

مفهوم التسامح عند ابن حزم الأندلسي

زهري^١

الجامعة سونن كاليجاكا الحكومية الإسلامية، بوكياكرتا، إندونيسيا

الملخص

يعد ابن حزم الأندلسي من كبار المفكرين الإسلاميين فهو فقيه، أصولي، فيلسوف، مؤرخ، وخبير بالأديان والمذاهب. كان له فكري متميزا من حيث المنهج ومادته العلمية. ولذلك كثير من الباحثين المعاصرين الذين يبحثون فكره بالتحليل والنقد النص. والنص واشكاله منغل عن روح وباطن الغرض، عن نصه كأن ابن حزم بعيدا عن التسامح دينيا كان او انسانيا. هذه المقالة تدل على العكس، كان فكر ابن حزم متمسكا بالقيم التسامح الدينية والانسانية وهذا يجد من كون الواقعية المتنوعة وسيرة حياته المتضيق وطموحه السياسي.

[Ibn Hazm al-Andalusi (w. 1064) merupakan salah satu ilmuwan Islam terbesar pada era pertengahan. Dia merupakan seorang ahli fiqh, filosof, sejarawan, dan ahli tentang studi agama-agama dan aliran-aliran teologis dalam Islam. Ibn Hazm menjadi sosok fenomenal karena metode dan materi kajian-kajian yang ia geluti memiliki kekhasan yang membedakan dengan kajian-kajian keilmuan pada umumnya. Kekhasan ini kemudian menjadi daya tarik para ilmuwan modern untuk menelaah pemikiran Ibn Hazm. Namun, karena metodologi yang digunakan kebanyakan filologi, ada asumsi seolah-oleh Ibn Hazm jauh dari dimensi humanistik seperti toleransi

^١ أبلغ كلمة الشكر لدكتور صالح زراه وحلمى بصرى الذان قد صححا وحققا هذه المقالة حرفا بحرف والجامعة ابن طفيل الذي يدعوني للبحث العلمي عن هذا الموضوع وأشكر أيضا للوزارة لشؤون الدينبة اندونيسيا الذي حمل كل الصرف لهذا البحث فى الجامعة ابن طفيل قنيطرة المملكة المغربية

dalam kajian-kajiannya terutama tentang studi agama-agama. Makalah ini berusaha membuktikan sebaliknya. Ibn Hazm merupakan salah satu tokoh yang menekankan pentingnya toleransi baik dari sisi agama maupun kemanusiaan. Hal itu dibuktikan dari penelusuran atas realitas sosial dimana ia hidup, sejarah perkembangan kepribadian, dan bahkan ambisi politik Ibn Hazm yang mengharuskan dia untuk melangkah dan berfikir dalam nilai-nilai toleransi.]

الكلمات الرئيسية: ابن حزم، التسامح، الاديان.

أ. مقدمة

من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، ونقصد به البحث عن أقوم الصرف الاستدلالية، وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين المفكر فيه وأصوله وتفريعاتها. وهذا ما فعله ابن حزم القرطبي الأندلسي (٩٩٤/٣٨٤ - ١٠٦٤/٤٥٦) في حياته وما كتبه في

^٢ كما كتبه نعمان بوقرة على أن ابن حزم ولد في قرطبة في السابع من تشرين الثاني سنة ٩٩٤ م الموافق لآخر رمضان من سنة ٣٨٤ هـ، بالجانب الشرقي من المدينة في ربض منية المغيرة المسماة حالياً «سان لورترو»، بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس آخر ليلة الأربعاء. وفي هذا المكان، تقوم اليوم كنيسة سان لورترو محل قصر «منية المغيرة»، الذي نشأ فيه أبو محمد وترعرع، وتمثاله الذي نحته الفنان «أماديو أولموس» نصب في ذات الطريق الذي كان يسلكه للوصول إلى المسجد الجامع للتعلم، ثم لإلقاء الدروس. وقد نشأ في بيت علم وجاه، فهو سليل فنية علم وأدب وثنية مجد وحسب ثم هورجل سياسة، عرك الحياة واكتوى بنار الفتنة في عصره، مما كان له أكبر الأثر في تكوين شخصيته وتربيته وسلوكه. وقد قدم ابن حزم نفسه وصفاً قيماً لمظاهر نشأته في كتابه طوق الحمامة، تلقى ابن حزم تعليماً مركزاً راقياً في أحضان القصر وبين حجور الجواري اللائي علمنه الشعر والأدب وحفظه الحديث والقرآن. وقد كان للنسوة أثر في تكوين شخصيته، فقد علم من أسرارهن الكثير مما لم يتح لغيره معرفته، فهو الذي لم يجالس سواهن إلى أن بلغ الرابعة عشر من العمر. ودرس ابن حزم على يد ابن الجسور علم الحديث، وعلى ابن الكتاني علم المنطق، وكان طبيباً من مدرسة مسلمة المجريطي، ودرس الأدب على يد أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي، وفي الفقه كان أستاذه عبد الله بن يحيى بن دحون، الذي عرض عليه موطأ مالك (ض)، كما تتلمذ للشيخ أبي الوليد يونس بن الصفار (ت ٤٢٩ هـ) وأبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت (ت ٤٢٦ هـ). وفي سن الثلاثين، ظهرت إحاطته بضروب العلوم القديمة، من فلسفة ومنطق وأديان وتحققه - بخاصة - كتابات اليهود وروايات التلمود. ويمكننا القول في تلك الظروف الخاصة المحيطة بنشأته إن هذه التربية كانت ترمي في حقيقتها إلى تكوين الذوق الفني وإعداد اللسان وتقويمه وتنقيف الفكر

كتبه. إنه كان يجاهد بقلمه و علمه و يجتهد بعقله السليم، و بقلبه المؤمن، و ذكائه الثاقب، و ثقافته الواسعة. إلى يومنا هذا، تظل أفكاره المهمة محل دراسة العلماء من المشرق إلى المغرب من المسلمين و المستشرقين بشتى أنواع المناهج على اختلاف المستويات. أغلب أفكاره تتعلق بأحوال العصر الحالى منها أفكار ترتبط بمسائل الدين و الدراسة فى الملل و ديانتها، و منهجها الظاهرى فى إستنتاج الأحكام من مصاديرها الأصلية، ثم فكره المشهور و الفريد عن الحب. درس الباحثون القدامى و المعاصرون الغربيون أو المستشرقين تاريخ حياة ابن حزم و فكره من هؤلاء أسين بلاثيوس (١٩٤٤-١٨٨٧)^٢ الذى ترجم كتاب *الفصل فى الملل و الأهواء و النحل* الى لغة إسبانيا و مقدمته، و إجناس جولدتسيهر (١٩٢١-١٨٥٠) الذى كتب *تاريخ الفقه للظاهري و مذهبه*،^٤ و راجيه أرناليدز (٢٠٠٦-١٩١١) الذى خصص لمفهوم اللغة

مما يضمن للأسرة أن يواصل سليلها مسيرة المجد و الحفاظ على التراث. و فى هذا المقام تعلق ابن خلدون على نظام التعليم الأندلسي، الذى كان ابن حزم ثمرة من ثماره الياعة، إذ يقول : “ و أما أهل الأندلس، فأفادهم التفنن فى التعليم و كثرة رواية الشعر و الترسل و مدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعراف باللسان العربي”. نعمان بوقرة، النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي: قراءة نقدية فى مرجعيات الخطاب اللساني و أبعاده المعرفية، دمشق: من منشورات اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠٤. ص. ١١

^٢ أسين بلاثوس أخذ يهتم خصوصاً بمفكرين عظيمين من الأندلس و هما: ابن حزم القرطبي، و محيي الدين بن عربي. فاهتم بالنسبة إلى ابن حزم أولاً بكتاب *طوق الحمامة* المشهور، فدرسه فى المخطوطة الوحيدة الموجودة فى مكتبة جامعة ليدن (هولندة) قبل أن ينشره بتروف. ثم ترجم فى ١٩١٦ كتاب *الأخلاق* إلى الإسبانية و أخذ فى دراسة كتاب *الفصل فى الملل و الأهواء و النحل*، و بدأت ثمار هذه الدراسة بخطاب ألقاه فى ١٨ مايو ١٩٢٤ استهلالاً لعضويته فى الأكاديمية الملكية للتاريخ. ثم ترجم كتاب *الفصل* كله ترجمة ممتازة إلى اللغة الإسبانية، زودها بالشروح المستفيضة، و ذلك فى خمسة مجلدات، الأول منها دراسة عن حياة ابن حزم، و الأربعة الباقية تشمل الترجمة الإسبانية. و نشرها فى الفترة بين ١٩٢٧ و ١٩٣٢. و هو مجهود شاق عظيم، يستدعي إطلاعاً مستقصى و فهماً ثاقباً لفكر ابن حزم.

^٤ و كان أول أبحاثه القيمة و الخطيرة فى الدراسات الإسلامية ظهر عام ١٨٨٤ و فيه دراسة عامة عن الفقه و أصوله مع دراسة تفصيلية عن المذاهب الظاهري فيتكلّم عن أصول المذاهب الفقهية المختلفة و عن الإجماع و الاختلاف بين الأئمة و عن الصلة بين هذه المذاهب و بين المذهب الظاهري و ما بينهما بعض من فروق. و يتحدث أيضاً عن تطور الفقه و نموه ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية و تطبيق هذه الأصول فى العقائد الدينية على يد ابن حزم و يتابع هذا التطور و يحدد الاتجاهات التى اتخذها و يرسم المنحنيات التى سار فيها حتى يصل به إلى القرن الثامن و التاسع الهجري. أنظر : Ignaz Goldziher, *The Zabiris: their Doctrine and Their* : أنظر : *History*, trans. Wolfgang Behn, (Leiden: E.J. Brill). (١٩٧١).

والعقيدة عند ابن حزم^٥، وكميلاً أيداع الذي بحث عن ابن حزم من حيث دراسته عن اليهودية والنصرانية^٦. كلهم وضعوا دراسات ابن حزم من وجهات نظرهم على أصالة النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية. في نهاية المطاف، تثير هذه البحوث الشك أو التصور بأن ما كتبه ابن حزم هو المفاهيم المقارنة عن اليهود والمسيحيين. قال دومينيك أورفوا: «لم ينظر ابن حزم إلى النظريات غير الإسلامية بذاتها، بل بمقارنتها مع الإسلام، ما يمكن أن يؤدي إلى انحرافات. هكذا، وفي القسم المتخصص لليهودية، يفضي تحليل تصور النبوة والشريعة إلى مسألة النسخ غير الموجود في تلك الديانة. كذلك، درس المسيحية بمقارنة نصوص الأناجيل بالقرآن أو بالأحاديث النبوية، مآدى في الحالة الأخيرة هو أكثر ما طوره ابن حزم»^٧. حينما قرأنا كتب المستشرقين عن ابن حزم مثل الكتب السابقة ذكرها، يحطر ببالنا ليس له مفهوم التسامح ورعايته مع نفس مجتمعات دينهم، كما قال أرنلديز بأنه يعرب «الاشمزاز العميق» للمجتمع المسلم الذي يعيش فيه^٨، ربما عن اليهود والنصارى نقد التورة والإنجيل. وإن كان بحثهم حقا من حيث المنهج النظري والمراجع ولكن من حيث المصلحة العامة صار الفهم الجزئي يآثر التصور السلبي للمسلم كان أولغيره. هذا الافتراض الذي دفعني إلى القول بأن فكر ابن حزم ودراسته حول التسامح الديني هو المهم وذات الصلة مع الأوضاع المعاصرة. كل ما يحدث هو ليس العامل الوحيد مثلا لجهلهم عن الدين ولكن أيضا من قبل الأمر الواقع على أن المعرفة للديني ليست سوى معرفة جزئية. هكذا ما درسنا عن ابن حزم، فقد كان بلده الأندلس مشهورا في التسامح في المسائل الدينية والاجتماعية. وعن المفكرين المستشرقين الذين يتخصصون في فكر ابن حزم كما ذكرناه، وهكذا عن المفكرين

^٥ ما انفك يسائل أرنلديز الإسلام وتراثه من وجهة نظر تاريخية منذ أن كان قد أصدر كتابه الكبير الأول *Grammaire et theologie chez ibn hazm de cordouei*. وقد نال عليه شهادة دكتوراه الدولة من جامعة السوربون، وقد استفاد كثيراً من توجيهاته في كتابة أطروحته والتخصص في الفكر الإسلامي الكلاسيكي. ثم توالى كتب أرنلديز بعد ذلك مثلا، *L'homme selon le Coran* (Hachette Littératures، ٢٠٠٢).

^٦ أنظر: Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From*

Ibn Rabbān to Ibn Hazm (Leiden: E. J. Brill، ١٩٩٦)

دومينيك أورفوا. تاريخ الفكر العربي والإسلامي. لبنان: المكتبة الشريفة 2010 ص. 499

^٨ أنظر *A.G. Bostom, The legacy of Jihad, (New York: Prometheus Books، ٢٠٠٥)*،

ص. ٢٦٧-٢٨١.

المسلمين المعاصرين^٩ هم لا يهتمون عن فكره في التسامح^{١٠} وما ذكرناه من قبل بان الخطاب عن ابن حزم يبذ كل البعد ليس كاملا متكاملًا، وأيضا نحن نشاهد في المجتمع العام والواقع الراهن أن المذاهب والدينية التي تفضل أن تختار الفهم الأرثوذكسي في إخراج الإفهام لمسائل الدين والدينية، مما أدى إلى عدم اختيار الإصلاح للأمة. هذا الذي يجعل الفرق بين فكره مع الفكر الديني المعاصر. لأنه كان فكره يتضمن الإبداع لمصلحة الأمة والفهم الأرثوذكسي كان يعتمد على التراث التقليدي بدون النظر إلى تاريخ الأصل وواقعية التأصيل. ونحن إذ نقوم بالبحث عن فكر ابن حزم عن التسامح الديني نريد أن تكون هذه المقالة خطابا منهجيا لإخراج الإشكاليات المتعلقة بالتأصيل. كما نريد تسليط الضوء في الفكر الإسلامي تاريخيا كان أو معاصرا. هذا ما دفعني إلى أن ندرس ونطالع فكر ابن حزم من أجل تنمية الفكر الإسلامي.

وبناء على ماسبق بيانه فإن الإشكاليات الرئيسية التي يمكن ان نطرحها من هذا الموضوع هي ما مراد بالتسامح عند ابن حزم؟ وما المنهج لحصول تلك الفكرة؟ ثم ما الذي يعنى به ابن حزم لفكره عن التسامح؟ طبقا لقضايا البحث وعلى الموضوع هذا المقال فلنا فيه أهداف وفوائد: من الجانب النظري خصص هذا البحث لمعرفة بنوية الفكر لابن حزم في التسامح الديني. أما من الجانب العملي لإزدياد الوعي الديني للباحث خصوصا والمسلمين عموما. أما الفوائد منها: الحث على تطوير البحث في خطاب التسامح الديني ولزيادة مفاهيم التسامح للباحثين والمدرسين في الفكر الإسلامي تاريخيا كان أو معاصرا. ولذلك، فإن المقال المتخصص عن فكره في

^٩ مثلا كتاب Gulam Haeider Aisi, *Muslim Understanding of Others Religions: a Study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-Fisal fi al-Mīlāl wa al-Aḥwā wa al-Nihāl*, (London: Abdelillah Ljamai, *Ibn Ḥazm et la polemique islamo-chretiene*. (١٩٩٩ ، IIII & IRI Fadel I Abdallah, "Notes. (٢٠٠٣ ، dans l'histoire de l'islam, (Leiden : E.J. Brill on Ibn Ḥazm's Rejection of Analogy (Qiyas) In Matters of Religious Laws" in Al Makin, "The Influence. (١٩٨٥). ٢، no. ٢. *American Journal of Islamic Society*, vol in Zahiri Theory on Ibn Ḥazm Theology: The Case of His Interpretation of 'Anthropomorphic Text on The Hand of God" in *Medieval Encounters*, vol ٥. (١٩٩٩).

^{١٠} التسامح مشتق من سمح يسمح سماحة لغة معناه ذل وضاعة وإنقاد والجود والسرعة والمساهلة. محمد بن أحمد الأزهرى، معجم تهذيب اللغة (رياض: زكى قاسم، المجلد الثانى)، ص. ١٧٤٩ وأنظر أيضا ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، ص. ٢٠٨٨.

التسامح الديني نبتغى منه رفع الوعي الديني والفلسفي وتاريخ الفكر الإنساني. مناقشة منهجية ستتضمن هذه الورقة تاريخ لابن حزم وواقع التسامح الديني في حياته، تليها تقييم بعض القضايا التي يوجد فيها قيم التسامح الديني، كما في طوق الحمامة و الأخلاق والسير، وفي الناسخ والمنسوخ ثم في بداية كتاب المحلى.

ب. تاريخ التسامح في الإسلام

الإسلام دين التسامح والسلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «أحب الدين عند الله الحنيفة السمحة»^{١١} وللتسامح قيمة كبرى في الإسلام فهونابع من السماحة بكل ما تعنيه من حرية ومن مساواة في تفرق جنسي أو تمييز عنصري، يحث الإسلام الحنيف على احترام جميع الأديان^{١٢} والتسامح ليس هو التنازل أو التساهل أو الحياد تجاه الغير، بل هو الاعتراف بالآخر. إنه الاحترام المتبادل والاعتراف بالحقوق العالمية للشخص، وبالحرية الأساسية للآخرين وإنه وحده الكفيل بتحقيق العيش المشترك بين شعوب يطبعها التنوع والاختلاف لأن الدين هو المعاملة ولذلك قال الطاهر ابن عاشور «إن التسامح في الإسلام وليد إصلاح التفكير ومكارم الأخلاق الذين هما من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»^{١٣} إن ما يجب تسليط الضوء هو أهمية التسامح الديني وأنه ضروري للحياة. ولتوضيح ذلك يمكن الإلماع إلى أن سنة الوجود قد اقتضت أن يكون وجود الناس على الأرض في شكل تجمعات بشرية، وهي وإن اتفقت في ما يجمع بينها من وحدة الأصل والحاجة إلى التجمع والحرص على البقاء والرغبة في التمكن من مقومات الحياة والسعي في إقامة التمدن والعمران والتوق إلى الارتقاء والتقدم فإنها قد تباينت في ما تفرّد به كل مجموعة من خصوصية عرقية ودينية وبيئية وثقافية كما في قوله تعالى: يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا

^{١١} رواه البخارى معلقا في كتاب الإيمان في باب الدين يسر. البخارى، جامع الصحيح للبخارى، (بيروت: دار الفكر، الجزء الأول) ص. ٢٣. ورواه الامام أحمد في المسند من طريق عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبي الزناد قال لي عزوة : إن عائشة قالت: قال رسول الله يومئذ: «لتعلم اليهود أن في ديننا فسحة إني أرسلت بحنفية سمحة».

^{١٢} قال أبو على المودودي، «أن نتحمل عقائد غيرنا وأرائهم وأعمالهم على كونها باطلة في نظرنا ولا نطعن فيهم بما يؤلمهم رعاية لعواطفهم وأحاسيسهم ولانلجأ إلى وسائل الجبر والإكراه لتصر يفهم عن عقائدهم ومنعهم مما يقومون من الأعمال»، أبو على المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة أحمد خالد الحامدي، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٣)، ص. ٣٩.

^{١٣} محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس: الدار العربي، ١٩٧٧)، ص. ٢٢٩.

وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. الحجرات: ١٣.

إن قيمة التسامح الديني تتمثل في كونه يُقرّ الاختلاف ويقبل التنوّع ويعترف بالتغاير ويحترم ما يميز الأفراد من معطيات نفسية ووجدانية وعقلية ومخيلية، ويقدر ما يختص به كل شعب من مكونات ثقافية امتزج فيها قديم ماضيه بجديد حاضره ورؤية مستقبله، هي سبب وجوده وسرّ بقائه وعنوان هويته ومبعث اعتزازه. المساواة في حقوق الاعتقاد والسلوك والممارسة – بأنه إذا كان لهؤلاء وجود فلأولئك وجود، وإذا كان لهؤلاء دين له حرمة فلأولئك دين له الحرمة نفسها، وإذا كان لهؤلاء خصوصية ثقافية لا ترضى الانتهاك فلأولئك خصوصية ثقافية لا تقبل المسّ أبداً. ولذلك قيمة التسامح الديني تتمثل في كونه إرهاباً لإقامة المجتمع المدني: هو الأساس لبناء المجتمع المدني وإرساء قواعده، فالتعددية والديموقراطية وحرية المعتقد وقبول الاختلاف في الرأي والفكر وثقافة الإنسان وتقدير المواثيق الوطنية واحترام سيادة القانون، خيارات استراتيجية وقيم إنسانية ناجزة لا تقبل التراجع ولا التفريط ولا المساومة، فالتسامح – إذن – عامل فاعل في بناء المجتمع المدني، ومشجّع على تفعيل قواعده.

إن الإسلام يعلم أمته نشر الحب والرحمة للعالمين ويجب في كل جانب من جوانب حياة المسلم، تحبب ويدعو إلى الحب دائماً على قيم الرحمة واحترام الآخرين. وقد مورست الحياة مليئة بالتسامح منذ عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم عندما قاد المدينة المنورة. يمكن لمختلف الأديان مثل الإسلام واليهودية والمسيحية التعايش السلمي. ويدعم الحياة حتى تسامحت باتفاق جماعي المنصوص عليها في ميثاق المدينة المنورة. أمثلة على محتوى ميثاق المدينة المنورة على النحو التالي: في المسيحيين واليهود لم يكن مسموحاً أي تشجيع أو إكراه على أي شيء من كل شيء. سطح المبنى لا ينبغي أن يتغير وكذلك نظام الرهبان والكهنة وأيا من المباني في المعبد والكنايس التي قد يكون معطوباً، لذلك ليس له ما يبرره دخول ممتلكات الكنيسة لبناء المساجد وأبيوت المسلمين. التسامح في الإسلام له جذور عميقة في كل من المعيارية والتاريخية. حتى في الممارسة العملية كما في نصوص القراءن والحديث.^{١٤} أما في القرآن كما في شأن الوالدين المشركين اللذين يحاولان إخراج ابنهما من التوحيد إلى الشرك قد نص القرآن (وصاحبهما في الدنيا معروفاً).^{١٥} وفي ترغيب القرآن في البر والإقسط إلى المخالفين الذين لم يقاتلوا المسلمين في الدين، قال تعالى: (لا ينهاكم الله

^{١٤} أنظر ميثاق صحيفة المدينة كاملاً في ابن هشام أبو محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٦).

^{١٥} سورة لقمان: ١٥

عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)^{١٦}، وفي الأبرار من عباد الله مثلاً كما في قوله تعالى: (ويطمعون الطعام على حبه مسكينا ويتيماً وأسيراً)^{١٧}، وفي أدب المجادلة مع المخالفين قد بين الله: (ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن)^{١٨}، وتتجلى هذه السماحة كذلك في معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب يهوداً كانوا أو نصارى، فقد كان يزورهم ويكرمهم، ويحسن إليهم، ويعود مرضاهم، ويأخذ منهم ويعطيهم.

وهكذا كان المسلمون الأوائل في بلاد الأندلس من أكثر الناس تسامحاً وافتتاحاً على الآخر المختلف معه. وقد بلغ بهم تسامحهم، أنهم عندما فتحوا بلاد الأندلس لم يكتفوا بمنح السكان الأصليين من اليهود والنصارى حقهم في العيش بأمان، وفي حرية التعبد. بل لقد قربوهم وقلدوهم أرفع الوظائف والمهام في الدولة، لا فرق بينهم وبين غيرهم من أبناء المسلمين. وقد تولى غير واحد من اليهود والنصارى الوزارة في زمن الخلفاء الأندلسيين، ولم يُعرف عن أحد من العلماء حينها أنه أنكر ذلك، ومن هؤلاء الوزراء: حسداي بن بشرط (٩١٥/٣٦٧ - ٩٧٠/٤٢٣) اليهودي هوطيب الخليفة وكان مسؤولاً عن مالية الدولة في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (٨٨٩/٢٧٨ - ٩٦١/٣٥٠) أقوى خلفاء الأندلس. ومنهم أيضاً الشاعر حسداي بن يوسف الإسرائيلي أبو الفضل الذي أسلم وحسن إسلامه واستوزر في غرناطة للخليفة سليمان بن الحكم (٩١٤/٣٠٢ - ٩٧٦/٣٦٦)، الملقب بالمستنصر بالله. مثلاً كان بحر بن إسحاق القرطبي النصراني تولى الوزارة لدى عبد الرحمن الثالث. وهكذا كما هو معترف عنه الكتاب الغربيين، إن القرن الحادي عشر كان العصر الذهبي للتسامح الديني، وخاصة بين المسلمين واليهود. على الرغم من أن ابن حزم يهاجم على الأفكار اللاهوتية اليهودية المذكورة في كتاب «الفصل»^{١٩}. ولكن في حال المعاشرة والأخوة للإنسانية كان ابن حزم يجالس إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي في دكانه بالمريّة، وكان يجادل ابن النغريلة في أمور التوراة، كما جادل علماء اليهود في أمور دينية متعددة، وسمع منهم كثيراً ولقي كثيراً من أهل مذاهبهم المختلفة، وتحدث مع من ساهم بعضهم في كثير من مشكل التوراة. وقد برز من غير المسلمين أيضاً في العلم والطب والأدب كثيرون جداً، كالشاعر ابن المرعزي النصراني الذي ولى سوقاً في قرطبة، أحد المقربين من ملك الأندلس المُعتمد

^{١٦} سورة الممتحنة: ٨.

^{١٧} سورة الإنسان: ٨.

^{١٨} سورن العنكبوت: ٤٦.

^{١٩} هاتى أحمد فقيه، «التسامح الديني فى حضرة الأندلس» يؤخذ من <http://www.okaz.com.sa>

بن عبّاد (٤٣١/١٠٣٧-٤٤٨/١٠٥٤) وكان إسحاق بن شمعون اليهودي ملازماً للفيلسوف المسلم ابن باجة القرطبي (٥٣٢/١١٣٨-٤٨٨/١٠٩٥). وكان إسحاق بن المغرلة اليهودي ملازماً مع ابن حزم للمناقشة العلمية. لقد كان المجتمع الأندلسي في جملته مجتمع حب وابتعاد عن العصبية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وكان من ثمار هذا الانفتاح أن دخل كثيرٌ من الإِسبانيّين في الإسلام، وأصبح المجتمع الأندلسي على اختلاف أطيافه يشكل نسيجاً اجتماعياً مترابطاً في بنائه الفكري وإشعاعه الحضاري.

ج. ابن حزم وتاريخ التسامح في الأندلس

منذ أن فتح المسلمون الأندلس، تعايشت الديانات السماوية الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية جنباً إلى جنب، رغم ما كان يطرأ على صفوات العلاقات بين معتقّي هذه الديانات من غيوم عابرة. فالديانة اليهودية خرجت من طور الاضطهاد الذي لزمها خلال العصر القوطي، إلى طور التسامح. وقد زاد من وتيرة هذا التسامح المساعدة التي قدمها اليهود أثناء فتحهم الأندلس، حين دلّوا المسلمين على نقاط ضعف جهاز الجيش القوطي والعورات التي كانت تعتري التحصينات، مما حدا بالفاتحين إلى التعامل معهم بروح ملؤها التسامح، بل وضعوا ثقتهم فيهم فأوكلوا لهم مسؤولية حراسة ما فتحوه من قلاع وحصون، وتركوهم يعيشون أحراراً في أهم الحواضر الأندلسية كغرناطة واليسانة، ولم يتعرضوا لبيعهم بالهدم، بل وفروا لهم كل الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية. ومن مظاهر التسامح الذي نهجته الدول الإسلامية حكمت الأندلس وتجاه المستعربين، أنها تركت لهم نظامهم الاجتماعي والقضائي كما كان في العصر القوطي دون تدخل أو إكراه، بل حاولت دائماً أن تجد الحلول عبر الاجتهادات التي كانت تقدم للفقهاء.^{٢١}

تعايش المسلمون واليهود والنصارى في الأندلس منذ القرن اثنان من الملادي على الرغم ما عرض الأندلس في تاريخه من الانقسامات ولكن هذا لم يؤثر على خصومية الأندلس وهي أنه بيئة متميزة بالحوار والتواصل. يسمح المسلم للشعب اليهودي في ممارسة شعائرهم الدينية والعيش وفقاً لقوانين والكتب المقدسة لمجتمعهم. ولذلك، تتعامل الخلافة مع

^{٢٠} المعتمد بن عباد مالك أشبيلية في عصر ملوك الطوائف من بني عباد ولد في باجة وتوفي في أغمات قرب مراكش المغرب. إسمه محمد بن عباد بن محمّج بن إسماعيل اللخمي أبو القاسم المعتمد على الله. يؤخذ من www.wikipedia.com.

^{٢١} أنظر مثلاً الكتاب الذي يسمّح لقلب قارئه: Maria Rosa Menocal, *The Ornament of The World: How Muslim, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little Brown, ٢٠٠٢).

غير المسلمين بشكل مختلف في أوقات مختلفة. بدأت أطول فترة من التسامح بعد سنة ٩١٢ مع عهد عبد الرحمن الثالث وابنه، الحكم الثاني من حيث تكريم اليهود الأندلس، وتكريس أنفسهم لخدمة الخلافة في قرطبة لدراسة من العلوم، والتجارة والصناعة، وخاصة لمتاجرة الحرير والعبيد، وابن حزم الذي عاش في آخر القرن العاشر الملاي تمتع بجو التسامح. وهكذا ما كتبه الجابري بأن "من جملة الظواهر الأساسية المميزة للمشروع الثقافي الإيديولوجي الأندلسي أثناء الخلافة الأموية وبعدها، ظاهران: الأولى ظهور ابن حزم ومذهبه الظاهري العقلاني النقدي من جهة، والثانية نشاط اليهود ثقافياً وفلسفياً ودينياً.^{٢٢} ثم نقل الجابري من كتاب "تاريخ الفكر الأندلس" "كان من نتائج الرعاية التي أضفاها الناصر على حسداى أن بدأت الدراسة التلمودية في إسبانيا، ولم تلبث هذه البلاد أن أصبحت مركز الدراسة العبرية وكان من عناية حسداى بهذه الدراسات العبرية أن تحسن حال إخوانه في الدين، مما أتاح لليهود فيما بعد أن يقوموا بنصيب كبير في الثقافة الأندلسية".^{٢٣}

وهذا ما قاله أبو زهرة "إن ذلك أوضح ما يكون في ابن حزم هذا فهو أقرب الى روح عصره، ولو كان عصره عصراً خصباً من شأنه أن يمد العالم بأرسال من المفكر، ومنازع مختلفة من النظر ومسالك مختلفة من المناهج العقلية. والعالم يتغدى فكره من كل ما يمد به من غداء حتى إذا تمثل في نفسه خرج على الناس بنوع جديد من العلم يتوصل بذاتيته ويستمد عناصره من قوة شخصه".^{٢٤} من قول ابن زهرة يتبين تأثير البيئة على فكر ابن حزم، وكذلك العكس أنه أثر على بيئته على مفكر ما بعده حتى اليهود كما فعله "الفقيه الرباني موسى بن ميمون اليهودي" (١١٣٥ م - ١٢٠٤ م) في كتابه "تنبيه الشريعة" الذي سار في تأليفه وفي تبويبه على نهج المحلى لابن حزم الأندلسي. فمن الأمور الملفتة للنظر أن ابن حزم وابن ميمون من مواليد قرطبة بالأندلس، أى أنهما يشتركان في جهة الميلاد، وإن كان ابن حزم يسبق ابن ميمون بواحد وسبعين عاماً، وقد تلقى كل منهما تربية علمية وفلسفية ودينية وتشابهت منهما نوعية التنشئة، لذلك تشابهت اهتماماتهما وألف كلاهما في الفقه والمنطق والفلسفة وعلم الكلام والطب".^{٢٥} نموذج العلاقة والتفاعل بين المسلمين والمجتمعات الدينية الأخرى ليس في المجال العلمي فقط ولكن أيضاً في مجال الإستغلايات الأخرى مثلاً في

^{٢٢} محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص. ٣٠١

^{٢٣} نفس المرجع، ص. ٣٠١

^{٢٤} محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص. ١٤.

^{٢٥} ليلى إبراهيم أبوالمجد، «نماذج من التفاعل الثقافي بين اليهود والمسلمين في الأندلس»

الزراعة والأرضي، يصدر من كل التفاعل من حقوق وواجبات أو الفقه للاقلّيات. لذا، فليس من المستغرب أن يشارك ابن حزم الشعب اليهودي والنصراني، وأن يكون له أصدقاء لمناقشة مجموعة متنوعة من المعرفة، وخاصة عن تاريخ الديانة اليهودية والنصرانية. منهم إسماعيل بن يونس. ”وقد كانت صلته بابن يونس قوية جدا بل يمكن اعتبار هذه الوسائل التي بها تعرف على تاريخ الديانة اليهودية والإحاطة بكل ما يهم الثقافة الإسرائيلية“^{٢٦} ورجل آخر هو صاموئيل بن يوسف اللاوي المعروف بابن المغريّة الذي توفي في سنة ٤٤٨ هـ وعند ابن حزم أنه رجل عالم وأعلم اليهود وأجدهم، وصرّح وقال ”تقدّ وفقت على هذا الكلام من بعض من شاهدناه

تميزت حياة ابن حزم في الفترة التي فيها تدمير الدولة الأموية في الأندلس، وظهر المرافضون من شمال إفريقيا التي تميل نحو التعصب على التدين والثقفي، هذا الذي يسبب غياب التسامح الفكري وسيادة الانفعالات العاصفة وأحرقت كتب ابن حزم، وتعرض للتهديد والصراع على السلطة. واحتجرت الإمبراطورية المسيحية السلطة عن المسلم في القرن الثاني عشر من الميلاد، ثم إن التسامح مع الذي بناه الإسلام في الأندلس واشتهر به لا يبقى الآن إلا إسما في ذكريات التاريخ. وكان الضغط والقمع الديني والثقافي والسياسي يصبح تجربة يومية بعد انهيار الإسلام في الأندلس. وهذا هو اللاتسامح الذي يسبب انقراض الدين وتقاليده للأمة.^{٢٧}

دمرت الخلافة الأموية وظهر وملوك الطوائف هم ملوك تقاسموا الدولة الأموية في الأندلس وحكم كل واحد منهم جزءاً أودويلة حتى بلغ مجموع تلك الدويلات إحدى وعشرين دولة، لكل دولة منها عرش وملك وجيش ضعيف. بقوة الجهد مع وحدة المسلمين والاخوة مع اليهود والنصارى يعمل ابن حزم على إعادة الخلافة الأموية. وهكذا كما كتب محمود إسماعيل، ”كان مشروع ابن حزم حقيقة، يستهدف تحقيق وحدة الأندلس التي تمزقت في عصر ملوك الطوائف وإعادة الخلافة الأموية التي وزر هو أبوه من قبل لها؛ فكان مذهبه من ثم بمثابة إيديولوجية توحيدية تستهدف أمراء الطوائف ومن دار في فلکهم من الفقهاء المالكية. هذا فضلا عن بعد إصلاح اجتماعي فحواه إقرار العدالة التي انتهكت على يد

^{٢٦} سالم فيوت، *ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس*، (الدار البيضاء : دار الثقافة، ٢٠٠٩)، ص ٥٤. وأيضا يذكره ابن حزم في «طوق الحمامة»

^{٢٧} كما صرحه Mahmoud Makki, “The Political History of Al-Andalus (١٤٩٢-٧١١/٩٢)”, Salma Khadra Jayusi (ed), *The Legacy of Muslim Spain*, (Leiden: E.J. Brill, ١٩٩٤).

الأمرء والفقهاء في أن^{٢٨}، وكان ابن حزم له طموح شخصي لإحياء الخلافة الأموية ومع ذلك لا يمكن هدفه وطموحه ملوث أو محذور بالتعصب على المجتمعات الأخرى.

د. ابن حزم والتسامح النفسي

كما كتب إحسان عباس في مقدمة "رسالة في مداومة النفوس"، إذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية وجدناها تقوم على محور واحد، أحد طرفيه موجب والثاني سالب. لهذين الطرفين يجذب الواحد على الآخر وكذلك العكس. كانت العوامل التي تدفع الجذب كثيرة، ولكن المهم هنا العمل الذي يقارب ويجعلها في الحياة حقيقياً وهذا هو التسامح بين الكونين والطرفين المختلفين.

التسامح ليس مجرد إلقاء نظرة على السطح فقط الذي كان أعماقه داخل النفس، هناك مشتبه ويمكن أن لا يقبل معنى الاختلافات القائمة من حيث الدين والتقاليد والأمة. لا يصدر التسامح في النفس أوله ثم يقيم فيه، الخطاب عن التسامح لا يفرق عن خطاب النفس لأن النفس أمانة لكل شيء، حسنا كان أوقيبها. في الحديث عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"^{٢٩}. ولذلك أن النفس روح التسامح وروح السماحة تبدو في حُسن المعاشرة، ولطف المعاملة، ورعاية الجوار، ووسع المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان - من الأمور التي تحتاج إليها الحياة اليومية. وهكذا ما كتبه ابن حزم على الحوار الخيالي بين النفسين، "قالت: يا أيها النفس المشرفة على ذلك كله ألست التي لم تقنعي بهذا القدر من العلم على عظمه وطوله، ولاملأ خزانتك هذا الحظ من الإشراف على كبر شأنه وهوله حتى تعديت إلى ما كان قبل حلولك في هذا الجسد وارتباطك به، من أخبار القرون البائدة والممالك الدائرة والأمم الغابرة والوقائع الشنيعة والسير الذميمة والحميدة، ووقفت على أخبارهم وعلومهم فشاهدت كل ذلك بمعرفتك إذ لم تشاهديه بحواسك؟ قالت: بلى"^{٣٠}. هذا يدل على موقف الاستراتيجي للنفس للمعرفة النافعة مع وقائعها.

^{٢٨} محمود إسماعيل، "ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ" في مجلة الأندلس العدد ١، ٢٠١١ ص. ٧٨ .
^{٢٩} رواه البخاري عن أبونعيم زكريا عن عامر، الجامع الصحيح، في كتاب الإيمان في الحديث ٥٠.

^{٣٠} ابن حزم، «رسالة في مداومة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل» في رسائل ابن حزم الأندلسي، المحقق إحسان عباس، المجلد الأول، (بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧)، ص. ٤٤٤.

روح التسامح بوجه عام كانت غالبية على الإمام ابن حزم في نظره إلى الأحكام المتعلقة بالعشق، وعلى التوازي مع ذلك التسامح فقد شدد الإمام ابن حزم على إظهار فضل العفاف، فوازن بذلك بين التسامح مع العشق كحالة خاصة ترتبط أساساً بالعاطفة القلبية. هكذا مهمة التسامح في النفس على لباس الحب والمحبة وأيضاً يقول ابن حزم "وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الإتصال والإنفصال، والشكل دأب يستدعي شكله، والمثل إلى الأضداد والموافقة في الأنداد والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصّعاد المعتدل، وسنخها المهياً لقبول الإتفاق والميل والتوق تصرف الإنسان فيسكن إليها والله عز وجل يقول: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها)^{٣١} فجعل علة السكون أنها منه. ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة".^{٣٢} ولذلك وجوب كون السماحة لوجود اللاتسامح، فمن ذلك لأمر ولّى مع إنقضائه، كما قال ابن حزم.

إنطلاقاً من هذا، فإن فكر ابن حزم عن التسامح والسماحة أصله من خطابه عن الحب والعشق. والحب عنده، «أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالته عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعانة. وليس بمنكر في الديانة ولا بمخطور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل». ^{٣٣} وماهية التسامح هو المحبة والعكس أيضاً. لكن كما نعلم أن الحب والمحبة ضرورياً وهيئتها أوسع من السماحة، وفي الحب والمحبة نجد التسامح، وهكذا لا يمكن البحث عن الحب بدون القول عن التسامح لأنه بعض من ضروريه وهيئته. فالنفس أساس الحب ومصدره، النفس والحب هما أساس ومصدر للسماحة ولذلك يحتاج إلى تزكية النفس لتنمية التسامح في القلب. ومن الواضح أن الإمام ابن حزم تعامل مع موضوع الحب كبدية لا تحتاج إلى جدل كبير ولكن هذا الموضوع يوضع على استقصاء الأمور في كل ما يتعلق بالعشق، أما يشتبه به من أمور أخرى، سواء كان هذا عفافاً أو سماحة أو رقابة أو غيرها المتعلقة بالعمليات النفسية أومع الغير، وهذا ما ذكره ابن حزم في آخر طوق الحمامة: «وبالجملة فإنني لا أقول بالمرآية ولأنسك نسكا أعجيباً. من أدى الفرائض المأمور بها، واجتنب المحارم المنهى عنها ولم ينس الفضل فيما بينه وبين الناس فقد وقع عليه الإحسان، ودعني مما سوى ذلك وحسبي الله». ^{٣٤} ففوة التسامح في النفس هو مبدأ حياة الإنسان وعيشه

^{٣١} الأعراف: ١٨٩.

^{٣٢} ابن حزم، "طوق الحمامة" في رسائل ابن حزم الأندلسي، المحقق إحسان عباس، المجلد الأول، (بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧)، ص. ٩٤.

^{٣٣} نفس المرجع، ص. ٩٠.

^{٣٤} نفس المرجع، ص. ٣٠٩.

اليومي لنفسه أو مع الغير في بيئته وأهله، والإحسان نوره.

وإن التسامح والتعفف للنفس أولاً ثم للغير هو الذى يجعل القلب ليّناً وهنيئاً. تتوجه الحياة دائماً على مختلف القضايا التي لن تتوقف. المشكلة ستنتهي عند ما نخرج من قضيتها إلى الأبد، كل المشاكل التي تواجه يمكن حلها مع طريق قدرتنا فقط. المهارات في وقت مبكر بتوجه قلوبنا مع إمكانية التواجه واستقبال ومعالجة. «ومن أفضل ما يأتيه الإنسان في حبه التعفف وترك ركوب المعصية والفاخشة وألاً يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعيم في دار المقامة». والتعفف من بعض العلاقة الإنسانية التي خارج الجدران الدينية حتى وإن حقوق أدمي مقدم عن مجال لحقوق الإلهية.

التسامح هو المعاملة الاشتراكية الإسلامية وحقيقتها في صدر الأخوة ومن أهمية المساعدة مع الإخوان وكون الأخوة حسناً هو الحب، كما قاله ابن حزم، لأن «الأسباب المتمنة في الحب أن يهب الله عز وجل للإنسان صديقاً مخلصاً، لطيف القول، بسيط الطول. حسن المآخذ دقيق المنفذ. متمكن البيان، مرهف اللسان، جليل الحلم، واسع العلم، قليل المخالفة، عظيم المساعفة شديد الاحتمال صابراً على الإدلال، جم الموافقة، جميل المخالفة، مستوى المطابقة، محمود الخلاق»^{٣٥}. السامحة تكون لونا وملحا للأخوة التي هي شرط للحب والمحبة، والأخوة أيضاً مكان لإيجاد التسامح، ليس التسامح بدون الأخوة. إذاً يذكر مهمة الأخوة، في نفس الوقت يلونها بالسامحة والخلق للمعاشرة الحسنى. وهكذا ما كتبه أبو ليلى فى مقدمة دراسته وترجمته على الأخلاق والسير لإبن حزم، «فى أي مكان يبحث ابن حزم عن الأخوة ويوافق الأخوة بين المسلمين واليهودين والنصرانيين ونقل ابن حزم عن ابن أبي شيبه عن جابر بن زيد: «أنه سُئل عن الصدقة فيمن توضع؟ فقال: في أهل ملتكم من المسلمين، وأهل ذمتهم»^{٣٦}. يمكن الكل للشركات والإرتباط. عنده يجوز لأحد أن يؤمن أو يؤثق أخاه غير المسلم وكذلك العكس ويجب على الرجل أن ينصح بخير النصيحة الممكنة لصديقه»^{٣٧}.

إذا كان التسامح هو الصفة المتوسطة بين التعصب والتساهل أو اللارعاية، وكذلك عن الأخوة، عند ابن حزم هي التي «تدور على طرفي محدوده هو أن يكون المرء يسوؤه ما ساء الأخر ويسره مسأره»^{٣٨}. السامحة كالأخوة يحتاج فيها الأنفس الزكية والعقول الحكيمة.

^{٣٥} نفس المرجع، ص. ١٦٣.

^{٣٦} ابن حزم، المحلى، (مصرى: إدارة الطباعة المنيرة: ١٣٥٢)، الجزء الخامس ص. ١١٧.

^{٣٧} أبو ليلى، *In Pursuit of Virtue: the Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm*, (London: Taha Publishers, ١٩٩٠)، ص. ٧٤.

^{٣٨} ابن حزم، «رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد والردائل»، فى إحسان عيسى (المحقق) رسائل ابن حزم الأندلسي، المجلد الأول، (بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧)، ص. ٣٦١.

وقال: «مسامحة أهل الإستهتار والإستهغام والتغافل لهم ليس مروءة ولا فضيلة بل هومهانة وضعف وتضرية لهم على التماذي على ذلك الخلق المدموم وتغيظ لهم به وعون لهم على فعل ذلك السواء، وإما تكون المسامحة مروءة لأهل الإنصاف المبادرين إلى المسامحة».^{٣٩} إن التسامح والأخوة للإنسان والأنسنة أحلاق وقيم إسلامية يحتاجها الناس من أي دينهم.

هـ. التسامح في الجهاد: دراسة في المحلي

يقول ابن حزم إن «الجهاد فرض على المسلمين فإذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقيين وإلا فلا،^{٤٠} قال تعالى: (إنفروخافا وثقالا وجاهدوا بأمولكم وأنفسكم)^{٤١} ويقول أيضا في «الناسخ والمنسوخ» بأن الآيات التي تدل على معنى التسامح مثلا (لكم دينكم ولي دين)^{٤٢}، (وقولوا للناس حسنا)^{٤٣}، (فاصفح الصفح الجميل)^{٤٤} منسوخ بقوله تعالى «(فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلوة وءاتوا الزكوة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم).^{٤٥} هذا القول يرجع إلى محله، محل كيفية النسخ والمنسوخ في قضايا الغزو الذي هوشيء والتسامح شيء آخر. وهذه الفكرة لم تدل على تحريم الصفح الجميل أو القول الحسن أو إهلاك دين آخر. إن ظاهر الأقوال الذي كتبه ابن حزم في «المحلى» يدل على شدّه للكفار كما كتبه أرنالز.^{٤٦} ولكن الأمر أوسع ونحن نحاول أن نكشف ونحفر الفكر المضمحل حول التسامح عن قوله في الجهاد

قضية التسامح في هذا الخطاب لايبعد عن فكره وفقهه أي حول الحكم خاصة المتعلقة بحقوق أتباع الديانة الأخرى وواجباتهم، مثلا في باب الجهاد. القضاء ليس نفس القضاء فقط، فيه الأمور المتعلقة بالأحوال والأمة عموما. وأيضا ليس المراد هنا مناقشا عن الجهاد ولكن

^{٣٩} نفس المرجع، ص. ٣٦٤.

^{٤٠} ابن حزم، المحلي، (مصرى: إدارة الطباعة المنيرة: ١٣٥٢)، الجزء السابع، ص. ٢٩١.

^{٤١} سورة التوبة: ٤١.

^{٤٢} سورة الكافرون: ٦.

^{٤٣} سورة البقرة: ٨٣.

^{٤٤} سورة الحجر.

^{٤٥} سورة التوبة: ٥، كل هذا كما في ابن حزم، الناسخ والمنسوخ، (بيروت: دار العلمين،

١٩٨٦)، ص. ١٢١٨.

^{٤٦} قد كنب أرناليز خاصا عن هذا الموضوع. أنظر Roger Arnaldez., «La guerre sainte selon Ibn Hasm de Cordoue», *Études d’Orientalism dediees a la memoire de Levi-Provençal*, vol ٢، ١٩٦٢، p. ٥٩-٤٤٥. Paris: Masionneuve and Larose.

للاستدلال فقط بأن آراءه عن الجهاد لا يخرج عن المبدء التسامح والوعي الكامل لحقوق الغير الذى لا يتعلق بالغزو مباشرة. وإذا كان الغزو واقعا، عند ابن حزم، لا يجوز تحريق الأشجار^{٤٧} والبيوت والأزرعة والأطعمة والحيوانات إلا للأكل العادى لقوة البدن. وهكذا لا يحل قتل النساء والأولاد والشيوخ.^{٤٨} أيضا يصرح ابن حزم بأن المراد بالقتل هو يقاتل اهل الأوثان على الإسلام ويقاتل اهل الكتاب على الجزية.^{٤٩} ولذلك القتل بمعنى الحرب ولا حرب الا بالعهد ويكون بعد العهد. وصيغة العهد أولا أن يقام حدود دار الكفر ودار الإسلام ثم يفصل من هو اهل الحرب ومن هو اهل الذمة، ثانيا يعلم بأن الدعوة هي الأولى والإسلام هو يرجى. إذا لم يكن العهد الأخذ بالإصلاح والصلح أولى من القتل لأن القتل هو الحرب وحكم الحرب متداول بين الفرقتين فى وقت هو كاسب وفى وقت آخر هو ضائع وهكذا العكس، ولذلك كان القتل من بعض الأمور المتعلقة بالجهاد.

لا إكراه فى الدين لأن الرشد قد تبين وذمّ المسلم اهل الذمة وحقّ المسلم حقوقهم فلهذا نقل ابن حزم كتاب عمر بن الخطاب بعد فتح الشام بأن «لا [تتعجل وأن] يظهرها شيئا من كفرهم ولا مما يحرم فى دين الإسلام، وأن لا يحدثوا فى مدينتهم ولا ماحولها ديورا ولا كنيسة ولا قبيلة ولا صومعة راهب، ولا يحددوا ما حرب منها، ولا يمتنعوا كنائسهم أن يبيت لها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم، ولا يؤووا جاسوسا ولا يكتموا غشا للمسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرء أن ولا يظهرها شركا، ولا يمتنعوا ذوي قراباتهم من الإسلام إن أرادوه، وان يوقروا المسلمين، ويقوموا لهم من مجاليسهم إذا أرادوا الجلوس، ولا يشتبهوا بالمسلمين فى شيء من لباسهم فى قلنسوة، ولا عمامة، ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا يتكلموا بكلام المسلمين، ولا يتكلموا بكناهم، ولا يركبوا سرجا، ولا يتقلدوا سيفا، ولا يتخذوا شيئا من السلاح، ولا ينفقوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمر، وأن يجوز مقام رؤوسهم، وأن يلتزموا حيث ما كانوا، وأن يشدوا الزناتين على أوساطهم، ولا يظهرها ناقوسا إلا ضربا خفيفا، ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءة فى كنائسهم فى شيء من حضرة المسلمين، ولا يخرجوا سعائين، ولا يرفعوا مع موتاهم أصواتهم، ولا يظهرها النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، فإن خلفوا شيئا ما شرطواه فلا ذمة لهم». هذه الشروط

^{٤٧} فى مسألة ٢٩٤ يكتب ابن حزم "وجائز تحريق أشجار المشركين، وفى أخير التعبير "وقد ينهى أبو بكر عن ذلك إختيارا لأن ترك ذلك أيضا مباح كما فى الآية المذكورة ولم يقطع النبى أيضا نخل خيبر فكل ذلك حسن وبالله التوفيق". المحلى. ص. ٢٩٤

^{٤٨} نفس المرجع، ص. ٢٩٨ ٢٩٤

^{٤٩} يأخذ ابن حزم هذا الرئى من مجاهد ويؤكد هورأينا. نفس المرجع، ص. ٣٤٨.

^{٥٠} نفس المصدر، ص. ٣٤٧-٣٤٦ أنظر أيضا ما كتبه الطبرى عن قول عمرو لهذة المسئلة.

يقرر على النظام الاجتماعي مع الغير مباشرة بعد فتح الشام في عهد عمر بن الخطاب. وهذا النظام يستكمل ومن وقت الى آخر هناك التحسينات.

إن تأسيس الجهاد في الإسلام لا يغرق حق الآخر وضحا. لأن الجهاد ليس القتل فقط. فيه كل الأمور الدينية والدنيوية والمعيشة المتداولة والمتعلقة بين المسلم وغيره من الكافر والمشركين وأهل الحرب والذمي. وهذه الأمور يفصل ويثبت حكمه ليكون الناس يساعد وتواصل تحت القضايا الصريحة للتعاون على البر. وإذا كان حقيقته أو مقاصده هو وجود النظام الاجتماعي البشري في المستقبل وما فتاه عمر وهو الحد الأدنى، من مفهوم محمد شحرور^{٥١}، للتسامح مع غير المسلم الذي يمكن تنموه بنظر الحال والزمان والمكان.

و. الخطاب الديني لابن حزم وتأثيره للتسامح

كان ابن حزم من المتخصصين في الدراسة الدينية كما في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وكثير من الباحثين المعاصرين الذين يبحثون عن فكره وكتابه مثلاً كاملاً أذاع، سمويل بهلول^{٥٢}، وكذلك ما كتبه غلام هيدر^{٥٣}. مسألته هل تلك البحوث تؤثر في فكر التسامح؟ قال هانس كوع «ليس السلام في الدولة بدون السلام في أديانها، ولا سلام في الأديان بدون الحوار بينهم ولا الحوار بينهم الا ببحوث مصادرهم ومبادئهم»^{٥٤}. ولهذا نعتقد أن جوابه ليس بسلب وابن حزم من يبحث عن الأديان، المهم هنا الدليل والبرهان على القيمة الإيجابية في تلك البحوث بأهملاً ما ن يؤثر ويداول لزيادة الإفهام وبأدحيد لامعاً من زليادة فهمنا هذه، رخدلاً مهفلة يملعلاديلقتللعندما ندرس هذه البحوث في الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي دار فيها هذا التراث. ولكن كثرت في العقد الأخير المؤتمرات وندوات الحوار بين الأديان، هنا الإشارة إلى أن موضوعات الحوار ومستواه يختلفان كلياً

الطبرى، تاريخ الطبرى، الجزء الثالث، ص. ٦٠٩.

^{٥١} محمد شحرور، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، (بيروت: دار الساقى، ٢٠١١).

^{٥٢} أنظر (Leiden: Samuel-Martin Behloul, *Ibn Ḥazm's Evangelienkritik*، J.E. Brill، ٢٠٠٩).

^{٥٣} أنظر Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute، ١٩٩٩).

^{٥٤} أنظر Hans Kung, *Tracing The Way: The Spiritual Dimensions of The World*، (London: Continuum، Religions, ٢٠٠٢)، ص ٢٣٢.

عن موضوعاته ومستواه في الفترة التي تحدثت عنها كتب التراث كما كتبه ابن حزم في «الفصل» الذي يمتاز به عن من سبقه بطريقته العلمية في التبويب والاستنباط وهي طريقة البحث العلمي المعمول بها في يومنا هذا. وقد شرح ذلك الأستاذ الشهير أسين بلاسيوس^{٥٥} في مقدمة ترجمته «للفصل» واستعرض مناقشة ابن حزم لليهودية وكتبها خصوصا التوراة والبراهين العقلية التاريخية التي أوردها لينكر صحة هذه ويبين تحريفها.

وأبرز أن ابن حزم يناقش العقائد الإنجيلية المسيحية بجميع الحجج والمناقضات التي أوردها فيها بعض أبحاث القرن السابع عشر مثلا اسبينوزا.^{٥٦} فلا يبعد أن يكون ابن حزم قد أثر في الديانة المسيحية بطرق غير مباشرة. فقد يلاحظ الأستاذ أسين بلاسيوس أن ابن حزم استعمل الظاهري كذلك في تفسير الإنجيل كما فعل في الإسلام فكان يستنكر تأويل رجال الكنيسة ويخشى أن يكونوا خاطئين في تأويلاتهم. فكانت النتيجة القول بالرجوع إلى النصوص دائما. وترك التأويلات والعمل بالاجتهاد الشخصي. وبقدرة التاريخ الذي يعلمنا كثيرا عن هيئة وبيئة العلمية للخطاب عن الدين ودراسته كما فعل بلاسيوس نحن نقدر ونحس إلى أي حد روح التسامح في هذا الخطاب وعندئذ، جاز لنا أن نمثل بأن عملهم بمثابة نافذة لعالمية الإسلام وتوراته.

ندرك أن ابن حزم يسهم من خلال دراساته للأديان إلى أهمية إحلال قيم التسامح، والاعتراف بالتعددية الدينية، باعتبار هذين الأمرين الأساس لإقامة مجتمع مدني يتسم بالثبات والصلابة والاستقرار. وتستطيع ابن حزم أن يتطلع بفخر إلى أحد أعرق التقاليد العلمية في العالم لدراسات الأديان، والموروث عن ابن حزم هو الدراسات بالمنهج المشتركة والمتلاقية؛ في العلاقة بين الأديان، وفي أمور أخرى. وهكذا يمكن للدراسات الأكاديمية المعاصرة في المجتمعات الإسلامية، وقائمة على تحليل التاريخ والعقائد والممارسات لدى الجماعات الدينية المختلفة، من المسلمين وغير المسلمين.

لا ننكر أن نقد ابن حزم في الديانة اليهودية والمسيحية هوشدة النقد، ربما بعد قراءة «الفصل»، لا مكان لتنمية التسامح على الأديان الأخرى وبنفس الحال نعم أيضا لا يرد ولا ينوى أن يجعل قلوب قرائهم الكراهة لليهود والنصارى وهذا تستند على أخوته وتعاونه مع اليهود والنصارى، ولذلك واجب علينا أن نضع نقده في مكانه، مكان: الخطاب الذي ألقى في

^{٥٥} أسين بلاسيوس هو العالم المستشرق الإسباني الذي يترجم الفصل لابن حزم الى لغة أسبانيا ويكتب سيرته.

^{٥٦} انظر باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، (بيروت: التنوير، ١٩٨١)، ومحمد بن عبد الله الشرفاوي، منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا. كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

القرن العاشر الملادى، ويقف المشتشرقون^{٥٧} خطابه على الجدلى ويعم هذا كما فعل علي ابن ربان والجاهز و عبد الجبار وغيرهم. ثم ننتقل الى اعادة تموضع فكر ابن حزم للفكر الإسلامى المعاصر عن حول مسائل التسامح. من بعض المسائل هو قلة البحوث الذى يسبب قلة الفهم، وقلة الفهم يحث وقوع الأحداث اللا سماحة فيها. وابن حزم اول نبه الى إمكانية تلك الوقائع وتوقع فى كتابه «الفصل» عن اليهودية والمسيحية وغيرهما ليقرأ المسلمون ويفهمون على ضرورية الديانة الأخرى فى حياة البشرية.

المجال الآخر المهم القول عن التسامح دينيا إدعاء الحق فى كل الأديان، الإسلام دين الحق عند المسلمين وهكذا قول غير المسلمين بأن دينهم هو حق عندهم. ولذلك قول عن الحق هو قول لا تنتهى لأنه قول ذاتي بالمراجع النظرية التى هي ذاتية أيضا ولا حاجة لنا لبحثه. الأهم هنا أن ندرس كيفية إيجاد مفهوم الحق ونظرياته فى المجتمع الدينى. نعلم منه عملية المفهوم من أصوله الأولى. من حيث هو إيجابى، أن فكر ابن حزم لا يمر من هذا المنظور.

ز. خاتمة

كان من نتائج البحث بأن التسامح الدينى فى الإسلام حقيقة ثابتة شهدت بها نصوص من الكتاب والسنة وشهد بها التاريخ منذ عهد النبى إلى يومنا هذا، وابن حزم من بعض رجال التاريخ الذى قد صرح بذلك وقد بحث الإسلاميون والمشتشرقون فكره ومذهبه منذ القدم إلى اليوم. ولكن مفهومه على ظاهر النص ودراسته ونقده عن الأديان الأخرى كأنما يجعله بعيدا عن قول التسامح. هذا الإدراك غير صحيح، لأن فكر ابن حزم عن التسامح ليس يؤخذ من كتابه فقط ولكن أيضا من حياته وشخصيته وتاريخه وبنوية فكره الكلى. ويحصل من هذا بأنه جعل التسامح للديانة كان أولاً لسنة روحا وطاقة فى نفسه، وهذه الطاقة تسالت فى حياته وتظهر ذلك فى أخوته مع زملائه التى بها يصدر تصانيفه. ولذلك، من حيث تاريخ حياته وعائلته وبلده الأندلس وقرطبة كان ابن حزم رجلا سامحا لينا عفيفا بعيدا عن الكراهية مع الغير، وتاريخ بيئته أكثر دليل على ذلك. ومن حيث فقهه كما يصرح فى المحلى والمناسخ والمنسوخ وجب علينا أن نقرأهما بقراءة كلية بأن لا يختلط بين الخطاب العلمى كما فى المناسخ والمنسوخ والخطاب التاريخي والخطاب المنظر المرجعي للمذهب الظاهري الذى ينظمه ابن حزم كما فى المحلى. ومن حيث الخطاب نقد أصالة الكتب المقدسة لليهود والنصارى كما فى الفصل كان ابن حزم رجلا عالما ويعلم الفرق بين البحثية والدعاية ولا يكون فيه الا الكلام

^{٥٧} أنظر Theodore Pulcini, *Exegesis on Polemical Discourse of Ibn Ḥazm on*. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

على البنيوية العلمية وعقلانيتها. ولذلك لا أحد يفقد تسامحه بعد قراءة الفصل، والعكس لا أحد زاد تعصبه بعد قراءته. الخطاب الديني الذي قدمه ابن حزم هو النقد التاريخي والنصي ليشرح به قلوب المهومين. وعلى كل حال، من أبرز ما فعله ابن حزم وموقفه لتاريخه أنه أسس مفهوم التسامح من ذاتية النفس. ومع مرور التاريخ وبالبناء على إيستمولوجي النص وعقلانيته بالبراهن والبيان وطموحه على قوة واستمرار الأميين في الأندلس فقد اتخذ ابن حزم التسامح من قوته وطاقته ويلون على تصانيفه ولو كان مضمرًا من بين مفهوم ظهور النص في الفقه وجدله في الخطاب الديني.

المصادر

- إبن حزم الأندلسي، *الفصال والأهوال في الملل والنحل*، القاهرة دار الحديث: ٢٠١٠.
- إبن حزم الأندلسي، «رسالة في مداومة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل» في رسائل إبن حزم الأندلسي، المحقق إحسان عباس، المجلد الأول، بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧.
- إبن حزم الأندلسي، «رسالة في مراتب العلوم» في رسائل إبن حزم الأندلسي، المحقق إحسان عباس، المجلد الأول، بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧.
- إبن حزم الأندلسي، «طوق الحمامة» في رسائل إبن حزم الأندلسي، المحقق إحسان عباس، المجلد الأول، بيروت: دار الفارس، ٢٠٠٧.
- أبن حزم الأندلسي، *المحلى*، مصرى: إدارة الطباعة المنيرة: ١٩٧٦.
- إبن حزم الأندلسي، *الناسخ والمنسوخ*، بيروت: دار العلمين، ١٩٨٦.
- إبن خلدون، *المقدمة*، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- إبن منظور الأنصاري، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر ١٩٩٤.
- أبو زهرة، *إبن حزم حياته، أرائه وفقهه*، القاهرة: دار الفكر العربي
- أبو الأعلى المودودي، *الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة*، ترجمة أحمد خالد الحامدي، بيروت: دار القلم، ١٩٨٣.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان – بيروت: دار سويدان ١٩٧٦.
- أحمد شلبي، *كيف تكتب بحثاً أو رسالة: دراسة منهجية*، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٩٠.
- أحمد إبن حنبل، *المسند أحمد بن حنبل*، بيروت: دار الفكر.
- باروخ سبينوزا، *رسالة في اللاهوت والسياسة*، ترجمة حسن حنفي، بيروت: التنوير، ١٩٨١.
- البخاري، *الجامع الصحيح*، بيروت: دار الفكر ١٩٩٦.
- دومينيكا أرفوا، *تاريخ الفكر العربي والإسلامي*، لبنان: المكتبة الشريكية، ٢٠١٠.
- سالم يفوت، *إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس*، الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٩.
- محمود إسماعيل، «إبن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ» في *مجلة الأندلس العدد*

٢٠١١، ١

محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسة ومناقشة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

محمد بن عبد الله الشرقاوي، منهج نقد النص بين ابن حزم وإسبينوزا. كلية دار العلوم جامعة القاهرة.

محمد بن أحمد الأزهرى، معجم تهذيب اللغة، رياض: زكى قاسم.

محمد شحرور، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، بيروت: دار الساقي، ٢٠١١.

محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الإجتماعى فى الإسلام، تونس: الدر العربي، ١٩٧٧.

فارق عبد المعطى، ابن حزم الظاهري، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

ليلي إبراهيم أبوالمجد، «نماذج من التفاعل الثقافى بين اليهود والمسلمين فى الأندلس»
يؤخذ من www.drlaila.net

نعمان بوقرة، النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي: قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاده المعرفية، دمشق: من منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤.

ميثاق صحيفة المدينة كاملا فى ابن هشام أبو محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، دمشق: دار الفكر.

هاتى أحمد فقيه، "التسامح الديني فى حضرة الأندلس" يؤخذ من <http://www.okaz.com.sa>

Abdallah, Fadel I., "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyas) In Matters of Religious Laws", *American Journal of Islamic Society*, vol. 2, no. 2, 1985.

Abdelillah, Ljamai, *Ibn Hazm et la polemique islamo-chretienne dan's l'histoire de l'islam*, Leaden: Brill, 2003.

- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Albertini, Tamara. “Islamic Philosophy: an Overview” in Eliot Deutsch (ed.), *A Companion to World Philosophy*, London: Routledge, 2005.
- Almakin, “The Influence in Zahiri Theory on Ibn Hazm Theology: The Case of His Interpretation of Anthropomorphic Text on The Hand of God” *Medieval Encounters*, vol.5, (1999).
- Aisi, Gulam Haeider, *Muslim Understanding of Others Religions: a study of ibn hazm’s kitab al-fisal fi al-milal wa al-ahwa wa al-nibal*, London: IIT & IRI, 1999.
- Arnaldez, Roger, “Ibn Hazm”, *Encyclopedia of Islam*, Leiden: J.E. Brill, 1997.
- , *Grammaire et théologique chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris: J Vrin, 1956.
- , “La guerre sainte selon Ibn Hasm de Cordoue,” *Études d’Orientalism dédiées a la memoire de Levi-Provençal*, vol. 2, 1962, p. 445-59. Paris: Masionneuve and Larose.
- Behloul, Samuel-Martin, *Ibn Hazm’s Evangelienkritik*, Leaden: J.E. Brill, 2009.
- Bostom, A.G., *The legacy of Jihad*, New York: Prometheus Books, 2005.
- Chejne, A.G., *Ibn Hazm*, USA: Kazi Publication, 1955.
- Goldziher, Ignaz, *The Zahiris: Their Doctrine and Histories*, trans. Wolfgang Behn Leaden: Brill, 1971.
- Houroni, George F., “Reason and Revelation in Ibn Hazm’s Ethical Thought,” in Pervez Morewedge (ed.), *Islamic Theological Philosophy*, Albany: State University of New York, Albany: State University of New York Press. 1979.
- Kung, Hans, *Tracing The Way: The Spiritual Dimensions of The World Religions*, London: Continuum, 2002.
- Laylah, Muhammad Abu, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*, London: TaHa Publishers, 1990.
- Ljamai, Abdelillah, *Ibn Hazm et la polemique islamo-chretiene dans l’histoire de l’islam*, Leiden : E.J. Brill, 2003.
- Menocal, Maria Rosa, *The Ornament of The World: How Muslim, Jews, and*

Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston: Little Brown, 2002.

Pulcini, Theodore, and Gary Laderman, *Exegesis as polemical discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scripture*, New York: scholars Press, 1998.

Watt, M. Montgomery, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

Waardenburg, Jacques, "Muslim Studies of Other Religions: The Medieval Period," in Geerts Jan van Gelder (ed.), *The Middle East and Europe: Encounter and Exchange*, Amsterdam: Orientation, 1992.