دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية
مجلد 22 العدد 01 السنة 2022 ص ص206-233

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

منهج النقد التاريخي بين ابن حزم الظاهري و ابن خلدون

Methodology of historical criticism between Ibn Hazm EL Dhaheri and Ibn Khaldoun

د/ نادية لعروسي [1]

[1] المدرسة العليا للأساتذة (بوزريعة-الجزائر) laroussi29n@gmail.com

تاريخ الاستلام: 20 / 01/ 2022 تاريخ القبول: 29 / 05/ 2022 تاريخ النشر: 2022/06/30

Abstract:

This research deals with Ibn Hazm's historical criticism approach, which is a starting point for many historical research prevalent in his time and in subsequent eras. shape and content district. This study aims to identify the bonds of influence and influence, that is, to identify the impact of the imam of Al-Zahiriyah Ibn Hazm on the scholar Ibn Khaldoun, because there is a great convergence between them in terms of the methodological mechanisms used in the dating process, as well as in the historical examples provided by Ibn Khaldoun, to show the reasons for lying. In history, some of them have been derived from Ibn Hazm's book, entitled "The Chapter on Mellal, Desires, and Bees" and this clearly indicates that the history of science is a history of succession and succession, and there is no absolute rupture between its stages.

المؤلف المرسل: نادية لعروسي
البريد الالكتروني:laroussi29n@gmail.com

-**Key words**: History; method of historical criticism; Historical facts; objectivity.

ملخص

يتناول هذا البحث منهج النقد التاريخي عند ابن حزم الذي يعد منطلقا لكثير من الأبحاث التاريخية السائدة في عصره وفي العصور اللاّحقة، لقد توافرت في كتابات ابن حزم التاريخية مميزات التفكير العلمي ومقومات الروح العلميّة التي هي في صميمها روح نقدية، وأهمها القدرة على نقد الرواية التاريخية من ناحية السند والمتن، وتهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على وشائج التأثير والتأثر، أي التعرف على أثر إمام الظاهرية ابن حزم على العلامة ابن خلدون، لأن هناك تقاربا كبيرا بينهما من ناحية الآليات المنهجية المستخدمة في عملية التأريخ، وكذلك في الأمثلة التاريخية التي قدمها ابن خلدون، ليبين بها دواعي الكذب في التاريخ، قد استمد بعضها من كتاب ابن حزم الموسوم بـ "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وهذا يدل بصورة جلية على أن تاريخ العلم هو تاريخ تتابع وتعاقب، ولا وجود لقطيعة مطلقة بين مراحله.

-**الكلمات المفتاحية:** علم التاريخ؛ منهج النقد التاريخي؛ الوقائع التاريخية؛ الموضوعية.

1.مقدمة

إنّ التاريخ هو جوهر حياة الأمة، فإذا أهمل وتلاشى، تلاشت حياة الأمة بدورها، لأنها تلتمس من تاريخها القوة لاستمرار بقائها ولاستشراف المستقبل، حيث يعرف بأنه: علم الحوادث البشرية الماضية، فالحادثة التي يدرسها المؤرخ هي الحادثة التي مضت وولّت، تختلف جذريا عن الظاهرة الطبيعية، لأن ما يحدث في التاريخ يحدث للإنسان، فكانت الحادثة التاريخية حادثة إنسانية لا تنتمي إلى عالم الأشياء، حيث تختلف جذريا عن المادة التي يدرسها عالم الطبيعة، تعرف بطريقة غير مباشرة، ولذلك فعندما يريد المؤرخ بناء

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

هذه الحادثة أو إحياء ما مضى، يستعين بالملاحظة غير المباشرة؛ أي يقف على آثارها، فيقوم بجمع المصادر المتعلقة بها.

وما يجدر ذكره في هذا الموضوع هو الإشادة بإسهامات ابن حزم الظاهري وابن خلدون في إرساء قواعد البحث العلمي في مجال المنهج التاريخي، والجهود الجبارة الّتي بذلاها في سبيل التفسير العلمي وإضفاء الصبغة الموضوعية على الظاهرة التاريخية، ومهمتنا الأساسية في هذا الشأن، تتمثل في تفنيد ادعاء الاستشراق بأنّ العرب مجرد نقلة للفكر اليوناني، ودحض أحكامهم الواهية التي تجرد العقل السامي من مقدرته على الابتكار، وقد كانت هذه الفكرة هي المهيمنة عند المستشرقين، ومن الأمثلة الحية على هذا التعصب "تلك الآراء التي أقر بها **أرنست رينان**" في كتابه (التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن)، بل ذهب بعضهم إلى أبعد حد حين أرجع الداعي الأول لتخلفهم هو الإسلام، و ما يجعلنا في صلب الموضوع هو إثارة التساؤل عن حقيقة العلاقة بينهما: هل يطبعها التقارب والاتفاق أكثر من الاختلاف والتنافر؟ وما هي معالم منهج النقد التاريخي عند ابن حزم؟ وهل كان لهما السبق في إرساء قواعد البحث العلمي في مجال التاريخ؟

2. دراسة التاريخ عند ابن حزم (384هـ-456هـ)

1.2مدلول التاريخ عند ابن حزم:

إن التاريخ عند ابن حزم هو "علم الأخبار" وهذا التحديد للتاريخ عبارة عن تصور عام، يدل بصورة جلية على تشابك الحادثة التاريخية باعتبارها حادثة إنسانية وتداخلها مع عدة حوادث أخرى، وكذلك يبرز خصوصية هذه الظاهرة وسمتها الكلية، حيث لا يتقيد في تصنيفه للعلوم بالتصنيف الثلاثي الأرسطي أو عند المشائيين عموما، أين تصنف العلوم إلى نظرية وعملية وآلية، إذ يقول في هذا السياق:" فالعلوم تنقسم أقساما سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وكل مكان وهي : علم شريعة كل أمة، فلابد لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال، وعلم أخبارها وعلم لغتها، فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة،

والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها، وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب، وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من أعلى من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية"[1]، وبالتالي هناك علوم خاصة وعلوم مشتركة، فكان علم الأخبار يحتل المرتبة الثانية بعد علم الشريعة، وهذا يدل على أهميته البالغة عند ابن حزم، لأن تاريخ الأمة يعبر عن هويتها وهو روح الأمة وحياتها، فالأمة بدون تاريخ هي في عداد الموتى، ولكل أمة تاريخها الخاص بها، وماضيها الذي يميزها عن باقي الأمم، فتاريخ كل أمة حافل بالأمجاد والذكريات والآمال التي تجعلها تستشرف المستقبل، لذلك كانت الحادثة التاريخية فريدة لا تتكرر محدودة بزمان ومكان معينين، لأن ما يحدث في التاريخ يحدث مرة واحدة.

وينظر ابن حزم للعلوم نظرة نفعية آلية فهناك علوم نافعة وعلوم غير نافعة، وعلم الشريعة يحتل الصدارة بين العلوم، بل هو بمثابة الأم التي ترعرعت في أحضانها كل العلوم، حيث يقول ابن حزم:" فالعلوم كلها متعلق بعضها ببعض كما بيّنا قبل، محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة فقط وهو علم الشريعة"[2]، إن العلاقة بين العلوم وعلم الشريعة، كعلاقة الأصل بالفرع، فلابد من تعاون العلوم فيما بينها وتكاملها، لخدمة الأصل ومعرفته بصورة دقيقة، لقد اتجه بالعلوم اتجاها براغماتيا وعمليا، إذ ليس هناك علم من أجل العلم، ولا يكتسب العلم لذاته، بل المهم في العلم ما يترتب عنه من آثار نافعة، أي الذي ينفع صاحبه في الدارين العاجلة والآجلة.

لقد تسلح بالمنهج النقدي الذي ينبني على الشك المنهجي كطريق لليقين، وكان بمثابة الفيلسوف يقيم كل شيء على دعائم نقدية، حيث آثر العقل على الهوى فاعتبره مقياسا للمعرفة الصحيحة، يقول في هذا المضمار:" والعقل صادق أبدا: قال-تعالى- مصدقا لاعتراف من رفض شواهد عقله بالخطأ:**{ وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا من أصحاب السّعير}** [الملك: 105]. وقال –تعالى-|مبطلا| لكل ما لم يقم عليه برهان: **{قل**

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} [البقرة: 111] ... و إلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العمل، الموصلين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد"[3]، فأضحى العقل محكا صادقا لمعرفة الحقيقة والتمييز بين الصدق والكذب، إن إمام الظاهرية ومؤسس المذهب الخامس بجدارة واستحقاق، قد تحلى بالروح العلمية التي تحتوي على مقومات خاصة، تميز العالم عن الرجل العامي وهي الموضوعية التي تعتبر من مميزات التفكير العلمي، فكان ذلك العالم الموضوعي الذي يتميز بالحرص الشديد فيما يروى، قد جرد البحث التاريخي من وطأة الذاتية وكل ما علق به من أوهام وأساطير وخرافات لا تمت صلة بالعقل، فكانت نقلة نوعية لدراسة حوادث التاريخ دراسة علمية موضوعية، يقول في هذا الشأن: " واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلّا من جرّد نفسه عن الأهواء-كلها-، ونظر في الآراء-كلها- نظرا متساويا لا يميل إلى شيء منها، وفتّش أخلاق نفسه بعقله تفتيشا لا يترك فيها من الهوى والتّقليد شيئا البتّة "[4].

وصنف علم التاريخ إلى مواضيع متنوعة ومتعددة بتعدد مجالاتها، " يرى ابن حزم أن علم التاريخ ينقسم إلى مراتب من ناحية منهج تناوله:

1-فإما تاريخ خاص بالممالك " تاريخ "الإمبراطوريات" .

2-وإما تاريخ خاص بالسنين " التاريخ الحولي" .

3-وإما تاريخ للبلاد "التاريخ المحلي" .

4-وإما تاريخ طبقات الناس من فقهاء وعلماء وغيرهم .

5-وإما تاريخ منثور وهو التاريخ الذي يضم أشتاتا .

6-وعلم النسب" [5] .

لم يكتف ابن حزم بهذه التفريعات، بل شملت موضوعات التاريخ كل ميادين المعرفة، فالموضوع يتميز بالشمولية، " وقد ضمن دراسات ابن حزم أنواعا أخرى-تختلف في منهج التناول- تضم إلى هذه الأنواع وهي:

7-تاريخ الأديان والأفكار والمذاهب .

8-تاريخ المعارف والعلوم .

9-التاريخ الاجتماعي .

10- التاريخ الاقتصادي (وهذه الأبواب الأخيرة جزء من التاريخ الحضاري)" [6] .

لقد كان إمام الظاهرية ذلك العالم الموسوعي الذي ألم بجل علوم عصره، فلم يترك علما من العلوم إلا وقد طرق بابه، يمتلك معرفة دقيقة ودراية وافية بأخبار الأمم، إذ ينبني هذا التصنيف على أسس ثقافية، تتجلى في مظاهر الثقافة الخارجية، أي يقوم على أساس ما تملكه كل أمة من رصيد علمي ورقي حضاري، فكان التاريخ عنده يكتسي طابعا كليا، شامل لكل الأمم، بل تاريخ الحضارة، حيث يقول عبد الحليم عويس في هذا الموضوع وتعقيبا لتصنيف الذي قدمه شمس الدين السخاوي من تفريعاته لأبواب التاريخ تتجه إلى توكيد المعنى الحديث للتاريخ وهو أنه تاريخ الحضارة، ورصد لكل العناصر الحركة فيها في مستويات الحياة المختلفة سواء كانت الحركة إيجابية أم سلبية. وهذا المفهوم المتكامل للتاريخ هو نفسه الذي اتجه إليه ابن حزم قبل السخاوي نظرية وتطبيقا" [7].

3.2فائدة التاريخ أو غايته:

يقر ابن حزم أن للتاريخ غاية وله فوائد متعددة يمكن أن نستخلصها من البحث الدقيق أو التمحيص المتوغل في أخبار الأمم الماضية، ولذلك كان من الضروري أن يتميز

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

المؤرخ بسعة الإطلاع، إذ وضع ابن حزم شروطا تتعلق بالذات الدارسة، يقول في هذا المضمار:" فإذا أحكم ذلك من خلال ابتدائه بالنظر في العلوم فلا يمكن منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة والخالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة ليقف من ذلك على فناء الممالك المذكورة، وخراب البلاد المعمورة ... وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس وظلموا الناس واستكثروا من الأموال والجيوش والعدد ليستديموا لهم ولأعقابهم فما دامت لهم ... وبقي ما تحملوا من الآثام والذم والذكر القبيح لازما لأرواحهم في المعاد ولذكرهم في الدنيا، فيحدث له فيها بذلك زهد وقلة ورغبة، وليشرف على اغترار الملوك بها... وليقف على حمد المتيقن الأخبار للفضائل فيرغب فيها"[8]، إن هذه الفقرات تؤكد لنا الفائدة العملية والأخلاقية للتاريخ، فحين يدرس المؤرخ أحوال الأمم السالفة وتاريخ الحضارات التي ذهبت في طي النسيان وأحداثها المتنوعة من سقوط الدول وانهيارها كنتيجة للترف والانسلاخ التام عن مكارم الأخلاق، ليستخلص الدروس والعبر، واهتمامه البالغ بالتاريخ لم يكن لذاته، بل من أجل الاستفادة من تجاربه، فكانت غاية عملية أخلاقية لكنها امتزجت وتفاعلت مع الغاية الدينية، لأن القيمة الدينية في الإسلام تتضمن جميع القيم، والإسلام ديانة متكاملة، لا تفصل فيه بين العقيدة والشريعة، فكان التاريخ عنده تاريخ الوعظ والإرشاد.

ولا يمكن أن نغفل جانبا آخرا له فائدة جمة عند ابن حزم الذي كان يهدف إلى الإمساك بزمام الحقيقة التاريخية باعتبارها قيمة نظرية ينشدها كل عقل متدبر في حيثيات الأمور، يقول كذلك:" ويوفي على تيقن النصح منها لما يرى من تناصر التواريخ على تباعد أقطار حاملها، وتفاوت أزمانهم وتباين هممهم واختلاف أديانهم وتفرق مذاهبهم على نقل قصة ما، فيوقن أنها حق لا شك فيه، ويسمع بخلاف نقلهم في قصة ما، فيدري أنها مضطربة"[9]، وهذه العبارات الأخيرة تدل بصورة جلية أن ابن حزم لم يعتمد على مجرد

النقل، لأن الروايات تاريخية قد تتضمن أكاذيب قد تكون مقصودة أو غير مقصودة، حيث يطلق المؤرخ العنان لخياله فيبعدنا عن الواقع فتكون الروايات التاريخية مضطربة غير متسقة لا تحتكم إلى أصول العادة وإلى العقل.

4.2منهج النقد التاريخي عند ابن حزم

إن تجاوز الذاتية في دراسة التاريخ لا يكون إلا بإتباع منهجا دقيقا يساعد المؤرخ على الإمساك بزمام الحقيقة النسبية وتفسير الظواهر بالكشف عن أسبابها القريبة، ولكن لا يمكن أن نجزم بصورة قاطعة بأن عند ابن حزم منهج علمي دقيق بالمفهوم الحديث، لأن المؤرخ ابن بيئته وعصره وكل إبداع أصيل مشروط بوسطه الحضاري والاجتماعي، يقول عبد الحليم عويس في هذا السياق: " نرى من الضروري أن نذكر أنه لا يوجد منهج متكامل للبحث التاريخي قدمه لنا ابن حزم بهذا العنوان، ذلك لأن مصطلح" المنهج " بمعناه العلمي لم يكن قد استعمل خلال هذه العصور، وإن وجدت دلالات وإشارات منهجية متعددة لدى كثير من المفكرين"[10].

يعتبر ابن حزم من جهابذة الفكر الإسلامي، الفقيه والمحدث الذي تمرس في العلوم الشرعية وخاصة في مجال علم مصطلح الحديث، إذ كانت له مساهمة فعالة في مجال هذا العلم في القرن الرابع، تميز بموقفه النقدي وشجاعته الأدبية، بل جرأته في نقد الأحاديث سندا ومتنا، وكرس حياته للذّب عن السنة الشريفة باعتبارها مصدرا أساسيا في التشريع الإسلامي للتمييز صحيحها من سقيمها، إذ وضع المحدثون مقاييس علمية دقيقة وأسس منهجية متينة وصارمة للحفاظ على السنة ولإلغاء الخطأ والكذب، حيث أفردوا لها علما خاصا، يعرف بعلم الجرح والتعديل، ويعتبر هذا الأخير من العلوم الإسلامية الخالصة الذي تفردت بها الثقافة الإسلامية عن سائر الثقافات الأخرى، وهو مصطلح مركب، يتألف من كلمتين هما: الجرح أو التجريح والتعديل، حيث عرف الأول في اصطلاح المحدثين

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

بأنه: الطّعن في الراوي بما يُخلُّ بعدالته، أو ضبطه"... بينما يحدد الثاني بأنه : تزكية الراوي بأنه عدل، أو ضابط" [11]، وبالتالي يمكن رسمه بأنه:" علم يتعلق ببيان مرتبة الرواة من حيث تضعيفهم، أو توثيقهم بتعابير فنّية متعارف عليها عند العلماء، وهي دقيقة الصياغة، ومحددة الدلالة، مما له أهمية في نقد إسناد الحديث، وقد استجاز العلماء ذكر عيوب رواة الحديث عند جرحهم لهم، ولم يعتبروا ذلك من الغيبة المحرمة، واستدلوا على ذلك بأحاديث، وآثار"[12]، لقد امتد هذا المنهج إلى ميدان التاريخ، إذ استعمله في نقد الأديان، وكان هو العمدة في البحث التاريخي لكنه من جهة أخرى استعمل ابن حزم المنهج التاريخي عند دراسته للتاريخ اليهودي والمسيحي، ويعتبر هذا المنهج استقرائيا في الأساس، يقوم على تتبع الأحداث التاريخية، حيث طبق ابن حزم طرق التفكير الاستقرائي وهذا يدل بصورة جلية أن المنهج العلمي كخطوات عقلية مثل، الاستقراء والاستنتاج والموازنة والتحليل متضمنة في دراسته للتاريخ دراسة علمية دقيقة بعيدة عن الاعتبارات الشخصية، فكان يدرس حوادث التاريخ اليهودي وفق أسس منهجية دقيقة، لأنه كان على دراية وافية لقوانين المنطق وأفعال العقل، فكان المنطق هو العلم الذي يبحث في شروط التفكير الصحيح وموضوعه الاستدلال أو إقامة الحجة، حيث تتخذ الحجة العقلية أنواعا متعددة، تختلف باختلاف ميادين المعرفة وتتفاوت الحجج في درجة اليقين، لقد أعجب ابن حزم بالمنطق الأرسطي التقليدي إلى حد الولع فهو علم له أهمية كبيرة لكل طالب علم لا يعتمد في أحكامه على مجرد الظن وفائدته عامة شملت كل العلوم من بينها علم التاريخ، حيث نظر إليه نظرة براغماتية آلية فجعله خادما لكل العلوم، لأنه علم الحجة، وصناعة صالحة لكل مستدل، حيث يقول: "هذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله، بل كل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي

لا يصح شيء إلا به، وتمييز مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهان ومنفعة هذا العلم عظيمة في تميز الحقائق مما سواها".[13]

وكان ابن حزم، يؤمن إيمانا لا ريب فيه بأن كتب اليهود المقدسة قد تعرّضت لتحريف مقصود، وكان القرآن ذلك النموذج الذي يقتدى به ومحكا في التمييز بين الحق والباطل من الأخبار، قد أخبرهم عن عملية تحريف هذه الكتب التي يزعمون بأنها مقدسة، فالنصوص المقدسة في الديانتين اليهودية والمسحية باعتبارها مصادر تاريخية إرادية لها غاية تاريخية، تحتوي على أكاذيب وافتراءات، حيث تتناقض مع العقل والواقع، يقول الله عز وجل: (**وقد كانَ فريقٌ منهم يَسمعُونَ كلامَ الله ثمَّ يحرّفونهُ من بعد مَا عقلُوهُ وَهُم يَعلمونَ**)[**البقرة:**75].

حمل ابن حزم على عاتقه تبعة نقد التاريخ اليهودي سندا ومتنا، إذ عمل على كشف مواطن النقص والتغيير بإخضاع هذه النصوص للمنهج النقدي التحليلي، فكان بمثابة الفيلسوف الذي يرفض الاستقرار في أية معرفة مطلقة، ويقيم كل شيء على دعائم نقدية، يشك في صحة ما يروى، إذ اكتشف أن الروايات التاريخية التي تخص التاريخ اليهودي مظنة للكذب وصناعة إنسانية بحتة وليست وحيا يوحى من عند الله، لذلك كان من الواجب إلغاء خاصية التقديس أو الوحيية عنها.

إنّ أول خطوة منهجية في عملية النقد التاريخي هي جمع المصادر، لأن الحادثة التاريخية حادثة إنسانية ماضية، يقف المؤرخ على آثارها ويستعين بالملاحظة غير مباشرة، وكان ابن حزم يتميز بسعة الإطلاع ملما وعارفا لكتب العهد القديم ولأسمائها، فكانت التوراة في اصطلاح اليهود هي: خمسة أسفار يعتقدون أنّ موسى عليه السلام كتبها بيده أو كتبها الله له وناوله إياها وهي: سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاّويين، وسفر العدد، وسفر التثنية. وهي منسوبة إلى موسى –عليه السلام- حيث تذكر مصادرهم أنّ موسى كتبها

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

بيده بعد أن تلقاها شفهيا وهي ما سميت بكتاب العهد"[14]، وبالتالي فكتب العهد العتيق والعهد الجديد تؤلف ما يدعى بالكتاب المقدس(La Bible).

واعتمد ابن حزم في عمله المنهجي وفي خضم دراسته للنصوص أسفار ديانتي أهل الكتاب على نوعين من النقد: نقد خارجي، ونقد داخلي، فالأول يتناول شكل الوثيقة وملابستها، ويتساءل حول كيفية كتابتها وحال كاتبها، وهل طرأت على الوثيقة تغييرات وتعرضت لتعديلات بعد مرورها بهذه الأزمنة والحقبات التاريخية أم بقيت على حالها كما كانت عليه في السابق؟ " وهو الذي يعني بدراسة مصدر النص والظروف التي كتب فيها وسلسلة رواته وحالهم بين الجرح والتعديل، وتمحيص طرقهم في النقل، وصحة الإسناد واتصاله" [15]، و هذا ما يسمى" قوانين ضبط صحة الرواية والإسناد، بينما النقد الداخلي أو الباطني، هو نقد النزاهة، يدرس ناقد الأديان محتوى المصدر أو الوثيقة، حيث يتحول إلى محلل نفساني، يدرس الدواعي الّتي أدت بالراوي أو الناقل إلى الكذب وتزييف المصادر التاريخية، وبهذا فالنقد الداخلي "يتعلق بامتحان مضمون النص ومدى خلوه من التناقض الذاتي، ومن مناقضة الحقائق العلمية المقررة، والوقائع التاريخية المبرهنة" [16].

واللافت في هذا الموضوع، نجد نقد السند لا يمكن أن يتم إلا بعد عملية التحقق من صحة المصدر والكشف عن كيفية انتقاله من السلف إلى الخلف، لأن المؤرخ ينشد الحقيقة التاريخية التي تستلزم المطابقة، يقول رحمة الله الهندي:" اعلم أرشدك الله أنه لابد لكون الكتاب سماويا واجب التسليم أن يثبت أولا بدليل تام أن هذا الكتاب كتب بواسطة النبي الفلاني، ووصل بعد ذلك إلينا بالسند المتصل بلا تغير ولا تبدل"[17] ، لكن هذا الشرط لا ينطبق على التوراة التي عرفت انقطاعا في السند، لأن الحالة السياسية والاجتماعية والدينية التي سادت المجتمع اليهودي آنذاك، تدل بجلاء على انتفاء هذا الشرط، حيث قام ابن حزم باستقراء تاريخهم الذي شهد اضطرابا واضطهادا على

المستوى السياسي والاجتماعي وارتدادا على المستوى الديني ويظهر هذا خاصة عند حادثة السبي البابلي التي ذكرت في أسفار العهد القديم، حيث "غزا الإمبراطور البابلي نبُّوختنصر (نبوخذ ناصر) بيت المقدس واستولى عليها وسبى سكانها، أكثر من مرة، فكان يخضع له ملوك يهوذا-حكام القدس- ويتسلم منهم الضرائب، وكان هو الذي يختارهم ويوليهم...ويذكر السموأل-الذي كان حبرا يهوديا فأسلم- أنّ نبوختنصر قتل الأئمة الهارونيين الذين كانوا يعرفون التوراة ، ويحفظونها، على دم واحد"[18] ، وترصد ابن حزم عدد كبير من الأحداث التاريخية تمثل أمثلة حية عن الواقع الاجتماعي وحياة تلك الأمة التي شهدت تشرذما وضياعا، ومن بينها حال التوراة والإيمان في أيام ملوك الأسباط العشرة، يقول ابن حزم: " وُلِّيَ إثر موت سليمان بن داود –عليه السلام-ابنه رحبعام بن سليمان وله ست عشرة سنة وكانت ولايته سبعة عشر عاما فأعلن الكفر طول ولايته وعبد الأوثان جهارا هو وجميع رعيته وجنده بلا خلاف منهم، ويقولون إنّ جنده كانوا مائة ألف وعشرين ألف مقاتل وفي أيامه غزا ملك مصر في سبعة آلاف فارس وخمسة عشر ألف رجل إلى بيت المقدس فأخذها عنوة بالسيف وهرب رحبعام، ونهب ملك مصر المدينة والقصر والهيكل"[19].

ويتجلّى نقد ابن حزم للتاريخ اليهودي في مستويين: مستوى إثبات أكاذيبهم المفضوحة وأخطائهم المقصودة أو مغالطاتهم، ومستوى إثبات تناقضهم المزدوج مع العقل والواقع بجميع أبعاده.

3. دراسة التاريخ عند ابن خلدون

1.3مفهوم التاريخ عند ابن خلدون:

يعتبر ابن خلدون (732هـ-808هـ) من جهابذة الفكر الإسلامي الّذين استطاعوا تجريد التاريخ من الخرافة والأوهام، ومن وطأة السرد وبفضله انتقل إلى مرحلة الدراسة العلمية الموضوعية.

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

إنّ عنايته الفائقة بالتاريخ لم تكن لذاتها، بل من أجل ربطه بالحاضر والاستفادة من تجاربه، أي تميز بالنظرة الآلية البراغماتية لهذا العلم، " فكان اهتمام ابن خلدون بالتاريخ وبأحداثه الماضية ليس من أجل التسلية أو مجرد العلم بها وبتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها واستفتاء مجرياتها والاستعانة بذلك على فهم الحاضر. إن التاريخ حقا هو مخبر التجارب الإنسانية "[20]، فكان عنوان الكتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر) يدل بصورة جلية على مضمونه وفحواه، لقد لجأ إلى التاريخ يستنطقه ويقرأ وراء سطوره بغية الاستفادة منه، يطلب الدروس والعبر والتي من شأنها أن تساعده على إيجاد حلولا لمشاكل طارئة في عصره، عصر الانحطاط والضعف، حافل بالاضطرابات والقلاقل، فليس هناك علم من أجل العلم، بل فائدة العلم تكمن في ثمرته أو نتيجته، هذه الروح البراغماتية الّتي تميّز بها قد نبعت من روح الإسلام الّذي يربط بين النظر والعمل.

وقدم ابن خلدون مفهوما جديدا ورائدا للتاريخ، يختلف عن المؤرخين الّذين سبقوه، حين تصور للتاريخ ظاهر وباطن فيقول: "إنّ التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال...ولكنه في باطنه نظر وتحقيق وتعليل ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وجدير بأن يعد من علومها وخليق"،[21] وفي هذه العبارات الأخيرة نقد صريح لمزالق المؤرخين من أمثال المسعودي الذي اعتمد على مجرد النقل دون تمحيص وتحكيم النظر في الروايات التاريخية، إذ قام ابن خلدون بنقلة نوعية في مجال التاريخ، ومحاولة فريدة رائدة ترمي إلى تأسيس التاريخ على أسس منهجية علمية دقيقة، تقوم على جملة من العمليات العقلية كالتحليل، والاستقراء والاستنتاج، والمقارنة، حيث فسر الحوادث التاريخية بردها إلى أسبابها القريبة، وبالتالي أصبح المؤرخ في عهده لا يروي بل يفسر، ولم يعد التاريخ مجرد نقل للروايات أو سرد للحوادث، بل أضحى تحقيقا وتحليلا

لها، ضف إلى ذلك كان يهدف وراء دراسته للتاريخ والربط السببي بين حوادثه إلى اكتشاف العلاقات بين ظواهره، أي القوانين العامة المتحكمة في سير التاريخ.

إنّ التاريخ عند ابن خلدون هو علم قائم بذاته، يقوم على أسس التفكير العلمي ومميزاته، لكن نجد هذه الفكرة لم تلق الترحيب التام عند "طه حسين"، إذ عمل على دحض فكرة علمية التاريخ عند ابن خلدون، وادعى أن "شولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علما ولا ريب أنه قد انخدع بعبارة وردت في المقدمة يسمي فيها ابن خلدون التاريخ (علما) ولكن كلمة (علم) التي تترجم عادة بكلمة (Science) وهي بذلك تعني "المعرفة" (Savoir ou connaissance) وبها يسمي العرب كل ما يمكن حفظه بالدرس، فالآداب علم، وسنّة النبي علم، والقصّة المجرّدة علم، وإن لم يكن لها صفة علمية".[22]

إنّ الحكم على الماضي يعتبر حكما معياريا دوما، ينبع من ثقافة المفكر ونقد طه حسين لابن خلدون، يكشف عن البنية الثقافية للمفكر أكثر ما يكشف عن بنية الموضوع، لأنّنا دوما عندما ندرس الماضي ننظر إليه بآليات الحاضر، ضف إلى ذلك، أنّ العلم في حقيقته عبارة عن منهج، وطريقة في التفكير وليس مجموعة من الحقائق، وابن خلدون استعمل في دراسته التاريخية آليات التفكير العلمي الاستقرائي والأساس الذي ينبني عليه وهو مبدأ السببية، لكن يبقى دائما أن التاريخ عبارة عن علم له امتدادات خاصة مع الفلسفة والفن، ويشترط ابن خلدون في المؤرخ أن يكون ملما بعلوم عصره يتميز بسعة الاطلاع وكذلك أن يتجرد من الذاتية ومن كل الاعتبارات الشخصية، أي أن يدرس الظاهرة كما هي في الواقع، لا كما يعتقد، وهذه الصفات هي من دعائم الروح العلمية فيقول: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد والنحل...حتّى يكون مستوعبا لأسباب كل خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

على مقتضاها كان صحيحا"[23]، وهذا يعني أن ابن خلدون كان ينشد الحقيقة التاريخية وإمكانية تحقيقها، حيث تستلزم هذه الأخيرة المطابقة، فبحث عن "الشروط اللازمة التي تجعل من المؤرخ مؤرخا حقيقيا، وإلا لنا صورة علم جماعي يشترك فيه العالم والسياسي والجغرافي والاقتصادي عليه أن يتعرف على هذه العلوم المتحدة لفهم التاريخ فهما حقيقيا".[24]

2.3منهج النقد التاريخي عند ابن خلدون

-الكشف عن أسباب الكذب في التاريخ:

لقد أدرك ابن خلدون الحقيقة ولم يجانب الصواب، لأنّه كان على وعي بالأغلاط التي ارتكبها الذين سبقوه، لذا لا يمكن القضاء على الداء إلاّ بالكشف عن أسبابه، فأوضح أن الأخبار التاريخية قد تتعرض لتحريف مقصود والروايات التاريخية مظنة للكذب "ولأن الكذب متطرق للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه"[25]، وهذا يستلزم التسلح بالنقد البناء الذي ينبني على الشك المنهجي باعتباره طريقا لليقين، ومعرفة دواعي الكذب فمن بينها:

أ-تعذر الموضوعية في الدراسات التاريخية وهذا ما تحدث عنه ابن خلدون بإسهاب، إذ ذكر التشيّع للآراء والمذاهب، حيث يظهر التأثير السلبي للذاتية التي تعمل على تحريف الحقائق التاريخية، لأنّ المؤرخ يؤمن بعقيدة دينية أو سياسية وينتمي إلى طبقة اجتماعية معينة، حيث لا يستطيع التحرر من وطأتها بشكل مطلق وخاصة في التاريخ، لأن المؤرخ مندرج فيه، لذا قيل: أن علاقة المؤرخ بموضوعه كعلاقة الإنسان ببيئته، يقول ابن خلدون: " فإنّ النّفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها التشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة

وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها"[26]، إن هذا الفكر يجمع بين الرونق والدقة، قد صيغ في عبارات جزلة تعبر عن الحقيقة الصافية المنزهة من الشوائب الإنسانية، إذ يثبت دور الموضوعية في عمليتي التمحيص والنقد، فهي تعتبر من دعائم الروح العلمية ومن أهم مميزات التفكير العلمي الحديث، أين يطلق العنان لحرية الفكر والنقد.

ب-الذهول على المقاصد: فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر عما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب[27]، ومعنى ذلك أن المؤرخ لا يمتلك القدرة على استيعاب ما حدث في الماضي وما تضمنته الوثيقة، قد يكون صادقا في نقله ومخطئا في فهمه، يدرك ابن خلدون طبيعة الحادثة التاريخية وخصوصيتها، لأنّها ظاهرة إنسانية ليست شبيهة بالظواهر الطبيعية فمن خصائصها أن لها معنى، لا تخضع للتفسير العلي فحسب، بل تخضع كذلك للتفسير الغائي، فهي قصدية تحكمها مجموعة من القيم والقواعد، لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الّذي يتميز سلوكه بالقصدية والاختيار، يذكر الجابري في هذا المضمار عامل" الذهول عن تحري الأغراض في التاريخ"، ذلك لأنه إذا كان لابد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم عند نقده للأخبار فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التأريخ عندما يعتزم للكتابة فيه".[28]

ج-ومنها الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث إذا كان ذاتا أو فعلا، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك، في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"[29].

وجعل ابن خلدون هذا السبب يحتل الصدارة، بل هو متقدم على كل العوامل السابقة، يرجع هذا العامل إلى الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية، أي الواقعات وكيفية

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

حدوثها فإن كان للطبيعة الخارجية نواميس تسير وفقها، كذلك للعمران البشري وحوادثه قوانينهما الخاصة، فأحوال الأمم لا تبقى على حالها فهي تتغير بتغير الأزمنة والأمصار، لذا كان قياس الشاهد على الغائب بصورة مطلقة من دواعي الكذب في التاريخ، إذ جعل من علم الاجتماع وسيلة ناجعة للتحقيق والتمييز بين الصدق والكذب في الأخبار التاريخية، حيث فتح الطريق لتأسيس علم الاجتماع، ويرجع إليه الفضل في تحقيق هذا المسعى، وتعتبر العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية تاريخية، تفسر جل الأحداث التاريخية التي عرفها العالم العربي في الشرق والغرب، إذ هي متجذرة في أعماق الذاكرة العربية ولها أهمية كبيرة في نظريته السياسية وفي تفسير نشأة الدول والممالك وأفولها، حيث يرى (كلود هوريت - Claude Horrut)، أن أسس القيم في ثقافة ما، تتميز بنوع من الخصوصية، وأن فهم الآخر، أي المسلم ومجتمعه، نتوصل إليهما عن طريق الاعتراف به وفهم مفاهيمه الخاصة، واستبعاد كل ترجمة حرفية، وهذا ينطبق على معنى العصبية، إذ يجب تحديد معانيها قبل معرفة وظيفتها، فهي بمثابة الأساس بالنسبة للمجتمع الإسلامي، ومفهومها يشرح كيفية عمل العالم العربي اليوم، والكشف عن أهم مميزاته، كالتعاون القبلي وروح التكاثف عندهم، ومعنى الشرف، والعنف المتجدد باستمرار، حيث يعطي لنا صورة مفهومة للبنى الاجتماعية [30].

انتقد ابن خلدون المؤرخين الّذين يعتمدون على مجرد النقل دون تمحيص وتعليل، ويجهلون طبائع العمران البشري، ويستخف من هؤلاء الّذين ينقلون الأخبار الّتي يحكم العقل باستحالتها، إذ يقعون في تناقض مزدوج، تناقض العقل مع ذاته ومع الواقع، أي تناقض صوري ومادي معا، "لكن هذا لا يعني أن المؤرخ العدول بالمرة عن المقارنة، وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالماضي بل إن المقارنة ضرورية للمؤرخ عندما يقارن

الحاضر بالماضي أو العكس أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق واختلاف، ويعلل المتفق منها والمختلف".[31]

-التمييز بين المقاييس التاريخية والمقاييس الشرعية:

لقد انتبه ابن خلدون إلى خصوصية الظاهرية التاريخية والّتي تختلف جذريا عن نظيرتها الشرعية، إذ أثبت أن الاختلاف في الموضوع يفترض اختلافا في المنهج المتبع، لأنّ الأخبار الشرعية أحكام إنشائية، أي في صورة أوامر ونواه، توجب العمل بمقتضاها ولا عقلانية لها، أمّا الحوادث التاريخية تستلزم المطابقة، لذا كان التعديل والتجريح لا يكفيان لإثبات صحتها، فكان ابن خلدون يهدف إلى الإمساك بزمام الحقيقة التاريخية، ويبتغي من المؤرخ أن يبحث عن العلل القريبة وأن يعيد الحوادث إلى الظروف والملابسات التي وقعت فيها، إذ "يميز ابن خلدون بين ما في الذهن وما في الخارج ويرى أن الأحكام الشرعية أحكام ذهنية يطلب العمل بموجبها، والعمل إنما حدوث الشيء في الخارج وفقا لمقتضيات تلك الأحكام، أي الأحكام الشرعية لا تتقيد بما هو موجود في الخارج، بل بعكس ذلك تتطلب مطابقة ما في الخارج خلافا لما هو عليه الحال في العلوم العقلية التي تعتبر أحكامها صحيحة ما لم تكن مطابقة لما في الخارج"[32]، و يقول ابن خلدون في هذا السياق:" وأمّا الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال في ذاته وبمقتضى طبعه ... وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه" [33]، لقد اعتبر علم الاجتماع أو العمران البشري أداة ناجعة لتمحيص الروايات والتحقق من صحة

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

الأخبار التاريخية، وبالتالي فهو يفصل بين الطرق الشرعية والطرق التاريخية، لأنّه أدرك بأن المنهج يستوحى من طبيعة الموضوع.

4. أثر منهج النقد التاريخي عند ابن حزم وتجلياته:

يعتبر منهج النقد التاريخي عند ابن حزم أساسا متينا ومنطلقا أساسيا للأبحاث التاريخية اللاحقة، لقد كانت كتابات ابن حزم في التاريخ من الكتابات التي توافرت لها مقومات الكتابة التاريخية الجيدة ... وأهمها القدرة على نقد الرواية التاريخية سندا ومتنا. ويمكن القول إن ابن خلدون...الذي تتلمذ في علم الأنساب على ابن حزم، وكان يعتبره إمام المؤرخين الموثقين والعلماء قد تتلمذ أيضا على ابن حزم في نقد الرواية، وبيان ما بها من جانب أسطوري "ميثولوجي"، وبيان تناقضها مع قواعد العقل، ومع الحقائق المشاهدة، ومع الحقائق الجغرافية"[34]، وهذا يثبت بأن هناك امتداد وتعاقب في تاريخ العلم، وكل عمل فكري جديد ناتج عن تحليل نقدي سابق، وإن فصل ابن خلدون بين المقاييس الشرعية والمقاييس التاريخية، فإن ابن حزم قد جمع بين الأثر والعقل ونوع من أساليب الدراسة فثقافته الدينية وظاهريته قد تركت بصماتها واضحة على كل أعماله الفكرية وخاصة التاريخية منها، يقول (ر. أرنلدز) في هذا الشأن:" فلا مجال للشك أن فكرة الظاهر عند ابن حزم هي الأساس الذي ينبني عليه الفكر الحزمي، إذ تعتبر بمثابة حجر الزاوية عنده ... فنحن أما ظاهرية عامة: لسانية، نفسية، منطقية ميتافيزيقية" [35]، فكانت متعددة شاملة لكل جوانب الحياة، لكن ابن حزم قد ترك بصماته الواضحة على ابن خلدون في منهجه التاريخي وخاصة في بيان التأثير السلبي للذاتية على الروايات التاريخية والعمل على تزييف الحقيقة التاريخية، "بل إن من الغريب أن الأمثلة التاريخية التي قدمها ابن خلدون، ليبين بها:" ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر الشيء من أسباب ذلك" قد

اقتبس بعضها من موسوعة "الفصل" لابن حزم. وليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون قد اقتبس نقد ابن حزم لهذه الأغلاط والأوهام"[36].

إنّ هناك تشابها كبيرا إن لم نقل تماثلا في بعض الأمثلة التاريخية التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته والأمثلة التي قدمها ابن حزم في كتابه الفصل، يقول الباحث عبد الحليم عويس: " أول الأمثلة التي قدمها ابن خلدون في مقدمته بيانا لفساد المنهج التاريخي التقليدي، ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل من أن موسى أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون. ويكذب ابن خلدون هذا العدد على أساس تقدير مساحة مصر والشام...ثم يأتي بحجة أخرى، وهي أن الذين بين موسى وإسرائيل(يعقوب) هم أربعة آباء فقط، عاشوا مائتين سنة وعشرين سنة، وكان عددهم أيام يعقوب سبعين"[37].

وما ذكره ابن خلدون في مقدمته، كان نقلة نوعية في المنهج التاريخي الذي أشاد به الكثير من أقطاب الفكر الغربي، إذ يعتبر نقطة تحول في تاريخ المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، لكن بنفس المنهجية التي اتبعها ابن حزم الظاهري ، حيث كان يتحقق بدقة متناهية من تواريخ التاريخ اليهودي والأخطاء المرتكبة في أعمار الأنبياء وإحصاء عدد جيوش بني إسرائيل في أطوار التاريخ اليهودي كم جاء في أسفارهم، بل يرجع إليه الفضل في استعمال الإحصاء في دراسة الحوادث التاريخية وإضفاء الصبغة الكمية الرياضية عليها، لأنه كان ينشد الدقة وينبذ الغموض والترجيح، حيث تقاس علمية كل معرفة بمدى استخدامها للغة الكم التي أضحت مطمح كل العلوم في العلم المعاصر، وكتابه الفصل غني بالأمثلة التي تفضح أكاذيبهم المركبة، فكان يدافع عن الحق حيث ما كان وأينما وجد، ينشد الحقيقة التاريخية الصافية المجردة من الشوائب الإنسانية، يقول ابن حزم في هذا المضمار:" في السفر الرابع ذكر أن عدد بني إسرائيل الخارجين من مصر القادرين على القتال خاصة من كان ابن عشرين سنة فصاعدا كانوا ستمائة ألف مقاتل وثلاثة آلاف

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

مقاتل وخمسمائة مقاتل وخمسين مقاتلا وأنه لا يدخل في هذا العدد من كان له أقل من عشرين"[38]، و هو يفند عدة روايات كاذبة وردت في أسفارهم، حيث يقول كذلك:" وفي كتبهم أن داود-عليه السلام-أحصى في أيامه بني إسرائيل فوجد بني يهوذا خاصة خمسمائة ألف مقاتل ووجد التسعة الأسباط باقية حاش بني لاوي وبني بنيامين فلم يحصهما ألف ألف مقاتل غير ثلاثين ألفا سوى النساء وسوى من لا يقدر على القتال...وكل هؤلاء إنما كانوا في فلسطين والأردن وبعض عمل الغور فقط والبلد المذكور بحالته كما كان لم يزد بالاتساع ولا ينقص"[39] . فكان ذلك العالم الذي يمتلك المعرفة الشاملة، يتأمل في حيثيات الأمور ولا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها له معرفة وافية لعدة علوم ومن بينها علم الأنساب والجغرافية، إذ يحتاج صاحب هذا الفن إلى علوم متعددة تساعده في نقد الشكل والمضمون معا، إذ أخضع هذه الروايات التاريخية المزيفة التي تبتعد كل البعد عن المنطق السليم إلى عمليتي التمحيص الدقيق والتحليل النقدي، حيث يقول مثبتا:"البلد المذكور باق لم ينقص ولا صغرت أرضه، وحده بإقرارهم في الجنوب غزة وعسقلان ورفح وطرف من جبال الشراة بلد عيسو ولا خلاف بينهم في أنهم لم يملكوا قط قرية فما فوقها من هذه البلاد"[40]، هذه العبارات الأخيرة تبطل حتى زعمهم في هذا العصر واحتلالهم لفلسطين، حيث أقاموا دولة إسرائيل على الأكاذيب والسفسطة التي تنشد الحقيقة المموهة، لأنها تظهر الباطل في صورة حق وتتناقض مع حقائق التاريخ الثابتة، وسير الحوادث الاجتماعية.

إنّ إمام الظاهرية ينوع من أساليب الإقناع، يستعمل مصطلحات المحدثين وأساليبهم وكذلك آليات التفكير المنطقي ومصطلحاته المبثوثة بكثرة في كتابه الموسوم بـ"**الفصل في الملل والأهواء والنحل**" وخاصة مصطلحات منطق الجهة الأرسطي الذي برع فيه المناطقة العرب وتوسعوا في بيان جهاته، ويستعين به ابن حزم لدحض رواياتهم

الواهية والمبالغ فيها والتي تذكر أعدادا هائلة، بل مريعة لولد يوسف عليه السلام ويهوذا، فيقول:" هذا المحال الممتنع الذي لم يكن قط في العالم على حسب بنيته ويجتمع من ولد يوسف -عليه السلام-على هذا أرجح من مائتي ألف إنسان ومن ولد يهوذا نحو ذلك" [41]، والأمثلة كثيرة ومتنوعة، تدل على وجود عقل ممحص وفكر ناقد يرفض الاستكانة والخنوع، لأنه ينشد الحقيقة الموضوعية ، " إن من المستبعد عقليا أن يكون ابن خلدون قد فاته الاطلاع على كتاب الفصل ... وحسبنا أن نذكر أن هذه الأسطورة التي فندها ابن خلدون في أقل من صفحتين-قد نقدها ابن حزم في أكثر من خمس عشرة صفحة من القطع الكبير. كلها إحصاءات ومقارنات وبيان تناقضات وتتبع تاريخي واعتماد على أصول عقلية في البحث" [42]، وبالتالي إن أسفار الديانة اليهودية، قد تمت دراستها وفق مناهج علمية دقيقة وصارمة، لأن إمام الظاهرية، استعان بالعلوم المساعدة كعلم الجغرافيا وعلم التاريخ والأنساب لتحليل المصادر والوثاق والاستعانة حتى بالروايات، وقد انتهجت المدرسة التاريخية الوضعية الحديثة بزعامة لانجلوا وسينوبوس آليات منهجية مشابهة ، حيث درست التاريخ من خلال البحث عن الوثائق والاستعانة بالعلوم المساعدة وتحليل المصادر التاريخية تحليلا خارجيا (نقد التحصيل أو التطهير) وتحليلا داخيليا (نقد النزاهة والأمانة)، فكان " التاريخ يصنع من الوثائق، والوثائق هي التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم ..."إن الموضوعات التي يتعرض المؤرخون لدراستها، تقتضي معارف واسعة جدا ومتنوعة كل التنوع" إن المؤرخ يجب أن يعرف كل شيء: الفلسفة، القانون، والمالية، والأجناس، والجغرافيا، وعلم الإنسان، والعلوم الطبيعية، إلخ" [43].

-خاتمة

وهنا نخلص، أن القرآن باعتباره المعجزة المعنوية الكبرى لخاتم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كان ولا يزال مصدر إلهام لمفكري الإسلام بمختلف مرجعياتهم، حيث تضمن في ثناياه على أدلة عقلية التي تتميز بنوع من الخصوصية، أي هناك آليات

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

استدلالية متنوعة وصور متعددة من الحجج العقلية التي تتميز بالبساطة والثراء، تتلاءم مع الطبيعة الإنسانية التي تنبذ التعقيد والغموض، وسأورد فيما يأتي ما توصلت إليه من نتائج في هذا المقال، وهي:

1-إن الإسلام كان الدافع القوي للحث على البحث والتجريب والسير في الكون لاكتشاف أسراره وسبر أغوار الطبيعة، لأنه دين يربط بين النظر والعمل، ينبذ المفاهيم المغرقة في التجريد التي لا ترتبط بالواقع، ولم يتولد المنهج العلمي من العدم، بل نتج عن سلسلة من الجهود الفكرية السابقة، قد تراكمت عبر مراحل التاريخ، حيث شكلت مناهج البحث عند علماء الإسلام البواكير الأولى للمنهج العلمي.

2- إن العلاقة بين ابن حزم وابن خلدون يطبعها التقارب والاتفاق أكثر من الاختلاف والتنافر في مجال البحث التاريخي، لأنهما استخداما آليات استدلالية متشابهة ومتقاربة، بل بلغ تأثير ابن حزم المؤرخين من الأجيال الناشئة، من أمثال تلميذه المؤرخ أبو عبد الله الحميدي صاحب كتاب "جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس" وتلميذه صاعد الأندلسي، والكثير من مؤرخي الأندلس، إذ يظهر تأثير ابن حزم خاصة في منهجهم النقدي في دراسة حوادث التاريخ، فلم تكن كتاباتهم ملونة بالتحيز الذي يبعد عن بلوغ الحقيقة، فكان لهم السبق في إرساء قواعد البحث العلمي وابتكار مناهج علمية، تتميز بالأصالة والجدة.

3- إن لابن حزم وابن خلدون وسواهما ممّن تتلمذ عليهما من علماء المسلمين الفضل الكبير في التّأسيس لمفهوم البحث العلميّ، وهذه المجهودات المبذولة، تدل أن العلم قد قطع سلسلة من المراحل وأشواط في مساره التاريخي في سبيل اكتماله والإمساك بزمام الحقيقة حتى يصل إلى الصورة الحالية، وغايتنا إحقاق الحق، وإبطال ادّعاءات المستشرقين الباطلة والواهية.

1)-ابن حزم، **رسائل بن حزم**، ج4، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص78.

2)-المصدر نفسه، ص90.

3)-ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2007، ص577 .

4)- المصدر نفسه، ص589.

5)-نقلا عن عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة، ط2، 1988، ص124-125.

المرجع نفسه، ص125. 6)-

9)-عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (مرجع سابق)،ص ص126-127.

ابن حزم، **رسائل بن حزم**، (مصدر سابق)، ص72. 10)-

المصدر نفسه، ص73. 11)-

12)-عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (مرجع سابق)، ص160.

13)- سيّد عبد الماجد الغوري، **المُيَسر في علم الجرح والتّعديل**، دار ابن الكثير، بيروت، ط1، 2007، ص ص19-20.

14)- المرجع نفسه، ص20.

15)- ابن حزم، **رسائل بن حزم**، (مصدر سابق)، ص93.

16)- محمد بن بسيس بن مقبول السفياني، **الأسس المنهجية لنقد الأديان**، ج2، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2016، ص ص620- 621.

17)- حمدي عبد الله الشرقاوي، **علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017، ص410.

18)-رحمة الله الهندي، **إظهار الحق**، تحقيق محمد عبد القادر خليل الملكاوي، ج1، الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلمية، السعودية، ط1، 1989، ص109.

19)- المرجع نفسه، ص109.

20)- نقلا عن حمدي عبد الله الشرقاوي، **علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي**، (مرجع سابق)، ص435-436.

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

21)- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج1، تحقيق أبو عبد الرحمن بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 2005، ص189.

22)-محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 5، 1992، ص 92.

23)- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق محمد الشامي، دار الكتاب الحديث، الجزائر،2016 ، ص5 .

24)-طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة محمد عبد الله منان، مطبعة الاعتماد، مصر، ط 1، 1925، ص 34.

25)- ابن خلدون، مقدمة **ابن خلدون**، (مصدر سابق) ، ص 30.

26)-ابن عمار صغير، **الفكر العلمي عند ابن خلدون**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص58.

27)- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، (مصدر سابق)، ص 39.

28)- المصدر نفسه، ص39 .

29)-المصدر نفسه، ص39.

30)-محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، (مرجع سابق)، ص 98.

31)-ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، (مصدر سابق)، ص40.

[30])-Horrut Claude, Ibn Khaldoun, un islam des «lumières » Paris, les éditions complexes. 2006, p14.

33)-محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، (مرجع سابق)، ص 98.

34)- ابن عمار صغير، **الفكر العلمي عند ابن خلدون**، (مرجع سابق)، ص 61.

35)-ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، (مصدر سابق)، ص41-42.

36)-عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (مرجع سابق) ص166.

[35])-Arnaldez Roger, Grammaire et Théologie, paris, librairies philosophique, J.Vrin. 1956, p226.

38)-عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (مرجع سابق)، ص166.

39)- المرجع نفسه، ص166.

40)-ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج1، (مصدر سابق)، ص165.

41)- المصدر نفسه، ص166.

42)- المصدر نفسه، ص166.

43)- المصدر نفسه، ص172.

44)-عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، (مرجع سابق)، ص169.

45)– لاجلوا وسينوبوس. (1981). النقد التاريخي. ترجمة عبد الرحمن بدوي الكويت، وكالة المطبوعات، ص5-30.

قائمة المصادروالمراجع باللغة العربية

1. ابن حزم. (2007). التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق بن ملاحقي التركماني، ط1، بيروت، دار ابن حزم.
2. ابن حزم. (1983). رسائل بن حزم، ج4، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، المؤسسة العربية.
3. ابن حزم. (2005) . الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق أبو عبد الرحمن بن سعد، ط1، القاهرة، دار ابن الهيثم.
4. ابن خلدون. (2016). مقدمة ابن خلدون، تحقيق محمد الشامي، (د-ط)، الجزائر، دار الكتاب الحديث. مصر، دار المعارف.
5. ابن عمار صغير. (1981). الفكر العلمي عند ابن خلدون، (د-ط)، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
6. حمدي عبد الله الشرقاوي. (2017). علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
7. حمدي عبد الله الشرقاوي. (2008). منهج القاضي عبد الجبار المعتزلي في دراسة الأديان بين التنظير والتطبيق، (د-ط)، لبنان، دار الكتب العلمية.
8. رحمة الله الهندي. (1989). إظهار الحق، ج1، تحقيق محمد عبد القادر خليل الملكاوي،ط1، السعودية، الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلمية.
9. سيّد عبد الماجد الغوري. (2007). المُيَسر في علم الجرح والتّعديل، ط1، بيروت، دار ابن الكثير.

ISSN : 2602-7402
EISSN: 2676-1637

10. طه حسين. (1925). فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله منان، ط1، مصر، مطبعة الاعتماد.
11. عابد الجابري. (1992). فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ط5، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.
12. عبد الحليم عويس. (1988). ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي.
13. لاجلوا وسينوبوس. (1981). *النقد التاريخي*. الكويت: وكالة المطبوعات،
14. محمد الطحان. (2010). تيسير مصطلح الحديث، ط11، الرياض، مكتبة المعارف.
15. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني. (2016). الأسس المنهجية لنقد الأديان، ج2، ط1، السعودية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

-المراجع باللغة الفرنسية

1. Roger Arnaldez. (1956). Grammaire et théologies, paris, librairies philosophique, J.Vrin.
2. Claude Horrut. 2006. Ibn Khaldoun, un islam des « lumières » Paris, les éditions complexes.