1081م) في كتابه خص منها القولية أهمية بالغة، بينما أَلحق ما تعلّق منها بالفعلية والإقرارية في الغالب على ما تناوله في القولية، والاعتراض على السنة القولية –حسب نظره– يكون إما على الإسناد يتعلّق بموثوقية السند كدليل شرعي، أو على المتن يخص فهم محتوى الحديث.

وعلى المجمل فإن السند هنا قد تتخلّله بعض المعايير تثير من الشكوك في مدى موثوقيته، وذلك حيث الاختلاف الواقع إما في لفظ الحديث أو في معناه، وهو على ضربين من جهة المطالبة بالتحقّق من صحة الأسانيد، فكأن يطالَب بتصحيح السند من خلال التأكد من تطابق المتن مع الأسانيد الأخرى المعروفة، ومن جهة القدح والتجريح في حالة ضعف الرواة أو عدم عدالتهم أو الشكّ في صدقهم، كما

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 59، 60.
[2]– سورة المائدة، الآية: 97.
[3]– سورة المائدة، الآية: 97.
[4]– الباجي: المنهاج، ص: 49.
[5]– سورة المائدة، الآية: 97.

يشمل التجريح في الأسانيد إذا وجد في سلسلة الرواة من لا يشترط فيه المعايير المعتبرة من حيث العدالة أو الدقّة في النقل.

وإذا أعرضنا صفْحا عن عرض أمثلة تمس الفقه وأصوله –وهي على مثل ما تطرقنا إليه في باب الاعتراض على الكتاب– ، فإن الشيء الذي أثار انتباهنا عند الباجي هو ما قد يتجاوز به في أثناء الحجاج الفقهي إلى ما من شأنه أن يلتبس فيه على المنافح إلى المساس بالدين كعقيدة إيمانية، وذلك عندما يكون الإسناد من فرق دينية متباينة في العقيدة، ويستعرض أمثلة من الاستدلالات الفقهية التي قد تكون لها تأثيرات مختلفة تصل إلى القدح في صحة العقيدة الإسلامية كالرافضة والخوارج[1]، وإليك أمثلة يذكرها – دون تفصيل منه في المجمل– كمثل الاستدلال في "غسل الرجلين" على الرافضة، وكذا الاستدلال بـ"المسح على الخفّين" على الخوارج والرافضة بأحاديث مروية عن النبي –صلى الله عليه وسلم–، التي يظهر فيها ما يخالف ما استقر عليه أهل السنة، فيكون وجه الاعتراض على خبر الآحاد لا تبلغ رتبة التواتر، إذ أن الخلل ليس فقط في مضمون تلك الأخبار، بل على جهة الإسناد نفسها إذا كان الراوي مبتدع لا يمكن لروايته أن تنقض ما ثبت بالتواتر.

وأما من جهة القدح والتجريح فيعرض ما يتعلّق بانتقاء الفقهاء الذين يعتمدون على الأحاديث المروية على الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة كالمعتزلة والقدرية[2]، مما يسبب إضرارا بالفقه وتشويش أصول الدين، كمثل ما يحتج به الحنفية بحديث رواه معبد الجهني[3] يتعلّق بالقهقهة في الصلاة، وما يتبعها من إعادة الوضوء، ما لا يمكن الاستدلال به في نظر المالكية. هذا ما يفسر كيف تؤثّر الرواية لما تكون محمولة على معتقدات خارجة عن أهل السنة– في صحة الاستدلال بها.

هذا وإن كانت المصادر الأندلسية لا تحيلنا إلى قضايا من هذا الشكل تجادل فيها الفقهاء، لتكون وجهة نظرنا مدعومة بأمثلة –في موضع البناء التحليلي للمسائل– توضّح المعنى المقصود، وذلك راجع بلا شك إلى الظروف المذهبية والدينية التي كانت سائدة في المنطقة، حيث أولى العلماء المسلمون أهمية

---

[1]– الباجي: المنهاج، ص ص: 76، 77.

[2]– المصدر نفسه، ص: 79.

[3]– هو معبد بن عبد الله بن عويمر، وقيل: ابن عبد الله– ابن عكيم الجهني، نزيل البصرة، وأول من تكلّم بالقدر في زمن الصحابة، حدّث عن عمران بن حصين، ومعاوية، وابن عباس وغيرهم، وكان من علماء الوقت على بدعته، حدّث عنه معاوية بن قرة، زيد بن رفيع، ومالك بن دينار وآخرون. ينظر: الذهبي، المصدر السابق، ج4، تر: 76، ص ص: 185– 187.

للعقيدة، واهتموا بتدوين ما تعلق منها بترسيخ الدين كمعتقد في مقابل ما كان يتربص به من طرف الملل في جذب أصحابه، كما أن الاختلاف المذهبي كان سببا في الإعراض عن تدوين الرأي المخالف، خاصة إذا تعلّق الأمر بالمبتدعة، حيث اكتفوا بوصفهم بالبدعة والضلال، فكان هذا سببا في تغييب ما يخص التفاصيل الفقهية منها، هذا ورغم أن البيئة الأندلسية فقيرة من حيث توثيق النقاشات الفقهية بين أصحاب المذاهب المخالفة، فإن ما يقدّمه الباجي من باب الاعتراض على صحة الإسناد إذا تعلّق الأمر بالرواية عنهم، ربما تدل على وجود مثل هذا النوع من النقاش الفكري، وإن كان قليلا مقارنة بالفقه السني أو الجانب العقدي.

إضافة إلى الكتاب والسنة يعتبر الإجماع من المصادر التي اتّفق عليها الفقهاء المسلمون كدليل قوي في الاستدلال الفقهي، وإذا كان الإجماع بما يتّفق عليه عامة الفقهاء يتعلّق ببعض المراجعات التي وقعت بين الصحابة –رضوان الله عليهم–، وهنا لا يقع الاختلاف كثيرا في الاحتجاج بها، فإن نظرة المالكية تختلف عن بقية المذاهب الأخرى في اعتماد إجماع أهل المدينة –دون غيرها من الأمصار– حجة يعتدّ بها في التطبيق العملي في مجال الفقه الإسلامي، طالما كانت سائدة بين جمهور علماء المدينة، وهو ما اعترض عليه الفقهاء من بقية المذاهب باعتباره ليس إجماعا حقيقيا، بل ربما قد ينْظر إليه كمجرد التزام بالعرف المحلّي للبيئة لا أكثر.

وإذا كانت الأندلس إحدى مواطن هذا الشكل من الصراع الفكري، والذي تجسد بين صاحب الكتاب وبين ابن حزم الظاهري (ت 456هـ/ 1064م)، ورغم أن هذه المسألة كانت تطبيقية بينهما، فإنه لم يعْطها القدر الكافي من الاهتمام من حيث التوثيق النظري لهذا الاختلاف، بل يكتفي بالاعتراض على إجماع أهل المدينة كحجة في الاستنباط بقوله: "وقال بعض أهل الظاهر: إجماع التابعين ليس بحجة"، فذلك أن الظاهرية الذين كان يقودهم ابن حزم يرفضون الاعتراف بالإجماع الذي وقع بين التابعين كدليل فقهي ملزم، ذلك أن الإجماع عندهم هو ما أجمع عليه الصحابة، وليس من التابعين أو من أتباعهم، كما أنه ما جاء: "قالوا: قول الواحد إذا ظهر وانتشر ولو يعلم له مخالف ليس بحجة"، تعكس منهج هؤلاء في التعامل مع الآراء الفردية.

وما يمكن أن يستنتج هو أنه على الرغم من الاعتراف بوجود مثل هذه الاعتراضات، إلا أنه لا يمكن الاستغناء عن أولوية هذه المصادر في استنباط الأحكام، وأن الاختلاف هنا لا يعني ضعف النص، بل هي نتيجة التفسير المتنو ع، ولذلك فإن الفهم السليم لهذه النصوص يتطلّب الالتزام بمعايير دقيقة وفق المنهج الأصولي كمعرفة السياق الزماني والمكاني الذي جاء فيه الدليل، والعلاقة بين هذه النصوص واعتماد بعضها في فهم وتفسير الآخر، شريطة أن تكون الطريقة الا جتهادية مبنية على منهج علمي واضح.

2.2. المصادر الشرعية المختَلَفُ فيها (غير الأصلية):

إذا كان الاعتراض على الاستدلال بالأصل متَّفَق عليه ثبوتا، مختلَف فيه دلالة، فإن الاعتراض على معقول الأصل يقع من حيث الثبوت والدلالة، وهذا النوع من الأدلة مرتبط بتفسير وتطبيق القواعد العقلية للأحكام الشرعية، ويبين الباجي (ت 474هـ/ 1081م) في كتابه أنه من الأساليب التي تُستخدم في فهم الخطاب في الفقه الإسلامي، من حيث تباين الآراء الفقهية.

ويولي "معنى الخطاب" أهمية كبرى أكثر من غيرها وهي القياس[1]، فحيث يرى كفقيه مالكي أنه لا غن ى للفقهاء عن القياس كأداة فقهية في استنباط الأحكام الشرعية، فإنه لا يتوقّف عند قبوله أو رفضه، بل يبرِز كيفية تطبيقه في المسائل العملية التي يفتقر فيها إلى نص صريح، شريطة وجود العلّة المشتركة بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه، وهو على أنواع نحن في غنى عن التفصيل فيها.

والنظرة التحليلية لرؤية الباجي التنظيرية هنا تستدعي منا الوقوف على القياس كمفهوم اصطلاحي في الشرع الإسلامي، إذ يقع الاختلاف فيه من وجهين[2] : إما كونه أساسا كمحطّة اختلاف كحجِّيَّة معتمدَة في الاستنباط أم لا (القياس الأصولي)، وهو ما نراه قد وقع بين نُفاة القياس ومثبتيه، وإما أن يقع الاختلاف حول كيفية تطبيقه كدليل في استنباط المسائل الفقهية (القياس الفقهي)، حيث ينْصبُّ الجدل على أحد أركان القياس، إما في الأصل: هل هو نص ثابت أم حكم اجتهادي؟ أو في الفرع: هل تتوافق المسألة فيه

[1]– من المهم أن نفرق هنا بين القياس الأصولي والقياس الفقهي، فمن خلال تفحص جزئيات الكتاب يتضح أن الأول هو إطار نظري يتعامل مع القواعد العامة التي يعتمد عليها الفقيه لاستخراج الأحكام الشرعية، أما القياس الفقهي فهو تطبيق عملي لتلك القواعد على المسائل الفقهية للوصول إلى حكم مسألة معينة غير منصوص عليها من خلال الاستدلال بالعلّة المشتركة بين الأصل والفرع، أو بمعنى آخر هو استخراج الحكم الشرعي للمسائل الفرعية في الفقه باعتماد قاعدة من قواعد أصول الفقه، وهو مما لا علاقة له بمسألة الأصول بمعنى الإيمان (العقيدة)، والفروع بمعنى الأحكام العملية (العبادات والمعاملات).

[2]– الباجي: المنهاج، ص ص: 148– 218.

مع الأصل؟ أو في ا لعلّة المشتركة بينهما: هل هي علّة واضحة؟ وكيف يتم تفسيرها؟ وهو غالبا ما يقع بين معتمدي القياس، وهذا لا يعني أن يكون هناك التزام تام بين الطرفين في أثناء النقاش، فبما أن القياس الفقهي هو جزء من القياس الأصولي، باعتباره تطبيقا عمليا له، فقد ينتقل طرفا الجدل في الأصول من التطبيق إلى التنظير، وهذا ما نراه قد بلغ أقصاه في الأندلس بين فقيهينا صاحب الكتاب هذا وخصمه الظاهري ابن حزم.

وأما في حال التسليم به –أي القياس– كحجة معتمدة في الاستنباط، فهنا تستدعي العملية ردّ الفرع إلى أصله، وذلك أن هذا الأصل هو الأحكام المنصوص عليها، كمثل ما اختلف فيه بين المالكية والحنفية حول العلّة المشتركة بينهما في إثبات اللغة بالقياس حول ما إذا كان النبيذ يسمى خمراً أم لا؟ فيعتمد المالكية على تسميته بالخمر كون العلة هي "الشدّة المطربة"، فهو يأخذ حكم الخمر تحريماً، وهو مقبول في اللغة كما هو كذلك في الشرع، بينما يرى الحنفية أن اسم الخمر ثابت بالنص الشرعي واللغوي، فلا يمكن توسعته قياسا ليشمل النبيذ. وفي مثل هذا النوع من الخلاف ينتقل النقاش من الفروع إلى الأصول، وهو ما يعكس طبيعة التدرج من مسألة جزئية إلى خلاف أوسع حول الدليل.

وقد يكون الاستدلال بـ"معقول الأصل" معترض عليه –حسب الباجي–، وذلك في حالة ما إذا كانت المسألة منصوص عليها بشكل قطعي لا حاجة فيها إلى الاجتهاد، من حيث أن الرجوع إلى المعقول قد يؤدي إلى تجاوزٍ أو تجاهلٍ للنصوص.

وكآخر خطوة تعرض إليها في طريقة بناء المناظرة من خلال كتابه هو مسألة الترجيح بين الأدلة، وهي بمثابة مرحلة حاسمة لتحديد الدليل الذي يتمّ اعتماده، وذلك وفق شروط مُقنَّنة أهمها الأخذ بأولوية المصادر الأصلية في حالة التعارض في الحكم بين النص الشرعي واجتهاد الفقيه.

ومن باب الموضوعية أن نقول ختاما أن الكتاب احتوى في مضامينه تقعيدا أصوليا ممنهجا على ضوء أصول الشرع الإسلامي، يعكس كيفية تنظيم الجدل بين الطرفين، ويستعرض محاور منطقية دقيقة في الحجاج تعكس ترتيب وتنظيم النقاشات بطريقة عقلانية، حيث يقدّم تنظيرا لكيفية بناء الحجة بشكل منطقي، وكذا تصنيف الأدلة والردّ على الاعتراضات، وهي مسائل كانت أساسية في النقاشات الفكرية التي

كانت سائدة بالأندلس، حيث كان من أبرز العلماء الذين شاركوا في هذه الحركة الفكرية التي شهدتها الأندلس، مما أثّر إيجابا على تطور الفكر الأصولي وكذا الجدلي.

ثانيا: صناعة المناظرة "مقاربة أصولية بين المنطق والبرهان":

يشكّل التداخل بين المنطق والفلسفة في علاقتهما بالجدل مجالين متداخلين لا تكاد تفرِّق بينهما، إلا أنه بالتمعُّن في كليهما تَجدُ المنطق كأداة تضْبط التفكير في مختلف فروع المعرفة، بينما تظلُّ الفلسفة علما موضوعيا يشمل قضايا الوجود، وتستخدم المنطق مثلها مثل بقية العلوم في تنظيم الأفكار وبناء البراهين، ويفصل ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) في "مقدمته" في تطور علم الكلام بالمشرق، مركّزا على التفاعل الكبير بينه وبين الفلسفة من جهة، وبينه وبين المنطق من جهة أخرى، ومبرزا أثر المنطق في إعادة صياغة المقولات الكلامية في أكثر دقّة منهجية، دون أن يولي ناحية الغرب الإسلامي أي اهتمام منها[1] ، وكأن هذا الأخير كان مجرد متلقٍّ للعلوم المشرقية، إلا أن التركيز على مسار الفكر في الأندلس – على وجه التحديد– يكشف عن نظرة مغايرة، فإلقاء نظرة فاحصة في كتاب "التقريب لحدِّ المنطق" لابن حزم يُظهر أن دخول المنطق إلى الملّة الإسلامية لم يكن دائما لتعزيز منهج المتكلّمين، بل استُخدم على نحو مناهضٍ لهم عبر تفكيك طروحاتهم الجدلية، والمطالبة بإحلال الصرامة المنطقية محل التأويل الكلامي الذي قد يخرج صاحبه –بهذا المنظور– عن الطريق الصحيح.

كما تقابله فلسفة ابن رشد الحفيد كما هي في مؤلفاته، وعلى رأسها كتاب "فصل المقال" ليس كسفسطة وجدل عقيم، بل أداة مشروعة في مهاجمة المتكلّمين أيضا، وحماية العقيدة من التأويلات الفاسدة، وهي بل شك إضافة تجعل من هذا القطر لم يكن على هامش التفاعل بين العلوم، بل جزءا مهما منه. فكيف ساهم المنطق في تشكيل الوعي الفلسفي في فترات لاحقة؟ وهل كان كلا من المنطق والبرهان منهجا قادرا على التأطير العملي لقضايا الجدل أم ظل آلية نظرية دون ترجمة ميدانية؟

1. دور التحليل المنطقي في بناء القضايا الجدلية "قراءة نقدية في منهج النحل والملل":

يعدّ ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) الشخصية الأبرز التي ظهر على يديها أول مؤلف في علم المنطق بالأندلس، حيث بادر بمحاولة ترويج مبكّرة له في النطاق الشرعي، من خلال تحليله للأحكام

[1]– ابن خلدون: المقدمة، ص: 580 وما بعدها.

التي شاعت ضدّ المنطق الأرسطي، برؤية نقدية لعلماء الكلام بسبب غرقهم في وحلٍ من التناقضات، فيكون المنطق بهذا الشكل منهجا بديلا ومخرجا من المأزق، كونه أكثر تناسقا وانسجاما مع العقل، فإذا كان كتابه "الإحكام" بمثابة تنظير فقهي خالص ممنهج على التفسير الظاهري للنصوص الشرعية دون إعمال القياس، فإن كتابه "التقريب لحد المنطق" ذو منهج منطقي يتماشى مع الفكر الديني الإسلامي، ويعكس ردّ فعلٍ على الاتّجاهات الفكرية المختلفة –الإسلامية وغير الإسلامية– التي كانت تتردّد على الأندلس في تلك الفترة.

إذن يعتبر كتابه هذا من أولى المحاولات في تكييف مبادئ المنطق الأرسطي مع الفكر العربي الإسلامي، إذ يشير في المقدّمة إلى أهميته في فهم مختلف العلوم والوصول إلى الحقائق، ومتصدِّيا للانتقادات الموجهة إليه، فبينما يعتبرها البعض كفرا وإلحادا، يفضِّل آخرون معاداتها جهلا منهم، فيما أن هناك من أقبل عليها بغير فهم، يقف ابن حزم موقفا نقديا من هذه الآراء، معتبرا المنطق لا يمكن حصره في هذه المفاهيم، بل هو أداة عقلية نافعة في فهم الدين كتفسير النصوص والفتوى، وعلم النظر بالآراء والديانات، مؤكّدا أنه لا سبيل للاستغناء عنه في التوجيه السليم للتمييز بين الحق والباطل[1]، فيكون الهدف هنا من تقريب المنطق والنزوع إلى اختصاره هو تجسير الهوَّة بين المتناظرين، حتى لا يقوم المعترض بالاعتراض على لفظ الدعوى، وفي ذلك محاولة جاهدة لتيسير سبل الوصال الفكري والفقهي، تحقيقا للغاية الحميدة لفعل التناظر[2].

1.1. المنظومة المنطقية في فكر ابن حزم:

يسعى ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في مؤلفه إلى ضبط المفاهيم المنطقية التي تُمكّن من بلوغ الحقيقة المعرفية، فيحاول تقديم تعريفات دقيقة لمختلف المصطلحات التي تشكّل أساس الاستدلال، وهي: "الجوهر والعرض"، "الحدّ والرسم"، "الوضع والحمل"[3].

---

[1]– أحمد فريد المزيدي: مقدمة "التقريب لحدود المنطق"، ص ص: 12– 16.

[2]– مصطفى العطار: لغة التخاطب الحجاجي "دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم"،كنوز المعرفة، عمان (الأردن)، ط1، 1438هـ/ 2017م، ص: 66.

[3]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 21– 39.

أولا: "الجوهر والعرض": الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يحتاج إلى غيره مثل: الإنسان، الحيوان، الشجر... أما العرض فيحتاج إلى الجوهر ليقوم فيه، ولابد أن يحمله غيره مثل: اللون، الطول، الحركة... "الحَد والرَّسْم": الحد هو تعريف الشيء بذكر جنسه القريب وفَصْله المُميَّز، أي ماهيّته القائمة فيه التي لا تتغير، كأن نقول: "الإ نسان حيوان ناطق"، فالحيوان هو الجنس القريب وناطق هو الفصل المميز. الرسم هو تعريف الشيء بذكر خواصِّه أو أعراضه التي قد تزول ولا تَدْخل في ماهيّته الأصلية مثل: الإنسان كاتب. ثانيا: "الوضْع والحمل": الوضع هو جعل اللّفظ بإزّاء المعنى، أي أن يخَصَّ لفظ معين ليدلّ على معنى مخصوص يحصل بالاتّفاق مثل: "الإنسان" دلالة على هذا النوع من المخلوقات، و"بياض" للدلالة على اللون الأبيض. الحمل هو إثبات أو نفي أمر ما عن الشيء، أي إسناد محمول إلى موضوع على جهة الإخبار أو الحكم كمثل: "الإنسان ناطق"، أي إثبات صفة النطق (المحمول) للإنسان (الموضوع).

وهكذا تكون عملية وصف الأشياء إما تمييزا لها بالحدّ ذاتيا يقوم على عناصره الجوهرية (ماهيته)، أو بالرسم اعتمادا على الأعراض التي قد تطرأ عليه، وكما قد يشترك الحد والرسم في عملية الوصف عندما يقدِّم كل منهما تعريفا يوجه نحو ماهية الشي، وإن لم تكن عناصر ذاتية صرفة[1].

هذا إلى جانب ما قام به من تحديد "الأسماء المفردة" وكيفية دلالتها على مسمياتها، وهي على خمسة أوجه: المتواطئة (المتّفقة)، المختلفة، المشتركة، المترادفة والمشتقة[2]، والتي لا يهم التفصيل فيها إلا من جهة ما قد يكون التداخل أو الالتقاء بينها –إما في اللفظ أو في المعنى– سببا في سوء الفهم لدى طرفي المناظرة، ومن كل هذه الأوجه يشير إلى "الألفاظ المشتركة"، كونها من أكثر ما يمكن أن تقع فيها المغالطات في أثناء عملية الحجاج، نظرا لما تحتمله من معاني متعدّدة.

كما أنه حاول من جهة أخرى في شرحه لـ"المقولات العشر" لأرسطو[3]، وأولها الجوهر (ما يوجد بذاته) بمثابة العنصر الأساسي، بينما التسعة التي تليها تشير إلى السِّمات أو الصفات التي تخص هذا الجوهر، يمكن أن تُصنَّف ضمن ثلاث مجموعات: أولا: أن تخص ماهية الشيء الموصوف أو تحديد

[1]– محمد جلوب فرحان: الفكر المنطقي الإسلامي (دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي)، منشورات مكتبة بسام، موصل، (د. ط)، 1988م، ص ص: 45– 56.

[2]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 39– 46.

[3]– المصدر نفسه، ص ص: 46– 67.

صفاته الذاتية أو العارضة (أو ما له علاقة به كما أو كيفا). ثانيا: أن تصف حالة الشيء حين وجوده، والتي تخص هيئته (النّصبة أو الوضْع) أو الظروف المحيطة به الزمانية والمكانية. ثالثا: تفاعلاته مع غيره، وتتعلق بـ: الفاعل (ما يصدر عنه من فعل أو تأثير)، المنفعل: ما يتأثّر به من فعل خارجي، والإضافة (العلاقة بين الجوهر وبين غيره)، والملك (ما يمكن أن يمتلكه من أشياء). وإدراك هذه المقولات لا شك في أنها تساعد في تحليل وفهم العلاقات بين الأشياء وفهم مختلف جوانب الواقع.

ولا شك أن ضبط هذه المفاهيم المنطقية مع إدراك العلاقات بينها، تسهم في عملية بناء الحجاج أثناء المناظرات بشكل سليم، حيث تُوفّر إطارا يضبط تحديد المعاني، ويمنع من الالتباس في الأفكار أو تأويلها، مما يضمن أن يكون الحوار مرتكزا على أسسٍ واضحة، ويعزز من عملية الاستدلال وإقامة الحجة، وهو ما سوف نلاحظه فيما يلي من انتقاده للمسائل التحليلية.

2.1. نحو تأسيس منهج منطقي في الاستدلال "قراءة في اجتهادات ابن حزم":

سعى ابن حزم (ت **456**هـ/ **1064**م) في كتابه إلى تأصيل بعض المسائل الجدلية الكبرى التي كانت تشغل العلماء في عصره، وحاول من خلال تطبيق علم المنطق أن يكشف عن أهم الأخطاء التي وقعت فيها الملل وحتى أغلب النحل من ملة الإسلام، ذلك رأيه بأن صحة البرهان ليس لها من العلاقة بعجز الشخص في الدفاع عنه، كما أن الحجة إذا كانت باطلة فلا تكتسب صحتها بمهارة صاحبها المموَّه بالسفسطة، وما صح إثباته ببرهان يقيني لا ينقض إلا بآخر مثله أو أكثر منه قوة في اليقين، إلا أن يكون يلحقه تغيّر يخصّ الواقع كمثل ما يصحُّ ثبوته بحياة شخص ما يصحُّ نفْيه بموته، كما يضعُ معيارا بين إمكانية حدوث الشيء ووجوب الحدوث الذي لا يتم إلا على برهانَ قطعي[1]، والبرهان هو أيضا بمفهومه القول الشرعي الثابت بالنقل من القرآن والسنة، بمعناه الدليل الصحيح، وهو بهذا ليس غاية الجدل، بل منفعة له[2]، من هذا المنطلق يحاول تقديم رؤيته الخاصة التي تعكس اهتماماته العقلية والمنطقية.

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: **174**، **175**.

[2]– خالد ترغي، المرجع السابق، ص: **40**.

1.2.1. من القياس الفقهي إلى القياس المنطقي (مسائل الفقه):

تعدّ محاولة ابن حزم من خلال الكتاب من أولى المحاولات العقلية المعتمدة في تحليل المسائل الفقهية وتقنينها بشكل أكثر دقة ووضوحا، فبينما كان الفقهاء في عصره يعتمدون القياس الفقهي في بناء الأحكام الشرعية، حاول هو تقديم مفهوما يكون أكثر عقلانية يستند إلى قواعد منطقية واضحة ودقيقة.

فإلى جانب الأخذ بظاهر النص الشرعي (الكتاب والسنة) كمصدر أساسي للتشريع، يحذّر من خلال إطلالته هذه من اعتماد القياس، بحكم أنه يؤدي –من وجهة نظره– إلى أحكام ظنّية لا يقينية، وبدلا من القياس يرى من الاستقراء الطريقة الأمثل للاستنباط، والتي تعتمد شواهد ملموسة بدلا من الافتراضات التي تحتوي على فجوات كثيرة[1].

ومن الأمثلة التي يستدلّ بها هذا الفقيه الأصولي كنماذج حية على ما وقع فيه محكّمو القياس من تناقض، استنادا منهم إلى النص الذي ورد عن المبيعات الربوية من الشعير والتمر وغيرها من السلع التي لا يجوز بيع الجنس منها إلا بمثله[2]، وقاسوا عليها أصنافا أخرى لم تذكر في الحديث كالزيتون والتين، فألحقوا حكمها بحكم المنصوص عليه، لكن هذا القياس ذاته مرفوضا عندهم عندما يتعلق الأمر بزكاة الفطر، وهو في نظره تحكّم باللسان، إذ اعتمدوا القياس في جانب ورفضوه في جانب دون أي دليل شرعي صريح[3]. ولربما يكون التعليق على الموقفين هو أن ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) محقّ في الوقوف على التناقض الذي وقع فيه أصحاب القياس في تطبيقه على قضايا فقهية دون أخرى مع توفر العلة المشتركة، كما أن خصومه لهم من الحق أيضا في التمييز بين العبادات والمعاملات، فقد لا يكون من الصواب استخدام القياس في مسائل تعبدية كالزكاة.

2.2.1. المنطق آلية استدلال في برهنة العقيدة:

حاول ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) التأصيل لمفهوم الاستدلال العقلي واستخدامه في البرهنة على الحقائق، و خص في كتابه جانب العقيدة من البحث والنظر، وذلك أنه تناول آلية المنطق واستعماله

---

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 152– 169.

[2]– ذلك أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: « الذَّهَبُ بالذَّهَب، وَالْفِضَّةُ بالْفِضَّة، وَالْبُرُّ بالْبُرِّ، وَالشَّعِير بالشَّعِير، وَالتَّمْرُ بالتَّمْرُ، وَالْمِلْحُ بالْمِلْحِ مثْلاً بمثْلٍ، سَوَاءٌ بسَوَاء، يَداً بيَد فإذَا اخْتَلَفَتْ هَذه الأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إذَا كَانَ يَداً بيَد». يَنظَر: أبو الحَسين مسَلم النيَسابوريَ، المَصَدر السابقَ، كتابَ المسَاقَاةَ، باب النهي عنَ بَيع الورق، رقمَ: 1587، صَحيحَ، ص: 647.

[3]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 160، 161.

في هذا المجال ، فكان أن وقف على أهم القضايا التي تناولها المتكلّمون، كما أنه لم يقتصر على دراسة العقيدة الإسلامية فحسب، بل شمل به عقائد الديانات السماوية الأخرى.

يسلّط ابن حزم الضوء على بعض الأخطاء التي وقع فيها المتكلّمون في فهم القضايا من خلال إخضاعها للعقل، وهو ناتج عن اعتمادهم على مقدّمات فاسدة مما أدى بهم إلى الوصول إلى نتائج مغلوطة، وذلك خلطا منهم بين المفاهيم بسبب التصورات الحسّية التي فُرِضَت على تفكيرهم.

ففيما قرره في "المقدمات العشر" يرى أن كثيرا مما وقع فيه المتكلمون كان بسبب عدم ضبطهم المفاهيم، ومثال ذلك ما قدّمه عن المجسمة في باب "الإضافة" من اعتقادهم أن الله جسم يشبه الأجسام المادية، هذا التصور –حسب المفهوم الحزمي– نشأ من خلط مفهوم الإضافة (أي إضافة الصفات إلى شيء ما)، فكأن يقال: الفاعل من أجل فعله جسم، والباري جل وعلا فاعل فهو جسم، وإنما الصواب أن نقول : الفاعل بالفعل فاعل، وغالط بعضهم فقال: السميع بالسمع سميع والحي بالحياة حي، فأرادوا أن يوجبوا للباري سمعا وحياة –تعالى الله عن ذلك– فينتقد هذا الفهم قائلا بأنه لا يجوز إطلاق المفاهيم الحسيّة على الله لأنه –سبحانه وتعالى– ليس كمثله شيء، وفي باب "المنْفَعِل" يتحدّث عن كيف وقع الأشاعرة في نفي السببية، حيث قال هؤلاء بأنه لا وجود لسببية في العالَم، وهذه النظرة تنفي وجود الأسباب الطبيعية التي يمكن أن تؤدي إلى نتائج معيّنة، معترِضا على هذا الموقف لأن الأسباب هي جزء من حكمة الله تعالى[1].

كما يعرض فيما يصطلح عليه بـ"كتاب الأخبار" بأن أغلب الخلافات التي وقع فيها أصحاب هذا الرأي يعود إلى اضطراب في صياغة الخبر، كمثل ما هو في "الإيجاب والسلب (النفي)" موضّحا أن النفي الصحيح يجب أن يكون للمحمول (الصفة) وليس للموضوع (الاسم)، حيث أن الصفة هي القابلة للإثبات أو النفي، ويضع ثمانية (8) شروط يجب توافرها حتى يكون النفي تاما وصحيحا، وعدم الالتزام بهذه الشروط يؤدي إلى الشغب والمغالطة والجدل العقيم، ويربط ذلك بقضية خلافية شهيرة أخذت جدلا واسعا بين المتكلمين وأهل السنة هي قضية خلق القرآن، ومردّ ذلك –بحسب رأيه– إلى المقصود من القضية الخبرية، إذ قال المعتزلة: "القرآن مخلوق" يقصدون علم الله، بما يفهم أن أهل السنة فهموا

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 58– 67.

كلامهم بشكل مختلف أن المقصود كلام الله نفسه هو نفي للصفة (الأزلية) عن كلام الله، وتتلخّص رؤيته هنا في أن المغالطة وقعت بينهما في الجانب المفاهيمي، بناء على عدم تحديد النفي بشكل دقيق، إلا أن الأخذ بهذا الرأي يغفل دقة الطرح الاعتزالي المبني في أساسه على نفي الصفات، فتصبح جميع الصفات بما فيها العلم والكلام التي تندرج –بحسب مفهومهم– ضمن المحدثات المخلوقة، مما يجعل الخلاف عقديا لا لفظيا حسب ما يتقدم عند المؤلف. وفي نفس الموضع يناقش رأي بعض الفلاسفة والمتكلمين الذين قصروا الفكر الفلسفي والمنطقي على تصورين فقط هما "الممتنع والواجب"، بينما يستبعدون فكرة "الممكن"، منتقدا هذه النزعة الحصرية التي تقصي هذا النوع، والذي لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار لأنه يحتوي أشياء بإمكانها أن تحدث أو لا تحدث، وفي هذا السياق يتناول حجتهم في مسألة علم الله تعالى، والتي تستند إلى أن العلم الإلهي بين الأمر والنهى، هذا التفسير المفرط يجعل من علمه تعالى مقيدا، إما ممتنعا أو واجبا، وهذا ما يتنافى بإحاطته تعالى علما بكل شيء، بما في ذلك الممكن الحدوث أو عدم ذلك، وأصحاب هذا الرأي هم الفلاسفة الأرسطيون ومن نهج منهجهم من فلاسفة المسلمين وكذا المتكلمين، ويرى أن تجاهلهم لـ"الممكن" يؤدي إلى اختزال الحقيقة في مجالات ضيقة، مما يحدّ من القدرة على تفسير الحياة والوجود بشكل صحيح[1].

وفي "كتاب البرهان" يصف ما وقع فيه بعض المتكلّمين الذين حاولوا نفي الجسمية تنزيها لله تعالى فوقعوا في قلب المقدّمة العقلية، فـ"بما أنه ليس بجسم فهو عرض"[2]، هذا الذي لا يكون قائما إلا في غيره وليس له وجود مستقل كما تقدم مفهومه، وهذا ما لا يتطابق مع صفات الله –عز وجل– التي لا تشبه صفات المخلوقات، فهو ليس جسم ولا عرض، بل هو فوق كل تصور بشري.

وفي تفسير معاني الأسماء تأتي استخدام كلمة "قديم" في إبراز الفرق بين الخالق والمخلوق، مما قد يحمل بعض الالتباس، فتأخذ على معنى الزمن، فاقترح استبدالها بلفظ "الأول" إشارة إلى الخالق –جل وعلا– الذي ليس له بداية أو نهاية، وهو خارج نطاق الزمن الذي قد تفرضه كلمة "قديم"، وأما ما سواه فمحدَثٌ مخلوق[3].

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 86– 91.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 162– 164.

[3]– المصدر نفسه، ص: 73.

كما يوجه ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) من وجهة نظر نقدية للفرق الإسلامية بتوسيع نطاق القياس لأمور العقيدة، وهو موضوع مثير للنقاش، فحيث يعتبر من العلماء الذين يرفضون القياس من أساسه، فالعقيدة يجب أن تُبنى على النصوص القطعية من القرآن أو السنة، دون اللجوء إلى الاستدلال العقلي أو القياس. ولكن السؤال المطروح: هل يمكن أن يقترن استخدام القياس في فهم النصوص الشرعية المتعلقة بالجانب العقدي عند هذه الفرق؟

وذلك أن القضايا التي استدلّ بها في موقفه المعارض لخصومه –في مواضع عدّة من كتابه– تستحقّ منا الوقوف على تحليل رأي الطرفين لاستجلاء الغموض، كأن يقع الاتّفاق مع هؤلاء في بعض المقدّمات مع الاختلاف في النتائج المستخلَصة منها، ويقدّم مثالا توضيحيا يستشهد فيه بالخوارج والمرجئة، اعتمادا على بعض المقدّمات العامة المستمدَّة من النصوص الشرعية، على سبيل الذكر قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى (15) ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (16)﴾[1]، إذ يتّفق الجميع على أن الآية تدل على الوعيد، إلا أن تفسيرها عند الخوارج يؤخذ من قاعدة "مرتكب الكبيرة كافر ومخلّدٌ في النار"، فكل من ارتكب معصية كالقتل أو الفساد في الأرض يخرج عن الإيمان وبالتالي يستحقّ العذاب الأبدي في جهنم، أما المرجئة فتفسَّر عندهم من منطلق "لا يضر مع الإيمان معصية"، ذلك أن الإيمان يظل قائما حتى مع ارتكاب المسلم الكبائر، وبالتالي فالجزاء هنا يتعلق بالذي لا إيمان له (الكافر)، وليس المؤمن الذي ارتكب المعصية[2]، وإن كان ابن حزم محقّ في نظرته النقدية إذ ذهب الفريقان –أي الخوارج والمرجئة– في اتّجاهين معاكسين مغاليين في موقفيهما من النص الشرعي، فما يبدو لنا كمغالطة وقع فيها هو الآخر أن الموقف هذا لا يتطلّب قياسا من أساسه، بل إنه يتطلب تأويلا في التفسير.

وحيث أنه لم يوضّح على وجه التحديد المقصود من القياس في مجمل حديثه: أهو القياس الفقهي بمعناه قياس الفرع على الأصل أم القياس العقدي بمعناه قياس مبادئ الإيمان بواسطة العقل؟ فقد التبس علينا الأمر في كثير من الأحيان في تحديد رأينا من المواقف، ومنهم المقصودين بكلامه حول القياس لصفات الله على صفات المخلوقين كالسمع والبصر والكلام، فيكونوا قد وقعوا في محظور التشبيه؟[3] هذا

[1]– سورة الليل، الآيتين: 15، 16.

[2]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 134، 135.

[3]– المصدر نفسه، ص ص: 153– 155.

الذي لم يقل به أحد من هؤلاء الفقهاء، بل إن هذا التوظيف كان مقصورا عندهم في الأصل على المسائل العملية (العبادات والمعاملات)، اللهم إذا كان ذلك مطابقة عقلية بين مفهوم الصفات عند الخالق والمخلوق، فإن هذا تأويلا يفهم على أساس قصور عقلي بشري، أكثر مما يفهم بمعنى القياس. ومن مثيلاتها أيضا ما يقف عنده في اعتراضه على بعض النظريات الكلامية القائلة: "من بلغ الحلم من رجل أو امرأة ولم يعلم الله في أول بلوغه بجميع صفاته علم استدلال ونظر وبحث فهو كافر حلال دمه"[1]، وحيث تبين الأدلّة قوة الطرح الذي انتهى إليه ابن حزم، من كون أن الفطرة السليمة كافية للإنسان في الاعتقاد بوجود الله والإيمان به، دون الحاجة في ذلك إلى فرض شروط معقّدة تتطّلب منه البحث العقلي والنظري الذي من المؤكّد أنه غير متاح للجميع، أو أن كل عامِّيٍّ لم يعلم بقواعد البحث والنظر في الله وصفاته فهو كافر محكوم عليه بالقتل. هذا إلا أن عدم تخصيص المتحدث لأصحاب هذا الرأي إلا كونهم من أصحاب القياس على وجه العموم، فيظهر أنهم أصحاب نظريات عقلية شدّدت في شروط الإيمان، وربما يكون استنادهم هنا على النصوص التي تدعو إلى التأمل والتدبر في خلق الله، فيعتقدون أن الإنسان لا يصل إلى الإيمان الصحيح بالله إلا من خلال استيعاب هذه الدلائل وفق نظرة عقلية، وعليه فإن هذه المسألة يظهر أنها تنسب إلى العقيدة أكثر منها الفقه، كما أنها لا تتطلّب قياسا في الأساس بل تتطلّب تفسيرا، وأن هذا من هذيان المذاهب الكلامية التي تجعل من النظر العقلي كشرط أساسي في فهم المعاملات الشرعية.

فمن الملاحظات التي ربما يؤاخذ عليها ابن حزم من خلال الحكم على أصحاب القياس، هو ما جاء منه في اعتراضاته المتكررة عن القياسيين، يمكن أن يفهم بمعنى القياس العقلي الذي يمكن أن يتحول إلى تأويلات قد تفقد النصوص معناها الواضح، والعقيدة ليست مجالا للقياس أو التأويل، فإذا كان القياس يمكن أن يكون مفيدا في مسائل الفقه والأحكام العملية، فإنه لا يمكن أن ينطبق على النصوص العقدية المتعلقة بالله وصفاته، لأنها تُوقِعُ في تأويلات قد تخالف المعنى الصريح للنصوص، وربما هذه أحد الأسباب التي أعابها عليه منتقِدوه بسبب جرأته في التَبحر في المنطق والفلسفة، ولا سيما مخالفة مؤسسها أرسطو[2].

[1]– ابن حزم: التقريب، ص: 149.

[2]– ينظر: ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج1، ص: 167.

كما يخص من كتابه أصحاب الملل الكتابية كنماذج تستلزم التمييز في تقديم الحجة بين المقدّمات والنتائج، وتلك مغالطة منطقية كثيرا ما يقع فيها المتناظران، فمن المعروف أن فكرة الثالوث هي حجر الأساس في عقيدة النصارى، فيأتي في إطار نظرته النقدية المعهودة أن يخضع هذه القول إلى قاعدة منطقية[1] ، فإذا كان حسب اعتقادهم "الفاعل الأول ثلاثة" في حال اعتُبِر مكوِّنا من ثلاثة أقانيم، هذا يستلزم منطقيا إضافة مقدمة صحيحة هي؛ "الثلاثة عدد والعدد مركّب من أجزائه المساوية لكلّه"، فيستنتج نتيجة فاسدة هي: "الأول مركّب من أجزائه المساوية لجميعه وكلّه"، وذلك أن المقدّمة الأصلية المبني عليها الحجة فاسدة من أساسها، وهذا اعتراض على ما يحاولون به من تبرير لعقيدتهم وفق مبدأ عقلي يقوم على أن الله واحد مكون من ثلاثة أقانيم.

كما جاء اعتراضه أيضا على عقيدة اليهود كمثال توضيحي يقتضي التمييز بين مقدّمات الحجة ونتائجها، فموافقة الخصم خصمه على نتيجة معينة لا تعني بالضرورة الموافقة على المقدّمات التي أدت إلى هذه النتيجة، وبالتالي فإن ما يقدّمه اليهود احتجاجا منهم على المسلمين في اعترافهم بأن دينهم كان حقّا ونبيهم حق، من باب الإلزام بصحة دينهم الحالي[2] ، فالبناء المنطقي بين المقدّمات والنتائج ينتهي إلى تفنيد هذا الإلزام، ذلك أن المقدّمة "كل من أتى بمعجزة فهو نبي"، هي نفسها يمكن تطبيقها على نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– كما تم تطبيقها على نبوة من سبقه من الأنبياء كموسى –عليه السلام– فـ"محمد صلى الله عليه وسلم أتى بمعجزات"، فلنستنتج أن محمدا نبي، فالنتيجة المتوصَّل إليها لا تستلزم بالضرورة أن يكون موسى –عليه السلام– نبيا لكل زمان ومكان، فصحة النتيجة ليست بالضرورة صحة المقدّمات المبني عليها.

هكذا حاول ابن حزم تقديم الطريقة الصحيحة في تصحيح المفاهيم في التأكيد على التعامل مع الألفاظ المستخدمة في شرح العقيدة، ذلك هو نقده لبعض الفرق التي خلطت بين الاشتراك اللفظي والمعاني المتعددة، وهو عندما يستخدم البعض نفس اللفظ في معان متعدّدة دون مراعاة الاختلاف في السياق أو المعنى، مما يؤدي إلى نتائج مغلوطة.

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 129، 130.

[2]– المصدر نفسه، ص: 134.

هكذا كانت دراسة ابن حزم لبعض الهفوات التي وقع فيها النحل وكذا الملل، نتيجة لتحريف المفاهيم العقلية وتطبيقها بشكل غير صحيح في المسائل، وأكّد على ضرورة اتباع المنطق والنص الشرعي بطريقة متوازنة دون الوقوع في الإفراط أو التفريط، إلا أن المغالطات الموجهة إلى خصومه فيما وقعوا فيه في فهم المصطلحات وتطبيقها لم يسلم هو أيضا من مثيلاتها، حيث أوقع البعض منها في غير موضعها من تحليل الآراء.

3.1. دور التحليل المنطقي في تغيير الواقع العلمي "الخروج من دائرة الجمود الفكري":

كان ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) من أشدّ المنتقدين للتقليد الأعمى، ومن أوائل الدعاة إلى الاجتهاد وإعادة ردّ الاعتبار للنظر في الأدلة الشرعية، وكلامه المضمن كتابه يعكس مواقفه النقدية تجاه التعصب الذي كان سائدا في عصره، واستياءه من إهمال الفكر العقلي في فهم الدين، فعلى الرغم من الاعتراف بوجود القرآن والحديث، إلا أن الاستشهاد بنصوصه كان مستبعدا إلى حد ما، كما أنهم يتجاهلون تقديم الحقائق بناء على البرهان العقلي والأدلة الحسية الملموسة، وأن الطريق الأقرب إلى قلوبهم وكفّ شغبهم هو اتباع رأي شخص موثوق لديهم[1]. ذلك من حيث اعتمادهم آراء الآخرين دون تفكير أو تمحيص، لذلك أكد من جهته على أن العقل البشري هو المصدر الأول والأهم للمعرفة، ومن خلاله يتم الوصول إلى الحقائق، ففي هذا الإطار حاول تجاوز النظريات التقليدية التي كانت تعتبر العقل تابعا للمصادر الدينية أو التقليدية، بذلك ساهم في تغيير النظرة إلى العقل، وجعل المنطق العقلاني أساسا لتفسير العالم، بدلا من الاعتماد على المعرفة التقليدية المستمدَّة فقط من النصوص الدينية.

كما دافع عن الطبيعة الشكّية للأشياء قبل الوصول إلى التحقّق من صحتها والتسليم بها عن جهل، حيث ركّز على أن ذلك يعتمد على الاستدلال العقلي السليم، وليس على تقليد أو أحكام مسبقة، فكان ناقدا لفكرة التقليد في الفكر، سواء كان ذلك في الفقه أو في العقيدة، ولم يقبل أن ينظر إلى علم المنطق على أنه ثابت يجب اتباعه حرفيا، بل سعى إلى تبسيط المقولات الأرسطية وفق ما يتناسب واحتياجات الفكر الإسلامي، فكان باستخدامه قد وضع أسسا جديدة تستند إلى البرهان العقلي، وناقش حدود الاستدلال العقلي بعناية دون الاكتفاء بالتقليد أو النسخ، وجعله أكثر واقعية من خلال ربطه بمشكلات الحياة اليومية وما يتبعها من نقاشات، وبهذا الشكل خرج عن التقليد الفقهي الصارم الذي كان يعرض

[1]– ابن حزم: التقريب، ص ص: 147، 148.

المنطق كأداة نظرية مجردة، وتجاوز إلى تطبيقه على الحياة العملية، مما جعله أقرب إلى الفهم والاستعمال الفعلي.

وهكذا كان غرضه من تأليف الكتاب محاولة منه تقديم شرح مختصر وميسَّر للمبادئ الأساسية للمنطق الأرسطي بما يتناسب مع فهمه واحتياجات علماء الإسلام، فكان كنتيجة مباشرة للجدل الفكري والديني الذي كان يدور في الأوساط العلمية بالأندلس في عصره، وهو ما مكّنه من تقديم أفكار مبتكَرة في الفقه والأصول.

2. الفلسفة الرشدية ودورها في صناعة المناظرة وتأسيس قواعد الحوار:

برز ابن رشد الحفيد من أهم المفكّرين الذين سعوا إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، متجاوزا الصراعات الكلامية التقليدية، ومؤسسا لخطاب حواري عقلاني، ويعدّ كتاب "فصل المقال" من أبرز المؤلفات التي أسست لمنهجية جديدة في إرساء أخلاقيات التواصل الفكري، من خلال تحليل مفاهيم فلسفية دقيقة. فما هي مظاهر التجديد التي قدّمها ابن رشد في صناعة المناظرة وتأسيس قواعد الحوار؟

1.2. التأصيل الفلسفي كمنهج في فهم الدين:

يسعى ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) من خلال كتابه "فصل المقال" إلى إعادة صياغة أسس الحوار بتعزيز دور الفلسفة كأداة مهمة لفهم الشريعة، ومحاولا إثبات مشروعيتها من منظور إسلامي[1]، مؤكّدا أن الشرع نفسه يحثّ كل ذي عقل على التأمل في الكون، واستخدام العقل للوصول إلى الحقيقة، مستشهدا بآيات كثيرة تدعو إلى التفكّر والتدبر في خلق الله.

ونعلم أن مبتدأ الفلسفة كعلم مدروس عرف لدى الحضارات السابقة لظهور الإسلام، من هذا المبدأ ينطلق ابن رشد في تكريس دور الفلسفة، حيث إن دراسة أي علم من العلوم لا يمكن بأي حال أن يعدم من جهود السابقين، من كونها قامت على تراكم معرفي طويل أسهمت في تطويره أجيال متعاقبة، وكل جيل أضاف إلى سابقه، وإن ما ينطبق على العلوم الطبيعية ينطبق على الشرعية كذلك كعلم أصول الفقه والفقه، والتي لم تصل إلى درجة من الكمال إلا بعد زمن طويل من البحث والنقاش والجدل بين العلماء، بل لو

[1]– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ/ 1198م): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، در وتح: محمد عمارة، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط2، 1119م، ص ص: 22، 23.

حاول شخص ما أن يجمع بنفسه كل الحجج التي استنبطها أهل المذاهب المختلفة في مسائل الخلاف التي قامت فيه المناظرة –ما عدا المغرب من منظوره– لكان الأمر مستحيلا، إذ لا يمكن لشخص من تلقاء نفسه أن يستنبط جميع الأحكام الفقهية دون الرجوع إلى العلماء السابقين والاستفادة من التراكم المعرفي، وهكذا يعتبر ابن رشد صاحب التنظير التناظري الفلسفي، بناء على ما جاء في كلامه ما يدلّ صراحة على الابتعاد عن الغاية الأولى للجدل الأرسطي، من حيث تنحية الغلبة عن موقع القصد، للتخلّص من السجالات السوفسطائية غير البنّاءة، والارتقاء من المشاجرات العامية إلى الجدل بما هو صناعة وفن[1].

وإذا كانت فكرة التوفيق بين الفلسفة والشريعة عرفت في الأندلس قبل ابن رشد، فإنها لم تأخذ بعدا تنظيريا دقيقا كما جاءت عنده، ولذلك نرى الكثير من الباحثين ينسب الفكرة التوفيقية إلى ابن رشد دون غيره، تركيزا منهم على قوة الطرح والتأثير، وتعدّ محاولته هذه تجسيدا لنظرة ابن حزم كما يذهب البعض، هذا الذي حاول ردّ الفلسفة إلى ميدان الشريعة[2]، وإن كان لا يمكن القول أنها امتداد له، حيث أن التقاءهما يظهر تقريبا في اعتماد المنهج المنطقي، فابن حزم على الرغم من محاولته توظيف المنطق في فهم المسائل ظل منهجه أقرب إلى الانغلاق والتشدّد، على عكس ابن رشد الذي تجاوز تلك النظرة التقليدية إلى نظرة أكثر انفتاحا وعمقا، حيث سوف نرى أنه جعل من التأويل وسيلة أساسية لتوسيع دائرة التفكير العقلي، بما يتيح فهما أكثر عمقا للنصوص.

* القياس العقلي أداة في فهم الدين:

حتى يكرَّس هذا المجهود بنتائج عملية ملموسة نجده يوظّف آلية القياس كأساس فلسفي ومنطقي في عملية الاستدلال، فلا يمكن البحث في الوجود إلا من خلال القياس البرهاني، الذي هو عملية استدلالية تنتقل من مقدّمات إلى نتائج، وإن كانت هناك أنواعا أخرى من القياس[3]، فليست كلها تؤدي إلى اليقين،

[1]– خالد ترغي، المرجع السابق، ص: 34.

[2]– عبد الباقي السيد عبد الهادي، المرجع السابق، ص: 363.

[3]– وهي كما يعرضها صاحب الكتاب: القياس البرهاني: يعتمد على مقدمات يقينية، ويقود إلى نتائج يقينية، وبالتالي فهو أعلى أنواع القياس من حيث الثقة في نتائجه. القياس الجدلي: يعتمد على مقدمات مشهورة أو متفق عليها من قبل أهل العلم، وهو ليس يقينا ولكنه مقبولا في المناظرات الفكرية. القياس الخطابي: يعتمد على مقدمات عامة عند العامة دون التحقق من يقينيتها، يستعمل في الخطابة والوعظ الإقناعي للجماهير، وهو أقل موثوقية من القياس الجدلي، ويعتمد على التأثير العاطفي أكثر من البرهان العقلي. القياس المغالطي (السفسطة): يعتمد

وأن البرهان هو الطريقة الأمثل والأكثر يقينا في الوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فإن دراسة الفلسفة ليست مجرد أمر جائز بل هي واجب ديني لمن يستطيعها، لأنها السبيل الأمثل لمعرفة الحقيقة التي يدعو إليها الشرع.

وعليه فإن القياس العقلي لا يقل أهمية عن القياس الفقهي[1]، إذ أن الشرع لا يقتصر على الأمور النقلية، بل يجب أن يفتح المجال للتفكير العقلي والاستنباط المنطقي، فيعبر بكلامه بأنه وإن لم يسبقنا أحد إلى دراسته، فإنه يتوجب علينا ذلك، إذ أنه يفتح أبوابا للاجتهاد ويحثّ على نبذ الجمود والاستمرار في البحث، ويظهر اعتماده المنهج الأرسطي فيما كان يدعو إليه من أن مناهج الاستدلال ليست حكرا على ملة معينة، بل يمكن الاستفادة من معارف السابقين بغض النظر عن دياناتهم، حيث يرى أن الحكمة هي ضالّة المؤمن يأخذها من أي مصدر وجدها، ما دامت تتوافق مع الحق وتخدم مقاصد الشريعة، لكن ليس من دون إخضاعها لميزان النقد والتمحيص.

هذا المنهج يقوم على الموضوعية والدعوة إلى النظر في المعارف الإنسانية مع التفحص والنقد العلمي، بعيدا عن التعصب والانغلاق الفكري، وبهذا التأسيس فتح بابا جديدا في ميدان المناظرة، حيث أدخل البرهان في الحجاج الديني، كما ساهم في توسيع نطاق المناظرة لتشمل أصنافا متعدّدة من الحجج، فبينما كانت المناظرة محصورة في الجدل الفقهي والكلامي، أصبحت ذات بعد أعمق شمل الفلسفة كأداة مهمة في تفسير الشريعة وتقديم أدلة أعمق في الفهم.

2.2. أسس النظر العقلي في الفكر الرشدي:

1.2.2. شروط النظر العقلي:

يتحدّث ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) عن شروط النظر[2]، ويشير إلى أن الخطأ في النظر لا يعني بالضرورة ضعف الحجة أو فساد الفكرة نفسها، بل هي ناتجة عن أخطاء منهجية أو معرفية يمكن أن

على مقدمات كاذبة أو غير دقيقة، لكنه يستخدم طرقا ظاهرها المنطق لخداع المستمع، يستخدم في التلاعب بالحجج، وإيهام الناس بصحة نتائج غير صحيحة.

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 24– 29.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 29، 30.

تكون في سوء ترتيب أو عدم تكامل العقل الناظر في المسألة، أو غياب المعلم الذي يوضّح المسألة وغيرها، ولا ينبغي أن يحرم منها أهل النظر، وخاصة وأن المنع منها يعيق التقدم العلمي والديني.

ويقوم هذا المسلك في التوازي بين منهجي الفقيه وصاحب البرهان، فكلاهما يعتمدان القياس لكن في مجالين يختلف أحدهما عن الآخر، إذ يوظّف الفقيه القياس الفقهي لاستخراج الأحكام الشرعية من النصوص وفقا لمبادئ الاجتهاد، في حين يعتمد صاحب البرهان على القياس العقلي للوصول إلى الحقائق العلمية والدينية من خلال الاستدلال العقلي[1] ، هذا التماثل في المنهج يبرز التكامل بين المجالين، حيث يخدمان غاية مشتركة هي الوصول إلى الحقيقة، كل حسب أدواته ووسائله.

وتفصيل ذلك أن لا يخرج الناظر في المسألة عن احتمالات ثلاث: أن يشبه في الشرع ما لم يرد به نص مباشر، فكما يعتمد الفقيه القياس الفقهي لاستخراج الحكم الشرعي، كذلك يعتمد الفيلسوف القياس العقلي لاستنباط الحقائق، فإما أن يكون هناك توافق بين ظاهر النص الديني وما توصل إليه البرهان العقلي، وهذا ما يعزّز التوافق بينهما، حيث لا حاجة إلى تفسير إضافي، وأما في حالة تعارض ظاهر النص مع البرهان العقلي، فلابد من البحث في المعنى الباطني للنص، حيث يبرز دور التأويل كأداة مهمة في التفسير، وهو يشبه ما يستخدمه الفقهاء عند تعارض النصوص الدينية ومقاصد الشريعة.

2.2.2. مراتب الإدراك العقلي وتنوع طرق المعرفة:

إذا كانت غاية الشريعة الإلهية تحقيق المعرفة بالله وبموجوداته، فإن الناس ليسوا على درجة واحدة في إدراك هذه الحقائق والتصديق بها، بل تختلف طرق إيمانهم باختلاف مداركهم العقلية، ويمكن تقسيمهم –حسب التصنيف الرشدي– إلى ثلاث فئات رئيسية[2]: فئة تعتمد على البرهان العقلي (أصحاب البرهان): هؤلاء هم أهل الفلسفة والمنطق، الذين لا يقبلون الحقيقة إلا مع ثبوتها بالدليل العقلي والبرهان القاطع. فئة تستند إلى الجدل والمناظرة (أصحاب الجدل): يقبلون الحقائق من خلال الحجاج العقلي والنقاش الجدلي. فئة تعتمد على الخطابة والتأثير العاطفي: يصدِّقون عن طريق الخطابة والموعظة، وإيمانهم قائم على التقليد والتأثر بالخطب والمواعظ. وهذا التصنيف الذي أفاد به الفيلسوف في مراعاة اختلاف

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 31، 32.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 30، 31.

العقول مقتبس من الشريعة التي لم تخاطب الناس كلّهم بطريقة واحدة بل راعت مستويات الفهم، فجاءت نصوصها متضمِّنة كل الأساليب لتناسب الجميع.

ومن هذا المنطلق يرى ابن رشد أن هذه المراتب لابدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار في فهم الحقائق الدينية، من حيث إشكالية التأويل، فلكل فئة مستوى معين من الإدراك العقلي[1]، وبالتالي فلا يجوز التصريح بالتأويلات الفلسفية إلا لمن يستطيع استيعابها دون أن يؤدّي ذلك إلى اضطراب في عقيدته، وهؤلاء هم أهل البرهان من الفلاسفة والعلماء المتخصِّصون، وهم وحدهم القادرون على إدراك المعاني الباطنة للنصوص الدينية، بينما يحتاج أهل الجدل إلى أسلوب يناسب قدراتهم الاستدلالية، أما العامة فيجب ألا يخاطَبوا إلا بما يناسب عقولهم من الفهم الظاهري للنصوص، لأن تجاوز ذلك قد يؤدي إلى التباس في الفهم وزعزعة في العقيدة نتيجة الفهم الخاطئ، كالمتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، ولا يصرَّح بها إلا لمن هو قادر على استيعابها.

لذلك يعيب على أبي حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) ما ارتكبه من خطأ بنشر تأويلات فلسفية وجدلية في كتبه، وصرح بأمور ينبغي ألا تكون علنية، وهو ما تسبب –من منظوره– في زعزعة العقيدة والاستقرار الفكري، مما أدّى إلى هلاكهم وهلاك الجمهور، لأن الجمهور لا يستطيع أن يميز بين التأويل الصحيح والفاسد.

وبهذه الطريقة يكون قد أسهم بتصنيفه الناس تبعا لإدراكهم في جعل المناظرة أكثر فعالية، إذ أدخل مبدأ التكافؤ العقلي في المناظرة يظهر في ترشيد استخدام الأدلة والمنهجيات لكل صنف حسب مستواه، والتمييز بين ما هو برهاني يصلح للعلماء، وما هو جدلي للمتكلمين وخطابي يتناسب وعامة الناس.

3.2. التأسيس لفكرة التأويل كآلية في الحوار:

اعتمادا على هذا التصنيف التراتبي يتّضح لنا أن ابن رشد يريد أن ينبه على فكرة مهمة مفادها أن التأويل مهمَّة صعبة وعملية دقيقة، لذا ينبغي أن تُبنى على أسس وضوابط لا تتوفّر إلا في من بلغ درجةً عاليةً من الإدراك العقلي[2]، وهو وحده المؤهل لفهم إشكالية التمييز بين الالتزام بظواهر النصوص أو

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 58– 62.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 32– 36.

تأويلها، وعليه فليس من المنهج السليم –على حدّ قوله– أن تُحمل جميع ألفاظ الشرع على مستوى واحد من التفسير.

ويظهر أن تَبوُّء مقام التأويل –إذا استثنينا منها فئة العامة– تنحصر في اثنتين هما الفلاسفة والمتكلمون، وناهيك عن الفلاسفة فإن أهل الكلام غير مؤهّلين تماما –بحسب رأيه– للاضطلاع بهذه المهمة، ومن ثم فإن غياب الشروط المشار إليها هو السبب المباشر في شيوع التأويل الخاطئ، مما أدّى إلى تفجّر الخلافات ومنها إلى تفْرقة المسلمين شيّعا، ويضرب أمثلة بما يراه تطفّلا من غير أهل العلم، كمثال ما يتعلّق بتفسير آية الاستواء وحديث النزول (نزول الله –سبحانه وتعالى– كل ليلة إلى السماء الدنيا)، ففي حين يرى الأشاعرة وجوب التأويل درءا للوقوع في شبهة التشبيه، يرى الحنابلة عكس ذلك من أن الإيمان بها دون تأويل هو الطريق الصحيح، هذا الاختلاف في التعامل مع النصوص دفع ابن رشد إلى التنبيه إلى أن وجود بعض الظواهر في النصوص الشرعية التي يبدو فيها التعارض، هو إشارة إلى الراسخين في العلم للبحث عن التأويل المبني على مقتضيات البرهان.

وعلى هذا الأساس يطرح فكرة التمييز بين الظاهر والباطن من منظور اجتهادي، وأن من اجتهد مستوفيا شروط الاجتهاد، فإن أخطأ في فهم المراد الشرعي فخطؤه لا يعدّ إثما ولا كفرا، طالما أنه بذل جهده وفق أصول المعرفة الصحيحة، وأما إن كان ذلك من جاهل متطفّل على العلم فغير معذور على خطئه، لأنه لا يملك الأدوات الكافية للاجتهاد، فمثل الفقيه الذي يحكم في الحلال والحرام دون معرفة أصول الاجتهاد، كذلك الذي يحكم على الموجودات دون فهم الأوائل العقلية وقواعد الاستنباط[1]. ويمكن أن نلاحظ أن محاولة ابن رشد في التأسيس لهذا المبدأ الاجتهادي القائم على الإشادة بالمجتهد وتأمين العذر للمخطئ في التأويل هو رد ضمني على المواقف التكفيرية التي عبر عنها الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) تجاه الفلاسفة كما سنفصل في أمره في العنصر التالي.

بل إن هناك من القضايا الأساسية في الدين يُلزَم المُكلّف التصديق بها جزْما، ولا يُعذَر المخطئ في فهمها، بل إن إنكارها يعدّ ضربا من الكفر، مثل: الإيمان بالله، النبوات، الثواب والعقاب الأخروي، هذه القضايا هي أصول الدين الكبرى، فمن لُطف الله بعباده أن يسر لهم سبل إدراك هذه الحقائق أن جعل

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 44– 49.

التصديق بها ممكنا بالطرق الثلاث: الخطابي، الجدلي أو البرهاني، وأما الحقائق التي ليست بطريق البرهان، فقد تفضَّل الله –سبحانه وتعالى– على من له قدرة على الاستدلال البرهاني، بأن جعل لهم الأمثال والمعاني، وأقام عليهم الحجة بالأدلة المشتركة بين الجميع، وعلى هذا الأساس انقسم الشرع إلى ظاهر متاح للعامة وباطن لا يدركه إلا خاصة الناس، ويحيل إلى أن هذه التصنيفات هي التي أشار إليها الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) في كتابه "التفرقة بين الإسلام والزندقة".

وإذ نرى أن ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) ينصص على مشروعية التأويل، فإن ذلك يفرضها تباين النصوص من جهة، وتشعب العقول من جهة ثانية، تستدعي مدى قابلية النص للتأويل، فمنها ما هو ظاهر لا يحتاج إلى تأويل، وظاهر يجب تأويله، لأنه لو تمسك الإنسان بظاهره لَأدَّى إلى الوقوع في المحظور، وهنا قد تختلف طرائق المؤوِّلين وإن اتّحد مقصدُهم، ذلك أن هناك متشابهٌ منها متردّدة بين الظاهر والباطن، هذه النصوص محل إشكال، حيث يمكن أن تُفهم بطريقتين: يميل بعض العلماء إلى تفسيرها تفسيرا ظاهريا، بينما يرى آخرون أنها تحتاج إلى تأويل باطني. ويمكن القول أن هذا التصنيف قدّم إضافة نوعية إلى المناظرة، فكان أن أثّر هذا المفهوم على أسلوب المناظرة، حيث بدأت مراعاة المستوى عند تقديم الحجج.

وإن هذه العلاقة بين المؤَوِّل والمؤوَّل هو ما يرتبط بما يقتضيه الشرع في نظر ابن رشد في مقصوده من تعليم العلم الحقّ، من حمل الناس على الإيمان الصحيح والعمل الحقّ من القيام بالعبادات والأفعال، وإذا كان التعليم صنفين: تصورا وتصديقا[1]، فإن طرق التصديق تساعد المؤوِّل في تفسير النصوص، بينما طرق التصور (الشيء نفسه أو مثاله) هي التي تحدِّد الطريقة التي من خلالها تُفهم النصوص.

وتُصنّف في نظر ابن رشد بناء على طبيعة المقدّمات والنتائج في الاستدلال إلى أربع طرق رئيسية[2]، أولا: القائم على مقدّمات يقينية من حيث التصور والتصديق، لا يعتريها شكّ أو احتمال، مما يجعل نتائجها يقينية، وهو الأسلوب الذي يعتمد عليه أهل الخطابة والجدل، وتطبيقها في الشريعة على النصوص القطعية الواضحة بدلالتها التي لا تحتاج إلى تأويل، وهي القضايا العقدية الأساسية مثل: الإيمان بالله، النبوة، المعاد... فلا مجال لتأويلها، و الجاحد أو المتأوِّل لها كافر، لأنه يطْعن في أمر يقيني في الشريعة.

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 54، 55.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 55– 58.

ثانيا: المقدّ مات يقينية، لكنها تُستخدم لإثبات نتائج غير يقينية، لا تصل إلى مرتبة القطع المطْلق، والتي من الممكن أن يتطرق إليها التأويل بهدف تقريب الواقع أو تعزيز الفهم للمسائل الشرعية بناء على الأدلة المتاحة. ثالثا: المقدّمات مقبولة في العُرْف العام أو متداولَة بين أهل العلم، لكن لا ترقى إلى اليقين المطلق الذي لا يقبل الشك، هذا الصنف تكَون نتائجه يقينية لا تقبل التأويل، أي أن النتائج المستخلصة هنا تستند إلى مقدّمات ذات طبيعة جدلية أو خطابية، هو محل اتّفاق بين أهل العلم، هذا الذي لا يتطرق التأويل إلى نتائجه، بل يمكن مراجعة المقدّمات وتحليلها، التي قد تكون عرضة للفهم المتعدّد، مما يجعلها قابلة للتفسير بطرق أخرى مخالفة. رابعا: المقدّمات مقبولة في الوسط العلمائي، التي قد تكون مستنَدة إلى العُرْف أو اجتهادات فقهية مبْنية على أدلة ظنّية، دون أن تكون يقينية من حيث البرهان النقلي أو العقلي، كما أنَ النتائج لا تصل إلى مرتبة اليقين المطلق، بل مجرد مثيلات لما يراد إثباته اعتمادا على صوَّر تقريبية مثل بعض القصص القرآنية التي تحتوي على إشارات رمزية، والتأويل في هذا الصنف يخص أهل العلم والفلسفة، من حيث أنها تحتاج إلى تفسير أعمق للوصول إلى معناها الحقيقي، بينما يكتفي جمهور الناس فهمها كما وردت على ظاهرها.

ويعكس هذا التصنيف الرشدي الواقع الشرعي وطرق الاستدلال، فمن الناحية الفقهية والكلامية نجد بعض الأحكام الشرعية تستند إلى نصوص قطعية، بينما تعتمد أخرى على القياس والتأويل كأدوات اجتهادية لها علاقة بالأدلة قطعية أو ظنية، والأحكام يقينية أو غير يقينية أو فيهما معا، وعليه تختلف أدوات الإقناع بحسب درجات الفهم عند الناس.

وعليه فقد كان لهذه الطرق تأثير واضح على صناعة المناظرة في الفكر الإسلامي، حيث قدّم لها إطارا منهجيا جديدا يمكن أن يستخدم لضبط آليات الاستدلال وتوجيه أساليب الإقناع، حيث تم ضبط المناظرات في استخدام الأدلة المناسبة لطبيعة القضية المطروحة، مما جعلها أكثر استهدافا وفعالية، وساهم كذلك في تقنين الخلاف وضبط الجدل في المناظرات، حيث أتاح إطارا لتصنيف الأدلة والحجج، مما قلّل من فوضى الجدل غير المنضبط، من خلال تجنّب الخلط بين ما هو قطعي وما هو ظني من الأدلة، وعلاقة كل ذلك بالتأويل، مما جعل المناظرات أكثر انضباطا وأقل عرضة للمغالطات أو التلاعب.

4.2. مصطلح التأويل ومنشأ الخلاف العقائدي بين المسلمين:

يرى ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) أن منْشَأُ الخلاف والتفْرقة بين المسلمين كان نتيجة مباشرة للتأويل غير السليم، حيث اعتقدت كل فرقة أن تأويلها هو الحق الذي يجب التصريح به لجميع الناس، فأدّى هذا التصريح غير الحكيم إلى تكفير بعضهم لبعض، مما أضر بوحدة الأمة الإسلامية، وكان سببا في تمزيق الشرع[1].

من هذا المنطلق نراه يتعامل مع آراء الخصوم –وخصوصا أصحاب الكلام– بطريقة تحليلية، موضّحا مواضع القصور في مناهجهم، فيحثُّ على ضرورة الالتزام بالطرق الشرعية في التعليم[2]، اعتبارا بأن الشرع نفسه قد بيّن طرق التعليم المناسبة لجميع طبقات الناس، وهو إعجاز ربّاني أن يخاطب الناس كلّ حسب طاقته العقلية والمعرفية، وهذا كان حال الصدر الأول من المسلمين الذين اكتفوا بالظاهر من الأقاويل، فبلغوا أكمل مراتب التقوى، وكانوا مثالا للوحدة والمحبة، فلما طال العهد وأمعن الناس في التّأويل ضعفت التقوى، وارتفعت المحبّة التي جمعتهم يوما، وتمزّقت وحدة الجماعة وتشتّتوا فِرقا وأحزابا متناحرة، وأصبح كل فريق يغْترف من بحر تأويله ما يشتهي.

1.4.2. أطروحات المتكلمين الأشاعرة في ميزان النقد:

لقد وجه ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) نقدا لاذعا إلى فرقتي المعتزلة والأشعرية الذين لم يقتصروا على التأويل حيث تدعو الحاجة، بل تجاوزوا إلزام الناس بها دون مراعاة مدى قابلية الاستعدادات العقلية، بل وأكثر من ذلك اعتبروها هي الطريقة الأصح الوحيدة، ويخص بانتقاده للأشاعرة بسبب تبنّيهم لمنهج لا يبتعد –في رأيه– عن السفسطة، من حيث أن طريقتهم غير ملائمة في إقناع لا العوام ولا الخواص، بل قد تؤدّي إلى اضطراب في التصور عند العامة وإرباك لعقولهم، كما أنها لا ترقى للتأويل عند النخبة العلمية، كونها عريّة عن البرهان. ويوافقه الرأي محقق كتابه "مناهج الأدلة"، من أن المتكلّمين لم ينجحوا في بناء تصور علمي صحيح للعقيدة الإسلامية، بل كان لأسلوبهم الجدلي أثر سلبي أدّى إلى تفرقة قلوب المسلمين بدل توحيدهم، بل إنهم لم يكتفوا بذلك بل وقعوا في مخالفة خطيرة حين خاضوا في الجدل في ذات الله وصفاته، فصار تفكيرهم تجريدا بعيدا عن مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي مقابل ذلك يرى أن

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 62– 64.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 64– 66.

منهج الفلاسفة أمثال الكندي وابن رشد كان أكثر قربا إلى روح القرآن الكريم، إذ اعتمد وضوح البرهان العقلي والتفكّر في خلق الله، على العكس من المتكلّمين الذين وإن بدا في الظاهر منهجهم منهج دفاع عن العقيدة، إلا أنه في الحقيقة غلب عليه الجدل لا الإقناع، بل إن الدليل على ذلك لم يكونوا جبهة واحدة، واختلفوا اختلافا بيِّنا يدل على هشاشة تفكيرهم[1].

وإن الموقف النقدي من الفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) لمنهج الأشاعرة هنا في إلزام الناس بمذهبهم يتقاطع مع ما سبقت الإشارة إليه عند ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في رؤيته النقدية لمن قال بتكفير من بلغ ولم يلتزم البحث والنظر في الاستدلال على أسماء الله وصفاته[2]، ولعل قوة هذا الطرح المزدوج تظهر في السؤال الموجه إلى ابن رشد الجدّ (ت 520هـ/ 1198م) قاضي الجماعة بقرطبة حول ادّعاءات يقول بها متطرفو الأشاعرة من وجوب الالتزام بمذهبهم عقيدة وفقها، وبه يرتبط كمال الإيمان وصحه الإسلام، وحيث أن إجابة الفقيه بأن هذه المطالب لم يقل بها أحد من أئمة الأشاعرة، وفي نفس الوقت فالالتزام بالتعبد على طريقتهم غير واجب، بل ولم يقر بها الصحابة، بل على العكس من واجب ولي الأمر أن ينهى عن تعليمه للعامة، فيما يقتصر الاستدلال به على المتخصصين في طلب العلم[3] ، وهي عين ما يؤكد عليه الحفيد فيما بعد. وعليه فإن ما يتبين من هذه الطروحات المتعاكسة أن المسألة ليست نظرية فحسب، بل يبدو أنه كان إشكالا معرفيا مطروحا في الأندلس، وأن هذه النظرة النقدية كانت لاتّجاه متطرف في المذهب، وربما تقوى أكثر من كتابات المخالفين.

ومن هنا جاءت نظرته النقدية للأشاعرة في رفضهم للمبادئ العقلية البديهية التي تفسر العلاقة العامة بين الموجودات في الكون، كمثل إنكارهم لكثير من الضروريات التي أبرزها "ثبوت الأعراض"، حيث اعتقد الأشاعرة أن كل شيء في الكون يتكون من جوهر وأعراض، وأن الأعراض ليست ثابتة في الجوهر، بل تتجدّد بإرادة الله، هذه النظرية التي تعدّ إنكارا للثبات في العالم، مما يستحيل على العلماء دراسة الظواهر الكونية.

---

[1]– محمود قاسم: مقدمة كتاب "مناهج الأدلة"، ص ص: 7– 10.

[2]– يمكن مراجعة ص: 211 من الدراسة.

[3]– محمد بن أحمد بن رشد الجد القرطبي (ت 520هـ/ 1198م): مسائل أبي الوليد ابن رشد، تح: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، (د. د. ن)، ط2، 1414هـ/ 1993م، مج2، ص ص: 856– 861.

كما أن رفضهم لفكرة العلية والسببية في الكون، وأن الله هو الفاعل المباشر لكل شيء، وأنه اعتاد خلق الأمور بشكل متكرر عندما تتوفّر ظروف معينة، من غير أن يكون هناك ارتباط حتمي بين الأسباب والمسببات، وتأثير الأشياء في بعضها البعض كتفسير كيفية حدوث الأشياء: لماذا يحدث الاحتراق عند ملامسة النار للقطن؟ لماذا يسقط الجسم عندما نتركه في الهواء؟ لأنهم اعتقدوا أن الاعتراف بها يجعل الكون يعمل بشكل مستقل عن الله، مما أدى إلى إضعاف التفكير العقلاني، وهذا يخالف المشاهدات الحسية والعقلية، والقول بأنه لا علاقة بين الظواهر الطبيعية يعني سقوط المعرفة الإنسانية كلها، خاصة وإذا وجدنا القرآن نفسه يثبت وجود نظام سببي في الكون جعله الله سبحانه وفق نظام معين.

كما ينتقد رفضهم لفكرة "الصور الجوهرية والوسائط" التي تعطي الشيء بنْية تركيبية خاصة به تميّزه عن الآخر، فصورة النار تميزها بخاصية الإحراق، وصورة الماء تميزه بخاصية التبريد، هذا الرأي مرفوض عند الأشاعرة، والرأي عندهم أن الله هو الفاعل الوحيد، وليس لهذه الأشياء أيّ قوى داخلية لها خصائصها ووظيفتها، وهو ما يعيق العقل عن تفسير الاختلاف بين المخلوقات، بل إنَ الله وضع نظاما طبيعيا ثابتا، وأن دراسة هذا النظام لا يتعارض مع الإيمان، بل هي جزء من البحث عن حكمة الله في خلقه.

وحيث أن طرق المعرفة متنوعة كما يقول ابن رشد، فلا يجب حصرها في منهج معين كما فعل الأشاعرة، لذلك وقع كثير منهم في الخطأ والضلال، حيث كانوا يظنون أنهم يقدّمون أدلة عقلية رصينة، لكنها في الحقيقة تؤدي إلى التشويش والانقسام.

والشيء الملاحظ أن موقف ابن رشد الانتقادي للأشاعرة جاءت استجابة لجدل حي كان يشغل الساحة العلمية في عصره وبيئته الأندلسية، مما يدلّ أن نقده لم يكن مجرد تكرار لمواقف سابقة، بل كان تفاعلا نقديا مع واقع ثقافي وفكري يفرض مناقشة قضايا العقيدة، ومدى سعيه لإعادة توجيه الفكر الديني في بيئة كانت تتنازعها تيارات معرفية مختلفة.

2.4.2. قراءة نقدية لموقف الغزالي من التأويل:

يمثّل كتابا "تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت التهافت" لابن رشد سجالا فكريا بين الفلسفة الصوفية والفلسفة العقلية، إذ حمل الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) حملة شعواء على الفلاسفة المسلمين

كالفارابي وابن سينا الذين تأثّروا بالفلسفة اليونانية[1]، ليردّ عليه ابن رشد بعد حوالي نصف قرن، ويعكس نظرته إلى الفلسفة، فقام بتعزيزها كأداة في فهم المسائل الشرعية، بعد أن كانت قراءتها منبوذة من الأساس.

وتفصيل الموضوع أن الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) حكم بتكفير الفلاسفة في ثلاث مسائل رئيسية هي: قدم العالم، علم الله بالكليات دون الجزئيات وإنكار البعث الجسماني، ليأتي ابن رشد ردّا على الغزالي مدافعا عن الفلسفة والفلاسفة، ليس بتبنّي كل آرائهم، بل مدافعا عن مشروعية الفلسفة في حدّ ذاتها، ومنتقدا الغزالي فيما اتّهمهم بالكفر، حيث أنهم لم ينكروا هذه المسائل، بل فسروها بطريقة عقلية أُقحمت فيها الفلسفة بشكل كبير[2]، كما انتقد منهجه القائم على حجج جدلية وليس براهين عقلية، وكذا استخدامه المنطق ومنهج التأويل الذي هاجم به الفلاسفة.

وفي خضّم هذا الصراع الذي تفاقم بين الغزالي والفلاسفة، يحاول ابن رشد تقديم رؤية وسطية في تفسيره لهاته القضايا، فحيث رفض الغزالي الرأي الفلسفي الذي تبنّاه فلاسفة المسلمين كالفارابي (ت 339هـ/ 950م) وابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) في هذه المسائل، ومنها القول بأن العالم قديم أزلي غير مخلوق في الزمن، بينما ارتأى الأشاعرة بحدوثه من العدم في زمن معين بقدرة الله وإرادته، وأن الرأي القائل بوجود شيء أزلي مع الله يتنافى مع عقيدة التوحيد ويستلزم وجود شريك لله في الأزل، وبين هذا وذاك يحاول ابن رشد أن يقدم رؤية متوازنة توفّق بين الرأيين، حيث إن خلق العالم لا يعني بالضرورة وجود بداية زمنية، وأن هذا التصور ينافي النصوص القرآنية التي تثبت أن الله خالق كل شيء، كما أنه يسلب عن الله الإرادة، فيصبح الخلق ضرورة لا اختيار فيه.

كما أن الرأي الذ ي يقول به الفلاسفة بأن الله يعلم القوانين العامة التي تحكم الكون، لكن لا يعلم الجزئيات التي تتغير باستمرار، لأنها تستلزم التغير في ذاته، ليؤكد المتكلمون (الغزالي) أن كل حادث في الكون سواء كان كبيرا أو صغيرا لا يقع إلا بعلمه تعالى، دون أن يستلزم ذلك نقص أو تغيُّر في ذاته، ليحاول ابن رشد أن يقدّم رأيه أن علم الله شامل لكل القوانين الكونية بطريقة تتناسب مع مقامه الإلهي، أما العلم البشري فمحدود ومكتسب بالتجربة.

[1]– ابن رشد: فصل المقال، ص ص: 36– 38.

[2]– للتفصيل أكثر في الموضوع. ينظر: كتابا التهافتان.

وأما فيما قدّموه عن إنكار البعث الجسماني (المعاد)، حيث قال الفلاسفة أن البعث سيكون روحاني فقط، وأن الأجساد لن تعود بعد الموت، وهو في رأي الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) إنكار صريح للنصوص الدينية التي تؤكّد أن الجزاء يشمل الروح والجسد، ليتناول ابن رشد هذا الخلاف، مؤكدا أن الارتباط بين النفس والجسد تكون في الآخرة كما هي في الدنيا، ولكن بطريقة مختلفة، وأن النصوص لم تأت على التفصيل في المسألة، بل استخدمت لغة تناسب الجميع.

هذه المسائل الثلاث التي رأى الغزالي بأنها تخرج قائلها عن الإسلام لأنها تناقض أصول العقيدة، يدعو ابن رشد من جهته إلى فهم دقيق للنصوص الشرعية، مع إعمال العقل في حدود ما يسمح به الشرع، فما دامت هذه المسائل اجتهادية فلا حاجة إلى تكفير المجتهد، وأن أصل الخلاف فيها في فهم التصور حول الخلق وعلاقته بالخالق، وليس إنكارا لكونه خالقا.

بهذه الرؤية حاول ابن رشد تجاوز الخلاف بين الغزالي والفلاسفة، مؤكّدا أن العقل والدين يمكن أن يلتقيا إذا فهما كل منهما بطريقة صحيحة، غير أن هذا السجال لم يحسم لصالح أحد الطرفين، ففي مقابل الهجوم الذي تلقّاه الغزالي من طرف ابن رشد، وجد أنصارا يتبنون آراءه ويدافعون عن أطروحاته، وعلى رأس هؤلاء ابن العربي المعافري (ت 543هـ/ 1148م) في كتابه المعروف "العواصم من القواصم"، مبينا أن الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" لم يكن معاديا للعقل، بل كان غرضه حماية العقيدة الإسلامية من التأويلات الفلسفية التي تخالف صريح النصوص الشرعية[1].

ويفهم من خلال هذه المواقف المتباينة أن هذه المسائل لم تكن مجرد قضايا نظرية بعيدة عن الواقع العلمي للبيئة، بل إن التركيز على موقف الغزالي على وجه الخصوص دلالة على أنها كانت لا تزال تثير نشازا بين الفلاسفة والمتكلمين، وأن مشروع ابن رشد هنا في إقحامه الفلسفة في تفسير الشريعة كان ردّة فعل في وجه النزعة الأشعرية المتنامية هناك، وهنا يبرز بعض الاتفاق بينه وبين ابن حزم، إذ يتّضح أن كلاهما كان موقفه موجه إلى المنهج التأويلي الذي ارتضاه الأشاعرة في الدين، وإن لم تكن دعوة في رفض العقل، ولكن لإعادة تقويمه في التعامل مع النص الشرعي.

[1]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 77، 78.

وعليه فما يمكن قوله عن المنهج البرهاني الذي ركبه الفيلسوف ابن رشد في منهجه الاستدلالي، فعلى الرغم من أنه وجه نقدا حادا للمتكلمين، متهما إياهم بالجدل العقيم، إلا أن منهجه لم يخرج عن هذا الإطار، إذ نجده يجعل العقل في مرتبة تكاد توازي مرتبة النص الشرعي، بل يرى من التأويل العقلي واجب في حال تعارض الظاهر مع البرهان القطعي، وهذا التوسع في التأويل بالإمكان أن يفتح الباب إلى إقحام العقل في مجالات قد تتجاوز حدود الفهم الإنساني، وبالتالي فإن منهجه بحاجة إلى ضبط أدق لمفاهيم التأويل وحدود تدخّل العقل في النصوص الشرعية.

ومع ذلك يبقى له الفضل في محاولة وضع إطار علمي عقلاني لفهم الشريعة بطريقة أكثر اتّزانا، إذا ما قورنت بغيره من الفلاسفة والمتكلمين، وبهذه الرؤية أحدث ثورة هادئة في فلسفة الحوار، وإن كان له أثرا محدودا في عصره، إلا أنه كان بعيد المدى، فلم يؤثّر فقط في المناظرة الإسلامية، بل نُقلت أفكاره لاحقا إلى الغرب اللاتيني.

وإن الإسهام التنظيري لعلماء الأندلس في بناء علم المناظرة قد شكّل نقْلة نوعية، ومرحلة فاصلة في تقنين آداب الحوار وقواعد الحجاج، ومما يلفت النظر أن هذه الجهود لم تقتصر على محاكاة التراث الجدلي السابق، بل عمدت إلى صقله وتهذيبه، حتى غدا الحجاج الأندلسي نموذجا يعتدّ به في الجمع بين دقة المنطق ومرونة الخطاب، واعتبرت مظهرا من مظاهر النضج العقلي وقدرته على صوغ الاختلاف ضمن أفق علمي متّزن، فقد عمل هؤلاء الأعلام على نقل فن الجدل من مستوى الممارسة العفوية التقليدية إلى مستوى تنظيري مؤسَّس على مبادئ منطقية ومعايير برهانية، ما منح المناظرة بعدا علميا عقلانيا جديدا، وبهذا أسهمت جهودهم في بلورة ثقافة حجاجية رصينة تجمع بين متطلّبات البرهان العقلي وأدوات الحوار المنهجي، مما كان له أثر بالغ في تطور الفكر الجدلي في الأندلس وخارجها.

المبحث الثاني:

مظاهر الجدل الكلامي في التفكير الأندلسي "قراءة في مخطوط الدرة الوسطى في مشكل الموطأ":

يتبين لنا بالنظر في المؤلّفات المغربية بما فيها الأندلسية بأن المذهب الأشعري– وإن ساد بوصفه المذهب الرسمي المعتمد في الدفاع عن العقيدة، لم يحظ بتأصيل منهجي نظري مستقل، بخلاف ما نراه عند المشارقة من أمثال الجويني والغزالي وغيرهم، إذ اكتفى العلماء هناك بتطبيقات عملية لهذا المذهب تركّزت في الغالب في الردود العقدية والتعليم الديني، دون أن تتطور إلى مشروع تأصيلي، نجد إحدى المحاولات التي وإن لم تُصغْ في مؤلّفات مستقلّة كما هو الحال في المدرسة المشرقية، فقد حظرت كأداة منهجية في معالجة النصوص، من خلال توظيف الطابع التأويلي المنضبط بوصفه قراءة أندلسية للمذهب الأشعري.

فيعد كتاب "الدرة الوسطى في مشكل الموطأ"[1] لصاحبه محمد بن خلف الألبيري[2] من المصنّفات التي تجلّت فيها ثنائية التحليل بين الفقه والعقيدة، وإذ ينتمي المؤلف إلى المدرسة الأشعرية في أصول الدين، فقد انعكس هذا الانتماء في منهجه سواء في صياغة الإشكالات أو عرض الأجوبة ودفع الاعتراضات، وكان المنهج الكلامي أداة منهجية أصيلة في تفكيك المشكلات الفقهية، فينطلق من نصوص فقهية التي تضمنها كتاب "موطأ مالك"، ليتجاوز بها القضية الفقهية مستخلصا منها مضْمرات عقدية تتعلّق بمباحث الإيمان. هذا الكتاب الذي يمكن القول أنه بدراستنا له نكون قد خرجنا بعض الشيء عن الالتزام بالمنهج النظري الذي قدّمه علماء الأندلس في صناعة المناظرة وتقنين أسس الحوار، وذلك من حيث عدم العثور على مؤلّف منهجي يؤصل لذلك على طريقة الأشاعرة في العقيدة.

---

[1]- ينظر: الملحق رقم (06): صور من مخطوط "الدُّرة الوسطى في مشكل الموطّأ" لصاحبه محمد بن خلف الألبيري، ص ص: 378– 380.

[2]– هو محمد بن خلف بن موسى الأنصاري الأوسي، ألبيري الأصل، روى عن عدة مشايخ، وأخذ علم الكلام عن أبي الحسن المرادي وأبي الحجاج بن موسى الكلبي، كان متكلما متحققا برأبي الحسن الأشعري، له عدة مؤلفات في الأصول والاعتقاد. ينظر: عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، سف6، تر: 546، ص ص: 193– 195.

أولا: البعد التنظيري لنشأة التأويل في الفكر الإسلامي "من تأسيس المفهوم إلى تأويل المتشابه":

تعتبر مسألة التقليد والاجتهاد في الدين من القضايا الشائكة في الفكر الإسلامي، والتي أثارت جدلا واسعا بين العلماء قديما وحديثا، حيث تقف على مفترق الطرق بين من يرى ضرورة الالتزام بالتقليد حفاظا على وحدة الفهم الديني، ومن يفتح باب الاجتهاد استجابة لمتغيرات الزمان والمكان.

ويعدّ التأويل كآلة اجتهادية في أصول الدين– من أعمدة النظر الكلامي، لا غنى للمتكلّم عنها في التعامل مع المتشابه من النصوص الشرعية بما يوافق أصول الاعتقاد، ولإضفاء الشرعية على المسألة يعمد ابن خلف الألبيري (ت 537هـ/ 1142م) إلى تأصيل جذوره في اجتهادات الصحابة –رضوان الله عليهم– ، بل يتجاوز ذلك إلى ردّه للحوار الذي دار بين النبي –صلى الله عليه وسلم– وجبريل –عليه السلام– في استجوابات حول مفاهيم كل من الإسلام، الإيمان، الإحسان والساعة، مستحضرا بها الأساس النبوي لمباني الدين الكبرى[1]، ويمضي في تعميق هذا التأصيل معتمدا على أن الصدر الأول من الصحابة كانوا على علم راسخ بأصول الدين، وفهم عميق وسليم لمراميه ومقاصده، على أنها تجلّيات مبكّرة لمنهج التأويل، ومستندا إلى أقوال كبرائهم كمثل ما روي عن ابن مسعود –رضي الله عنه– أنه قال: «إنّكَ في زَمَان كَثير فُقَهاؤُه، قَليل قُرّاؤُه، تُحفَظُ فيه حُدُودُ القُرْآن، وتَضيعُ حُروفُه، قَليلٌ مَن يسأَل، كَثيرٌ مَن يُعْطي، يُطيلُونَ فيه الصَّلَاةَ، ويَقْصُرونَ الخُطْبَةَ، يبدُّونَ أَعْمالَهُم قَبْلَ أَهْوائهم، وسيأْتي عَلَى النَّاس زَمَان، قَليلٌ فُقَهاؤُه، كَثيرٌ قُرَاؤُه، تُحفَظُ فيه حُروفُ القُرْآن، وتُضَيَّعُ حدوده، كَثيرٌ من يسأَلُ، قَليلٌ مَن يُعطي، يُطيلُونَ فيه الخُطْبَةَ، ويَقْصُرونَ الصَّلَاةَ، يبدُّونَ فيه أَهْواءهُمْ قَبْلَ أَعْمالهُمْ»[2]، مسوغا بذلك التركيز عَلى الفَهم والاَجتهاد بدلا من الاكتفاء بالحفظ والتلقّي اللفظي، ويضمن هذا أكثر عن أحد الصحابة كان يقول في تسبيحه: "سُبْحانَ الله الذي لَمْ يجعَلْ لخَلْقه سَبيلاً إلَى مَعْرفَته إلا بالعَجْز عَنْ مَعْرفَته"، كتعبير عن تنزيه الله تعالى عن إدراك العقول المحدودة، مع ثبوت العلم به إيمانا ويقينا دون إلمام بحقيقته وكنهه[3].

---

[1]– محمد بن خلف الألبيري (ت 537هـ/ 1142م): الدرة الوسطى في مشكل الموطأ، المكتبة البريطانية، ضمن مجموع "Additional Manuscripts"، رقم: 9519/1 ADD، تاريخ النسخ: 810هـ/ 1407– 08م، ص: 102.

[2]– مالك بن أنس، المصدر السابق، مج1، كتاب الصلاة، باب جامع الصلاة، رقم: 479، أثر صحيح موقوفا على عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه–، ص: 246.

[3]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 99، 100.

ويتناول ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) –كمعاصر له– الموضوع في عدة جزئيات من كتابه "قانون التأويل"، لا من باب التأسيس النظري للمسألة كظاهرة، وإنما عبر تفكيك قضايا عقدية مختلفة، منطلقا من رؤية أصولية ترى في الاجتهاد حقّا مشروعا لعقل راشد يحسن النظر في النصوص، لكنه في الوقت ذاته مقنَّن بضوابط معرفية وأخلاقية تمنع الانزلاق نحو التأويل المُنْفَلت، ومن خلال المعالجة التطبيقية يؤكد أن التقليد إذا انفصل عن الفهم وانطوى على تعطيل العقل، لاَ سيما حين يتلبس بلبوس الإجماع السابق والتقليد دون سند حقيقي، فتتحول معالجته للمسألة من تأويل مشروع إلى تأويل مذموم متعسِّف. لتطرح الإشكالية في المصادر المتأخرة كالمقري (ت 1041هـ/ 1631م) في أرجوزته "إضاءة الدجنة" في أفق أوسع، حين يرى المسألة مرتبطة بالإيمان ذاته، معتبرا إيمان المقلد غير المؤسَّس على دليل هشٌّ في وجه الشكوك[1]، هذه الآراء مجتمعة كلّها تعزز الحاجة إلى التأويل باعتباره ممارسة عقلية تؤسس الفهم وتدعم الاعتقاد.

وإذا رأينا بهذا التأسيس العقدي أن سؤال التأويل قد بدأ يفرض نفسه تدريجيا على ساحة العقيدة، إذ أنه يطال جوهر الانتقال من نهج السلف القائم على التنزيه والتفويض إلى نظر عقلي أكثر تأويلية، وبالتالي فإن تناولَه في السياق الأشعري يفتح الباب لإشكالية أعمق تتطّلب فهم طبيعة هذا التحول. فما مدى تأثير التوسع في التأويل ضمن المنظومة الأشعرية –لا سيما في مشروع الألبيري– على بنية الفكر العقدي بين ثنائية الأصالة ومقتضيات التطور التاريخي؟

والإجابة على الإشكالية تلامس طبيعة التحوّلات الكبرى التي عرفها الإسلام مبكرا، بدءا مما وقع في عصر الصحابة من تساؤلات عقدية جوهرية إلى بروز الفتن الكبرى التي شكّلت تحدّيات عميقة أمام وحدة الاعتقاد، ليعتمد المؤلف هذه الوقائع التاريخية بوصفها دليلا أصيلا على مشروعية التأويل، كون أن الصحابة والتابعين مارسوا أشكالا من التأويل الاجتهادي في الردّ على من خالف أصول الدين، ولا سيما مع ظهور الفتن العقدية الكبرى آنذاك، كالإمام علي –رضي الله عنه– وقصته مع الغلاة من الروافض والخوارج، وكيف جاهدهم وقتلهم لما فارقوا سبيل الحق في أصول الدين، مبينا أن القرآن نزل هدى وبيانا للحق وردّا على الضلال، وفي النسق نفسه تأتي قصة عبد الله بن عباس مع نافع بن الأزرق الخارجي،

[1]– أحمد المقري المغربي المالكي الأشعري (ت 1041هـ/ 1631م): إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، شر: محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي، مكتبة القاهرة، ط7، 1432هـ/ 2011م، ص ص: 14، 15.

لتدلّ على عمق فهم للقرآن، إذ فرَّق بدقة بين مقام السؤال ومقام الكفّ والسكوت، مما يدلّ على عمق أسراره بالقرآن، حتى أن النبي –صلى الله عليه وسلم– دعا له فقال: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ»[1] ، فكان بحق ترجمان القرآن، هذه السنة العملية التي وضعها الصحابة امتدّت فيما بعد ممثّلة في تآليف التابعين وأئمة المذاهب كعمر بن عبد العزيز (ت 101هـ/ 720م)، أبي حنيفة (ت 150هـ/ 767م)، مالك والشافعي (ت 204هـ/ 820م) –رضوان الله عليهم–، والتي صنّفت في الردّ على أهل الأهواء وتبيانا لأصول الدين[2].

وإنه لمن اللّافت للنظر أن نجد الألبيري (ت 537هـ/ 1142م) ينظر إلى مسألة تأويل المتشابهات في القرآن الكريم والسنة النبوية كمحنة وابتلاء من الله تعالى لعباده، وبامتحانهم هذا يعرف من يتّبع الحقّ ممن يتّبعون المتشابه طلبا للفتنة، كما أنه لمن الأهمية أن يصنِّف المتشابه في حدّ ذاته على ثلاثة أنواع: متشابه استغلّه أهل البدع من غير المسلمين لإثارة شبهات التناقض في ظاهر القرآن، وآخر تعلّق به أهل البدع من المسلمين في تأويلاتهم المغلوطة لآيات التنزيه، وثالث وقع في فروع الأحكام الفقهية، هذا التحدّي المركّب –الذي وقفنا على نماذج تحليلية منه في الفصل الذي سبق لمختلف المسائل فقها وعقيدة– يستدعي في نظر الألبيري حضورا فعليا لعلم الكلام لا ينهض به إلا الراسخون في العلم[3]، ويتلاقى في هذا الطرح مع ما ذهب إليه ابن العربي بأن الانخراط في التأويل العقلاني ليس خيارا نظريا فحسب، بل ضرورة جدلية فرضتها ظروف العصر، إذ جاء تلبية لإلزام الخصوم من الملاحدة والمبتدعة مخاطبة بما يقبلونه حجة، كما أنه ردّ على من غلوا فزعموا أن كل ما يريده الناس واردا في القرآن تفصيلا[4].

ومن خلال التمعن في نصوصه ومقارنتها بما ورد عند ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م)، يتبين أن الإلحاح المتكرر من هؤلاء العلماء وأمثالهم على تصنيف المذهب الأشعري، باعتباره امتدادا لعقيدة أهل

---

[1]– أحمد بن محمد الشيباني بن حنبل (ت 241هـ/ 855م): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1995م، ج5، رقم: 3102، إسناده صحيح على شرط مسلم، ص: 215.

[2]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 101، 102.

[3]– المصدر نفسه، ص ص: 85– 87.

[4]– أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري الإشبيلي (ت 543هـ/ 1148م): قانون التأويل، در وتح: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990م، ص: 176 وما بعدها.

السنة والجماعة ليس مجرد تقرير مذهبي، بل انعكاس لاعتبارات مزدوجة تتقاطع في التوجه السلفي السائد في البيئة الأندلسية والمغربية آنذاك، تعكس الأولى الواقع العلمي الذي هيمنت عليه توجهات فقهية وحديثية تميل إلى التفويض وتعلي من شأن النصوص، متوجسة بذلك من الكلام والتأويل، وتمثّل الثانية التوجه السياسي الذي فرضته الدولة المرابطية التي اتّخذت من السلفية مرجعا رسميا، وجعلت كل انفتاح على المنهج الكلامي محل ريبة وشك، هذا الطرح الذي أشرنا سابقا بأن تبنّته المصادر المعاصرة للأحداث، ولا زالت تؤكد عليه بعض الأبحاث الجديدة، كالباحثة المغربية وسام زروق في موقفها التحليلي من المشروع الكلامي للألبيري[1].

وبالتالي فإن هذا الموقف من أنصار المذهب جاء كردّة فعل لما تشكّل من فهم خاطئ حول العقيدة والتقريب السليم لمضامين المذهب، وخاصة في فترة بدت فيها التساؤلات وجيهة عن الأشاعرة، مثل تلك المراسلات المتبادلة بين الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ/ 1106م- 537هـ/ 1143م) وأبو الوليد بن رشد الجد (ت 520هـ/ 1126م) كاستجوابات حول المذهب الأشعرى نفسه، ومحلّه من الدين وكذا علاقته بالمذهبية المالكية[2]. هذا ربما ما يغير من النظرة الجازمة التي أخذت الجمود الفكري والسياسي في العصر المرابطي على محْمَل الجدّ، فإن لم يُثبت بالضرورة أشعرية الدولة المرابطية كمذهب رسمي، فإنه يثبت –على الأقل– قوة التيار الأشعري وحضوره الفاعل في الخطاب العلمي والنقاش العقدي.

وقبل أن نسترسل في تحليل المسائل الواردة في الكتاب من المهم أن نقدم تقسيمه كما هو واضح في اجتهاد أحد الباحثين الذين سبقونا إليه بالدراسة، بناء على التقسيم الوارد في المؤلَّف على ثلاثة أقسام، تناول القسم الأول: النّكت المفردة: وعددها مائة وخمسون (150) نُكْتَةً عبارة عن جملة من

[1]– وسام رزوق: أبو عبد الله محمد بن خلف الألبيري ومشروعه الكلامي الأشعري من خلال كتابه "الدرة الوسطى في مشكل الموطأ"، الفكر الأشعري بالأندلس –تاريخ وإشكالات–، تق: أحمد عبادي، تن: جمال علال البختي، دار الأمان، الرباط، ط1، 1441هـ/ 2020م، ص: 235.

[2]– ابن رشد الجد، المصدر السابق، ص: 836 وما بعدها. 931 وما بعدها

الاستشكالات، والتي تنوعّت بين علم الأصول وعلم الكلام. وتمحور القسم الثاني حول: أهم جواباته على تلك النّكت، وأما القسم الأخير فيخص: مشكل القرآن كصلة واضحة بينه وبين مشكل الحديث[1].

وإذا سمحنا لأنفسنا أن نقف كطرف محكّم بين هاته المواقف بخصوص التأويل وعلاقته بالاجتهاد في الدين، ومعلّقا في الوقت ذاته على منهج المؤلّف، يمكننا أن نلحظ لديه سعيا حثيثا في إضفاء شرعية أصيلة على هذا المفهوم داخل المنظومة السنية، كما ينعكس من جهة أخرى على قراءة منتقاة لوقائع التاريخ المحلّي، لكنه ليس بمنأى عن النقد، إذ يلحظُ عليه محاولة التوفيق التطابقي بين منهجي السلف والخلف كما تمثّله المدرسة الأشعرية، بما يعتبر محاولة سدّ الهوَّة بين الموقفين دون الوقوف عند الفروقات الدقيقة في المنطلقات والآليات، فعلى أهميته التاريخية لا يخلو من إشكالات مفهومية وتطبيقية تتطلب إعادة نظر بمنهجية دقيقة.

ثانيا: التطبيقات العملية في قضايا التأويل العقدي "الأشاعرة في مواجهة الانحرافات العقدية":

تثير المعالجة التطبيقية في تأويل قضايا العقيدة الإيمانية عند الألبيري (ت 537هـ/ 1142م) إشكالية مركزية، تتعلق بالانتقال من التأصيل النظري إلى تفعيله كأداة منهجية في مواجهة التيارات المنحرفة، لتكون معالجتنا هذه استجابة لطبيعة المسائل التي درات حولها المشادّات الكلامية في بيئة الأندلس، التزاما منا بالإطار الجغرافي لموضوع الدراسة.

ونأخذ بعض المسائل كأمثلة على تجلّي هذا الصراع مسألة "الكلام الإلهي"، كونها من أعقد القضايا العقدية التي تعدّ دت فيها مسارات العقل والنقل، واتّجهت فيها المدارس الكلامية إلى تأويلات متباينة بين الإفراط والتفريط، ومن هذا المنظور يقدّم الألبيري معالجة دقيقة تنزع إلى التوسط الأشعري تقتضي الجمع بين المعقول والمنقول، وذلك في إشكالية مركزية تُصوِّغ في العلاقة بين العلم الإلهي وما أثير عن تفسيرها من إشكالية خلق القرآن.

تعالج هذه الإشكالية على نحو تدريجي تُبرهن على أن كلام الله تعالى صفة ذاتية قائمة به، بناء على جملة من الأسس قررها كبار أئمة الأشاعرة، انطَلاقا من منهجهم في الاستدلال العقلي القائم على فهم

[1]– محمد عبد اللطيف شافعي: مخطوطات العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي –مخطوط الدرة الوسطى في شرح مشكل الموطأ نموذجا، سلسة الأنوار، مج8، ع2، ديسمبر 2018م، أعمال الملتقى الدولي "مخطوطات العقائد وعلم الكلام والفلسفة في المغرب العربي الكبير"، جامعة وهران 2 –محمد بن أحمد–، ديسمبر 2018م، ص: 337.

المتقابلات، إذ يرى أبو الحسن الأشعري (ت 326هـ/ 936م) أن الكلام من لوازم الكائن الحي بخلاف الجماد، كما أن كلامه تعالى منزه عن صفات الحوادث، فلا يمكن وصفه بالأصوات والألحان والنغمات، ويستشهد في ذلك بما تلقّاه الأنبياء من الوحي عن ربهم تعالى، فيضرب المثل بموسى –عليه السلام– الذي خصّه الله بكلامه دون واسطة، فكان إدراكا مباشرا لا حروف فيه ولا أصوات، بل أُلقي في قلبه الفهم –بكونه أمرا أو نهيا أو خبرا– على وجه لا يدرك بالحس ولا يقاس بكلام المخلوقين، أما محمد – صلى الله عليه وسلم– فقد كان نزول الوحي عليه عن طريق الواسطة (جبريل –عليه السلام–)، حيث أدركه عنه إدراكا جامعا بين اللفظ والمعنى[1] ، وفي نفس الموضوع يفصِّل من جهة أخرى في كيفية تلقّيه – صلى الله عليه وسلم– للوحي كما ورد في الحديث النبوي، مبينا أنه كان يأتيه في صورتين: أحدها كصلصلة الجرس، وهي الأشد عليه، والثانية أن يتمثّل له الملك (جبريل –عليه السلام–) رجلا كان يأتيه أحيانا في صورة دحية الكلبي –رضي الله عنه–، وفضلا عن الصورة الثانية التي تأخذ مظهرا بشريا، يركز الألبيري على الأولى منها، مؤكدا أن هذا الصلصلة المصاحبة للوحي ليست من جنس المحدَثات، لا يجوز أن يطاله التخيل والقياس، بل هو صوت غيبي يدل على تجلٍّ إلهي تظهر في ثقل الوحي ووقعه على المتلقّي[2].

وستأخذ هذه المسألة أبعادا أكثر حدّة في ضوء ما أثارته المعتزلة من شبهة القول بخلق القرآن، إذ يقف المؤلف عند هذه المسألة مستعرضا الأدلة التي تفنّد هذا الطرح، بل ومركزا في نفس الوقت على المزالق التي وقع فيها من ردّ عليهم بأساليب لا تخلو –في رأيه– من غلو مفرط أو خلل منهجي، مما يستوجب إعادة ضبط مسار الرد بما يوافق الأصول، فيظهر مستشهدا بالنصوص القطعية من القرآن والسنة ردّا منه على القول بخلق القرآن، فإضافة إلى ما ورد في القرآن في بيان تلقّي الوحي مقيدا في الوحي المباشر، أو من وراء حجاب أو بإرسال رسول، دلالة على أن كلام الله تعالى يسمع بطرق مخصوصة لا تقاس على ما اعتاده البشر، يضيف بعدا تأويليا في فهم قوله تعالى: ﴿**ٱلرَّحۡمَٰنُ (1) عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ (2) خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ (3)**﴾[3]، إذ خص القرآن بالتعليم والإنسان بالخلق، ولو كان القرآن

[1]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 34– 48.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 170– 174.

[3]– سورة الرحمان، الآيتين: 1، 2.

مخلوقا لكان التعبير في صيغة: "خلق القرآن والإنسان"[1]، ثم يأتي بأدلة من السنة تعضّد رأيه كقوله –صلى الله عليه وسلم–: «...وفَضْل القُرْآن عَلَى سَائِر الكَلَام كَفَضْلِ الله عَلَى خَلْقه»[2]، الذي لا يفهم إلا في إطار كونه من صفاته لا من مخلوقاته، كما أنّ الاستشهاد بقوله أيضا –دونَ إسناد–: «من قَالَ الْقُرآنُ مَخْلُوقٌ يَلْقَاني يَوْمَ الْقيَّامَة وَلَا يَعْرفُني وَجْهَهُ منْ قفَاه» وعيد يدلّ على شدة خطأ هذا القول[3]، وإن كان تاريخيا لا يتناسب مع ظهور محنة خلق القرآن التي لم تتبلور كحادثة دينية وسياسية إلا مع الخليفة العباسي عبد الله المأمون (198هـ/ 813م– 218هـ/ 833م) مع أوائل ق 3هـ/ 9م.

كما تُعالَج المسألة في فكر الألبيري من جهة أخرى من خلال إشكالية: تُعدّد القراءات وما قد يترتّب عليها من توهّم القول بتعدّد الصفات الإلهية أو حتى الآلهة[4]، وذلك أن أصحاب الرد بالمنهج العقلي قد شكّلوا جبهة واحدة ضد الموقف المبالغ فيه الذي حملته لواء المعتزلة، فيظهر الألبيري ملتزما بالدفاع عن الموقف الذي اختطّه كبار متكلّمي الأشاعرة، من أن هذه الأحرف لا تعدو أن تكون مجرد اختلافات لغوية لا تمس مضمون النص القرآني، مثلما يراه أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ/ 1013م) من قبيل: التقديم والتأخير، الزيادة والنقصان اللفظي مع حفظ المعنى، تغير البناء الصرفي دون المساس بالمضمون، تغير الحركات الإعرابية مع بقاء المعنى، تغير الأدوات واللغات دون تجاوز المضمون، هذا كلّه دون إخلال بالدلالة الشرعية للنصوص، فالحديث المروي: «...إنَّ هَذَا القُرْآنَ أُنْزلَ عَلَى سَبْعَة أَحْرُف، فَاقْرءُوا مَا تَيسَّر منْهُ»[5]، لا يصح تفسيره بأن تعدد الأحرف هو تعدّد لصفات الله الأزلية أو الذاتيةً على أساس انقسامها إلى سبعة أجزاء مستقلة، كما يمكن أن تأخذ الأحرف السبعة تفسيرا آخر يفهم المقصود منه تعدّد المعاني الشرعية التي يحتويها القرآن من أوامر ونواه، حلال وحرام، محكم ومُتشابه وأمثال، وأن الحرف الواحد قد يحمل أحد هذه الأوجه، مثل "ق" أمر من الفعل "وقى"، وهو ردٌّ على شبهة من يدعّي

[1]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 34– 48.

[2]– أبو بكر البيهقي: شعب الإيمان، ج2، باب في تعظيم القرآن، فصل في إدمان تلاوته، رقم: 2015، أخرجه الترمذي وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، ص: 353.

[3]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 45، 46.

[4]– المصدر نفسه، ص ص: 175– 180.

[5]– البخاري، الصدر السابق، مج6،كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم: 4979، صحيح، ص ص: 536، 537.

أن الحرف قد يأخذ معنى أوسع من التفسير اللغوي، فيكون الكلام على قول المعتزلة حروف وأصوات، مما أوقعهم في الخلط بين أفعال العباد كالتلاوة (صوت القارئ، كتابته، حفظه) والقرآن ككلام الله.

ولقد واجه الألبيري (ت 537هـ/ 1142م) كمتكلّم أشعري جبهات متعدّدة تأولت المسألة بين إفراط يكاد يفضي إلى التجسيم، وتفريط يلامس التعطيل، هذا الأخير الذي تزعّمته المعتزلة، والذي وقف منه موقفا ناقدا لمن ظن أنه أَلزم خصمه بالحجة، هذين الممثّلين في تياري الظاهرية وكذا المقلدة من المالكية، فحيث يظهر الألبيري كأشعري يظهر ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) يجمع بين ظاهر النص والتفسير المنطقي، محاولا من جهته دفع شبهة المعتزلة بالجمع بين العلم الإلهي وكلامه، وهو على خمسة أوجه: علم الله الأزلي، الصوت المسموع، المحفوظ في الصدور، المكتوب في المصحف، المعاني المتعلقة بالتلاوة، ومحاولا إبراز الفرق بين المخلوق منها وغير المخلوق، هذا الأخير هو علم الله، وأما الأفعال من الصوت والكتابة والحفظ أو التلاوة فهي مخلوقة[1]، هذا الطرح الذي يراه الألبيري غير معقول، ولم يقل به أحد من أهل السنة ولا من المعتزلة، وإن كان تمييزه صحيحا من حيث الأصل، ولكنه ضم المخلوق وغير المخلوق في مسمى واحد، ثم حكم على الجميع بحكم واحد إذا أطلق اسم القرآن على الكل بأنه غير مخلوق.

وأما عن مقلّدة المالكية –الذين يذكر أنهم تحزبوا فيما بعد في الأشعرية– فيأخذ الألبيري موقفا مضادّا لهم أيضا في موقفهم من مسألة خلق القرآن ضد الموقف الاعتزالي، حيث يفهم من كلامه– ويوافقه ابن العربي أنهم حملوا عبارة سلف السنة "القرآن غير مخلوق" على غير مرادها، فظنّوا أن الحروف والأصوات المسموعة عند التلاوة قديمة بذاتها، مما أوقعهم –من حيث لا يشعرون– في نوع من التجسيم الخفي، حيث جعلوا الكلام الإلهي مقرونا بالصوت البشري، وهذا الاعتقاد –إن صح القول به– يعدّ انحرافا عن منهج السلف، بل قد يكون أخطر –بحسب تعبير الألبيري– من قول المعتزلة، لأنه يجمع بين الإثبات الظاهري ونفي الكلام النفسي عبر ربطه بالمحسوس[2].

[1]– أبو علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت 456هـ/ 1064م): الدرة فيما يجب اعتقاده، در وتح: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص ص: 356، 366.

[2]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص: 42. ابن العربي: العواصم من القواصم، ص: 356. 217، 218.

كما يتجلّى الموقف الأ شعري في قبالة المجسمة عند الألبيري أيضا في تأويل حديث النزول: «يَنْزِلُ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَة إِذَا مَضَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَوَّلُ، فَيَقُولُ: أَنَا المَلِكُ، مَنْ ذَا الَّذي يَسْأَلُني فَأُعْطِيَهُ، مَنْ ذَا الَّذي يَدْعُوني فَأَسْتَجيبَ لَه، مَنْ ذَا الَّذي يَسْتَغْفِرُني فَأَغْفِرَ لَه، فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ إِلَى الفَجْرِ»[1]، حيث يجمع بين الاستدلال بأئمة المذهب والتأويل العقلي واللغوي، فساق تأويلا عن الإمام مالك –رحمه الله– بأنه نزول أمره تعالى لا ذاته، مما يرجح أن النزول قد يكون نزولا لملك من الملائكة بأمر خاص يتجلى فيه العفو والإجابة، أو أنه تجلّي آثار الحكمة الإلهية في السماء الدنيا، مما يظهر له مقاربة تأويلية جاءت عند الجويني (ت 478هـ/ 1085م) على أنه انبساط للرحمة الإلهية، استدلالا منه بالاستعمال القرآني للفظ النزول في قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ اِلرُّوحُ اُلَامِينُ (193)﴾[2] التي تدلّ على الإعلام والبيان لا على الحركة[3]، وهو استشهاد في غير موضعه، إذ أن الآية تفسر نفسها بأنها تخص نزول جبريل –عليه السلام– بالقرآن، ولا علاقة لها بنزول الذات الإلهية إلى السماء الدنيا.

وحيث يتنا ول المؤلّف هذه القضايا في إطار النقد العام دون ربط بالمجال الجغرافي –خاصة وأن المخطوط تعتريه ثغرات مفهومية في كثير من صفحاته، مما أحالنا عن استيفاء صورة متكاملة عن موقفه–، فإنا نعالج ذلك على فرض الانطلاق من الواقع المحيط به، مستقرئين احتمالات التوجيه بناء على ما توفّر من مؤلّفات أو تراجم شخصيات قريبة منه زمانا ومكانا، ولعل إسقاط موقفه على الموقع المحلّي يتكامل مع ما يقدّمه ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) من موقف يتّسم بكثافة نقدية تجاه التيار الحسي، الذي يتحدث عنه في وصفه لبلاد المغرب بعد عودته من المشرق سنة 495هـ/ 1102م، ممن فَشَتْ أقاويلهم في أواسط الناس، مؤكّدا أن ما شاع من تلك الأقاويل ناتج عن الجهل بالأحاديث الصحيحة، وردّ فعل متشنّج تجاه القدرية التي تكلّمت في الاستواء وأثبتت الجهة، وفسرت "النزول" بمقتضيات حسية تثبت الحركة والانتقال لله تعالى، بل قالوا إنه أكبر من العرش بمقدار يسير[4]، فيأتي الموقف الأشعري في سياق التنصيص على التأويل الرّشيد الذي يحفظ مقاصد الشرع ويَصُون العقيدة من مزالق التمثيل.

[1]– ابن حنبل، المصدر السابق، ج13، رقم: 7792، صحيح على شرط مسلم، ص: 203.

[2]– سورة الشعراء، الآية: 193.

[3]– محمد بن خلف الألبيري، المصدر السابق، ص ص: 154– 163.

[4]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ص: 214– 216.

وعليه ففي ظل المواقف المتضادة تبرز هذه الإشارات النقدية التي عول بها الأشاعرة– ولا سيما الألبيري على خصومه موقفا عقديا ينبغي التوقّف عنده في مسألتين: ما المقصود بالمجسّمة –حسب المفهوم الأشعري– في الأندلس؟ تقتضي الإجابة عليه استقراء منهجيا دقيقا للخطاب العقدي ومرجعياته التأويلية، فحيث أن هذا الموقف تنفرد به المدرسة الأشعرية، بينما تغفله جل المصادر –التاريخية منها والعقدية– فيمكن أن تكون إشارته تُقرأُ في اتّجاهين في موقف واحد: تيار المجسمة الذين صرحوا بنسبة الصفات الحسية إلى الله تعالى على نحو تمثيلي مبالغ فيه، إسقاطا منهم للنصوص على مقتضى الظاهر الجسماني، وتيار أهل الإثبات ممن أثبتوا الصفات الإلهية مع التفويض الكلّي للكيفية دون تأويل، متمسكين بمنهج السلف السليم، كمثل ما جاء عند ابن زمنين (ت 399هـ/ 1009م)[1] الذي يتّبع سلف الأمة في تقيدهم في وصفه تعالى إلى حيث انتهى في كتابه[2]، فعلى ما يحمل من وجاهة من حيث التحذير من التفاسير، قد يحسب على المدرسة الأشعرية كخطأ منهجي بوصفه توسعا في دائرة الاشتباه، كونه لا يفرِّق صراحة بين المجسمة الصُّرحاء وأهل التفويض والتنزيه.

كما أن فهم السياق العقدي والسياسي الذي تشكّل فيها خطاب الألبيري وما شاكله من متكلّمي الأشاعرة في مغرب القرن السادس الهجري، يبدو ذا علاقة غير مباشرة ببداية ظهور معالم مشروع ابن تومرت (ت 524هـ/ 1130م) الذي رفع لواء الإصلاح، متّهما فقهاء المرابطين بالتجسيم، ومن هذا المنظور يمكن أن يكون مشروعه التأويلي المضمَّن كتابه هذا، جزءا من صراعٍ داخلي حادّ داخل المدرسة المالكية نفسها بين تيار تقليدي حرفي وآخر أشعري تأويلي، ولعلّه بهذا لا يفهم بمعزل عن محاولة منهجية لترشيد الخطاب السنّي المالكي وتحصينه ضدّ الشبهات، عبر توظيف الجدل العقدي لصالح ترسيم العقيدة الأشعرية تخدم المذهب ذاته، كبديل في زمن بدت فيه سلطته المعرفية مهدّدة بالانهيار أمام تصاعد مشاريع أكثر تنظيما وقربا إلى الذهنيات.

---

[1]– هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن إبراهيم المربي المعروف بابن أبي زمنين، من أهل ألبيرة، وسكن قرطبة، ولد سنة 324هـ، وتوفي بألبيرة سنة 399هـ، كان ذا حفظ للمسائل، حسن التصنيف في الفقه، له مؤلفات جمعت بين الفقه والزهد، منها مختصر في المدونة سماه "المقرب". ينظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، تر: 1054، ص ص: 707– 709.

[2]– للتفصيل في الموضوع. ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين الأندلسي (ت 399هـ/ 1009م): أصول السنة، تح وتخ وتع: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1415هـ، ص: 60 وما بعدها.

وهكذا يظهر منهج الأشاعرة على نحو ما قرره الألبيري بمنهج وسطي راسخ يجمع بين التنزيه والإثبات، حيث كانت مواقفه نابعة مما أثير من هذه الطوائف، فكان الكتاب ذا ميزة خاصة جمعت بين علم الأصول والفقه واللغة، الأمر الذي لم يكن ينظر إليه آنذاك في المؤلّفات التي تتعلّق بالمشكل الحديثي[1].

وعلى ما أبداه الألبيري من براعة في استخراج المفاهيم العقدية من مشكل الحديث، ما يجعل من اجتهاده محاولة فريدة في مجال التأويل الكلامي، إلا أن عرض المسائل في صورة نكت وأجوبة عليها دون تنظيمها تحت عناوين دقيقة عرض المعطيات في شكل متداخل، مما صعب علينا التقاط الأفكار ودراستها بشكل منهجي، ومع ذلك يظل عمله ذا قيمة علمية توفّر إضاءات توظيف التفسير العقلي للأدلة المستوحاة من المصادر الشرعية.

[1]– محمد عبد اللطيف شافعي، المرجع السابق، ص: 338.

المبحث الثالث:

تمثُّلات الجدل الإسلامي في تآليف علماء أهل الكتاب في أوروبا العصر الوسيط:

شكّل الجدل الإسلامي من خلال التفاعل بين مختلف المدارس الفكرية إطارا جامعا بين العقل والنقل، وفّرت أدوات منهجية تحليلية ونقدية لمناقشة مسائل العقيدة والفقه، والذي امتدّ تأثيره إلى مجال اللاهوت اليهودي وكذا المسيحي، وانعكس في مؤلّفات علمائهم، وكانت أوروبا تجسد إحدى أكبر صوَّر هذا التفاعل، بداية من العصر الوسيط وامتدّ إلى العصر الحديث فالمعاصر. فإلى أي مدى كانت المناظرات الأندلسية أداة فاعلة في هذا التفاعل الثقافي؟ وهل ساهمت في إحداث تحولات عميقة في طرائق التفكير، أم كانت مجرد حوارات سطحية محدودة التأثير؟

أولا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر اليهودي "كتاب دلالة الحائرين أنموذجا":

يعتبر كتاب "دلالة الحائرين" لصاحبه موسى بن ميمون Moses Maimonides (ت **1204**م) من أبرز الأعمال التي أرست الأساس العقلي لفهم عقيدة التوحيد في الفكر اليهودي، وقد دون باللغة العربية مستخدما الحرف العبري، وهو التقليد الذي كان شائعا آنذاك بين علماء اليهود في الأندلس، تجلت فيه كفاءة الفلسفية عالية على حد تعبير ولفنسون Wolfenson[1]، حيث عمد صاحبه إلى توظيف المنطق الأرسطي ومقولات الفلاسفة المسلمين ضمن بناء معرفي متماسك الذي صبغه برؤيته التأويلية الخاصة، ثم انبرى لنقد بعض أسس هذه المقولات، بما في ذلك آراء أرسطو ذاته ونظريات الفلاسفة المسلمين، بل ومواقف عدد من كبار مفكري اليهود.

1. كتاب "دلالة الحائرين" ومنزع الانتماء المنهجي:

على اتّفاق من الدراسين الذين تناولوا الكتاب في كونه تبنّى المنهج الأرسطي كما كان قد تبلور في الفكر الإسلامي، فإنها اختلفت تحديدا في الانتماء الدقيق لهذا المنهج، أكان أقرب إلى مسلك المتكلّمين أم إلى نهج الفلاسفة؟ ويزداد هذا الإشكال تعقيدا عند النظر في التداخل المنهجي بين المدرستين الكلامية والفلسفية، لا سيما مع أواخر العصر الوسيط، حيث تقاطعت أدوات البرهان العقلي

[1]– إسرائيل ولفنسون أبو ذؤيب: موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، **1355**هـ/ **1936**م، ص ص: **59**، **60**.

ومقاصد الدفاع العقدي، مما يجعل تصنيفه هذا محل نظر وتأويل متعدد يصعب الحسم في تحديد انتمائه بدقة.

يتجلّى المنهج التنظيري الذي أصل له علماء المسلمين– ولا سيما علماء الأندلس منهم بوضوح في الكتاب الذي لم يقتصر المؤلّف فيه على حلول المسائل الدينية، بل تجاوزه إلى تأسيس ممارسة نقدية صارمة تجاه البنى النظرية التي شيدها قدماء الفلاسفة ثم ظهرت في منهج إسلامي يشمل الفلسفة والكلام، وهكذا يظهر منهجه بمثابة صدى واع للخطاب الرشدي مع تكييفه وفق بيئة دينية مختلفة.

فيشير المستشرق بالنثيا Palencia بأن انخراطه في مشروع توفيقي كهذا بين العقل والدين، كان على نحو يذكّر بتجارب سابقة لدى ابن حزم وابن رشد، وعلى نحو لاحق عند توما الأكويني[1]، بينما اعتبر في نظر البعض أن فلسفته تمثّل إنتاجا جديدا جمع بين الفلسفة العربية واليهودية التي استعملت العقل إلى حدّ بعيد في التنزيه ونفي الجسمية عن الله تعالى كما تجلى في فكر المعتزلة والظاهرية في الإسلام، وسعديا الفيومي Saadia al-Fayyumi (ت 942م)[2] ومن جاء بعده من التلموديين وحتى القرائين[3]، في حين هناك من يركّز على أن ابن ميمون (ت 1204م) مَدين لفلاسفة المسلمين مشرقا ومغربا، و خاصة الفلسفة الرشدية التي كانت موضع اهتمام ودراسات اليهود، وإن كانت قد تطورت مستقلة عنها، فيؤيد البعض بأنه تأثّرا واضحا بابن رشد[4]، وتأكيدا لهذا الرأي يشير علي سامي النشار إلى موازاة واضحة بين شخصيتي ابن ميمون وابن رشد، حيث مثّل كلاهما حركة عقلية تهدف إلى إعادة إحياء الفلسفة الأرسطية ضمن الإطار الديني، مع ما اشتركا فيه من موقف نقدي للتيار الكلامي في الإسلام، وخصوصا الأشعري منه، الذي كان –أخذا بهذا الرأي– بمثابة معوقا أضرت بالفكر الفلسفي، فكما برز ابن رشد شارحا كبيرا لأرسطو، وداعيا إلى إعادة تنقيح الفلسفة الأرسطية مما ارتأه من تحريف شَابها مما

[1]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 502، 503.

[2]– تأثر سعديا بن يوسف الفيومي اليهودي إلى حد ما بفقهاء الإسلام، وسار على نهجهم في الشرح والإيضاح، واستعار منهم في بعض الأحيان أساليب الجدل والنقاش، وانتشرت آراؤه في جميع أنحاء العالم اليهودية وتأثر بها ابن ميمون. ينظر: ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة "عصر الإيمان"، تر: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، (د. د. ن)، (د. م. ن)، مج4، ج3، ص: 44 وما بعدها.

[3]– عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، (د. د. ن)، (د. م. ن)، ص ص: 256–259.

[4]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 195- 200.

أدخله المتكلمون لا سيما الأشاعرة، كذلك ظهر لدى اليهود ابن ميمون في نهج مشابه، مشْتغلا على فلسفة أرسطو، ومهاجما للمتكلّمين المسلمين واليهود على حدّ السواء، وبخصوص الأشاعرة[1].

وعلى العموم نقول أن الفلسفة الميمونية هي نتاج من سالف الفلسفة والكلام، سواء في قالبها العربي أو اليهودي، وسوف نرى كيف ينتقل صاحبها بين الاستدلالات الكلامية والتصورات الفلسفية، مستعينا بهما ومتجاوزا لهما في آن واحد في قراءة النصوص الدينية، كما أن البعض من هذه التيارات المشار إليها نراه مستبعدا من التأثير المباشر كالمدرسة الظاهرية، إذ هو أقرب إليه في الانشغال بالعقل والنقل معا، بخلاف الحضور القوي للفلسفة الرشدية والفكر الاعتزالي.

2. الكتاب رؤية تحليلية "المنهج والتطبيق":

1.2. المبادئ النظرية:

أشار ابن ميمون Ibn Maimonides (ت 1204م) إلى أن العلم الإلهي أشرف العلوم وأعلاها رتبة، إلا أن إدراكه عسير على غالبية البشر، مما يستدعي حصر تعليمه على ذوي المدارك العالية، في حين يجب اقتصار عامة الناس على التقليد صونا للحقائق من التشويه[2]، وذلك راجع في نظره إلى جملة من الأسباب يمكن تقسيمها –في نظرنا– إلى قسمين رئيسيين: يتعلّق إحداها بالعلم الإلهي ذاته، الذي يتناول قضايا تتجاوز نطاق المحسوس والمعقول المباشر، مما يجعله عصيا على الفهم العام، ويتطلّب أدوات عقلية خالصة من التأويل البرهاني الدقيق، ويخص ثانيها تفاوت القدرات العقلية للبشر، حيث لا يصل إلى حقائق هذا العلم إلا ذوي العقول المستنيرة الذين استكملوا مراتب الإعداد العلمي، وهو ما نراه يتلاقى بصورة واضحة مع ما أشرنا إليه في المنهج الرشدي في تصنيف مراتب الإدراك العقلي عند البشر.

ويظهر منتقدا المسار التاريخي لنشأة علم الكلامي الإسلامي في اعتمادهم نظريات سبق لها تأسيس في الفلسفات السابقة[3]، حيث إن نشأته لم تكن بمعزل عن المؤثّرات الخارجية، بل تأسست على مناهج فكرية أرساها متكلّمو النصارى الذين واجهوا الفلسفة اليونانية بأساليب عقلية بغية حماية دينهم، لتنتقل

[1]– علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط9، 1119م، ج1، ص: 87.

[2]– موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (ت 1204م): دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1، ص ص: 72– 81.

[3]– المصدر نفسه، ج1، ص ص: 180، 181.

عبر هذا الوسيط النصراني إلى المسلمين، فأقامت كل فرقة منها مقدّمات لدعم رؤيتها الكلامية، مما أفضى إلى اختلاف واسع بينهم، ولا شك أن هذا التصور ينطوي على خطأ منهجي، إذ أن مؤسسي علم الكلام من المسلمين– على الرغم من أنهم استوعبوا من الفلسفة اليونانية أدوات لدحض آراء الخصوم، سواء من الفلاسفة أو أتباع الديانات الأخرى الكتابية منها والوضعية، فإنهم لم يعتمدوا في ذلك على الفلسفة اللاهوتية عند النصارى، بل على العكس من ذلك سوف نُثبتُ تأثير هذا المنهج بأسلوبه الجدلي في منهج الدفاع لكلا من علماء النصارى واليهود ضد مخالفيهم.

ويبـدو ابن ميمـون Ibn Maimonides (ت 1204م) محقا في تأكيـده علـى أثـر هذا المنهـج الكلامي على اليهود، يخص الجاءونيين والقرائين، وبدت ملامح هذا التأثير بشكل بارز من قبل فرقة المعتزلة على حساب الأشاعرة، إذ استفادوا منهم أساليبهم الجدلية في بناء منظومتهم العقدية، ومن الآكد أن يكون سبب هذه الفارقية في عمق التأثير أن المعتزلة بمنهجهم العقلي أكثر قربا من المزاج الفكري لهؤلاء، بما يتلاءم مع احتياجاتهم الدينية، في مقابل إغفالهم للأشاعرة ربما يعود إلى بغية التحرر من سلطة التقاليد الحاخامية لدى الربانيين. أما عن يهود الأندلس فيرى أنهم آثروا الفلسفة متأثرين بأقوالهم على حساب علم الكلام[1]، وهذا هو الشيء الذي يشير إليه ولفنسون Wolfenson في دراسة وافية عن ابن ميمون، من أن الكتاب تضمن بحثا تفصيليا حول المذاهب الكلامية، وخصوصا المعتزلة والأشاعرة، حيث أن دراسته المعمقة هذه يندر أن تتوفّر في شخص آخر من أحبار اليهود في القرون الوسطى[2]. وإن كان ذلك فإن دراسة الواقع الثقافي للبيئة تكشف لنا عن صورة أكثر تركيبا مما تصوره ابن ميمون، حيث تباينت مواقف اليهود بمختلف شرائحهم في الاقتباس من الفلسفة ومناهج المتكلمين بدرجات متفاوتة، مما أنتج تيارات فكرية متعددة داخل الأوساط اليهودية تماثل تلك الموجودة عند المسلمين، بل إننا بدراسة المشهد الفكري سوف نقف على نماذج حية عكست هذا التأثير المزدوج سوف نشير إليها في الفصل الأخير.

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 180.

[2]– إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص ص: 62، 63.

ويعتبر موضوع الإلهيات جوهر البحث في الكتاب، ففي إطار مشروعه النظري يعرض المقدمات التي تمثّل الهيكل الذي وضعه المتكلمون ويلخّصها في اثنتي عشرة (12) مقدمة[1] يرتّبها ترتيبا نسقيا، تتلخص في إثبات حدوث العالم انطلاقا من المفاهيم الكونية مثل: الجوهر الفرد، وجود الخلاء والزمان المؤلف من آنات، ثم يدعم ذلك بأدلتهم على تفسير التغير والخلق من العدم من خلال الأحكام المرتبطة بالأعراض، الموجودات الممكنة وطبيعة الملكات (الصفات العارضة القابلة للزوال والتغير)، ثم يختم بقولهم في قصور الحواس تشكيكا في مصداقيتها في بناء المعرفة، من حيث أنها خطوة لضرب الخصم من داخله، من منطلق يقول: إذا كانت الحواس مصدر شكّ عندهم، فكيف تُبنى عليها المسلّمات التي تفضي إلى القول بحدوث العالم ووجود الخالق؟

وكبديل لهذه المقدمات التي اعتبرت –بحسب رأيه– قاصرة عن إثبات مثل هذه القضايا، ارتأى أن يقدم خمسا وعشرين (25) مقدّمة لإثبات وجود الله[2] ، هذه التي لا تُطرح باعتبارها إعادة إنتاج للمنظومة الأرسطية وبعدها المشائية فحسب، بل بناء نسق برهاني تفادى فيه ما عدّه خللا في مناهج سابقيه من المتكلمين والفلاسفة، إذ يستند إلى مفهوم العلية والحركة والتغير في العالم، وتفصيل ذلك أنه إذا كان العالم في حالة تغيرٍ دائمٍ، فإن كل متغير يحتاج إلى محرك يُخرِجُه من القوة إلى الفعل، وأن التسلسل اللانهائي في المحركات مستحيل، فإن العقل يقتضي وجود محرك أول هو واجب الوجود بذاته –وهي مقاربة فلسفية تبنّاها ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) وأخذها عنه ابن رشد مع مفارقة بسيطة–[3]. وباستقراء النص نجد صاحبه قد أعاد توظيف المادة الأرسطية في نسق إسلامي، فجاء عرضه ممثَّلا لتقاطع بارز بين العقل الأرسطي والمنهج الجدلي الذي بلوره فلاسفة الإسلام.

ويعرض أحد الباحثين من علماء الإسلام –الذين تناولوا الكتاب بالدراسة– شرحا منهجيا لما قدّمه موسى بن ميمون، تركيزا على المقاصد الكبرى المتمثّلة في: إثبات وجود الله، التنزيه عن الجسمية

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 195– 228.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص: 231 وما بعدها.

[3]– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ/ 1198م): تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، تح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص ص: 405– 407.

ووحدانيته، ثم عن الأبحاث المسهلة للوصول إلى تلك المقاصد وهي المقدمات، ويعكس اشتراكا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية في استخدام التراث الفلسفي اليوناني[1].

هذا وإذا تأملنا رأيه التفصيلي في نشأة العالم، بدا لنا جليا أنه ينتهي إلى ما كان قد عدّه سابقا قصورا عقليا في منهج المتكلمين في تقريرهم بالحدوث، ضاربا صفحا بالأدلة الفلسفية التي تؤيد القدم، بل متجاوزا محاولات التوفيق بين القدم والحدوث التي تبنّاها فلاسفة الإسلام، ومن هنا يتبلور موقفه في معادلة عقلية دقيقة مفادها أنه ما دام قِدَم العالم غير مقطوع به عقلا، وحدوثه غير مستحيلا عقلا، والنقل يقطع بالحدوث، فالعقل السليم يرجحَ الحدوث، ليرتكز أخيرا على مستند نقلي خالص يرى بحدوث العالم بناء على خلقه في ستة أيام، وكذا خصوصية الشريعة اليهودية[2]. هذه الثنائية التي يمكن التعقيب عليها بأنها ليست مرتبطة بضرورة الحدوث، فبالإمكان أن يتصور أن يكون عدد الأيام أقل أو أكثر أو دفعة واحدة دون أن يغيِّر من الحكم القائل بالأزلية أو الحدوث، كما أن جميع الشرائع حادثة بالمفهوم الزمني، فليست وحدها كافية على حدوث الكون لا أزليته.

كما أنه يقسِّم آراء الناس في العناية الإلهية إلى خمسة (5) آراء[3]، لا على سبيل السرد التاريخي، بل يرصد من خلالها تطور الفهم العقلي لمسألة العناية من الإنكار الكامل إلى الإيمان المتدرج، والتي يمكن أن ندرجها ضمن ثلاث دوائر كبرى: تخص الأولى منها إقصاءه الطرح الإلحادي (رأي أبيقور) المنكر للعناية الإلهية، وأن العالم وجد بالاتّفاق دون ناظم أو مدبر، بينما تخص الثانية منها الطرح الفلسفي (رأي أرسطو) الذي يفسر العناية في ضوء النظام الكوني، لكنه يتناقض وإشكالية وجود الشرور في العالم، متجاوزا هذين الرأيين، ومنتصرا للطرح العقدي، مبرزا من خلال النزعة اليهودية في صورتها العرقية "شعب الله المختار"، التي ترى أن العناية الإلهية لكل البشر، مع توفّر شرط الاستعداد العقلي والروحي، هذا الشرط المتوفّر في النبي موسى دون غيره، بينما يبقى تفسير وجود الشر في العالم هو نتيجة ابتعاد الإنسان عن الله، هذا الذي يعدّ مستندا كافيا على خلود الشريعة اليهودية وأبديتها، كما يرى أن قصة أيوب

---

[1]– أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد النيريزي: المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، تص وتق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (د. ط)، 1413هـ/ 1993م، ص ص: 26– 30.

[2]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج2، ص: 315– 352. 387.

[3]– المصدر نفسه، ج3، ص ص: 520– 534.

فيما أصيب به من مصائب هي مثال لآراء الناس في العناية الإلهية، فحتى وإن هناك من يرون أنها قصة رمزية، ولكنها تقدّم رؤية طبيعية حول طبيعة العناية الإلهية ومعاناة الصالحين[1].

كما ينطلق في موقفه من النبوة من أساس نظري ثلاثي الأبعاد يجمع فيه بين جمهور الناس والفلاسفة وموقف الشريعة اليهودية[2]، ساعيا إلى تفنيد الرأيين الأولين ، فالأول لا يعدو أن يكون تيارا شَعْبَوِيًّا خرافيًّا يربط حصول النبوة بالصلاح الظاهري للإنسان دون اشتراط كفاءة عقلية واستعداد نفسي، مما يفقدها قيمتها كاصطفاء رباني مقرون بالكمال الإنساني، أما عن الرأي الفلسفي فيجعل النبوة كنتيجة حتمية لفكرة النظام والسببية في الكون، من حيث أنّها تحقُّقًا لمن استوفى شروط الاستعداد العقلي، وبين هذين الاتجاهين يأتي الرأي الشرعي على أنه الموقف المتَّزِن، حيث يوافق الفلاسفة في اعتبار النبوة كمالا إنسانيا لا تنال إلا بالرياضة العقلية والتهذيب النفسي، مع إضافة بعدا إيمانيا حاسما يجعل من حصول النبوة– مع تمام الاستعداد والتهيؤ مرهونا بالمشيئة الإلهية، ويظهر هنا من ذلك مهيِّئا القارئ منذ البداية للترجيح الأخير أنها التصور الأصح من خلال عرضه لنبوة موسى –عليه السلام– ومؤكدا على تفردّها من بين سائر النبوات، سواء من جهة الإدراك العقلي أو من جهة الرؤية والكلام، هذه الصفات التي عدّت في نظره حصرية على موسى دون سواه.

ولنذكّر كما يدلي بعض المستشرقين أنه على الرغم من أن ابن ميمون أدخل عناصر واسعة من الفكر –بما في ذلك الدين والأخلاق وعلم النفس– تحت التفسير العقلاني، فإنه ليس مفكّرا عقلانيا، إنه مفّكر ديني في جوهره[3]، ذلك أن النبرة اليهودية عنده لا نراها تبرز بوضوح في كثير من مواقفه ومنها هاته التي عرضناها، حيث يجنح إلى خطاب فلسفي عقلاني يعتقد معه القارئ أنه مع باحث ذو نزعة علمية متجردة عن الانتماء الديني، إلا أن ذلك سرعان ما يتلاشى في الالتقاء مع تفسير نصوص التوراة تفسيرا تقليديا لا تعلوه سلطة العقل.

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج3، ص ص: 544– 559.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص ص: 388– 393.

[3]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 202.

2.2. التطبيقات العقدية للمبادئ النظرية:

1.2.2. الوحدانية الإلهية:

يظهر ابن ميمون Ibn Maimonides (ت 1204م) اهتماما بالغا بمفهوم التوحيد وتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقات، مستلهما في ذلك طرائق الفلاسفة المسلمين عامة في التعامل مع القضايا الإيمانية بمنهج عقلاني رصين، وأخذت مسألة الصفات الإلهية حيزا شاسعا من كتابه، حيث يتناولها بعمق نقدي عميق، فيشرح أن الأوصاف الحسية التي تُطلق عليه تعالى هي من باب المجاز لا الحقيقة، تحقيقا للتنزيه وصونا لمبدأ التوحيد، متأثّرا بالطرح الفلسفي عند ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) من خلال المفارقة الواضحة بينه سبحانه تعالى "واجب الوجود" وسواه من مخلوقاته "ممكن الوجود"، ومنتقدا لآراء المتكلمين الذين قالوا أن الصفات الإلهية لا تخرج عن أحد احتمالين[1]: إما أن تكون هي عين الذات الذي يفضي إلى نفي الفوارق بين الذات والصفات، أو معان زائدة على الذات الذي يوقع في القول بتعدّد القدماء، كما يشبه قول القائلين منهم بأن صفات الله ليستَ هيَ ذاته ولا شيئا خارجا عن ذاته قول من قالوا بالأحوال، وهو ما يراه مجرد حل لفظي لا يرفع الإشكال أكثر مما يوقع فيه، ويخْلُص إلى تبنّي طرح إسلامي مميَّز هو أن الصفات الإلهية هي مجرد أسماء تُعبر عن كمالاتَ وجودية، دون أن تفصح عن حقيقتها الكيفية التي تَظل فوق مستوى العقل البشري.

وانطلاقا من أن الكمال في التوحيد لا يتحقق إلا بنفي كل تركيب عن الذات الإلهية –حسب نظرية الجوهر الفرد عند الفلاسفة[2]– ، بما في ذلك نفي الصفات التي توحي بالانقسام والتعدّد الذي يقتضي وجود تغاير بين الذات والصفات[3]. هذا الذي هو في حدّ ذاته نوعا من التركيب المنافي للوحدانية المطلقة، وهذا التصور لا يبتعد كثيرا عن عقيدة التثليث في المسيحة التي تحاول عسرا الجمع بين الثلاثة والواحد.

ويبـدو موسى بن ميمـون Moses Maimonides (ت 1204م) متّسـقا مـع مبـدأ التنزيـه العقلي الصارم كما نادت به المعتزلة خشية الوقوع في التعدّد، وهو ما أشار إليه ديورانت Durant في جزء "عصر

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 116 وما بعدها.

[2]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 410، 411.

[3]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 114– 121. 133– 135.

الإيمان" مما دعا إليه ابن ميمون من إعادة النظر في تفسير نصوص التوراة تفسيرا تأويليا لا على ظاهرها الحرفي، ولا سيما فيما يتعلق بتنزيه الذات الإلهية ونفي الجسمية عنها، مؤكّدا أن الصفات التي تُنسب إلى الله في النصوص المقدّسة كالعقل والقدرة والإرادة وغيرها ليست على المعنى ذاته الذي تُفهم به إذا أُسندت إلى الإنسان، بل هي من قبيل المجاز أو الجناس الذي يقتضي تأويلا في الدلالة باختلاف المحل، واستدلّ ببعض العبارات التي تصف الله بالكلام مثل: أن الله أو الملك كلّم الأنبياء، إذ لا ينبغي أن تُفهم على نَحْوٍ حرفي يوهم بأن لله صوتا[1]. إلا أن هذه الرؤية على دقّتها المنطقية تَقُود الفهم إلى ضربٍ من التعطيل، بحيث لا يبقى للإنسان سبيلا إلى فهم الكمال الإلهي إلا عبر الحدود السلبية، وهي نتيجة تتصادم والعقل السليم، بينما الاتّزان العقلي والنقلي يقتضي الجمع بين إثبات الصفات بما يتناسب مع مقتضى التوحيد لله تعالى لا غلو فيه ولا تقصير.

ويعلن في ثورة نقدية شمل بها أهل الكلام والفلاسفة– دون تحديد منه– هؤلاء الذين تكلّفوا في تفسير الصفات الإلهية بمقاربات جدلية جدّ معقدة، ومن خلال الوقوف على المسائل المعروضة للنقاش نستنتج أن رؤيته النقدية لأصحاب الكلام موجهة هنا على وجه التحديد إلى الأشاعرة التي حاولت التوسط بين النفي والإثبات، فزعموا أن الصفات ليست هي عين الذات –على قول المعتزلة–، ولا شيئا خارجا عن الذات –على قول المجسمة–، هذا إلى جانب ما ذهبوا إليه في نظرية الكسب، التي تقوم على مبدأ أن الله هو خالق الأفعال والإنسان مكتسبها، كما يخص المعتزلة بهذا الاعتراض الذين اخترعوا نظرية الأحوال (لا موجودة ولا معدومة) لتفسير الصفات دونما إثبات وجودها حقيقة، أما ما يقصد به إلى الفلاسفة من موقفه هذا، فهو فيما تمحلوا فيه في قولهم بالجوهر الفرد الذي يشغل الحيز دون أن يكون في مكان. وإنه لمن الموضوعية أن نقول أن ابن ميمون في تصوره لهذه الأقوال الجدلية المبالغ فيها، بوصفها مجرد ألفاظ تتداولها الألسن دون أن يستقر لها تصور واضح في الأذهان، من حيث تكلّفهم في إيجاد واسطة بين ضدّين لا تَحتمل التوسُّط، غير أن ا لنقد الموجه إلى ابن ميمون نفسه هو وقوعه فيما يشبه المفارقة التي كان يحذّر منها، فحيث حاول أن يَصُوغَ تصوّرا لله يفوق كل تصورات البشر، آل مذهبه إلى ضربٍ من الاستحالة في المعرفة به، وهو بهذا يفتح باب الحيرة التي أنكرها على مخالفيه.

[1]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج3، ص ص: 127، 128.

وارتكازا منه على النظرية الفلسفية "واجب الوجود" ينكر أن تطرأ على الذات الإلهية أي صفات عرضية لأن الأعراض هي مظاهر نقص واحتياج[1]، ومن هنا نرى أنه يضع نفسه في أفق ضيق، فإضافة إلى اعتراضه على الصفات التي توهم بالكثرة، تجاوز إلى نفي بأن تكون الوحدة شيئا زائدا على الذات، مما جعل تصور الإله أقرب إلى الإبهام منه إلى معرفته بما يليق به سبحانه وتعالى.

كما يتجلّى ذلك في إثر معالجته –بشيء من التفصيل– المصطلحات اللغوية الواردة في النصوص التي يمكن أن يوصف بها البشر، كما يمكن أن تطلق أيضا على الله تعالى[2]، والتي توحي –لمن يأخذها على ظاهرها– بأنها صفات تجسيمية له –عز وجل–، والتي لا تعني سوى مفاهيم دالة على سمو الله وعظمته، وهو ما يقترب من التفسير الرشدي القائل بأن الصفات التي يمكن أن تطلق على الله وعلى الإنسان هو مجرد اشتراكا لفظيا لا اشتراكا حقيقيا في المعنى[3]، فكلمة "مكان" مثلا إشارة إلى الله تعالى ليس بمعنى المكان الفيزيائي، بل بمعنى مرتبة وجوده التي لا مثيل لها ولا شبيه، ونفس الشيء بالنسبة لكلمة "كرسي" ليس بمعنى الجلوس الفعلي، بل بمعنى العظمة والجلالة، وأيضا "الصعود والنزول" لا تعبر عن انتقال حسي أو جلوس مادّي، بل ترمز إلى معان مجازية تتعلّق بظهور العظمة أو تجلّيات القدرة أو نزول الرحمة الإلهية، كما يستغل ما جاء في عرضه لمسألة اللقاء الذي تم بين موسى وخالقه تعالى، لا سيما ما جاء في سفر الخروج: "أَرني مَجْدَكَ"[4] و"فَأَرْشدْني إِلَى طَرِيقكَ لكَي أَسْلُكَ حَسْبَ قَصْدك، وَأَ"حْظَي بمسرَّتكَ"[5]، حيث أن طلب موسى في النص الأول لرؤية الذات الإلهية قوبل بالرفض من الله، مما يدلّ على تنزيه الذات عن الإدراك الحسي والمحدودية، في حين أُجيبت دعوته لمعرفة الطريق كدلالة على الصفات التي تتجلّى في أفعال الله تعالى[6]. وافتراضا منا بصحة النص التوراتي –تحفظا منا كمسلمين نؤمن بالتحريف– فإن التفسير اللغوي لهذه النصوص لا يحمل أي دلالة انفصالية بين الذات والصفات، بقدر ما يحمل قراءة فرضتها عليه إخضاع التجربة النبوية للنسق العقلي بشكل عسري، كما أن العودة إلى

---

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 135.

[2]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 34 وما بعدها. ينظر أيضا:
Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 193.

[3]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 430، 431.

[4]– سفر الخروج، 33/ 18.

[5]– سفر الخروج، 33/ 13.

[6]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 126.

النص القرآني: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۖ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾[1]، لا يحمل أي تفسير تناول الذات والصفات بهذه الثنائية الفلسفية، بل يبين طلب الرؤية المباشرة لله تعالى، وجاء الرفض صريحا مبينا قصور الطبيعة البشرية عن الإحاطة برؤيته تعالى.

هذا التفسير العقلي الذي يختل توازنه المنهجي حين إسقاطه على اسم "يهوه" كاسم مرتجل ذا دلالة بينة على ذات الله تعالى، دونما احتمال أي شوائب توحي بالتشبيه والمماثلة، على عكس صفاته الباقية التي تأخذ كلها معنى المشابهة بين الخالق والمخلوق[2]. فيصبح بهذا المعنى "يهوه" جزءا من مكونات الذات الإلهية إلى جانب الصفات الأخرى، وهو ليس أكثر من التجزئة التي وقع فيها النصارى في تفسير الأقانيم.

كما يترا اجع هذا الاتّساق المنهجي عنده حين يقر بإثبات بعض الصفات في شرحه للعلم الإلهي، مؤكّدا أن الله يعلم الكليات والجزئيات[3]، وهو ما أكده الغزالي في رده على الفلاسفة[4]، وهو ما يورطه –من حيث لا يشعر– في إثبات ما قرر نفيه سابقا، بل ويتجاوز ذلك إلى توجيه نقد حادّ للفلاسفة، متّهما إياهم بنسبة الجهل إليه تعالى بزعمهم أن الجزئيات لا تدرك إلا بالحواس، وهو ما يكشف عن اضطراب في تطبيق المعايير في التأويل.

1.2.2. النبوة في الشريعة اليهودية:

ينطلق موسى بن ميمون Moses Maimonides (ت 1204م) في عرضه لمسألة النبوة من قاعدة مركزية في ا لمنظومة العقدية اليهودية، مؤداها أن نبوة موسى عليه السلام تمثّل ذروة الاتّصال بين الإنسان والإله اتّصالا يعلو سائر مراتب النبوة السالفة له، هذا الاعتقاد الذي ينعكس بوضوح في تحليله لمشهد تلقّيه الوحي من ربه تعالى في جبل طور سيناء، بوصفه الوحيد الذي سمع الخطاب الإلهي في تجربة فريدة

---

[1]– سورة الأعراف، الآية: 143.

[2]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 149– 152.

[3]– المصدر نفسه، ج3، ص ص: 518– 520.

[4]– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م): تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط4، 1377هـ/ 1957م، ص: 206 وما بعدها.

لم يشاركه فيها أحدا من بني إسرائيل[1] ، ما تقود إلى الفهم في إطار التجربة الحسية أو الإدراك المباشر، وهو ما يكشف عن توتّر حين يعرض هذا التصور على نحوٍ يبتعد به عن الفهم الظاهري للنص، بأن ما حدث لم يكن برؤى بصرية، بل تجلّيا بالمفهوم العقلي والإشراق الروحي[2]، وهي نزعة صوفية أخذها عن الغزالي مع نفس فلسفي ترى في النبوة ليست مجرد علم عقلي، بل هي نوعا من الكشف الروحي المتّصل باللوح المحفوظ[3].

هذه كلها مؤشّرات تخدم صلاحية الشريعة الموسوية وديمومتها الأبدية، حيث يصبح التفوق النبوي مصوِّغا محكما في تدعيم الخصوصية اليهودية، بوصفها غاية الوجود، بينما يقتصر سالفيه من الأنبياء على البعد العقدي المتمثل في الدعوة إلى التوحيد[4]، إلا أن هذا الطرح لا يخلو من تناقضات منهجية واضحة، فمن جهة يؤكّد على أن الخطاب الإلهي كان موجها إلى موسى وحده دون سائر بني إسرائيل، ما يتعارض مع التصور التقليدي الذي يؤكّد على حضور جماعي يشهد لحظة الوحي، ثم ما يذهب إليه بأن صوت الرب مخلوق –تبنّيا منه للنظرية الاعتزالية التي ترى بخلق القرآن– تثير تساؤلا عميقا حول تسويته لكلام الله بكلام سائر المخلوقات، مما يضعف من التجربة الموسوية وفرادتها النبوية، كل هذا يدل على أن مشروعه رغم دعوى بنائه المحكم يعاني من ثغرات مفهومية تمثّل صراعا داخليا بين دعواه في التوافقية بين المقدّمات العقلية والالتزامات اللاهوتية التي تفرضها ضرورة الانتماء الديني.

فما يمكن قوله إذا هو أن المبادئ التي اعتدّ بها الفيلسوف ابن ميمون في إثباته خلود الشريعة اليهودية، تصل عند تمحيصها إلى نقيض ما سعى إلى إثباته، فهي لا تظهر شموليتها بقدر ما تكشف عن محدوديتها التاريخية والوظيفية، حيث إن دعواه التفوق الموسوي في تلقّي الوحي يعني أبدية الشريعة لا يحمل أي دلالة عقلية ضرورية، ثم إن دعوى الخلود هذه لا تكتمل دون دليل نصي يصرح بذلك، إذ أن نصوص العهد القديم تظهر– وبشكل قطعي في كثير من مواضعها أنها جاءت لبني إسرائيل خاصة، هذا التناقض الداخلي لا يصمد أمام النقد الخارجي أهمها نفي النسخ وإغلاق باب النبوة، في حين أن التوراة نفسها تشهد بالنسخ، وتعترف بوجود أنبياء بعد موسى تلقّوا الوحي وأُمروا بالتبليغ.

---

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج2، ص ص: 393– 396.

[2]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 28– 30. 87– 89.

[3]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 484– 491.

[4]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج2، ص ص: 411– 414.

3.2.2. مسألة نشأة العالم:

يرى ابن ميمون Ibn Maimonides (ت 1204م) أن مسألة حدوث العالم أو قدمه ليست من القضايا التي يمكن إثباتها بدليل قطعي لا يقبل النقض، بل تظل مسألة قائمة على الظن والنظر، لا في دائرة اليقين والبرهان، ومن هذا المنطلق يتعامل مع أدلة المتكلّمين على أن العالم محدَث مخلوق له بداية من منطلق نقدي، بل أقصى ما يرمي إليه هؤلاء هو إثارة الشكوك حول الحجج الفلسفية على قدم العالم، والأهم من ذلك أن وجود الله غير متوقّف على هذه المسألة الخلافية، بل إن الله موجودا سواء كان العالم قديما أم حادثا[1]، إلا أن هذا التحفظ العقلي يصطدم بالتفسير الشرعي اليهودي القائم على الاعتقاد الجازم بحدوث العالم، وأن الله خلقه من العدم، دون اعتماد منه على مادة سابقة، بوصفه حقيقة دينية مفصول فيها، وعلى هذا الأساس يقوض آراء الفلاسفة القدماء القائلين بأزلية العالم، وأن حججهم هشّة لا تقوم على أساس عقلي متين، ويعارض بشدة تطبيقهم لمفهوم "التحول من القوة إلى الفعل" الذي يعتبر مفهوما مركزيا في الفلسفة الأرسطية، وهو مما لا يصح عند الحديث عن الله الذي لا يخضع لمتغيرات تقتضي وجود الزمان والمكان، بل هو فاعل مطلق خلق العالم بإرادته المحضة[2].

4.2.2. الحرية والإرادة:

يرى ابن ميمون Ibn Maimonides (ت 1204م) أن العدل الإلهي أساس فهم العلاقة بين الإنسان والتكليف، وأن النصوص التوراتية بما تضمنته من أوامر ونواه لا تأتي من باب التعذيب أو التكليف بما لا يطاق، بل هي امتحان للحرية والإرادة الإنسانية، وعليه فإن الجزاء الدنيوي أو الأخروي ليس ظلما لأنه قائم على اختيار حر، وهذا التبرير للثواب والعقاب ضمن منطلق عدالة إلهية تهدف إلى تثبيت دعائم العقيدة اليهودية بوصفها نظاما تربويا أخلاقيا عادلا، ويعتمد قصة ذبح إبراهيم لابنه إسحاق الواردة في الأسفار التوراتية، مصوِّرا الموقف في ذروة الابتلاء يجمع بين شدّة التعلق بالابن الذي رزق إياه بعد يأسٍ وطول انتظار والأمر الإلهي في التضحية به، إلا أن الميل إلى الامتثال لتنفيذ الأمر على حساب ميول النفس الفطرية هي علامة على يقينه بإرادة الله والخوف منه[3] . إلا أن الملاحظ في التوراة هو ما تعلّق بالفداء لا يمثّل جزءا مهما في القصة، ويبقى مركز الثقل على الطاعة المطلقة، وهو ما يوظّفه المؤلّف

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 182– 186.

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص ص: 314– 324.

[3]– المصدر نفسه،ج3، ص ص: 559– 565.

لتأكيد منزع البعد الهوياتي، تؤسس لقاعدة شرعية مفادها دوام الشريعة اليهودية في نسل اسحاق، في مقابل الرؤية الإسلامية التي ترى في الأمر امتحانا مؤقّتا مرتبطا بابنه اسماعيل –عليه السلام– يعكس طاعة الله تعالى، ثم يختتم بالفدية رحمةً منه بعبده، والتي ليس فيما يظهر ذا علاقة بأحقية الشريعة الإسلامية المرتبطة أساسا بالرسالة الختامية، وأن الإسلام جاء مصدّقا ومهيمنا على ما سلف من الشرائع.

كما أن هناك بعض المسائل المعروضة في الكتاب أعرضنا عن تناولها، التي ناهيك عن كونها لا تمتّ بصلة إلى الإيمان الصحيح، فإنها لا ترقى إلى مستوى النقاش الفكري، لما بدا من افتقارها إلى التأصيل المنهجي (العقلي والنقلي) الذي اعتدناه في منهج ابن ميمون، ومن ذلك ما يعرض له مثلا في حديثه عن مراتب الناس في قربهم من الله تعالى، إذ يكتفي بمقاربة تمثيلية يشبِّه فيها الله بسلطان دنيوي يسكن قصرا محاطا بالناس درجات (داخل القصر وخارجه وخارج المدينة)، فهذه المقاربة فضلا عن افتقارها إلى مستند نصي لا تعدو كونها تصويرا بلاغيا لا يسمن ولا يغني من جوع في مقام التأسيس العقدي.

2. كتاب "دلالة الحائرين" وجدلية الرأي والرأي المعارض:

لا يمكن إنكار أن كتاب "دلالة الحائرين" لصاحبه ابن ميمون Ibn Maimonides (ت 1204م) من أشهر المؤلّفات التي مثّلت محاولة جادّة في التوفيق بين الفلسفة والشريعة اليهودية، وهو ما جعله محل تقدير لدى مفكّري اليهود الذين رأوا فيه ذروة النضج العقلي والتأمل الفلسفي للنصوص الدينية، إلا أن هذا التوجه لم يكن محل إجماع الكل، حيث أثار سخط العديد من المحافظين منهم الذين رأوا في تأويلاته العقلية تهديدا غير مباشر لصورة الشريعة كما توارثوها، ما جعله مثار جدل واسع داخل الأوساط اليهودية في عصره ومن بعده.

ويركّز المستشرق ولفنسون Wolfenson من جهته على الأثر العميق الذي أحدثته الفلسفة الميمونية في الأوساط اليهودية في أواخر حياة ابن ميمون نفسه واشتدّت بعده، حيث غدت آراؤه التأويلية محور صراع فكري واسع بين أنصاره ومعارضيه، حاولت كل فرقة جاهدة إلى بسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا، وبلغت الخصومة ذروتها حين سعى بعض المعارضين فتواصلوا مع الرهبان المسيحيين الدومنيكان، متّهمين مؤلّفات ابن ميمون باحتوائها على أفكار تهدّد العقيدة المسيحية، الأمر الذي حدا بهم إلى إصدار أوامر بمصادرتها وحرقها سنة 1233م في كلا من باريس ومونبلييه، ثم لتطال حملة القمع

هذه خصومه أيضا[1]، ليس إرضاء للأنصار كما يذهب صاحب الكتاب، بل نرجح أن تكون –بإعادة قراءة للحدث في ضوء السياق الديني والسياسي– محاولة سلطوية لقطع جذور النزاع برمته، هذا الذي كانت له تداعيات تهدّد الاستقرار الديني والساسي في أوروبا المسيحية.

وفي حين يهتم ولفنسون –كمفكّر ينتمي إلى المدرسة التاريخية النقدية اليهودية– من زاوية تطور البنية الداخلية للخطاب الديني، من كونه مثّل لحظة توتّر بين الاتّجاهات المحافظة والنزعة العقلية، نجد ول ديورانت Will Durant ينظر إليه كحلقة مفصلية ساهمت في التمهيد لانقلاب فكري شامل، بما أثاره من حركة عقلانية جابت أوروبا اللاتينية كلها عرفت في المؤلفات باسم "الحرب الميمونية"[2]، من كونها أسهمت في تمهيد الأرضية لصدام لاحق بين العقل والنقل، وعليه فقد مثّلت هذه الشخصية نقطة انعطاف أدّت –في نظر ديورانت– إلى اهتزاز البنية التقليدية التي كانت تقوم على الفهم الجامد للنصوص، فإن منهجه هذا القائم على أولوية البرهان العقلي، هو ما حفّز المفكّرين الأوربيين على إعادة النظر في العلاقة بين العقل والإيمان، على سبيل ما سوف نراه يتجلى في الفكر المسيحي عند الفيلسوف توما الأكويني الذي تمكّن هو الآخر من طرح نُظُمٍ عقلية موازية للفكر الرشدي ثم الميموني، ذلك أن ما تقدّم وأن أشرنا إليه من نظرياته قد مثّلت تأثيرا انقلابيا، حيث استمر تداولها مع أبنائه وحفدته من يهود مصر مع بداية ق 13م، أصبح فيه تطبيق آراء أرسطو على الكتاب المقدس، واستخدم المجاز والاستعارة في تفسيره إلى حدّ يبلغ الشعوذة، فبدا أن صرح الدين اليهودي كله يوشك أن ينهار على رأس أحبار اليهود، وشنّوا الغارة على المحاولة التي ترى بإحلال الفلسفة محل التلمود، مما أثار ضجة شملت العالم شرقا وغربا، هذه النزعة الفكرية التي أخذت الصبغة السياسية، حيث أخذت المسيحية في شن حرب على الزندقة الألبجنسية، كما شنّت حربا لا هوادة فيها على الفلسفة الأرسطية، سواء في صيغتها الإسلامية عند ابن رشد أو اليهودية عند ابن ميمون.

وكمثال يوضّح الجدل الذي ساد الأوساط الفكرية الأوربية ما تضمَّن الكتاب بشأن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد بعد الموت، إذ يقدّم ذلك في تصور ميتافيزيقي قائم على التمييز بين الروح والجسد، فالارتباط بين الروح والجسد لا يكون إلا أثناء الوجود الأرضي، وأن الروح لا ترتبط بالفساد المادي

[1]– إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص: 134.

[2]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج3، ص ص: 132– 140.

للجسد، بل تستقل عنه وتعود إلى خالقها[1]، وهو مفهوم مأخوذ عن ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) بأن النفس جوهر مجرد لا تنحل بانحلال البدن، وأن سعادتها أو شقاءها في اتصالها بالعقل الفعال، لا في لذّات أو آلام جسمانية[2]، هذا الموقف الذي يعلّق عليه ديورانت Durant بقوله: "الموجودات غير الجسمية لا تعرف إلا عند اتصالها بالجسم"، وهو قول ينطوي على أن الروح إذا انفصلت عن الجسد لا يكون لها إدراك فعال الذي سبق في وجوده المادّي، وهو ما يتعارض مع العقيدة الدينية الإسلامية وحتى اليهودية التقليدية التي تؤكّد أن البعث بعد الموت يكون للنفس والجسد، وهذا الموقف الذي وإن لم يصرح برفض البعث، فقد أفرط في التأويل المجرد يرى بخلود النفس دون الجسد، ما أثار موجة من الاحتجاجات، إذ فهم منه تشكيك ضمني في أحد الأركان الأساسية للإيمان[3]، مما يمكن أن نقول بأن انخراطه في التأويل الفلسفي للمعطى العقدي قد تجاوز فيه كثيرا من الأحيان حدود المقبول، مما أثار حفيظة الموقف التقليدي المحافظ.

وإن كان بمفهو مه يؤسس لقاعدة مهمة ترى في أن العقل وإن كان أداةً لفهم الوجود، فإنه لا يملك سلطة الحسم في قضايا الغيبيات إذا خلا من معونة الوحي، وهذا التحول من تفنيد رأي إلى الإقرار بمآله يكشف عن قدر من التوتّر المنهجي يوصف بأنه ضرب من التناقض.

ثانيا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر المسيحي "كتاب الخلاصة اللاهوتية أنموذجا":

إن الحضور المعتبر للعلوم الإسلامية في أوروبا الوسيطة لا يمكن النظر إليها مجرد حادثة عابرة، بل بوصفها مرحلة مفصلية، أثارت –بما تنطوي عليه من مناهج ومضامين علمية دقيقة– تساؤلات عميقة حول مدى تأثيرها في تشكيل الوعي الأوربي اللاحق، إذ ساهمت –منهجا ومضمونا– في زحزحة الثوابت الفكرية في اللاهوت المسيحي، والذي سيظهر جليا من خلال التفاعل الكبير المتضمَّن المؤلّفات

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 92، 93.

[2]– أبو علي بن سينا (ت 428هـ/ 1037م): الإلهيات من كتاب الشفاء، تح: آية الله حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، Printed in the Islamic Republic of Iran، ط1، 1418هـ، ص ص: 466– 475.

[3]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج3، ص ص: 129، 130.

المسيحية بين اللاهوت والفلسفة الأرسطية في الصيغة الإسلامية، إذ اعتبرت ليست مصادر علمية فحسب، بل محفّزات لإعادة صياغة العقيدة بمنهج علمي خلا منها في فترات سابقة.

ومن بين أهم المؤلفات أخذنا كتاب "الخلاصة اللاهوتية" لصاحبه توما الأكويني Thomas Aquinas (ت 1274م) كنموذج تحليلي، هذا الذي يعتبر من أعظم الأعمال اللاهوتية والفلسفية في تاريخ الغرب الأوربي، صمِّم ليكون مرجعا شاملا حاول الإجابة فيه عن الأسئلة اللاهوتية بطريقة منهجية فلسفية، محاولا التوفيق بين العقل والإيمان، ومستخدما طريقة المساءلة والجواب في سرده للمسائل، من خلال تبرير الرأي المعارض وسرد الأدلة الاحتجاجية لهؤلاء، ثم تفنيدها عقلا ونقلا، هذا الأسلوب الذي يشبه إلى حدّ كبير منهجية الجدل والمناظرة التي برع فيها العلماء المسلمون، فحاول من خلال كتابه هذا الدفاع عن العقيدة الكاثوليكية بطريقة عقلية ومنهجية، وتوجيه انتقاداته إلى عدة فرق ومدارس فكرية رآها منحرفة من وجهة نظره سواء داخل المسيحية أو خارجها، وأبرز هؤلاء علماء الإسلام خاصة فلسفة ابن رشد، وكذلك المذاهب المسيحية غير الكاثوليكية كالأريوسية مثلا التي أنكرت ألوهية المسيح واعتبرته بشرا مخلوقا، كما انتقد بشدة بعض التيارات التي لجأت إلى المبدأ الصوفي بالقول بأن الوصول إلى الله يكون عبر التجربة الروحية وليس بالعقل، وأخرى التي أنكرت دور العقل النهائي في شرح العقيدة. فهل سيوفق المنهج الأكويني في تبرير ما عجز عنه اللاهوتيون؟

1. العلوم الإسلامية في مرآة الفكر اللاهوتي:

يقدّر غير واحد من المستشرقين المنصفين الأثر العميق للحضارة الإسلامية في تشكيل ملامح النهضة الأوربية، فلنقف مثلا على قول غوستاف لوبون Gustave Le Bon الذي يؤكّد بدوره على دور العرب في إسبانيا الذين مثّلوا دور الوسيط الحضاري إلى مدن أوروبا –من خلال نقل العلوم والمعارف– بعد أن سادها الجهل لفترة ليست باليسرة[1]، وهو اعتراف صريح بالدور الذي لعبته المعارف الإسلامية في إعادة تشكيل القاعدة البنيوية لأوروبا.

وعليه تمثّل البيئة الأندلسية– ولا شك المحطّة الأولى لامتزاج الثقافات الكبرى، التقت فيها الفلسفة اليونانية مع الفكر الإسلامي القادم من المشرق والمغرب، مشكّلةً فضاء معرفيا مركّبا أتاح لها إنتاجا علميا

[1]– غوستاف لوبون: حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د. ط)، 2012م، ص ص: 586– 588.

متميِّزا، إذ يشار إلى هذا التفاعل الديناميكي حين يؤَكد– في معرض التحليل المقارن للنصوص العربية خلال ق 10م وما تلاها خلال القرنين 12 و13م، أن هذه الحركة لم تبق حبيسة المجال الإسلامي، بل سرعان ما تجاوزته إلى مختلف أنحاء أوروبا المسيحية التي كانت شبه نائمة في ظلمات العصور الوسطى[1]، وتُعدّ هذه التصريحات وأمثالها أدلة كافية على الأثر الفعال الذي أسهم فيه المشهد الأندلسي من إعادة تحريك الركود الفكري وفتح آفاقا جديدة للبحث.

هذا وتكاد تجمع الدراسات –الاستشراقية والعربية– على أهمية الفلسفة الرشدية على وجه الخصوص، باعتبارها استوعبت التراث الفلسفي السابق، حيث مثّلت منعطفا حاسما في تاريخ الفكر الديني الغربي، والتي على الرغم من أنها ظلّت محل خلاف وجدل في البيئة الأوربية حسب رأي أليكسي جورافيسكي Aleksey Zhuravsky بين مناصر مُشيد بهذا التأثير، ومعارض مقلّل من قيمته، فإن المنظومة المفاهيمية التي طرحتها –بخلفيتها الجَدلية المعارضة لعلم الكلام الإسلامي– شكّلت قاعدة منهجية ومعرفية تبنّتها الفلسفة الأوربية في مرحلة لاحقة عرفت باسم "الفلسفة اللاتينية"[2].

وكانت الترجمة بمثابة الوسيط الثقافي في نقل الموروث الفلسفي إلى الفكر الأوربي، وأصبحت مدينة طليطلة –بعد سقوطها في يد القشتاليين– مركزا حيويا، ومهّدا رائدا لحركة ترجمة واسعة النطاق، ويعود الفضل لإدخال النصوص العربية في دوائر الدراسة الغربية إلى رايموندو Raimundo (1126–1152م) أسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة، وكان فعله هذا حدثا حاسما كان له أبعد الأثر في مصير أوروبا ، حيث لم تقتصر على نقل الموروث الأندلسي إلى المعرفة اللاتينية فحسب، بل امتدّ ليشمل بدوره مؤلفات قيّمة من مختلف المراكز الحضارية وصولا إلى المشرق، فكان لها دورا بالغا في نقل المعارف العربية إلى أوروبا ، التي تمثّلت في الشروحات والمختصرات التي وضعها علماء الإسلام على أرسطو من أمثال مؤلفات الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي وابن رشد[3]، كما مهّدت تراجم دومنيك

[1]– أمريكو كاسترو، المرجع السابق، ص: 544.

[2]– أليكسي جورافيسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، تر: خلف محمد الجراد، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 1461هـ/ 2000م، ص ص: 35، 36.

[3]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 536– 540.

جنديزالفس Dominic Gundisalvus أرشيـدوق سيجوفيا للغـرب المسيحي أن يتعرف على أرسطو في مستهل 12م على يد هؤلاء الأعلام[1].

وفي عصر تميز بأنه أكثر العصور توتّرا من حيث التصادم العسكري والسياسي بين الإسلام والمسيحية نجد مع ذلك كيف أنه تشكّلت اتّصالات عالمية بين العقائد اليهودية المسيحية والإسلامية، حيث أن مصنّفات المؤلّفين المسلمين واليهود استخدمت في مرحلة تالية بوصفها ذات أهمية مدرسية – علمية عالية القيمة– بالنسبة للاهوتيين الكاثوليك، كما تُرجمت أيضا مؤلّفات اللاهوتيين الكاثوليك إلى العِبْرية، واستخدمت في المجادلات والمناظرات الكلامية التي جرت في المدارس الحاخامية[2]، بل ويبين القَديس توما أنَ الوحي لا يقتصر على تقديم البشر حقائق يستحيل على العقل البشري إدراكها، بل يقدّم أيضا حقائق صعبة لا يمكن إلا للقليل منهم الوصول إليها بعقولهم، هذا الخطّ من الفكر موجود لدى اليهودي سعـديا الفيـومـي Saadia al-Fayyumi (ت 942م)، ومنـه تبنّـاه ابـن ميمـون Ibn Maimonides (ت 1204م) ، وبتفصيل كبير يستشهد توما بالأسباب التي قدّمها ابن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين" للضرورة الملّحة لوحي يقود إلى معرفة الله[3].

وعليـه تعـدّ مؤلفات توما الأكويني Thomas Aquinas (ت 1274م) نموذجـا بـارزا لاستيعـاب الفلسفة الإسلامية، إذ تجمع العديد من الدراسات من أنه كان مَديناً لابن رشد في كل شيء، وإن كان في نفس الوقت من أكبر خصومه، ذلك من خلال تبنّيه النظرية التوفيقية بين العقل والدين مع إعادة صياغتها في قالب عقلاني يخدم المسيحية، وهي النظرية نفسها التي ارتضاها قبله ابن ميمون المجدّد الأكبر للدين اليهودي[4]، هذا التفاعل الكبير هو ما يعكس التأثير المتبادل بين الأديان الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية ولا سيما الرشدية، وإلى جانب أعمال ابن رشد استفاد بشكل ملحوظ من الفارابي وابن سينا، وعلى الرغم

[1]– ألفريد جيوم: الفلسفة والإلهيات، تع وتع: توفيق الطويل، تراث الإسلام، تق: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج1، ص: 239.

[2]– أليكسي جورافيسكي، المرجع السابق، ص ص: 46، 47.

[3]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 267.

[4]– محمد أبو حسان: دور الحضارة العربية الإسلامية في تكوين الحضارة الغربية، وزارة الثقافة، عمان (الأردن)، (د. ط)، 2009م، ص: 87 وما بعدها.

مما تعرضت له الرشدية اللاتينية من هجوم كنسي خلال هذه الفترة، فإنها ظلّت تكسب الأنصار خلال الفترات اللاحقة[1].

وباطّلاعنا على الدراسات التي تناولت الفلسفة المسيحية بالدراسة والتحليل، ولا سيما التي ركّزت على هذه الشخصية، نلمس اندماجا وتفاعلا كبيرا بين الفلسفات القديمة والمعاصرة له، وهو تحليل مدعوم تاريخيا، في حين أُغفل علم الكلام إلى حدّ بعيد من منزع هذا التأثير، فبدراسة الكتاب نجد أن صاحبه لم يتعامل مباشرة مع علم الكلام كمصدر معرفي أو منهج مناهض، حيث لم يكن متاحا بالدرجة التي توفّرت فيها الفلسفة من خلال الترجمات اللاتينية، كما أن الرغبة الملحة في استيعاب الفلسفة الأرسطية بما تحمله من مصطلحات تجريدية وتعقيدات منطقية استعصى فهمها على الآخذين بها في بداية احتكاكهم بها، ما جعل اعتمادهم شبه حصرية على الشروحات التي توفرت في الفلسفة أكثر مما عليه في علم الكلام، إلا أن دراسة جوهر القضايا نجدها قد شكّلت موضوعا أصيلا في تراث المتكلّمين، ذلك راجع –حسب نظرنا– إلى استيعاب الفلسفة للموضوعات الكلامية وإعادة توظيفها ضمن مناهج عقلية، ولكن هذا لا يلغي أصلها الكلامي، بل يمكن القول أنها في دور مواز أو على الأقل مقارب له في التكوين المعرفي للمنظومة اللاهوتية، وهو دور يستحقّ إعادة تقويم ضمن رؤية أكثر شمولية في التداخل الثقافي بين الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى.

2. الكتاب رؤية تحليلية "المنهج والتطبيق":

1.2. البنية النظرية في برهنة الإيمان المسيحي في المنظومة الأكوينية:

يشير توما الأكويني Thomas Aquinas (ت 1274م) في مقدّمة منهجية بالغة الأهمية تعكس وعيه النقدي، وسعيه لتأسيس نسق تعليمي واضح ومنظّم، فيشخّص المشكلات التي تعترض سبيل الطلبة المبتدئين، محدّدا ثلاث معوّقات أساسية: أولها الإفراط في التفصيلات العَرَضية ومباحث جانبية لا تخدم الغرض التعليمي، وثانيها غياب الترتيب المنهجي في العرض نتيجة انشغال المؤلّفين بأغراض خارجة عن قصد التعليم، كالدفاع عن المواقف العقدية أو مجادلة الخصوم، وهو ما حول بعض النصوص إلى ساحات جدلية على الوظيفة المقصودة، وثالثها التكرار الممل وغير المنتج الذي يربك القارئ أكثر مما يوضح له

[1]– شوقي أبو خليل: الأثر العربي الإسلامي الفكري، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوربية، هاني مبارك وشوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص: 38 وما بعدها.

المبهم[1] ، ومن هنا تظهر رغبته في تجاوز هذا النمط التقليدي إلى تأليف ذو غاية تعليمية يتميز بالوضح والترتيب المنطقي، والابتعاد عن الاستطراد الجدلي، غير أن هذا التمايز بين ما هو تعليمي وما هو جدلي– الذي أشار إليه يثير إشكالا معرفيا: هل يمكن تصنيف هذا المؤلف ضمن الإطار التعليمي أم الإطار الجدلي؟

فإذا رأينا البنية الحجاجية التي لازمته، والاعتماد على منطق الرد والاعتراض، تجعل منه نصا ذا طابع تعليمي– جدلي مركّب يدرب القارئ المبتدئ لا فقط على استيعاب المفاهيم، بل على مهارات الجدل والدفاع عن العقيدة اللاهوتية، وتظهر الغاية الجدلية موازية للغاية التعليمية إذا وقفنا على جزئية مهمة في المؤلف تتضمن مسألة "الكفر"، إذ لا يكتفي بتشخيصه فحسب، بل يعنى بكيفية ردّ الكافر إلى الإيمان، فبينما أن الكفر خطيئة محلّها العقل الذي يرفض الإذعان للحقائق الإلهية، مع اعتبار كفر الوثنيين أشد الكفر بسبب إنكارهم لوجود الله، ثم يليهم اليهود، ثم المبتدعة (المذاهب المسيحية غير الكاثوليكية)، وفي سياق التعامل مع هؤلاء أورد الجدل بوصفه ليس غاية ذاتية، بل وسيلة دفاعية تهدف إلى حماية الإيمان لا فرضه قسرا، وبهذا يرى أن يكون الجدل منضبطا بحسب حال المخاطبين، فالكفار الذين لم يسبق لهم إيمان يستخدم معهم الجدل العقلي لإظهار معقُولية العقائد، أما مع المرتدّين وأهل البدع، فلابد أن يضبط بالحذر، حيث أن الجدل معهم إحداث الفتنة بين المؤمنين أكثر من رجاء إقناعهم، وإن كان فلابد أن يظل خاضعا للإيمان كمصدر يعلو سلطة العقل[2]. إلا أن غياب الإشارة الصريحة إلى تصنيف المسلمين ضمن هؤلاء الكفار ليس له أي مبرِّر، خاصة وأن الإسلام هو أكثر متحدٍّ للمسيحية نقلا وعقلا، و أن المؤلف عاش في بيئة مشبَّعة بالفكر الإسلامي، وهو ما يجعل ذلك مرجح إلى عامل وحيد هو أن محاولة ردّ المسلمين إلى المسيحية وفق مبادئ عقلية صعب المنال، فعلى أساسها ارتأى أن يتجنّب الدخول معهم في نقاش فكري لا طائل منه، بل على العكس قد ينقلب عليه وبالاً.

ويبتدئ كتابه من حيث رؤيته أن التعليم المقدّس ضرورة أساسية في مسيرة الإنسان، فالغاية القصوى للإنسان هي المعرفة الكاملة بالله والاتحاد به، والعقل البشري –وإن كان مؤهلا لإدراك بعض المعطيات الإلهية– فإنه يبقى محدودا وعاجزا عن بلوغ الحقائق المتعالية التي تفوق مداركه الطبيعية، ومن هنا تنبع

[1]– توما الأكويني (ت 1274م): كتاب الخلاصة اللاهوتية، تر: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1887م، مج1، ص: 9.
[2]– المصدر نفسه، مج5، ص ص: 486– 513.

الحاجة الملحّة إلى الوحي الذي ليس فقط معاضدا للعقل، بل مكمِّلا له وموجّها لمساره، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الحقائق التي لا يتمكن العقل من إدراكها بطاقته الذاتية لا يغني فيها عن الاستنارة بنور الوحي، إذ أن تلقّيها من المصدر الإلهي المباشر يضفي عليها طابعا من اليقين، ويعصمها من التباسات التأويل وخطر الانحراف، وعليه يتطرق إلى المسألة استنادا إلى عناصر تفصيلية رغبة في تأسيس هذا الحقل المعرفي كعلم يتّسم بالصرامة المنهجية، فبما أنه يستند إلى مبادئ موحى بها فإن هذا لا يتناقض مع العقل، بل يستدعيه كأداة لفهمه وتفسيره والدفاع عنه، كما أن اهتمامه بتحديد طبيعة هذا العلم كونه جامعا بين البعدين النظري والعملي يعبِّر عن نظرته الشمولية، إذ لا يقتصر على تأمل الحقائق الإلهية، بل يمتدّ ليشمل السلوك الإنساني وتوجيهه نحو الغاية القصوى (الخلاص)، أما اعتباره أشرف العلوم فيرتكز على أن موضوعه هو الله ذاته، وفي هذا السياق يتناول منهج تفسير الكتاب المقدّس، مؤكدا على مشروعية استخدام المجاز وتعدد المعاني بطريقة تخدم الغرض التعليمي[1]، هكذا تتداخل هذه العناصر الجزئية في معالجة التعليم المقدس عند الأكويني ضمن رؤية شاملة تجعل منه نقطة التقاء تفاعلية بين العقل والإيمان.

وانطلاقا من الإشكالية المحورية التي يتأسس عليها بناؤه الفكري، ألا وهي مركزية الله في منظومة التعليم المقدّس حاول إثبات وجود الله من خلال خمسة مناهج[2]، وأولها "دليل الحركة" التي هي مقياس التغير والتطور في الكون، فالعلاقة بين المحرك الأول وبقية الكون هي علاقة بين الفاعل والمفعول، والمنطق يقول –كما ورد عند ابن سينا– أن كل حركة تحتاج إلى محرك أول هو الله، وفي ذلك ارتباط واضح بالزمان والمكان، إذ الزمان هو مقياس للتغير والمكان هو ساحة الحركة[3]، وتبنى الأكويني هذا المفهوم من خلال أن الحركة في الكون هي عبارة عن سلسلة من المحركات، هذه السلسة لا يمكن أن تكون لانهائية، إذ لابد من وجود محرك أول لا يحتاج إلى محرك آخر هو الله.

وأما عن قوله بـ"العلة المؤثرة" أي وجود علة أولى أو سبب أول مستقل بذاته هو مصدر كل شيء، هذا السبب الأول هو الله، وهنا نلاحظ تأثّره الواضح بالطرح الفلسفي الإسلامي الذي ارتبط ارتباطا وثيقا

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 10– 27.

[2]– المصدر نفسه، مج1، ص ص: 32– 34.

[3]– ابن سينا، المصدر السابق، ص: 402 وما بعدها.

بمفهوم "العلة والمعلول" في فكر ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) أيضا، حيث نتوصل من خلاله إلى العلاقة بين الله والعالم، فالله هو بمثابة العلّة الأولى لوجود كل شيء[1]، وتظهر هذه الفكرة في فكر الأكويني مع إضافة بعدا دينيا مسيحيا يتعلق بالعلاقة بين الله والعالم.

أما من جهة "الممكن والواجب" فهو استناد إلى نظريته حول العلاقة بين "واجب الوجود" و"الممكن الوجود"، فالأول لا يمكن أن يتصوَّر عدم وجوده وهو الله، أما المتعلّق منه بالممكن فهي التي يمكن أن يفترض وجودها أو عدم وجودها كالمخلوقات مثلا[2]، وبالتالي فإن وجود الممكن تستلزم حتمية وجود الواجب وهو الله.

وأما عن "المراتب الموجودة" في الأشياء فيندرج ضمن وجود علاقة طردية في الكمال بين الموجود ات في العالم، وهذا دليل على وجود من يمثّل أقصى درجات الكمال هو الله، وفي هذا صياغة قريبة من المضمون الجدلي الذي تطرقنا إليه في الجدل بين ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) في ردّه على الأشاعرة فيما يخص "دليل التمانع" من خلال المعادلة القائلة بأن تعدّد الآلهة يستلزم اضطراب العالم أو تناقض في الإرادات، كما يتبنى مبدأ الفلسفة الأرسطية– الرشدية الذي يبرهن على وحدانية الله من خلال تناسق النظام الكوني وانسجام أجزائه، كما يعتمد فيما يذهب إليه من "تدبير الأشياء" أو ما يسمى بـ"برهان الغاية"، وهي كلها إشكاليات دقيقة تطرح ضمن المسألة الثالثة من "تهافت التهافت"[3]، وبهذا يجمع الأكويني بين الطرح الكلامي والبرهان الفلسفي في صيغة فلسفية تستند إلى مبدأ السببية ووحدة النظام، ويقدّم ملاحظة دقيقة بأن الأشياء في العالم حتى الكائنات غير العاقلة بل والجمادات تبدو وكأنها تسعى لتحقيق هدف معين، والتي لا يعقل أنها تتحرك بشكل عشوائي، بل دلالة على وجود مدبر يقف وراء النظام والهدف في العالم هو الله.

إذن تجسد هذه النظرية التي يطرحها الأكويني لإثبات وجود الله نموذجا للتفكير الفلسفي، تتكامل بنيويا في عبارة "العلاقة بين الله والعالم"، التي تعتبر– فضلا عن المبدأ الإيماني المسلّم به– ضرورة عقلية يفرضها النظر في البعد الكوني، وعليه فإن التأطير المنهجي الذي وردت فيه هذه البراهين لا تنّم عن طابع

[1]– ابن سينا، المصدر السابق، ص: 362 وما بعدها.

[2]– المصدر نفسه، ص ص: 50– 55.

[3]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 223 وما بعدها.

لاهوتي معلَن، إذ لا يواجه القارئ مباشرة خلفيته المسيحية، بل يجد نفسه أمام نسق برهاني عقلاني يسبق التحديدات العقدية بإمكانه أن يتيح الفرصة للحوار المشترك.

2.2. البنية التطبيقية للعقيدة المسيحية "البعد اللاهوتي والتأويل العقلي في الفكر الأكويني":

بمجرد أن ينتقل الباحث من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي في فلسفة الأكويني Aquinas (ت 1274م) تتبدّى له بوضوح الخلفية الدينية التي تؤطّر مشروعه الفكري، حيث أن المبادئ التي جرى تأسيسها كقواعد برهانية ستوظّف لاحقا في سياق يخدم غاية عقدية واضحة مفادها ترسيخ العقيدة الكاثوليكية على أساس البرهنة العقلية، إذ يعالج في عمله الموسوعي "الخلاصة اللاهوتية" سر العقيدة الإيمانية في الفكر المسيحي ضمن بناء منهجي مركب تتداخل فيه الأبعاد الفلسفية واللاهوتية، مما يجعل تناولها –تفكيكا وتحليلا– ضمن إطار موضوعي متكامل أمرا بالغ الصعوبة.

واستنادا إلى المبدأ الترجيحي الذي سوف نرى كيف يكشف عنه التكوين المعرفي المركب لتوما الأكويني الذي يتمثّل في مرجعية مزدوجة تتوزّع بين المنهج الإسلامي مع تمايز نسبي في مجالات التوظيف بين الخطاب الفلسفي والخطاب الكلامي، يظهر الأول أكثر حضورا في معالجة قضية الوجود الإلهي وعلاقته بنشأة الكون، حيث يسعى إلى بناء نسق ميتافيزيقي شامل يفسر هذه العلاقة التكاملية يجد فيها مجالا للتعدّد عبر مفاهيم تجريدية كالممكن والواجب، الجوهر والعرض وغيرها، بينما علم الكلام بوصفه خطابا دفاعيا يعتمد براهين عقلية منضبطة بالنص الشرعي، يتعذّر اعتماده مثلا في البرهنة على التثليث في إطار التوحيد الخالص. أما القضايا التي تحكم العلاقة بين الله والإنسان، فإنها مسائل سبق تأصيلها في علم الكلام، ليستفيد منها الفلاسفة لاحقا مع إعادة تأويلها ضمن نسق فلسفي، هذا ما يجعلنا في معالجة القضايا المتضمنة الكتاب ضمن مقاربة موضوعاتية في عنصرين رئيسيين متكاملين: يتمثل الأول في علاقة الله بنشأة الكون في ضوء الكمال الإلهي وتجليات الصفات، في حين يركّز الثاني على العدالة الإلهية وانعكاساتها على مصير الإنسان، هذا التقسيم الذي يتيح قراءة متكاملة للعلاقة بين الخالق والمخلوق.

1.2.2. المبدأ الإلهي وبداية الوجود "العلاقة بين الذات الإلهية ونشأة العالم":

تُطرح المسألة ضمن ثنائية دقيقة تجمع بين الإقرار بالإيمان في إطار التوحيد والتثليث، وعلاقة الذات الإلهية –بهذا المفهوم– ونشأة العالم، وإن كانت تنم عن تعارض صريح، يمكن أن يحكم عليها بالفشل من أولها وأنها ضرب من المستحيل. فهل ستتمكّن النظرية الأكوينية من تجاوز هذا التناقض وتحقيق الانسجام المطلوب؟

من المعلوم أن مسألة الثالوث تمثّل حجر الزاوية في العقيدة المسيحية، فحيث واجهت إشكالية القول بالتثليث تحديات عديدة يستحيل فهمها في العقل البشري، وأن ذلك وقوع في القول بتعدّد الآلهة لا محالة، كان استلهام الفلسفة الأرسطية– الإسلامية كمنهج جديد في توضيح هذا المفهوم العقدي، جسدها الأكويني (ت 1274م) في الاعتماد على العقل الفلسفي في تقديم تفسيرات عميقة وعديدة كلها تصب في مفهوم واحد هو التمييز بين الجوهر والأقنوم، وذلك من خلال تطبيق مبدأ الوحدة في الكثرة.

فنجده من جهة يستند على أدلة تؤكد وحدانية الله، ومنها "الكمال المطلق" إذ أن الله في نظره هو الوجود النهائي، انطلاقا من أن تعدّد الآلهة سيؤدّي لا محالة إلى تقسيم هذا الكمال إلى متعدّد، وأن كلا من هؤلاء ستكون له خصائص تميزه عن الآخر[1]، ومن جهة أخرى حاول أن يجسد مبدأ التوفيق بين التوحيد والتثليث[2]، اعتمادا منه على عدة مفاهيم جاء تأصيلها في المفهوم السينوي، ومنها نظريته حول "المضاف"[3]، الذي يؤخذ على أساس العلاقة بين شيئين بإضافة أحدهما إلى الآخر، ومنها العلاقة البيولوجية بين الأب والابن، حيث أن لكل منهما صفة خاصة به بالقياس إلى الآخر، هذا المبدأ نراه يطبق بحذافيره في السياق اللاهوتي المسيحي لفهم العلاقة بين الأقانيم في الثالوث المقدّس، لإثبات أن كل من هؤلاء الثلاثة يحدّد بالنسبة إلى الآخر بعلاقة إضافة متبادلة، دون أن يكون ذلك بمعزل عن الجوهر الإلهي، وعليه فإن التمايز بين الأقانيم ليس ماديا أو جوهريا، بل هو مجرد علاقة داخل الواحدة الإلهية.

---

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 113– 131.

[2]– المصدر نفسه، مج1، ص ص: 347– 532.

[3]– ابن سينا، المصدر السابق، ص: 156 وما بعدها.

وحيث يقوم المنهج السينوي على تطوير الرؤية الفلسفية لأرسطو في البرهنة على العلاقة بين الجواهر والأعراض والمركّبات في فهم طبيعة الموجودات[1]، إذ يعتبر الجوهر بمثابة الشيء القائم بذاته دونما حاجة إلى شيء آخر في وجوده كالإنسان، الحيوان أو النبات، بينما يمثّل العرض الخاصية أو الصفة التي تطرأ على الجوهر كاللون، الحركة أو الحجم، هذه التي لا يمكنها بحال من الأحوال أن تنفصل عنها، وهذه الجواهر والأعراض تشترك معا لتعطينا ما يسمى بالمركّب كأن يكون الإنسان مثلا مركّب من مادة وصورة، ويتّصف بصفات عرضية تعكس شكله الداخلي والخارجي كالطول مثلا والذكاء وغيرها، ويساعدنا ذلك على فهم العلاقة بين السبب والنتيجة، هذا المنهج يظهر جليا عند الأكويني في تفسيره لعقيدة الثالوث، وعليه فلا ينبغي أن يفهم التثليث على أنه تجزئة للإله ليكون الأقنوم جزءا من الجوهر، بل إن التمايز بين الأقانيم نتيجة منطقية أساسها العلاقات بين الأقانيم، دونما مساس بوحدة الجوهر الإلهي (الآب يلد الابن والروح القدس ينبثق منهما)، فالله الواحد هو الحب الكامل، هذا الذي يتضمن بالضرورة وجود محبٍّ هو الآب ومحبوب هو الابن وروح الحبِّ يربط بينهما هو الروح القدس، دون أن يكون بينها تضادّ، فالتعدّد لا ينفي الوحدة بل يثبتها، ليصل إلى أن ذلك بمثابة سر إيماني يجمع بين متناقضين بطريقة منطقية عقلانية.

ويشير الألماني فروبشامر Frobschammer في معرض تحليله للفلسفة الأكوينية –مؤيدا لرأي صاحبها بأن التصور العقلاني المحض لطبيعة الله منذ قرون طويلة من البحث العلمي والنقاش العقلي لم يفلح في إنتاج رؤية مستقرة، بل على العكس أدى إلى تزايد المشادّات العقائدية والاضطرابات الدينية، ذلك أن وصف الإله بسمات بشرية مفرطة تجعل من علاقة الله بالعالم تلتبس بمفهوم يتنافى مع الكمال الإلهي المطلق، ما يستدعي إعادة الاعتبار إلى الوحي كمرتكز لا غنى عنه في سبيل بلوغ المعرفة الدينية[2]. ليستنتج الباحث أنه من خلال هذا التقييم لتجربة الأكويني التوفيقية بين العقل والإيمان لم يبلغ غايته في تأسيس عقيدة متماسكة، بل إن محاولا ت الحسم العقلي غالبا ما أدّت إلى مزيد من التنازع والانقسامات.

وعليه تكشف محاولـة الأكويني Thomas Aquinas (ت **1274**م) التوفيقيـة هـذه نوعـا من التوتّـر الداخلي في البنية المفاهيمية المعتمدة عنده، فالمبدأ الأساسي في الفلسفة الأرسطية (عدم التناقض) يضعه في موقف إشكالي متعدّد كانت تستدعي منه أو من أقرانه الإجابة وليس تقديمها على أنها

[1]– ابن سينا، المصدر السابق، ص ص: **103– 155**.

[2]- P. Frobschammer: **Die Philosophie des Thomas von Aquino,** F. A. Brockhaus, Leipzig, 1889, p p: 161, 162.

سر إيماني لا يمكن تبريره، فالوقوف على عبارة "لا يمكن القول أن الأقانيم أنهم آلهة بالجمع بل إله واحد في ثلاثة أقانيم"، إضافة إلى ما يقدّم من الصفات الذاتية لله كالوجود والعلم والقدرة تشترك فيه جميع الأقانيم[1]. هذه الإشكالات وغيرها تجيب عن نفسها، وتكشف عن الطابع الوهمي للمقاربة التي أصل لها صاحبها.

وعليه فإن المبدأ الاجتهادي الذي قدّمه يبقى في التقييم النهائي إطارا نظريا مجردا تتعذّر فيه قابلية التطبيق المنطقي، فتقديمه مفاهيم تتعارض جوهريا مع العقيدة كالواحد والثلاثة، والجوهر والعلاقة– دون تقديم حلٍّ يرضي مقتضيات العقل يجعل من هذا التصور أقرب إلى نموذج تأويلي إيماني منه إلى نظرية فلسفية محكمة، حيث ينقلب إلى بنية إيمانية مغلقة عند لحظة التطبيق تتراجع في الفلسفة أمام سلطان العقيدة، يتحول فيه البرهان إلى تبرير، والمنهج إلى تقنين إلى فكرة مسبقة لا تقبل التفكيك العقلي.

هـذا ويفـرد تومـا الأكــويني Thomas Aquinas (ت 1274م) حيــزا معتبرا لدراسـة الصفات الذاتيــة لله ضمن إطار لاهوتي فلسفي بوصفها تجلّيات للكمال المطلق، مراعيا فيه مقتضيات التنزيه اللاهوتي من جهة، ومبادئ التحليل الفلسفي من جهة أخرى، وهنا يظهر تأثره المزدوج بين الطرح السينوي والرشدي –مع الميل أكثر لابن سينا– يظهر في نظرية "واجب الوجود" كواحد لا يشاركه في رتبته شيء، بل هو مبدأ كل شيء وعلّته، وكل ما سواه "ممكن الوجود" يستمدّ وجوده منه، وهو واحد في ذاته لا يقبل الكثرة والانقسام، وهذا لا يعني تجريده من الصفات، بل يحمل صفات تعبر عن مظاهر ذاته وليست كأجزاء منها، ذلك أن "واجب الوجود" لا ماهية له تميزه عن وجوده، بل هو وجود محض لا يحدّه تعريف ولا يحيط به عقل، بل يدركه فقط من خلال آثاره ومظاهره[2]، أما ما أخذه عن ابن رشد فيكمن في التمييز بين الوجود والماهية، إذ أن وجود الواجب (الله) هو عين ماهيته، بينما الممكن (المخلوق) يحتاج علّة في وجوده[3]، هذه الرؤية نجدها تفصيلية عند الأكويني الذي يناقش الصفات الإلهية استنادا إلى مفاهيم الكمال، الوجود المطلق، اللامحدودية، مع التأكيد على أن الله ليس جسما، ويفترض الأكويني تساؤلا اعتراضيا أن يكون الله جسما اعتمادا على النص النقلي، ثم يبرهن عقليا على أنه ليس كذلك من

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 456– 479.

[2]– ابن سينا، المصدر السابق، ص: 366 وما بعدها.

[3]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 403– 405.

خلال التفريق بين القوة والفعل، فالله موجود بالعلة وليس بالقوة، يعني أنه ليس في حاجة إلى التحول أو التغير كما هو الحال بالنسبة للأجسام، وكذلك من خلال الوجود غير المادي، فالله كوجود مطلق لا يتطلّب مادة كما تتطلّبه الأجسام[1] ، كما تؤكّد بعض الآراء الاستشراقية على التقاطع بين الفكر اليهودي الميموني –ذي الأصول الإسلامية– والفكر التوماوي ولا سيما في مسألة الصفات الإلهية، مؤكدا على إدراك العقل البشري لوجود الله، دون أن يصل ذلك إلى إدراك كنهه أو طبيعته الذاتية[2].

واستنادا منه إلى مبدأ الكمال المطلق تمثل كل صفة من صفاته كمالا محضا، فالعلم بوصفه كمالا مطلقا ينسب إلى الله على وجه يليق بجلاله، دون أن يلحقه نقص أو تَشُوبَهُ شائبة تماثل علم الكائن المخلوق، بل إن علمه كامل وأزلي وأبدي، ويستند في ذلك على دلائل قوية لتبرير موقفه من خلال الربط بين صفة العلم وباقي صفاته الكمالية، ومنها القدرة على خلق كل شيء، والتي تستدعي بالضرورة علمه بكل ما خلق، كما أن الحكمة تستلزم أن الله يتصرف بإحكام في خلقه من غير ما خطأ أو تردّد في إصدار أفعاله[3].

والملاحظ أن رؤية الأكويني هنا تقارب الفكر الأشعري بنفس فلسفي عميق[4]، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (123)﴾[5] تفتح المجال في الحدود الزمانية والمكانية، ليشمل الله بعلمه بما في ذلك ما هو مستقبلي وكل الاحتمالات والممكنات، فحتى اللاموجودات (الأمور التي لا وجود لها في الواقع) واللامتناهيات (الأشياء اللامتناهية في الكون) تدخل ضمن هذا السياق، وكذا العلم بالجزئيات أي أن الله يمتلك علما شاملا بكل التفاصيل الجزئية للأشياء، وكذا القضايا الكلية التي تحكم الوجود مثل المبادئ العامة التي تنظم الكون (كمبدأ السببية مثلا أو الحركة)، إضافة إلى وجود الشر في العالم الذي هو في نظره غياب الخير أو نقصانه لحكمة لا يعلمها إلا هو.

---

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 35– 38.

[2]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 267, 268.

[3]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 178– 210.

[4]– عن تفصيل "العلم بالكليات والجزئيات". ينظر: ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 451 وما بعدها.

[5]– سورة هود، الآية: 123.

وهذا المفهوم لا يتعارض مع العناية الإلهية بالأحداث الدورية التي تحدث في الكون، وذلك ما هو مبرر في القول بأن علمه تعالى يجمع بين النظري والعملي، يشمل الأول الحقائق الكونية التي لا تتغير، بينما يخص الثاني كيفية تصرف الله في المواقف التي تتطلّب اتّخاذ قرارات تتعلّق بالأفعال والإرادة، وهو بهذا الرأي يفنّد رؤى المعترضين أصحاب المحدودية التي تتنافى مع مفهوم الكمال الإلهي، وكما يحاول إجراء بعض المقارنات بين العلم الإلهي والعلم البشري، هذا الأخير الذي يرتكز على الحواس والتجربة، بينما هو إدراك عند الله بعلمه الكلي والأزلي، وعليه فإن تحليل وجهة نظر الأكويني تعطينا لمحة عن تبنّي المبدأ الأشعري ضمن نسق فلسفي، حيث يرى أن صفات الله لا يمكن أن تكون مغايرة للذات بل هي تعبير عن نفس الجوهر الإلهي، وذلك في إطار التحليل الذي سلكه ابن رشد من أن العلم الإلهي علم ثابت شامل وغير متأثّر بالمخلوقات الحوادث[1].

كما أن القدرة مثلا في المفهوم التوماوي صفة من الصفات التي اتّصف بها الإله الخالق[2]، فيستند على عدة مبررات يراها كفيلة لإثبات مدى هذه القدرة، والتي لها تأصيل في العقيدة الأشعرية، وأساسها الكمال الإلهي الذي يبدأ من فكرة أن الله يمتلك صفة القدرة على كل شيء، أي أن قدرته لانهائية، وبالتالي فلا تخضع إلى المحدودية، ولا ترتبط بقوانين الطبيعة، بل هو خالقها ومطلق الحرية في تغييرها.

وإذا كان وجه الاتّفاق بينهما في القول بالقدرة المطلقة لله، فإن الاختلاف بينهما في علاقة القدرة بأفعال المتناقضات، فالأشاعرة يرون أن هذه القدرة تتجاوز فعل الممكن وغير الممكن، أما في فكر الأكويني فإنها مقيدة بالعقل أي أنها لا تجعل المحال المنطقي ممكنا، لأن ذلك يتعارض مع حكمته الإلهية. كما يعتبر مبدأ "الخلق من العدم" دليلا آخرا عند الفريقين على هذه القدرة المطلقة، فتتشابه مع الأشاعرة التي تؤكد أن الله يخلق الأشياء بإرادته وقدرته من غير حاجة إلى مواد سابقة، وهذا ما يدل على أنه قادر على فعل أي شيء مهما كان مستحيلا، إلا أنه وقع في تناقض عندما قال بتقيد القدرة الإلهية بما يتقبله العقل، في حين أنه يؤمن بخلقه الكون من العدم، لأن ذلك يتجاوز الحدود العقلية عند البشر.

هذا وفي علاقة وطيدة مع البرهنة على وجود الله يعالج توما الأكويني (ت 1274م) مسألة الخلق بوصفه فعلا إلهيا خالصا يتم خارج إطار الحركة والتغير، ويتم ذلك وفقا لمبدأ "إحداث شيء من لا شيء"،

[1]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 451– 461.

[2]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 327– 346.

وهذا يخالف المبدأ الأرسطي الذي يرى أن كل فعل يتطلب مادة سابقة[1]، ويعتمد في ذلك على مبادئ نظرية أهمها أن "فعل الله هو عين ذاته"، وهذه الفكرة نجد جذورها عند ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) كما أشرنا سابقا أن قرره في نظرية "واجب الوجود"، كما يتقاطع مع توجهات المتكلّمين بمثل ما ردّ به الغزالي على الفلاسفة برفض العلية الحتمية، ومؤكدا على حرية الفعل الإلهي القائل بأن الله خلق العالم بإرادة حرة وأن للعالم بداية أو ما تعرف "الخلق من العدم"[2].

لكن هذا التوافق النظري المقبول في حدود المعقول، يكشف عن تناقض جذري عندما يحاول التوفيق بين هذا الطرح والإيمان المسيحي إبرازا منه لدور الأقانيم الثلاثة في الخلق، فتماشيا مع فكره الخلق يتم بواسطة الآب بوصفه (المبدأ)، والابن بوصفه (بوصفه الكلمة والعقل)، والروح القدس (بوصفه المحبة)، هذا التوزيع الوظيفي يتجاوز فكرة "وحدة الفاعل" التي تقتضيها مبادئ العقل النظري، ويطرح تساؤلا حول فعل الخلق –بصفته فعلا واحدا مطلقا، وصادرا من ذات واحدة– ينسب إلى ثلاثة أقانيم يتميز كل منهما بدور مخصوص في الفعل. فكيف يستقيم هذا مع ما سبق إليه من أن العلة الأولى لا تجزئة فيها ولا تركيب؟ ثم تزداد هذه التساؤلات أكثر تعقيدا حين يؤكد أن كل مخلوق يحمل أثر الثالوث، إذ أن الوجود صورة للآب، والعقل صورة للابن، والإرادة صورة للروح القدس، مما يطرح تساؤلا آخر حول طبيعة الصورة الإلهية هذه في المخلوق– هل هي تمثيل رمزي أم حقيقي؟ وكيف يمكن القول بذلك دون الوقوع في الحلول أو التشبيه؟ ثم إن هناك سؤالا آخر يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف على هذه البراهين الواهية، فإن تم التسليم بأن كل مخلوق يحمل أثر الثالوث الإلهي التي تبرهنت على صفات الوجود، العقل والإرادة. فهل كل المخلوقات تمتلك العقل والإرادة فضلا عن الوجود؟ هذه الإشكالات ظلّت مطروحة تنتظر إجابات مقنعة، مما ينْسف هذا البناء الذي أسّس له صاحبه، ويدعو إلى إعادة تقييمه كأساس منطقي لتفسير العلاقة بين الخالق والمَخلوق.

2.2.3. العدالة الإلهية ومصير الإنسان:

يقارب الأكويني Aquinas (ت 1274م) في إشكالية عميقة تعكس تفاعل العدل الإلهي والإرادة الإلهية وحرية الإنسان، كاشفا عن بنية متداخلة تعكس وحدة الصفات الإلهية وتجلياتها في مصير

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 533– 572.

[2]– الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: 134 وما بعدها.

الإنسان، فتحالُ مسألة العدل الإلهي وترتيب المصير الإنساني، انطلاقا من رؤية ميتافيزيقية– لاهوتية فالإرادة الإلهية في الفلسفة الأكوينية مرتبطة هي الأخرى بالكمال الإلهي والفاعلية الأولى[1]، أي أن الله هو الفاعل الأول والأصل لكل وجود، فكل فعل أو تأثير يحدث في الكون لابد أن يكون صادرا عن الله ومرتبطا بفعله، وهي موجهة دائما نحو تحقيق الخير والكمال، ويشير بأنه على الرغم من وجود الشر، فإن الله موجود كفاعل خير أعظم. وهذه تشبه النقاشات التي تناولها علماء الكلام المسلمون حول الجمع بين وجود الله ووجود الشر، فيحاول أن يربط بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، حيث أنها في كلتا الحالتين هي قوة محركة، ولكن الأولي هي المحرك الأول والأصلي لكل شيء، بينما الإرادة البشرية هي محرك ثانوي.

والقول بالاستلزام المنطقي في توجيه الإرادة نحو الخير المطلق، تستوجب حتمية اللاتعددية في أفعال الإرادة الإلهية، فما العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية؟ والإجابة على السؤال تستوجب البحث في سؤال ديني وفلسفي كان له سابق بحث ودراسة معمقة في الفكر الإسلامي، يمس طبيعة الإنسان ومدى مسؤوليته عن اختيار أفعاله[2]، ويقدم الأكويني مجموعة من الحجج تبدو في ظاهرها تدحض أن الإنسان يتمتّع بحرية الاختيار، وأن الله هو المتحكّم النهائي في الأقدار[3]، ولكن يخلص في النهاية إلى أن الإنسان قادر على اتّخاذ القرارات، وهو مسؤولية العقل في القدرة على التدبر والتفكير، والتمييز بين الخير والشر عكس الحيوان الذي يتحرك بطابع الغريزة البهيمية فحسب.

وبعد بحث عميق في مسألة الإرادة وعلاقتها بالعقل: أيُّ منهما محرك وموجه للآخر؟ يصل الأكويني إلى نتيجة توفيقية ينظر من خلالها إلى الإرادة والعقل كقوتين متفاعلتين في النفس البشرية، العقل مسؤول عن التفكير والتحليل واتخاذ القرارات المناسبة، بينما الإرادة هي الأداة التي يستخدمها في ذلك.

ثم يوضّح أكثر في موضع آخر من كتابه الإرادة وعلاقتها بالأفعال الإنسانية التي تنقسم قسمين: أفعال بشرية يقوم بها الإنسان عن قصد وإرادة، وهي تخضع لمسؤوليته الأخلاقية، أما التي تحدث بشكل طبيعي ودون تدخّل من الإنسان كالتنفس مثلا والهضم وغيرها فهي لا تحمل أي قيمة أخلاقية، كما أنه

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 251– 275.

[2]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 438– 443.

[3]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج2، ص ص: 368– 387.

يـ عتمد عدة معايير أساسية للحكم على الأفعال الإنسانية، والمتوقّفة على ما يتعلّق بالغاية من الفعل الذي يجب أن يكون خيرا في ذاته، وكذا الظروف المتحكّمة التي يمكن أن تؤدّي إلى نتائج أخلاقية أو لاأخلاقية، وعلى أساسها تنقسم الأفعال إلى حسنة تستوفي جميع المعايير الثلاثة وتودّي إلى الخير، وسيئة تفتقر أحد هذه المعايير وتؤدي إلى الشر والرذيلة، ويرى أن الإنسان مسؤول أخلاقيا عن جميع أفعاله البشرية، لأنه يمتلك حرية الاختيار والإرادة، ويترتّب على هذه المسؤولية الثواب والعقاب في الآخرة[1].

هذه الإشكالية التي بلغت أوجها في الـجدل بين المعتزلة والأشاعرة، حيث شدّد المعتزلة على حرية الإرادة البشرية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، لتناهضها الأشاعرة في التأكيد على أن هذه الحرية المخولة للإنسان هي مقيدة دائما بقدر الله، وهذه النقطة الجدلية تتقاطع مع تفكير الأكويني، بحيث يشترك مع المعتزلة في العدل الإلهي ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، ومع الأشاعرة في التوفيق بين القدر والإرادة، مع إضافة فلسفية تقول بأن أفعال الله عقلانية وحكيمة، والأكويني يرفض أن الإرادة الإلهية تعسفية، ويؤكد أن الله يعمل وفق حكمة عقلانية[2]، ولكنه يضيف بعدا مسيحيا وهو أن الإرادة الإلهية مرتبطة بالمحبة الإلهية.

وكما يواجه تحدّيا يتمثل في كيفية تطبيق مفهوم العدالة البشرية القائم على المعاملة المتساوية والإنصاف المثالي من طرف الخالق، يشمل توزيع النعم على الخلائق بما يتناسب مع استحقاق كل منهم وقدرته، وكذا فعل الخير وإعطاء كل ذي حقّ حقّه، كما يربط بين العدل والحكمة الإلهية[3]، فالحكمة هي التي توجه الإرادة في توزيع النعم والمصائب، فيؤكد أن الله لا يفعل شيئا إلا بحكمة وعدل، وهو مصدر كل خير، والخير لا يتجزأ عن العدل، ويحذر الأكويني من محاولة تطبيق مفاهيم العدالة البشرية على الله بشكل مباشر، لأن الله يتجاوز هذه المفاهيم، فالله ليس مدينا لأحد، ولا يخضع لقوانين بشرية.

وأما عن مآلات الإنسان في الحياة الأخروية فمرتبط في الفكر المسيحي بفكرة الإيمان والخلاص، إذ يتناول توما الأكويني Thomas Aquinas (ت 1274م) في جـزئية معتبرة من الكتـاب في سـلسـلة من القضـايا، متدرجا في العرض من تحديد طبيعة الإيمان إلى بيان ضرورته للخلاص، ليؤكد أن الإيمان

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج3، ص ص: 362– 425.

[2]– ابن رشد: تهافت التهافت، ص ص: 113– 121.

[3]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج1، ص ص: 286– 292.

ليس مجرد تصديق عقلي، بل إذعان للحقائق الموحى بها سواء كانت مدركة بالعقل الطبيعي أو متجاوزة له، وفي هذا الإطار يبرز عنصران محوريان في العقيدة المسيحية هما: الإيمان بسر المسيح، والإيمان بسر الثالوث، إذ يعدّهما شرطين أساسين لا غنى عنهما للخلاص، وأن الخلاص لا يتحقق إلا بالإيمان بالمسيح كإله جاء ليكفّر عن خطايا البشر، وهو ما لا يفهم إلا ضمن سر التجسد والفداء، وداخل الإطار نفسه فإن الإيمان بالثالوث يعبر عن الاعتراف بالعلاقة الداخلية في الذات الإلهية كما أوحى بها: الآب الخالق، الابن المخلص والروح القدس المحيي، وأن التصديق بذلك هو غاية ما تتوجه إليه بقية عناصر الإيمان، حيث هي إما مقدمات تؤسس لهما كضرورة إيمانية، أو نتائج تترتّب عليهما كالاستحقاق والثواب وشرطية الخلاص[1] . وهو ما يترك ثغرة في الفكر المسيحي عامة، ولا سيما ما قرره الأكويني، فإذا كان المسيح –عليه السلام– ارتبط وجوده –كغيره من الأنبياء– بفترة معينة من الزمن. فهل كل الأمم السابقة واللاحقة تمتلك مفاتيح الإيمان على هذا النحو الذي يشترط كضرورة في الخلاص؟ أم أن ربط الخلاص بشخص محدّد في التاريخ ينقض مبدأ شمولية العدل الإلهية؟

واكتسى موضوع رؤية الله في الفلسفة المسيحية إحدى هذه المباحثات العلمية، ومنها النظرة التي قدّمها الأكويني (ت 1274م)، معترضا على الذين يعتقدون أن رؤية الله محصورة في الحواس، وردا عليهم من جهة أن الله يتجاوز أي أو وصف بشري، وبالتالي لا يمكن الإحاطة به من خلال الحواس، ومن جهة ثانية أن الله كامل مطلق لا يمكن حصره في محدودية عقلية[2]. ومن خلال المقارنة بين فلسفة الأكويني والفرق الإسلامية نجد أن الطرح الذي قدّمه يقترب من الموقف الأشعري القائل بأن رؤية الله ممكنة، ولكنها ليست حسية أو بصرية، بل هي رؤية خاصة به كوجود مطلق.

وعلى التسليم بالطرح العقلي الذي يقدّمه، والمتمثل في عجز العقل البشري بطبيعته المحدودة عن إدراك الله إدراكا مباشرا، فإنه لا يقدّم لنا موازنة بين هذا القصور وبين ما يدّعيه من إمكانية الرؤية المباشرة لله التي تتحقّق في الحياة الأبدية ومتعلّقة بسعادة الإنسان، هذا دون أن يؤسس حججا مستقلّة لكل موضع على حدى، وإذا كانت الرؤية هذه متعلّقة بمن نال الخلاص. فبما تفسر رؤية المسيح– الإله المتجسد الذي كانت رؤيته حسية ومباشرة؟ وهل كانت رؤية حقيقية للاهوت أم مقتصرة على الناسوت؟

[1]– توما الأكويني، المصدر السابق، مج5، ص ص: 400– 423.

[2]– المصدر نفسه، مج1، ص ص: 121– 148.

ويكشف المبدأ الإيماني عند الأكويني عامة من خلال كتابه أن تأثّره كان من الجدل الفلسفي أكثر من الكلامي، فرغم أن العقيدة الأشعرية قد سيطرت على الغرب الإسلامي، إلا أن تأثيرها في الفكر الغربي كان محدودا مقارنة بالفكر السينوي والرشدي، ورغم أن الكتاب يمكن تصنيفه من المحاولات الجادّة في التوفيق بين العقل والإيمان، يكمن في الجمع بين مبادئ الفلسفة الأرسطية وأسس العقيدة، إلا أنه اصدم بإشكالية العلاقة بين التوحيد والتثليث في الكثير من تحليلاته.

وعليه فإن حركة التأليف التي ازدهرت في أوروبا خلال أواخر العصر الوسيط لم تنشأ من فراغ، ولا كانت مجرد نشاط تقليدي، بل مثّلت في كثير منها استجابة واعية لحركية الجدل والمناظرات التي أنتجها التفاعل الجدلي بين المذاهب والفرق الإسلامية، والذي ما لبث إلا أن تَمثَّل في صورة أكبر بين الأديان السماوية، إذ أفضت المناظرات الإسلامية –في مختلف سياقاتها الكلامية والعقدية– في صيغتها الأندلسية إلى بلورة نصوص تحليلية عميقة غدت مواضيع للتأليف، هذه التي أسهمت في ترسيخ روح نقدية صار لها بالغ الأثر في تمهيد المسار نحو العقلانية الأوربية في عصورها اللاحقة، ولا ينحصر هذا التفاعل الخصب في النماذج التي طالتها الدراسة فحسب، بل إنها تمثل شذرات من مدونات أندلسية أوسع كانت بمثابة أوراق حضارية تنقل روح الاجتهاد والمناظرة إلى الضفة الأخرى من المتوسط، ومن ثم فإن هذه النماذج ليست سوى علامات دالة على تفاعل معرفي جرى بين الشرق والغرب.

الفصل الرابع:

أثر المنهج الإسلامي في الوعي الديني الأوربي مع اختلاف المقاصد.

المبحث الأول: المنهج الجدلي الإسلامي وإعادة بناء الخطاب اللاهوتي المسيحي الوسيط.

أولا: إرهاصات الإصلاح العقدي في العقيدة الكاثوليكية.

ثانيا: التصدّع الداخلي في بنية العقيدة وتأثيره على الهوية المسيحية.

ثالثا: السلطة الكنسية ومسارات الجدل بين العقل والإيمان.

المبحث الثاني: أثر منهج الجدل الإسلامي في إعادة بناء الخطاب الديني اليهودي بأروبا العصور الوسطى.

أولا: إعادة النظر في المرجعيات الدينية.

ثانيا: الجدل بين التيارات الفكرية اليهودية.

المبحث الثالث: مجالات تأثير المنهج الجدلي الإسلامي على الواقع المذهبي والديني في أروبا الوسيطة.

أولا: المذاهب والأديان وإمكانات التأثير والتأثر.

ثانيا: الجدل الأصولي ورسم معالم الهوية المذهبية الإسلامية في الأندلس.

ثالثا: الجدل الديني وأثره في التحولات بين الأديان "جدليات تغيير العقيدة والانتماء".

لعل دارس الموضوع ليقف متسائلا في آخر المطاف: أين النتائج من المقدّمات؟ وأين الفاعلية والتأثير من التنظير والتطبيق؟ وبتعبير أدقّ: بناء على ما تقدّمت الإشارة إليه من أن الجدل ذو هدف أسمى يترامى الطرفان الوصول إليه، يجمع بين أبعاد: حماية العقيدة والدفاع عن الهوية والإقناع بالرأي. فإلى أي مدى تحقّقت هذه الأهداف في البيئة الأندلسية؟ وهل كان ذلك آنيًّا يخص مواجهة الخصم، أم بعيد المدى تجاوز الإطار الزماني والمكاني؟ وليس من الموضوعية أن نَحيك الوضع ونَستَصيغَ عوامل، ونفتعل أسبابا لنبرر بهو الانتصار أو أسى الفشل بمنطلق العصبية الدينية أو المذهبية، وعليه فإن البحث في نظرنا يبقى ناقصا، وتبقى هناك حلقة مفقودة في سلسلة متشابكة ما لم يتّضح هذا العنصر جليا، ولكن وكما هو معروف لكل مقدمات نتائج، إذ أن الربط بين هذه المعطيات يدفعنا إلى الاعتقاد أنه يمكن أن نسوق ذلك حسب استنتاجاتنا في البحث، وترجيحاتنا لواقعية الأحداث.

وإن تكن بعض الدراسات –وخاصة الاستشراقية منها– قد ركّزت على تأثير الحضارة الإسلامية في أوروبا المسيحية، إلا أنها لم تعط حيزا معتبرا لظاهرة الجدل منها، على سبيل المثال ما يدلي به بروفنسال Provençal من أن تأثير إسبانيا المسيحية على إسبانيا العربية لا يمكن أن تُقارن بتأثير إسبانيا العربية على إسبانيا المسيحية[1]، ويوافقه الرأي المستشرق أمريكو كاسترو Américo Castro من أن تاريخ إسبانيا خلال الفترة الوسيطة قد سيقَ سيّاقا مسيحيا إسلاميا يهوديا، وكل من هذه السلالات كانت متأثّرة وُجوديا بالظروف التي عليها المجموعاتَ الأخرى، وعلينا نحن أن نعرف تأثير كل منها في الأخرى[2].

وإذا قلنا أن رسالة الإسلام قد أعلنت ومنذ البداية عن القواسم المشتركة بينها وبين الرسالات السماوية السابقة لها –سواء المسيحية أو اليهودية– علاقة تدعو إلى عدم إكراههم على الدخول في الإسلام، بل يكفي الإبلاغ به، امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾[3]. أفلا يمكن أن نعتبر تبنّي الأفكار والنسج على منوالها من أكبر سبل هذا التأثر؟ وهل أفضى هذا التداخل المعرفي إلى تحولات مذهبية ودينية أم اقتصر على مقاصد المنهج ذاته؟ وقبل أن نتحدّث عن التأثير والتأثّر علينا أن نشير أن الأندلس كانت موطن

[1]– ليفي بروفنسال: الحضارة العربية في إسبانيا، ص: 105.

[2]– أمريكو كاسترو، المرجع السابق، ص: 538.

[3]– سورة آل عمران، الآية: 20.

لملمة لعديد من المذاهب الإسلامية التي كانت بوابة عبور من خلال حركة الترجمة في نقل الثقافة العربية الإسلامية –بكل ما احتوته من علوم اليونان القديمة– إلى مختلف مدن أوروبا.

وقياسا على ما رأيناه في المناظرات– على أشكالها الشفوية والمكتوبة بين المتكلمين والمناطقة، والخصام المتوالي بينهم، ما نرى هذه المواجهة جلية في الفكر المسيحي وكذا اليهودي وبقوة خلال ق 13م سبقتها ممهدات بدأت منذ ق 11م، وهو كما يشير أحد الباحثين بأن "هناك حضارة إسلامية واحدة أعطت نموذجا واحدا تبناه المفكرون بصرف النظر عن دينهم، مسلمون أو مسيحيون أو يهود"[1]، ولو تمعنا في طرق التدريس مع بداية ق 6هـ/ 12م و7هـ/ 13 م، لرأينا الثقافة الإسلامية واللغة العربية حاضرة وبقوة في الثقافة الأوربية.

[1]– حسن حنفي: إش ومر كتاب "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل"، ص: 11.

المبحث الأول:

المنهج الجدلي الإسلامي وإعادة بناء الخطاب اللاهوتي المسيحي الوسيط:

شكّلت الأندلس في العصور الوسطى ميدانا خصبا تلاقحت فيه الأفكار والأديان، فكانت مختبرا حقيقيا لتبادل معرفي عميق بين الإسلام والمسيحية، ومن قلب هذا التبادل برزت المناظرات المذهبية والدينية كأحد أبرز أدوات الصراع الفكري، وعكست هذه المناظرات أصالة المنهج الجدلي الإسلامي في معالجته لقضايا الدين في الخطاب اللاهوتي الوسيط، ليس في الأندلس فحسب، بل في أوروبا ككل، حيث بدأت ملامح إعادة بناء الحجاج المسيحي على أسس جدلية أشبه بتلك التي في المنظومة الإسلامية. فإلى أي مدى ساهمت المناظرات الإسلامية في إعادة هيكلة البنية الحجاجية المسيحية وصياغة مفاهيمه الأساسية؟

ولعلّ من خير ما نُتمُّ به إعداد ذهن القارئ لتأكيد وجوه هذا التأثر أن نلفت النظر إلى أن المسيرة التطوُّرية التي مرت بها الظَاهرة الجدلية في الإسلام –عبر المراحل المشار إليها في الفصل الأول– نجدها واضحة في الجدل المسيحي مع أواخر العصر الوسيط بين العقليين واللاهوتيين، ما أُطلق عليه بمصطلح عرف في الدراسات العربية والأجنبية بـ"حركة التنوير" في أوروبا.

أولا: إرهاصات الإصلاح العقدي في العقيدة الكاثوليكية:

شهدت العقيدة الكاثوليكية محاولات متكررة لإصلاح بنية الكنيسة، جاءت كردّة فعل للتحدّيات التي فرضتها التحولات الدينية والثقافية، ممثّلة في الصدام مع العالم الإسلامي من جهة، والانشقاقات الداخلية المستمرة في العقيدة نفسها من جهة أخرى، وكان ذلك في إطار تطور تاريخي مرحلي من مبادرات فردية إلى استجابة مؤسساتية أوسع وظّفت أدوات الجدل العقلي. هذا ما يثير تساؤلات جوهرية: هل ظل الجدل وسيلة لإحياء الإيمان؟ أم كان استجابة لمصالح سياسية أفرغت الإصلاح من مضمونه الروحي؟ وإلى أي مدى نجحت في بلوغ أهدافها؟ والإجابة تكمن في الوقوف على العلاقة بين النوايا الإصلاحية والتعقيدات التي فرضتها البنى السلطوية لاحقا.

1. الجهود الفردية قبل الإصلاح:

في ظل الهيمنة الدينية والسياسية التي فرضها الإسلام بالأندلس، وجد بعض المسيحيين أنفسهم مضطرين إلى إظهار الانتماء إلى الدين الجديد، في حين البقاء على المسيحة وممارسة شعائرهم خفاء، حفا ظا على حياتهم ومكانتهم الاجتماعية، ومثّلت هذه التَّقيَّة في كثير من الأحيان غطاء لمجهودات واعية هادفة إلى بثّ روح الإصلاح الديني داخل المجتمع، ولاَ شك أن التحرك السري الذي رافق ثورة عبد الرحمان بن مروان المدعو "ابن الجليقي" بالثغر الأدنى خلال ق 9م يمثّل أحد أبرز تجلّيات هذا الاتجاه، إذ استغل بعض المسيحيين المستعربين، وعلى رأسهم شخصية تسمى "إكليروس" حالة الفوضى والاضطراب السياسي المرافق للثورة، وعملوا على تنشيط الدعاية العقدية وِفْق تنظيم محكم من داخل البنى الاجتماعية الإسلامية، موظّفين ما أُتيح لهم من طرق التواصل بين الطبقات الريفية بقرطبة[1]، بما يجعل مثل هذه الجهود تعكس ملامح مبكّرة تهدف إلى الدفاع العقدي –ولو على نحو محدود–، والتي ستتّخذ بعداً علنيا مع بروز الحركات الرهبانية.

2. الحركات الرهبانية والإصلاح العقدي– السياسي للكنيسة:

لقد سعى التيار التقليدي المحافظ الممثّل في رجال الدّين إلى إقصاء الجدل العقلي من ساحة اللاهوت، انطلاقا من قناعة مفادها استحالة إخضاع الإيمان لقواعد العقل والمنطق، واحتكرت الكنيسة حينها سلطة تأويل النصوص المقدسة، وهذه الظاهرة هي التي يشير إليها القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿اِتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهاً وَٰحِداً لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31)﴾[2]، هذا إلا أن هذا الانغلاق المعرفي لم يصمد طويلا، إذ برز مع الوقت تيارا بالَغ في توظيف الجدل الفلسفي في مقاربة العقيدة، ومخافة انهيار العقيدة أمام العقل نشأ اتّجاه وسطي الذي –وإن لم يلغ العقل– حاول استخدامه في عقلنة العقيدة، هذا الاتجاه هو الممثّل في المنظّمات الرهبانية التي باشرت إلى توظيف الجدل والخطابة في الدفاع عن الكنيسة ومواجهة التيارات الهرطوقية، فضلا عن الانخراط في النشاط التبشيري العالمي، وإن اختلفت هذه المنظمات في الدعوة وأساليب الإصلاح، فإنها قد اشتركت جميعها في الاستفادة من الفكر

[1]– ليفي بروفنسال: تاريخ إسبانيا الإسلامية، ص: 402.

[2]– سورة التوبة، الآية: 31.

الإسلامي كمنهج دفاع عن المسيحية، بما أسهم فيه مفكروهم في صياغة العقيدة في قالب عقلاني على النمط الإسلامي، وهو ما يظهر في تعبير روجر بيكون Roger Bacon (ت 1292م): "وإن مقارنة المواد التي كانت تدرس بين المسلمين خلال القرنين العشر والحادي عشر، بشبيهتها مما كانت موضع اهتمام الطلبة المسيحيين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر"[1].

ولا يهمنا ظهور الرهبانية والدّيرية في الديانات الوضعية السابقة لظهور المسيحية، ولا تأسيسها وتطورها في المسيحية في عصورها الأولى، بقدر ما يعنينا وجودها في مسيحية العصور الوسطى وعلاقتها بالإسلام، بل إن كل ما يهمنا منها هو علاقتها بالكنيسة في أوروبا، ومدى إسهامها في تطور الجدل العقدي الذي يجمع بين البعد الإيماني والبعد البرهاني.

إلا أن هذا المسار لم يكن ثابتا، بل واجه تحدّيات عميقة كانت سببا في تراجع بعضها لصالح أخرى أكثر ديناميكية، فقد تراجع نشاط البندكتيين في مقابل تصاعد كل من الدومنيكان والفرنسيسكان، وخاصة في باريس المركز الأكثر أهمية للفكر المدرسي، وما ميز هذا التطور هو ظهور عناصر جديدة على الساحة اللاهوتية كابن ميمون (ت 1204م) وابن سينا (ت 428هـ/ 1037م)، فمال الدومنيكان إلى الأخذ من تراث اليهودي ابن ميمون، بينما وجد الفرنسيسكان في ابن سينا أداة تأويلية مناسبة. هذا الحصر المنهجي الضيق لا يمكن أن نأخذ به في ظل الانسجام الكبير بين المناهج الشرقية والغربية، وفي مجالات تلاقحت فيها الفلسفة والكلام والمنطق في التعبير الديني، وإن كان هناك من يقصي التراث العبري من هذا التأثير، ولا سيما أبيلارد Abaelardus الذي رغم اطّلاعه على الفلسفة اليهودية– العربية، فقد عبر عن إدراكه المبكّر لضعف الاهتمام في البيئة المسيحية بهذا التراث[2]، ما يعكس نوعا من التهميش للفكر اليهودي، في مقابل انفتاح لاحق على الفلسفة العربية.

كما يمثّل حضور المنهج الجدلي الإسلامي في الفكر المسيحي، ذلك الذي مثّله إليباندو Elipandus في جدال داخلي سابق دافع فيه عن رأيه في عقيدة التبنّي من خلال نصوص لاهوتية وخطب دينية ، هذا الأسلوب تحول إلى خطاب جدلي عند الكاثوليك خلال القرنين 11 و12م، فرغم التباين

[1]– ألفريد جيوم، المرجع السابق، ص ص: 235، 236.

[2]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 253- 257.

المذهبي تم توظيف المنهج ذاته واستخدام الأدوات نفسها في الدفاع عن الهوية المسيحية في ظل الحكم الإسلامي[1].

1.2. الرهبانية البندكتية (Benedictine Order):

لم تصبح الديرية قوة فعالة في أوروبا إلا على عهد القديس بندكت Benedictus في ق 6م، فكان النظام البندكتي بفضله أن ابتعد عن فكرة الرهبانية الانفرادية التي عرفها الشرق، فغدت الديرية الغربية تُعرف في نظام اجتماعي تعاوني[2]، وأما عن بروزه خلال العصر الوسيط فكان مع شخصيات من أمثال القديس أنسليم البساطي Anselme de Besate (ت 1109م) الذي وإن تناولته الدراسات كمدافع عن الكنيسة، إلا أنه استوعب ذلك في إطار العقل، فبين أنصار الجدل (الديالكتيون) وخصومه (رجال اللاهوت)، يختطّ أنسليم لنفسه طريقا وسطا هو "عقل الإيمان"، فاستبعد المنهجين واعتبر كلاهما خاطئا، فليس العقل بأسبق على الإيمان كما يراه الديالكتيون، ولا انصراف عن تعقُّل مفهوم الإيمان كما يقول رجال اللاهوت، وعليه فإن أنسليم وأصحابه لم يأخذوا من الجدل إلا ما كانوا في حاجة إليه لإثبات سلطة العقل وقدرته على تفهُّم الإيمان، إذ أنه لم يحول العقائد المسيحية إلى جدل صرف، ولكنّه استطاع أن يجد الأسس العقلية الضرورية، فهو يحاول أن يتعقّل أسس العقيدة المسيحية كفكرة التجسد وكذا الأفخاريستا والثالوث[3]، أخذا منه بالمبدأ الإيماني الأغسطيني القائل: "لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إنّي أعتقد لكي أفهم"، وبالتّالي فليس لعقلٍ محدود أن يستطيع فهم ما هو الله؟[4].

2.2. نظام كلوني الفرنسي (Cluny of France):

تأسس خلال ق 10م على يد وِليام التقّي Guillelmus Pius في منطقة بورغوندي الفرنسية، كانت مهمته محاولة إصلاحية داخل التقليد البندكتي، لكنه فيما يبدو خرج عن القاعدة البندكتية[5]، ويعتبر بطرس الموقر أو المبجل Petrus Venerabilis رئيس الدير (1059 أو 1094– 1156م)، والذي يمكن –

---

[1]- Charles Tieszen, Op. cit, p p: 150-154.

[2]– سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ط)، 2009م، ج2، ص: 31.

[3]– عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، ط3، 1979م، ص ص: 66– 68.

[4]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج6، ص: 61.

[5]– ظهرت الرهبنة السيسترية في دير سيتو مع أواخر ق 11م كرد فعل إصلاحي للترف الذي أصاب كلوني، كان برنارد الكليرفوي bernard of Claivaux (1090– 1153م) من أبرز رموزها خلال ق 12م. ينظر:
Leff Gordon: **Medival Thaught (St Augustin to Ockham),** Penguin Books, Baltimore (Maryland), Reprinted, 1961, p p: 82, 83.

ومن دون مبالغة– أن نطلق عليه بمؤسس الدراسات الإسلاماتية لدى مسيحيي القرون الوسطى، انطلاقا من مُسلَّمة حتمية الصراع مع الإسلام، ولكن ليس بالسيف بل بالإقناع والحجة، ففي نظرته إلى المسلمين كهراطقة اعتقد بإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة، وذلك إذا تمكّن المبشّرون أن يظهروا لهم وبشكلٍ مقنعٍ مكْمن ضلالاتهم[1].

وهنا يعرب فكتور سيجيفاري Victor Segesvary عن أسفه عما حدث من قَطيعَة بين التّراث الغربي والشرقي التي تظهر في استبعاد الغرب للتراث الإسلامي، ليُسْهِمَ بطرس بما أدّاه فَي أوائل ق 12م في تعزيز فَهْمٍ أكثر دقة ومنْهجا للإسلام في الغرب، حيث أدرك أن الجهل بالإسلام يشكّل عائقا أمام الحوار اللاهوتي، فبادر إلى ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية بدعم من ملك قشتالة ألفونسو السابع Alfonso VII (1126– 1157م)، وشملت هذه الترجمة القرآن وسيرة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– إضافة إلى أعمال جدلية، يهدف من خلالها إلى تقديم تحليل علمي ولاهوتي منضبط للإسلام يتجاوز الصورة النمطية التي صورته كدين عنف ووثنية، فحاول في مؤلفه "ضد طائفة المسلمين الخبيثة" أن يظهر احتراما نسبيا لتقوى المسلمين وتوحيدهم، رغم رفضه لعقائدهم كإنكار ألوهية المسيح وعقيدة الثالوث[2].

وتفصيل ذلك أنه إضافة إلى ترجمته للقرآن والسيرة النبوية والخلفاء الراشدين، تمت ترجمة مناظرة الكندي (ت 252هـ/ 866م) لأحد النصارى خلال العهد العباسي، قدِّمت في مجملها العقيدة الإسلامية بصورة دقيقة وأمينة رغم الطابع العدائي الذي أبداه بعض المترجمين أمثال روبرت القيطوني Robert of Ketton ، والمناظرة تكشف عن نزعة إنصاف ضمنية تُظهِر انتصار الطرف الإسلامي على المسيحي أثناء الحجاج، هذه التي تم إزالتها لاحقا من أحد النساخ، لتصبح هذه الترجمات مع مرور الوقت مرجعا معتمدا

[1]– أليكسي جورافسكي، المرجع السابق، ص ص: 79– 82.

James Kritzeck: **Peter the Venerable and Islam,** Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1964, p p: 51- 55.

[2]- Victor Segesvary: **L'Islam et la Réforme,** Mikes International, The Hague (Holand), 2005, p p: 22- 26.

لفهم الإسلام في أوروبا، وظلّت حتى العصر الحديث تستخدم في الأوساط التبشيرية والمقاربات الجدلية بين الإسلام والمسيحية[1].

3.2. الرهبنة الدومينيكانية (The Dominicans):

تأسست سنة 1216م على يد مؤسسها دومينيك Dominicus (ت 1221م)، وانتشرت عبر مختلف المدن الأوربية، هؤلاء الذين عهدت إليهم الكنيسة واجبا دينيا تمثل في هداية المرتدين – الكاثاريين– وإعادتهم إلى الكنيسة الأم[2]، هذه التي باشرت عملية التبشير بالمسيحية الذي كان من ترتيب المصلح الثالث في رهبنة الدومنيكان، وهو رامون دي بينيافورتي Raymundus de Penyaforti (1175– 1275م) الذي قاد نشاطا تبشيريا واسعا في إسبانيا، وأسس مدرسة لتأهيل المبشّرين في طليطلة "Studium arabicun"، وفيها أصبح المبشّرون يتعلّمون للمرة الأولى اللغة العربية[3]، وذلك التماسا لحجج مقارعة الإسلام وأهله، ومن أبرز من أنجبتهم المدرسة القس القطلوني ريموند مرتين Raimound Martin (1230– 1286م) الذي وضع كتابه "خنجر الإيمان ضد المسلمين واليهود (Pugio fidel adversus Mauros et Judaeos)" كمديح للنصرانية، والانتصاف لها من اليهودية والإسلام، معتمدا على حجج الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) وغيره ممن تصدّوا لمجادلة الفلسفة المشائية[4]، وعمل بدوره على تفنيد القرآن والعقائد الإسلامية عبر مصادر إسلامية كالتوحيد وإنكار ألوهية المسيح، واستخدم منهجا عقلانيا لإظهار ما اعتبره تناقضات في الإسلام بهدف إقناع المسلمين بالتحول إلى المسيحية[5].

لتواصل هذه المدرسة مهمَّتها على يد القديس توما الأكويني Thomas Aquinas الذي اعترف بأهمية الفلسفة، من كونها ساعدت بدورها على تطور الجدل الفكري عند العرب، حيث قام بإعادة صياغة

---

[1]– تشارلز بيرنيت: الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ط2، 1999م، ج2، ص: 1462 وما بعدها.

[2]– جون لوريمر: تاريخ الكنيسة، Ktab INC، الولايات المتحدة، (د. ط)، 1981م، ج4، ص: 44.

[3]– أليكسي جورافسكي، المرجع السابق، ص ص: 87، 88.

R. W. Southern: **Western Views of Islam in the Middle Age,** Harvard University Press, Cambridge (Massachustts) and London (England), Second Printing 1978, p: 91.

[4]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 540– 542.

[5]– Victor Segesvary, Op. cit, p: 28.

العقيدة المسيحية على نمط الفلسفة الرشدية تتوافق فيها الفلسفة والدين، اعتقادا منه أن المسيحية بهذا الشكل يمكنها أن تجذب الناس بعقلانية، فأكد في كتابه "contra Gentiles Summa" بأنه إذا كان بالإمكان استخدام حجج من العهدين القديم والجديد ضد اليهود والزنادقة، فإن المسلمين والوثنيين لا سبيل إلى الجدل معهم إلا باللجوء إلى العقل الطبيعي، مع أن العقل هذا لا يمكنه إثبات كل معتقد مسيحي، كتلك التي لا يستوعبها المنطق كالثالوث المقدس وغيرها[1]، فإذا كانت مناقشتهم مغلوطة في المسائل العقائدية، ولم يعترفوا بأهمية الإنجيل، فلقد استوجب ضرورة عقد المناظرات والمحاورات الجدلية معهم، بناء على البراهين العقلية وليس وفق الكتاب المقدس، كما يرى أنه لا يجوز تحويل هؤلاء الوثنيين إلى المسيحية بقوة، بل يتصرفوا بصبرٍ إزّاء مفهومهم لعبادة الرب[2].

واختلفت الدراسات التي تناولت العلاقة بينه –نفقصد الأكويني– وبين ابن رشد على وجه الخصوص، بين من يراهما خصمين لبعضهما ومن يراهما عكس ذلك، حيث جاء هذا التأثير الرشدي ملامسا –وبشيء من التفصيل أبداه لنا ألفريد جيوم Alfred Guillaume– أهم المسائل المشتركة بين ابن رشد وتوما الأكويني Aquinas Thomas (ت 1274م)[3]، في حين يعتبره إرنست رينان Renan Ernestus أكبر خصم له، إذ استلهم الدومنيكان عامة الفلسفة الصوفية ممثلة في شخص الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) ضد الفلسفة الرشدية[4]. ذلك ما يمكن تفسيره –من وجهة نظرنا– أن التأثير الرشدي شمل بصورة أكبر منهجه التوفيقي بين الفلسفة والدين، بينما عارضه في أغلب المسائل، مستلهما في ذلك آراء كبار فلاسفة ومتكلمي المسلمين مثلما تقدّم في تحليل كتابه.

4.2. المنظمة الرهبانية الفرنسيسكانية (The Franciscans):

أُسِّست من طرف فرنسيس الأسيزي Francis Assisi (1182– 1226م) كمنظمة إرسالية كرازية (التبشير الوعظي) للبلدان غير المسيحية[5]، وكان لرامون لول Raymundus Lullus

---

[1]– وات مونتجومري: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م، ص ص: 94– 107.

[2]– أليكسي جورافيسكي، المرجع السابق، ص ص: 82، 83.

[3]– ألفريد جيوم، المرجع السابق، ج1، ص: 305 وما بعدها.

[4]– إرنست رينان، المرجع السابق، ص ص: 248– 260.

[5]– جون لوريمر، المرجع السابق، ص: 45.

(1235– 1316م) مطران طليطلة دورا محوريا في هذه المنظمة من خلال المشروع الضخم الذي تبنّاه، حيث كان في نظرته إلى الفلسفة بوصفها أداة حوارية شاملة يمكن على أساسها إقامة الصلات بين أناس من عقائد مذهبية مختلفة، فوضع خطّته لإعداد الكوادر التبشيرية المحترفة، وأقام لتحقيق هذه الغاية مراكز تعليمية متخصصة، انطلاقا من ضرورة دراسة وفهم عقيدة وعادات وقيم الشعوب المقصودة بالتبشير، من خلال الإشراف على التدريب على أساليب الخطابة، وطرق الإقناع في الحوار، والسيطرة على الخصم في المناظرة[1]، فإضافة إلى تأسيسه جامعات لتعليم اللغة العربية لأجل تيسير سبل الاطّلاع على الثقافة العقدية والتشريعية والصوفية والفلسفية للإسلام، أكّد على الانخراط الدؤوب في مساجلة المسلمين والردّ على معتقداتهم، وإقناع كل من النصارى والمسلمين بصحة النصرانية[2]، مستلهما بذلك آراء الفلاسفة المسلمين كابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) والفارابي (ت 339هـ/ 950م)، وخصوصا الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) في كتاب "تهافت الفلاسفة"، مستعملا ذلك ضد الفلاسفة وخصوصا فلسفة ابن رشد[3].

وعليه فقد شهدت الكنيسة الكاثوليكية تحولات إصلاحية عميقة اضطلعت فيها الرهبانيات أدوارا مركزية، مرتكزة على أدوات الجدل العقلي، حيث مثّلت منظمة دير كلوني نقطة انطلاق مع ق 10م، من خلال رفض التدخل الإقطاعي، وإعادة إحياء الرهبانية الصارمة، مؤسسا بذلك لسلطة كنسية أكثر استعدادا لمجابهة الانحرافات، وتعزز هذا أكثر بظهور مثيلاتها خلال ق 13م، إذ اختص الدومنيكان بالوعظ العقلي، وتحصين الإيمان الكاثوليكي من خلال الجدل اللاهوتي– الفلسفي كأداة لضبط الانحرافات العقائدية، فيما ركّز الفرنسيسكان من جهتهم على التبشير الشعبي، مسخّرين أساليب الإقناع الروحي لاستعادة الناس الثقة بالكنيسة.

---

[1]– أليكسي جورافيسكي، المرجع السابق، ص ص: 87، 88.

R. W. Southern, Op. cit, p: 91.

[2]– محمد عبد الواحد العسري: الإسلام في تصورات الإستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، (د. ط)، 1424هـ/ 2003م، ص ص: 158، 159.

Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 274.

[3]– مانويل فايشر: رامون لول والعالم الإسلامي، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، تن: محمد حمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1995م، ص: 195 وما بعدها. للتفصيل. ينظر: إرنست رينان، المرجع السابق، ص ص: 267– 270.

ثانيا: التصدّع الداخلي في بنية العقيدة وتأثيره على الهوية المسيحية:

لقد رسمت المناهج العلمية أثرا بالغا في تنوير العقول وتحرير الفكر المسيحي من القيود اللاهوتية القائمة على التسليم من دون فهم ولا تفسير، أو ما يعرف بالاعتقاد الحتمي الذي لا يقبل الجدل والمناقشة، فكان ذلك سببا في هدم دعائم الكنيسة، وهنا يشير المفكر المسيحي فروشامر Frobschammer بأن الفلسفة الأكوينية هي استيعاب للفكر الأرسطي –تجاهلا منه للوسيط الإسلامي– كنواة عقلانية في صلب البناء اللاهوتي، والذي كان استجابة لحاجات الكنيسة إلى نماذج عقلية برهانية، هذه المقاربة الفلسفية على ما أعطت الكنيسة من شرعية واسعة، فقد امتدّ أثرها إلى يقظة الوعي الأوربي، فساهم بصورة غير مباشرة في تعزيز النزوع إلى التحرر الفكري من سلطة قيودها الصارمة، بما مهّد لاحقا لنشوء تيارات عقلانية غيرت من وجه الفكر الحديث[1]، حيث أخذت التساؤلات حول أسس المسيحية تأخذ مجراها من النقاش.

ويمكن تتبّع هذا التوتّر من خلال ثلاثة مظاهر رئيسية: أولها الانشقاق داخل الكنيسة ذاتها، وثانيها الصراع المحتدم بين السلطتين الروحية (الدينية) والزمنية (السياسية)، وأخيرا الانشقاق الديني– الفكري في أوساط الطبقات المثقّفة والشعبية. ومن اللّافت أن تكون هذه التعبيرات الثلاثة عن التّوتر ليست مجرد ردود فعل ظرفية، بل تعكس تحولا عميقا في العقل الأوربي الوسيط، يمكن اعتباره بداية لنضج الوعي الديني والتاريخي في أوروبا.

وإن كان الفضل في استجلاء مظاهر هذا التفاعل يعود إلى ما عرفنا عليه الدراسون التقليديون كانحرافات عقائدية أو اضطرابات سياسية أو اجتماعية، فإنّها غالبا ما تجاهلت مقاربتها ضمن سياقها الثقافي والمعرفي الأوسع، اللهم إشارات عابرة من بعض الدارسات المعاصرة، وخاصة مع تطور المدارس التاريخية والمناهج البحثية، هذه المحاولات على أهميتها لا تزال تفتقر إلى تأصيلها في الإطار الزمني الذي رافق نهاية العصر الوسيط، ومن هنا تسعى هذه الدراسة إلى تقديم قراءة تحليلية تتجاوز التفسير التقليدي، وتضع هذه الحركات في علاقة جدلية مع هذا التحول الزمني، ونقف –من خلال تفحص المؤلفات العربية والأجنبية– على شخصيات دينية وأخرى سياسية، عبر كل بموقفه عن رفضه لتشدّد قبضة الكنيسة على مختلف مجالات الحياة.

[1]- Frobschammer, Op. cit, p p: 160, 161.

1. الانقسام المؤسساتي على مستوى السلطات الحاكمة:

1.1. أزمة الشرعية داخل الكنيسة:

لا شكّ أن الوقوف على درجات الإكليروس بالكنيسة[1] تثير تساؤلا حول طبيعة الانشقاق فيها، والذي يتجلّى في بعدين متداخلين: يرتبط أحدهما بسُلّم السلطة الكنسية، والآخر تمثّله السلطة المعرفية داخلها. وإن كان الفصل في ذلك يعدّ صعوبة تعترض الباحث مع قلة الإشارات المباشرة إليها، إلا أن ثمة شذرات تاريخية تشير إلى شخصيات من أمثال البابا سلفستر الثاني Silvester II (جربرت دوفرن) (999-1003م) -وإن كانت هذه الإشارات قليلة ولا تسعفنا في التحليل- إلا من خلال ما أكّدته في صلته الوثيقة باللغة العربية، والذي عرف بانتقاده للأساقفة[2]، إلا أن هناك ملاحظات ينبغي مراجعتها بخصوص هذه الشخصية، كونه مارس سلطة إصلاحية داخلية تستهدف إعادة ترتيب العلاقة بين المركز البابوي والسلطات المحلية، التي كانت موجهة بالخصوص نحو سلطة الأساقفة الذين تسببوا في عرقلة مشروع تجديد بنية الكنيسة، وبالتالي تبرز ثورته كبعد معرفي مدفوع بانفتاحه المبكر على أساليب الجدل المنطقي في الأندلس، يتجلى في محاولة تعزيز مركزية الكرسي الرسولي، وإعادة ربط الأديرة بالأسقفيات[3]، حيث حاول الأساقفة فيما يظهر فرض سلطتهم على الأديرة، من هنا جاءت محاولته مخافةً من وقوع الأديرة في يد الأساقفة، مما يؤدي إلى تكوين سلطة شبه مستقلّة عن الكنيسة، مما يتيح لنا فهم الانشقاق الذي أحدثه لم يكن رفضا لسلطة الكنسية كمؤسسة، بل تطهيرها من الانحرافات التي أضعفت هيبتها، وإعادة بنائها على أسس عقلية يصعب هدمها.

---

[1]- درجات رجال الإكليروس بالكنيسة هي: الإكليروس: هو الهيكل الكهنوتي في المسيحية، ويضم ست درجات متسلسلة هرميا هي: البابا: هو الحبر الأعظم في الكنيسة الغربية أو بابا الإسكندرية في الشرق. البطريك: رئيس كنيسة إقليمية كبرى. المطران: الأسقف الأعلى للمدينة الأم أو الأصلية. الأسقف: المشرف على أبرشية، وله السلطة على تعيين القس والشماس. القس: يتولى أمر الرعية، وتعليمهم وإقامة شعائر الكنيسة. الشماس: مساعد القس والأسقف في الخدمة. ينظر: محمد رجب الشتيوي: النصرانية دراسة مقارنة، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1989م، ص ص: 211- 213.

[2]- عيسى أسعد الخوري: الطرفة النقية من تاريخ الكنيسة المسيحية، مطبعة حمص، (د. ط)، 1924م، ص: 209.

[3]- أمين الخولي: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د. د)، 1993م، ص: 62.

Sylvester II, **Harriet Pratt Lttin, The Editors of Encyclopaedia britannica.** https://www.britannica.com/biography/Sylvester-ll.
04/ 06/ 2025, 11: 04.

2.1. التوتّر بين السلطة الدينية والسلطة السياسية:

تكشف العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية عن تداخل معقّد منذ أن أصبحت المسيحية ديانة رسمية، لكنها سرعان ما تطورت إلى علاقة صراع عرف في التاريخ المسيحي بـ"جدل التنصيب" مع سعي كل طرف إلى فرض شرعيته، وبلغ ذروته خلال العصور الوسطى حين اتّخذ طابعا انفصاميا بين التعاون والتنافس، ومثّل الصراع الذي اندلع في ق 11م بين البابا غريغوري السابع Gregorius VII (1073– 1085م) والإمبراطور الروماني هنري الرابع Heinricus IV (1056– 1105م) عام 1075م حول من له أحقية تنصيب الأساقفة، فمثّل ذلك لحظة تأسيس حاسمة لتحول السلطة في الغرب اللاتيني، حيث أكّد غريغوري على أسبقية السلطان الروحي على الزمني، وانتهى بين البابا كاليستوس الثاني Calixtus II (1111– 1125م) والإمبراطور هنري الخامس Heinricus V (1119– 1124م) في اتّفاقية "ورمز" سنة 1122 م، حيث سعت الكنيسة إلى التحرر من هيمنة الملوك والنبلاء على تعيين المناصب الكنسية[1]، هذا الوصف الذي بدا في ظاهره صراعا تقليديا بوصفه نزاعا مسيحيا– مسيحيا، فهو على وجاهته يغفل أبعادا أعمق ترتبط بالسياق الزمني الذي واكب بداية تشكّل الرهبنة، وإن كان ذلك ما يتأكد مع تصريحات مدونة تؤرخ للقرون اللاحقة كزمن انفتاح معرفي على الثقافة الإسلامية، وما رافقها من جدال دياليكتي عميق تتركّز في فهم العلاقة بين العقل والإيمان[2].

وهكذا مثّل جدل التنصيب نقطة تحول في ترسيخ سلطة الكنيسة روحيا وزمنيا، وهو ما أبدى امتعاضا لدى السلطات السياسية، ما دفعها في مراحل لاحقة إلى محاولة كبح هذا التمدّد الكنسي، فعبرت من خلال مواقف هدفت بها إلى تقليص نفوذ رجال الدين، وليس من نافلة القول أن نؤكد بأنه مع تنامي الحس العقلاني لم يعد يسلّم بشرعية الطقوس، فبدا واضحا إخضاع المظاهر البروتوكولية لمساءلة عقلانية مثل الإجراءات الشكلية المتّبعة في أصول المجاملات الرسمية بين الساسة والبابوات بأنها ليست واجبا دينيا أو أخلاقيا، وهو ما ظهر في موقف الإمبراطور فردريك الأول Fredericus I (بربروسا) الذي اعتلى عرش الإمبراطورية (1152– 1190م) من البابا أدريان الرابع Adrianus IV (1154–

[1]– **Pope Gregory VII on the Investiture Controversy,** The Historical Oracle Blog. https://thehistoricaloracleblog.wordpress.com/2016/11/18/pope-gregory-vii-on-the-investiture-controversy/.
2016, 05/ 06/ 2025, 6: 38.

[2]- Leff Gordon, Op. cit, p p: 85- 93.

1159م)، حيث ظهرت علامات التوتّر بينهما منذ اللقاء الأول، وتطور الموقف بينهما إلى الحدّ الذي صرح فيه الإمبراطور بأنه استمدّ عرشه وملكه من الله مباشرة لا من البابا[1].

كما مثّل فرديريك الثاني Fredericus II إمبراطور صقلّية (1194– 1250م) نقطة تحول في علاقة الفكر المسيحي بالتراث الإسلامي واليهودي، واتّسم عهده بتوتّر بالغ مع البابوية، لا سيما مع البابا غريغوري التاسع Gregorius IX (1227– 1241م)، هذا التوتّر كان نابعا من انفتاح فرديريك على الفكر الفلسفي والعلمي الوافد من الشرق، حيث أحاط نفسه بمجموعة من المترجمين من خلفيات دينية متنوعة من أبرزهم مايكل سكوت Michael Scotus (ت 1235م)، هذا المشروع الذي تواصل مع ابنه وخليفته في صقلية مانفريد Manfred (ت 1266م)، وهو ما اعتبرته الكنيسة خروجا على العقيدة ومساسا بسلطتها المعرفية[2].

2. التحولات اللاهوتية وزعزعة أسس المرجعية العقائدية:

إن الترابط الزمني المتزامن والعصر الوسيط يفتح أفقا نظريا لفرضية وجود أثر معرفي غير مباشر للبيئة الإسلامية في الأندلس، ولا سيما عند التأمل في المطالب التي رفعتها تلك الحركات التي انشقّت عن الكنيسة، والتي تتقاطع في أهدافها مع ما عرفه الفكر الإسلامي، فإلى جانب تجاوز الوساطة الكنسية حدث هناك تشكيكا في بعض المسلمات العقائدية التي لم تكن لتجد سندا عقلانيا واضحا، وهو ما يذّكرنا بممارسات الاجتهاد النقدي والتأويلي في الفكر الإسلامي، غير أنّ ترجيح هذه الفرضية لا ينبغي أن يكتفى به كاحتمال نظري أو تلميح عابر، بل يتعين على الباحث أن يسنده بتحليل السياقات المعرفية، واستجلاء أوجه التشابه ورصد قنوات الانتقال.

1.2. إحياء المرجعية النصية في التفسير:

بعد أن كانت الكنيسة –ولقرون طويلة– هي الجهة الوحيدة المسؤولة والمخَوَّلُ لها تفسير الكتاب المقدّس، كونه جزءا من سلطتها الروحية، انتقل ذلك إلى الطبقة المثقّفة، وهو ظاهرة تاريخية تعكس تغيرات عميقة في المجتمعات المسيحية، وعليه فإن كان أصحاب هذا الرأي لم يبشّروا بعقيدة تخالف المسيحية في مجملها، ولكنّهم أعلنوا بأنه لا سلطة تعلو سلطة الكتاب المقدس في فهم الإيمان

[1]– عبد القادر أحمد اليوسف: العصور الوسطى الاوربية، المكتبة العصرية، صيدا (بيروت)، (د. ط)، 1967م، ص: 158.

[2]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 219- 221.

المسيحي، هذه الرؤية تُظهر تشابها بنيويا لافتا للنظر مع ما نادى بها مؤسس علم الأديان– ابن حزم الأندلسي (456هـ/ 1064م) في الفكر الإسلامي، حينما دعا إلى تجاوز التقليد الفقهي والاحتكام إلى النص الأصلي، منتقدا اعتماد مقلّدي المالكية على أقوال لا تستند على القرآن والسنة، هذا المسار النقدي الذي تجاوز إلى حقل السجال الفكري مع أهل الكتاب، فوضع أسسا لمنهج جدلي مقارن –رأيناه في جزئيات الموضوع– اتّسم بالصرامة النّصية والعقلية، هذا التشابه في المنهج التأويلي هو ما يظهر – اعتقادا منا– في الدعوات المسيحية المبكّرة في العودة إلى الكتاب المقدس كمصدر أصيل في التفسير، وإن كان صاحبه هذا لم يحظَ بنظرة لافتة في المجال التطبيقي بمثل ما حظي به المنهج الفلسفي.

إلا أن ما تجلّى في الحركات المناهضة للسلطة العليا (الكنيسة) بما ندّدت به في العودة إلى الإنجيل تَشي لنا بقبول هذا الرأي، بما مال إليه الوالديون The Waldensians، هذه التي نجد ملامحها عند بعض شخصياتها سنة 1170م، حيث كان مؤسسها بطرس والدو Peter Waldo (ت 1217م) – بمدينة ليون الفرنسية– مشغوفا بمطالعة الكتاب المقدس[1]، ووجد بونا عظيما بين الكنيسة الرسولية (الأولى) التي تعتمد البساطة والتواضع، والكنيسة الرومانية المتأخّرة التي كانت غارقة في الترف المادي، مما اعتبروه علامة على انحرافها عن الصراط المستقيم، وتدرجوا من رفض رئاسة البابا إلى رفض الكهنوت كله، فجحدوا الأسرار والطقوس وسواها، واتّبعوا وصايا المخلّص، ولما طلب منه البابا أن يخضع لنظام الكنيسة رفض قائلا: "إنّ من واجبه أن يطيع الرب أولى من طاعة البشر"، فكانوا غير عابئين بقرار الحرمان، مضطلعين بمهمة التبشير، غير قانعين إلا بما وجدوه في الإنجيل[2]، فبينما نجح البابا إنوسنت الثالث Innocentius III (1198– 1216م) في سبيل إقناع بعضهم وقبلهم في الكنيسة عام 1206م، أصرت الغالبية على آرائها، هؤلاء الذين مسهم قرار الحرمان عام 1148م[3].

[1]– هؤلاء الذين استمروا في المناطق البعيدة في شمال إيطاليا، ثم برزوا من جديد وأصبحوا بروتستانتيين. ينظر: جون لوريمر، المرجع السابق، ص: 43.

[2]– موريس بيشوب: تاريخ أروبا في العصور الوسطى، تر: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص ص: 198، 199.

[3]– أحمد علي عجيبة: أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، دار الأفاق العربية، نص (القاهرة)، ط1، 2004م، ص ص: 24، 25.

2.2. تفكيك البنية اللاهوتية التقليدية:

لم يكن تفكيك البنية التقليدية في العقيدة حدثا مفاجئا أو نتيجة مباشرة لتيار فكري واحد، بل كان نتيجة لتراكمات داخلية نتيجة تصاعد النزعة الإصلاحية، حيث كان التعويل على العقل في فهم أسس الفكر العقدي المسيحي لدى العديد من المثقّفين أن ساهمت في استيعاب مفاهيم العقيدة، وذلك على الرغم من المحاولات التي رأيناها من أرباب الكنيسة لإعادتها هيبتها، هؤلاء الذين بذلوا وسعهم بالترغيب والترهيب، والتي لا نجزم تعصبا بتأثّرها المباشر بالمبادئ الإسلامية –وإن اعتبرت كذلك في نظر أصحابها– إلا من خلال بعض المقارنات بالحركات النقدية التي تجاوزت سلطتها، وجاهرت بنقدها. وإلا كيف نفسر إنكار الكثير من التعاليم التي كانت بمثابة مسلّمات أجمعت عليها المجامع الكنسية منذ قرون؟

وبناء على تحليل ديورانت Durant للفكر الأكويني نستنتج أن هذا الفيلسوف المسيحي قد تنبأ مبكّرا بالنزعة العقلانية التي ستُقْبل عليها أوروبا لاحقا، فدعا بدوره إلى ضرورة استعداد العقل المسيحي لمواجهتها بمثيلاتها من أدوات عقلية وجدلية رصينة، مع التمسّك في الوقت ذاته بثوابت العقيدة التي يجب أن تبقى مبدأ إيمانيا مسلّما به، وأن التصدّي لما قد يثار من اعتراضات عقلية على الدين تظل من اختصاص العلماء وحدهم، دون عرضها على عامة الناس ممن يفتقرون إلى أساليب تتيح لهم الرد على تلك الطروحات الجريئة، وعلى ما أتيح للعلماء من واجب حماية الدين، فمن واجبهم أيضا الانقياد للكنيسة لأنها هي المستودع الإلهي للحكمة، فيمنح للبابا الحق في إصدار أحكام نهائية بخصوص العقيدة يجب قبولها دون منازعة أو تشكيك[1].

ومن أبرز القضايا العقائدية التي واجهت مساءلات انْبنَت عليها انتقادات لدى أصحاب الفكر المسيحي الحر، تلك المفاهيم التي بدت لهم متعالية على الفهم العقلي، ومفتقرة إلى التفسير المنطقي، وفي مقدمتها "عقيدة الثالوث"، فكانت محورا لجدل طويل وعميق بين لاهوتييهم وفلاسفتهم، لما تتضمّنه من عناصر غيبية يصعب قبولها في مقتضيات العقل والعلم، هذه التساؤلات التي تكشف عن شرخ واضح في المسعى التوفيقي الذي تبنّاه عقلانيو الكنيسة، ويعدّ أنسليم مثالا دالّا على هذا التوتّر، إذ لم يتردّد على التساؤلات التي يمكن أن تخطر على العقل في تمثّل عقيدة الثالوث، فحتى وإن تمسك بمبدأ

[1]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج6، ص ص: 121– 127.

"الإيمان موجِّه الفهم" أدرك من جهة أخرى أن بعض المفاهيم كاتّحاد الأقانيم الثلاثة في جوهر إلهي واحد أمرا يستعصي على الفهم العقلي، أو بتعبير آخر أن مذهب اللفظيين يستدعي إنكار الثالوث في العقيدة المسيحية، وهو ما نلاحظه في عنوان كتابه "لماذا صار الله إنسانا؟"[1]، كما نجد الإشكالية نفسها تثار عند روسلان Roscellinus –أستاذ أبيلارد– الذي لم يتردّد في إبداء استفاهامات جوهرية تمس صلب الإيمان المرتكَز على الثالوث: هل تكون وحدة الأقانيم الثلاثة فكرة مجردة لا أكثر؟ أو هي ثلاثة آلهة منفصلة بعضها عن بعض؟ وفي هذا الإطار يلمح المفكر ديورانت Durant إلى ما تنطوي عليه هذه الفكرة من اعتراف ضمني بالنقد الإسلامي لهذه العقيدة، الذي يتردّد صداه خمس مرات في اليوم من فوق آلاف المآذن[2]، ويظهر لنا من خلال الربط بين السؤال واحتمال الجواب أن المسيحيين في مواجهتهم لهذا السؤال المحرج يجدون أنفسهم بين خيارين –كلاهما ينطوي على تبعات معقّدة ومفارقات لا تخلو من إشكال–، إما تعدّد يوقع في الشرك الوثني، أو اللجوء إلى تجْريد إيماني يُفْرغ العقيدة من الإيمان الحقيقي إلى بناء نظري لا روح فيه، ومن ثم فإن أسئلة روسلان تتجاوز القلق اللاهوتي الداخلي إلى مفارقة عقلية تتماس –من حيث لا يقصد– مع منطق التوحيد الإسلامي، وتظهر هشاشة المفهوم التثليثي.

ولعل هذا التحليل يجد صداه عندما يأخذ تحولا تأويليا جديدا عند تلميذه أبيلارد Abaelardus، بخصوص الثلاثة أقانيم بوصفها علاقات داخلية لجوهر إلهي واحد، قائلا بأن ثمة أقنوم واحد ذو ثلاث صفات هي: القدرة، العلم والخير[3]، وإعادة أبيلارد تشكيل العقيدة على هذا النحو تمثّل لفتة جديرة بالذكر، من كونها تتقاطع مع مقولات التوحيد الإسلامي من حيث البنية المنطقية.

استلهم هذا التفكير أيضا على مستوى الطبقات الشعبية، كمثل ما عبر به الكاثاريون –كما تصف شهادات خصومهم– عن تأثّرهم بالفلسفة الشرقية (المانوية) رفضهم العقيدة من جذورها، حين تجاوزوا إنكار التثليث إلى إنكار ألوهية المسيح، واعتبروه ليس إلا كائنا ملائكيا، هذا الذي امتدّ إلى رفضهم

[1]– عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص ص: 66– 78.

[2]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج6، ص: 58– 61.

[3]– جورج جوردون كولتون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، تر وتع: جوزيف نسيم يوسف، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ط)، 1981م، ص ص: 220– 225.

Gordon Leff, Op. cit, p: 113.

لجملة من الطقوس المرتبطة بها كالعشاء الرباني والقداس (الاحتفال بسر القربان المقدس أو الأفخاريستا) وتعظيم الصور المقدسة[1]، كما نادوا بتطهير الكنيسة من تنعمها وفسادها وإعادتها إلى بساطتها الأصلية، وهو كما عبر عنه المؤرخ المسيحي الخوري أسعد بأنهم اعتبروا البابا ضد المسيح[2].

وكما تعتبر الأفخاريستا هي الأخرى من المسائل التي أثارت جدلا واسعا داخل الفكر المسيحي آنذاك، والتي بدت في صور الحركات المناهضة، إذ اعتبرها الديالكتيون مثالا على استحالة عقلنة التعاليم اللاهوتية، هاته الفئة التي رأت أن قاعدة التحول للخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه تبقى تصورا ميتافيزيقا لا تستقيم مع قواعد البرهان[3]، كما طرحت الفكرة نفسها عند برانجيه دو تور Bérenger de Tours خلال ق 11 م، الذي كان ذهنا ثاقبا مهتما بالنقاش السكولاستيكي، تلقّى تعليمه في مدرسة شارتر إحدى مراكز الجدل العقلي– اللاهوتي آنذاك، والذي على الرغم من تشبثه بالإيمان المسيحي، فإن مقاربته العقلانية لهاته المسألة أثارت عليه انتقادات واسعة، وأدينت آراؤه من طرف الكنيسة التي لم يخضع لها إلا مع أواخر حياته[4]. ومثل هذه المراجعات التي كانت تحدث كحالات انشقاق عن الكاثوليكية وعلاقتها بالمرجعية الإسلامية، وخاصة في ظل غياب دليل قاطع يربط بين الطرفين، يبقى الترجيح مطروحا في السياق العام للثورة العقلية ووجود قنوات معرفية مفتوحة تبررها المسارات المتوازية أو المتقاطعة بين الطرفين دون ادّعاء تأثير حتمي أو تقليد مباشر.

وإعادة تشكيل التصور العقدي هذه لم تأت من فراغ، بل كانت ردّ فعل مباشر أو غير مباشر للأوضاع المحيطة، كان فيها الاحتكاك المعرفي العميق بالعالم الإسلامي حلقة مهمة، وكان هذه التحولات سببا في بروز جدل عميق بين مختلف الأطراف على الأصعدة الدينية والسياسية والثقافية.

---

[1]– جون لوريمر، المرجع السابق، ص: 42.

[2]– عيسى أسعد الخوري، المرجع السابق، ص ص: 258، 259.

[3]– عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص ص: 66– 68.

[4]– ج. ويلتر: الهرطقة في المسيحية "تاريخ البدع الدينية المسيحية"، تع: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار الفارابي، بيروت، (د. ط)، 2007م، ص ص: 139، 140.

Home > Catholic Enyclopedia > B > **Berengarius of Tours.**
https://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm.
17/ 05/ 2025, 19: 25.

ثالثا: السلطة الكنسية ومسارات الجدل بين العقل والإيمان:

في خضّم ما أشرنا إليه من التحولات الكبرى التي شهدها الغرب اللاتيني في العصور الوسطى، برزت المؤسسة الكنسية كفاعل مركزي في ضبط العلاقة بين العقل والإيمان، حيث واجهت الكنيسة مختلف التحديات العقلية، فتشكّلت بنى جدلية معقّدة بين الحركات الرهبانية والفلسفة المدرسية، كما نشأ داخل الفضاء الكنسي نفسه تيارات تناقضت فيما بينها في مواجهة العقل المدرسي، والأمر نفسه تشكّل داخل العقل المدرسي، كما واجهت الكنيسة من جهة أخرى معارضة دينية هامشية تمثلت في حركة الكاثار، فكان هذا التداخل الجدلي العميق يعبر عن تعدّد مستويات الجدل ومرجعياته في الفكر الديني الوسيط.

1. الحركات الرهبانية والفلسفة المدرسية وأبعاد الجدل "الداخلي والمتبادل":

على الرغم من اشتداد قبضة الكنيسة ومحاكمة أنصارها اللاهوتيين لكل من تخول له نفسه الخروج عن تعاليمها، إلا أنه قد مال قسم كبير من فلاسفة العصر لمناقشة القضايا مناقشة منطقية قبل الإيمان بها، ومثّلت هذه الظاهرة تحدٍّ جذريٍّ من العقل للإيمان، ذلك ما شهدته الفلسفة المدرسية في الفكر اللاتيني القروسطي من تطور جدلي متصاعد عبر أربع مراحل متمايزة، لعب فيها الجدل والمناظرة دورا محوريا في بلورة المفاهيم الفلسفية والدينية: في المرحلة الأولى الممتدة حتى عام 1100م كان حضور العقل فيها محدودا، باستثناءات نادرة كسكوت أريجينا Johannes Scotus Eriugena الذي مهد لاستعمال العقل في قضايا الإيمان، لتواكب المرحلة الثانية ق 12م، حيث كان إسهام الترجمة الواسعة للنصوص اليونانية والعربية في إحياء الفكر الجدلي داخل المدارس اللاتينية، سيما ما فعل أبيلارد Abaelardus الذي وظّف الجدل بجرأة غير مسبوقة في تحليل العقائد، لتبلغ أقصى ذروتها في المرحلة الثالثة خلال ق 13م، إذ أُدمج الفكر الأرسطي من خلال شروح ابن سينا وابن رشد في البنية اللاهوتية المسيحية، ما أدى إلى مناظرات معمقة بين العقل والإيمان، وخاصة في مواجهة الرشدية اللاتينية، وفي المرحلة الرابعة اتّجهت الفلسفة نحو التحرر من التبعية اللاهوتية، وبرز الجدل العقلاني متأثّرا بالتصوف الأفلاطوني الجديد[1].

هذا المسار التطوري لا يمكن فهمه كمسار عقلاني معقّد، إلا بقراءة تحليلية تكشف عن العلاقة بين الفلسفة المدرسية والمنظمات الرهبانية، تشكّلت عن ثلاث دوائر جدلية متقاطعة: أولا: الجدل داخل

[1]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 245- 249.

الفلسفة المدرسية نفسها، من حيث انقسم المفكّرون حول مدى استعمال العقل في فهم العقيدة. ثانيا: الجدل داخل الرهبانية التي انخرطت في سجالّات عقدية عميقة، عكست تباين رؤاها اللاهوتية وتأويلاتها الفلسفية. ثالثا: الجدل بين المدرسة والرهبنة، حيث اصطدم الفكر الجدلي بمقتضيات الإيمان الذي مثّلته بعض المنظّمات الرهبانية. هذا كلّه ما أفضى إلى صراعات فكرية حادّة تركت أثرا بالغا في بنية الفكر اللاهوتي، ومهّدت لتحولات عميقة ستظهر على مسرح الأحداث.

هذا الوصف المجمل يأتي تفصيليا من خلال تتبع الشخصيات المحورية والتيارات الفكرية التي كان لها حضورا متميزا داخل كل من هذه الاتجاهات كما ورد تفصيلها عند ديورانت Durant، ولعل شخصية بيير أبيلارد Petrus Abaelardus (1079– 1142م) تمثّل رمز التحدّي العقلاني للمبدأ الإيماني، حيث كان إحدى المحطّات المفصلية في الصراع الفكري الذي شهده ق 12م، بدأ هذا الصراع في النطاق العلمي المدرسي، حين اصدم أبيلارد بأستاذه جيوم دوشامبو Guillaume de Champaux، فسرعان ما برز كأحد أعمدة الفلسفة كمجادل لامع ليخوض سجالا علنيا معه ناقضا مذهبه في "الكليات"، وكان دوشامبو من أنصار الواقعية التي ترى أن المفاهيم العامة كالإنسان أو العدالة كيانات حقيقية قائمة بذاتها، الشيء الذي رفضه أبيلارد، وطرح موقفا وسطا يعرف بـ"التصورية"، مؤكدا أن الكلّيات مفاهيم عقلية لا وجود لها في الواقع، هذا الخلاف مثّل مواجهة حقيقية بين العقل الفلسفي الناقد والسلطة التقليدية، فحيث تمكّن أبيلارد من فرض نفسه في الساحة التعليمية، وتجرأ على إخضاع العقائد الدينية للمنطق الجدلي، كان أن مهّد لصراعات لاحقة بينه كطرف يمثّل المدرسة وبين التيار الديني المحافظ الذي تمثّله سلطة الكنيسة (الرهبنة) في شخص القديس برنارد Bernar (1091– 1153م) من كليرفو– رمز التصوف والإيمان المسيحي آنذاك، والذي بلغ أوجه في مجمع سينْس عام 1141م، عندما دعا أبلارد إلى مناظرة علنية يدافع فيها عن أفكاره، إلا أن برنارد أقنع الأساقفة مسبقا بإدانة مقولات خصمه قبل بدء الجلسة، وحين أدرك أبيلارد هذا التحيز انسحب من الجلسة دون دفاع لتحسم المعركة بذلك لصالح السلطة الكنسية، ويرى المؤلف في هذا الحدث مثالا صارخا لانحسار العقل أمام سلطان الإيمان، ويعكس هشاشة حرية الفكر في ظل هيمنة اللاهوت التقليدي[1]. ويتبين من تحليله المفصل لمجريات المناظرة انتصارا ضمنيا للعقل الحر، فإدانة صاحبه إدانة سياسية أكثر منها دينية أو معرفية –مما

[1]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج6، ص ص: 59– 91.

يمثل خروجا عن قواعد المناظرة وحرية الرأي– وخاصة أن هذه المواجهة شكّلت لحظة رمزية في تاريخ الغرب، ومهّدت –رغم قمعها– لاستخدام أوسع للمنطق والجدل العقلاني.

هذا التوتّر الناتج عن تصاعد النزعة العقلية وحرية الفكر التي بدت في قبول متنام داخل الأوساط المدرسية، مما فرض حتما على المنظّمات الرهبانية كموقف سياسي– ضبط هذا المدّ العقلاني ضمن أطر دينية صارمة، غير أن هذا الموقف لم يكن موحدا، إذ أن استلهام المنهج العقلي نفسه داخل الرهبانيات، كشف عن تباينات منهجية ومعرفية، تجلّت بوضوح في الاحتدام الجدلي بين الدومنيكان الذين أولَوا المنطق العقلي موقعا مركزيا في الدفاع عن العقيدة، والفرنسيسكان الذين تميزوا بنزعة إيمانية أكثر تحفّظا مع انفتاح جزئي على الموروث العقلي.

كانت المحاولة مبكّرة من الدومنيكان من طرف المفكّر ألبرت الكبير Albertus Magnus (ت 1280م) –أستاذ توما الأكويني– واضعا أساسا نظريا للجدل الفلسفي واللاهوتي بجامعة باريس، حيث ميز بوضوح بين مجال الفلسفة كنشاط عقلي طبيعي، واللاهوت القائم على الوحي، وأن الفلسفة خادمة له دون أن تزاحمه[1] ، هذا الذي كان تمهيدا لصراع فكري بلغ أشدّه بينهم وبين الفرنسيسكان مع النصف الثاني من ق 13م، ومثّل التيار العقلي المتأثر بالفلسفة الرشدية نقطة الصراع الجوهرية، فكان المحفّز الجدلي بينهما، من حيث أنه فرض نفسه على كلا الطرفين، فحيث أكّد التيار الرشدي ممثلا آنذاك في شخص سيجر البرابانت Sigerus de Brabantia (ت 1290م) كحركة هرطوقية لها علاقة بالفكر الإسلامي من جهة، واليهودي الميموني من جهة ثانية[2]، فعمل بتأكيده على وحدة العقل الإنساني وفناء النفس وقدم العالم، كأطروحات تقوِّض ركائز العقيدة المسيحية التي تقوم على خلود النفس وحدوث العالم، مما جعل الفرنسيسكان المتأثّرون بأفلاطون وأوغسطين وبونافنتورا في موقف مواجهة رافضة الفكر الرشدي برمته، معتبرين إياه مصدرا لتسرب الوثنية إلى اللاهوت، في المقابل وقف الدومنيكان موقف الوسط، نتيجة استيعابهم الفلسفة الأرسطية– الرشدية ضمن نسق ديني توفيقي ممثّلة في شخص الأكويني Aquinas[3]، إذ استدعي هذا الأخير في ظل ا لنزاع المتأزّم من قبل البابا ليتدخّل كصوت تواقفي، فردّ

[1]– إرنست رينان، المرجع السابق، ص ص: 244– 247.

[2]– Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 273.

[3]– إرنست رينان، المرجع السابق، ص ص: 271– 287.

على الرشديين في كتاب "في وحدة العقل ضد ابن رشد"، مدافعا عن تعدّد العقول وخلود النفس، معتمدا على حجج فلسفية ولاهوتية، في مقابل انتقاداته للمفرنسيسكان في كتاب "في قدم العالم ضد المتذمرين"، محاولا تبرير إ مكانية حدوث العالم، دون المساس بحرية الخالق وقدرته المطلقة، ويقدّم صياغة منهجية مؤكدا أن الحقيقة واحدة، وأن العقل السليم لا يمكنه أن يتعارض مع الإيمان، ورغم ذلك قوبلت الجهود الأكوينية بالرفض من طرف اللاهوتيين ولا سيما الفرنسيسكان، لأنهم وجدوا فيها تغليبا للعقل على الإرادة والعاطفة والإيمان.

وبعد أن اكتسبت الفلسفة التوفيقية لتوما قبولا واسعا، جاء بعده دوناس سكوتس Duns Scotus ليفكّ هذا التماهي، واعتبر أن لكل منهما مجالا مستقلّا في إنتاج المعرفة، فساهم بذلك في انسحاب مبادئ الفلسفة عن اللاهوت[1]، وفي هذا السياق يبرز الجدل كأداة أساسية للعقلانية المتنامية داخل التوجهات التي غذّت هذا الفكر.

وكتقييم أخير للفلسفة المدرسية عامة، تبرز أهمية الوقوف على ما تداولته الدراسات التاريخية بأن الجدل اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطى شكّل كخطاب مؤدلجٍ، صور المسلمين كخصم ديني وأخلاقي، ومن هنا تكتسب ملاحظة المفكّر المعاصر Victor Segesvary في وصف الأدب الجدلي اللاهوتي المتحامل على الإسلام، سعى إلى تقويض العقيدة الإسلامية عبر تشويه صورة النبي – صلى الله عليه وسلم– بتسليط الضوء على عناصر تم تأويلها انحرافا على جادة العقيدة الصحيحة، كما يظهر من كتابات كل من كوزيليوس من دورستاد Cozeliius of Doresta وألفرني من أنتيوب Alvernus of Antioch[2]. بل إن هذه الرؤى جاءت ثمرة لقراءة منهجية عمدت إلى توظيف المنهج الجدلي الإسلامي لضرب صلب العقيدة الإسلامية من داخلها، غير أنه من الضروري التنبيه إلى أن هذا التحامل وإن طَبع مراحل طويلة من العصور الوسطى فإنه لم يبق ثابتا على وتيرة واحدة، بل بدا –كما لاحظناه– مع اقتراب نهاية العصر الوسيط في الأوساط المثقّفة ينزع نحو المقاربة أكثر منه إلى التعصب الصرف، فكان أن مهّد لظهور اتجاهات معرفية أكثر اتّزانا في تمثيل الفكر الإسلامي ضمن الفكر اللاهوتي.

[1]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p: 246.
[2] -Victor Segesvary, Op. cit, p p: 20- 23.

2. الجدل بين الكنيسة والطبقات المثقفة (الكاثار):

في خضّم التوتّر المتصاعد بين السلطتين الدينية والسياسية في أوروبا العصور الوسطى، انبثقت وسط المجتمع قوى فكرية وروحية شكّلت تحدّيا ثالثا لكليهما، هي طبقة مثقّفة شكّلت تيارا فكريا وروحيا سعى إلى إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والإله بعيدا عن الوساطة الكنسية، ألا وهي حركة الكاثار Cathari التي تشكّلت بوصفها تجلّيا صارخا لهذا البديل. فهل كان الصراع بين الطرفين صداما عقديا فحسب؟ أم كان معرفة أعمق على تعريف من يملك السلطة الروحية؟

تمثّل ثورة الكاثار (الألبيجيونَ Albigenses) في جنوب فرنسا خلال أواخر ق 12 وبداية ق 13م ظاهرة معقّدة نابعة من تراكمات اجتماعية ودينية وسياسية عميقة، ولم تكن هذه الحركة مجرى خلاف عقائدي، بل انعكاسا لصراع طويل بين مؤسسة كنسية متداعية تحملت فسادا معنويا وإداريا عميقا من جهة، وتدخُّلِ النبلاء في شؤون الكنيسة من جهة ثانية، ما أضعفها سلطتها المركزية وأفقدها سلطتها الروحية والأخلاقية، في هذا الوقت تبرز الكاثارية كبديل روحي وثقافي في بيئة منفتحة ومزدهرة اقتصاديا.

ويؤرَّخ لبداية هذا التوتّر مع الكنيسة محاولات وعظية فاشلة كبعثة هنري دي مارسي Henricus de Marsiaco عام 1179م، والمرسوم البابوي Ad abolendam، والتي عجزت عن احتواء المذهب الجديد، وأمام تصاعد هذه الظاهرة جاءت محاولة البابا إنونسنت الثالث Innocentius III (1198– 1216م) كخطوة مهمة من الكنيسة في إعادة فرض هيبتها، عبر تعيين فولك دي مارسيليا Fulco Massiliensis أسقفا على تولوز، والتركيز على إرسال حملات تبشيرية مهمتها التصدّي للهرطقة، وعقدت هذه المناظرات بين رجال الدين سيستريين ومن ثم دومنيكان، ونظّمت مناظرات عقائدية في لانغدوك، وأهمها مناظرة مونتانييه عام 1206م التي تواجها فيها الراهب الكاثوليكي دومنيك دي غوزمان Dominicus de Guzán (القديس دومنيك لاحقا) وزعماء الكاثار، وفي طليعتهم بيرناردو ريمون Bernardus Raymundus وغيوم بيليبال Guillaume Péllibal في نقاشات لاهوتية حادّة، هذه التي لم تحقّق إلا نتائج ضئيلة، وفي خضّم فشل هذه الحملات في إقناع الكاثاريين، وازدياد تصاعد أصواتهم، حيث كانت الكنيسة تعاني الصراعات الداخلية، إلى جانب الصراع بينها وبين الساسة والأباطرة، لجأت البابوية إلى إعلان الحرب المسلّحة المسماة بـ"الحرب الألبنجسية"

(1209– 1229م) التي أسفرت عن سحق الكاثارية قسريا[1]. وعليه فإن هذه المناظرات لم تكن حدثا عابرا في تاريخ المواجهة بين سلطة مركزية تسعى لإثبات نفوذها، وثقافة محلية حوارية تتحدّى احتكار الكنيسة، ومن ثم فإن إعلان الحملة الصليبية لم يكن قرارا دينيا بقدر ما كان اعترافا بانتهاء صلاحية الجدل، وفشل المشروع البابوي في إدارة الحوار.

وعلى الرغم من التفصيل الذي ورد عند صاحب الكتاب في وصف الحركة الكاثارية، فإن مسألة المناظرات منها لم تَنَل حظّها الكافي من هذا التفصيل، بل لم تُقدّم إلا كخطوة تاريخية ضمن مسار الصراع، رغم ما لها من أهمية من منظور الخلاف العقائدي وتصوير الهراطقة من المنظور السلطوي، إلا أنهم –كما تصف شهادات خصومهم– رفضوا العقيدة من جذورها.

وتتأكد احتمالية التأثير الذي رجحناه بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي الوسيط، فيما أورده رينان Renan بشأن حضور الفكر الرشدي الحر في تشكيل تيارات نقدية تجاه العقائد الدينية التقليدية في أوروبا ، إذ يرى أن انتشار الرشدية اللاتينية أسهم في ولادة تيارات عقلانية اتهمت بالإلحاد والتطرف، مما فتح المجال – وإن كان ذلك في حدود ضيقّة في إطار سطوة الكنيسة ورقابتها الصارمة– للتشكيك في بعض الأسس الدينية، ويستشهد بمفكّرين من أمثال أموري Amury ودافيد David اللذين لم يكونا سوى نماذج لمسمى الملاحدة الكاثار الذين اعتبروا العالم المادي محكوم بالشر، وأن العودة إلى الروحانية هي السبيل للاتصال بالله، هذا الذي يظهر فيه تشابها مع بعض المفاهيم التي طرحها التيار الهبري قبل ذلك بقرون[2]. وفي ظل غياب دليل نصي صريح يؤصل لهذا التأثير المحتمل، يظل ترجيح هذا الربط قائما على التّخمين الظنّي، مما يجعله مجالا مفتوحا للنقاش، ومعلّقا على ما قد تسفر عنه الأبحاث المستقبلية من دلائل تدعم هذه الطروحات أو تنفيها.

وكان للإقبال على هذه الخطوة بما أسهمت فيه من التركيز على دور العقل في إعادة تشكيل الخطاب اللاهوتي، حيث قدَّمت الفلسفة المدرسية حافزا قويا لبلورة خطاب جديد تخطّى اللاهوت

[1]- Sean Martin: **The Cathars "The Most Successful Heresy of The Middle Ages",** Pocket Essentials, Harpenden (Herts), First Published, 2005, p p: 71- 104.
توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، الزهراء للإعلام العربي، نصر (القاهرة)، ط1، 1412هـ/ 1991م، ص ص: 79، 80.

[2]– إرنست رينان، المرجع السابق، ص: 235، 236. 288– 294.

التقليدي، مما أفضى إلى تساؤلات في أسس العقيدة ضمن نسق عقلاني لم يكن مألوفا من قبل، والذي ما لبث حتى وصل إلى الطبقات الشعبية، فبرز بذلك الجدل بين العقل والإيمان بوصفه مسارا لا يمكن تجاوزه في فهم التحولات العقدية التي شهدتها أوروبا الوسيطة، مثّلت فيه الكنسية الدور المحوري الذي كان له بالغ الأثر في زيادة الوعي الأوربي، وساهمت في فهم السياق العام للعقيدة.

وآخر ما يمكن قوله أن الجدل العقلي قد أسدى خدمة بالغة للاهوت المسيحي، إذ أسهم في بلورة كثير من المفاهيم العقدية، ولكن في الوقت نفسه الذي اعتقدوه لا يخرج من إطار الكاثوليكية، لم يسلم من الانزلاق أحيانا لما عَدّ بدعا أو هرطقات، ورغم ذلك تبقى إشكالية أثر الجدل كمنهج معرفي تبنّاه الغربيون في تطور العقيدة المسيحية مطروحة تحتاج الكثير من الشواهد التاريخية والنصوص الأصيلة، وإن ما ساهمنا به –وإن ارتكز إلى بعض المعطيات المتفرقة– يعدّ اجتهادا أوليا لا يرقى إلى الحسم الموضوعي، بل يفتح بابا لمزيد من التأمل والبحث المستفيض في طبيعة هذا التفاعل العقدي بين الأديان في إطار الاحتكاك بينها.

المبحث الثاني:

أثر منهج الجدل الإسلامي في إعادة بناء الخطاب الديني اليهودي بأوروبا العصور الوسطى:

لا شك أن اليهودية كانت في بداية أمرها خلوا من النظر العقلي، حيث كان التركيز منصبا على تقليد النصوص المؤسسة من التوراة والتقليد الشفهي (التلمود)، ولكن مع الانفتاح على الحضارة الإسلامية خلال العصور الوسطى في المشرق والأندلس، بدأ اليهود يتجهون إلى الأخذ بالنظريات العقلية التي أرسى دعائمها المسلمون على اختلاف مذاهبهم، فتشكّل اتّجاه عقلي جديد عند كبار مفكّري اليهود، ومثّلت الأندلس جسرا حضاريا بين العالم الإسلامي وأوروبا. ومن هنا تبرز أهمية معالجة موضوع الإصلاحات اليهودية في أوروبا على ضوء المنهج الإسلامي. فكيف ساهمت المناظرات الإسلامية– اليهودية بالأندلس في نقل التراث الفكري إلى الأوساط اليهودية في أوروبا ؟

أولا: إعادة النظر في المرجعيات الدينية:

شهدت الجماعات اليهودية في أوروبا خلال العصر الوسيط اتجاها ملحوظا في إخضاع النصوص الدينية إلى ميزان العقل والمنطق، مما دفع ببعض المفكرين إلى إعادة النظر في النصوص وتأويلها وفق مقتضيات العقل دون الإخلال بقدسيّته أو سلطته الدينية، وإذا أُجمع على أن الأندلس أكبر بوابات التأثير الإسلامي في الفكر اليهودي الغربي، فإن القول بأنها انعكاسا مباشرا لذلك يبقى أمرا غير محسوم، لا يثبت إلا من خلال دراسة نماذج متاحة وردت غالبا في شكل تلميحات متفرقة في المدونات، وتحليلها بما تسمح به المعطيات المتوفّرة. فإلى أي حدٍّ ساهم الانقسام المذهبي في اليهودية في إعادة صياغة المضامين التقليدية بما يخدم الرؤية العقدية للمذهب؟ وهل يعكس هذا الاختلاف تباينا في النتائج؟

1. التأويل العقلي للنصوص الشرعية:

شهد الفكر اليهودي في أوروبا بروز نخبة من الأعلام الذين أعملوا أصول النظر ومقدّمات الاجتهاد، ساهمت بدورها في مراجعة النصوص وفق قراءات جديدة أعادت تحليل دلالتها وأبعادها على أسس عقلية.

1.1. التلمود:

إن التلمود –بوصفه السنّة الشفوية والإطار التفسيري للتوراة– قد كشفت التعليقات اللاحقة عليه كثيرا من المضامين التي تخالف نصوصه، أو تعيد تأويلها بطرق تخرجها عن معناها الأصلي، ومن هؤلاء من أمثال أعلام الطائفة القرائية التي تصدّت للحاخامية نجد آرون بن يوسف Aaron ben Joseph (ت 1320م)، من القسطنطينية وذُكر أنه تنقّل إلى بلدان عديدة، وتميز بدوره الريادي في صياغة فهم عقلائي للتوراة، إذ تأثّر هو نفسه بأعمال الربانيين كابن عزرا وابن ميمون وراشي، ويعتبر عمله "سفر هميفهار" تفسيرا منهجيا مفصلا للتوراة، عكس فيه حسا نقديا واضحا تجاه التفاسير الربانية، هذا الذي عدّ مرجعا دينيا– عمليا للقرائين، وجه من خلاله نقدا حادّا للتقاليد الحاخامية، ومنها مفهوم "السياج حول الشريعة[1] " باعتباره من الإضافات الحاخامية التي شوهت الشريعة، وابتعدت بها عن النصوص التوراتية الأصيلة التي تعكس إرادة الله الحقيقية[2]. هذا الذي من المحتمل أن يكون تأثيره وصل إلى فرقة القرائين بأوروبا.

كما امتدّ ذلك إلى داخل الصفّ الرباني نفسه، إذ نجد الحاخام آرون بن جوزيف هالاوي Aaron ben Joseph ha-Levi (ت 1300م) الذي يعدّ من الشخصيات المحورية في الدراسات التلمودية في إسبانيا، إذ كان عالما تلموديا بارزا، اشتهر بشكل خاص بعمله النقدي على التلمود، وخاصة تعليقاته على كتاب "هالاخوت كاتونوت" لإسحاق الفاسي Isaac Alfasi (ت 1103م)، حيث تميز برؤية تحليلية تبتعد عن الجمود التقليدي، وتعكس استقلالا فكريا واضحا[3].

وعليه فلم يقتصر الجدل على إعادة النظر حول مكانة التلمود على طائفة القرائين الذين أنكروه جملة وتفصيلا، بل أعيد تأويله من طرف الربانيين الذين رغم اعتباره مصدرا أصيلا عند جمهورهم، فقد أثيرت تساؤلات حول حدود سلطته التشريعية.

---

[1]– هي قرارات تصدرها المحاكم الحاخامية بهدف حماية الشريعة وإحاطتها بسياج، بهدف إقامة حواجز بين اليهود وغير اليهود، وهي ملزمة لليهود، وإن حدث وكانت متناقضة مع الشريعة المكتوبة (المرسلة) فإنها تجب الشريعة. ينظر: عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج5، ج2، ص: 148.

[2]- Isdore Singer: **Jewish Encyclopedia,** Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1901, Vol_1, p p: 14, 15.

[3]- Ibid, p: 13.

2.1. التوراة:

إن جاز التماس العذر في توجيه النقد إلى التلمود بوصفه نصا شرح لاحقا على هامش الوحي، فإن التوراة كمصدر إلهي أعلى ونص مقدس في اليهودية، لم تسلم هي الأخرى من التعليقات المتتالية التي تراكمت على امتداد العصور الوسطى، وكشفت عن تباين في مناهج التفسير وتطور في آليات التأويل.

وشكّل ق 11 م مرحلة مفصلية كتمهيد لتحول منهجي أسس لما بات يعرف لاحقا بـ"مدرسة التفسير النقدي"، شهدت ظهور تيارات عقلانية عبرت بمختلف مناهجها الفلسفية واللغوية– في مكنونها أن أسفار التوراة بحاجة ماسة إلى فحص علمي دقيق يوضّح غامضها ويلغي مضافاتها، هذا دلالة واضحة على الانتقال من إطار التسليم إلى أفق التحقيق العلمي.

ومن أبرز الأسماء اللامعة في هذا السياق الرباني المشهور مروان بن جناح Marwan ibn Gannah (ت 1049م)[1] ، الذي سنقف عليه كمجادل بارع في الفقه اليهودي، ومحلّلا لغويا عقلانيا، كان له أثر في زعزعة الأذهان تجاه المضامين التوراتية، إذ توصل من خلال منهجه المقارن– بأن عباراتها تتّسم بالغموض أو التناقض، وهو ما عبر عنه صراحة بقوله: "أنه يوجد في الكتاب المقدس حوالي مائتي كلمة يجب إبدالها بأخرى حسب رأيه لأن كاتب التوراة كان يقصد كلمات أخرى ولكن سبقه القلم ليسجل تلك الكلمات"، مما أثار عليه الشراح والمفسرون، إلا أنها على أية حال أثارت تساؤلات جوهرية تفطّن إليها اللاحقون أمثال إبراهيم بن عزرا Abraham ibn Azra (ت 1167م)، هذا الأخير الذي لم يتورع كباحث تلمودي في نقده للتوراة، فإضافة إلى اعتماده التفسير العقلي واللغوي في التفسير، لجأ إلى ا لسياق التاريخي كأساس مهم في التحليل، أثار من خلاله تساؤلات جريئة حول مؤلّف الأسفار؟ مشيرا في تفسيره لسفر التثنية إلى احتمال أن تكون بعض أجزائه –الإصحاحين الأول والثاني تحديدا– قد أضيفت لاحقا، أو كُتبت في زمن موسى لا بيده، مشيرا إلى مفارقة ملْفتة بين حجم الألواح الاثني عشر (12) التي حملها موسى والأسفار الخمسة (05) التي يستحيل منطقيا أن تُضمَّن فيها[2]، وربما تقديم مثال واحد من التوراة كاف لتبيين رأي ابن عزرا، فقد جاء قول القائل في سفر التثنية: "وَكَتَبَ مُوسَى كَلِمَات

[1]– يهودي له عناية بصناعة المنطق، والتوسع في علم لسان العرب واليهود، وكذا صناعة الطب، من مؤلفاته "التخليص". ينظر: ابن أبي أصبيعة، المصدر السابق، ص: 498.

[2]– عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع السابق، ص ص: 233– 240.

هَذه التَّوراة وسلَّمها للْكَهَنَة بني لاوي حاملي تابوت عَهْد الرَّبِّ وإلَى سائر شُيُوخ بني إسْرائيل"[1]، فالصيغة التي يتحدّث بها النص عن موسى بضمير الغائب توحي بأن المتحدِّث ليس هو موسى نفسه، مما يدلّ بلا شك على أن التوراة خضعت في شكلها اللاحق إلى تدوين وتحوير في إمكانية تعرُّضها للتّوسعة.

هذا وكما تأخذ النصوص التوراتية تفاسيرها عند موسى بن ميمون Moses Maimonides (ت 1204 م)، الذي يعبر في مواضع عدة من كتابه "دلالة الحائرين" بما يسميه بـ"غوامض التوراة"، فنجده يتقاطع على سبيل المثال مع علماء الإسلام في المحاولات التفسيرية في تجريد النصوص من الظاهر الحسي إلى المعنى اللائق بالله تعالى، فالنص التوراتي: "نَعمل الْإِنْسانَ عَلَى صورتِنا كَشَبهِنا... فَخَلَقَ اللهُ الْإِنْسانَ عَلَى صورتِه. عَلَى صورة الله خَلَقَه. ذَكَراً وأُنْثَى خَلَقَهم"[2]، يشبه في مضمونه الحديث النبوي الذي ورد في سياق النهي عن الضرب على الوجه، والمروي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قوله: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُم فَلْيَتَجَنَّبَ الوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورتِه»[3]، هذا الذي تمت معالجته عند علماء السنة بما يرفع توهم التشبيه، فإما أن يكون الضمير عائدا إلَى الله تعالى، أي على الصورة التي شاءها له من صفات العلم والإرادة والسمع والبصر تشريفا له لا تماثلا، وإما أن يكون عائدا على آدم نفسه أي خلقه على الصورة التي هو عليها دفعة واحدة دون المرور بمراحل التكوين[4].

وعلى نحوٍ مقارب يأخذ النص تفسيره عنده لفظا ومعنى، ذلك أنه لا ينبغي أن يُفهم النص بالمعنى الحسي الذي يوهم بأن لله شكلا أو هيئةً، بل إنّ كلمة "صورة" تُستخدَم في اللغة العبرانية بمعنى الشكل الظاهري، كما أنه تجاوز ذلك إلى التّحوِير اللّفظي فاستبدل لفظ "آدم" بلفظ "الإنسان"، وأسقط عبارة "ذكرا وأنثى"[5]، جاعلا من النص خاصا بالإنسان الأول، لا كما وردت في النص على البشر ككل، ليقطع أي توهُّم قد يوحي بالتجسيم، ما يجعلنا أمام تعديل في المعنى الذي يمكن اعتباره تحريفا تأويليا.

---

[1]– سفر التثنية، 31/ 9.

[2]– سفر التكوين، 1/ 26، 27.

[3]– أبو الحسين مسلم النيسابوري، المصدر السابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي، رقم: 2612، ص: 1050.

[4]– أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ/ 1066م): الأسماء والصفات، تح وتع: عبد الله بن محمد الحاشدي، تق: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي للتوزيع، (د. ط)، 1412هـ/ 1991م، مج2، ص: 60 وما بعدها.

[5]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 22– 24.

وعلية فإن الإ شكال لا يقتصر على ترتيب النصوص في هرم القداسة، بل يتعدّاه إلى مساءلة مشروعيتها التأويلية ومرجعيتها التشريعية، وقد أسهم التفاعل مع المعارف الإسلامية في تعزيز هذا النقد وصقله، إلا أن مسالك الفريقين تباينت منهجيا، مما أنتج رؤيتين متضادّتين، إذ انتهج الربانيون مسارا تأويليا يسعى إلى إعادة تأكيد سلطة النص عبر التوفيق بين ظاهر التناقضات، بينما اتّخذ القراؤون منحى تفكيكيا ينزع السلطة عن التقاليد الشفوية برمتها، والاكتفاء بالتوراة مصدرا للتشريع، بل والاستغناء عنه أحيانا.

2. صياغات جديدة لمفاهيم العقيدة:

عكف متأخّرو اليهود في محاولات عدّة لإعادة ضبط بعض مفاهيمها المركزية، ولا سيما في ضوء التحدّيات الفكرية التي واجهتها، وإذا اعتُبر المنهج الإسلامي فيصل هذا التحوّل، فلا يجب أن يترك ذلك في حدود الانطباع، بل يستدعي استقراء منهجيا يبرز أوجه هذا التفاعل من خلال مقارنة دقيقة بين المتقدّ مين من علماء اليهود ونُظرائهم من المتأخرين، حتى يتسنّى لنا الوقوف على مدى عمق هذا التحول في التفكير.

فإذا أمعنا النظر في النصوص التوراتية ومؤلفات متقدّمي اليهود المتأثّرين في جل جوانبها بالمفاهيم الوثنية، ونجد أن الإيمان بالله –كأولى قضايا التوحيد وأساس العقيدة– قد اعتراها ما لا يليق بجلال ذاته العلية، إذ التوراة مليئة بأوصافه تعالى بصفات النقص فضلا عن الأوصاف الحسية التجسيمية، هذه التصورات وأمثالها تتلاشى تدريجيا في تفكير متأخّريهم، ليس إنكارا للنص، بل لاستحالة قبولها في العقل، وهو ما لمسناه في تحليلنا لكتاب "دلالة الحائرين"، إذ نجد أن صاحبه قد تبنّى مفهوما جديدا للمفاهيم، ومنها مثلا: ا لمصارعة التي صرحت التوراة بأنها جاءت بين يعقوب وإلوهيم –كإله في اليهودية–، إذ انتزع منها البعد الإلهي، ولم يذكر اسم الإله أصلا، بل حرف دلالتها الرمزية إلى ملك من الملائكة جاءه في إطار الرؤية النبوية[1]. كما يفهم أيضا من معنى الاستراحة الإلهية التي أكّدت عليها التوراة من التعب والراحة– في تأويل مجازي كدلالة على الكفّ عن الفعل، من دون أن يفترض فيه نقص أو تغير من حال

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج2، ص ص: 424، 425.

إلى أخرى[1]، وهذا عين ما قالت به فرقة الأشاعرة، إذ تفسر أن مدة الخلق في ستة أيام –باستثناء يوم السبت– ليس بمعنى العجز بل الانقطاع عن العمل[2].

كما نجد مسألة الصفات الإلهية هي الأخرى حظيت بمكانة محورية في الفكر اليهودي، ونجد مروان بن جناح Marwan ibn Gannah (ت 1049م) قد أبدى عناية بها، متّبعا منهجا عقلانيا ذا طابع لغوي أكثر منه فلسفي، يميل إلى التأويل الرمزي للصفات التي قد تُنسب إلى الله تعالى في مفهوم يفضي إلى التجسيم والتشبيه، مستلهما في ذلك تأويل علماء المسلمين في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3]، تشير إلى القوة الإلهية في انسجام دقيق بين مقتضيات اللغة ومقاصد العقيدة[4]، هذا المنهج الذي تبنّته المدرسة الأشعرية، فكلاهما عمدا إلى توظيف الآليات والقرائن اللغوية لتأويل النصوص المقدسة.

هذه التفسيرات التي ترتّب عليها نقد لبعض مضامين التوراة أو التلمود، جاءت بالتوازي مع تفكيك التصورات العقدية، ثم تركيبها ضمن نسق مغايرٍ لما كان سائدا، فعلى ما يظهره هذا المسلك التأويلي من تكييف للنصوص كضرورة منهجية بما ينسجم ومقتضيات التنزيه، فإنه يفتح الباب لإشكال مركّب يفضي إلى انزياح دلالي يمثّل تجاوزا للإطار العقدي. أفلا يعني هذا إقرارا ضمنيا بالتحريف الذي مس الكتاب المنزل؟

ثانيا: الجدل بين التيارات الفكرية اليهودية:

شهد الفكر اليهودي في أوروبا الوسيطة حراكا جدليا واسعا بين الفرق الكلامية التي سعت جاهدة إلى التوفيق بين العقل والإيمان، وتجلى هذا الجدل بين مختلف الاتجاهات التي تبنّت مناهج عقلية متباينة في تفسيرها للعقائد، وإذا نظرنا إلى الاتّصال المباشر بين اليهود والمسلمين نلحظ أن المناخ الثقافي الذي أنتجته الحضارة الإسلامية قد وفّر بيئة خصبة استلهمها الفكر اليهودي في تطوير أدواته المنهجية. وإذا رأينا أنه لم يكن هناك فصل بين الحجاج العقلي الفلسفي واللاهوت. فإلى أي مدى يمكن اعتبار المنهج

[1]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص ص: 165– 167.

[2]– ينظر: ابن العربي: المتوسط في الاعتقاد، ص: 161.

[3]– سورة الفتح، الآية: 10.

[4]– عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع السابق، ص ص: 219، 220.

الجدلي اليهودي استمرارية للمنهج الإسلامي؟ بل واعتباره تمثّلا عميقا لأدواته العقلية وإعادة تكييفها داخل الفكر اليهودي؟

ومعالجة هذه الإشكالية تفتح أفقا لدراسة الجدل اليهودي من منظور مقارن يكشف عن تداخل عميق، ونمط من التفاعل بين الأديان، هذا ما نستشفّه من كلام العديد من الباحثين الذين كشفوا عن التماثل البنيوي بين الفكر الإسلامي والفكر اليهودي، ذلك أن الاختلاف لم يكن في البنية العقلية أو المنهج، بل في المرجعيات المعتمدة، فكان من السهل أن يستبدَل الفكر الإسلامي باليهودي بمختلف رموز هويته من دين ووحي ولغة[1].

ولا شكّ أن المشرق الإسلامي كان سبّاقا في هذا المجال، فيركّز العديد من الباحثين على علم الكلام الإسلامي الذي عدّ بكل توجُّهاته مصدر إلهام عميق لمتكلّمي اليهود، من حيث أنه ساهم في بلورة التيارات العقدية داخ ل المجتمع اليهودي، حيث عرفت الساحة اليهودية اتّجاهات كلامية موازية لتلك التي عرفها المسلمون، الذي بلغ حدّ استعادة المقولات الكلامية –كما صيغت عند المعتزلة والأشاعرة– دون أن يكون لهؤلاء اليهود تراث سابق في هذا المجال، لذلك اكتفى مفكّروهم بإعادة إنتاج المفاهيم الإسلامية مع إضافات من النصوص اليهودية[2].

ويبدو أن هناك من النصوص التي التزمت بعض التقيد بالطرح الكلامي على مفكّري اليهود، وهو ما يتجلى في موقف كل من الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) وألفريد جيوم Alfred Guillaume، إذ يشتركان في الإقرار بوجود صلة وثيقة بين علم الكلام الإسلامي ونظيره اليهودي، في حين لا تظهر الفلسفة عندهما إلا كعامل وسيط مفسر له فاعلية، هذا الاتّفاق يخفي اختلافا أعمق بينهما في تفسير كل منهما لطبيعة هذا التفاعل، تظهر عند الشهرستاني إسقاطها وفق تصنيف ثنائي صارم: الربانيون منهم كالمعتزلة، والقراؤون كالمجبرة والمشبهة[3]، أما المستشرق جيوم فعلى تأكيده للتقارب بينهما لدرجة يصعب معها معرفة مؤلفه أهو يهوديا أو مسلما، فإنه يقصر ذلك على الموقف المعتزلي، متحفّظا من

[1]– حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ع7، 1424هـ/ 2003م، ص: 9.

[2]– علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1972م، 1392هـ/ 1972م، ص: 2.

[3]– الشهرستاني، المصدر السابق، ج2، ص ص: 232، 233.

الأشعري خصوصا، ومثل ذلك على المسيحية[1]. وعليه فإن هذا الموقف يؤخذ بكثير من التحفّظ، وحسبك أنك لا تجد في تحليلك النماذج التزاما مقيدا بهذا التقسيم، بل إنه –وحسب اعتقادنا– في خضم هذا التفاعل الكبير، لم تقتصر الانقسامات على الطريقة التقليدية بين الربانيين والقرائين، بل تجاوز أن شهد كل منهما تفرعات داخلية تعكس تباين المواقف الكلامية وكذا الفلسفية، حيث مال بعضهم إلى الفلسفة الصوفية ذات الصلة بعلم الكلام لإعادة توظيف العقيدة على نحو صوفي ذوقي، في حين تأثّر فريق آخر بالعقلانية على نحو الرشدية وغيرها التي تميل إلى التوفيق بين الفلسفة والدين وتعلي من منزلة العقل، كما أن هناك فرقة ثالثة سعت إلى الجمع بين هذه المسارات لتبرير موقفها، وعلى التذكير أن هذا التحليل يؤخذ بعين الاعتبار في السياقات التاريخية والمعرفية، مما يكشف عن عمق التفاعل المركّب، والتجذّر الإسلامي داخل بنية الفكر اليهودي ذاته، وبين مختلف هذه الفرق –سواء في انقسامها التقليدي أو في تشعباتها اللاحقة– احتدم الجدل العقدي بينها، مما أكسبها بعدا معرفيا مضافا، وهو ما نقف عليه من خلال دراسة النماذج التطبيقية من سيرة الغرب.

1. الجدل بين القرائين والربانيين:

انتقل الجدل الداخلي بين اليهود الربانيين والقرائين من المراكز المشرقية إلى الأندلس، ليمتدّ لاحقا إلى مختلف أنحاء أوروبا، حاملا معه صراعا حول مصادر التشريع وسلطة التفسير، بين من تمسك بالتوراة والتلمود معا، ومن اقتصر على التوراة المكتوبة.

وقبل الخوض في غمار هذا النوع من الجدل لابد من التنبيه على قلّة الأخبار المتعلّقة بالقرائين في المصادر، لا سيما عند التركيز على تواجدهم في أوروبا الوسيطة، وعلى الجوانب الجدلية تحديدا، أين شهدت فيما يبدو تطورا ملحوظا، ونوقشت أفكارها ضمن المشهد الفكري المحلّي، خاصة مع قبولهم ا لفلسفة ضمن المناهج الدراسية، ومع ذلك ظل هذا التأثير هامشيا مقارنة بالمراكز القرائية الكبرى في المشرق[2].

[1]– ألفريد جيوم، المرجع السابق، ص: 289.

[2]– ينظر:

Zvi Ankori: **Karaïtes in Byzantium The Formative Yers 970- 1100,** Ams Press, Inc, New York, 1968, p: 207.

وإن كانت كتب السير والتراجم –اليهودية والعربية– تعطي مساحة معتبرة خاصة للعلماء منهم، فغالبا ما أغفلت مرجعيته المذهبية، اللهم إشارة عابرة –التي قلّما تتوفّر– إلى اعتماده التلمود أم ليس كذلك، والعامل الثاني الذي يزيد من صعوبة الدراسة هو قلّة أتباع القرائين في وسط كثرة الحاخاميين، مما جعل صوتهم هامشيا في السياقات الاجتماعية والدينية، وهو ما يحدّ من إمكانية رسم صورة واضحة عن المسائل الخلافية التي دارت بينهما.

وبالتالي لا يتسنّى لنا تتبع أثر الفكر الإسلامي في الفكر القرائي إلا عبر إشارات عابرة في تراجم بعض الشخصيات، بناء على مواصفات جاءت من أعدائهم الربانيين تدلي بتأثرهم بتعاليم القرآن ومتكلّمي المسلمين حتى لُقّبوا بـ"معتزلة اليهود"، لما أبدوه من اعتماد العقل ورفض التقليد، والتزام الاجتهاد والتنزيه عن التشبيه، كما قربوا من الظاهرية في التمسك بظاهر النصوص[1]، وهذا ما عبر عنه ابن ميمون Maimonides (ت 1204م) في كتابه "دلالة الحائرين" في كلامه عن التوحيد: "...وعند القرائيين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام"[2]، ولعل هذا يتقاطع جزئيا مع ما سبق وأن أشرنا إليه من قول الشهرستاني (ت 548هـ/ 1153م) من نسبتهم إلى المجبِّرة والمشبهة، إذ يمكن فهمه في السياقات الجدلية التي شاعت فيها المصطلحات كأدوات طعن مذهبي، كما في توصيف الظاهرية –من أعدائها– بالتشبيه داخل السياق الإسلامي، ولم يقتصر توظيف المنهج الإسلامي على القرائين وحدهم، بل وجد صداه لدى بعض الربانيين أيضا، إذ جرى استثماره من كلا الطرفين كأداة حجاجية في الدفاع عن رؤاهم ودحض طروحات الآخر كما سنبين.

ولئلّا يُظنُّ أن هذا القول محض افتراض يعوزه الدليل، لابد لنا من استجلاء أمثلة ملموسة تُعين على توثيق مَلامح التفاعل على نحو علمي رصين، ويمكن أن نتبين هذا بوضوح على سبيل الذكر في شَخصيتي يوسف بن صديق Joseph ibn Saddiq (ت 1149م)[3] القرطبي ويوسف البصير Joseph ha-Basir (النصف الثاني من ق 11م)، فإذا كان الاثنان عرفا الكلام على طريقة المعتزلة، فإن يوسف الرباني– حسب المؤرخ اليهودي فيدا Vida– تأثّر أكثر بالأشاعرة الذين يمثّلون موقفا وسطا بين العقل والنقل في

[1]– عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص ص: 172، 173.

[2]– ابن ميمون، المصدر السابق، ج1، ص: 180.

[3]– كان عضوا في المحكمة الربانية، عمل قاضيا لليهود (ديانا كما ترجم عن اللغة العبرية)، توفي 1149م. ينظر: آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 498.

تصورهم عن الصفات الإلهية التي هي نفسها عين الذات[1]، وهاجم كتابات القرائي يوسف البصير الذي تبنّى رؤى عقلانية معتزلية خالصة، وحاول تقديم مفهوما عقلانيا للإرادة للإلهية، من خلال فصل الذات عن الصفات، إذ اعتبرت عنده مخلوقة[2]، وكما يتّضح لنا موضوعا آخرا أثير بين الطرفين بين معتزلة وأشاعرة اليهود في هذين الشخصيتين في ترجمة هذا القرائي المذكور في موسوعة الحفني، هذا الذي يظهر مستفيدا من الطرح المعتزلي، إذ اهتم بمفهوم العدل الإلهي، حيث رفض نسبة الأفعال الظالمة أو العبثية إلى الله. ولعل دراسة الحالات الفردية مثل ما جاء في هذه المناظرة تجعل من الحكم الذي أطلقه ألفريد جيوم في نفيه تماما تأثير الأشعرية على اليهود وكذا المسيحية[3] طرحا يحتاج إلى مراجعة نقدية دقيقة.

ويتجسد هذا الصراع الفكري بين الفرقتين أيضا في شخصية الرباني إبراهيم بن عزرا Abraham ibn Azra (ت **1167**م)، الذي انشغل بتفسير التوراة متبعا منهجا عقلانيا ميزه عن المفسرين التقليديين، حيث ركّز على المعنى الحرفي للنص وتجنُّب التأويلات الحاخامية المألوفة، فاعتبر ذلك خروجا فكريا عن اليهودية التقليدية[4]، فمثّل نموذجا لمجادل قاسٍ ألهب بسوطه أصحاب التفسير القرائي[5] ، وإن ظلّت إشارته هذه إلى خصومه غير محدّدة بالشخص والموضوع، مما يوحي برغبة في مواجهته لتيار كامل بدلا من الدخول في سجالات فردية، ولا سيما أنه يعتبر ممن أعادوا تفسير الأسفار التوراتية عبر توظيف أدوات لغوية وعقلية دقيقة تتجاوز القراءة الحرفية للنص.

ويشير صاحب "الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية" إلى أن تأليف كتاب "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل" ليهوذا اللاوي Judah ha-Levi جاء دفاعا عن العقيدة الربانية في سياق جدلي واضح، ردّا على تساؤلات موجهة من أحد أتباع القرائين، وتأكيدا لشرعية التقليد الحاخامي في وجه النقد القرائي[6] ، ولا يفهم من هذا أن الكتاب كبيان دفاعي عن العقيدة فحسب، بل بالأخص كحجة لصالح التيار الرباني في مواجهة الطعن القرائي في شرعية التقاليد الشفوية، لذلك سعى صاحبه إلى إثبات التفوق

[1]– عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص: **32**، **33**، **67**.

[2]– علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، المرجع السابق، ص ص: **27**، **28**.

[3]– ألفريد جيوم ، المرجع السابق، ص: **289**.

[4]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 190- 192.

[5]– علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، المرجع السابق، ص: **175**.

[6]– عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص ص: **187**– **189**.

الروحي والتاريخي للعقيدة الربانية، مسخّرا فيها بنية حوارية فلسفية تنتهي دوما إلى تثبيت شرعية المرجعية الربانية التقليدية.

وهكذا تكشف لنا هذه الأمثلة عن عمق التوتّرات التي انقسمت حولها اليهودية، بين من تمسك بسلطة التفسير الشفوي كامتداد للوحي، ومن دعا إلى رفض الوسائط التأويلية التي تراكمت عبر القرون، وهذا في إطار التداخل مع البيئة الإسلامية، إذ استفادوا من أدواتها المنهجية واعتمدوها كمعول لنصر آرائهم العقدية.

2. الجدل داخل التيار الرباني:

امتدّ الخلاف أن نشب بين أنصار التيار الرباني نفسه، فعلى الاتّفاق في المرجعية الدينية اتّسع النقاش ليشمل مسائل فقهية داخل التشريع اليهودي، مما أفرز رؤى متباينة في فهم النصوص وتأويلها، وأدّى إلى جدالات عميقة حول حدود الاجتهاد.

وبعد أن ظل الفقه الرباني في الأندلس طوال قرون متأثّرا بمنهج الجاءونيين في المشرق المستفيدة هي الأخرى من المنهج الإسلامي هناك، إذ كانت تُطلب الفتاوى من مراكز العلم في بابل (المرجعية العليا في التشريع)، ولكن مع ق 11 م بدأ تحول ملحوظ نحو الاستقلال الفقهي مع تبلور مدرسة فقهية يهودية أندلسية أكثر استقلالا، سعت إلى مواءمة أحكام التلمود تلبيةً لحاجات المجتمع اليهودي المحلي[1].

هذا الاستقلال الفقهي لم يكن بمعزل عن المحيط الإسلامي، بل جاء متزامنا مع تحولات في الفقه الإسلامي، حيث جرت هذه التطورات في بيئة ثقافية مشتركة، شهدت نضجا في آليات الاجتهاد، وتبلورا في مناهج الاستنباط، سواء من حيث البنية الحجاجية أو أسلوب الردّ والتفنيد أو حتى المصطلحات والمرجعيات المستعملة، وهو ما حدث من ردود نقدية متبادلة خلال ق 11م بين الحاخاميين مروان بن جناح Marwan ibn Gannah (ت 1049م) وصموئيل بن النغريلة Ismail ibn Naghrila (ت 1056م)، وهنا نقف على قول المستشرق بالنثيا Palencia: "وكانت المناقشات بين علماء اليهود هؤلاء تجري على نفس الأسلوب الذي كان العرب يجرون فيه في مناقشاتهم فيما بينهم، مما يدل على تأثّرهم الشديد بالثقافة العربية، ومثال ذلك هذه الفقرة لابن جناح يرد فيها على ما أخذه عليه

[1]– عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع السابق، ص ص: 222– 224.

إسماعيل (صمويل) بن النغرله الناجد في كتابه المسمى "رسائل الرقاق..."[1]، وعلى إغفال صاحب النص للمرجعية المذهبية للطرفين ، فإن الرجوع إلى أحد الأبحاث العربية التي تتبعت الحياة العلمية لابن جناح[2]، حيث يعدّ إضافة إلى كونه من أهل العناية بالفلسفة والمنطق منشئ علم النحو العبري، جمع بين علم لسان العرب واليهود، أما الثاني فنعلم أنه حاخاميا من أنصار اللاهوت التقليدي يعلي من أهمية النصوص كمصدر رئيسي للمعرفة، ويستدعي هذا التوتّر مشهدا موازيا في الفكر الإسلامي، تمثّل في الصدام الفكري من ابن حزم كمفكّر أصولي، واعتماده نقدا تحليليا قائما على العقل والمنطق في مواجهة التقليد المذهبي السائد.

وإن الوقوف على حرفيات النص الجدلي عند المستشرق بالنثيا Palencia الذي –ولو أنه لا يتيح لنا الكشف عن مضمونه على وجه الخصوص كون الكلمات المفتاحية فيه باللغة العبرية– إلا أنه بتفكيك بعض رموزه يظهر لنا أن موضوع الجدل يدور حول التفسير اللغوي لمسألة فقهية داخل التشريع اليهودي تمس أمر النكاح. وناهيك عن موضوع المسألة، فبعد المقارنة بين مضمون النص عند المستشرق وما رافقه من تحليل جاء به إبراهيم بن موسى هنداوي، نرى أن ما دار بينهما لم يكن مجرد تعقيب عابر، بل سلسلة من الردود المتبادلة بدأت بانتقاد وجهه ابن النغريلة، دفاعا عن أستاذه يهودا حيوج Judah Hayyuj، ليرد عليه ابن جناح –كما في الفقرة التي ذكرت عند بالنثيا– هذه التي نعتقد أنها كانت سببا في نشوء خصومات علمية حادّة ضدّه في سرقسطة، مما حتّم عليه الدخول في مواجهة لم يكن ليرضى بها لولا أنه وجد نفسه مضطر ا إلى الدفاع عن منهجه وآرائه، وهو الذي عبر عنه في كتابه "التسوية"، مما دفعه لاحقا إلى تأليف كتاب أسماه "التشوير"، وهو عمل موسع تناول فيه مجمل الاعتراضات التي وجهت إليه، هذه الخصومات العلمية التي أثمرت إثراء معرفيا عميقا انعكس على تطور النحو العبري.

وإلى جانب المواجهة الجدلية الداخلية التي خاضها ابن جناح في سرقسطة، واجه أيضا علماء الأديان من المسلمين والمسيحيين، مما تفتح الباب للترجيح أنه يمكن القول أن هذه الخصومات الداخلية –لا سيما مع شخصيات مؤثّرة كابن النغريلة– هيأت له صورة سلبية مهّدت لتلقّيه خارج الطائفة كمخالف أو محرِّف، مما جعله لقْمة صائغة في يد خصومه، وهو ما يكشف على وجه العموم عما

[1]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 492.

[2]– إبراهيم بن موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، (ط. د)، (د. ت. ط)، ص ص: 18– 20.

أسهمت به النقاشات الداخلية في إنتاج خطاب عقلاني يحمل عن أصحابه ملامح الشك والتشكيك، يمكن أن يتحول بسرعة إلى سلاح في يد الخصوم في بيئة تضمر حساسيات عقائدية شديدة.

ولعل من الوجيه ترجيح هذا التوازي إذا ما وجدنا بعض الدراسات تميل إلى هذا الطرح بقوة، عندما ترى في المنهج الاجتهادي لإسحاق الفاسي Isaac Alfasi (ت 1103م) –أستاذ ابن ميمون– إسقاطا على المنهج الأصولي لابن حزم، إذ يعتبر الفاسي أحد أعلام الفقه اليهودي في الغرب الإسلامي الذي سعى إلى تبسيط أحكام التلمود وتقديمه في صيغة تلبي الواقع المحلّي، عبر اختزال التلمود إلى "تلمود صغير" الذي لم يكن ليكتفي به المتدين فحسب، بل انطلاقا من وظيفته كقاضٍ ومسؤول شرعي يحتاج صياغة مرجع تشريعي واضح يسهل الرجوع إليه في فهم الشريعة وتطبيقاتها، وقد تميز بمنهج اجتهادي واعٍ لم يكن فيه أسيرا لنقل أقوال السلف دون تمحيص، بل اتّسم بمخالفة آرائهم إذا دعت الضرورة، مع حرصه على الالتزام بالتلمود استنباطا وتحليلا، وعليه فكلاهما تحرك داخل بيئته الدينية، واتّخذا من النص مرجعية أصيلة في الاستنباط، مما جعل اجتهادهما يثير ردود فعل حادّة تؤنّب الاتجاه الفقهي السائد، وهو ما يتجلّى في خلافه مع مجتهدي التيار الرباني نفسه كابن غياث Ibn Ghayyat (ت 1058م)[1] وابن البلية Ibn Balaiah (ق 11م) اللذين تعتبر كتاباتهما ذات نزعة أكثر محافظة، وقد خلّفت مؤلفات الفاسي أثرا بالغا في الأجيال اللاحقة، حيث تعدّدت الشروح والدراسات التي تناولت طريقته في تفسير التلمود واستنباط الأحكام، تفاوتت بين مؤيد لأسلوبه التجديدي، ومعارض له باعتباره خروجا عن المألوف[2].

ويتجاوز الصراع الفكري داخل التيار الرباني حدود الفقه والتشريع ليبلغ عمقا عقائديا ذا صبغة فلسفية، هذا الذي تجلّى بوضوح خلال ق 12م في تدافع فكري حادٍّ بين تيارين أحدهما عقلاني فلسفي، والآخر كلامي ذو صبغة روحانية، فعلى غرار الجدل الذي شهده الفكر الإسلامي بين الغزالي وابن رشد، إذ تمثّلت هذه الثنائية داخل الفكر اليهودي في شخصين هما يهوذا اللاوي Judah ha-Levi (ت 1141م) وإبراهيم بن داود Abraham ibn Daud (ت 1180م)، سار الأول على نهج الغزالي

[1]– هو الشاعر اسحق بن غياث، لمع اسمه في النصف الثاني من ق 11م، تعلم وتخرج منها وأصبح رئيس مدرسة لوسانيا، وأخلص لأسرة ابن نغرلة بعد نكبتها في غرناطة بعد مقتل يهوسف بن نغريلة، وكان متبحرا في التفسير والفقه اليهودي، ورفع من شأن المدرسة وجند لها كبار علماء عصره، والتي كانت مركز فتوى ليهود العالم جميعا. ينظر: محمد بحر عبد المجيد، المرجع السابق، ص ص: 61، 62.

[2]– عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع السابق، ص ص: 222– 232.

(ت 505هـ/ 1111م) في الهجوم على الفلاسفة، متأثّرا برؤياه في أن التفلسف العقلي خطرا على الصفاء الديني، فهاجم التيار العقلاني الذي مثّله فلاسفة اليهود السابقين، بداية من سعديا Saadya ben Joseph (ت 942م) الفيومي إلى المتأخّرين منهم أمثال داود بن مروان David ben Marwan (ت 937م) وسليمان بن جابيرول Solomon ibn Gabirol (ت 1058م) ويحيى بن فاقودة Bahya ben Phaquda (ت 1080م) وغيرهم، وسعى في كتاب "الحجة والدليل إلى نصر الدين الذليل" إلى تحرير الدين من قبضة الفلسفة، مقتصرا على الإيمان لا على التنظير المجرد، وفي الاتّجاه المعاكس برز إبراهيم بن داود كمدافع عن الفلسفة يرى فيها –كما هي عند الفارابي وابن سينا– دعامة عقلية للدين وليس تهديدا له، فقدّم كتابه "العقيدة الرفيعة" كرؤية توفيقية تبرهن على انسجام الفلسفة مع التعاليم اليهودية[1].

وعليه فإن الصراع الفكري داخل التيار الرباني لم يكن مجرد خلاف عابر، بل تعبيرا عن حيوية فكرية عميقة تعكس التفاعل وتحدّيات الواقع، و امتدّ ليشمل مسائل الفقه والعقيدة؛ بين من يميل إلى الجمود النصي، ومن يدعو إلى الاجتهاد المقاصدي، كما أشرنا وأن ظهرت متباينة لدى المسلمين، وعلى الرغم من حدّة بعض الخلافات فإنها أفرزت عن رؤى متجدّدة ساهمت في إثراء الخطاب الديني آنذاك.

ومن الموضوعية أن يقر الباحث بالاجتهادات التي قدّمتها هذه المدارس العقلية اليهودية من محاولات جادّة يحسب لها حسابا، من حيث أنها مكّنت لنفسها –ولو جزئيا– من الانخراط في الخطاب العقلي ومجاراة أسئلته المعقّدة، من كونها أقرب إلى الفهم العقلي منها إلى المنزع الديني المتزمِّت، فإنها في الوقت ذاته لا تنهي الإشكال، بل تعيد إنتاجه في صورة أكثر تعقيدا، التي قد تقود بالمتلقّي إلى انزياح تأويلي يصعب التفطّن له من داخل المنظومة العقدية نفسها، حيث تحول الصراع من طابع عرقي أو سياسي عسكري إلى ساحة فكرية عقلانية تتنازع فيها الأديان قاطبة على صعيد الحجاج والتأويل.

[1]– إبراهيم بن موسى هنداوي، المرجع السابق، ص ص: 151– 153.

المبحث الثالث:

مجالات تأثير المنهج الجدلي الإسلامي على الواقع المذهبي والديني في أوروبا الوسيطة:

لا يزال هذا الجانب من البحث من الموضوعات الهامشية التي تكْتنفها مناطق ظلّ كثيرة، والتي ضاعت معالمها في تضاعيف مؤلّفات اندثرت، أو لازالت مطمورة في خزائن المخطوطات التي لم تنل بعد حظّا من الدراسة والتحقيق، ومن هنا تبرز الحاجة الملحة إلى جهود الباحثين في تقصي أثر التحولات في المذهب أو في الدين، واستجلاء العوامل الذي دفعت إليها، وليس بعيدا عن المنحى ما أشار إليه الرسول –صلى الله عليه وسلم– بقوله: «مَا منْ مَوْلُود إلا يُولَدُ عَلَى الْفطْرَة –بمعنى الإسلام– فَأَبَواهُ يُهَوِّدَانه، أَوْ يُنصِّرَانه، أَوْ يُمَجِّسَانه...»[1]، إذ يكشفَ الحديثَ عن دور البيئةَ القَريبة (الأسرة) في تشكيل المعتقد، وهو ما يمكَن تعميمه ليشَمل المجتمع كافة –أفرادا وجماعات– في تشكيل المنظومات العقدية عبر الزمن. وعليه فإن دراسة التغيرات –سواء المذهبية أو الدينية– في أوروبا الوسيطة لا يمكن فصلها عن سياقاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، بل إن استيعابها في صورة واضحة يتطلّب الوقوف عند جدلية الأخذ والعطاء بين الأ فراد والطوائف، ثم المقارنة بين المعتقدات الراسخة وأهم التحولات التي غيرت ملامحها على مر التاريخ.

ومن خلال تتبعنا لمعالم المشهد المذهبي والعقدي في أوروبا خلال العصر الوسيط، لاحظنا أن كل طائفة كانت تمارس نوعا من الجهود المكثّفة لصون هويتها الفكرية والروحية، دفاعا عن كيانها أمام ما كانت تراه تهديدا وجوديا قادما من الآخر المختلف، كما أن هذا الصراع لم يكن مجرد موقف دفاعي، بل اقترن في أغلبها بمحاولات نشطة وممنهجة لاستقطاب الآخر، وإقناعه بتبني المذهب أو العقيدة المغايرة سواء عبر الضغوطات السياسية والاجتماعية، أو عن طريق الإقناع الفكري، ما يجعل من التأثير المتبادل عملية معقّدة لم تكن أحادية الاتجاه، ليشكّل هذا التأثير المركّب تحدّيا منهجيا للباحث في سعيه إلى تمييز حدود التأثّر ودوائر التأثير داخل السياق الجدلي والإقناعي، لتتجلّى الصعوبة أكثر حين يكون الاعتماد على كتب التراجم، التي غالبا ما تغفل الأسباب والدوافع الكامنة وراء هذا التغير مكتفيَّة بتسجيل

[1]– البخاري، المصدر السابق، مج2، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟، رقم: 1367، صحيح، ص ص: 278، 279.

الواقعة دون تحليل خلفياتها، وإذ تتجلّى هذه الحركة المزدوجة بين التّحصين الذاتي والسعي إلى كسب الآخر، لتكون إشكالية تطرح نفسها في الواجهة: هل كانت التحولات الدينية والمذهبية التي شهدتها أوروبا الوسيطة تعبيرا متدرِّجا ناتجا عن وعي داخلي أو اقتناع فكري؟ أم أنها جاءت استجابة لصراعات سياسية واجتماعية وظّفت الدين كأداة لإعادة تشكيل المشهد المذهبي وتوجيه الانتماء الجماعي؟

وحتّى نعطي هذه النقطة من البحث ما تستحقّه من عناية كاملة، علينا أن ننتظر تظافر الجهود البحثية التي تُمكّن من الإحاطة الشاملة بأسباب هذا التحوّل في مختلف أبعاد مجالاتها على مداها الزمني والجغرافي الواسع، ليكون مجهودنا كخطوة تمهيدية تحاول تتبع مسارات الأفراد الذين خضعوا لهذا التحول، ومحاولة منّا لسد الفجوة المعرفية التي طالما أُهملت في المؤلفات السابقة، التي تكتفي غالبا بذكر النتيجة مغيِّبة لدوافعها، ومن هنا تنبع أهمية هذا الجهد في كونه محاولة لاستنطاق الصمت التاريخي بما يمهِّد لبناء تصوُّر أكثر تماسكا وعمقا.

أولا: المذاهب والأديان وإمكانات التأثير والتأثر:

إن اشتغال الباحث بدراسة موضوع الجدل وتتبع أثره المعرفي، يضعه أمام حاجة إلى جهد مضني للملمة شتات هذا الجانب من البحث، وتفكيك مكوناته واستجلاء آثاره، وخاصة في تناوله كظاهرة فكرية تقف كعامل مؤثّر في بنية التحولات العقدية والمذهبية، فليس من الهيِّن أن نفسر انتقال فرد من مذهب إلى آخر دون الوقوف على العوامل المحركة لهذا التحول، وفي طليعتها الجدل بما هو أداة اختبار للأنساق المعرفية، وميزان لصلابة البنية الاعتقادية، خاصة وأن الدين أو المذهب هو المنطلق الأول الذي يعبر به الفرد عن هويته، كما أن صاحبه قد خول لنفسه جميع المسوِّغات لتحصين نفسه وأصحابه مخافة الوقوع فريسة يستلهمها الآخر، ومن هنا تبرز خطورة التحول لا باعتباره مجرد نقلة معرفية فحسب، بل بوصفه زحزحة لهوية راسخة، ومراجعة لموروث تشكّل انتماؤه في الفضاء العقدي والتاريخي، فإن التركيز على فاعلية الجدل في إحداث هذا التحول لا ينفصل عن إدراك طبيعة الحجاج بما له من قدرة على زعزعة المسلّمات، وإعادة تشكيل القناعات من الداخل.

ولا نزعم ونحن نواجه محدودية المادة العلمية وتبعثر مصادرها المعرفية أننا قادرون على تقديم إجابات حاسمة أو إجلاء تامٍّ للغموض الذي يكتنف هذه الظاهرة، وإنما نرجو أن نسهم –بقدر ما تتيحه

المعطيات المتوفرة– في تقديم قراءة اجتهادية تتوسل التحليل والتركيب، لاستنباط مؤشرات دالة قد تقربنا من فهم أعمق لآليات هذا التحول كنتيجة من نتائج الحوار الفكري.

ويبدو لنا من كلام ابن حزم في كتاب "الفصل" مفارقة لافتة تكشف عن تذبذب موقفه الحجاجي، حيث يعمد في مواضع إلى التشديد على استحالة الجدل عن مذهب يعتقد صاحبه بصحته، ثم ما يلبث أن يعترف بإمكانية التحول المذهبي نتيجة استجلاء أدلة لم تكن حاضرة من قبل، بناء على رجحان الدليل، فيتحول ممن كان يعتقده ويناضل عنه إلى نقيضه، ذلك أنه إما أحدهما فاسدا أو كلاهما[1]، مما يجعل التحول المذهبي –في نظره– ليس مجرد تطوُّر طبيعي في التفكير، بل نتيجة مراجعة جذرية بما دان في الاعتقاد. وتتأكد لديه هذه المفارقة حين ينتقد موقف أصحاب تكافؤ الأدلة، حيث كان من أوائل من تصدّى لهذا النوع من التصور، منتقدا بشدة الفكرة القائلة بتساوي الأديان في الوصول إلى الحقيقة، فيؤكد من جهته أنه من الواجب الشرعي على المكلّف البحث عن الدين الحق، وأن مجرد وجود دعاوي متعارضة لا يعني تساويها، بل يفرض الترجيح بالدليل، وهو يعرض لأولئك الذي زعموا أن الله لم يوضّح الحقيقة الدينية بشكل قاطع، لأنه يكون بهذا قد سدّ على نفسه أبواب المعرفة، وجعل غايته النصرة لا طلب الحقيقة، والركون إلى العادة لا إلى الحجة.

هذا التفسير يأخذ منحى تأويـل مغاير في الرؤية الاستشراقية لأمريكو كاسترو Américo Castro، حيث يقدِّم قرا ءة متميزة لمفهوم التسامح الديني الذي نادى به الإسلام على درجة معتبرة من الموضوعية العلمية، ويستند إلى نصوص قرآنية صريحة كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِـے اِلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَيِّۖ﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِـے اِلَارْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاًۖ اَفَأَنتَ تُكْرِهُ اُلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُومِنِينَۖ (99) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَن تُومِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اِللَّهِۖ﴾[3]، ليؤكد أن الإسلام في جوهره لا يفرض الإيمان به، بل يترك للإنسان حرية الاختيار بناء على القناعة العقلية، ويفتح أفقا لتقبل الآخر[4] ، هذا الطرح على وجاهته المنهجية، فإنه يحمل تفسيرا بما يوحي بأن التعدد الديني مشروع بذاته، هذا التأويل الذي يخدم تصورا خاصا يقوم على فكرة مزج المعتقدات الإسلامية بالمعتقدات اليهودية

[1]– ابن حزم: الإحكام، ج1، ص: 14.

[2]– سورة البقرة، الآية: 255.

[3]– سورة يونس، الآيتين: 99، 100.

[4]– أمريكو كاسترو، المرجع السابق، ص ص: 241، 242.

والمسيحية، كدلالة على وحدة جوهر ية في الإيمان تَقود في النهاية إلى دين واحد مشترك، وهو ما يفضي ضمنيا إلى تَسويغِ المعتقد المسيحي ذاته في ضوء المفاهيم القرآنية، وهو ما يظهر لنا أيضا –ولو بصيغة مغايرة– عند آسين بلاسيوس Asin Palacios في دراسته عن ابن مسرة (ت 319هـ/ 931م)، يعمد منها إلى مقاربة بين الأديان تنطلق من فكرة وجود بنى فكرية وروحية مشتركة بينها، حيث تتجاوز نظرته إليه كصوفي مسلم إلى مفكّر صاحب مشروع يتقاطع مع المعتقدات اليهودية، كمثل ما نراه لاحقا عند ابن ميمون، وكذا مثله في بعض أنساق التفكير المسيحي[1].

ولا شك أن استحضار الآية التي تقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ (85)﴾[2]، يكشف أن هذا التصوّر على الرغم من مظهره التوفيقي مَبْنيّ على مغالَطة في المفاهيم الإسلامية القائمة على عدم التمييز بين التسامح في المعاملة والدين كمفهوم عقدي، متجاهلا الإطار العقلي الذي بنى عليه الإسلام إثبات صحة العقيدة.

ولعل استجلاء أبعاد هذا التفاعل ليس مرهونا دائما بالتصريحات المباشرة، بل كثيرا ما يَستشَفُّ من خلال تتبّع مسار المناظرات ومجرياتها، ورصد تطوّر بنْيتها الحجاجية، وما تفضي إليه من مآلات فكرية ونفسية لدى أطرافها، فخاتمة المناظرة التي تصرِّح أو تلَمِّح إلى انكسار أحد الطرفين أو انتصار آخر –في إطار مناظرة محكومة بالضوابط العلمية والإنصاف المنهجي– ليس مجرّد انتصار لحْظة، بل تُعدُّ شاهدا على صحّة المنظومة الفكرية، ومؤشّرا ذا دلالة على قوَّة الحجة ورجاحة الرأي الذيً أخذ به الطرف الغالب، هذا ما لمسناه فيما وقفنا عليه من الاعتراضات الموجهة إلى علماء الإسلام، سواء كان ذلك من الفرق الإسلامية التي انحرفت عن جادّة الحق، أو من الملل الكتابية التي خالفت أصول الإسلام ومبادئه.

ويبرز ه نا علم أصول الدين في الفكر الإسلامي كنقطة انعطاف مفصلية تؤرِّخ لرسَم معالم هذا التحول المعرفي، الذي يعدّ إطارا تأصيليا أسهم بدوره في إعادة بناء المنظومة العقدية على أسس استدلالية محكمة، فكان له بالغ الأثر في توجيه مسارات الجدل العقدي، وتفعيل أدوات الاستنباط في التصدّي للانحرافات، سواء الوافدة منها أو المتولّدة في البيئة الأندلسية، هذا البعد الأصولي الذي رأينا كيف تجلّت إرهاصاته الأولى بصورة منطقية صارمة مع المدرسة الظاهرية ممثّلة في شخص ابن حزم (ت

[1]- Micuel Asin Palacios, Op. cit, p p: 37- 41. 77- 86.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 85.

456هـ/ 1064م)، والذي يبرز كشخصية غنية عن التعريف، مثّل نموذجا لمجتهد متفرِّد في الجدل العقدي الصارم، إذ وصف في الدراسات القديمة والحديثة في مجابهته لهؤلاء الذين هاجموا الإسلام والمسلمين كلاما وتأليفا، وإن كان هو من دون جانبا كبيرا من تلك المناظرات، فإن معالجته لها كثيرا ما اتّسمت بالنزعة الانتصارية، إذ لم يعن بتتبع الأثر التفاعلي أو مراعاة آفاق هذا التلقّي، أو التأثير في الآخر التي قد تنجم عن تلك المواجهات، بل إذا ما تجاوزنا مرحلة التأسيس إلى ما بعد صاحبها، حيث دخل المذهب طورا من الانحسار التدريجي كاد يتحول إلى حضور هامشي تتلاشى فاعليته في الخطابات الفكرية.

كما أن التأمل في ملامح الحضور الأشعري في ساحة الجدل العقدي يتجلّى أكثر وضوحا في الدور المحوري الذي اضطلع به أعلامه مكرسين جهودهم للذود عن العقيدة في وجه مظاهر الانحراف التي الْتبست بالدين، حيث شهد مطلع ق 5هـ/ 11م وما بعده بروز شخصيات من أمثال الزاهد أبو بكر محمد بن موهب التجيبي المعروف بالقبري (ت 406هـ/ 1015م)، الفقيه القرطبي الذي غلب عليه الجدل الكلامي في الانتصار لمذهب أهل السنة[1]، وكمثل ما يدلي به ابن العربي (ت 543هـ/ 1148م) عن الدور الجهادي الذي اضطلع به الباجي وتياره العلمي الذين مثّلت مواقفهم سدّا منيعا حال دون تلاشي الدين في لحظة فارقة من التوتّر العقدي أمام الضعف المذهبي[2]، كما تسطع في المشهد نفسه أسماء لامعة كالمحدّث الحافظ أبي عامر يحيى بن عبد الرحمان بن ربيع الأشعري (ت 637هـ/ 1239م أو 638هـ/ 1240م) الذي كان ناصرا للسنة، رادعا لأهل الأهواء والبدع[3]، وعبد الله بن أبي عامر بن ربيع القرطبي (ت 666هـ/ 1267م) المعروف بشدّته في منافرة أهل البدعة والزيغ[4]، ومنها ما يذكر في تراجم أهل اللغة مثلا أبو عبد الله عافي بن سعيد الذي كان بصيرا بمجادلة أهل الكتاب[5]. وعلى هذا الحضور القويّ فإن المدوّنات لم توفه حقّه من التحليل البنيوي، إذ غالبا ما تُختزل إسهامات هذه الشخصيات في

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج7، ص: 188، 189.
[2]– ابن العربي: العواصم من القواصم، ص: 367.
[3]– ابن فرحون، المصدر السابق، تر: 6، ص: 358.
[4]– السيوطي: بغية الوعاة، ج2، تر: 1453، ص: 66.
[5]– الزبيدي، المصدر السابق، تر: 293، ص: 309.

إشارات عابرة، دون الوقوف عند الأثر العميق الذين تركوه في بلورة التصور العقدي السنّي وتثبيته ضمن البناء المعرفي للمنطقة خلال تلك الحقبة.

هذه النماذج وإن بدت أحيانا جدّ مختصرة كما هي في المصادر، فإنها لم تكن مجرد مبارزة جدلية غايتها كسر الخصم، بل أداة فاعلة في ترسيخ العقيدة الصحيحة، من خلال انتظام البنية البرهانية، واتّساق المقدّمات مع النتائج، بل لعل أثرها لا يتوقّف عند مجرد إقناع الخصم، وإنما يتجاوز إلى ما يسمى بالتأثير غير المباشر، فقد تصيب الحجة مستقرها في نفس متلقٍّ آخر من المجمع العلمي يرزَح تحت وطأة التردّد، ويتطلّع إلى برهان يقطع شواغله، فإذا بالحجاج المنظّم يبلور له مسلكا فكريا منسجما، تستبين معه معالم الحق وتنجلّي به غشاوة الحيرة، أو قارئ يبحث عن الحقيقة فيستعرض مجريات المناظرة في سياق مدون، ويجد في بنية الحجاج المنطقي ما يروي ظمأه المعرفي، فيكون سببا في هدايته إلى سبيل الحق. وهكذا تنقلب المناظرة من موقف محدود إلى استنهاض معرفي تنشُر أثرها في الوعي العام، وتكسب العقيدة أنصارا جددا، ليس بالضرورة من داخل مجلس المناظرة، بل من آفاقه المتجدّدة في الزمان والمكان.

ثانيا: الجدل الأصولي ورسم معالم الهوية المذهبية الإسلامية في الأندلس:

يبرز أثر العودة إلى الأصول –سواء كان أصول الفقه الذي ينظر لبنية الاستنباط، أو أصول الدين الذي يؤسس للمقولات العقدية– في توجيه الانتماء المذهبي، وعليه فلم تكن التحولات المذهبية ظاهرة عارضة، بل تجلٍّ واضح لما أفرزته الحركة الجدلية من تفاعل معرفي، فالمناظرات العلمية التي كانت سمة بارزة في بيئة جغرافية كالأندلس، أوجدت بيئة عقلية مشحونة بالتساؤل وإعادة النظر، انتهت بعدد غير قليل من العلماء إلى مراجعة مواقفهم المذهبية فقها وعقيدة لا بدافع التقليد، بل بدافع القناعة المتولّدة عن الحجاج والنقاش.

1. الجدل الفقهي وإعادة تشكيل الانتماء المذهبي:

لعبت النزعة الأصولية –بمعناها الذي يعود إلى التنقيب في أصول الأحكام– دورا فاعلا في زحزحة بعض الفقهاء عن مذاهبهم الأولى، إذ رأوا في العودة إلى النصوص الأصلية تخليصا لها من تراكم التأويلات إلى صفاء فقهي أكثر اتّساقا مع مقاصد الشرع، ويمثّل ق 4هـ/ 10م محطّة مفصلية في نضج

الفكر الأصولي بالغرب الإسلامي، حيث بدت ملامحه تتبلور في سياق علمي تميز بالتأصيل النظري والتطبيق الفقهي، وإذا علمنا أن أسبقية علم الكلام على علم أصول الفقه –كما تقرر عند عبد المجيد تركي– قد ساهمت في تأصيله المنهجي، من حيث اعتماد المجادل في الفقه على المفاهيم والآليات التي سبق اعتمادها في الجدل العقدي[1] ، وذلك من حيث الدقّة في صياغة المفاهيم في طريقة العرض والرد، من قَبيل كيفية الاستدلال (نقلا أو عقلا) وبناء الحجج وكيفية الاعتراض عليها، وهو ما يجعل علم الكلام دعامة أساسية لازدهار علم أصول الفقه.

هذا التأثير الذي يبدو جليا امتداده إلى الغرب الإسلامي بما فيها الأندلس، ولكن بصيغة تختلف بعض الشيء عن الصيغة المشرقية، فلئن بدا علم الكلام في المشرق مع المعتزلة فالأشاعرة، ففي الأندلس تأخّر إلى حدود ق 5هـ/ 11م مع الأشاعرة، كما جاء في تبنّي مناهج كانت وليدة البيئة الأندلسية، وتمثلت في الاحتكام إلى ظواهر النصوص كما صيغت عند ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" الذي قدم فيه بناء يقوم على النص إلى جانب نزعته المنطقية، هذا دون القياس والاستحسان وهلّم جرا من أدلة التشريع، بينما ينطلق ابن رشد من أرضية فلسفية، مؤسِّسا لنموذج عقلاني مقاصدي كما رصدناه في كتابه "مناهج الأدلة"، مما كان له الأثر البالغ في تحول شخصيات كثيرة إلى الاهتمام بالمناظرة على طريقة الأصول.

وعليه فإن هذا التحول لم يكن مجرد انتقال شكلي أو ترف علمي، بل غالبا ما عكس مسارا معرفيا عميقا ارتبط بسؤال الحقيقة ضمن أفق جدلي يربط بين سلطان النص وفاعلية العقل، وبين الموروث وضرورات التجديد، ومن النماذج التي تُظهِر كيف أن التفاعل الجدلي في مجالس الفقه ساهم في تشكيل أو تغيير الرأي، ما حدث مع الفقيه ابن لبابة (ت 314هـ/ 926م) الشافعي المذهب، وأعرفهم باختلاف أصحاب مالك وغيره، كان من أصحاب الرأي، يحب الحجة والكلام في الفقه، بحيث حضر ذات مرة متأخّرا إلى مجلس القاضي، فوجدهم قد أفتوا في مسائل شتّى –لم يذكرها صاحب النص– كان منهم الفقيه أبو صالح، فلما عرضوا أجوبتهم عليه خالفهم في معظمها، محتجا عليهم بأدلة دقيقة حتى أقروا له بالصواب، بل ورجعوا إلى قوله. كما يكشف موقف آخر عن مجلس مناظرة له –أي ابن لبابة– عن التأثير العكسي، إذ كان طرف مناظرة مع أصحابه في مسألة الابن البالغ على مذهب ابن القاسم القائل باستمرار

[1]– عبد المجيد تركي: تحقيق كتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج"، ص ص: 4، 5.

الولاية حتى يطْلَقَ منها الولد، وأظهر التزاما شديدا بهذا الرأي، مناظرا عليه ومدافعا عنه بقوة، غير أن ابن حردم –أحد الحاضرين في المجلس– واجهه بحجة ذكية قائلا: "فأنت الساعة مولى عليك، لأن أباك لم يُطْلقْكَ من ولايته"، فكان لهذا التعليق أثر بالغ في إعادة مراجعة رأيه، وذكر أن هذه المناظرة كانت السبَب في عدوله عن قوله إلى قول آخر[1]. ومثل ما جرى في هذا المجلس لا يعكس انتقالا مذهبيا بقدر ما يجسد صورة حية لروح الاجتهاد الفقهي النزيه، وحرصا على تحري الصواب ضمن إطار الانتماء المذهبي القائم.

كما جاءت هذه المتغيرات كردّة فعل قوية تجاه الجمود والتقليد الذي طبع الممارسة الفقهية في الأندلس، فكان التجديد الفقهي ليس مجرد خروج عن النسق، بل إعادة تشكيل للوعي الفقهي في ضوء التوتّر بين النص والاجتهاد، وبين الاتّباع والتأسيس، وهو ما جسده تحول بعض الأعلام كابن الفخار أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 419هـ/ 1027م) الذي كان شافعي المذهب ثم أصبح داوديا، واقفا على الاختلاف بين العلماء، ومرجحا بين المذاهب، مائلا إلى الحجة والنظر[2]، فإن ميله أكثر إلى الحجاج العقلي قاده إلى العودة إلى مذهب داود، متأثرا بمنهجيته القائمة على النص ونبذ التعليل، هذه التي نبعت من قلق معرفي ومخاض فكري داخلي.

ليبلغ التوجه الأصولي ذروته من حيث الصرامة المنهجية تحول معه إلى رؤية معرفية شاملة تنظر إلى النص كمصدر وحيد للمعرفة الشرعية، وتقصي كل وسائط التأويل والاجتهاد، الذي تجسد مع ابن حزم (ت 456هـ/ 1063م)[3]، والذي نراه نشأ مالكي المذهب في طوره الأول، حيث كان يدرس المذهب بوصفه مرجعية رسمية، إلا أن انخراطه المبكر في ساحة الجدل والنقاش أفسح له مجالا للمساءلة والنقد، فتوجه إلى مذهب الشافعي، إذ رأى فيه أقرب وسائل التعليل والتركيز على النص، إلا أن ميله المتزايد إلى القطعيات ورفضه للظنون والوسائط التأويلية جعله لا يلبث أن يجد في المذهب الظاهري الإطار الأقْوم لاستيعاب رؤيته الفقهية التي جعلت من ظاهر النص مرجعية مطلقة مع إقصاء كل صور الاجتهاد الظني.

[1]– القاضي عياض: المدارك، ج5، ص ص: 153– 156.

[2]– المصدر نفسه، ج7، ص ص: 286– 289.

[3]– ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج1، ص ص: 167، 168.

فكانت كل محطّة تمثّل تجاوزا نقديا لما قبلها، إلى أن استقر أخيرا على الظاهرية كمنظومة أصولية متكاملة.

هذه النماذج وغيرها التي تمثل المسيرة الانتقالية في الأفق الفقهي ليس مجرد تغير في الانتماء الفقهي، بل تجسيدا لمسار معرفي، ويقظة العقل الجدلي.

2. الجدل الكلامي وإعادة تشكيل البنية العقدية:

مثّلت المناظرات العقدية في الأندلس إحدى أكثر صور الخطاب الفكري توتّرا وفعالية، إذ كانت ساحة مواجهة حادّة بين التيار السني بمرجعياته الحديثية والكلامية، وبعض الاتجاهات المتطرفة عن جادّة العقيدة الصحيحة كالباطنية والمعتزلة وغيرها، حيث باتت العقيدة بينهما مجالا للصراع التأويلي وإثبات المشروعية، فبينما كان لتيار أهل السنة حضورا قويا في المؤسسات الرسمية ودوائر الفتوى، استطاع التيار غير السني –كما وصفته المصادر– التأثير بدوره في النخب المثقّفة التي فتحت أفقا أوسع للجدل العقلي والتأويل الحر، وساهم التفاعل بينهما في تشكيل خريطة علمية جديدة قوامها الجدارة في الحجاج، وامتلاك ناصية التأصيل العقدي.

وتعدّ العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام إحدى صور هذا التفاعل، فما يعبر به ليفي بروفنسال Lévi Provençal: "غير أنه لم يكن من الممكن، في اسبانيا في نطاق المذهب المالكي الضيق، المعادي لكل تجدد، افساح المجال، دون مخاطرة لأية مناظرة، مهما كانت متمكنة، تعطف على الاتجاهات التحررية، التي أخذت تظهر وتتركز، تحت ستار المذهب الشافعي"[1]، نفهم كيف اتّخذ أصحاب هذه التوجهات العقلية من المذهب الشافعي مطية تتخفّى به حتى تمكّن لنشر أفكارها، كبعض دعاة الاعتزال والصوفية والفلسفة، وإن لم يثمر هذا التفاعل كثيرا، ولم تسجل التراجم تحولات كبيرة وقعت في الأندلس –التي غالبا ما ظلّت مضمرة– فهو يؤكد على دور علم أصول الفقه كمعبر لتشكيل بعض الرؤى العقدية.

كما أسفرت هذه الاتجاهات الكلامية عن العديد من التغيرات يحسن بنا الوقوف على نماذج منها، وجسد ابن مسرة نموذج الباحث المبكّر في العقليات، الذي أسهم بدوره في إعادة تشكيل الخريطة

[1]– ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، ص: 68.

المذهبية في الغرب الإسلامي، من خلال تمثيله لنمط جديد من الفاعلية الفكرية تقوم على استبطان أدوات الجدل واستدراج الخصم انطلاقا من زعزعة يقينه، وفي نص ابن حيان (ت 469هـ/ 1076م) ما يفيدنا عن مبلغ هذا التأثير منه، إذ يتألّف مستمعه بالمساهلة يستهوي بها العقول ويصيد بها الأفئدة، إلى أن يختَلَهَ عن رأيه بالمفاضلة، فإذا استكَان له وعَلقَ في شَرَك حجاجه غَرَّهُ، فلا يبعد أن يُلْفتَهُ عن رأيه ويُشككَهُ في اعتقاده فيقلبه إلى اختياره، فكانت النتيجة أن استهوى خلقا من الناس صدّهم عن سبيل السنة وأوحشهم من الجماعة، كما اتّخذ من أتباعه الراسخين في العلم دعاة للمذهب[1]، ولئن كانت النصوص المصدرية لا تسعفنا بتفاصيل هذه التحولات، فإن مجرد ظهور تلامذة له من أهل الرسوخ العلمي يؤدُّون معه المهمَّةَ، كفيل بأن يكشف عن أثره البنيوي في المشهد العقدي بالأندلس، إذ كانت معاركه الحجاجية تسهم أيما إسهام في تشكيل الوعي الديني –بما يعتقده صحيحا– لا عبر إسقاط الخصم مباشرة، بل انطلاقا من خلخلة بنيته الداخلية، وهو ما يعدّ من أبلغ صور هذا التحول، انطلاقا من قلب المناظرة لا من هوامشها.

ولعل ما تفيدنا به التراجم اللغوية لأبي بكر الزبيدي (ت 379هـ/ 989م) خلال ق 4هـ/ 10م عن النحوي إدريس بن ميثم، تلك الشخصية التي يمكن إدراجها ضمن قائمة من تركوا أثرا في البيئة الأندلسية، كونه ممن انْكَبوا على دراسة تراث الأوائل، حتى غلب عليه النظر العقلي، ما انعكس على تكوينه العلمي وخلفيته الجدلية، وأسس لاحقا لفاعلية تجلّت في دوره القيادي في أوساط المتكلّمين بقرطبة التي انتقل إليها من كورة إشبيلية، مما يظهر أن انغماسه المفرط في مناهج الفلاسفة والمتكلمين التي جعلته عرضة للاتهام بالخروج عن الملة[2]، هذه التهمة لم تكن لتلْقى جزافا، بل تعبر عن القلق من تجاوز المعهود السني، والارتماء في مسالك عقلية يخشى أن تفسد العقيدة، وإذا كان هذا الاتهام نفسه دالا على أثره في تشكيل نواة فكرية بقرطبة، فإننا مع الأسف لا نملك معطيات كافية لتوثيق هذا التفاعل الفكري.

ويشكّل الحضور الأشعري في المشهد العقدي لحظة دالّة على أثر الجدل بمنهجية واعية في إعادة تشكيل البنية العقدية داخل بيئات علمية كانت تتجاذبها تيارات متعددة، وإن كانت المصادر لا تفرد

[1]– ابن حيان القرطبي، المصدر السابق، ص: 21.

[2]– الزبيدي، المصدر السابق، تر: 286، ص ص: 306، 307.

مساحة وافية لتتبع مسار هذا التأثير في الناحية الغربية من العالم الإسلامي، فإن شواهد متفرقة وفي بيئات مختلفة ربما تعد كافية لتظهر أن الباجي –كعَلَمٍ بارز من روّاد هذا التيار– قد أسهم في ترسيخ العقيدة السنية عبر الحجة والبيان، حيث كان له كبير رواج في مجالس العلم ببلاد المشرق بعد أن حذق طرائق المناظرة من أعلامهم، ومثال ذلك بعض المناظرات التي خاضها بزاد علمي وفير في بعض مدن الشام، ومنها مناظراته بحلب التي جمعت بين الفقه والعقيدة، وفضلا عن تفوقه على الشافعية في الفقه –الذي لم توافينا عن تفاصيلها– فإن تفوُّقَه على بعض الشيعة في مسائل عقدية في مجلس أميرهم عز الدين العلائي في فترة كان فيها التشيع غالبا تعضّده السلطة السياسية كفيل لإبراز الأثر، فبينما كانت زوجة الأمير من أهل السنة يحدوها عزم شديد ورغبة ملحة في صرف زوجها عن المذهب الشيعي، وكانت تحضر مجالس الباجي، وتعجب بما لديه من قوة الحجة في مقارعتهم، فمهّدت له سبل الاتصال بزوجها الأمير، وأن يناظر بين يديه المتشيعين، والذين لم يلبث الباجي أن أفحمهم، فعلت كلمة السنة بهذه البلدة، وكانت النتيجة أن رجع الأمير إلى مذهب أهل السنة نابذا المذهب الشيعي، هذا الأمير الذي كانت هدايته سببا في هداية أهل البلد إلى الدين الصحيح على منهج السنة والجماعة[1]. وهنا تتضح أهمية الجدل بوصفها آلية من آليات تحويل البنية العقدية من داخلها، حيث لا يفرض الرأي من علٍ، بل يستدرِج المجادل صاحبه عبر مسالك الحجاج وطرق الاستدلال، بما يجعل من الجدل حين يمارس بأدواته الرصينة مدْخلا فعالا في إعادة بناء التصورات وتثبيت معالم العقيدة.

كما كان لبعض فقهاء الظاهرية دور بارز في التصدّي لأفكار النحل الأخرى من خلال المناظرة، على سبيل المثال ما يذكر عن أحد أعمدة الصوفية كمحي الدين بن عربي (ت 638هـ/ 1240م)، هذا الذي رحل من إشبيلية لمقابلة الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيقي –نسبة إحدى القرى القريبة من رندة[2] تسمى قبرفيق– الذي رغم كونه متصوفا كان على بدعة الاعتزال، فدخل معه في جدال يوما تلو الآخر بحضور كثير من أتباعه وتلاميذه، حول اسم الله "القيوم" الذي كان المعتزلي يمنع التخلّق[3] به، ولكن المجادل ابن

---

[1]– مقدمة كتاب "فصول الأحكام"، ص: 30.

[2]– هي معقل حصين بالأندلس، مدينة قديمة، من أعمال تاكرنا، وهي بين إشبيلية ومالقة. ينظر: ياقوت الحموي، المصدر السابق، مج3، ص ص: 73، 74.

[3]– ذكر أنه السعي في اكتساب الممكن من صفات الله تعالى والتخلق بها والتحلّي بمحاسنها، وبه يصير العبد ربانيا؛ أي قريبا منه تعالى. ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ/ 1111م): المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص: 46.

عربي نجح في سعيه ورجع الشيخ وتلاميذه عن معتقداتهم، وأخذوا بقوله في جواز التخلّق به كسائر الأسماء الإلهية، وتكررت نفس المسألة وبنفس المكان مع معتزلي آخر يدعى أبا عبد الله بن جنيد القبرفيقي، وكان كذلك سببا في رجوعه عن مذهب الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد وخلق الأفعال، وكان رجوعه سببا في رجوع أتباعه[1]. ولا شك أن رأي المعتزلة هنا راجع إلى كونهم يرونه اسما دالا على صفة ذاتية لا تقبل الاشتراك البشري، بخلاف الأسماء ذات المعاني العملية والأخلاقية كالرحيم، العدل، الحكيم وغيرها من الأسماء التي يجوز للبشر الاتصاف بها على وجه محدود. فالشيء الملاحظ هو أن مجرد الإشارة إلى امتداد المناظرة على مدار أيام، وبحضور جمع من التلاميذ والأتباع، هو في حدّ ذاته مؤشّر يكشف عن مسرح عقدي محتدَم، كان فيه ابن عربي ممثلّا لتيار سني متماسك استوعب أدوات الخصم الكلامية، وأعاد توظيفها في نسق مخالف، هذا الذي انتهي لا بتراجع الخصم فحسب، بل امتدّ إلى الحاضرين أجمع، مما يدل على أن الانتصار لم يكن شخصيا، بل بنيويا شمل منظومة كاملة من التصورات استمر بناؤها ردحا من الزمن.

إذن لقد لعب هذا التفاعل دورا محوريا في إعادة تشكيل البنية المذهبية لعدد من المفكرين، فأضحى التحول المذهبي في كثير من الأحيان ثمرة طبيعية لمسار معرفي سابق.

ثالثا: الجدل الديني وأثره في التحولات بين الأديان "جدليات تغير العقيدة والانتماء":

غني عن البيان أن الإسلام يعترف بكل من اليهودية والنصرانية كشرائع سماوية سابقة، ويعترف بأصلها الإلهي، وإن تنوعت الشرائع وتعدّدت المناهج كما في قوله تعالى: ﴿**لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ**﴾[2]، كما يؤكد الخطاب القرآني من جهة أخرى أن الرسالات السماوية كما حملها الأنبياء كلها تنبع من مشكاة واحدة، وتشترك في الغاية الكبرى "عبادة الله وتوحيده"، وهذا يعني أن الإسلام ينظر إلى نفسه لا كقطيعة بل امتدادا لرسالة التوحيد، ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ**﴾[3]. وعلى العكس من ذلك فإن اليهودية والنصرانية –بمرجعياتها اللاهوتية

[1]– ميغيل أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د. ط)، 1965م، ص ص: 33، 34.

[2]– سورة المائدة، الآية: 50.

[3]– سورة الشورى، الآية: 11.

التاريخية– لا تعترفان بالإسلام كدين إلهي ختامي. هذا التفاوت في الموقف لا يعكس فقط اختلافا عقديا، بل يكشف عن بنية فكرية مغلقة لدى الآخر، في مقابل أفق شامل في الرؤية الإسلامية، حيث يتكامل الوحي والتاريخ في منظومة ترى أن تعدّد الشرائع لا يناقض وحدة الدين، بل يعبر عن حكمة إلهية في مراعاة اختلاف الأمم عبر الأزمنة.

وعلى الرغم من التباينات العقدية التي نشأت مع نشأة الأديان، فقد أفرز الاحتكاك بينها في مختلف الحواضر الكبرى مناخا ثقافيا خصبا لتبادل التأثيرات الفكرية، لا سيما في حاضرة كالأندلس مثّلت همزة وصل حضارية بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وكانت مسرحا للتعايش الديني، بل مختبرا لتلاقح الأفكار، هذا الذي سرعان ما امتدّ إلى مختلف أنحاء أوروبا. وإن قراءة هذه التحولات في ضوء السياقات السياسية، العقدية والفكرية التي سادت المنطقة يدفعنا إلى إعادة البحث في الدافع الحقيقي الكامن وراء الانتقال من دين إلى آخر، وإن بدا لنا من بعيد أن تلك التحولات لا تعدو كونها استجابة ظرفية لميزان القوى، أو ثمرة لضغوطات خارجية كالإكراه العسري أو الاضطهاد السياسي، إلا أن هذا التفسير على وجاهته الظاهرية يبقى قاصرا عن الإحاطة بجوهر الظاهرة، فحين يمعن النظر في عمق التجارب وخصوصا الفردية منها، يتّضح أن هذه العوامل لا تملك وحدها سلطة زحزحة المعتقد ما لم تكن هناك قناعات عقلية داخلية، وتتراكم عبر مسار طويل من التأمل بخصوص الإيمان، بل إن الحقيقة أن السبب المباشر لا يعدو مجرد ظرف خارجي ساعد على بلورة قرار داخلي ناضج.

وعلى الرغم من وفرة النماذج التي تجسد هاته التحولات، فإن إحالتها المباشرة على أثر الجدل والمناظرات تبقى صعوبة معرفية يعانيها الباحث، في غياب نصوص صريحة تنص على علاقة سببية واضحة بينها وبين تبدُّل المعتقد، هذه الفجوة النصيّة لا ينبغي أن تضع الباحث في موضع الاستسلام أو تعليق التحليل، بل تستدعي منه تفعيل آليات القراءة الاستنتاجية الدقيقة التي لا تكتفي بما هو مصرح به، بل تركن إلى استنطاق ما وراء النص، وتستكشف العلاقات الخفية بين الخطاب الجدلي وأثره النفسي على المتلقّي، فغياب التصريح لا ينفي الحضور، والمضْمر في النص قد يكون أعمق أثرا من المعلَن عنه، خاصة إذا تموضع ضمن بيئة جدلية كالأندلس اتّسمت بكثافة النقاش وشدة التوتر بين الأديان.

وإذا عثرنا على إشارات كثيرة تقول باعتناق مسيحيي ويهود إسبانيا للإسلام، وأخرى تقول بارتداد مسلمين عن دينهم، ولكن دون تركيز منها على الظروف المحيطة بهذا التحول. أي كيف دخل النصراني أو اليهودي في الإسلام؟ أو كيف تنصر أو تهود المسلم؟ خاصة ونحن نُفتِّش في ذلك عن علاقة ذلك بمسألة الجدل والمناظرات التي كانت رغبة الطرفين ملحة على ذلك.

وإذا أجمعت المؤلفات القديمة والحديثة على أن دخول الإسلام إلى الفضاء الأوربي قد أحدث تحولات جذرية في البنية الدينية، فإن العبارات التي تشير إلى هذا التحول كثيرا ما تُختزل في لفظ "الإسلام" سواء جماعات أو فرادى، دون الوقوف على التفاصيل التي رافقت هذه الظاهرة، ومن هنا تكتسب دراسة الباحث ميكيل دي إيبالزا Míkel de Epalza حول المستعربين أهمية خاصة، كونه أعطى عملية أسلمة المسيحيين بعض العناية، إذ تفتح أفقا بحثيا جديدا بخصوص هذه النقطة المسكوت عنها ، وتلفت الانتباه إلى الصمت المطبق الذي تفرضه المدونات التاريخية –العربية والمسيحية على السواء– ويتجلّى عمق البحث عندما يطرق مجال المقارنة بين اللغة والمعتقد، استنادا إلى ما يعبِّر به بعضهم –أي كبراؤهم– حين "يشْكُون من فقدانهم لغتهم، إلا أن أيا منهم لا يتحدث عن فقدانهم دينهم"، ثم ليفتح عمق البحث أكثر من خلال الاجتهاد في تقديم مقاربات تسعى إلى تفسير ظاهرة اختفاء المستعربين من مختلف المدن الأندلسية[1]. وفي الموضوع ذاته تبرز إسهامات أنخل ساينث–باديلوس Ángel Sáenz-Badillos الذي اعتمد على معطيات رقمية دقيقة لتتبع أعداد اليهود والنصارى في الأندلس، وربطه بمسار عملية الأسلمة، مستندا إلى ما أورده ريتشارد دبليو Richard W. Bulliet في كتابه: "Conversion to Isam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History"، هذا الكتاب الذي –من المؤسف لم نتمكّن من الاطّلاع عليه مباشرة– قدّم تصورا إحصائيا لتحول البنية الديمغرافية في الأندلس في ظرف زماني لا يتجاوز الخمسة (5) قرون، من حيث شكّل المسلمون نحو 10% فقط من السكان في منتصف ق 8م، لترتفع نسبتهم تدريجيا لتتجاوز نسبة 90% خلال ق 12م[2].

[1]– ميكيل دي إيبالزا: المستعربون: أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ج1، ص ص: 248– 253.

[2]- **Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia, Ángel Sáenz-Badillos.**

وعليه تفتح هذه الدراسات وأمثالها تساؤلات مشروعة حول العوامل الكامنة وراء هذا الإقبال على الإسلام؟ تستوجب إعادة النظر في هذه الظاهرة التي امتدّت طيلة العصور الوسطى كظاهرة مركّبة ومعقّدة ومتعدّدة الأبعاد، حيث لم يقتصر على الثقافة والعادات، بل طال الهوية ذاتها.

1. التحولات الدينية بين الإسلام والمسيحية:

لا يخامرنا شك أن يكون الجدل الفكري الإسلامي– المسيحي من أعظم الروافد التي غذّت التأثير المتبادل بينهما، وتهدف الدراسة إلى تتبع نماذج مختارة بوصفها مخْرجات هذا التأثير والتأثر، والتي يستحق العثور عليها الجمع بين كتب التراجم والمدونات الكلاسيكية (عربية وغربية)، فضلا عن الدراسات الحديثة في حقل الأديان المقارن، مما يتيح لنا الكشف عن نماذج حية نراها من جهتنا ذات علاقة مباشرة بالموضوع، وعلّها تكون منطلقا ضافيا إلى مزيد من البحث في ذات الموضوع.

ويمكن أن نرتكز على المعطيات المقدَّمة كمستند في استجلاء الحقائق الخفية خلف هذا التحول الصامت، ولعل ما يعزِّز هذا الطرح أن نعرِّج على قول المستشرق البريطاني ألفرد جيوم Alfred Guillaume نقلا عن أحد الباحثين: "أن أثر الإسلام في حياة أوروبا الدينية، لا يقل أبدا عن أثره في حياتها الفلسفية والعلمية والفنية"[1]، وهو تصريح يعكس إدراكا عميقا لطبيعة التأثير الإسلامي في الوعي الأوربي في خطٍّ موازٍ بين التأثير العلمي– الفلسفي المعلَن عنه والديني المسكُوت عنه.

ويظل التصريح حينا والتلميح أحيانا، وما يرافق هذا وذاك من تحليل –على ما يحمل من دلالة– غير كاف يشفي غليل القارئ حول ما نحن بصدده على وجه الدقة، ما لم يعضَّد بأمثلة توضيحية لمسارات وعمق هذا التحول في الواقع الديني، ففي حين يعدّ ق 4هـ/ 10م مرحلة فارقة اقترنت ببداية النضج العقلي جمعت بين الفقه والعقيدة، حيث برزت المدرسة الأصولية حاضنة لهذا النضج، بما وضعته من أسس منهجية متينة للفهم والاستدلال، هذا الذي لم يقتصر تأثيره داخل البيئة الإسلامية، بل وجد صداه لدى مفكّري الأديان الأخرى، لا سيما النخب المسيحية المثقفة، وهنا يبرز ألباران إرويلا Albarrán Iruela في دراسته الطابع المعقّد لاختفاء المسيحيين المستعربين، وتكمن إضافته في التركيز

https://dokumen.pub/judios-entre-arabes-y-cristianos-luces-y-sombras-de-una-convivencia-8480050438.html.
26/ 05/ 2025, 12: 45.

[1]– أمين الخولي، المرجع السابق، ص ص: 78.

على مدينة طليطلة، إذ يعتمد على دراسات تكشف عن التحول الثقافي والديني الذي شهدته المنطقة، مشيرا إلى أن هذا الاضمحلال جاء نتيجة لتحول تدريجي بدأ خلال ق 4هـ/ 10م بدا في تفكيك البنية الكنسية في المدينة، وتجلّى بشكل واضح في نقص عدد الأساقفة وغياب الكهنة، وكسبب مباشر ساهم في هذا التحول النوعي هو اعتمادهم اللغة العربية وتبنّيهم مفاهيم التشريع الإسلامي، مما جعل من طليطلة مع إعادة استعادتها على يد ألفونســو Alfonso خلال ق 5هـ/ 11م يسكنها مستعربون جدد، بمن فيهم مسلمين تحولوا إلى المسيحية[1]. فالموقع الجغرافي الوسط جعل منها نقطة التقاء بين الشمال المسيحي والجنوب الإسلامي، كما أن العامل الثقافي في كونها عاصمة ذات ثقل علمي مبكر جعلها أكبر المراكز المعرضة للتفاعل مع الثقافة الإسلامية.

ومن النماذج اللافتة لشخصيات النصارى الذين احتكّوا بالمسلمين، وأثمر تفاعلهم العلمي تحولّا دينيا إلى الإسلام، الطبيب يحيى بن إسحق الذي تقلد مناصب عليا في دولة الخليفة الأموي الناصر (300هـ/ 912م– 350هـ/ 961م) كالوزارة وتولّي الولايات[2]، فعلى الرغم أننا لا نملك أدنى تفاصيل عن إسلامه، فليس من البعيد أن يكون ذلك نابع من قناعة داخلية تشكّلت في ظل حوار حضاري خصب.

ومع تتبـع الحركات الهرطقيـة التي انشقّت عن المسيحية الأم يبرز بيرنجي دي تور Bérenger de Tours (ت 1088م) أحد أبرز رموز الجدل، إذ أولى المنطق منزلة رفيعة وجعله أداة عليا في اكتشاف الحقيقة الدينية، حتى يقال عنه أنه قد أزعج ببدعته ليس فرنسا مدينته فحسب، بل تسامع أخبارها في سائر أوروبا، وهو ما يظهر مدى تأثيره ولربما دليل على عمق وعي بالحقيقة الدينية، وهذا ربما هو ما جعل يوسف كرم يشير بأنه "ضل عن المسيحية"، ويضيف –دون إحالة إلى توثيق مصدري للمعلومة– بأنه في آخر حياته وقع على "إقرار بالعقيدة السنية"[3]، في إشارة يفهم منها احتمال إسلامه، إلا أن هذا الحكم يبدو متعارضا مع ما قدّمناه سابقا وفقا للدراسات الغربية التي تؤكّد خضوعه للكنيسة قبيل وفاته، ومن ثم فإن الحديث عن تحو له إلى الإسلام يظل مجرد فرضية غير مثبتة، بل مرجوحة في ضوء المعطيات

[1]- Javier Albarrán Iruela: **Anexos de Medivaelismo "La Cruz En La Media Luna Los Cristianos En Al-Andalus: Realidades y Percepciones (Siglos VIII- XIII)",** Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 2013, p p: 33- 37.

[2]– ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص: 488.

[3]– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الخلود للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م، ص ص: 107، 108.

التاريخية المتاحة، بل إنها تفتح الاحتمال لأن تكون بدعته بلغت حدّا ترى فيه الكنيسة تهديدا يشبه التهديد بالإسلام.

وتدلّ الشهادات التاريخية أن القرنين 5هـ/ 11م و6هـ/ 12م قد شهدا ذروة الجدل العقلي والتفاعل الديني بين علماء الأديان السماوية الثلاث، الأمر الذي يبدو قد تنبأ له ألفارو Alvarus قبل ذلك بنحو قرنين من الزمان، معبرا–كما تحدثنا عن العامل اللغوي– عن أسفه الشديد من الإقبال المزدوج من قبل الشباب المسيحيين على تعلم اللغة العربية، والانخراط في دراسة المذاهب الإسلامية، في مقابل اقتصار دراسة كتابات الحواريين على رجال الدين[1]، ما هو في رأي بعض من أصحاب الدراسات الحديثة– سوى مرحلة تمهيدية لأسلمة المجتمع المسيحي[2]، ولا سيما في الحواضر الكبرى كإشبيلية، حيث تميزت هذه الحقبة بنشاط علمي مكثّف، كان للمناظرات فيه أثر بالغ في توجيه عقول الشباب من النصارى واليهود في الإقبال على الإسلام على حد تعبير عبد الله بن العسكر[3]، وهو ما تؤكده فتوى وردت عند صاحب "المعيار" من مراكش إلى غرناطة، على لسان الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ/ 1106م– 537هـ/ 1143م) موجهة إلى الفقيه القاضي أبي القاسم أحمد بن ورد (ت 540هـ/ 1145 م) والفقهاء المشاورين، بشأن مسألة مستجدّة تتعلّق بإسلام جماعي للنصارى المعاهدين في إشبيلية سنة 521هـ/ 1127م[4] . وعلى افتقار النص إلى تفاصيل الحادثة، فإن مجرد إثباتها في سياق رسمي وفقهي يعزز ما أشار إليه ابن العسكر من أثر المحاورة في استمالة القلوب في سياق حضاري كانت فيه الثقافة الإسلامية تعلو، والعلماء يتميزون بقدرة بيانية ومنهج جدلي قادر على إقناع النخبة والعامة على حد السواء.

وكما قلنا أن النشاط الدعوى خلال العصر الموحدي قد اكتسب أهمية متزايدة، إذ اتخذ طابعا دينيا– سياسيا مزدوجا اضطلع به الخلفاء أنفسهم، وإن كانت المسائل التي مست العقيدة مهمشة إلى حدّ

---

[1]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص ص: 485، 486.

[2]- David J. Wasserstein: **Christians, Jews and the Dhimma Status,** Routledge Handbook of Muslim Iberia, Maribel Fierro, Routledge, United Kingdom, First Edition, 2020, Vol_2, p: 213.

[3]– عبد الله بن إبراهيم العسكر: الجدل الديني في الأندلس، جامعة الملك سعود، مدونة بلال عبد الهادي.
http://bilalabdulhadi.blogspot.com/2013/01/blog-post_9603.html.
18/ 05/ 2025, 5: 48.

[4]– الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص ص: 56– 62.

بعيد في المدونات والمراسلات الدبلوماسية، مثلما أورده المستشرق أشباخ Aschbach بشأن العلاقة بين الخليفة الموحدي المنصور (580هـ/ 1184م- 595هـ/ 1199م) وسانشو Sanctius VI Sapiens (1150- 1194م) ملك نافرا، الذي أبدى استعدادا في التحالف مع الموحدين آملا في بسط نفوذه على إسبانيا، وحيث كان الرد في العرض بالمصاهرة وما اقترن به من وعود تضْمن ولاءه[1]. فإن في طابع الحوار الخفي الذي تحمله الرسائل أن ثمة رغبة ضمنية في استمالة الملك إلى الإسلام على عكس النفي الذي قال به أشباخ، خاصة وأن ذلك طابع درج عليه المسلمون في الحكمة والموعظة، ومع استحضار ميزان القوى لصالحهم، ما يجعل عرض المصاهرة فرصة لحوار عقدي أكثر هدوء، ومع ذلك لا يمكن أن نتهور بالجزم بصحة هذا التحليل في عدم حصولنا على إشارة صريحة تدل على هذا.

ولعل هناك من القرائن التاريخية ما يرجح هذا الاحتمال، والمتمثل في المراسلات المتتالية التي أرسلوا بها إلى ملوك ونبلاء أوروبا المسيحية، والتي صرح أصحابها بأنها بالفعل أثمرت عن اعتناق طائفة معتبرة للدين الإسلامي، وكأبرز النماذج التي تحمل هذه الدلالة ابن الروبيتير Robertides الذي أسلم، فارتضاه الخليفة المنصور واليا على ميورقة يتولى الحكم باسمه، كما تحول أحدهم من أسرة ملكية يسمى أبو زكريا يحيى بن كونسالفو Johannes filius Gundisalvi إلى الإسلام ولجأ إلى الموحدين، وتقلّد قيادة عسكرية للجيش في عهد الخليفة المنتصر (610- 620هـ/ 1213- 1223م)[2]. ورغم غياب النصوص الأصلية لهذه المراسلات أو تفاصيلها في المدونات المتوفّرة، إلا أن نتائجها الملموسة تعبر بجلاء عن أثرها العميق في دلائل لافتة على الاندماج السياسي العقدي.

وفي مقال بعنوان "الملك الإنجليزي الذي أراد الشريعةThe English King Who Wanted the Sharia" بقلم مصباح الدين ميرزا Misbahuddin Mirza الذي يسلّط الضوء على حادثة دبلوماسية فريدة في أوائل ق 7هـ/ 13م، حيث أرسل الملك جون لاكاند John Lackland (1199- 1216م) وفدا سريا إلى الخليفة الموحدي محمد الناصر (595هـ/ 1199- 610هـ/ 1213م) في المغرب سنة 1212م، فبحسب رواية الراهب البندكتي ماثيو باريس Matthaeus Parisiensis

[1]- يوسف أشباخ، المرجع السابق، ج2، ص ص: 98، 99.

[2]- عبد الهادي التازي، المرجع السابق، ص: 280.

Dufourcq: **Les Rélations du Marocet de la Castille pendant la première moitié du XIIIè siècle,** Révue d'histoire et de civilisation du Magreb, Juillet, 1968, n°5, p p: 41- 47.

في كتابه "كرونيكا ماجــورا Chronica Majora" حاول الملك جون بناء تحالف مع الدولة الموحدية، وكان الوفد مكونا من ثلاثة رجال، منهم رجل دين يدعى روبرت من لندن Robertus Londoniensis، ووفقا لما ذكره صاحب الكتاب فإن الملك جون قد عرض عبر رسالته ليس أن يتخلى عن الإيمان المسيحي فحسب، بل اعتبره باطلا، ووعد بأن يلتزم التزاما تاما بشريعة محمد –صلى الله عليه وسلم–، وأن يجعل دولته تابعة للخليفة الموحدي، وجاء هذا العرض في سياق توتّر داخلي بين الملك والبابا إنوسنت الثالث Innocentius III (1198– 1216م)، إلا أن هذه الحلقة رفضت من طرف المؤرخين الغربيين، أو على الأقل ما يتعلّق منها بجعل الإسلام دين الدولة في إنجلترا، ومنهم الباحث المعاصر إيلان شوفال Ilan Shoval، إذ كان هذا الوفد هو موضوع كتابه بعنوان "التفاعلات الدينية في العصور الوسطى والتأريخ الحديث"، إلا أنه يقدّم الحادثة في قراءة تاريخية معمقة تربطها بسياق الجدل الديني الذي كان سائدا في الأوساط الموحدية من طرف علماء المسلمين المناهضين للمسيحية، حيث أعاد تحليل الواقعة مؤكدا على أنها مجرد محاولة لكسب تحالف دفاعي اتّخذ فيها الدين شكلا رمزيا ليس إلا، فيما أُخذت عند غابرييل روناي Ghabriel Rónai على نحو معاكس، معلّقا على الإرسالية: "لو نجح الملك جون، لأبحر الآباء الحجاج إلى أمريكا حاملين القرآن، ولكانت هناك الآن الولايات المتحدة الإسلامية"[1].

ومن خلال قراءة الحادثة يستوقفنا شوفال من زاوية كاشفة عن طبيعة الجدل الديني في البيئة الموحدية، إلا أنه يأخذه بمفهوم "الجدل العقيم" الذي يجعل المناظرة سلاحا علميا لا يهدف إلا لنصرة العقيدة، هذا ما لا يتّفق وقواعد المناظرة الإسلامية التي لم تكن دوما ذات طابع صدامي عقيم، بل ويتجاوز ذلك إلى أن يفتح أفقا معرفيا ممهّدا للتحول الديني من المسيحية إلى اليهودية كما حدث مع روبرت، والذي يكشف عن قراءة متذبذبة جاءت في إطار استبعاد تأثير الإسلام ونفي الإرسالية كحادثة أساسية في التاريخ الغربي، وخاصة في إطار الجدل الذي دار بينه وبين الخليفة الموحدي حول بولس

[1]- Mirza Misbahuddin: **The English King Who Wanted the Sharia "**Did King John Offer to Make Islam England's State Religion?"**,** May/ Jun 2024.

https://islamichorizons.net/the-english-king-who-wanted-the-sharia/#:~:text=Two%20years%20before%20King%20John,the%20Benedictine%20monk%20Matthew%20Paris.
22/ 08/ 2025, 9: 20.

المعروف كيهودي حرف رسالة المسيح –عليه السلام–، هذا إضافة إلى كونه –أي روبرت– شخصية محورية في ترجمة التراث الجدلي الإسلامي إلى اللاتينية، فإن الترجيح الأقرب –حسب رأينا– أن الحوار يعكس مبلغ تأثّر الوفد بالحوار الإسلامي أكثر من التحو ل إلى اليهودية، بل ربما كانت الإرسالية التي أُوكل إليه حملها إلى الخليفة كانت تحمل في طياتها تساؤلا داخليا عن الدين الحق، مما منحه استعدادا داخليا للتأمل والمراجعة، اكتملت لديه القناعة عندما بلغ المجلس وخاض حوارا معمقا مع الخليفة، وجد به نفسه أمام خطاب محكم ومتماسك يعيد تأصيل التاريخ الديني في ضوء التوحيد، كما أنه عند الحديث عن المبتغى من وراء إرسالية الملك لا يمكن بحال تأخير المنزع السياسي، خاصة إذا استحضرنا أن ذلك مثّل فترة توتّر بين السلطتين ا لسياسية والكنسية، إلا أن الجانب الديني المتمثّل في رغبته في الإقبال على الإسلام كدين، لا يمكن الحكم عليه أكان قناعة داخلية أم مجرد تعبير عن تحالف سياسي إذا كان ذلك في انعدام أي دلائل تؤكد أو تنفي ذلك.

ولعل من أبرز الشواهد على الأثر المتصاعد للدعوة الإسلامية، بعض الإشارات المتفرقة في المصادر بأن الإقبال المتزايد من المسيحيين –خاصة من نخب أروبا– على اعتناق الإسلام أن اهتزت لها السلطات الحاكمة، إذ رأت فيه تهديدا لبنيتها العقدية ونفوذها السياسي، وما وقع سنة 626هـ/ 1228م من تفاصيل اتّفاق سياسي بين ملك قشتالة والخليفة الموحدي إدريس المأمون (624هـ/ 1227م– 629هـ/ 1232 م) في لحظة حرِجة شهدت اضطرابا داخليا عقب نكث بيعته في مراكش –بعد أن أرسل إليه هذا الأخير يستنصر به على الموحدين لما نكثوا بيعته– ففي هذا الاتفاق من شروط اشترطها الملك المسيحي، ما ينم عن إدراكه العميق لطبيعة التحولات الدينية الجارية، منها بناء كنيسة في مراكش كحامية للنصارى، ومنع قبول إسلام أيٍّ من الروم وردّه إلى قومه ليحكم فيه بحكمهم، في مقابل التساهل مع من تنّصر من المسلمين دون أي مساءلة عنه[1]. فإن كانت هذه البنود تبدو في ظاهرها إجراءات دبلوماسية، فإ نها في جوهرها تكشف عن سياسة ترمي إلى تجميد مواجهة الأسلمة التي بدأت تُحدث خلخلة داخل التركيبة الدينية للغرب المسيحي. فهل يمكن قراءة هذه التسهيلات المطلوبة من ملوك النَصارى، على أنها محاولة يائسة لخلق توازن أمام دين أخذ يكسب أتباعا بالحجة لا بالسيف، وبالاقتناع لا بالإكراه؟

[1]– ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، ص ص: 250، 251.

وعن العملية المعاكسة فإن البحث في التأثير المسيحي في الإسلام، ولا سيما في علاقته بالجانب الجدلي يفتح أفقا معرفيا معقّدا، إذ مثّلت المدن الأندلسية ساحات تماسٍّ حضاري وديني، واتّخذت طابعا مركّبا تداخلت فيه السياسة بالدين، حيث كان لدعاة المسيحية حضور نشط عبر منافذ الامتيازات والإغراءات، متوسِّلا بأدوات الجدل والتنصير، مستندا إلى تراث جدلي لاهوتي عريق، سعوا من خلاله إلى خلخلة يقين المسلم من الداخل. وأمام هذا المدّ المتنامي يتساءل الباحث: هل استطاعت المنظومة الإسلامية أن تحافظ على تماسكها الديني في وجه هذا التحدّي المعقّد؟ أم أن المسيحية نجحت في النّفاذ إلى بعض مفاصل التصور الإسلامي؟

وإن كانت جل الأبحاث قد أجمعت على محدودية أثر الحملات التبشيرية، وفشل معظم محاولات التنصير في اختراق البنية العقدية للمجتمع الإسلامي، فالإنصاف العلمي يقتضي ألا نكتفي بالأحكام الإجمالية، بل أن نعود إلى النماذج التاريخية التي تظهر مواقف المسلمين، وتكشف عن درجة الوعي بالمعتقد، واليقين بصحة الدين في وجه هذا الخطاب الوافد، وهنا لنا عودة إلى ق 4هـ/ 10م مع الخلافة القرطبية حول السفارة التي تلقّاها الخليفة الأموي الناصر (300هـ/ 912م– 350هـ/ 961م) من إمبراطور ألمانيا هوتو أو أوتو الأكبر Otto the Great (912– 973م) سنة 342هـ/ 953م، والذي تصفه الرواية الإسلامية –في كثير من الغموض والإيجاز– بملك الصقالبة أو ملك اللّمان (الألمان)[1]، أما الرواية الأجنبية فتلمح في إشارة عابرة عما أبداه هذا الملك من رغبة ملحة في دعوة الخليفة المسلم إلى اعتناق المسيحية، وأوكلت هذه المهمة إلى راهب يسمى "جان Johannes" من دير غورز من مدينة ميتز، كونه ملما باللاهوت والجدل، وقادرا على مخاطبة واحتواء المسلمين في عقر دارهم، والتي تكتسب بعدا أكثر من حيث جاءت ردا على رسالة سابقة من الخليفة التي تحمل في مضمونها عبارات التحدّي والازدراء تجاه المسيحية كعقيدة[2]، فيما يختلف أمرها عند الكاتب المسيحي روهرباخر

[1]– ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص: 318. عبد الرحمان بن خلدون (ت 808هـ/ 1406م): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ضب: خليل شحاذة، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، 1421هـ/ 2000م، ج4، ص: 183.

[2]– Reinaud: **Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie,** en Piémont et dans La Suisse, Pendant Les 8E, 9E et 10E Siècles de Notre Ère, D'après Les Auteurse Chrétiens et Mahmétans, A La Librairie Orientale de vve dondey-Dupré, Paris, 1836, p p: 187- 193.

Rohrbacher في الفترة الزمنية، إذ يحصرها بين سنتي (955 و962م)، ويكتفي بمضمونها الدبلوماسي، دون أن يذكر تماما أن في مضمونها طابعا تبشيريا[1].

وإن كان عبد الله عنان يستبعد البعد الديني من وراء هذا التراسل، ويرجح كونه مجرد سفارة ذات أهداف سياسية[2]، فإن الوقوف على محتواها عند المستشرق بالنثيا Palencia، بما تحمله من امتعاض الراهب من مظاهر تأثّر المستعربين بالإسلام[3]، ما يدل على قلق دفين من اختراق الهوية المسيحية اجتماعيا وثقافيا، وهو ما يتعزز من تحليل الواقعة عند المفكّر شكيب أرسلان ما يضفي عليها الطابع الجدلي وإمكانية التأثير من عدمه[4]، وذلك من خلال تركيزه على ما دار في بلاط الخليفة من حوار ديني أخذ منحى جدليا، حيث أصر الراهب على عرض العقيدة المسيحية، متحدّيا الأعراف الدبلوماسية التي تقتضي تجنّب المسائل الدينية، بينما قابل الخليفة هذا الإصرار بتجنّب الجدل دراية منه بخطورة الزجّ بالدين في المفاوضات السياسية، غير أن الراهب لم يعبأ بهذا التجاهل، بل بالغَ في استنكار ما رآه تساهلا من مسيحيي الأندلس، موجِّها اللوم لمطران قرطبة، ومظهرا ضيق أفقه في تقبل التعايش مع المسلمين، واعتبار ذلك تهديدا لهويتهم الدينية. ومن هنا تأخذ الرسالة منحى عقديا يتجاوز الوساطة السياسية، لتصبح أشبه بحملة وعظ من جهة وتنصير من جهة أخرى، تقابل بثبات إسلامي ووعي راسخ لدى الخليفة المسلم بعدم جدوى الجدل، واطمئنان إلى صحة المعتقد الإسلامي.

ويتعاظم البعد التنصيري بشكل ملحوظ خاصة مع نهاية العصر الموحدي –الذي يمكن أن نعتبره بداية الانتصار للمسيحية–، حيث أخذ أهمية قصوى كمشروع مؤسس تبنّته البابوية بوعي استراتيجي كأداة موازية للصراع العسكري، خاصة مع تصاعد هيبتها وتنامي طموحاتها في استمالة المسلمين، لا في الأندلس فحسب بل على امتداد المجال المغاربي، ويتجلّى هذا الطموح في رسالة البابا كريكوار التاسع Gregorius IX (1227– 1241م) سنة 630هـ/ 1233م في عرض المسيحية على الخليفة الرشيد

[1]- François Rohrbacher René: **Histoire Universelle de L'Église Catholique,** Gaume Frères Et J. Duprey, Paris, 1857, p p: 90- 93.

[2]– محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1417هـ/ 1997م، عص1، قس1، ص ص: 456–459.

[3]– آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص: 487.

[4]– شكيب أرسلان: تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، 1352هـ، ص ص: 177– 182.

(624هـ/ 1227م- 632هـ/ 1235م)، والتي حملت في طياتها نبرة استعطاف في عبارة يتمنى فيها "أنه يأتي اليوم الذي يفتح فيه عينيه للنور"، في خطاب ينطوي على تصور استعلائي يرى في الإسلام حجابا عن الحقيقة، وفي المسيحية نورا ينبغي الاهتداء إليه[1]، وحيث تلوذ الرواية بالصمت عن الامتثال للطلب من عدمه، لم نشأ التعليق في انعدام دليل يتيح الجزم بالاستجابة أو الرفض، إلا أن التركيز المكثّف على الخطاب الدعوي دون ذكر أي أثر للقبول، قد يفهم -من باب القرينة- على أنه مؤشّر ضمني على غياب التفاعل، بل إن وروده في سياق يفترض التوثيق يدل على أنه لو كان ثمة تجاوب فعلي من الخليفة، لكان أدعى لأن يدوَّن بوصفه انتصارا دينيا وسياسيا للمشروع.

وكما تعد الإرسالية الموجهة من البابا إنوسان الرابع Innocentius Iv (1243- 1254م) إلى الخليفة السعيد بن المأمون (640هـ/ 1242م- 646هـ/ 1248م) سنة 1246م، والمكلّف بها القس لوبى فرناندیث Lupus Fernandi بصفته أسقفا بمراكش، استمرارا واضحا في الاهتمام البابوي بالتركيز على فرص التنصير في ظل التراجع السياسي للدولة الموحدية، إذ حملت الرسالة كسابقاتها دعوة صريحة إلى اعتناق المسيحية، مقرونة بالوعد بالحماية الإلهية ورعاية الكرسي الرسولي، على أن هذه الدعوة -حسب مدوِّنها- لم يكن لها أي صدى يذكر لا في شخص الخليفة نفسه ولا في المحيط الشعبي الممثّل في الرعية، بل إن الثبات الإسلامي يبلغ ذروته مع خلفه الخليفة المرتضى أبو حفص عمر بن إبراهيم (647هـ/ 1249م- 665هـ/ 1266م) الذي باشر الرد على البابا سنة 648هـ/ 1250م في رسالة جاءت صياغتها في خطاب ذا نفس جدلي، مستلهما فيها أدوات الكلام والمناظرة، ليعيد تأكيد الفوارق الجوهرية بين الإسلام والنصرانية، مُفْتَتحاً إيّاها بالاعتراف بوحدانية الله تعالى، ونفي شبهة التثليث وكذا البنوَّة الإلهية[2] . هذا مما يكشف عن مدَى التجذّر الإيماني لدى النّخبة الحاكمة التي لم تبد أي مداراة في الرد على الرسالة البابوية، بل واجهتها بحزم معرفي وثبات عقدي.

وإلى جانب الخلفاء حظي العلماء باهتمام خاص من طرف رجال الكنيسة، تمثّل في مراسلات علمية لاهوتية دالة على عمق التفاعل بين الطرفين، ومن أبرز الشواهد الدالة على هذا التراسل ما نسب إلى عبد

[1]- عبد الهادي التازي، المرجع السابق، ص ص: 281- 283.

[2]- عبد الله عنان، المرجع السابق، عص3، قس2، ص ص: 537- 540.

الرحمان بن غصن[1] ختن شبيب كمدون رسالة من أحد أساقفتهم إلى أبي مروان بن مسرة اليحصبي (ت 552هـ/ 1157م)[2] كما أوردها القرطبي، ورغم غياب نص الرسالة أو التصريح بمضمونها، فإن الرد الذي صاغه ابن مسرة، إذ أفحم الخصم وأظهر جهلهم، مما حال دون تحقيق أي مطلب[3]، وحيث شفّع ردّه بقصيدة دالية تحت عنوان بليغ: "رسالة ميزان الصدق المفَرِّق، من أهل الباطل وأهل الحق"[4]. فيَستشَفُّ من حدّة الرد وصرامته أنها كانت تحمل طعنا في تعاليم الإسلام، أو دعوة ضمنية إلى التنصير، بل إن عنوان القصيدة لا يعكس فقط ثقة العالم بموقفه، بل يكشف عن توظيف الشعر في خدمة الحجاج العقدي، حيث يندمج البرهان العقدي بالبلاغة الأسلوبية، مما يكسب مطلبا ضافيا، من حيث أنه يولّد خطابا يحتكم إليه في تمييز العقائد بواسطة تقويم يسقط الباطل ويثبت الحق.

وفي السياق نفسه تبرز الرسالة التي أرسل بها نقفور Nikephoros عظيم الروم إلى أحد الخلفاء العباسيين[5] ، بوصفها نموذجا من الخطاب الجدلي بين المسيحية والإسلام، والتي استمر صداها في الذاكرة الإسلامية، ح يث شغلت أيضا اهتمامات العلماء للرد عليها على مرِّ الزمان ولا سيما في الأندلس، ومن هؤلاء يظهر الفقيه أبو الأصبغ بن زروال عيسى بن موسى بن عمر الشعباني الذي نظم قصيدة ميمية في الردّ عليه[6]، والتي من المؤسف لم يصلنا مضمونها ولا حتى عنوانها، مما يجعل دوافع إحيائها في زمن لاحق مجهولا، إلا أن ما يفهم من تفاعل العلماء للرد عليها رغم الفارق الزمني بينهما، يظهر أنها كانت مشحونة بتمجيد المسيحية والمسيح في مقابل التعريض بالإسلام ونبيه محمد –صلى الله عليه وسلم–. فهذه الرسالة على الرغم من رسوخها في الذاكرة الجدلية للنصارى، واعتمادهم إياها مستندا لاهوتيا حيثما

---

[1]– وهو الذي كان ملوك الطوائف يتهادونه تهادي الريحان يوم السباب. ينظر: ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، ص: 33.

[2]– من أهل قرطبة، أصله من شنتمرية من شرق الأندلس، يكنى أبا مروان، أخذ عن عدة علماء من أهمهم القاضي أبي الوليد بن رشد، وغيره، وكان ممن جمع بين الفقه والحديث مع الأدب والدين والورع، كان على منهج السلف المتقدم، وتوفي سنة 552هـ. ينظر: ابن فرحون، المصدر السابق، تر: 6، ص ص: 18، 19.

[3]– القرطبي، المصدر السابق، ج1، ص: 49.

[4]– أبو بكر محمد بن عمر بن خليفة بن خير الأموي الإشبيلي (ت 575هـ/ 1179م): فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنوع المعارف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1417هـ/ 1997م، ص: 418.

[5]– تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت 771هـ/ 1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطنجي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج3، ص ص: 204– 209.

[6]– عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، سف5، ق2، تر: 597، ص: 512، 513. ابن خير، المصدر السابق، ص ص: 409– 410.

وجدوا– تداوله اللاحق منهم عن السابق، لم يكن لها أي فاعلية تذكر لاستجابة عقائدية في جذب الآخر، وإن كان لها من تأثير فلم يتجاوز حدود تثبيت المعتقد في نفوس أتباعه.

وعلى إجماع الروايات التاريخية –وخاصة الغربية منها– بأن المشروع التبشيري بالمسيحية بلغ ذروته على يد رامون لول Raymundus Lullus (1235– 1316م) الذي تجاوز في طموحه حدود الأندلس وأورو با إلى شمال إفريقيا، متطلّعا إلى تحويلها إلى فضاء مسيحي خالص، فتوجه عام 1292م إلى تونس أين تمكّن من تأسيس نواة لجالية مسيحية صغيرة، غير أن السلطات سرعان ما ألقت عليه القبض سنة 1307م، وجيء به إلى قاضي القضاة الذي أذن في عقد مناظرة علنية بينه وبين بعض علماء الدين المسلمين[1]، وهنا يرى لول أن ذلك مكسبا إيجابيا له، حيث أن جذب العلماء سيقود في نهاية المطاف إلى تحول المجتمع بأكمله، إذ أعلن انفتاحا نادرا حين أبدى استعداده لاعتناق الإسلام إذا أقنعه به خصومه، هذا الموقف الذي شجع علماء المسلمين للدخول معه في نقاش حاد، ووفقا لما أورده في كتابه "Vita coaetanea" بدأت هذه الاستراتيجية تؤتي ثمارها، حيث لمس تقبلا لبعض أفكاره –ربما تمثل ذلك في شخص القاضي نفسه، بناء على ما تقول به أحد الدراسات بأنه في إحدى هذه المناظرات أقنع قاضيا مسلما بالتحول إلى المسيحية[2]– الشيء الذي أقلق المسلمين الذين سعوا لإقناع السلطان بسجنه، فحكم عليه بالإعدام الذي خُفّف عنه لاحقا بشفاعة أحد العلماء المتأثّرين بحماسته[3]. ورغم هذه الإشارات العابرة التي تقول بنجاحه، فإنها لم تفصل في أسماء المتنصرين أو مدى عمق تأثرهم بأفكاره، كما أن تصريحاته التي أعرب فيها عن أسفه لعدم اهتداء المسلمين في ذاتها تُضعف من السردية التي تزعم تحقيق نتائج ملموسة.

ولعله يكشف من خلال مشروعه الجدالي عن وعي مبكّر بمحدودية تأثير الخطاب التنصيري في سياق المواجهة مع الإسلام، ومن أجل ذلك عوَّل على كتلكة الفرق النصرانية المختلفة، ثم ترويضها وتقويمها لتكون مؤهلة لمواجهة الآخر المختلف عقديا، ويبدو ذلك في عرضه لكتاب "الحكماء الخمسة"

[1]– ديورانت، المرجع السابق، مج4، ج6، ص ص: 150– 152.

[2]- Fatima Benhamamouche: **Ramon Llull y su empresa islámica,** Departamento de Español, Universidad de Orán, Algeria, p: 371.

[3]- Josep Maria Ruiz et Albert Soler: **Ramon Llull in his Historical Context,** Catalan Historical Review, Centre de Documentació Ramon Llull Universitat de Barcelona, 2013/ 2014, p: 56.

لمتكلّم مسلم يهتز إيمانه جراء التفلسف، دون أن يجد في النصرانية بديلا مقنعا، بسبب ما لمسه من متناقضات بين متكلميها واختلافاتهم في جوهر العقيدة[1] . وعلى ما تحمله القصة من طابع رمزي، فإنها تمثّل أداة سردية تسمح لصاحب المشروع بتجسيد إشكالية: التحول الديني في أفق جدلي لا يخلو من الواقعية، إذ تكشف من جهة عن وجود حالات –وإن كانت محدودة– من إقبال المسلمين على النصرانية، ومن جهة أخرى فإن وعيه بندرة هاته الحالات يرسم أفقا فرديا هشّا تدفعه الحيرة الفكرية لا القناعة التبشيرية، مما يعكس بحدّ ذاته بعدا نقديا تجاه فعالية التنصير في بيئة إسلامية تمتاز بالتماسك الديني– العقلي.

كما اكتسب أصحاب المشروع التنصيري طموحا متزايدا لتوسيع نطاق التأثير، حيث تطلّعت أنظارهم إلى أفق أبعد تجاوزت حدود المجال الغربي إلى المشرق الإسلامي، والتي اقترنت برهبنة الفرنسيسكان ومؤسسها فرنسيس الأسيزي Francis Assisi (1182– 1226م) الذي لم يكتف بإرسال المبشرين، بل شدّ الرحال بنفسه إلى مصر سنة 1219م، أين التقى السلطان الأيوبي الكامل (615هـ/ 1218م– 635هـ/ 1238م) ، وفي جوٍّ ساده الهدوء والاحترام دارت بينهما محاورة دينية عميقة عرض فيها فرنسيس تصور المسيحية عن الثالوث، فأصغى إليه السلطان برحابة صدر دون نفور منه أو تهجُّم عليه، وإذ لمس فرنسيس في الكامل انفتاحا وسعة أفق حاول استمالته لاعتناق المسيحية، مع استعداده للبقاء إلى جانبه ليعلّمه أصول الإيمان المسيحي، إلا أن السلطان لم يبد أي تردُّد في رفض هذا العرض، مؤكّدا تمسُّكه العميق بالإسلام، إذ لم يكن إيمانه بالإسلام وعقيدته أقل من إيمان فرنسيس بدينه[2].

وإن هذا التمدّد لم يكن مجرد تحرك جغرافي، بل تحوُّلا من المواجهة المباشرة إلى التسلّل الثقافي والدّعوي، ومن التركيز على الشعوب إلى استهداف النخب الفكرية والدينية، إيمانا منهم بأن زعزعة اليقين في العقول قد تكون أبلغ أثرا من حروب السلاح.

وإذا كانت هذه النماذج تمثّل شواهد ناطقة على رسوخ الهوية الإسلامية في نفوس أتباعها، إلا أن الموضوعية تقتضي الحذر من إطلاق أحكام كلّية وجزافية تغفل الواقع المركّب الذي عرفته حضارة

[1]– محمد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص ص: 166، 167.

[2]– أليكسي جورافسكي، المرجع السابق، ص ص: 85، 86.

الأندلس، إذ لا يمكن إنكار وقوع تحولات فردية في مختلف المدن الأوربية، نتيجة الاحتكاك المتواصل الذي دام قرونا.

وإن كانت المصادر لا تسعفنا بمادة وافية تسجل هذا التفاعل على نحو تفصيلي، فإن تفكيك الحالات الفردية والبحث في كوامنها له من الدلالة ما يكفي أن الخطاب المسيحي كان ذا فاعلية تتجلى في حضور خطاب التنصير كمؤثّر، الذي وإن لم يرق إلى ظاهرة بارزة، فإن البصمات المتفرقة داخل النسيج الإسلامي تعدُّ في ذاتها دليلا على النّفاذ الجزئي، ومن بين هذه النماذج التي تستوقف الباحث تلك الشخصيات التي انتقلت عن الإسلام، والتي يمكن أن تضمن في قائمة التفاعل المعرفي والجدل اللّاهوتي، فقلّتها ربما تزيد من أهميتها، حيث تنبِّه إلى نقاط الضّعف المحتملة في جدار الهوية العقدية حين تغيب الحصانة المعرفية.

يشير الباحث المصري عبادة كحيلة إلى أن العهد الذي وضعه ألفونسو الخامس Alfonso V (999– 1028م) لتنظيم شؤون مدينة ليون سنة 407هـ/ 1017م، يتضمن إشارات إلى بعض البربر الذين تنصّروا دون أن يتخلّوا عن أسمائهم الإسلامية[1]، ورغم قصور المعلومة –لا من حيث التوثيق المصدري ولا من التفصيل الحدثي– فإنها تحمل دلالة رمزية مهمة، من كونها تعكس مرحلة من التحول الديني التي رافقت بداية الانفتاح الفكري والاحتكاك الجدلي بين الإسلام والمسيحية التي نشطت خلال حكم ملوك الطوائف، والذي بلغ ذروته حين تحولت طليطلة إلى مركز استراتيجي للفكر المسيحي في شبه الجزيرة الأيبيرية، حيث لم يكتف رجال الدين في استخدامها كمنصة للهجوم على الإسلام، بل سعوا إلى النفاذ إلى الأوساط العلمية والعامية، مستثمرين الجدل كأداة لتفكيك البنية الدينية للمجتمع الإسلامي هناك، فكانت نتيجتها تحول بعض مسلمي الأندلس إلى المسيحية[2].

ومن هنا أفلا يحسن بنا أن نعود إلى ما أشرنا إليه تفصيلا إلى القس الذي ردّ عليه الخزرجي خلال النصف الثاني من ق 6هـ/ 12 م؟ هذا الذي تدعمه الفرضّية المرجوحة عند الألماني تايزن Thysen، إذ استهدف بخطابه التبشيري الهامش المجتمعي، أي إلى من هم أكثر عرضة للتشكيك الديني، خاصة عند استحضار تحليله المعمق في إشارته إلى الحجج المستند إليها، والتي لا تخلو من اتساق داخلي –من

[1]– عبادة بن عبد الرحمان رضا كحيلة: القطوف الدواني في التاريخ الإسباني، دار الكتب المصرية، مصر، 1419هـ/ 1919م، ص: 212.
[2]– ميكيل دي إيبالزا، المرجع السابق، ص: 237، 238، 256.

منظوره– موظّفا معطيات جدلية تستمدّ قوّتها من الداخل الإسلامي ذاته، على سبيل الاستشهاد بالحديث النبوي حول التنبُّؤ بافتراق الإسلام مثلما افترق سابقيه من الشرائع، إلى جانب طرحه لمسألة "تحريف المصاحف" عبر الإشارة إلى تدمير النسخ القرآنية (العمل الذي قام به عثمان بن عفان)[1]. وهي كلّها إشكالات طالما دار حولها سجال عميق في تراث الفرق والمذاهب الإسلامية، فكان لهذا التوظيف الذكّي لمداخل الخلاف الداخلي واستدعاء نصوصا من واقع المسلمين، تظهر اتّساقا مع ما حدث بالفعل على مر التاريخ، إذ تشكّل بنية جدلية محكمة، لا سيما حين تُقارن باتّساق العقيدة المسيحة كما يصوّرها صاحبها، تعتبر كلها مرشّحة للنفاذ إلى عقول المسلمين الذين يفتقرون إلى أدوات الفهم العقدي والجدل العقلي الرصين، مما أثار قلقا كافيا لدى المسلمين استوجب الرد عليه بنص محكم الحجة والبيان كـ"مقامع الصلبان".

هذا الوصف الإجمالي يأخذ طابعا أكثر وضوحا وتفصيلا في المصادر المعاصرة لتلك الحقبة التاريخية، ومنها ما أورده ابن الكردبوس (ت 721هـ/ 1321م) في معرض حديثه عن الانسلاخ عن الدين الإسلامي خلال العصر المرابطي، واصفا الردَّة الجماعية والتنكّر لشريعة النبي –صلى الله عليه وسلم– حتى "انتهى بيعهم للمسلم الأسير بخبزة وقدح خمر ورطل حوت"[2]. وإن كانت هذه الصورة تحمل قيمة دلالية كبيرة، من كونها تصوير للمناخ الديني عن شاهدي عيان، إلا أن اعتماده كمصدر للمعلومة يستوجب قدرا من التحفّظ المنهجي، إذ أن هذه المبالغة في الوصف لا يمكن فصلها عن موقف المؤرخ المتعاطف مع المشروع الموحدي، والساعي إلى حدّ ما إلى تصوير المرابطين كمفرطين في الدين.

ولربما الحالات الفردية التي تكشف عن هذا الأثر للخطاب المسيحي في الوسط الإسلامي تمثل تعبيرا أكثر مصداقية، خاصة حين ترد في كتب النوازل المعروفة بجديتها في تدوين الوقائع اليومية والدقّة في النّقل، من ذلك ما أورده ابن سهل (ت 486هـ/ 1093م) في نوازله حول قضية الزنديق أبي الخير الذي فصلنا في أمره من حيث الانتماء إلى نحلة الشيعة الباطنية، إلا أن سياق الحوار يكشف عن تجاوز الميول الباطنية إلى انفتاح واضح على العقيدة النصرانية، ففي نقاش دار بينه وبين أحد النصارى حول "لحم الخنزير" حيث طالبه أن يأتيه به، ولما استجوبه النصراني: وكيف تأكله؟ قال: "لست على دين

[1]- Charles L. Tieszen, Op. cit, p p: 164, 165. 212- 247.

[2]– أبو مروان عبد الملك بن الكردبوس التوزري (عاش في أوائل ق 6هـ/ 12م): تاريخ الأندلس، تح: أحمد مختار العبادي، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، (د. ط)، 1971م، (الهامش)، ص: 103.

محمد ولا أعتقده"[1]. وتتجلّى أهمية هذه الواقعة من كونها تكسب دلالتها في سياق فقهي- اجتماعي موثّق تشهد به ألسنة المسلمين، كما أن ما يمنحها قيمة مضاعفة من حيث الأثر التفاعلي هو انفتاحها على أفق الحوار مع النصارى.

وإذا كانت نهاية العصر الموحدي تمثّل بداية انحسار المد الإسلامي في الأندلس وتنامي النفوذ المسيحي، فإن هذه التحولات الفردية تعدّ مرآة صادقة لعمق هذه الأزمة، ويأتي والي بلنسية السيد أو السويد أبو زيد بن السيد عبد الله (ت 660هـ/ 1262م) أخو أبي دبوس (665هـ/ 1266م- 668هـ/ 1269م) آخر الخلفاء الموحدين- نموذجا جليا لذلك التصدّع الداخلي، إذ لم يكْتَف باللجوء إلى ملك قشتالة ألفونسو العاشر Alfonso X (1252- 1284م) في العيش تحت رعايته بإشبيلية، بل أعلن اعتناقه للنصرانية في مشهد احتفالي عظيم من المسلمين والنصارى واليهود في أواخر سنة 659هـ/ 1261 م، فقام الملك المسيحي بحلقه وكساه حلّة ملوكية، وصرَّح في المجمع بأن اعتقاده بالمسيحية ظل دفينا في قلبه منذ أربعين (40) سنة، مقتنعا بأنها الدين القديم الأزلي، وأنه ومنذ ولايته بلنسية كان يراسل البابا وملك أراجون، ويعرض اعتناقه للنصرانية واستحسانه لهذا الدين، ولهذا السبب طرد من الولاية، وبعد تنصره تخلّى عن اسمه المسلم إلى اسم نصراني هو "بثنتي Vicente (بجنت بالعربية)"، وتزوج بعدها من امرأة نصرانية من سرقسطة[2]. ومن هذا المنظور فإن محاولة عبد الله عنان تأخير النية العقدية لصالح تفسير مادي محض قد تغفل البعد المركّب الذي تتداخل فيه اعتبارات الإيمان والسياسة، واستغلال أحدهما في تفسير الآخر، لذلك يمكن أن يكون هذا النوع من التحولات يعكس هشاشة في البنية العقدية واكبتها الإغراءات السلطوية.

كما تذكر أحد الدراسات الأجنبية أحد المسلمين الذين اعتنقوا المسيحية خلال ق 6هـ/ 12م، واضطلع بدور محوري في حركة الترجمة اللاتينية للنصوص العربية في مدينة طليطلة التي كانت مركز الترجمة آنذاك ضمن فريق ضم أشخاصا يمثلون خلفيات دينية ولغوية مختلفة: يهودي يتقن العربية ومترجم أوربي وأوربي لا يعرف العربية أو الفلسفة ولكنه شغوف بالتعلم، ويشير إليه النص بـ "من نوع فيكار أوف

[1]- ابن سهل، المصدر السابق، ص ص: 65، 66.

[2]- علي بن أبي زرع الفاسي (ت بعد 731هـ/ 1331م): الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، (د. د. ن)، الرباط، (د. ط)، 1392هـ/ 1972م، ص: 96. عبد الله عنان، المرجع السابق، عص3، ق2، ص: 398، 561.

براي"، ويعرف بالمصطلح "الموزاراب"، أي نشأ في بيئة عربية– إسلامية[1]، ويرجح أن هذا المسلم المتحول إلى المسيحية هو نفسه ذلك الذي أشير إليه عند جورافيسكي Zhuravsky باسم بطرس الطليطلي Petrus Toledanus كأحد الأساتذة المستعربين لبطرس المبجل Petrus Venerabilis الذي استعان به في عملية الترجمة[2]. ويستند هذا الترجيح إلى التقاطع الزماني والمكاني بين هذه الشخصية وعملية الترجمة، رغم غياب أي إشارات صريحة إلى اسمه الإسلامي، أو ظروف تحوله الديني.

وفي ختام هذا التتبع لمسارات التحول الديني بين الإسلام والمسيحية في أوروبا الوسيطة، تتبدّى في صورة أكثر تعقيدا مما توحي به السرديات المصدرية المقتضبة، والتي كانت نتاجا لتفاعلات معرفية وثقافية وسياسية متشابكة تزايدت مع الانفتاح الفكري بين الحضارتين، إلا أن اقترانه بحركة الجدل والمناظرات يظل إشكالا معرفيا يستحقّ وقفة متأنية، إذ لا يمكن فصل التحول عن السياق الجدلي الذي أنتجته خطابات العصر، إلا أن ذلك في السياق الإسلامي ظل أقرب إلى الحوار الحر يمارسه العلماء للدفاع عن العقيدة بالحجة دون ارتباطه بمؤسسات سلطوية، خلافا للسياق المسيحي الذي اتّخذ فيه الجدل طابعا مؤسسيا منظما برعاية مباشرة من السلطات السياسية ولا سيما الكنسية، والشيء اللافت للنظر أن المعتقدات المسيحية لم تستهوِ إلا شخصيات قليلة من المسلمين، أما ظاهرة التحول إلى الإسلام فوردت في جل المصادر بصور جماعية.

2. التحولات الدينية بين الإسلام واليهودية:

في سياق التفاعل الإسلامي– اليهودي الذي ازدهر خلال العصور الوسطى، برزت ظاهرة التحول الديني بين الإسلام واليهودية كمرآة عاكسة لتعقيدات العلاقة بين الديانتين، وتطرح هذه الدراسة إشكالية هذا التحول في إطار الجدل العقدي من خلال المساهمة في بلورة مواقف عقائدية، إما من خلال استدراج الخصم أو تثبيته على معتقده، وشكّلت الأندلس ساحة مركزية لهذا التفاعل الذي لم يلبث إلا وامتدّ إلى أروبا. إلا أنه إذا ولجنا إلى دراسة هذا التحول في سياق التفاعل، واجهنا محدودية في التدوين التاريخي لهذه العلاقة مقارنة بالحضور اليهودي في البيئة الأندلسية في مختلف مجالات الحياة، ويعزى

[1]- Chales Singer and Dorothea Waley Singer, Op. cit, p p: 205, 206.

[2]– أليكسي جورافسكي، المرجع السابق، ص ص: **80**، **81**.

ذلك إلى الاندماج العلمي من قبل اليهود في الترجمة والطب والفلسفة ضمن مؤسسات إسلامية أحيانا اقتصر على التفاعل المعرفي– الثقافي، دون أن يمتدّ ذلك بشكل كبير إلى الجانب العقدي.

ولو حرصنا في مختلف محاور الدراسة على التركيز على الخلفية المذهبية للشخصيات اليهودية – ربانية أو قرائية– فإن هذا التمييز لا يتيسر لنا دوما –مع ندرة المعطيات الصريحة– عند استجلاء التحولات الدينية على وجه الخصوص، إلا بما يمكن الاستئناس به على وجه الإجمال بكلام السموأل بن يحيى (ت 570هـ/ 1175م) بأن غالبية الطائفة القرائية قد دخلوا في دين الإسلام تدريجيا، ولم يبق منهم إلا نفر يسير، ويعزو ذلك حسب رؤيته إلى قرب استعدادهم العقلي لتقبل أصول الإسلام[1]، وهنا تكتسب شهادة السموأل – كمسلم متحول عن اليهودية الذي لم نتمكّن من التعرف على مرجعيته المذهبية هو أيضا– قيمة ضافية تكشف بدورها عن عمق التفاعل من طرف القرائين مع المسلمين، ليضيف أحد الباحثين المتخصصين في الدراسات اليهودية بأن إقبال كثيرهم على الإسلام جعلهم محل ازدراء في أعين خصومهم التلموديين، حتى وصفوا في كتاباتهم بأنهم: "أفسدوا كثيرا طريقة الحياة اليهودية الحقيقية لأنهم تلامذة المسلمين، وهم متأثّرون بروح مجنونة أفسدت عقولهم"، حيث أن تجاوزهم الأطر التقليدية للعقيدة اليهودية، والانفتاح على مبادئ الفكر الإسلامي الذي لم يقتصر على الفقه والفكر والأصول، بل وصل إلى صميم العقيدة، حيث كان نتيجة ذلك أن تحول مجموعات منهم إلى مسلمين[2].
إلا أن هذه المعلومات رغم قيمتها التحليلية لا تزال تفتقر إلى التفصيل من حيث السِّيَّر الذاتية لهذه الشخصيات، مما يترك فجوة في فهم المسار التاريخي لهذا التحول.

ومن منطلق الجمع بين هذه الفكرة التي تقول بأن القرائين كانوا أكثر إقبالا على الإسلام، وما تم ترجيحه سابقا من أن العيسوية كانت أكثر قربا من مبادئه، فإن الإشارة إلى بعض الشخصيات اليهودية التي تبنّت فكرة التكافؤ بناء على ما ذُكر عند ابن حزم، يمكن الرجوع إلى وصفه لطائفة قالت بالتكافؤ وأقرت بنبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– ، فيما أنها توقّفت في عدم تغليب مقالة من مقالات أهل القبلة على أخرى[3]. أفلا يمكن عدُّها –بناء على هذه التقاطعات الفكرية– تحولات يهودية غير مكتملة إلى الإسلام،

[1]– ابن يحيى بن عباس السموءل المغربي (ت 570هـ/ 1174م): بذل المجهود في إفحام اليهود، تق وتع: عبد الوهاب طويلة، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م، ص: 198.

[2]- Z. Ankory, Op. cit, p: 364.

[3]– ابن حزم: الفصل، ج5، ص: 254.

متحيرة وسط المتعدّد العقدي الإسلامي؟ وإن كان إسقاطها حصريا على يهود الأندلس ترجيحا يحمل نوعا من المجازفة في إطار ما يكتنفها من غموض، لا من حيث ضبط ملّتها العقدية بدقّة ولا من حيث المؤشّرات الزمانية أو المكانية المغفلة من المؤلف، لذلك يبقى هذا الاحتمال ترجيحا لا جزما قاطعا.

وإذا كان ق 5هـ/ 11م قد مثّل لحظة مفصلية من الانفتاح العقلي والحوار الجدلي بين الأديان، فإن المستشرق ريموند شايندلين Raymond P. Scheindlin يلفت هنا إلى ظاهرة جديرة بالتأمل مفادها أن عددا غير يسير من اليهود الذين تطلّعوا إلى المناصب العليا في المجتمع الأندلسي –مشيرا في حديثه إلى شخصيات حازت مناصب سياسية في عصر الطوائف– قد اعتنقوا الإسلام، ويخص بالذكر أبا الفضل حسداي بن يوسف (كان حيا 458هـ/ 1066م) في بلاط بني هود، مشيرا إلى إقباله على الإسلام[1] ، هذا القول المجمل يظل بلا سند اسمي واضح في سجل الأعلام الذين واكبوا التطلّع السياسي –باستثناء الشخصية المذكورة– مما يفتح الباب أمام احتمال قد يكون مردّه إلى صمت المصادر اليهودية التي تجنّبت التوثيق لأسماء المرتدّين كما أشار صاحبه، كما قد يعود –حسب رأينا– إلى كون المتحول إلى الإسلام في بعض الحالات ليس تحولا عقائديا خالصا، بل انخراطا منهجيا وثقافيا في منظومة حضارية كما لاحظنا في أسماء لامعة في ميدان الجدل دون أن يعرف عنهم ارتداد صريح، هذا ما تؤكد عليه سارة سترمسا Sarah Stroumsa في دراسة معمقة ترتكز فيها على التحول الديني لعائلة الحسداي، تبرز تفاعلا واضحا بين الثقافة اليهودية والحضارة الإسلامية بالأندلس، حيث تفاعل أفراد هذه العائلة في خمسة أجيال بين حدود الهوية الدينية والثقافية، ففي حين حافظ الجدّ الحسداي بن شبروط (ت 359هـ/ 970م) على يهوديته متكيف مع الإسلام في قرطبة من خلال مركزه كطبيب في البلاط الخليفي، فيما ظهرت لدى الأجيال اللاحقة كأبي عمرو يوسف بن أحمد الحسداي علامات الالتباس في هويته الدينية، حيث تفاوتت الروايات بين بقائه على اليهودية وتحوله إلى الإسلام، لتتجلّى أولى صور التحول الفعلية في شخصية أبي الفضل المشار إليه سابقا، فيما تصل هذه العملية ذروتها في الجيل اللاحق مع

[1]– ريموند شايندلين: اليهود في إسبانيا المسلمة، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ج1، ص ص: 304، 305.

أبي الفضل أحمد بن ميمون في مراكش ذو النشأة المسلمة دون إشارات تشير إلى تحوله كيهودي، والتي توصف كثمرة لعملية امتصاص ثقافي مكتمل[1].

وأما عن اليهودي المتحو ل أبو الفضل حسداي بن يوسف، فلربما هو من أبرز النماذج الدالّة على هذا التفاعل، بما يعكس أثر الخطاب الجدلي وفاعليته في البيئة الثقافية الأندلسية، إذ أنه رجل ينتسب إلى إحدى بيوت الشرف اليهودي بسرقسطة، عرف بعنايته بمختلف العلوم والمعارف بما فيها علم المنطق، وتمرن بطرق البحث والنظر، وأحكم علم اللسان العربي[2]، والذي تتّفق المصادر المغربية على أن الله قد منَّ عليه بالإسلام، فانتقل من حال الخسران إلى رقيِّ الإيمان، وأُلحق بركب المهتدين[3].

كما أن التتبع الدقيق لسير التراجم –خاصة الأندلسية منها– يكشف عن بعض الأسماء التي عاصرت هذا الانفتاح، وشاركت فيه لا على الصعيد الفكري فحسب، بل تعدّت ذلك إلى مستوى الانفتاح الديني عبر اعتناق الإسلام، ومن الشخصيات التي تستوقف الباحث في صور التداخل الديني في الأندلس شخصية لاوي بن إسماعيل بن ربيع بن سليمان الذي ورد في كتب السير كشخصية مسلمة متمرِّسة في علوم القراءات، ومقيمة بمدن الشرق الأندلسي[4]، والذي جاء موضوع بحث مفرد من أحد المستشرقين كيهودي غير ملحوظ أسلم في حدود ق 5هـ/ 11م، وذلك بناء على التحليل الدلالي لسلسلة اسمه العائلي[5] ، ومن الأهمية أن نعلّل سبب ترجيحه لإسلامه شخصيا دون افتراض أن يكون الإسلام قد طال أحد أبويه أو أجداده، والذي يمكن أن نفسره بأن الأسر الإسلامية لم تكن لتطلق اسم يهودي "لاوي" لابن لها مسلم بالولادة، هذا إلا أن تحديد العوامل الكامنة وراء هذا التحول –رغم غياب توثيقه– يظل

---

[1]- Stroumsa Sarah: **Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain "The Case of the Banü Hasday",** Mediterranea International Journal For the Transfer of Knowledge, 2016, Vol_1, p p: 21- 28.

[2]– ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص: 499.

[3]– ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ج2، تر: 627، ص: 441. المقري: نفح الطيب، مج3، ص: 293. أبو الخطاب عمر بن حسن بن دحية ذي النسبين (ت 633هـ/ 1235م): المطرب من أشعار أهل المغرب، تح: إبراهيم الأبياري وآخرون، مر: طه حسين، دار العلم للجميع، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ص ص: 196، 197.

[4]– ابن الأبار: التكملة، ج1، تر: 970، ص: 282. وينقل عنه: عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، ج3، تر: 1122، ص: 486.

[5]– ففضلا عن "لاوي" كاسم معروف في التقاليد اليهودية؛ تبرز دلالة أبويه "إسماعيل" كتعريب لـ"صموئيل أو شموئيل"، و"سليمان" يمثل أحد أعمدة النبوة لبني إسرائيل التي ترجح –في وجود دلائل قوية– انحداره من أصل يهودي. ينظر:

David J. Wasserstein: **Lãwî b. Ismãîl b. Rabi b. Sulaymãn: An Unnoticed Jewish Conert to Islam in Fifth/ Eleventh Century al-Andalus,** Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East, De Gruyter, 2014, Vol_{91}, $Issue_2$, p p: 350- 357.

مرهونا بتحليل الواقع العلمي الذي ساد تلك الفترة، بما عرفه من البحث الأصولي غدت معه علوم القراءات محل نقاش فقهي آنذاك، وموضوعا للتصنيف والتقعيد.

وإلى الفترة ذاتها وضمن نفس الظروف العامة يمكن أن ندمج شخص الطبيب والشاعر عباس صموئيل أبو نصر بن إسحاق (ق 11م) –وفق ما تحيلنا إليه الموسوعة اليهودية– الذي يعتبر من أعلام العصر الذهبي لليهودية في الأندلس، كان موسوعي المعرفة ومتبحِّرا في الفلسفة ومختلف العلوم، تُروى عنه أخبار باعتناقه الإسلام، ولكن هذا الادعاء محل خلاف[1]، دون إشارات أخرى تخص المكان تحديدا، أو تقف على سيرته الموسعة.

ومن بين الأسماء التي يكتنفها بعض الغموض في سجل التحولات الدينية خلال تلك الفترة شخصية موسى بن عزرا (ت 532هـ/ 1138م)، والذي يروى أن اعتناقه الإسلام أحدث شرخا عميقا في بنيته العائلية، إذ أن أباه إبراهيم لما بلغه نبأ تحوله إلى الإسلام ارتحل عن بلاد الإسلام، وامتنع عن العودة إليها ما بقي حيا، متجوِّلا بين إخوانه من اليهود في فرنسا وإيطاليا[2]. وإن ما يمنح هذه الرواية بعدا أعمق هو السياق الجدلي الذي نشأ فيه، فإذ كان والده منخرطا في مجالس الجدل مع الفرقة القرائية كما ذكر في العنصر السابق، منتهجا أسلوبا نقديا متحررا من الجمود الحاخامي، فقد يكون تحول الابن امتدادا لتحول منهجي سبق أن مثّله الأب، ولكن في خطوة أكثر جرأة.

كما يمكن ما ورد من توصيف ليهوذا اللاوي Judah ha-Levi (ت 1141م) –من قبل مترجمة كتابه– بأنه "المتمرد على اليهودية باطنا والمتعصب لها ظاهريا" قراءة تأويلية جريئة تسلّط الضوء على التوتّر الكامن في شخصية اللاوي، فظاهرا يبدو كمدافعٍ عن اليهودية، نافيا عنها شبهات الفلاسفة والمتكلّمين، ومؤكدا على الوحي والتجربة الدينية، غير أن البنية الداخلية للنص تكشف عن قلق وجودي، ونقد ضمني للتقليد الرباني يتمثّل في شخصية الفيلسوف التائه، والرغبة الخفية في تجاوز التفاسير نحو صفاء النص التوراتي الأول، ووصفه بالمتمرد لا يعني الطعن في إيمانه، بل إبراز صراعه الداخلي بين النزعة العقلانية والتقليد الديني، ما يجعله أقرب إلى مؤمن قلق أقرب منه إلى مدافع يقيني، فلا يفهم دفاعه عن اليهودية إلا دفاعا مشروطا نابعا من تمزق داخلي بين الشكّ والإيمان، وبين الالتزام العقائدي والنقد

[1]- Isdore Singer, Op. cit, p: 38.

[2]– عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص: 34.

الباطني[1]. وعليه يمكن القول أن هويته الدينية كانت تتعرض لاهتزازات عميقة أمام ضغط البحث العقلي، إذ يبدو في كتابه باحثا عن يقينٍ يتجاوز ما تمنحه المذاهب اليهودية التقليدية، سواء الربانية التي نشأ عليها، أو القرائية التي لم يجد فيها ما يروي عطشه المعرفي، وإن تعصبه الظاهري لا يفهم منه ثباتا إيمانيا مقتنعا به، بل أكثر من ولاء ديني يشدّه الانتماء والهوية، فكان بحثه هذا محاولة حثيثة لصياغة دفاع عقلاني عن مذهبه الرباني وعن اليهودية عامة، يقيها من الانهيار أمام مذاهب أو أديان أكثر قربا من العقلانية.

وكما ترتّب عن الاهتمام بالجدل الديني في عصر الموحدين عن ظاهرة بارزة تمثّلت في ازدياد أعداد اليهود المتحولين إلى الإسلام باتفاق من الكتابات التاريخية، حيث كان الجدل الديني محفّزا قويا دفع بعض الشخصيات إلى إعادة النظر في معتقداتهم، وأفضى في كثير من الأحيان في آخر الأمر إلى اعتناقهم الإسلام، ومن الشخصيات البارزة التي تعد شاهدا على هذا التحول الديني الشخصية المعروفة شموئيل بن يهوذا الذي عرف بعد إسلامه باسم السموأل بن يحيى (ت 570هـ/ 1174م)، الذي أجمع المؤرخون على أصله المغربي فيما قيل أحيانا أنه أندلسيا[2]، نشأ في بيئة يهودية، وفي عصر تميز بالازدهار العلمي وانفتاح واسع وجدال نشط بين الأديان، مما وفّر له بيئة خصبة للتأمل والمقارنة، ويظهر من خلال التفحص العميق لكتابه "إفحام اليهود" مدى تبحره في أسفار التوراة بتفاسيرها، وهو ما مكّنه من الوقوف على مواضع التحريف والتناقض التي لم تستقم له دينيا ولا منطقيا، جعلته يشكّ في صدق الموروث الديني الذي نشأ عليه، وفي المقابل وجد في التراث الإسلامي، ولا سيما في سيرة النبي –صلى الله عليه وسلم– وأحداث صدر الإسلام اتّساقا تاريخيا ونصيا يستعصي على الدحض، ويصمد أمام النقد والتمحيص المنطقي، ورغم أن تفاصيل رحلته إلى المشرق تظل في المصادر غير دقيقة زمانيا، فإن المؤكد أن تحوله العقائدي قد اكتمل هناك حين أعلن إسلامه بمراغة[3] من أذربيجان، وكان لرؤياه المنامية للنبي – صلى الله عليه وسلم– دورا روحيا محفّزا جاءت مؤيدة لاقتناع عقلي راسخ، فكان إقدامه على خطوة اعتناق الإسلام ثمرة لاختبار عقلاني دقيق للنصوص الدينية المختلفة.

---

[1]– ليلى إبراهيم أبو المجد: ترجمة كتاب "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل"، ص: 99.

[2]– القفطي، المصدر السابق، تر: 154، ص ص: 161، 162. وينقل عنه: ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص ص: 471، 472.

[3]– بلدة عظيمة من أشهر بلاد أذربيجان، قيل: كانت تدعى أفراز هروذ فعسكر مروان بن محمد بن مروان بن الحكم وهو والي إرمينية وإذربيجان بالقرب منها، وهو من قام ببنائها. ينظر: الحموي ياقوت، المصدر السابق، مج5، ص: 93.

وهكذا يمكن القول أن السموأل يمثل حالة استثنائية في تاريخ التحول الديني لم تتوقّف عند حدود التحول الفردي، بل انقلب إلى خصم لليهودية ومناظر بارز في الردّ على شبهاتهم الذي يظهر في كتابه المذكور، هذا الذي يعدّ وثيقة فكرية نادرة، لا باعتبارها ردّا جدليا فحسب، بل تعبيرا عن تحول عقائدي ناضج، مستثمرا في ذلك خلفيته الدينية من جهة، ومنتهجا طريقة كبار علماء الإسلام من أمثال ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) الذي كان من أوائل من عرف في جدله المنهج الفنقلي الذي يقوم على إلزامهم بنتائج أقوالهم.

وفي المناخ الفكري الذي تواصل في أكثر فاعلية مع ق 7هـ/ 13م، تبرز شخصية العالم النحوي والفيلسوف إبراهيم بن سهل الإشبيلي (ت 649هـ وقيل 667هـ/ 1259م) كرجل من رجال البلاط الموحدي[1] ، الذي اختلفت شهادات المسلمين في إسلامه بين الحقيقة والادّعاء، ولعل ما يستشفّ من كلام المقري (ت 1041هـ/ 1631م) أن اندماجه في أوساط المسلمين، ولا سيما مشاركته في مجالس الدرس والمناظرة أفضت إلى تحوله الفكري والديني، بما قد يرجح إلى حدّ بعيد اعتناقه للإسلام، خاصة وأنه يذكر عنه نظْمه لقصيدة مطولة في مدح الرسول –صلى الله عليه وسلم–[2]، وهنا تعد شهادة ابن سعيد (685هـ/ 1286م) وثيقة بالغة القيمة، وخاصة أنه كان طرف نقاش في كثير من هذه المجالس الأدبية تتخلّلها استجوابات شعرية لابن سهل اليهودي التي هي أشبه ما تكون بالمناظرة، ولما سئل عن تغنّيه بالخمر قلب المعادلة في تفسير يحيل إلى تصوره لنعيم الجنة كما جاء به الإسلام قوله: "أليس في الجنة نهر الخمر؟"، ولما واجهه بسؤال صريح عن دينه، أجاب في عبارة مختصرة توحي بكتمان العقيدة: "للناس ما ظهر، ولله ما استتر"، ومع ذلك يختتم ابن سعيد برجاء صادق أن تكون وفاته على الإسلام، مما يشي بترجيحه لإسلامه، استنادا إلى قربه منه[3]. ومع ذلك يبقى هذا الترجيح مشوبا بالتحفّظ في غياب دليل قطعي.

وبالنظر إلى ضرورة الالتزام بالموضوعية العلمية في إبراز ظاهرة التحول العكسي من الإسلام إلى اليهودية، فإن ذلك ذا علاقة مباشرة بطبيعة العقيدة اليهودية ذاتها، كونها ذات خصوصية مغْلَقَة –كما

[1]– ريموند شايندلين، المرجع السابق، ص: 310.

[2]– المقري: نفح الطيب، مج3، ص ص: 522– 527.

[3]– أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت 685هـ/ 1286م): اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، اخ: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خليل، تح: إبراهيم الأبياري، الهيئة العليا لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د. ط)، 1959م، تر: 11، ص ص: 73، 74.

تصفها العديد من المؤلفات–، فهي بخلاف كثير من الديانات التي تتبنّى نزعة تبشيرية بهدف كسب أتباع جدد، تعرف بانغلاقها على من هم خارج الجماعة الدينية والعرقية في آن واحد، حيث يرتبط الانتماء إليها بانحدار النسب، ومن ثم فإن مقاربتها للآخر تنطلق من منطلقات عرقية متعالية مؤطّرة بمفهوم "الاختيار الإلهي" الذي يخلع عليهم صفة التفوق والخصوصية، وليس هذا حكما مسبقا، بل إن المصادر ذاتها – عربية كانت أو أجنبية– لا توافينا بشأن شخصيات مسلمة أعلنت اعتناقها لليهودية.

وما يمكن قوله ختاما حول ظاهرة التحول الديني في سياق الفكر العقدي– التاريخي للأندلس، تكشف عن أبعاد متعدّدة لتلامس بنى حضارية بمعناها الواسع، وكان لظاهرة الجدل الفكري بين المذاهب والأديان فيها الدور المحوري في مشهد حضاري عرف تمازجا بين الأعراق والثقافات واللغات تحت سلطة الدين كمرجعية كبرى للهوية والانتماء، ففي مثل هذا السياق المركب لم يبق الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي وما رافقه من تحولات مجرد انزياح داخلي، بل مثل بكل محطاته البوابة الخلفية لتحولات عقدية لم تكن لتبقى حبيسة الإسلام.

فما بدأ بالأندلس كتفاعل مذهبي أعاد إنتاج المفاهيم داخل المجال الإسلامي، امتدت تدريجيا لتمثّل أرضية خصبة لتحولات لاحقة طالت أوروبا بأسرها، أفضت إلى اهتزازات في عمق البنية العقدية تمخّض عنه في حالات كثيرة انسلاخا فكريا من المعتقدات السابقة كنتيجة حتمية لمسارات فكرية وجدلية معقدة كثمرة للاحتكاك الحضاري، ويمكن أن نضيف أنه إذا كان في أحيان كثيرة يبقى ذلك الاقتناع العقلي قرارا داخليا يحدوه الكتمان، خشية الوقوع كفريسة للإدانة والإهانة، ما يجعل من دراسة هذه الظاهرة في الأندلس مفتاحا لفهم ديناميات التحول العقائدي في الحضارات المجاورة. وعليه تبقى هذه الإشكالية – التي سعينا جهدنا لمقاربتها– مفتوحة على أفاق بحثية واسعة، تطرح تساؤلات جوهرية تستدعي تفكيك الترابط بين جدل الهوية والتاريخ الفكري والديني.

خاتمة

بعد العرض المفصل لموضوع "الجدل والمناظرات" في بلد كالأندلس وفي فترة زمنية امتدّت أربعة قرون، تبين أن هذا النشاط لم يكن مجرد ظاهرة هامشية، بل شكّلت معلما بارزا من معالم الفكر الأندلسي، مما يسمح لنا باستخلاص جملة من خصائصه الفكرية التي تمكّن من قياس أبعاده المختلفة، ومنها:

– الكشف عن أبعاد مشتركة لعلم الجدل والمناظرات تتجاوز الحدود التاريخية، وتنفتح على فضاءات أوسع تداخلت فيها مباحث الفقه والعقيدة، إلى جانب علوم اللغة والفلسفة في ظاهرة حضارية واحدة.

– إذا كان الجدل بمفهومه الواسع كصراع بين الحق والباطل هو سنة ربانية في تاريخ البشر، فيمكن القول أن التجربة الأندلسية كانت تجربة ناجحة –إلى حد ما– من حيث التواصل الفكري بين النحل والملل، حيث كان لظاهرة التسامح الديني التي أوجدها الإسلام سمة أتاحت الحرية الفكرية، وأعطت المساحة الجدلية التي مكّنت كل من النصارى واليهود من عرض رؤاهم والدفاع عن معتقداتهم، وإن كان هذا التعايش لم يكن مطلقا، بل عرف حركة مدّ وجزر تأقلمت مع الظروف السياسية والعسكرية وكذا النزاعات الفكرية الداخلية، الأمر الذي أفرز تفاعلا فكريا عميقا ساهم في صياغة ملامح الفكر الأندلسي.

– إن المقارنة بين المناظرة من حيث غايتها المتمثّلة في الوصول إلى الحق، ثم الوقوف عند مسارها الفكري والنتائج المترتّبة عنها تكشف أنها لم تكن مجرد سجال لفظي، بل مرتقى صعب لا يبلغه إلا من تسلّح بالأدلّة المحكمة وتمرس بالفكر العميق وانضبط بالمنهج الرصين. ولا شك أن اجتماع هذه الأبعاد الثلاثية في المجادل يكاد يندر توفّره، فقد أبانت النماذج الأندلسية المقدّمة عن تفاوت لدى الشخصيات في مستوى الوعي والقدرات العقلية، إذ استطاعت بعضها أن تجسد النموذج الأقرب إلى المثالية، فجمعت بين الدفاع عن الحق وعدم السقوط في الذاتية والاستدلال السليم، كما كانت منها التي اقتصر فيها النقاش عند حدّ الانتصار للرأي والدفاع عن المذهب.

– ومما هو ملاحظ من خلال التفحص الدقيق لنصوص المناظرات الأندلسية تنصيصا على الجدل الديني بالذات نجد أن أسماء مجادلي النصارى مغيبة، يكتفي فيها صاحب النص بذكر رتبته في المؤسسات الدينية (الكنائس والأديرة) أو السياسية، على خلاف اليهود التي توفّرت أحيانا على التصريح بالأسماء، وهو معطى له دلالة من حيث اعتمادنا على المصادر العربية بالدرجة الأولى، والتي تكشف بدورها أن

الاهتمام كان منصبا على مضمون الحجة أكثر من هوية المجادل، كما أنها تعكس مستوى تمثيل الآخر المختلف لدى المسلمين، إذ أن اليهود كان حضورهم كطبقة فاعلة في الحياة الاجتماعية والثقافية في دولة الإسلام، على العكس من النصارى الذين كانوا بمثابة المنافس الديني والسياسي والثقافي في آن واحد، مما جعل منه مواجهة مع مؤسسات دينية وسلطوية أكثر منه جدلا فرديا.

– أما عن الجدل داخل الفكر الإسلامي، فلقد ساهمت المذاهب الفقهية في خلق بيئة فكرية متحركة انتقل فيها النقاش تدريجيا من الفروع إلى الأصول، وقد كان لكل من الشافعية، الظاهرية والمالكية دور متعاقب في مسار هذا التحول، إذ استفاد اللاحق فيه من السابق في بناء قواعد الجدل وصياغة مناهجه. وإذا كانت البيئة المشرقية بمثابة المرجعية الأولى التي انطلقت منها البنى الفكرية في الأندلس، فإن الخصوصية الأندلسية ظهرت في إعادة تشكيل تلك القواعد المذهبية بما يتلاءم مع السياق المحلي، مما أسهم في بلورة مسار جدلي متميز.

– لقد شكّل امتداد مدرستي أهل الأثر وأهل النظر إلى الأندلس مسارا معقّدا تداخلت فيه الاتجاهات وتمايزت في الوقت نفسه، حيث برزت ظاهرية ابن حزم كمحطة مفصلية ساهمت في إحداث تحول نوعي في التفكير، حيث أطلقت سؤال العلاقة بين العقل والنقل من قيود التقليد، وفرضت مقاربات جديدة تقوم على إعادة تأهيل النص الشرعي من جهة وتوظيف النظر العقلي من جهة أخرى، والذي عرف من قبل كاجتهادات متفرقة عند الأصوليين، ومنها يمكن القول أن الظاهرية والمالكية مثّلتا مدرستين متقابلتين في تجسيد جدل الرأي والأثر، انتقل النقاش بينهما من التطبيقات الفقهية الجزئية إلى تأسيس قواعد أصولية تسير الموقف، أما عن الشافعية فقد كان حضورها أكثر في الجانب المنهجي من خلال الإسهام في إعادة صياغة القواعد النظرية للجدل.

– عند الوقوف على القوة الجدلية والاستمرارية في إطار التمذهب المتنوع، نجد أن الشافعية رغم اعتمادهم قاعدة ناضجة أصوليا، إلا أن حضورهم ظل محدودا في المجال الأندلسي لم يتحول معه المذهب إلى حركة منتظمة تهتم بالحلق العلمية التي بها تترسخ الأسس النظرية والمسائل العملية، كما أن غياب سلطة مرجعية تحتضن المذهب وتشرف على تكوينه العلمي عبر التلمذة المنتظمة، إضافة إلى انعزاله عن البنى السلطوية، كلها أسباب حالت دونه كبنية فقهية مكتملة النضج، وأفقدته شرط الاستمرارية

والتأثير. إضافة إلى تواجده في بيئة فقهية محافظة، أين كان كل من يظهر ميلا للعقل يقابل بشك ويعامل بحذر، فالرفض والتهميش لم يكن دائما من منطلق توجه فقهي خالص، بل كان محمولا أيضا على البنية العقدية التي انفتح عليها أصحاب المذهب.

– أما المذهب المالكي فقد تميز بخطاب متدرج من التقليد إلى الانفتاح على الاجتهاد إلى التقعيد المنهجي، كما أن تحالفه مع السلطة السياسية في فترات مختلفة عزز حضوره، وهو ما منحه فرصة بناء خطاب فقهي يحظى بالشرعية العامة.

– تعتبر الأندلس مرآة عاكسة بين الجدل المذهبي والجدل النحوي، فقد ألقت لمسة التطور الأصولية بظلالها على الدراسات النحوية، ميزته ظاهرة الانتقال من معالجة الفروع الجزئية إلى التركيز على الدراسات الأصولية، وهو ما يظهر في استثمار علم الكلام عند المالكية والمنطق الحزمي، والذي ظهر دوره الجدلي على ساحة الفقه والعقيدة ظهر أيضا في الجانب النحوي.

– يتّضح أن المدارس الإسلامية قد مثّلت النموذج الأول للجدل العقدي في الأندلس، إذ انطلق الجدل في الغالب من داخل العقيدة الإسلامية نفسها الذي تبلور مع علم أصول الدين الذي شكّل الإطار النظري لمباحث الإيمان، وهذا في إطار التفاعل بينه وبين أصول الفقه الذي مكن العلماء من الاستثمار المنهجي لكيفية البناء الجدلي من حيث ترتيب الأدلة وطرق الحجاج داخل المجال الإسلامي، ثم توسع أكثر ليشمل جدل الأديان مع أهل الكتاب مع توظيف نفس المنهج في الدفاع عن الإسلام.

– رغم امتداد الفرق الكلامية الكبرى من المعتزلة والتشيع والأشاعرة والمجسمة إلى الأندلس –بنسب متفاوتة– إلا أنها لم تظهر دائما في صورة جدلية تمثّلها هذه المواقف بين الرأي والرأي المضاد، وإن كان انعكاسها واضحا في التآليف التي عايشت الأحداث، فنلاحظ أن الجدل في الأندلس ظل حاضرا في النصوص أكثر من حضوره علنيا في السجالات الفكرية.

– يكشف حضور الفرق الإسلامية في الجدل مع أهل الكتاب عن تفاوت في الاهتمامات والمنطلقات، فقد كان الأصوليون أكثر من تصدّر لميدان المناظرة، وجسد هذا التيار ابن حزم لما عرف عنه من شدة التمسك بالظاهر وإحكام البرهان، وإن عرف المذهب بعده شيئا من الفتور لغياب شخصيات بمثل صلابته ومقارعته الجدلية، إلا أنه ظل متواصلا في الاتجاه النصي العام الذي حمله أهل الحديث بتصدّرهم

لخطاب الدفاع عن العقيدة. أما الأشاعرة فقد كانوا هم الممثّل الأبرز لمدرسة النظر الكلامية في مواجهة أهل الكتاب، في حين انشغلت بقية الفرق الكلامية (المعتزلة، المجسمة، والشيعة) غالبا بصراعات داخلية. أما عن الفلاسفة فعلى الرغم من منهجهم العقلي الواسع لم يعرف عنهم مواجهات كثيرة لليهود والنصارى.

– من حيث حضور الأدلة الأصولية في الجدل الإسلامي في الأندلس نستنتج أن القرآن كان يمثّل مركزية في مجال الاستدلال العقدي، وأكثر ما كان حضوره في المناظرات بين المتكلمين والفلاسفة، فكان الجدل بينهما لا يدور حول النص ذاته بقدر ما يدور حول آليات تفسيره، إذ سعى المتكلّمون إلى اعتماد النص القرآني مع إعطاء مساحة معتبرة للتأويل، في حين عمد الفلاسفة إلى توظيف آليات القراءة وفق معطيات العقل والبرهان. أما عن الحديث النبوي فكان له حضور متميز في مجال الفقه والأصول، حيث شكّل محور نزاع مستمر بين المالكية والظاهرية خصوصا، والتي تراوحت بينهما بين حجيته في البناء الأصولي للمسائل الفقهية وكذا الاختلاف في طرائق التفسير. كما يتبين أن القياس كان من أبرز الأدوات الأصولية الأكثر تجلّيا في الجدل الفقهي مقارنة بغيره من وسائل الاستنباط الأخرى من الاستحسان واستصحاب الحال وغيرها من الأدلة الظنّية، وذلك كونه يقوم على الجمع بين النص (الأصل) والعقل (العلة)، لذا كان أكثر ارتباطا بمفهوم الاجتهاد، إذ يمكّن الفقيه من استنباط أحكام لمسائل لا نص فيها، فيما يظهر أن الأدوات الأخرى كانت أكثر شيوعا لضبط الفروع. كما يمكن إضافة ما تعرض له القياس من إقصاء تام من طرف الظاهرية، الشيء الذي اعتبره بقية المذاهب –مالكية الأندلس– تعطيلا كبيرا في مجال الاستنباط وبالتالي الجمود وعدم التعامل مع الجديد من المسائل، لذلك تحول إلى ساحة نقاش فكري سواء من حيث حجيته كدليل، أو من حيث الاستدلال به في المسائل.

– هذا ولم يبق القياس حبيس مجال الفقه، بل كان أيضا وسيلة للاجتهاد في الدين، إذ استثمره المتكلمون كأداة في تأويل النصوص ذات الصلة بمبادئ العقيدة، بينما ظهر عند المناطقة وأهل الفلسفة كصورة من صور البرهان العقلي، فكان المدّ والجزر بينهما لحماية العقل من مزالق التأويلات الفاسدة.

– وأما عن رصد الأدلة الحجاجية على المجال الأوسع فيما بين الملل، فيتبين أن المجادل لم يقتصر في حجاجه على الأدلة المستمدّة من كتابه أو سنّته، بل تعدّى إلى استحضار أدلة الخصم في محاولة إلزامه

بما يعتقده حقّا وفيما يراه مرجعية معتمدة عنده، وهو ما يكشف عن ظاهرة لافتة تتمثّل في توسيع دائرة الاحتجاج، فكثيرا ما رجع علماء الإسلام إلى التوراة والإنجيل لأجل إثبات مواطن التحريف أو للتأكيد على بشارات الأنبياء للنبوة الختامية، وفي المقابل عمد كل من النصارى واليهود إلى الاستدلال بآيات القرآن الكريم، إما لتبرير مواقفهم أو تنصيصا على الشبهات لإظهار التناقضات في العقيدة الإسلامية. ومن هنا تبرز مركزية المصدر الإلهي المتمثّل في الكتب المنزلة –بغضّ النظر عن التحريف– باعتباره مادة أصيلة في بنية الجدل العقدي، غير أن السنن الكبرى كالسنة النبوية عند المسلمين أو التلمود عند اليهود أو كتابات بولس لدى النصارى ظلّت أقل حضورا، وذلك ربما لأنها بمثابة نصوص تفسيرية اقتصرت على الجدل الداخلي بين مذاهب الملة الواحدة. وهذا الأسلوب يعبر عن وعي جدلي عميق ورغبة في تضييق مساحة الخصم من حيث لا يملك منفذا للتملّص من الحجة، كما يكشف عن رغبة في جعل الخطاب أكثر إقناعا لأنه يتعامل معه من داخل منظومته الفكرية والدينية، وهكذا نلحظ أن طبيعة الجدل اقتضت البحث عن أرضية مشتركة في مصادر الوحي بما يجعل من الحجاج أكثر إحكاما.

– من خلال استقراء الحركية العلمية بالأندلس تبين لنا أن حضور العلوم داخل المجال الجدلي لم يكن حضورا متكافئا، بل خضع لجملة من الاعتبارات السياسية والاجتماعية والثقافية، حيث تصدّرت العلوم الشرعية والعقلية واللغوية –على التوالي– مجال المناظرات، حيث لم تكن تلك التي نوقشت على مستوى الفلسفة والنحو وحتى الجانب العرقي (الشعوبية) بمعزل عن الدين، بل كانت رغم تنوعها الظاهري تمثيلا لمركزية العقيدة في تشكّل الوعي الأندلسي وكذا إثبات المرجعيات، فضلا عن كونها علوما نظرية تقوم في بنيتها على الحجاج وإقامة الدليل، في المقابل ظلّت بقية العلوم ذات الصبغة التجريبية والوصفية كالطب والفلك والجغرافيا تمثّل حضورا جد محدود إن لم نقل منعدما داخل الحقل الجدلي، وذلك نظرا لأن أساس اعتمادها على التجربة ومن ثم النتائج العملية المباشرة، كما أن جانبا من ضعف تمثّلها في هذا المجال قد يعود إلى نقص توثيقها في المدونات، وأن الاهتمام بتدوين المجالس العلمية انصرف في غالبه إلى ما كان يثار كخلاف يمس قضايا الدين والهوية، هذا الذي وجدت فيه المناظرة فضاءها خصبا.

– تكشف لنا المقارنة بين الخطاب الجدلي على مستوى الملل الكتابية بالأندلس اتّخذ مسارات متعددة، إذ أنه بقي في الإسلام في إطاره العلمي يضطلع به بالعلماء كاهتمامات فردية، وكذلك الأمر بالنسبة لليهودية حيث ارتبط بالمفكرين منهم، أما في المسيحة فقد اكتسى الصبغة المؤسساتية تديره المجامع

الكنسية من طرف المنظمات الديرية (الرهبانيات) التي تولّت بشكل رسمي الرد على الخصوم العقدية من جهة وممارسة التبشير من جهة ثانية، هذه المنظمات التي نجد أن انخراطها في توظيف الأدوات العقلية الإسلامية جعلها في مواجهة حقيقية مع منطلقات الإيمان المسيحي الذي أسفر عن جدالات داخلية عميقة، غدت هذه المنظمات عرضة للسقوط حتى بعد بلوغ ذروة الانتصار.

– إن الوقوف عند مفاصل الخطاب الجدلي على مستوى الملل الكتابية، يكشف أن الجدل العقدي بين الفرق الإسلامية وإن مس جوانب الإيمان فقد اقتصر الخلاف فيها على فهم الصفات أو مسائل الخلق والبعث، وكان النقاش فيها حول حمل هذه القضايا الغيبية على ظاهرها أو تأويلها، ومن ثم مناقشة حدود تدخّل العقل في تفسير النصوص، ولكن دون أن يطال حقيقة وجود الخالق أو أصل ربوبيته. بينما تجاوز الجدل بين الأديان ذلك إلى الخالق ذاته وفق مقتضيات الفهم المختلفة، فالنصارى رغم وصمهم المسيح بالألوهية فإنه كثيرا ما كان يطرح جدلا في إطار المقارنة بين الأنبياء، ولا سيما محمد –صلى الله عليه وسلم–، أما لدى اليهود فإن كان الإله في نصوص التوراة إله بشري، فإن هذه الصفات بدأت تتلاشى لاحقا ليفهم الإله بصفات أكثر تنزيها عن الإدراك البشري، وهنا غدت مسائل الخلق والبعث مرتبطة بمفهوم الإله نفسه.

– يكشف التركيز على نتائج التفاعل الجدلي أن الجدل الإسلامي وإن بلغ ذروته في ميدان الموازنة بين العقل والنقل، فقد كان العقل حاضرا كأداة في تفسير النصوص واستثمارها في الحجاج، ولكنه لم يتحول إلى سلطة مطلقة تعلو الوحي، بل ظل خادما له وموجِّها لفهمه، ومن ثم فإن النقد الذي مارسه المسلمون لم يتناول النص القرآني أو السنة النبوية، بل اقتصر على مناهج التأويل والاستدلال، مما تمخّض عنه تباينات لمسائل الإيمان دون أن تمس قدسية النص أو مكانته المرجعية العليا. أما عند اليهود والنصارى فقد أخذ منحى مغايرا تجاوز في كثير من الأحيان إلى ممارسة نقد غير مباشر للنصوص نفسها، غدت معه التوراة والإنجيل تخضع للمناهج العقلية الإسلامية، مما أسفر عن إعادة صياغة لكثير من تعاليمها، وهو ما قاد تدريجيا إلى الاكتفاء بمناهج العقل وتقليص الحاجة إلى النصوص ذاتها، وفتح الباب أمام بروز تفاسير جديدة اتّخذت إما شكل عقائد بديلة أو بصيغة تأويلية أكثر انسجاما أو توافقا مع التجربة الراهنة.

– لقد كان لعلم الجدل والمناظرة أثر بالغ الأهمية في ازدهار حركة التأليف العلمي على مستويين متكاملين: التنظيري والتطبيقي، مما يعكس اتّساق الأفق الجدلي وتداخل تأثيراته عبر مختلف الثقافات والأديان، ظهر عند علماء المسلمين في ضوء الاختلاف الفقهي والعقدي، والتي امتدّت لتشمل التلاقح بينهم وبين علماء النصارى وكذا اليهود في قضايا جدلية كبرى أساسها الاختلاف في العقيدة الإيمانية، وهو ما أفضى بدوره إلى تأسيس علم مقارنة الأديان كفرع مستقل يستند إلى المقارنة بين العقائد وتحليلها في إطار منهجي أثّرت في طريقة تنظيم المعرفة وكتابة الردود وابتكار مناهج جديدة لنقل العلم والحوار، والتي أسهمت في تعزيز الحوار بين الأديان وتطوير تقنيات الحوار الفعال، حيث ركّزت على النقاش العقلاني واحترام الطرف الآخر واحتوائه بدلا من إقصائه.

– وإذا كنا نقر بأن ظاهرة الانشقاق في الدين في كثير من صورها قد ارتبطت بتأثير الآخر المختلف دينيا، كما تجلّى ذلك في تفاعلات بعض الشخصيات الإسلامية مع الأديان السابقة، وما أسفر عنه من الانشقاق داخل الإسلام، فإنه من المشروع أيضا القول أن هذا التأثير كان متبادلا، إذ لم يخل الانقسام داخل الأديان الأخرى من أثر الخلفية الإسلامية، سواء من خلال التفاعل المباشر مع الفكر الإسلامي أو كرد فعل على حضوره الجدلي، ومن ثم يتّضح أن الجدل والمناظرة لم يكونا مجرد أدوات داخلية لضبط العقيدة أو الرد على الخصوم، بل كانا كذلك آلية تفاعل حضاري ساهمت في تشكيل ملامح الأديان نفسها في لحظات احتكاكها أو تقاطعها مع الإسلام، مع مراعاة الخصوصيات الدينية لكل طرف.

– يظهر من خلال المقاربة بين جوانب الدراسة أن الأندلس شكّلت أهم بوابات التلاقي بين الشرق والغرب، والذي تمظهر في بروز نوعين من أشكال التفاعل: تفاعل منهجي جزئي وتفاعل معرفي كلّي، ظهر الأول في تبنّي المناهج العقلية ضمن مجالات مختلفة، وأبرزها علم أصول الفقه الذي كان تحصيل حاصل للجدل المذهبي، وتداخله مع علم أصول الدين. كما يظهر بصورة بارزة على مستوى الملل الكتابية في مختلف أصقاع أوروبا من خلال استيعاب أدوات الجدل الإسلامي بدرجات متفاوتة بين علم الكلام والمنطق والفلسفة، وهو ما بدا لاحقا كجدل داخلي بين مذاهب الملل نفسها. أما التفاعل الكلي فيظهر في التحولات الدينية الكبرى، حيث مثّل الإقبال المستمر من طرف النصارى واليهود على اعتناق الإسلام في مقابل التخلّي عن الدين الأصلي أقصى أشكال التفاعل المعرفي آنذاك.

– إن المقارنة بين التفاعل المنهجي الجزئي والتفاعل المعرفي الكلي تظهر أن الأثر المنهجي تجلى بالأساس في تبني الفلسفة باعتبارها قائمة على أدوات عقلية مجردة قابلة للاستيعاب عبر مختلف الثقافات دون التزام ديني مباشر، في المقابل نجد علم الكلام –كما هو عند المعتزلة والأشاعرة– قد أتاح جدلا عقلانيا تدريجيا مثّل دور الوسيط المعرفي الذي كثيرا ما مهّد إلى التحول نحو الإسلام. أما عن التيار الحديثي عموما فيمكن الترجيح أن أثره في الغالب كان آنيا ومباشرا، نظرا لارتباطه الحجاجي بالبرهان النصي القطعي أكثر من التدرج الجدلي.

– وبينما لم يسجل هناك بأوروبا أثر معاكس من طرف المسيحية أو اليهودية على المنظومة الفكرية الإسلامية، فلم يصل إلينا منهجا جدليا واضحا تبنّته إحدى الفرق الإسلامية، وإن رصدنا هناك بعض التحولات الفردية من الإسلام إلى المسيحية وخاصة مع نهاية العصر الوسيط فتبقى حالات استثنائية تزامنت مع الاضطرابات السياسية وعملية الاسترداد العسكري التي كانت تعيشها أرض الأندلس.

– لم يكن هذا التفاعل دائما وليد البيئة الأندلسية، كأن نجد مثلا اليهود قد أظهروا تبنيا مبكّرا للأدوات الإسلامية في المشرق، وخاصة في بيئات بغداد ومن بعدها الأندلس، حيث نشأت من هذا التداخل فرق يهودية جديدة دخلت في نقاشات داخلية امتدّت لاحقا إلى أروبا، هذا التفاعل مع الفكر الإسلامي بدوره عمق الخلافات فيما بينهم، لكن في الوقت نفسه زودهم بأدوات فكرية مكنتهم من تطوير خطاب عقلاني في مواجهة الأخرين.

– إن التركيز على الظروف السياسية وعلاقتها بمسألة التحول سواء في المذهب أو العقيدة، والتي يمكن أن توفّر له الإطار المناسب، إلا أنها قلّما تكون السبب الجوهري في تغير المنظومة، بل كانت في كثير من الحالات لا تعدو كونها ظرفا خارجيا ساعد على بلورة قرار داخلي ناضج، أو أزاح الحواجز أمام قناعة تشكّلت بعد كثير من التساؤل والبحث عن الحقيقة، وهكذا يصبح التحول الديني في عمقه انعكاسا لإعادة بناء الحقيقة في الضمير الإنساني، لا مجرد انعطاف أملته الظروف، لتغدو الضغوط مجرد عوامل مساعدة لا محركات حقيقية.

– كشف التعامل مع الأديان بعمق منهجي عن إبراز القواسم المشتركة بين الشرائع والأديان، يظهر بشكل جلي في الاعتراف بمبدأ التوحيد، مع اختلاف الشرائع العملية عبر محطّات التاريخ الإنساني، وإن

اختلفت التصورات العقدية تدريجيا، فإن القراءات التأويلية والنقدية المتأخّرة داخل الملة نفسها توحي بشكل أو بآخر عن مواطن خلل واضطرابات في تفاسير النصوص، والذي يمكن الحكم بأنه إقرار ضمني بما ذهب إليه المسلمون من القول بالتحريف.

– إذا كان النظر إلى الأندلس بالتركيز على النتائج السياسية والعسكرية يعطي ملمحا بالسقوط والتحول إلى مملكة في يد الغرب الأوربي، فإن الالتفات إلى الجوانب الثقافية والحضارية عامة يعطي انطباعا مغايرا تماما، إذ يمكن القول أن المحاولات المتكررة للإقصاء بمختلف وسائل الترهيب والترغيب وإن نجحت بعض الشيء في القضاء على شخصية المسلم، فيما أنها لم تفلح في القضاء على النتاج العلمي والفكري الذي قد تغلغل في نفوس علمائهم وتداولته مناهج كتاباتهم، حتى غدا الإسلام بجميع مكوناته الدينية والحضارية جزءا لا يتجزأ من الموروث الثقافي الذي كان ولازال حاضرا ومتداولا في الذاكرة الجمعية.

وهكذا نستنتج عموما أن العصر الحديث في أوروبا وكذا المعاصر هما مرآة عاكسة للعصر الوسيط، إذ كان هذا الأخير كمقدّمات مهّدت لثورة البروتستانت على الكنيسة الكاثوليكية خلال ق 16م، وإن كان ربما المنهج الجدلي لا يظهر بشكل مباشر، إلا أن الدعوة إلى تجاوز التقليد الجامد الذي كانت تفرضه الكنيسة، والدعوة إلى تشجيع استخدام العقل في ممارسة النقد للسلطة الدينية، كلها ساعدت على خلق بيئة فكرية أقدمت على التحدّي البروتستانتي للكنيسة الكاثوليكية بصورة مباشرة عند مارتن لوثر، وتقديم رؤى جديدة في قضايا الدين والفكر تتجاوز التقليد الكاثوليكي إلى طرح في مقاربات عقلانية.

التوصيات المقترحة:

إن إلقاء نظرة فاحصة من خلال دراسة وتحليل الجزئيات في موضوع "الجدل والمناظرات في الأندلس"، يمكن أن تشمل التوصيات ثلاثة أصناف رئيسية هي: القسم الأول كرؤى منهجية موجَّهة خصِّيصا إلى الباحثين والطلبة، ويخص القسم الثاني ما يوصى به كآفاق بحث مستقبلية تتعلّق بجوانب ذات صلة بالموضوع لم تُستوف بعد، والصنف الثالث والأخير بمثابة مقترحات مرفوعة إلى الجهات المعنية (الوطنية والدولية) التي تُعنى بالبحث في التراث ومكنونات الحضارات السابقة، لما لها من دور في تهيئة المناخ الملائم وتوفير الوسائل الكفيلة تساعد على فتح آفاق جديدة في مجال البحث.

فعن التي تتعلّق بالمناهج والأدوات الواجب اعتمادها في الدراسة، فمنها:

– ما نحيل عليه فيما لم نتطرق إليه في بحثنا الذي اقتصر على تحليل المناظرات التي جمعت علماء المسلمين بأهل الكتاب من النصارى واليهود، وأما الجدل الذي دار بين أهل الكتاب فيما بينهم (النصارى واليهود)، فإن دراسته تتطلّب معرفة بلغاتهم الخاصة (العبرية واللاتينية)، إضافة إلى الاطّلاع على مدوّناتهم المحفوظة في مكتباتهم المتخصصة، وهو ما لم يتح لنا ضمن تخصصنا في التاريخ الإسلامي، لذا فمن الأهمية أن نوصي بأن يتناول في دراسات أكثر عمقا، ومن حيث هو مكمل لفهم صورة الجدل في الحضارة الأندلسية.

أما ما يطرح كآفاق بحث مستقبلية التي تفتح بدورها أبوابا جديدة لمواصلة البحث، فمنها:

– اقترح إنشاء فرق بحثية متعدّدة التخصصات تجمع بين دارسي علوم الشريعة والفلسفة والآداب والتاريخ، وذلك عبر مشاريع مشتركة وملتقيات بهدف دراسة نصوص الجدل الأندلسي من زوايا متكاملة.

وأما ما نراها نداء إلى الجهات الوصية (الوطنية والدولية) التي تعنى بالبحث في التراث ومكنونات الحضارات السابقة، فكأن نقترح:

– الدعوة إلى تشجيع ترجمة نصوص المناظرات التي تحتفظ بها دور المكتبات الأوربية وحتى العربية – سواء من اللاتينية أو العبرية إلى العربية، أو من العربية إلى اللغات الأوربية الحديثة– عن طريق مشاريع أكاديمية مشتركة، وذلك تعزيزا للدرس المقارن بين الأديان.

– إنشاء فضاءات للتواصل العلمي عن بعد للتعاون المشترك بين مختلف الجامعات –الوطنية منها والدولية– خصوصا التي تعنى بدراسة الأديان، ولا سيما بين الجامعات الجزائرية ونظيراتها الإسبانية، إذ تعتبر هذه الأخيرة خزانا غنيا بالموروث الجدلي من حيث المخطوطات والدراسات المتخصصة، وتنظيم لقاءات دورية تجمع بين الأساتذة والطلبة بما يتيح تبادل الرؤى البحثية في موضوع الجدل.

هذه المقترحات التي من شأنها أن تسهم في تهيئة المناخ الملائم، وتوفير الوسائل الكفيلة بفتح آفاق جديدة في مجال البحث ، مما يساعد على إضاءة جوانب معتمة أو مهمشة في الموضوع.

وبالمجمل يمكن القول أن حركة الجدل والمناظرات كانت محرّكا رئيسيا للعديد من العلماء لتطوير أفكارهم وكتاباتهم، مما ساهم في تنوّع الاجتهادات الفقهية والفكرية، وزيادة التنافس العلمي بين

المذاهب، مما أرسى أليات نقدية أسست لتنظيم علم الجدل، وهو ما ساهم في إعادة صياغة المناظرة كأداة عقلية منهجية، مما جعل التجربة الأندلسية علامة فارقة في مسار الفكر الإسلامي الوسيط. وهكذا يكون التعمق في التركيز على الاختلافات المذهبية التي ميزت الفكر الإسلامي وصقلت جدلياته، ثم إعادة تقييمها كعامل له من الأهمية في إعادة تشكيل المنظومة الفكرية في أوروبا خلال العصر الوسيط، ليس تعصبا دينيا أو عرقيا، وإنما في إطار حضاري تمثّل في الوقوف على حقيقة الشرع الذي ارتضاه لنا الله – عز وجل– ليس عبثا، وإنما تأسيسا على منطلقات موضوعية كانت أساسا لانبعاث الفاعلية والتأثير – بإجابياتها وسلبياتها– المتبادل بين المختلف داخل الإسلام خصوصا، والأديان الكتابية على وجه أعم وأعمق، ما يقترح ختاما كإعادة لتقييم هذا التراث الجدلي بوصفه رافدا من روافد الحوار الثقافي لا كصراع سلطوي بين الأفكار.

الملاحق:

1. جداول إحصائية.
2. خرائط.
3. دوائر نسبية.
4. وثائق مخطوطة.

ملحق رقم (01): جدول إحصاء لمسائل المناظرات الأندلسية.

موضوع المناظرة	طرفي المناظرة	مجالها	الإطار الزماني	الإطار المكاني	نتيجتها	المدرسة الفكرية
الجدل بين الفرق الإسلامية.						
دلالة النص الشرعي في المقاصد "مسألة الأحرف السبعة".	ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) ومكي بن أبي طالب (ت 437هـ/ 1045م).	الفقه	بين سنتي 409-437هـ/ 1018-1045م.	قرطبة	يعتقد انتصار ابن حزم.	المالكية والظاهرية
وظيفة العالم ومسؤوليته في البلاغ "الإمام مالك –رضي الله عنه– بين إذاعة العلم أو كتمانه".	ابن حزم والليث بن حرفش العبدي (ت 428هـ/ 1037م).		بين سنتي 409-428هـ/ 1018-1036م.	إما قرطبة أو ألمرية.	انتصار ابن حزم	
تحديد المقادير في الدية "دية الأصابع".	ابن حزم وأحد كبراء المالكية.		نهاية النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	لم يذكر	انتصار ابن حزم	
الصفات الإلهية وطبيعة القرآن الكريم.	وابن حزم ومعتزلي من المدرسة المسرية (يمكن هو أبي العاصم عبد الوهاب بن منذر (ت 436هـ/ 1044م)).	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	يرجح قرطبة	يرجح انتصار ابن حزم	المعتزلة والظاهرية

القدر ومصير الإنسان.	خليل الغفلة وأحمد ابن بقي (ت 324هـ/ 937م).	العقيدة	بداية ق 4هـ/ 10م.	يرجح قرطبة	يرجح انتصار ابن بقي	المعتزلة والمالكية
صورة اليوم الآخر والجزاء.						
الاستهزاء بالصحابة –رضوان الله عليهم–، وأن عليا أولى بالنبوة من محمد –صلى الله عليه وسلم–.	أبو الخير (الشيعي) ومحمد بن أيوب بن سليمان بن ربيع (السني).	العقيدة	النصف الثاني من ق 4هـ/ 10م.	قرطبة	لم تذكر	الشيعة والمالكية
الصفات الإلهية.	ابن حزم وبعض الأشاعرة لم تذكر أسماؤهم.	العقيدة	النصف الأول ق 5هـ/ 11م.	لم يذكر	لم تذكر	الظاهرية ومجتهدي المالكية
أفضلية الخلق بعد الملائكة والنبيئين.	ابن حزم ومكي بن أبي طالب (ت 437هـ/ 1045م).	العقيدة	بين سنتي 409هـ/ 1018م– 437هـ/ 1045م.	قرطبة	يرجح انتصار ابن حزم	
صغائر الذنوب.	ابن حزم وأحد متقدّمي الأشاعرة.	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	يرجح ميورقة	لم تذكر	
نظرية الأحوال.	ابن حزم وأبو الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م).		نهاية النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.		يرجح انتصار ابن حزم	
مبدأ السببية.			النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.		انتصار ابن حزم	
النظر في الفلسفة "بين المشروعية والانكار".	ابن حزم وأحد المالكية.	/	النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	لم يذكر	لم تذكر	الظاهرية والمالكية

	المؤتمن بن هود (ت 478هـ/ 1085م) وأبو الوليد الباجي.		النصف الثاني من ق 5هـ/ 11م.	باجة	لم تذكر	اهل الكلام واهل المنطق
إعراب كلمة "قائما" في سورة آل عمران.	ابن السيد البطليوسي (ت 521هـ/ 1127م) وابن باجة (ت 533هـ/ 1138م)	نحو	نهاية ق 5هـ/ 11م أو بداية ق 6هـ/ 12م قبل سنة 512/ 1118م (السنة التي خرج فيها البطليوسي من المدينة)	سرقسطة	لم تذكر	بين النحويين من أهل الكلام وأهل المنطق
إعراب في عجز البيت الشعري " قِصَارَ الخَطَا شَرُّ النِّسَاءِ البُحَاتِرُ".					لم تذكر	
خطاب الجنس في اللغة العربية.	السهيلي (ت 581هـ/ 1185م) وابن خروف (ت 609هـ/ 1212م).	صرف	قبل سنة 581هـ/ 1185م.	يرجح مراكش التي كانت من مزارت الاثنين	تم ترجيح كفّة السهيلي من طرف المدّون	أصحاب العلل والتقعيد الأصولي
الجدل الإسلامي– النصراني.						
مسألة الصلب.	القاضي أسلم بن عبد العزيز وأحد.		مطلع ق 4هـ/ 10م.	لم تذكر	انتصار أسلم	المالكية والنصارى
خشبة الصلب.	ابن حزم وأحد النصارى	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.		يرجح انتصار ابن حزم	الظاهرية والنصارى

النعيم الحسي في الجنة.	ابن حزم وأحد النصارى.	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	قرطبة	انتصار ابن حزم	
نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– وإعجاز القرآن الكريم.	القس النصراني وابن رشيق (كان حيا سنة 674هـ/ 1275م)	العقيدة	منتصف ق 7هـ/ 13م. يرجح أن المناظرة كانت في حياة والده (ت 661هـ/ 1262م)، ومرسية دخلها النصارى سنة 636هـ/ 1238م أو 644هـ/ 1246م بعد صراع مرير بينهم وبين ابن هود (المقري: نفح الطيب، مج4، ص: 472. ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص: 388، 389).	مرسية	انتصار ابن رشيق	الأصوليون والنصارى
هوية المسيح.	ابن الطلاع (ت 497هـ/ 1104م) وأحد النصارى.	العقيدة	النصف الثاني من ق 5هـ/ 11م.	قرطبة	انتصار ابن الطلاع	المالكية والنصارى
الجدل الإسلامي– اليهودي.						

المصارعة بين يعقوب والإله.	ابن حزم وجماعة من اليهود.	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 10م.	لم يذكر	انتصار ابن حزم	ترجح الربانية (اليهودية) والظاهرية (الإسلام)
مفهوم القيادة في التوراة.	ابن حزم واسماعيل بن النغريلة.	العقيدة	سنة 404هـ/ 1013م (السنة التي خرج فيها ابن حزم من قرطبة).	يرجح قرطبة	انتصار ابن حزم	
بشارة التوراة بالنبي الموعود.	الخزرجي وأحد اليهود.	العقيدة	بين سنتي 540-542هـ/ 1145/ 1147م. (الفترة التي أسر فيها الخزرجي).	طليطلة	انتصار الخزرجي	
علاقة إبراهيم –عليه السلام– بسارة.	ابن حزم واسماعيل بن النغريلة (ت 448هـ/ 1056م).	العقيدة	النصف الأول من ق 5هـ/ 10م.	لم تذكر	انتصار ابن حزم	
تكافؤ الأدلة (الكلي).	ابن حزم وإسماعيل بن يونس الأعور.	العقيدة	بين سنتي 404-408هـ/ 1013-1017م (الفترة التي كان فيها ابن حزم في ألمرية).	ألمرية	يرجح انتصار ابن حزم	ترجح القرائية (اليهودية) والظاهرية (الإسلام)
تكافؤ الأدلة (الجزئي).	ابن حزم واليهودي إسماعيل بن القداد.		النصف الأول من ق 5هـ/ 11م.	لم تذكر	يرجح انتصار ابن حزم	
التعديل والتجويز.	الحجاج يوسف بن موسى الضرير (ت 520هـ/ 1126م) وأحد أحبار اليهود.	العقيدة	نهاية ق ق 5هـ/ 11م أو بداية ق 6هـ/ 12م.	لم تذكر	انتصار الحجاج	ترجح العيسوية (اليهودية) والأشاعرة (الإسلام)

جدول يمثّل المناظرات الشفوية.

المناظرة	طرفي المناظرة	موضوعها	الإطار الزماني	الإطار المكاني	المدرسة الفكرية
يرجح تصنيفها ضمن المناظرات فيما بين المسلمين.					
الشعوبية الأندلسية بين التوتر العرقي والجدل العقدي.	ابن غرسية وأدباء العرب	الأدب	ق 5هـ/ 11م وما بعده.	مختلف مدن الأندلس	العروبة والأعجمية
الردود فيما بين المسلمين والنصارى.					
السيد المسيح – عليه السلام– بين الألوهية والنبوة	*المرسل: الراهب الفرنسي مرجح أنه القديس هيو إلى المقتدر بالله *صاحب الرد: أبو الوليد الباجي	العقيدة	منتصف الثاني من ق 5هـ/ 11م. وترجح أن تكون مرتبطة زمانيا بالظروف السياسية ألّمت بمملكة سرقسطة إثر الغزو الذي قام به النورمانديون على مدينة بربشتر لمدة سنة كاملة من 456هـ/ 1063م– 457هـ/ 1064م (ابن عذارى: البيان، ج3، ص ص: 226– 228. البكري: المسالك والممالك، ج2، ص ص: 909 910).	سرقسطة	الأشاعرة (الإسلام) والملكانية (النصارى)
الردود فيما بين المسلمين واليهود.					
القرآن والتوراة وسؤال التناقض داخل النص.	ابن حزم وابن النغريلة (ترجيح إسماعيل الأب)	العقيدة	منتصف ق 5هـ/ 11م	يرجح غرناطة	الظاهرية (الإسلام) والربانية (اليهود)

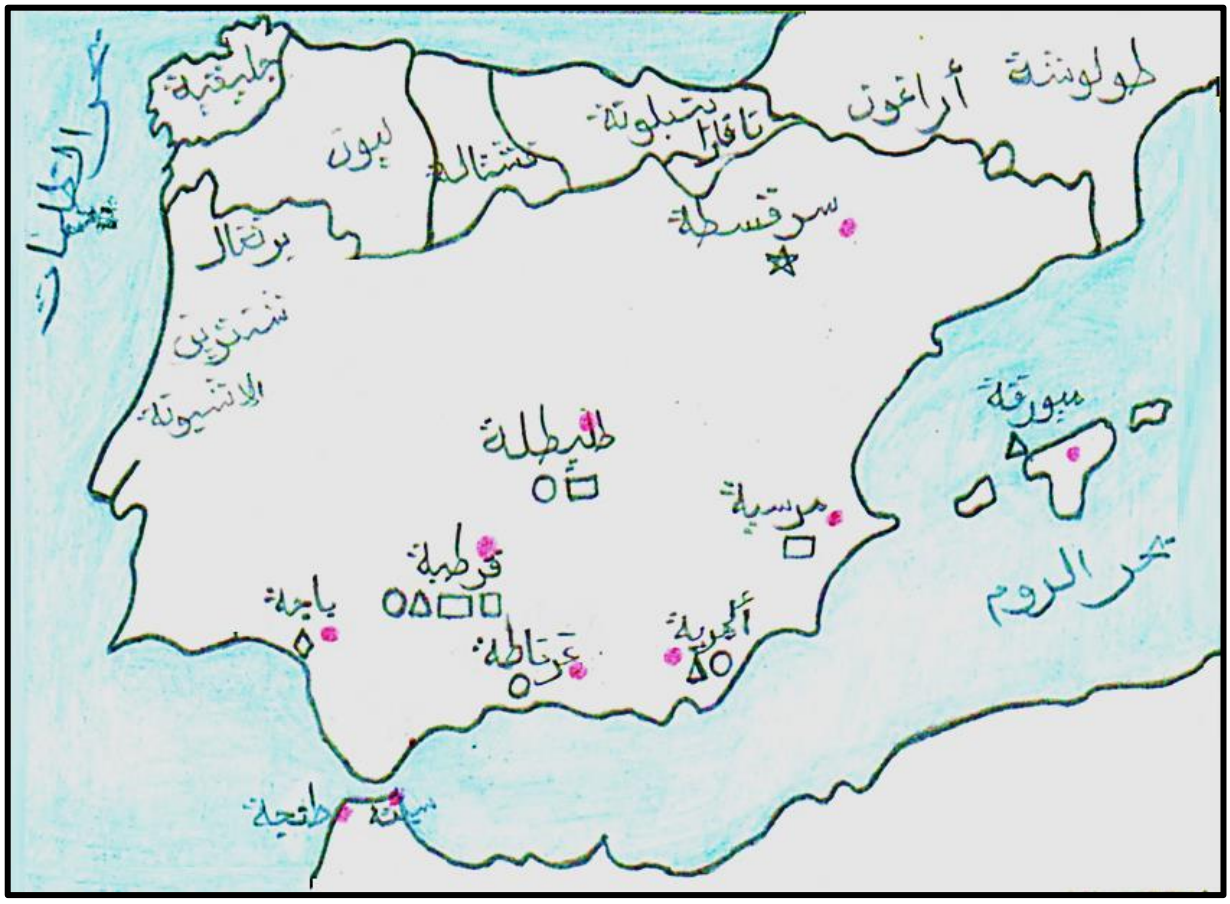
جدول يمثّل المناظرات عن طريق المراسلة.

المناظرة	طرفي المناظرة	موضوعها	الإطار الزماني	المدرسة الفكرية
الردود الكتابية بين الفرق الإسلامية				
حجية الأدلة (أصول الفقه)	ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) والباجي	العقيدة	ق 5هـ/ 11م	الظاهرية والأشاعرة
المسائل التطبيقية (العملية)	ابن حزم والباجي	العقيدة	ق 5هـ/ 11م	
المسائل العقدية بين الفلاسفة وعلماء الكلام.	ابن رشد الحفيد (ت 595هـ/ 1198م) وأبو بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م).	العقيدة	ق 6هـ/ 12م	الفلاسفة والمتكلّمين
الردود الإسلامية على المدونات المسيحية.				
الألوهية بين المعتقد النصراني والمعتقد الإسلامي.	الخزرجي وأحد قساوسة النصارى	العقيدة	النصف الأول من ق 6هـ/ 12م. وذلك في إثر سقوط قرطبة وامتحان الخزرجي بالأسر سنة 540هـ/ 1145م إلى طليطلة. (المراكشي عبد الملك: الذيل والتكملة، سف1، ق1، تر: 308، ص ص: 239–241)، إذ انتابتها الفتنة آنذاك بين ابن غانية وابن حمدين ومحالفيه من النصارى (ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص ص: 253، 254)، وكان هو من أنصار ابن غانية فوقع في الأسر، وإطلاق صراحه له علاقة بالمهادنة	أهل الحديث (الإسلام) وفرقة الملكانية (النصارى)

الشريعة الصحيحة والملة الباقية. أحكام الحياة الاجتماعية في التشريع النصراني والتشريع الإسلامي.			بين ابن غانية وصاحب قشتالة في خضم عبور الموحدين (عبد المجيد الشرفي: محقق كتاب "مقامع الصلبان"، ص ص: 8، 9).	
	تم الترجيح أن مؤلف الكتاب هو الفقيه المحدّث أبو العباس القرطبي (ت 626هـ). والنصراني يعتقد أنه ألفونسو السادس (1065-1109م).	العقيدة	يرجح كتابة نص النصراني يفيدنا النص بأن قرطبة لا زالت في حوزة الإسلام، ثم إن صاحب الكتاب أشار في عدة مواضع بأن الدين الإسلامي له ما يفوق ستمائة سنة بنيف من الأعوام. (القرطبي: الإعلام، ج1، ص ص: 43، 219، 277). هذه التي تعلمنا الروايات التاريخية أن سقوطها في يد نصارى قشتالة كان سنة 633هـ/ 1235م. (ابن عذاري: البيان المغرب "قسم الموحدين"، ص: 331. أشباخ، المرجع السابق، ج2، ص: 186).	

جدول يمثّل المناظرات بطريق التأليف.

ملحق رقم (02): خريطة توزيع المناظرات في الأندلس (المناظرات المعروضة في البحث).



□ مناظرات فقهية.

▭ مناظرات بين المسلمين والنصارى.

○ مناظرات بين المسلمين واليهود.

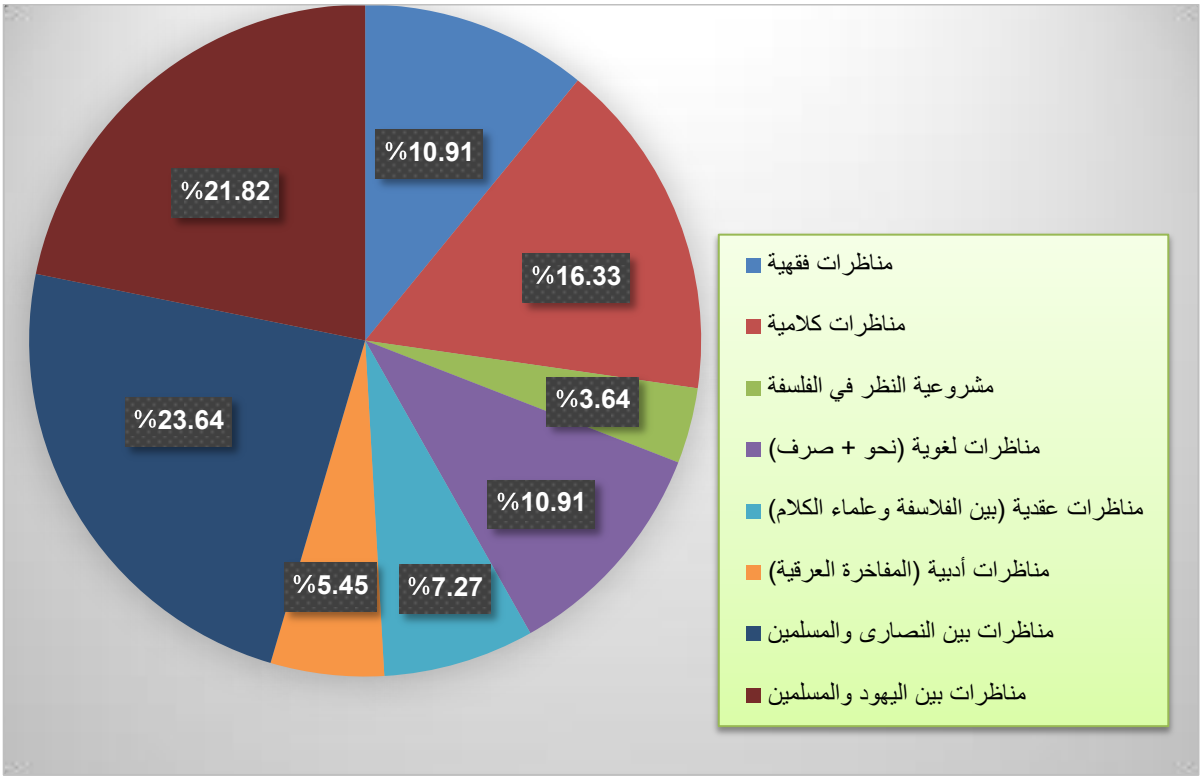
◇مشروعية النظر في الفلسفة.

Δمناظرات عقدية.

★مناظرات نحوية.

– من خلال التتبع الجغرافي لمسائل الجدل في المدن الأندلسية يظهر أن قرطبة كانت أكثر المدن احتضانا للمناظرات، إذ تنوعت موضوعاتها بين الفقه والعقيدة، وشهدت نشاطا ملحوظا بين المسلمين فيما بينهم أو بين المسلمين وأهل الكتاب. أما بقية المدن فقد توزّعت عليها المناظرات بمختلف أنواعها ومجالاتها، والتي غالبا ما ارتبطت بالشخصيات المنبوذة من قبل السلطة السياسية أو المذهبية، أو نتيجة لسقوط المدن في يد النصارى، أو كونها مراكز لإقامة اليهود.

ملحق رقم (03): التوزيع الموضوعي للمناظرات الأندلسية بحسب مجالاتها (المناظرات المعروضة في البحث).



المناظرات	عددها	النسبة المئوية (%)	المناظرات	عددها	النسبة المئوية (%)
مناظرات فقهية	06	10.91	مناظرات أدبية (المفاخرة العرقية)	03	5.45
مناظرات كلامية	09	16.33	مناظرات لغوية (نحو + صرف)	06	10.91
مشروعية النظر في الفلسفة	02	3.64	مناظرات بين النصارى والمسلمين	13	23.64
مناظرات عقدية (بين الفلاسفة وعلماء الكلام)	04	7.27	مناظرات بين اليهود والمسلمين	12	21.82
المجموع	55		النسبة الكلية	%99.97	

– أتاحت لنا قياس نسبة المناظرات في الأندلس على وجه التقريب أن القضايا المطروحة بين المسلمين والنصارى شكّلت النسبة الأكبر من الموضوعات المطروحة، تليها تلك التي دارت رحاها بين المسلمين واليهود. أما على المستوى الداخلي فقد كانت قضايا العقيدة تفوق المسائل في المجال الفقهي، أما عن المناظرات التي نوقشت على مستوى الفلسفة والنحو والجانب العرقي فكانت الأقل تداولا في المجال.

ملحق رقم (04): مناظرات أندلسية لم يفصل في موضوعاتها.

طرفا المناظرة	الانتماء المذهبي	موضوع المناظرة	نوع المناظرة	نتيجتها	مصدر المعلومة
* ابن البارية * ابن حزم	* مالكي * ظاهري	اتباع الإمام مالك.	فقهية	ابن حزم	القاضي عياض: المدارك، ج2، ص: 364.
* السهيلي (ت 581هـ/ 1185م) * ابن خروف (ت 609هـ/ 1212م)	* مالكي من أصحاب العلل النحوية * مالكي أصولي	تفسير الآية: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة، الآية: 62]	لغوية	يرجح ابن خروف	السيوطي: الأشباه والنظائر، ج3، ص: 231.
		* مالكي من أصحاب العلل النحوية * مالكي أصولي	تفسير الحديث النبوي: «كُلُّ ذي نَابٍ من السِّباعِ، فَأَكْلُه حرام».	لغوية	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، رقم: 1933، صحيح، ص: 801. السيوطي: الأشباه والنظائر، ج3، ص ص: 229– 231.
* ابن حزم * أبو الوليد الباجي	* ظاهري * مالكي أصولي	خطاب المذكر والمؤنث في الجمع.	لغوية	/	الباجي: إحكام الفصول، مج1، ص: 250 وما بعدها.

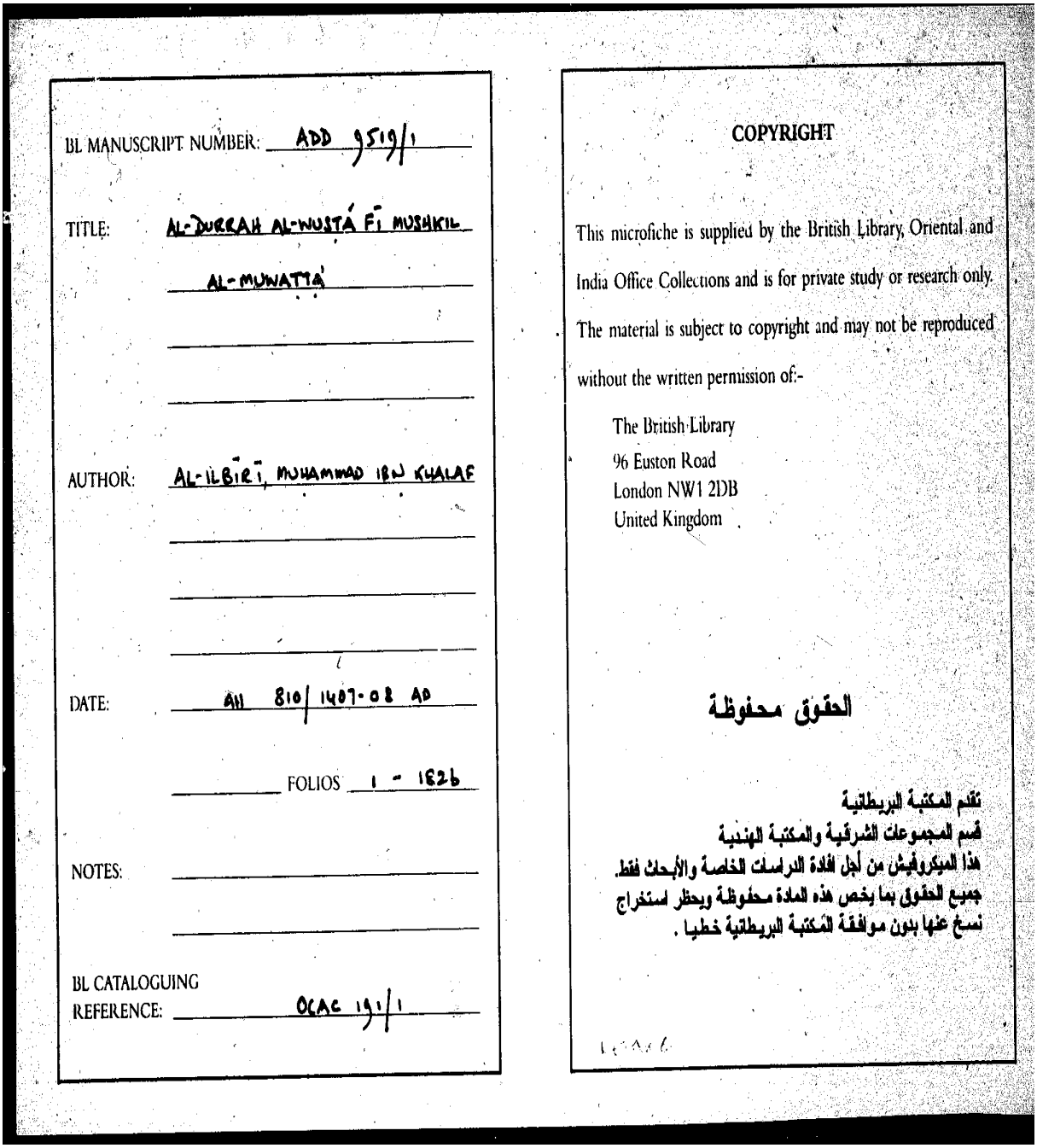
ملحق رقم (05): نماذج من المؤلفات ذات طابع الرد الجدلي.

عنوان المؤلّف	المؤلف	مذهبه وسبب التأليف	الرد على الطرف الآخر	مصدر المعلومة	طبيعة الكتاب
كتاب لم يذكر عنوانه.	أبو بكر محمد بن حيدرة بن مفوز بن أحمد المعافري الشاطبي (ت 505هـ/ 1111م).	هو من المحدّثين، ولد سنة 463هـ، أجاز له الشيخ أبو عمر بن الحذاء، والقاضي أبو الوليد الباجي.	ابن حزم.	الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج19، تر: 243، ص: 421.	مفقود
المسالك في شرح موطأ الإمام مالك.	أبو بكر بن العربي (ت 543هـ/ 1148م).	* من متكلّمي الأشاعرة. * قال عن سبب تأليفه للكتاب: "إنما حملني على جمع هذا المجموع... وذلك أنه ناظرت يوما جماعة من أهل الظاهر الحزمية الجهلة بالعلم والعلماء وقلة الفهم، على موطأ مالك بن أنس، فكل عابه وهزأ به...".	أهل الظاهر.	ابن العربي أبو بكر المعافري: المسالك في شرح موطأ مالك، مج1، ص: 214.	مطبوع
كتاب لم يذكر عنوانه.	عبد الحق بن عبد الله بن عبد الحق الأنصاري (ت 631هـ/ 1234م).	أصله من المهدية، فقيها على مذهب مالك حافظا نظارا ذاكرا للخلاف، مشاركا في أصول الفقه يجتمع إليه ويناظر عليه، تولى قضاء الجماعة بإشبيلية وفصل عنها سنة 619هـ واستدعي إلى مراكش.	ابن حزم.	ابن الأبار: التكملة، ج3، تر: 308، ص ص: 125، 126.	مفقود

تنزيه أئمة النحو عما نسب إليهم من الخطأ والسهو.	ابن خروف (ت 609هـ/ 1212م).	* كان ابن مضاء فقيها أصوليا، متقدما في علم الكلام، بصيرا بالنحو ومجتهدا في أحكام العربية، منفردا فيها بآراء ومذاهب شذ بها عن مألوف أهلها. * وكان ابن خروف بارعا في فن التصريف.	كتاب "المشرق في النحو" لابن مضاء (ظاهرية النحو).	ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، ق1، سف1، تر: 291، ص ص: 217، 218.	مفقود
كتاب لم يذكر عنوانه.	ابن أبيض.	لم نجد له ترجمة في المصادر، إلا فيما يذكر أن كتابه كبيرا حفيلا أكثر فيه من الحديث والشواهد.	عبد الله بن مسرة.	إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص: 35.	مفقود
كتاب لم يذكر عنوانه.	أبو عمر الطلمنكي (ت 429هـ/ 1037م).	هو أحمد بن محمد بن أبي عبد الله بن أبي عيسى المعافري، أحد الأئمة في علم القرآن، وله عناية بالحديث، وعارفا بالسنن وكذا أصول الديانات.	ابن مسرة	ابن فرحون: الديباج، تر: 56، ص: 179.	مفقود
صحيفة لم يذكر عنوانها.	ابن زرب (ت 381هـ/ 991م).	هو القاضي محمد بن يبقى بن محمد بن زرب بن يزيد بن مسلمة، كان أحفظ أهل زمانه للمسائل على مذهب مالك وأصحابه.	محمد بن مسرة.	ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج2، تر: 1361، ص: 776.	مفقود
رسالة السائل والمجيب وروضة نزهة الأديب.	مجهول الاسم الكامل.	تسمى بمحمد وانتسب للأنصار، تضمن الكتاب وصف مناظرات بينه وبين المسيحين دارت بمدن الأندلس.	/	النجار عبد المجيد: ابن تومرت، ص ص: 475، 476.	مطبوع

كتاب لم يذكر عنوانه.	عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم بن فرج الخزرجي	صناعة الجدل	/	ابن الخطيب: الإحاطة، ج3، ص: 543.	مفقود
كتاب لم يذكر عنوانه.	يرجح أنه يوسف بن إسماعيل بن النغريلة (ت 459هـ/ 1066م).	ربما نتيجة للمناظرات التي جمعت ابن حزم بوالده إسماعيل.	ابن حزم	ابن بسام، الذخيرة، ق1، مج2، ص: 766.	مفقود

ملحق رقم (06): صور من مخطوط "الدُّرة الوسطى في مشكل الموطّأ" لصاحبه محمد بن خلف الألبيري.



BL MANUSCRIPT NUMBER: ADD 9519/1

TITLE: AL-DURRAH AL-WUSTÁ FĪ MUSHKIL AL-MUWATTA'

AUTHOR: AL-ILBĪRĪ, MUHAMMAD IBN KHALAF

DATE: AH 810/1407-08 AD

FOLIOS 1 - 1826

NOTES:

BL CATALOGUING REFERENCE: OCAC 191/1

COPYRIGHT

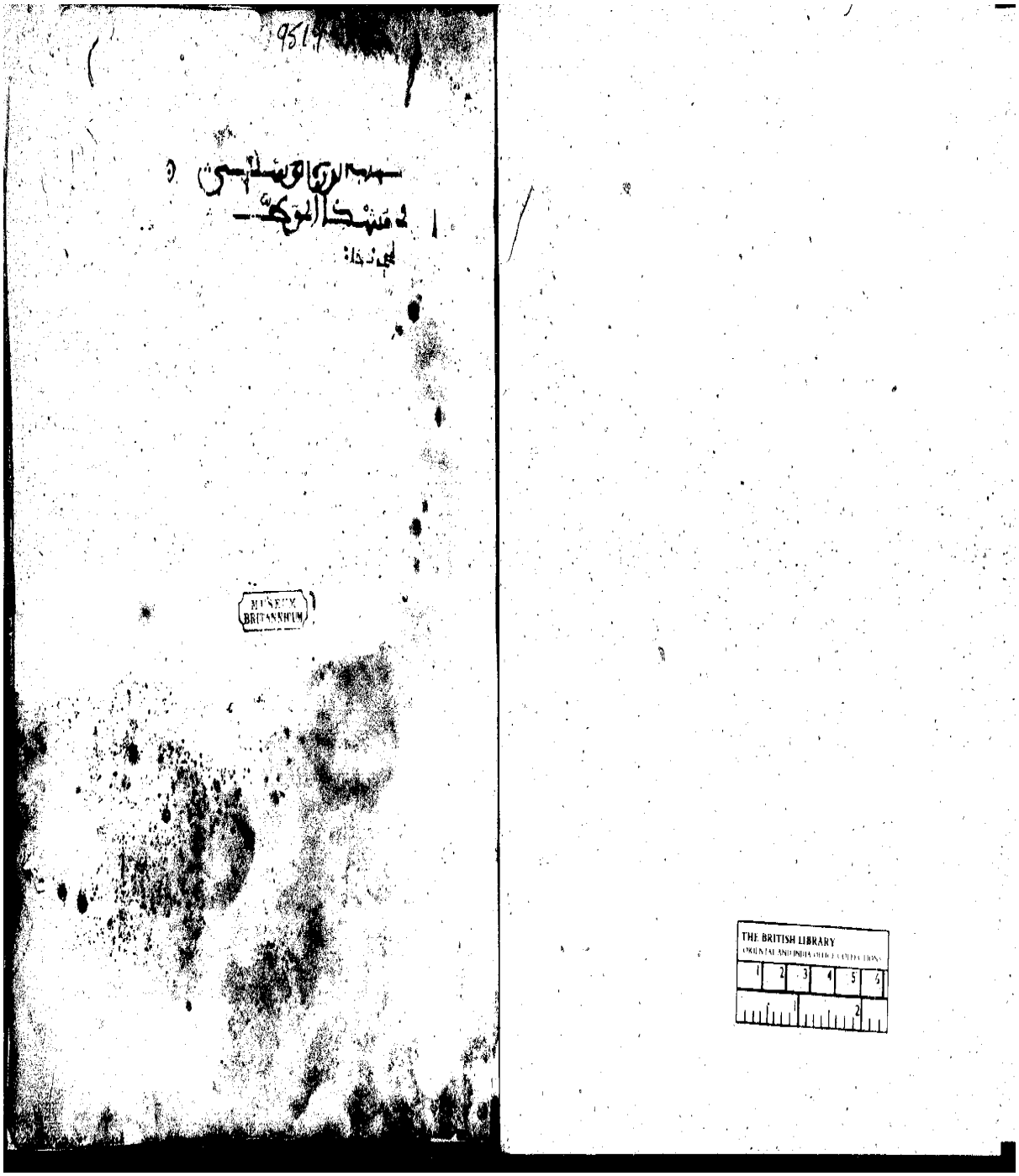
This microfiche is supplied by the British Library, Oriental and India Office Collections and is for private study or research only. The material is subject to copyright and may not be reproduced without the written permission of:-

The British Library
96 Euston Road
London NW1 2DB
United Kingdom

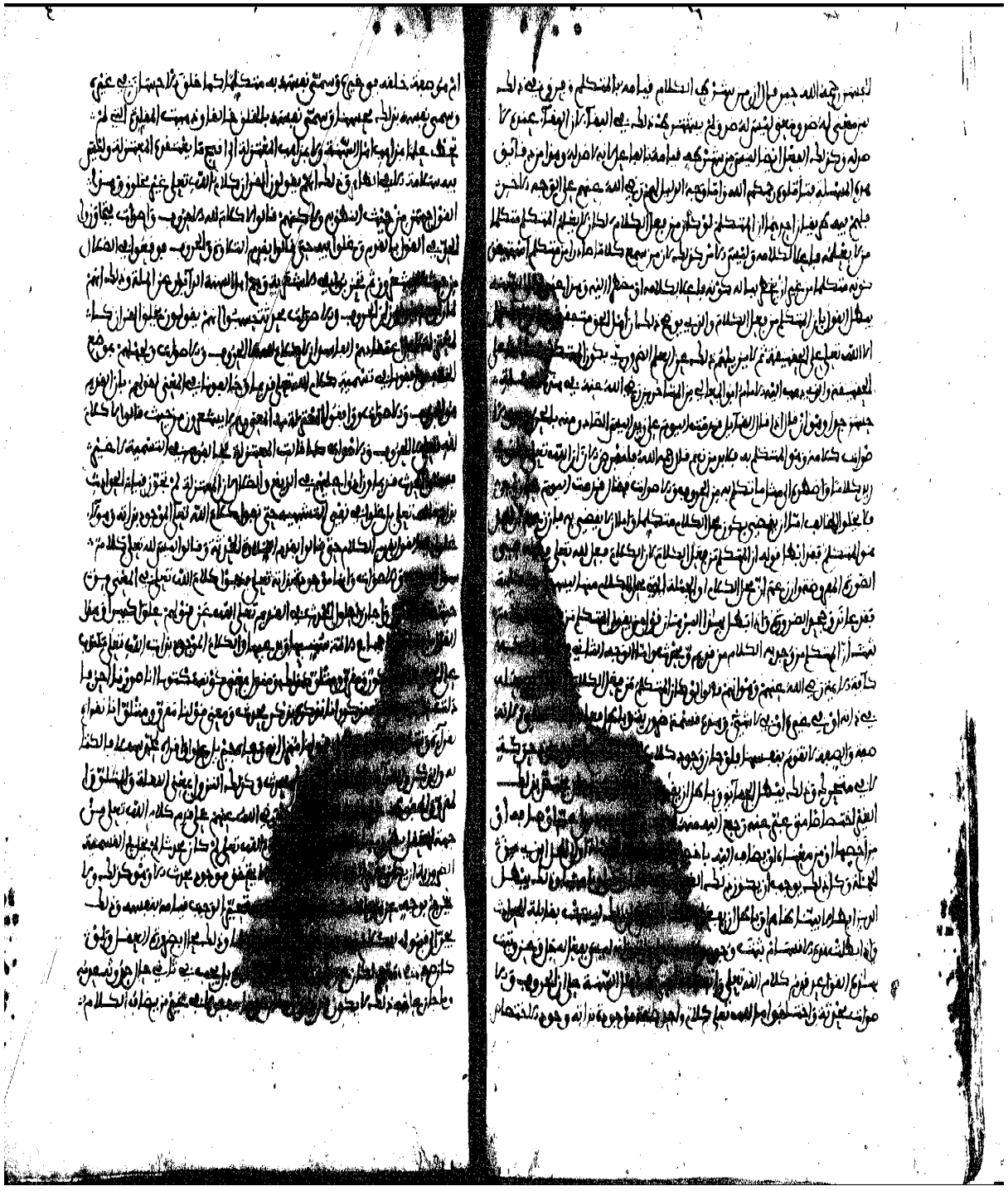
الحقوق محفوظة

تقدم المكتبة البريطانية
قسم المجموعات الشرقية والمكتبة الهندية
هذا الميكروفيش من أجل افادة الدراسات الخاصة والأبحاث فقط.
جميع الحقوق بما يخص هذه المادة محفوظة ويحظر استخراج نسخ عنها بدون موافقة المكتبة البريطانية خطيا .

الواجهة الخارجية للمخطوط.



الورقة الأولى من المخطوط (يظهر عليها العنوان).



نموذج من نص المخطوط (ردّ الألبيري على المقلّدين في الدين).

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب المقدسة:

1. القرآن برواية ورش عن نافع.
2. التوراة.
3. الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، تر: فان دايك، جمعية الكتاب المقدس، بيروت، 1865م.

- إنجيل برنابا، تر: خليل سعادة، مطبعة المنار، تق: محمد رشيد رضا، دار البشير للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 1908م. (غير معتمد في الكنيسة).

ثانيا: كتب التفسير:

1. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ/ 923م): تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح وتع: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م، مج1.

ـــــــــــــــ: تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1422هـ/ 2001م، مج2، ج10، ج14، ج11، ج22.

2. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (671هـ/ 1272م): الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1467هـ/ 2006م، ج1، ج12، ج14، ج18، ج20، ج22.

3. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ/ 1373م): تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.

ثالثا: كتب الحديث:

1. البخاري الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي (ت 256هـ/ 870م): صحيح البخاري، دار التأصيل، القاهرة، ط1، 1433هـ/ 2012م، مج1، مج4، مج5، مج6، مج7.

2. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ/ 1066م): شعب الإيمان، تح: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج2، ج4.
3. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (ت 852هـ/ 1449م): فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة السلفية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج12.
4. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ/ 875م): صحيح مسلم، اعت: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، (د. ط)، 1419هـ/ 1998م.
5. ابن حنبل أحمد بن محمد الشيباني (ت 241هـ/ 855م): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1416هـ/ 1995م، ج5، ج13.
6. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت 275هـ/ 889م): سنن أبي داود، إع وتع: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1997م، ج5.
7. الطحاوي أو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (ت 321هـ/ 933م): شرح مشكل الآثار، تح وضب وتع: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط3، 1431هـ/ 2010م، ج4.
8. مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179هـ/ 795م): الموطّأ، تح وتع: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1417هـ/ 1997م، مج1، مج2.

رابعا: المخطوطات:

1. الألبيري محمد بن خلف (ت 537هـ/ 1142م): الدرة الوسطى في مشكل الموطأ، المكتبة البريطانية، ضمن مجموع "Additional Manuscripts"، رقم: ADD 9519/1، تاريخ النسخ: 810هـ/ 1407– 08م.

خامسا: المصادر:

أ– الإسلامية:

1. ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (ت 685هـ/ 1260م): كتاب الحلة السيراء، تح وتع: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م، ج2.
2. ـــــــــــــــــ: التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر، (د. ط)، 1415هـ/ 1995م، ج1، ج2، ج3، ج4.

3. الأسد أبادي عبد الجبار بن أحمد (ت 415هـ/ 1025م): الأصول الخمسة، تح وتق: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط1، 1998م.

4. ابن أبي أصبيعة موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي (ت 668هـ/ 1269م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شر وتح: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط).

5. الآمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (ت 631هـ/ 1233م): الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، ج3.

6. الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 474هـ/ 1081م): كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2001م.

7. ـــــــــــــــــ: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح وتق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1415هـ/ 1995م، مج1، مج2.

8. ابن بسام الشنتريني أبو الحسن علي (ت 542هـ/ 1147م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د. ط)، 1417هـ/ 1997م، ق1، مج1. ق1، مج2. ق3، مج2. ق4، مج1.

9. ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى (ت 578هـ/ 1083م): الصلة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج1، ج2، ج3.

10. البلوي أبو الحجاج يوسف بن محمد: ألف باء، (د. د. ن)، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1.

11. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ/ 1066م): الأسماء والصفات، تح وتع: عبد الله بن محمد الحاشدي، تق: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي للتوزيع، (د. ط)، 1412هـ/ 1991م، مج2.

12. ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت 728هـ/ 1328م): الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تح: علي بن حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، ط2، 1411هـ/ 1999م، مج1.

13. ـــــــــــــــــــــ: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، جيزة، ط2، 1411هـ/ 1991م، ج2.

14. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف (ت 816هـ/ 1413م): معجم التعريفات، تح ودر: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د. ط)، 2004م.

15. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية (ت 478هـ/ 1185م): الكافية في الجدل، تق وتح وتع: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الباجي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د. ط)، 1399هـ/ 1979م.

16. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (ت 852هـ/ 1449م): لسان الميزان، إع: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج2.

17. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ/ 1064م): الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، (د. د. ن)، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1، ج2. ج3، ج4، ج7.

18. ـــــــــــــــــــــ: الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، الدار الأثرية للطباعة والنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 1429هـ/ 2008م.

19. ـــــــــــــــــــــ: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م، ج1، ج2، ج5

20. ـــــــــــــــــــــ: الدرة فيما يجب اعتقاده، در وتح: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ/ 2009م.

21. ـــــــــــــــــــــ: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط).

22. ـــــــــــــــــــــ: طوق الحمامة في الألفة والآلاف، "رسائل ابن حزم الأندلسي"، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1987م، ج1.

ـــــــــــــــــــــ: رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، الرسائل، ج3.

ـــــــــــــــــــــــ: رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي، الرسائل، ج3.

ـــــــــــــــــــــــ: رسالة التلخيص لوجوه التخليص، الرسائل، ج3.

23. الحموي ياقوت بن عبد الله شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ/ 1229م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، (د. ط)، 1397هـ/ 1977م، مج3، مج5.

24. الحميدي أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله (ت 488هـ/ 1095م): جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تح: بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1429هـ/ 2008م.

25. ابن حيان أبو مروان حيان بن خلف بن حسين القرطبي (ت 469هـ/ 1076م): المقتبس، تح: شالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، (د. ط)، 1979م، ج5.

26. ابن خاقان أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي (ت 529هـ/ 1134م): قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تح وتع: حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء (الأردن)، ط1، 1409هـ/ 1989م، ج1، ق1.

27. الخزرجي أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبيدة (ت 582هـ/ 1186م): مقامع الصلبان، تح: عبد المجيد الشرفي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية (الجامعة التونسية)، تونس، (د. ط)، (د. ت. ط).

28. الخشني أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد القروي (ت 361هـ/ 971م): قضاة قرطبة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1410هـ/ 1989م.

29. ـــــــــــــــــــــــ: أخبار الفقهاء والمحدثين، در وتح: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، (د. ط)، 1991م.

30. الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت 462هـ/ 1071م): كتاب الفقيه والمتفقه، تح: أبو عبد الرحمان عادل بن يوسف الغرازي، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، (د. م. ن)، (د. ط)، 1428هـ/ 2007م، مج2.

31. ابن الخطيب لسان الدين ذي الوزارتين (ت 776هـ/ 1374م): الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنّشر، القاهرة، ط2، 1393هـ/1937م، مج1. مج3 .

32. ـــــــــــــــــــــــ: كتاب أعمال الأعلام في من بويع من قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تح وتع: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط1، 1956م.

33. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد الحضرمي (ت 808هـ/ 1406م): مقدمة ابن خلدون، ضب: خليل شحاذة، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د. ط)، 1421هـ/ 2001م.

ـــــــــــــــــــــــ: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ضب: خليل شحاذة، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط)، 1421هـ/ 2000م.

34. ابن خليكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681هـ/ 1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د. ط)، 1970م، مج3.

35. ابن خير أبو بكر محمد بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي (ت 575هـ/ 1179م): فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1417هـ/ 1997م.

36. ابن دحية ذي النسبين أبي الخطاب عمر بن حسن (ت 633هـ/ 1235م): المطرب من أشعار أهل المغرب، تح: إبراهيم الأبياري وآخرون، مر: طه حسين، دار العلم للجميع، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط).

37. الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ/ 1374م): سير أعلام النبلاء، تح وتع: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417هـ/ 1996م، ج4، ج18، ج19.

38. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 520هـ/ 1126م): المقدمات الممهدات، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج1.

39. ـــــــــــــــــــــــ: مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تح: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، (د. د. ن)، ط2، 1414هـ/ 1993م، مج2.

40. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ت 595هـ/ 1198م): مناهج الأدلة في عقائد الملة، تق وتح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1964م.

41. ـــــــــــــــــــــــ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، در وتح: محمد عمارة، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط2، 1119م.

42. ـــــــــــــــــــــــ: تهاف التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، تح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.

43. الزبيدي الأندلسي أبو بكر محمد بن الحسن (ت 379هـ/ 989م): طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1392هـ/ 1973م.

44. ابن أبي زرع أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (ت بعد 731هـ/ 1331م): الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة، الرباط، (د. ط)، 1972م.

45. ـــــــــــــــــــــــ: الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، (د. د. ن)، الرباط، (د. ط)، 1392هـ/ 1972م، ص: 96. عنان عبد الله، المرجع السابق، عص3، ق2.

46. الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت 538هـ/ 1144م): أساس البلاغة، تح: محمد باس عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م، ج2.

47. ابن أبي زمنين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي (ت 399هـ/ 1009م): أصول السنة، تح وتخ وتع: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط1، 1415هـ.

48. السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت 771هـ/ 1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطنجي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج3.

49. ابن سعيد أبو الحسن علي بن موسى (ت 685هـ/ 1286م): اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، اخ: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خليل، تح: إبراهيم الأبياري، الهيئة العليا لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د. ط)، 1959م.

50. ـــــــــــــــــــــ: المغرب في حلى المغرب، تح وتع: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1964م، ج1، ج2.

51. السكوني عمر أبو علي (ت 717هـ/ 1317م): عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د. ط)، 1976م.

52. السموءل بن يحيى بن عباس المغربي (ت 570هـ/ 1174م): بذل المجهود في إفحام اليهود، تق وتع: عبد الوهاب طويلة، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م.

53. ابن سهل أبو الأصبغ عيسى (ت 486هـ/ 1093م): ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس "مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى"، در وتح: محمد عبد الوهاب خلاف، مر: محمود علي مكي ومصطفى كامل إسماعيل، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ط1، 1981م.

54. ابن سينا أبو علي (ت 428هـ/ 1037م): الإلهيات من كتاب الشفاء، تح: آية الله حسن زاده الآملى، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، Printed in the Islamic Republic of Iran، ط1، 1418هـ.

55. السيوطي جلال الدين عبد الرحمان (ت 911هـ/ 1505م): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، (د. م. ن)، ط2، 1399هـ/ 1979م، ج2.

56. ـــــــــــــــــــــ: الأشباه والنظائر في النحو، تح: أحمد مختار الشريف، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1407هـ/ 19887م، ج3.

57. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت 790هـ/ 1388م): الموافقات، تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، ضب: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، السعودي، ط1، 1417هـ/ 1997م، مج5.

58. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: آداب البحث والمناظرة، تح: سعود بن عبد العزيز العريفي، إش: بكر بن عبد الله بوزيد، ق2، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ، ق2.

59. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ/ 1153م): الملل والنحل، تص وتع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ/ 1992م، ج2.

60. ابن صاعد أبو القاسم بن أحمد بن صاعد التجيبي الأندلسي (ت 462هـ/ 1070م): كتاب طبقات الأمم، نش وتذ وفه: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، (د. ط)، 1912م.

61. الضبي أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت 599هـ/ 1203م): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج1، ج2.

62. طاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى (ت 968هـ/ 1561م): مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، مج1.

63. الطوفي سليمان بن عبد القوي نجم الدين الحنبلي (ت 716هـ/ 1316م): علم الجذل في علم الجدل، تح: فولفهارت هاينريشس، فرائز شتاينر بفيسبان، عمان، (د. ط)، 1408هـ/ 1987م.

64. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد النمري القرطبي (ت 463هـ/ 1071م): التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: سعيد أحمد أعراب، (د. د. ن)، (د. م. ن)، 1411هـ/ 1991م، ج23.

65. ـــــــــــــــــــ: جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار الحرمين للطباعة، القاهرة، ج2.

66. ابن عذاري المراكشي أبو العباس أحمد بن محمد (كان حيا سنة 712هـ/ 1312م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح ومر: ج. س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1982م، ج2.

ـــــــــــــــــــ: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب –قسم الموحدين–، تح: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1985م.

67. ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي (ت 543هـ/ 1148م): العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.

68. ـــــــــــــــــــــ: الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة وذوي البدع والإلحاد، ضب: عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، المملكة المغربية (طنجة)، الجمهورية اللبنانية (بيروت)، ط1، 1436هـ/ 2015م.

69. ـــــــــــــــــــــ: قانون التأويل، در وتح: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990م.

70. ـــــــــــــــــــــ: المسالك في شرح موطأ مالك، تق: يوسف القرضاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م، مج1.

71. عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت 544هـ/ 1149م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: سعد أحمد أعراب، مطابع الشؤون، تطوان، (د. ط)، 1402هـ/ 1982م، ج1، ج4، ج5، ج6، ج7، ج8.

72. ـــــــــــــــــــــ: الغنية، تح: ماهر زهير جراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1402هـ/ 1982م.

73. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ/ 1111م): المنتخل في الجدل، تح: علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، دار الوراق دار النيربين، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2004م.

74. ـــــــــــــــــــــ: إحياء علوم الدين، كتاب العلم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م.

75. ـــــــــــــــــــــ: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط4، 1377هـ/ 1957م.

76. ـــــــــــــــــــــ: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

77. ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت 395هـ/ 1004م): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د. م. ن)، 1399هـ/ 1979م، ج1.

78. ابن فرحون أبو إسحاق إبراهيم بن علي المالكي (ت 799هـ/ 1397م): الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح وتع: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، (د. ط)، (د. ت. ط).

79. ابن الفرضي عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي القرطبي (ت 403هـ/ 1013م): تاريخ علماء الأندلس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1989م، ج1، ج2.

80. الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ/ 1414م): القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إش: محمد نعيم الوقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ/ 2005م.

81. القرطبي: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تق وتح وتع: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، (د. ط)، (د. م. ط)، ج1، ج2.

82. القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت 646هـ/ 1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م.

83. ابن كثير أبو الفداء الحافظ الدمشقي (ت 774هـ): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ط)، 1410هـ/ 1990م، ج1.

84. ابن الكردبوس أبو مروان عبد الملك التوزري (عاش في أوائل ق 6هـ/ 12م): تاريخ الأندلس، تح: أحمد مختار العبادي، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، (د. ط)، 1971م.

85. ابن مضاء أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن محمد اللخمي القرطبي (ت 592هـ/ 1196م): كتاب الرد على النحاة، تح: شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1366هـ/ 1947م.

86. المراكشي أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي (ت 703هـ/ 1303م): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: محمد بنشريفة وإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973م، سف6. سف8، ق1.

87. المراكشي عبد الواحد بن علي بن محمد (ت 647هـ/ 1249م): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، (د. د. ن)، القاهرة، (د. ط)، 1383هـ/ 1963م.

88. المقري شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد التلمساني (ت 1041هـ/ 1631م): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ/ 1988م، مج1، مج2، مج3، مج4.

89. ـــــــــــــــــــــــ: إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، شر: محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي، مكتبة القاهرة، ط7، 1432هـ/ 2011م.

90. مكي بن أبي طالب حموش القيسي (ت 437هـ/ 1045م): الإبانة عن معاني القراءات، تح: عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار نهضة، مصر، (د. ط)، (د. ت. ط).

91. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711هـ/ 1311م): لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، مج4، مج5، مج11.

92. النباهي أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي (ت 792هـ/ 1390م): تاريخ قضاة الأندلس "كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ/ 1983م.

93. النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت 733هـ/ 1333م): نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج24.

94. الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي (ت 914هـ/ 1508م): المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، إش: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د. ط)، 1401هـ/ 1981م، ج8، ج11.

95. رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، در وتح: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة، القاهرة، (د. ط)، (د. ت. ط).

ب- المسيحية واليهودية:

1. الأكويني توما (ت 1274م): كتاب الخلاصة اللاهوتية، تر: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1887م، مج1.

2. ابن ميمون موسى القرطبي الأندلسي (ت 1204م): دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط)، ج1، ج2، ج3.

سادسا: المراجع:

أ- العربية:

1. أبحير محمد: خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى نهاية القرن الثامن الهجري، كنوز المعرفة، عمان، ط1، 1436هـ/ 2015م.
2. أرسلان شكيب: تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، 1352هـ.
3. أبو أسامة شفيق عبد القادر محمد لامة: مجالس العلم والمناظرة بالمغرب والأندلس على عهد المرابطين والموحدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1435هـ/ 2014م.
4. الأفغاني سعيد: في أصول النحو، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، (د. ط)، 1370هـ/ 1951م.
5. أمين أحمد: ظهر الإسلام، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، ط1، 1430هـ/ 2009م، ج3.
6. بدوي عبد الرحمان: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، ط3، 1979م.
7. التازي عبد الهادي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، (د. ط)، 1408هـ/ 1986م، مج2.
8. ترغي خالد: المناظرة الفقهية من منطق الجدل إلى منطق الحوار، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م.
9. تركي عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تر وتح: عبد الصبور شاهين، تع: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ/ 1986م.
10. الجابري طه: ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربي، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ت. ط).
11. الجابري محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
12. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255هـ/ 869م): البيان والتبيين "كتاب العصا"، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ/ 1998م، ج3.
13. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط)، مج1.

14. أبو حسان محمد: دور الحضارة العربية الإسلامية في تكوين الحضارة الغربية، وزارة الثقافة، عمان (الأردن)، (د. ط)، 2009م.

15. حسن أحمد محمد خليفة: تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م.

16. حسني يوسف محمد: موسوعة الفرق والمذاهب المسيحية، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، ط1، 2011م.

17. الحفني عبد المنعم: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1400هـ/ 1980م.

18. حمد بن إبراهيم العثمان: أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1425هـ/ 2004م.

19. حنبكة الميداني عبد الرحمان حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/ 1993م، ق5.

20. الخالدي خالد يونس: اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس (92– 897هـ/ 711– 1492م)، (د. د. ن)، (د. م. ن)، ط1، 1429هـ/ 2008م.

21. الخولي أمين: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د. د)، 1993م.

22. الراضي رشيد: الحجاج والمغالطة "من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2010م.

23. رشاد يوسف: اليهود المتخفون وأثرهم في المسيحية والإسلام قديما وحديثا، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 2010م.

24. الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج1.

25. أبو زهرة محمد: تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، (د. م. ن)، ط1، 1934م.

26. ـــــــــــــ: ابن حزم "حياته وعصره– أراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1978م.

27. ـــــــــــــــ: محاضرات في النصرانية، الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط4، 1404هـ.

28. السلاوي أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا في الأخبار دول المغرب الأقصى، تح وتع: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، (د. ط)، 1954م، ج2.

29. الشتيوي محمد رجب: النصرانية دراسة مقارنة، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1989م.

30. شوقي ضيف: المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1986م.

31. الطنطاوي محمد: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995م.

32. طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000م.

33. الطويل توفيق: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، الزهراء للإعلام العربي، نصر (القاهرة)، ط1، 1412هـ/ 1991م.

34. عاشور سعيد عبد الفتاح: أوروبا العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ط)، 2009م، ج2.

35. عباس إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي "عصر سيادة قرطبة"، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1969م.

36. عبد الباقي السيد عبد الهادي: الظاهرية والمالكية وأثرهما في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، الآفاق العربية، (د. م. ن)، (د. ط)، (د. ط. ت).

37. عثمان علي حسن: منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، دار إشبيليا، الرياض، (د. ط)، 1420هـ، ج1.

38. عجيبة أحمد علي: أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، دار الأفاق العربية، نص (القاهرة)، ط1، 2004م.

39. العسري محمد عبد الواحد: الإسلام في تصورات الإستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، (د. ط)، 1424هـ/ 2003م.

40. العطار مصطفى: لغة التخاطب الحجاجي "دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم"، كنوز المعرفة، عمان (الأردن)، ط1، 1438هـ/ 2017م.

41. علقم حسن عبد الرحمان: الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي، دار البشير، عمان، ط1، 1408هـ/ 1988م.

42. العلمي محمد: المستوعب لتاريخ الخلاف العالي ومناهجه عند المالكية، الرابطة المحمدية للعلماء، لوداية (الرباط)، ط1، 1431هـ/ 2010م، ج2.

43. عنان محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1417هـ/ 1997م، عص1، قس1. عص3، قس2.

44. الغلبزوري توفيق بن أحمد الإدريسي: المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، تص: إبراهيم بن الصديق الغماري، تق: محمد بن الأمين بوخبزة وحسن بن عبد الكريم الوراكلي، مكتبة ودار ابن حزم، الرياض، ط1، 1427هـ/ 2006م.

45. فتحي وديع أحمد: تطور العقيدة النصرانية في المجامع الكنسية وأسرار الكنيسة السبعة، دار التوحيد للتراث، الإسكندرية، (د. ط)، (د. ت. ط).

46. فرحان محمد جلوب: الفكر المنطقي الإسلامي (دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي)، منشورات مكتبة بسام، موصل، (د. ط)، 1988م.

47. فضل الله محمد حسين: الحوار في القرآن "قواعده– أساليبه– معطياته"، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1996م/ 1417هـ.

48. فلوسي مسعود بن موسى: الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/ 2003م.

49. الفيومي محمد إبراهيم: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م.

50. قنديل عبد الرزاق أحمد: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، (د. د. ن)، (د. م. ن).

51. كحيلة عبادة بن عبد الرحمان رضا: القطوف الدواني في التاريخ الإسباني، دار الكتب المصرية، مصر، 1419هـ/ 1919م.

52. كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الخلود للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017م.

53. المجددي البركتي محمد عميم الإحسان: التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

54. مخلوف محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349هـ، ج1.

55. مزهر وليد: المناظرة والحجاج "دراسة في النثر الأندلسي"، شهريار، القاهرة، ط1، 2020م.

56. المسيري عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، نصر (مصر)، ط1، 1999م، مج5، ج2.

57. المغربي علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1415هـ/ 1995م.

58. المنوني محمد: حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1989م.

59. النجار عبد المجيد: المهدي بن تومرت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م.

60. النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، كورنيش النيل (القاهرة)، ط9، 1119م، ج1.

61. النشار علي سامي والشربيني عباس أحمد: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1972م، 1392هـ/ 1972م.

62. النيريزي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد: المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، تص وتق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (د. ط)، 1413هـ/ 1993م.

63. همو عبد المجيد: الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مر وتد: إسماعيل الكردي، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط2، 1425هـ/ 2004م.

64. هنداوي إبراهيم بن موسى: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، (ط. د)، (د. ت. ط).

65. الهواري محمد: الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، دار الزهراء للنشر، القاهرة، (د. ط)، 1414هـ/ 1994م.

66. وافى علي عبد الواحد: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، مصر، ط1، 1384هـ/ 1964م.

67. الوظيفي المصطفى: المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي)، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، (د. ط)، 1419هـ/ 1998م.

68. وهبه مجدي والمهندس كامل: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.

69. اليوسف عبد القادر أحمد: العصور الوسطى الاوربية، المكتبة العصرية، صيدا (بيروت)، (د. ط)، 1967م.

70. يفوت سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

71. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4، 1425هـ/ 2004م.

ب- المترجمة:

1. أرلوند توماس و. سير: الدعوة إلى الإسلام (بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية)، تر وتع: حسن إبراهيم حسن وآخرون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د. ط)، 1971م.

2. أسين بلاثيوس ميغيل: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د. ط)، 1965م.

3. أشباخ يوسف: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تر وتع: محمد عبد الله عنان، تق وتن: سليمان العطار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م، ج1، ج2.

4. بالنثيا آنخل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ط)، 1955م.

5. بروفنسال ليفي: حضارة العرب في الأندلس، تر: ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ط)، (د. ت. ط).

6. ـــــــــــــ: الحضارة العربية في إسبانيا، تر: الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1414هـ/ 1994م.

7. بروكلمان كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس ومنيرا البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968م.

8. بيشوب موريس: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، تر: علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

9. جورافيسكي أليكسي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، تر: خلف محمد الجراد، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 1461هـ/ 2000م.

10. الخوري عيسى أسعد: الطرفة النقية من تاريخ الكنيسة المسيحية، مطبعة حمص، (د. ط)، 1924م.

11. دوزي رينهرت: المسلمون في الأندلس، تر وتع وتق: حسن حبشى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط)، 1995م، ج3.

12. ديورانت ول وايريل: قصة الحضارة "عصر الإيمان"، تر: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، (د. د. ن)، (د. م. ن)، مج4، ج3. مج4، ج6.

13. دي بور. ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر وتع: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م.

14. رينان إرنست: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د. ط)، 1957م.

15. فان موسهم لورنس يوحنا: تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة والحديثة، تر: أنس هنري هرس، المطبعة الأمريكانية، بيروت، (د. ط)، 1875م.

16. كاسترو أميركو: إسبانيا في تاريخها "المسيحيون والمسلمون واليهود"، تر: علي إبراهيم منوفى، مر: حامد أبو أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.

17. كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، مر وتق: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998م.

18. كولتون جورج جوردون: عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، تر وتع: جوزيف نسيم يوسف، دار النهضة العربية، بيروت، (د. ط)، 1981م.

19. لوبون غوستاف: حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د. ط)، 2012م.

20. لوريمر جون: تاريخ الكنيسة، Ktab INC، الولايات المتحدة، (د. ط)، 1981م، ج4.

21. مونتجومري وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ط1، 1403هـ/ 1983م.

22. ولفنسون إسرائيل أبو ذؤيب: موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/ 1936م.

23. ويلتر. ج: الهرطقة في المسيحية "تاريخ البدع الدينية المسيحية"، تع: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار الفارابي، بيروت، (د. ط)، 2007م.

24. نوادر المخطوطات، تح: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1370هـ/ 1951م.

ج- الأجنبية:

- باللغة الإنجليزية:

1. Ankori Zvi: **Karaïtes in Byzantium The Formative Yers 970-1100,** Ams Press, Inc, New York, 1968.
2. Colominas Aparicios Mònica: **The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Christian Iberia,** Brill, Leiden (Boston), 2021, Vol_{64}.
3. Gordon Leff: **Medival Thaught (St Augustin to Ockham),** Penguin Books, Baltimore (Maryland), Reprinted, 1961.
4. Kritzeck James: **Peter the Venerable and Islam,** Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1964.
5. Martin Sean: **The Cathars "The Most Successful Heresy of The Middle Ages",** Pocket Essentials, Harpenden (Herts), First Published, 2005.
6. Monroe James T: **The Shu'ubiyya in Al-Andalus "The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations",** University of california Press Berkely, Los Angeles (London), 1970.

7. Singer Isdore: **Jewish Encyclopedia,** Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1901, V_1.
8. Southern R. W: **Western Views of Islam in the Middle Age,** Harvard University Press, Cambridge (Massachustts) and London (England), Second Printing 1978.
9. Tieszen Charles L: **Christian Identity amid Islam in Medival Spain,** Brill, Leiden (Boston), 2013.

- باللغة الإسبانية:

10. Albarrán Iruela Javier: **Anexos de Medivaelismo "La Cruz En La Media Luna Los Cristianos En Al-Andalus: Realidades y Percepciones (Siglos VIII- XIII)",** Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 2013.
11. Asin Palacios Micuel: **Abn Masarra y Su Escuela "Orighns de La Filosofia Hispano- Musulmana",** Imprenta Ibérica- E. Maestre, Madrid, 1914.

- باللغة الفرنسية:

12. Reinaud: **Invasions des Sarrazins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans La Suisse, Pendant Les 8^E, 9^E et 10^E Siècles de Notre Ère, D'après Les Auteurse Chrétiens et Mahmétans,** A La Librairie Orientale de vve dondey-Dupré, Paris, 1836.
13. Rohrbacher René François: **Histoire Universelle de L'Église Catholique,** Gaume Frères Et J. Duprey, Paris, 1857.
14. Segesvary Victor: **L'Islam et la Réforme,** Mikes International, The Hague (Holand), 2005.

- باللغة الألمانية:

15. Frobschammer. P: **Die Philosophie des Thomas von Aquino,** F. A. Brockhaus, Leipzig, 1889.
16. Helfferich Adolf: **Der Westgothische Arianismus die Spanische Ketzer Geschichte,** Verag von Julius Springer, Berlin, 1860.

سابعا: الرسائل الجامعية:

1. صابة محمد: الجدل الفكري في الأندلس وأثره على حركة التأليف بالأندلس (ق 4- 6هـ/ 10- 12م)، أطروحة دكتوراه في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي، إش: شرف عبد الحق، جامعة ابن خلدون- تيارت، 1444هـ/ 2022م.

ثامنا: المقالات:

أ- العربية:

1. ألوزداد محمد إبراهيم: الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، المنظومة، 1981م، مج4، ع5.
2. البارقي حسن عبد الرحمان: المبادئ الأخلاقية وتقنيات الحجاج عند الباجي في كتاب "المنهاج"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع2، أكتوبر 2020م.
3. بوصوار خيرة وحميدي مليكة: فن المناظرة في التراث الأندلسي خلال عصر الطوائف -قراءة في رسالتي ابن غرسية وابن الدودين البلنسي-، مجلة البحوث التاريخية، مج7، ع1، جوان 2023م.
4. حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ع7، 1424هـ/ 2003م.
5. أبو خليل شوقي: الأثر العربي الإسلامي الفكري، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوربية، هاني مبارك وشوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/ 1996م.
6. رزوق وسام: أبو عبد الله محمد بن خلف الألبيري ومشروعه الكلامي الأشعري من خلال كتابه "الدرة الوسطى في مشكل الموطأ"، الفكر الأشعري بالأندلس -تاريخ وإشكالات-، تق: أحمد عبادي، تن: جمال علال البختي، دار الأمان، الرباط، ط1، 1441هـ/ 2020م.
7. شافعي محمد عبد اللطيف: مخطوطات العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي -مخطوط الدرة الوسطى في شرح مشكل الموطأ نموذجا-، سلسلة الأنوار، مج8، ع2، ديسمبر 2018م، أعمال الملتقى الدولي "مخطوطات العقائد وعلم الكلام والفلسفة في المغرب العربي الكبير"، جامعة وهران 2 -محمد بن أحمد-، ديسمبر 2018م.

8. مغربي محمد رضا: الجدل والمناظرة في التراث الأندلسي "المنهاج في تريب الحجاج لأبي الوليد الباجي (ت 474هـ رحمه الله"، التعليمية، مج10، ع2، جويلية 2020م.

ب- المترجمة:

1. بيرنيت تشارلز: الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ط2، 1999م، ج2.
2. جيوم ألفريد: الفلسفة والإلهيات، تع وتع: توفيق الطويل، تراث الإسلام، تق: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج1.
3. دي إيبالزا ميكيل: المستعربون: أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ج1.
4. شايندلين ريموند: اليهود في إسبانيا المسلمة، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحر: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ج1.
5. فايشر مانويل: رامون لول والعالم الإسلامي، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، تن: محمد حمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1995م.

ج- الأجنبية:

- باللغة الإنجليزية:

1. Adang Camilla: **Religious Sciences,** Routledge Handbook of Muslim Iberia, Maribel Fierro, Routledge, United Kingdom, First Edition, 2020, Vol_3.
2. Buritt F. C: **The Debt of Christianity to Judaism,** The Legacy of Israel, Edwyn R. Bevan and Chales Singer, At the Clarendon Press, Oxford, First Edition, 1927, Printed, Great Britain, Corrected Impression, 1928.

3. Ruiz Josep Maria et Soler Albert: **Ramon Llull in his Historical Context,** Catalan Historical Review, Centre de Documentació Ramon Llull Universitat de Barcelona, 2013/ 2014.
4. Singer Chales and Singer Dorothea Waley: **Jewish Factor in Medieval Thought,** The Legacy of ISRAEL, Edwyn R. Bevan and Chales Singer, At the Clarendon Press, Oxford, First Edition, 1927, Printed, Great Britain, Corrected Impression, 1928.
5. Stroumsa Sarah: **Between Acculturation and Conversion in Islamic Spain "The Case of the Banü Hasday",** Mediterranea International Journal For the Transfer of Knowledge, 2016, V_1.
6. Wasserstein David J: **Christians, Jews and the Dhimma Status,** Routledge Handbook of Muslim Iberia, Maribel Fierro, Routledge, United Kingdom, First Edition, 2020, Vol_2.
7. Wasserstein David J: **Lãwî b. Ismãîl b. Rabi b. Sulaymãn: An Unnoticed Jewish Conert to Islam in Fifth/ Eleventh Century al-Andalus,** Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East, De Gruyter, 2014, Vol_{91}, $Issue_2$.

- باللغة الإسبانية:

8. Benhamamouche Fatima: **Ramon Llull y su empresa islámica,** Departamento de Español, Universidad de Orán, Algeria.

- باللغة الفرنسية:

9. Dufourcq: **Les Rélations du Marocet de la Castille pendant la première moitié du XIIIè siècle,** Révue d'histoire et de civilisation du Magreb, Juillet, 1968, n°5.
10. Fierro Maribel: **Ibn hazm et le Zindiq juif,** Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, 1992, N° 63- 64.

تاسعا: المواقع الإلكترونية:

1. **ابن إبراهيم العسكر عبد الله: الجدل الديني في الأندلس، جامعة الملك سعود، مدونة بلال عبد الهادي.**

http://bilalabdulhadi.blogspot.com/2013/01/blog-post_9603.html.

2. Home > Catholic Enyclopedia > B > **Berengarius of Tours.** https://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm,
3. **Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia, Ángel Sáenz-Badillos.** https://dokumen.pub/judios-entre-arabes-y-cristianos-luces-y-sombras-de-una-convivencia-8480050438.html.
4. Mirza Misbahuddin: **The English King Who Wanted the Sharia** "Did King John Offer to Make Islam England's State Religion?"**,** May/ Jun 2024. https://islamichorizons.net/the-english-king-who-wanted-the-sharia/#:~:text=Two%20years%20before%20King%20John,the%20Benedictine%20monk%20Matthew%20Paris.
5. **Pope Gregory VII on the Investiture Controversy,** The Historical Oracle Blog. https://thehistoricaloracleblog.wordpress.com/2016/11/18/pope-gregory-vii-on-the-investiture-controversy/.
6. Sylvester II, **Harriet Pratt Lttin, The Editors of Encyclopaedia britannica.** https://www.britannica.com/biography/Sylvester-ll.

الفهـــارس

1. فهرس النصوص المقدسة:

- **فهرس الآيات القرآنية:**

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ۚ (124)﴾.	النحل	124	32
﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۚ (63)﴾.	آل عمران	63	45
﴿لِكُلّٖ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةٗ وَمِنْهَاجٗا ۚ﴾.	المائدة	50	47. 325
﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۚ﴾.	الكافرون	6	47
﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾.	آل عمران	19	47
﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۖ﴾.	النساء	45	47
	المائدة	14	
﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ﴾.	المائدة	50	48
﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن ۖ فَيَكُونُ ۚ (58)﴾.	آل عمران	58	92
﴿۞ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ﴾.	المائدة	84	100
﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۚ (129)﴾.	آل عمران	129	117

﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾.	الكهف	48	117
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.	القصص	88	119
﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً﴾.	النحل	67	119
﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْاَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ (50)﴾.	يس	50	119
﴿فَرِيقٌ فِے ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِے ٱلسَّعِيرِ (5)﴾.	الشورى	5	119
﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُم﴾.	النساء	31	123
﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾.	الحجرات	7	123
﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾.	آل عمران	65	125
﴿وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ (15)﴾.	النور	15	125
﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾.	آل عمران	18	126
﴿أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾.	الإسراء	23	128
﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنَ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾.	الأنعام	104	142
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)﴾.	الحجرات	13	143
﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَابَي ٱللَّهُ إِلَّآ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ (32)﴾.	التوبة	32	147
﴿لَّا يَاتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾.	فصلت	41	150، 151
﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ﴾.	النساء	77	152

﴿۞مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفْسِكَۖ﴾.	النساء	78	152
﴿قُلْ كُلّٞ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾.	النساء	77	152
﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا (27) رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا (28) وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا (29) وَالَارْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ (30) أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا (31) وَالْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا (32)﴾.	النازعات	27–32	154
﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلَارْضِ جَمِيعاً ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٞ (28)﴾.	البقرة	28	154
﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ...(10) فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوْمَيْنِ﴾.	فصلت	10، 11	154، 155
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾.	ق	38	155
﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ (35) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ (36)﴾.	المرسلات	35، 36	156
﴿يَوْمَ تَاتِي كُلُّ نَفْسٖ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾.	النحل	111	156
﴿فَيَوْمَئِذٖ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٞ وَلَا جَآنّٞ (38)﴾.	الرحمان	38	156
﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ (5)﴾.	الأعراف	5	156، 157
﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ﴾.	يونس	94	157
﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَآ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ (81)﴾.	الزخرف	81	158
﴿فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۗ﴾.	النحل	69	158
﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا﴾.	ق	9	159
﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٖ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ (9) وَالنَّخْلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلْعٞ نَّضِيدٞ (10) رِّزْقٗا لِّلْعِبَادِۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةٗ مَّيْتٗاۚ كَذَٰلِكَ	ق	9–11	159

﴿اُلْخُرُوجَ (11)﴾.			
﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِے وَرَضِيتُ لَكُمُ اُلِاسْلَٰمَ دِيناً﴾.	المائدة	4	163
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِے اِلْكِتَٰبِ مِن شَےْءٍ﴾.	الأنعام	39	163
﴿سَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.	آل عمران	133	166
﴿فَاسْتَبِقُواْ اُلْخَيْرَٰتِ﴾.	البقرة	147	166
﴿وَإِن طَآئِفَتَٰنِ مِنَ اُلْمُومِنِينَ اِقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾.	الحجرات	9	167
﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِے اِلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ اُلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ (77)﴾.	الأنبياء	77	168
﴿وَهَلْ اَتِيْكَ نَبَؤُاْ اُلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ اُلْمِحْرَابَ (20) إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِےٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.	ص	20، 21	168
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلَّا اَللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.	الأنبياء	22	169
﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِے ظُلُمَٰتِ اِلَارْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِے كِتَٰبٍ مُّبِينٍ (60)﴾.	الأنعام	60	171
﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اَللَّهُ إِلَّا وَحْياً اَوْ مِنْ وَّرَآءِے حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلُ رَسُولاً فَيُوحِے بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾.	الشورى	48	171، 172
﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾.	السجدة	13	173
﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ اِلْكُفْرَ﴾.	الزمر	8	173
﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اَللَّهُ وَلَٰكِنَ اَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (117)﴾.	آل عمران	117	173
﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيراً وَيَهْدِے بِهِۦ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا	البقرة	25	173

﴿ٱلْفَٰسِقِينَ (25)﴾.			
﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْاَبْصَٰرُ﴾.	الأنعام	104	174
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (21) اِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (22)﴾.	القيامة	21، 22	174
﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً (164)﴾.	النساء	164	176
﴿إِنَّنِيَ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾.	طه	13	176، 177
﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَ﴾.	الأعراف	143	177
﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ (116)﴾.	المائدة	118	178، 179
﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً (156) بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً (157)﴾.	النساء	156، 157	180
﴿ٱلَاعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً﴾.	التوبة	98	182
﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَاجْعَلَ اَفْئِدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِيٓ إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (39)﴾.	إبراهيم	39	182
﴿إِنَّ ٱللَّهَ اِشْتَرِيٰ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ اِللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي اِلتَّوْرِيٰةِ وَالِانجِيلِ وَالْقُرْءَانِ﴾.	التوبة	112	183
﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَيٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَيٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ (21)﴾.	الزخرف	21	185
﴿فَانكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنِيٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾.	النساء	3	186

﴿۞فَلَمَّا قَضىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَي ٱلْمُومِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً (37)﴾.	الأحزاب	37	186
﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُۥ (228)﴾.	البقرة	228	187
﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ (23)﴾.	الأنبياء	23	187
﴿وَعَلَي ٱلذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾.	البقرة	183	197
﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.	البقرة	184	197
﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْياً بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسٰكِينَ﴾.	المائدة	97	198
﴿فَجَزَآءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾.	المائدة	97	198
﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَآءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾.	المائدة	97	198
﴿لَا يَصْلَيٰهَآ إِلَّا ٱلَاشْقَي (15) ٱلذِىٓ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى (16)﴾.	الليل	15، 16	210
﴿ٱلرَّحْمٰنُ (1) عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ (2) خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ (3)﴾.	الرحمان	1، 2	234
﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلَامِينُ (193)﴾.	الشعراء	193	237
﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرِ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرٰىنِى وَلٰكِنُ ٱنظُرِ إِلَي ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرٰىنِى فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّاً وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً﴾.	الأعراف	143	237
﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلٰغُ﴾.	آل عمران	20	275
﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلٰهاً وٰحِداً لَّآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31)﴾.	التوبة	31	278

﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.	الفتح	10	305
﴿لَآ إِكْرَاهَ فِے اِلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلْغَيِّ﴾.	البقرة	255	316
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٰمَنَ مَن فِے اِلَارْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً اَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُومِنِينَ (99) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَن تُومِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اِللَّهِ﴾.	يونس	99، 100	316
﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ (85)﴾.	آل عمران	85	317
﴿۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحاً وَالذِےٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسِىٰ وَعِيسِىٰٓ أَنَ اَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾.	الشورى	11	325
﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾.	المائدة	62	374

- **فهرس نصوص التوراة:**

العدد	السفر	الأصحاح	رقم العدد	الصفحة
"ورأَوا إِلَه إسرائيل، وتحت رِجْلَيْه شبه صنعة من العقيق الأَزرق النَّقيِّ...".	الخروج	24	10	48
"لأَنَّك جاهدْت مع الله والنَّاس وقَدَرْت".	التكوين	32	28	135
"لأَنِّي نَظَرْت الله وجها لوجه، ونَجَّيْت نَفْسي".	التكوين	32	30	135
"لَا يزُولُ قَضيب من يهوذا ومشترِعٌ من بين رِجْلَيْه حَتَّى يأْتي شيلُونْ وَلَه يكُونُ خُضُوعُ شُعُوب".	التكوين	49	10	136
"أُقيم لَهُمْ نبيًّا من وسط إِخْوتهمْ مثْلَك، وأَجْعل كَلَامي في فَمه، فَيُكَلِّمهُم بكُلِّ ما أُوصيه به".	التثنية	18	18	137
"وأَمَّا إسماعيل فَقَدْ سمعْتُ لَك فيه. ها أَنَا أُبارِكُه وأُثَمِّره، وأُكَثِّرُه كَثيرًا جدًّا. اثْني عشر رئيسا يلد، وأَجْعلُه أُمَّةً كَبيرةً".	التكوين	17	20	138

"ولَم يقُم بعد نبيٌّ في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرَّبُّ وجهًا لوجه".	التثنية	34	10	138
"وبالْحقيقة أَيْضًا هي أُختي ابنة أَبي، غير أَنَّها لَيست ابنة أُمِّي، فصارت لي زوجة".	التكوين	20	12 –2	139
"عورة أُختك بنت أَبيك أَو بنت أُمِّك... لَا تَكْشف عورتها".	اللاويين	18	9	140
"الرَّبُّ طويل الرُّوح كثير الْإِحْسان يغْفر الذَّنب والسَّيِّئَة، ولَكنَّه لَا يبرئ. بل يجعل ذَنب الْآباء على الْأَبناء إِلَى الْجيل الثَّالث والرَّابع".	العدد	14	18	153
"لَا يُقْتَل الْآباء عَن الْأَوْلَاد، ولَا يُقْتَل الْأَوْلَاد عَن الْآباء، كُلُّ إِنْسان بخطيئته يُقْتَل".	التثنية	24	16	153
"وفَرغَ الله في الْيوم السَّابع من عمله الذي عمل. فَاستراح في الْيوم السَّابع من جميع عمله الذي عمل".	التكوين	2	2	155
"أَرْض تفيض لَبنًا وعسلًا... هي أَرْض جبال وبقاع من مطَر السَّماء تَشْرب ماء...".	التثنية	11	12 –8	159
"لأَنَّه بإِسْحق يُدْعى لَك نسل".	التكوين	21	12	182
"من طَلَّق امرأَته ثُمَّ أَحبَّ مراجعتها فَهِيَّ تحلُّ لَه ما لَم يمسَّها رجل آخر".	التثنية	24	4 –1	187
"أَرني مجدك".	الخروج	33	18	249
"فَأَرْشدْني إِلَى طَريقك لكَي أَسْلُك حسب قَصْدك، وأَ"حظَي بمسرَّتك".	الخروج	33	13	249
"نعْمل الْإِنْسان علَى صُورتنا كَشبهنا... فَخلَق الله الْإِنْسان علَى صُورته. علَى صُورة الله خلَقَه. ذَكَرًا وأُنْثَى خلَقَهُم".	التكوين	1	26، 27	303

- فهرس نصوص العهد الجديد (الإنجيل) في الكتاب المقدس:

العدد	السفر	الأصحاح	رقم العدد	الصفحة
"في الْبَدْءِ كَانَ الكَلمَةَ، والْكَلمَةُ كَانَ عنْدَ الله، وكَانَ الْكَلمَةُ اللهَ... والْكَلمَةُ صارَ جسدًا وحلَّ بيْننا".	يوحنا	1	1، 14	49
"لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ... بَلْ لأُكْمِلَ".	متى	5	17	49
"فَاذْهَبُوا وتَلْمذُوا جَمِيعَ الْأُمَمِ وعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الْآبِ والْابْنِ والرُّوحِ الْقُدُسِ".	متى	28	19	97
"وأَقُولَ لَكُم: إِنِّي من الآنَ لَا أَشْرَبُ من نتاجِ الْكَرْمَةِ هذَا إِلَى ذَلِكَ الْيَوْمِ حِينَما أَشْرَبُهُ مَعَكُمْ جَدِيدًا فِي مَلَكُوتِ أَبِي".	متى	26	29	132
"أَنَا لَا أَقْدِرُ أَنْ أَفْعَلَ من نَفْسِي شَيْئًا كَما أَسْمَعُ أَدِينُ ودَيْنُونَتِي عَادِلَةٌ لأَنِّي لَا أَطْلُبُ مَشِيئَتِي بَلْ مَشِيئَةَ الآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي".	يوحنا	5	30	178

- فهرس الأحاديث النبوية:

الحديث	مصدر الحديث	رقمه	الصفحة
«افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وسَبْعِينَ فِرْقَةً، وتَفَرَّقَتْ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وسَبْعِينَ فِرْقَةً، وتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وسَبْعِينَ فِرْقَةً».	أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، ج5، كتاب السنة، باب شرح السنة، أخرجه الترمذي وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، ص: 7.	4596	41
«...إِنَّ هَذَا القُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ».	البخاري: صحيح البخاري، مج6، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، صحيح، ص ص: 536، 537.	4979	110. 235

«الأَصابِعُ سَواءٌ، والأَسْنانُ سَواءٌ، الثَّنِيَّةُ والضِّرْسُ سَواءٌ، هذه وهذه سَواءٌ».	أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، ج4، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، أخرجه الترمذي في باب "الديات" وقال: حديث حسن صحيح غريب، ص: 448.	4559	113
«مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».	أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، ج4، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن، ص: 45.	3658	112
«لَوْ لَمْ تَعْتَبِرْ ذَلِكَ إِلَّا بِالأَصَابِعِ، عَقْلُهَا سواء».	مالك بن أنس: الموطّأ، مج2، كتاب العقول، أثر صحيح عن ابن عباس –رضي الله عنه–، ص ص: 430– 432.	2513	113
«ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ...».	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، صحيح، ص: 101.	183	118
«خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...».	البخاري: صحيح البخاري، مج5، باب فضائل أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم–، صحيح، ص: 6.	3642	121، 122
«اللهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟».	البخاري: صحيح البخاري، مج7، كتاب الطلاق، باب صداق الملاعنة، صحيح، ص: 152.	5303	128
«إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً أَحْمَرِهِمْ وَأَسْوَدِهِمْ، وَكَانَ النَّبِيُّ قَبْلِي يُبْعَثُ إِلَى أَهْلِ بَيْتِهِ أَوْ إِلَى أَهْلِ قَرْيَتِهِ».	الطحاوي: شرح مشكل الآثار، ج4، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فيما كان من قوله وأبو هريرة حاضره...، قيل أن الحديث مروي	1662	138

	عن أبي ذر الغفاري –رضي الله عنه– وحكم الطحاوي بصحته، ص ص: 351، 352.		
«لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذْبَات... وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ من الْجَبَابِرَةِ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلاً مَعَهُ امْرَأَةٌ من أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا فَقَالَ: مَنْ هَذه؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سارةَ قَالَ: يا سَارةُ، لَيس عَلَى وَجْه الْأَرْضِ مُؤْمنٌ غَيْرِي وَغَيْرُك، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّك أُخْتِي فَلَا تُكَذِّبِينِي...».	البخاري: صحيح البخاري، مج1، كتاب بدء الخلق، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلاً﴾، صحيح، ص ص: 371، 372.	3360 و3361	139
«يا أَيُّها النَّاس أَنَّ رَبَّكُم واحدٌ وإِنَّ أَبَاكُم واحدٌ أَلَا لَا فَضْل لعربيٍّ عَلَى عَجَميٍّ وَلَا لعَجَميٍّ عَلَى عَربيٍّ وَلَا لأَحْمَر عَلَى أَسْوَد ولاَ سْوَد عَلَى أَحْمَر إِلَّا بالتَّقْوى...».	البيهقي: شعب الإيمان، ج4، باب في حفظ اللسان، فصل في حفظ اللسان عن الفخر بالآباء، إسناده ضعيف وشواهده صحيحة في روايات أخرى، ص: 289.	5137	143، 144
«رأَيتَ نُورا».	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله – صلى الله عليه وسلم–: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ» وفي قوله: «رأَيتَ نُوراً»، صحيح، ص: 98.	178	174
«والَّذي نَفْسي بيَده لَيُوشَكَنَّ أَنْ ينْزلَ	البخاري: صحيح البخاري، مج4، كتاب	3448	185

فيكُم ابن مريم حكَماً عدْلاً، فَيَكْسر الصَّليب ويَقْتُل الْخنْزير...».	بدء الخلق، باب نزول عيسى –عليه السلام–، صحيح، ص ص: 446، 447.		
«الذَّهب بالذَّهب، والْفضَّة بالْفضَّة، والْبُرُّ بالْبُرِّ، والشَّعير بالشَّعير، والتَّمر بالتَّمر، والْملْح بالْملْح مثْلاً بمثْلٍ، سواءٌ بسواء، يداً بيد فإذا اخْتلَفَتْ هذه الْأَصْنافُ، فبيعوا كَيْف شئْتم، إذا كَان يداً بيد».	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب النهي عن بيع الورق، صحيح، ص: 647.	1587	207
«إنّك في زمان كَثير فُقَهاؤُه، قَليل قُراؤُه، تُحفَظُ فيه حدُود القُرْآن، وتضيع حُروفُه، قَليل من يسأَل، كَثير من يعطي، يُطيلُونَ فيه الصَّلَاةَ، ويقْصرونَ الخُطْبَةَ، يبدُّونَ أَعْمالَهم قَبْلَ أَهْوائهم، وسيأْتي علَى النَّاس زمَان، قَليل فُقَهاؤُه، كَثير قُراؤُه، تُحْفَظُ فيه حروفُ القُرْآن، وتُضَيَّعُ حدُودَه، كَثير من يسأَلُ، قَليل من يُعْطي، يُطيلُونَ فيه الخُطْبَةَ، ويَقْصُرونَ الصَّلَاةَ، يبدُّونَ فيه أَهْواءهم قَبْلَ أَعْمالهم».	مالك بن أنس: الموطّأ، مج1، كتاب الصلاة، باب جامع الصلاة، أثر صحيح موقوفا على عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه–، ص: 246.	479	229
«اللّهُمَّ فَقِّهْهُ في الدِّينِ وعَلِّمْهُ التَّأْوِيل».	ابن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج5، إسناده صحيح على شرط مسلم، ص: 215.	3102	231

«...وفَضْل القُرْآن عَلَى سَائِر الكَلَام كَفَضْلِ الله عَلَى خَلْقه».	البيهقي: شعب الإيمان، ج2، باب في تعظيم القرآن، فصل في إدمان تلاوته، أخرجه الترمذي وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، ص: 353.	2015	235
«يَنْزِلُ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَة إِذَا مَضَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَوَّلُ، فَيَقُولُ: أَنَا المَلِكُ، مَنْ ذَا الَّذي يَسْأَلُني فَأُعْطيَه، مَنْ ذَا الَّذي يَدْعُوني فَأَسْتَجيبَ لَه، مَنْ ذَا الَّذي يَسْتَغْفرُني فَأَغْفرَ لَه، فَلَا يَزَالُ كَذَلكَ إِلَى الفَجْرِ».	ابن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج13، صحيح على شرط مسلم، ص: 203.	7792	237
«إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُم فَلْيَتَجَنَّبَ الوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَته».	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي، صحيح، ص: 1050.	2612	303
«مَا مِنْ مَوْلُود إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفطْرَة – بمعنَى الإِسلَام– فَأَبَواهُ يُهَوِّدَانه، أَوْ يُنَصِّرَانه، أَوْ يُمَجِّسَانه...».	البخاري: صحيح البخاري، مج2، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟، صحيح، ص ص: 278، 279.	1367	314
«كُلُّ ذي نَاب من السِّبَاعِ، فَأَكْلُهُ حرام».	أبو الحسين مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، صحيح، ص: 801.	1933	374

2. فهرس أعلام الجدل:

اسم المجادل	الصفحة
أبو علي بن حزم	21، 36، 43، 45، 57، 61، 68، 69، 75، 77، 78، 84، 89، 95، 97، 100، 103، 105، 110، 111، 112، 114، 115، 116، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 131، 132، 135، 136، 137، 139، 140، 141، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 162، 163، 164، 166، 167، 200، 202، 203، 204، 206، 207، 208، 210، 211، 212، 213، 215، 223، 226، 236، 241، 289، 312، 316، 317، 320، 321، 344، 349.
أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي	21، 33، 35، 45، 57، 58، 66، 80، 113، 120، 123، 124، 125، 150، 151، 163، 164، 165، 167، 191، 192، 193، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 318، 324.
أحمد بن غرسية	44، 143، 144، 145، 146، 147، 149.
ابن الدودين البلنسي	145، 146، 147، 148.
عبد المنعم القروي	148.
أبو يحيى محمد بن مسعدة	149.
الحسين بن رشيق التغلبي	46، 62، 132، 133، 134.
محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي	46، 62.
بقي بن مخلد	55، 61.
أبو عمر أحمد بن المكوي	55، 69.
أبو الوليد بن المارية	57.
محمد بن سعيد العصفري	60.

عبد الرحمان بن سعيد المرواني	60.
أبو عمر أحمد بن رشيق	60.
محمد بن أحمد الجبلي	60.
أبو عيسى يحيى بن عبد الله	60.
أبو عمر أحمد بن خالد بن سالم	61.
عبد الرحمان بن أحمد بن بشر	61.
اللّيث بن حرفش العبدي (يعرف أيضا بابن حريش العبدري)	112.
فرج بن سلمة	66.
إسحاق بن إبراهيم بن مسرة	66.
أبو بكر محمد بن زرب	66.
أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سماك العاملي	66.
أبو القاسم خلف (المعروف بالبربلي)	67.
أبو عمر أحمد بن سعيد بن بلاط	67.
أبو جعفر أحمد بن محمد بن رزق الأموي	67.
أبو محمد عبد الله الخشني (المعروف بابن	67.

أبي جعفر)	
أبو القاسم خليفة بن أبي بكر القروي	68.
عبد الله بن محمد بن ذي النون الحجري	68.
ابن عائشة أبو إبراهيم إسحاق بن محمد العبدري	68.
فاتن (فتى المنصور بن أبي عامر)	56.
صاعد بن الحسن الربعي	56.
إبراهيم الأصيلي (أبو محمد عبد الله)	69، 79.
أبو بكر بن العربي	45، 70، 71، 73، 80، 125، 163، 164، 165، 168، 169، 170، 171، 172، 174، 175، 226، 230، 231، 236، 237، 318.
أبو المطرف عبد الرحمان بن قاسم الشعبي	80.
أحمد بن محمد (المعروف بابن ورد التميمي)	80.
ابن صلى الله (أحمد بن عبد الوهاب بن يونس)	55، 73.
خليل الفضلة أو الغفلة	73، 115.
يحيى بن السمينة	73.
محمد بن مسرة	72، 73، 74، 115 ، 118.

منذر بن سعيد البلوطي	76.
عبد الوهاب بن منذر	116.
إسماعيل الرعيني	118.
أبو الخير	119.
محمد بن أيوب بن سليمان بن ربيع	119.
عبد الله بن أحمد بن حاتم الأزدي	120.
أبو عمر أحمد بن خالد بن يزيد بن محمد بن سالم	76.
أحمد بن بشر بن الأغبس	76.
ابن الحوات عبد الرحمان بن خلف	76.
أحمد بن سعيد بن حزم	78.
قاسم بن محمد بن سيار	79.
محمد بن عيسى بن أصبغ	79.
ابن السيد البطليوسي	84، 126، 168.
ابن باجة (يعرف أيضا بابن الصائغ)	85، 126، 127، 168.
أبو بكر بن طفيل	85.
أبو الوليد بن رشد (الحفيد)	85، 86، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 203، 214، 215، 216، 218، 219، 220، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 241، 244، 254، 256، 257، 258، 262، 268، 283، 284، 293، 296، 312، 320.
أبو محمد عبد الله بن	86.

سهل	
أبو محمد عبد الجبار بن موسى المرسي الشمنتاني	87.
أبو عثمان سعيد بن عبد الله القرطبي الشنتريني	87.
يحيى بن عبد الله بن أبي إسحاق الأنصاري	88.
محمد بن يحيى المهلبي الرباحي	88.
الأعلم الشنتمري	89.
أبو العباس أحمد بن مضاء	89.
عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي	128.
علي بن محمد بن علي المعرف بابن خروف	128، 129.
إدريس بن ميثم	323.
المقرئ مكّي بن أبي طالب	110، 111، 121، 122.
أسلم بن عبد العزيز	130.
ابن الطلّاع القرطبي	134.
أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير	142.
أبو بكر محمد بن موهب التجيبي (المعروف بالقبري)	318.
أبو عامر يحيى بن عبد	318.

الرحمان بن ربيع	
عبد الله بن أبي عامر بن ربيع	318.
أبو عبد الله عافي بن سعيد	318.
ابن لبابة	320.
ابن حردم	321.
ابن الفخار أبو عبد الله محمد بن عمر	321.
محي الدين بن عربي	324، 325.
أبو عبد الله جبر	324.
أبو عبد الله بن جنيد	325.
أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي	95، 137، 178، 179، 181، 183، 184، 186، 188، 340.
القرطبي (صاحب كتاب الإعلام)	97، 176، 177، 181، 182، 184، 185، 187، 188، 337.
أبو مروان بن مسرة اليحصبي	337.
أبو الأصبغ بن زروال عيسى بن موسى بن عمر الشعباني	337.
القديس هيو	94.
ألفونسو السادس	97.
أنسليم البساطي	280، 290.
بطرس الموقر (المبجل)	280، 281، 343.
رامون دي بينيافورتي	282.
ريموند مرتين	127، 139، 282.
القديس توما الأكويني	241، 254، 256، 258، 259، 261، 262، 263، 264، 265،

	266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 282، 283، 290، 295.
فرنسيس الأسيزي	283، 393.
رامون لول (رايموند لل)	282، 283، 383.
بيير أبيلارد	279، 291، 293، 294.
جيوم دوشامبو	294.
برنارد	294.
ألبرت الكبير	295.
سيجر البرابانت	295.
دوناس سكوتس	296.
فولك دي مارسيليا	297.
بيرناردو ريمون	297.
غيوم بيليبال	297.
روبرت القيطوني	281، 332.
الراهب جان	334.
البابا كريكوار التاسع	335.
القس لوبى فرناندیث	336.
عبد الرحمان بن غصن ختن شبيب	336، 337.
إسماعيل بن النغريلة	103، 136، 137، 139، 152، 158، 310، 311.
إسماعيل بن يونس الأعور	62، 140، 141.
إسماعيل بن القداد	140، 141.
مروان بن جناح	302، 305، 310.
يوسف بن صديق	308.
يوسف البصير	308، 309.
إبراهيم بن عزرا	301، 302، 309.
يهوذا اللاوي	309، 312، 347.

إسحاق الفاسي	301، 312.
ابن غياث	312.
ابن البلية	312.
إبراهيم بن داود	312، 313.
أبو الفضل حسداي بن يوسف	345، 346.
شموئيل بن يهوذا (السموأل بن يحيى)	344، 348، 349.
إبراهيم بن سهل الإشبيلي	349.

3. فهرس الأديان والمذاهب:

المصطلح	الصفحة
الإسلام، الإسلامي، الإسلامية	20، 27، 28، 30، 31، 32، 33، 38، 41، 42، 43، 44، 45، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 59، 63، 64، 65، 69، 71، 77، 79، 80، 82، 84، 85، 86، 90، 91، 92، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 110، 113، 119، 126، 129، 130، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 161، 162، 163، 164، 175، 176، 178، 179، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 190، 191، 196، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 206، 208، 213، 214، 220، 222، 223، 226، 227، 229، 230، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 247، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 263، 264، 270، 272، 273، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 295، 296، 298، 300، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 310، 311، 312، 314، 316، 317، 320، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350.
النصارى، النصرانية، النصراني/ المسيحية، المسيحي	41، 42، 43، 44، 45، 46، 49، 51، 53، 54، 58، 61، 62، 86، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 107، 111، 120، 121، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 143، 144، 148، 149، 150، 151، 176، 177، 179، 181، 182، 183، 185، 186، 190، 187، 188، 212، 240، 242، 243، 250، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 263، 264، 269، 271، 272، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 298، 299، 307، 309، 311، 317، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 332، 333،

	334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342.
اليهودية، اليهودي	41، 42، 44، 45، 46، 48، 51، 52، 62، 83، 90، 91، 92، 93، 94، 96، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 147، 149، 152، 153، 154، 157، 159، 160، 178، 179، 180، 182، 190، 212، 240، 241، 242، 243، 245، 246، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 258، 260، 267، 275، 276، 279، 282، 283، 295، 300، 302، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 316، 317، 325، 327، 330، 332، 333، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349.
المالكية، المالكي	50، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 64، 65، 66، 68، 69، 71، 72، 74، 75، 77، 78، 79، 80، 81، 83، 87، 110، 112، 113، 114، 120، 122، 125، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 191، 194، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 232، 236، 238، 289، 321، 322.
الشافعية، الشافعي	28، 34، 70، 71، 73، 75، 79، 80، 161، 164، 167، 196، 198، 231، 320، 321، 322، 324.
الحنفية، الحنفي، الأحناف	75، 90، 196، 197، 199، 202.
الحنابلة، الحنبلي	90، 219.
الأوزاعية، الأوزاعي	65، 90.
الداودية، الداودي	64، 76، 164، 198، 321.
الظاهرية، الظاهري، أهل الظاهر	57، 59، 71، 73، 75، 76، 77، 78، 80، 81، 89، 110، 112، 113، 120، 138، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 198، 200، 202، 204، 218، 220، 236، 241، 242، 308، 317، 321، 322، 324.

الخوارج	90، 164، 199، 210، 230.
الإباضية، الإباضي	90.
الشيعة، الشيعي، التشيع	72، 74، 77، 118، 119، 121، 122، 324، 341.
المعتزلة، المعتزلي، الاعتزال، الاعتزالية	11، 50، 55، 61، 72، 73، 74، 77، 82، 104، 105، 111، 114، 115، 116، 117، 118، 120، 123، 124، 142، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 199، 208، 209، 222، 234، 235، 236، 241، 242، 243، 247، 248، 251، 271، 306، 308، 309، 320، 322، 324، 325.
الأشاعرة، الأشعرية، الأشعري	77، 80، 81، 114، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 152، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 208، 219، 222، 223، 224، 225، 226، 228، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 242، 243، 248، 262، 267، 268، 271، 272، 273، 305، 306، 307، 308، 309، 318، 320، 323.
المجسمة، الجسمية، التجسيم/ المشبهة، التشبيه	104، 123، 126، 168، 169، 170، 174، 176، 177، 181، 208، 209، 210، 219، 236، 237، 238، 241، 244، 247، 248، 250، 255، 269، 303، 304، 305، 308.
القدرية، القدري	73، 175، 199، 237.
الجبرية، المجبرة/ الجهمية	168، 172، 306، 308.
الفلسفة، الفلسفي، الفلسفية	27، 56، 71، 72، 73، 74، 82، 83، 84، 85، 86، 91، 105، 107، 109، 114، 118، 125، 126، 148، 161، 168، 172، 173، 175، 176، 188، 190، 193، 203، 209، 211، 214، 215، 216، 225، 217، 218، 221، 224، 225، 226، 240، 241، 242، 243، 245، 246، 247، 248، 250، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258،

	259، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 270، 272، 273، 278، 284، 285، 288، 293، 294، 302، 305، 307، 328.
الصوفية، التصوف	72، 73، 74، 85، 102، 224، 283، 284، 293، 294، 307، 322، 324.
المرجئة	210.
الكرامية	121، 175.
الكوفية، الكوفي	87، 89.
البصرية، البصري	87، 89، 174.
الكاثوليكية، الكاثوليكي	92، 94، 95، 96، 98، 256، 260، 263، 277، 284، 292، 297، 299.
الملكانية، الملكاني	49، 95، 97، 149.
الربانية، الرباني/ التلمودية، التلمودي، التلموديين/ الحاخامية، الحاخامي	48، 102، 103، 104، 153، 160، 241، 243، 258، 301، 308، 309، 310، 344، 347، 348.
القرائية، القرائي	101، 102، 104، 105، 106، 241، 243، 301، 307، 308، 309، 344، 347، 348.

فهرس المحتويات:

شكر وعرفان

الإهداء

مقدمة.....1

الفصل التمهيدي: الجدل والمناظرة في الحضارة الإسلامية.....19

أولا: الجدل والمناظرة "المصطلح والدلالة".....20

1. مفهوم الجدل.....20

2. مفهوم المناظرة.....22

3. الفرق بين الجدل والمناظرة.....24

ثانيا: الجدل والمناظرة عبر العصور التاريخية.....26

1. نشأة علم الجدل والمناظرة وتطوره الحضاري.....26

1.1. عند اليونان.....26

2.1. عند علماء الإسلام.....27

2. موقع الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي.....28

ثالثا: طريقة سير المناظرات.....31

1. أركان المناظرة.....31

2. آداب المناظرة وقواعدها.....31

1.2. ما يخص العلاقة بين الطرفين.....31

2.2. ما يتعلق بموضوع الجدل.....31

3.2. ما يتعلق بمنهجية المجادل.....32

3. مراحل المناظرة.....35

4. شروط المناظرة وأحكامها.....37

الفصل الأول: ظاهرة الجدل والمناظرات في الأندلس "نشأتها وتطورها في الملل الثلاث".....39

المبحث الأول: عوامل نشأة فن الجدل وتطوره في الأندلس.....41

أولا: التدافع السياسي وحدود الحرية.....41

ثانيا: مبدأ الوازع الديني والانتصار للتوجه.....44
ثالثا: التعدد المذهبي في الملل الكتابية واختلاف مناهج الاستنباط.....47
رابعا: الاندماج اللغوي "التأثير والتأثر".....51
المبحث الثاني: مجالس المناظرات الأندلسية.....54
أولا: إشراف السلطات الحاكمة.....54
ثانيا: إشراف العلماء.....60
المبحث الثالث: التيارات الفكرية في الملل الكتابية وأثرها في نشأة وتطور المناظرات بالأندلس.....64
أولا: المذاهب والفرق الإسلامية وفاعليتها الجدلية في الفكر الأندلسي.....64
1. الاتجاه الفروعي في المذهب المالكي بالأندلس.....64
• ظاهرة التقليد الفقهي وأثرها على مسار الجدل.....68
2. الاتجاه الأصولي (أصول الفقه وأصول الدين).....71
1.2. الاتجاهات العقلية والباطنية وسياق الجدل العقدي بالأندلس.....72
2.2. الاجتهاد الأصولي في سياق الجدل "بين الفقه والعقيدة".....75
1.2.2. أهل الأثر.....76
2.2.2. أهل النظر.....78
3.2. أهل النظر الفلسفي.....82
3. التماثل البنيوي بين الجدل المذهبي والجدل النحوي في المدرسة الأندلسية.....86
1.3. ظاهرة التقليد النحوي في المدرسة البصرية.....87
2.3. الجدل النحوي بين مقولات علم الكلام وعلم المنطق.....88
ثانيا: الخلفيات المذهبية لأهل الكتاب والتفاعل الجدلي مع الفكر الإسلامي في الأندلس.....90
1. التيارات المسيحية وتطور الجدل المسيحي– الإسلامي بالأندلس.....91
1.1. تبلور التيار الكاثوليكي ومواجهة الإسلام.....92
2.1. الملكانية الكاثوليكية وتأسيس خطاب جدلي في مجابهة الإسلام.....95
3.1. التحولات اللاهوتية اللاتينية في مرآة المناظرات الأندلسية.....96
2. الفرق اليهودية في أروبا مدخل إلى دراسة المناظرات الإسلامية– اليهودية بالأندلس.....99

1.2. التيار الرباني والتصدي للإسلام.....101
2.2. الفكر القرائي في مواجهة الفكر الإسلامي.....104
الفصل الثاني: المناظرات في الأندلس "أشكالها ومضامينها الخلافية".....107
المبحث الأول: المناظرات الحضورية في المجالس العلمية الأندلسية.....110
أولا: المسائل الجدلية بين المدارس الإسلامية في الأندلس.....110
1. مسائل الجدل الفقهي بين المالكية والظاهرية.....110
1.1. دلالة النص الشرعي في المقاصد "مسألة الأحرف السبعة".....110
2.1. وظيفة العالم ومسؤوليته في البلاغ "الإمام مالك –رضي الله عنه– بين إذاعة العلم أو كتمانه".....112
3.1. تحديد المقادير في الدية "دية الأصابع".....113
2. الجدل في قضايا أصول الدين.....114
1.2. المسائل الكلامية بين المعتزلة وأهل السنة.....114
1.1.2. الصفات الإلهية وطبيعة القرآن الكريم.....115
2.1.2. الوعد والوعيد في ميزان العدل الإلهي.....116
3.1.2. القدر ومصير الإنسان.....117
4.1.2. صورة اليوم الآخر والجزاء.....117
2.2. المسائل الكلامية بين الشيعة وأهل السنة.....118
3.2. المسائل الكلامية بين الظاهرية ومجتهدي المالكية.....120
1.3.2. الصفات الإلهية.....120
2.3.2. أفضلية الخلق بعد الملائكة والنبيئين.....121
3.3.2. صغائر الذنوب.....122
4.3.2. نظرية الأحوال.....123
5.3.2. مبدأ السببية.....124
3. النظر في الفلسفة "بين المشروعية والانكار".....125
4. المسائل اللغوية.....126

1.4. إعراب كلمة "قائما" في سورة آل عمران.....126
2.4. إعراب في عَجز البيت الشعري " قصَارَ الخَطَا شَرُّ النِّسَاء البُحَاتِرُ".....127
3.4. خطاب الجنس في اللغة العربية.....128
ثانيا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام والنصارى.....129
1. مسائل من صلب عقيدة النصارى.....130
1.1. مسألة الصلب.....130
2.1. خشبة الصلب.....120
2. مسائل من صلب عقيدة الإسلام.....131
1.2. النعيم الحسي في الجنة.....132
2.2. نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم– وإعجاز القرآن الكريم.....132
3. مسائل ذات طابع مشترك.....134
• هوية المسيح.....134
ثالثا: المسائل الجدلية بين علماء الإسلام واليهود في الأندلس.....135
1. مسائل من صلب عقيدة اليهود.....135
1.1. المصارعة بين يعقوب والإله.....135
2.1. مفهوم القيادة في التوراة.....136
2. مسائل من صلب عقيدة الإسلام.....137
• بشارة التوراة بالنبي الموعود.....137
3. مسائل ذات طابع مشترك.....139
• علاقة إبراهيم –عليه السلام– بسارة.....139
4. مسائل فلسفية وكلامية.....140
1.4. تكافؤ الأدلة.....140
2.4. التعديل والتجويز.....142
المبحث الثاني: المناظرات عن طريق المرسلة "قراءة في الخطاب والنقد".....143
أولا: الشعوبية الأندلسية بين التوتر العرقي والجدل العقدي.....143

1. الأحساب والأنساب بين إثبات الانتماء وسؤال المرجعية العرقية.....144
2. البداوة والحضارة من إثبات التفوق إلى مساءلة الانتماء الديني.....146
3. المرجعيات الأولى بين الدين والتاريخ في الجدل الشعوبي الأندلسي.....147
ثانيا: المسيح –عليه السلام– بين الألوهية والنبوة.....149
ثالثا: القرآن والتوراة وسؤال التناقض داخل النص.....152
1. الخير والشر في حياة الإنسان.....152
2. خلق الله –تعالى– السموات والأرض.....154
3. مساءلة الإنسان يوم القيامة.....156
4. الدعوة النبوية.....157
5. مخلوقات الله –تعالى– بين المنفعة والضرر.....158
المبحث الثالث: المناظرات بطريق التأليف.....161
أولا: الردود الكتابية بين الفرق الإسلامية.....161
1. الجدل الفقهي بين المالكية والظاهرية.....162
1.1. حجية الأدلة.....162
2.1. في المسائل التطبيقية (العملية).....166
1.2.1. الأوامر على الفور أم على التراخي؟.....166
2.2.1. أقل الجمع في العربية.....167
2. المسائل العقدية بين الفلاسفة وعلماء الكلام.....168
1.2. التوحيد والصفات الإلهية.....169
2.2. العدل الإلهي.....172
3.2. رؤية الله –عز وجل–.....174
4.2. مسألة النبوة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....175
ثانيا: الردود الإسلامية على المدونات المسيحية.....176
1. الألوهية بين المعتقد النصراني والمعتقد الإسلامي.....176
1.1. الكلام الإلهي في مخاطبة موسى –عليه السلام–.....176

2.1. السيد المسيح –عليه السلام–.....178
1.2.1. التثليث والتوحيد.....178
2.2.1. الصلب والفداء.....179
3.2.1. الأقانيم الثلاثة.....181
2. الشريعة الصحيحة والملّة الباقية "دين الصليب أم دين الإسلام"؟.....182
1.2. سارة وهاجر زوجتا إبراهيم –عليه السلام– ونسلاهما.....182
2.2. آية القتال.....183
3.2. انتشار الدين النصراني والدين الإسلامي.....183
4.2. احتجاج أصحاب الملل.....184
3. أحكام الحياة الاجتماعية في التشريع النصراني والتشريع الإسلامي.....185
الفصل الثالث: أثر المناظرات الأندلسية على حركة التأليف بأروبا العصور الوسطى.....190
المبحث الأول: قواعد المنهج الإسلامي في فن الجدل وصناعة المناظرة.....191
أولا: التقعيد الأصولي وإسهاماته في بناء الجدل الفقهي.....191
1. أسس تنظيم الاستدلال في الحجاج.....192
1.1. تصنيف المصطلحات الحجاجية.....192
2.1. تصنيف الأدلة الشرعية.....193
3.1. تصنيف الأسئلة والأجوبة.....194
2. كيفية بناء الحجاج في المناظرة وإدارة الحوار.....195
1.2. المصادر الشرعية المتفق عليها (الأصلية).....196
2.2. المصادر الشرعية المختلف فيها (غير الأصلية).....201
ثانيا: صناعة المناظرة "مقاربة أصولية بين المنطق والبرهان".....203
1. دور التحليل المنطقي في بناء القضايا الجدلية "قراءة نقدية في منهج النحل والملل".....203
1.1. المنظومة المنطقية في فكر ابن حزم.....204
2.2. نحو تأسيس منهج منطقي في الاستدلال "قراءة في اجتهادات ابن حزم".....206

1.2.1. من القياس الفقهي إلى القياس المنطقي (مسائل الفقه).....207
2.2.1. المنطق آلية استدلال في برهنة العقيدة.....207
3.1. دور التحليل المنطقي في تغيير الواقع العلمي "الخروج من دائرة الجمود الفكري".....213
2. الفلسفة الرشدية ودورها في صناعة المناظرة وتأسيس قواعد الحوار.....214
1.2. التأصيل الفلسفي كمنهج في فهم الدين.....214
• القياس العقلي أداة في فهم الدين.....215
2.2. أسس النظر العقلي في الفكر الرشدي.....216
1.2.2. شروط النظر العقلي.....216
2.2.2. مراتب الإدراك العقلي وتنوع طرق المعرفة.....217
3.2. التأسيس لفكرة التأويل كآلية في الحوار.....218
4.2. مصطلح التأويل ومنشأ الخلاف العقائدي بين المسلمين.....222
1.4.2. أطروحات المتكلمين الأشاعرة في ميزان النقد.....222
2.4.2. قراءة نقدية لموقف الغزالي من التأويل.....224
المبحث الثاني: مظاهر الجدل الكلامي في التفكير الأندلسي "قراءة في مخطوط الدرة الوسطى في مشكل الموطأ".....228
أولا: البعد التنظيري لنشأة التأويل في الفكر الإسلامي "من تأسيس المفهوم إلى تأويل المتشابه".....229
ثانيا: التطبيقات العملية في قضايا التأويل العقدي "الأشاعرة في مواجهة الانحرافات العقدية"..233
المبحث الثالث: تمثُّلات الجدل الإسلامي في تآليف علماء أهل الكتاب في أوروبا العصر الوسيط..240
أولا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر اليهودي "كتاب دلالة الحائرين أنموذجا"....240
1. كتاب "دلالة الحائرين" ومنزع الانتماء المنهجي.....240
2. الكتاب رؤية تحليلية "المنهج والتطبيق".....242
1.2. المبادئ النظرية.....242
2.2. التطبيقات العقدية للمبادئ النظرية.....247

1.2.2. الوحدانية الإلهية.....247
2.2.2. النبوة في الشريعة اليهودية.....250
3.2.2. مسألة نشأة العالم.....252
4.2.2. الحرية والإرادة.....252
3. كتاب "دلالة الحائرين" وجدلية الرأي والرأي المعارض.....253
ثانيا: تطبيقات المنهج العقلي الإسلامي في الفكر المسيحي "كتاب الخلاصة اللاهوتية أنموذجا".....255
1. العلوم الإسلامية في مرآة الفكر اللاهوتي.....256
2. الكتاب رؤية تحليلية "المنهج والتطبيق".....259
1.3. البنية النظرية في برهنة الإيمان المسيحي في المنظومة الأكوينية.....259
2.2. البنية التطبيقية للعقيدة المسيحية "البعد اللاهوتي والتأويل العقلي في الفكر الأكويني".....263
1.2.3. المبدأ الإلهي وبداية الوجود "العلاقة بين الذات الإلهية ونشأة العالم".....264
2.2.2. العدالة الإلهية ومصير الإنسان.....269
الفصل الرابع: أثر المنهج الإسلامي في الوعي الديني الأوربي مع اختلاف المقاصد.....274
المبحث الأول: المنهج الجدلي الإسلامي وإعادة بناء الخطاب اللاهوتي المسيحي الوسيط.....277
أولا: إرهاصات الإصلاح العقدي في العقيدة الكاثوليكية.....277
1. الجهود الفردية قبل الإصلاح.....278
2. الحركات الرهبانية والإصلاح العقدي– السياسي للكنيسة.....278
2.3. الرهبانية البندكتية (Benedictine Order).....280
2.2. نظام كلوني الفرنسي (Cluny of France).....280
3.2. الرهبنة الدومينيكانية (The Dominicans).....282
4.3. المنظمة الرهبانية الفرنسيسكانية (The Franciscans).....283
ثانيا: التصدع الداخلي في بنية العقيدة وتأثيره على الهوية المسيحية.....285
1. الانقسام المؤسساتي على مستوى السلطات الحاكمة.....286

1.1. أزمة الشرعية داخل الكنيسة.....286
2.1. التوتر بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.....287
2. التحولات اللاهوتية وزعزعة أسس المرجعية العقائدية.....288
1.2. إحياء المرجعية النصية في التفسير.....288
2.2. تفكيك البنية اللاهوتية التقليدية.....290
ثالثا: السلطة الكنسية ومسارات الجدل بين العقل والإيمان.....293
1. الحركات الرهبانية والفلسفة المدرسية وأبعاد الجدل "الداخلي والمتبادل".....293
2. الجدل بين الكنيسة والطبقات المثقفة (الكاثار).....297
المبحث الثاني: أثر منهج الجدل الإسلامي في إعادة بناء الخطاب الديني اليهودي بأوروبا العصور الوسطى.....300
أولا: إعادة النظر في المرجعيات الدينية.....300
1. التأويل العقلي للنصوص الشرعية.....300
1.2. التلمود.....301
2.1. التوراة.....302
2. صياغات جديدة لمفاهيم العقيدة.....304
ثانيا: الجدل بين التيارات الفكرية اليهودية.....305
1. الجدل بين القرائين والربانيين.....307
2. الجدل داخل التيار الرباني.....310
المبحث الثالث: مجالات تأثير المنهج الجدلي الإسلامي على الواقع المذهبي والديني في أوروبا الوسيطة.....314
أولا: المذاهب والأديان وإمكانات التأثير والتأثر.....315
ثانيا: الجدل الأصولي ورسم معالم الهوية المذهبية الإسلامية في الأندلس.....319
1. الجدل الفقهي وإعادة تشكيل الانتماء المذهبي.....319
2. الجدل الكلامي وإعادة تشكيل البنية العقدية.....322
ثالثا: الجدل الديني وأثره في التحولات بين الأديان "جدليات تغير العقيدة والانتماء".....325

1. التحولات الدينية بين الإسلام والمسيحية.....328
2. التحولات الدينية بين الإسلام واليهودية.....343
خاتمة.....351
الملاحق.....363
قائمة المصادر والمراجع.....353
الفهارس.....407
1. فهرس النصوص المقدسة.....408
2. فهرس أعلام الجدل.....421
3. فهرس الأديان والمذاهب.....429
4. فهرس المحتويات.....433

الملخص:

شهدت بلاد الأندلس ازدهارا فكريا وحراكا ثقافيا متميزا ارتبط بشكل وثيق بالتعدّد المذهبي الذي طبع المجتمع الأندلسي –سواء داخل المجال الإسلامي أو بين الملل الكتابية الثلاث– فكان لهذا التنوع أن وفّر بيئة خصبة لنشوء حركة جدلية نشطة أساسها التقاطع بين الأفكار والخلاف في الرؤى، فتميزت المناظرات خلال هذه المرحلة باعتماد منهج جدلي رصين يقوم على دقّة الطرح وتوظيف الحجج والبراهين المستمدّة من علم الأصول وآلياته المنهجية، هذه الظاهرة لم تكن مجرد سجال فكري بحت، بل تأسيسا لحوار حضاري انتهى إلى بناء جسور التواصل بين أتباع المذاهب والأديان، والذي إضافة إلى التطور المنهجي الذي عرفه داخل الفكر الإسلامي الأندلسي استطاع أن يتجاوز الحدود الجغرافية ليتجلّى أكثر مع نهاية العصر الوسيط داخل الأوساط الفكرية المسيحية واليهودية في أرو با، حيث تبنّاه مفكّري النصارى واليهود، لاسيما ما يتعلّق بتنظيم طرائق الحجاج وفق مناهج علم الكلام والفلسفة الإسلامية، إذ استهدف به كل منهما إعادة بنـ اء هويته على أسس عقلية أكثر قدرة على مواجهة التحدّيات الراهنة ضمن أطر فكرية ناضجة، مما يؤكّد أن الجدل في الأندلس كان رافدا أساسيا في التكوين المعرفي ساهم بدوره في التمهيد لبواكير النهضة في أوروبا الحديثة.

الكلمات المفتاحية: الجدل، المناظرات، الأندلس، العصر الوسيط، المذاهب، الأديان، أروبا.

Abstract:

Al-Andalus experienced an outstanding intellectual prosperity and a distinctive cultural dynamism that was closely linked to the doctrinal plurality characterizing its society-both within the Islamic domain and among the adherents of the three monotheistic faiths. Such diversity provided a fertile ground for the emergence of an active dialectical tradition, rooted in the interplay of ideas and divergences of perspectives. Debates in this context were marked by a rigorous dialectical methodology, relying on precision in in argumentation and the deployment of evidence and proofs derived from the science of usül and its methodological instruments.

This phenomenon was not confined to mere intellectual disputation ; rather, it laid the foundations for a genuine civilizational dialogue among followers of different sects and religions. Beyond its methodological evolution within Islamic thought, it transcended geographical boundaries and became particularly manifest by the end of the middle Ages in Christian and Jewish intellectual circles in Europe. Thinkers of both traditions adopted these methods-especially in relation to argumentative strategies informed by Islamic kaläm and philosophy-in their attempts to reconstruct their identities on rational grounds more capable of addressing contemporary challenges within mature intellectual frameworks.

This underlines that dialectical debate in Al-Andalus constituted a vital epistemic resource which significantly contributed to preparing the ground for the European Renaissance.

Keywords: Dialectics, Debates, Al-Andalus, Middle Ages, Doctrines, Religions, Europe.

Résumé:

L'Andalousie a connu un épanouissement intellectuel et un mouvement culturel remarquable étroitement liés au plualisme confessionnel qui caractérisait la société andalouse que se soit dans la sphère islamique ou entre les adeptes des trois sectes monothéistes Cette diversité a créé un environnement propice à l'émergence d'un mouvement dialectique actif, fondé sur le croisement des idées et la divergence des visions

Les débats de cette période se sont caractérisés par l'adoption d'une approche dialectique rigoureuse fondée sur la précision des arguments et l'utilisation des preuves issues da la science des fondements et ses mécanismes méthodologiques.

Ce phénomène ne se limitait pas à un simple débat intellectual, mais constituait un véritable dialogue civilisationnel qui a conduit à l'établissement d'un échange civilisationnel profond entre les adeptes des différentes sects et religions

Outre le développement méthodologique dont il aété le témoih au sein de la pensée islamique, ce dialogue a réussit à transcender les frontières géographiques pour simposer à la fin du moyen Âge au sein des milieux intellectuels chrétiens et juifs d'Europe où des penseurs chrétiens et juifs l'ont adopté notamment en ce qui concernent les méthodes argumentatives issues de la théologie rationnelle et de la philosophie islamique.

Chacun d'eux cherchait à reconstruire son identité respective sur de bases rationnelles qui puissent relever les défis contemporains au sein des cadres intellectuels mûrs.

Cela confirme que le dialectique en Andalousie fut une Source essentielle de la formation du savoir qui a conduit à préparer le terrain à la Renaissance Européenne Moderne.

Mots clés: dialectique, débats, Andalousie, Moyen Âge, Sectes, religions, Europe.

تمّ بحمد اللّه