روش ابن‏حزم در نقد اخبار تاريخى‏

رسول جعفريان‏

«على بن احمد بن سعيد بن حزم اندلسى» در روز آخر رمضان سال 384 در شهر «قرطبه» به دنيا آمد و در 28 شعبان 456 درگذشت.1 بيشتر وى را ايرانى الاصل دانسته‏اند كه جدش از اسراى ايرانى، اسير يزيد بن ابى‏سفيان بوده است.2 عده‏اى هم وى را اسپانيايى تبار دانسته‏اند. وى در اواخر قدرت دولت امويان اندلس، در ناز و نعمت، فراوانى كتاب، شكوه اشرافى‏گرى و ذهن باز و سيال همراه با ذكاوت و هوش قابل توجه رشد كرد. به گفته ذهبى:

نشأ فى تنّعم و رفاهية، و رُزِق ذكاء مفرطًا، و ذهنا سيّالاً و كتبًا نفيسة كثيرة.3

اما با آغاز اختلافات و اوج‏گيرى آشوب‏هاى سياسى در اندلس، زندگى پرتلاطمى پيدا كرد. وى به اقتفاى پدرش كه مدتى منصب وزارت داشت، اين منصب را در سه نوبت و هر بار براى مدتى كوتاه در اختيار داشت. پس از نوبه اول مدت زمانى زندانى شد اما باز وزارت يافت.

ابن حزم، پس از آن كه در جوانى قدرى به كارهاى ادارى پرداخت، به سرعت آن‏ها را رها كرد و به تحصيل فقه و ساير علوم همت گماشت و در مقام يك عالم دينى تا پايان عمر از تدريس، تأليف، مناظره و هم‏چنين تأسيس و توسعه مكتب فكرى - فقهى خود باز نماند.

وى پس از آن كه در علم فقه موقعيتى يافت، به ستيز با عالمان زمانش برخاست و از آن‏جا كه زبان تندى داشت، مورد خشم آنان قرار گرفت. در نهايت، برخوردهاى تند وى درباره عالمان زمانش سبب تبعيد او به قريه‏اى گشت كه آن‏جا نيز جماعتى از مالكيان بر او حمله بردند. زمانى هم عالمان و ملوك از او بيزار گشتند كه او را به باديه كوچ داده و حتى برخى از كتاب‏هايش را به آتش كشيدند.4

ابن حزم، در رساله طوق الحمامة خود - كه موضوعش عشق و عاشقى و حب است - خاطرات خواندنى و جالبى از زندگى خصوصى خويش آورده است. وى اشعارى هم سروده است كه برخى از آن‏ها برجاى مانده است.5

ابن حزم تحصيل را با آموختن فقه مالكى كه در نواحى او مذهب غالب بود، آغاز كرد. مدتى بعد به پيروان مذهب شافعى پيوست و از مالكيان بد گفت. بعدها از مذهب ظاهرى جانبدارى كرده از هر نوع اجتهاد و رأى و قياس پرهيز داشت. در عين حال، تحت پوشش مذهب ظاهرى‏6 و با همان روش، خود قدم در وادى اجتهاد گذاشت و كوشيد تا بر پايه نصوص حديثى به ارائه فتوا بپردازد.

درباره ابن حزم و انديشه‏هاى وى، كتاب‏ها و مقالات فراوانى نوشته شده است. توجه به وى در اين حد از گستردگى، به ويژه در چند دهه گذشته، به عنوان يكى از برجسته‏ترين متفكران مسلمان شمال آفريقا و اندلس نشانگر آن است كه وى در عرصه‏هاى مختلف علوم دينى صاحب نظر بوده و تأثير قابل توجهى در متفكران و عالمان پس از خويش داشته است.7 اين توجه، تا حدودى هم به دليل مواضع دينى متفاوت وى با ساير مكاتب رسمى موجود در مذهب تسنن است. طبعا از همان روزگار كهن، تمجيد از وى همراه با مذمت بوده است. شاگردانش از وى ستايش مى‏كردند، اما بسيارى از معاصرانش و هم‏چنين عالمان بعدى - به ويژه مالكى مذهبان - او را سخت نكوهش مى‏كنند.8 چرا كه وى به همان اندازه كه حافظه‏اش نيرومند و استنتاجاتش تازه و مبتكرانه بود، زبانش تند و تعصب مذهبى‏اش بر ضد مخالفانش از حنفيان و مالكيان و شيعيان‏9 به شدت افراطى و همراه با ناسزا و توهين و تكفيرهاى پياپى و بى‏دليل و هياهويى بود.

معروف‏ترين آثار برجاى مانده از وى، در فقه المُحلّى، در فِرَق و مذاهب الفصل فى الملل و الاهواء و النحل مى‏باشد. اثر اخير با همه گستردگى، ابتكار و نوآورى‏هاى فراوانى دارد، مؤلف در تدوين آن كوشيده است تا از منابع مختلف در همه عرصه‏ها بهره بگيرد،10 اما با ادبياتى فوق العاده افراطى و متعصبانه نگاشته شده است كه‏11 مقدار زيادى از ارزش علمى كتاب را كاسته است. از آثار فراوان او، شمارى به چاپ رسيده، برخى مخطوط مانده و تعدادى از ميان رفته است.12

ابن حزم و دانش تاريخ‏

تاريخ از جمله دانش‏هايى است كه ابن حزم با آن سروكار دارد و بخشى از مطالعات و تأليفات وى به اين دانش مربوط مى‏شود و آن گونه كه خود مى‏گويد از طرق مختلف توانسته است مطالعات تاريخى خود را گسترش دهد.13

وى در رساله مراتب العلوم، ضمن طبقه بندى دانش‏ها در منظومه فكرى خود كه بر اساس دين استوار است، براى تاريخ مرتبتى ويژه در پيوند با دانش شريعت قائل است. دانش‏ها در نزد امت‏ها پنج قسم است: نخست دانش شريعت كه امت‏ها در آن‏ها با يكديگر تفاوت و اختلاف نظر دارند. «علم الشريعة و علم أخبارها و لغتها» و چهار دانش كه همه امت‏ها در آن چهار دانش بايكديگر مشتركند: نجوم، رياضى، طب، و فلسفه.14 بدين ترتيب، نگاه وى به تاريخ تحت عنوان «تاريخ شريعت» است؛ يعنى «دانش تاريخ» اعتبارش را از شريعت مى‏گيرد، زيرا اين تنها شريعت است كه دانش اصيل است و اگر كسى با غفلت از اين دانش به دانش ديگرى بپردازد، به خود جفا كرده است.15 همين امر سبب شده است كه وى به تاريخ به صورت يك علم مستقل نگاه نكند، بلكه تاريخ را ابزار و وسيله‏اى براى دانش ديگر كه شريعت است بداند و به تاريخ به صورت يك امر فرعى بپردازد.16 با اين حال، نبايد توجه وى را به تاريخ سطحى دانست و يا حتى در محدوده دانش شريعت دايره آن را از نظر وى و تجربه نگارشى‏اش در اين زمينه، بست. به عكس، وى بسيارى از اخبار تاريخى را كه ارتباطش با شريعت كم است و يا تحت عنوان تاريخ امّت اسلامى دايره‏اش را توسعه داده، در كتبش جاى داده است. يعنى براى تاريخ - و لو با قيد تاريخ امت اسلامى - حيثيت خاصى قائل است و به همين دليل، بحثى را درباره «علم الاخبار» در همين رساله مراتب العلوم آورده است.17

با اين حال، هر اندازه كه موقعيت وى را در ارتباط با دانش تاريخ با تأكيد بيان كنيم، بايد بدانيم كه وى عالم دينى است و از آن‏چه نگاشته است يا هدفش جنبه‏هاى آموزشى سيره و تاريخ صدر اسلام و خلفا بوده و يا به طور كلى، از تاريخ براى استدلال در امر دين به صورت ايجابى و سلبى بهره برده است. گفته شده است كه اجمال‏گرايى وى هم در نوشته‏هاى تاريخى‏اش به همين دليل است.18

بنابر آن‏چه كه احسان عباس تصريح كرده است، بيشتر آثار تاريخى ابن حزم، ارائه گزارش‏هاى مختصر و فهرستى از رخدادهاى برخى از مقاطع تاريخى است. قسمتى از موضوعات مورد علاقه وى در دانش تاريخ مربوط به صدر اسلام (سيره نبوى و تاريخ خلفا) است. برخى هم به تاريخ عمومى و اجتماعى و شمارى هم به تحولات دوره معاصر او يعنى اخبار اندلس و احوال خلفا و امراى آن ناحيه بر مى‏گردد.

مجموعه رسائل تاريخى ابن حزم تحت عنوان مجلد دوم كتاب رسائل ابن حزم الاندلسى به چاپ رسيده است. اين رسائل عبارتند از:

رسالة نَقْطُ العروس فى تواريخ الخلفاء؛19 رسالة فى أمّهات الخلفاء؛ رسالة فى جُمَل فُتُوح الاسلام؛ رسالة فى أسماء الخلفاء؛ رسالة فى فضل الاندلس و ذكر رجالها.20

به جز اين رسائل، چند اثر تاريخى ديگر هم به طور مستقل از وى به صورت كتاب در آمده است كه دو نمونه عمده آن جوامع السيرة21و حجة الوداع‏22 مى‏باشد. شايد بتوان كتاب جمهرة انساب العرب او را هم با اندكى تسامح، نوعى كتاب تاريخى به شمار آورد؛ زيرا افزون بر دانش انساب كه به گفته خود ابن حزم بخشى از علم الاخبار است، وى در بخش‏هاى مختلف آن، اطلاعات تاريخى متناسب با اشخاص و قبايل به دست داده است.23 گفتنى است كه نگرش نسبى و اُمَمى ابن حزم نيرومند است. وى به جز آن كه علم انساب را از اعراب شرق به ارث برده، درباره نسب قبايل بربر ديار خود هم مطالبى بر آن افزوده، نوعى نگاه اُمَمى را هم به جد گرفته است. وى امت‏ها را به هفت قسمت تقسيم كرده است: امت اسلامى، بنواسرائيل، روم، امم شمال مانند خزر و ترك وغيره، امم سودان، امت هنود و چينى، امم داثره مانند قبط و يمانى و سريانى و اشمانى و عَمون و مؤآب.24 و امت فرس. اين تفسير اُمَمى بعدها در كتاب طبقات الامم ابن صاعد اندلسى (م‏463) شاگرد ابن حزم ادامه يافته است.25

كارهاى تاريخى ابن حزم را نمى‏بايست صرفاً در آثار مستقل تاريخى وى محدود دانست. اين به ويژه از آن جهت براى ما اهميت دارد كه در بررسى حاضر، صرفاً نگاه وى به تاريخ يا تاريخ اسلام مورد نظر نيست، بلكه نقادى‏هاى تاريخى او در هر مورد، و لو اين كه در آثار كلامى يا فقهى‏اش باشد، مورد توجه ما خواهد بود.

كسانى كه به بيان شرح حال و افكار و انديشه‏هاى وى پرداخته‏اند، به طور معمول، درباره موضوع «تاريخ از ديدگاه ابن حزم» هم سخن گفته‏اند. در اين ميان، مقالاتى هم وجود دارد كه صرفاً در همين موضوع نگاشته شده است. در اين زمينه احسان عباس در مقدمه مجلد دوم رسائل ابن حزم بحثى تحت عنوان «ابن حزم و التاريخ »و سالم يفوت در مجله كلية الاداب والعلوم الانسانية دانشگاه رباط مغرب، ش 10، ص 99 - 134، مقاله‏اى تحت عنوان التاريخ و السياسية فى فكر ابن حزم نگاشته است. اين مقاله بيشتر به بيان نگاه ابن حزم به تاريخ پرداخته و ديدگاه دينى - تاريخى وى را با نظريات «فارابى» و ديگران مورد بحث قرار داده است. به اعتقاد مؤلفِ اين اثر، رويكرد ابن حزم به تاريخ دينى است كه در شرايط ويژه فتنه خيز اندلس طرح شده و از دين به عنوان وسيله‏اى براى ايجاد اتحاد استفاده و سخت بر آن تأكيد شده است. اين رويكرد، با رويكرد «فارابى» و «اخوان الصفا» و ديگران كه بيشتر فلسفى است و يا رويكرد «ابن خلدون» كه آن هم جنبه فلسفى دارد، متفاوت است.

به هر روى، در ميان ارجاعات هر كدام از اين مقالات، مى‏توان دريافت كه نوشته‏هاى فراوانى درباره انديشه‏ها و آثار ابن حزم نوشته شده است. از آن جمله مقاله‏اى است تحت عنوان تقييم لبدايات التاريخ العربى از على اومليل كه در مجله دراسات فلسفية و أدبية (ش 1، 1976) به چاپ رسيده، اما مؤلف اين سطور آن را نديده است.

در اين ميان، يك تك نگارى ويژه هم درباره ديدگاه‏هاى تاريخى ابن حزم نگاشته شده كه اثرى ارجمند است.

عنوان اين كتاب ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى و الحضارى است كه دكتر عبدالحليم عويس آن را نوشته است.26 وى در اين كتاب، فصلى را با عنوان «قضايا الفكر التاريخى عند ابن حزم» آورده و ذيل بخشى از آن با عنوان «منهج ابن حزم فى البحث التاريخى» به روش تاريخ نويسى او از زاويه نقادى اخبار و پرداختنش به ارزيابى نقل‏هاى تاريخى پرداخته است.

ابن حزم و نقد اخبار تاريخى

مرورى جدى بر روى آثار ابن حزم و آن‏چه كه وى در ارتباط با تاريخ نوشته و اظهار كرده است، نشان مى‏دهد كه به رغم كم حجم بودن نوشته‏هاى تاريخى مستقيم او، و حتى به رغم تأثير جدى نگرش لاهوتى او به تاريخ كه متناسب با ديدگاه‏هاى قرآنى هم هست، وى نگاه ناسوتى هم به تاريخ دارد. از اين زاويه، در كنار شمارى ديگر از متفكران اسلامى، وى را بايد از پيش قراولان حركتى دانست كه در تفكر تاريخى ابن خلدون به اوج رسيد. اما اين پيش قراولى نه در ارائه تحليل‏هاى اجتماعى و تأمل فلسفى مستقل از دين در حوزه اجتماع آن گونه كه فارابى و ابن خلدون به دنبالش بودند، بلكه در محدوده سنت نقادى اخبار تاريخى بود؛ چيزى كه ابن خلدون به جز چند صفحه‏اى كه در مقدمه نوشت، نتوانست در تاريخ نگاريش آن را تحقق بخشد و گامى بلند در آن مسير بردارد.

ابن حزم يكى از بنيان گزاران سنت نقادى اخبار تاريخى و روش استقرائى در پژوهش‏هاى تاريخى خود معرفى شده است. وى در اين زمينه، ويژگى‏هاى منحصر به فردى دارد كه بايد مورد توجه قرار گيرد. اين هدفى است كه نوشته حاضر در پى تبيين آن است.

تفاوت ميان تاريخ و خرافه

شايد تأكيد ابن حزم بر تفاوت ميان تاريخ صحيح و خرافه، نقطه شروع مناسبى براى بحث ما باشد. در واقع تفاوت نهادن ميان خرافه با حقيقت در تاريخ، براى ابن حزم كه تصور مى‏كند همه كتاب‏هاى تاريخى زمان خود را مطالعه كرده است، امرى كاملا آشكار است.

ابن حزم درباره تواريخ صحيح و ناصحيح، بحث را با اين توضيح آغاز مى‏كند كه برخى از اقوام، تاريخ [ صحيح ] دارند و برخى تاريخ صحيح ندارند و در عوض مشتى خرافه و دروغ از آنان برجاى مانده است. وى در رساله مراتب العلوم در نصى كه پيش از اين هم به آن اشاره شد، در تقسيم عِلْمُ الاخبار مى‏نويسد: علم اخبار يا بر اساس زندگى و حكمرانى شاهان است يا بر اساس سنين و سال‏ها. همين طور يا بر اساس شهرها است، يا طبقات و يا منثور. (يعنى نه بر اساس شهرها و نه طبقات). سپس مى‏نويسد: صحيح‏ترين تواريخ يا به عبارتى تنها قومى كه تاريخ صحيح از آن برجاى مانده است، تاريخ ملت اسلامى «تاريخ الملة الاسلامية» است كه مشتمل بر تاريخ پيدايش اسلام، فتوحات، اخبار خلفا و ملوك و علما و ديگر امور مربوط به آن مى‏شود. اما نسبت به بقيه اُمَم: تاريخ «بنى اسرائيل»، بيشتر آن درست است و بخشى مجعول. اخبار درست آن مربوط به زمانى است كه اسرائيليان وارد شام شدند تا آن كه در آخرين خروج، از آن‏جا بيرون رفتند نه پيش از آن. اخبار امت «روم» هم از زمان اسكندر به اين سوى درست است. اما «ترك» و «خِزِر» و ديگر امم شمال و امم سودان، نه علومى دارند، نه تأليفاتى و نه تاريخى. اخبار «هند» و «چين» هم آن چنان كه دلبخواه ما باشد «كما نريد» به دست ما نيامده است، جز آن كه اين دو امّت، امّتِ علم و ثبت و تأليفات هستند. اما امّت‏هايى كه از ميان رفته‏اند، مانند قبطيان، يمانى‏ها، سريانى‏ها، اشمانى‏ها، عمون، مؤآب و ديگر امت‏هايى كه خبرشان ازميان رفته، از آنان جز دروغ و خرافه چيزى برجاى نمانده است:

فلم يبق منها الاّ أكاذيب و خرافات.

اما اخبار فارسيان هم از زمان «دارا بن دارا» به اين سوى درست است. صحيح‏ترين اخبار آن‏ها از اردشير بن بابك به اين سوى است. وى سپس مى‏نويسد: طالب دانش تاريخ، نمى‏بايست جز آن‏چه را كه ما آن را صحيح دانستيم، دنبال كند - و نبايد وقتش را صرف چيزهايى بكند كه سودى ندارد - نه آن‏چه را كه بطلانش را تصريح كرديم. ما به اندازه كافى در اين باره به زحمت افتاده‏ايم. اگر دنبال زحمت است، كار ما را تكرار كند. در پايان مى‏افزايد: علم نسب هم جزئى از علم الاخبار است.27

اين تقسيم بندى، بنياد ديدگاه ابن حزم را در نقد اخبار تاريخى تشكيل مى‏دهد. با اين حال، چنان نيست كه وقتى تاريخ بنى اسرائيل را مى‏نويسد، به صرف آن كه اخبار آن دست كم در مقطعى درست است، هرآن‏چه نقل شده را بپذيرد. وى در جاى جاى مطالب تاريخى كه از تورات نقل مى‏كند، نقدهاى خود را ارائه داده و در مواردى با عبارت تند:

و فى هذا الفصل فضائح و اكذوبات و أشياء تشبه الخرافات.

آن‏ها را ارزيابى مى‏كند.28 وى براى خرافات موجود در اخبار و نقل‏هاى كتب اسلامى هم به گفته‏هاى كعب الاحبار و وهب بن منبه مثال مى‏زند.29 حساسيت وى روى اسرائيليات و نفوذ آن‏ها در كتب تفسيرى مانند آثار كلبى (كلبى پدر. م 146) و مقاتل بن سليمان (م‏150) در امتداد همين نگرش وى به خرافات است؛ مطالبى كه «انما هى خرافات موضوعات و اكذوبات مفتعلات» كه يك مشت زنديق آن‏ها را در آثار اسلامى وارد كرده‏اند. از آن جمله نقل‏هاى رسيده درباره خلقت جهان كه زمين روى يك ماهى است؛ ماهى روى شاخ گاو است و گاو روى صخره و صخره روى دوش يك پادشاه و پادشاه روى ظلمت و ظلمت هم روى چيزى كه جز خدا از آن آگاه نيست.30

اين اشاره‏اى كلى است به نگرش وى نسبت به خرافات كه بيشتر از هر چيز به نقل‏هاى تاريخى تورات و به عبارتى اسرائيليات مربوط مى‏شود.

ابن حزم و بررسى سندى

نخستين اصل در پژوهش‏هاى تاريخى ابن حزم، سلطه ديدگاه‏هاى او به عنوان يك «ظاهرى مذهب» بر تاريخ‏نگارى او است. ابن حزم كه پيرو مكتب ظاهرى - متعلق به على بن داود ظاهرى (م‏270) - است، در بخشى كه به تاريخ دين و شريعت مربوط مى‏شود، بيش از آن كه به عقل بها بدهد، نقل را مهم مى‏داند31 و همين نكته را مميزه اصلى امت اسلامى از ساير امت‏ها مى‏داند. در مذهب ظاهرى، بنا بر آن است تا هر نصّى كه سند درستى دارد پذيرفته شود و اگر دو نقل صحيح السند با هم تعارض داشت، به گونه‏اى ميان آن‏ها جمع شود. به همين دليل، در حيطه تاريخ صدر اسلام، نقل روايات و تكيه بر آن‏ها بر اساس سلسله سند، روشى است كه ابن حزم در تاريخ نويسى خود - به طور عمده در حجة الوداع - در پيش گرفته و از اين جهت روش او با روش تاريخى طبرى و پيش از او با ابن اسحاق و ديگران شباهت دارد. در اين بخش، نگاه ارزشيابانه او متمركز روى راوى اخبار تاريخى است كه بايد شرايطى داشته باشد؛ شرايطى كه به طور معمول در قواعد جرح و تعديل مورد توجه است. مهم‏ترين آن‏ها عبارت است از: صداقت، اعتماد بر الفاظ و حفظ عين آن‏ها، ياد از نام كسى كه از او روايت نقل مى‏كند، و شروطى ديگر. داشتن ويژگى عدالت و نداشتن فسق، برآيند كلى اين شروط است و در اين باره، ميان زن و مرد، آزاد و بنده و غير اين‏ها تفاوتى نيست.

بررسى‏هاى سندى وى به طور عمده در كتاب فقهى مفصل او يعنى المحلّى اعمال شده است و در بخش تاريخ نمونه روشنش در كتاب حجة الوداع است كه يك تكنگارى جالب از يك رخداد فقهى - تاريخى است. وى در اين اثر بر آن بوده است تا تصويرى از اين رويداد را با استفاده از طرق مختلف حديثى و سندى به دست دهد. روايت طولانى امام صادق(ع) به نقل از پدرش از جابر درباره حجة الوداع هم در اين كتاب مورد استفاده قرار گرفته است.

ابن حزم در بررسى‏هاى سندى خود به طور عمده در جرح و نقد افراد راوى، از عبارات و ارزشيابى‏هاى معمول علماى رجال در توثيق و تضعيف روات استفاده مى‏كند.32

درباره ابن حزم، به اين نكته احسان عباس بايد توجه داشت كه روش ظاهرى ابن حزم سبب شده است تا وى بيشتر به سنجش راويان و انتخاب نقل‏ها پس از دقت در روات بپردازد و پس از آن با گزينش يك نقل، درباره درستى آن با قاطعيت از تعبير «لاشك» و «لابد» استفاده كند.33

ابن حزم در كتاب حجة الوداع به روش خود، يعنى انتخاب روايت صحيح بر اساس همان مشى ظاهرى اقدام كرده و گاه يك گزارش تاريخى را با روايتى از هشت، چهارده، هيجده و حتى بيست طريق ارائه مى‏كند. در ادامه با اشاره به وجود اخبار معارض، بر اساس سنجش‏هاى سندى، بيش از آن كه به رد آن‏ها اقدام كند، منكر تعارض مى‏شود و با قاطعيت بر همان روايت مقبول خود اصرار ورزيده، روايت متعارض با روايت مقبول خود را چندان تأويل و جمع مى‏كند كه با نظرش سازگار افتد.34 وى هدف خود را از نگارش اين اثر، نشان دادن پيوستگى و نامتعارض بودن روايات تاريخى و شرعى حجة الوداع ياد كرده و بر آن است كه تنها در يك مورد نتوانسته تعارض را حل كند و آن اين كه رسول خدا(ص) در روز عيد قربان، نماز ظهر را در منى خوانده است يا مكه.35

اشكالى كه از قديم بر ابن حزم به ويژه استدلال‏هاى او در المُحلّى وارد شده، آن است كه وى نمى‏توانست مدّعى آن باشد كه همه آن‏چه را كه درباره راويان مى‏گويد، از جمله مجهول معرفى كردن شمارى از راويان، درست باشد. اين اشكالى است كه سُبْكى در طبقات الشافعيه بر ابن حزم وارد كرده و قطع‏هاى بى‏مورد او را به رواياتى كه آن‏ها را صحيح مى‏داند، يادآور شده است.36 تندى‏هاى فراوان وى در ارزيابى‏ها و برخورد با مخالفانش در اندلس، سبب شد تا مخالفان، زبان ابن حزم را زبانى تند دانسته، آن را با شمشير حجاج مقايسه كنند.37

«ابن حجر عسقلانى» هم از اين زاويه، انتقادهاى تندى بر ضد ابن حزم دارد.38 از نمونه‏هاى شگفتى كه ابن حزم، راوى را مجهول و ناشناخته دانسته، قضاوت او درباره محدث معروف، محمد بن عيسى ترمذى است كه سبب خشم ابن حجر شده است. وى نوشته است: نمى‏توان مدعى شد كه ابن حزم، ترمذى را نمى‏شناخته است؛ چرا كه وى تعبير «مجهول» را درباره بسيارى از حفاظ موثق بكار برده است.39 ابن حجر اشكالات فراوان ديگرى هم بر ارزيابى‏هاى رجالى ابن حزم وارد كرده است كه ناشى از جهل وى نسبت به راويان، آن هم راويان مشهور است.40 احسان عباس به تفصيل درباره نوع خطاهاى رجالى ابن حزم سخن گفته است.41 الكرمى مصحّح كتاب حجة الوداعِ ابن حزم نيز درباره عدم عمق ابن حزم در شناخت مسائل رجالى به ويژه بحث «علل الحديث» بحث مفصلى كرده و سبب آن را نرسيدن بسيارى از آثار شرق اسلامى به اندلس عنوان كرده است.42

نكته‏اى كه در بررسى اسناد نقل‏هاى تاريخى وجود دارد و در اصل تفاوتى ميان پذيرش روايات دينى با روايات تاريخى است، اين كه «لازم نيست راوى اخبار تاريخى لزوماً مسلمان باشد.» البته ابن حزم به روشنى به اصل اين تفاوت اشاره‏اى ندارد، جز آن كه در زمينه ملل و نحل، به ويژه در مطالب مربوط به اديان گذشته مى‏گويد: هرچه من به عنوان متّفق عَلَيه نقل مى‏كنم، مشروط بر آن كه توطئه‏اى جهت توافق آن افراد بر كذب آن در كار نباشد، پذيرشش واجب است. در اين باره فرقى نمى‏كند كه همه كفار يا همه مسلمين (كواف الكافرين او كواف المسلمين) كه آن را با حواس خود مشاهده كرده و يا شنيده‏اند، نقل كرده باشند. ابن حزم مى‏گويد: «اگر كسى بگويد كه من فقط سخن مسلمين را مى‏پذيريم، از او خواهيم پرسيد: از كجا به صحت خبر مرگ قيصر روم مى‏رسد در حالى كه هيچ مسلمانى در وقت مرگ نزد وى حاضر نبوده و خبر آن را يهود و نصارا براى ما نقل مى‏كنند؟ طبعا مانند اين خبر فراوان است. اگر در اين باره دروغ بگويند، با حس و عقل خود مقابله كرده، خويش را تكذيب كرده‏اند. در واقع خبر مسلمانان هم همين طور است. ما به ملاك آن كه «كافه» آن را نقل كرده‏اند، خبر را مى‏پذيريم نه به اين عنوان كه مسلمان هستند. نقل كافّه يك بيّنه به حساب مى‏آيد و پذيرش آن براى عقل امرى بديهى است».43

وى اخبار مربوط به معجزات انبيا را هم به رغم وجود آن همه مخالف، از كواف مى‏داند. تكيه وى در اين قبيل موارد با اين استناد است «بنقل الكواف».44 ابن حزم اگر خبرى را «كواف المجوس» نقل كرده باشند و به خصوص مربوط به خود آنان باشد، به راحتى مى‏پذيرد و آن را درست مى‏داند.45

در اين‏جا بايد پرسيد: مراد ابن حزم از معناى «كواف» چيست و شامل چه گروهى مى‏شود؟ چه معيارى براى مواردى وجود دارد كه دو حزب، دو فرقه، يا دو دولت، دو خبر متفاوت را نقل مى‏كنند؟ براى مثال، در اخبار تاريخى اسلام كه جز در كليات تواترى نمى‏توان تصور كرد، كواف چه معنايى دارد؟ آيا هر آن‏چه را كه يك فرقه پذيرفت و بدان تمايل فكرى - مذهبى داشت، مى‏توان مدعى شد كه كواف بر آن باور است؟ براى مثال، وقتى ابن حزم درباره مفاضله ميان صحابه صحبت مى‏كند، از صدها حديث و خبر استفاده مى‏كند. در انتهاى بحث كه به گمان خود ضمن آن ثابت كرده است كه ابوبكر پس از همسران پيامبر(ص)، افضل از همه صحابه است، با اشاره به روايات شيعه مى‏نويسد: «نه آنان [ شيعيان ] به احاديث ما استناد مى‏كنند، زيرا احاديث ما را تصديق نمى‏كنند، و نه ما به احاديث آن‏ها استناد مى‏كنيم، چون احاديثشان را تصديق نمى‏كنيم. مى‏ماند كه ما صرفاً به «براهين ضروريه» كه «بنقل الكواف» به دست ما رسيده، استناد كنيم».46 اين در حالى است كه بسيارى از آن‏چه وى به آن استناد كرده، هيچ نوع اتفاق نظرى در آن نيست و كافه بر آن وفاق ندارند، مگر مقصود، كافه سنيان باشد كه به قول خود وى، سخنشان براى شيعيان حجت نيست.

اگر مبناى سخن وى تواتر باشد، و حدود تواتر تعريف شده و رعايت شود، مى‏توان اصل مطلب را بديهى دانست. رعايت اين اصل در حوزه اخبار تاريخى و تطبيق و تسرّى آن پس از ارائه يك تعريف دقيق، كار جالبى خواهد بود.

نمونه‏هايى از برخورد ابن حزم با سند كه مى‏توان گفت قضاوت او در آن باره، تحت تأثير حس مذهبى يا به عبارتى ديدگاه كلامى او قرار گرفته و سبب شده است تا بدون ورود در جزئيات، در آن اظهار نظر كند، حكايت «غرانيق» است. وى درباره سوره «و النجم» صحّت آن را به لحاظ سندى تخطئه كرده و مى‏نويسد:

فكِذْب بَحْت موضوع، لانّه لم يصح قطّ من طريق النّقل.47

وى به جز در كتاب الفصل، در رساله ديگرى هم به اين موضوع پرداخته و مى‏نويسد: «اين كه برخى از مفسران گفته‏اند كه شيطان مطلبى را بر زبان پيامبر القا كرد، دروغ است، «و الرواية فى هذا باطل»، آن گاه براى نفى آن به آيه و ما ينطق عن الهوى استناد مى‏كند و از عقلى در شگفت است كه تا اين اندازه حماقت را تحمل و اين خبر را نقل كرده است. وى چنين جريانى را جز در حق افراد مست يا هذيان‏گو قابل قبول نمى‏داند.»48

ابن حزم از كسانى است كه تقريبا به مقياس شيعه، روى عصمت پيامبر(ع) حساسيت دارد و به وضوح، به تبعات منفى پذيرش واقعه غرانيق روى باورهاى مذهبى خود آگاه است.

تعصب مذهبى در نقد سند، به طور طبيعى ميان همه فرق اسلامى بوده و مقدارى از آن هم طبيعى - و نه معقول - است، اما وقتى به حد افراط برسد، نامعقول بودن آن جدى‏تر مى‏شود. ابن حزم در حالى كه بسيارى از اخبار آحاد و احاديث فضائل خلفا را كه صرفاً از طرق مخصوصى نقل شده مى‏پذيرد و در سند آن‏ها ترديد نمى‏كند، اما حديث غدير را نقل شده از طريق ثقات نمى‏داند:

و اما مَنْ كنْتُ مَوْلاه فعَلَىّ مَوْلاه، فلايصحّ من طريق الثقات.49

چنين برخوردى دور از انصافِ مورد انتظار از يك محقق است. اين در حالى است كه ابن حزم در جاى ديگرى از تلاش بى‏اندازه دولت مروانى براى از ميان بردن فضائل امام على(ع) سخن مى‏گويد.50

توجه ابن حزم به سند در بخش تاريخ دينى، نبايد ما را از اين مسأله غافل كند كه وى در بخش‏هاى ديگر در ثبت تاريخ خلفا، هم يك نقّال است كه به ذكر كليات تواريخ اكتفا مى‏كند، و هم يك تحليل‏گر است كه مى‏كوشد تصويرهاى عمومى از برخى مقاطع و دولت‏ها به دست دهد.

نكته ديگر آن است كه ابن حزم مى‏داند در تاريخ نمى‏تواند صرفاً بر روش سندى به صورت «مجهول و موثق» كار بكند و فقط نقل‏ها را رديف كند. دست كم وى در آثارى كه در غير موضوع سيره و تاريخ عصر نخست نگاشته، به ويژه در آثارى كه درباره روزگار خود دارد، در زمينه اظهار نظر درباره اشخاص با نگرش تحليلى، به رغم اجمال، كوتاه نيامده و در شناساندن شخصيت افراد با ارائه عملكرد آنان تلاش مى‏كند.51

نسبت ميان راوى و خبر

نكته‏اى كه در ارزيابى‏هاى سندى افزون بر جرح و تعديل اهميت بسزائى دارد، «سنجش نسبت ميان راوى و كيفيّت خبر» است. براى مثال، ابن حزم وقتى روايت انس بن مالك و عبدالله بن عباس را در تعيين روز خروج پيامبر از مدينه در سفر حجة الوداع بحث مى‏كند، به دليل آن كه نمى‏تواند يكى از اين دو صحابى را جَرْح كند، بررسى سندى را به شكل ديگرى دنبال مى‏كند. موقعيت انس در نقل خبر به گونه‏اى است كه در آن‏جا حاضر بوده است، اما در روايت ابن عباس به كيفيتى نيست كه وى در آن‏جا حاضر بوده است. در اين صورت:

و الحاضر أثبت بلاشكّ.52

البته ابن‏عباس هم در اين سفر بوده است، اما حالت روايت او به گونه‏اى نيست كه گويى در اين نماز حضور داشته است. به نوشته ابن حزم، ابن عباس حدود سيزده سال داشته و چه بسا همراه زنان بوده و همين منشأ ورود وَهْم و خطا در روايت او شده است:

و انّما دخل الوَهْم فى رواية ابن عباس لانّه كان يقدّمه النبى(ص) فى ضعفة أهله لصِغَره.53

علاوه بر اين، دقت انس در اين نقل از شرح جزئيات هم به دست مى‏آيد؛ چون تصريح مى‏كند كه نماز ظهر را چهار ركعتى در مدينه خوانديم و نماز عصر را در ذو الحليفه دو ركعتى. ولى چنين دقتى در جزئياتِ نقل ابن عباس نيست و صرفاً آمده است كه نماز ظهر را در ذو الحليفه خوانديم.

نكته ديگر در بيان نسبت ميان راوى و خبر آن است كه وى با چه لحنى خبر را نقل كرده است. اگر دو روايت باشد، لحن يكى از آن دو «لحن ترديد» و ديگرى «لحن يقين» باشد، بايد روايت كسى كه با يقين بيشترى سخن مى‏گويد پذيرفت. چرا كه سخن راوى شكاك، بر غير شاك حجّت نيست، در حالى كه عكس آن درست است:

المثبت - و لو كان واحدا اولى بالقبول من الشاك، الموقن أثبت و أولى من الشاك.54

ابن حزم نكته اخير را به معناى ديگرى هم به كار برده است كه روايت كسى كه نكته يا مطلبى را براى كسى ثابت مى‏داند، در مقايسه با كسى كه آن را نفى مى‏كند، بيشتر قابل پذيرش است. مثلا يك مسأله در حجة الوداع اين است كه آيا طلحه همراه خود هَدْى داشت يا نه. روايت كسى كه مى‏گويد داشت، اولى به پذيرش نقل كسى است كه مى‏گويد هَدْى نداشت.55 در اين باره بايد تأمل بيشترى كرد.

نمونه ديگر درباره نسبت ميان راوى و خبر در اين مثال قابل توجه است: وقتى ابن حزم عقيده حسن بن صالح بن حىّ هَمْدانى را در باب امامت شرح مى‏دهد، مى‏نويسد: «گفته شده است كه مذهب او چنين بوده است كه امامت مى‏تواند براى تمامى فرزندان فهربن مالك مشروع باشد»، يعنى لزومى به انحصار آن در قريش كه تيره‏اى از فهر بن مالك است، نيست. در اين‏جا وى نسبت اين اعتقاد را به حسن بن صالح نمى‏پذيرد و به عكس، آن‏چه را كه هشام بن حكم در كتاب الميزان خود درباره او آورده، قبول مى‏كند، چرا كه هشام در شهر كوفه، همسايه او بوده، او را درك كرده و عالم‏ترين افراد نسبت به او است.56

نقد سند يا منبع

در پژوهش تاريخى صرف بررسى سند به معناى سنتى آن تنها مطرح نيست، بلكه فراتر از آن، بايد از منبع و مصدر سخن گفت. در نقل يك خبر، اگر سند خاص آن ارائه شده باشد، بايد مورد بررسى قرار گيرد؛ اما آگاهيم در بسيارى از كتب تاريخى، براى هر نقل تاريخى، سند نيامده است، بلكه كليت آن كتاب به عنوان يك منبع و مصدر اهميت دارد و نويسنده با تكيه بر دانش خود دست به گزينش زده، اخبارى از منابع مختلف گرد آورده است. حتى ممكن است در كتاب وى، تك تك آن اخبار سند داشته باشد، اما لازم باشد به عنوان يك مورخ يا محقق، روى آن كتاب به عنوان يك منبع و مصدر نگاه شود. در همين جا، ممكن است ارزياب متهم شود كه چرا به كليت كتاب به عنوان يك منبع نگريسته و اسناد اخبار را به صورت تك تك بررسى نكرده است.

اشاره خواهيم كرد كه ابن حزم در تاريخ شرق اسلامى، بر كليت كتاب طبرى تكيه كرده و تصريح كرده است كه وى شخصى موثق است.57 در حالى كه اين كفايت نمى‏كند. براى نمونه، وقتى به اخبار جمل و صفين اشاره مى‏كند، مى‏گويد:

و حديثهما قد اعتنَى به ثقاتُ أهل التاريخ كأبى‏جعفر ابن جرير و غيره.58

چنين اعتمادى به تاريخ طبرى كه هر بخش آن از يك راوى يا مورخ شناخته شده يا ناشناخته است و ربطى به وثاقت شخص طبرى ندارد، منشأ ارزيابى‏هاى نادرست مصدرى و سندى در اخبار تاريخى مورد نظر ابن حزم مى‏شود. براى مثال وقتى وى درباره مختار مى‏نويسد:

و ادّعى النبوّة فى جهالات توجب أنه كان يعلم فى نفسه أنه ليس كما يظهر، و حاله مضبوطة عند علماء التاريخ.

تكيه‏اش روى همين اخبارى است كه در تاريخ طبرى آمده و وى بر آن‏ها اعتماد كرده است.59

ابن حزم در سيره نبوى هم، دقيقاً بر سيره ابن اسحاق تكيه كرده و در بسيارى از موارد، ريز به ريز عبارات ابن اسحاق را آورده است.60 در واقع اين كتاب، بازنويسى موضوعى و تلخيص شده همان ديدگاه‏هاى رايج اهل سنت و مكتب مدينه است و تحقيقات موردى ابن حزم نبايد ما را به توهم دراندازد كه وى همه اين اخبار را از زير ذره‏بين نقادى گذرانده است. وى در اين كتاب، نه منابع خود را - به جز چند مورد - آورده و نه سندى براى نقل‏ها ذكر كرده است. به نظر مى‏رسد اين اثر بيشتر جنبه آموزشى و عمومى داشته و به همين دليل، خالى از روش‏هاى جارى در نگارش كتب علمى تأليف شده است.

درباره مورخان غرب اسلامى بايد اين نكته را افزود كه براى شناخت تاريخ عراق و به طور كلى شرق اسلامى، چاره‏اى جز تكيه به اين قبيل آثار نداشتند؛ زيرا منابعى جز همين منابع مشهور در اختيار آنان نبوده است.61 در حالى كه آگاهى اين مورخان از اخبار شمال غرب آفريقا و اندلس بسيار بيشتر بوده است. براى نمونه، وقتى از حكومت «حَكَم بن عبدالرحمان» معروف به «منتصر بالله اموى» از خلفاى اموى اندلس سخن مى‏گويد و از حساسيت وى در برانداختن بساط شرابخوارى از اندلس سخن مى‏راند، با اين كه در حال نگارش يك رساله مختصر است، شعر بلندى در تأييد ديدگاه تاريخى خود از «ابوعمر يوسف بن هارون كِندى» مى‏آورد با اين استدلال كه:

انّما أوردناها تحقيقا لما ذكرنا عنه من ذلك.62

امكان تحريف در متون تاريخى از ديد ابن حزم و اهميت آن در ارزيابى خبر

در نگاه كلى به منابع يا اسناد تاريخى يك نكته با اهميت وجود دارد كه مورخان سنى قرون نخستين اسلام در سنجش روايات تاريخى، اصولا اعتقادى به وقوع تحريف‏هاى عمدى در منابع سنى ندارند. آنان فرض را بر اين مى‏گذارند كه اين تنها فرقه‏هاى مخالف آن‏ها يعنى شيعيان و خوارج هستند كه دست به جعل حديث يا تاريخ زده‏اند، اما منابع اهل سنت كه به نسبت از منابع ساير فرقه‏ها بيشتر است، خالى از جعل و تحريف است. از ميان اين افراد، اگر كسى مانند ابن حزم تا اندازه‏اى به دولت اموى خوشبين هم باشد، مشكل دو چندان مى‏شود؛ زيرا ديگر اعتقادى به تحريف اخبار تاريخى از ناحيه اين حكومت هم ندارد. اين قبيل مورخان روى تحريف يا سانسور عمدى از ناحيه حكومت‏هاى سنى نسبت به اخبار تاريخى حساسيت ندارند و براى اين اصل، يك تكيه گاه تئوريك هم كه اجماع درونى خود آن‏ها است، دست و پا كرده‏اند.

ابن حزم در يك مورد، در اثبات نبوت انبيا، به اخبارى كه درباره معجزات آنان رسيده، استناد مى‏كند و مى‏كوشد نشان دهد كه طريق رسيدن اين اخبار به ما به گونه‏اى است كه اطمينان‏آور است؛ زيرا كافّه آن‏ها را نقل كرده‏اند، كافه‏اى كه امكان ورود كذب در آن‏ها نيست:

و هى نقل الكافّة التى قد استشعرت العقول ببدايتها و النفوس بأول معارفها أنه لاسبيل الى جواز الكذب و لا الوهم.

به نظر ابن حزم رسيدن به يقين در مورد اخبار تاريخى، لازم نيست به حس و مشاهده مستقيم باشد؛ چرا كه گاه شمار ناقلان و نوع نقل به گونه‏اى است كه يقين‏آور است. مانند اين خبر كه بلاد سودان وجود دارد و پذيرفتن آن و علم به آن امرى بديهى است. وى با اين اشكال مواجه مى‏شود كه پس چرا بسيارى از مردم، اخبار مربوط به معجزات انبيا را نمى‏پذيرند و تكذيب مى‏كنند؟

ابن حزم به پاسخ نقضى روى مى‏آورد و مى‏گويد: «خوب! بسيارى از حقايق ديگر را هم كه شما پذيرفته‏ايد، عده‏اى انكار مى‏كنند. آيا انكار آن‏ها لطمه‏اى به درست بودن آن اخبار مى‏زند؟» اشكال كننده اصرار بيشترى مى‏كند و مى‏گويد: تكذيب كنندگان معجزات انبيا واقعا شمارشان زياد است. شايد چيزى به اين اندازه مورد تكذيب قرار نگرفته باشد.

ابن حزم پاسخ مى‏دهد كه: «چنين ادعايى باطل است. اين قبيل تكذيب‏ها فراوان است، و تكذيب‏ها لزوما به معناى باطل بودن آن اخبار نيست. به علاوه انبيا دشمنان فراوانى داشته‏اند و تكذيب‏ها هم به همين دليل زياد شده است. اما حق روشن است».

ابن حزم در اين‏جا به سانسورى كه ملوك و مخالفان انبيا نسبت به اخبار معجزات يا ساير مسائل دارند و اهميتى در پنهان كردن حقائق ندارد، اشاره مى‏كند؛ تنها به اين هدف كه نشان دهد حقايق حتى به رغم خواست مخالفان انبيا - به مانند آن‏چه ملوك درباره مغضوبان خود دارند و مرتب آن‏ها را تكذيب مى‏كنند - پنهان نمى‏شود. در اين‏جا دو مثال تاريخى مى‏زند: يكى تلاش آل مروان در پنهان داشتن فضايل امام على(ع) و ديگرى تلاش مأمون و مستعصم و واثق در نشر انديشه خلق قرآن است كه هر دو با ناكامى روبرو شد.63

ابن حزم در جاى ديگرى، باز بر اين نكته تأكيد مى‏ورزد كه «على سبيل ابطال الكواف» حركت كردن، يعنى كنار گذاشتن «نقل كافّه» راه به جايى نمى‏برد. اصطلاح كواف،64 ويژه اندلس است و به ندرت در آثار ديگر بكار رفته است.

بنگريد چه اندازه روافض، بر ضد ابوبكر و عمر گفتند؛ چه شد؟ آيا تأثير كرد؟ يا خوارج چه اندازه درباره على و عثمان گفتند، آيا مطالب آنان را ديگران پذيرفتند؟ به اعتقاد ابن حزم، ملوك و حكام نمى‏توانند دهان مردم را ببندند، حتى اگر ملوك اراده قطعى براى اين كار داشته باشند:

و حتّى لو رام أحد من الملوك ذلك لما قدر عليه لانّه لايملك ايدى الناس و لا ألسنتهم يصنعون فى منازلهم ما أحبّوا و ينشرونه عند من يثقون به حتى ينتشر، و هذا امر لايقدر على ضبطه و المنع منه احد، لا سيّما مع انخراق الدنيا و سعة اقطارها من أقصى السند الى اقصى الاندلس؛ فلو أمكنت معارضته ما تأخّر عن ذلك من له اَدْنى حظّ من استطاعة عند نفسه على ذلك ممن لا بصيرة له فى الاسلام فى شرق الارض و غربها.65

مثال‏هاى ايشان در ارتباط با تاريخ اسلام به لحاظ غلبه اكثريت سنى وتصور اين كه هرچه آنان بر آن توافق كردند عقيده كافه و كواف است، در صورتى كه در زمينه‏هاى مشكوك و مورد اختلاف به لحاظ فرقه‏اى نباشد، محلى براى پذيرش دارد اما حتى در اين صورت، آيا بايد آراء و اقوال و اخبار نقل شده توسط ديگران كنار گذاشته شود؟ از اتفاق، استدلال ابن حزم بر اين پايه است كه حتى اگر اكثريت، تحت تأثير تبليغ ملوك قرار گيرند، يك اقليت، اخبار را نگاه خواهد داشت.

ابن حزم و نقد متن

بنا به گفته احسان عباس اگر ابن حزم صرفاً بر اساس سند مى‏خواست به ارزيابى اخبار تاريخى بپردازد، چنين امكانى در اين حوزه، براى او وجود نداشت اما آن‏چه سبب شد تا وى به اين عرصه هم بپردازد و در عين حال از ذهنيت سند شناسانه هم كه در علم حديث داشت بهره برد، گشوده شدن باب انديشه‏هاى عقلانى و منطقى به روى او بوده است. وى در اين‏جا از موضع ظاهرى خود گذر مى‏كند و به نقادى‏هاى عقلى مى‏پردازد.66 احسان عباس بر آن است كه اين روش وى سبب شده است تا او از ظاهر اخبار تاريخى گذر كرده به علل و اسبابى كه در وراى نقل‏ها است، توجه كند. از آن جمله اين نكته مهم است كه ابن حزم مى‏گويد: «اگر چيزى را به طور قطع و يقين باور به بطلان آن داريم، نمى‏توانيم با استناد به نقل، آن را بپذيريم». وى اين مطلب را درباره حديث منسوب به پيامبر(ص) درباره علم انساب مى‏گويد كه فرمود: علم لاينفع و جهل لايضرّ. سخن ابن حزم آن است كه:

لايحل لمسلم أن ينسب الباطل المتيقّن الى رسول الله صلى الله عليه و اله.67

اگر اصل بر اين باشد كه ما «متيقن الباطل» را نتوانيم با «نقل» درست كنيم، در اين صورت، خيلى ساده، عقل‏گرايى را بر نقل‏گرايى ترجيح داده‏ايم.

بنابراين، گذشته از نقل، ابن حزم، مى‏كوشد تا در مرتبه دوم، و به عنوان يك قدم بالاتر از آن‏چه مورد نظر طبرى و ديگران بوده، از عقل بهره بگيرد و به كار مقايسه ميان محتواى نقل‏ها بپردازد. ابن حزم نيك آگاه است كه اخبار با يكديگر تعارض دارد. در اين صورت چاره‏اى جز اين نيست كه از عقل استمداد بطلبد و با بهره‏گيرى از حجّيت عقل ميان حق و باطل تفاوت بگذارد.68

ابن حزم اين روش را به خصوص درباره اسرائيليات بكار مى‏گيرد و گاه برخى از اخبار تورات را در مقايسه با ديگر اخبار آن، به خرافه نزديك‏تر مى‏داند. برخى از مطالبى كه در تورات درباره لوط يا اسحاق آمده است، به همين طريق عقلى مورد نقادى قرار گرفته است.

نمونه‏اى از ارزيابى‏هاى عقلى، نقد خبرى است درباره «عنبسة بن امية» كه «حَكَم بن ابى‏العاص» روايت كرده است: عنبسه از روى فقر، دو فرزندش را رها مى‏كند و از جمع قريش مى‏رود و گم مى‏شود. در اين‏جا حَكَم بن ابى‏العاص، راوى خبر، مى‏گويد كه او هم به خاطر آن كه سنش اندك بود، مسؤوليت آن دو كودك را نپذيرفت. در اين‏جا ابن حزم بر مى‏آشوبد و اين چنين به نقد اين خبر مى‏پردازد: اگر اين داستان راست باشد، شكننده ابدان آدمى است اما من آن را صحيح نمى‏دانم. چگونه اين خبر مى‏تواند درست باشد در حالى كه ميان بنى‏اميه، ابوسفيان با آن ثروت و محبوبيت زندگى مى‏كرد؟ يا عفان بن ابى‏العاص و عثمان فرزندش و ابواُحَيْحة و عُقْبة بن ابى‏مُعَيط و عَتَبة و شَيْبه صاحب مكنت و مال و منال حضور داشتند؟ آيا ممكن است آنان حاضر به پذيرش اين دو كودك نشده باشند؟ بدين ترتيب ابن حزم چنين حكم مى‏كند كه:

فصحّ أنّه خبر مولد مُفْتَعل يقينا لا شكّ فيه.69

عقل‏گرايى وى در نقد اخبار، بيشتر در نقد مطالب تاريخى تورات ظهور يافته است. وى به صراحت برخى از اين اخبار را نادرست مى‏شمرد؛ به دليل اين كه با بديهيات عقلى سازگار نيست. براى مثال وقتى گفته مى‏شود كه در جريان معجزه موسى تمامى آب‏هاى مصر تبديل به خون شد، ابن حزم بر مى‏آشوبد كه چطور چنين چيزى ممكن است؟ در آن صورت چگونه مردم بدون آب مى‏زيستند؟

و هل يخفى أن هذا من توليد ضعيف العقل أو زنديق مستخف لايبالى بمن أتى به من الكذب.70

آيا اين خبر جعل شده از سوى يك فرد ضعيف العقل يا زنديقى نيست كه از دروغ‏گويى ابايى ندارد؟ اين عقل‏گرايى در بسيارى از نقادى‏هاى وى بر تورات به روشنى اعمال شده است.

ابن حزم و نقادى‏هاى جغرافيايى

روش ابن حزم در نقد اخبار تاريخى از نگاه «عبدالحليم عويس»، روشى است كه - منهاى ابن خلدون (م 808) كه او هم فقط در مقدمه‏اش روى روش نقادى تكيه دارد نه تاريخش - در طول هشت قرن نخست اسلامى، سابقه و پيشينه‏اى ندارد. تكيه عمده اين روش، نقد خرافات و مطالب شگفت و غرايب است كه هميشه بخش مهمى از تواريخ كهن را به خود اختصاص مى‏داده است. عويس احتمال مى دهد كه ابن خلدون در نقد تاريخى خويش، شاگردى مكتب ابن حزم را كرده باشد. اين امر به خصوص درباره روش ابن خلدون در نقد خرافات و رد آن‏ها با نقادى عقلى، با آن‏چه در آثار ابن حزم آمده است، مطابقت دارد.71 يعنى وى عينا برخى از اين موارد را از كتاب الفصل ابن حزم برگرفته است.

يك مورد شناخته شده، مربوط به شمارش جنگجويان حضرت موسى(ع) است كه تورات شمارش آن‏ها را ششصد هزار بلكه بيشتر مى‏داند. اين مطلب را ابن خلدون نقد جغرافيايى كرده و نشان داده است كه منطقه مورد نظر به لحاظ ظرفيت جغرافيايى نمى‏توانسته است اين اندازه نيروى انسانى داشته باشد. اين مورد كه در همان صفحات نخست مقدمه ابن خلدون (8/1) آمده است، عينا موردى است كه ابن حزم در الفصل (165/1) به آن پرداخته و همان استدلال‏ها را آورده است. ابن حزم مى‏گويد: «در سِفر چهارم تورات آمده است كه شمار بنى‏اسرائيلى‏هايى كه از مصر خارج گشتند و قادر بر نبرد بوده و بيست سال به بالا سن داشتند، ششصد و سه هزار و پانصد جنگجو بوده است، در حالى كه افراد زير بيست سال و كسانى كه توان نبرد نداشتند و هم چنين زنان داخل در اين شمارش نبودند. و عدد آنان وقتى وارد «ارض مقدّسه» گشتند ششصد و يك هزار و هفتصد و سى مرد بود».

ابن حزم در نقد اين خبر مى‏نويسد: «ارض مقدّسه، هم چنان باقى است و زمين آن كم و زياد نشده است. حدّ جنوبى آن غزّه و عسقلان، حدّ غربى آن درياى شامى، حدّ شمالى آن صور و صيدا و دمشق و حدّ شرقى آن بلاد مؤاب و عمون و بخشى از صحراى مغرب است».72 آن گاه وى طول و عرض اين منطقه را بر اساس واحد «ميل» با دقت بيان كرده، ويژگى‏هاى مسكونى و زراعى و امكانات زيستى آن را شرح داده‏73 و پس از توضيحات مفصل ديگر مى‏نويسد: «پس زنان كجا بودند؟ در حالى كه به گمان اينان همه آن‏ها سهمشان را گرفتند. تازه افراد زير بيست سال را هم بايد علاوه كنيم ... شمار زنان طبعا بايد نزديك به شمار مردان باشد». اكنون پرسش وى اين است: در اين‏جا چگونه ممكن است از يك جمعيت 51 نفره (ابن خلدون عدد هفتاد را دارد؛ اين‏ها فرزندان يعقوب بودند كه وارد مصر شدند) در مدت دويست و هفده سال (ابن خلدون 220 سال آورده) جمعيتى بالغ بر هزار هزار نفر به دنيا آيند؟

هذا غاية المحال الممتنع.74

اين نكته، براى ابن حزم اهميت داشته و با برخى از سران يهود در اين باره گفت گو هم كرده است.

ابن حزم روى اين نكته تأكيد دارد كه با توجه به دانش تاريخى كه در اختيار داريم، چنين افزايش جمعيتى در اين محدوده زمانى امرى ناممكن است. اين تجربه نه تنها مربوط به تاريخ دنياى اسلام، بلكه درباره سرزمين روم، ترك، هند، سودان جديد و قديم تطبيق مى‏كند. در واقع، يك مرد، چند زن مى‏تواند گرفته باشد؟ هر زن او با توجه به فاصله ميان دو حمل، چه اندازه مى‏توانسته زايمان كرده باشد؟ هر زندگى چه اندازه هزينه مالى داشته و آيا يك مرد مى‏توانسته بيش از يك يا دو زن داشته باشد يا نه؟ با توجه به گستردگى فقر در ميان بنى اسرائيل آن هم پس از حضرت يوسف كه اين جماعت فقط صاحب گوسفند بودند و حتى نمى‏توانستند به درستى شكم خود را سير كنند؛

فكيف فى الاتساع فى العيال و الاستكثار من الولد.75

طبعا تصوّر رفاه لازم براى داشتن همسران و فرزندان و خادمان بيشتر از سوى آنان، قابل قبول نيست.

اين وضعيتى است كه با توجه به تجربه تاريخى ساير امت‏ها هم قابل فهم است. ابن حزم مى‏نويسد: ما تواريخ زيادى درباره اخبار عرب و عجم خوانده‏ايم و حداكثر فرزندانى كه براى اين قبيل خانواده‏ها مى‏توانيم تصور كنيم عدد 14 است. رسيدن به عدد 20 به ندرت اتفاق مى‏افتد آن هم:

فى جميع بلاد أهل الاسلام، و الذى بلغنا عن ممالك النصارى الى ارض الروم و ممالك الصقالبة و الترك و الهند و السودان قديما و حديثا.

رسيدن فرزندان يك مرد به 30 جدا به ندرت اتفاق مى‏افتد و جز براى برخى از سلف نقل نشده است. در اين‏جا وى نمونه‏هايى را از مردان صدر اسلام مثال مى‏زند كه تعداد فرزندانشان زياد و حوالى 30 بوده است.76 آشنايى وى با علم انساب به اين بخش از كار وى كمك كرده است. يكى از اين افراد كه صاحب فرزندان زياد بوده، موسى بن ابراهيم بن موسى بن جعفر است كه 31 فرزند داشته است.

توجه ابن حزم به اين قبيل كارهاى آمارى و مقايسه آن‏ها با يكديگر واقعا جالب و قابل تقدير است. در منابع موجود از قرون اوليه، اين قبيل نقادى‏ها، كمتر ديده شده است.

به هر روى ابن حزم از مجموع اين نقادى‏ها نتيجه مى‏گيرد كه نمى‏توان آمار ارائه شده در تورات را درباره شمار جنگجويان بنى‏اسرائيل پذيرفت. شگفتى ديگر ابن حزم آن است كه در نص تورات چنين آمده است كه: آن عدد كه بالغ به ششصد هزار جنگجو بوده است كه همراه با دام‏هاى خود از مصر خارج گشتند. در اين‏جا ابن حزم بر مى‏آشوبد و مى‏گويد: تمام سرزمين مصر نمى‏تواند اين عدد را تحمل كند، چه رسد به ارض مقدسه.77

به باور عويس، با توجه به شباهت ميان نقد ابن خلدون و ابن حزم از اين نص، ابن خلدون، نمى‏توانسته است از اين استدلال‏هاى ابن حزم بى‏خبر باشد و آن چنان كه گذشت به بحث در اين باره بپردازد. ابن خلدون در اين باره دو صفحه و ابن حزم بيش از پانزده صفحه مطلب نوشته است. اين در حالى است كه در اين‏جا ابن خلدون نامى از ابن حزم به ميان نياورده است.78

ابن حزم به نقد جغرافيايى برخى ديگر از اخبار تورات هم پرداخته است. از جمله آن كه در تورات آمده است: نهرى از بهشت خارج مى‏شود كه تمام باغات را سيراب مى‏كند. اين نهر چهار منبع عمده در زمين دارد: نيل، جيحون، دجله و فرات. ابن حزم با استناد به آگاهى‏هاى جغرافى و نشان دادن منبع اين نهرها، آن مطلب را نقد كرده، وجوه كذب آن را بيان كرده است.79 اطلاعات جغرافى كه وى در اين‏جا به دست داده و منشأ اين نهرها را معين كرده، جالب و قابل توجه است. شايد اين نقد از زاويه جغرافيايى نسبت به تورات، يكى از جالب‏ترين نقدهايى بوده باشد كه در آن روزگار صورت گرفته است. براى نمونه، درباره اين جمله تورات كه مى‏گويد: «نهر جيحان و هو محيط بجميع بلاد الحبشة»، ابن حزم مى‏گويد در تمام خاك سودان، از حبشه و غير حبشه، نهرى غير از نيل وجود ندارد.80

اين خبر تورات هم كه ضمن آن گفته شده است كه در فلسطين به جز روستاها، چهارصد شهر بوده است، با اين اشكال جغرافيايى ابن حزم روبرو شده است كه: ببينيد، در سرزمينى كه ما مساحتش را بيان كرديم ... چگونه وجود اين همه شهر ممكن است.81

هم چنين اين خبر كه درآمد مالياتى سليمان نبى(ع) 636 هزار قنطار طلا بوده است، با توجه به موقعيت محدود جغرافيايى تحت سلطه وى كه تنها شامل فلسطين و اردن و غور بوده، براى ابن حزم غير قابل قبول است:

فهذه الجباية التى لو جَمَعَ كُلّ الذّهَب الّذى بأيدى الناس لم يبلغها؛82

حتى اگر تمامى طلاهايى كه در دسترس مردم بود، جمع آورى مى‏كردند، اين اندازه نمى‏شد.

بررسى‏هاى آمارى ابن حزم

حساسيت ابن حزم درباره «عدد» و «آمار» كه در تواريخ، به وفور گرفتار تحريف مى‏شود، در موارد ديگرى هم وجود دارد. وقتى ابن حزم مشاهده مى‏كند كه به رغم فراوانى روايات درباره شمار مسلمانان در حديبيه كه از 1300 تا 1600 گفته شده و در همان حال خبرى مى‏بيند كه عدد را 700 تن ذكر كرده، برآشفته و آن را با همان سبك ادبيات خاص خود وَهْم دانسته است:

و هذا وَهْم شديد البتة و الصحيح بلاشك ما بين الف و ثلاثمائة الى ألف و خمسمائة.83

به كار بردن سه كلمه «شديد، البته و بلاشك» اصرار وى را درباره گزينه‏هاى خود نشان مى‏دهد.

يكى از نمونه‏هاى آمارى ابن حزم بحث وى درباره عدد كسانى است كه روز بدر توسط على بن ابى‏طالب(ع) كشته شدند. وى در برابر اين استدلال شيعه كه يكى از دلايل كنار گذاشتن امام على(ع) در سقيفه، حقد و كينه‏هاى قريش نسبت به امام بوده و منشأ آن هم قتل شمارى از آنان در بدر و احد بوده است، سخت برآشفته و به شمارش اين كشته‏ها پرداخته است تا نشان دهد اين برداشتِ تاريخى غلط است. وى مى‏نويسد:

هذا تمويه ضعيف كاذب، لانّه ان ساغ لكم ذلك فى بنى عبدشمس و بنى مخزوم و بنى عبدالدار و بنى عامر لانّه قتل من كلّ قبيلة من هذه القبائل رجلا او رجالا. فقتل من بنى عامر بن لؤى رجلا واحدا و هو عمرو بن عبد ودّ، و قتل من بنى مخزوم و بنى عبدالدار رجالا، و قتل من بنى عبدشمس وليد بن عقبة و عاص بن سعيد بن عاص بلاشكّ، و شارك فى قتل عَتَبة بن ربيعة و قيل قتل عُقْبة بن ابى‏مُعَيط و قيل: قَتَلَه غيرُه و هو عاصمُ بن ثابت الانصارى ولا مزيد.84

البته اين آمارگيرى به دليل بكار بردن كلمه «رجالا» دقيق نيست؛ در عين حال، توجه وى به اين كه به شمارش مقتولين بپردازد و به اين ترتيب بخواهد نظريه تاريخى شيعه را رد كند، فى حد نفسه، روش مناسبى است. آن‏چه مى‏ماند اين است كه وى، آمار غلط ارائه داده است؛ با اين كه براى او كه فردى آشنا به سيره نبوى بوده، امكان آن بوده است تا با دقت بيشترى عمل كند؛ زيرا در تمامى منابع معمول سيره به اين مسأله پرداخته شده است، اما در عمل تعصب مذهبى مانع از آن شده است تا آمار را دقيق ارائه داده، نتيجه درستى بگيرد. وى نه تنها در ارائه ارقام اشتباه - شايد عمدى - مى‏كند، بلكه اساسا كشته‏هاى بسيارى از خاندان‏هاى قريش را كه توسط على بن ابى‏طالب به قتل رسيده‏اند، نياورده است. براى مثال، بلاذرى در فهرستى كه از مقتولين بدر آورده، بدين ترتيب كشته شدگان توسط امام على(ع) را فهرست مى‏كند:

از بنى عبدشمس: حنظلة بن ابى‏سفيان، عاص بن سعيد، وليد بن عتبة، عامر بن عبيدالله حليف عبدشمس. (4 نفر).

از بنى عبدالعزى بن قصى: حارث بن زمعة بن الاسود، عقيل بن اسود (حمزه و على و يقال على وَحْده) نوفل بن خويلد. (3 نفر).

از بنى تيم (كه ابن حزم در ادامه همان عبارت بالا تصريح مى‏كند كه هيچ كس از بنى تيم توسط على(ع) كشته نشده است) عمير بن عثمان بن عمرو. (1 نفر).

از بنى مخزوم: يزيد بن تميم حليف بنى مخزوم، حرملة بن عمرو، ابوقيس بن وليد بن مغيرة، مسعود بن ابى‏امية، عبدالله بن ابى‏رفاعة، جابر بن سائب بن عويمر، عويمر بن سائب (بنا به قول كلبى). (7 نفر).

از بنى جُمَح: اوس بن معير(على همراه با عثمان بن مظعون). (1 نفر).

از بنى سهم: منبة بن حجاج (بنا به قولى على بن ابى‏طالب) نبية بن حجاج، عاص بن منبة، ابوالعاص بن قيس(على يا ابودجانه). (4 نفر).

اين تنها آمار مقتولين جنگ بدر توسط امام على(ع) است كه جمعا 20 نفر مى‏شود.85

اما در احد:

طلحة بن ابى‏طلحة العبدرى، قاسط بن شريح بن عبدالدار، ارطارة بن عبد شُرَحبيل بن عبدالدار، ابوالحكم بن اخنس بن شريق (حليف بنى زهره)، امية بن ابى‏حذيفة بن مغيرة. (5 نفر).86

اين آمار بر حسب گزارش بلاذرى است و ممكن است جاى بحث بيشترى داشته باشد. مهم آن است كه امام على(ع) از قريش 25 نفر را كه بايد با عمرو بن عَبدوَد در خندق، آن را 26 نفر دانست، كشته است. اكنون پرسش اين است: اگر ابن حزم به اين آمار توجه مى‏كرد، دست كم در رد نظريه تاريخى شيعه تأمّل نمى‏كرد؟87 شگفت آن است كه وى مى‏گويد: طلحه و زبير و سعد بن ابى‏وقاص هم همانند على از مشركين كشتند. و اساسا قريش بيشترين دشمنى را با ابوبكر داشتند كه آنان را به اسلام دعوت كرد!88 آشكار است كه تعصب مانع از آن شده است كه وى آزادنه بتواند به استنتاج منطقى از روش آمارى خود بپردازد.89

يك نمونه آمارى ديگر هم در كارهاى ابن حزم مشاهده شد كه آن نيز به لحاظ روش شناختى، كار جالبى است، اما به دليل بكارگيرى آن در فضاى تعصب، نتايج نادرستى به همراه داشته است. بحث وى در مقايسه ميان علم ابوبكر و علم على(ع) است. وى اولاً علم را در دائره تعداد حديثى مى‏داند كه آن‏ها از پيامبر نقل كرده‏اند نه فرضاً خطبه‏ها و كلمات و نامه‏هايى كه از آن‏ها برجاى مانده است. مقايسه آمارى وى به اين ترتيب شروع مى‏شود كه ابوبكر 2/5 سال پس از پيامبر(ص) زنده بوده و 145 حديث از پيامبر نقل كرده است. امام على(ع) 30 سال پس از پيامبر(ص) زنده بوده، تعداد 500 حديث از او نقل شده كه تنها 50 حديث آن درست است. اكنون مى‏توان نتيجه‏گيرى كرد كه اگر كسى در 2/5 سال 145 حديث نقل كند علم بيشترى دارد يا كسى كه در 30 سال فقط 50 حديث نقل كند؟ آن هم كسى كه زمانى در مدينه بوده، به بصره رفته، به كوفه آمده، در صفين بوده و همه جا مردم با وى برخورد داشته و مى‏توانسته‏اند از وى حديث بشنوند؟ بدين ترتيب وى معتقد است كه ابوبكر چند برابر امام على(ع) علم داشته است:

كان عند أبى‏بكر من العلم اضعاف ما كان عند علىّ منه.90

وى شبيه همين قياس را ميان على(ع) و عمر نيز دارد و آن‏جا هم در مقايسه ميان احاديث نقل شده توسط اين دو نفر از پيامبر(ص) و تعداد فتاواى برجاى مانده از آن‏ها، باز نتيجه مى‏گيرد كه علم عمر بيشتر بوده است. در اصل، به نظر وى، مقايسه احاديث بسيارى از صحابه مانند ابوهريره و عايشه و... هم نشان مى‏دهد علم آن‏ها بيشتر از امام على(ع) بوده است. ابن حزم كه احساس مى‏كند در اين‏جا قدرى تندروى كرده، بلافاصله اضافه مى‏كند: كسى تصور نكند كه ما مرتبه احدى از صحابه را پايين آورده‏ايم؛ چرا كه اگر ما از على(ع) منحرف شويم، در آن صورت مانند خوارج شده‏ايم!91

آمارى كه وى درباره احاديث امام على(ع) نقل مى‏كند، بسيار خطا است، چندان كه آمارش درباره احاديث نقل شده از ابوبكر هم دقيق نيست. تنها در كتاب بخارى - كه ميان سنيان به صحيح بخارى شهرت يافته است - تعداد 97 حديث غير تكرارى و در كتاب مسلم - كه به صحيح مسلم شهرت يافته است - تعداد 73 حديث غير تكرارى از امام على(ع) نقل شده است.92 آگاهيم كه هر دو كتاب با نگرشى نزديك به نگرش ناصبى و يا دست كم در چنان فضايى تأليف شده است.

ابن حزم در نقد مطالبى هم كه در تورات آمده و به نظر وى از ديد آمارى غلط است، حساسيت نشان مى‏دهد. براى نمونه در تورات آمده است كه مجموعه فرزندان از نسل يعقوب كه وارد مصر شدند، 66 نفر بودند. اينان با دو نفر از فرزندان يوسف كه در مصر متولد شده بودند، جمعا 70 نفر مى‏شوند. ابن حزم از اين جمع زدن برآشفته است كه جمع اين‏ها - با حضرت يعقوب - 69 مى‏شود نه 70 .93

ابن حزم و نقادى‏هاى زمانى

ابن حزم نسبت به زمان و تعيين دقيق آن، تا اندازه‏اى كه منابع به وى اجازه مى‏دهد، حساسيت دارد. وى ذهنيت تاريخى دارد و آگاه است كه تاريخ به معناى دقيق آن يعنى رعايت دقيق در بيان وقت و زمان حادثه. يكى از اين حساسيت‏ها را احسان عباس چنين شرح مى‏دهد: «ابن حزم ماه ربيع الاول را كه ماه هجرت رسول خدا است، مبدأ سال هجرى براى تعيين حوادث دوره هجرت قرار مى‏دهد».94 اين كار او براى مخالفت با آن‏چه مسلمانان از روزگار عمر به اين سوى انجام داده‏اند و محرم را اول سال قرار دادند، نيست. اين روشِ وى در تاريخ گزارى حوادث دوران هجرت، دقيق‏تر و نزديكتر به واقع است؛ به ويژه در مقايسه با كار برخى از راويان اخبار سيره كه تاريخ‏ها را به صورت سال بيان مى‏كنند و مى‏گويند: فلان غزوه در سال دوم يا سوم روى داد و شيوه واقدى كه تاريخ غزوات را با تعيين ماه بيان مى‏كند، رعايت نمى‏كند.95 به هر حال، محاسبه دو ماه اهميت دارد و در مواردى مى‏تواند اختلاف نظر در تعيين سال را توجيه كند.96 ابن حزم اين تاريخ‏گزارى را براى حوادث دوران هجرت با تعبير «المورخ» وصف مى‏كند. براى مثال - همان گونه كه در پاورقى قبلى تاريخ‏گزارى وى نسبت به غزوه بواط را ديديم - درباره زمان اسلام آوردن طايفه ثقيف هم مى‏نويسد:

و لما كان فى رمضان سنة تسع المورخ....97

شايد اين تغيير در مبنا قرار دادن مبدأ تاريخ هجرى، سبب برخى از اختلاف نظرهاى ابن حزم در تعيين سال دقيق غزوات با ساير اصحاب مغازى شده باشد؛ هر چند در موارد خاص، وى به گونه‏اى ديگر استدلال مى‏كند. از آن جمله ابن حزم درباره زمان غزوه خندق مى‏نويسد: اصحاب مغازى آن را در شوال سال چهارم مى‏دانند. اما «و الثابت أنها فى الرابعة بلاشك».98 سپس به روايتى از عبدالله بن عمر استدلال مى‏كند كه گفته است من در احد چهارده ساله بودم، مشاركتم ندادند، اما در غزوه خندق كه پانزده ساله شدم، شركت كردم. ابن حزم مى‏افزايد:

فصحّ أنه لم يكن بينهما الاّ سَنَة واحدة فقط و أنّها قبل دومة الجندل بلاشك.99

چون احد در سال سوم بوده، يكسال بعد از آن، سال چهارم مى‏شود نه سال پنجم. به دنبال همين گزينه، وى تاريخ غزوه بنى قريظه را هم در پايان ذى قعده متصلِ به ذى حجه سال چهارم هجرى ياد مى‏كند.100 سپس برخلاف ديگران كه غزوه بنى لحيان را در سال ششم مى‏دانند،101 آن را در سال پنجم ياد مى‏كند.102

ابن كثير در الفصول استدلال ابن حزم را رد كرده و اظهار كرده است كه عبدالله بن عمر در اُحُد در ابتداى چهارده سالگى بوده و در خندق در انتهاى پانزده‏سالگى. بنابر اين الزامى نيست كه سال چهارم را براى نبرد خندق بپذيريم.103

درباره دقت ابن حزم در نقد امر «زمان و اخبار»، يك نمونه واضح وجود دارد و آن خبر گفت‏وگوى سعد بن معاذ با سعد بن عباده در روزهاى پس از غزوه بنى‏المصطلِق درباره مسائل داخلى مدينه و پيامدهاى حديث افك است كه بخارى آن را در كتابش نقل كرده است. ابن حزم مى‏گويد اين خبر رااز طرق صحيح روايت كرده‏ايم «قد رَوَيْنا من طُرُق صِحاح»،104 اما متن آن درست نيست: «و هذاعندنا وَهْم». زيرا سعد بن معاذ پس از غزوه بنى قريظه كه در پايان ذى قعده سال چهارم هجرت بوده در گذشته است؛ در حالى كه غزوه بنى‏المصطلِق در شعبان سال ششم هجرت، يعنى پس از گذشت يك سال و هشت ماه از درگذشت سعد بن معاذ رخ داده است.105 ابن حزم ادامه مى‏دهد: خبر درست آن است كه طرف گفت‏و گوى سعد بن عباده، نه سعد بن معاذ بلكه «اُسَيد بن حُضَير» بوده است. اين روايت را ابن اسحاق نقل كرده است.106

به لحاظ زمانى دقت‏هاى ديگرى هم از ابن حزم ملاحظه مى‏شود. براى مثال تاريخ روز خروج پيامبر(ص) از مدينه به مكه در سفر حجة الوداع، تاريخى است كه وى روى آن تأمل زيادى كرده است. سر آن اختلافى است كه آيا پيامبر(ص) شش روز به پايان ذى قعده از مدينه خارج شده است يا پنج روز مانده از اين ماه. وى معتقد است كه تاريخ درستِ خروج حضرت، پنج شنبه، شش روز مانده به ذى قعده، بوده است. اين در حالى است كه روايت عايشه، پنج روز مانده از ذى‏قعده را تاريخ حركت مى‏داند. طريقى كه وى براى اثبات عقيده‏اش طى كرده آن است كه در روايت انس بن مالك آمده است كه روز خروج از مدينه نماز ظهر را چهار ركعت در مدينه خوانديم و نماز عصر را در ذى الحُلَيفة. آشكار است كه روز جمعه، نماز جمعه مى‏خوانند نه نماز ظهر چهار ركعتى اما اين كه چرا در روايت عايشه، تاريخ حركت شش روز مانده از ذى قعده دانسته شده است، به اعتقاد ابن حزم، مقصودش حركت از ذى الحليفه بوده است نه از مدينه. افزون بر آن كه ابن عباس هم تاريخ حركت از ذى الحليفه را پنج روز مانده از ذى قعده دانسته است.

به هر روى، ابن حزم شش روز مانده از ذى قعده را تاريخ حركت دانسته و در شرح آن مى‏نويسد: در روايتى از عمر، وى عرفه آن سال را روز جمعه معين كرده است.107 در اين صورت شب اول ماه، شب پنج شنبه بوده و روز آخر ماه ذى قعده، روز چهارشنبه مى‏شود. در صورتى كه ما حركت را روز پنج شنبه بدانيم، از شب جمعه تا شب پنج شنبه (اول ذى حجه) شش شب مى‏شود.108 اين دو روايت را هم بايد به آن افزود كه پيامبر(ص) به طور معمول دوست داشت براى خروج از مدينه، روز پنج شنبه را انتخاب كند.109 وى در ادامه به مناسبت تضعيف حديث ابن عباس كه گفته است پيامبر(ص) نماز ظهر را در ذى الحليفه خواند، به اين بحث ادامه داده و وجوه ترجيح روايت انس را شرح مى‏دهد.110

نمونه ديگر از دقت ابن حزم در امر زمان، درباره اين خبر است كه رسول خدا(ص) روز عيد قربان در حجة الوداع، نماز ظهر را در منى خواند يا مكه. در اين‏جا روايات مختلف است. وى روايت جابر و عايشه را كه مى‏گويند: نماز ظهر در شهر مكه خوانده شده، بر روايت ديگرى كه منى را محل اقامه نماز مى‏داند ترجيح مى‏دهد. در شرح علت انتخاب اين گزينه، مقدار زمانى كه براى اعمال روز عيد لازم است را به طور تقريبى محاسبه كرده و با توجه به اين كه حجة الوداع در ماه آذار [ ماه اول بهار ] بوده وشب و روز كاملا مساوى است، مى‏گويد: پيغمبر قبل از طلوع خورشيد وارد منى شده، در آن‏جا خطبه خوانده، قربانى عظيمى كرده، رمى جمره كرده و خود را اصلاح كرده است. اگر بگوييم كه حضرت نماز ظهرش را در منى خوانده، بايد فرض كنيم كه ايشان بعد از آن اعمال به مكه رفته، اعمال مكه را هم انجام داده، به منى برگشته و نماز ظهر را در آن‏جا خوانده است. پيدا است كه با آن همه اعمال، فرصت و زمانى پيش از ظهر باقى نمى‏مانده كه حضرت به مكه رفته باشد و پس از برگشت از مكه نماز ظهر را در منى خوانده باشد؛ بنابراين بهتر است بپذيريم كه حضرت بعد از انجام اعمال روز عيد به مكه آمده و نماز ظهر را در آن‏جا خوانده است.111

هم چنين نقادى‏هاى زمانى ابن حزم در بررسى‏هاى خود از تورات، قابل توجه است. وى در مواردى، تعداد سنواتى را كه براى يك مرحله و مقطع تاريخى در تورات آمده، با داده‏هاى اطلاعاتى زمانى از مقاطع كوتاه‏تر همان مقطع كلى، مقايسه كرده و نشان مى‏دهد كه جمع آن زمان‏ها، متفاوت با مقدار زمان ارائه شده براى آن مقطع كلى است كه در جمله ديگرى از تورات آمده است. اين مورد به خصوص مربوط به محاسبه 400 سالى است كه گفته شده است بنى اسرائيل در عذاب بودند و حدفاصل ميان مرگ حضرت يوسف با ظهور حضرت موسى(ع) است. در محاسبه وى بر اساس داده‏هاى تورات، اين زمان 350 سال است نه 400 سال. در يك محاسبه ديگر كه به نظر وى دقيق‏تر هم هست، اين عدد بر اساس نص تورات 217 سال مى‏شود نه 400 سال.112

در همين زمينه وى به مقايسه داده‏هاى يهود و نصارا درباره ادوار گذشته و زندگى انبيا به لحاظ زمانى پرداخته و به اين نتيجه مى‏رسد كه ميان محاسبات آنان با يكديگر بيش از 1350 سال اختلاف نظر درباره عمر دنيا وجود دارد. اين بعد از آنى است كه وى تك تك سال‏هايى را كه در متون از قول اينان درباره زمان زندگى آدم و فرزندانش تا برسد به حضرت موسى رسيده، يك به يك با يكديگر جمع كرده است.113

شباهت‏هاى اسمى

شباهت اسامى هم گاه سبب خلطهاى تاريخى مى‏شود كه نمونه‏هاى آن فراوان است. برخى از اين موارد در ميان اسامى قبايل و امّت‏ها است. براى مثال، ابن حزم مى‏گويد: «برخى از مورخان قديم براى «اسحاق» فرزندى با نام «عيصاب» نوشته‏اند كه نسلش در جبال شراة، واقع در ميان شام و حجاز سكونت داشته‏اند و از ميان رفته‏اند، جز آن كه برخى گفته‏اند كه «روم» از فرزندان عيصاب است». ابن حزم مى‏نويسد: «اين خطا است و اشكال از آن‏جا ناشى شده است كه اينان در منطقه‏اى با نام «اروم» بوده‏اند؛ و همين سبب شده است تا برخى تصور كنند روم هم از اين‏جا گرفته شده است، در حالى كه روم منسوب به روملوس بانى رومه مى‏باشد».114

ابن حزم در يك مورد، وقتى صحابيان بدرى را نام مى‏برد، از «جابر بن عبدالله بن رئاب بن النعمان» ياد مى‏كند و از آن‏جا كه احتمال مى‏دهد كسانى او را «جابر بن عبدالله انصارى» بپندارند، مى‏افزايد: «مقصود از وى، جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام كه عمر طولانى يافت و حديث فراوان از وى روايت شده نيست. او در بدر و احد نبود و تنها از غزوه حمراء الاسد به بعد در غزوات مشاركت داشت».115 يك نمونه ديگر آن است كه ابن حزم، اين ادعاى ابن كلبى را كه «ايمن بن عبيد» را برادر اسامة بن زيد دانسته است، نپذيرفته و سخن ابن اسحاق را تأييد مى‏كند، با اين استدلال كه نوعى تشابه اسمى سبب اين خطاى ابن كلبى شده است.116

شايد در رديف شباهت‏هاى اسمى، بتوان از شباهت‏هاى مفهومى نيز ياد كرد. يعنى يك مفهوم براى دو مقصود و معنا. تعبير «متعة» از اين قبيل كلمات است كه هم شامل «متعة النساء» مى‏شود و هم شامل «متعة الحج». شگفت آن كه ابن حزم، طى صفحات طولانى كه در اين باره بحث كرده، كاملا نقل‏هاى اين دو را به هم درآميخته و بخشى از درماندگى وى هم در آن بحث طولانى، از همين خلط ناشى مى‏شود.117

تعصبات مذهبى - قومى و نقد اخبار تاريخى

چند مسأله سبب شده است كه ابن حزم متهم به گرايش‏هاى فرقه‏اى، قومى شده و در نتيجه به نداشتن بى‏طرفى در سنجش روايات تاريخى و اقوال مذاهب متهم شود.

در قدم نخست «يقين‏گرايى» سريع ابن حزم، سبب شده است كه وى از «بى‏طرفى» كه امرى لازم و اساسى در سنجش و ارزيابى روايات تاريخى است، فاصله بگيرد. اگر گرايش‏هاى مذهبى افراطى وى را در حمله به مخالفانش از جمله ابوالحسن اشعرى، ابوحنيفه، مالك و شيعه را بر آن بيفزاييم، درجه اعتبار قضاوت‏هاى تاريخى ابن حزم را باز هم بايد كاهش دهيم.

افزون بر آن ابن حزم در بسيارى از موارد، به دانسته‏هاى تاريخى بى‏پايه تكيه مى‏كند. از جمله آن كه سد يأجوج و مأجوج در اقصا نقاط شمالى كه آباد و معمور است، موجود است.118 وى اين اطلاع را به قول خودش بر حسب كتاب جغرافى ارسطاطاليس، تحقيق ميدانى زمان واثق عباسى و برخى از آثار ديگر ياد كرده است. وى خطايى هم درباره رسول الله(ص) مرتكب شده است؛ بدين ترتيب كه در جايى تصريح كرده است كه حضرت فرزندى جز ابراهيم نداشته است:

لم يعقب ذَكَرًا الاّ ابراهيم و مات صغيرا.119

در حالى كه خودش در جاى ديگرى به قاسم و طاهر و طيّب كه در طفوليت درگذشته‏اند - و البته طاهر و طيب اسم يك نفر است - اشاره كرده است.120 يك خبر استثنايى ديگر او هم آن است كه پدر پيامبر(ص) زمانى درگذشت كه حضرت هنوز سه سالش كامل نشده بود.121

«اندلس‏گرايى» ابن حزم و ستايش بى‏اندازه وى از آن ناحيه هم به نوعى در خارج كردن وى از بى‏طرفى تأثير گذاشته است. وى به روشنى اندلس را بر شرق اسلامى ترجيح مى‏دهد و آثار تأليف شده در اين ناحيه را در هر رشته، از برترين آثارى مى‏داند كه در نوع خود نگاشته شده است. وى درباره برترى اندلس بر نقاط ديگر، رساله كوچك فضائل الاندلس و اهلها را تأليف كرده و خواسته است نشان دهد كه در زمينه‏هاى مختلف حتى شعر،اندلس از شرق اسلامى جلوتر است.

در اين ميان، يكى از اتهامات جدى او، ناصبى‏گرى است كه به معناى خاص گرايش به امويان بر ضد علويان است.

مى‏دانيم كه بر حسب آن‏چه مورخان نوشته‏اند، جد اعلاى ابن حزم ايرانى الاصل، اما از موالى يزيد پسر ابوسفيان بوده است.122 چنين انتسابى زمينه را براى گرايش ناصبى او كه بر پايه نگرش عثمانى مذهبى امويان است، فراهم مى‏كند.

اما از اين صريح‏تر هم داريم. ابومروان بن حيان معاصر ابن حزم - بنا به نقل ابن بسام - به رغم ستايشى كه درباره او دارد، به عنوان انتقاد در باره‏اش مى‏نويسد:

و كان مما يزيد فى شن‏آنه تشيّعه لامراء بنى امية، ماضيهم و باقيهم بالمشرق و الاندلس، و اعتقاده لصحّة امامتهم و انحرافه عمن سواهم من قريش حتى نُسب الى النّصب لغيرهم.123

احسان عباس در مقام تحليل اين جمله، آن گونه كه دفاعى هم از ابن حزم صورت گرفته باشد، شرحى آورده و تشيع وى را نسبت به امويان، مانع از طرح برخى از مثالب و زشتى‏هاى امويان توسط ابن حزم نديده است.124 قضاوت منفى ابن حزم درباره معاويه به خاطر كشتن حجر بن عدى،125 و همين طور انتقادهاى آشكار او از يزيد به خاطر كشتن امام حسين(ع) و اصحاب حَرّه‏126 و نيز تعبير تند وى درباره مروان بن حكم به عنوان اولين كسى كه ميان امت اختلاف افكنده، به عنوان شواهدى براى موضع گيرى منفى او نسبت به امويان عصر اول ياد شده است.

در يك مورد هم بر خلاف انتظار و به طور غير معمول ، از امام على و جنگش بر ضد خوارج ستايش كرده، آن را در زمره فتوحات آورده و تحت عنوان «اصحاب الفتوح من الخلفاء» مى‏نويسد:

ثمّ علىّ بن ابى‏طالب فى قتل الخوارج و كَفى به فتحًا، و لقد لقى الناس ممّن نحا ما نحوه من المخاوف و القتل و النهب ما لا يجهل. و كيف و هو فتح قد أنذره به رضى الله عنه رسول الله صلّى الله عليه و سلم.127

به جز وى كسى از مورخان، جنگ با خوارج را در زمره فتوحات نياورده است! وى در ادامه، به توجيه اين مطلب پرداخته مى‏نويسد:

ثمّ فتح على رضى الله عنه قتل الخوارج، و هو كما تقدّم من أجلّ الفتوح، لانّهم كانوا لايرون طاعة خليفة، و لا يَرَوْنها فى قُرَشى، و كان ضررهم معلوما.128

و در جاى ديگر مى‏گويد:

و قتل أهل النهروان من الخوارج، و نعم الفتح كان أنذر به صلّى الله عليه و سلم.129

در عين حال، احسان عباس و هم چنين عبدالحليم عويس بر آنند كه ابن حزم آرزوى بازگشت دولت امويان اندلس را داشته است تا آنان وضعيت ملوك الطوايفى اين منطقه را از ميان برده و آن سرزمين را مانند گذشته يكپارچه سازند.

شايد همين نگرش او سبب آن اتهام شده باشد. احسان عباس اين سخن ابن حيّان را كه مى‏گويد: ابن حزم تنها به بنواميه علاقمند بوده و با ديگر طوايف قريش دشمنى داشته، تعبير دقيقى ندانسته است. به اعتقاد وى ابن حزم، تشيع خود را نسبت به امويان و بازگشت دولت آنان و حتى تلاش بر آن، به هيچ روى پنهان نكرده است.130

اين ديدگاهى است كه مورخان اين عصر اندلس كه برخى آنان را «مورخان عصر فتنه»131 و دكتر محمود مكى «جيل الفتنة البربرية»132 مى‏نامد، داشته‏اند. حتى تا قرن‏ها پس از آن هم، شمارى از عالمان اندلس در وهله نخست نوعى نگرش قومى نسبت به اندلس داشتند و پس از آن داراى گرايش سياسى اموى بوده و بازگشت عصر وحدت اندلس توسط امويان را آرزو مى‏كردند.133

در زمينه گرايش‏هاى قومى او و در امتداد نگارش رسالة فى فضل الاندلس و اهلها، رساله‏اى هم تحت عنوان فضائح البربر نوشته است كه شاگرد وى محمد بن ابى‏نصر حُمَيدى (م 488) در جذوة المقتبس از آن ياد كرده است. اين بخش تا آن‏جا كه به گرايش‏هاى قومى و اندلسى وى باز مى‏گردد، مربوط به آثارى است كه وى در باره روزگار خود نگاشته است.

تعصب ظاهرى‏گرى او هم كه وى را به مخالفت با مذهب ابوحنيفه و به‏ويژه مذهب مالك كشانده بود، در وى نيرومند بوده است. البته اين تعصب، بيش از هرچيز در آثار فقهى وى بروز يافته است. با اين حال شايد همين ديد سبب شده است تا او تأكيد كند، مذهب ابوحنيفه و مالك در شرق و غرب اسلامى، به وسيله زور سلاطين و «بالرياسة و السلطان» غلبه يافت.134

تعصب ابن حزم بر ضد شيعه، از نمونه‏هاى بارزى است كه به روشنى مى‏توان گفت مانع از درك تاريخى درست وى از ديدگاه‏هاى شيعه شده است. پيش از اين اشاراتى به اين مطلب داشتيم. در ادامه همان مسائل، اين اظهار نظر ابن حزم بسيار شگفت مى‏نمايد كه مى‏گويد:

لا خلاف بين أحد من الامة فى أنّ عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل عليًا الاّ متأوّلاً مجتهدًا مقدّرا على أنّه على صواب.135

همين عبارت خشم علامه امينى را برانگيخته است؛ چرا كه روايتى كه پيامبر(ص) خطاب به على(ع) فرمود: تو به دست شقى‏ترين مردم كشته خواهى شد، از چندين طريق صحيح و در ده‏ها كتاب ازكتب اهل سنت روايت شده است.136

ديدگاه‏هاى تاريخى - نقد تاريخى

يكى از مسائل مورد توجه نويسندگانى كه موضوع پژوهش خود را تفسير شخصيت فكرى ابن حزم قرار داده‏اند، شرح ديدگاه‏هاى وى درباره تاريخ است. بخشى از اين ديدگاه‏ها، شرح نگاه وى به تاريخ، تاريخ اسلام و جايگاه آن در انديشه اسلامى است. اما بخشى ديگر به ديدگاه‏هاى خاص تاريخى او درباره تحليل كليت تاريخ اسلامى و هم چنين نقاط حساس و مسأله‏انگيز آن‏ها است. در واقع، ابن حزم جز آن كه به صورت يك سنى - و گاه سنى سلفى - مسائل تاريخ اسلام را تحليل مى‏كند، اما در مواردى ديدگاه‏هاى خاص خود را دارد. اين امر به جهاتى به نقد اخبار تاريخى از ديدگاه او بر مى‏گردد؛ چرا كه وجود اين ديدگاه‏ها به گونه‏اى خاص، ابن حزم را بر آن مى‏دارد تا به تحريف (اعم از حذف يا انتخابِ) اخبارى از تاريخ بپردازد كه اجماع مورخان بر درستى آن‏ها است يا دست كم بخش زيادى از مورخان آن را طرح كرده‏اند. در بيشتر زمينه‏هاى حساس تاريخ اسلام كه به نوعى با نگره‏هاى مذهبى درآميخته، سياست حذف اخبار و انتخاب رواياتى خاص بدون ملاحظه ارزيابى اخبار دنبال مى‏شود.

يكى از اين ديدگاه‏ها كه بيشتر مورخان و متكلمين سنى با آن درگير هستند، تحليلى است كه از قتل عثمان دارند.

اين قتل به عنوان «اوّل خَرْم دخل فى الاسلام»137 تحليل شده و تمامى اخبارى كه درباره آن نقل شده، تحت تأثير اين نگرش قرار مى‏گيرد.

از جمله ديدگاه‏هاى شگفت مذهبى او باور وى درباره انگيزه طلحه، زبير و عايشه از نبرد با امام على(ع) است. به نوشته وى آنان امامت على را باطل ندانسته و طعنى در آن نمى‏زدند. آنان جَرْح و نقدى در وى نداشتند كه وى را از مقام امامت پايين آورد. همين طور امامت شخص ديگرى را عَلَم نكرده و با كس ديگرى بيعت نكردند... آن‏ها فقط براى از بين بردن شكافى كه در اثر كشته شدن عثمان در اسلام حادث شده بود، به بصره رفتند.138 وى درباره معاويه هم مانند همين قضاوت را دارد: وى به هيچ عنوان منكر فضل على(ع) و استحقاق او براى خلافت نبود. تنها اجتهادش آن بود كه ابتدا مى‏بايست قاتلين عثمان را قصاص كند. درباره او هم چيزى را طلب مى‏كرد كه حق او بود.139 بنابر اين خطاى معاويه، تنها همين است كه فكر مى‏كرد اول مسأله قصاص بعد خلافت.140 به نظر عويس، اين موضع ابن حزم، نوعى «تعاطف» با معاويه و عذرتراشى براى او است. گرچه بازهم تأكيد مى‏كند كه با اين موارد نمى‏توان وى را ناصبى دانست.141

ابن حزم عوض آن كه در تحليل خود از مسير شكسته شدن وحدت و جماعت، از شورش اصحاب جمل ياد كند يا معاويه را مقصر بشناسد، قصه را به سال 65 انتقال مى‏دهد. در آن‏جا پس از آن كه مدعى مى‏شود، مسلمانان همه نقاط بجز اردن، بر عبدالله بن زبير اتفاق نظر داشتند، ديوار كوتاه‏تر از مروان حكم پيدا نكرده، وى را با اين عبارات «هو أول من شقّ عَصا المسلمين بلا تأويل و شبهة» ياد كرده است.142 تعبير «بلاتأويل و شبهة» براى توجيه نگرش مثبتى است كه درباره بغى و شورش كسانى چون اصحاب جَمَل و معاويه ارائه كرده است.

ابن حزم به پيروى برخى از مورخان عراق، گهگاه از جنايات انجام شده در دوره يزيد بن معاويه و يا برخى از چهره‏هاى بدنام اموى مانند وليد بن يزيد بن عبدالملك‏143 ياد مى‏كند. وى هم‏چنين از واقعه حره و ظلمى كه سپاه شام درباره مهاجر و انصار ساكن مدينه مرتكب شده سخن گفته و اشاره‏اى هم به كشته شدن امام حسين(ع) كرده است. در عين حال، در تمام يك صفحه‏اى كه درباره اين رخداد نوشته، كمترين انتقادى نسبت به شخص يزيد نكرده و گناه اين قضايا را بر عهده مسلم بن عُقْبة مُرّى و حُصَين بن نُمَير سَكُونى گذاشته است.144 با اين همه، اين ديدگاه او جالب توجه است كه وقتى از مختار سخن مى‏گويد، به رغم آن كه به دروغ، وى را متهم به ادعاى نبوت كرده، كار وى را در انتقام از قاتلان امام حسين(ع) ستايش مى‏كند. اين نكته‏اى است كه اين قبيل مورخان و متكلمان سنى، كمتر به آن توجه مى‏كنند:

و مِن جَيّد ما وقع منه أن تتبّع الذين شاركوا فى أمر ابن الزهراء الحسين، فَقَتَلَ منهم ما أقدره الله عليه.145

قدرت فكرى ابن حزم در ارائه يك تحليل كلى در مقايسه دولت اموى و عباسى، از يك سو نشان از توان ذهنى وى براى ارائه نگره‏هاى كلى و ابن خلدونى از تاريخ اسلام دارد و از سوى ديگر نشانگر جانبدارى وى از كليت دولت اموى است؛ منهاى ايرادات و انتقادهاى خاصى كه نسبت به برخى از عملكردهاى آنان دارد.

اين نگره كلى او كه حكايت از تلاش وى براى شناخت ادوارى تاريخ دارد، وى را به آن‏جا رسانده است كه روزگار دولت اموى را عصرى افتخارآميز همراه با ساده‏زيستى خلفا مى‏داند و بر دوره عباسى كه آن را دولتى ايرانى - كسروى مى‏نامد، ترجيح مى‏دهد. مهم در اين باره، آن است كه وقتى تحليل وى در مقايسه ميان دو دولت چنين است، آشكارا اين ديدگاهش در نقد اخبار تاريخى تأثير مى‏گذارد. ابن حزم در همان رسالة أسماء الخلفاء دولت بنى اميه را دولتى ايده‏آل مى‏داند. عبارتش چنين است:

و انقطعت دولة بنى امية، و كانت دولة عربيّة، لم يتخذوا قاعدة، انّما كان سكنى كلّ امرى‏ء منهم فى داره و ضَيْعَته التى كانت له قبل الخلافة، و لا أكثروا احتجان الاموال، و لا بناء القصور، و لااستعملوا مع المسلمين أن يخاطبوهم بالتمويل و التسويد،146 و يكاتبوهم بالعبودية و الملك، و لاتقبيل الارض، و لا رِجْلٍ و لا يَدٍ، و انّما كان غرضهم الطاعة الصحيحة من التولية و العزل فى أقاصى البلاد...

وى سپس از امويان اندلس ياد كرده و با ستايش فراوان از آن‏ها با عبارت «فلم‏يك فى دُوَل الاسلام أنْبل منها» مى‏گويد كه:

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

اما قضاوت او درباره بنى عباس كه در ادامه همان نقل آمده، چنين است:

وانتقل الامر الى بنى العباس بن عبدالمطلب و كانت دولتهم أعجمية، سقطت فيها دواوين العرب، و غلب عجمُ خراسان على الامر، و عاد الامر مُلْكا عَضُوضا محقّقا كِسْرويًا.

البته وى يك استثناء را مى‏پذيرد و آن اين كه بنى عباس، سبّ صحابه نكردند، در حالى كه در دولت اموى:

يستعملون من لعن على بن ابى‏طالب رضوان الله عليه و لعن بنيه الطاهرين من بنى الزهراء.

وى در ادامه به پديد آمدن اختلاف در روزگار عباسيان اشاره كرده كه مهم‏ترين آن‏ها جدا شدن شمال آفريقا از مركزيت خلافت بود؛ به طورى كه در آن نواحى جماعتى از «خوارج» و «جماعية» و «شيعه» و «معتزله» حكومت يافتند و اندلس هم به دست امويان افتاد.147

بى‏ترديد، همه آن‏چه ابن حزم در فرق ميان دولت اموى و عباسى بيان كرده، درست نيست. دنياگرايى، قصرسازى، تحقير مردم در برابر سلاطين و امرا و فرعونى‏گرى نمونه‏هايى است كه به طور يكسان در غالب اوقات در دولت اموى و عباسى وجود داشته است. اين كه دولت اموى يك دولت عربى و دولت عباسى تا حدودى عجمى است، سخن درستى است.

يك مورد ديگر از ديدگاه‏هاى تاريخى وى كه تحليلى از يك وضعيت چند قرن و تطبيق آن بر برخى از تحولات درونى به حساب مى‏آيد، نگاه وى به دولت فرس است. وى در مقام نفى تشيع باطنى، به بررسى علت العلل پرداخته بر اين باور است كه پس از زوال دولت فرس، بقاياى آنان در انديشه انتقام بودند و تعداد زيادى شورشى از قبيل استادسيس و بابك و مقنع و غيره آمدند و به مبارزه با اسلام پرداختند. در مرحله بعدى شمارى از آنان مانند خداش و ابوسلم سراج و غيره در پوشش اسلام آمدند و به اسم تشيع و محبت اهل بيت(ع) مبارزه با اسلام را شروع كردند و عده‏اى از مسلمانان را از اسلام بيرون بردند.148

اين نوع نگرش تحليلى، صرف نظر از آن كه درست باشد يا نه (چيزى كه مشابه آن را در دو قرن اخير برخى از شرق شناسان نسبت به اسلام ايرانى طرح كردند) به جمع بندى شمارى از اتفاقات سياسى - مذهبى مى‏پردازد و بر اساس آن به نقد مذهبى آن‏ها مى‏نشيند.149 آن‏چه هست اين كه ابن حزم در اين قبيل موارد از دايره توجه به خبر صرف در آمده و نگاهى تحليلى به يك دوره طولانى كرده و ميان رخدادهاى به ظاهر متفاوت، نوعى ارتباط درونى بر اساس انگيزه يا ويژگى‏ها برقرار كرده است.

ابن حزم نگرش‏هاى تمدنى هم دارد؛ يعنى به لحاظ اجتماعى و فرهنگى آن هم در سطح مسائل تمدنى اظهار نظر مى‏كند. پيش از اين اشاره به نگاه او به «اُمَم» داشتيم و اين كه چگونه نگرشش به اقوام و جايگاه آنان در تاريخ علم شكل گرفت و همين نگرش به شاگردش صاعد اندلسى در تأليف كتاب پرارج التعريف بطبقات الامم اعمال شد. در اين‏جا بايد بيفزاييم كه وى به صورت مثبت به نوعى اتحاديه اسلامى ميان اقوام مختلف كه خالق يك امت واحده با زبان و لغت و دين مشترك است، توجه دارد.150 اما مع الاسف وى اين بحث را به جلو نبرده و نتوانسته است كه نظام منسجمى از آن در نقادى وضعيت تمدن اسلامى استنتاج كند.

ابراز ترديد با «قيل»

استفاده از اين روش براى بسيارى از دانشمندان اسلامى امرى معمول و رايج بوده است. آنان با به كار بردن «قيل» افزون بر آن كه آن را براى نشان دادن اين امر بكار مى‏برند كه قول ديگرى هم در اين‏جا وجود دارد، آن را به صورت يك «احتمال» بيان مى‏كنند. تعيين اين كه در همه موارد چنين كاربردى به معناى «احتمال» باشد، دشوار است. براى مثال، ابن حزم درباره ايوب بن سليمان بن عبدالملك از امويان شام مى‏نويسد: وى در حيات پدرش درگذشت در حالى كه ولى عهد او بود. آن گاه مى‏افزايد:

قيل: ان أباه قتله سرّا لانّه ارتدّ الى النصرانية.151

وى در ضمن برشمردن ولى‏عهدهايى كه به خلافت نرسيدند، از على بن موسى‏الرضا(ع) هم ياد كرده و پس از اشاره به رحلت آن بزرگوار مى‏افزايد: و قيل سمّه.152

مهم آن است كه روش مؤلف را در نگارش دريابيم تا بتوانيم درباره مواردى كه با «قيل» خبرى آمده، بشناسيم. براى مثال، روش ابن حزم در اين اثر، آن است كه هرچه مى‏نويسد، به آن اعتماد كامل دارد. در اين صورت، هر نوع خبرى كه با قيل آمده، لاجرم از نظر وى «محتمل» است. وى درباره على العالى بن يحيى از سادات اندلس مى‏نويسد كه وى وقتى ولى عهد بود، درگذشت. سپس مى‏افزايد:

و قد رأيت بعض من يعانى علم التواريخ ينكر هذا.

اما در ادامه مى‏گويد: اين مورخ اشتباه مى‏كند

و لم اكتبه الاّ موقنًا بالقصّة و ليس من لم يعلم حجّة على من يعلم؛ من در حالى كه يقين به درستى آن دارم مى‏نويسم و كسى كه نمى‏داند، حجت بر كسى كه مى‏داند نخواهد بود.153

جايگاه تعبير «بلاشك» در آثار تاريخى ابن حزم

يكى از دشوارى‏ها در ارزيابى‏هاى ابن حزم كه بسيارى از قدما و متأخرين آن را يادآورى كرده‏اند آن است كه وى بسيار سريع به «قطع» مى‏رسد و بر اساس فضاى ذهنى خود كه برآيند ديدگاه‏هاى كلامى - تاريخى او است، نقل يا حديثى را مى‏آورد و با تعبير «بلاشك» حكم قطعى مى‏دهد. براى نمونه از شرابخوارى برخى از خلفاى شرق و غرب ياد مى‏كند و مى‏گويد كه آنان شراب انگور نمى‏خوردند و آن‏چه مختلف فيه بود، مى‏نوشيدند. پس از آن درباره حَكَم بن هشام الرّبضى از خلفاى اموى اندلس مى‏افزايد: وى شراب عسل طبخ شده مى‏خورد. آن گاه مى‏نويسد:

هذا أمر لا شكّ فيه عندنا اصلا.154

نگاهى به صفحات آغازين كتاب جوامع السيرة كه در آن به بيان انساب عرب و قريش و پيامبر(ص) مى‏پردازد، نشان مى‏دهد كه وى تا چه اندازه علاقه‏مند است تا از تعبير «بلاشك» استفاده كند.155 وى تنها در يك صفحه از كتاب حجة الوداع چهار بار تعبير بلاشك را استفاده كرده است.156

شگفت آن است كه برخى از گزينه‏هاى وى كه بر آن‏ها اصرار هم مى‏ورزد، به اندازه‏اى برخلاف نقل‏هاى تاريخى معمول در آن باب است كه نشان مى‏دهد مبانى قطع ايشان دست كم در زمينه‏هاى خاصى، بيش از آن كه در نقل‏هاى تاريخى نهفته باشد، در نهاد وى و معتقداتش ريشه دارد. براى نمونه وقتى درباره خلفايى كه با «ولايت عهدى» به خلافت رسيده‏اند، سخن مى‏گويد - از جمله درباره منصوص بودن خلافت ابوبكر از سوى پيامبر(ص) - مى‏نويسد:

و الذى أدين الله به أنّه ولّى الخلافة بعهد من رسول الله و نص عليه.

دليل وى آن است كه:

لاِ جماع أهل الاسلام على تسميته خليفة رسول الله.

منشأ اين سخن آن است كه به لحاظ سياسى، ابن حزم بر اين باور است كه ولايت عهدى، يعنى اين كه خليفه يا امام پشين قبل از مرگ، خليفه بعدى را معين كند، بهترين گزينه در ميان راه‏هاى انتخاب حاكم است.157

آگاهيم كه قضاوت وى در منصوص دانستن ابوبكر از سوى پيامبر(ص) به هيچ روى تاريخى نيست؛ چرا كه اكثريت اهل سنت، نه تنها خلافت ابوبكر را به بيعت مى‏دانند، بلكه بيعت را مبناى خلافت مى‏شمرند. در اين‏جا نكته شگفت استدلال او است كه به كاربرد كلمه خليفة رسول الله از سوى مسلمانان براى ابوبكر استدلال مى‏كند. بر فرض كه مسلمانان او را خليفة رسول الله خوانده باشند، اين چه ارتباطى با منصوص بودن خلافت او از طرف آن حضرت دارد؟ وى در همان جا با شگفتى تمام صورتى از روايت يوم الخميس را درباره «كتاب لايكتب» آورده كه پيامبر(ص) ضمن آن تصريح كرده است، قصد داشتم ابوبكر را ضمن اين «كتاب» معرفى كنم كه ديگر لازم به نوشتن نيست.158 نظريه منصوص بودن خلافت ابوبكر، به نظر ابن ابى‏الحديد عقيده «بكريّه» اهل سنت است كه از روى تعصّب و به صرف مخالفت با شيعيان آن را جعل كرده‏اند.159

قطع‏هاى اين قبيل افراد كه مسحور نقل‏هاى بى‏پايه تاريخى - فرقه‏اى هستند و در موضوعات مذهبى به بدترين نوع نقل‏ها تمسك مى‏كنند، ارزشى ندارد. تعصب در اين موارد، امرى طبيعى است و به نظر مى‏رسد در اخبارى كه موردى براى ابراز تعصب در آن‏ها وجود ندارد، لازم است احتياط بيشترى صورت گيرد.

البته در مواردى كه تعصب، از هر نوع آن، اهميتى ندارد، ابن حزم، گهگاه رعايت احتياط هم مى‏كند. از جمله در رساله نقط العروس در بسيارى از موارد اين نوع احتياط مشهود است. تعبيرهايى مانند و هما، اين دو خبر، عندى الى الحق اقرب، يا بكار بردن تعبير «أظنُّ» نشانگر اين احتياط است. حتى در موارد كاملا عادى، گاه مقيّد است كه اگر خبر صحيح نيست، قيد كند:

أخبرنى مخبر و لم يصحّ عندى....160

و در مورد ديگرى وقتى خبرى درباره برخى از خلفاى اموى اندلس مى‏آورد مى‏افزايد:

هذا أمر شاهدنا بعضه وصحّ عندنا سائره.161

بخشى از «قطع‏هاى» ابن حزم به اعتماد كلى وى به شمارى از مورخان باز مى‏گردد كه نمونه‏اش را درباره اعتماد ابن حزم به كتاب تاريخ طبرى اشاره كرديم.

در مواردى هم اعتمادش به مشاهدات و مطالعات شخصى است كه با اطمينان تمام، بر صحت مطالب خويش تأكيد مى‏ورزد. وى در مقدمه رساله طوق الحمامة كه آن را در پاسخ پرسش دوستى نگاشته كه از وى «فى صفة الحبّ و معانيه و أسبابه و أعراضه»162 سؤالاتى كرده، مى‏نويسد:

و التزَمْتُ فى كتابى هذا الوقوف عند حدّك، و الاقتصار على ما رأيت أو صحّ عندى بنقل الثقات، و دَعْنى من أخبار الاعراب المتقدّمين، فسبيلهم غير سبيلنا، و قد كثرت الاخبار عنهم.163

ابن حزم پيش از بيان اين عبارت، دشوارى عمده خود را در اين كار آن مى‏داند كه صرفاً در آوردن نقل‏ها، بر مشاهدات خود و يا آن‏چه كه از ثقات زمان خويش شنيده «حدّثنى به الثقات من أهل زمانى» تكيه مى‏كند. وى در عبارت نقل شده، بى‏اعتمادى خود را به داستان‏هايى كه توسط عرب‏هاى قديمى نقل شده و نمونه آن داستان‏هاى مربوط به ايام العرب است، ياد مى‏كند. وى راه و رسم آن‏ها را به دليل عدم دقت و وسواس در نقل‏ها، جداى از روش خاص خود مى‏داند. به همين دليل همان اندازه كه به آن نقل‏ها بى‏اعتماد است، بر درستى نقل‏هاى خود اعتماد مى‏ورزد. با اين حال، در يك مورد خبرى را «عن بعض الاعراب» نقل مى‏كند.164 گفتنى است كه بناى مؤلف در اين كتاب، بهره‏گيرى از اخبارى است كه خود يا ثقاتى كه از آنان خبر را نقل مى‏كند، به نوعى با آن درگير بوده‏اند.165 اين مطلب درباره تاريخ دوره معاصر با مؤلف امرى شدنى است، اما وقتى قرار باشد ابن حزم در قرن پنجم، تاريخ قرن اول را بنويسد، راه‏هاى روايتى وى، به لحاظ جرح و تعديل، محدوديت خواهد داشت.

برخى ديگر از ويژگى‏هاى پژوهشى ابن حزم

در اين‏جا به بيان چند نكته ديگر درباره تلاش ابن حزم براى ارائه كار تاريخى از زاويه پژوهش مى‏پردازيم. نخستين نكته آن كه وى گاه خبرى را با قيد آن كه نادرست است، ذكر مى‏كند. طبيعى است كه در تاريخ، ارائه صرف اخبار درست، كار را حل نمى‏كند، گاه لازم است برخى از آن‏چه را هم كه نادرست مى‏دانيم اما شهرت يافته است، به هر دليل بياوريم. براى مثال، ابن حزم زمانى كه از القاب خلفا بحث مى‏كند، پس از بيان القاب سه خليفه اول، مستقيم به سراغ عباسيان مى‏رود، با اين باور كه خلفاى اموى به هيچ لقبى شهرت نداشته‏اند اما بحثش كه درباره القاب آنان تمام مى‏شود، مى‏گويد: برخى از راويان براى خلفاى اموى هم القابى آورده‏اند كه «نحن نذكرها و ان لم تصحّ عندنا».166 به هر حال، اين نشانگر تلاش بعدى اموى مسلكان است كه خواسته‏اند با تحريف تاريخ، نوعى القاب مقدس‏م‏آبانه براى سلاطين اموى دست و پا كنند.

نكته ديگر آن است كه ابن حزم به اسناد بايگانى شده در اندلس هم دسترسى داشته و گهگاه از آن‏ها بهره برده است. براى نمونه، وى جهت نشان دادن اين كه آيا عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله، خود را «القائم لله» مى‏ناميده است يا نه، مى‏نويسد: من خود پنجاه و چند نامه وى را ديدم كه عنوان آن چنين است «من عبدالله عبدالرحمن الناصر لدين الله القائم لله امير المؤمنين فلان بن فلان...».167

نكته سوم كه ابن حزم گهگاه سراغ آن رفته است، مقايسه ميان اخبار تاريخى است. وى در آثار تاريخى خود كه به اجمال در حوادث تاريخ اسلام نوشته است، جز در حد يك كار حديثى - خبرى درباره حجة الوداع، به مقايسه اخبار نمى‏پردازد و نهايت پس از انتخاب قول درست، با «قيل» رأى ديگرى را هم كه احتمال صحت آن را مى‏دهد، ذكر مى‏كند. اما در مقايسه ميان اخبار تاريخى زندگى مسيح در اناجيل اربعه، يك كار مقايسه‏اى جانانه انجام داده و جزء به جزء اين اطلاعات را با يكديگر مقايسه كرده است. البته پيش فرض اين كار آن است كه نشان دهد، اناجيل چهارگانه مملو از تناقض است و چنين كتابى با اين ويژگى نمى‏تواند از سوى خداوند متعال نازل شده باشد. وى در اين مقايسه ريزترين اخبار و نكاتى كه درباره هر داستان گفته شده است آورده و با يكديگر مقايسه كرده است. اين مطالب به طور عمده در مجلد دوم الفصل فى الملل و الاهواء و النحل آمده است.

منابع

، ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى و الحضارى، قاهره: الزهراء للاعلام العربى، 1988.

، ابن حزم، حياته و عصره، آراءه و فقهه، ابوزهره، قاهره: دارالفكر العربى، 1977.

، الاحكام فى اصول الاحكام، ابن حزم الاندلسى، تحقيق احمد شاكر، قاهره: مطبعة العاصمة.

، انساب الاشراف، الجزء الاول، تحقيق محمد حميدالله، قاهره: دارالمعارف.

، بداية و النهاية، ابوالفداء ابن‏كثير الدمشقى، بيروت: دارالكتب العلميه، 1407 ق.

، تذكرة الحفاظ، ابوعبدالله ذهبى، بيروت: دار احياء التراث العربى.

، التعريف بطبقات الامم، قاضى صاعد اندلسى (420 - 461)، مقدمه و تصحيح و تحقيق غلامرضا جمشيد نژاد، اول، تهران: ميراث مكتوب، 1376.

، تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلانى، حيدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانية، 1325 ق.

، جمهرة انساب العرب، ابن حزم الاندلسى، مصر: دارالمعارف، 1391 ق.

، جوامع السيرة النبوية، تصحيح احسان عباس، قاهره: دارالمعارف.

، الحجة الوداع، ابن حزم الاندلسى، تصحيح ابوصهيب الكرمى، رياض، 1418 ق.

، ذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة، على بن بسام الشنترينى، بيروت: دارالثقافة.1987.

، رسائل ابن حزم، تحقيق احسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1987.

، رسالة جمل فتوح الاسلام (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).

، رسالة فى 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 ذهبى، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993 .

، السيرة النبوية، ابن هشام، تصحيح مصطفى السقا و..، بيروت: دارالمعرفة.

، شرح نهج البلاغه، ابن‏ابى‏الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: 1378 ق.

، جذوة المقتبس، حميدى، قاهره: دارالمصرية، 1996.

، طوق الحمامة (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).

، الغدير، علامه امينى، تحقيق مركز الغدير للدراسات، 1416.

، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ابن‏حجرالعسقلانى، بيروت: داراحياء التراث العربى، 1402 ق .

، الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم الاندلسى، بغداد، مكتبة المثنى.

، الفصول من سيرة الرسول، تصحيح محمد الخطراوى، محى الدين مستو، دمشق، دارابن كثير، 1416.

، لسان الميزان، بن حجر، تصحيح: مرعشلى، دار احياء التراث العربى، 1995.

، المحلّى، ابن حزم، تحقيق احمد محمد شاكر، بيروت: دارالفكر.

، معرفة الصحابة، ابونعيم اصبهانى، تحقيق عادل بن يوسف العزاوى، رياض: دارالوطن، 1998.

، المغرب فى حُلَى المغرب، ابن سعيد المغربى، تحقيق شوقى ضيف، قاهره: دارالمعارف، 1955 م.

، النظريات السياسة الاسلامية، محمد ضياء الدين الريس، قاهره، 1952 م.

، نقط العروس (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس).

پى‏نوشت‏ها:

1. شرح حال ابن حزم در منابع كهن را بنگريد در: جذوة المقتبس ش 708؛ مطمح الانفس از فتح بن خاقان، ص 55؛ الذخيرة، ج 1، ص 140؛ المُغْرب، ش 253؛ تذكرة الحفاظ، ج 3، ص 341؛ لسان الميزان، ج 4، ص 724 - 732.

2. سير اعلام النبلاء، ج 18، ص 186.

3. همان، ج 18، ص 186.

4. همان، ج 18، ص 198. ابن حزم در اين باره چنين سرود: (سير اعلام، 205/18).

فإن‏تَحْرِقوا القِرطاس لاتَحْرقواالّذى

كذاك النصارى يَحرقون اذا علَتْ

تضمّنه القرطاس بَل هو فى صدرى

أكُفهم القرآن فى مُدُنِ الثغر

5. همان، ج 18، ص 205 - 209.

6. درباره مذهب ظاهرى پس از ابن حزم ر.ك: ابن حزم، حياته و عصره، ابوزهره، ص 443 - 449.

7. برخى از آثارى كه درباره ابن حزم نوشته شده است، عبارتند از:

ابن حزم، حياته و عصره، آراءه و فقهه، ابوزهره، قاهره: دارالفكر العربى، 1977؛ الفكر المنطقى الاسلامى، دراسة فى جهود ابن حزم الاندلسى، محمد جلّوب فرحان، جامعة موصل، 1988؛ دراسات عن ابن حزم و كتابه طوق الحمامة، الطاهر احمد مكى، قاهره: دارالمعارف، 1981؛ ابن‏حزم رائد الفكر العلمى، عبداللطيف شرارة، بيروت: المكتب التجارى، (بى‏تا)؛ ابن حزم و الفكر الفلسفى بالمغرب و الاندلس، سالم يفوت، دارالبيضاء، 1986؛ الامام ابن حزم الظاهرى امام أهل الاندلس، محمد عبدالله ابوصعيليك، دمشق: دارالقلم، 1995؛ ابن حزم الكبير، عمر فروخ، بيروت: دار لبنان للطباعة و النشر، 1980؛ ابن حزم الاندلسى و رسالته فى‏المفاضلة بين الصحابة، سعيد الافغانى؛ ابن حزم خلال الف عام، جمع و تحقيق: ابوعبدالرحمن بن عقيل الظاهرى، بيروت: دارالغرب، 1982؛ ابن حزم الاندلسى حياته و ادبه، عبدالكريم خليفة، بيروت: المكتب الاسلامى، عمان: مكتبة الاقصى؛ ابن حزم الاندلسى، زكريا ابراهيم، قاهره: الدار المصرية، «ضمن سلسلة اعلام العرب»؛ ابن حزم صورة اندليسية، محمد طه الحاجرى، بيروت: دارالنهضة العربية للطباعة و النشر، 1982؛ ابن حزم و موقفه من الالهيات، احمد بن ناصر الحمد، مكة المكرمة: جامعة ام القرى، 1980.

8. براى نمونه ر.ك: سير اعلام النبلاء، ج 18، ص 187 - 188؛ مطالبى كه ابوبكر بن العربى در القواصم و العواصم بر ضد وى نوشته، بسيار تند است.

9. در اين باره ر.ك:گفتار مفصل و بلند علامه امينى در الغدير ج 1 تحت عنوان «الرأى العام فى ابن حزم الاندلسى» ص 585 - 608.

10. وى در جاى جاى كتاب از منابعى بهره برده است كه بسيارى از آن‏ها امروزه در دسترس نيست.

11. يكى از نشانه‏هاى آشكار اين تعصب، ناسزاها و تكفيرهاى او در حجمى گسترده است كه پس از بيان عقايد فرق اسلامى با تعبير «هذا كفر صريح»، «هذا مجرد كفر» و... آن‏ها را بدرقه مى‏كند. ر.ك: الفصل، ج 4، ص 197 - 198، 205، 207 «هذا والله أعظم من قول النصارى و أدخل فى الكفر و الشرك».

12. ر.ك: فهرست آثار او در سير اعلام النبلاء، ج 18، ص 193 - 197.

13. در الفصل ج 1، ص 175 مى‏نويسد: و قد شاهدنا الناس و بلغتنا أخبار أهل البلاد البعيدة و كثر بحثنا عما غاب عنا منها، و وصلت الينا التواريخ الكثيرة المجموعة فى أخبار من سلف من عرب و عجم فى كثير من الاُمَم.

14. رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، ج 4، ص 78.

15. ر.ك: رسائل ابن حزم، ج 4، ص 75.

16. مقدمه رسائل ابن حزم، ج 2، ص 16.

17. ر.ك: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، ج 4، ص 79.

18. مقدمه رسائل ابن حزم، ج 2، ص 21.

19. اين رساله، كتابچه كوچكى است با ويژگى‏هاى منحصر به فرد از نوع آن‏چه در قرون نخستين به صورت تك‏نگارى پيرامون موضوعاتى بديع نگارش مى‏يافت. القاب خلفا، ولى‏عهدهايى كه به خلافت نرسيدند، خلفايى كه با مشاورت به خلافت رسيدند، آنان كه به زور خلافت را تصرف كردند، آنان كه به دنبال خلافت رفتند، خليفه هم ناميده شدند، اما خليفه نشدند، آنان كه خليفه شدند و برادر بزرگتر داشتند، و موضوعاتى ديگر. در ادامه به بيان برخى از اخبار عجايب و غرايب ازدواج‏ها، زنان و مسائل ديگر (مانند فضيحتى كه جهان مانند آن نديده است و...) پرداخته شده است كه به راستى شگفت است و انسان را به ياد نوشته‏هاى محمد بن حبيب و شمار ديگرى از مورخان شرقى قرن سوم مى‏اندازد. اين اثر برخلاف نامش تنها در «تواريخ خلفا» نيست بلكه همان گونه كه احسان عباس يادآور شده بهتر است عنوان «النوادر» بر آن نهاده شود. براى نمونه يكى از اين عجايب شرح حال مرزبانه دختر قديد بن منيع است. وى همسر نصر بن سيار والى خراسان بود. وقتى او مرد، ابومسلم خراسانى با وى ازدواج كرد. وقتى ابومسلم كشته شد، ابوداود خالد بن ابراهيم ذهلى والى خراسان با وى ازدواج كرد. ابن حزم درباره اين زن مى‏نويسد «فجرت هذه المرأة مجرى ولاية خراسان، كل من ولّى خراسان تزوّجها». نَقْط العروس، ص 68. و يك خبر شگفت ديگر آن كه مردى پس از آن كه بيست و دو سال از مرگ هشام بن حكم مؤيد گذشته بود، ظهور كرد و گفت من هشام بن حكم مؤيد هستم. در همه منابر اندلس به نام وى خطبه خوانده شد و خون‏ها ريخته شد. نَقْط العروس، ص 97. اين رساله بارها تصحيح و ترجمه اسپانيايى آن هم نشر شده و آخرين تصحيح آن توسط احسان عباس در مجلد دوم رسائل ابن حزم ارائه شده است. مقاله‏اى هم در مجله الدعوة الاسلامية،(عربستان سعودى) ش 491 درباره آن انتشار يافته است.

20. رسائل ابن حزم، ج 2، تحقيق احسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1987. رساله اخير رساله كوچكى است كه مؤلف ضمن آن تلاش كرده است تا برترى اندلس را در زمينه‏هاى مختلف جغرافيايى و علمى بر ساير نقاط نشان دهد.

21. درباره اين كتاب به لحاظ شيوه نگارش و منابع آن (كه به طور عمده سيره ابن اسحاق است) ر.ك: مقدمه احسان عباس بر چاپ آن كه توسط دارالمعارف در قاهره انجام شده و پنج رساله هم به عنوان ضميمه در آن آمده است.

22. تصحيح ابوصهيب الكرمى، رياض، 1418 ق.

23. ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى و الحضارى، ص 206 - 211.

24. در متون اسرائيلى شهرت دارد كه اين دو نفر، از فرزندان لوط پيامبر بوده‏اند و نسل آنان در شهرهاى معان و م‏آب از سرزمين بلقاء در اراضى شامات سكونت داشته‏اند. ر.ك: جمهرة انساب العرب، ص‏510.

25. ر.ك: التعريف بطبقات الامم، قاضى صاعد اندلسى (420 - 461)، مقدمه و تصحيح و تحقيق غلامرضا جمشيدنژاد، اول، تهران: ميراث مكتوب، 1376. صاعد اندلسى كه كتابش را در تاريخ علم در نزد اقوام و امت‏ها نگاشته، مرتبا از اهل العلم بتواريخ الامم مطالبى نقل مى‏كند.

26. قاهره، الزهراء للاعلام العربى، 1988.

27. مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، ج 4، ص 79 - 80.

28. الفصل، ج 1، ص 137.

29. همان، ج 2، ص 93.

30. همان، ج 2، ص 94.

31. ر.ك:مقدمه رسائل ابن حزم، ج 2، از احسان عباس، ص 13. وى در الفصل، ج‏4، ص‏147 مى‏نويسد: لانقول فى شى‏ء من الدين الا بما جاء به النص.

32. ابن حزم الاندلسى و جهوده...، ص 204.

33. رسائل ابن حزم، ج 2، ص 28.

34. گفتنى است كه ابن حزم برخلاف بسيارى از محدثان، به طور كلى قائل به تعارض ميان اخبارى كه‏سند آن‏ها موثق است، نيست؛ زيرا منشأ آن‏ها را وحى مى‏داند و بنابراين با نفى تعارض مى‏كوشد تا آن‏ها را با يكديگر سازگار كند. ر.ك: ابن حزم، حياته و عصره، آرائه و فقهه، (ابوزهره) ص 273-272

35. حجة الوداع، (تصحيح ابوصهيب الكرمى، رياض، 1418) ص 111 - 112.

36. ر.ك: ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى و الحضارى، ص 175.

37. لسان الميزان، ج 4، ص 73. حقيقت آن است كه ابن حزم، در همه عرصه‏ها زبان تندى در قضاوت بر ضد ديگران داشت و غالب فقها و علماى زمانش، از وى خشمگين بودند. در اين باره در همان نوشته ابن حيان (در الذخيرة، ج 1 - 1، ص 166 - 167) مطالبى آمده و توضيحاتى هم در مقدمه رسائل ابن حزم، تصحيح احسان عباس ج 1، ص 76 ارائه شده است.

38. وى ذيل شرح حال وى در لسان الميزان، پس از اشاره به خطاها و اشتباهات ابن حزم و مخالفت علما با وى بحثى را تحت عنوان «ذكر نبذة من أغلاطه فى وصف الرواة» آورده است. لسان‏الميزان، ج 4، ص 731 - 732.

39. تهذيب التهذيب، ج 9، ص 388.

40. ر.ك: مقدمه احسان عباس بر رسائل ابن حزم، ج 2، ص 13.

41. رسائل ابن حزم، ج 1، ص 14 - 15.

42. ر.ك: مقدمه: حجة الوداع، ص 22 - 23. وى تا پايان مقدمه خود(ص 78) مطالب مفصلى را در ضعف دانش ابن حزم در مباحث رجال و درايه آورده است.

43. الفصل، ج 4، ص 11.

44. همان، ج 1، ص 77، 113.

45. همان، ج 1، ص 114.

46. همان، ج 4، ص 144.

47. همان، ج 4، ص 23.

48. و مع هذا فما أدرى ما هذا العقل الذى يسع فيه هذا الحمق، و هذا لايجوز الا على سكران أو موسوس أو مبرسم يهذى و يتكلم بما لايدرى و لا يعرفه. ر.ك: رسالة فى حكم من قال ان أرواح أهل الشقاء معذبة الى يوم الدين، رسائل ابن حزم، ج 3، ص 228.

49. همان، ج 4، ص 148.

50. همان، ج 1، ص 75.

51. رسائل ابن حزم، ج 2، ص 21.

52. حجة الوداع، ص 252.

53. همان، ص 252.

54. همان، ص 260 - 261.

55. همان، ص 265.

56. الفصل، ج 4، ص 93: لان هشاما كان جاره بالكوفة و أعرف الناس به و أدركه و شاهده. به جز عبارتى كه نقل شده، مجموعا آن‏چه ابن حزم در اين چند سطر آورده قدرى نامفهوم مى‏نمايد. (در چاپ ديگر الفصل 157/4 - بيروت: دارالجيل - نيز عبارت به همان صورت است). مطالب ابن حزم در نقد شيعه در صفحات بعد، مى‏بايد نقد همين كتاب ميزان باشد كه جملاتى هم از آن نقل كرده است.

57. رسالة فى أسماء الخلفاء، ص 139.

58. همان، ص 139.

59. همان، ص 141.

60. ر.ك: مقدمه احسان عباس بر جوامع السيرة، ص 8.

61. 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 مى‏رسيده 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 مى‏پوشد، يك روز لباس حرير كه بر مردان حرام است. يك روز هزار ركعت نماز مى‏گذارد و روز ديگر نه فريضه را مى‏خواند و نه نافله را «و هذا كفر محض و نعوذ بالله من الضلال». الفصل، ج 4، ص 188. وى گهگاه اشاراتى هم به سلطان محمود غزنوى (م 421) دارد و وى را با عنوان «رحمة الله» بدرقه مى‏كند. از جمله در جايى اشاره به كشتن ابن فورك اصفهانى به وسيله سم توسط سلطان دارد. الفصل، ج 1، ص 88 . نكته شگفت نادرستى هم درباره عدد صابئين در زمان خودش آورده كه بر اساس آن «و لعلهم اليوم فى جميع الارض لايبلغون اربعين» چهل نفر بيشتر نيستند! الفصل، ج‏1، ص 115.

62. رسالة ذكر اوقات الامراء و أيامهم بالاندلس، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 194.

63. الفصل، ج 1، ص 75.

64. اين اصطلاح در موارد متعددى در المُحلّى (براى نمونه: 54/5 «هو نقل الكواف من شرق الارض الى غربها)» و الاحكام فى اصول الاحكام ابن حزم به كار رفته است.

65. الفصل، ج 1، ص 108.

66. وى همين كار را در معارف كلامى هم انجام داده، از حيطه ظاهرى‏گرى درآمده به سراغ تأويلات و توجيهات فكرى و عقلى مى‏رود. اين امر سبب شگفتى ابن كثير شده است. ر.ك: البداية و النهاية، ج 12، ص 92.

67. جمهرة انساب العرب، ص 4.

68. الاحكام فى اصول الاحكام، ج 1، ص 18.

69. جمهرة انساب العرب، ص 80 - 81.

70. الفصل، ج 1، ص 156. تكيه ايشان در «جعل» روى همين نكته است كه به طور معمول «جعل» اين قبيل اخبار را يا به «حمار فى جهله» نسبت مى‏دهد يا «مُستخف سخر». الفصل، ج 1، ص 159.

71. عويس در بخش ديگرى از كتاب خود (ابن حزم الاندلسى و جهوده فى.... ص 197 - 200) موارد تأثيرپذيرى ابن خلدون را از ابن حزم بيان كرده است.

72. الفصل، ج 1، ص 165.

73. همان، ج 1، ص 166 - 167.

74. همان، ج 1، ص 173.

75. همان، ج 1، ص 177.

76. همان، ج 1، ص 175.

77. همان، ج 1، ص 177.

78. ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى و الحضارى، ص 169.

79. الفصل، ج 1، ص 118 - 119.

80. همان، ص 119

81 .همان، ج 1، ص 168: فاعجبوا لهذه الشهرة أن تكون البقعة التى قد ذكرنا مساحتها على قلتها و تفاهتها تكون فيها هذه المدن.

82. همان، ج 1، ص 219.

83. جوامع السيرة، ص 207؛ امتاع الاسماع، ج 1، ص 276.

84. همان، ج 4، ص 99.

85. انساب الاشراف، ج 1، ص 297 - 301.

86. همان، ج 1، ص 334 - 335.

87. بماند كه ابن حزم دانشش نسبت به متون تاريخى، همان متون عمومى است و از اخبار ريز كه از چشم مورخان رسمى پنهان مانده و به قول خود ابن حزم، حقايقى است كه به هر روى از فشار ملوك جان سالم بدر برده، غافل است. بنا به روايتى كه نقل شده است، عثمان باورش اين بود كه نزاع قريش با على(ع) به خاطر همين كشته‏هاى قريش در بدر و احد است، آن‏جا كه به على مى‏گفت: «ماذنبى إن لم‏يحبّك قريش، و قد قتلت منهم سبعين رجلا كان وجوههم سيوف الذهب»، ر.ك: معرفة الصحابة، ص 86، ش 338. از اين دست شواهد تاريخى فراوان است كه جاى آن‏ها اين‏جا نيست.

88. الفصل، ج 4، ص 99.

89. مع الاسف وقتى اين تعصب با زبان تند و آتشين و جسارت‏آميز او كه همه معاصرانش از دست اين زبان عاصى شده بودند، جمع مى‏شود، به طور كلى محقق را به بيراهه مى‏كشاند. نمونه‏اش تندى‏ها و ناسزاهايى است كه در الفصل ص 99 - 100 نثار شيعه كرده است.

ابن عريف درباره وى گفته است كه: «كان لسان ابن حزم و سيف حجاج شقيقان». تذكرة الحفاظ، ج‏3، ص 1154؛ وفيات الاعيان، ج 3، ص 328؛ سير اعلام النبلاء، ج 18، ص 199؛ لسان‏الميزان، ج 4، ص 730 . همان جا شرحى از برخورد معاصرانش با وى آورده است. حتى از متأخرين، آلوسى هم او را «الضال المضل» خوانده است. تفسير آلوسى، ج 21، ص 7500.

90. الفصل، ج 4، ص 137.

91. همان، ج 4، ص 138. نبايد پنهان كرد كه گرايش اموى ابن حزم، به هر روى و به رغم آن كه مى‏كوشد تا نسبت به امام على(ع) در حد يك صحابى معمولى و بر اساس معتقدات سنى برخورد كند، باز سبب تندى‏هايى از سوى وى شده است. يك مورد آن اين كه پس از تحقير كامل امام در برابر خلفا، در مقايسه ميان امام و عثمان، مى‏نويسد: «ثم كانت له(عثمان) فتوحات فى الاسلام عظيمة لم تكن لعلى و سيرة فى الاسلام هادية، و لم يتسبب بسفك دم مسلم». الفصل، 147/4. روشن است كه در اين‏جا نسبت به امام طعنه مى‏زند. اين عقيده، همان عقيده ناصبى‏ها است.

92. در اين‏جا بايد از واحد پرسش‏هاى حديثى مؤسسه دارالحديث قم - به واسطه دوست عزيز جناب آقاى مهدى مهريزى - سپاسگزار باشم كه اين آمار دقيق را با متن احاديث نقل شده از آن حضرت در اختيار بنده گذاشتند.

93. الفصل، ج 1، ص 150.

94. ر.ك: جوامع السيرة، ص 100.

95. براى نمونه، ابن حزم درباره غزوه بواط مى‏نويسد: «ثم خرج رسول الله(ص) فى ربيع الاخر المؤرّخ، و هو صدر العام الثانى من مَقْدَمه صلّى الله عليه و سلم بالمدينة...» جوامع السيرة، ص 102. بر اساس محاسبه ابن حزم اين غزوه در اوائل سال دوم هجرى و بر اساس تاريخى كه از محرم آغاز مى‏شود، اين واقعه در اواخر سال نخست هجرى رخ داده است.

96. ر.ك: مقدمه احسان عباس بر جوامع السيرة، ص 10 - 11.

97. جوامع السيرة، ص 255.

98. فالخندق بلاشك بعد اربعة أعوام من الهجرة. حجة الوداع، ص 436.

99. جوامع السيرة، ص 185. موسى بن عقبه هم بر اين باور است كه خندق در سال چهارم رخ داده‏است.

100. همان، ص 196.

101. ر.ك: السيرة النبويه ابن هشام. به دليل آن كه شش ماه بعد از بنى‏قريظه بوده است. اگر غزوه بنى‏قريظه در سال پنجم باشد، اين نبرد در سال ششم خواهد بود؛ اما چنان كه ابن حزم گفته، غزوه بنى‏قريظه در سال چهارم باشد، غزوه بنى‏لحيان در سال پنجم رخ داده است.

102. جوامع السيرة، ص 200.

103. الفصول من سيرة الرسول، ص 164 - 165.

104. اين روايت در صحيح بخارى ج 5، ص 118 - 119 به نقل از پاورقى جوامع السيرة، ص 206 آمده است. درباره تاريخ غزوه بنى المصطلِق اختلاف نظرهايى وجود دارد ر.ك: عمدة القارى، ج 17، ص 201؛ فتح البارى، ج 7، ص 332.

105. جوامع السيرة، ص 206؛ امتاع الاسماع، ج 1، ص 215. ابن كثير هم با اشاره به اين مسأله نوشته است «و هذا من المشكلات التى أشكلت على كثير من أهل العلم بالمغازى. ر.ك: الفصول، ص 182 - 183. ابن كثير در آن‏جا سخن ابن حزم را تأييد كرده است.

106. جوامع السيرة، ص 206. ابن حزم در اين‏جا با توجه به استدلالى كه دارد، روايت ابن اسحاق را بر روايت بخارى ترجيح داده و به همين دليل مى‏افزايد: «و الوهم لم يَعْرَ منه أحد من بنى آدم إلاّ مَن عَصَمَهُ اللّه تعالى».

107. اين روايت البته محل تأمل فراوان است؛ زيرا در اين روايت است كه يهوديان به عمر مى‏گويند: آيه‏اى در قرآن است كه اگر بر ما نازل شده بود، روز معين شده در آن را عيد مى‏گرفتيم. عمر پرسيد: كدام آيه؟ گفتند: اليوم اكملت لكم دينكم... عمر گفت: آرى ما آن روز و مكانى كه آن آيه بر رسول خدا(ص) نازل شد را مى‏شناسيم؛ و آن در عرفه بود در يك روز جمعه. روشن نيست كه جعل اين خبر با ارائه اين توجيه كه بر ضد نقل‏هاى فراوانى است كه آن آيه را نازل شده در جريان غدير خم مى‏داند، از طرف چه كسى صورت گرفته است!

108. ر.ك: حجة الوداع، ص 131 - 132، 230 - 231. مهم آن است كه ابن حزم آن چنان كه مى‏خواهد بتواند تعارض ميان نقل‏ها را كه يكى شش روز مانده از ذى قعده و ديگرى پنج روز مانده از اين ماه را تاريخ حركت دانسته، حل كند.

109. حجة الوداع، ص 232.

110. همان، ص 251 - 253. با همه تلاشى كه از خود نشان داده به نظر مى‏رسد نتوانسته است مسأله را به طور كامل حل كند و ميان دو روايت، جمع قابل قبولى ارائه دهد.

111. همان، ص 296.

112. براى نمونه ر.ك: الفصل، ج 1، ص 125 - 126. وى در اين باره در ص 159 هم محاسباتى را انجام داده است.

113 .الفصل، ج 2، ص 9.

114. جمهرة انساب العرب، ص 511.

115. جوامع السيرة، ص 138.

116. جمهرة انساب العرب، ص 355.

117. حجة الوداع، ص 353 - 368.

118. الفصل، ج 1، ص 120.

119. جمهرة انساب العرب، ص 15.

120. همان، ص 16.

121. جوامع السيرة، ص 5.

122. سير اعلام النبلاء، ج 18، ص 186.

123. الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة، ج 1 - 1، ص 169.

124. رسائل ابن حزم، ج 2، ص 22 - 23؛ مقدمه جوامع السيرة، ص 12 - 13.

125. وى با اشاره به كشته شدن حجر بن عدى توسط معاويه مى‏نويسد: «من الوهن للاسلام أن يقتل من رأى النبى(ص) من غير ردّة و لا زنى بعد احصان». رسالة أسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 140.

126. جمهرة انساب العرب، ص 358.

127. جمل فتوح الاسلام، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 125.

128. همان، ص 126.

129. رسالة أسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 139.

130. رسائل ابن حزم، ج 2، ص 23.

131. اين «فتنه» به گونه‏اى اهميت داشت كه به صورت يك مقطع تاريخى درآمده بود. يعنى «قبل مبعث الفتنة» يا بعد از آن تعبيرى بود كه براى تعيين تاريخ برخى از رخدادها بكار مى‏رفت. براى نمونه ر.ك: التعريف بطبقات الامم، ص 247، 248 «بعد أن مضى صدر من الفتنة».

132. رسائل ابن حزم، ج 2، ص 29.

133. ابن حزم الاندلسى و جهوده فى البحث التاريخى، ص 186 - 187؛ ر.ك: به قضاوت ابن حزم درباره امويان اندلس در رسالة أسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 146.

134. جذوة المقتبس، ص 360 - 361 ؛ رسائل ابن حزم، ج 2، ص 229.

135. المحلّى، ج 10، ص 482.

136. ر.ك: الغدير، ج 1، ص 585 - 608.

137. رسالة أسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 138.

138. الفصل، ج 4، ص 158.

139. همان، ج 4، ص 159 - 160.

140. رسالة جمل فتوح الاسلام، ص 340.

141. ابن حزم الاندلسى و جهوده...، ص 234 - 235.

142. رسالة أسماء الخلفاء، ص 141.

143. ابن حزم به پيروى از همان تصور عمومى كه مورخان از وى داده‏اند، او را با تعابير «كان فاسقا خليعا ماجنا» ياد كرده از «فِسْقه و كُفْره» به عنوان انگيزه قتل وى توسط يزيد بن وليد يعنى خليفه بعد ياد مى‏كند. رسالة أسماء الخلفاء، ص 144.

144. رسالة اسماء الخلفاء، ص 140.

145. همان، ص 141.

146. يعنى گفتن: «يا مولاى» و «يا سيدى».

147. رسالة اسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 146. اين رساله در پايان جوامع السيرة هم چاپ شده است.

148. الفصل، ج 2، ص 115.

149. مهم‏ترين نقض اين نظريه، كه در عين حال امرى بديهى مى‏نمايد، حضور تشيع در شمال آفريقا، شامات و بسيارى از مناطق عربى است كه با توجيه ابن حزم هيچ گونه سازگارى تاريخى ندارد.

150. الفصل، ج 1، ص 112.

151. نقط العروس، ص 51.

152. همان، ص 52.

153. همان، ص 54.

154. همان، ص 73.

155. جوامع السيرة، ص 2 و 4.

156. حجة الوداع، ص 132.

157. الفصل، ج 4، ص 169؛ و نيز ر.ك: النظريات السياسية الاسلامية، ضياءالدين الريس، ص 197؛ ابن حزم الاندلسى و جهوده...، ص 265؛ عويس در همان‏جا يادآور مى‏شود كه اين ديدگاه ابن حزم، معلول شرايط خاص سياسى حاكم بر روزگار او است كه بسى فتنه‏زا و پر دردسر بوده است. اين تأثير پذيرى وى، تنها به تغيير چنين موضع مهمى از ديدگاه اهل سنت از سوى وى منجر نشده است، بلكه درباره صبر در برابر حكام فاسق هم، وى به شيعه نزديكتر است تا به اهل سنت. وى بر اين باور است كه اگر حاكم به احكام الهى عمل نكرد، بايد خلع شود. حتى اگر خلع او تنها از طريق قتل و نهب ممكن است، چنين امرى مجاز است. ر.ك: الفصل، ج 4، ص 167.

158. ر.ك: نقط العروس، ص 55؛ جوامع السيرة، ص 263 - 264؛ الفصل، ج 4، ص 107. ابن حزم گرايش زيادى به ثابت كردن ولايتعهدى ابوبكر از سوى پيامبر(ص) دارد، عقيده‏اى كه عموم سنيان آن را نمى‏پذيرند و خلافت او را به بيعت مهاجر و انصار ثابت مى‏دانند. ابن حزم در جوامع السيرة ص 25 مى‏نويسد: «و خليفتُهُ على ولاية الامور كلّها ابوبكر الصديق رضى الله عنه»!.

159. شرح نهج البلاغه، ج 11، ص 49. ر.ك: الفصل، ج 4، ص 108 كه ابن حزم نه يك نص بلكه چندين «نص جلى» براى اثبات خلافت ابوبكر از سوى پيامبر(ص) آورده است.

160. نقط العروس، ص 59.

161. همان، ص 73.

162. در واقع اين اثر، يك اثر ادبى - تاريخى در موضوع عشق و دوستى است. وى مى‏كوشد تا از دل اخبار و داستان‏هاى واقعى كه نقل مى‏كند، به صورت تجربى، ابعاد دوستى و عشق را نشان دهد. به همين دليل، مقدار زيادى از آن «خبر تاريخىِ عشقى» است كه در تاريخ اجتماعى جايگاه ويژه خود را دارد.

163. طوق الحمامة، رسائل ابن حزم، ج 1، ص 87.

164. طوق الحمامة، ص 152

165. در بسيارى از اين موارد، خبر اشخاصى را نقل مى‏كند كه هنوز زنده هستند. گاه از خود آنان خبر را نقل كرده و حتى حالت نقل كردن آن را نيز مى‏نويسد: «و هو يحدثنى بهذا الحديث و أعضاؤه كلّها تضحك و هو يهتزّ فرحًا على بُعْد العهد و امتداد الزمان». طوق الحمامة، ص 189.

166. نقط العروس، رسائل ابن حزم، ج 2، ص 48.

167. همان، ص 49.