

الْبَحْثُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

العدد الرابع والأربعون

1440هـ/2018م

المجلد الثاني والعشرون

رئيس التحرير

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

مساعد التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك أ. د. محمد سعدو الجرف أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. نصر الدين إبراهيم حسين أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. م. د. صالح محبوب محمد التنقاري د. عبد الرحمن حللي

التصحيح اللغوي

د. أدهم محمد علي حموية

التنضيد الفني الإخراج

د. منتهى أرتاليم زعيم

الهيئة الاستشارية

محمد نور منوطي — ماليزيا	محمد كمال حسن — ماليزيا
عماد الدين خليل — العراق	عبد الحميد أبو سليمان - السعودية
فكرت كارتشيك — البوسنة	يوسف القرضاوي — قطر
عبد الخالق قاضي — أستراليا	محمد بن نصر — فرنسا
عبد الرحيم علي — السودان	بلقيس أبو بكر — ماليزيا
نصر محمد عارف — مصر	رزالي حاج نووي — ماليزيا
عبد المجيد النجار — تونس	طه عبد الرحمن — المغرب
فتحي ملكاوي - الأردن	

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia	Muhammad Nur Manuty, Malaysia
AbdulHamid AbuSulayman, Saudi Arabia	Imaduddin Khalil, Iraq
Yusuf al-Qaradawi, Qatar	Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Balqis Abu Bakar, Malaysia	Abdul Rahim Ali, Sudan
Razali Hj. Nawawi, Malaysia	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Taha Abderrahmane, Morocco	Abdelmajid Najjar, Tunisia
Fathi Malkawi, Jordan	

© 2018 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1926 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6196-5541/6126 Fax: (603) 6196-4863
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <http://journals.iium.edu.my/at-tajdid>

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6196-5014, Fax: (+603) 6196-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

المحتويات

8 - 5	هيئة التحرير	كلمة التحرير
		بحوث ودراسات
	إبراهيم إسماعيل	ابن حزم وتصنيف الأديان: البدايات الأولية لنظرية ما
34 - 9	وإبراهيم محمد زين	قبل الدين
		البنية التركيبية للخرافة الشعبية في شبه الجزيرة العربية:
59 - 35	حنان عبد الله سحيم الغامدي	السَّعْلاة أنموذجاً
82 - 61	عاصم شحادة علي	الدلالة الهامشية في اللغة وأثرها في المتلقي
		استثمار السياق في تعليم النصوص القصصية لمتعلمي
105 - 83	نزار مسند قبيلات	العربية من غير أبنائها
	عبد الباري بن أوانج	مقاصد السنة النبوية غير التشريعية
127 - 107	وأحمد أكرم بن محمد ربي	
157 - 129	جمال أحمد زيد الكيلاني	بيع تأشيرة الحج في الفقه الإسلامي
182 - 159	فاتن الجغل	إصلاح القلب في ضوء السنة النبوية

ابن حزم وتصنيف الأديان: البدايات الأولية لنظرية ما قبل الدين
Ibn Ḥazm and Classification of Religions Preliminary Enquiries into
the Theory of Meta-Religion
Ibn Ḥazm dan Klasifikasi Agama Penelitian Awal dalam Teori Meta-
Agama

إبراهيم إسماعيل* وإبراهيم محمد زين**

ملخص البحث

يعرض هذا البحث جهد ابن حزم في تصنيف الأديان، مع بيان بنية التصنيف وغاياته، كما أنه يوضح السياقات الزمانية والمعرفية التي أثرت في ابن حزم حال قيامه بهذا الجهد العلمي، ويبين كذلك أثر القصور في مصادر ابن حزم عن الديانات الشرقية وانعكس على بعض أجزاء التصنيف، ويؤكد أن ما قام به ابن حزم جهد علمي موضوعي وحيادي، لم يذهب بفائده ما تبعه من جدل كلامي، كما يوضح المكانة العلمية التي لجأ لها ابن حزم حين وضع بعض المعايير التي يمكن أن تحكم لها الأديان؛ لاكتشاف مدى اقترابها من الحق، وأن ما فعله ابن حزم كان له بالغ الأثر في مرحلة علم تاريخ الأديان المعاصر، إذ أقرت بمقولاته المدرسة النقدية للكتاب المقدس، ذلك لأن جهده لم يقتصر على التوصيف، وهذه هي الفكرة التي تلمسها عالم تاريخ الأديان المعاصر إسماعيل راجي الفاروقي حين رأى أن ما فعله ابن حزم يمكن أن يكون عملية أكثر جدية لدراسة الأديان، فهو ينتقل بمنهج علم الظواهر

* حاصل على ماجستير في الدين المقارن، البريد الإلكتروني: ibrahem.isma3el@gmail.com

** أستاذ بقسم مقارنة الأديان بكلية الدراسات الإسلامية — جامعة حمد بن خليفة، قطر، البريد الإلكتروني:

zain@hbku.edu.qa

Phenomenology إلى خطوة متقدمة تتمثل في إيجاد مبادئ موضوعية للتقويم أسمائها (مبادئ ما قبل الدين)، وعلى هذا؛ يبدو أن الفاروقي أراد تكملة جهد ابن حزم وصياغة مبادئ جديدة، لتستكمل نظرية ابن حزم في تصنيف الأديان إلى عمل علمي يتجاوز أطروحات المنهج المذكور الذي يقف عند فهم الظاهرة الدينية، إلى نهج ما قبل الدين الذي يسعى للتوفر على مبادئ للانتقال من مرحلة الفهم إلى مرحلة التقويم.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم، تصنيف الأديان، نظرية ما قبل الدين.

Abstract

This study focuses on Ibn Hazm contribution to the classification of religion. It explains both the structure and the objectives of his classification. The study pays special attention to the time frame and epistemological structures that influenced Ibn Hazm's project. It shows how his limited information about eastern religions had a negative impact on parts of his classification. Although Ibn Hazm is partially polemical in his account, yet an overall assessment of his efforts shows the real value of the evaluative principles for establishing truth and falsity in religions. This study shows the tremendous impact of Ibn Hazm's efforts on the history of religion as a contemporary discipline and how the results of his investigations on the Bible have been widely accepted by the scholars of the Biblical Studies. This is because his line of investigation is not limited to a mere description of the religious phenomena, but rather he carried on this endeavor to include an objective evaluation. This exactly what a contemporary scholar of history of religion like Ismail Ragi Al Faruqi discovered in Ibn Hazm this significant contribution and developed it into a full-fledged theory of meta-religion. Perhaps, Al Faruqi's theory of meta-religion with its evaluative principles is nothing but a genuine effort to complete Ibn Hazm's project. Obviously, Al Faruqi connected his academic project with phenomenology of religion and made the supposition of meta-religion as a meaningful effort to go beyond the mere description of the religious phenomena. This is where we can safely say he certainly completed Ibn Hazm's efforts.

Keywords: Ibn Hazm, Classification of Religions, the Theory of meta-religion.

Abstrak

Kajian ini memberi tumpuan kepada sumbangan Ibnu Hazm kepada pengelasan agama yang menerangkan kedua-dua struktur dan objektif klasifikasinya. Kajian ini memberikan perhatian khusus kepada kerangka masa dan struktur epistemologi yang mempengaruhi usaha akademik Ibn Hazm. Ia menunjukkan bagaimana maklumatnya terhad mengenai agama-agama yang berasal dari timur mempunyai kesan negatif terhadap bahagian-bahagian klasifikasinya. Namun perlu ditekankan bahawa usahanya objektif

dan tidak berat bagi yang mana beliau meletakkan piawaian bagi menunjukkan nilai sebenar prinsip evaluatif untuk mewujudkan kebenaran dan kepalsuan dalam agama. Kajian ini menunjukkan kesan besar usaha Ibn Hazm terhadap sejarah agama sebagai disiplin kontemporari dan bagaimana hasil penyasatannya terhadap Bible telah diterima secara luas oleh para sarjana Pengajian Bible. Ini kerana garis penyasatannya tidak terhad kepada penerangan fenomena keagamaan semata-mata malah dia melaksanakan usaha ini untuk memasukkan penilaian objektif. Inilah idea yang dibawa oleh seorang sarjana kontemporari sejarah agama yang ditemui Ismail Ragi Al Faruqi pada Ibn Hazm yang menjadi sumbangan penting dan mengembangkannya menjadi teori meta-agama. Teori meta-agama Al Faruqi dengan prinsip evaluatifnya hanyalah satu usaha untuk melengkapkan idea gagasan Ibn Hazm. Al Faruqi menghubungkan usaha akademiknya dengan pemahaman tentang fenomena keagamaan dengan pendekatan meta-agama yang bertujuan meletakkan prinsip-prinsip untuk bergerak dari tahap pemahaman kepada peringkat penilaian.

Kata kunci: Ibn Hazm, Klasifikasi Agama, Teori Meta-Agama.

مقدمة

لما انتهض ابن حزم لتصنيف الأديان رأى أهمية النظر إلى الظاهرة الدينية في مستويات عدة تبدأ بالمستوى المعرفي Epistemological وتنتهي بالمستوى الأخلاقي Axiological؛ لم يفعل كما فعل: العامري (ت 381هـ) في كتابه "الإعلام بمناب الإسلام"؛ إذ حصر نفسه في الأديان الستة التي ذكرها القرآن الكريم، أو الشهرستاني (ت 548هـ) فيما بعد في كتابه "الملل والنحل"؛ إذ أراد التفرقة بين الأديان التي لها كتاب أو شبهة كتاب، وبين النحل، وأخرج من دائرة الأديان كل تلك الأديان التي لم ترد في حديث افتراق الناس في المجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام¹، وإنما توجه ابن حزم بالبحث في مجال الأديان وجهة أخرى، ويمكن قول إن ابن حزم باتخاذ القسمة الرباعية على أساس: الموقف من الحقائق، والموقف من قدم العالم أو حدوثه، والموقف من الخالق، والموقف من النبوات؛ قد أدخل في دائرة التصنيف: المجال المعرفي (الموقف من الحقائق)، ثم المجال الوجودي (الموقف من العالم)، ثم المجال العقدي (الموقف من الخالق)،

¹ يؤخذ على الشهرستاني عدم ورود المجوس في نص الحديث، فنص الحديث اقتصر على افتراق اليهود والنصارى والمسلمين فقط دون المجوس، ولعله اعتمد على رواية غير ثابتة.

ثم المجال الأخلاقي (الموقف من النبوت)، وقد تكون المواقف الثلاثة الأولى واضحة، وواضح كذلك مدى ارتباطها بالمجالات المذكورة، أما الموقف من النبوت؛ فقد جعله ابن حزم موقعاً أخلاقياً في المقام الأول؛ ذلك لأن الأنبياء قد بُعثوا لتحقيق معاني القيم الأخلاقية في أفعالهم، وتطبيق الشرائع التي بُعثوا بها إلى أقوامهم، وهي بالدرجة الأولى اكتشافٌ للقيم الإنسانية وتحقيقها في الفعل الإنساني، فمن يؤمن بكل الأنبياء تُتَح له فرصة تحقيق أكبر قدر من اكتشاف القيم الأخلاقية وتحقيقها في الفعل الإنساني، ومن لا يعتمد هذه القاعدة يكن المجال الأخلاقي عنده منقوصاً، بينما تكون الأخلاق نسبية في التصنيف المختلفة، وتكون القيم الأخلاقية متعلقة بالإنسان وليست نسبية له فقط؛ في حال القول بحدوث العالم وأن له مدبراً واحداً، وبإثبات النبوت.

إذن؛ نحن أمام طريقة مبتكرة في تصنيف الأديان، تُعنى في المقام الأول بمحاولة اتخاذ موقف أولي يتعالى على منطق الحكم على الأديان من خلال دين بعينه، ولكن باتخاذ مبادئ عامة تتعلق بمستويات المعرفة في مقولاتها الأساس، فالمستوى المعرفي يدفعنا إلى إمكانية المعرفة، ثم يليه المستوى الوجودي الذي إما أن يرى القسمة الوجودية ثنائية (قديم حادث)، أو يعتقد بقدم العالم، ويؤمن بأحادية الوجود، وينتظم القول في المستوى الغيبي Metaphysical في القول بوجود الخالق، أو عدمه، أو وحدانيته، أو تعدديته، وأخيراً يأتي المستوى الأخلاقي عند ابن حزم مرتبطاً بمجال النبوت من حيث إثباتها، أو عدمه، أو الإيمان بها في كليتها، أو جزئيتها.

بعد هذه المقدمة العامة في النظر إلى طريقة ابن حزم في التصنيف؛ نرى أن ابن حزم في مقدمة كتابه يتحدث عن كتابات كثيرة في افتراق ديانات البشر، واختلاف مقولاتهم، وبقِيَم بعضها، فيرى أن منها ما أسهب صاحبه وزاد، وبعضها ما قلل صاحبه واختصر، وينتقد بعضها الآخر، فيرى أن مؤلفها استعمل الأغاليط والشغب¹.

¹ يُنظر: ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، ج 1، ص 35.

وما يعيننا من كلام ابن حزم ما يحمله من دلالة تبين اطلاعه على كتابات من سبقوه في مجال دراسة الأديان، وعزمه بعد ذلك على تأليف كتابه المشهور "الفصل في الملل والأهواء والنحل"؛ ليتجنب فيه الخلل الذي قدّره في جهد السابقين.

ويرى أنخل جنثال بلنثيا أن ابن حزم استطاع فعلاً أن يعرض شتى مذاهب الذهن البشري في موضوع الدين، من الإلحاد المطلق الذي كان عليه السفسطائيون الذين لا يؤمنون بشيء، بل لا يؤمنون أن تفكيرهم نفسه حقيقة مجردة؛ إلى إيمان العوام الذين يصدقون كل شيء، ويؤمنون بالخرافات في جهل، ولا يشكّون في شيء¹.

ولا بد من التنويه بمدى التمكن الذي وصل إليه الإمام ابن حزم الأندلسي في مجال دراسة الأديان، فقد أقر له بذلك عدد كبير من القدامى والمعاصرين - من المسلمين وغيرهم - إذ كانت لدى ابن حزم أنفة من التقليد، وقدرة على الاجتهاد والابتكار، وقد جمع بالإضافة إلى علوم الدين؛ علوم المنطق والفلسفة، ولم تكن جرأته مقتصرة على الجانِب الفقهي، بل في كل العلوم التي اشتغل بها، "حتى إنه ليخطئ أرسطو في منطقته، وينهج في المنطق نهجاً يخالفه"²، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة الذي يشير إلى تفرد منهج ابن حزم في تناول الأديان، فيقول: "وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل في غير الإسلام، والعليم بالفرق الإسلامية، وإنه ليناقشها بطريقته الصريحة الحرة غير سائر وراء أحد، ولا ملتفت لقول قاله عالم مهما تكن منزلته، ما دام يخالف ظاهر القرآن والسنة"³؛ لذلك لم يكن غريباً عليه أن يبتكر تصنيفاً لم يُسبق إليه.

تصنيف الأديان

صنّف ابن حزم الأديان في كتابه بحسب الموضوع الذي يختلف حوله الناس، وأجمل أهم هذه المواضيع في أربعة، ورأى أن الفرق تنقسم بحسب نظرتها لهذه المواضيع الأربعة إلى

¹ يُنظر: أنخل جنثال بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، 1955)، ص221.

² محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص59.

³ المرجع السابق، ص60.

سنة فرق رئيسة، وما سواها متفرعة منها¹.

ويبدو أن بعض التصنيفات المعاصرة كانت حاضرة في ذهنه، لكنه أعرض عنها؛ لأنها تستند إلى عامل غير ديني، وذلك كالتصنيف الإحصائية التي تصنف الأديان بحسب انتشارها وأعداد معتنقيها، أو كالتصنيف الذي يتحدث عن أديان كبرى وأديان صغرى، ونلمح ذلك مثلاً في عدم اعتباره قضية انتشار الأديان، فلم يكن ممن يرى أن للكثرة دلالة على الحق، يقول في ذلك: "والحق حق صدقه الناس أو كذبوه، والباطل باطل صدقه الناس أم كذبوه، ولا يزيد الحق درجة في أنه حق إطباق الناس كلهم على تصديقه، ولا يزيده مرتبة في أنه باطل تكذيب الناس كلهم له"²، فما كان يعنيه هو الحقائق الدينية.

وكذلك ناقش ابن حزم الفلاسفة الذين أنكروا الشرائع، وأشار إلى أن الشرائع تكون سماوية أو وضعية وضعها الحكماء لسياسة الناس وكفهم عن التظالم والردائل³، ولعل هذا الكلام يذكرنا بالتصنيف الذي يقسم الأديان إلى أديان شرائع وأديان فلسفات أخلاقية وأنظمة حياة⁴.

ومن التصنيفات المستخدمة اليوم، ويمكن قول إن ابن حزم أشار إليها في أحد المواضيع الأربعة؛ تصنيف الأديان إلى أديان طبيعية، وأديان غير طبيعية⁵، وذلك من خلال ما سيأتي معنا من قضية قدم العالم أو حدوثه.

وكذلك من التصنيفات المستخدمة اليوم، ويمكن قول إن ابن حزم أشار إليها في أحد المواضيع الفرعية؛ تصنيف الأديان بحسب الظاهرة الدينية، كظاهرة الزمن في

¹ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 6.

² المصدر السابق، ج 1، ص 44-45.

³ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 172.

⁴ يُنظر: حسن، محمد خليفة، تاريخ الأديان؛ دراسة وصفية مقارنة (القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ط، 2002)، ص 293.

⁵ يُنظر: الفاروقي، إسماعيل راجي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة (الرياض: مكتبة العبيكان، ط 1، 1998)، ص 452.

الأديان، وهو ما سنعلق عليه في قضية تناسخ الأرواح.

وقد اعتمد ابن حزم في تصنيفه الفرق على الموضوع الذي يؤثر في اعتقاد الناس، ومن خلال تأمله في اختلافات نظرة الفرق عن نظرة الإسلام حول المواضيع التي حددها؛ رأى أنها ست فرق رئيسة قد يتفرع عنها فرق مركبة منها، وناجئة عنها، ويظهر أنه لم يقلّد أحدًا في تصنيفه، ولم ينطلق من آثار دينية، كالحديث النبوي في افتراق الناس¹، وقد رتب ابن حزم هذه الفرق بحسب العقيدة بناء على قربها أو بعدها عن الحقائق، أي إنه لم يدخل الإسلام في التصنيف، وهو بذلك يرى أن كل فرقة أو ملة قد تمتلك نصيبًا من الصواب، فتقترب به من الحق، فأبعدهم السفسطائيون الذين ينكرون الحقائق، وأقربهم من يثبت الحقائق، ويقول بمدبر واحد للعالم، ويؤمن ببعض النبوات، فلم يكن يبعده عن الحق سوى الإقرار بكل النبوات.

إذن؛ كان منطلق ابن حزم في تصنيفه الأديان بحسب المواضيع التي ذكرها؛ تأمله وتفكره في أسباب افتراقها بعد دراستها والنظر في أقوالها، فجاءت على النحو الآتي:

- مبطلو الحقائق؛ السفسطائية.

- مثبتو الحقائق القائلون بقدم العالم من غير محدث له أو مدبر، ويذكر منهم الدهرية.
- مثبتو الحقائق القائلون بقدم العالم، وأن له مدبرًا لم يزل، لكنه ليس خالق العالم؛ لأنه أزلي، ويذكر منهم بعض الفلاسفة.

- مثبتو الحقائق؛ فبعضهم يقول بقدم العالم، وبعضهم يقول بمحدثه، لكنهم متفقون على أن له مدبرين لم يزلوا، وأنهم أكثر من واحد، واختلفوا في عددهم، ويذكر منهم الجحوس والصابئة وسائر الديانات الثنوية، مع النصارى بسبب قولهم بالتثليث، ويدخل في هذه الفرقة كل من يقول بكثرة الآلهة.

¹ يقول ابن حزم: "ذكروا حديثًا عن رسول الله ﷺ أن القدرة والمرجئية مجوس هذه الأمة، وحديثًا آخر: تفرقت هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة حاشا واحدة فهي في الجنة، وهذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخير الواحد، فكيف من لا يقول به؟". الفصل، ج3، ص292.

- مثبتو الحقائق، القائلون بحدوث العالم، والقائلون بخالق واحد لم يزل، لكنهم أبطلوا النبوات كلها، ويذكر منهم البراهمة.

- مثبتو الحقائق، القائلون بحدوث العالم، والقائلون بخالق واحد لم يزل، وأثبتوا بعض النبوات، وأنكروا بعضها الآخر، وذكر منهم من أنكر التشليث من النصارى واليهود، ويدخل من وجه إنكار بعض النبوات المجوس والصابئة، لا من وجه القول بالتوحيد.

ويرى ابن حزم أن هنالك أقوالاً وآراء أخرى منتجة من هذه الرؤوس، ومركبة منها، فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس، من مثل القول بتناسخ الأرواح، أو القول بتواتر النبوات في كل وقت، أو أن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء¹.

ويلاحظ أن ابن حزم اعتمد في تصنيفه هذا أربعة موضوعات رئيسة جعلها مدار اختلاف الفرق والناس، ثم أشار إلى بعض المواضيع الأخرى، لكنه رأى أن القائلين بها يندرجون تحت إحدى الفرق الست السابقة، ومن أبرز هذه المواضيع - لانتشار القائلين به - الموقف من تناسخ الأرواح.

1. **التصنيف بحسب الموقف من الحقائق:** يذكر ابن حزم أن الناس في تصنيف الحقائق قسمان:

أحدهما قسم ينكر الحقائق، وهم السوفسطائيون² الذين قالوا بنسبية المعرفة³، وحجتهم في ذلك خداع الحواس، وعدم الثقة في الإدراك الحسي، وهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

¹ يُنظر: ابن حزم، **الفصل**، ج 1، ص 36-37.

² يُنظر: المصدر السابق، ج 1، ص 43.

³ يقول عبد الرحمن بدوي: "أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ أن بروتاجورس كان يؤمن بقول هرقلطس بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد، ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة".

موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984)، ج 1، ص 589.

- قسم ينكر الوجود، وينفي الحقائق جملة، ويقولون بأن لا شيء موجودًا بالمرّة، وما يظن وجوده فهو وهم وتخيل، وقد سميت هذه الفرقة (العنادية)؛ لأنها تعاند البديهة والحس.

- قسم متوقف، فلا يثبت ولا ينفي، بل يشك في كل شيء، وهذه الفرقة تسمى (اللاأدرية).

- قسم يرى أن الحقائق والموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد، فهي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي باطل عنده، فالمعرفة نسبية، والإنسان هو المقياس، وهؤلاء (العندية)¹.

والقسم الآخر هم الذين يثبتون الحقائق، وهم كل ما سوى القسم الأول.

2. **التصنيف بحسب الموقف من العالم:** الناس في هذا التصنيف على عكس الذين سبقوهم في التصنيف الأول، فهؤلاء يثبتون الحقائق، لكنهم ينقسمون إلى ثلاثة فرق:

- فريق يقولون بقدّم العالم، وينكرون أن له مدبرًا.

- فريق يقولون بقدّم العالم، ويقولون بمدبر قدّم، لكنه لم يخلق العالم؛ لأن العالم قدّم أيضًا.

- فريق يقولون إن العالم محدث، وهم أكثر الناس².

والحقيقة أن التصنيف بحسب هذا الموضوع يذكرنا بالتصنيف الذي يقسم الأديان إلى أديان طبيعية، وأديان غير طبيعية، فمن قال بقدّم العالم، وأنكر أن يكون له مدبرًا؛ فقد بدأ بالخلط بين الطبيعة وبين الإله، صحيح أنه لا تلازم بينهما؛ أي ليس كل من قال بقدّم العالم فقد ألّه الطبيعة، لكن هنالك من فعل يقينًا.

ويذكر الفاروقي أن الديانات القائمة في العالم يمكن تقسيمها إلى تلك التي ينظر أصحابها إلى الطبيعة على أنها مقدسة (الطبيعيون)، وتلك التي ينظر أصحابها إلى الطبيعة

¹ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص47؛ اليوسف، إسماعيل مصطفى، ابن حزم حياته وفلسفته، رسالة ماجستير (بيروت: جامعة القديس يوسف، 1977)، ص120.

² يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص47.

على أنها دنيوية (الارتقائيون)، ويقع في الصنف الأول الطاوية والبوذية الماهايانية والهندوسية، والديانات العتيقة، ويقع في الصنف الثاني البوذية الثيرافادية واليهودية والمسيحية والإسلام، وتشترك المجموعة الأولى من الديانات في القول بأن الله والطبيعة لا فرق بينهما، إلا في العقل، وأنهما واحد في الواقع، ويزعم أصحاب هذه الديانات أن الطبيعة هي الله حقاً، أو هي الحقيقة القصوى، أو المطلق، لكن ظهور الله والطبيعة أو إدراكهما قد يختلف من حيث الشكل، ويتابع الفاروقي أن البوذية الثيرافادية ترى الطبيعة أزلية، لكنها شرٌّ، والطبيعة زائلة عند اليهودية والمسيحية والإسلام، فأساس الاختلاف بين ديانات القسمين هي النظر إلى الطبيعة إما أزلية وإما زائلة¹، والبحث في المسائل الطبيعية يراد منه البرهنة على وجود الله وإثبات وحدانيته، وبيان قدرته، وذلك بوصف العالم مخلوقاً لله، لذلك كله اهتم ابن حزم بقضية إثبات حدوث العالم وتناهيه مما يقود إلى وجود محدث أول وواحد وهو الله ﷻ².

3. **التصنيف بحسب الموقف من المدبر:** الناس في هذا التصنيف يثبتون الحقائق، وسواء قالوا بقدّم العالم أم بحدوثه، لكنهم يتفقون على وجود مدبر، بيد أنهم في شأن المدبر ينقسمون إلى فريقين:

- فريق يقولون بأكثر من مدبر³، ويدخل ضمن هذا الفريق الديانات الثنوية التي تقول بإلهين كإله النور وإله الظلمة، أو إله الخير وإله الشر، والنصارى إذ يقولون بالتثليث، وجميع الديانات التي ترى كثرة الآلهة.

- فريق يقولون بمدبر واحد¹، ويدخل ضمن هذا الفريق الديانات التوحيدية الثلاث على اختلاف بينها في مفهوم التوحيد، وابن حزم هنا يتحدث عن من ينكر التثليث من النصارى، وكذلك يرى أن هذا رأي البراهمة.

¹ يُنظر: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص452.

² يُنظر: سعد، عبد السلام، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، رسالة دكتوراه (الجزائر: جامعة الجزائر، 2009)، ص304.

³ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج1، ص86.

ولم يذكر ابن حزم في هذا الموضوع من ينكرون وجود المدبر؛ لأنه ذكرهم في الموضوع السابق، وهم الملاحدة الدهرية.

4. **التصنيف بحسب الموقف من النبوات:** الناس في هذا التصنيف يشبتون الحقائق، وسواء منهم من قال بقدوم العالم أم بحدوثه، وسواء منهم من قال بمدبر واحد أم أكثر، فإنهم ينقسمون إلى فريقين:

- فريق يُنكر النبوات، ويذكر منهم البراهمة².
- فريق يُنكر بعض النبوات، ويذكر منهم اليهود والنصارى³، فاليهود ينكرون نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام، والنصارى ينكرون نبوة محمد ﷺ.

ولم يذكر ابن حزم الفريق الذي يؤمن بكل النبوات، وهذا ينطبق على الإسلام؛ لأنه لم يشمل الإسلام في تصنيفه، وإنما صنف الفرق الأخرى، بحسب قربها وبعدها عن الإسلام.

5. **التصنيف بحسب الموقف من تناسخ الأرواح:** هذا من التصنيف الفرعية التي ذكرها ابن حزم بعد ذكره المواضيع الأربعة الرئيسة السابقة، ويبدو أنه لم يقصد أن موضوع التصنيف يندرج تحت أحد التصنيفات الأربعة السابقة، لكنه يرى أن الفرق التي تقول به مندرجة ضمن الفرق الست الرئيسة، أما موضوع تناسخ الأرواح فلا يندرج تحت أي من الموضوعات الأربعة السابقة.

واليوم هنالك تصانيف للأديان بحسب الظاهرة الدينية، ويمثّلون لها بظاهرة الزمن في الأديان، فهنالك نظرة دائرية للزمن، وهنالك نظرة طولية⁴، وتصنيفه للموقف بحسب التناسخ يمكن اعتباره ملمحاً قديماً لهذا التصنيف المعاصر؛ إذ يرى ابن حزم أن القائلين بتناسخ الأرواح ينقسمون إلى فرقتين:

¹ يُنظر: المصدر السابق، ج 1، ص 71.

² يُنظر: المصدر السابق، ج 1، ص 137.

³ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 130.

⁴ يُنظر: حسن، تاريخ الأديان، ص 53.

- أولاهما تقول بانتقال الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، ولو اختلف نوع الجسد، ويرى هؤلاء أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب، فالفاسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم المرتطمة بالأقذار، والمسخرة للذبح.

- والثانية تمنع انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقتها، وهو قول الدهرية¹.

وإذ لم يجعل ابن حزم موضوع التناسخ من المواضيع الرئيسية؛ لم يشير إلى من ينكر التناسخ ولا يقول به، وهي ديانات كثيرة، كما يلاحظ أنه لم يشير إلى القول بالتناسخ عند البراهمة وغيرهم من ديانات الشرق، واقتصر حديثه على بعض الفلاسفة وفرق المسلمين وبعض شخصياتهم.

وكإجمال لما سبق نقول: قسّم ابن حزم الفرق المخالفة للإسلام إلى ست فرق، وحدد أربعة مواضيع أساس كانت مثار اختلاف هذه الفرق، وأدخل في الفرق الفلاسفة والملحدّين، وأدخل في المواضيع قضية الموقف من الحقائق، وقد ينتقد بعض الباحثين تصنيف ابن حزم من هذه الناحية؛ لأن الإلحاد أو الفلسفة ليستا من الديانات لتُصنّف، أو لأن قضية الحقائق ليست من المواضيع الدينية التي تختلف حولها الأديان، وهذا ما سنناقشه في المبحث الآتي.

لماذا صنف ابن حزم الفلاسفة ضمن الفرق؟

لا بد لنا من مراعاة الزمن الذي أُلّف فيه ابن حزم كتابه، وملاحظة طبيعة المعرفة في ذلك الزمن، وما تبعها من استخدام مصطلحات الفلاسفة، والخوض في القضايا التي خاضوا بها، والاستدلال بالطرق التي استعملوها، ومن المعروف أن الدين والفلسفة يشتركان في تناول الموضوعات الكلية من مثل الإلهيات والطبيعات والغيبيات والقيم والمعرفة، وفي ذلك يقول هيغل: "... فموضوع الدين وكذلك موضوع الفلسفة هو الحقيقة السرمديّة في موضوعيتها ذاتها، فليست الفلسفة حكمة العالم، بل هي معرفة ما هو سرمدى،

¹ يُنظر: ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 165.

ومعرفة طبيعة الربوبية وما يصدر عنها"¹، ولكن؛ رغم أن غاية كل من الدين والفلسفة واحدة في هذا المجال؛ لا يعني ذلك بالضرورة أن يتفقا في النتيجة².

وقد كان واضحًا في تصنيف الفرق إلى ست رئيسة عند ابن حزم؛ أن بعض الفلاسفة مشمولون في التصنيف كأهم فرق دينية، وقد عاب إبراهيم تركي على علماء مقارنة الأديان المسلمين "تصنيف آراء الفلاسفة ضمن إطار العقائد"³، والواقع أن المرء إن تأمل ما فعله ابن حزم من تصنيف الفلاسفة يجد أن فعله وجيه؛ ذلك لأن لموقف الفلاسفة صلة مباشرة بموضوع ديني، فرأيهم في إبطال الحقائق، أو القول بقدم العالم، أو إنكار المدبر؛ يترتب عليه تلقائيًا القول باللاأدرية، أو القول بالإلحاد؛ يقول روبرت م. أغروس: "... وذهب مفكرون آخرون إلى أن العلم لا يفسح المجال للالأدرية، وحثتهم في ذلك أن الكون آلة تدير نفسها بنفسها، وبالتالي لا تحتاج البتة إلى أي سبب فوق الطبيعة، وإذا كانت المادة أزلية فلا يبدو أن هناك حاجة إلى خالق، وهكذا اعتبر الكثيرون أن الإلحاد أدنى إلى الصدق، وأكثر اتساقًا مع النظرة العلمية القديمة"⁴؛ لذلك أدرك أنخل بالنثيا سبب تصنيف ابن حزم تحديدًا لمن يبطل الحقائق إطلاقًا - وهو ما يقول به السوفسطائيون والإلحاديون ومن يقولون بوجود الخالق لكنهم ينكرون النبوات - إذ رأى أنهم بذلك ينكرون الأسس التي تقوم عليها العقائد؛ لذلك أطال ابن حزم النظر في مذاهبهم ونقضها⁵.

كما أن ما فعله ابن حزم من تصنيف الفلاسفة من قدم؛ بدأ اليوم يظهر ضمن

¹ هيجل، جورج فلها لم فريدريش، جدلية الدين والتنوير، ترجمة أبي يعرب المرزوقي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ط1، 2014)، ص41.

² دراز، محمد عبد الله، الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ص60.

³ تركي، إبراهيم، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام (الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2002)، ص123.

⁴ أغروس، روبرت م؛ ستانسو، جورج ن. العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلالي (الكويت، منشورات عالم المعرفة، 1989)، ص54.

⁵ يُنظر: بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص223.

الدراسات المعاصرة، وهو ما سماه المتخصصون في مجال علم اللاهوت ودراسة الأديان المقارنة (شبه الدين) Quasi-religion أو Semi-religion¹، أي إن الإلحاد نفسه يمكن عدّه ديناً لأتباعه.

وبناء على ما سبق؛ لا حرج في تصنيف بعض الفلاسفة ضمن الفرق التي لها رأي في موضوع ديني، أو أن تجعل ضمن أهل الأهواء الذين يتبعون ديناً أو شبه دين يُسمى (الهوى)، أو ديناً أو شبه دين يُسمى (الإلحاد)، وما شابه ذلك.

أثر لغة ابن حزم الكلامية في التصنيف

من الأمور الأخرى التي تلزم مراعاتها حين النظر في تصنيف ابن حزم؛ الإدراك بأن دراسة الأديان في تلك الحقبة ولدت من رحم علم الكلام، فقد ظهرت في الدوائر المعرفية والأكاديمية للفكر الإسلامي - منذ بداية القرن الثالث الهجري - كتابات علمية ذات طابع كلامي تهدف إلى دراسة أصول الأديان وطوائفها المختلفة من حيث معرفة تواريخ نشأتها ومعرفة أفكارها العقديّة والفكرية، وعلى هذا؛ ظهرت الملامح الأولى لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي من الناحية التاريخية ضمن علم الكلام الذي كانت وظيفته بيان المعتقدات الدينيّة والدفاع عنها²، وقد كان ابن حزم من المتكلمين؛ لذا فمن المفهم أن يكون البعد الكلامي حاضراً في عمله، فقد انتهج نهجاً نقدياً؛ إذ إنه يقرر العقائد، ثم يكرّ عليها بعد ذلك بنقد يشهد إما لها وإما عليها، فالغالب على كتابه النقض والتفنيد والدحض وإظهار التهافت والبطلان فيما يراه باطلاً من هذه العقائد، إذن؛ مادة كتابه تؤكد منهجه الجدلي³.

¹ يُنظر: طه، أنيس مالك، "حوار الأديان بين بناء جسور التفاهم وحفظ الهوية"، التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، المجلد 14، العدد 27، 2010، ص136.

² يُنظر: حاش، عبد الرزاق عبد الله، "علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية؛ دراسة تحليلية مقارنة"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 67، 2012، ص78.

³ يُنظر: حماية، محمود علي، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1983)، ص148.

على أن ما يمكن أن يشوش على الباحث؛ أن ابن حزم نفسه ذمَّ علم الكلام، فكيف له أن يمارس ما ذمَّه؛ إذ هاجم المتكلمين هجوماً عنيفاً، وشنَّ عليهم، ووصفهم بالمهذارين والمخلطين؟ إن القارئ المتأني في آثار ابن حزم يفهم مراده؛ إذ إنه رفض طريقة المتكلمين مستتبشعاً منهجهم، مستهيناً بطرق الاستدلال الكلامية، معتبراً إياها غير مجدية، لكنه في آن معاً يؤكد ضرورة علم الكلام¹؛ لذا يبدو أن السبب في موقفه هذا هو المنهج المتبع في علم الكلام؛ إذ رفض ما كان معهوداً في طرق الاستدلال الكلامي، بينما طعم أسلوبه بالمنطق الأرسطي²، كما أن الرجل كان صاحب نظرية في المعرفة، وله كلام في المناظرة والجدل³، وقد أشار حسن الشافعي إلى ما يدل على أن رفض ابن حزم كان لأساليب المتكلمين وأنواع استدلالاتهم، وذكر أن ابن حزم ندَّد بالأشاعرة والمعتزلة؛ لخضوعهم لقياس الشاهد على الغائب⁴، بل عدَّ حسن الشافعي ابن حزم من المتكلمين حين اختار بعض الشواهد من كلامه على أنها من النصوص الكلامية عند الظاهرية⁵.

ولكن؛ لا بد من التأكيد أن أصل التصنيف - بغض النظر عما تبعه من جدل كلامي - موضوعي أولاً وأخيراً، ولم يكن للأثر الكلامي مكانة في الذهاب بفائدة جهد ابن حزم، وأعظم دليل على ذلك أن أغلب ما انتهى إليه علم نقد الكتاب المقدس اليوم؛ كان مما قرره ابن حزم قبل ذلك بقرون عدة، ويشير إلى هذا النجاح الذي حققه ابن حزم الفاروقي الذي أكد أنه بعد حوالي 750 سنة؛ انتهى علم نقد الكتاب المقدس

¹ يُنظر: سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص244.

² يُنظر: سالم فيوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986)، ص319.

³ يُنظر: الجليند، محمد السيد، "العقلانية في منهج ابن حزم"، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 12، 1994، ص173.

⁴ يُنظر: الشافعي حسن، المدخل إلى دراسة علم الكلام (كراتشي: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط2، 2001)، ص167.

⁵ المرجع السابق، ص282.

خلال قرن من الزمن - وبعد كفاح وتطور في العلوم والاكتشافات المذهلة - إلى الاعتراف بأن تحليل ابن حزم كان تحليلاً صائباً، واستشهد الفاروقي بكلام ألفرد غيلوم لتأكيد ما ذهب إليه؛ إذ يرى غيلوم أن نقد ابن حزم للعهدين القديم والجديد تقدّم في عدد من التفاصيل على نقد القرن الماضي، وحقيقة؛ لا نقد من الانتقادات التي وجهها ابن حزم إلى العهد القديم؛ لا يمكن العثور عليه اليوم في أي دراسة مسيحية للعهد القديم، مع الإشارة إلى أن اليهود لم يعترفوا به، وكذلك بعض العلماء المسيحيين؛ إذ لم يعترفوا بعد بالنصف الآخر من تحليل ابن حزم، وهو المتعلق بالعهد الجديد¹.

مواطن الضعف في مصادر ابن حزم التي أثرت في تصنيفه

لم تكن ثمة مشكلة في مصادر ابن حزم في أثناء تناوله ديانات أهل الكتاب من اليهود والنصارى؛ لأنهم كانوا يعيشون في بلاد المسلمين، وأقبلوا على الثقافة العربية والإسلامية، حتى عُرفوا بالمستعربين، بل وصل اليهود في عصر ابن حزم إلى منصب الوزارة، فكان إسماعيل بن النخيلة وزير حاكم غرناطة، وبعد موته خلفه ولده يوسف²، وإن تجاوز هذا الأخير حدّه، فألف كتاباً يطعن فيه على دين الإسلام وكتابه الكريم، وأسهم اليهود في إشعال نار الفتن بين ملوك الطوائف، على أن ما يعيننا من ذلك أن هذا الاحتكاك بالنصارى وباليهود مثل فرصة لابن حزم مكنته من دراسة هذه الديانات دراسة فاحص، فتعرّف على أوجه التحريف في كتب أهل الكتاب تعرّفاً عميقاً³.

أما فيما يتعلق بالديانات الشرقية، فقد كانت مصادر ابن حزم ضعيفة إلى حد ما، ومثالها نسبته البراهمة إلى رجل يسمى (برهمي)، وأنه أحد ملوكهم القدامى⁴،

¹ See: Al Faruqi, Ismail, *Christian Ethics*, (Montreal: McGill University Press, 1967), p18.

² يُنظر: السيوطي، خالد، *الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس* (القاهرة: دار قباء، د.ط، 2001)، ص20.

³ يُنظر: حامية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص21.

⁴ يُنظر: ابن حزم، *الفصل*، ج1، ص137؛ المقراني، عدنان، *نقد الأديان عند ابن حزم* (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008)، ص283.

وعدهم من الذين ينكرون النبوات، وزاد فوق ذلك حين صنفهم ضمن القائلين بإله واحد على نحو قول المسلمين، بينما لم يجعل في هذا الصنف من النصارى إلا من أنكر التثليث، وكذلك لم يتطرق لهم ابن حزم حين تكلم عن تناسخ الأرواح، وهو من صميم عقيدتهم، هذا عدا عن إهمال الحديث عن ديانات شرقية كبرى غير ديانة البراهمة، صحيح أن الباحثين بعد ذلك أدركوا أن توحيد البراهمة تشوبه الشوائب، وهو في أحسن الأحوال دون توحيد النصارى؛ ذلك لأنهم يقولون بإله واحد أعلى، لكنهم يقولون بأله دونه، وينسبون إليه الزوجة والولد، ويرون إمكان تجسده وحلوله، ويرون كذلك إمكانية اتخاذ إله مفضل عبر أي شيء من الحيوان أو الجماد أو النبات وسواه ممثلاً صورة الإله الأعلى¹، وبذا؛ توحيدهم ليس كتوحيد المسلمين، وهو ما تفتن إليه محمد خليفة حسن إذ قال: "إن تطور الهندوسية إلى التوحيد يظل تطوراً داخل الكون أو الطبيعة، فهو توحيد للوجود من خلال تأمل الطبيعة وما وراءها، فالتوحيد الذي تم التوصل إليه لا يرقى إلى التوحيد في ديانات الوحي، وذلك لارتباطه بالطبيعة وعدم انفصاله عنها، أو أنه روح العالم"²؛ على أن من الإنصاف الإشارة إلى تنوع فرقهم وطوائفهم، فمن يقول منهم بالتوحيد الخالص يصنف على أنه ممن يقول بإله واحد، ومن يشرك مع الإله الواحد يصنف ضمن القائلين بأكثر من مدبر، كما فعل ابن حزم مع النصارى مثلاً إذ ذكرهم في الموضوعين.

وقد تحدث البيروني عن تفاوت درجات التحقيق العلمي والعقلي بين طبقات المجتمع الهندوسي؛ قال: "إنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول، ويقصد التحقيق في الأصول، وطباع العامة يقف عند المحسوس، ويقنع بالفروع، ولا يروم التدقيق، وخاصة فيما افتتت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء، واعتقاد الهند في الله أنه

¹ يُنظر: بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح (الكويت: منشورات عالم المعرفة، 1993)، ص 147-151.

² حسن، تاريخ الأديان، ص 64.

الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء...¹، ثم يتحدث البيروني عن اعتقادات الطبقات التي لم يسوغ لها تعاطي العلم، فيبين حجم الخرافات التي يتصورونها عن الله ﷻ²، وقد تابع البيروني في القول بوجوب التفرقة بين مذاهب العامة ومذاهب الخاصة في الاعتقاد الهندوسي؛ جمهرة من علماء الأديان المحدثين في الغرب، منهم الألماني جون هاردون، فقد تناول معتقد الهندوس في مبحثين؛ أولهما عن العامة، وثانيهما عن المفكرين والمثقفين³.

وفي قضية تناسخ الأرواح أدرك الباحثون كذلك أن القول بها من صميم عقيدة البراهمة، بل ذهب البيروني تحت عنوان: "في حال الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم"؛ إلى أن التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها، تمامًا كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية⁴، وهذا لو علمه ابن حزم لذكر البراهمة ضمن تصنيفه بحسب موضوع القول بتناسخ الأرواح.

أما قضية النبوة فظلت قضية مشكلة، فبعض المتأخرين من المشتغلين بدراسة الأديان يتبنون قول المتقدمين أن البراهمة ينكرون النبوات، وبعضهم رأى أن الزعم بإنكار البراهمة للنبوات غير دقيق، فمحمود حمادة ذكر أن عمار الطالبي ذهب إلى أن البراهمة لا ينكرون النبوات، وله في ذلك دليان:

- أحدهما أن أبا محمد النوبختي عرض في كتابه "الآراء والديانات" مذهب البراهمة فيما يرويه ابن الجوزي، فقال إن قومًا من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر، من غير كتاب... وأمرهم أن يعبدوا البقر.

¹ البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف، د.ط، 1958)، ص20.

² يُنظر: المصدر السابق، ص24.

³ يُنظر: عبد المحسن، عبد الراضي محمد، مشكلة التأليه في فكر الهند الديني (الرياض: دار الفیصل الثقافية، د.ط، 2002)، ص18.

⁴ يُنظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ص38.

- والآخر البيروني الذي يعدُّ حجة في ديانات أهل الهند وعقائدهم، إذ تحدث عن أنبياء البراهمة ورسلمهم¹.

وزاد محمود حماية دليلاً ثالثاً أن القاسم بن إبراهيم - من علماء الزيدية - في كتابه "الرد على الرافضة"؛ عدَّ مذهب البراهمة شبيهاً بمذهب الرافضة في قولهم بالأوصياء².
والحقيقة أن ما ذكره محمود حماية هنا يمثل تحولاً في النظر إلى مسألة، بل إنه يشير إلى أن عمار الطالبي نفسه كان متبنياً قول الأقدمين في إنكار البراهمة النبوات، وأن من وجَّهه إلى النظر في ذلك هو عبد الحليم محمود³.

وقد ذهب عثمان الخشت إلى القول بإثبات البراهمة للنبوة والوحي؛ قال: "توجد أشكال متنوعة في الأديان للوحي، منها أسلوب الوحي في التقليد اليهودي المسيحي الإسلامي، وهو يعتبر بالنسبة إلينا أكثر فهمًا وإدراكًا؛ إله شخصي يتصل بأشخاص يختارهم؛ ليكونوا ناطقين بكلامه، ومنها أسلوب الوحي في الفيدية والبراهمانية، وهو وحي ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما على شكل إصغاء للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء، لكن توجد بعض النصوص في البراهمانية تكشف عن وجود للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبراهيمي اليهودي المسيحي الإسلامي، فالوحي في بعض نصوص الأوبانيشاد؛ ليس إصغاء للحقيقة الكونية، ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال للرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط من الوسطاء... بل إن الفيدا يُعتبر عند أتباعه كتاباً مقدساً مُوحى به، وهو من أقدم الكتب الدينية التي وصلت إلينا"⁴.

¹ يذكر البيروني أنهم يرون الاستغناء عن الرسل في باب الشرع والعبادة، لكن قد تقع الحاجة لهم في حوائج البرية، وهو ينزل في صورة البشر، وتمثل مهمته في دفع الشر، ويتضح من كلام البيروني هذا أن الرسالة ليست في بشر، وإنما تنزل في صورة بشرية، وهذا غير مفهوم الرسول في عرفنا.

يُنظر: المصدر السابق، ص 80.

² يُنظر: حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 225-226.

³ يُنظر: حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 227.

⁴ الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء، د.ط، 2001)، ص 87.

وما ذكره الخشت في هذا المجال خلاصة ما انتهت إليه دراسة محمد مدثر علي من إيمان الهندوس بالوحي، واعتقادهم بنسبة كتبهم إلى الإله، بل إن للحكماء عند الهندوس صفات الأنبياء في الأديان السماوية، ومفهوم النبوة لديهم من خلال مفهوم الأوتار الذي يشوبه التحريف¹.

ولا بد لنا من قول إن ما ذهب إليه الخشت من توسيع معنى الوحي بهذه الكيفية؛ فيه إحلال بالصلة بين الخالق والمخلوق؛ إذ يمثل الوحي فيها العلاقة الممكنة بينهما، أما الأوبانيشاد فهو في نظام النصوص الدينية عند الهندوس في منزلة شروح نصوص الفيدا التي يمكن تجاوزاً تسميتها (الوحي الكوني)، ومثالها شرح شنكرا شاريا للنص الفيدي tat tvam asi؛ إذ لا يمكن أن يقع ذلك في إطار الوحي كما نعرفه، ولو ذهبنا مع من يعتقد من الهندوس أن شنكرا شايا إنما هو أحد تجسّدات الإله شيفا؛ فسيبدو الأمر قريباً من مفهوم الوحي عند المسيحية حينما صارت الكلمة هي الله، ولكن رغم هذا التشابه الظاهري البعيد تظل المسيحية جزءاً من التراث العبراني، ومن الصعب مقارنتها بما في الهندوسية من معاني دينية.

ونقول: تبدو النزعة الإسلامية الطاغية في محاولة إضفاء المفاهيم الإسلامية على الهندوسية في شكلها الذي بدا للمسلمين حال تعرفهم على الديانة الهندوسية، وذا قد يؤدي إلى سوء فهم هذه الديانة، ومن ثم إلى تخطيط غير مفيد في التعامل معهم، ولا حاجة لأن نفرض فهمنا لديانتهم عليهم، إذ يبدو ذلك كأنه قفل لجسور الفهم، ومن ثم تبليغ الإسلام لهم بالصورة المطلوبة، ولو أن المعاصرين من دارسي الهندوسية من المسلمين نظروا في نصوصهم الأصلية دون الاعتماد على الترجمات - كما فعل البيروني من قبل - لكفونا مؤنة الرد على هذه الأحكام التي لا تفيد في إجراء حوار علمي مفيد مع الهندوس المعاصرين.

¹ See: Ali, Muhammad Modassir, *The Concept of Revelation and Prophethood in Hinduism*, Unpublished M.A. Thesis, International Islamic University, 1999, p5.

والحقيقة، وبعد التأمل في رأي الأقدمين من نسبة إنكار البراهمة النبوات، ومن إثبات بعض المعاصرين لها؛ يبدو أن السبب في ذلك هو الخلط بين مفهوم النبوة ومفهوم الوحي، فإنكارهم صورة النبوة الصحيحة التي يكون الوحي فيها تنازلياً من الله إلى نبي من البشر على سبيل الاصطفاء؛ لا يقتضي إنكارهم التواصل بين الخلق والخالق من خلال عملية تصاعدية مكتسبة عبر الرياضات الروحية؛ يُمكن أن تفضي إلى تواصل مع قوى الكون الأخرى كما يعتقدون، وتورث فهمًا عميقًا لبعض قضايا الوجود الإنساني، لكن؛ لا يمكن تسميتها (الوحي الإلهي)، أو أن يطلق على صاحبها أنه قد حاز مقام النبوة، ويمكننا قول إن أصل هذا الميراث الديني الهندوسي ربما كان بسبب نبوة وقعت لهم، لكن دخلها التحريف الكلي لمعانيها، ولم يبقَ منها إلا رسوم من النصوص الفيدية التي كان من الممكن إعادة اكتشاف الأصول التوحيدية فيها في إطار مفهوم البهقافان، ولكن طغيان شروح شنكرا شايا لنهاية الفيدا أدى إلى تبني فلسفة الإتيديفيدنتا، وقفل السبل إلى ذلك؛ إذ صارت نهاية الفيدا نفى ثنائية الإنسان والإله.

وعليه - من ناحية عملية - لا بد من قبول التراث الديني الهندوسي كما يفهمه أتباعه من دون إسقاط المفاهيم الدينية الإسلامية عليه، ومن دون العمل على محاولة اكتشاف تلك المفاهيم فيه، وإنما قراءته بعدّه جزءاً من تاريخ الإنسانية الذي يمكن فهمه في إطار أنه انحراف عن الحق، وليس في ذلك ما يقع في إطار الأحكام المتعالية الجوفاء، وإنما بعد فهم دقيق لذلك التراث، وبيان مفاصل الخلل التاريخي واللغوي في إثباته منشئ تلك النصوص، ومن ثم إتاحة الفرصة لبيان نظرية التحريف والتبديل الإسلامية نهجاً علمياً حوارياً.

ويسعنا القول إن ابن حزم قد فتح الطريق إلى اكتشاف نظرية ما قبل الدين التي توسع فيها الفاروقي فيما بعد¹، ولكنه لم يكمل هذا المشروع التقويمي المهم بالنسبة إلى

¹ See: Al Faruqi, *Christian Ethics*, pp.21-32.

دارس الأديان، ونرى أنه بالإمكان تطويرها والبناء عليها لدراسة الظاهرة الدينية بما فيها هذه القضايا المثارة عند البراهمة.

حول معيارية التصنيف

يقصد بالتصنيف المعياري للأديان التصنيف الذي يحكم عليها بالصحة أو بالبطلان، ويرى هاري بارتين أنه الأكثر شيوعاً، لكن معاييرهِ ترجع بحسب السياقات الدينية أو الثقافية إلى القائلين بها، ويرى أن الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام) أكثر الأديان استخداماً لهذا التصنيف¹، فخلاصة هذا التصنيف القول بأديان صحيحة وأديان باطلة.

ويرى عدنان المقراني أن تصنيف ابن حزم ذو مرجعية معيارية؛ لأنه جعل الإسلام ميزان الخطأ والصواب والحق والباطل، الذي يعرض عليه كل ما خالفه من آراء ومعتقدات².

والحق أن تصنيف ابن حزم لم يكن تصنيفاً معيارياً بمعنى التحيز المتعالي، وإنما رأى أن المواضيع الرئيسة التي ذكرها في تصنيفه واختلف الناس حولها؛ يكمن الموقف الصحيح فيها بما ينسجم تماماً مع نظرية المعرفة القائمة على البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق³، وقد

صحيح أن الفاروقي قد وعد في الحاشية (16) من مقدمته المنهجية الرائعة في كتابه *Christian Ethics* بأن يفصل في مبادئ ما قبل الدين، لكن ذلك الكتاب لم ير النور أو لم يُكتب أصلاً، وما جاء في مجلة (*American Journal of Islamic Social Sciences*, Fall 1986) يبدو واضحاً فيه أن بعضه قد كتبه الفاروقي، وبعضه الآخر قد أكمله محرر المجلة؛ إذ إن البحث في كليته لا تصح نسبته إلى الفاروقي لمن خبر طريقته في الكتابة، أو فهم معنى مبادئ ما قبل الدين؛ إذ قول إنها مبادئ إسلامية يُناقض فكرة مبادئ ما قبل الدين.

¹ See: Partin, Harry B, "Classification of religions", *The Encyclopedia of Religion*, Volume 3, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, p528.

² المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم، ص 67.

³ تقوم نظرية المعرفة عند ابن حزم على أوائل العقول، أو البدهيات العقلية، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل، وأوائل الحس أو الكيفيات الحسية، كالعلم أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود، ويترتب على هذين القسمين:

- المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صححته المشاهد والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتساقها مع الأوائل.
- المقدمات الإخبارية، وتضم القضايا التاريخية والدينية التي تُحقق من صدقها ولها ضرورتها الخاصة وتتسق مع ما سبق.

استغرقها الإسلام¹، والمجال متاح أمام أيّ دين آخر لاستغراقها، والباب كذلك متاح أمام أيّ فرقة مسلمة للتقصير في استغراقها، فتبتعد عن الحق، وتحدد عنه، ومن ثم؛ معيارية ابن حزم يمكن أن تحاكم الأديان والفرق كلها، بما فيها الإسلام والفرق الإسلامية.

إن التصنيف المعياريّ الذي يجعل ما لقوم - فقط لأنه لهم - ميزان الصواب والخطأ من دون أيّ معايير منطقية سليمة صالحة للتحاكم وقادرة على التصحيح والتقويم الديني، وينطلق من حالة تحيز أو مركزية عرقية أو دينية لا أكثر؛ إنه تصنيف مرفوض وغير علمي، ولكن في المقابل، إن إهمال أيّ معيار يمكن من خلاله إدراك الحقيقة بحجة الحياد؛ يقود إلى ما قرره السفسطائيون من نسبية المعرفة واعتبار الإنسان هو المقياس، وهذا يؤدي إلى إبطال الحقائق، والحياد لا يحتم الوقوف عند الظاهرة الدينية حال تصنيفها، بل يمكن معه الانتقال إلى مستوى أرفع من ذلك، وهو التقويم القائم على اقتراح معايير قابلة للأخذ والرد والتطوير، حتى نستطيع الحصول على قيم عالمية وعقلانية في فهم الظاهرة الدينية، وقد قدم ابن حزم مشروعاً رائداً في مجال تصنيف الظاهرة الدينية بالنظر في المستويات المعرفية والعقائدية والوجودية والأخلاقية من خلال تلك القسمة الرباعية التي قدمها لأبرز المواضيع الخلافية بين الفرق.

والناظر في نظرية ما قبل الدين عند الفاروقي؛ يرى أنه قد حركته ذات الدوافع في

- النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدمات القسمين الأول والثاني، وهي ضرورة منطقية. ويرى ابن حزم أن قضايا هذين القسمين، الأوائل الحسية والعقلية، ومن ثم المقدمات المتسقة معها من تجريبية وإخبارية (شفوية ونصية)، والنتائج اللازمة عنها جميعاً؛ تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية، وقد كان لنظرية المعرفة عند ابن حزم دور في تصنيفه للأديان، لما ترتب عليها من نقاش وحجاج حال الاختلاف، وهي التي وصلت به إلى أن الإسلام قد استغرق معايير الحق. يُنظر: الزعبي، أنور خالد، **ظاهرة ابن حزم الأندلسي؛ نظرية المعرفة ومناهج البحث** (عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردنية، ط1، 1995)، ص59.

¹ وفق ابن حزم: يثبت الإسلام الحقائق، ويثبت حدوث العالم، ويقر بمدبر واحد، ويؤمن المسلمون بكل النبوات الصحيحة وما تقتضيه من اتباع لها، ومن ثم؛ كل من استغرق هذه المواضيع الكبرى فقد اقترب من الحق، ومن قصر في أحدها فقد ابتعد عنه.

جعل منهج علم الظواهر لا يقف عند وصف الظاهرة الدينية وفهمها، ولكن يجب أن ينتقل إلى مستوى علمي أكثر جدية وتعقيداً، وهو إيجاد مبادئ موضوعية للتقويم أسمائها (مبادئ ما قبل الدين)، وقد أشار الفاروقي إلى ابن حزم أنموذجاً لعالم مقارنة الأديان الذي لقي حقه من التقدير بعد مرور 750 عاماً على عمله العلمي من قبل أصحاب التراث الديني¹ الذي توجه إليه بالدرس والتمحيص، فقد قُبلت النتائج التي توصل إليها ابن حزم بعد كل تلك السنين، وفي ذلك انتصار للجهود العلمي الذي قام به، ويبدو لنا أن الفاروقي أراد تكملة ذلك الجهد العلمي بإعادة صياغة أسس ابن حزم في مبادئ جديدة؛ لتُستكمل نظرية ابن حزم في تصنيف الأديان إلى عمل علمي يتجاوز أطروحات منهج علم الظواهر الذي يقف عند فهم الظاهرة الدينية، إلى نهج ما قبل الدين الذي يسعى للتوفر على مبادئ للانتقال من مرحلة الفهم إلى مرحلة التقويم.

ولا بد لنا من قول إن جهد ابن حزم لم يكن حول إيجاد تصنيف للأديان فحسب، وإنما كان حول التوفر على مبادئ للنظر في الظاهرة الدينية التي على أساسها يضع التصنيف والتقويم النظري على صعيد واحد.

خاتمة

يحق لنا أن نسأل: ما المكانة العلمية من وراء تصنيف الأديان في مدونات المسلمين؟ هل هي مجرد التعرف على الفروق بين تلك الأديان، أو هي محاولة للوصول إلى نهج لبيان ما هو مقبول من تلك الأديان وما هو غير ذلك، أم إنها تقع في محاولة إيجاد مبادئ على أساسها يتم التصنيف، وما يتفق مع تلك المبادئ يُعلى من شأنه في الترتيب بحسب درجة اتساقه مع تلك المبادئ، ومن ثم؛ لم يُقصد التصنيف لذاته، وإنما قُصد لغرض أرفع منه هو التوفر على ما يتيح التصنيف من خلال المبادئ التي يبنى عليها؟ وقد حاولنا في هذا البحث النظر في المبادئ التي اتخذها ابن حزم في تصنيفه

¹ لذا وجه الفاروقي تلميذه غلام عاصي ليكتب رسالته في الدكتوراه عن ابن حزم.

للأديان، وهي مبادئ تنبني على أربعة أسس، أولها أساس معرفي يتعلق بقضية معرفة الحقيقة، والمبادئ الثلاثة الأخرى مبادئ غيبية تتعلق بقدوم العالم، ووجود الخالق، ومسألة النبوات، ولكن؛ يُنظر إليها من وجهة نظر عقلانية؛ إذ تُرسي مبادئ التصنيف مجموعة من الأسس العقلانية في النظر إلى الظاهرة الدينية؛ لفهمها، ثم لإيجاد سبيل لتقويمها، وهذا النظر العلمي العميق لابن حزم في فهم الظاهرة الدينية بعدّها معطى إنسانياً وكونياً؛ جعلت الفاروقي يطور منهج علم الظواهر في علم تاريخ الأديان؛ لينتقل من مستوى الفهم المجرد إلى مستوى تقويم الظاهرة الدينية على أساس من مبادئ ما قبل الدين، وهذه المبادئ تحتوي على أسس معرفية وغيبية وأخلاقية، وقد سعى هذا البحث إلى لربط بين الجهود العلمي للفاروقي وبين الإنجاز العلمي الذي حققه ابن حزم حال تصنيفه الظاهرة الدينية.

References:

المراجع:

- ‘Abd al-Muḥsin, ‘Abd al-Rāḍī Muḥammad, *Mushkilat al-Ta’liyah fī Fikr al-Hind al-Dīnī*, (Riyadh: Dār al-Fayṣal al-Thaqāfiyyah, 2002).
- Al-Bīrūnī, Muḥammad bin Aḥmad, *Tahqīq Mā li al-Hind min Maqūlah Maqbūlah fī al-‘Aql aw Marzūlah*, (India: Maṭba‘ah Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif, 1958).
- Al-Farūqī, Isma‘īl Rājī, *Atlas al-Ḥadārah al-Islāmiyyah*, translated by al-Wahid Lu’lu’ah, (Riyadh: Maktabah ‘Ubaykān, 1st Edition, 1998).
- Al-Julaynid, Muḥammad al-Sayyid, “al-‘Aqlāniyyah fī Manhaj Ibn Ḥazm”, *Hawliyah Kuliyah al-Sharī‘ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Qatar University, Issue 12, 1994
- Alkhisht, Muḥammad ‘Uthmān, *Madkhal ilā Falsafah al-Dīn*, (Cairo: Dār Qubā’, 2001).
- Al-Miqrānī, ‘Adnān, *Naqd al-Adyān ‘inda Ibn Ḥazm*, (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1st Edition, 2008).
- Al-Shāfi‘ī Ḥasan, *al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Kalām*, (Karachi: Manshūrāt Idārah al-Qur‘ān wa al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 2nd Edition, 2001).
- Al-Suyūfī, Khālīd, *al-Jadal al-Dīnī bayna al-Muslimīn wa Ahl al-Kitāb bi al-Andalus*, (Cairo: Dār Qubā’, 2001).
- Al-Yūsuf, Ismā‘īl Muṣṭafā, *Ibn Ḥazm Ḥayātuhu wa Falsafatuhu*, Risālah Duktūrah, (Beirut: Jāmi‘ah Saint Joseph, 1977).
- Al-Zu‘bī, Anwar Khālīd, *Zahiriyyah Ibn Ḥazm al-Andalusī: Naẓariyyah al-Manāhij al-Baḥth*, (Oman: Manshūrāt Wizārah al-Thaqāfah al-Urdūniyyah, 1st Edition, 1995).

- Ángel González Palencia, *Tārīkh al-Fikr al-Andalusī*, translated by Ḥusayn Mu‘annas, (Cairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1955).
- Augros, Robert M., Stanciu, George, *al-‘Ilm fī Manẓūrihi al-Jadīd*, translated by Kamāl Khalāyalī, (Kuwait: Mashūrāt Ālam al-Ma‘rifah, 1989).
- Badawī, ‘Abd al-Raḥman, *Mawsū‘at al-Falsafah*, (Beirut: Al-Muassasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsah wa la-Nashr, 1st Edition, 1984).
- Barendr, Jeffrey, *al-Dīnīyyah ladā al-Shu‘ūb*, Translated by, Imām ‘Abd al-Fattāh, (Kuwait: Mashūrāt Ālam al-Ma‘rifah, 1993).
- Darrāz, Muḥammad ‘Abd Allāh, *al-Dīn: Buhūth Mumahhadah li Dirāsāt al-Adyān*, (Kuwait: Dār al-Qalam, no date).
- Ḥāsha, ‘Abd al-Razzāq ‘Abd Allāh, “‘Ilm Muqāranah al-Adyān bayna Su‘ālay al-Mafhūm wa al-Mawḍū‘iyyah: Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah”, *Majallat Islāmiyyah al-Ma‘rifah*, al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī Beirut, Issue 67, 2017.
- Ḥassan, Muḥammad Khalīfah, *Tārīkh al-Adyān*, (Kuwait: Dār al-Qalam, no date).
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Jadaliyyah al-Dīn wa al-Tanwīr*, translated by Abū Ya‘rub al-Marzūqī, (Abu Dhabi: Hay‘ah Abū Zabī li al-Siyāḥah wa al-Thaqāfah, Mashrū‘ Kalimah, 1st Edition, 2014).
- Ḥimāyah, Maḥmūd ‘Alī, *Ibn Ḥazm wa Manhajuhū fī Dirāsāt al-Adyān*, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1st Edition 1983).
- Ibn Ḥazm, ‘Alī bin Aḥmad, *al-Fiṣal fī al-Mīlāl wa al-Ahwā’ wa al-Niḥāl*, edited by Ibrāhīm Naṣr and ‘Abd al-Raḥman ‘Umayrah, (Beirut: Dār al-Jayl, no date).
- Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm Ḥayātuhu wa ‘Asruhu*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, no date).
- Sa‘ad, ‘Abd al-Salām, “Ibn Ḥazm bayna al-Falsafah wa al-Mutakallimīn”, *Risālah Duktūrah*, (Algeria: Jāmi‘at al-Jazā‘ir, 2009).
- Ṭaha, Anīs Mālik, “Ḥiwār al-Adyān bayna Binā’ Jusūr al-Tafāhum wa Ḥifẓ al-Huwiyyah”, *al-Tajdīd*, al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah al-‘Ālamiyyah Malīziyya, Vol. 14, Issue 27, 2010.
- Turkī, Ibrāhīm, *‘Ilm Muqāranah al-Adyān ‘inda Mufakkirī al-Islam*, (Alexandria: Dār al-Wafā’, 1st Edition, 2002).
- Yafūt Sālim, *Ibn Ḥazm wa al-Fikr al-Falsafī bi al-Maghrib wa al-Andalus*, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1st Edition, 1986).

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)

Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.

Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.

Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).

Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.

Qur'anic references (e.g. name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).

Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.

Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").

Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).

Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.

The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.

Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to tajdidiiium@iium.edu.my

At-Tajdid

*A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia*

Volume 22

1440/2018

Issue No. 44

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim

Assistant Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf

Prof. Dr. Waleed Fikry Faris

Prof. Dr. Nasr El Din Ibrahim Ahmed Hussein

Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi

Assoc. Prof. Dr. Salih Mahgoub Mohamed Eltingari

Dr. Abdulrahman Helali

Language Reviser

Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Layout

Dr. Muntaha Artalim Zaim