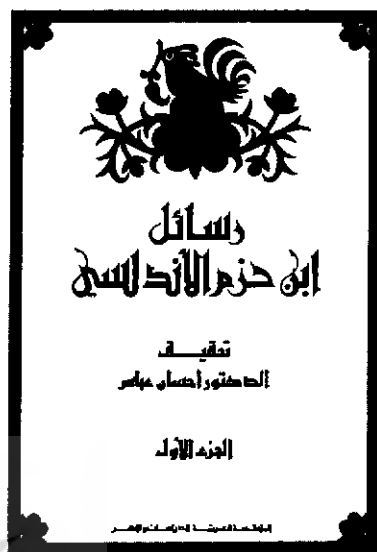


روش ابن حزم در نقد اخبار تاریخی

◇ رسول جعفریان



«علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی» در روز آخر رمضان سال ۳۸۴ در شهر «قرطبه» به دنیا آمد و در ۲۸ شعبان ۴۵۶ درگذشت.^۱ بیشتر وی را ایرانی الاصل دانسته اند که جدش از اسرای ایرانی، اسیر یزید بن ابی سفیان بوده است.^۲ عده ای هم وی را اسپانیایی تبار دانسته اند. وی در اواخر قدرت دولت امویان اندلس، در ناز و نعمت، فراوانی کتاب، شکوه اشرافی گری و ذهن باز و سیال همراه با ذکاوت و هوش قابل توجه رشد کرد. به گفته ذهبی:

نشأ فی تنعم و رفاهیه، و رزق ذکاء مفرطاً، و ذهنًا سیالاً و کتباً نفیسه کثیره.^۳
اما با آغاز اختلافات و اوج گیری آشوب های سیاسی در اندلس، زندگی پرتلاطمی پیدا کرد. وی به اقتضای پدرش که مدتی منصب وزارت داشت، این منصب را در سه نوبت و هر بار برای مدتی کوتاه در اختیار داشت. پس از نوبه اول مدت زمانی زندانی شد اما باز وزارت یافت.

ابن حزم، پس از آن که در جوانی قدری به کارهای اداری پرداخت، به سرعت آن ها را رها کرد و به تحصیل فقه و سایر علوم همت گماشت و در مقام یک عالم دینی تا پایان عمر از تدریس،



تالیف، مناظره و هم چنین تأسیس و توسعهٔ مکتب فکری - فقهی خود باز نماند.

وی پس از آن که در علم فقه موقعیتی یافت، به ستیز با عالمان زمانش برخاست و از آن جا که زبان تندی داشت، مورد خشم آنان قرار گرفت. در نهایت، بر خوردهای تند وی دربارهٔ عالمان زمانش سبب تبعید او به قریه ای گشت که آن جا نیز جماعتی از مالکیان بر او حمله بردند. زمانی هم عالمان و ملوک از او بیزار گشتند که او را به بادیه کوچ داده و حتی برخی از کتاب هایش را به آتش کشیدند.^۲

ابن حزم، در رسالهٔ طوق الحمامة خود - که موضوعش عشق و عاشقی و حب است - خاطرات خواندنی و جالبی از زندگی خصوصی خویش آورده است. وی اشعاری هم سروده است که برخی از آن ها برجای مانده است.^۵

ابن حزم تحصیل را با آموختن فقه مالکی که در نواحی او مذهب غالب بود، آغاز کرد. مدتی بعد به پیروان مذهب شافعی پیوست و از مالکیان بدگفت. بعدها از مذهب ظاهری جانبداری کرده از هر نوع اجتهاد و رأی و قیاس پرهیز داشت. در عین حال، تحت پوشش مذهب ظاهری^۶ و با همان روش، خود قدم در وادی اجتهاد گذاشت و کوشید تا بر پایهٔ نصوص حدیثی به ارائهٔ فتوا پردازد.

دربارهٔ ابن حزم و اندیشه های وی، کتاب ها و مقالات فراوانی نوشته شده است. توجه به وی در این حد از گستردگی، به ویژه در چند دههٔ گذشته، به عنوان یکی از برجسته ترین متفکران مسلمان شمال آفریقا و اندلس نشانگر آن است که وی در عرصه های مختلف علوم دینی صاحب نظر بوده و تاثیر قابل توجهی در متفکران و عالمان پس از خویش داشته است.^۷ این توجه، تا حدودی هم به دلیل مواضع دینی متفاوت وی با سایر مکاتب رسمی موجود در مذهب تسنن است. طبعاً از همان روزگار کهن، تمجید از وی همراه با مذمت بوده است. شاگردانش از وی ستایش می کردند، اما بسیاری از معاصرانش و هم چنین عالمان بعدی - به ویژه مالکی مذهببان - او را سخت نکوهش می کنند.^۸ چرا که وی به همان اندازه که حافظه اش نیرومند و استنتاجاتش تازه و مبتکرانه بود، زبانش تند و تعصب مذهبی اش بر ضد مخالفانش از حنفیان و مالکیان و شیعیان^۹ به شدت افراطی و همراه با ناسزا و توهین و تکفیرهای پیاپی و بی دلیل و هیاهویی بود.

معروف ترین آثار برجای مانده از وی، در فقه المَحَلّی، در فِرَق و مذاهب الفصل فی الملل و الالهواء و النحل می باشد. اثر اخیر با همهٔ گستردگی، ابتکار و نوآوری های فراوانی دارد، مؤلف در

تدوین آن کوشیده است تا از منابع مختلف در همه عرصه ها بهره بگیرد،^{۱۰} اما با ادبیاتی فوق العاده افراطی و متعصبانه نگاشته شده است که^{۱۱} مقدار زیادی از ارزش علمی کتاب را کاسته است. از آثار فراوان او، شماری به چاپ رسیده، برخی مخطوط مانده و تعدادی از میان رفته است.^{۱۲}

ابن حزم و دانش تاریخ

تاریخ از جمله دانش هایی است که ابن حزم با آن سروکار دارد و بخشی از مطالعات و تالیفات وی به این دانش مربوط می شود و آن گونه که خود می گوید از طرق مختلف توانسته است مطالعات تاریخی خود را گسترش دهد.^{۱۳}

وی در رساله مراتب العلوم، ضمن طبقه بندی دانش ها در منظومه فکری خود که بر اساس دین استوار است، برای تاریخ مرتبتی ویژه در پیوند با دانش شریعت قائل است. دانش ها در نزد امت ها پنج قسم است: نخست دانش شریعت که امت ها در آن ها با یکدیگر تفاوت و اختلاف نظر دارند. «علم الشریعة و علم اخبارها و لغتها» و چهار دانش که همه امت ها در آن چهار دانش با یکدیگر مشترکند: نجوم، ریاضی، طب، و فلسفه.^{۱۴} بدین ترتیب، نگاه وی به تاریخ تحت عنوان «تاریخ شریعت» است؛ یعنی «دانش تاریخ» اعتبارش را از شریعت می گیرد، زیرا این تنها شریعت است که دانش اصیل است و اگر کسی با غفلت از این دانش به دانش دیگری بپردازد، به خود جفا کرده است.^{۱۵} همین امر سبب شده است که وی به تاریخ به صورت یک علم مستقل نگاه نکند، بلکه تاریخ را ابزار و وسیله ای برای دانش دیگر که شریعت است بداند و به تاریخ به صورت یک امر فرعی بپردازد.^{۱۶} با این حال، نباید توجه وی را به تاریخ سطحی دانست و یا حتی در محدوده دانش شریعت دایره آن را از نظر وی و تجربه نگارشی اش در این زمینه، بست. به عکس، وی بسیاری از اخبار تاریخی را که ارتباطش با شریعت کم است و یا تحت عنوان تاریخ امت اسلامی دایره اش را توسعه داده، در کتبش جای داده است. یعنی برای تاریخ - و لو با قید تاریخ امت اسلامی - حیثیت خاصی قائل است و به همین دلیل، بحثی را درباره «علم الاخبار» در همین رساله مراتب العلوم آورده است.^{۱۷}

با این حال، هر اندازه که موقعیت وی را در ارتباط با دانش تاریخ با تاکید بیان کنیم، باید بدانیم که وی عالم دینی است و از آن چه نگاشته است یا هدفش جنبه های آموزشی سیره و تاریخ صدر اسلام و خلفا بوده و یا به طور کلی، از تاریخ برای استدلال در امر دین به صورت ایجابی و سلبی



بهره برده است. گفته شده است که اجمال گرایی وی هم در نوشته های تاریخی اش به همین دلیل است.^{۱۸}

بنابر آن چه که احسان عباس تصریح کرده است، بیشتر آثار تاریخی ابن حزم، ارائه گزارش های مختصر و فهرستی از رخداد های برخی از مقاطع تاریخی است. قسمتی از موضوعات مورد علاقه وی در دانش تاریخ مربوط به صدر اسلام (سیره نبوی و تاریخ خلفا) است. برخی هم به تاریخ عمومی و اجتماعی و شماری هم به تحولات دوره معاصر او یعنی اخبار اندلس و احوال خلفا و امرای آن ناحیه بر می گردد.

مجموعه رسائل تاریخی ابن حزم تحت عنوان مجلد دوم کتاب رسائل ابن حزم الاندلسی به چاپ رسیده است. این رسائل عبارتند از:

رسالة نُقْطُ العروس فی تواریخ الخلفاء؛^{۱۹} رسالة فی امهات الخلفاء؛ رسالة فی جُمْل فُتُوح الاسلام؛ رسالة فی أسماء الخلفاء؛ رسالة فی فضل الاندلس و ذکر رجالها.^{۲۰}

به جز این رسائل، چند اثر تاریخی دیگر هم به طور مستقل از وی به صورت کتاب در آمده است که دو نمونه عمده آن جوامع السیره^{۲۱} و حجة الوداع^{۲۲} می باشد. شاید بتوان کتاب جمهرة انساب العرب او را هم با اندکی تسامح، نوعی کتاب تاریخی به شمار آورد؛ زیرا افزون بر دانش انساب که به گفته خود ابن حزم بخشی از علم الاخبار است، وی در بخش های مختلف آن، اطلاعات تاریخی متناسب با اشخاص و قبایل به دست داده است.^{۲۳} گفتنی است که نگرش نسبی و اُممی ابن حزم نیرومند است. وی به جز آن که علم انساب را از اعراب شرق به ارث برده، درباره نسب قبایل بربر دیار خود هم مطالبی بر آن افزوده، نوعی نگاه اُممی را هم به جد گرفته است. وی امت ها را به هفت قسمت تقسیم کرده است: امت اسلامی، بنو اسرائیل، روم، امم شمال مانند خزر و ترک و غیره، امم سودان، امت هند و چینی، امم دائره مانند قبط و یمانی و سریانی و اشمانی و عمون و مؤآب.^{۲۴} و امت فرس. این تفسیر اُممی بعدها در کتاب طبقات الامم ابن صاعد اندلسی (م ۴۶۳) شاگرد ابن حزم ادامه یافته است.^{۲۵}

کارهای تاریخی ابن حزم را نمی بایست صرفاً در آثار مستقل تاریخی وی محدود دانست. این به ویژه از آن جهت برای ما اهمیت دارد که در بررسی حاضر، صرفاً نگاه وی به تاریخ یا تاریخ اسلام مورد نظر نیست، بلکه نقادی های تاریخی او در هر مورد، ولو این که در آثار کلامی یا فقهی اش باشد، مورد توجه ما خواهد بود.



کسانی که به بیان شرح حال و افکار و اندیشه های وی پرداخته اند، به طور معمول، درباره موضوع «تاریخ از دیدگاه ابن حزم» هم سخن گفته اند. در این میان، مقالاتی هم وجود دارد که صرفاً در همین موضوع نگاشته شده است. در این زمینه احسان عباس در مقدمه مجلد دوم رسائل ابن حزم بحثی تحت عنوان «ابن حزم و التاريخ» و سالم یفوت در مجله كلية الاداب والعلوم الانسانية دانشگاه رباط مغرب، ش ۱۰، ص ۹۹-۱۳۴، مقاله ای تحت عنوان التاريخ والسياسة في فكر ابن حزم نگاشته است. این مقاله بیشتر به بیان نگاه ابن حزم به تاریخ پرداخته و دیدگاه دینی-تاریخی وی را با نظریات «فارابی» و دیگران مورد بحث قرار داده است. به اعتقاد مؤلف این اثر، رویکرد ابن حزم به تاریخ دینی است که در شرایط ویژه فتنه خیز اندلس طرح شده و از دین به عنوان وسیله ای برای ایجاد اتحاد استفاده و سخت بر آن تأکید شده است. این رویکرد، با رویکرد «فارابی» و «اخوان الصفا» و دیگران که بیشتر فلسفی است و یا رویکرد «ابن خلدون» که آن هم جنبه فلسفی دارد، متفاوت است. به هر روی، در میان ارجاعات هر کدام از این مقالات، می توان دریافت که نوشته های فراوانی درباره اندیشه ها و آثار ابن حزم نوشته شده است. از آن جمله مقاله ای است تحت عنوان تقییم لبدايات التاريخ العربي از علی اوملیل که در مجله دراسات فلسفية و أدبية (ش ۱، ۱۹۷۶) به چاپ رسیده، اما مؤلف این سطور آن را ندیده است.

در این میان، یک تک نگاری ویژه هم درباره دیدگاه های تاریخی ابن حزم نگاشته شده که اثری ارجمند است.

عنوان این کتاب ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاريخی والحضاری است که دکتر عبدالحمیم عویس آن را نوشته است.^{۲۶} وی در این کتاب، فصلی را با عنوان «قضايا الفكر التاريخی عند ابن حزم» آورده و ذیل بخشی از آن با عنوان «منهج ابن حزم فی البحث التاريخی» به روش تاریخ نویسی او از زاویه نقادی اخبار و پرداختنش به ارزیابی نقل های تاریخی پرداخته است.

ابن حزم و نقد اخبار تاریخی

مروری جدی بر روی آثار ابن حزم و آن چه که وی در ارتباط با تاریخ نوشته و اظهار کرده است، نشان می دهد که به رغم کم حجم بودن نوشته های تاریخی مستقیم او، و حتی به رغم تأثیر جدی نگرش لاهوتی او به تاریخ که متناسب با دیدگاه های قرآنی هم هست، وی نگاه ناسوتی هم به تاریخ دارد. از این زاویه، در کنار شماری دیگر از متفکران اسلامی، وی را باید از پیش قراولان حرکتی

دانست که در تفکر تاریخی ابن خلدون به اوج رسید. اما این پیش قراولی نه در ارائه تحلیل‌های اجتماعی و تأمل فلسفی مستقل از دین در حوزه اجتماع آن‌گونه که فارابی و ابن خلدون به دنبال بودند، بلکه در محدوده سنت نقادی اخبار تاریخی بود؛ چیزی که ابن خلدون به جز چند صفحه‌ای که در مقدمه نوشت، نتوانست در تاریخ نگارش آن را تحقق بخشد و گامی بلند در آن مسیر بردارد. ابن حزم یکی از بنیان گزاران سنت نقادی اخبار تاریخی و روش استقرائی در پژوهش‌های تاریخی خود معرفی شده است. وی در این زمینه، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. این هدفی است که نوشته حاضر در پی تبیین آن است.

تفاوت میان تاریخ و خرافه

شاید تأکید ابن حزم بر تفاوت میان تاریخ صحیح و خرافه، نقطه شروع مناسبی برای بحث ما باشد. در واقع تفاوت نهادن میان خرافه با حقیقت در تاریخ، برای ابن حزم که تصور می‌کند همه کتاب‌های تاریخی زمان خود را مطالعه کرده است، امری کاملاً آشکار است.

ابن حزم درباره تواریخ صحیح و ناصحیح، بحث را با این توضیح آغاز می‌کند که برخی از اقوام، تاریخ [صحیح] دارند و برخی تاریخ صحیح ندارند و در عوض مشتی خرافه و دروغ از آنان برجای مانده است. وی در رساله مراتب العلوم در نصی که پیش از این هم به آن اشاره شد، در تقسیم علم اخبار می‌نویسد: علم اخبار یا بر اساس زندگی و حکمرانی شاهان است یا بر اساس سنین و سال‌ها. همین‌طور یا بر اساس شهرها است، یا طبقات و یا منشور. (یعنی نه بر اساس شهرها و نه طبقات). سپس می‌نویسد: صحیح‌ترین تواریخ یا به عبارتی تنها قومی که تاریخ صحیح از آن برجای مانده است، تاریخ ملت اسلامی «تاریخ الملة الاسلامیة» است که مشتمل بر تاریخ پیدایش اسلام، فتوحات، اخبار خلفا و ملوک و علما و دیگر امور مربوط به آن می‌شود. اما نسبت به بقیه اُمم: تاریخ «بنی اسرائیل»، بیشتر آن درست است و بخشی مجعول. اخبار درست آن مربوط به زمانی است که اسرائیلیان وارد شام شدند تا آن که در آخرین خروج، از آن‌جا بیرون رفتند نه پیش از آن. اخبار امت «روم» هم از زمان اسکندر به این سوی درست است. اما «تُرک» و «خِزِر» و دیگر اُمم شمال و اُمم سودان، نه علمی دارند، نه تألیفاتی و نه تاریخی. اخبار «هند» و «چین» هم آن‌چنان که دلخواه ما باشد «کما نرید» به دست ما نیامده است، جز آن که این دو اُمّت، اُمّت علم و ثبوت و تألیفات هستند. اما اُمّت‌هایی که از میان رفته‌اند، مانند قبطیان، یمانی‌ها، سریانی‌ها، اشمانی‌ها،



عمون، مؤآب و دیگر امت‌هایی که خبرشان از میان رفته، از آنان جز دروغ و خرافه چیزی برجای نمانده است: فلم یبق منها الا اکاذیب و خرافات.

اما اخبار فارسیان هم از زمان «دارا بن دارا» به این سوی درست است. صحیح‌ترین اخبار آن‌ها از اردشیر بن بابک به این سوی است. وی سپس می‌نویسد: طالب دانش تاریخ، نمی‌بایست جز آن‌چه را که ما آن را صحیح دانستیم، دنبال کند. و نباید وقتش را صرف چیزهایی بکند که سودی ندارد. نه آن‌چه را که بطلانش را تصریح کردیم. ما به اندازه کافی در این باره به زحمت افتاده ایم. اگر دنبال زحمت است، کار ما را تکرار کند. در پایان می‌افزاید: علم نسب هم جزئی از علم الاخبار است. ۲۷

این تقسیم‌بندی، بنیاد دیدگاه ابن حزم را در نقد اخبار تاریخی تشکیل می‌دهد. با این حال، چنان نیست که وقتی تاریخ بنی اسرائیل را می‌نویسد، به صرف آن که اخبار آن دست کم در مقطعی درست است، هرآن‌چه نقل شده را بپذیرد. وی در جای‌جای مطالب تاریخی که از تورات نقل می‌کند، نقدهای خود را ارائه داده و در مواردی با عبارت تند:

و فی هذا الفصل فضائح و اکذوبات و اشیاء تشبه الخرافات.

آن‌ها را ارزیابی می‌کند. ۲۸ وی برای خرافات موجود در اخبار و نقل‌های کتب اسلامی هم به گفته‌های کعب الاحبار و وهب بن منبه مثال می‌زند. ۲۹ حساسیت وی روی اسرائیلیات و نفوذ آن‌ها در کتب تفسیری مانند آثار کلبی (کلبی پدر. م ۱۴۶) و مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) در امتداد همین نگرش وی به خرافات است؛ مطالبی که «انما هی خرافات موضوعات و اکذوبات مفتعلات» که یک مشت زندیق آن‌ها را در آثار اسلامی وارد کرده‌اند. از آن جمله نقل‌های رسیده درباره خلقت جهان که زمین روی یک ماهی است؛ ماهی روی شاخ گاو است و گاو روی صخره و صخره روی دوش یک پادشاه و پادشاه روی ظلمت و ظلمت هم روی چیزی که جز خدا از آن آگاه نیست. ۳۰

این اشاره‌ای کلی است به نگرش وی نسبت به خرافات که بیشتر از هر چیز به نقل‌های تاریخی تورات و به عبارتی اسرائیلیات مربوط می‌شود.

ابن حزم و بررسی سندی

نخستین اصل در پژوهش‌های تاریخی ابن حزم، سلطه دیدگاه‌های او به عنوان یک «ظاهری مذهب» بر تاریخ‌نگاری او است. ابن حزم که پیرو مکتب ظاهری - متعلق به علی بن داود ظاهری (م ۲۷۰) - است، در بخشی که به تاریخ دین و شریعت مربوط می‌شود، بیش از آن که به عقل بها بدهد، نقل را





مهم می‌داند^{۳۱} و همین نکته را ممیزه اصلی امت اسلامی از سایر امت‌ها می‌داند. در مذهب ظاهری، بنا بر آن است تا هر نصی که سند درستی دارد پذیرفته شود و اگر دو نقل صحیح السند با هم تعارض داشت، به گونه‌ای میان آن‌ها جمع شود. به همین دلیل، در حیطه تاریخ صدر اسلام، نقل روایات و تکیه بر آن‌ها بر اساس سلسله سند، روشی است که ابن حزم در تاریخ نویسی خود - به طور عمده در *حجة الوداع* - در پیش گرفته و از این جهت روش او با روش تاریخی طبری و پیش از او با ابن اسحاق و دیگران شباهت دارد. در این بخش، نگاه ارزشیابانه او متمرکز روی راوی اخبار تاریخی است که باید شرایطی داشته باشد؛ شرایطی که به طور معمول در قواعد جرح و تعدیل مورد توجه است. مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: صداقت، اعتماد بر الفاظ و حفظ عین آن‌ها، یاد از نام کسی که از او روایت نقل می‌کند، و شروطی دیگر. داشتن ویژگی عدالت و نداشتن فسق، برآیند کلی این شروط است و در این باره، میان زن و مرد، آزاد و بنده و غیر این‌ها تفاوتی نیست.

بررسی‌های سندی وی به طور عمده در کتاب *فقهی مفصل او یعنی المحلی اعمال شده است* و در بخش تاریخ نمونه روشنش در کتاب *حجة الوداع* است که یک تکنگاری جالب از یک رخداد فقهی - تاریخی است. وی در این اثر بر آن بوده است تا تصویری از این رویداد را با استفاده از طرق مختلف حدیثی و سندی به دست دهد. روایت طولانی امام صادق (ع) به نقل از پدرش از جابر درباره *حجة الوداع* هم در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است.

ابن حزم در بررسی‌های سندی خود به طور عمده در جرح و نقد افراد راوی، از عبارات و ارزشیابی‌های معمول علمای رجال در توثیق و تضعیف روایات استفاده می‌کند.^{۳۲}

درباره ابن حزم، به این نکته احسان عباس باید توجه داشت که روش ظاهری ابن حزم سبب شده است تا وی بیشتر به سنجش راویان و انتخاب نقل‌ها پس از دقت در روایت پردازد و پس از آن با گزینش یک نقل، درباره درستی آن با قاطعیت از تعبیر «لاشک» و «لابد» استفاده کند.^{۳۳}

ابن حزم در کتاب *حجة الوداع* به روش خود، یعنی انتخاب روایت صحیح بر اساس همان مشی ظاهری اقدام کرده و گاه یک گزارش تاریخی را با روایتی از هشت، چهارده، هیجده و حتی بیست طریق ارائه می‌کند. در ادامه با اشاره به وجود اخبار معارض، بر اساس سنجش‌های سندی، بیش از آن که به رد آن‌ها اقدام کند، منکر تعارض می‌شود و با قاطعیت بر همان روایت مقبول خود اصرار ورزیده، روایت متعارض با روایت مقبول خود را چندان تأویل و جمع می‌کند که با نظرش سازگار افتد.^{۳۴} وی هدف خود را از نگارش این اثر، نشان دادن پیوستگی و نامتعارض بودن روایات

تاریخی و شرعی حجة الوداع یاد کرده و بر آن است که تنها در یک مورد نتوانسته تعارض را حل کند و آن این که رسول خدا(ص) در روز عید قربان، نماز ظهر را در منی خوانده است یا مکه. ۳۵

اشکالی که از قدیم بر این حزم به ویژه استدلال‌های او در الْمُحَلَّی وارد شده، آن است که وی نمی‌توانست مدعی آن باشد که همه آن چه را که درباره روایان می‌گوید، از جمله مجهول معرفی کردن شماری از روایان، درست باشد. این اشکالی است که سُبُکی در طبقات الشافعیه بر این حزم وارد کرده و قطع‌های بی‌مورد او را به روایاتی که آن‌ها را صحیح می‌داند، یادآور شده است. ۳۶

تندی‌های فراوان وی در ارزیابی‌ها و برخورد با مخالفانش در اندلس، سبب شد تا مخالفان، زبان ابن حزم را زبانی تند دانسته، آن را با شمشیر حجاج مقایسه کنند. ۳۷

«ابن حجر عسقلانی» هم از این زاویه، انتقادهای تندی بر ضد ابن حزم دارد. ۳۸ از نمونه‌های شگفتی که ابن حزم، راوی را مجهول و ناشناخته دانسته، قضاوت او درباره محدث معروف، محمد بن عیسی ترمذی است که سبب خشم ابن حجر شده است. وی نوشته است: نمی‌توان مدعی شد که ابن حزم، ترمذی را نمی‌شناخته است؛ چرا که وی تعبیر «مجهول» را درباره بسیاری از حفاظ موثق بکار برده است. ۳۹ ابن حجر اشکالات فراوان دیگری هم بر ارزیابی‌های رجالی ابن حزم وارد کرده است که ناشی از جهل وی نسبت به روایان، آن هم روایان مشهور است. ۴۰ احسان عباس به تفصیل درباره نوع خطاهای رجالی ابن حزم سخن گفته است. ۴۱ الکریمی مصحح کتاب حجة الوداع ابن حزم نیز درباره عدم عمق ابن حزم در شناخت مسائل رجالی به ویژه بحث «علل الحدیث» بحث مفصلی کرده و سبب آن را نرسیدن بسیاری از آثار شرق اسلامی به اندلس عنوان کرده است. ۴۲

نکته‌ای که در بررسی اسناد نقل‌های تاریخی وجود دارد و در اصل تفاوتی میان پذیرش روایات دینی یا روایات تاریخی است، این که «لازم نیست راوی اخبار تاریخی لزوماً مسلمان باشد.» البته ابن حزم به روشنی به اصل این تفاوت اشاره‌ای ندارد، جز آن که در زمینه ملل و نحل، به ویژه در مطالب مربوط به ادیان گذشته می‌گوید: هر چه من به عنوان متفق علیه نقل می‌کنم، مشروط بر آن که توطئه‌ای جهت توافق آن افراد بر کذب آن در کار نباشد، پذیرش واجب است. در این باره فرقی نمی‌کند که همه کفار یا همه مسلمین (کواف الکافرین او کواف المسلمین) که آن را با حواس خود مشاهده کرده و یا شنیده‌اند، نقل کرده باشند. ابن حزم می‌گوید: «اگر کسی بگوید که من فقط سخن مسلمین را می‌پذیریم، از او خواهیم پرسید: از کجا به صحت خیر مرگ قیصر روم





می‌رسد در حالی که هیچ مسلمانی در وقت مرگ نزد وی حاضر نبوده و خبر آن را یهود و نصارا برای ما نقل می‌کنند؟ طبعاً مانند این خبر فراوان است. اگر در این باره دروغ بگویند، با حس و عقل خود مقابله کرده، خویش را تکذیب کرده‌اند. در واقع خبر مسلمانان هم همین طور است. ما به ملائکه آن که «کافه» آن را نقل کرده‌اند، خبر را می‌پذیریم نه به این عنوان که مسلمان هستند. نقل کافه یک بیته به حساب می‌آید و پذیرش آن برای عقل امری بدیهی است.^{۴۳}

وی اخبار مربوط به معجزات انبیا را هم به رغم وجود آن همه مخالف، از کوف می‌داند. تکیه وی در این قبیل موارد با این استناد است «بئقل الکوف». ^{۴۴} ابن حزم اگر خبری را «کوف المجوس» نقل کرده باشند و به خصوص مربوط به خود آنان باشد، به راحتی می‌پذیرد و آن را درست می‌داند.^{۴۵} در این جا باید پرسید: مراد ابن حزم از معنای «کوف» چیست و شامل چه گروهی می‌شود؟ چه معیاری برای مواردی وجود دارد که دو حزب، دو فرقه، یا دو دولت، دو خبر متفاوت را نقل می‌کنند؟ برای مثال، در اخبار تاریخی اسلام که جز در کلیات تواتری نمی‌توان تصور کرد، کوف چه معنایی دارد؟ آیا هر آن چه را که یک فرقه پذیرفت و بدان تمایل فکری-مذهبی داشت، می‌توان مدعی شد که کوف بر آن باور است؟ برای مثال، وقتی ابن حزم درباره مفاضله میان صحابه صحبت می‌کند، از صدها حدیث و خبر استفاده می‌کند. در انتهای بحث که به گمان خود ضمن آن ثابت کرده است که ابوبکر پس از همسران پیامبر(ص)، افضل از همه صحابه است، با اشاره به روایات شیعه می‌نویسد: «نه آنان [شیعیان] به احادیث ما استناد می‌کنند، زیرا احادیث ما را تصدیق نمی‌کنند، و نه ما به احادیث آن‌ها استناد می‌کنیم، چون احادیثشان را تصدیق نمی‌کنیم. می‌ماند که ما صرفاً به «براهین ضروریه» که «بئقل الکوف» به دست ما رسیده، استناد کنیم». ^{۴۶} این در حالی است که بسیاری از آن چه وی به آن استناد کرده، هیچ نوع اتفاق نظری در آن نیست و کافه بر آن وفاق ندارند، مگر مقصود، کافه سنیان باشد که به قول خود وی، سخانشان برای شیعیان حجت نیست.

اگر مبنای سخن وی تواتر باشد، و حدود تواتر تعریف شده و رعایت شود، می‌توان اصل مطلب را بدیهی دانست. رعایت این اصل در حوزه اخبار تاریخی و تطبیق و تسری آن پس از ارائه یک تعریف دقیق، کار جالبی خواهد بود.

نمونه‌هایی از برخورد ابن حزم با سند که می‌توان گفت قضاوت او در آن باره، تحت تاثیر حس مذهبی یا به عبارتی دیدگاه کلامی او قرار گرفته و سبب شده است تا بدون ورود در جزئیات، در آن

اظهار نظر کند، حکایت «غرانیق» است. وی درباره سوره «و النجم» صحّت آن را به لحاظ سندی تخطئه کرده و می نویسد:

فَكذِبَ بَحْتٌ مَوْضُوعٌ، لِأَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ قَطُّ مِنْ طَرِيقِ النَّقْلِ.^{۲۷}

وی به جز در کتاب الفصل، در رساله دیگری هم به این موضوع پرداخته و می نویسد: «این که برخی از مفسران گفته اند که شیطان مطلبی را بر زبان پیامبر القا کرد، دروغ است، «و الروایة فی هذا باطل»، آن گاه برای نفی آن به آیه و ما ینطق عن الهوی استناد می کند و از عقلی در شکفت است که تا این اندازه حماقت را تحمل و این خبر را نقل کرده است. وی چنین جریانی را جز در حق افراد مست یا هذیان گو قابل قبول نمی داند.^{۲۸}

این حزم از کسانی است که تقریباً به مقیاس شیعه، روی عصمت پیامبر(ع) حساسیت دارد و به وضوح، به تبعات منفی پذیرش واقعه غرانیق روی باورهای مذهبی خود آگاه است.

تعصب مذهبی در نقد سند، به طور طبیعی میان همه فرق اسلامی بوده و مقداری از آن هم طبیعی - و نه معقول - است، اما وقتی به حد افراط برسد، نامعقول بودن آن جدی تر می شود. این حزم در حالی که بسیاری از اخبار آحاد و احادیث فضائل خلفا را که صرفاً از طرق مخصوصی نقل شده می پذیرد و در سند آن ها تردید نمی کند، اما حدیث غدیر را نقل شده از طریق ثقات نمی داند:

و اما مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ، فَلَا يَصِحُّ مِنْ طَرِيقِ الثَّقَاتِ.^{۲۹}

چنین برخوردی دور از انصاف مورد انتظار از یک محقق است. این در حالی است که این حزم در جای دیگری از تلاش بی اندازه دولت مروانی برای از میان بردن فضائل امام علی(ع) سخن می گوید.^{۵۰}

توجه این حزم به سند در بخش تاریخ دینی، نباید ما را از این مسأله غافل کند که وی در بخش های دیگر در ثبت تاریخ خلفا، هم یک نقال است که به ذکر کلیات تواریخ اکتفا می کند، و هم یک تحلیل گر است که می کوشد تصویرهای عمومی از برخی مقاطع و دولت ها به دست دهد.

نکته دیگر آن است که این حزم می داند در تاریخ نمی تواند صرفاً بر روش سندی به صورت «مجهول و موثق» کار بکند و فقط نقل ها را ردیف کند. دست کم وی در آثاری که در غیر موضوع سیره و تاریخ عصر نخست نگاشته، به ویژه در آثاری که درباره روزگار خود دارد، در زمینه اظهار نظر درباره اشخاص با نگرش تحلیلی، به رغم اجمال، کوتاه نیامده و در شناساندن شخصیت افراد با ارائه عملکرد آنان تلاش می کند.^{۵۱}



نسبت میان راوی و خبر

نکته ای که در ارزیابی های سندى افزون بر جرح و تعدیل اهمیت بسزائی دارد، «سنجش نسبت میان راوی و کیفیت خبر» است. برای مثال، ابن حزم وقتی روایت انس بن مالک و عبدالله بن عباس را در تعیین روز خروج پیامبر از مدینه در سفر حجة الوداع بحث می کند، به دلیل آن که نمی تواند یکی از این دو صحابی را جرح کند، بررسی سندى را به شکل دیگری دنبال می کند. موقعیت انس در نقل خبر به گونه ای است که در آن جا حاضر بوده است، اما در روایت ابن عباس به کیفیتى نیست که وی در آن جا حاضر بوده است. در این صورت:

و الحاضر أثبت بلا شك. ۵۲

البته ابن عباس هم در این سفر بوده است، اما حالت روایت او به گونه ای نیست که گویی در این نماز حضور داشته است. به نوشته ابن حزم، ابن عباس حدود سیزده سال داشته و چه بسا همراه زنان بوده و همین منشأ ورود و هم و خطا در روایت او شده است:

و أما دخل الوهم في رواية ابن عباس لأنه كان يقدمه النبي (ص) في ضعفه أهله
لصغره. ۵۳

علاوه بر این، دقت انس در این نقل از شرح جزئیات هم به دست می آید؛ چون تصریح می کند که نماز ظهر را چهار رکعتی در مدینه خواندیم و نماز عصر را در ذو الحلیفه دو رکعتی. ولی چنین دقتی در جزئیات نقل ابن عباس نیست و صرفاً آمده است که نماز ظهر را در ذو الحلیفه خواندیم. نکته دیگر در بیان نسبت میان راوی و خبر آن است که وی با چه لحنی خبر را نقل کرده است. اگر دو روایت باشد، لحن یکی از آن دو «لحن تردید» و دیگری «لحن یقین» باشد، باید روایت کسی که با یقین بیشتری سخن می گوید پذیرفت. چرا که سخن راوی شكاك، بر غیر شك حجت نیست، در حالی که عکس آن درست است:

المثبت - ولو كان واحداً أولى بالقبول من الشاك، الموقن أثبت و أولى من الشاك. ۵۴

ابن حزم نکته اخیر را به معنای دیگری هم به کار برده است که روایت کسی که نکته یا مطلبی را برای کسی ثابت می داند، در مقایسه با کسی که آن را نفی می کند، بیشتر قابل پذیرش است. مثلاً یک مسأله در حجة الوداع این است که آیا طلحه همراه خود هدی داشت یا نه. روایت کسی که



می گوید داشت، اولی به پذیرش نقل کسی است که می گوید هَدَى نداشت. ۵۵ در این باره باید تأمل بیشتری کرد.

نمونه دیگر درباره نسبت میان راوی و خبر در این مثال قابل توجه است: وقتی ابن حزم عقیده حسن بن صالح بن حیّ هَمْدانی را در باب امامت شرح می دهد، می نویسد: «گفته شده است که مذهب او چنین بوده است که امامت می تواند برای تمامی فرزندان فهرین مالک مشروع باشد»، یعنی لزومی به انحصار آن در قریش که تیره ای از فهر بن مالک است، نیست. در این جا وی نسبت این اعتقاد را به حسن بن صالح نمی پذیرد و به عکس، آن چه را که هشام بن حکم در کتاب المیزان خود درباره او آورده، قبول می کند، چرا که هشام در شهر کوفه، همسایه او بوده، او را درك کرده و عالم ترین افراد نسبت به او است. ۵۶

نقد سند یا منبع

در پژوهش تاریخی صرف بررسی سند به معنای سنتی آن تنها مطرح نیست، بلکه فراتر از آن، باید از منبع و مصدر سخن گفت. در نقل یک خبر، اگر سند خاص آن ارائه شده باشد، باید مورد بررسی قرار گیرد؛ اما آگاهی در بسیاری از کتب تاریخی، برای هر نقل تاریخی، سند نیامده است، بلکه کلیت آن کتاب به عنوان یک منبع و مصدر اهمیت دارد و نویسنده با تکیه بر دانش خود دست به گزینش زده، اخباری از منابع مختلف گرد آورده است. حتی ممکن است در کتاب وی، تک تک آن اخبار سند داشته باشد، اما لازم باشد به عنوان یک مورخ یا محقق، روی آن کتاب به عنوان یک منبع و مصدر نگاه شود. در همین جا، ممکن است ارزیاب متهم شود که چرا به کلیت کتاب به عنوان یک منبع نگریسته و اسناد اخبار را به صورت تک تک بررسی نکرده است.

اشاره خواهیم کرد که ابن حزم در تاریخ شرق اسلامی، بر کلیت کتاب طبری تکیه کرده و تصریح کرده است که وی شخصی موثق است. ۵۷ در حالی که این کفایت نمی کند. برای نمونه، وقتی به اخبار جمل و صفین اشاره می کند، می گوید:

و حدیثهما قد اعتنی به ثقاتُ أهل التاریخ کأبی جعفر ابن جریر و غیره. ۵۸

چنین اعتمادی به تاریخ طبری که هر بخش آن از یک راوی یا مورخ شناخته شده یا ناشناخته است و ربطی به وثاقت شخص طبری ندارد، منشأ ارزیابی های نادرست مصدری و سندی در اخبار تاریخی مورد نظر ابن حزم می شود. برای مثال وقتی وی درباره مختار می نویسد:



و ادّعی النبوة فی جهالات توجب انه کان یعلم فی نفسه انه لیس كما یظهر، و
حاله مضبوطة عند علماء التاریخ.

تکیه اش روی همین اخباری است که در تاریخ طبری آمده و وی بر آن ها اعتماد کرده است. ۵۹
ابن حزم در سیره نبوی هم، دقیقاً بر سیره ابن اسحاق تکیه کرده و در بسیاری از موارد، ریز به
ریز عبارات ابن اسحاق را آورده است. ۶۰ در واقع این کتاب، بازنویسی موضوعی و تلخیص شده
همان دیدگاه های رایج اهل سنت و مکتب مدینه است و تحقیقات موردی ابن حزم نباید ما را به توهم
در اندازد که وی همه این اخبار را از زیر ذره بین نقادی گذرانده است. وی در این کتاب، نه منابع
خود را - به جز چند مورد - آورده و نه سندی برای نقل ها ذکر کرده است. به نظر می رسد این اثر
بیشتر جنبه آموزشی و عمومی داشته و به همین دلیل، خالی از روش های جاری در نگارش کتب
علمی تألیف شده است.

درباره مورخان غرب اسلامی باید این نکته را افزود که برای شناخت تاریخ عراق و به طور کلی
شرق اسلامی، چاره ای جز تکیه به این قبیل آثار نداشتند؛ زیرا منابعی جز همین منابع مشهور در
اختیار آنان نبوده است. ۶۱ در حالی که آگاهی این مورخان از اخبار شمال غرب آفریقا و اندلس بسیار
بیشتر بوده است. برای نمونه، وقتی از حکومت «حکّم بن عبدالرحمان» معروف به «منتصر بالله
اموی» از خلفای اموی اندلس سخن می گوید و از حساسیت وی در برانداختن بساط شرابخواری از
اندلس سخن می راند، با این که در حال نگارش یک رساله مختصر است، شعر بلندی در تأیید
دیدگاه تاریخی خود از «ابو عمر یوسف بن هارون کندی» می آورد با این استدلال که:
أتما آوردناها تحقیقا لما ذکرنا عنه من ذلك. ۶۲

امکان تحریف در متون تاریخی از دید ابن حزم و اهمیت آن در ارزیابی خیر

در نگاه کلی به منابع یا اسناد تاریخی یک نکته با اهمیت وجود دارد که مورخان سنی قرون نخستین
اسلام در سنجش روایات تاریخی، اصولاً اعتقادی به وقوع تحریف های عمدی در منابع سنی
ندارند. آنان فرض را بر این می گذارند که این تنها فرقه های مخالف آن ها یعنی شیعیان و خوارج
هستند که دست به جعل حدیث یا تاریخ زده اند، اما منابع اهل سنت که به نسبت از منابع سایر فرقه ها
بیشتر است، خالی از جعل و تحریف است. از میان این افراد، اگر کسی مانند ابن حزم تا اندازه ای
به دولت اموی خوشبین هم باشد، مشکل دو چندان می شود؛ زیرا دیگر اعتقادی به تحریف اخبار



تاریخی از ناحیه این حکومت هم ندارد. این قبیل مورخان روی تحریف یا سانسور عمدی از ناحیه حکومت های سنی نسبت به اخبار تاریخی حساسیت ندارند و برای این اصل، یک تکیه گاه تثوریک هم که اجماع درونی خود آن ها است، دست و پا کرده اند.

ابن حزم در یک مورد، در اثبات نبوت انبیا، به اخباری که درباره معجزات آنان رسیده، استناد می کند و می گوشد نشان دهد که طریق رسیدن این اخبار به ما به گونه ای است که اطمینان آور است؛ زیرا کافه آن ها را نقل کرده اند، کافه ای که امکان ورود کذب در آن ها نیست:

و هی نقل الکافه الی قد استشعرت العقول ببدایتها و النفوس باول معارفها انه لاسیبل الی جواز الکذب و لا الوهم.

به نظر ابن حزم رسیدن به یقین در مورد اخبار تاریخی، لازم نیست به حس و مشاهده مستقیم باشد؛ چرا که گاه شمار ناقلان و نوع نقل به گونه ای است که یقین آور است. مانند این خبر که بلاد سودان وجود دارد و پذیرفتن آن و علم به آن امری بدیهی است. وی با این اشکال مواجه می شود که پس چرا بسیاری از مردم، اخبار مربوط به معجزات انبیا را نمی پذیرند و تکذیب می کنند؟

ابن حزم به پاسخ نقضی روی می آورد و می گوید: «خوب! بسیاری از حقایق دیگر را هم که شما پذیرفته اید، عده ای انکار می کنند. آیا انکار آن ها لطمه ای به درست بودن آن اخبار می زند؟» اشکال کننده اصرار بیشتری می کند و می گوید: تکذیب کنندگان معجزات انبیا واقعا شمارشان زیاد است. شاید چیزی به این اندازه مورد تکذیب قرار نگرفته باشد.

ابن حزم پاسخ می دهد که: «چنین ادعایی باطل است. این قبیل تکذیب ها فراوان است، و تکذیب ها لزوما به معنای باطل بودن آن اخبار نیست. به علاوه انبیا دشمنان فراوانی داشته اند و تکذیب ها هم به همین دلیل زیاد شده است. اما حق روشن است.»

ابن حزم در این جا به سانسوری که ملوک و مخالفان انبیا نسبت به اخبار معجزات یا سایر مسائل دارند و اهمیتی در پنهان کردن حقائق ندارد، اشاره می کند؛ تنها به این هدف که نشان دهد حقایق حتی به رغم خواست مخالفان انبیا - به مانند آن چه ملوک درباره مغضوبان خود دارند و مرتب آن ها را تکذیب می کنند - پنهان نمی شود. در این جا دو مثال تاریخی می زند: یکی تلاش آل مروان در پنهان داشتن فضایل امام علی (ع) و دیگری تلاش مامون و مستعصم و واثق در نشر اندیشه خلق قرآن است که هر دو با ناکامی روبرو شد.^{۶۳}

ابن حزم در جای دیگری، باز بر این نکته تاکید می ورزد که «علی سبیل ابطال الکواف» حرکت



کردن، یعنی کنار گذاشتن «نقل کافه» راه به جایی نمی برد. اصطلاح کراف،^{۶۴} ویژه اندلس است و به ندرت در آثار دیگر بکار رفته است.

بنگرید چه اندازه روافض، بر ضد ابوبکر و عمر گفتند؛ چه شد؟ آیا تاثیر کرد؟ یا خوارج چه اندازه درباره علی و عثمان گفتند، آیا مطالب آنان را دیگران پذیرفتند؟ به اعتقاد ابن حزم، ملوک و حکام نمی توانند دهان مردم را ببندند، حتی اگر ملوک اراده قطعی برای این کار داشته باشند:

و حتی لو رام أحد من الملوك ذلك لما قدر عليه لأنه لا يملك ایدی الناس و لا
الستهم يصنعون فی منازلهم ما أحبوا و ينشرونه عند من یثقون به حتی یتشر، و
هذا امر لا یقدر علی ضبطه و المنع منه احد، لا سیمما مع انخراق الدنيا و سعة
اقطارها من أقصى السند الی أقصى الاندلس؛ فلو امكنت معارضة ما تأخر عن
ذلك من له أدنى حظ من استطاعة عند نفسه علی ذلك من لا بصیرة له فی الاسلام
فی شرق الارض و غربها.^{۶۵}

مثال های ایشان در ارتباط با تاریخ اسلام به لحاظ غلبه اکثریت سنی و تصور این که هر چه آنان بر آن توافق کردند عقیده کافه و کراف است، در صورتی که در زمینه های مشکوک و مورد اختلاف به لحاظ فرقه ای نباشد، محلی برای پذیرش دارد اما حتی در این صورت، آیا باید آراء و اقوال و اخبار نقل شده توسط دیگران کنار گذاشته شود؟ از اتفاق، استدلال ابن حزم بر این پایه است که حتی اگر اکثریت، تحت تاثیر تبلیغ ملوک قرار گیرند، یک اقلیت، اخبار را نگاه خواهد داشت.

ابن حزم و نقد متن

بنا به گفته احسان عباس اگر ابن حزم صرفاً بر اساس سند می خواست به ارزیابی اخبار تاریخی پردازد، چنین امکانی در این حوزه، برای او وجود نداشت اما آن چه سبب شد تا وی به این عرصه هم پردازد و در عین حال از ذهنیت سند شناسانه هم که در علم حدیث داشت بهره برد، گشوده شدن باب اندیشه های عقلانی و منطقی به روی او بوده است. وی در این جا از موضع ظاهری خود گذر می کند و به نقادی های عقلی می پردازد.^{۶۶} احسان عباس بر آن است که این روش وی سبب شده است تا او از ظاهر اخبار تاریخی گذر کرده به علل و اسبابی که در ورای نقل ها است، توجه کند. از آن جمله این نکته مهم است که ابن حزم می گوید: «اگر چیزی را به طور قطع و یقین باور به بطلان آن داریم، نمی توانیم با استناد به نقل، آن را بپذیریم». وی این مطلب را درباره حدیث منسوب به



پیامبر(ص) درباره علم انساب می گوید که فرمود: علم لایفیع و جهل لایضر. سخن ابن حزم آن است که:

لایحل لمسلم ان ینسب الباطل المتیقن الی رسول الله صلی الله علیه و آله. ۶۷
اگر اصل بر این باشد که ما «متیقن الباطل» را نتوانیم با «نقل» درست کنیم، در این صورت، خیلی ساده، عقل گرایی را بر نقل گرایی ترجیح داده ایم.

بنابراین، گذشته از نقل، ابن حزم، می کوشد تا در مرتبه دوم، و به عنوان یک قدم بالاتر از آن چه مورد نظر طبری و دیگران بوده، از عقل بهره بگیرد و به کار مقایسه میان محتوای نقل ها پردازد. ابن حزم نیک آگاه است که اخبار با یکدیگر تعارض دارد. در این صورت چاره ای جز این نیست که از عقل استمداد بطلبد و با بهره گیری از حجیت عقل میان حق و باطل تفاوت بگذارد. ۶۸

ابن حزم این روش را به خصوص درباره اسرائیلیات بکار می گیرد و گاه برخی از اخبار تورات را در مقایسه با دیگر اخبار آن، به خرافه نزدیک تر می داند. برخی از مطالبی که در تورات درباره لوط یا اسحاق آمده است، به همین طریق عقلی مورد نقادی قرار گرفته است.

نمونه ای از ارزیابی های عقلی، نقد خبری است درباره «عنبسه بن امیه» که «حکم بن ابی العاص» روایت کرده است: عنبسه از روی فقر، دو فرزندش را رها می کند و از جمع قریش می رود و گم می شود. در این جا حکم بن ابی العاص، راوی خبر، می گوید که او هم به خاطر آن که سنش اندک بود، مسؤولیت آن دو کودک را نپذیرفت. در این جا ابن حزم بر می آشوبد و این چنین به نقد این خبر می پردازد: اگر این داستان راست باشد، شکننده ابدان آدمی است اما من آن را صحیح نمی دانم. چگونه این خبر می تواند درست باشد در حالی که میان بنی امیه، ابوسفیان با آن ثروت و محبوبیت زندگی می کرد؟ یا عفان بن ابی العاص و عثمان فرزندش و ابواحیحة و عقبه بن ابی معیط و عتبه و شیبه صاحب مکنت و مال و منال حضور داشتند؟ آیا ممکن است آنان حاضر به پذیرش این دو کودک نشده باشند؟ بدین ترتیب ابن حزم چنین حکم می کند که:

فصح انه خبر مولد مُقتعل یقینا لا شک فیہ. ۶۹

عقل گرایی وی در نقد اخبار، بیشتر در نقد مطالب تاریخی تورات ظهور یافته است. وی به صراحت برخی از این اخبار را نادرست می شمرد؛ به دلیل این که با بدیهیات عقلی سازگار نیست. برای مثال وقتی گفته می شود که در جریان معجزه موسی تمامی آب های مصر تبدیل به خون شد، ابن حزم بر می آشوبد که چطور چنین چیزی ممکن است؟ در آن صورت چگونه مردم بدون آب می زیستند؟



و هل يخفى أن هذا من توليد ضعيف العقل أو زنديق مستخف لايبالي بمن آتى به
من الكذب. ٧٠

آیا این خبر جعل شده از سوی یک فرد ضعیف العقل یا زندقی نیست که از دروغ‌گویی ابایی
ندارد؟ این عقل‌گرایی در بسیاری از نقادی‌های وی بر تورات به روشنی اعمال شده است.

ابن حزم و نقادی‌های جغرافیایی

روش ابن حزم در نقد اخبار تاریخی از نگاه «عبدالحلیم عویس»، روشی است که - منهای ابن
خلدون (م ۸۰۸) که او هم فقط در مقدمه‌اش روی روش نقادی تکیه دارد نه تاریخش - در طول
هشت قرن نخست اسلامی، سابقه و پیشینه‌ای ندارد. تکیه عمده این روش، نقد خرافات و مطالب
شگفت و غریب است که همیشه بخش مهمی از تواریخ کهن را به خود اختصاص می‌داده است.
عویس احتمال می‌دهد که ابن خلدون در نقد تاریخی خویش، شاگردی مکتب ابن حزم را کرده
باشد. این امر به خصوص درباره روش ابن خلدون در نقد خرافات و رد آن‌ها با نقادی عقلی، با
آن چه در آثار ابن حزم آمده است، مطابقت دارد. ٧١ یعنی وی عیناً برخی از این موارد را از کتاب
الفصل ابن حزم برگرفته است.

یک مورد شناخته شده، مربوط به شمارش جنگجویان حضرت موسی (ع) است که تورات
شمارش آن‌ها را ششصد هزار بلکه بیشتر می‌داند. این مطلب را ابن خلدون نقد جغرافیایی کرده و
نشان داده است که منطقه مورد نظر به لحاظ ظرفیت جغرافیایی نمی‌توانسته است این اندازه نیروی
انسانی داشته باشد. این مورد که در همان صفحات نخست مقدمه ابن خلدون (۸/۱) آمده است،
عیناً موردی است که ابن حزم در الفصل (۱/۱۶۵) به آن پرداخته و همان استدلال‌ها را آورده است.
ابن حزم می‌گوید: «در سفر چهارم تورات آمده است که شمار بنی اسرائیلی‌هایی که از مصر خارج
گشتند و قادر بر نبرد بوده و بیست سال به بالا سن داشتند، ششصد و سه هزار و پانصد جنگجو بوده
است، در حالی که افراد زیر بیست سال و کسانی که توان نبرد نداشتند و هم چنین زنان داخل در این
شمارش نبودند. و عدد آنان وقتی وارد «ارض مقدسه» گشتند ششصد و یک هزار و هفتصد و سی
مرد بود».

ابن حزم در نقد این خبر می‌نویسد: «ارض مقدسه، هم چنان باقی است و زمین آن کم و زیاد
نشده است. حدّ جنوبی آن غزه و عسقلان، حدّ غربی آن دریای شامی، حدّ شمالی آن صور و صیدا



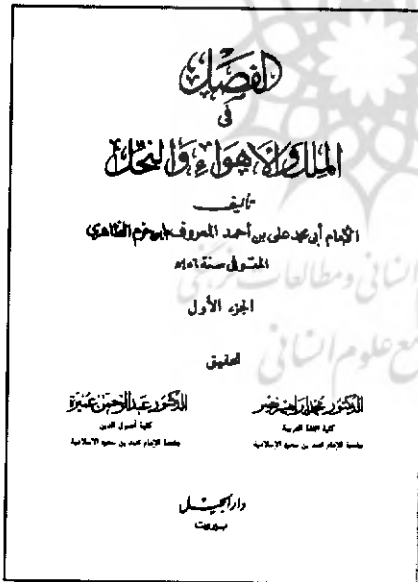
و دمشق و حدّ شرقی آن بلاد مؤاب و عمون و بخشی از صحرای مغرب است.^{۷۲} آن گاه وی طول و عرض این منطقه را بر اساس واحد «میل» با دقت بیان کرده، ویژگی های مسکونی و زراعی و امکانات زیستی آن را شرح داده^{۷۳} و پس از توضیحات مفصل دیگر می نویسد: «پس زنان کجا بودند؟ در حالی که به گمان اینان همه آن ها سهمشان را گرفتند. تازه افراد زیر بیست سال را هم باید علاوه کنیم ... شمار زنان طبعاً باید نزدیک به شمار مردان باشد». اکنون پرسش وی این است: در این جا چگونه ممکن است از یک جمعیت ۵۱ نفره (ابن خلدون عدد هفتاد را دارد؛ این ها فرزندان یعقوب بودند که وارد مصر شدند) در مدت دو بیست و هفده سال (ابن خلدون ۲۲۰ سال آورده) جمعیتی بالغ بر هزار هزار نفر به دنیا آیند؟

هذا غاية الحال الممتنع .^{۷۴}

این نکته، برای ابن حزم اهمیت داشته و با برخی از سران یهود در این باره گفت گو هم کرده است.

ابن حزم روی این نکته تأکید دارد که با توجه به دانش تاریخی که در اختیار داریم، چنین افزایش جمعیتی در این محدوده زمانی امری ناممکن است. این تجربه نه تنها مربوط به تاریخ دنیای اسلام، بلکه درباره سرزمین روم، ترک، هند، سودان جدید و قدیم تطبیق می کند. در واقع، یک مرد، چند زن می تواند گرفته باشد؟ هر زن او با توجه به فاصله میان دو حمل، چه اندازه می توانسته زایمان کرده باشد؟ هر زندگی چه اندازه هزینه مالی داشته و آیا یک مرد می توانسته بیش از یک یا دو زن

داشته باشد یا نه؟ با توجه به گستردگی فقر در میان بنی اسرائیل آن هم پس از حضرت یوسف که این جماعت فقط صاحب گوسفند بودند و حتی نمی توانستند به درستی شکم خود را سیر کنند؟



طبعا تصور رفاه لازم برای داشتن همسران و فرزندان و خادمان بیشتر از سوی آنان، قابل قبول نیست.

این وضعیتی است که با توجه به تجربه تاریخی سایر امت‌ها هم قابل فهم است. ابن حزم می‌نویسد: ما تواریخ زیادی درباره اخبار عرب و عجم خوانده ایم و حداکثر فرزندان که برای این قبیل خانواده‌ها می‌توانیم تصور کنیم عدد ۱۴ است. رسیدن به عدد ۲۰ به ندرت اتفاق می‌افتد آن هم: فی جمیع بلاد اهل الاسلام، و الذی بلغنا عن مالک النصارى الى ارض الروم و مالک الصقالبة و الترك و الهند و السودان قديما و حديثا.

رسیدن فرزندان یک مرد به ۳۰ جدا به ندرت اتفاق می‌افتد و جز برای برخی از سلف نقل نشده است. در این جا وی نمونه‌هایی را از مردان صدر اسلام مثال می‌زند که تعداد فرزندانشان زیاد و حوالی ۳۰ بوده است. ۷۶ آشنایی وی با علم انساب به این بخش از کار وی کمک کرده است. یکی از این افراد که صاحب فرزندان زیاد بوده، موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر است که ۳۱ فرزند داشته است.

توجه ابن حزم به این قبیل کارهای آماری و مقایسه آن‌ها با یکدیگر واقعا جالب و قابل تقدیر است. در منابع موجود از قرون اولیه، این قبیل نقادی‌ها، کمتر دیده شده است. به هر روی ابن حزم از مجموع این نقادی‌ها نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان آمار ارائه شده در تورات را درباره شمار جنگجویان بنی اسرائیل پذیرفت. شگفتی دیگر ابن حزم آن است که در نص تورات چنین آمده است که: آن عدد که بالغ به ششصد هزار جنگجو بوده است که همراه با دام‌های خود از مصر خارج گشتند. در این جا ابن حزم بر می‌آشوبد و می‌گوید: تمام سرزمین مصر نمی‌تواند این عدد را تحمل کند، چه رسد به ارض مقدسه. ۷۷

به باور عویس، با توجه به شباهت میان نقد ابن خلدون و ابن حزم از این نص، ابن خلدون، نمی‌توانسته است از این استدلال‌های ابن حزم بی‌خبر باشد و آن چنان که گذشت به بحث در این باره بپردازد. ابن خلدون در این باره دو صفحه و ابن حزم بیش از پانزده صفحه مطلب نوشته است. این در حالی است که در این جا ابن خلدون نامی از ابن حزم به میان نیاورده است. ۷۸

ابن حزم به نقد جغرافیایی برخی دیگر از اخبار تورات هم پرداخته است. از جمله آن که در تورات آمده است: نهری از بهشت خارج می‌شود که تمام باغات را سیراب می‌کند. این نهر چهار



منبع عمده در زمین دارد: نیل، جیحون، دجله و فرات. ابن حزم با استناد به آگاهی های جغرافی و نشان دادن منبع این نهرها، آن مطلب را نقد کرده، وجوه کذب آن را بیان کرده است.^{۷۹} اطلاعات جغرافی که وی در این جا به دست داده و منشا این نهرها را معین کرده، جالب و قابل توجه است. شاید این نقد از زاویه جغرافیایی نسبت به تورات، یکی از جالب ترین نقدهایی بوده باشد که در آن روزگار صورت گرفته است. برای نمونه، درباره این جمله تورات که می گوید: «نهر جیحان و هو محیط بجمع بلاد الحبشة»، ابن حزم می گوید در تمام خاک سودان، از حبشه و غیر حبشه، نهری غیر از نیل وجود ندارد.^{۸۰}

این خبر تورات هم که ضمن آن گفته شده است که در فلسطین به جز روستاها، چهارصد شهر بوده است، با این اشکال جغرافیایی ابن حزم روبرو شده است که: ببینید، در سرزمینی که ما مساحتش را بیان کردیم ... چگونه وجود این همه شهر ممکن است.^{۸۱}

هم چنین این خبر که درآمد مالیاتی سلیمان نبی(ع) ۶۳۶ هزار قنطار طلا بوده است، با توجه به موقعیت محدود جغرافیایی تحت سلطه وی که تنها شامل فلسطین و اردن و غور بوده، برای ابن حزم غیر قابل قبول است:

فهذه الجباية التي لو جمع كل الذهب الذي يابدى الناس لم يبلغها؛^{۸۲}

حتی اگر تمامی طلاهایی که در دسترس مردم بود، جمع آوری می کردند، این اندازه نمی شد.

بورسی های آماری ابن حزم

حساسیت ابن حزم درباره «عدد» و «آمار» که در تواریخ، به وفور گرفتار تحریف می شود، در موارد دیگری هم وجود دارد. وقتی ابن حزم مشاهده می کند که به رغم فراوانی روایات درباره شمار مسلمانان در حدیبیه که از ۱۳۰۰ تا ۱۶۰۰ گفته شده و در همان حال خبری می بیند که عدد را ۷۰۰ تن ذکر کرده، برآشفته و آن را با همان سبک ادبیات خاص خود و هم دانسته است:

وهذا وهم شديد البتة والصحيح بلاشك ما بين الف و ثلاثمائة الى ألف و

خمسائة.^{۸۳}

به کار بردن سه کلمه «شدید، البتة و بلاشک» اصرار وی را درباره گزینه های خود نشان می دهد.

یکی از نمونه های آماری ابن حزم بحث وی درباره عدد کسانی است که روز بدر توسط علی





بن ابی طالب (ع) کشته شدند. وی در برابر این استدلال شیعه که یکی از دلایل کنار گذاشتن امام علی (ع) در سقیفه، حقد و کینه های قریش نسبت به امام بوده و منشأ آن هم قتل شماری از آنان در بدر و احد بوده است، سخت برآشفته و به شمارش این کشته ها پرداخته است تا نشان دهد این برداشت تاریخی غلط است. وی می نویسد:

هذا نمويه ضعيف كاذب، لانه ان ساغ لكم ذلك في بني عبدشمس و بني مخزوم و بني عبدالدار و بني عامر لانه قتل من كل قبيلة من هذه القبائل رجلا او رجلا. فقتل من بني عامر بن لؤي رجلا واحدا و هو عمرو بن عبدود، و قتل من بني مخزوم و بني عبدالدار رجلا، و قتل من بني عبدشمس وليد بن عتبة و عاص بن سعيد بن عاص بلاشك، و شارك في قتل عتبة بن ربيعة و قيل قتل عتبة بن ابی مُعيط و قيل: قُتِلَهُ غَيْرُهُ و هو عاصم بن ثابت الانصاري ولا مزيد. ^{۸۴}

البته این آمارگیری به دلیل بکار بردن کلمه «رجالا» دقیق نیست؛ در عین حال، توجه وی به این که به شمارش مقتولین پردازد و به این ترتیب بخواهد نظریه تاریخی شیعه را رد کند، فی حد نفسه، روش مناسبی است. آن چه می مانند این است که وی، آمار غلط ارائه داده است؛ با این که برای او که فردی آشنا به سیره نبوی بوده، امکان آن بوده است تا با دقت بیشتری عمل کند؛ زیرا در تمامی منابع معمول سیره به این مساله پرداخته شده است، اما در عمل تعصب مذهبی مانع از آن شده است تا آمار را دقیق ارائه داده، نتیجه درستی بگیرد. وی نه تنها در ارائه ارقام اشتباه - شاید عمدی - می کند، بلکه اساسا کشته های بسیاری از خاندان های قریش را که توسط علی بن ابی طالب به قتل رسیده اند، نیاورده است. برای مثال، بلاذری در فهرستی که از مقتولین بدر آورده، بدین ترتیب کشته شدگان توسط امام علی (ع) را فهرست می کند:

از بنی عبدشمس: حنظلة بن ابی سفیان، عاص بن سعید، ولید بن عتبة، عامر بن عبیدالله حلیف عبدشمس. (۴ نفر).

از بنی عبدالعزی بن قصی: حارث بن زمعة بن الاسود، عقیل بن اسود (حمزه و علی و یقال علی و حده) نوفل بن خویلد. (۳ نفر).

از بنی تیمم (که ابن حزم در ادامه همان عبارت بالا تصریح می کند که هیچ کس از بنی تیمم توسط علی (ع) کشته نشده است) عمیر بن عثمان بن عمرو. (۱ نفر).

از بنی مخزوم: یزید بن تمیم حلیف بنی مخزوم، حرمله بن عمرو، ابوقیس بن ولید بن مغیره،

مسعود بن ابی امیه، عبدالله بن ابی رفاعه، جابر بن سائب بن عویمر، عویمر بن سائب (بنا به قول کلبی). (۷ نفر).

از بنی جُمح: اوس بن معیر (علی همراه با عثمان بن مظعون). (۱ نفر).

از بنی سهم: منبّه بن حجاج (بنا به قولی علی بن ابی طالب) نبیه بن حجاج، عاص بن منبّه، ابوالعاص بن قیس (علی یا ابودجانه). (۴ نفر).

این تنها آمار مقتولین جنگ بدر توسط امام علی (ع) است که جمعا ۲۰ نفر می شود. ۸۵
اما در احد:

طلحه بن ابی طلحه العبدری، قاسط بن شریح بن عبدالدار، ارطارة بن عبد شرحبیل بن عبدالدار، ابوالحکم بن احنس بن شریح (حلیف بنی زهره)، امیه بن ابی حذیفه بن مغیره. (۵ نفر). ۸۶

این آمار بر حسب گزارش بلاذری است و ممکن است جای بحث بیشتری داشته باشد. مهم آن است که امام علی (ع) از قریش ۲۵ نفر را که باید با عمرو بن عبدود در خندق، آن را ۲۶ نفر دانست، کشته است. اکنون پرسش این است: اگر این حزم به این آمار توجه می کرد، دست کم در رد نظریه تاریخی شیعه تأمل نمی کرد؟^{۸۷} شگفت آن است که وی می گوید: طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص هم همانند علی از مشرکین کشتند. و اساسا قریش بیشترین دشمنی را با ابوبکر داشتند که آنان را به اسلام دعوت کرد!^{۸۸} آشکار است که تعصب مانع از آن شده است که وی آزادانه بتواند به استنتاج منطقی از روش آماری خود پردازد.^{۸۹}

یک نمونه آماری دیگر هم در کارهای ابن حزم مشاهده شد که آن نیز به لحاظ روش شناختی، کار جالبی است، اما به دلیل بکارگیری آن در فضای تعصب، نتایج نادرستی به همراه داشته است. بحث وی در مقایسه میان علم ابوبکر و علم علی (ع) است. وی اولاً علم را در دایره تعداد حدیثی می داند که آن ها از پیامبر نقل کرده اند نه فرضاً خطبه ها و کلمات و نامه هایی که از آن ها برجای مانده است. مقایسه آماری وی به این ترتیب شروع می شود که ابوبکر ۲/۵ سال پس از پیامبر (ص) زنده بوده و ۱۴۵ حدیث از پیامبر نقل کرده است. امام علی (ع) ۳۰ سال پس از پیامبر (ص) زنده بوده، تعداد ۵۰۰ حدیث از او نقل شده که تنها ۵۰ حدیث آن درست است. اکنون می توان نتیجه گیری کرد که اگر کسی در ۲/۵ سال ۱۴۵ حدیث نقل کند علم بیشتری دارد یا کسی که در ۳۰ سال فقط ۵۰ حدیث نقل کند؟ آن هم کسی که زمانی در مدینه بوده، به بصره رفته، به کوفه آمده، در صفین بوده و



همه جا مردم با وی برخورد داشته و می توانسته اند از وی حدیث بشنوند؟ بدین ترتیب وی معتقد است که ابوبکر چند برابر امام علی(ع) علم داشته است:

كان عند ابي بكر من العلم اضعاف ما كان عند علي منه .^{۹۰}

وی شبیه همین قیاس را میان علی(ع) و عمر نیز دارد و آن جا هم در مقایسه میان احادیث نقل شده توسط این دو نفر از پیامبر(ص) و تعداد فتاوی برجای مانده از آن ها، باز نتیجه می گیرد که علم عمر بیشتر بوده است. در اصل، به نظر وی، مقایسه احادیث بسیاری از صحابه مانند ابهریره و عایشه و ... هم نشان می دهد علم آن ها بیشتر از امام علی(ع) بوده است. این حزم که احساس می کند در این جا قدری تندروی کرده، بلافاصله اضافه می کند: کسی تصور نکند که ما مرتبه احدی از صحابه را پایین آورده ایم؛ چرا که اگر ما از علی(ع) منحرف شویم، در آن صورت مانند خوارج شده ایم!^{۹۱}

آماری که وی درباره احادیث امام علی(ع) نقل می کند، بسیار خطا است، چندان که آمارش درباره احادیث نقل شده از ابوبکر هم دقیق نیست. تنها در کتاب بخاری - که میان سنیان به صحیح بخاری شهرت یافته است - تعداد ۹۷ حدیث غیر تکراری و در کتاب مسلم - که به صحیح مسلم شهرت یافته است - تعداد ۷۳ حدیث غیر تکراری از امام علی(ع) نقل شده است.^{۹۲} آگاهیم که هر دو کتاب با نگرشی نزدیک به نگرش ناصبی و یا دست کم در چنان فضایی تالیف شده است.

ابن حزم در نقد مطالبی هم که در تورات آمده و به نظر وی از دید آماری غلط است، حساسیت نشان می دهد. برای نمونه در تورات آمده است که مجموعه فرزندان از نسل یعقوب که وارد مصر شدند، ۶۶ نفر بودند. اینان با دو نفر از فرزندان یوسف که در مصر متولد شده بودند، جمعا ۷۰ نفر می شوند. ابن حزم از این جمع زدن برآشفته است که جمع این ها - با حضرت یعقوب - ۶۹ می شود نه ۷۰.^{۹۳}

ابن حزم و نقادی های زمانی

ابن حزم نسبت به زمان و تعیین دقیق آن، تا اندازه ای که منابع به وی اجازه می دهد، حساسیت دارد. وی ذهنیت تاریخی دارد و آگاه است که تاریخ به معنای دقیق آن یعنی رعایت دقیق در بیان وقت و زمان حادثه. یکی از این حساسیت ها را احسان عباس چنین شرح می دهد: «ابن حزم ماه ربیع الاول را که ماه هجرت رسول خدا است، مبدأ سال هجری برای تعیین حوادث دوره هجرت قرار می دهد».^{۹۴} این کار او برای مخالفت با آن چه مسلمانان از روزگار عمر به این سوی انجام داده اند و



محرم را اول سال قرار دادند، نیست. این روش وی در تاریخ‌گذاری حوادث دوران هجرت، دقیق‌تر و نزدیکتر به واقع است؛ به ویژه در مقایسه با کار برخی از راویان اخبار سیره که تاریخ‌ها را به صورت سال بیان می‌کنند و می‌گویند: فلان غزوه در سال دوم یا سوم روی داد و شیوه واقدی که تاریخ غزوات را با تعیین ماه بیان می‌کند، رعایت نمی‌کند.^{۹۵} به هر حال، محاسبه دو ماه اهمیت دارد و در مواردی می‌تواند اختلاف نظر در تعیین سال را توجیه کند.^{۹۶} ابن حزم این تاریخ‌گذاری را برای حوادث دوران هجرت با تعبیر «المورخ» وصف می‌کند. برای مثال - همان گونه که در باورقی قبلی تاریخ‌گذاری وی نسبت به غزوه بواط را دیدیم - درباره زمان اسلام آوردن طایفه ثقیف هم می‌نویسد:

و لما كان في رمضان سنة تسع المورخ^{۹۷}

شاید این تغییر در مبنا قرار دادن مبدأ تاریخ هجری، سبب برخی از اختلاف نظرهای ابن حزم در تعیین سال دقیق غزوات با سایر اصحاب مغازی شده باشد؛ هر چند در موارد خاص، وی به گونه‌ای دیگر استدلال می‌کند. از آن جمله ابن حزم درباره زمان غزوه خندق می‌نویسد: اصحاب مغازی آن را در شوال سال چهارم می‌دانند. اما «و الثابت أنها في الرابعة بلاشك».^{۹۸} سپس به روایتی از عبدالله بن عمر استدلال می‌کند که گفته است من در احد چهارده ساله بودم، مشارکت ندادند، اما در غزوه خندق که پانزده ساله شدم، شرکت کردم. ابن حزم می‌افزاید:

فصح أنه لم يكن بينهما إلا سنة واحدة فقط و أنها قبل دومة الجندل بلاشك.^{۹۹}

چون احد در سال سوم بوده، یکسال بعد از آن، سال چهارم می‌شود نه سال پنجم. به دنبال همین گزینه، وی تاریخ غزوه بنی قریظه را هم در پایان ذی قعدة متصل به ذی حجه سال چهارم هجری یاد می‌کند.^{۱۰۰} سپس برخلاف دیگران که غزوه بنی لحيان را در سال ششم می‌دانند،^{۱۰۱} آن را در سال پنجم یاد می‌کند.^{۱۰۲} ابن کثیر در الفصول استدلال ابن حزم را رد کرده و اظهار کرده است که عبدالله بن عمر در احد در ابتدای چهارده سالگی بوده و در خندق در انتهای پانزده سالگی. بنابراین الزامی نیست که سال چهارم را برای نبرد خندق بپذیریم.^{۱۰۳}

درباره دقت ابن حزم در نقد امر «زمان و اخبار»، یک نمونه واضح وجود دارد و آن خبر گفت‌وگوی سعد بن معاذ با سعد بن عباده در روزهای پس از غزوه بنی المصطلق درباره مسائل داخلی مدینه و پیامدهای حدیث افک است که بخاری آن را در کتابش نقل کرده است. ابن حزم می‌گوید این خبر را از طرق صحیح روایت کرده‌ایم «قد رَوَيْنَا مِنْ طُرُقٍ صِحَاحٍ»،^{۱۰۴} اما متن آن درست نیست: «و هذا عندنا وَهْمٌ». زیرا سعد بن معاذ پس از غزوه بنی قریظه که در پایان ذی قعدة سال چهارم هجرت





بوده در گذشته است؛ در حالی که غزوه بنی المصطلق در شعبان سال ششم هجرت، یعنی پس از گذشت یک سال و هشت ماه از درگذشت سعد بن معاذ رخ داده است.^{۱۰۵} ابن حزم ادامه می‌دهد: خبیر درست آن است که طرف گفت و گوی سعد بن عباد، نه سعد بن معاذ بلکه «أسید بن حُضَیر» بوده است. این روایت را ابن اسحاق نقل کرده است.^{۱۰۶}

به لحاظ زمانی دقت‌های دیگری هم از ابن حزم ملاحظه می‌شود. برای مثال تاریخ روز خروج پیامبر(ص) از مدینه به مکه در سفر حجة الوداع، تاریخی است که وی روی آن تأمل زیادی کرده است. سر آن اختلافی است که آیا پیامبر(ص) شش روز به پایان ذی قعدة از مدینه خارج شده است یا پنج روز مانده از این ماه. وی معتقد است که تاریخ درست خروج حضرت، پنج شنبه، شش روز مانده به ذی قعدة، بوده است. این در حالی است که روایت عایشه، پنج روز مانده از ذی قعدة را تاریخ حرکت می‌داند. طریقی که وی برای اثبات عقیده اش طی کرده آن است که در روایت انس بن مالک آمده است که روز خروج از مدینه نماز ظهر را چهار رکعت در مدینه خواندیم و نماز عصر را در ذی الحلیفة. آشکار است که روز جمعه، نماز جمعه می‌خوانند نه نماز ظهر چهار رکعتی اما این که چرا در روایت عایشه، تاریخ حرکت شش روز مانده از ذی قعدة دانسته شده است، به اعتقاد ابن حزم، مقصودش حرکت از ذی الحلیفة بوده است نه از مدینه. افزون بر آن که ابن عباس هم تاریخ حرکت از ذی الحلیفة را پنج روز مانده از ذی قعدة دانسته است.

به هر روی، ابن حزم شش روز مانده از ذی قعدة را تاریخ حرکت دانسته و در شرح آن می‌نویسد: در روایتی از عمر، وی عرفه آن سال را روز جمعه معین کرده است.^{۱۰۷} در این صورت شب اول ماه، شب پنج شنبه بوده و روز آخر ماه ذی قعدة، روز چهارشنبه می‌شود. در صورتی که ما حرکت را روز پنج شنبه بدانیم، از شب جمعه تا شب پنج شنبه (اول ذی حجه) شش شب می‌شود.^{۱۰۸} این دو روایت را هم باید به آن افزود که پیامبر(ص) به طور معمول دوست داشت برای خروج از مدینه، روز پنج شنبه را انتخاب کند.^{۱۰۹} وی در ادامه به سناسبت تضعیف حدیث ابن عباس که گفته است پیامبر(ص) نماز ظهر را در ذی الحلیفة خواند، به این بحث ادامه داده و وجوه ترجیح روایت انس را شرح می‌دهد.^{۱۱۰}

نمونه دیگر از دقت ابن حزم در امر زمان، درباره این خبیر است که رسول خدا(ص) روز عید قربان در حجة الوداع، نماز ظهر را در منی خواند یا مکه. در این جا روایات مختلف است. وی روایت جابر و عایشه را که می‌گویند: نماز ظهر در شهر مکه خوانده شده، بر روایت دیگری که منی

را محل اقامه نماز می داند ترجیح می دهد. در شرح علت انتخاب این گزین، مقدار زمانی که برای اعمال روز عید لازم است را به طور تقریبی محاسبه کرده و با توجه به این که حجة الوداع در ماه آذار [ماه اول بهار] بوده و شب و روز کاملاً مساوی است، می گوید: پیغمبر قبل از طلوع خورشید وارد منی شده، در آن جا خطبه خوانده، قربانی عظیمی کرده، رمی جمره کرده و خود را اصلاح کرده است. اگر بگوییم که حضرت نماز ظهرش را در منی خوانده، باید فرض کنیم که ایشان بعد از آن اعمال به مکه رفته، اعمال مکه را هم انجام داده، به منی برگشته و نماز ظهر را در آن جا خوانده است. پیدا است که با آن همه اعمال، فرصت و زمانی پیش از ظهر باقی نمی مانده که حضرت به مکه رفته باشد و پس از برگشت از مکه نماز ظهر را در منی خوانده باشد؛ بنابراین بهتر است بپذیریم که حضرت بعد از انجام اعمال روز عید به مکه آمده و نماز ظهر را در آن جا خوانده است.^{۱۱۱}

هم چنین نقادی های زمانی ابن حزم در بررسی های خود از تورات، قابل توجه است. وی در مواردی، تعداد ستواتی را که برای یک مرحله و مقطع تاریخی در تورات آمده، با داده های اطلاعاتی زمانی از مقاطع کوتاه تر همان مقطع کلی، مقایسه کرده و نشان می دهد که جمع آن زمان ها، متفاوت با مقدار زمان ارائه شده برای آن مقطع کلی است که در جمله دیگری از تورات آمده است. این مورد به خصوص مربوط به محاسبه ۴۰۰ سالی است که گفته شده است بنی اسرائیل در عذاب بودند و حدفاصل میان مرگ حضرت یوسف با ظهور حضرت موسی (ع) است. در محاسبه وی بر اساس داده های تورات، این زمان ۳۵۰ سال است نه ۴۰۰ سال. در یک محاسبه دیگر که به نظر وی دقیق تر هم هست، این عدد بر اساس نص تورات ۲۱۷ سال می شود نه ۴۰۰ سال.^{۱۱۲}

در همین زمینه وی به مقایسه داده های یهود و نصارا درباره ادوار گذشته و زندگی اتیبا به لحاظ زمانی پرداخته و به این نتیجه می رسد که میان محاسبات آنان با یکدیگر بیش از ۱۳۵۰ سال اختلاف نظر درباره عمر دنیا وجود دارد. این بعد از آنی است که وی تک تک سال هایی را که در متون از قول اینان درباره زمان زندگی آدم و فرزندان تا برسد به حضرت مومی رسیده، یک به یک با یکدیگر جمع کرده است.^{۱۱۳}

شباهت های اسمی

شباهت اسمی هم گاه سبب خلط های تاریخی می شود که نمونه های آن فراوان است. برخی از این موارد در میان اسامی قبایل و امت ها است. برای مثال، ابن حزم می گوید: «برخی از مورخان قدیم





برای «اسحاق» فرزندى با نام «عیصاب» نوشته اند که نسلش در جبال شراه، واقع در میان شام و حجاز سکونت داشته اند و از میان رفته اند، جز آن که برخی گفته اند که «روم» از فرزندان عیصاب است. ابن حزم مى نویسد: «این خطا است و اشکال از آن جا ناشی شده است که اینان در منطقه ای با نام «اروم» بوده اند؛ و همین سبب شده است تا برخی تصور کنند روم هم از این جا گرفته شده است، در حالی که روم منسوب به روملوس بانی رومه مى باشد.»^{۱۱۴}

ابن حزم در یک مورد، وقتی صحابیان بدری را نام مى برد، از «جابر بن عبدالله بن رثاب بن النعمان» یاد مى کند و از آن جا که احتمال مى دهد کسانی او را «جابر بن عبدالله انصاری» پندارند، مى افزاید: «مقصود از وی، جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام که عمر طولانى یافت و حدیث فراوان از وی روایت شده نیست. او در بدر و احد نبود و تنها از غزوه حمراء الاسد به بعد در غزوات مشارکت داشت.»^{۱۱۵} یک نمونه دیگر آن است که ابن حزم، این ادعای ابن کلبی را که «ایمن بن عبید» را برادر اسامة بن زید دانسته است، نپذیرفته و سخن ابن اسحاق را تأیید مى کند، با این استدلال که نوعی تشابه اسمی سبب این خطای ابن کلبی شده است.^{۱۱۶}

شاید در ردیف شباهت های اسمی، بتوان از شباهت های مفهومی نیز یاد کرد. یعنی یک مفهوم برای دو مقصود و معنا. تعبیر «متعة» از این قبیل کلمات است که هم شامل «متعة النساء» مى شود و هم شامل «متعة الحج». شگفت آن که ابن حزم، طی صفحات طولانى که در این باره بحث کرده، کاملاً نقل های این دو را به هم درآمیخته و بخشی از درماندگی وی هم در آن بحث طولانى، از همین خلط ناشی مى شود.^{۱۱۷}

پروژه پژوهش‌های انسانی و مطالعات فرهنگی

تعصبات مذهبی - قومی و نقد اخبار تاریخی

چند مساله سبب شده است که ابن حزم متهم به گرایش های فرقه ای، قومی شده و در نتیجه به نداشتن بی طرفی در سنجش روایات تاریخی و اقوال مذاهب متهم شود.

در قدم نخست «یقین گرایی» سریع ابن حزم، سبب شده است که وی از «بی طرفی» که امری لازم و اساسی در سنجش و ارزیابی روایات تاریخی است، فاصله بگیرد. اگر گرایش های مذهبی افراطی وی را در حمله به مخالفانش از جمله ابوالحسن اشعری، ابوحتیفه، مالک و شیعه را بر آن بیفزاییم، درجه اعتبار قضاوت های تاریخی ابن حزم را باز هم باید کاهش دهیم.

افزون بر آن ابن حزم در بسیاری از موارد، به دانسته های تاریخی بی پایه تکیه مى کند. از جمله

آن که سد یا جوج و ماجوج در اقصا نقاط شمالی که آباد و معمور است، موجود است.^{۱۱۸} وی این اطلاع را به قول خودش بر حسب کتاب جغرافی ارسطاطالیس، تحقیق میدانی زمان واثق عباسی و برخی از آثار دیگر یاد کرده است. وی خطایی هم درباره رسول الله (ص) مرتکب شده است؛ بدین ترتیب که در جایی تصریح کرده است که حضرت فرزندی جز ابراهیم نداشته است:

لم یعقب ذکراً الا ابراهیم و مات صغیراً.^{۱۱۹}

در حالی که خودش در جای دیگری به قاسم و طاهر و طیب که در طفولیت در گذشته اند - و البته طاهر و طیب اسم یک نفر است - اشاره کرده است.^{۱۲۰} یک خیر استثنایی دیگر او هم آن است که پدر پیامبر (ص) زمانی درگذشت که حضرت هنوز سه سالش کامل نشده بود.^{۱۲۱}

«اندلس گرای» ابن حزم و ستایش بی اندازه وی از آن ناحیه هم به نوعی در خارج کردن وی از بی طرفی تأثیر گذاشته است. وی به روشنی اندلس را بر شرق اسلامی ترجیح می دهد و آثار تألیف شده در این ناحیه را در هر رشته، از برترین آثاری می داند که در نوع خود نگاهشته شده است. وی درباره برتری اندلس بر نقاط دیگر، رساله کوچک فضائل الاندلس و اهلها را تألیف کرده و خواسته است نشان دهد که در زمینه های مختلف حتی شعر، اندلس از شرق اسلامی جلوتر است. در این میان، یکی از اتهامات جدی او، ناصبی گری است که به معنای خاص گرایش به امویان بر ضد علویان است.

می دانیم که بر حسب آن چه مورخان نوشته اند، جد اعلای ابن حزم ایرانی الاصل، اما از موالی یزید پسر ابوسفیان بوده است.^{۱۲۲} چنین انتسابی زمینه را برای گرایش ناصبی او که بر پایه نگرش عثمانی مذهبی امویان است، فراهم می کند.

اما از این صریح تر هم داریم. ابومروان بن حیان معاصر ابن حزم - بنا به نقل ابن بسام - به رغم ستایشی که درباره او دارد، به عنوان انتقاد در باره اش می نویسد:

و کان مما یزید فی شأنه تشیعه لامراء بنی امیه، ماضیهم و باقیههم بالمشرق و الاندلس، و اعتقاده لصحة امامتهم و انحرافه عن سواهم من قریش حتی نسب الی النصب لغيرهم.^{۱۲۳}

احسان عباس در مقام تحلیل این جمله، آن گونه که دفاعی هم از ابن حزم صورت گرفته باشد، شرحی آورده و تشیع وی را نسبت به امویان، مانع از طرح برخی از مشالاب و زشتی های امویان توسط ابن حزم ندیده است.^{۱۲۴} قضاوت منفی ابن حزم درباره معاویه به خاطر کشتن حجر بن





عدی، ۱۲۵ و همین طور انتقادهای آشکار او از یزید به خاطر کشتن امام حسین (ع) و اصحاب حرّه ۱۲۶ و نیز تعبیر تند وی درباره مروان بن حکم به عنوان اولین کسی که میان امت اختلاف افکنده، به عنوان شواهدی برای موضع گیری منفی او نسبت به امویان عصر اول یاد شده است.

در یک مورد هم بر خلاف انتظار و به طور غیر معمول، از امام علی و جنگش بر ضد خوارج ستایش کرده، آن را در زمره فتوحات آورده و تحت عنوان «اصحاب الفتوح من الخلفاء» می نویسد:

ثمّ علیّ بن ابی طالب فی قتل الخوارج و کفّی به فتحاً، و لقد لقی الناس منّ نحا ما نحوه من الخواف و القتل و النهب ما لا یجهل. و کیف و هو فتح قد انذره به رضی الله عنه رسول الله صلی الله علیه و سلم. ۱۲۷

به جز وی کسی از مورخان، جنگ با خوارج را در زمره فتوحات نیاورده است! وی در ادامه، به توجیه این مطلب پرداخته می نویسد:

ثمّ فتح علی رضی الله عنه قتل الخوارج، و هو كما تقدّم من اجلّ الفتوح، لا تمّ كانوا لایرون طاعة خلیفة، و لا یرونها فی قرشی، و کان ضررهم معلوما. ۱۲۸

و در جای دیگر می گوید:

و قتل اهل النهروان من الخوارج، و نعم الفتح کان انذره صلی الله علیه و سلم. ۱۲۹

در عین حال، احسان عباس و هم چنین عبدالحلیم عویس بر آنند که ابن حزم آرزوی بازگشت دولت امویان اندلس را داشته است تا آنان وضعیت ملوک الطوائفی این منطقه را از میان برده و آن سرزمین را مانند گذشته یکپارچه سازند.

شاید همین نگرش او سبب آن اتهام شده باشد. احسان عباس این سخن ابن حیّان را که می گوید: ابن حزم تنها به بنو امیه علاقمند بوده و با دیگر طوایف قریش دشمنی داشته، تعبیر دقیقی ندانسته است. به اعتقاد وی ابن حزم، تشیع خود را نسبت به امویان و بازگشت دولت آنان و حتی تلاش بر آن، به هیچ روی پنهان نکرده است. ۱۳۰

این دیدگاهی است که مورخان این عصر اندلس که برخی آنان را «مورخان عصر فتنه» ۱۳۱ و دکتر محمود مکی «جیل الفتنه البربرية» ۱۳۲ می نامد، داشته اند. حتی تا قرن ها پس از آن هم، شماری از عالمان اندلس در وهله نخست نوعی نگرش قومی نسبت به اندلس داشتند و پس از آن دارای گرایش سیاسی اموی بوده و بازگشت عصر وحدت اندلس توسط امویان را آرزو می کردند. ۱۳۳

در زمینه گرایش های قومی او و در امتداد نگارش رساله فی فضل الاندلس و اهلها، رساله ای

هم تحت عنوان فضائح البربر نوشته است که شاگرد وی محمد بن ابی نصر حمیدی (م ۴۸۸) در جذوة المقتیس از آن یاد کرده است. این بخش تا آن جا که به گرایش های قومی و اندلسی وی باز می گردد، مربوط به آثاری است که وی در باره روزگار خود نگاشته است.

تعصب ظاهری گری او هم که وی را به مخالفت با مذهب ابوحنیفه و به ویژه مذهب مالک کشانده بود، در وی نیرومند بوده است. البته این تعصب، بیش از هر چیز در آثار فقهی وی بروز یافته است. با این حال شاید همین دید سبب شده است تا او تأکید کند، مذهب ابوحنیفه و مالک در شرق و غرب اسلامی، به وسیله زور سلاطین و «بالریاسة و السلطان» غلبه یافت. ۱۳۲

تعصب ابن حزم بر ضد شیعه، از نمونه های بارزی است که به روشنی می توان گفت مانع از درک تاریخی درست وی از دیدگاه های شیعه شده است. پیش از این اشاراتی به این مطلب داشتیم. در ادامه همان مسائل، این اظهار نظر ابن حزم بسیار شگفت می نماید که می گوید:

لا خلاف بین احد من الامة فی أنّ عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل علیاً الا متاولاً
مجتهداً مقدراً علی آتة علی صواب. ۱۳۵

همین عبارت خشم علامه امینی را برانگیخته است؛ چرا که روایتی که پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) فرمود: تو به دست شقی ترین مردم کشته خواهی شد، از چندین طریق صحیح و در ده ها کتاب از کتب اهل سنت روایت شده است. ۱۳۶

دیدگاه های تاریخی - نقد تاریخی

یکی از مسائل مورد توجه نویسندگانی که موضوع پژوهش خود را تفسیر شخصیت فکری ابن حزم قرار داده اند، شرح دیدگاه های وی درباره تاریخ است. بخشی از این دیدگاه ها، شرح نگاه وی به تاریخ، تاریخ اسلام و جایگاه آن در اندیشه اسلامی است. اما بخشی دیگر به دیدگاه های خاص تاریخی او درباره تحلیل کلیت تاریخ اسلامی و هم چنین نقاط حساس و مساله انگیز آن ها است. در واقع، ابن حزم جز آن که به صورت یک سنی - و گاه سنی سلفی - مسائل تاریخ اسلام را تحلیل می کند، اما در مواردی دیدگاه های خاص خود را دارد. این امر به جهاتی به نقد اخبار تاریخی از دیدگاه او بر می گردد؛ چرا که وجود این دیدگاه ها به گونه ای خاص، ابن حزم را بر آن می دارد تا به تحریف (اعم از حذف یا انتخاب) اخباری از تاریخ بپردازد که اجماع مورخان بر درستی آن ها است یا دست کم بخش زیادی از مورخان آن را طرح کرده اند. در بیشتر زمینه های حساس تاریخ اسلام که





به نوعی با نگره های مذهبی درآمیخته، سیاست حذف اخبار و انتخاب روایاتی خاص بدون ملاحظه ارزیابی اخبار دنبال می شود.

یکی از این دیدگاه ها که بیشتر مورخان و متکلمین سنی با آن درگیر هستند، تحلیلی است که از قتل عثمان دارند.

این قتل به عنوان «اول خرم دخل فی الاسلام»^{۱۳۷} تحلیل شده و تمامی اخباری که درباره آن نقل شده، تحت تاثیر این نگرش قرار می گیرد.

از جمله دیدگاه های شگفت مذهبی او باور وی درباره انگیزه طلحه، زبیر و عایشه از نبرد با امام علی (ع) است. به نوشته وی آنان امامت علی را باطل ندانسته و طعنی در آن نمی زدند. آنان جرح و نقدی در وی نداشتند که وی را از مقام امامت پایین آورد. همین طور امامت شخص دیگری را عکلم نکرده و با کس دیگری بیعت نکردند... آن ها فقط برای از بین بردن شکافی که در اثر کشته شدن عثمان در اسلام حادث شده بود، به بصره رفتند.^{۱۳۸} وی درباره معاویه هم مانند همین قضاوت را دارد: وی به هیچ عنوان منکر فضل علی (ع) و استحقاق او برای خلافت نبود. تنها اجتهادش آن بود که ابتدا می بایست قاتلین عثمان را قصاص کند. درباره او هم چیزی را طلب می کرد که حق او بود.^{۱۳۹} بنا بر این خطای معاویه، تنها همین است که فکر می کرد اول مسأله قصاص بعد خلافت.^{۱۴۰} به نظر عویس، این موضع ابن حزم، نوعی «تعاطف» با معاویه و عذر تراشی برای او است. گرچه باز هم تاکید می کند که با این موارد نمی توان وی را ناصبی دانست.^{۱۴۱} ابن حزم عوض آن که در تحلیل خود از مسیر شکسته شدن وحدت و جماعت، از شورش اصحاب جمل یاد کند یا معاویه را مقصر بشناسد، قصه را به سال ۶۵ انتقال می دهد. در آن جا پس از آن که مدعی می شود، مسلمانان همه نقاط بجز اردن، بر عبدالله بن زبیر اتفاق نظر داشتند، دیوار کوتاه تر از مروان حکم پیدا نکرده، وی را با این عبارات «هو اول من شق عصا المسلمین بلا تاویل و شبهه» یاد کرده است.^{۱۴۲} تعبیر «بلا تاویل و شبهه» برای توجیه نگرش مثبتی است که درباره بغی و شورش کسانی چون اصحاب جمل و معاویه ارائه کرده است.

ابن حزم به پیروی برخی از مورخان عراق، گهگاه از جنایات انجام شده در دوره یزید بن معاویه و یا برخی از چهره های بدنام اموی مانند ولید بن یزید بن عبدالملک^{۱۴۳} یاد می کند. وی هم چنین از واقعه حره و ظلمی که سپاه شام درباره مهاجر و انصار ساکن مدینه مرتکب شده سخن گفته و اشاره ای هم به کشته شدن امام حسین (ع) کرده است. در عین حال، در تمام یک صفحه ای

که درباره این رخداد نوشته، کمترین انتقادی نسبت به شخص یزید نکرده و گناه این قضایا را بر عهده مسلم بن عقیبة مَرّی و حُصَین بن نُمَیر سَکُونی گذاشته است. ۱۴۴ با این همه، این دیدگاه او جالب توجه است که وقتی از مختار سخن می گوید، به رغم آن که به دروغ، وی را متهم به ادعای نبوت کرده، کار وی را در انتقام از قاتلان امام حسین (ع) ستایش می کند. این نکته ای است که این قبیل مورخان و متکلمان سنی، کمتر به آن توجه می کنند:

وَمِنْ جَيِّدٍ مَا وَقَعَ مِنْهُ أَنْ تَبَعَ الَّذِينَ شَارَكُوا فِي أَمْرِ ابْنِ الزُّهْرَاءِ الْحُسَيْنِ، فَقَتَلَ مَنَّهُمْ مَا أَقْدَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ. ۱۴۵

قدرت فکری ابن حزم در ارائه یک تحلیل کلی در مقایسه دولت اموی و عباسی، از یک سو نشان از توان ذهنی وی برای ارائه نگره های کلی و ابن خلدونی از تاریخ اسلام دارد و از سوی دیگر نشانگر جانبداری وی از کلیت دولت اموی است؛ منهای ایرادات و انتقادهای خاصی که نسبت به برخی از عملکردهای آنان دارد.

این نگره کلی او که حکایت از تلاش وی برای شناخت ادواری تاریخ دارد، وی را به آن جا رسانده است که روزگار دولت اموی را عصری افتخار آمیز همراه با ساده زیستی خلفا می داند و بر دوره عباسی که آن را دولتی ایرانی - کسروی می نامد، ترجیح می دهد. مهم در این باره، آن است که وقتی تحلیل وی در مقایسه میان دو دولت چنین است، آشکارا این دیدگاهش در نقد اخبار تاریخی تأثیر می گذارد. ابن حزم در همان رساله أسماء الخلفاء دولت بنی امیه را دولتی ایده آل می داند. عبارتش چنین است:

و انقطعت دولة بنی امیه، و كانت دولة عربية، لم يتخذوا قاعدة، إنما كان سکنی کلّ امریء منهم فی داره و ضیعته التي كانت له قبل الخلافة، و لا اکثروا احتجاج الاموال، و لا بناء القصور، و لا استعمالوا مع المسلمین أن یخاطبواهم بالتمویل و التوسید، ۱۴۶ و یکاتبواهم بالعبودية و الملك، و لا تقبیل الارض، و لا رجُلٍ و لا یدٍ، و إنما کان غرضهم الطاعة الصحیحة من التولية و العزل فی اقاصی البلاد...

وی سپس از امویان اندلس یاد کرده و با ستایش فراوان از آن ها با عبارت «فلم یک فی دُول الاسلام أنبل منها» می گوید که:

و بهدمها انهدمت الاندلس الی الان و ذهب بهاء الدنيا بذهابها.

اما قضاوت او درباره بنی عباس که در ادامه همان نقل آمده، چنین است:



وانتقل الامر الى بنى العباس بن عبدالمطلب و كانت دولتهم اعمجية ، سقطت فيها دواوين العرب ، و غلب عجمُ خراسان على الامر ، و عاد الامر مُلكاً عَضُوضاً محققاً كسروياً .

البته وی یک استثناء را می پذیرد و آن این که بنی عباس ، سب صحابه نکردند، در حالی که در دولت اموی :

يستعملون من لعن علي بن ابي طالب رضوان الله عليه و لعن بنيه الطاهرين من بنى الزهراء .

وی در ادامه به پدید آمدن اختلاف در روزگار عباسیان اشاره کرده که مهم ترین آن ها جدا شدن شمال آفریقا از مرکزیت خلافت بود؛ به طوری که در آن نواحی جماعتی از «خوارج» و «جماعیه» و «شیعه» و «معتزله» حکومت یافتند و اندلس هم به دست امویان افتاد. ۱۴۷

بی تردید ، همه آن چه این حزم در فرق میان دولت اموی و عباسی بیان کرده ، درست نیست . دنیاگرایی ، قصرسازی ، تحقیر مردم در برابر سلاطین و امرا و فرعونی گری نمونه هایی است که به طور یکسان در غالب اوقات در دولت اموی و عباسی وجود داشته است . این که دولت اموی یک دولت عربی و دولت عباسی تا حدودی عجمی است ، سخن درستی است .

یک مورد دیگر از دیدگاه های تاریخی وی که تحلیلی از یک وضعیت چند قرن و تطبیق آن بر برخی از تحولات درونی به حساب می آید ، نگاه وی به دولت فرس است . وی در مقام نفی تشیع باطنی ، به بررسی علت العلل پرداخته بر این باور است که پس از زوال دولت فرس ، بقایای آنان در اندیشه انتقام بودند و تعداد زیادی شورش از قبیل استادمیس و باهک و مقنع و غیره آمدند و به مبارزه با اسلام پرداختند . در مرحله بعدی شماری از آنان مانند خدش و ابوسلم سراج و غیره در پوشش اسلام آمدند و به اسم تشیع و محبت اهل بیت (ع) مبارزه با اسلام را شروع کردند و عده ای از مسلمانان را از اسلام بیرون بردند . ۱۴۸

این نوع نگرش تحلیلی ، صرف نظر از آن که درست باشد یا نه (چیزی که مشابه آن را در دو قرن اخیر برخی از شرق شناسان نسبت به اسلام ایرانی طرح کردند) به جمع بندی شماری از اتفاقات سیاسی - مذهبی می پردازد و بر اساس آن به نقد مذهبی آن ها می نشیند . ۱۴۹ آن چه هست این که این حزم در این قبیل موارد از دایره توجه به خیر صرف در آمده و نگاهی تحلیلی به یک دوره طولانی کرده و میان رخدادهای به ظاهر متفاوت ، نوعی ارتباط درونی بر اساس انگیزه یا ویژگی ها برقرار کرده است .



ابن حزم نگرش های تمدنی هم دارد؛ یعنی به لحاظ اجتماعی و فرهنگی آن هم در سطح مسائل تمدنی اظهار نظر می کند. پیش از این اشاره به نگاه او به «أُمَم» داشتیم و این که چگونه نگرشش به اقوام و جایگاه آنان در تاریخ علم شکل گرفت و همین نگرش به شاگردش صاعد اندلسی در تالیف کتاب پرارج التعریف بطبقات الامم اعمال شد. در این جا باید بیفزاییم که وی به صورت مثبت به نوعی اتحادیه اسلامی میان اقوام مختلف که خالق یک امت واحده با زبان و لغت و دین مشترك است، توجه دارد. ۱۵۰ اما مع الاسف وی این بحث را به جلو نبرده و نتوانسته است که نظام منسجمی از آن در نقادی وضعیت تمدن اسلامی استنتاج کند.

ابراز تردید با «قیل»

استفاده از این روش برای بسیاری از دانشمندان اسلامی امری معمول و رایج بوده است. آنان با به کار بردن «قیل» افزون بر آن که آن را برای نشان دادن این امر بکار می برند که قول دیگری هم در این جا وجود دارد، آن را به صورت یک «احتمال» بیان می کنند. تعیین این که در همه موارد چنین کاربردی به معنای «احتمال» باشد، دشوار است. برای مثال، ابن حزم درباره ایوب بن سلیمان بن عبدالملک از امویان شام می نویسد: وی در حیات پدرش درگذشت در حالی که ولی عهد او بود. آن گاه می افزاید:

قیل: ان أباه قتله سرّاً لانه ارتدّ الى النصرانية. ۱۵۱

وی در ضمن برشمردن ولی عهدهایی که به خلافت نرسیدند، از علی بن موسی الرضا(ع) هم یاد کرده و پس از اشاره به رحلت آن بزرگوار می افزاید: و قیل سمّه. ۱۵۲

مهم آن است که روش مؤلف را در نگارش دریابیم تا بتوانیم درباره مواردی که با «قیل» خبری آمده، بشناسیم. برای مثال، روش ابن حزم در این اثر، آن است که هر چه می نویسد، به آن اعتماد کامل دارد. در این صورت، هر نوع خبری که با قیل آمده، لاجرم از نظر وی «محتمل» است. وی درباره علی العالی بن یحیی از سادات اندلس می نویسد که وی وقتی ولی عهد بود، درگذشت. سپس می افزاید:

و قد رایت بعض من یعانی علم التواریخ ینکر هذا.

اما در ادامه می گوید: این مورخ اشتباه می کند

و لم اکتبه الا موقناً بالقصة و لیس من لم یعلم حجة علی من یعلم؛ من در حالی



که یقین به درستی آن دارم می نویسم و کسی که نمی داند، حجت بر کسی که می داند نخواهد بود. ۱۵۳

جایگاه تعبیر «بلاشک» در آثار تاریخی ابن حزم

یکی از دشواری ها در ارزیابی های ابن حزم که بسیاری از قدما و متأخرین آن را یادآوری کرده اند آن است که وی بسیار سریع به «قطع» می رسد و بر اساس فضای ذهنی خود که برآیند دیدگاه های کلامی - تاریخی او است، نقل یا حدیثی را می آورد و با تعبیر «بلاشک» حکم قطعی می دهد. برای نمونه از شرابخواری برخی از خلفای شرق و غرب یاد می کند و می گوید که آنان شراب انگور نمی خوردند و آن چه مختلف فیه بود، می نوشیدند. پس از آن درباره حکم بن هشام الربضی از خلفای اموی اندلس می افزاید: وی شراب عسل طبخ شده می خورد. آن گاه می نویسد:

هذا أمر لا شكّ فيه عندنا أصلاً. ۱۵۴

نگاهی به صفحات آغازین کتاب جوامع السیرة که در آن به بیان انساب عرب و قریش و پیامبر (ص) می پردازد، نشان می دهد که وی تا چه اندازه علاقه مند است تا از تعبیر «بلاشک» استفاده کند. ۱۵۵ وی تنها در یک صفحه از کتاب حجة الوداع چهار بار تعبیر بلاشک را استفاده کرده است. ۱۵۶

شگفت آن است که برخی از گزینه های وی که بر آن ها اصرار هم می ورزد، به اندازه ای برخلاف نقل های تاریخی معمول در آن باب است که نشان می دهد مبانی قطع ایشان دست کم در زمینه های خاصی، بیش از آن که در نقل های تاریخی نهفته باشد، در نهاد وی و معتقداتش ریشه دارد. برای نمونه وقتی درباره خلفایی که با «ولایت عهدی» به خلافت رسیده اند، سخن می گوید - از جمله درباره منصوص بودن خلافت ابوبکر از سوی پیامبر (ص) - می نویسد:

والذی اذین الله به أنه ولی الخِلافة بعهد من رسول الله و نص علیہ .

دلیل وی آن است که:

لا ِجماع أهل الاسلام علی تسميته خليفة رسول الله .

منشأ این سخن آن است که به لحاظ سیاسی، ابن حزم بر این باور است که ولایت عهدی، یعنی این که خلیفه یا امام پیشین قبل از مرگ، خلیفه بعدی را معین کند، بهترین گزینه در میان راه های انتخاب حاکم است. ۱۵۷



آگاهیم که قضاوت وی در منصوص دانستن ابوبکر از سوی پیامبر(ص) به هیچ روی تاریخی نیست؛ چرا که اکثریت اهل سنت، نه تنها خلافت ابوبکر را به بیعت می‌دانند، بلکه بیعت را مبنای خلافت می‌شمرند. در این جا نکته شگفت استدلال او است که به کاربرد کلمه خلیفه رسول الله از سوی مسلمانان برای ابوبکر استدلال می‌کند. بر فرض که مسلمانان او را خلیفه رسول الله خوانده باشند، این چه ارتباطی با منصوص بودن خلافت او از طرف آن حضرت دارد؟ وی در همان جا با شگفتی تمام صورتی از روایت یوم الخمیس را درباره «کتاب لایکتب» آورده که پیامبر(ص) ضمن آن تصریح کرده است، قصد داشتم ابوبکر را ضمن این «کتاب» معرفی کنم که دیگر لازم به نوشتن نیست. ۱۵۸ نظریه منصوص بودن خلافت ابوبکر، به نظر ابن ابی الحدید عقیده «بکرّیه» اهل سنت است که از روی تعصب و به صرف مخالفت با شیعیان آن را جعل کرده اند. ۱۵۹

قطع های این قبیل افراد که مسحور نقل های بی پایه تاریخی - فرقه ای هستند و در موضوعات مذهبی به بدترین نوع نقل ها تمسک می کنند، ارزشی ندارد. تعصب در این موارد، امری طبیعی است و به نظر می رسد در اخباری که موردی برای ابراز تعصب در آن ها وجود ندارد، لازم است احتیاط بیشتری صورت گیرد.

البته در مواردی که تعصب، از هر نوع آن، اهمیتی ندارد، این حزم، گهگاه رعایت احتیاط هم می کند. از جمله در رساله نقط العروس در بسیاری از موارد این نوع احتیاط مشهود است. تعبیرهایی مانند و هما، این دو خیر، عندی الی الحق اقرب، یا بکار بردن تعبیر «اظنّ» نشانگر این احتیاط است. حتی در موارد کاملاً عادی، گاه مقید است که اگر خبر صحیح نیست، قید کند:

أخبرنی مخبر ولم یصحّ عندی ... ۱۶۰

و در مورد دیگری وقتی خبری درباره برخی از خلفای اموی اندلس می آورد می افزاید:

هذا أمر شاهدنا بعضه و صحّ عندنا سائره . ۱۶۱

بخشی از «قطع های» ابن حزم به اعتماد کلی وی به شماری از مورخان باز می گردد که نمونه اش را درباره اعتماد ابن حزم به کتاب تاریخ طبری اشاره کردیم.

در مواردی هم اعتمادش به مشاهدات و مطالعات شخصی است که با اطمینان تمام، بر صحت مطالب خویش تأکید می ورزد. وی در مقدمه رساله طوق الحمامة که آن را در پاسخ پرسش دوستی نگاشته که از وی «فی صفة الحبّ و معانیه و اسبابه و أعراضه» ۱۶۲ سؤالاتی کرده، می نویسد:

و التزمْتُ فی کتابی هذا الوقوف عند حدّک، و الاقتصار علی ما رأیت أو صحّ



عندی بنقل الثقات، و دَعْنَى من أخبار الاعراب المتقدمين، فسيلهم غير سيلنا،
وقد كثرت الاخبار عنهم. ۱۶۳

ابن حزم پیش از بیان این عبارت، دشواری عمده خود را در این کار آن می‌داند که صرفاً در آوردن نقل‌ها، بر مشاهدات خود و یا آن چه که از ثقات زمان خویش شنیده «حدثنی به الثقات من أهل زمانی» تکیه می‌کند. وی در عبارت نقل شده، بی‌اعتمادی خود را به داستان‌هایی که توسط عرب‌های قدیمی نقل شده و نمونه آن داستان‌های مربوط به ایام العرب است، یاد می‌کند. وی راه و رسم آن‌ها را به دلیل عدم دقت و وسواس در نقل‌ها، جدای از روش خاص خود می‌داند. به همین دلیل همان اندازه که به آن نقل‌ها بی‌اعتماد است، بر درستی نقل‌های خود اعتماد می‌ورزد. با این حال، در یک مورد خبری را «عن بعض الاعراب» نقل می‌کند. ۱۶۴ گفتنی است که بنای مؤلف در این کتاب، بهره‌گیری از اخباری است که خود یا ثقاتی که از آنان خبر را نقل می‌کند، به نوعی با آن درگیر بوده‌اند. ۱۶۵ این مطلب درباره تاریخ دوره معاصر با مؤلف امری شدنی است، اما وقتی قرار باشد این حزم در قرن پنجم، تاریخ قرن اول را بنویسد، راه‌های روایتی وی، به لحاظ جرح و تعدیل، محدودیت خواهد داشت.



برخی دیگر از ویژگی‌های پژوهشی ابن حزم

در این جا به بیان چند نکته دیگر درباره تلاش ابن حزم برای ارائه کار تاریخی از زاویه پژوهش می‌پردازیم. نخستین نکته آن که وی گاه خبری را با قید آن که نادرست است، ذکر می‌کند. طبیعی است که در تاریخ، ارائه صرف اخبار درست، کار را حل نمی‌کند، گاه لازم است برخی از آن چه را هم که نادرست می‌دانیم اما شهرت یافته است، به هر دلیل بیاوریم. برای مثال، ابن حزم زمانی که از القاب خلفا بحث می‌کند، پس از بیان القاب سه خلیفه اول، مستقیم به سراغ عباسیان می‌رود، با این باور که خلفای اموی به هیچ لقبی شهرت نداشته‌اند اما بحثش که درباره القاب آنان تمام می‌شود، می‌گوید: برخی از روایان برای خلفای اموی هم القابی آورده‌اند که «نحن نذكرها و ان لم تصح عندنا». ۱۶۶ به هر حال، این نشانگر تلاش بعدی اموی مسلمانان است که خواسته‌اند با تحریف تاریخ، نوعی القاب مقدس مآبانه برای سلاطین اموی دست و پا کنند.

نکته دیگر آن است که ابن حزم به اسناد بایگانی شده در اندلس هم دسترسی داشته و گهگاه از آن‌ها بهره برده است. برای نمونه، وی جهت نشان دادن این که آیا عبدالرحمن بن محمد بن

عبدالله، خود را «القائم لله» می نامیده است یا نه، می نویسد: من خود پنجاه و چند نامه وی را دیدم که عنوان آن چنین است «من عبدالله عبدالرحمن الناصر لدين الله القائم لله امير المؤمنين فلان بن فلان...». ۱۶۷.

نکته سوم که ابن حزم که نگاه سراغ آن رفته است، مقایسه میان اخبار تاریخی است. وی در آثار تاریخی خود که به اجمال در حوادث تاریخ اسلام نوشته است، جز در حد یک کار حدیثی - خبری درباره حجة الوداع، به مقایسه اخبار نمی پردازد و نهایت پس از انتخاب قول درست، با «قیل» رای دیگری را هم که احتمال صحت آن را می دهد، ذکر می کند. اما در مقایسه میان اخبار تاریخی زندگی مسیح در اناجیل اربعه، یک کار مقایسه ای جانانه انجام داده و جزء به جزء این اطلاعات را با یکدیگر مقایسه کرده است. البته پیش فرض این کار آن است که نشان دهد، اناجیل چهارگانه مملو از تناقض است و چنین کتابی با این ویژگی نمی تواند از سوی خداوند متعال نازل شده باشد. وی در این مقایسه ریزترین اخبار و نکاتی که درباره هر داستان گفته شده است آورده و با یکدیگر مقایسه کرده است. این مطالب به طور عمده در مجلد دوم الفصل فی الملل و الاهواء و النحل آمده است.



□ منابع

- ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاريخی و الحضاری، قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۹۸۸.
- ابن حزم، حیاته و عصره، آراءه و فقهه، ابو زهره، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۷.
- الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم الاندلسی، تحقیق احمد شاکر، قاهره: مطبعة العاصمة.
- انساب الاشراف، الجزء الاول، تحقیق محمد حمیدالله، قاهره: دارالمعارف.
- بداية و النهایة، ابوالفداء ابن کثیر الدمشقی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
- تذکرة الحفاظ، ابو عبدالله ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- التعریف بطبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ - ۴۶۱)، مقدمه و تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشید نژاد، اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، حیدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۲۵ ق.
- جمهرة انساب العرب، ابن حزم الاندلسی، مصر: دارالمعارف، ۱۳۹۱ ق.
- جوامع السیرة النبویه، تصحیح احسان عباس، قاهره: دارالمعارف.



- الحجة الوداع، ابن حزم الاندلسي، تصحيح ابوصهيب الكرمي، رياض، ١٤١٨ ق.
- ذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، على بن بسام الشنتريني، بيروت: دارالثقافة. ١٩٨٧.
- رسائل ابن حزم، تحقيق احسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- رسالة جمل فتوح الاسلام (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).
- رسالة في أسماء الخلفاء (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).
- رسالة مراتب العلوم (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).
- سير اعلام النبلاء، شمس الدين ذهبی، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.
- السيرة النبوية، ابن هشام، تصحيح مصطفى السقا و...، بيروت: دارالمعرفة.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: ١٣٧٨ ق.
- جذوة المقتبس، حمیدی، قاهره: دارالمصرية، ١٩٩٦.
- طوق الحمامة (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).
- الغدير، علامة اميني، تحقيق مركز الغدير للدراسات، ١٤١٦.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٠٢ ق.
- الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم الاندلسي، بغداد، مكتبة المثنى.
- الفصول من سيرة الرسول، تصحيح محمد الخطراوي، محي الدين مستو، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٦.
- لسان الميزان، بن حجر، تصحيح: مرعشلي، دار احياء التراث العربي، ١٩٩٥.
- المحلى، ابن حزم، تحقيق احمد محمد شاكر، بيروت: دارالفكر.
- معرفة الصحابة، ابونعيم اصبهاني، تحقيق عادل بن يوسف العزاوي، رياض: دارالوطن، ١٩٩٨.
- المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق شوقي ضيف، قاهره: دارالمعارف، ١٩٥٥ م.
- النظريات السياسية الاسلامية، محمد ضياء الدين الرئيس، قاهره، ١٩٥٢ م.
- نقط العروس (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).

□ بی نوشت ها:

۱. شرح حال ابن حزم در منابع کهن را بنگرید در: جذوة المقتبس ش ۷۰۸؛ مطمح الانفس از فتح بن خاقان، ص ۵۵؛ الذخيرة، ج ۱، ص ۱۴۰؛ المغرب، ش ۲۵۳؛ تذكرة الحفاظ، ج ۳، ص ۳۴۱؛ لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۲۴-۷۳۲.

۲. سير اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۸۶.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۱۸۶.

۴. همان، ج ۱۸، ص ۱۹۸. ابن حزم در این باره چنین سرود: (سير اعلام، ۱۸/۲۰۵).

فإن تحرقوا القُرطاس لا تحرقوا الذي
كذلك النصارى يحرقون إذا علّت
تضمّنه القُرطاس بل هو في صدري
أكفهم القرآن في مدُن الشجر

۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۰۵-۲۰۹.

۶. درباره مذهب ظاهری پس از ابن حزم ر. ک: ابن حزم، حیات و عصره، ابوزهره، ص ۴۴۳-۴۴۹.

۷. برخی از آثارى که درباره ابن حزم نوشته شده است، عبارتند از:

ابن حزم، حیات و عصره، آراء و فقه، ابوزهره، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۷؛ الفكر المنطقی الاسلامی، دراسة فی جهود ابن حزم الاندلسی، محمد جلوب فرحان، جامعة موصل، ۱۹۸۸؛ دراسات عن ابن حزم و کتابه طوق الحمامة، الطاهر احمد مکى، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۱؛ ابن حزم رائد الفكر العلمی، عبداللطیف شرارة، بیروت: المكتب التجاری، (بی تا)؛ ابن حزم و الفكر الفلسفی بالمغرب و الاندلس، سالم یفوت، دارالبیضاء، ۱۹۸۶؛ الامام ابن حزم الظاهری امام اهل الاندلس، محمد عبدالله ابوصعيلک، دمشق: دارالقلم، ۱۹۹۵؛ ابن حزم الکبیر، عمر فروخ، بیروت: دار لبنان للطباعة و النشر، ۱۹۸۰؛ ابن حزم الاندلسی و رسالته فی المفاضلة بین الصحابة، سعید الافغانی؛ ابن حزم خلال الف عام، جمع و تحقیق: ابو عبدالرحمن بن عقیل الظاهری، بیروت: دارالغرب، ۱۹۸۲؛ ابن حزم الاندلسی حیات و ادبه، عبدالکریم خلیفة، بیروت: المكتب الاسلامی، عمان: مكتبة الاقصى؛ ابن حزم الاندلسی، زکریا ابراهیم، قاهره: الدار المصریة، ضمن سلسلة اعلام العرب؛ ابن حزم صورة اندلیسیة، محمد طه الحاجری، بیروت: دارالنهضة العربیة للطباعة و النشر، ۱۹۸۲؛ ابن حزم و موقفه من الالهیات، احمد بن ناصر الحمد، مكة المكرمة: جامعة ام القرى، ۱۹۸۰.

۸. برای نمونه ر. ک: سير اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ مطالبی که ابوبکر بن العربی در





الفواصم و العواصم بر ضد وی نوشته، بسیار تند است.

۹. در این باره ر. ک: گفتار مفصل و بلند علامه امینی در الغدير ج ۱ تحت عنوان «الرای العام فی ابن حزم الاندلسی» ص ۵۸۵-۶۰۸.

۱۰. وی در جای جای کتاب از منابعی بهره برده است که بسیاری از آن‌ها امروزه در دسترس نیست.

۱۱. یکی از نشانه‌های آشکار این تمصب، ناسزاهای و تکفیرهای او در حجمی گسترده است که پس از بیان عقاید فرق اسلامی با تعبیر «هذا كفر صریح»، «هذا مجرد كفر» و... آن‌ها را بدرقه می‌کند. ر. ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۷ «هذا والله اعظم من قول التصاری و ادخل فی الكفر و الشرك».

۱۲. ر. ک: فهرست آثار او در سير اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۹۳-۱۹۷.

۱۳. در الفصل ج ۱، ص ۱۷۵ می‌نویسد: و قد شاهدنا الناس و بلغتنا اخبار اهل البلاد البعيدة و کثر بحثنا عما غاب عنا منها، و وصلت الينا التواريخ الكثيرة المجموعة فی اخبار من سلف من عرب و عجم فی كثير من الأمم.

۱۴. رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، ج ۴، ص ۷۸.

۱۵. ر. ک: رسائل ابن حزم، ج ۴، ص ۷۵.

۱۶. مقدمة رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۶.

۱۷. ر. ک: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، ج ۴، ص ۷۹.

۱۸. مقدمة رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۱.

۱۹. این رساله، کتابچه کوچکی است با ویژگی‌های منحصر به فرد از نوع آن چه در قرون نخستین به صورت تک نگاری پیرامون موضوعاتی بدیع نگارش می‌یافت. القاب خلفا، ولی عهدهایی که به خلافت نرسیدند، خلفایی که با مشاورت به خلافت رسیدند، آنان که به زور خلافت را تصرف کردند، آنان که به دنبال خلافت رفتند، خلیفه هم نامیده شدند، اما خلیفه نشدند، آنان که خلیفه شدند و برادر بزرگتر داشتند، و موضوعاتی دیگر. در ادامه به بیان برخی از اخبار عجایب و غرایب ازدواج‌ها، زنان و مسائل دیگر (مانند فضیحتی که جهان مانند آن ندیده است و...) پرداخته شده است که به راستی شگفت است و انسان را به یاد نوشته‌های محمد بن حبیب و شمار دیگری از مورخان شرقی قرن سوم می‌اندازد. این اثر برخلاف نامش تنها در «تواریخ خلفا» نیست بلکه همان گونه که احسان عباس یادآور شده بهتر است عنوان «التوادر» بر آن نهاده شود. برای نمونه یکی از این

عجایب شرح حال مرزبانہ دختر قدید بن منیع است . وی همسر نصر بن سیار والی خراسان بود . وقتی او مرد ، ابو مسلم خراسانی با وی ازدواج کرد . وقتی ابو مسلم کشته شد ، ابو داود خالد بن ابراهیم ذہلی والی خراسان با وی ازدواج کرد . ابن حزم درباره این زن می نویسد «فجرت هذه المرأة مجری ولایة خراسان ، کل من ولی خراسان تزوجها» . نَقَطُ العروس ، ص ۶۸ . و یک خبر شگفت دیگر آن که مردی پس از آن که بیست و دو سال از مرگ هشام بن حکم مؤید گذشته بود ، ظهور کرد و گفت من هشام بن حکم مؤید هستم . در همه منابع اندلس به نام وی خطبه خوانده شد و خون ها ریخته شد . نَقَطُ العروس ، ص ۹۷ . این رساله بارها تصحیح و ترجمه اسپانیایی آن هم نشر شده و آخرین تصحیح آن توسط احسان عباس در مجلد دوم رسائل ابن حزم ارائه شده است . مقاله ای هم در مجله الدعوة الاسلامیة ، (عربستان سعودی) ش ۴۹۱ درباره آن انتشار یافته است .

۲۰ . رسائل ابن حزم ، ج ۲ ، تحقیق احسان عباس ، بیروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ۱۹۸۷ . رساله اخیر رساله کوچکی است که مؤلف ضمن آن تلاش کرده است تا برتری اندلس را در زمینه های مختلف جغرافیایی و علمی بر سایر نقاط نشان دهد .

۲۱ . درباره این کتاب به لحاظ شیوه نگارش و منابع آن (که به طور عمده سیره ابن اسحاق است) ر . ک : مقدمه احسان عباس بر چاپ آن که توسط دارالمعارف در قاهره انجام شده و پنج رساله هم به عنوان ضمیمه در آن آمده است .

۲۲ . تصحیح ابوصهیب الکریمی ، ریاض ، ۱۴۱۸ ق .

۲۳ . ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث تاریخی و الحضاری ، ص ۲۰۶ - ۲۱۱ .

۲۴ . در متون اسرائیلی شهرت دارد که این دو نفر ، از فرزندان لوط پیامبر بوده اند و نسل آنان در شهرهای معان و مآب از سرزمین بلقاء در اراضی شامات سکونت داشته اند . ر . ک : جمهرة انساب العرب ، ص ۵۱۰ .

۲۵ . ر . ک : التعریف بطبقات الامم ، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ - ۴۶۱) ، مقدمه و تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشیدنژاد ، اول ، تهران : میراث مکتوب ، ۱۳۷۶ . صاعد اندلسی که کتابش را در تاریخ علم در نزد اقوام و امت ها نگاهشته ، مرتباً از اهل العلم بتواریخ الامم مطالبی نقل می کند .

۲۶ . قاهره ، الزهراء للاعلام العربی ، ۱۹۸۸ .

۲۷ . مراتب العلوم ، رسائل ابن حزم ، ج ۴ ، ص ۷۹ - ۸۰ .

۲۸ . الفصل ، ج ۱ ، ص ۱۳۷ .





۲۹. همان، ج ۲، ص ۹۳.
۳۰. همان، ج ۲، ص ۹۴.
۳۱. ر. ک: مقدمه رسائل ابن حزم، ج ۲، از احسان عباس، ص ۱۳. وی در الفصل، ج ۴، ص ۱۴۷ می نویسد: لانقول فی شیء من الدین الا بما جاء به النص.
۳۲. ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۲۰۴.
۳۳. رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۸.
۳۴. گفتنی است که ابن حزم برخلاف بسیاری از محدثان، به طور کلی قائل به تعارض میان اخباری که سند آن ها موثق است، نیست؛ زیرا منشأ آن ها را وحی می داند و بنابراین با نفی تعارض می کوشد تا آن ها را با یکدیگر سازگار کند. ر. ک: ابن حزم، حیات و عصره، آرائه و فقهه، (ابوزهره) ص ۲۷۲-۲۷۳.
۳۵. حجة الوداع، (تصحیح ابوصهیب الکرمی، ریاض، ۱۴۱۸) ص ۱۱۱-۱۱۲.
۳۶. ر. ک: ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاريخی و الحضاری، ص ۱۷۵.
۳۷. لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۳. حقیقت آن است که ابن حزم، در همه عرصه ها زبان تندی در قضاوت بر ضد دیگران داشت و غالب فقها و علمای زمانش، از وی خشمگین بودند. در این باره در همان نوشته ابن حیان (در الذخیره، ج ۱-۱، ص ۱۶۶-۱۶۷) مطالبی آمده و توضیحاتی هم در مقدمه رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس ج ۱، ص ۷۶ ارائه شده است.
۳۸. وی ذیل شرح حال وی در لسان المیزان، پس از اشاره به خطاها و اشتباهات ابن حزم و مخالفت علما با وی بحثی را تحت عنوان «ذکر نبذة من اغلاطه فی وصف الرواة» آورده است. لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۳۱-۷۳۲.
۳۹. تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۳۸۸.
۴۰. ر. ک: مقدمه احسان عباس بر رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۳.
۴۱. رسائل ابن حزم، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.
۴۲. ر. ک: مقدمه: حجة الوداع، ص ۲۲-۲۳. وی تا پایان مقدمه خود (ص ۷۸) مطالب مفصلی را در ضعف دانش ابن حزم در مباحث رجال و درایه آورده است.
۴۳. الفصل، ج ۴، ص ۱۱.
۴۴. همان، ج ۱، ص ۷۷، ۱۱۳.

۴۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴۶. همان، ج ۴، ص ۱۴۴.

۴۷. همان، ج ۴، ص ۲۳.

۴۸. ومع هذا فما ادرى ما هذا العقل الذى يسع فيه هذا الحمق، و هذا لا يجوز الا على سكران أو
موسوس أو مبرسم يهذى و يتكلم بما لا يدرى و لا يعرفه. ر. ك: رسالة فى حكم من قال ان ارواح اهل
الشقاء معذبة الى يوم الدين، رسائل ابن حزم، ج ۳، ص ۲۲۸.

۴۹. همان، ج ۴، ص ۱۴۸.

۵۰. همان، ج ۱، ص ۷۵.

۵۱. رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۱.

۵۲. حجة الوداع، ص ۲۵۲.

۵۳. همان، ص ۲۵۲.

۵۴. همان، ص ۲۶۰-۲۶۱.

۵۵. همان، ص ۲۶۵.

۵۶. الفصل، ج ۴، ص ۹۳: لان هشاما كان جاره بالكوفة و اعرف الناس به و ادركه و شاهده. به جز
عبارتى كه نقل شده، مجموعاً آن چه ابن حزم در اين چند سطر آورده قدرى نامفهوم مى نمايد. (در
چاپ ديگر الفصل ۱۵۷/۴ - بيروت: دارالجيل - نیز عبارات به همان صورت است). مطالب ابن
حزم در نقد شيعه در صفحات بعد، مى بايد نقد همين كتاب ميزان باشد كه جملاتى هم از آن نقل
كرده است.

۵۷. رسالة فى اسماء الخلفاء، ص ۱۳۹.

۵۸. همان، ص ۱۳۹.

۵۹. همان، ص ۱۴۱.

۶۰. ر. ك: مقدمة احسان عباس بر جوامع السيرة، ص ۸.

۶۱. مورخان اين دوره اندلس، از اخبار روز شرق اسلامى هم كمتر خبر داشتند. دليل آن هم طولانى
بودن مسير بود. با اين حال، گهگاه اخبار نادرى از شرق معاصر وى، به او مى رسيده است. يكى از
نكات جالب آن خبرى است كه وى درباره ابوسعيد ابوالخير آورده و نوشته است كه گويند در روزگار
ما در نيشابور مردى است با نام ابوسعيد ابوالخير كه صوفى است. يك روز لباس پشمين مى پوشد،





- یک روز لباس حریر که بر مردان حرام است. یک روز هزار رکعت نماز می گذارد و روز دیگر نه فریضه را می خواند و نه نافله را «و هذا کفر محض و نعوذ بالله من الضلال». الفصل، ج ۴، ص ۱۸۸. وی گهگاه اشاراتی هم به سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱) دارد و وی را با عنوان «رحمة الله» بدرقه می کند. از جمله در جایی اشاره به کشتن ابن فورک اصفهانی به وسیله سم توسط سلطان دارد. الفصل، ج ۱، ص ۸۸. نکته شگفت نادرستی هم درباره عدد صابئین در زمان خودش آورده که بر اساس آن «و لعلمهم الیوم فی جمیع الارض لایبلغون اربعین» چهل نفر بیشتر نیستند! الفصل، ج ۱، ص ۱۱۵.
۶۲. رساله ذکر اوقات الامراء و ایامهم بالاندلس، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۹۴.
۶۳. الفصل، ج ۱، ص ۷۵.
۶۴. این اصطلاح در موارد متعددی در الْمُحَلّی (برای نمونه: ۵/۵۴ «هو نقل الکواف من شرق الارض الی غربها») و الاحکام فی اصول الاحکام ابن حزم به کار رفته است.
۶۵. الفصل، ج ۱، ص ۱۰۸.
۶۶. وی همین کار را در معارف کلامی هم انجام داده، از حیطة ظاهری گری درآمده به سراغ تاویلات و توجیحات فکری و عقلی می رود. این امر سبب شگفتی ابن کثیر شده است. ر. ک: البداية و النهاية، ج ۱۲، ص ۹۲.
۶۷. جمهرة انساب العرب، ص ۴.
۶۸. الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۱۸.
۶۹. جمهرة انساب العرب، ص ۸۰-۸۱.
۷۰. الفصل، ج ۱، ص ۱۵۶. تکیه ایشان در «جعل» روی همین نکته است که به طور معمول «جعل» این قبیل اخبار را یا به «حمار فی جهله» نسبت می دهد یا «مستخف سخر». الفصل، ج ۱، ص ۱۵۹.
۷۱. عویس در بخش دیگری از کتاب خود (ابن حزم الاندلسی و جهوده فی... ص ۱۹۷-۲۰۰) موارد تاثیرپذیری ابن خلدون را از ابن حزم بیان کرده است.
۷۲. الفصل، ج ۱، ص ۱۶۵.
۷۳. همان، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷.
۷۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۳.
۷۵. همان، ج ۱، ص ۱۷۷.

۷۶. همان، ج ۱، ص ۱۷۵.

۷۷. همان، ج ۱، ص ۱۷۷.

۷۸. ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاريخی و الحضاری، ص ۱۶۹.

۷۹. الفصل، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۸۰. همان، ص ۱۱۹.

۸۱. همان، ج ۱، ص ۱۶۸: فاعجبوا لهذه الشهرة أن تكون البقعة التي قد ذكرنا مساحتها على قتلها و تفاهتها تكون فيها هذه المدن.

۸۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۹.

۸۳. جوامع السيرة، ص ۲۰۷؛ امتاع الاسماع، ج ۱، ص ۲۷۶.

۸۴. همان، ج ۴، ص ۹۹.

۸۵. انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۹۷-۳۰۱.

۸۶. همان، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۸۷. بمانند که ابن حزم دانشش نسبت به متون تاریخی، همان متون عمومی است و از اخبار ریز که از چشم مورخان رسمی پنهان مانده و به قول خود ابن حزم، حقایقی است که به هر روی از فشار ملوک جان سالم بدر برده، غافل است. بنا به روایتی که نقل شده است، عثمان باورش این بود که نزاع قریش با علی (ع) به خاطر همین کشته های قریش در بدر و احد است، آن جا که به علی می گفت: «ما ذنبی إن لم یحبک قریش، و قد قتلت منهم سبعین رجلا کان و جوههم سیوف الذهب»، ر. ک: معرفة الصحابة، ص ۸۶، ش ۳۳۸. از این دست شواهد تاریخی فراوان است که جای آن ها این جا نیست.

۸۸. الفصل، ج ۴، ص ۹۹.

۸۹. مع الاسف وقتی این تعصب با زبان تند و آتشین و جسارت آمیز او که همه معاصرانش از دست این زبان عاصی شده بودند، جمع می شود، به طور کلی محقق را به بیراهه می کشاند. نمونه اش تندی ها و ناسزاهایی است که در الفصل ص ۹۹-۱۰۰ نثار شیعه کرده است.

ابن عریف درباره وی گفته است که: «کان لسان ابن حزم و سیف حجاج شقیقان». تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۵۴؛ وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۲۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۹۹؛ لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۳۰. همان جا شرحی از برخورد معاصرانش با وی آورده است. حتی از





- متاخرین، آکوسی هم او را «الضال المضل» خوانده است. تفسیر آکوسی، ج ۲۱، ص ۷۵۰۰.
۹۰. الفصل، ج ۴، ص ۱۳۷.
۹۱. همان، ج ۴، ص ۱۳۸. نباید پنهان کرد که گرایش اموی این حزم، به هر روی و به رغم آن که می‌کوشد تا نسبت به امام علی (ع) در حد یک صحابی معمولی و بر اساس معتقدات سنی برخورد کند، باز سبب تندیهایی از سوی وی شده است. یک مورد آن این که پس از تحقیر کامل امام در برابر خلفا، در مقایسه میان امام و عثمان، می‌نویسد: «ثم كانت له (عثمان) فتوحات في الاسلام عظيمة لم تكن لعلي و سيرة في الاسلام هادية، و لم يتسبب بسفك دم مسلم». الفصل، ۴/۱۴۷. روشن است که در این جا نسبت به امام طعنه می‌زند. این عقیده، همان عقیده ناصبی‌ها است.
۹۲. در این جا باید از واحد پرسش‌های حدیثی مؤسسه دارالحدیث قم - به واسطه دوست عزیز جناب آقای مهدی مهریزی - سپاسگزار باشم که این آمار دقیق را با متن احادیث نقل شده از آن حضرت در اختیار بنده گذاشتند.
۹۳. الفصل، ج ۱، ص ۱۵۰.
۹۴. ر.ك: جوامع السيرة، ص ۱۰۰.
۹۵. برای نمونه، ابن حزم درباره غزوه بواط می‌نویسد: «ثم خرج رسول الله (ص) في ربيع الاخر المؤرخ، و هو صدر العام الثاني من مقدّمه صلى الله عليه و سلم بالمدينة...» جوامع السيرة، ص ۱۰۲. بر اساس محاسبه این حزم این غزوه در اوائل سال دوم هجری و بر اساس تاریخی که از محرم آغاز می‌شود، این واقعه در اواخر سال نخست هجری رخ داده است.
۹۶. ر.ك: مقدمة احسان عباس بر جوامع السيرة، ص ۱۰-۱۱.
۹۷. جوامع السيرة، ص ۲۵۵.
۹۸. فالخندق بلاشك بعد اربعة أعوام من الهجرة. حجة الوداع، ص ۴۳۶.
۹۹. جوامع السيرة، ص ۱۸۵. موسی بن عقبه هم بر این باور است که خندق در سال چهارم رخ داده است.
۱۰۰. همان، ص ۱۹۶.
۱۰۱. ر.ك: السيرة النبوية ابن هشام. به دلیل آن که شش ماه بعد از بنی قریظه بوده است. اگر غزوه بنی قریظه در سال پنجم باشد، این نبرد در سال ششم خواهد بود؛ اما چنان که ابن حزم گفته، غزوه

بنی قریظه در سال چهارم باشد، غزوة بنی لحيان در سال پنجم رخ داده است.

۱۰۲. جوامع السيرة، ص ۲۰۰.

۱۰۳. الفصول من سيرة الرسول، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۱۰۴. این روایت در صحیح بخاری ج ۵، ص ۱۱۸-۱۱۹ به نقل از پاورقی جوامع السيرة، ص ۲۰۶ آمده است. درباره تاریخ غزوة بنی المصطلق اختلاف نظرهایی وجود دارد. ر. ک: عمدة القاری، ج ۱۷، ص ۲۰۱؛ فتح الباری، ج ۷، ص ۳۳۲.

۱۰۵. جوامع السيرة، ص ۲۰۶؛ امتاع الاسماع، ج ۱، ص ۲۱۵. این کثیر هم با اشاره به این مسأله نوشته است «و هذا من المشكلات التي أشكلت على كثير من اهل العلم بالمغازي». ر. ک: الفصول، ص ۱۸۲-۱۸۳. این کثیر در آن جا سخن این حزم را تأیید کرده است.

۱۰۶. جوامع السيرة، ص ۲۰۶. ابن حزم در این جا با توجه به استدلالی که دارد، روایت ابن اسحاق را بر روایت بخاری ترجیح داده و به همین دلیل می افزاید: «و الوهم لم يَعرَ منه أحد من بني آدم إلا من عَصَمَهُ اللهُ تعالى».

۱۰۷. این روایت البته محل تأمل فراوان است؛ زیرا در این روایت است که یهودیان به عمر می گویند: آیه ای در قرآن است که اگر بر ما نازل شده بود، روز معین شده در آن را عید می گرفتیم. عمر پرسید: کدام آیه؟ گفتند: اليوم اكملت لكم دينكم... عمر گفت: آری ما آن روز و مکانی که آن آیه بر رسول خدا(ص) نازل شد را می شناسیم؛ و آن در عرفه بود در یک روز جمعه. روشن نیست که جعل این خبر با ارائه این توجیه که بر ضد نقل های فراوانی است که آن آیه را نازل شده در جریان غدیر خم می داند، از طرف چه کسی صورت گرفته است!

۱۰۸. ر. ک: حجة الوداع، ص ۱۳۱-۱۳۲، ۲۳۰-۲۳۱. مهم آن است که ابن حزم آن چنان که می خواهد بتواند تعارض میان نقل ها را که یکی شش روز مانده از ذی قعدة و دیگری پنج روز مانده از این ماه را تاریخ حرکت دانسته، حل کند.

۱۰۹. حجة الوداع، ص ۲۳۲.

۱۱۰. همان، ص ۲۵۱-۲۵۳. با همه تلاشی که از خود نشان داده به نظر می رسد نتوانسته است مسأله را به طور کامل حل کند و میان دو روایت، جمع قابل قبولی ارائه دهد.

۱۱۱. همان، ص ۲۹۶.

۱۱۲. برای نمونه ر. ک: الفصل، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶. وی در این باره در ص ۱۵۹ هم محاسباتی را



انجام داده است.

۱۱۳. الفصل، ج ۲، ص ۹.

۱۱۴. جمهرة انساب العرب، ص ۵۱۱.

۱۱۵. جوامع السيرة، ص ۱۳۸.

۱۱۶. جمهرة انساب العرب، ص ۳۵۵.

۱۱۷. حجة الوداع، ص ۳۶۸-۳۵۳.

۱۱۸. الفصل، ج ۱، ص ۱۲۰.

۱۱۹. جمهرة انساب العرب، ص ۱۵.

۱۲۰. همان، ص ۱۶.

۱۲۱. جوامع السيرة، ص ۵.

۱۲۲. سير اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۸۶.

۱۲۳. الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، ج ۱-۱، ص ۱۶۹.

۱۲۴. رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۲-۲۳؛ مقدمة جوامع السيرة، ص ۱۲-۱۳.

۱۲۵. وی با اشاره به کشته شدن حجر بن عدی توسط معاویه می نویسد: «من الوهن للاسلام ان يقتل من رأى

النبي (ص) من غير ردة ولا زنى بعد احصان». رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۴۰.

۱۲۶. جمهرة انساب العرب، ص ۳۵۸.

۱۲۷. جمل فتوح الاسلام، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۲۵.

۱۲۸. همان، ص ۱۲۶.

۱۲۹. رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۳۹.

۱۳۰. رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۳.

۱۳۱. این «فتنه» به گونه ای اهمیت داشت که به صورت یک مقطع تاریخی درآمدن بود. یعنی «قبل مبعث

الفتنة» یا بعد از آن تعبیری بود که برای تعیین تاریخ برخی از رخدادها بکار می رفت. برای نمونه

ر. ک: التعريف بطبقات الامم، ص ۲۴۷، ۲۴۸ «بعد ان مضى صدر من الفتنة».

۱۳۲. رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۹.

۱۳۳. ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاريخی، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ ر. ک: به قضاوت ابن حزم درباره

امویان اندلس در رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۴۶.



۱۳۴. جذوة المقتبس، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۲۲۹.

۱۳۵. المحلّی، ج ۱۰، ص ۴۸۲.

۱۳۶. ر.ك: الغدير، ج ۱، ص ۵۸۵-۶۰۸.

۱۳۷. رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۳۸.

۱۳۸. الفصل، ج ۴، ص ۱۵۸.

۱۳۹. همان، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۰.

۱۴۰. رسالة جمل فتوح الاسلام، ص ۳۴۰.

۱۴۱. ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۲۳۴-۲۳۵.

۱۴۲. رسالة اسماء الخلفاء، ص ۱۴۱.

۱۴۳. ابن حزم به پیروی از همان تصور عمومی که مورخان از وی داده‌اند، او را با تعابیر «کان فاسقا

خلیعاً ماجناً» یاد کرده از «فسقه و کفره» به عنوان انگیزه قتل وی توسط یزید بن ولید یعنی خلیفه بعد

یاد می‌کند. رسالة اسماء الخلفاء، ص ۱۴۴.

۱۴۴. رسالة اسماء الخلفاء، ص ۱۴۰.

۱۴۵. همان، ص ۱۴۱.

۱۴۶. یعنی گفتن: «یا مولای!» و «یا سیدی!».

۱۴۷. رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۴۶. این رساله در پایان جوامع السیره هم چاپ

شده است.

۱۴۸. الفصل، ج ۲، ص ۱۱۵.

۱۴۹. مهم‌ترین نقض این نظریه، که در عین حال امری بدیهی می‌نماید، حضور تشیع در شمال آفریقا،

شامات و بسیاری از مناطق عربی است که با توجه ابن حزم هیچ‌گونه سازگاری تاریخی ندارد.

۱۵۰. الفصل، ج ۱، ص ۱۱۲.

۱۵۱. نقط العروس، ص ۵۱.

۱۵۲. همان، ص ۵۲.

۱۵۳. همان، ص ۵۴.

۱۵۴. همان، ص ۷۳.

۱۵۵. جوامع السیره، ص ۲ و ۴.





۱۵۶. حجة الوداع، ص ۱۳۲.
۱۵۷. الفصل، ج ۴، ص ۱۶۹؛ و نیز ر. ک: النظريات السياسية الاسلامية، ضياء الدين الريس، ص ۱۹۷؛ ابن حزم الاتنلسی و جهوده...، ص ۲۶۵؛ عویس در همان جا یادآور می شود که این دیدگاه ابن حزم، معلول شرایط خاص سیاسی حاکم بر روزگار او است که بسی فتنه زا و پر دردسر بوده است. این تأثیر پذیری وی، تنها به تغییر چنین موضع مهمی از دیدگاه اهل سنت از سوی وی منجر نشده است، بلکه درباره صبر در برابر حکام فاسق هم، وی به شیعه نزدیکتر است تا به اهل سنت. وی بر این باور است که اگر حاکم به احکام الهی عمل نکرد، باید خلع شود. حتی اگر خلع او تنها از طریق قتل و نهب ممکن است، چنین امری مجاز است. ر. ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۶۷.
۱۵۸. ر. ک: نقط العروس، ص ۵۵؛ جوامع السيرة، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ الفصل، ج ۴، ص ۱۰۷. ابن حزم گرایش زیادی به ثابت کردن ولایتعهدی ابوبکر از سوی پیامبر (ص) دارد، عقیده ای که عموم سنیان آن را نمی پذیرند و خلافت او را به بیعت مهاجر و انصار ثابت می دانند. ابن حزم در جوامع السيرة ص ۲۵ می نویسد: «و خليفتهُ علي ولاية الامور كلها ابوبكر الصديق رضي الله عنه!».
۱۵۹. شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۹. ر. ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۰۸ که ابن حزم نه یک نص بلکه چندین «نص جلی» برای اثبات خلافت ابوبکر از سوی پیامبر (ص) آورده است.
۱۶۰. نقط العروس، ص ۵۹.
۱۶۱. همان، ص ۷۳.
۱۶۲. در واقع این اثر، یک اثر ادبی- تاریخی در موضوع عشق و دوستی است. وی می کوشد تا از دل اخبار و داستان های واقعی که نقل می کند، به صورت تجربی، ابعاد دوستی و عشق را نشان دهد. به همین دلیل، مقدار زیادی از آن «خبر تاریخی عشقی» است که در تاریخ اجتماعی جایگاه ویژه خود را دارد.
۱۶۳. طوق الحمامة، رسائل ابن حزم، ج ۱، ص ۸۷.
۱۶۴. طوق الحمامة، ص ۱۵۲.
۱۶۵. در بسیاری از این موارد، خبر اشخاصی را نقل می کند که هنوز زنده هستند. گاه از خود آنان خبر را نقل کرده و حتی حالت نقل کردن آن را نیز می نویسد: «و هو يحدثني بهذا الحديث و أعضاؤه كلها تضحك و هو يهتز فرحاً على بُعد العهد و امتداد الزمان». طوق الحمامة، ص ۱۸۹.
۱۶۶. نقط العروس، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۴۸.
۱۶۷. همان، ص ۴۹.